غي هارشير

العلمانيّة

مكتبة بغداد

ترجمة : رشا الصبّاغ
تدقيق : د. جمال شحيّد

المؤسسة العربيّة للتحديث الفكري

دراسات

المؤسسة العربية للتحديث الفكري

اسم المؤلف : غي هارشير
Author: Guy Haarscher

عنوان الكتاب : العلمانية
Title :La Laïcité

المترجم : رشا الصبّاغ
Translator: Racha Sabbagh

التدقيق : د . جمال شحيّد
Corrected by: D. Jamal Chehayed

الناشر : المدى
Al- Mada P.C.

الطبعة الاولى : سنة ٢٠٠٥
First Edition : 2005

Arabic Copyright © Al- Mada الحقوق العربية محفوظة
-Fondation arabe pour la pensée moderne -المؤسسة العربية للتحديث الفكري
-Al- Mada - دار المدى

دار المدى للثقافة والنشر

سورية - دمشق ص. ب.: ٨٢٧٢ او٧٣٦٦ -تلفون: ٢٣٢٢٢٧٥ -٢٣٢٢٢٧٦-فاكس: ٢٣٢٢٢٨٩

Al Mada Publishing Company F.K.A. - Damascus - Syria

P.O.Box . : 8272 or 7366 .-Tel: 2322275 - 2322276 , Fax: 2322289

www.almadahouse.com E-mail:al-madahouse@net.sy

لبنان - بيروت-الحمراء-شارع ليون -بناية منصور-الطابق الأول - تلفاكس: ٧٥٢٦١٦-٧٥٢٦١٧

E-mail:al-madahouse@idm.net.lb

العراق - بغداد- أبو نواس- محلة ١٠٢- زقاق ١٣-بناء ١٤١

مؤسسة المدى للإعلام والثقافة والفنون - **جانب فندق السفير**

تلفون: ٧١٧٠٣٩٥-٧١٧٠٥١٣ فاكس: ٧١٧٥٩٤٣

www.almadapaper.com

almada112@yahoo.com almada119@hotmail.com

All rights reserved. No parts of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system , or transmitted in any form or by any means ; electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without the prior permission, in writing, of the publisher.

https://telegram.me/maktabatbaghdad

غي هارشير

العِلمَانيّة

ترجَمة : رشَا الصّبّاغ
تدقيق : د. جمَال شحيّد

المؤسسة العربيّة للتحديث الفكري

https://telegram.me/maktabatbaghdad

مقدّمة

إن مفهوم العلمانيّة واسعٌ جداً وضيّقٌ جداً في آن. فهو واسع لأنّه يعني في تحليل أوليّ الأنظمةَ التي تحترم حرية الضمير، بمعنى أنّ تلك الأنظمة تفترض أنّ الدولة ليست «ملكاً» لفئة من السكان، وإنّما هي للجميع، للشعب (laos باليونانية)، من دون أدنى تمييز بين الأفراد تبعاً لتوجّهاتهم في الحياة. وهو ضيّق، إذا كان التعبير نفسه والمعركة ضدّ الكهنوتيّة الدينيّة التي يحيل إليها، يعكسان بقوّة مدلولاً في التقليد الفرنسيّ يتضمّن، بالإضافة إلى تأكيد الحريّة الدينية، مبدأ فصل الدين عن الدولة، الأمر الذي مازال يجهله عدد كبير من الدول الأخرى التي تلتزم باحترام حريّة الضمير ومبدأ عدم التمييز التزاماً صارماً. غير أنّ الولايات المتحدة على سبيل المثال، ولعدم معرفتها بهذا المصطلح، قد وضعت الأشياء في وقت مبكّر جداً موضع التطبيق العمليّ: فقد «علمَنَت» الدولةَ الاتحاديةَ[1] (الفيديرالية) بجعلها مستقلّة عن العقائد الدينية قبل العديد من الدول الأوروبية، ومنها فرنسا نفسها. إذ كفل التعديل الأوّل الذي أُجري على الدستور الأميركي (١٧٩١) الفصل بين

---

١ . ولكن ليس الولايات الأعضاء في الدولة الاتحادية : فهذه الولايات لم تُلزم دستورياً باحترام الحرية الدينية إلاّ بعد إضافة التعديلات التالية لحرب الانفصال ١٨٦١- ١٨٦٤ .

الكنائس والدولة الاتحاديّة، وأكّد أن لا وجود لأي دينٍ رسميّ مقرّر (established religion)، أي ذي امتياز سياسيّ، كما كفل الحريّة الدينية المطلقة. وهذا هو فحوى «نظرية الجدار[1]» الشهيرة. قبل ذلك أيضاً كان إعلان فيرجينيا لحقوق الإنسان (١٧٧٦) قد نصّ على ما يلي:

«الدين أو العبادة المتوجبان تجاه الخالق، وطريقة القيام بالتزاماتهما، لا يجوز أن توجّه إلاّ عن طريق العقل والاقتناع، وليس بالقوة أو العنف على الإطلاق. وبناء عليه، فكلّ إنسان يجب أن يتمتع بحريّة الضمير التامة، والحريّة نفسها يجب أن تمتدّ أيضاً لتشمل أسلوب العبادة الذي يمليه عليه ضميره...»[2].

كما استبعد الدستور الأميركي نفسه الذي وضع سنة ١٧٨٧ (في المادة ٦ منه) المعيار الديني religious test، أي التمييز الديني في ما يتعلّق بالوظائف العامة.

«لن يُطلب أبداً أيّ تصريح ديني خاص كشرطِ أهليّةٍ لشغل الوظائف أو المناصب العامة في ظل سيادة الولايات المتحدة.»

يجب إذن ألاّ نقيّد أنفسنا بالكلمات فقط، وبتقليد خاص (فرنسيّ) للتحرّر- عن طريق الفصل- نشأ ضمن إطار كاثوليكية سائدة.

في مقاربة أولى للموضوع نتساءل: ما هي العلمانية؟ إنها تحيل بالدرجة الأولى إلى مفهوم **سياسيّ**: فالدولة «العلمانية» (بالمعنى الأكثر شمولاً للتعبير) لا تمنح امتيازاً لأيّة ملّة، وبشكل أعمّ، لأيّ تصوّر محدّد

---

١ . نظرية الرئيس الأميركي توماس جيفيرسون التي تقترح إقامة جدار مجازي فاصل بين الكنيسة والدولة . (م)

٢ . أورده إميل بولا في كتابه :

Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité ، باريس ، منشورات لوسيرف ، ١٩٨٧ ، ص٨١ .

https://telegram.me/maktabatbaghdad

للحياة الصالحة، في الوقت الذي تكفل فيه حريّة التعبير عن كلّ منهما، ضمن حدود معيّنة. في ما يخصّ الضمير، يمكن للسلطة في الواقع أن تضطلع بصورة إجمالية بوظيفتين مختلفتين تماماً. فهي من جهة قادرة على أن تتبنى رؤيةً للعالم، ومفهوماً للخير: إنّها تلعب في هذه الحالة دور سلطة مدنية[1]، أي سلطة فعّالة في «العصر»، في «العالم»، لكي تفرض مثل تلك الرؤية على أولئك الذين قد لا يعتنقونها من تلقاء أنفسهم، بصدق. ولا بدّ من الإقرار بأنّ الدول قد لعبت تقليدياً هذا الدور في السابق وما زالت تلعبه في الغالب اليوم: فلقد ظلّت السياسة لمدة طويلة خاضعة، وبشكل شبه تام- دون أن يخلو الأمر من صراعات- لدين سائد. كان هذا الدين، وقد تجذّر في التعالي والسموّ، يفرض نفسه على أنظمة بشريّة محضة: ففي عالم العقل المؤمن بالخلق وبوحدانية الخالق خصوصاً، تتغلب شريعة الخالق منطقياً على قانون المخلوق، ويرجح الحقّ الإلهي على حقّ البشر.

ولكن القرن العشرين علّمنا، إذا كانت لا تزال هناك حاجة لذلك، أنّ وجود دين غالب ليس شرطاً ضرورياً لإقامة سلطة سياسية كوسيلة تعكس تصوّراً للعالم: فالشيوعيّة، في شكلها الستاليني، قدّمت لنا نموذجاً لإلحاد رسميّ فرض نفسه على المتمردين بطريقة أكثر فعّالية من الأديان التقليدية بما لا يقاس. إذ إنّ تلك الأديان، في الحقيقة، كانت تستند دوماً إلى أساس أسطوري، شكّل بطريقة أو بأخرى عقبةً في طريق

---

١ . في القرنين الثالث عشر والرابع عشر كان المتهمون بالهرطقة الذين تدينهم محاكم التفتيش يسلّمون إلى السلطة المدنية (الزمنية) التي تأخذ على عاتقها تنفيذ الحكم بهم . ولكن في القرن الخامس عشر ، خلال عمل محاكم التفتيش الإسبانية ، لجأ الراهب الدومينيكي توركيمادا إلى تطبيق عقوبة الإعدام ، ونفذ الحكم في ٢٠٠٠ شخص مدان .

تحديث المجتمع. ولكن عندما ظهرت فكرة «نزع السحر عن العالم» (ماكس ڤيبر)، وأزمة الأديان وانحسار تلك الأديان (الجزئي) في العالم الخاص، ترابطت مثل هذه الظواهر مع تطوّر مشهود للعلم التقني، وخاصة (لكن ليس فقط بالطبع) في بعده المتعلّق بالسيطرة الاجتماعية. وهذا هو السبب الذي جعل القرن العشرين ينتج أنظمة شموليّة (هادفة إلى السيطرة التامة على المجتمع) أشدّ فعّالية في خنق الحرّيات من الأنظمة الاستبدادية التقليدية ذات الركيزة الدينية. سوف تقودنا تلك الملاحظة على كلّ حال إلى لبّ مسألة العلم الحديث: فإذا كان العلم قد غذّى، كما سيتّضح، الفكرَ النقدي، وساعد بالتالي على التقويض التدريجيّ للمواقع الدينيّة المهيمنة سياسياً، فإنّه قد مكّن أيضاً من التحكّم الجذريّ بالمجتمع، أي أنه حوّل الناس بشكل كامل تقريباً إلى أدوات تعمل لصالح سلطة ذات ميلٍ هيمنيّ.

هو ذا إذن الدور الأكثر شيوعاً للسياسة: بما أنّها تمتلك احتكار العنف المشروع، فهي تستخدمه لمصلحة تصوّر خاصّ ومحدّد للحياة الصالحة. بيد أنّ الدور «العلمانيّ» للدولة (بالمعنى الواسع) مختلفٌ كلّ الاختلاف: فهي لم تعد تسعى، في هذه الحالة، إلى فرض وجهة نظر فئة من المجتمع على بقية الناس بالإكراه، بل إنها تقوم قبل كلّ شيء على أساس الفكرة التي يكون بموجبها القسر السياسي، في ما يتعلّق بتوجّهات الإنسان في الحياة، غير مشروع بأي شكل من الأشكال. حريّة الضمير إذن معلنة ومؤكّدة. وعليه، ما هو دور الدولة في ما يتعلّق بقضايا البحث عن «الحكمة»، التي اقتُلعت بصورة نهائيّة من دائرة اختصاصها لتُلحق بدائرة الوعي والوجدان الفردي؟ يرتكز هذا الدور على تمكين أولئك الأكثر ضعفاً، والأقل عدداً أو قبولاً في المجتمع من التمتّع

https://telegram.me/maktabatbaghdad

بمثل تلك الحريّة. بتعبير آخر، تلعب الدولة هنا دور الحَكَم[1]: بمعنى أنّها لا تنحاز لمفهوم معيّن للحياة الصالحة، ولكنّها تعمل بطريقة لا تسمح لأحد بفرض مفهومه الخاصّ على الآخرين. تتخلّى الدولة عن استخدام العنف لفرض اتجاه رسميّ للحياة، بل وتستخدم احتكارها الإرغامَ لمنع «الأفراد» من فعل ذلك أيضاً. إنها تضبط نفسها، وتقيّد قدراتها الاستبداديّة، وتضبط المجتمع. فهي لم تعد تعمل باسم تصوّر دون سواه وإنّما باسم كافة التصوّرات، كما أنّها تمثل مجموع الشعب بأكمله لا فئةً محدّدةً، وتصوّراً «مقرَّراً» للوجود.

ندرك أنّ تعريفاً عامّاً كهذا للعلمانية بصفتها مفهوماً سياسياً ينبغي أن يوضَّح ويحدَّد ليتوافق مع التاريخ الملموس للفكرة وللصراعات التي جسّدتها، بطريقة تختلف منّ بلد إلى آخر، في الواقع الاجتماعي. ولكن بدا لي ضرورياً أن أشرع في النقاش على أسس عريضة، انطلاقاً من موقف واضح، ولو أنه قد بُسِّط مؤقتاً أكثر ممّا ينبغي لأغراض تعليميّة. وحتى في هذا المستوى من العموميّة، يمكن التأكيد على أن تحقيق مثل ذاك المثل الأعلى يطرح مشكلاتٍ لا حدَّ لها: فما هي الأسس الاجتماعيّة، والثقافيّة، والمؤسسيّة، بل والاقتصاديّة الضروريّة لترسيخ نظامٍ كنظام حريّة الضمير هذا؟ لكي نرى الأمور بوضوح أكبر، سيتعيّن علينا أن نعكف على دراسة مفهوم العلمانيّة بمعناه الضيّق، أو بالمعنى الفرنسيّ للتعبير، لنتمكّن من إبراز خصوصيته المحتملة بالمقارنة مع تجارب عصريّة أخرى في مجال العمل على تحرير الضمير من سطوة السياسة.

---

١ . سوف أبيّن فيما بعد **حدود** مفهوم الدولة- الحَكَم ضمن منظور المواطنة الجمهورية .

https://telegram.me/maktabatbaghdad

الفصل الأول

العلمانية الفرنسية

I - النظام القديم والغاليكانيّة[1]

تقتضي العلمانية إذن الفصل بين الحقّ والخير، أي بين المجال السياسيّ، الذي هو في خدمة الشعب laos كلّه من جهة، وتصوّرات الوجود الخاضعة للضمير المنفرد والتي لا يمكن بالتالي فرضها على الآخرين، من جهة أخرى. في مجال الخير تتموضع الأديان خصوصاً، أي التصوّرات التي تستحوذ بموجبها الأخلاق على أساس سامٍ، متجسّدةً في كيان يتعالى بشكل ما أونطولوجيّاً على الناس العاديين، خارجةً بناء عليه من حيث المبدأ من دائرة حكمهم. والدين الكاثوليكيّ الرومانيّ، بصفة أخصّ، يفوّض سلطة دنيويّة- سلطة الكنيسة، وفي النتيجة، سلطة البابا- (السلطة العقائديّة والأخلاقيّة المطلقة) بمهمّة تفسير وتأويل النصوص المقدّسة بحيث توجّه حياة المؤمنين. إن أغلب الأديان هي، أو كانت، «سياسيّة»، بمعنى أنّها سعت، باسم حقيقة تُعدّ مقدّسة وشاملة لكافة جوانب الوجود، إلى الاستئثار بسلطة القسر الخليقة بـ «السلطة

---

١ . Le gallicanisme : نزعة لاهوتية وسياسية نشأت في فرنسا ودعت إلى استقلال الكنيسة الكاثوليكيّة الفرنسية عن الكرسي الرسولي . (م)

المدنيّة» من أجل استئصال الشرّ. ولكن الديانة الكاثوليكيّة سياسيّة، إن جاز التعبير، بصورة مضاعفة: فهي لم تبسط فقط هيمنتها في أوروبا لوقت طويل فارضة قانون الإيمان الخاص بها عن طريق الإكراه، خاصة أثناء فترة محاكم التفتيش، بل إنّ لتنظيمها نفسه سماتٍ سياسيةً للغاية من وجه آخر: فالبابا، وهو رئيس دولة تقلّصت جداً بالطبع منذ توحيد إيطاليا و«الاستيلاء على روما» (١٨٧٠)، كان يجسّد خيراً من أيّة مؤسّسة دنيويّة الدور السياسيّ لرجل الدين. والحال أن الكنيسة كانت تعتمد كذلك، شأنها شأن أغلب الأديان، على الدول: كانت تروم الفوز بولاء الأمراء، وبالمقابل، كان هؤلاء الأخيرون يدّعون أنّهم، هم أنفسهم، يجسّدون الأمر الإلهيّ على الأرض؛ بحيث أن نزاعاً محتّماً كان لا بد من نشوبه بين الادّعاءات «الخلاصيّة» (الكاثوليكية) للباباويّة وادّعاءات الملوك المسيحيّين. ولا يمكننا فهم تاريخ العلمانيّة الفرنسيّ دون أن نبقي وضعاً كهذا ماثلاً في أذهاننا. لقد انفصلت فرنسا جزئيّاً عن الكرسي الرسوليّ ما إن سمحت سلطة الملوك بذلك، أي اعتباراً من عهد فيليب الجميل Philippe le Bel، الذي حكم من ١٢٨٥ حتى ١٣١٤: إذ تصدّى هذا الأخير للتدخّل البابويّ في الشؤون الفرنسية خلال نزاعه مع البابا بونيفاس الثامن مدشّناً عهد سياسة مستقلّة عن روما. هذا هو منشأ ما يدعى **بالغاليكانيّة**، أي الفكرة التي لم يعد ملك فرنسا يعترف تبعاً لها بأية سلطة عليا على هذه الأرض. تجلّت الغاليكانيّة بـ «مرسوم بورج Bourges» (١٤٣٨)، الذي أصدره شارل السابع والموجّه ضدّ سلطة الباباوات. وقد وزّعت المعاهدة الدينية[1] في

---

١ . Le Concordat : هي معاهدة أو اتفاق بشكل تسوية تعقد بين سلطة زمنية والكرسي الرسولي بهدف الحدّ من سلطة البابا . (م)

https://telegram.me/maktabatbaghdad

العام ١٥١٦ سلطة تسمية «أمراء الكنيسة[١]» بين الملك والبابا[٢]. تعزّزت الغاليكانيّة مع ريشيليو Richelieu، ثم بلغت أوجها في عهد لويس الرابع عشر، بدعم من كتابات بوسويه Bossuet العقائديّة: إذ كتب هذا الأخير في العام ١٦٨٢ إعلان إكليروس فرنسا، الذي يشير إلى أنّه ليس للبابا والكنيسة من سلطة «سوى على الأمور الروحية والتي تتعلّق بالخلاص الأبدي، ولا علاقة لهما بالأمور المدنيّة والزمنيّة على الإطلاق... لا يخضع الملوك بالنسبة للأمور الزمنيّة إلى أية سلطة كنسيّة بأمر من الله.»[٣]

لقد سعى العاهل ذو الحقّ الإلهيّ لأن ينتزع من روما إذن لقب الرئيس الروحيّ والزمنيّ لرعاياه المسيحيين (وجوباً) (بل وحتى الكاثوليك قبل إعلان بيان نانت في العام ١٥٩٨ ومنذ إلغائه في العام ١٦٨٥). وعلى هذا، فإنّ الغاليكانيّة لا تعني مباشرة وبالضرورة تقدّماً لد «العلمانيّة» بمعنى «نزع الكثلكة» عن المجال السياسيّ: فهي تقوم فقط على تجريد الديانة الكاثوليكيّة من أحد أبعادها السياسيّة، أي تبعيتها لسلطة سياسيّة أجنبيّة. وما الامتهان الذي تعرّض له اليسوعيّون، وخاصة في فرنسا (أُلغيت الرهبانيّة هناك في العام ١٧٦٤)، سوى انعكاس، في جزء كبير منه، لوضع كهذا. لقد تماهت الملكيّة الفرنسيّة حتى قُبيل الثورة[٤] مع هيمنة كاثوليكيّة «رسميّة»:

---

١ . الكرادلة والأساقفة . (م)

٢ . دانييل برينياك D. Beresniak ، *La laïcité* ، باريس ، منشورات غرانشيه ، ١٩٩٠ ، ص٤٠ .

٣ . ذكرها موريس باربييه M. Barbier في كتابه *La Laïcité* ، باريس ، لارماتان ، ١٩٩٥ ، ص٢٠ .

٤ . ذكر قرار التسامح الذي صدر في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٧٨٧ أن هناك «غير كاثوليكيين» أهلٌ لأن يُعترَف بهم كـ «رعايا صالحين» ولأن يتمتعوا بوضع مدني (برينياك ، مصدر ذُكر سابقاً ، ص٤٦) . أول قرار تسامح في أوروبا أعلنه رسمياً جوزيف الثاني في العام ١٧٨٢ . قبل ذلك ، ساد تسامح فعليّ في الدول الخاضعة لفريدريك الثاني ، ملك بروسيا .

كانت الدولة تتحكّم بالكنيسة الغاليكانيّة، ولكنّ تلك الأخيرة بالمقابل كانت تتمتّع بامتيازات هامّة (فهي تسيطر على التعليم، ويشكّل الإكليروس الطبقة الأولى في المملكة، إلخ.). إزاء موقع كهذا للكنيسة أخذت العلمانيّة تفرض نفسها بالتدريج.

II - الثورة والدستور المدني للإكليروس

يمكن، من وجهة النظر تلك، ملاحظة فترات عدّة تميّزت بمنطقيّتها وطابعها الزمنيّ. لقد شعرت الكنيسة إبّان الثورة الفرنسيّة بأنّها مهدّدة وعاشت وضع التأهّب والحذر. فمرسوم ١٢ تمّوز/ يوليو ١٧٩٠ حول **الدستور المدني للإكليروس** أحدث فيها انقساماً عميقاً، إذ حال رجال الإكليروس المسمون «العصاة» دون إمكانيّة انضمامها بكاملها إلى النظام الجديد. وجدت الكنيسة الدستوريّة نفسها خاضعة من وجوه شتّى لتحكّم الشعب، أي الدولة: إذ في الوقت الذي لم تعد فيه الكاثوليكيّة دين الدولة بدت، للمفارقة، منخرطة أكثر من أي وقت مضى في المجال السياسيّ. فالأساقفة يُنتخَبون من قبل الهيئة الانتخابيّة للمحافظة، والكهنة من قبل الهيئة الانتخابيّة للمنطقة؛ مرتّبات رجال الدين تحدّدها الأمّة؛ يضاف إلى هذا فقدانها لكافّة مكاسبها وامتيازاتها كنتيجة منطقية لما حدث ليلة ٤ آب[1] / أغسطس ١٧٨٩. الأمر يتعلّق إذن بنوع من «الغاليكانيّة» المتطرّفة، بخضوع الكنيسة المطلق للسياسة، مع الجِدّة المتمثّلة في أن الدولة، هذه المرّة، لم تعد تمثّل رسميّاً خير نصير للكنيسة

---

١ . في تلك الليلة صوّت المجلس الوطني بالإجماع على إلغاء جميع الحقوق والامتيازات الإقطاعية ، وأعلن المساواة التامة بين جميع الفرنسيين . كما أرغم الإكليروس على التنازل عن ضريبة العشر . (م)

https://telegram.me/maktabatbaghdad

الفرنسيّة، بل على العكس تماماً. لقد نودي في الحقيقة بالحريّة الدينيّة في المادة ١٠ من إعلان حقوق الإنسان والمواطن الذي صدر في ٢٦ آب/ أغسطس ١٧٨٩ («لا ينبغي لأحد أن يتعرّض للإزعاج بسبب آرائه، حتى الدينيّة منها، شريطة ألاّ تخلّ المجاهرةُ بها بالنظام العامّ الذي أقرّه القانون»). كما ذكر مرسوم ٢٤ كانون الأول/ ديسمبر ١٧٨٩ أنّه «سيكون لغير الكاثوليك الحقُّ في الانتخاب أو الترشّح للانتخابات ضمن شروط محدّدة، وأنّهم أهلٌ للقيام بكافة الوظائف المدنيّة والعسكريّة، كبقيّة المواطنين الآخرين...».

غير أنّ هذا التحرّر لم يكن بذي قيمة سوى بالنسبة للبروتستانت، فقد استُبعد منه اليهود بصورة صريحة[1]. ولم يتحرّر هؤلاء في الواقع إلاّ بعد معركة طويلة، تماماً في نهاية فترة الجمعيّة التأسيسيّة، عبر مرسوم صدر في ٢٧ أيلول/سبتمبر ١٧٩١[2]. ولا بدّ هنا من الإشارة إلى أنّ منهج العلمنة الفرنسيّ تحديداً قد بدأ بالتجسّد في الخطاب الشهير الذي ألقاه كليرمون- تونير Clermont-Tonnerre المدافع البارز عن تحرّر اليهود عندما قال: «**ينبغي رفض جميع الحقوق المتعلقة باليهود كأمّة، والقبول بجميع ما يتعلّق بهم كأفراد**. عليهم أن لا يشكلوا داخل الدولة هيئة سياسيّة أو نظاماً. يجب أن يكونوا مواطنين بصورة إفراديّة...»[3]: إذا كان على الدولة أن تنفصل (بشكل ما زال شديد البعد عن الكمال في ذاك الوقت) عن «المذاهب»، فيتعيّن على هذه الأخيرة أن تتخلّى في الوقت نفسه عن أيّ

---

١ . راجع روبير بادينتيه R. Badinter، *Libres et égaux. L'émancipation des Juifs* (١٧٨٩ - ١٧٩١)، باريس، فايار، ١٩٨٩، ص١٦٣ .

٢ . المصدر السابق نفسه، ص١١٧-١٣٨ و ٢١٣-٢٢١ .

٣ . المصدر السابق نفسه، ص١٤٩ . التشديد في النصّ الأصلي .

امتياز سياسيّ، وأن يبدو أفرادها كمواطنين مساوين للآخرين، ولاؤهم السياسيّ للوطن الواحد وليس لارتباطاتهم التي أصبحت مذ ذاك خاصّة[1]. اعتراف كهذا بحريّة الضمير- وهو اعتراف جزئيّ، لأنه لا ينطبق بعدُ في الحقيقة على الملحدين[2]- لم يكن في البداية يعني على الإطلاق تخليّاً عن المراكز المهيمنة للكاثوليكيّة، دين الملك. ولكن إغراق الحركة الثوريّة في الراديكاليّة، المتلازم مع وضع مماثل لرجال الإكليروس «العصاة»، سوف يحدث في المجتمع صدعاً خطيراً. تضاف إلى ذلك حركة الارتداد عن الإيمان المسيحيّ وكذلك الديانات الثوريّة (ديانة الجمهوريّة، ديانة الإله العقل، ديانة الكائن الأسمى الروبسبيريّة[3]...)

عامل هام ساهم في خسارة الكنيسة لمواقع سلطتها داخل الدولة

---

١ . يقول ربويل Rebwell ، نائب كولمار ، وهو خصم للتحرّر : « ما قولكم في أفراد يريدون أن يصبحوا فرنسيين ومع ذلك يحتفظون بمدراء يهود ، بكتاب عدل يهود ، حصراً ؛ أفراد يرغبون في الحصول على قوانين أخرى في ما يتعلّق بقضايا الإرث والوصاية وسنّ الرشد ، إلخ . ، مغايرة لقوانين الفرنسيين ، جيرانهم . . . ها أنتم ترون بأنّي لست أنا من يستثني اليهود ، إنّهم يستثنون أنفسهم بأنفسهم » . (المصدر السابق نفسه ، ص١٤٤) .

٢ . يدافع بورتالي Portalis عن التعدّدية الدينية ، ولكنه يقول : « إن شكّية الملحد تعزل الناس بعضهم عن بعض بقدر ما يوحدهم الدين ؛ فهي لا تجعل منهم متسامحين ، بل معارضين ؛ إنّها تحلّ جميع العرى التي تربط أحدنا بالآخر (. . .) وهي تعزّز حب الذات وتعمل على تحويله إلى أنانية مؤسفة ، إنّها تستبدل الشكوك بالحقائق وتقوّي الأهواء وتقف عاجزة إزاء الأخطاء (. . .) إنها وعبر حرية الآراء تقود إلى حرية اقتراف الرذائل ؛ إنها تجعل القلب يذوي وتحطّم كافة الأواصر ؛ إنّها تفسّخ المجتمع وتؤدي إلى انحلاله . » (جان بوبيرو ، *Vers un nouveau pacte laïque?* ، باريس ، منشورات سوي ، ١٩٩٠ ، ص٤٣) .

٣ . لا بدّ من الإشارة إلى أنّ روبسبيير قد أسّس هذه الديانة في ربيع ١٧٩٤ ، قبيل سقوطه ، ولقد صاغها جزئياً على الأقلّ ضدّ التطرّف المرتبط بعبادة العقل (أحرق بصورة احتفالية تمثالاً خشبياً يمثّل الإلحاد قبل أن يبتهل إلى فاطر الطبيعة في شان دو مارس Champ- de- Mars) .

https://telegram.me/maktabatbaghdad

(وقد احتلّتها باسم الخدمات العامّة التي كانت تتكفّل في السابق بتأديتها) نشأ عن علمنة الأحوال المدنيّة، التي قرّرها دستور ١٧٩١:

«لا يُعتبَر الزواج في نظر القانون سوى عقدٍ مدنيّ. وسوف تحدّد السلطة التشريعيّة للسكّان جميعهم، دونما تمييز، كيفيّة تثبيت الولادات، وعقود الزواج والوفيّات؛ وستعيّن مأمورين رسميّين يقومون بذلك ويحتفظون لديهم بالقيود.»[١]

III - فصل أوّل

دشّنت حكومة المديرين Le Directoire صيغة فصل أولى بين الدولة والكنيسة. وفق المادّة ٣٥٤ من دستور السنة الثالثة (١٧٩٥)، الذي وضعه المؤتمر الوطني الترميدوري[٢]:

«لا يجوز منع أحد من أن يمارس، بما يتوافق مع القوانين، العبادة التي اختارها. ولا يمكن إرغام أحد على المساهمة في نفقات عبادة. كما لن تدفع الجمهوريّة أجراً لأيّ منها.»

هذا الفصل، المتشدّد نوعاً ما وخصوصاً إزاء مظاهر العبادة الخارجيّة، قد استُبدل، في العام ١٨٠١، بنظام سُمّي «وئاميّاً -concorda taire» حكم العلاقات بين الدولة والكنائس خلال ما ينوف على المئة عام، واستمرّ حتى ١٩٠٥ (وما زال معمولاً به اليوم، لأسباب تاريخية، في محافظات منطقتيّ الألزاس واللورين- أي الراين السفلي، الراين العلوي، موزيل- التي أصبحت ألمانية بين ١٨٧١ و١٩١٨).

---

١ . ذكرها باربييه ، مصدر ذُكر آنفاً ، ص٣١ . هذا المرسوم يسبق بالطبع أحكام حقوق الأشخاص في قانون ١٨٠٤ المدني .

٢ . نسبة إلى تيرميدور thermidor ، الشهر الحادي عشر من التقويم الجمهوري الجديد الذي اعتُمد في أعقاب الثورة الفرنسية . (م)

IV - النظام الوئاميّ

أبرم نابليون في العام ١٨٠١ إذن معاهدة مع الفاتيكان. وقد أعلنت هذه المعاهدة، التي استُكملت بـ «موادّ أساسيّة»، رسميّاً في العام ١٨٠٢. كان النظام الوئاميّ يتعلّق بالدرجة الأولى بالديانة الكاثوليكيّة، ولكنه شمل كذلك العبادتين البروتستانتيّتين (اللوثريّة والكالفينيّة)، بالإضافة إلى الديانة اليهوديّة[1]. أمّا العبادات الأخرى فقد غُضّ النظر عنها، دون أن يُعترف بها رسميّاً، على غرار اللامبالاة الدينيّة، بل الإلحاد. لم تعُدْ الكاثوليكيّة، «وهي ديانة الغالبيّة العظمى من الفرنسيّين»، دين دولة (عادت لتصبح كذلك في العام ١٨١٤، ثم فقدت هذا الوضع من جديد في العام ١٨٣٠)، إلاّ أنّ الدولة كانت تقدّم لها الدّعم، وتسمّي الأساقفة الذين كانوا يقسمون يمين الولاء للحكومة (ثم يمنحهم البابا فيما بعد الشرعيّة الكنسيّة لسلطاتهم الروحيّة). وكان يتمّ تعيين الكهنة بدورهم من قبل الأساقفة، ولكن بموافقة الحكومة، حيث يقسمون كذلك يمين الإخلاص للسلطة المدنيّة. قَبِل البابا النزول للدولة عن أملاك الكنيسة، وكتعويض، أخذت الحكومة تدفع مرتّبات للأساقفة والكهنة؛ وسمحت فضلاً عن ذلك بوقف الأموال لصالح الكنائس. كانت الكنيسة إذن، دون أن تكون كنيسة دولة، تحظى باعتراف رسميّ، ولكن الدولة بالمقابل كانت تتحكّم بطريقة صارمة إلى حدّ ما بتنظيمها ونشاطاتها. كما بدأ رجال الدين البروتستانت يتلقّون أيضاً أجوراً. أمّا العبادة اليهوديّة فقد نُظّمت بقانون صدر في العام ١٨٠٨، غير أنّ

---

١ . الحقيقة أنّ الديانات غير الكاثوليكية لم تكن مقصودة في المعاهدة الدينية مع البابا . وحدها «الموادّ الأساسية» كانت تنطبق عليها .

https://telegram.me/maktabatbaghdad

كهنتها لم يتقاضوا مرتّبات إلاّ في عهد ملكيّة تموز/ يوليو[1]. ولسوف نرى على امتداد هذه الدراسة أنّ المساواة بين الناس في ما يتعلّق بالأخلاق ليست مفروضة آليّاً عبر تأكيد حريّة الضمير، أي عبر نبذ مبدأ *compelle intrare* («أرغمهم على الدخول» في الكنيسة[2]): ذلك أنّ أي دين يستطيع الحفاظ على امتيازات خاصّة تجاه المعتقدات الأخرى، وإن بدا أنّ تلك الأخيرة تتمتّع بحريّة مطلقة. فما زالت الأنغليكانيّة حتى اليوم ديانة «رسميّة مقرّرة» في بريطانيا العظمى (الملكة هي رأس الكنيسة)، واللوثريّة في الدانمارك، مهما بدا عليه ذلك من المفارقة، هي دين **دولة**[3]. وسيشكّل الصراع في فرنسا، خلال القرن التاسع عشر، ضدّ احتلال الكاثوليكيّة لموقع ذي امتياز (وخصوصاً في حقل التعليم) رغم نظام حريّة الضمير والمساواة الرسميّة بين العبادات المعترف بها، سيشكّل المحرّكَ الدافعَ لحركة العلمنة: فالدولة ليست بعد دولة الشعب laos كلّه ما دام ثمّة ملّة، لم تعد، بالطبع، تُفرض على المتمرّدين عن طريق السلطة الزمنيّة للسياسة، تحوز دستورياً على موقع مهيمن. أجل، إنّ المشكلة كلّها ستتركّز على التساؤل فيما إذا كانت الدولة قد أصبحت «علمانيّة»

---

١ . حكومة الملك لويس- فيليب (١٨٣٠- ١٨٤٨) . (م)

٢ . «فقال السيّد للخادم : اخرج إلى الطرق والأماكن المسيّجة ، وأرغم من فيها على الدخول حتى يمتلئ بيتي .» (إنجيل لوقا ، ١٤ ، ٢٣) . وكذلك : «سيولّد القسر الخارجي الإرادة الطيبة في الداخل .» (أوغسطينوس ، العظات ، ١١٢ ، ٨) . إن أفضل دحض فلسفي لمبدأ الإرغام *compelle intrare* هو ما كتبه بيير بايل Pierre Bayle في كتابه *Commentaire* (١٦٨٦ - ١٦٨٧) . انظر روبير جولي R. Joly ، *Origines et évolution de l'intolér-ance catholique* ، بروكسل ، منشورات لونيفيرسيتيه ، ١٩٨٦ ، ص٨١ وما بعدها .

٣ . اللوثرية والأورثوذكسية في فنلندا هما دينا دولة . أما السويد فقد تخلّت في العام ٢٠٠٠ ، عن نظام دين الدولة لصالح نظام فصل .

عندما اعترفت بالعبادات المختلفة دونما تمييز، أو أنّه من الضروريّ إقامة فصلٍ حقيقيٍّ بين المذاهب المختلفة من جهة، والمجال العامّ من جهة أخرى. وقد ارتكزت خاصيّة العلمانيّة «على الطريقة الفرنسيّة»، في بداية القرن العشرين، على الدفاع عن وجهة النظر الأخيرة تلك. إنّ تصوّراً أكثر «تعدّدية»- بإمكان النظام الوئاميّ أن يعطي عنه نموذجاً تقريبيّاً- تعترف الدولة بموجبه بالعبادات المختلفة وتقدّم لها المساعدة بطريقة أو بأخرى، بعيدٌ عن فكرة «العلمانيّة الفصليّة» كلَّ البعد. غير أنّ هذا التصوّر سيسعى إلى (إعادة) اختراق العلمانيّة الفرنسيّة، التي تواجه مشكلات نهاية القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين، في صورة متطلّبات «علمانيّة جديدة».

في فترة إعادة الملكيّة، ستعزّز الكنيسة، كما سنرى بالنسبة لمسألة المدرسة، نفوذها في الجامعة. وسوف تزداد الأهميّة السياسيّة للكاثوليكيّة في ظلّ الامبراطوريّة الثانية[1] مع انضمام الكاردينالات إلى عضوية مجلس الشيوخ بحكم القانون. إنّ معرفة ما إذا كان النظام الوئاميّ يمثّل، كما يؤكّد جان بوبيرو، «علمنة أوّليّة» للمجتمع، تبقى مسألة خلافيّة. غير أنّ عناصر ثلاثة تحدّد بالنسبة لبوبيرو هذه «العتبة» الأولى:

« ١/ **التجزئة المؤسّسيّة**: لم يعد الدين مؤسّسة شاملة، كما تتمتّع الدولة والمجتمع بتماسك واستقرار مستقلّين عن أيّة مرجعيّة دينيّة...

« ٢/ **الاعتراف بالشرعيّة**: هناك «حاجات دينيّة» موضوعيّة من الناحية الاجتماعيّة، تتكفّل بها مؤسّسات دينيّة مختلفة، "الديانات المعترف بها"...

---

١ . الامبراطورية الثانية هي حكومة فرنسا من ١٨٥٢- ١٨٧٠ بقيادة نابليون الثالث . (م)

https://telegram.me/maktabatbaghdad

« ٣/ **تعدّد العبادات المعترف بها**: الدولة غير مؤهّلة لفرض معتقدات دينيّة بالمعنى الحقيقيّ... كافة الديانات المعترف بها متساوية قانونيّاً؛ يمكن لها أن تتعايش بسلام في المجتمع وتساهم في تمتين النسيج الاجتماعيّ. بل إنّه بالإمكان الاستغناء عن "الأسرار المقدسة"[١]...

«الدين..."داخل الدولة" بينما لم تعُدْ الدولة داخل الدين.»[٢]

يبدو لي في الواقع أنّ بوبيرو يشدّد بصورة خاصّة على التحرّك العامّ الذي خسر الدين من جرّائه موقعه المهيمن في المجتمع: إنّه «مجزّأ مؤسّساتياً» بمعنى أنّه لم يعُدْ يغطّي، افتراضيّاً، كافّة مجالات الحياة الإنسانيّة؛ فقد خرجت غالبيّة الخدمات العامّة من يده بالتدريج (ستكون هذه، بامتياز، حال المدرسة اعتباراً من ثمانينات القرن العشرين، ولكنها كانت آنئذ مسألة الأحوال المدنيّة[٣])؛ المساواة، الشكليّة على الأقلّ، مع الديانات الأخرى المعترف بها وإعادة تأكيد حريّة الضمير فكّكتا شيئاً فشيئاً، في الذهنيات وفي الأفعال، أواصر وحدة الكنيسة والدولة، وفصلتا صفة رجل الدين عن صفة المواطن الصالح. أجل، لقد كانت حال فرنسا في عهد النظام القديم نوعيّة ومميّزة (إنّما ليست فريدة)، ذلك أن الغاليكانيّة كانت تفترض ضمناً أنّ الدين يوجد «داخل» الدولة على الأقلّ بقدر ما توجد الدولة «داخل» الدين: كان الأمر يتعلّق بنظام

---

١ . وهي سبعة : سر المعمودية ، سر التثبيت ، سر التوبة أو الاعتراف ، سر الإفخارستيا ، سر الكهنوت ، سر الزواج وسر مسحة المرضى . (م)

٢ . بوبيرو ، مصدر ذكر آنفاً ، ص٤٤-٤٥ .

٣ . ينبغي بالتأكيد الأخذ بعين الاعتبار عمليات تراجع ظهرت في القرن التاسع عشر : فقد كان الطلاق على سبيل المثال محرّماً من ١٨١٥ حتى ١٨٨٤ .

تعتمد فيه الملكيّة والكنيسة الوطنيّة كلٌّ على الأخرى، وستنفصم عرى هذا الاتحاد (وهو مصدر نزاع غالباً) رويداً رويداً. ولكن لا بدّ من القول إنّ تطوّراً كهذا هو تطوّر تاريخيّ واجتماعيّ أكثرُ منه تطوّر تشريعيّ خالص، كما أنّه ليس نتاجاً للنظام الوئاميّ: فقد لزمت المعاهدة الدينية الصمت حيال مسألة المدرسة، تلك المسألة التي ستعمل بطريقة حاسمة على تسريع حركة العلمنة، كما أنّ قانون ١٨٠٤ المدنيّ مستقلٌّ عنها.

٧ - قانون ١٩٠٥

يضع قانون ١٩٠٥ القاضي بفصل الكنائس عن الدولة نهايةً للنظام الوئاميّ (إلاّ في محافظات الألزاس- موزيل، التي كانت آنذاك خاضعة للسيادة الألمانيّة). فهو يفصل الدين عن السلطة المدنيّة بإلغاء الوضع العامّ للكنائس (النظام المسمّى بنظام العبادات المعترف بها). لا تعترف الجمهوريّة بأية عبادة، ولا تدفع لها أجراً أو تقدّم مساعدة ماليّة. ميزانيّة العبادات ألغيت، طقوس العبادة اختفت، رئيس الدولة لم يعد يسمّي الأساقفة، مراتب الشرف، حقّ الصدارة وامتيازات القضاء كلّها أُبطلت. المعونات الماليّة الممنوحة لنشاطات غير متعلّقة بالعبادة (ثقافيّة مثلاً) لم تزل بالطبع ممكنة، وكذلك تلك التي تخصّ المرشدين الروحيّين (المقصود بها ضمان حريّة العبادة لأولئك الذين يتعذّر عليهم الخروج بحريّة من مكان محدّد: مدرسة، مأوى، دار للأيتام، ثكنة، سجن). كفل القانون حريّةَ الضمير وحريّةَ العبادة، غير أنّه ألغى المؤسّسات العامة للعبادة (المجالس الملّية، إلخ.)، التي استُبدلت **بجمعيّات عبادة** حدّدت بموجب قانون ١٩٠١، ولكنها أخضعت إضافيّة: فقد توجّب، في البداية، أن

https://telegram.me/maktabatbaghdad

تُنظَّم ضمن إطار البلديّات، الأمر الذي عرّض الكنيسة لخطر التقسيم. وافق البروتستانت واليهود على إنشاء تلك الجمعيات؛ غير أنّ الكنيسة الكاثوليكية شنّت على مبدئها حرباً شعواء: إذ لم يكن البابا يرى فيها «الهيئة التراتبيّة التي أنشأها المخلّص بقدرة إلهيّة، وإنّما جمعيّة من الأشخاص العلمانيّين». رفض البابا بيوس العاشر إذن جمعيّات العبادة: ذلك أنّها كانت تطعن في مبدأ الهرميّة في الكنيسة بإيكالها السلطة إلى عموم المؤمنين وصغار الكهنة. لقد كشفت تلك الجمعيّات، تبعاً للكاثوليك الأكثر محافظة، عن تناقض جذريّ بين الحداثة (سلطة الشعب الديموقراطيّة) والكنيسة (سلطة البابا التراتبيّة، التي عزّزها الإعلان، الحديث نسبيّاً، عن عصمته في ما يتعلّق بالعقيدة الإيمانيّة في مجمع الفاتيكان المسكوني الأوّل الذي عُقد في ١٨٦٩-١٨٧٠). باختصار، كان هذا الوضع يتعارض بالنسبة لهم مع المادّة ٤ من القانون، التي تتكلّم عن «...الجمعيات التي، **وفق القواعد التنظيميّة العامّة للعبادة التي تعتزم تأمين ممارستها**، سوف تُشكّل قانونيّاً...»[١]

لقد رفضت الكنيسة إذن إنشاء جمعيّات العبادة. لكن سرعان ما اتُّخذت إجراءاتٌ تلائمها: فقد أمكن تنظيم العبادة، بفضل قانون صدر في ٢ كانون الثاني/ يناير ١٩٠٧، عن طريق جمعيّات تؤسَّس وفق الأحكام العامّة لقانون ١٩٠١ أو بواسطة «اجتماعات تعقد بمبادرة فرديّة» خاضعة لنظام الاجتماعات العامّة المنصوص عليه في قانون ١٨٨١. لكن هذا القانون الأخير كان يشترط إعلاناً مسبقاً، وهو أمر

---

١ . راجع جان بوسينيسك J. Boussinesq ، *La laïcité française* ، باريس ، منشورات سوي ، سلسلة "Points- Essais" ، ١٩٩٤ ، ص٣٢ ؛ التشديد من عندي . (المؤلف) .

استوجب أداؤه في البداية مرّة في السنة فقط، قبل أن يُلغى في آذار/ مارس ١٩٠٧. غداة الحرب العالمية الأولى، استأنفت فرنسا والفاتيكان علاقاتهما الدبلوماسيّة، التي كانت قد قُطعت في العام ١٩٠٤، أي قبل صدور قانون الفصل. وفي العام ١٩٢١ تمّ إيجاد تسوية بصورة **جمعيّات أبرشيّة** تحترم النظام التراتبيّ للكنيسة (كانت تحت سلطة الأسقف الذي يترأسّها بحكم القانون ويقدّم أعضاءها). وقد أعلن مجلس الدولة تأييده لها في العام ١٩٢٣، ووافق عليها البابا عبر رسالة أصدرها في ١٨ كانون الثاني/ يناير ١٩٢٣. كثير من العلمانيّين اعتبروا أن إذعان الدولة لمراعاة «التركيبة» اللاديموقراطيّة للديانة الكاثوليكيّة هو إضعافٌ غير مقبول لمبدأ الفصل؛ غير أنّ هذه التسوية قد أتاحت كذلك نوعاً من تهدئة الخواطر وسمحت بتعزيز انضواء الكاثوليك تحت راية الجمهوريّة (أحداث ڤيشي طرحت على بساط البحث من جديد متانة هذا الولاء[١]).

لم تعد الجمهوريّة تعترف إذن بأيّة عبادة. وعلى هذا غدت الكنائس كياناتٍ خاصة. حريّة العبادة مكفولة غير أن مظاهرها العلنيّة (وهي ضروريّة في حالة الكاثوليكيّة) قد عُلمنَت: إسناد وظيفة شرطة المقابر إلى رؤساء البلديّات، تنظيم قرع الأجراس، منع وضع إشارات وشعارات دينيّة على المباني العامّة، تنظيم التطوافات، إلخ. نظام فصل كهذا (وإن كان مخفّفاً، كما رأينا بالنسبة لموضوع الجمعيّات الأبرشيّة) هو الذي

---

١ . إذ أيّد الكثير من رؤساء الكنيسة الكاثوليكيّة حكومة ڤيشي المتعاونة مع الاحتلال النازي ورئيسها المارشال بيتان ، وقد كانت تلك الحكومة قد أعادت للكنيسة بعض مواقعها وامتيازاتها . (م)

https://telegram.me/maktabatbaghdad

يشكّل خصوصيّة العلمانيّة الجمهوريّة الفرنسيّة. وسوف نرى لاحقاً اختلاف الوضع في البلدان الديموقراطيّة العصريّة الأخرى، ولو أنّ هذا لا يعني أنّ مبادئ حريّة الضمير والمساواة أمام القانون هي بالضرورة أقلّ احتراماً هناك.

VI - دسترة العلمانيّة

يؤكّد دستور ١٩٤٦ مبدأ الحياد والعلمانيّة، الذي كان قد وُضع قيد التطبيق (انظر ما سيلي) في ما يخصّ المدرسة. تنصّ المادّة ٢ من دستور ١٩٥٨ على أنّ:

«فرنسا جمهوريّة... علمانيّة. إنّها تكفل المساواة أمام القانون لكافّة المواطنين، بدون أيّ تمييز في ما يتعلّق بالأصل، أو العرق أو الدين. وهي تحترم جميع المعتقدات.»

ما هو التحوّل الذي طرأ عندما غدت العلمانيّة «التشريعيّة» (قانون ١٩٠٥) علمانيّة «دستوريّة»؟ ما الذي سبّب التفافاً عامّاً حول هذا المبدأ، في حين أنّه كان قد أثار في بداية القرن معركةً جعلت أنصاره ومعارضيه يمسكون بتلابيب بعضهم البعض؟ إذا أنعمنا النظر في الخطابات التي أُلقيت بمناسبة جعل العلمانية دستوريّة، للاحظنا بصورة لا تقبل الجدل تغيّراً في منظور الكنيسة. إذ كانت تلك الأخيرة قد رأت في الفصل عدواناً عليها، واعتبرته بصورة خاصّة، كما مرّ معنا، نيلاً من موقعها المهيمن كحارسة للقيم الحقيقيّة التي يجب أن يُبنى عليها أيُّ مجتمع قويم، ومن مبدأ التراتبيّة فيها في آن (حتى تشكيل الجمعيّات الأبرشيّة في عشرينات القرن الماضي). لقد «اهتدت» الكنيسة، في

الحقيقة، إلى العلمانيّة تدريجيّاً (الأمر الذي مكّن من حدوث الإجماع شبه التام الذي أدّى إلى جعل تلك العلمانيّة دستوريّة: فرنسا جمهوريّة علمانيّة). ذلك أنّها أخذت تجد فيها، شيئاً فشيئاً، حمايةً، أو في جميع الأحوال نوعاً من كابح يوقف ارتداد المجتمع عن المسيحيّة، ضمانةً بأنّ الفصل لن يأخذ منحى «غاليكانيّةٍ حديثة»، أي عن طريق هيمنة دولة لم تعد تجسِّد، خلافاً للملكيّة العهد البائد، المبدأ المسيحيّ كما كان قد فعل الملوك «ذوو الحقّ الإلهيّ». فقد راحت الكنيسة تميل أكثر فأكثر إلى اعتبار العلمانيّة أشبه بوضع حياديّ للدولة منها بفصل صارم. وكما يقول موريس بارابيه، لقد أفسحت **«العلمانيّة الفصليّة»** المكان بالتدريج لـ **«العلمانيّة الحياديّة»**. والحقيقة أنّ الكنيسة (وغالباً الأقليّات الطائفيّة كذلك) قد أدركت كلَّ ما يمكنها جَنيُه من إعادة تفسير المفهوم القديم للحياد (الذي سبق أن استُخدِم خلال فترة علمنة المدارس، في السنوات ١٨٨٠- ١٩٠٠). إذ أتاح بشكل ما تذكيرَ العلمانيّين بالمعنى المزدوج لفكرة العلمانيّة: فهي إلى جانب كونها استقلالاً للدولة عن الأديان، **تؤكّد أيضاً على تحرّر المعتقدات** (وتصوّرات الحياة الصالحة بشكل عام) من **سلطان السياسة**. بعبارة أخرى، لم تشأ الكنيسة أن تلقى بدورها المصيرَ نفسه الذي آل إليه جميع «المنشقّين» (بروتستانت، يهود، أصحاب فكر حرّ...) إبّان فترة هيمنتها[1]. لقد أكمل قانون ١٩٠٥ بالطبع، بوجه ما، الثورة الفرنسيّة بفصله المسائل السياسيّة عن

---

١ . الواقع أنّ هذا الانعطاف قد حدث في مرحلته الجنينية منذ عصر إعادة المَلَكيّة ، عندما طالب بعض الكاثوليكيين بحريّة التعليم محتجين على الاحتكار النابليوني . انظر ما جاء أدناه .

https://telegram.me/maktabatbaghdad

المسائل الأخلاقيّة، وتوصّلت الجمهوريّة بذلك إلى وضع المسؤولة عن الصالح العامّ للشعب laos. ولكن إنجازاً كهذا قابلٌ بحدّ ذاته لتأويلات عدّة: ثمّ إنّ لا دستور ١٩٤٦ ولا دستور ١٩٥٨ **حدّدا** مفهوم العلمانيّة؛ بحيث استطاع الكاثوليك الدفاع عن مبدئها بربطه بفكرة الحريّة الدينيّة، الوجه الآخر، إذا جاز لنا القول، للميدالية العلمانيّة: فالدولة لم تُفصَل حقّاً عن تصوّرات الحياة الصالحة بقدر ما أمست ناطقة باسم أخلاق، وقيم، وبصورة خاصة باسم مُثُل عليا عقلانيّة ومضادّة للدين. لقد كان لدى الكنيسة فزّاعة وافية بالغرض متمثّلة بالأنظمة الشيوعيّة، التي كانت تمجّد إلحاداً رسميّاً وتضطهد الطوائف الدينيّة. فقد أعطت الشيوعيّة المثل عن الانقلاب الذي، لو أرادت الكنيسة أن تحافظ على وجودها في المجتمع المدنيّ، لوجب عليها أن تتجنّبه حتماً: هيمنة دين علمانيّ بدلاً من دين سامٍ، قمع الكاثوليك (والكنائس بشكل عامّ) بدلاً من قمع غير الكاثوليك كما كان الوضع في عهد النظام القديم. كان هذا إن صحّ القول *compelle intrare* (أرغمهم على الدخول في الكنيسة) كما ورد في إنجيل لوقا مقلوباً ومغرَقاً في الراديكاليّة في آن: مقلوب (لأن المضطَهدين القدامى هم الذين كانوا، هذه المرّة، يفرضون مذهبهم الماديّ «الفلسفيّ» على الكنائس)، وهو كذلك راديكاليّ، من حيث أنّ تطوّر العلم التقنيّ قد سمح بأن تمارَس على المجتمع سيطرةٌ أكثر منطقيّة بكثير من السيطرة الممارسة أيام محاكم التفتيش، أو، فيما بعد، في عهد الملكيّة الكاثوليكيّة. أمام أخطار كهذه للشموليّة، كانت أشكال تطرّف وشطط سياسة الفصل (التي ما لبثت أن صحّحتها على كلّ حال رغبة

بريان[1] وجوريس[2] في التسويّة) تبدو في منتهى اللطف والاعتدال. حتى إن الكنيسة تبنّت حقوق الإنسان، التي كانت تسمح لها بتقديم حججها في الدفاع عن دولة محايدة، تحترم «كافّة المعتقدات»، وتكفل الحريّة الدينيّة، بما فيها حريّة التعليم.

وضع كهذا لا يفرض في حدّ ذاته بالطبع إعادة تحديد جذريّة لشروط المعركة العلمانيّة؛ إنّه بالأحرى يغيّر موضوعات تلك المعركة نفسها: إذ تبذل الكنيسة جهداً، خاصة بعد انعقاد المجمع الفاتيكاني الثاني، للتصالح (جزئيّاً) مع الحداثة، والصراعات التي يثيرها اليوم، في قلب الكاثوليكيّة نفسها، أولئك الذين يستنكرون عناصر تراجع معيّنة في سياسة يوحنّا بولس الثاني، تؤكّد أكثر مما تكذّب حركة كهذه. عدوّ العلمانيّة كان بالأمس الشيوعيّة «الملحدة»، وهو اليوم الأصوليّة الدينيّة، أيّاً كان اللبوس الذي ترتديه: مرة أخرى، إزاء خطر كهذا من «إعادة الخلط» بين السياسيّ والدينيّ، يقف أصحاب الفكر الحرّ والكاثوليك التقدميّون في الخندق نفسه. هذه الملاحظة لا تعني أبداً أنّ التعارض بين الخصوم القدامى قد زال؛ ولكن خلافاتٍ كهذه تُعتبر طبيعيّة الحدوث في مجتمع ديموقراطيّ من جهة، وهي من جهة أخرى تظهر على أساس فضاء مشترك وقواعد لعبة تمّ قبولها بحريّة مطلقة، بإيجاز، على أساس القبول بدولة تكون في خدمة الجميع لا في خدمة «اعتقاد» معيّن (كما يقول دستور ١٩٥٨). سوف نرى مع ذلك أن هذا

---

١ . Briand (Aristide) : محام ورجل دولة فرنسي اشتراكي . شغل مقعداً في مجلس النواب من ١٩٠٦- ١٩٣٢ ، كما تولى خلال هذه السنوات ٢٦ منصباً وزارياً ، وترأس الوزارة ١١ مرة . أسس مع جوريس صحيفة لومانيتيه .

٢ . Jaures (Jean) (١٨٥٩ - ١٩١٤) : نائب في البرلمان الفرنسي وأحد قادة الحركة الاشتراكية الفرنسية .

https://telegram.me/maktabatbaghdad

الفضاء «المحايد»، عنصر العلمانيّة «الدستوريّة» نفسه، قابلٌ هو ذاته لتفسيرات متباينة: فلا يكفي التأكيد ببساطة على أنّ العلمانيّة تشكّل قيمة مشتركة وأنّ الاختلافات لا تظهر (بصورة شرعيّة في المجتمعات التعدّدية) إلاّ على أساس اتّفاق عامّ كهذا على العلاقات بين الضمير والسياسة. إذ إنّ هذا صحيح، ولكنّه، من عدّة وجوه، ساذج: ذلك أنّ هناك اليوم تصوّراتٍ متباينةً **للعلمانيّة نفسها**، تفسح المجال أمام مناقشات سوف يعطي ما سنقوله فيما بعد حول النزاع على مسألة «غطاء الرأس الإسلاميّ» فكرةً عنها. ولكن هذا الجدل الأخير تحديداً المحتدم بشأن المدرسة، هو عنصرٌ أساسيٌّ في معركة علمنة المجتمع.

VII - مسألة المدرسة

يتعيّن علينا إذن أن ندرس الآن بطريقة خاصّة أحد المجالات الأساسيّة التي تجلّت فيها علمنة المجتمع، وهو المدرسة؛ هذا المجال الذي ابتدأت فيه عملية التحرّر من هيمنة الكنيسة قبل أكثر من عشرين سنة من التصويت على قانون الفصل. فقد كانت أولى المعارك الكبرى للعلمانيّة تتعلّق بالتربية والتعليم. إذ كما سيقول فيما بعد البابا ليون الثالث عشر:

«المدرسة هي ميدان المعركة الذي يتقرّر فيه إذا كان المجتمع سيبقى مسيحيّاً أم لا.»

كيف، بالفعل، يمكن تنشئة المواطنين على الحريّة وعلى الواجبات الجمهوريّة إذا كان لدى الكنيسة قدرة لا يستهان بها على صياغة الضمائر؟ هذه هي، بالتأكيد، الحالة التي كانت سائدة في ظلّ النظام

البائد، عندما كانت كنيسة «الدولة» في موقع مهيمن. والواقع أنّ الكنيسة لم تُقِمْ «ركيزة تربوية حقيقية»[1] إلاّ كردّ فعل على الإصلاح. إذ وضع اليسوعيون خاصّة، وهم رأس الحربة في معارضة الإصلاح، «إرشاد النفوس» نصب أعينهم. فسهرت الكنيسة على صراطيّة التعليم وتقليديته، ومارست الرقابة على الكتب. كما «وُضعت جميع المؤسّسات تحت إشراف رؤساء الرهبانيّة أو الأساقفة»[2]. لقد تنظّم الجهاز التربوي عملياً خارج نطاق سيطرة الدولة. خلاصة القول، لقد أفادت الكنيسة من «احتكار فعليّ»[3].

١- من الثورة إلى العلمنة - إبّان الثورة الفرنسية، فقدت الجامعات القديمة التي كانت تدير التعليم الثانوي والعالي امتيازاتها. جُرِّدت الكنائس من سيطرتها على المدارس، ووُضعت أملاكُها تحت تصرّف الأمّة بموجب المرسوم الصادر حول الدستور المدني للإكليروس. ثم أكملت عدّةُ إجراءات أخرى دكَّ مواقع الكنيسة. ولكنّ مرسوماً للمؤتمر الوطني (كانون الأول/ ديسمبر ١٧٩٣) سجّل نقطة انعطاف: لقد أكّد حريّة التعليم، عدما نصّ على أنّ كلّ مواطن قادرٌ على تأسيس مدرسة على أن يراعي شروطاً معيّنة. هذا المبدأ سيعاد تأكيده في دستور السنة الثالثة، ولكن حكومة المديرين le Directoire - بل وكذلك حكومة القناصل le Consulat - ستتبنيان موقفاً مضاداً للتعليم الحرّ. وسيكتمل

---

١ . راجع روجيه لابروس R. Labrusse ، *La question scolaire en France* ، باريس ، (منشورات PUF بريس أونيفيرسيتير دو فرانس) ، سلسلة « Que sais-je? » ، ١٩٧٧ ، ص٢٩ . (الطبعة الثانية ، ١٩٩٧)

٢ . المصدر السابق ، ص٣٠ .

٣ . المصدر السابق ، ص٣١ .

https://telegram.me/maktabatbaghdad

هذا المسار في عهد الامبراطوريّة، التي سوف تقضي على حريّة التعليم قضاءً مبرماً. كان المقصود، كما يقول غيزو[1]، جمع

«كافة الرجال الذين يحملون على عاتقهم مهمّة التعليم في هيئة واحدة من شأنها أن تضفي عليهم قوتها وعظمتها».

سوف تكون هذه «الهيئة» هي الجامعة الإمبراطوريّة، التي تتمتّع باحتكار التعليم. غير أنّه سيتعيّن على مدارس الجامعة أن تؤسّس تعليمها بناءً على «تعاليم الكنيسة الكاثوليكيّة». وقد جاء في قانون ١٠ أيار/ مايو ١٨٠٦ أنّه «ليس بإمكان أحد أن ينشئ مدرسة ويعلّم علناً بدون أن يكون عضواً في الجامعة» كان هذا ينطبق على التعليم العالي والثانويّ. أمّا التعليم الابتدائيّ فقد أفلت بالفعل من قبضة الجامعة: إذ كان في الحقيقة تابعاً لإخوة المدارس المسيحيّة، الذين تولّوا أيضاً مهمّة التدريس. أعضاء الرهبانيّات كانوا هناك كثراً؛ علاوة على ذلك «كان المدرّس يجد نفسه... خاضعاً بطبيعة الحال لسلطة الكاهن»[2]. في العام ١٨١٤، حصل انعطاف آخر: فقد نودي في عهد إعادة الملكيّة بحريّة التعليم. وتعرّضت الجامعة، التي «اخترقتها» الكنيسة ولكنّها مع ذلك ظلّت قائمة، تعرّضت في الوقت نفسه لهجوم من الليبراليين الذين انتقدوا مثل هذا الاختراق، ومن الكاثوليك المحافظين، المدافعين المتشدّدين عن حريّة التعليم والرافضين لهذا الأثر الباقي من عهد

---

١ . (François) Guizot (١٧٧٨ - ١٨٧٤) : مؤرخ ورجل سياسة فرنسي بروتستانتي ذو منشأ بورجوازي . عمل أستاذاً للتاريخ في السوربون ، كما تولى مناصب هامة في وزارات عدة قبل أن يصبح وزيراً للتعليم العام سنة ١٨٣٠ . غدا عضواً في الأكاديمية الفرنسية في العام ١٨٣٦ .

٢ . أنطوان بروست A. Prost ، وردت في كتاب بوبيرو ، مصدر ذكر آنفاً ، ص٣٧-٣٨ .

الإمبراطورية، وإن غدا تحت سيطرة الإكليركيّين. أعلن ميثاق ١٨٣٠ ثانية هذه الحريّة. وأصبح الآن وجود مدارس خاصّة، في مجال التعليم الابتدائي، إلى جانب المدارس العامّة أمراً ممكناً (كما حافظت الكنيسة على سيطرة فعليّة على المدرسة الابتدائيّة الرسميّة). أمّا في ما يخصّ التعليم الثانوي، فقد عزّز قانون فالو[1] في العام ١٨٥٠ مكانة الكنيسة الكاثوليكيّة فيه. وارتفع عدد المؤسسات الخاصة المدعومة ماليّاً.، كما كان لهذا القانون، من جهة أخرى، دور في زيادة تطييف التعليم الابتدائي.

«لم يخطُ قانون ١٥ آذار/ مارس ١٨٥٠ فقط الخطوة الأولى على درب حريّة التعليم التي كنا نطالب بها بالكثير من الإصرار، ولكنه عمل على إدخال الكاهن بكلّ المراتب في إدارة التعليم الرسميّ والإشراف عليه.»[2]

سوف تعلَن حرية التعليم العالي في قانون صدر في العام ١٨٧٥. وسيعاد تأكيد احتكار الدولة لحقّ منح الدرجات بعد مناقشات لاهبة.

٢- المدرسة الرسميّة: قوانين فيريّ[3] قلّصت الجمهوريّة الثالثة في البداية من سلطة التقدير المعطاة للكنيسة في التعليم الخاصّ: احتفظت الكنيسة بحريّتها العقائدية ولكن وجب عليها مذ ذاك «التوصّل إلى إعطاء تلاميذها مستوى المعرفة نفسه الذي يتلقّاه تلاميذ المدارس

---

١ . (Frederic comte de) Falloux (١٨١١ - ١٨٨٦) : كاتب وسياسي . تولى منصب وزير التعليم (١٨٤٨ - ١٨٤٩) . أصبح عضواً في الأكاديمية الفرنسية . (م)

٢ . تعليم للمونسينيور باريسيس Parisis ، أورده لابروس ، مصدر ذكر آنفاً ، ص٣٦ .

٣ - (Jules) Ferry (١٨٣٢ - ١٨٩٣) : جمهوري ماسوني وعلماني متحمس ينحدر من أسرة ثرية تنتمي لأصحاب الفكر الحر . استطاع انتزاع التعليم من قبضة الكنيسة الكاثوليكية . (م)

https://telegram.me/maktabatbaghdad

العامّة». غير أنّ مبادئ حريّة التعليم وحياديّته الحاليّة لم تجد طريقها للتطبيق إلاّ في العام ١٨٨٠. لقد ردّت علمانية فعّالة ناشطة على (إعادة) تطييف التعليم. فأحلّ قانون ٢٨ آذار/ مارس ١٨٨٢ «التعليم الأخلاقيّ والمدنيّ» محلّ «التعليم الأخلاقيّ والدينيّ»؛ كما عُلمنت المناهج، وتوجّب نزع الشعارات الدينيّة (مع ترك الحريّة للمحافظ في التصرّف بهدوء وحكمة يتمثّلان باحترامه الأوضاع المحلّية وبتحاشي الاستعجال). ثمّ عَلمن قانونُ ٣٠ تشرين الأول/ أكتوبر ١٨٨٦ الملاك التعليميّ للمرحلة الابتدائيّة. أمّا بالنسبة للتعليم الثانوي، فلم يكن لمبدأ علمانيّة ملاك التعليم سوى قيمة عرفيّة، كُرِّست بقرار من مجلس الدولة في العام ١٩١٢. لقد أكمل مبدأ العلمانيّة بمبدأ الحياد، الذي كان محطّ تأويلين متناقضين. فهناك أولاً التصوّر الذي يدافع عنه فيردينان بويسون[١] قائلا:

«الكنيسة منطقيّة، ينبغي أن تكون معها أو ضدّها. والمدرسة العلمانيّة ليست شيئاً دون اسم أو دون سمة. لا بدّ من الاختيار: فإمّا المدرسة العقلانيّة أو المدرسة الكهنوتيّة. لا شيء بين الاثنين.»[٢]

ثمّ هناك «الحياديّة الوادعة» حسب رأي جول فيرّي:

«حين تعرض على طلاّبك وصيّة من الوصايا أو حكمة من الحكم، اسأل نفسك

---

١ – Buisson (١٨٤١ – ١٩٣٢) : درس في السوربون وعمل كمفتش في المدارس ومديراً للتعليم الابتدائي . أصبح نائباً وعمل بجد من أجل حقوق الإنسان . حاز على جائزة نوبل للسلام . (م)

٢ . كتاب *La lutte scolaire en France* ، ص٢٦٤ (ذكرها كلود- ألبير كوليار Colli-ard ، *Libertés Publiques* ، باريس ، منشورات دالوز ، الطبعة السابعة ، ١٩٨٩ ، ص٤٧١) . بويسون ، الذي كان مديراً للتعليم الابتدائي حتى ١٨٩٦ ، سينشر في العام ١٩١٢ مؤلفاً بعنوان : *La foi laïque* .

إن كان هناك، في حدود علمك، إنسان شريف واحد يمكن أن يستاء ممّا تنوي قوله. اسأل نفسك هل ثمّة ربّ أسرة واحد، واحد فقط، إن كان حاضراً في صفّك، قد يرفض، عن حسن نيّة، الموافقة على ما يسمعه. إذا كان الجواب بنعم، فامتنع عن قوله، وإلاّ فتكلّم بجرأة، ذلك أنّ ما ستنقله إلى الطفل ليس حكمتك، بل حكمة الجنس البشري... ينبغي على المعلّم أن يتجنّب، كما يتجنب اقتراف سيئة، كلّ كلام أو تصرّف من شأنه أن يمسّ المعتقدات الدينية للأولاد الذين عُهد بهم إليه، كلّ ما قد يبعث الاضطراب في أذهانهم، وكلّ ما قد يشي من جهته بقلّة الاحترام أو التحفّظ إزاء رأي ما مهما كان.»[1]

سوف نلاحظ أنّ هذا التعارض بين فلسفتين مختلفتين للحياد (وإن كانت المواقف العامّة لفيرّي وبويسون أكثر تعقيداً ممّا يظهره لنا هذان الاستشهادان المقتضبان) هو بحد ذاته إشكاليّ وما زال حتى اليوم يثير مناقشات حامية الوطيس وسط فريق مناصري العلمانيّة: فهناك من جهة الفكرة التي تتحدّث عن علمانيّة قويّة بقواعدها العقلانيّة، معارضةٍ لتدخّل الإكليروس في الشؤون العامّة (وهذا طبيعي) ولكن أيضاً مضادةٍ للدين أحياناً (وهو أمر فيه نظر من حيث أنّ هناك فئةً من الشعب لا تريد أن ترى التعليم الرسميّ يحطّ من قيمة معتقداتها: في تضمّنه لشيء يقوم على تجريد الدين من سلطته «السياسيّة»، أو على استخدام المجال العامّ لشنّ حرب على الدين). جول فيرّي، الذي سيغلب تصوّره على التعليم العامّ في فرنسا، فهم الأمر جيّداً، ربما إلى حدّ أنّ اقتراحه، المتسامح النبيل، يكاد يستحيل الدفاع عنه: إذ إنّ «رأياً ما» (كي

---

١ . تعليمات ١٨٨٣ ، المصدر السابق نفسه .

https://telegram.me/maktabatbaghdad

يتوجّب احترامه)، ليس **أيّ رأي كان**، ما دامت هناك آراء تسيء إساءة مباشرة إلى القيم الإنسانيّة والديموقراطيّة[1]. فكيف بوسعنا اليوم أن نتخيّل أستاذاً يقف «على الحياد» في مواجهة النازيّة والليبراليّة السياسيّة أو حيال التعصّب الديني والانفتاح الذهني؟ سوف نرى فيما بعد، عندما سندرس الأسس الفلسفيّة للعلمانيّة بحدّ ذاتها، كيف أنّه بالإمكان إثبات الفارق بين تبنّي آراء مختلفة وجديرة بالاحترام ضمن إطار تعدّدية القيم، واتخاذ مواقفَ تقوّض مبدأ العلمانية نفسه. ولكن الطريق الواجب اتباعه هنا محفوف بالمخاطر: فالعلمانيّة نفسها مسألة خلافيّة مثيرة للجدل، ولا يجوز أن نقوم باسم **أحد** تفسيراتها الممكنة بقمع التفسيرات الأخرى. وقد يكون من المؤسف للغاية بخاصّة، وبذريعة معضلات «موقف فيريّ»[2] غير القابلة للحلّ، الانكفاء إلى عقلانيّة دغمائيّة ومتشدّدة (ما كان بويسون نفسه على الأرجح ليقبلها[3]).

في التعليم الرسميّ الابتدائيّ، توجّب إعطاء التعليم الديني،

---

١ . انظر حول هذه الموضوعات، هنري بينيا- رويث Peña-Ruiz : *Dieu et Marianne, Philosophie de la laïcité*، باريس، منشورات PUF، ١٩٩٩، ص٢٦٩ وما بعدها. انظر أيضاً مؤلّفين صدرا مؤخراً : هنري بينيا رويث، *Qu'est-ce que la laïcité ?*، باريس، غاليمار، («actuel» - Folio)، ٢٠٠٣، وهنري بينيا رويث *La Laïcité* (نصوص مختارة)، باريس، GF («Corpus»)، ٢٠٠٣.

٢ . « يجعل حياده الصارم من تباين صفة تهديداً، في حين أنه يجب أن يكون أمراً واعداً » (بيرينياك، ص٥٨).

٣ . بويسون شخصية معقّدة. لقد تصدّى في الواقع دائماً للنفوذ الأكليروسي في الدولة ؛ لكن عندما فسّر أصحاب الفكر الحرّ، في بداية القرن العشرين، مبدأ العلمانية بمعنى معاد للدين، استنكر، بذريعة العقلانية، فرض « صراطيّة معكوسة orthodoxie à rebours » (انظر جان-ماري مايور Mayeur، *La question laïque. XIX^e-XX^e siècles*، باريس، فايار، ١٩٩٧، ص٨٢).

بمقتضى قانون ٢٨ آذار/ مارس ١٨٨٢، خارج المباني المدرسية، وبناء على قرار صدر في العام نفسه، خارج أوقات الدوام المدرسي. سرى مبدأ الحياد أيضاً على التعليم الثانويّ الرسميّ؛ فلم يعد هناك تعليم عامّ مذهبيّ للدين. لم يُبحث الموضوع بالنسبة للتعليم العالي، ذلك أنّه كما قال ليار[١]: «الحريّة امتياز للعقل وشرط للعلم.»[٢]

يجب أن يكون التعليم متاحاً للجميع، وبالتالي ينبغي عند الضرورة فرضه على العائلات، بطريقة تضمن المساواة والتنشئة المواطنيّة: «حريّة الجهل لا وجود لها.»[٣] **والإلزام** يفرض **المجانيّة**، أي الوسائل، التي يستطيع بواسطتها كلّ فرد أن يتعلّم. مبدأ الإلزام- المجانيّة المزدوج هذا تحقّق في التعليم الابتدائيّ، وبشكل أقلّ كمالاً في مراحل التعليم الأخرى. وقد أثار أنماطاً مختلفة من الانتقادات. فقد أخذ الناس عليه، من جهة، تعريضه مبدأ حريّة التعليم للخطر، من حيث أنّ الاختيار بين مدرسة مجانيّة وأخرى مدفوعة التكاليف لم يكن في الحقيقة متساوياً بالنسبة للعديد من الآباء. من جهة ثانية، لما كان دافعو الضرائب هم الذين يسدّدون مصاريف الدراسة في نظام التعليم المجانيّ، فمن الجائز القول إنّ «أطفال ماير دو روتشيلد[٤] سوف يُربون على نفقة بوّابه». لم يُنبذ التعليم الخاصّ على كلّ حال بإضفاء الطابع الرسميّ على المجانيّة: لكنّ المنتسبين إليه ظلّوا في الأساس من البرجوازيين.

---

١ . (Louis) Liard (١٨٤٦ - ١٩١٧) : فيلسوف فرنسي ، تولى إدارة التعليم العالي في وزارة التعليم في العام ١٨٤٨ . (م)

٢ .كلود-ألبير كوليار ، مصدر ذكر سابقاً ، ص٤٧٢ .

٣ . المصدر السابق نفسه ، ص٤٧٥ .

٤ . أحد كبار الأثرياء اليهود . (م) .

https://telegram.me/maktabatbaghdad

٣- المدرسة الخاصّة: حريّة التعليم- لقد تمّت علمنة المدارس العامّة، كما رأينا، ضمن إطار تأكيد متلازم مع مبدأ حريّة التعليم. هذا المبدأ، كما يشير كوليار[١]، يمكن أن ينقسم إلى شقّين. أولاً الحريّة **عن طريق** الدولة: توزّع المخصّصات العامّة بين المدارس الخاصّة والرسميّة بشكل يتناسب مع عدد الطلاّب. إنه النظام الموجود في بلجيكا منذ تبنّيها «الميثاق المدرسيّ» في العام ١٩٥٨، وفي العديد من الدول الأوروبيّة الأخرى كذلك. ثم الحريّة **بمعزل** عن الدولة، التي ميّزت النظام الفرنسيّ حتى صدور قانون دبريه Debré في العام ١٩٥٩: لمّا كانت المدارس الخاصّة في غالبيتها العظمى دينيّة، فقد بدا إمدادها بالمال متعارضاً مع مبدأي العلمانيّة والحياد. وسيقرّر قانون ١٩٥٩ تقديم الدعم الماليّ لبعض المؤسّسات، وضمن شروط محدّدة. لكنّه لن يغيّر فيما عدا ذلك شيئاً في النظام.

أ) مشكلة الرهبانيّات - كيف تطوّر التعليم الحرّ منذ نهاية القرن التاسع عشر؟ استثناء هامّ من مبدأ الحرّيّة شكّلته الرهبانيّات غير المرخّصة: كانت مشكلة اليسوعيّين قد أثيرت سابقاً في عهد إعادة الملكيّة (ألغى البابا كليمان الرابع عشر هذه الرهبانيّة في العام ١٧٧٣، وأعادها بيوس السابع في العام ١٨١٤، قبل أن يحلّها جول فيرّي في العام ١٨٨٠)، وبرزت ثانية بحدّة أكبر اعتباراً من ١٨٨٠. مرسوم صدر في آذار/ مارس ١٨٨٠ أطلق يد الدولة في التصرّف ضد الرهبانيّات غير المرخّصة، فارضاً عليها طلب الترخيص في غضون ثلاثة أشهر. المادّة ١٤ من قانون ١٩٠١، التي اعترفت أخيراً بحريّة الاجتماع المطلقة، عزّزت المرسوم، إذ قرّرت بأنّه:

---

١ . المصدر السابق نفسه ، ص٤٧٩-٤٨٠ .

«لا يُسمح لأحد سواء بطريقة مباشرة أو عبر شخص وسيط بإدارة مؤسّسة من أي نوع، ولا بمزاولة التعليم فيها، إذا كان ينتمي إلى رهبانيّة دينيّة غير مرخّصة.»[1]

كانت الرهبانيّات إذن خاضعة لنظام الترخيص المسبق، الذي يشكّل استثناء للقانون العامّ؛ وبوسع الدولة أن تحلّها. أعلنت الرهبانيّات غير المرخّصة لامشروعة، ولم يكن يحقّ لأحد من أعضائها أن يدير مؤسّسة تعليميّة أو أن يعمل في التدريس (استهدف الإجراءُ اليسوعيّين بشكل خاصّ)؛ وقد طالت العقوبات المخالفين. لم يكن الترخيص[2] يُمنح بشكل عامّ (إذ كان المجلس المنتخَب في العام ١٩٠٢ معارضاً بشدّة لتدخّل الإكليروس في الشؤون العامّة)، وتمّ تطبيق القانون بصرامة. في العام ١٩٠٤، لم يعُدْ حتى أعضاء الأخويّات المرخّصة مؤهّلين قانونيّاً لممارسة التعليم. لكن بعد ١٩١٤، غدا بوسع الأخويّات أن تتواجد على الساحة، وعاد عدد كبير من أعضائها للعمل في التدريس. وقد ألغى فيما بعد قانونُ ٨ نيسان/ أبريل ١٩٤٢ (نظام ڤيشي) المادةَ ١٤ من قانون ١٩٠١ التي كانت تحظر التعليم على الرهبانيّات غير المرخصّة. لم يُبطل قرار ٩ آب/ أغسطس ١٩٤٤ رسميّاً نصّ ڤيشي هذا؛ فأصبحت الرهبانيّات تدرِّس إذن بشكل قانونيّ، كما يبدو، في المدارس الخاصّة، وإن لم تكن (بعدُ) تخضع للقانون العامّ للجمعيّات[3].

ب) مسألة المساعدات الماليّة - منذ ١٩٤٥ (بل وحتى منذ ١٩٤٠)، صارت حريّة التعليم عامّة، ولكنّ ممارستها خضعت مع ذلك

---

١ . المصدر السابق نفسه ، ص٤٨١ .

٢ . لم تكن الرهبانيّات تستطيع ، بموجب قانون ١٩٠١ ، أن تحوز على الشخصية القانونية إلا برسوم من مجلس الدولة يعترف بها .

٣ . راجع باربييه ، مصدر سبق ذكره ، ص٥٦-٥٧ .

https://telegram.me/maktabatbaghdad

لشروط محدّدة. وقد احتفظت الدولة بحقّ الرقابة والإشراف على المدارس الخاصّة، غير أنّها لم تطبّق هذه الرقابة على أساليب التعليم. بالنسبة للمناهج، لمّا كانت الدولة تملك احتكار منح الدرجات، فقد فرضت مناهج التعليم العامّ نفسها. كما كانت الدولة تتحقّق من أنّ التعليم يتوافق مع الأخلاق، ومع الدستور والقوانين. أمّا بالنسبة للدعم الماليّ، فقد طرأ عليه تطوّر تراوح بين منعه (مبدأ الحرية «بدون» الدولة)، وبصورة أساسيّة في التعليم الابتدائيّ، ونظام قانون دبريه الصادر في العام ١٩٥٩. لا ينبغي الاعتقاد بأنّ الكاثوليك كانوا جميعهم وطوال الوقت معارضين للمنع ومحبّذين للمساعدة الماليّة: فهذا لومير Lemire وهو رئيس دير- عاش في عزلة شديدة - يقول في العام ١٩٢١ للمجلس:

«أنا لا أقبل أن نستجدي بأيّة صيغة من الصيغ المال من الدولة في الوقت الذي نأينا بأنفسنا، بحريّة، وتلقائيّة، عنها. إنّي من أولئك الذين يحرصون على الحريّة حرصاً يدفعهم إلى الحفاظ عليها كاملة غير منقوصة أو منتهكة. لا أطيق أي تحكّم كان في حريّتي. **والحال أنّني إذا أخذت المال من الدولة، فسوف يكون بإمكانها أن تخضعني غداً لمراقبتها.**»[١]

وبالفعل، فالمساعدة الماليّة تفترض دائماً شيئاً من قبيل واحدة بواحدة: فلذاك الذي يدفع الحقُّ في التحكّم بكيفيّة استخدام الأموال التي منحها. لكن ميشيل دبريه نفسه ختم خطابه كرئيس للوزراء أمام الجمعيّة الوطنيّة في ٢٣ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٥٩ بالتشديد على أن الدّعم الماليّ يشكّل الضّمان لحريّة التعليم. ثلاثة أوضاع يمكن تمييزها في هذا الشأن. أولاً، الحريّة المطلقة، أي الوضع الذي سبق قانون دبريه

---

١ . كلود-ألبير كوليار ، مصدر ذكر سابقاً ، ص٤٩٩ . التشديد إضافة من عندي . (المؤلف) .

(تشرف فيه الدولة فقط على مؤهّلات المدراء والمعلّمين، وعلى الإلزام الدراسيّ، إلخ.). ثمّ الاندماج في التعليم العامّ. وأخيراً علاقة تعاقديّة مع الدولة. هذه الحالة الأخيرة تنقسم بدورها إلى إمكانيّتين فرعيّتين: أي، عقد الشركة، الذي يفرض على التعليم الخاصّ أن يخضع للتعليم العامّ خضوعاً ملزماً، والعقد البسيط، وهو أقلّ إلزاماً، لا تأخذ فيه الدولة على عاتقها سوى دفع أجور السلك التعليميّ. عندما اقترح اليسار قانوناً يقضي بإحلال «دائرة عامّة كبرى موحَّدة وعلمانيّة» محلّ النظام التعليميّ القائم، أثار اقتراحه معارضة علمانيّة شديدة استمرّت على الأقلّ حتى بداية الفترة الرئاسية لميتران، وقد جعلته تظاهرات ١٩٨٤ الضخمة يتخلّى عن هذا المشروع (فشل «قانون سافاري[١]»). ثمّ، في خريف ١٩٩٣- في الاتجاه الآخر إن صحّ التعبير-، اقتُرح قانون بورغ- بروك[٢]، الذي كان عبارة عن محاولة لتعديل المادة ٦٩ من قانون فالو الصادر في العام ١٨٥٠ بهدف تقديم الدّعم الماليّ للمدارس الخاصّة بما يتناسب مع عدد طلاّبها (نسبة إلى عدد طلاّب التعليم العامّ)، وقد أخفق إخفاقاً ذريعاً: إذ قدر المجلس الدستوريّ أنّ إجراءً كهذا يخالف مبدأ المساواة نظراً للاختلافات في دفاتر الشروط بين المؤسّسات العامّة والخاصّة. واحتجاجاً عليه، جرت في كانون الثاني/ يناير ١٩٩٤ مظاهرة حاشدة كتلك التي كانت، قبل عشر سنوات، قد أحكمت إغلاق حلقة المعارضة حول قانون سافاري.

---

١ . Savary (Alain) : وزير التعليم الوطني في فرنسا (١٩٨١- ١٩٨٤) . (م)

٢ . Bourg- Broc (Bruno) : نائب في الجمعية الوطنية عن التجمع من أجل الجمهورية منذ ١٩٨٢ . (م)

https://telegram.me/maktabatbaghdad

VIII-الاستثناءات من القانون العام للعلمانيّة: الألزاس والموزيل[1]

لقد حوفظ على نظام الديانات المعترف بها (النظام الوئاميّ) عندما ضمّت ألمانيا محافظات الراين العلوي، والراين السفلي، والموزيل، في العام ١٨٧١. وحدث الشيء نفسه عندما عادت هذه المحافظات فرنسيةً من جديد. كما يختلف القانون المحلّي لهذه المحافظات الثلاث أحياناً كلّ الاختلاف عن القانون العامّ للجمهوريّة[2]. وقد حاولت حكومة هيريو Herriot (ائتلاف أحزاب اليسار)، في العام ١٩٢٤، تطبيق قانون الفصل الصادر في العام ١٩٠٥، على تلك المناطق، غير أنّها تراجعت أمام الصعوبات التي أحاقت بمسعى كهذا. وهكذا خلص مجلس الدولة، في ٢٤ كانون الثاني/ يناير ١٩٢٥ إلى إقرار مشروعيّة الوضع الخاصّ للألزاس- موزيل[3]. كان النظام الوئاميّ قد أُلغي هناك خلال الاحتلال الألمانيّ الذي دام من ١٩٤٠- ١٩٤٤، ثم أعيد إقرارُه في أيلول/ سبتمبر ١٩٤٤. والوضع الآن هو كالتالي: العبادات الأربع المعترف بها في المعاهدة الدينيّة والمواد الأساسيّة الملحقة بها، لها صفة عامّة؛ مباني العبادة وإدارتها تتولاّها في كلّ رعيّة مؤسّسة عامّة، كما يتمتّع «المجلس الملّي» بالشخصيّة القانونيّة[4]. أساقفة ستراسبورغ ومتز، ومعاونوهم، يعيّنهم رئيس الجمهوريّة بعد التشاور مع روما؛ والأمر عينه ينطبق على مفتشيّ الكنيسة اللوثريّة وثلاثة من أعضاء الإدارة فيها.

---

١ . لا بد من الحديث أيضاً عن مستعمرات ما وراء البحار . حول هذه الموضوع ، راجع موريس باربييه ، مصدر ذكر آنفاً ، ص٩٥-٩٨ . ولسوف ألجأ أيضاً إلى المصدر ذاته في ما سأذكره لاحقاً حول الألزاس والموزيل (المصدر السابق نفسه ، ص٩٢-٩٥) .

٢ . راجع بوسينيسك ، مصدر ذكر آنفاً ، ص١٦٩ .

٣ . المصدر السابق ، ص١٧١ .

٤ . المصدر السابق .

الكهنة الآخرون يسمّون بموافقة الحكومة (نوّاب أساقفة عامّون، كهنة، قساوسة، رؤساء قساوسة بروتستانت، حاخامات كبار، حاخامات...[1]). ويتلقى الكهنة رواتب من الدولة. مجمل القول إنّ العلمانية الفرنسية لا تطبَّق في الألزاس وفي الموزيل، ذلك أن هذه المناطق قد حافظت على مبدأ الاعتراف بالعبادات (وهو في الأصل وئاميّ)، كما تتلقّى تلك العبادات أجراً بالإضافة إلى ذلك. أما بالنسبة للمدرسة، فالتعليم الدينيّ للعبادات الأربع المعترف بها مقرّرٌ في مستويي التعليم الابتدائي والثانوي. ويتعيّن على الأهل إذا لم يرغبوا في ذلك، تقديم طلب يعفي أولادهم من حضور تلك الدروس التي تستبدل في هذه الحالة بدروس في الأخلاق العلمانيّة. يشير بارباييه، وهو محقّ، إلى أنّ وضع التعليم هذا ليس تابعاً للنظام الوئاميّ ومن الممكن تغييره على أساس مقدّمة دستور ١٩٤٦ (وهو جزء من «كتلة القوانين الدستوريّة» المعترَف بها من قبل المجلس الدستوري)، التي فرضت على الدولة تنظيم «التعليم العامّ والعلمانيّ في جميع المراحل». لم يحدث هذا مطلقاً، لعدم الرغبة على الأرجح في إعادة النظر في تقاليد تاريخيّة متجذّرة، ولكنّ السؤال ما زال قائماً: هل بإمكان الجمهوريّة أن تتلاءم مع نظاميّ عبادة مختلفين؟ في ما يخصّ التعليم العالي، تضمّ جامعة ستراسبورغ كليّتين لتعليم اللاهوت الكاثوليكيّ والبروتستانتيّ. ويتطلّب تعيين أساتذة القسم الكاثوليكيّ موافقة الكرسيّ الرسوليّ. التعليم الدينيّ موجود إذن في التعليم الابتدائي والثانوي والعالي: أي إنّ علمانيّة التعليم وفصل الكنيسة عن الدولة لا يطبّقان في الألزاس (الراين العلوي، والراين السفلي) والموزيل.

---

١ . موريس بارباييه ، مصدر ذكر آنفاً ، ص٩٣ .

https://telegram.me/maktabatbaghdad

IX - «قضية غطاء الرأس الإسلامي»

يجب ألاّ ننسى، في هذا السّياق، أنّ «قضية غطاء الرأس الإسلاميّ» التي حظيت بقسط (زائد) من الشهرة، لا تزال تثير اليوم نقاشاً على المستوى العامّ؛ وبشأنها، بدأ في الحقيقة انقسام عميق في الظهور بين صفوف أنصار العلمانيّة منذ نهاية ثمانينات القرن المنصرم. فقد دار الجدال حول ما إذا كان ارتداء الحجاب لا يعيد إدخال إشارات دالّة على انتماء خاصّ إلى المدرسة العامّة، وما إذا كانت، بالتالي، إعادة استعمار ذلك الانتماء للمجال العامّ لا تلوح من خلال مطالبات هي في النهاية لطيفة وبعيدة عن العنف، على الأقل إذا أخذت كما هي. والحال أنه قد برز موقفان حول هذه النقطة. الأول، وهو قريب من العلمانية التقليديّة، يرفض الحجاب في المدرسة رفضاً باتّاً، انطلاقاً من تصوّر صارم للفصل يقول إنّ الدين ينبغي أن يُحصَر في المجال الخاصّ. وعلى حجّة «عدم الخطورة» (فالأمر بعد كل اعتبار لا يعدو كونه ارتداء غطاء رأس) التي يتذرّع بها أولئك المدافعون عن الانفتاح يردّ مناصرو العلمانية «المتشدّدة»، بأنّ الحجاب ما هو إلاّ بداية: فمن وراء تلك المطالبة الأولى ستطلّ مطالبات أخرى برأسها، تتعلّق بفصل الفتيان عن الفتيات في دروس الرياضة البدنيّة، أو، وهذا أخطر، بضرورة وجود دروس خاصّة («وجهة نظر إسلاميّة» بالنسبة للتاريخ- الحملات الصليبيّة على وجه الخصوص، إلخ.). من هذا المنطلق تجدر الإشارة إلى أنه في بلجيكا، حيث يدرَّس الدين في المدارس العامّة (للتلاميذ الحقّ في الاختيار بين مذاهب متعدّدة و«الأخلاق العلمانيّة»)، هاجم المعلّمون المسلمون أحياناً اتّجاه الدروس العامّة هجوماً مباشراً وصريحاً، ورفض

بعض الطلاّب على سبيل المثال علم الإحاثة باسم إيمان يقينيّ بنظريّة الخلق الإلهيّ، أو أبوا في دروس الرسم، أن يخطّوا على الورق الشكل الإنسانيّ، باعتباره فعلاً «محرَّماً في الإسلام». يتضح إذن أنّه لمن السذاجة بمكان فصل مسألة الحجاب عن سياق معركة أكبر يسود فيها فكر الإسلاميين المتشدّدين: رغبتهم في «تقطيع لحمةِ نسيجِ» العلمانيّة، التي يعتبرون أنّها تفرض رؤية لا دينيّة للعالم - وبالتالي «معادية للإسلام»-. يضاف إلى هذا، بالطبع، المطالبة -المشروعة في حدّ ذاتها- بتعليم أقلّ مغالاة في المركزيّة الأعراقيّة الأوروبيّة. بحيث تلتقي في معركة كهذه، الهواجس المتطرّفة في محافظتها (تلك التي تسعى لصيانة التراث من هجوم الحداثة، وخاصّة ما يتعلّق بوضع خضوع المرأة وتبعيّتها في الإسلام) مع أفكار «اليسار» (التي تحترم ثقافة المهاجرين، وتأبى عجرفة الأوروبيين «المتطوّرين» النابعة من إيمانهم بتفوّقهم العرقي، تقبل التعدّديّة، و«الاختلاف»- وبكلمة مختصرة، الحجاب).

والحال أنّه ينبغي لفت النظر إلى حقيقة أنّ السياق الذي برزت فيه المطالبة بارتداء الحجاب ما زال يشغل البال، بل، وأخذ بعد أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، يثير القلق. ليس المقصود، بالطبع، الخلط بين الإسلام والإسلاموية (ولا من جهة أخرى بين الإسلاموية والإرهاب)، ولكن يبقى ارتداء الحجاب، إذا تماهى أحياناً مع فعل إثبات حريّة ومطالبة بـ «هويّة» ممتهنة، ناجماً غالباً عن ضغوطات وسطٍ ليس على المدرسة القبول بها. لا أتكلّم فقط عن فرض ارتداء الحجاب على نساء لم يكنّ راغبات بذلك خلال الثورة الإسلامية في إيران أو تحت حكم

https://telegram.me/maktabatbaghdad

الطالبان حتى التدخّل الأميركي في خريف ٢٠٠١. فالمشكلات قد طُرحت كذلك عندنا: إذ أظهرت حركة «لا عاهرات ولا خاضعات» في فرنسا إلى أيّ درجة يمكن أن يمارس الإرهاب على الشابّات المسلمات، إرهاب يبلغ أحياناً حدّ العنف، الاغتصاب أو القتل، عندما يحاولن التحرّر من وسط يعتبرهنّ في مرتبة «دون مرتبة المواطنات». لقد تبنّى مجلس الدولة الفرنسي موقفاً حذراً، يعتمد، بوجيز العبارة، على التصريح بأنّ الحجاب «بحدّ ذاته» ليس متعارضاً مع مبدأ علمانيّة المدرسة، ولكن في حالة التبشير، الضغوط الممارسة على نظام المدرسة أو خرق ذلك النظام، فالإدارة مخوّلة باتّخاذ إجراء بمنعه[1]. يدور هذا الجدل كلّه في الحقيقة حول تفسير مبدأ «الحقّ في الاختلاف» الشهير: أهو تعبير عن الحريّة أم إعلان إعادة استعمار للمجال العامّ من قبل طوائف منغلقة على نفسها ومتعصّبة؟

---

١ . «يُستنتج مما قيل أنّ ارتداء الطلاب لإشارات يهدفون من ورائها إلى إظهار انتمائهم لدين معيّن في المؤسسات المدرسية ليس متعارضاً بحدّ ذاته مع مبدأ العلمانية ، من حيث أنه يشكل ممارسة لحرية التعبير والجهر بالمعتقدات الدينية ، ولكن تلك الحرية لن تسمح للطلاّب بوضع شارات تدلّ على انتماء دينيّ ، قد تشكّل بطبيعتها ، وفي الظروف التي توضع فيها سواء بشكل إفرادي أم جماعي ، أو بطابعها المتباهي أو المطلبي ، فعل ضغط ، أو استفزاز ، أو تبشير أو دعاية قد تلحق الأذى بكرامة أو حريّة الطالب أو أعضاء أخرين في الهيئة التربوية ، أو قد تسيء إلى صحتهم أو أمنهم وسلامتهم ، وتعرقل سير نشاطات التعليم والدور التربوي للمدرّسين ، وأخيراً قد تخلّ بالنظام داخل الموسسة أو بسير العمل الاعتيادي للمرفق العام» (توصية لمجلس الدولة في ٢٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٩) . في العام ٢٠٠٣ ، بدأت تزداد باطّراد في فرنسا إمكانية إصدار قانون عام يمنع تلك الشارات ، ولكن الأمر لا يزال مثار جدال .

ملاحظة : أقرّت الجمعية الوطنية في ١٠ شباط/ فبراير ٢٠٠٤ بأغلبية ساحقة مشروع قانون يحظر ارتداء الحجاب أو أية رموز دينية «ظاهرة» في المدارس الحكومية ، وينصّ على طرد كل من لا يلتزم بذلك من المدرسة . (م)

١- الحقّ في الاختلاف: العلمانيّة والمركزيّة الأعراقيّة- لقد شكّكت مسألة «الحقّ في الاختلاف» من وجوه شتّى، بالعلمانيّة تلك التي تأسّست انطلاقاً من قانون الفصل الصادر في العام ١٩٠٥. إنّ أغلب البلدان المعاصرة متعدّدة الثقافة: سواء ضمّت أقليّات قوميّة (فئات كانت تنتمي لمجموعة ذات استقلال وسيادة - ألمان بولونيا، هنغار ترانسلفانيا الرومانيّة، إلخ.)، أو جماعات تشكّلت اعتباراً من عمليات هجرة فرديّة وتتمتّع بثقافة مختلفة، خارجة عن إطار الثقافة السائدة، أو سكان البلاد الأصليّين (هنود أميركا، أبوريجين استراليا، ماوري نيوزيلندا) الذين استمرّوا في العيش في عالم عصريّ ذي قيم غريبة عنهم كلّ الغرابة. وقد جرت المحاولة في التاريخ الحديث لاختزال مطالب هذه الأقليّات المسيطَر عليها في الحماية إلى مجرّد ضرورةِ احترامِ حقوق الإنسان الفرديّة: إذا تمتّع أفراد مجموعة ما بحريّة التعبير والاجتماع، بحقّهم في محاكمة عادلة، وبنوع من الضمان الاجتماعي، إلخ.، فسيكونون محميّين من جور وتعدّيات الجماعة المهيمنة. ولكن غالباً ما يتّضح أنّ مثل تلك الحماية التي توفّرها حقوق الإنسان غير كافية: إذ يتعلّق الأمر بمعرفة ما اللغة التي تستعمل في الدوائر الرسميّة، وما هي الاستثناءات المقبولة لتكييف دولة الحقّ مع وجود ثقافة الأقليّة (تغيير أيّام العطل، الخروج على القواعد المتعلّقة بذبح الحيوانات، إلخ.)، كيف يمكن تشجيع وتنمية قيم الجماعة المسيطَر عليها لإكساب أفرادها احتراماً لذواتهم، وثقة في أنفسهم، قد يتعذّر من دونهما بناء المواطنة. في تلك الضمانات تكمن واحدة من أصعب مشكلات المجتمعات الليبراليّة المعاصرة: إذ إنّها تشتمل على الأفضل والأسوأ اللذين

https://telegram.me/maktabatbaghdad

تجسّدهما التباسات مبدأ «الحقّ في الاختلاف» المعروف. أمّا الأفضل فهو عندما تتيح للأقلّيات أن تجد نفسها وتتميّز في دولة لا تفرض عليها قيماً، على أية حال في الوقت الحاضر، تشعر بأنّها غريبة عنها. بعبارة أخرى، تقدّم تفسيراً (محترماً) لحقّ الاختلاف يؤكّد بأنّه يتعيّن على الدولة أن «تنفصل»، على غرار الطريقة التي «انفصلت» بها عن الكنائس، عن تصوّرات الحياة الصالحة - عن «الثقافات»- التي لا تتقاسمها سوى فئة من السكّان. فباسم الشعب laos بأسره ينبغي رفض احتكار الدولة من قبل ثقافة مهيمنة.

ولكنّ موقفاً كهذا يبدو مثقلاً بالالتباسات. إذ ما هي، في الحقيقة، تلك «الثقافة» المهيمنة التي ينبغي انتقاد سلطانها، غير المشروع بالنسبة للقيم العلمانيّة نفسها، الذي تمارسه على الدولة؟ إذا كان يتعلّق بتصوّر شديد الوطنيّة للتاريخ («أسلافنا الغاليّون») أو تطابق الأعياد المسيحية مع التقويم «العلمانيّ» للعطل، أو كذلك بتصوّر للتعليم ممعنٍ في مركزيّته الأعراقيّة ينفي أو يختزل إلى حدّ كبير إسهامَ بقية العالم في القيم الإنسانويّة، فالقضية واضحة: لا مندوحة من الوقوف في وجه مثل تلك المظاهر التي تدلّ على علمنة منقوصة للمجتمع (في هذه الحالة، للتعليم العامّ «الحياديّ»)، لأنها تنطوي على احتكار معيّن للمجال العامّ من قبل قيم ليست (أو لم تعد) قيمَ الجميع. ولكنّ هناك شيئاً آخر هو عبارة عن إدخال حقوق الإنسان، ومبدأ المساواة والعلمانيّة نفسها في «الثقافة المهيمنة». في تلك الحالة، يصبح حقّ الاختلاف متناقضاً ويدمّر نفسه: إذ لا يمكن المطالبة بحقوق معيّنة مع التشكيك بالأساس نفسه لأيّة مطالبة بالحقوق، أي اللجوء إلى محكمة أعلى من محكمة الطائفة التي يراد تشجيع الاعتراف بها والاهتمام بمصالحها. بعبارة أخرى، إنّ

المغالاة في المطالبة باستقلال طائفي واحترام الاختلافات إلى درجة إنكار كل قضاء أعلى، علمانيّ ومواطنيّ، يكفل مساواة الجميع أمام القانون بما يتجاوز التجذّرات المتنوّعة، يعني تحويل الاجتماعيّ والسياسيّ إلى فسيفساء من «القبائل» هي في أحسن الحالات متعايشة (ولكن دون أدنى ضمان بأن الحقوق الفرديّة لأفرادها ستكون مصانة)، وفي أسوأ الحالات تقاد إلى غمار الحرب التي يكون فيها الجميع ضد الجميع، تقاد، بعبارة مقتضبة، إلى شريعة الغاب.

٢ - **علمانيّة وتطبيقيّة** - والحال أن هذا ما يُخشى حدوثه إذا ما بولغ في احترام الاختلافات إلى حدّ القبول بالعناصر المتعارضة جذريّاً مع فكرة الاستقلال التي تشكّل أساس العلمانيّة بالمعنى الواسع للتعبير، أي أساس مفهوم اقتلاع مسائل الضمير من المجال السياسيّ. هناك أولاً- وهي الحالة الأشدّ وضوحاً- قيمٌ مضادة لليبراليّة في حدٍّ ذاتها: تشويه جنسي (عمليات ختان وخياطة الشفرين) للفتيات الصغيرات والشابات، تفرقة في ما يتعلق بالنساء، رفض لحرية التعبير وحريّة الضمير (لمسناه في قضيتي سلمان رشدي وتسليمة نسرين)، ميل السلطات القائمة على رأس مجموعة ما (والتي نصّبت نفسها غالباً[1]) إلى اعتبار «رعاياها»

١ . نعرف مدى صعوبة انبثاق مؤسسات تمثل الإسلام حقاً في فرنسا (وفي أماكن أخرى) : فلتحقيق هذا الغرض يجب دمقرطة الطائفة المسلمة ، المختلفة المقومات والموزعة بين ولاءات أجنبية شتى . ولكن ستنشأ عندئذ ثانيةً مشكلة مشابهة إلى حدّ ما . فمع إجراء التعديلات والتغييرات اللازمة على مشكلة «الأبرشيين» : كيف ندخل من الخارج منهجاً ديموقراطياً وتمثيلياً إلى عالم عقلي متمرد على الديموقراطية وعلى فصل الديني عن السياسي ؟ إن المجلس الفرنسي للديانة الإسلامية ، الذي أُسس برعاية وزير الداخلية نيكولا ساركوزي في العام ٢٠٠٣ ، يشكل محاولة مبتكرة لتنظيم الطائفة المسلمة ولكنها محاولة محفوفة بالخطر . إذ تكمن الصعوبة الأساسية في مشروع كهذا في وجود خيارين : فإما أن يكون قادة تلك المنظمة ليبراليين وغير تمثيليين ، أو أن يكونوا تمثيليين ، وغير ليبراليين . هذا البديل الهدام لا يمكن تجاوزه ، ولكن يتوجب على الأقل حساب الرهانات بدقة .

https://telegram.me/maktabatbaghdad

بمثابة ملكيّة خاصّة لها، والدفاع عن دولة دينيّة. غير أنّه، وبصرف النظر عن المضمون «التسلّطي» للقيم مثار الجدال، يجب الطعن كذلك - وهذا أكثر صعوبة- في فكرة تطوّرٍ مستقلٍّ للجماعات. فهكذا تطالب الحركات الأصوليّة في الولايات المتّحدة بالسماح للطلاّب بالاختيار الحرّ بين دراسة «النظريّة الداروينيّة» أو «نظريّة الخلق» في مادّة علم الأحياء. إذ بغضّ الطرف عن حقيقة أنّ هذا «الاختيار» خادع من جميع الوجوه (ذلك أنّ الأهل هم الذين يختارون، ومن خلفهم، الجماعات الأكثر تشدّداً)، فهو يؤدّي إلى نتائج منحرفة كبرى. ذلك نظراً لأنّنا نضع خيارَ تصوّرٍ دينيّ، شرعيٍّ بصفته هكذا ومتمتّعٍ قانونياً (وغالباً دستورياً) بالحماية، مع مقاربة الظواهر بطريقة حرّة علميّة، في المستوى نفسه: فالأوّل يتعلق بتصوّر خاصّ للحياة (لأنّ جميع الناس لا يقرّون بنظرية الخلق)؛ بينما تتعلّق الثانية بممارسة منفتحة من حيث المبدأ على جميع المحاورين ذوي النوايا الحسنة، التوّاقين إلى الحصول منها على الخبرات، بما يتعدّى تجذّراتهم الخاصّة. إنّ مثل تلك المقاربة تنكر مباشرة وبصراحة الافتراضات المسبقة الأساسيّة للعلمانيّة، والتي ينبغي على المجال العام بموجبها أن يرجِّح كفّة ذاك الذي، بطبيعته، سهل الوصول إلى الشعب كلّه، لا أن ينمّي قيماً خاصّة. غير أنّ ثمة إيضاحاً حول هذه النقطة يفرض نفسه: ليس من الوارد البتّة رفض تعدّد المنظورات والمقاربات؛ فهذه التعدّدية تشكّل في الواقع شرط أيّة مناقشة ديموقراطيّة. غير أنّ إدخال المناقشات المتعلّقة برؤى مختلفة للعالم، والدينيّة منها بصفة خاصّة، إلى المجال العامّ للمدرسة، ليس هو ما يريده الأصوليّون؛ بل على العكس تماماً، إنّهم يطالبون بدروس **منفصلة**. مطالبة كهذه تفرض

حتماً على الطلاب وضع «الانتماء القَبَليّ»: ففي المحصّلة، سيتلقون تعليماً، وفقاً لأصولهم وانتماءاتهم، في مناهج مختلفة اختلافاً جذرياً. فكيف يمكن أن نتخيّل ولو للحظة، في مثل تلك الظروف، أنهم قادرون على العيش سويّاً خارج تعايش ظاهري مبنيّ على تسويات هشّةٍ، خاضعةٍ لعلاقات قوّة بين «طوائف»؟ والحال أنّ تنشئة المواطنين في المجتمعات المتعدّدة الثقافة تستلزم بالضرورة أنّهم قد تعلّموا العيش المشترك، وأدركوا أن ما يهمّ في ما يتجاوز الاعتقادات الخاصة بكلّ منهم هو الحصول على جوهر ما. إنّ الثقافة الفصاميّة لا تلد سوى صدمات نفسيّة: فهؤلاء الأفراد عينهم الذين كانوا سيربون بطريقة منفصلة، في غرابة متبادلة، هم الذين سيكون عليهم في وقت ما الجلوس، إن صحّ القول، حول طاولة والبحث معاً بصبر، كما يستدعي النموذج الديموقراطيّ الأكثر تطلّباً، عمّا تقتضيه، في هذه الحالة الخاصّة أو تلك، المصلحةُ العامة.

https://telegram.me/maktabatbaghdad

الفصل الثاني

العلمانيّة في بلدان الاتّحاد الأوروبيّ

لم يتمّ تحديث البلدان الأوروبيّة، ولا سيّما في مجال العلاقات بين الكنائس والدولة، بطريقة واحدة. وتميّز فرانسواز شامبيون، في ما يتعلّق بصلات المجتمع بالدين، بين منهجين[1]: **العلمنة** laïcisation، **والدنيوة** sécularisation. ينجم الأوّل عن معركة القوى الاجتماعيّة «الليبراليّة» ضدّ كنيسة تُعتبر بالإجمال محافظة وتحاول التمسّك بمواقعها داخل الدولة؛ بينما يقوم الثاني، على العكس، على تلازم تحرير المجتمع والكنيسة. تَصلح العلمنة بشكل عامّ للبلدان ذات التقليد الكاثوليكيّ، «هناك حيث تعتبر الكنيسة... أن لديها دعوة ربانيّة لأن تأخذ على عاتقها الحياة الاجتماعية برمّتها، وتضع نفسها كسلطة في مواجهة الدولة وفي تنافس معها».

---

١ . انظر دراسة فرانسواز شامبيون F. Champion :
Entre laïcisation et sécularization .Des rapports Église-État dans l'Europe. communautaire ، مجلة *Le Débat* ، العدد ٧٧ ، تشرين الثاني/ نوفمبر- كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٣ ، ص٤٦-٧٢ ، وكذلك جان بوبيرو (بإشرافه) ، *Religions et laïcité dans l'Europe des Douze* ، باريس ، منشورات سيروس ، ١٩٩٤ . انظر أيضاً : ماركو فنتورا :M. Ventura
La laicità dell'Unione Europea. Diritti, Mercato, Religione ، تورينو ، منشورات جابيكيللي Giappichielli ، ٢٠٠١ ؛ والعدد الخاص من مجلة *Sociétés contemporaines* (العدد ٣٧ ، باريس ، لارماتان ، ٢٠٠٠) المكرّس لموضوع «الأديان والعلمانيّة في أوروبا» .

أمّا الدنيوة فهي الطابع الأكثر تمييزاً للبلدان البروتستانتيّة:

« ثمة تغيير مترافق وتدريجيّ للدين ولمجالات الفعاليّة الاجتماعيّة المختلفة... الكنيسة البروتستانتيّة (في وضع الاحتكار أو الهيمنة) ليست سلطة مشابهة للكنيسة الكاثوليكيّة التي تقف وجهاً لوجه مع الدولة، بل هي مؤسّسة داخل الدولة، تشكّل رباطاً سياسيّاً، وتضطلع بمسؤوليّات خاصّة، في تبعيّة تتراوح بين القبول والرفض للسلطة السياسيّة. »[1]

ولكن لا بدّ من أن نضيف إلى هذا التمييز حالة البلدان المتعدّدة الطوائف، حيث توجد ملّتان تتمتعان بقوّتين متماثلتين إلى حدّ ما، وحالة البلدان التي ترتبط فيها مسألة الهويّة الدينيّة بالهويّة القوميّة، أي ترتبط، بشكل عامّ، مع صراع ضدّ الأجنبي الغريب. تشكّل فرنسا وبلجيكا على سبيل المثال شاهدين نموذجيّين لمنهج العلمنة (التي طُبِّقت، في كلّ منهما كما سنرى، بطريقة مختلفة): إذ قامت القوى الليبرالية في البلدين بهجوم مباشر على المواقع التي يحتلّها الدين داخل الدولة، وبصورة خاصّة في التعليم العامّ. ليس الغرض، بالطبع، من وضع مثل هذا التصنيف (علمنة، دنيوة، هويّة قوميّة)، سوى عرضِ أمثلة نموذجية. فأي تصنيف هو، في هذه الحالة الخاصّة، قابل للجدل، ذلك أنّ الموروثات التاريخية النوعيّة في البلدان المختلفة تلعب دوراً لا يستهان به على الإطلاق.

I - البلدان ذات التقليد الكاثوليكيّ

١- بلجيكا - تختلف بلجيكا عن فرنسا اختلافاً جذرياً في التالي: كان دستورها (١٨٣١) واحداً من أكثر الدساتير تقدميّة في

---

١ . فرنسواز شامبيون ، المقال المذكور ، ص٤٨ .

https://telegram.me/maktabatbaghdad

أوروبا، ذلك أنّه يكفل حريّة الضمير. ولكنّه نتاج تسوية عُقدت في العام ١٨٢٧ بين الليبراليّين والكاثوليك (دعيت بال «وحدويّة[١]»). تقضي هذه التسوية أولاً أن تتكفّل الدولة بدفع مرتبات رجال الدين ونفقات طعامهم وسكناهم. ينطبق هذا على جميع العبادات «المعترف بها» - أي، الكاثوليكيّة، البروتستانتيّة، الأنغليكانيّة، اليهوديّة، الإسلام (منذ عهد قريب) وعلى الكنيسة الأورثوذكسية. الوضع مشابه إذن لوضع فرنسا ما قبل الفصل. وقد استخدم الكاثوليك حريّة التعليم الدستوريّة لاستعادة مواقع كانوا قد فقدوها أثناء الاحتلال الفرنسيّ وفي عهد نابليون، ثم في عهد غليوم الأول، في حين استند الليبراليّون، بمساعدة الاشتراكيّين منذ نهاية القرن التاسع عشر، إلى القوى الشعبيّة في سعيهم لعلمنة التعليم. أمّا على المستوى الجامعي، فقد دلّ إنشاء جامعة بروكسل الخاصّة (في الأصل: «جامعة بلجيكا») في العام ١٨٣٤ على استراتيجيّة مغايرة: وهي إحداث تعليم حرّ لا دينيّ. أرغم قانون نوتومب[٢] ١٨٤٢، الذي انبثق عن الروح الوحدويّة[٣]، البلديّات على تنظيم

---

١ . l'unionisme : غدت بلجيكا بعد اتحادها مع هولندا في دولة واحدة خلال مؤتمر فيينا سنة ١٨١٥ تحت حكم الملك غليوم الأول . كانت سياسته الاقتصادية ملائمة للبرجوازية إلا انه سرعان ما أظهر الكاثوليك احتجاجاًعلى تدخله في الشؤون الدينية ، واحتج الليبراليون على نقص الحريات . في العام ١٨٢٨ اتحد البرجوازيون الكاثوليك والليبراليون معاً ووضعوا برنامجاً مشتركاً للمطالبات . وهذا ما سمي بالوحدوية أو التحالف الشيطاني . (م)

٢ . (Jean Baptiste) Nothomb : رئيس الوزارة ووزير التعليم آنذاك في بلجيكا . وهو وحدويّ ليبراليّ ، ومن أبرز المشاركين في وضع الدستور البلجيكي . (م)

٣ . راجع حول هذه النقطة ، وحول النزاع المدرسي بوجه عام ، جان لوكليرك- بوليسن Les grands combats: ، J. Leclercq-Paulissen
l'émancipation politique et la guerre scolaire en Belgique في كتاب هيرفيه هاسكان ، *Histoire de la laïcité en Belgique* ، بروكسيل ، منشورات رونيسانس دو ليفر ، بروكسيل ، مجموعة Espaces de libertés ، الطبعة الثالثة ، ١٩٩٤ ، ص١٤٩-١٦٢ .

تعليم ابتدائيّ، يمكن أن يعطى في مدرسة خاصة «تتبنّاها» تلك البلديّات. وكان تعليم الكاثوليكيّة هناك إلزامياً (إذا كانت ديانة غالبيّة الطلاب). ولكن حكومة ليبراليّة متجانسة (١٨٧٨- ١٨٨٤) وضعت حداً لنظام التبنّي. وحدها المدرسة العامّة أصبحت مذ ذاك معترفاً بها؛ غدت الأخلاق إلزامية، والدين الذي سُحب من المنهاج، وجد نفسه مبعداً إلى خارج أوقات الدوام المدرسيّ. وبات لزاماً على المدرّسين أن يكونوا من حملة الشهادة الرسميّة. كانت هذه التدابير شديدة القرب من روح قانون فيري في ١٨٨٢ و١٨٨٦ في فرنسا، ولكنّها أدّت إلى اندلاع «الحرب المدرسيّة» الأولى: إذ شنّ الكاثوليك حملة فعليّة على «مفسدي نفوس الأطفال»[١]؛ وقد فازوا في انتخابات ١٨٨٤ وظلّوا ممسكين بمقاليد السلطة حتى ١٩١٤ دون انقطاع. فجرى التصويت على «قوانين إعادة النظام القديم» وتمّت العودة إلى نظام التبنّي الذي أفادت فيه المدارس المعتمَدة من دعم ماليّ، كما أصبحت دروس الكاثوليكيّة إلزاميّة ثانية. باختصار، عُرقل مسار العلمانيّة على الطريقة الفرنسيّة بشكل مفاجئ وعنيف. غير أنّ تطوّراً كبيراً قد طرأ على العلم في تلك الفترة كذلك، وأخذت الفلسفة الوضعيّة والتفكير الحرّ بالظهور أكثر فأكثر وسط فئة من الطبقة البرجوازيّة، في حين تنظّمت الحركة العمّالية في حزب. في ٩ أيار/ مايو ١٩١٤، سنّت الحكومة الكاثوليكيّة قانوناً جعلت فيه التعليمَ إلزاميّاً من ٦- ١٢ عاماً وعمّمت المجّانية. وهكذا أمست الشبكتان الرسميّة والخاصّة على قدم المساواة بالنسبة للدّعم الماليّ. خلال مرحلة ما بين الحربين، ظلّ الصراع دائراً حول المساعدات الماليّة التي

---

١ . المصدر السابق ، ص١٣٨ .

https://telegram.me/maktabatbaghdad

رفضها العلمانيّون بيد أنّهم في الواقع لم يطعنوا بصوابيتها أبداً عندما تولّوا زمام السلطة. بينما حاول الكاثوليك، من جهتهم، تحسين نظام الدّعم الماليّ هذا لصالحهم. من ١٩٥٠ وحتى ١٩٥٤، شجعت حكومة اشتراكيّة- مسيحيّة متجانسة التعليم الحرّ؛ ولكن في العام ١٩٥٤ تشكّل ائتلاف اشتراكيّ- ليبراليّ: وهو وضع استثنائيّ، ذلك أنّ الكاثوليك لم يكونوا قد غابوا عن السلطة منذ ما ينوف عن السبعين عاماً أكثر من عشرين شهراً. ثمّ جاء قانون كولار Collard (من اسم وزير التعليم الرسميّ في تلك الفترة) الصادر في ٩ نيسان/ أبريل ليؤكّد حقّ الدولة الكامل في إنشاء مدارسها التي تغطّي جميع المراحل الدراسيّة، كما قُلّص الدّعم الماليّ للمدارس الكاثوليكيّة وتمّ ضبطه بصرامة أكبر. وقد تسبّب هذا القانون في اندلاع الحرب المدرسيّة الثانية، التي رُوهِن فيها هذه المرّة على التعليم المتوسّط والتقنيّ، بينما كانت الحرب الأولى قد نشبت (١٨٧٩-١٨٨٤) حول التعليم الابتدائي. بعد هزيمة الائتلاف الليبراليّ- الاشتراكيّ في انتخابات ١٩٥٨، جرى التوقيع على «ميثاقٍ مدرسيٍّ» لا يزال يحكم التعليم في بلجيكا حتى اليوم؛ يعترف بالشبكتين، الرسميّة والخاصّة، ويقدّم لهما الدّعم الماليّ (وثمّة شبكة ثالثة، عامّة، هي شبكة الأرياف والبلديّات). ثمّ أسّس قانونٌ صدر في ٢٩ أيار/ مايو ١٩٥٩ تعليماً اختيارياً (لأخلاق لا دينية) إلى جانب دروس الدين المعطاة في المدارس الرسميّة، الابتدائيّة والثانويّة. كثيرون من أنصار المدرسة الرسميّة انتقدوا الميثاق، من حيث أنّه «يتضمن... نبذ مبدأ كان الحزبان الليبراليّ والاشتراكيّ، كلاهما، قد دافعا عنه بثبات منقطع النظير

منذ أن مُنحت المعونات الماليّة الأولى للمدارس الخاصّة في العام ١٨٩٤. هذا المبدأ لخّصه بول جانسون[١] في عبارة وجيزة، تصون كامل قيمته في نظر العلمانيّين: "يعلن الدستور حريّة التعليم. وهو بهذا يجيز منافسة التعليم الرسميّ، ولكنه لا يرغم الدولة على تقديم الدّعم الماليّ لتلك المنافسة." »[٢]

يجب ألاّ يُبخس هذا الميثاق حقّه في ما يتعلّق بانعكاساته العامّة على وضع العلمانية في بلجيكا: فهو يدلّ على الانتقال من معارضة نضاليّة لتدخّل الاكليروس في الشؤون العامّة إلى وضع تعدّدية. ولكن بدلاً من أن تشكّل العلمانيّة، كما في فرنسا، مبدأً شرعيّاً (١٩٠٥)، ثم دستوريّاً (١٩٤٦ و ١٩٥٨)، غدت شيئاً فشيئاً نوعاً من «دعامة» صغيرة في المجتمع البلجيكيّ. إنّ لد «الدعامات» في بلجيكا تاريخاً طويلاً: فبالإضافة إلى تبنّي الكنيسة على مدى القرن العشرين بكامله، استراتيجيّة سياسيّة باحتلالها شبه المتواصل للسلطة من خلال الحزب الاشتراكيّ المسيحيّ، فقد تبنّت كذلك استراتيجيّة اجتماعيّة وثقافيّة، عبر إدماج الأفراد في شبكات التعليم والمساعدة الاجتماعيّة والمستشفيات والنقابات والتعاونيّات إلخ. ولا تزال «الدعامة» المسيحيّة، حتى هذه الآونة، قويّة جداً ولا سيّما في فلاندر، ولكن لا بدّ أيضاً من أخذ عملية الدنيوة التي نَفَذت إلى المؤسّسات والذهنيّات الكاثوليكيّة بعين الاعتبار: تشهد عليها بصورة خاصّة حركة المقاومة

---

١ . Janson (١٨٧٢ – ١٩٤٤) : محام وسياسي ليبرالي بلجيكي ، شغل عدة مناصب وزارية قبل أن يعين رئيساً للوزراء في العام ١٩٣٧ . توفي خلال الحرب العالمية الثانية في معسكر اعتقال نازي في بوخن ڤالد . (م)

٢ . روبير هاميد R. Hamaide ، *L'affirmation de la laïcite en Belgique* ، في كتاب هيرڤيه هاسكان . مصدر ذكر سابقاً ، ص٢٦١ .

https://telegram.me/maktabatbaghdad

الشديدة المعاصرة، في قلب الكاثوليكيّة نفسها، لمواقف البابا يوحنّا بولس الثاني في ما يخصّ الأخلاق الجنسيّة والأسريّة. العلمانيّة، بدورها، والتي غدت طرفاً فاعلاً في مجتمع تعدّدي، شكّلت إن صحّ القول «دعامتها» الخاصّة. بدت هذه الدعامة هشّةً إلى حدّ ما نظراً لضعف سنادها المكوّن من الليبراليّين والاشتراكيّين الذين كانوا لوقت طويل منقسمين حول المسألة الاجتماعيّة (شكّل الاشتراكيّون «دعامتهم» الخاصة الأقلّ متانة من دعامة الكاثوليك). وهم اليوم، مع ذلك، يحكمون معاً وقد نحّوا الاشتراكيّين-المسيحيّين (مذ ذاك، «المركز الديموقراطيّ الإنسانيّ») إلى صفّ المعارضة. يبقى أن الحركة العلمانيّة قد حقّقت في هذا الميدان انتصارات لا تمارى: اعتراف الدولة، في العام ١٩٧٠، بـ «الطوائف الفلسفيّة اللامذهبيّة»، تمويل «دُور العلمانيّة» ابتداء من ١٩٨١، إنشاء ملاكٍ من مستشارين أخلاقيّين، تدفع الدولة أجورهم، للعمل لدى القوات المسلحة في العام ١٩٩١، وأخيراً، تعديل الدستور في العام ١٩٩٣، وتغيير المادّة ١١٧ (المادّة ١٨١ في الترقيم الجديد) التي تتعلّق بتلقّي الإكليروس أجوراً من الدولة: فـ «مندوبو المنظمات التي يقرّها القانون والتي تقدّم مساعدة معنوية وفق تصوّر فلسفيّ لا مذهبيّ» ستدفع لهم الدولة مذ ذاك، هم أيضاً، أتعاباً. باختصار، بدل أن تكون العلمانيّة البلجيكيّة جزءاً من تعريف الدولة نفسه (من الـ res publica، بمعنى الشأن العامّ، «شأن» يخصّ الجميع، يخص الشعب laos بكليّته) فإنّها تشكّل اليوم «دعامة» (لا تزال مع ذلك في مرحلتها الجنينيّة المبكّرة). لقد دخلت العلمانيّة في لعبة التعدّدية، الأمر الذي انتقده بعضٌ من أنصارها: أفليس هذا إن صحّ

التعبير، كما أكّدوا، «ديناً زائداً عن الحاجة»[1]؟ هل يمكن بسهولة وبساطة تحويل العلمانية إلى أحد مركّبات المجتمع الإيديولوجية في حين أنها يجب أن تشكل الأساس فيه؟ ألم يعقد العلمانيّون صفقة المغبون بقبولهم وضع أنفسهم شكليّاً في مستوى الأديان نفسه، ممّا أعطى شرعيّة جديدة لمراكز الكاثوليكيّة التي لا تزال تتمتّع بقوّة كبيرة؟ سيغدو في الواقع صعباً من الآن فصاعداً رفض النظام بمجموعه: إنّ دفع أجور لرجال الدين كان يمكن أن يشكّل حجّة مقنعة للعلمانيّين في مواجهة الفصل غير الكافي بين الكنيسة والدولة طالما لم يكونوا هم أنفسهم يتقاضون أجوراً (سيتقاضون منذ الآن في شروط معيّنة بموجب المادّة ١٨١ الفقرة ٢ من الدستور المعدّل). لا يمكن لأحد أن يكون في «الداخل» وفي «الخارج» في آن، يندّد بنظام يشارك هو نفسه فيه. أجل، إنّ حريّة الضمير في بلجيكا، كما هو الحال في البلدان الأوروبيّة الأخرى، بالطبع، مكفولة ومحترمة تمام الاحترام، ولكن التسوية التي أدّت إلى «دسترة» الحركة العلمانيّة مثقلة بالالتباسات. هذه الالتباسات على كلّ حال ليست حديثة العهد: يتعلّق الأشدّ حساسيّة بينها بتعليم الأخلاق العلمانية، الذي أسّسه الميثاق المدرسيّ إلى جانب التعليم الدينيّ في المدارس العامّة. إذ ينبغي اختيار واحد من الاثنين في الواقع؛ أو تجسّد العلمانية نوعاً من الأخلاق المدنيّة التي ينبغي تعليمها للجميع. الحذر، بطبيعة الحال، يفرض نفسه بشأن موضوع قابل للتحويل بسهولة إلى غايات تلقين ووعظ عقائديّ، ولكنّ التنشئة المواطنيّة تبدو في

---

١ . هذا ما يؤكده رجل القانون مارك يوتندايل (Marc Uyttendael صحيفة لو سوار، بروكسل، ١٠ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٤).

https://telegram.me/maktabatbaghdad

الوقت نفسه جوهريّة، وهذا يدعو بالتالي إلى شرح ومناقشة رهانات العلمانيّة، التي تصلح للجميع، كاثوليك، غير مؤمنين، وسواهم. إنّ حصر درس الأخلاق العلمانيّة في درسٍ لـ فئة من الطلاّب، ومنافس، فضلاً عن ذلك لدروس الدين، يفرض مشكلاتٍ مريعة في الترابط الثقافيّ. فكل شيء يجري في الحقيقة وكأنّه لا بدّ من التمييز هنا بين تعليم شامل للأخلاق، مخصّص لغير المؤمنين، لأصحاب الفكر الحرّ- بإيجاز، لأولئك الذين يريدون التوجّه في الحياة بالاستعمال الحصري لعقل أكثر اعتدالاً وأقلّ بروميثيوسيّة ممّا اعتُقد أو خُشي في القرن التاسع عشر من جهة، وتعليم يرتكز على المسألة الفلسفيّة في فصل الكنيسة عن الدولة، وهو التعليم الذي يجب توفيره للجميع، من جهة أخرى. أجل، هناك أسباب تاريخيّة اعتُبر غيرُ المؤمنين بموجبها لسانَ حال علمنة المجتمع والدولة في مواجهة كاثوليكيّة رُفضت فيهما لفترة طويلة. ومع أنّهم قد وجدوا إلى جانبهم، في تلك المعركة، بروتستانت ويهوداً بل وبعض الكاثوليك الطليعيّين، فقد أصبح العديد من الكاثوليك اليوم من الموالين لفكرةِ دولةٍ للشعب بأجمعه ويعبّرون بكلّ وضوح عن معارضتهم للسلطات الرومانيّة عندما يتعرّض مثل هذا المكتسب (المرتبط في أذهانهم من وجوه عديدة بالانجازات الكبرى التي أحرزها المجمع الفاتيكاني الثاني) للخطر بسبب التطور الراهن للسلطة العقائديّة.

٢- إسبانيا - كذلك جسّدت إيطاليا وإسبانيا، وهما بلدان يتمتعان بتقاليد كاثوليكيّة راسخة، منهج العلمنة: إنهما لم تتحوّلا إلاّ مؤخراً باتجاه وضع يفرض فصلاً أكبر بين الكنيسة والدولة. لقد عُلمنت إسبانيا ما بعد فرانكو، منذ ١٩٧٥، بصورة جذريّة (ولكن الحركة كانت قد

بدأت قبل موت فرانكو، بفضل قسم من رجال الإكليروس «التقدميّين»، الذين كانوا يتّبعون تعليمات المجمع الفاتيكانيّ الثاني). أقام دستور ١٩٧٨ فصلاً بين الكنيسة والدولة («لن يكون هناك أيُّ دين بمثابة دين دولة»)، ثمّ أُعلنت الحريّة الدينيّة في قانون ١٩٨٠ الأساسيّ، ولم يعد التجديف وتدنيس المقدّسات محظورين قانوناً. غير أنّ هذا الفصل كان متلازماً مع الحفاظ على «موقع خاصّ» للكنيسة. تسوية كتلك نجمت عن عزم إسبانيا ما بعد فرانكو على إقرار السلام، ورفضها، وهو في المحصّلة رفضٌ غايةٌ في الحكمة، كلَّ ما قد يعرّض البلاد لخطر الاحتراق ثانية في أتون الحرب الأهليّة: ذلك أنّه إذا كان دستور ١٩١٢ قد أعلن أنّ الكاثوليكيّة هي الدين الأوحد للأمّة وحظر ممارسةَ أيّ دين آخر، فقد تبنّى الجمهوريّون بدورهم سياسةً شديدة المعارضة لتدخّل الإكليروس في شؤون الدولة، توّجوها، إن جاز لنا القول، بقانون حول... عدم وجود الله. لم يُرَد إذن، بعد موت فرانكو، إشعالُ نار الحرب الأهليّة من جديد. وبناء عليه، فالكنيسة جزء لا يتجزّأ من الهويّة الإسبانيّة الجديدة، مع القبول، بطريقة قسريّة نوعاً ما، بالتحديث وبحريّة الضمير المطلقة. من المؤكّد أنّ الكنيسة لا تزال، في مستويات أخرى، تجد نفسها في وضع نزاعيّ مع تيّارات التحديث؛ لكنّ هذا لا يمنع من أن إسبانيا، بالنظر إلى ماضيها، قد حقّقت نجاحاً باهراً في الخروج من الفرانكويّة خروجاً سلميّاً هادئاً، وفي حلّ مشكلة وضع الكنيسة القانونيّ التي كانت تشكل المحور فيها.

٣- إيطاليا- أمّا بالنسبة إلى إيطاليا، فقد وقّعت الدولة الإيطاليّة والفاتيكان في العام ١٩٨٤ «معاهدة دينيّة جديدة». لقد ألغت تلك

https://telegram.me/maktabatbaghdad

المعاهدة مبدأ اعتبار الكاثوليكيّة دين دولة. كان الوضع في إيطاليا، في الواقع، حتى ذلك التاريخ، يلفّه الغموض: إذ وضعت اتّفاقات لاتران Latran التي أُبرمت بين موسوليني والبابا في العام ١٩٢٩ نهاية لوضع «السجين الطوعي[١]» لخليفة بطرس[٢] في قصور الفاتيكان، ولكن لقاء إقرار الكاثوليكيّة كدين دولة؛ ومع ذلك فإنّ دستور ١٩٨٤، الذي أُدرجت فيه تلك الاتّفاقات، كان يعلن في الوقت ذاته أنّ «الدولة والكنيسة مستقلّتان وتتمتّع كلّ منهما بالسيادة التامة». اعترف الدستور إذن بالحريّة الدينيّة، ولكن تلك الحريّة بقيت مقيّدة باتفاقات ١٩٢٩ التي كانت لا تزال سارية المفعول. ولم تعطِ المحكمة الدستوريّة الأولويّة للمعايير الدستوريّة على المعايير الوئاميّة إلاّ في العام ١٩٧١، قبل أن تحلّ «المعاهدة الدينيّة الجديدة» في العام ١٩٨٤ المسألة تماماً. وكان الطلاق والإجهاض قد أبيحا قانونيّاً في العام ١٩٧٠- ولكن التجديف ما انفكّ يُعتبر جنحةً يعاقَب عليها في إيطاليا. خلاصة القول، لقد أخذت الكنيسة، كما في كل مكان آخر في الديموقراطيات العصريّة، تفقد رويداً رويداً سلطانها على الحياة الأخلاقيّة للأفراد، غير أنّها حافظت على مواقع قوّة في البلاد، والفضل في هذا يعود بخاصّة إلى

---

١ . بعد استيلاء جيوش فكتور إيمانويل الثاني على روما في العام ١٨٧٠ ، رفض البابا بيوس التاسع الخضوع والاعتراف بمملكة إيطاليا . ولمّا كان لا يستطيع التجوال في مكان لا يعترف بوجوده فقد سجن نفسه في الفاتيكان رافضاً الخروج منها ونحا نحوه من أتى بعده من الباباوات ، حتى إبرام اتفاقات لاتران التي اعترفت بالفاتيكان دولةً مستقلةً كاملة السيادة . (م)

٢ . يعتبر أتباع الكنيسة الكاثوليكية الرومانية البابا خليفة للقديس بطرس الرسول الذي سمّاه المسيح رأس الكنيسة . (م)

الديموقراطيّة المسيحيّة، التي ظلّت في السلطة بصورة متواصلة حتى سقوطها الأخير تحت ضربات عمليّة الأيدي النظيفة[1].

٤- اللوكسمبورغ- يكفل دستور ١٨٦٨ في دوقيّة لوكسمبورغ الكبرى الحريّة الدينيّة؛ كما يتلقّى رجال الدين مرتّبات من الدولة. تعيش اللوكسمبورغ، على غرار بلجيكا، في ظلّ نظام الديانات المعترف بها (الكاثوليكيّة، البروتستانتيّة، الأورثوذكسيّة، اليهوديّة). وهناك تقليد قديم العهد يقضي بإعطاء التربية الدينيّة في المدارس العامّة، تحكمه اتفاقيّة أُبرمت في العام ١٩٩٧ بين وزارة التربية الوطنيّة ورئيس أساقفة الكنيسة الكاثوليكيّة الرومانيّة. ولكن المجال مفتوح أمام أهالي الطلبة للاختيار بين درس تعليم الدين الكاثوليكيّ ودرس في الأخلاق. كما تتلقّى المدارس الخاصّة، وكذلك المدرسة الإكليركيّة الكاثوليكيّة، دعماً ماليّاً من الدولة.

٥- البرتغال- يكفل دستور ١٩٨٢ حريّة الضمير. الكنيسة والدولة منفصلتان. ولا يسمح للأحزاب السياسيّة باستخدام أسماء أو رموز ذات ارتباط بدين معيّن؛ كما ينبغي على النقابات أن تكون مستقلّة عن المنظّمات الدينيّة. وقد أوجد قانون ٢٠٠١ حول الحريّة الدينيّة إطاراً شرعيّاً للأديان «الرسميّة القائمة» في البلاد منذ ثلاثين سنة على الأقلّ، أو تلك التي اعتُرف بها دوليّاً منذ أكثر من ستين عاماً. تحافظ الكنيسة على اتّفاق منفصل مع الدولة، بموجب معاهدة ١٩٤٠ الدينيّة. وقد أُدرج

---

١ . Mani pulite : حملة شنها القضاة في إيطاليا في العام ١٩٩٢ على الفساد ، كشفت فضائح تتعلق برشاوى واختلاسات واستغلال نفوذ وجمع مبالغ خياليّة بفرض الخوات لتمويل الأحزاب السياسية بطريقة غير مشروعة ، وقد أدت إلى الإطاحة بجيل كامل من الساسة الإيطاليين . (م)

https://telegram.me/maktabatbaghdad

درسٌ اختياري تحت اسم «دين وأخلاق» في منهاج المدارس الثانويّة العامّة. ولكنّ الكنيسة الكاثوليكيّة ما برحت بوجه عامّ تنعم بمعاملة تفضيليّة معيّنة: فوحدهم المرشدون الروحيّون الكاثوليك، على سبيل المثال، يتلقّون أجوراً من الدولة.

٦- النمسا- الدستور النمساويّ يكفل حريّة الضمير؛ أمّا وضع المنظّمات الدينيّة فيخضع لحكم «قانون الاعتراف» بالكنائس الصادر في العام ١٨٧٤. تعترف الدولة النمساويّة رسميّاً بالكنيسة الكاثوليكيّة وباثنتي عشرة منظّمة دينيّة أخرى؛ ويحقّ لهذه المجموعات بصورة خاصّة مشاركة الدولة في جباية الضرائب. وقد صدر في العام ١٩٩٩ قانون اعترف كذلك بـ «مجموعات طائفيّة»، غير أنّها لم تعطَ من الحقوق ما تتمتّع به الأديان المعترف بها. تمنح الدولة إعانات ماليّة للمدارس الخاصّة التابعة لهذه أو تلك من الديانات المعترف بها. وهي تقدّم دعماً جزئيّاً للتعليم الدينيّ في المدارس العامّة، ولكن فقط في ما يخصّ الأديان الأخيرة. وسنرى في الفصل التالي أنّ النمسا تحافظ، كبلدان أخرى في الاتّحاد الأوروبيّ، على قانون يحظر التجديف. ولا تزال المحكمة الأوروبيّة لحقوق الإنسان حتى الآن تأبى النظر إلى مثل تلك القوانين باعتبارها مناقضة للاتّفاقيّة الأوروبيّة لحقوق الإنسان.

I - البلدان ذات التقليد البروتستانتيّ

تجسّد البلدان ذات التقليد البروتستانتيّ مثل بريطانيا العظمى والدانمرك، من جهتها، منطق الدنيوة حقّ التجسيد[١]. إذ لا تزال الكنيسة

---

١ . فرانسواز شامبيون ، مقال ذكرآنفاً ، ص٥٦ وما بعدها .

هناك تتمتّع بوضع رسميّ (كنيسة «مقرّرة» في إنكلترا، وكنيسة دولة في الدانمرك)، الأمر الذي يلاحَظ من خلال تواجدها، بطرق شتّى، في قلب مؤسّسات الدولة الرسميّة. هذا لا يتنافى بطبيعة الحال مع حريّة ضمير تامّة عُزّزت بالتدريج في جميع البلدان الديموقراطيّة الحديثة. ولكن حريّة كهذه لا تشكّل العنصر التحرّريّ الأوحد في مواجهة كنيسة رسميّة: فهذه الأخيرة نفسها قد شهدت انفتاحاً في الآن نفسه الذي كانت فيه بقيّة المجتمع تتحرّر، كما أنّ معارك التحرّر السياسي الكبرى قد مرت عبرها كذلك. حتى أننا لن نجد، في تلك البلدان، الالتباس الذي كنا نتحدث عنه آنفاً، والذي يتمثّل بأوضح صوره في المؤسّسات البلجيكيّة: فـ «أصحاب الفكر الحرّ» ليسوا في طليعة حركات فصل السياسة عن تصوّرات الخير. ولكن هذا الوضوح في مستوى الفاعلين في المعركة (جميع مواطني أية دولة حديثة مسؤولون عن المثل الأعلى «العلمانيّ» بالمعنى الواسع، أي أنّه لا وجود لدولة حَكَم لا تحترم التصوّرات الخلافيّة للحياة الصالحة) يعوّض، بالمقابل، بتواجد للكنيسة البروتستانتيّة (أو لأحد أقسامها، وهو الأنغليكاني في إنكلترا) في مستوى الدولة نفسه. بعبارة أخرى، بما أنّ الكنيسة قد تمّت إجمالاً دنيوتها، شأنها شأن بقيّة المجتمع، فإنّ تلك البلدان لم تجد نفسها مضطرّة لأن «تفصل» عن الدولة مؤسسةً كانت ربّما ستعتبرها غير ليبرالية، أي بالإجمال معارِضة لمسيرة تحرّر الإنسان والمواطن المميِّزة لحضارة حقوق الإنسان. لقد حافظت تلك الكنيسة إذن على وضع «رسميّ» لا يخلو هو ذاته، بالطبع، من لَبْس: فمن الصعب التأكيد بأنّ ملّة محض خاصّة يمكن أن تكون على قدم المساواة تماماً مع ملّة أخرى تشارك في عمل الدولة نفسها.

https://telegram.me/maktabatbaghdad

١- المملكة المتّحدة- الكنيسة الانغليكانية في إنكلترا، «رسميّة مقرّرة» (الكنيسة المشيخانيّة رسميّة في اسكوتلاندا، أما في إيرلندا الشمالية وبلاد الغال فلم يعد هناك من كنيسة رسميّة). ماذا تعني الـ «الكنيسة الرسميّة»؟ الملك هو رأس الكنيسة و«حامي حمى الإيمان». خمسة وعشرون أسقفاً يمثّلون هيئة الأساقفة الأنغليكانيّة في مجلس اللوردات؛ كما تشكّل مجامع الكنيسة جزءاً من الهيئات التشريعية، إلخ. ولكن الكنيسة الأنغليكانيّة تابعة، بالمقابل، للدولة: إنها تخضع لنوع من التحكّم البرلمانيّ. فالكنيسة ليست «كنيسة دولة» بخلاف الوضع في الدانمرك، حيث تشكّل هناك إحدى دوائر الدولة؛ وهي (تكاد) لا تتمتع بامتيازات بالنسبة للأديان الأخرى. ولكن ينبغي التمييز بين مشكلة الكنيسة الرسميّة التي لم تعد موضع نزاع اليوم في إنكلترا، ومشكلة الحريّة الدينيّة التي كانت مثار العديد من الصراعات. لقد اعترف قانون ١٦٨٩ حول التسامح بحريّة جزئيّة للبروتستانت «اللاامتثاليّين». وفي العام ١٨٢٨ تمّ تعزيز حقوق هؤلاء البروتستانت، ثمّ أصبح الكاثوليك، في العام ١٨٢٩، مواطنين كاملي الحقوق. تحرُّر «البابويّين» هذا لم يتمّ من تلقاء ذاته: إذ إنّ جون لوك Locke في كتابه رسائل حول التسامح، استثنى بخاصّة أولئك الذين، بخضوعهم لروما، لايمكن أن يكنّوا، في رأيه، ولاءً خالصاً للسلطة المدنيّة[١]. وفي العام ١٨٥٨ تمّ تحرير اليهود كذلك تماماً. ولكن ثمّة أمراً غريباً لا بدّ من

---

١ . انظر حول هذه الموضوع باتريك تييري P. Thierry ، *La tolérance. Société démocratique, opinions, vices et vertus* ، باريس ، منشورات PUF ، ١٩٩٧ ، ص٣٦ وما بعدها (« . . . لم يكن من الوارد على الإطلاق بالنسبة للوك التسامح مع أناس يقول عنهم . . . بأنّ "مفاتيح ضمائرهم" معلقة بحزام البابا ») .

الإشارة إليه هنا: فقد اتّسع قانون التجديف، الذي كان يعني في الأصل الأنغليكانيّة فحسب، اتّسع ليشمل كنائس مسيحيّة أخرى، ولكنه لم يسرِ، مثلاً، على الإسلام: وهذا للمفارقة ما أنقذ سلمان رشدي من تهمة التجديف التي وجّهها الإسلاميون له[1]. كما لم تنفِ المحكمة الأوروبيّة لحقوق الإنسان لدى أصدارها قرار وينغروف[2] تطابق هذا القانون مع الاتفاقيّة الأوروبيّة لحقوق الإنسان[3]. بالنسبة لحقل التعليم، تتلقّى المدارس التابعة لمختلف الطوائف الدينيّة مساعدة ماليّة من الدولة؛ والتربية الدينية، في التعليم العامّ، مؤكّدة.

أمّا حالة إيرلندا الشمالية فهي، بكلّ تأكيد حالة خاصّة، ذلك أنّ النزاعات «الطائفيّة»- بين البروتستانت والكاثوليك- قد تمخّضت هناك عن أعمال عنف رهيبة.

٢- الدانمرك- الكنيسة اللوثريّة في الدانمرك[4] «تتمتع... بدعم الدولة»، بموجب الدستور. وزير الشؤون الكنسيّة يديرها، بينما يمارس مجلس النوّاب والمحكمة العليا سلطتها التشريعية والقضائية. كما

---

١ . راجع ، أدناه ، الفصل الثالث .

٢ . Wingrove (Nigel) : مخرج بريطاني قام بإخراج فيلم قصير تبدو في مشهد منه راهبة (المقصود بها القديسة تيريزا الآفلية ١٥١٥-١٥٨٢) وهي تقبل الجروح في جسد المسيح المسجى على الأرض موثقاً إلى الصليب ، قبل أن تأخذ في تقبيل شفتيه وهي تقوم بحركات تعكس نشوة جنسية . ولبرهة يظهر المسيح وكأنه قد استجاب لقبلاتها عندما ترتفع أصابعه لتعانق أصابعها . وقد منعت السلطات البريطانية عرض الفيلم ، وصادقت محكمة ستراسبورغ على هذا المنع . (م)

٣ . انظر *Wingrove contre Royame-Uni* ، قرار صدر في ٢٥ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٦ .

٤ . فرانسواز شامبيون ، مقالة ذكرت آنفاً ، ص٥٨ وما بعدها .

https://telegram.me/maktabatbaghdad

ويعتبر الأساقفة والقساوسة الرعويّون موظفين حكوميين. يمكن للمرء في الدانمرك أن يُعفى من ضريبة الكنيسة بالتصريح بعدم الانتماء إليها. ولاتزال مسائل الوضع المدنيّ من مهمّات الكنيسة اللوثريّة، في حين اعتُرف بإحدى عشرة ديانة أخرى، الأمر الذي يعني أنّ هذه الديانات يمكن أن تتلقّى دعماً مالياً لنشاطاتها الاجتماعيّة ولكن ليس من أجل ممارسة العبادة في حدّ ذاتها. الواقع أنّ الكنيسة اللوثريّة أصبحت، للمفارقة، كنيسة دولة لضمان أفضل للحريّة الدينيّة: فالدولة تكفل التعدّدية في داخل الكنيسة اللوثريّة وكذلك استقلال المؤمنين عن الإكليروس، والرعاة عن الأساقفة. ليس هناك إذن من إدارة مركزيّة للكنيسة: أي أنّ الكنيسة «داخل» الدولة، وقد تحوّلت إلى أحد مرافق دولة الرعاية الإلهيّة.

٣- السويد- يكفل دستور ١٩٧٥ السويديّ حريّة الضمير. وقد كانت الكنيسة الإنجيليّة اللوثريّة الكنيسة الرسميّة حتى صدور قرار فصل الكنيسة عن الدولة الذي أصبح ساري المفعول في العام ٢٠٠٠. ولا تزال الكنائس تتلقّى مساعدات ماليّة من الدولة.

٤- فنلندا- يكفل الدستور حريّة الضّمير. وهناك كنيستا دولة، الكنيسة اللوثريّة الإنجيليّة والكنيسة الأورثوذكسيّة (١٪ من السكّان). كما يُعطى تعليم خاصّ بملّتيّ الدولة في المدارس العامّة، ولكن يمكن لمن يرغب من الطلاّب الاستعاضة عنه بدرس عامّ في الدين وفي الفلسفة.

III - التعدّدية المذهبية

أدّت سمة التعدّدية المذهبيّة للمجتمع في بلدان مثل هولندا أو ألمانيا إلى تسويات من غير أن تتركز المعركة على خصم واحد.

١- هولندا- الحريّة الدينيّة في هولندا واسعة جداً. كانت الكالفينيّة لدى تشكيل الأقاليم المتّحدة (ضدّ إسبانيا الكاثوليكيّة)، هي الملاط الذي عمل على تمتين الهويّة الوطنية. ولكنّ تعدّد الانتماءات المذهبيّة البروتستانتيّة هيّأ الظروفَ في القرنين السابع عشر والثامن عشر لتعدّدية معيّنة، ولو أنّ فكرة التسامح نفسها قد نجمت بالأحرى عن أوساط الإنسانويّين (التي تدعونا للتفكير بإيراسموس) وعن البروتستانت الليبراليّين (الأرمينيّون[١]، هوغو غروتيوس، إلخ.). ولكن الكالفينيّة بقيت مهيمنة. إن إنشاء «الجمهوريّة الباتافية[٢]» تحت ضغط فرنسي في العام ١٧٩٥ فَصَل الكنائس عن الدولة وأعلن المساواة بين جميع العبادات، الأمر الذي كان تحرّر الكاثوليك أحد نتائجه الأساسيّة. وقد أكّد دستور ١٨٤٨ المساواة بين العبادات كما أكّد حقيقة أن «أي مجتمع دينيّ ينبغي أن يدير شؤونه الخاصّة بنفسه»[٣]. كان الكاثوليك والليبراليّون حتى ذلك الوقت حلفاء في معركة الكفاح من أجل فصل الدولة عن البروتستانتيّة (عن الكالفينيّة أساساً). ولكن اعتباراً من العام ١٨٦٠ أدّت مسألة المدرسة إلى بثّ الفرقة بينهم. ومنذ ١٩٠٠ حتى ١٩٣٠، حكم البلاد في أغلب الأحيان ائتلافٌ مسيحيّ. أمّا النزاع المدرسيّ فلن يسوّى وفقَ مبادئ القرن التاسع عشر الليبراليّة: إذ اعترف

---

١ . نسبة إلى اللاهوتي البروتستانتي الهولندي جاكوب أرمينيوس Arminius الذي انتقد بخاصة العقيدة الكالفينية المتعلقة بتحديد مصير الإنسان مسبقاً . (م)

٢ . اسم أطلق على هولندا من ١٧٩٥- ١٨٠٦ بعد أن اجتاحها الفرنسيون خلال الثورة الفرنسيّة . وقد بقيت خاضعة لفرنسا حتى جعلها نابليون مملكة ومنحها لأخيه لويس بونابرت . (م)

٣ . ذكرها جان-بول مارتان ، *Courants religieux et humanisme aux Pays- Bas* ، في جان بوبيرو ، مصدر ذكر سابقاً ، ص١٠٧ .

https://telegram.me/maktabatbaghdad

دستور ١٩١٧ بالمساواة بين المدارس الرسميّة والخاصّة وبتمويل السلطات العامّة لها بنسبة ١٠٠٪. كان نظام المدارس المنفصلة[١] التعدّديّ هذا يصبّ في مصلحة المدارس الدينية. ولكن القصد في الوقت نفسه كان عقد تسوية تُحلّ السلام، عبر إعلان مبادئ الحريّة والمساواة للجميع. تجسّدت مثل تلك التسوية في «التقسيم الدعاميّ» (verzuiling)[٢] للمجتمع الهولندي، وهو تقسيم أكثر راديكاليّة من شبيهه في النظام البلجيكي. إنها تتضمّن، بصورة لا سبيل إلى المماراة فيها، رؤية «تطييفيّة النزعة» للحياة الاجتماعيّة بخلاف النموذج الفرنسيّ الداعي إلى وحدة الجمهوريّة و«خصخصة» المذاهب:

«مشروع كهذا يفترض أنّ أيّ تصوّر للحياة يصلح كإطار موحِّد جامع لكافة جوانب الوجود الفرديّ ("من المهد إلى اللحد")، التي سيتعيّن أن تعاش داخل الدعامة المعنيّة. ولئن لم تكن هولندا هي الوحيدة التي جرّبت هذا النظام، فهو نادراً ما بولغ فيه إلى هذا الحدّ... إذ إنّ لكلّ من الكاثوليك والبروتستانت والاشتراكيين نقاباتهم الخاصّة، ومشافيهم، ونواديهم الرياضيّة، وصحفهم، بل وحتى محطاتهم الإذاعيّة والتلفزيونيّة.»[٣]

ولكن اعتباراً من ستينات القرن الفائت بدأت حواجز الفصل في هذا النظام تتداعى بسرعة. إذ راح عدد متنامٍ من البروتستانت يرفض التماهي في دعامة، وتمت دنيوة المجتمع، وتغيّرت الدعامة الكاثوليكيّة بسرعة فائقة، كما تطوّرت «الحساسيّة الإنسانويّة»: فشكّلت الرابطة

---

١ . منفصلة على أساس مذهبي . (م)

٢ . المعنى الحرفي للكلمة في اللغة الهولندية هو «بناء أعمدة أو دعامات» ، لذلك أطلق على هذا النظام اسم نظام الأعمدة أو الدعامات ، أو نظام التعددية العمودية . (م)

٣ . المصدر السابق نفسه ، ص١٠٩ .

الإنسانويّة (Humanistisch Verbond، المؤسَّسة في ١٩٤٦) «مستشارين إنسانويّين» لتقديم المساعدة في الجيش والمشافي والسجون. وفي العام ١٩٥٢ أسِّس الاتحاد الإنسانيّ والأخلاقيّ الدوليّ (IHEU): الذي كان ناشطاً للغاية في البلدان الأنغلوساكسونيّة، وهو يعمل اليوم بفعاليّة في بلدان أوروبّا الشرقيّة. وقد أسهمت هذه العوامل كلّها في إحداث تحوّل تدريجيّ للنظام الهولنديّ إلى نموذج أكثر «علمانيّة»، بالمعنى الفرنسيّ للتعبير.

٢- ألمانيا- تشكّل ألمانيا النموذج الثاني لدولة متعدّدة الطوائف، وسندرسه بإيجاز هنا. لقد غيّرت الثورة الفرنسيّة ونابليون الوضع القائم، الذي ظلّ مستمراً منذ معاهدة وستفالي Westphalie (1648) ، بين البلدان البروتستانتيّة والكاثوليكيّة. إذ خضعت الممتلكات الكنسيّة لعمليات استملاك، كما قُوِّضت الكنيسة الكاثوليكيّة. لم يقف الكاثوليك مكتوفي الأيدي إزاء ما حصل، واستطاعوا التوصّل إلى إدخال الحريّة الدينيّة في دستور ١٨٤٨. عندما تمّ توحيد ألمانيا (دون النمسا الكاثوليكيّة)، غدا الكاثوليك أقلّية؛ علاوةً على أنّ بسمارك شنّ عليهم حرباً لا هوادة فيها: تلك التي دعيت بالحرب الثقافيّة Kulturkampf. وقد أفرزت هذه السياسة نتيجة مناقضة عزّزت، كردّ فعل، من سلطان الكنيسة الكاثوليكيّة (وحزبها: الـ Zentrum) على الشعب. أمّا البروتستانتيّة، وإن كان قد اخترقها تيّار ليبراليّ، فقد أسهمت من ناحية أخرى في تشكيل «الروح البروسيّة» وفي الإذعان للسلطة (مبدأ الطاعة Obrigkeitprinzip). حال هذا الوضع دون تشكّل اتّحاد للمسيحيّين في مواجهة التحديث (كذاك الذي ظهر في هولندا بين ١٩٠٠ و١٩٣٠).

https://telegram.me/maktabatbaghdad

ولكنّ الصعود القويّ للحزب الاشتراكيّ- الديموقراطيّ، المعارض الشرس لتدخّل الإكليروس في الشؤون العامّة، كان قادراً على الإيهام بإمكان انتصار تيار معادٍ للدين. غير أنّ شيئاً من هذا القبيل لم يحصل. في بدايات الجمهوريّة، التي أعلنت في ١٩١٨، طبّقت الحكومة الاشتراكيّة سياسة معارضة لتدخّل الإكليروس في الشؤون العامّة، قابلتها الكنائس بردّة فعل عنيفة جعلت من وضعها في نهاية المطاف ضمن إطار دستور ڤايمار Weimar شديد الملاءمة لمصالحها. فقد اعترف دستور ڤايمار بالحريّة الدينيّة وبحياد الدولة؛ وغدت الكنائس «هيئات للقانون العامّ»[١]. لقد كفّت عن كونها كنائس دولة، وأمست «كنائس الشعب» (Volkskirchen) الناس جميعهم أعضاء فيها، باستثناء من يعلن انسحابه صراحة؛ أضحى حقّ تأسيس الجمعيّات معترفاً به، وكانت الكنائس تجبي «ضريبة كنيسة» كما أُبقي على التعليم الدينيّ في المدارس المختلطة المذاهب[٢]. صوّت الحزب الكاثوليكيّ للدستور، بالرغم من أنّ الكاثوليك كانوا، كمعظم الجماعات الدستوريّة، معادين للجمهوريّة. بعد ١٩٤٥، أصبح الحزبُ الاشتراكيّ الديموقراطيّ الحزبَ المهيمنَ مرّة أخرى. ولكن الكنائس ساهمت في تشكيل الهويّة الديموقراطيّة الجديدة لجمهوريّة ألمانيا الاتّحاديّة (RFA). وقد ظهر توازن عدديّ جديد بين الكاثوليك والبروتستانت مردُّه كون ألمانيا الشيوعيّة (RDA) بمجموعها ذات ثقافة بروتستانتيّة. والجدير بالذكر أنّ قانون ١٩٤٩ الأساسيّ[٣] يحيل إلى الله:

---

١ . وهو من أرفع الأوضاع القانونية التي يمكن أن يحظى بها دين . (م)

٢ . écoles interconfessionnelle : أي يمكن للأولاد البروتستانت والكاثوليك مثلاً ارتياد المدرسة نفسها ، حيث ينفصلون فقط في دروس الدين . (م)

٣ . Geundgesetz : هو دستور ألمانيا الغربية . وقد أصبح في العام ١٩٩٠ دستوراً لألمانيا الموحدة . (م)

«الشعب الألماني... مدركٌ مسؤوليته أمام الله وأمام الناس...»[1]

تتمتع الكنائس إذن باستقلال تنظيميّ كلّي. وهي «هيئات للقانون العامّ»، سُوّيت أوضاعها بموجب اتفاقات مع الدولة الفيدراليّة، وفي الغالب، مع المقاطعات Länder. إنّها تتلقى ١٠٪ من الضريبة على الدخل، وهي لذلك ذات شأن لا يستهان به. كما أنّها تشارك على سبيل المثال في المنظّمات المتحكّمة بالمكاتب الإقليمية للإذاعة والتلفزيون. بإيجاز، تشكّل الكنائس في ألمانيا جزءاً من الحياة العامّة. ولقد خلقت إعادة توحيد البلاد في العام ١٩٩١ علاقة قوى جديدة، ذلك أنّ سكّان ألمانيا الشرقية ذوو تراث بروتستانتيّ، بالإضافة إلى أنّ خمسين عاماً من الشيوعيّة قد خلّفت وراءها تيّاراً «لا دينيّاً» قويّاً.

IV - الدين كعامل في تشكيل الهويّة الوطنيّة لمواجهة العدوّ الخارجيّ

يشكّل الدين في إيرلندا وفي اليونان، لحمةَ الهويّة الوطنيّة في مواجهة عدو «إمبريالي» (الكاثوليكيّة الإيرلنديّة ضدّ بريطانيا العظمى البروتستانتيّة؛ والأورثوذكسيّة اليونانيّة ضدّ الإسلام وتركيا).

١- إيرلندا- لم تتماهَ معركة تقرير المصير في إيرلندا مع القضيّة الكاثوليكيّة إلاّ في القرن العشرين: فقد قدّمت البرجوازيّة البروتستانتيّة في القرن التاسع عشر قادة وطنيين على قدر كبير من الأهميّة كتشارلز بارنيل[2]. كما قاد تنظيمُ الـ «الشباب الإيرلندي» تمرّدَ ١٨٤٨، وكان

١ . فرانسواز شامبيون ، مقال ذكر آنفاً ، ص٦٦ .

٢ . Parnell : زعيم وطني إيرلندي ، كان عضواً في البرلمان البريطاني (١٨٧٥- ١٨٩١) ، وقد قاد حركة الحكم الوطني الإيرلندي Irland's Home Rule Mouvement . (م)

https://telegram.me/maktabatbaghdad

شعاره العلم المثلّث الألوان «الذي ترمز ألوانه إلى حلمه الوحدويّ، حيث يمثّل الأخضر فيه الكاثوليك، والبرتقالي البروتستانت، بينما يمثّل الأبيض "الهدنة الدائمة" بينهما»[1]. ولقد كانت الدولة الحرّة التي أُسِّست في ١٩٢١ حياديّة من الناحية الدينية. بالمقابل جرى الأمر بشكل مختلف بالنسبة للجمهوريّة: فقد قاد الزعيم الكاثوليكيّ دي فاليرا[2] بين ١٩٢١- ١٩٣٧ الكفاح من أجل الاستقلال التامّ، وبات للكنيسة ثقل كبير كان لا يني يزداد باطّراد. في العام ١٩٢٩، مُنعت مؤلّفات العديد من الكتّاب- من بينهم إيرلنديّون مثل جورج برنارد شو وجورج مور وسين أوكازي وجيمس جويس وليام أوفلاهرتي- وأخيراً، رسم دستور ١٩٣٧ الطابعَ الكاثوليكي للأمّة الإيرلندية، من غير أن تصبح الكنيسة كنيسة دولة. ولكن الأسرة وإشراف الأبوين على التربية والملكيّة كانت، وفق الدستور، موضع حماية مرتكزة على «القانون الطبيعي». وأصبحت الكنيسة تقوم بأعمال الخدمات العامّة، خاصّةً في مجال التعليم. وإذا كانت مادة الدستور التي تعترف بـ «الموقع الخاصّ» للكنيسة كـ «حارسة للإيمان الذي تجاهر به الغالبية العظمى من المواطنين» قد ألغيت في العام ١٩٧٢، فالكنيسة لا تزال موجودة في كل مكان في ما يتعلّق بالأخلاق الأسريّة والجنسيّة: ففي العام ١٩٨٤، جرى استفتاء جعل الإجهاض ممنوعاً دستورياً. لكنّ قراراً من المحكمة العليا في ١٩٩٢ سمح بالإجهاض حينما تتعرّض حياة الأم لخطر حقيقيّ (بما في ذلك خطر

١ . جان غيفان .*Histoire de l'Irlande*, J. Guiffan ، باريس ، منشورات هاتييه ، ١٩٩٢ ؛ ذكرتها فرانسواز شامبيون ، مقال سبق ذكره ، ص٦٨ .

٢ . De Valera (Eamon) (١٨٨٢ – ١٩٧٥) ؛ ولد لأم إيرلندية وأب إسباني ، وهو أحد قادة ثورة عيد الفصح ١٩١٦ ضد الحكم البريطاني . تولى رئاسة منظمة الشين فين Sinn Fein من ١٩١٧- ١٩٢٦ قبل أن يصبح رئيس وزراء ثم رئيساً لإيرلندا المستقلة .

الانتحار). إنّ تناقض اجتهاد المحكمة هذا مع الدستور لمّا يحسم بعد؛ بيد أنّ الأشياء تتطوّر، كما أظهر، مؤخراً، السماح بالإجهاض في بريطانيا العظمى، الذي وافقت عليه المحكمة العليا في إيرلندا، لمراهقة كان قد اعتدي عليها (١٩٩٢)، بعد وقائع يدعو حدوثها في بلد عصري للاستغراب (توقيف الشابة لدى عودتها إلى إيرلندا، إلخ.). في العام ١٩٨٦، أبقى استفتاءٌ على حظر الطلاق؛ قبل أن يَرفع هذا الحظر استفتاءٌ آخر أُجري في العام ١٩٩٥ (كانت النتيجة فيه متقاربة للغاية).

٢- اليونان- حالة اليونان ذات حساسيّة مفرطة تتناسب مع المصاعب التي أثارها على سبيل المثال، أثناء عمليّة توطيد أوروبا ديموقراطيّة بعد سقوط الستار الحديديّ، تماهي الأورثوذكسيّة مع أمم البلقان. إذ لطالما اعتُبرت الأورثوذكسيّة درعاً منيعاً في وجه خصمين اثنين: الإسلام (والأتراك) في الشرق؛ والكاثوليكيّة، آل هابسبورغ بخاصّة، في الغرب. ولقد أُخضعت الأورثوذكسية، بتماهيها مع الأمّة نفسها، في أغلب الأحيان للسلطة السياسيّة، بينما تدّعيها لنفسها من وجهة نظر إيديولوجيّة. إننا لا نجد في البلدان ذات التقليد الأورثوذكسيّ هذا التعارض الكامن بين الكنيسة والسلطة، والحاضر دائماً- في السرّاء والضرّاء- في البلدان ذات التقليد الكاثوليكي.

«بعد سقوط القسطنطينيّة، كانت الكنيسة الأورثوذكسيّة المؤسّسة الوحيدة التي صمدت داخل الإمبراطوريّة العثمانيّة والتي لعبت دوراً هامّاً (ليس دينيّاً فحسب) بالنسبة للمسيحيّين المقهورين. هذا يفسّر كون الشعب اليوناني، المتمسّك أحياناً بالتقاليد، يتمنى أن تحافظ المؤسّستان على علاقة ولو سطحية.»[١]

---

١ . فاسيليوس ن . ماكريديس . "La tention entre tradition et modernité en Grèce"، في بوبيرو، مصدر سبق ذكره، ص٧٦ .

https://telegram.me/maktabatbaghdad

لعبت الأورثوذوكسيّة دور الحامية لهويّة الشعب اليوناني تحت الاحتلال العثماني، ثمّ خلال حرب الاستقلال (١٨٢١- ١٨٢٩). وقد أثّرت بقوة، في القرن العشرين، على «الفكرة الكبرى» التي كان ينبغي وفقها إحياء الإمبراطوريّة البيزنطيّة. ولكن المشكلة، كما يذكر ماكريديس Makridès، أكثر تعقيداً من مجرّد الخلط بين الروحي والزمني: فهناك يونانيون يعرّفون أنفسهم كملحدين وأورثوذوكس في آن، الأمر الذي يدلّ على أنّ الدّين يلعب بالنسبة إليهم دوراً ثقافيّاً وتاريخيّاً، بصرف النظر عن مسائل الإيمان. نعم، سيكون الردّ بأنّه ليس في مرجع كهذا إلى الهويّة الثقافيّة ما يبعث على الاطمئنان، لأنّه يقود شعباً إلى التجمّع تحت شعار الـ «هيلينيّة» -التي غدت منذ سنوات مضت رمزاً قوميّاً صميماً، حيال المسألة المقدونية على سبيل المثال. ليس من المؤكّد أنّ على الدين (والحريّة) في اليونان أن يحقّقا مكسباً ما من «تثقيف» الأورثوذكسيّة هذا. لكنّ الأمور تختلف بطبيعة الحال باختلاف الأوضاع، فاليهودية، مثلاً، وقد «تثقّفت» من وجوه عديدة بتحوّلها إلى دلالة انتماء، وذاكرة، وإخلاص، متوافقة كذلك مع الإلحاد، ولكنّها، في أحسن الحالات، مراعية ومحترمة لشمولية حقوق الإنسان ومبادئ العلمانيّة. ليست المسألةُ انتقادَ ديانة باتت رابطاً ثقافياً وذاكرةً مشتركة: المقصود بالأحرى شجب تسييس الدين، وهو أمر مختلف كلّ الاختلاف. أن يكون هناك، في المجتمع، أفراد يجتمعون بملء إرادتهم وحريّتهم باسم قيم لا يبغون مطلقاً فرضها على الآخرين، لهو دلالةٌ على غنى في التنوّع إذا لم يكونوا، في الوقت نفسه، أسرى تماماً لهذا الولاء الخاصّ، يعترفون بأنّهم أفراد في الدولة التي هم مواطنون فيها، مع أولئك الذين يتمتّعون بذاكرة ومرجعيات مختلفة، وأبعد من ذلك،

يعتبرون أنفسهم «مواطني العالم» (بالتأكيد على احترام الحقوق الأساسية). ولكن في حال قاد تثقيف الدين إلى تسييسه، أي إلى استيلاء جماعة «إثنية» على الدولة، يصبح الوضع مغايراً تماماً: إذ تشمل الذاكرة الجماعيّة هذه المرّة - بطريقة أقلّ أو أكثر قسريّة- المجتمع بأكمله، فيجد الآخر نفسه في وضع تبعيّة أقلّ أو أكثر جذريّة للجماعة المهيمنة. لنتأمّل في فكرة تشكيل «قوس أورثوذكسي» في البلقان كردّ على «القوس الإسلامي» الذي تسيطر عليه تركيا: لقد دعا البعض إلى استخدام مثل هذه الفكرة كمبرِّر للتطهير العرقيّ.

لم تصل اليونان، بالطبع، إلى هذا الحد (لكن تساهل الحكومات اليونانية المتعاقبة إزاء الإمبرياليّة الصربيّة في تسعينات القرن العشرين، سبّب مشكلة). كما أن كونها عضواً في المجلس الأوروبيّ، يجعل موقفها أحياناً صعباً في ما يتعلّق بالاتفاقيّة الأوروبيّة لحقوق الإنسان: فالدين في اليونان كان يُذكر في البطاقة الشخصيّة، إلى أن تمّ إلغاء الإشارة إليه في العام ٢٠٠٠. وحتى اليسار تميّز، في تسعينات القرن الفائت، بمرجع «قوميّ- دينيّ» ملزِم بالأورثوذكسيّة. هنا أيضاً، يفسّر التاريخ الكثير من ردود الفعل؛ بالرغم من ذلك فهذا الوضع بالتأكيد هو من أكثر الأوضاع إقلاقاً، بالنسبة لعلمنة السياسة، في بلدان الاتحاد الأوروبيّ والمجلس الأوروبيّ.

فُصلت الكنيسة الأورثوذكسية اليونانيّة عن بطريركية القسطنطينيّة المسكونيّة في العام ١٨٣٣ وغدت مذ ذاك مستقلّة. وقد اعترفت جميع الدساتير اليونانيّة بالكنيسة الأورثوذكسيّة كـ «دين مهيمن» و«متفوّق» للدولة اليونانية[١]. كما تمّ إعلان دستور ١٩٧٥ (الذي عُدِّل في ١٩٨٦)

---

١ . فاسيليوس ن . ماكريدس ، مقال ذكر سابقاً ، ص٧٤ .

https://telegram.me/maktabatbaghdad

رسمياً باسم «الثالوث الأقدس، المتساوي في الجوهر وغير القابل للانفصال». وتشكّل الكنيسة دائرة من دوائر وزارة التربية الوطنيّة والأديان؛ وهي تتمتّع بوضع الشخص الاعتباري في القانون العامّ. ولكنّ الحريّة الدينيّة معترف بها، ولو أنّ التبشير محظور ومقموع، «ذلك أنّ أي سعي لنشر وترويج أفكار غير أورثوذكسيّة (من "الحركات الدينيّة الجديدة") يعتبر في منتهى الخطورة على تراث البلاد الأورثوذكسيّ. بفضل الدولة...، تتخذ الكنيسة إجراءات ضدّ الأفكار التي تعتبرها هرطقيّة... هذا الحقّ في شبه الاحتكار يبدو في أعين الجماعات الدينيّة الأخرى اعتداءً على حريّة الاعتقاد وتمييزاً حيال بعض المواطنين اليونانيين. ولذلك كثيراً ما تستدعى اليونان أمام منظّمات دوليّة مختلفة لعدم احترامها للحريّة الدينيّة»[1].

ولقد أدانت المحكمة الأوروبيّة لحقوق الإنسان الدولة اليونانيّة مؤخّراً لأنّها سجنت أحد أفراد شهود يهوه بتهمة «التبشير». ولم تكن هذه، للأسف، المرّة الأولى[2].

---

١ . المصدر السابق ، ص٧٩ .

٢ . انظر *Kokkinakis contre Grèce* ، قرار صدر في ٢٥ أيار /مايو ١٩٩٣ .

https://telegram.me/maktabatbaghdad

الفصل الثالث

تحليل مفهوم العلمانية:
تعقيد ومفارقات

يمكن إذن تسمية البلدان الديموقراطيّة «علمانيّة» بمعنى أنّها تحترم الحريّة الدينيّة، وبوجه عام، الحقوق الأساسيّة، كما وردت في الاتفاقيّة الأوروبيّة لحقوق الإنسان (وبالتحديد في المادّتين ٩ التي تنصّ على حريّة الضّمير، و١٤ المتعلّقة بعدم التمييز، وبخاصّة لسبب دينيّ). ولكن العلمانيّة بالمعنى الضيّق، على الطريقة الفرنسيّة، ليست محميّة في القانون الدوليّ: إذ ليس ثمّة أيُّ نصّ يفرض على البلدان الديموقراطيّة فصلاً صارماً، أو يحظر مثلاً دفعَ مرتبات لرجال الدين. وهناك في بعض الدول أو في أجزاء من دول، كما رأينا، دينٌ يعتبر، بصفة أو بأخرى، رسميّاً (إنكلترا، الدانمرك، اليونان). ولكنّ هذا لا يمنع- باستثناء حالة اليونان ربما- من كون الحريّات الأساسيّة الكبرى المتعلّقة بالعلمانيّة بالمعنى الواسع (حريّة الضّمير، التعبير، العبادة، الاجتماع، التعليم) محترمة هناك كشأنها في فرنسا تماماً. أجل، إنّ الحركة العلمانيّة، في بلجيكا على سبيل المثال، تنتقد عبء الكنيسة الكاثوليكيّة (وهو غالباً رمزيّ، ولكنّه أيضاً ماليّ)، والروابط بين العائلة المالكة والسلطات

الكاثوليكيّة، إلخ. غير أنّ ذلك يُظهر بالمقابل المدى الذي بلغه تقدّم العلمانيّة: لأنّه إذا لم تعد المعارك تندلع سوى بصدد مشكلات هي في النهاية بسيطة وغير ذات خطر، فهذا يعني بالضبط أن الهيمنة المتشدّدة لملّة ما، واحتكار الدولة من قبل تلك الملّة، يترا ءيان- في البلدان الديموقراطيّة- كشيء عفا عليه الزمن. هذا بقدر ما توجد أخطار حقيقيّة في أماكن أخرى: أنظمة شموليّة تُفرض فيها إيديولوجيا معيّنة بأشدّ وسائل القسر والإكراه عنفاً (أو أكثرها تطوّراً، عن طريق الحملات الدعائية، إلخ.)، أو أنظمة دينيّة أصوليّة (كما في إيران) يلعب الدين فيها دور الحقيقة الرسميّة، المتلازمة مع اضطهاد المنشقّين، وإن لم يتّصفوا بالعنف (كالبهائيين).

I - العلمنة المضادّة للدين

تضاف إلى هذه الإشكاليّة إشكاليّة أخرى، ترتبط بالطبيعة ذاتها للدولة العلمانيّة. فكثيراً ما شُدِّد على حقيقة أنّ الكنيسة في فرنسا قد وجدت نفسها في ثمانينات القرن التاسع عشر (فترة علمنة المدرسة) وفي بدايات القرن العشرين (علمنة الدولة نفسها)، في مواجهة تيّار فكرٍ حرّ وعقلانيّ، ليس معارضاً لتدخّل الإكليروس في الشؤون العامّة فحسب، ولكنّه معادٍ للدين كذلك: إذ لم يكن من نتيجة الفلسفة الوضعيّة أنّها فرضت على الدين انسحاباً من السياسة فقط، بمعنى أنّها وضعت نهاية لخلط اعتقادٍ خاصّ بـ «الشأن العامّ»، بل لقد اعتبرته ذكرى من الماضي، تجسيداً لنظام قديم يتنافى بالفعل مع المثل العليا للحداثة الديموقراطيّة. كان ذلك بالطبع دمجاً بين الدين ودين الدولة، بين

https://telegram.me/maktabatbaghdad

الروحانيّة والـ *compelle intrare*، أو ببساطة أكبر تناسي تاريخ المسيحيّة كلّه عدا ما شاب ماضيها من تعصّب وتزمّت واضطهاد. لقد أقرّ العلمانيّون إذن في الوقت الحاضر أنّ تطييف المجتمع، وبصورة خاصّة تطييف المدرسة، الذي ووجهوا به في فترة الإمبراطوريّة المستبدّة (١٨٥٢- ١٨٦٠) وفي فترة «النظام الأخلاقي» الذي ساد في بدايات الجمهوريّة الثالثة في عهد ماكماهون Mac-Mahon (١٨٧٣ - ١٨٧٩)، قد حملهم على الاعتقاد بأنّ بناء دولة المصلحة العامّة لن يتحقّق فعلاً إلاّ بنبذ اللجوء قطعيّاً إلى ما كان ماركس قد دعاه في العام ١٨٤٠ «أفيون الشعب»:

«إنّ البؤس الدينيّ هو التعبير عن البؤس الحقيقيّ والاحتجاج على البؤس الحقيقيّ في آن. الدين هو زفرة المخلوق المضنى، نفس عالم بلا قلب، مثلما هو روح أحوال خالية تماماً من الروح. إنّه أفيون الشعب... يتضمّن نقد الدين في ثناياه **نقد وادي الدموع**[1] الذي يضفي عليه الدين **هالته**.»[2]

رؤية للعلمانيّة مفعمة بالماديّة والروح القتاليّة كهذه ليست بالطبع رؤية الجميع: إذ كان فيرّي بروتستانتيّاً، وكان كومب «روحانيّاً». وقد كتب هذا الأخير في مذكّراته Mémoires (١٩٠٧):

---

١ . ورد في العهد القديم باسم وادي البكاء : «إذا مرّوا بوادي البكاء ، جعلوا منه ينابيع ، وباكورة الأمطار تغمرهم بالبركات» . سفر المزامير ٨٤-٦ . يقال بأن رحلة الحج إلى الهيكل كانت تمرّ بوادي الدموع المقفر . ولم يمكن تحديد موضع بهذا الاسم ، وهو على الأرجح رمز لأوقات الاختبار والشدة والعناء التي يمر بها الإنسان خلال حياته على الأرض ، في طريقه للقاء الله . (م)

٢ . كارل ماركس ، *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel. Intro-duction, in OEuvres III. Philosophie.* باريس ، منشورات غاليمار ، بيبليوتيك دو لابلياد . ١٩٨٢ ، ص٣٨٣ . التشديد من عند ماركس نفسه .

«كنت طوال حياتي روحانيّاً متحمّساً، حاول دون أن يحالفه النجاح إخضاع ذكائه لعقيدة الكنيسة... اليوم، للأسف، الوضعية...تقصي، كما الأمراض، البقيّة الباقية للروحانيّة. هل تخرج الأجيال الجديدة من ذلك التعليم أنشط عقلاً، وأصوب حكماً، وأسهل إدراكاً للميول النبيلة، وأكثر نزاهة، وأشدّ تفانياً في سبيل المصلحة العامّة من الأجيال السابقة، تلك الأجيال التي مهّدت الدرب للنظام الجمهوري ووطّدته؟ إن الأمر ليدعو للشكّ.»[1]

ستتطور العقلانيّة والوضعيّة بالفعل وستنتشران في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين (كما تشهد مخاوف كومب). بيد أنّ هناك بالتأكيد هوّة عميقة بين هذه التصوّرات «للعلمانيّة الفصليّة» وانضمام الكاثوليك إلى «العلمانيّة الحياديّة» أثناء إعداد دستور ١٩٤٦: ففي الحالة الأولى، تصبح الدولة دولة الجميع بينما تُجتثّ الدغمائيّة، التعصّب وروح الخضوع التي تعتبر جزءاً لا يتجزّأ من روح الدين، وخصوصاً في الكثلكة كما تجلّت في البراءة الباباويّة أكبر أخطاء زمننا Syllabus (١٨٦٤)، التي أصدرها البابا بيوس التاسع مجاهراً فيها بمعارضته للأفكار العصريّة، وكذلك في المجمع الفاتيكانيّ الأوّل (١٨٦٩- ١٨٧٠)، الذي أعلن مبدأ العصمة البابويّة. أمّا في الحالة الثانية فتتوصّل الدولة إلى إقرار سموّ المصلحة العامّة في عدم اتخاذها أيّ موقف حيال مسائل الحياة الصالحة، أي بحمايتها للأديان، والحيلولة في الوقت نفسه بينها وبين «إعادة استعمار» المجال العامّ (وهو ما خشيه المثقّفون الذين كانوا قد تحدّثوا،

---

١ . أوردها جان بوبيرو ، مصدر ذكر آنفاً ، ص٦٢-٦٣ .

https://telegram.me/maktabatbaghdad

في بداية قضيّة الحجاب الإسلامي، بشيء من التشدّق عن «ميونيخ التعليم[1]»).

يمكن التأكيد إذن على أنّ طابع علمانيّة سنوات ١٨٨٠-١٩١٠ المعادي للدين لم يكن، في النهاية، سوى طابعٍ ظرفيّ، وأنّه يجب، بمنطق جيد، التمييز دوماً بين العارض والضروري، وبين الطارئ والأساسيّ. إن الحجج المختلفة المتعلّقة بأسس الموقف العلماني يمكنها في الواقع الانقلاب بسهولة ويسر على صاحبها: فعلى الملحد أو المتشكّك الذي يندّد بعجز أنصار **حقيقة** واحدة على التسامح، وعلى المناقشة والانفتاح على الآخرين، سيردّ المسيحيّ الذي سوف يؤكّد أنّ المعركة من أجل الاعتراف بالاستقلال الفردي لا يمكن أن تبدأ إلاّ إذا لم يكن المرء نسبوياً[2]: فكما قال إيڤان كرامازوف (ولقد أصابه من جراء ذلك غمٌّ دفعه إلى الانتحار)، إذا لم يكن لله وجود فكلّ شيء مباح[3]، منظومة

---

١ في تشبيه للمسألة بالاتفاق الذي وقعته بريطانيا وفرنسا وإيطاليا مع ألمانيا النازية تجنباً لأذاها في ٢٩ أيلول/ سبتمبر ١٩٣٨ في ميونيخ وكانت تشيكوسلوفاكيا ضحيته . إذ أجبرها هذا الاتفاق على الإذعان لألمانيا والتخلي لها عن منطقة سوديتنلاند . وقد أعلن رئيس وزراء بريطانيا آنئذ نيفيل تشامبرلين قائلاً إن اتفاق ميونيخ "سيضمن السلام في عصرنا" ، وبقيت تلك الكلمات رمزاً مخزياً لاسترضاء الطغيان على حساب المبادئ ، ولدفع ثمن باهظ لقاء سلام وقتيّ . (م)

٢ . تقول النسبية Relativisme في المذهب الشكّي بأن صواب الفعل أو الحكم إنما يكون بالنسبة للظروف التي جرى فيها الفعل أو صدر في إطارها الحكم ، وأنه ليس في القيم والأخلاق مطلقات ، فهي مجرد قواعد لا تلزم سوى المعتقدين بها . وهذا ما يؤدي منطقياً إلى تبرير اللاأخلاقية . (م)

٣ . لا توجد العبارة بحرفيتها ، خلافاً لما يُعتقد عادة ، في كتاب دستويفسكي . ولكنها تلخص جيداً قول إيڤان ، الملحد المثالي الذي تسببت تبعات عالم يخلو من الله بانتحاره . (فيودور دستويڤسكي ، *Les frères Karamazov* ، باريس ، LGF ، (لو ليفر دو بوش) ، ١٩٦٢ ، ص٨٦-٨٧ .

القيم تنهار، وتتفشّى العدميّة والكلبيّة حتى لتصبحا تهديداً. وعلى إضافة ذلك المسيحيّ، بأنّ المسيحيّة النقيّة المطهّرة، كمسيحيّة إيراسموس مثلاً، تسمح بشجب الأديان السياسيّة واستنكار قول «أجبرهم على الدخول، حتى يمتلئ بيتي» الذي جاء في إنجيل لوقا، وبالدفاع بوضوح وحزم عن حقوق الإنسان، الذي يُعتبر مقدّساً لأنّه خُلق على صورة الله، سيردّ صاحب الفكر الحرّ، داحضاً تلك الحجّة بقوله إنّه، هو على الأقلّ، لا ينصاع لحقيقة سامية، تلك الحقيقة التي تُخضَع، بطريقة أو بأخرى، للعقل النقدي، وأنّه مستعدّ، بخلاف المتديّن، لبناء عالمٍ إنسانيٍّ محض متحرّرٍ من الأساطير والأحكام المسبقة التي تزرع بذور التجزئة والشقاق بين الشعوب. المناقشة يمكن أن تستمرّ - وهي مستمرّة- إلى ما لانهاية، وقد يدخل محاورون آخرون في النقاش: اليهود مثلاً، مشيدين بخلّو تراثهم من السلطة العقائديّة ومن الجدل الدائم حول التوراة، البروتستانت مستشهدين بالكهنوت الشامل[1]، وهو مبدأ، من الوجهة النظريّة على الأقلّ، ديموقراطيّ، وكذلك بحريّة التشكيك في النصوص المقدّسة التي لا يقرّها العقل؛ والمسلمون متسلّحين بحقيقة غياب سلطة دينيّة مركزيّة في الإسلام[2]، إلخ. يمكننا أن نتخيّل، بالطبع، الإجابات على حجج كهذه، ومتابعة الحوار، وإرهافه.

---

١ . خلافاً للكنيسة الكاثوليكية الرومانية بنظامها الهرمي ، تمثل البروتستانتية مفهوم الكهنوت الشامل الذي يُعتبر جميع المؤمنين بموجبه كهنة يحملون مسؤولية متساوية في الحفاظ على الإيمان المسيحي والعمل على انتشاره . (م) .

٢ . هذا يخلق عل كل حال ، للإسلام الفرنسي بصورة خاصة ، مشكلة كبرى في الصفة التمثيلية . فالطائفة الإسلامية منقسمة تبعاً لشرائح مختلفة : البلد الأصلي ، التقاليد ، الأجيال ، مشكلة الحركيين ، الفرنسيين الذين اعتنقوا الإسلام ، تأثير بلدان كالجزائر ، المغرب ، السعودية . . . (راجع باربييه ، ص٢١٥- ٢١٦) . لم يعد بالإمكان اليوم وضع تقييم جدّي لعمل المجلس الفرنسي للديانة الإسلامية الذي أنشأه نيكولا ساركوزي في العام ٢٠٠٣ .

https://telegram.me/maktabatbaghdad

بيد أنّ نقاشات كهذه تعتبر طبيعيّة تماماً، بل إنّها على الأرجح خصبة ومثمرة: إذ من الممكن الاتّفاق على المثل الأعلى لدولة الحقوق (دولة الشعب laos كلّه) باسم مبادئ فلسفيّة وإثنيّة مختلفة، زاخرة فضلاً عن ذلك بحلول متنوّعة، الأمر الذي يساعد على تغذية النقاش الدائر حول الصالح العامّ وإغنائه.

II - ما ضمانة الرابط الاجتماعي: الدين أم الأخلاق العلمانية؟

ضمن سياق تاريخيّ-فلسفيّ كهذا، ينبغي، في رأيي، فهمُ المعركة التي دارت في نهاية القرن التاسع عشر، حول دروس التعليم الدينيّ ودروس الأخلاق العلمانيّة: فقد كانت المسألة تتركّز في معرفة ما الذي يشكّل الضمان للروابط الاجتماعيّة، أهو الدين أم «شيء آخر»، أي أخلاق من وحي إنسانيّ صرف. وقد حظيت هذه الأخيرة بميزة التفوّق على المذاهب عندما بدت قابلةً للتشارك بين أفراد الشعب كلّه، ومقبولةً افتراضيّاً لدى من أسماهم بيريلمان[1] بالـ «الجمهور العامّ»[2]؛ ولكن مساوئها تمثّلت في طابعها المتلاشي: لقد كان ينبغي أن تكون، من حيث المبدأ، سهلة الوصول إلى جميع المحاورين ذوي النيّات الحسنة (وليس فقط لأولئك الذين يتشاطرون مبدأً أو إيماناً محدّداً)، غير أنّ مضمونها أثار قضيّة إشكاليّة. إذ لم يقصِّر بالطبع في محاولة «تعريفه» بالوسائل

---

١ . (Chaim) Perelman : محام ومفكر وفيلسوف بولندي . ولد في وارسو عام ١٩١٢ ثم هاجر مع أسرته إلى بلجيكا . (م)

٢ . راجع حاييم بيريلمان . *Traité de l'argumentation* ، بروكسل ، منشورات لونيفيرسيتيه ، ١٩٧٠ ، ص٣٩-٤٦ .

الأكثر قابلية للجدل، وقد لعبت العقلانيّة أو الوضعيّة، والماديّة الجدليّة، وجميع النظريّات «الدنيويّة» البحتة التي يُزعَم أنّها «علميّة» والمتعلّقة بالرابط الاجتماعيّ، لعبت دورَ نوعٍ من الأسطورة المعكوسة، دور الأسطورة «العلمانيّة» (إذا فُهمت كأخلاق يُزعم أنّها تتمتّع بموضوعيّة خالصة مرتكزة على العلم).

الحقيقة أنّ الأخلاق الدينيّة والأخلاق «العلمانيّة»، قد ظلّت، في الوقت الذي تطمح فيه إلى العموميّة، حبيسة الخصوصيّة: الأولى لأنّ حقيقتها لا قيمة لها إلاّ في نظر الفئة التي تؤمن بها في المجتمع؛ والثانية، لأنّها تسعى، ربما دون جدوى، لأن تكتشف، باستخدام العقل الطبيعيّ المجرّد، موضوعيّة ميتافيزيقيّة أو علمويّة، ثمة اليوم جملةُ أسباب تدعو للاعتقاد بأنّها قد أفلتت منها حتماً. حتّى إنّ كلاً من الطرفين يوجّه صراعه نحو شكل من الأشباح: فأصحاب الفكر الحرّ يحاربون صورة الدين الذي لم يعد دين الكنائس «المحرَّرة»، والمتديّنون صورة العقل البروميثيوسي، المقتحم والدغمائي الذي سبق لكانط أن فكّكه ضمن «الجدليّة المتعالية» في كتابه «نقد العقل المحض» (١٧٨١). إنّ تطوّر عقلانيّة معيّنة بين أيدي أولئك الذين يتطلّعون إلى أهدافٍ هيمنيّةٍ هو بالطبع مقلق للجميع، متديّنين وغير متديّنين، من حيث أنه يعرّض للخطر فصل السياسة عن الكنائس (الذي يحرص عليه بخاصّة العلمانيّون أصحاب الفكر الحرّ) وكذلك الحريّة الدينيّة (التي يتمسّك بها الكاثوليك عادة- كما تَبيَّن بمنتهى الوضوح خلال عهد إعادة الملكيّة ولكن على الأخصّ لدى تبنّي دستوريّ الجمهوريّتين الرابعة والخامسة، اللذين يعرِّفان فرنسا كجمهوريّة علمانيّة). بما أنّ الأمر يتعلّق

https://telegram.me/maktabatbaghdad

بأسطورتين متناظرتين (الوصول إلى الحقيقة الشاملة للإنسان والعالم عن طريق الدين السامي أو عن طريق الدين «العلمانيّ»)، فمن واجب العلمانيّين الحقيقيّين تقويضهما ومحاربتهما معاً. سيحتفظ كلّ طرف، وهذا مؤكّد، بفكرته: إذ سيشدّد الأول على أنه في عالم هُجرت فيه الآلهة، وحده دين إنسانيّ يمكنه أن ينقذ المجتمع من الهمجيّة، بينما سيرى الآخر في فضائل العقل النقدي وفي التسامح الدنيويّ الصرف الضمانَ الأقوى لشموليّة حقوق الإنسان ولخضوع السياسة لقيم أخلاقيّة مشتركة.

III - العلمانيّة والليبراليّة والمواطنة

إنّ الفصل بين الدولة والكنائس، كما يجري الحديث عنه عادة في إطار النقاشات الدائرة حول العلمانيّة، لا يعبّر على الأرجح تماماً عن عملية التحرّر السياسيّ المطبّقة في المجتمعات الديموقراطيّة المعاصرة. ليس المقصود، في الواقع، إسباغ نوع من الحصانة «المكيافيليّة» على الدولة والسماح لها بتدجين المذاهب واستعبادها. بل على العكس، ينبغي على هذه الدولة ذاتها أن تقيّد سيادتها باسم احترام حقوق الإنسان، أي باسم قيم عليا. يتعيّن على الدولة إذن أن تكون «منفصلة» عن حقوق الإنسان، بمعنى أنّه لا يمكنها التذرّع بها وتحويلها إلى أداة لمصلحتها. ولأنّ حقوق الإنسان تعلو على الدولة تنفصل هذه الأخيرة تنفصل عن المجتمع المدني، أي تجسّد المصلحة العامّة تجسيداً كاملاً.

ولكن عرض الأمور بهذه الطريقة ما زال غير كافٍ: فحقوق الإنسان لا تشكّل إذا صحّ القول سوى مصلحة عامّة «ضئيلة»، إنّها تشكّل،

بتعبير آخر، الشروط نفسها لأيّة حياة بشريّة لائقة ولأيّة حياة مشتركة مع الغير، نظراً لأنّها تكفل لكل فرد البحث الحرّ عن الحياة الصالحة، مع احترام الحقّ نفسه بالنسبة للآخرين. والحال أنّ تأويلاً ليبراليّاً بحتاً للعلمانيّة قد يكتفي بفكرة الدولة-الحَكَم هذه، والتي تضمن الحريّات الكبرى: حريّة الضّمير والعبادة والتعليم والاجتماع، بكلمة موجزة، الدولة التي تترك كليّاً لأفراد المجتمع المدنيّ التصرّف مع اختزال دورها إلى مجرّد دركيّ[1]. إنها نزعة نجدها حاضرة بشدّة في الولايات المتّحدة في خطاب دعاة الفوضويّة حول دولة الحدّ الأدنى: يجب على السياسة أن تكفل الحدّ الأدنى من الأمن من غير أن تكون حاملة لأيّ تصوّر للخير العامّ وبدون أن تتحوّل إلى دولة الرفاهيّة (Welfare State)[2]. أي دون أن ترغب في حلّ المسألة الاجتماعيّة، التي ينبغي أن تكون، حسب هذا التصوّر، من اختصاص المجتمع المدنيّ بصورة أساسيّة. مثل ذاك الخطاب يقود إلى تصوّر مختلف للعلمانيّة لا يماثل التصوّر الذي شاع في فرنسا منذ ثمانينات القرن التاسع عشر: فالعلمانيّة الجمهوريّة، على العكس، تفترض مدرسةً ودولةً حاملتين لفكرة قويّة في المواطنة، ولا تتماشى أبداً

---

١ . انظر مارسيل غوشيه M. Gauchet ، الفصل الذي يحمل العنوان : "Le sacre de la société civile" في كتاب : *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité* ، باريس ، غاليمار ، مجموعة «Folio-Essais» ، ص١٠٢-١٢٠ . انظر أيضاً بيير-أندريه تاغييف Taguieff : *Résister au bougism: démocratie forte contre mondialisation techno-marchande* ، باريس ، منشورات ميل إيه أون نوي ، ٢٠٠٢ .

٢ . هو نظام موجود في الولايات المتحدة وبريطانيا وبعض البلدان الأخرى ، يقدم خدمات اجتماعية مجانية في مجال الصحة والتعليم مثلاً ، كما يؤمن فرص العمل للجميع ويدفع مرتبات لغير القادرين على العمل بسبب البطالة ، المرض أو الشيخوخة . (م)

https://telegram.me/maktabatbaghdad

مع الفكرة التي تسمح بأن تكون المبادرة في ما يتعلّق بالقيم الأخلاقيّة محتكرةً بالكامل من قبل المجتمع. ليس في النظرة الجمهوريّة إلى المواطنة شيء إثنيّ، فهي مبنيّة على قيم الحريّة، المساواة، والإخاء، وهي المشروع الذي صنع من الأمّة الفرنسيّة، مأخوذاً بالطبع من خير ما فيها، كياناً منفتحاً على العالم، كياناً متاحاً أمام جميع التوّاقين إلى الاندماج في مشروع كهذا. ولكن هذا المشروع الجمهوري لم يقدّم، في الحقيقة، أبداً بطريقة «مجردة»: فالاندماج في الأمّة لم يعنِ يوماً الانضمام إلى مشروع مواطنة لاإثني فحسب بل لقد تأثّر دوماً (وهذا أمر يكاد يتعذّر تجنّبه) بعوامل أخرى، تستوجب النقد الشديد، كتصوّر مركزيّ أعراقيّ لعالميّة اللغة الفرنسيّة أو قوميّة مضادة للألمان تجلّت، بأسوأ أشكالها، في معسكر المعادين لدريفوس[1] في نهاية القرن التاسع عشر. ولكن يجب ألاّ يعتقد المرء أنّ الفكرة «السيئة» للأمّة مرتبطة فقط بالعناصر التراثيّة، والعمل بالتالي على مقاومة رواسب النظام القديم خلال مسار التحديث العلمانيّ: ففرنسا الثوريّة واليعقوبيّة، الحاملة كما يُزعَم لمشروع تغيير جذريّ للإنسان، قد أثقلت، هي نفسها، كاهل الفكرة الجمهوريّة والمواطنيّة بحمل إيديولوجيّ جعلها متحيّزة وجزئيّة، و«جرّدها» إن صحّ القول من العلمانيّة؛ بحيث وجدت الفكرة الجمهوريّة نفسها بين نارين: فهي من جهة لا تزال تخاطر بعدم صلاحها إلاّ لتصوّر خاصّ للخير، وبإغلاق الأمّة ثانية على نفسها وذلك بإعادتها إلى تجسيد حقيقة واحدة

---

١ . ألفريد دريفوس ضابط يهودي في الجيش الفرنسي اتهم في العام ١٨٩٤ بالخيانة والتجسس لصالح ألمانيا ، ثم ثبتت براءته لاحقاً وأعيد إلى الجيش . وقد انقسم الرأي العام في فرنسا حول هذه القضية إلى فريقين ، وكان إميل زولا يتزعم فريق المدافعين عنه ، حيث أطلق وقتها صرخته الشهيرة : إني أتهم . (م)

سواء كانت حداثويّة ويعقوبيّة، أو تقليدويّة ومعادية للثورة؛ ومن جهة أخرى، يمكن لهذه الفكرة، وعلى النقيض تماماً، أن تجد نفسها ذائبةً في التصوّر الليبرالي (وبشكل أدقّ: الفوضوي) للدولة- الدركيّ، حيث لا تمثّل السياسة سوى نوعٍ من حَكَم يضمن عدم تحوّل المجتمع المدني، وهو المكان الوحيد لتشكّل القيم، إلى حرب الجميع على الجميع. لقد انطوت المعارك الدائرة حول المشروع العلمانيّ دائماً، وبطريقة مبهمة أحياناً، على تلك الصعوبة: فعندما شرح فيرّي وبويسون تصوّرين متباينين للمدرسة العلمانيّة، كان تعارضهما يتمفصل حول مثل هذين المحورين، ذلك أنّ الأوّل كان يدافع، على الأقلّ في الخطاب المذكور آنفاً، عن حياديّة جذريّة (لا شيء ينبغي أن يصدم ضمير الأطفال: حريّ القول بأنّ المحتوى «المواطنيّ» أو الأخلاقيّ للتعليم معرّض لأن يُختزل إلى شيء لا يذكر)، في حين دافع الثاني عن محتوى «قويّ» للتعليم، عن القيم الجمهوريّة، تلك التي كانت تبدو متعارضة تعارضاً جذرياً مع قيم الكنيسة[1].

IV - «العلمانيّة الجديدة»

ولكن ألا تعيد المناقشة الحديثة المتعلّقة بـ «العلمانيّة الجديدة» بمستواها الخاص إنتاج تلك الصعوبة؟ لا يخفى أنّ بعض التجمّعات (وهي على الأغلب، ولكن ليس دائماً، دينيّة) تدافع منذ حوالى عشر سنين عن إعادة النظر في القيم العلمانيّة، وعن «تكييف» العلمانيّة مع المشكلات الجديدة التي أثيرت في أواخر القرن العشرين. بل لقد تحدّث

---

١ . انظر الفقرة IV .

https://telegram.me/maktabatbaghdad

جان بوبيرو عن «ميثاق علمانيّ»[1] ثالث، ضربٍ من جيل ثالث للعلمانيّة، يشكّل تتمة للنظام الوئاميّ في القرن التاسع عشر ونظام الفصل في القرن العشرين. هذه العلمانيّة الجديدة («المنفتحة»، إلخ.) ليست والحقّ يقال بهذه الجدّة: فقد كانت موجودة سابقاً في التأويل الذي قدّمه الكاثوليك (خاصة في الحركة الجمهوريّة الشعبيّة MPR)[2] لعلمانيّة ١٩٤٦ و١٩٥٨ الدستوريّة، أي في الفكرة التي تعلو بمقتضاها الحريّة الدينيّة على «العلمانيّة الفصليّة»، الأمر الذي ينسجم على كلّ حال مع الوضع في أغلب بلدان أوروبا ومع الحالة الراهنة للقانون الدولي. إذ لا الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان الصادر عن الأمم المتّحدة (١٩٤٨)، ولا الاتّفاقيّة الأوروبيّة لحقوق الإنسان (١٩٥٠) وملحقاتها الإضافيّة، ولا حتّى ميثاق الأمم المتّحدة حول الحقوق المدنيّة والسياسيّة (١٩٦٦) تتطرّق في الواقع إلى ذكر العلمانيّة. بعبارة أخرى، لقد تمّ الاتّفاق على دستورة العلمانيّة (وهذا مألوف جداً في السياسة) ضمن إطار من الالتباس والغموض، ذلك أنّ التعبير نفسه لم يكن محدّداً في القوانين الأساسيّة للجمهوريّتين الرابعة والخامسة (ولنتذكّر بأنّه كان غائباً عن قانون الفصل الصادر في العام ١٩٠٥). إنّ مفهوم معركةٍ ما معرضٌ على الدوام لأن يضعف عندما يقدِم خصومُه، لأسباب تتعلّق بالقناعة و/أو بالفرصة السانحة، على الانضمام إليه: فلا بدّ عندها من تقديم تنازلات (إنشاء الجمعيّات الأبرشيّة مثالٌ أوّل عليها، والعودة إلى

---

١ . راجع جان بوبيرو، مصدر ذكر آنفاً، صفحة ١٠١ وما بعدها .

٢ . Mouvement Républicain Populaire ، حزب سياسي اشتراكي مسيحي ديموقراطي من أحزاب الوسط، غدا في ١٩٤٦ جزءاً من الائتلاف الحاكم في فرنسا . (م)

الرهبانيّات التعليميّة مثال ثانٍ، وقانون دبريه حول الإعانات الماليّة الممنوحة للمدارس الخاصّة بموجب عقد بسيط أو عقد شراكة، مثال ثالث)؛ بالإضافة إلى أنّه من الممكن دائماً أن يبدّل الخصم خُلسةً لصالحه تعريفَ المبدأ الذي تبنّاه ذاته: فيجب ألاّ يغيب عن أذهاننا أن حقّ ارتداء «الحجاب» قد تمّ الدفاع عنه باسم التعدّدية وحريّة التعبير، وبعبارة موجزة، باسم حقوق الإنسان، في حين أنّه يرمز، وخاصّة بالنسبة لنساء المغرب العربي والجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، إلى الاضطهاد الذي تمارسه على الشعب laos إحدى فصائله الأصوليّة (وفي الحالة الراهنة، إلى التمييز الذي تتعرّض له المرأة في ديار الإسلام).

لن نتّهم، بالطبع، أنصارَ «العلمانيّة الجديدة» جميعاً بمشاريع مكيافيليّة كهذه، بل ولن نختزل المطالبة بارتداء الحجاب إلى مجرّد إفساد نموذج تحرّري يقوم به خصومه الأكثر تشدّداً. ولكن لنتذكر مع ذلك أنّ الأصوليّين في الولايات المتّحدة، يريدون أن يُدخلوا إلى التعليم العامّ درساً اختيارياً في علم الأحياء «الخَلْقيّ» باسم التعدّديّة وحريّة الاختيار، وأنّ الإنكاريّين[1] في أوروبا كثيراً ما يطالبون بمناقشة علنيّة لـ «أطروحتهم» باسم حريّة التفكير والتسامح والأخلاقيّة «العلميّة». خلاصة القول، في حالات معيّنة- ويجب ألاّ تعمّم-، الذئب موجود في الحظيرة: بمعنى أنّ الخصم الأكثر تشدّداً للعلمانيّة إذا أُخذت بمعناها الواسع (أي دولة متحرّرة من سطوة المذاهب) يستخدم لغة أعدائه نفسها. في مثل تلك الظروف تبدو ضرورة التنبّه النقديّ أكثر إلحاحاً لأنّ

---

١ . هم مجموعة من المثقفين والعلماء الذين يذهبون مذاهب مختلفة ويجمعون على موقف مشترك هو دحض الرواية الرسمية عن المحرقة ، قائلين إن غرف الغاز لم توجد قط . (م)

https://telegram.me/maktabatbaghdad

مفاهيم كالعلمانيّة وحقوق الإنسان تُعتَبر بسيطة، وبديهيّة، أو «معروفة جيّداً» (كما كان هيغل يقول عن المفاهيم التي تُقبَل بسرعة فائقة دون إثبات أو تبرير). إن المدافعين عن علمانيّة جديدة هم بالتأكيد في الغالب جديرون بالاحترام ويطرحون أسئلة تستحقّ الاهتمام: غير أنّه كان ينبغي، من أجل مقاربة دقيقة للمسألة، التذكير بوجود حركات معادية للحداثة وللجمهوريّة (أو معادية لليبراليّة)، تحرف المعركة التحرّريّة عن مسارها خدمة لمصلحتها الخاصّة. إنّ مناصري العلمانيّة «المنفتحة» يطالبون ببساطة بأن يؤخذ وجها الميدالية العلمانيّة بعين الاعتبار: دولة منفصلة عن الكنائس، وكنائس حرّة بالنسبة للدولة. وفي هذا الوجه الثاني للميدالية تكمن المشكلة بالنسبة لجميع من يعتبرون أنّ المعركة العلمانيّة الأصليّة قد تظاهرت بأشكال مفرطة العداء للدين. والحال أنه إذا سلّمنا بأنّ على العلمانيّة الانعتاق من فكرة خوض معركة معادية للدين يعود تاريخها إلى وقت كانت فيه الكنيسة ترفض الحرّيات العامّة (وبالتالي الانفصال عن الدولة)، فلا يبقى سوى السماح لرقّاص الساعة بالذهاب بعيداً للغاية في الاتّجاه المعاكس: وذلك بأن يعاد للكنائس موقعٌ سياسيٌّ كانت قد فقدته، وبأن يُفسَح الطريق أمام المجتمع المدنيّ للقيام بنوع من إعادة استعمار تدريجيّ متستّر للمجال السياسيّ. **إنّه تصوّر ليبراليّ وتطييفيّ للعلمانيّة في آن**، تصوّرٌ قد يحلّ محلّ المفهوم الجمهوريّ، مقزِّماً فعاليّة المواطنة ومعيداً للمذاهب سلطة التحكّم بالعقول التي كانت قد انتُزعت منها بالتدريج، على مدى فترة زحف العلمانيّة[1]. فهو

---

١ . انظر حول هذه النقطة فصلاً ممتازاً لمارسيل غوشيه *La religion dans la démocratie* مصدر ذكر سابقاً ، ص١٢١- ١٤٠ («L'âge des identités») .

ليبراليّ: لأنه سيقود الدولة الجمهوريّة مجدداً إلى لعب دور حَكَمٍ يضمن ألاّ يعبِّر عن التصوّرات المختلفة للحياة الصالحة التي تنبثق من المجتمع بالعنف والإقصاء. **وتطييفيّ**: ذلك أنّ الكنائس ستعيد تشكيل طوائفها وستستعمر المجال العامّ ثانية مشكّكة بالعلمانيّة الجمهوريّة. أجل، إنّ الليبراليّة والتطييفيّة هما من وجوه عدّة متضادتان كلّ التضاد: فبينما تدافع الأولى عن حقوق الاستقلال الفرديّ، تناصر الثانية حقوق (أو تقاليد) الجماعة. ولكن كلتيهما تلتقيان في نزوعهما إلى **إضعاف الدولة العلمانيّة** المتجلّي في اختزالها إلى الحدّ الأدنى. تُمكِّن الاثنتان إذن «المجتمعَ»، الذي صار يُعتبر مكاناً وحيداً لتشكل القيم، من استردادها. والحال أنّه لا يخفى على أحد أنّ الأفراد الناشئين ضمن تقاليد مختلفة اختلافاً جذريّاً لن يستطيعوا أن يتواصلوا وأن يكوّنوا، متجاوزين انتماءاتهم المتعدّدة، «طائفةً من المواطنين»، وفقاً لتعبير دومينيك شنابر[1] التي أكّدت أنّ الليبراليّة لا تشجّع بشكل مباشر على جعل المجتمع عشائريّاً، ولكنها تحرّض على ذلك بطريقة غير مباشرة بإضعاف توازنه الوحيد الممكن، المتمثّل في دولة «جمهوريّة» قادرة على تجسيد أمّة ديموقراطيّة ومنفتحة. إن مجتمعاً مركّباً من نوى خاصّة ومن «مستهلكين» و/ أو من طوائف متعايشة ببساطة قد يشكّل خطراً أساسيّاً على المواطنة، أي على المساهمة المسؤولة لكل فرد في «الشأن العامّ». سوف نستخلص النتائج الفلسفية لذلك فيما بعد؛ ولكن ما سيبدو لنا للتوّ لاحقاً، هو أنّ تنامي سلطة الجماعات الدينيّة المتواكب مع ضعف الدولة التي «دجّنتها» تلك الجماعات، يمكن أن يكون له تأثير وبيل على مبدأ حريّة التعبير.

---

١ . Schnapper (Dominique) : عالمة اجتماع فرنسية . ولدت في باريس في العام ١٩٣٤ . (م)

https://telegram.me/maktabatbaghdad

٧ - الحريّة الدينيّة وحريّة التعبير

١- حكم هانديسايد[١] - تظهر أهميّة الدين في المجتمع بصورة خاصّة من خلال الطريقة التي تتعامل بها الدولة مع التجديف. وقد رسّخ قرارٌ لمحكمة حقوق الإنسان في ستراسبوغ (قضيّة هانديسايد) منذ زهاء عشر سنوات، أحكام المعاهدة الأوروبيّة لحقوق الإنسان بخصوص حريّة التعبير:

« تشكّل حريّة التعبير أحد الأسس الرئيسيّة لأيّ مجتمع ديموقراطيّ وهي تسري أيضاً على الأفكار التي تؤذي أو تصدم أو تقلق. »[٢]

الأقوال الصادمة مغطّاة إذن بالمادّة ١٠ من المعاهدة، تلك التي تكفل حريّة التعبير. بيد أنّ هناك بالطبع حدوداً لتلك الحريّة:

«ممارسة هذه الحريّات... قد تخضع لبعض... القيود المنصوص عليها في القانون، والتي تشكّل إجراءات ضروريّة، في مجتمع ديموقراطيّ، للحفاظ على الأمن القومي، ولسلامة الأراضي، والسلامة العامّة، ولحفظ النظام ومنع الجريمة، وللرعاية الصحيّة والأخلاقيّة، ولحماية السمعة أو حقوق الغير... »[٣]

ولكن مثل تلك الحدود، كما نرى، قد تمّ حصرها بصرامة وينبغي في جميع الأحوال اعتبارها «ضروريّة في مجتمع ديموقراطيّ». كثيراً ما تبنّت محكمة ستراسبورغ موقفاً ليبراليّاً في هذا الشأن. والحال أنّ حكماً

---

١ . ريتشارد هانديساید صاحب دار نشر بريطانية نشرت في العام ١٩٧١ كتاباً مترجماً عن الدانمركية يدعى (الكتاب المدرسي الأحمر الصغير) . وهو كتاب موجه إلى طلاب المدارس من عمر ١٢ عاماً فما فوق ويحتوي فصولاً تتكلم بالكثير من التفصيل عن الجنس والمخدرات ومشكلات أخرى تخصّ الشباب . صراحته الشديدة اثارت مناقشات حامية طالبت بمنعه . (م)

٢ . *Handyside contre Royaume- Uni* ، قرار ٧ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧٦ .

٣ . الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان ، المادة ١٠ ، الفقرة ٢ .

أصدرته (قضيّة Otto-Preminger- Institut)[1] في العام ١٩٩٤ قد زجّها في منحى مقلق: فقد كانت شركة أوتو- بريمنغير، ومقرُّها إينسبروك، تريد عرض فيلم لفيرنر شرويتر، يرتكز على كتاب كلاسيكيّ (ومعاد للكاثوليكيّة بشدّة) لأوسكار بانيتزا يدعى مجمع الحُبّ *Le concile d'amour*. دعاوى جزائيّة أقامها النائب العام بناء على عريضة قدمتها أبرشيّة كنيسة إينسبروك الكاثوليكيّة الرومانيّة، معتبرة أن بثّ فيلم كهذا إنّما هو محاولة «لتحقير التعاليم الدينيّة»، وهي مخالفة يعاقَب عليها وفق المادّة ١٠٨ من قانون العقوبات النمساوي. أمرت محكمة إينسبروك الإقليميّة بحجز الفيلم الذي لم يعد إذن من الممكن عرضه؛ وقد رُفض طلب استئناف تقدّمت به شركة أوتو - بريمنغير. في ١٠ تشرين الأوّل / أكتوبر ١٩٨٦، أصدرت محكمة إينسبروك الإقليميّة أمراً بمصادرة الفيلم؛ ورفض النائب العامّ تقديم طعن لدى المحكمة العليا النمساويّة. رُفعت القضيّة عندئذ إلى لجنة حقوق الإنسان، ثمّ إلى محكمة حقوق الإنسان في ستراسبورغ التي، ولدهشة العديد من رجال القانون المختصّين بقراراتها واجتهاداتها، حكمت لصالح القضاة النمساويّين مستندة إلى القيود الموضوعة على حريّة التعبير، وهي في هذه الحالة الاحترام، المشار إليه في الفقرة ٢ من المادّة ١٠ من الاتّفاقية المذكورة أعلاه، الواجب تجاه حقوق الغير. أكّدت المحكمة أنّ حريّة التعبير، يجب أن تمارَس، كما تقتضي المادّة ١٠، مع الاضطلاع بـ «الواجبات والمسؤوليات». والأمر يتعلّق في هذه الحالة بتجنّب تعابير تحمل «إساءة مجّانية» للآخرين، وتشكّل بناء عليه اعتداءً على

---

١ . *Otto- Preminger- Institut contre Autriche* ، قرار ٢٠ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٤ .

https://telegram.me/maktabatbaghdad

حقوقهم. كما تابعت المحكمة التأكيد على إمكانيّة اعتبار المعاقبة على أشكال التهجّم المنطوية على إهانة للمواضيع التي تحظى بإجلال دينيّ، أمراً ضرورياً في المجتمعات الديموقراطيّة؛ وعليه، فقد اعتبر قضاة ستراسبورغ، وبطريقة أثارت استغراباً عظيماً، بأنّه لم يكن هناك خرقٌ للمادّة ١٠ من الاتّفاقيّة. كانت هذه على الأرجح المرّة الأولى في تاريخ المحكمة التي تعني فيها الإحالة إلى «حقوق الغير» الحريّةَ الدينيّةَ للـ «الغير»: حَكَم القضاة إذن بعدم إمكانيّة عرض مجمع الحبّ، لأنّه قد يؤذي الحساسيّة الكاثوليكيّة ويضع حريّة الاعتقاد موضع الشك.

لهذه القضيّة دلالة تشير إلى استحالة الدفاع عن حقوق الإنسان، وعن مبادئ العلمانيّة بخاصّة، إلاّ إذا أبدى المجتمع تيقّظاً مستمراً في مواجهة إضعاف، ما زال ممكناً، لأشكال الحماية. لقد خطّ قرار هانديساید الطريق لفقه منسجم مع المتطلّبات الأساسيّة لحريّة التعبير: فـ «الأفكار التي تؤذي وتصدم وتقلق» يجب التمكن من التعبير عنها ومناقشتها وإلاّ أخذت تلك الحريّة في التضاؤل والانكماش. وبحسب هذا الرأي، فإن كلّ جماعة تهاجَم معتقداتُها، أو تناقَش ببعض «الحدّة» أو يُهزَأ بها ستحتفظ لنفسها بحقّ المطالبة برقابة على الكلام الذي قد يزعجها: هذا ما فعله القضاة النمساويون باسم حساسيّة الكاثوليك، وهم يشكّلون أغلبيّة بالطبع في إينسبروك- غير أنّ هذا ليس سبباً كافياً. إنّنا بذلك قد ننزلق بسرعة صوب مفهوم الـ «التشهير الجماعي» البالغ الخطورة: فمثلما تُعتبَر أشكالُ المساس بشرف الفرد محظورةً (ثمة إدانةَ بجرم افتراء أو تشهير إذا لم يُتوصل إلى إثبات التشكيك باحترام الآخرين)، سيكون من المنطقيّ اعتبار الأمر مماثلاً بالنسبة للمساس

بقناعات جماعة ما. وعلى هذا المعيار، كانت الرقابة ستمارس على المناظرين المعادين للكاثوليكيّة (فولتير، سارتر...)، بل والكاثوليك (بلوا، برنانوس، بيغي...)، منذ أمد بعيد[1].

٢- قضيّة سلمان رشدي- يمكننا أن نربط بهذه المسألة قضيّة سلمان رشدي، التي تحتلّ مكانة أساسيّة في النقاشات المعاصرة الدائرة حول العلمانيّة. نشر رشدي، المواطن البريطانيّ المتحدِّر من أسرة من المسلمين الهنود، مؤلّفه في العام ١٩٨٨. وفي بداية الجدال، أي قبل صدور فتوى الإمام الخميني التي «أهدرت دم» مؤلّف الآيات الشيطانيّة، كان كتابه قد أُحرق في إنكلترا. شكّل إحراق نسخ هذا المؤلّف اعتداء جلياً وعنيفاً على حريّة التعبير. غير أن توخّي الدقّة يدفعنا إلى القول إنّ قصد المدافعين عن المسلمين الأصوليّين الذين أحرقوا الآيات الشيطانيّة، كان تبيان واجب الدولة في حماية الدين الإسلامي من «التشهير» الجارح بعمق، والمسيء إلى كرامة جميع المنتمين إلى أمة الإسلام، في إنكلترا والعالم أجمع. لم يكن الهدف، في الظاهر، «نزع العلمنة» عن الدولة، على الأقلّ رسمياً: لقد استندوا، كما هي الحال غالباً في الوقت الحاضر، إلى فكرة الدولة العلمانيّة نفسها وإلى حقوق الإنسان في محاولتهم إظهار أن حقيقة رغبتهم في منع نشر الآيات الشيطانيّة لا تتعلق البتّة بفكرة إعادة استعمار السياسة من قبل جماعة إيديولوجيّة خاصّة. قد يكون المقصود في هذه الحالة رغبة خصوم رشدي «المعتدلين» في المطالبة باحترام كافّة المذاهب بمنع التشهير بها، أي بمنع التجديف[2]. وقد كان

---

١ . انظر أيضاً *Wingrove contre Royame- Uni* . قرار ، ذكر آنفاً ، اتخذ في ٢٥ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٦ .

٢ . راجع حول هذه النقطة ، باتريس دارتفيل ، فيليب دونيس ويوهانس روبين ، *Blasphème et libertés* ، باريس ، منشورات لوسيرف ، الطبعة الثانية ، ٢٠٠٣ .

https://telegram.me/maktabatbaghdad

بعضهم فضلاً عن ذلك مستعدّين، مع «إدراكهم» للتجاوزات، للتخلّي عن دعم الأساليب العنيفة في المعارضة، وفي هذه الحالة أسلوب الحرق، السيّئ الصيت. بتعبير آخر، كان باستطاعة المسلمين المحافظين أن يلجأوا ببساطة إلى وسائل الحماية العاديّة للدولة-الحَكَم: فباسم الشعب laos بأسره (وليس باسم إحدى فئاته)، ستكون حماية المذاهب من شرّ انتقاداتٍ تسيء إليها أمراً مشروعاً. يتبيّن لنا، من خلال هذه المسألة، كم ارتكزت الاستراتيجيّة الاستدلاليّة لخصوم العلمانيّة على استخدام (منحرف خبيث) لحجج أنصارها: فعلى الدولة-الحَكَم أن تحمي الحريّة (في الحالة هذه حريّة الضّمير) المهدَّدة، إنها تبقى ملتزمة بدورها عندما تفرض على أشكال التهجّم والطعن نوعاً من «التحفّظ». ولكن من كان فعلاً قد قرأ الآيات الشيطانيّة؟ ليسوا بالتأكيد أولئك الذين تظاهروا، في مدن الباكستان، وهم يحرقون مجسّماً لسلمان رشدي، في الوقت الذي لم يكن فيه الكتاب قد تُرجِم، بالطبع، إلى لغة الأوردو (هُدِّد مترجمو الكتاب إلى اللغات الأخرى مراراً وهوجموا). ألم تكن ممارسة الكاتب سلمان رشدي لحريّته في التعبير، عندما نأى، بطريقة خياليّة وساخرة، عن التقليد الذي كان قد تربّى في حضنه حقاً لا مراء فيه؟ أليس من المألوف والاعتيادي تماماً أن يحمل الصفائيون، ممثلو التقاليد القحّة الأكثر تشدداً، ليس فقط على الذين يقرّرون «هجرها[1]»، وإنّما أيضاً على الذين يقترحون إدخال ابتكار خاص عليها؟ إذا كانت كلّ

---

١ . «لكلّ شخص الحق في حريّة الفكر، وحرية الضمير والاعتقاد؛ يتضمّن هذا الحقّ **حريّة تغيير الدين أو القناعة** . . .» (الإعلان العالمي لحقوق الإنسان [١٩٤٨]، المادة ١٨ . التشديد إضافة من عندي (المؤلّف) .

جماعة تُطرح صراطيّتها على بساط البحث تجيز لنفسها المطالبة بأن تنقضّ السلطة المدنيّة للدولة العلمانيّة على المنشقّين عنها بالفكر (وبالأفعال، إذا لم يلجأوا إلى الأساليب العنيفة في الطعن بحقوق «الصراطيّين» في الاستمرار على الطريق الصفائي المتشدد الذي اختاروه)، فإنّ حريّة التعبير ستصبح أثراً بعد عين: سيتماهى المجتمع شيئاً فشيئاً مع نوع من فسيفساء مكونة من جماعات محافظة، ترفع عقيرتها بالمطالبة بهويّتها و«أصالتها»، وتتفاوض- في أحسن الأحوال- فيما بينها على عقد تسويات تجنّبها كلام النقد الفرديّ و«الإنشقاقي». وقد يتاح هذه المرّة لـ «حلف كهنوتيّ مقدس» التشكّل باستخدام حجج العلمانيّة عينها. أو قد تقوم، في أسوأ الأحوال، جماعة قويّة بسلطانها وسطوتها مقارنة بالجماعات الأخرى، بإقصاء تلك الأخيرة دون قيد أو شرط عن الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة.

دعونا نحاول فهم الرهان الأساسي للنقاش جيداً. إن الدولة العلمانيّة قادرة شرعاً على استخدام احتكار العنف الخاص بها في عرقلة عمل أولئك الذين يسعون إلى فرض فكرتهم عن الحياة الصالحة على الآخرين. فلو عمل سلمان رشدي على تعليق الآيات الشيطانيّة في المساجد، أو تطاول بعنف على المسلمين (لو قام على سبيل المثال بإحراق... مصاحفَ)، لكان هو من أوقع عليه القضاءُ القصاص. ولكنّه لم يفعل سوى التعبير عن أفكار، - والأفكار، بطبيعتها، لا تروق للناس جميعهم بالتأكيد - ومن وجهة النظر هذه، كان له الحقّ في التمتّع بحماية مطلقة غير مشروطة. إذا عدنا إلى قرار هانديساید نجد أنّه قد حدّد ببراعة مجال ممارسة حريّة التعبير: فحتّى الجهر بالأفكار التي تجرح أو تصدم أو تزعج محميّ بالمادّة ١٠ من الاتّفاقيّة الأوروبيّة لحقوق

https://telegram.me/maktabatbaghdad

الإنسان. لذلك فإنّه لمن المقلق بخاصّة أن تكون سلطة قضائيّة يُفترض فيها التأكيد على تطبيق شرعة حقوق الإنسان قد سمحت لنفسها مؤخراً بالتصديق على موقف القضاة النمساويين الذين منعوا فيلماً لمجرّد أنّه يؤذي حساسيّة فئة[1] من السكّان. إنّ المطالبة بالتحلّي بلباقة سياسيّة[2] *political correctness* تولّد اليوم في الولايات المتّحدة أحياناً ظواهرَ رقابة ذاتيّة غايتها الامتناع عن المساس بأفراد الجماعات القادرة على إسماع «سخطها». في سياق كهذا من الحذر والتهيّب الفكري، تتعرّض العلمانية، دون أدنى شكّ، للتهديد: فبدلاً من حماية حقّ الأفراد في تبنّي تصوّرات مختلفة للخير، يخضع المجتمع أكثر فأكثر لجماعات منظّمة قادرة على تغليب الرياء وهيمنة «الفكر» الأكثر اتّفاقاً مع التقاليد المقرّرة. فالخطر، كما قال ماركوز[3] منذ ثلاثين عاماً ضمن سياق مختلف تماماً، يكمن في **جعل** الحياة الفكريّة والاجتماعيّة **أحاديّة البعد**.

٣- العلمانيّة و«التشهير الجماعي» - غير أنّ متاعبنا في ما يتعلّق بمفهوم «التشهير الجماعي» لمّا تنته بعد. فغالبية الدول الأوروبيّة

---

١ . وهل هذا مهم ؟ حبذا لو تمكنا من سؤال الكاثوليك عن رأيهم في الموضوع . هم الذين نعرف مدى انقسامهم بالنسبة لمسألة لتطبيق السلطة العقائديّة وبالنسبة للمسائل الأخلاقية بخاصة .

٢ . يعبر هذا المصطلح عن نزعة ظهرت في الولايات المتحدة في الثمانينات من القرن المنصرم ، وتسعى لتغيير الأفكار ، العبارات ، والتصرفات التي تميز بين الناس تبعاً للعرق أو الجنس أو العجز الجسدي ، إلخ . . . بغية حماية الناس من الإساءة إليهم بسبب اختلافهم . وكمثال على ذلك استخدام تعبير « أفريقي-أميركي » بدلاً من « أسود » أو « زنجي » أو « ملوّن » . ويطالب أنصار هذا التوجه بوجوب إصدار قانون يمنع استخدام هذه المصطلحات ريثما يتم ، بمرور الزمن ، تحوّل طرائق تفكير الناس إلى منحى أكثر تسامحاً وتقبلاً لاختلاف الآخرين . (م)

٣ . (Herbert) Marcuse (١٨٩٨ - ١٩٧٩) : فيلسوف ومنظر اشتراكي يهودي وناشط سياسي ألماني . (م)

تمتلك في ترسانتها القانونيّة تدابير مضادّة للعنصريّة. لا تدين هذه الأخيرة **الأفعال** المرتكبة بإيحاء من الكراهيّة «العنصريّة» فحسب، بل تطال كذلك التعبير عن «**الآراء**». إذ لا يشمل الحظر، في العديد من الدول الأوروبيّة - ومنها فرنسا-، العبارات العنصرية وحدها («زنجي قذر»، «أسود قذر»، إلخ.) ولكنّه ينسحب على إنكار الإبادة العنصريّة لليهود (العبارات «التحريفيّة» أو «الإنكاريّة» التي تنفي وجود غرف الغاز) كذلك. بإمكاننا مناقشة مشروعية القوانين المضادة للتحريفيّين: هل يتعيّن على العدالة أن تقوم، في هذه المسألة، مقام المؤرّخين؟ إذا كان ينبغي ألاّ ننخدع بحسن نيّة التحريفيّين (إذ إنّهم مرتبطون بطريقة أكثر أو أقلّ سريّة باليمين الأوروبيّ المتطرّف) فهل يسوّغ لنا ذلك أن نحمل بهذه الطريقة على أقوال تعدّ (من حيث النيّة) عبثيّة ومفرطة العنف، رغم ظاهرها «العلميّ»، بالنسبة للناجين من المحْرَقة وأقاربهم؟ المسألة خلافيّة؛ بيد أنّ قلّة من الناس اليوم تشكّك في شرعيّة ردع الكلام الذي يتّصف بالعنصريّة **المباشرة**. ولكن ألسنا، حتى في هذه الحالة الأكثر «وضوحاً»، كما أكّد البعض، ألسنا نضع أنفسنا في دوّامة مخيفة بإحياء مفهوم «التشهير الجماعيّ» الذي انتقدناه أعلاه؟ فإذا استطعنا، كما يؤكّدون، أن نهاجم بطريقة صادمة، المسلمين، الكاثوليك أو الماسونيّين، ألا يمكننا أن نعامل اليهود أو السود بالمثل؟ هل يمكن لرفض فكرة التشهير الجماعيّ، هذا الرفض الذي يشكل جوهر مُحاجة المدافعين عن رشدي، أن ينسجم تماماً مع إدانة العبارات العنصريّة التي تثلبُ بصراحةٍ ووضوح «شرف» جماعة ما؟ هنا يبدو الخلط دون شك على أشدّه. إنّه لمن الضروري، في الواقع، إجراء تمييز

https://telegram.me/maktabatbaghdad

صريح بين العبارات التي تهاجم الأفكار (وتنال بالتالي، طبعاً، بطريقة غير مباشرة من مناصريها) وتلك التي تهاجم الشخص **قبل أن يكون قد استطاع الإفصاح عن أية فكرة كانت**. الأولى مرتبطة بنظام المناقشة: فكلّ فكرة ينبغي التمكّن من التعبير عنها، حتى أصعبها احتمالاً (ولذلك يشعر المثقّفون الليبراليّون بضيق وانزعاج من الرقابة الممارسة على الكلام الذي يقال، وهو بالطبع خاطئ وهذيانيّ، حول عدم وجود معسكرات الموت). يكمن سبب مثل هذا الجزم في أنّ الفكرة لا «تلزق» كليّاً بصاحبها. فاعتبار الفرد أهلاً للاستقلال، وقادراً بالتالي على التخلّص من الذوكسا[1] doxa التي عمل جزئيّاً على الأقلّ على تشكيلها، هو واحد من الافتراضات المسبقة الأساسيّة للأخلاق العلمانيّة. بحيث يظلّ من الممكن لذاك الذي يؤيّد فكرة ما، أن يقوم بردّ فعل عندما تهاجَم تلك الفكرة، أن يقيم الحجّة المعاكسة إذا اقتضى الأمر بطريقة «صادمة» كذلك؛ أو أن **يغيّر** أفكاره، من خلال إعلانه (وهذا أيضاً من أخلاقيات النقاش) عن اقتناعه بحجج المهاجِم. موجز القول، إنّ الأفكار من حيث المبدأ على الأقلّ «قابلة للانفصال» عن الشخص، ولو أنّه كلّما طالت مدّة تقبّله لها دون نقد، كلّما «التصقت» الأفكار به. ولن نستهين كذلك بعمق الصدمة التي يمكن أن يسبّبها، لدى أفراد ذوي إيمان ساذج عفوي، انتقادٌ مباشر، وبخاصّة انتقاد جارح أو مقلق، حسب تعابير حكم هانديسايد. ولكن ما يتعيّن تأكيده هنا أنّ الدولة لا تستطيع تحقيق تطابق تام بين موقفها وموقف الجماعات التي أثار الانتقاد حساسيّتها:

---

١ . مجموعة من الآراء التي تقبل دون مناقشة، وكأنها حقيقة مسلم بها، ضمن إطار حضارة معينة. (م)

فكون الوقوف على مسافة من الآراء، أو على الأقلّ الاعتراف بشرعية تواجد الآخرين في حيّز فكريّ «مختلف» مسلمةً كبرى في المجتمعات الديمقراطيّة، أمرٌ يحتاج إلى توضيح، وتوضيحه قضيّة تربويّة.

٤- العلمانيّة وقمع «الخطاب» العنصريّ- ماذا نقول إذن في القوانين المناهضة للعنصريّة؟ أولئك الذين يؤكّدون أننا نرفض التشهير الجماعي بوجه عامّ لنعود ونعززه بشكل أكبر في حالة الخطاب العنصري ينسون ما يلي: أنّ العنصريّة تتماهى مع فعل إبعاد قَبْليّ لفئة من البشريّة؛ أنّ أطفال إيزيو[1] لم يُسألوا، بالطبع، «رأيهم» قبل إرسالهم إلى معسكر آوشڤيتز، وأن نظام الفصل العنصريّ (الأبارتايد) أو العزل في الولايات المتّحدة كانا ينبذان، بالطريقة نفسها، زنوج جنوب أفريقيا أو السود الأميركيين بسبب «انتماء» لا علاقة له بأية **فكرة** معبّر عنها. ولإيضاح ما نرمي إليه تماماً نقول: إنّ ما كتبه سلمان رشدي يتطاول، بطريقة هي على كلّ حال أكثر تعقيداً وإبهاماً بكثير مما جرى تأكيده، على **المعتقد** الإسلامي (أو على تأويل معيّن له يقدَّم اليوم). ولكنّ «الخطاب» العنصريّ يرفض أفراداً **قبل تعبيرهم عن أيّة أفكار**. وهنا يكمن الفارق. لا أزعم أنّ تحليلاً كهذا يعطي تسويغاً مطلقاً (وهل له وجود أصلاً؟) للقوانين المناهضة للتصريحات العنصرية. ولكن يمكننا على الأقلّ أن نؤكّد بحقّ على ضرورة التمييز **من حيث الجوهر** بين حالة سلمان رشدي وحالة الخطاب العنصري: فالأول يتكلم بحريّة، يهاجم

---

١ . Izieu قرية في وسط فرنسا كان ٤٤ طفلا من اليهود المهدّدين ٤-١٧ عاماً قد وضعوا في دار فيها لحمايتهم برعاية ٧ مشرفين . في ٦ نيسان/أبريل ١٩٤٤ توقفت شاحنتان أمام البيت ترجل منهما رجال من الغستابو بقيادة كلاوس باربي قاموا باقتحام المنزل واقتياد نزلائه إلى معسكر الموت ، ولم ينج منهم سوى مشرفة واحدة . (م)

https://telegram.me/maktabatbaghdad

أفكاراً، لا يبغي أكثر من مشاركة الآخرين فيها، تاركاً في ما عدا ذلك، للمحافظين (الذين ليسوا حتى «خصومه») كامل الحقّ في الثبات على اعتقاد يرفضه هو من جهته، بالأصالة عن نفسه وبالنيابة عن القارئ الذي، كان سيختار، بمحض إرادته، أن يحذو حذوه في وقت ما من عملية بحثه الذي لا ينتهي عن ذاته.

والحال أنّ قراراً آخر للمحكمة الأوروبيّة لحقوق الإنسان (قضيّة يرزيلد Jersild)[1] اتُّخذ مؤخراً أيضاً خلافاً إن صحّ القول لقرار أوتو-بريمينغير. في تلك القضيّة، اعتبرت المحكمة أنّ الإدانة، بتهمة التحريض على الكراهية العنصريّة، لصحافيّ كان قد أجرى مقابلة مع عدد من الشبّان العنصريين وبثّها دون «تأطيرها» بأي تقديمٍ أو تعريف، كانت حكماً مبالغاً فيه. إنّ معاقبة صحافيّ لأنّه ساعد على نشر تصريحات صدرت عن الغير أثناء مقابلة، من شأنها أن تعرقل عرقلة خطيرة، تقول المحكمة، إسهام الصحافة في مناقشة المشكلات المرتبطة بالمصلحة العامّة، من شأنها، بعبارة مختصرة، أن تعرّض رسالتها النقديّة للخطر. وهكذا نرى أن محكمة ستراسبورغ قد قلبت إذا صحّ القول المواقف التي كان من الواجب اتخاذها استناداً إلى الأساس الفلسفي الذي ورد أعلاه: ففي حالة هجوم يستهدف الأفكار (مجمع الحبّ التقليدي جداً لأوسكار بانيتزا)، برّرت المنع، في حين أنّها تبنّت موقفاً أكثر ليبراليّة في حالة هجوم موجّه ضدّ الأشخاص (كلام عنصريّ صريح)، مؤكّدة أنّ إدانة السلطات القضائيّة الدانمركيّة للصحافي والحكم عليه بغرامة ماليّة لضلوعه في إشاعة أقوال عنصريّة كان قد انتهك حقّه في حريّة التعبير

---

١ . *Jersild contre Danemark* ، قرار صدر في ٢٣ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٤ .

الذي تكفله المادّة ١٠ من الاتّفاقيّة. أنا لست أعارض هنا ليبراليّة قرار يرزيلد- بل بالأحرى «محافظة» قرار أوتو - بريمينغر. يتبيّن لنا إذن مما سلف مدى ضرورة إيراد إيضاح فلسفيّ نقديّ بخصوص «حياد» الدولة بالنسبة للأفكار المتعلّقة بالحياة الصالحة (حجر الزاوية في أيّة سياسة علمانيّة). كما يمكننا أن ندرك، من خلال أمثلة كهذه، أهميّة ووجوب تحويل التعريف المجرّد لدولة ليست طرفاً فاعلاً في الجدالات «الروحيّة»، في كل مرة، إلى تعريفٍ محدد ملموس، مع وجود الخطر المتمثّل في أن غياب تفكير وافٍ بشأن المبادئ موضوع الجدل يسمح لخصوم العلمانيّة باستخدام لغتها الخاصة- أي بالتذرّع بالدولة «الحياديّة» للمطالبة بأن تحمي هذه الدولة الجماعات من اعتداء على «شرفها».

https://telegram.me/maktabatbaghdad

الفصل الرابع

بعض المنظورات الفلسفيّة حول العلمانيّة المعاصرة

I - أوروبا والعلمانيّتان

لقد حان الوقت على الأرجح لاستخلاص بعض النتائج الفلسفيّة المتعلّقة بالجدالات التي مزّقت، وغالباً بطريقة مبهمة، أنصار العلمانيّة في مستهلّ القرن الحادي والعشرين هذا. يدور الجدال حول رهانات المفهوم، وعلى الأخصّ، حول طريقة الردّ على تنامي تيّارات التعصّب والأصوليّة- هذه التيّارات التي تجسّد نفي وإنكار المبادئ العلمانيّة. كنت قد بدأت هذا المؤلّف بالتمييز، لأسباب تعليميّة، بين مدلولين لمصطلح «العلمانيّة». الأوّل يقتضي فصلاً جذريّاً للدولة عن المذاهب؛ والثاني، أو العلمانيّة بالمعنى الواسع للتعبير، هو الذي تعترف به- وتطبّقه عموماً -الدول الديموقراطيّة المعاصرة: إنّه يجمع بين مبدأ حريّة الضّمير ومبدأ عدم التمييز لأسباب دينيّة (أو، بشكل أوسع، بسبب ارتباطات روحيّة). فالدولة «ملكٌ» للشعب كلّه (laos)، لا لأتباع تصوّر ما للحياة الصالحة، دينيّاً كان أم دنيويّاً. أجل، بهذا الصدد بدأت النقاشات بين المدافعين عن هذه العلمانيّة «الواسعة» والمناضلين في سبيل علمانيّة «فصليّة» بصورة صارمة. لقد رأينا في الفصل الثاني

كيف تتفاوت العلاقات بين الكنيسة والدولة بشدّة في قلب الاتّحاد الأوروبيّ. فهناك في أوروبا بلدان ذات تقليد بروتستانتيّ أو أنغليكانيّ (وثمّة أيضاً اليونان، وهي بلد أورثوذكسيّ) فيها دين «مقرّر» بدرجات مختلفة، بل دين رسميّ. وبلدان أخرى تعيش في ظلّ نظام العبادات المعترف بها. كما أنّ فرنسا فصليّة بصورة جذريّة (ولكنّها تقدّم دعماً ماليّاً للمدارس الخاصّة، الكاثوليكيّة في غالبيتها العظمى، وترتضي وضعاً قانونيّاً خاصّاً للألزاس- موزيل). ثمّة إذن أولئك الذين ينافحون عن المرونة والتعدّديّة في الأنظمة، مكتفين بمبادئ حريّة الضّمير واللاتمييز (حياد الدولة، واليوم حياد المجتمع، بالنسبة للدين المعلَن). وأولئك الذين يحلمون بأن يمتدّ مبدأ الفصل على النموذج الفرنسيّ ليشمل أوروبا، بل العالم قاطبة؛ ويجذّرون علاوة على ذلك هذا الفصل بمعارضتهم للمساعدات الماليّة الممنوحة بمقتضى قانون دبريه للمدارس الدينيّة، باسم مبدأ «للمدرسة العامّة، أموالٌ عامّة، وللمدرسة الخاصّة، أموالٌ خاصّة». الأوّلون لديهم النظام الأوروبيّ، ذاك الذي يجسّده في آن الاتّحاد والمجلس الأوروبيّان. إنّ علاقات كنائس/ دول لا تدخل في الواقع ضمن اختصاصات الاتّحاد، على الأقلّ مباشرة. ولكنّه يُعنى بهذا الموضوع[1] بصورة غير مباشرة، وسيعمل بالأحرى على إدماج ميثاق الاتّحاد الأوروبيّ للحقوق الأساسيّة في دستور هذا الاتّحاد. أما في ما يخصّ المجلس الأوروبيّ والاتّفاقيّة الأوروبيّة لحقوق الإنسان التي أُقرّت في حضنه، فإنّه من خلال المادّة ٩ المتعلّقة بحريّة الضّمير والمادّة ١٤

---

١ . انظر حول هذه النقطة ماركو فنتورا . *La laicità dell'Unione Europea. Diritti, Mercato, Religione* ، المصدر المذكور آنفاً ، في مواضع مختلفة منه .

https://telegram.me/maktabatbaghdad

(التي أكملت بالملحق الثاني عشر) المتعلّقة باللاتمييز، قد تناولت محكمة ستراسبورغ (بطريقة ممعنة في لا مباشرتها وممعنة- أو مبالغة؟- في حذرها) موضوع كوكيناكيس[1]. ففي تلك القضيّة التي تَواجَه فيها أحد أتباع شهود يهوه، المتّهم بالتبشير، مع الدولة اليونانيّة، أدانت المحكمةُ اليونانَ بالطبع لأنّها تصرّفت بطريقة غير متكافئة مع الفعل غير القانونيّ لكوكيناكيس (التبشير محظور بموجب دستور هذا البلد)، ولكنّها امتنعت عن إبداء رأيها حول هذا الحظر وكذلك حول البند الخلافيّ والذي ينصّ على أنّ «ديانة المسيح الأورثوذوكسيّة الشرقيّة» هي الديانة «السائدة في اليونان». أي أنّ أنصار العلمانيّة «الواسعة» يحتلّون في أوروبا[2] موقعاً من القوّة بحيث يمكنهم التصدّي «لهجوم» أولئك الذين يرون في المبدأ الانفصالي ألف باء العلمانيّة، ويعتبرون سائر الأنظمة الأخرى أشكال اقتراب ناقصة -ومستوجبة للنقد بصفتها كذلك - من المثل الأعلى.

ولا ينبغي للنقاش بين علمانيّة «عقائديّة» (فصليّة وأكثر تصلّباً) وعلمانيّة «منفتحة» (أكثر مرونة و«حياديّة»- وأكثر شيوعاً) أن

---

١ . *Kokkinakis contre Grèce* . قرار صدر في ٢٥ أيار/ مايو ١٩٩٣ .

٢ . للاطلاع على موقف حديث العهد للمحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان في ما يتعلّق بالعلمانية ، انظر القرار :

et autres contre Turquie Refah Partisi (حزب الرفاه) ، ٣١ تموز/ يوليو ٢٠٠١ و١٣ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٣ (قرار الهيئة العليا) .

ملخص القرار : أعلنت المحكمة الأوروبية أن حل حزب الرفاه لا يشكل خرقاً للاتفاقية الأوربية لحقوق الإنسان ، وأشارت إلى أن العقوبات الموجهة لمسؤولي الحزب لاعتزامهم إنشاء نظام قضائي متعدد يقوم على التمييز في المعتقدات ضرورية لحماية المجتمع الديموقراطي ، وأن الشريعة الإسلامية تختلف عن قيم الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان اختلافاً بيّناً . (م)

يشوّش بمحاولات، تحدثنا عنها آنفاً، تهدف إلى إعادة استعمار المجال العامّ. إن علمانيّة منفتحة لا يمكن أن تُختزَل إلى علمانيّة رخوة، إلا للإيهام بأنّ حزمَ المبادئ وصلابتها وقفٌ على المتطرّفين والمتعصّبين. زد على ذلك أنّ تناقض هذين المفهومين لا يسمح بإدراك الفوارق بين النظم العلمانيّة - بين فرنسا والولايات المتّحدة، مثلاً، على وجه صحيح.

II - العلمانيّة في الولايات المتّحدة

يحيط بهذا الموضوع كثيرٌ من الجهل والإبهام. فالولايات المتّحدة فصليّة من بعض الوجوه أكثر من فرنسا: إذ لا تقدّم السلطات العامّة على سبيل المثال، دعماً ماليّاً للمدارس الدينيّة. ولكنّ التعديل الأوّل في دستور الولايات المتّحدة لا يأتي، إذا توخّينا الدقّة، على ذكر كلمة «فصل»، بل يتضمّن فقط، «البندين الدينيّين»، المتعلّقين بعدم وجود أديان رسميّة وبحريّة الضمير[1]. إنّ جيفرسون هو من كان قد تحدّث، في رسالة موجهة إلى جمعيّة معمدانيّة، عن ضرورة إنشاء «جدار فصل» بين الدولة والكنائس (كان هذا موقف ماديسون أيضاً)[2]. ومع أنّ وجود دين

---

١ . ينص التعديل الأوّل الذي أجري على دستور الولايات المتّحدة على أنّ «الكونغرس لن يسنّ أي قانون يمس المؤسسة أو يمنع الممارسة الحرة لأي دين ، أو يقيد حرية الكلام أو الصحافة ، أو حق الشعب في التجمع السلمي الهادئ أو توجيه العرائض للحكومة لتصحيح الأخطاء التي يتوجب عليه التقدم بشكوى بصددها .»

٢ . "I contemplate with sovereign reverence that act of the whole American people which declared that their legislature should make no law respecting an establishment of religion or prohibiting the free exercise thereof, thus building a wall of separation between church and State"

جيفرسون ، جواب إلى لجنة Danbury Baptist Association [1802] ، ورد في *v. Reynolds United States* [1878] .

https://telegram.me/maktabatbaghdad

رسميّ مقرّر لا يتعارض بالضرورة، كما رأينا، مع مبادئ حريّة الضّمير واللاتمييز، فقد اعتبرت محكمة الولايات المتّحدة العليا أنّ أيّ ارتباط بين الدولة وهذه الكنيسة أو تلك حتّى وإن كان ضئيلاً، أو أيّ دعم ماليّ، حتّى وإن كان كذلك يوزّع بين «تسميات» مختلفة من شأنه أن يمسّ بالدستور. كثيراً ما يقال إن الدولة في الولايات المتّحدة علمانيّة والمجتمع متديِّن. لا ريب أنّ هذا البلد قد يشكّل، في نظر البعض، دحضاً حيّاً لمبدأ ڤيبير «نزع السحر عن العالم» الذي ألمحنا إليه آنفاً. وفي حين أنّ نزع كنسيّة أوروبا[1] unchurching of Europe، بما فيها المملكة المتّحدة، هي ظاهرة شبه عامّة، فالدين في الولايات المتّحدة منتعش ومزدهر. وقد وجد توكفيل Tocqueville، في العام ١٨٣٠، تفسيراً لذلك: بما أنّ الكنائس لم تُشرَك يوماً في السلطة فلم يكن من الممكن أن ينوبها نصيب من فقدان الثقة المحتمل الذي تعرّضت له السلطة الزمنيّة، بخلاف وضع الكنيسة الكاثوليكيّة إبّان الثورة الفرنسيّة[2]. الفصل، في رأي مؤلف الديموقراطيّة في أميركا

---

١ . انظر شينا آشفورد ونويل تيمس ، *What Europe thinks. A Study of Western European Values* ، درامتواث ، آلدرشوت ، ١٩٩٢ (ذكره مارسيل غوشيه في *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité* ، مصدر ذكر سابقاً ، ص٢١) .

٢ . «أعرف أنه يمكن للدين أحياناً أن يضيف إلى النفوذ الخاص به السطوة المصطنعة للقوانين ودعم السلطات المادية التي تقود المجتمع . لقد رأينا أديانا متحدة بعمق بحكومات الأرض ، مهيمنة في الوقت نفسه على النفوس بالترهيب والإيمان ؛ ولكن عندما يعقد دين ما مثل هذا الحلف ، فإنه ، ولست أخشى القول ، يتصرف كما يمكن لإنسان أن يفعل : إنه يضحي بالمستقبل في سبيل الحاضر ، وبحصوله على سلطان ليس له ، يعرّض سلطته الشرعية للخطر» (أليكسيس دو توكفيل ، *De la démocratie en Amérique* ، باريس ، منشورات GF ، المجلد الأول ، ص٤٠٣-٤٠٤) .

La démocratie en Amérique، يشكّل أحد أهم الأسباب في بقاء الكنائس ودوام حيويّة الشعور الدينيّ[1].

اختلاف آخر مع أوروبا- وخاصّة مع فرنسا- يشكّله ذكر الله، الشائع في فعاليّات الحياة العامّة. هذا العرف الأميركيّ يمنح الدين حضوراً مرئيّاً لا يحظى بمثله في أوروبا. ولكن مما تجدر ملاحظته أنّ هذا المرجع عامّ ومجرّد، وأنّه رمزيّ بحت ويصلح لجميع الملل، للأديان التوحيديّة على الأقلّ، وهو ما يضع اللاأدريّين والملحدين (بل «الوثنيّين») في موقف مربك إلى حدّ ما، ذلك أنّ مرجعيّة سلطات الشعب laos بأكمله هي عبارة عن كيان روحيّ لا يعني لهم شيئاً، وهم يشكّلون مع ذلك أفراداً كاملي الحقوق من... الشعب. ليس ثمّة البتّة ما يمنع المرء في الولايات المتّحدة من أن يكون لاأدريّاً، بل ملحداً، وأن يبدي هذا ويجاهر به: فالتعديل الأوّل (وهو هنا، بند حريّة التعبير) في هذا الشأن خيرُ حامٍ. ولكن، بوسعنا القول، إنّه **لمن الصعب من الناحية الاجتماعيّة** ألاّ يكون للمرء دينٌ ما في هذا البلد. فالدين هناك يعتبر ظاهرة طبيعيّة إلى درجة أنّ اللاأدري والملحد يبدوان في أحسن الأحوال غريبَي الأطوار. تلخيصاً للمسألة أقول إنّ الولايات المتّحدة هي من ناحية أكثر فصلاً من فرنسا، ولكنّ «التسميات» الدينيّة المختلفة هناك أكثر نشاطاً وازدهاراً بما لا يقاس، وإنّ السلطات العامّة تذكر ربّاً بوسعه أن يجمع عدداً كبيراً من الأفراد- عدا أولئك الذين لا يؤمنون به ويعلنون

---

١ . أبرز جون رولز هذه المسألة جيداً (جون رولز ، "The idea of public reason revisit ed" ، *The University of Chicago Law Review* ، المجلد ٦٤ ، صيف ١٩٩٧ ، العدد الثالث ، ص٧٩٥-٧٩٦) .

https://telegram.me/maktabatbaghdad

ذلك. غير أنّه ليس لعدم الإيمان هذا انعكاسات قانونيّة سلبيّة- وربما ترتبت عليه فقط تبعات اجتماعيّة غير مستحبّة. إنّ الولايات المتّحدة هي على الأرجح أكثر «لباقة سياسيّة» من الأوروبيّين بكثير في مجال العلاقات الاجتماعيّة بين المواطنين. ولكنّ المحكمة العليا بصفتها الكفيلة للتعديل الدستوريّ الأوّل، أقلّ التزاماً بهذه اللباقة من المحاكم الأوروبيّة، وبخاصّة محكمة ستراسبورغ. فإدانة مؤسّسة أوتو- بريمنغير، أو حتّى يرزيلد، لا بل محاوريه العنصريّين، أمرٌ يصعب تصوّره في الجانب الآخر من المحيط الأطلسي[1].

أيّة نتيجة يمكن استخلاصها من مقاربة عامّة كهذه، إن لم تكن مشقّة إدراك الاختلاف بين أوروبّا والولايات المتّحدة اعتباراً من أنواع العلمانيّة «الصارمة» و«المنفتحة» (أو «الجديدة»)؟ فعلى صعيد العلاقات بين الكنائس والدولة نرى أنّ أميركا قريبة من فرنسا؛ أمّا في ما يتعلّق بحيويّة الدين في المجتمع ودوره الرمزي في بعض مظاهر الحياة العامّة، فتعتبر فرنسا والولايات المتّحدة على طرفيّ نقيض.

III - الخطران الناجمان عن الأخلاق العلمانيّة

ينبغي إذن تجنّب إعطاء مثل تلك التباينات قدرةً إيضاحيّة مبالغاً في أهميّتها. والأمر عينه ينطبق من ناحية أخرى على التباين، الذي استُخدم في الفصل الثاني، بين العلمنة والدنيوة. من وجهة النظر هذه، لا بدّ من الرجوع إلى التحليلات التوضيحيّة التي قدّمها مارسيل غوشيه

---

١ . حول هذا الموضوع انظر هوارد شوبير Schweber، *Speech, Conduct, and the First Amendment*، نيويورك، منشورات بيتر لانغ، ٢٠٠٣ .

حول «الدين في الديموقراطيّة». لا يمنح غوشيه قيمة إيضاحيّة للمقولتين التوأم والمتنافستين المتمثّلتين في العلمنة والدنيوة[1]: ذلك أنهما تقنّعان ظاهرة أساسيّة قامت على إعادة بعث العناصر الدينيّة في عالم طرد الدين شيئاً فشيئاً من المجال العامّ. إنّ حالة الأديان العلمانيّة (الشيوعيّة على وجه الخصوص)، التي بشّرت بخلاص على الأرض في نهاية التاريخ لا في العالم الآخر والحياة الأبديّة، أشهر من أن نشدّد عليها هنا[2]، نظراً لأنّ توقّعاتها الألفوية[3] قد آلت إلى كارثة وإخفاق ذريع. ولكن البعد القدسيّ، وبالتالي «الدينيّ»، قد استمرّ في قلب الديموقراطيّة نفسها: إذ شكّلت الدولة الجمهوريّة في فرنسا بديلاً حقيقيّاً للمقدّس- «علمانيّة» ملعونة إذا جاز التعبير-، يشعر نحوها المواطنون (وليس فقط «فرسان الجمهوريّة السود»[4]) بالتزام وإخلاص قويّين. فقد توجّب على المدرسة تكوين مواطنين، في البداية وقبل كلّ شيء، عبر تنشئةٍ قوامُها الأخلاقُ العلمانيّة، التي يفترض أن تحلّ محلّ التعليم

---

١ . «أنا أشكك في قدرة مقولتي "علمنة" و"دنيوة" الإيضاحية أو التفسيرية ؛ ولست أشكك في ملاءمتهما الوصفية . . .» (مارسيل غوشيه ، *La religion dans la démocratie* ، مصدر ذكر آنفاً ، ص١٨) .

٢ . انظر ريمون آرون R. Aron ، *L'opium des intellectuels* ، باريس ، هاشيت ، ٢٠٠٢ .

٣ . نسبة إلى (ألفية millénarisme) - وهي نظرية مستقاة من رؤيا القديس يوحنا التي تقول بملكوت المسيح على الأرض وبتغلب الخير على الشر مدة ألف سنة قبل قيامة الموتى .(م)

٤ . Les hussards noirs de la République ؛ هم مجموعة من رجال وقورين يرتدون الأسود ، متحدرين من مختلف الطبقات الاجتماعية ، ولكنهم مختارون كنخبة مثقفة ، جمعهم فيري في هيئة تعليمية أوكل إليها مهمة التدريس في المدارس ونشر مثالها الأعلى في العلمانية والتسامح ، وفي معرفة عقلانية مستنيرة . وقد كان هدفه في الحقيقة إنشاء نخبة سياسية تنشر القيم الجمهورية أكثر من مجموعة مدرسين يعملون بالتعليم . (م)

https://telegram.me/maktabatbaghdad

الدينيّ والأخلاق التي يشجّعها ذلك التعليم، الصحيحة بالنسبة لفئة من الشعب laos فقط. ولكن استعارة الكلّ والجزء لا تسمح بإدراك التوظيف لمصلحة الدولة الجمهوريّة بشكل صحيح: فالدولة لم تشكّل فقط نوعاً من حَكَم رفيق بين القيم المتنافسة- ولكنّها حصرت بها قيمَ المصلحة العامّة والخيرِ المشترك والعملِ السياسيّ بالمعنى الراقي للتعبير. ولهذا السبب كان ذاك الحجم من الالتزام، من الارتباط بالمبادئ ومن «المقدّس» واحداً في الجوهر في المعركة العلمانيّة المناهضة للتعصّب الدينيّ وللرغبة، التي كان ذلك الأخير يجسّدها، في استملاك الشأن العام.

لقد تكلّمتُ في ما سلف عن المشكلات التي يطرحها مفهوم «الأخلاق العلمانيّة»، المُفترض أنّ يوفّر الأساس الأخلاقيّ والفلسفيّ للالتزام العلمانيّ. ولقد رأينا أنّ بديلاً هدّاماً كان ينبغي تجنّبه كيما يكون للأخلاق العلمانيّة مدلول إيجابيّ ونقديّ، كي لا تصبح غايةً في «الهزالة» وتختزل إلى قواعد للسلوك الحسن، للاحترام المتبادل وللباقة السياسيّة *political correctness*: في هذه الحالة، كان من الواجب تجنّب المسائل التي تثير الاستياء وتدعو للفرقة والانقسام تجنّباً تامّاً، كما بدت رغبة جول فيرّي- على الأقلّ بالنسبة للمدرسة-. ولكن الخطر بدا مضاعفاً: فمن جهة، ثمّة خطر اختزال الالتزام السياسيّ والنقاش والقرار المرتبطة جميعها بمسائل الصالح العامّ الشائكة، إلى القاسم المشترك الأصغر؛ ومن جهة أخرى، هناك خطر دفع التسامح إلى درجة يبدو معها أن قرار أوتو-بريمنغير قد أصبح قانون العلاقات الإنسانيّة المعاصرة، ممّا سيقود بشكل شبه محتّم إلى وهن النقاش وموت الجدال، وهما عصب

الحياة بالنسبة للديموقراطيّات. أو- وهذا بديل آخر- إدراك الأخلاق العلمانيّة بمعنى نضاليّ ودغمائي، وتعريضها هذه المرّة لـ «نزع العلمنة» عنها بتسليمها، مشدودة الوثاق، إلى فئة من الشعب laos: إلى أصحاب الفكر الحرّ ومعارضي تدخّل الإكليروس في الشؤون العامّة؛ إلى الاشتراكيّين والفوضويّين وأنصار البيئة ورجال الدين «المستنيرين»، والبعض منهم لن يألوا جهداً في استرداد مواقعهم[1]. لمّا كنا نعيش في مجتمعات تعدّديّة بصورة واسعة- الأمر الذي يشكّل تأثيراً لا يمكن إغفاله لحريّة الضمير ولرفض فرض حقيقة أخلاقيّة وحيدة، -من أعلى-، فغنيّ عن البيان أنّ تعريفات الأخلاق العلمانيّة ستكون، إذا لم نتوقّ ذلك، مرتبطة بطريقة أكثر أو أقلّ «خفاءً» بتصوّرات خاصّة للخير الروحيّ أو السياسيّ. بحيث يُحتمل أن تعكس هذه الأخلاق التي كانت محطّ آمال العلمانيّة، ببساطة، علاقات القوى الإيديولوجيّة في زمنها.

ولكن لا بدّ من توضيح حول هذا الموضوع. ولقد قدّمه هنري بينيا- رويث في كتابه «الله وفرنسا»[2]. فالأخلاق العلمانيّة، ليست الإحجام الحذر والرخو الذي أشاد به فيري، ولا هي دغمائيّة أولئك الذين يخفون تحت ظواهرهم العموميّة قيمهم وإيديولوجيّاتهم الخاصّة. إذ ستفقد في كلتا الحالتين أيّ معنىً لها. أجل، هناك محاسن ومثالب مرتبطة

---

١ . ولكن هناك اتجاهات انفتاحية صادقة لا تسعى إلى استرداد مواقعها المفقودة . انظر غابرييل رنغليه Ringlet ، *L'Evangile d'un libre. penseur. Dieu serait-il-?* ، *laïque* ، باريس ، دار ألبان ميشيل ، سلسلة « Espaces libres » ، ٢٠٠٢ (الطبعة الأولى ، ١٩٩٨) .

٢ . هنري بينيا- رويث . *Dieu et Marianne. Philosophie de la laïcité* ، مصدر ذكر آنفاً ، وخاصة ص٣٢٥ وما بعدها .

https://telegram.me/maktabatbaghdad

بالموقفين: فالإحجام، والتسامح الذي يعمل كرقيب ذاتي، يتفاديان الدغمائيّة وخطر الأديان العلمانيّة، أي خطر إعادة توظيف المجال العامّ لمصلحة تصوّرٍ أو تصوّراتٍ خاصّة للخير. ولكن العيب الأكبر لموقف كهذا يتجلّى في كونه يترك حتماً الدرب مفتوحاً أمام «الحلف المقدّس» للكنائس، ذاك الذي سبق لـ ألان فينكيلكراوت Finkielkraut، أن ندّد به. فإذا لم يستفد المجال العامّ إلاّ من توظيف أخلاقي وثقافيّ في حدّه الأدنى بدون التزام أو ولاء «قويين»، فستكون مسائل الصالح العامّ الكبرى موضوع اتفاق بين مجموعةِ طوائفٍ، هي الوحيدة في احتفاظها بـ «ذخر» من الإخلاص الذي تعزّزه، وفقاً لبعض الكتّاب، العولمةُ الراهنةُ وإضعافُ الدولة. ولكن لا ينبغي لهذا الإضعاف، الذي لا مناص منه ربّما بالنظر إلى النزعات «الثقيلة» التي تصاحبه، أن يُفاقَم بالالتباس الذي يكتنف الأساسات الأخلاقيّة والثقافيّة للالتزام العلمانيّ. هل نحن إذن في دائرة مغلقة، متنازَعين بين أخلاقٍ علمانيّةٍ لا وجود لها، أوهى من أن تتوازن مع الولاءات «الحارّة» للمجتمع المدنيّ، وبين أخلاقٍ علمانيّةٍ مفرطة في قوّتها وفي خصوصيّتها وفي دغمائيّتها؟ ستكون العلمانيّة في الحالتين خاسرة حتماً: فقد لا تستطيع الصمود أمام إعادة احتلال ممثّليّ مفهومٍ خاصٍّ للخير (وهم غالباً قد نصّبوا أنفسهم) للمجال العامّ، أو - وهذه فرضية ثانية- قد تصبح الأخلاق التي تؤسّسها هي نفسها خاصّة ونسبيّة و«اجتماعيّة»، تتأرجح تبعاً لاتّجاهات الحركات الإيديولوجيّة. باختصار، يُحتمل، في الحالتين، أن يهيمن الحكم المسبق والتصوّر الخاصّ على شعب راح يرزح من جديد تحت نير العبوديّة، حتّى ولو كانت هذه الأخيرة- مؤقّتاً؟- رخوة وناعمة، وبكلمة مقتضَبة «ديموقراطيّة».

IV - الفصل بين الحقّ والخير

هذا هو السبب الذي يدعو إلى اعتبار التفكير في الأسس الفلسفيّة للنموذج العلمانيّ ضرورة لا محيص عنها اليوم. لقد انقضى أكثر من ثلاثين عاماً على نشر الفيلسوف الأميركي جون رولز Rawls لكتابه «نظريّة في العدالة[1]» الذي حاز سريعاً على شهرة واسعة: ما يثير الاهتمام في مؤلَّف رولز، هو قبل كلّ شيء عزمٌ على تحديد مبادئ العدالة التي ينبغي أن تكون قاعدة لمجتمعاتنا التعدّديّة بصرف النظر عن أيّ تصوّر للخير. فإذا كان على التعدّديّة أن تُقبل كأمر مرتبط جوهريّاً بحريّة الضمير، فالعدالة، الصالحة للجميع، لا يسعها اتّباع تصوّر خاصّ: إذ إنّ فكرة الحقّ هذه ستعتبر بالضرورة عندئذ شرعيّة لدى مناصريها، ولاشرعيّة في نظر الآخرين الذين لن يستطيعوا «إسقاطها» من رؤاهم الخاصة بالنسبة للحياة الصالحة، وسيعيشونها كشيء مفروض عليهم من الخارج- ضمن وضع تبعيّة. هذه النظريّة في فصل الحقّ عن الخير هي في أصل تصوّر رولز: فهي التي تشكّل قاعدة فكرتيّ الـ «الوضع الأصليّ» و«قناع الجهل»، الرئيسيّتين في كتابه «نظريّة في العدالة». لقد أراد رولز في الواقع أن يجدد الروابط مع التراث الفلسفي للعقد الاجتماعيّ، ذاك التراث الذي كان قد هُجر وعلاه غبار الإهمال: فالمبادئ الشرعيّة التي يتمّ على أساسها تنظيم مجتمع وتحديد قواعد الخير العامّ التي ينبغي أن تحكمه يجب أن تعتمد على رضى وقبول الشعب بأجمعه (laos) لا فئة منه. ولكن كيف السبيل إلى إيجاد هذه

---

١ . جون رولز ، *A Theory of Justice* ، كيمبريدج (ماساتشوستس) ، هارفرد يونيفيرستي برس ، ١٩٧١ ؛ الترجمة الفرنسية : *Une théorie de la Justice* ، منشورات سوي ، ١٩٨٧ .

https://telegram.me/maktabatbaghdad

المبادئ إذا كان لدى كلّ فرد - وهذا أمر مشروع - ميلٌ إلى جرّ النار إلى قرصه وإلى تعريف العدالة انطلاقاً من نظرته الخاصّة الشاملة للخير؟ من أجل الوصول إلى إجماع، ينبغي أن نتصرف وكأنّنا نجهل ما هو تصوّرنا للحياة الصالحة. بعبارة أخرى، ينبغي ألاّ نكترث لذلك. لقد تأثّر رولز آنذاك بنظريّات اللعبة: فخلال اللعبة، نتصرف و«كأنّنا» قد نسينا عناصر معيّنة في الحياة «الجديّة»، نتصرف كشركاء وخصوم- بإيجاز، نلعب أدواراً قد حدّدتها القواعد سلفاً. يفترض إتقان اللعب مقدرتَنا على البقاء على مسافة ممّا نحن عليه، أي على مسافة من القيم والالتزامات التي نحن «غرقى» في لجّتها قبل كلّ شيء. إنّ مرجع نظريّة اللعبة game theory إذن أقلُّ تفاهة بكثير مما يبدو للوهلة الأولى: فنحن ندرك، في مستهلّ القرن الحادي والعشرين هذا، كم هي مكلفة، في مصطلحات الحريّة والعلمانيّة وحقوق الإنسان، أوهامُ وخيالاتُ التماهي الكلّي للفرد مع طائفته ومع إيمانه؛ لقد كان سارتر يسمّي ذلك «روح الجِدّ». إنّها تلك العقليّة التي تجعل سخرية سلمان رشدي ومسافته، ونقده- باختصار «لعبته»- بغيضة لا تحتمل. مصدر آخر لنظريّة رولز يشكّله الإجراء: فهذا المفهوم الأخير يفرض علينا ضمناً احترام بعض القواعد وأشكال الإرغام في سبيل الوصول إلى نتيجة (كي نحصل عليها لا يمكننا فعل كلّ شيء أو قول كلّ شيء - في الإجراءات الجنائيّة، على سبيل المثال، تحمي القواعد المشبوه وتسهّل إحقاق الحقيقة). يشكّل الوضع الأصليّ لرولز فرضيّةً أو خيالاً- «لعبةً» إذا شئنا، أو إجراءً متبنّى بحريّة- نقرّر بموجبه ألاّ نعبأ بتصوّرات الخير التي تفصلنا عن بعضنا البعض بطريقة مشروعة، ولكنّها تمنعنا، بتعدّديتها

ذاتها، من الوصول إلى تصوّر مشترك للعدالة يكون أكثر من تسوية، أي أكثر من «حلف مقدّس» لتصوّرات الخير. إذا أردنا أن تكون مبادئ العدالة موضع قبول وموافقة مبدئيّة لا تسوية من هذا الطراز، يتعيّن علينا، في هذا الوضع «الأصليّ» (نقطة البدء التي اخترنا الانطلاق منها، «اللعبة» التي قرّرنا أن نلعبها)، أن نضع تصوّراتنا للخير خلف قناع من الجهل. بدون الدخول في تفاصيل كتاب «نظريّة في العدالة» ذاك الذي أعاد رولز مذ ذاك النظرَ في العديد من نقاطه، يمكننا القول إن فصل الحقّ عن الخير الذي يشكّل فيه المحور هو النظير الفلسفيّ للعلمانيّة. باستطاعتنا بالطبع أن نرى فيه أساسَ فصل الكنيسة عن الدولة- باختصار، أساسَ تصوّرٍ «فرنسيّ» و«أميركيّ» للعلمانيّة-، ولكن ليس من الضروريّ الذهاب إلى هذا المدى: فدولة تحدّد مبادئها في العمل وطريقة معاملة مواطنيها (أي العدالة) بدون الرجوع إلى تصوّر دينيّ أو روحيّ خاصّ أو ذي امتياز قد تكون وافية بالمطلوب تماماً. بتعبير آخر، إنّ فصل الحقّ عن الخير يشكّل بصورة لا تقبل الجدل شرطاً ضروريّاً للعلمانيّة بالمعنى الواسع للكلمة (وهو بالتأكيد يحظى بنفس التوافق مع تصوّر أكثر صرامة في فصل الدولة عن الكنائس، ولكنه لا يستوجبه). هل يُعتبر هذا الشرط لذلك كافياً؟ يتّضح أن لا، وأن هذا «النقص» يشكّل واحداً من الدوافع الأساسيّة للتعديلات الهامّة التي أُدخلت على نظريّة رولز على مدى السنوات الثلاثين الأخيرة هذه.

إنّ فصل الحقّ عن الخير متضمَّن صراحةً في مصطلحات سلبيّة: فقناع الجهل يشكّل استعارة تجعل فكرة «لا يكترث لـ....» ملموسةً، تلك الفكرة التي تعتبر جوهريّة للغاية بالنسبة لمفهوم حياد الدولة

https://telegram.me/maktabatbaghdad

والخدمات العامّة (بل وحتّى المجتمع، بحسب أشكال تقدّم الكفاح ضدّ التمييز). ولكن هذا الفصل لا يقول شيئاً بشأن رباط الولاء «القويّ» الذي ينبغي أن يُلزِم المواطنين بتلك الدولة العادلة. إذا كانوا لا يستطيعون أن يقيموا وزناً لتصوّراتهم الخاصّة للخير في تحديد العدالة، فمن أين سيستمدّون الأسباب المحفّزة لالتزامهم المواطنيّ و«الجمهوريّ»؟ حول هذه النقطة بخاصّة قام الفلاسفة التطييفيّون والجمهوريّون بمعارضة مقاربة رولز. فقد اقترح مايكل ساندل Sandel، على سبيل المثال، فكرة «جمهوريّة الخير العامّ»[1] كردّ على فكرة «الجمهوريّة الإجرائيّة». وتشير المصطلحات بوضوح إلى البديل: سواء أكان دولة تتولّد مبادئها بمقتضى إجراء كذاك المتعلّق بالوضع الأصلي وبقناع الجهل، أم دولة تستمدّ مبادئها من رجوع المواطنين إلى خير عام يشكّل نوعاً من «تنقية» التصوّرات الفرديّة للخير. إن العلاقة بين الخير الفرديّ والخير العامّ منوطة في الحقيقة، في نظر التطييفيّين، بالتقاليد الجماعيّة: فهم يشدّدون على تبعيّة - ودَيْن- التصوّرات الفرديّة بالنسبة للموارد الثقافيّة المشتركة التي تُعرَّف بالضرورة تبعاً لها. ندرك إذن كيف يمكن لد «الخير العامّ» في رأي التطييفيّين أن يكون محطّ التزامٍ مواطنيّ قويّ، ضمن إطار قيمٍ وولاءاتٍ يكوّن بُعدها الملموس والتاريخيّ جوهرَها نفسه. ولكن ما نربحه في مصطلحات الولاء والأخلاق والالتزام، قد نخسره في مصطلحات العلمانيّة: فمزيّة الإجراء الرولزي، تتمثّل في كونه ينبذ أسس دولة مواطنيّة، لا تحدّد مبادئ العدالة فيها وفقاً لتصوّر

---

١ . انظر مايكل ساندل ، *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy* ، كيمبريدج (مساتشوستس) . مطبعة بيلناب في مؤسسة جامعة هارفرد للنشر ، ١٩٩٦ .

خاصّ للخير، سواء كان ملموساً أم تاريخيّاً. يستند رولز في الأساس على كانط: الأمر يتعلّق بتحديد مبادئ عدالة أخلاقيّة بصورة رئيسيّة- «أخلاق علمانيّة»، في علم مصطلحاتنا الفرنسيّ- ستسمح لأفراد يختلفون في طرائق تفكيرهم بالنسبة للمعنى النهائي للحياة (ولكثير من الأشياء الأخرى) بالتجمّع ضمن «طائفة من المواطنين». ولكن كسب القوّة المحفّزة لا يمكن أن يعوّض خسارة الانتماء العام، لا يعوّض، بوجيز العبارة، خسارة العلمانيّة. إنّه البديل الذي واجهه رولز وسعى إلى تجاوزه في مؤلّفاته التالية، ومنها كتاب الليبراليّة السياسيّة *Political Liberalism*، الصادر في العام ١٩٩٣، وكذلك في العديد من الإيضاحات اللاحقة.

لقد فهم رولز إذن الرسالة التطييفيّة، ولكنّه ردّ عليها بطريقته، محافظاً على أهمّ مكتسبات كتابه نظريّة العدالة. وقد حاول أن يقبض على ناصية مشكلة الحافز والالتزام المواطنيّين، تلك المشكلة التي كانت في صلب الدحض التطييفيّ-الجمهوريّ. كانت نظريّة رولز في العدالة تسبح إن جاز القول في الفضاء: ما أن «نُسيت» الالتزامات والولاءات المرتبطة بالتصوّرات الخاصّة للخير، حتى قَبِل الأفراد، المتمتّعون بحسّ العدالة، المبادئ «العلمانيّة» في تنظيم المجتمع وقرّروا التمسّك بها لأنّهم كانوا ملتزمين بها مسبقاً. الولاء هنا متعلّق بـ «قواعد اللعبة» و بـ «التعهّد» بعدم تغييرها خلال الشوط، إذا لاحظنا أنّ النتائج لا تخدم مصالحنا. لكنّ هذا الولاء الإجرائيّ مفصولٌ إن جاز التعبير عن الالتزامات الأشدّ «حرارة»، وذلك بالضبط لتحاشي هيمنة هذا أو ذاك من تلك الولاءات «الحارّة» على مجموع الشعب laos الذي كان رولز، في العام ١٩٧١، قد قرّر ألاّ يحسب له حساباً في تحديد مبادئ العدالة

https://telegram.me/maktabatbaghdad

التي ينبغي أن تجمع تحت مظلّتها سائر المواطنين. ولكن ما هي إذن الوسائل المحفِّزة التي سيؤمن الفرد انطلاقاً منها بمبادئ العدالة والتضحيات الحتميّة التي تنطوي عليها؟ هنا يُظهِر حلُّ رولز كلَّ نفعه وأهميته. ليس من الوارد بالنسبة إليه العودة إلى دمج الحقّ والخير، لسبب واضح وهو أنّ الحقّ ينبغي أن يكون «واحداً» (هو عينه بالنسبة للجميع)، بينما ثمّة تصوّراتٌ «عدّةٌ» للخير في أي مجتمع تعدّديّ. ولكن لا يمكن أن نكتفي كذلك بالحجج المبيّنة في كتاب نظرية العدالة، لأن ذلك سيثير عندئذ مشكلةَ الحافز والالتزام. نجد هنا ثانية، في هذه المشكلة الفلسفيّة التي لقي الفيلسوف الأميركي نفسه في مواجهتها، البديل الهدّام الذي مزّق لردح طويل من الزمن أنصار الأخلاق العلمانيّة، وما زال يفعل حتى اليوم. أليس من الممكن في الحقيقة أن نفهم ما جاء في الطبعة الأولى للنظريّة الرولزيّة كرجع صدى- دون أن يعي المؤلف ذلك بالتأكيد- لرسالة فيرّي للمدرّسين؟ كان وزير التعليم الرسميّ يتكلّم بتعابير الحياد وعدم التدخل: تخيّلوا الآباء الماثلين في صفّكم وتجنّبوا التطرّق إلى أي موضوع تتخيّلون أنّه قد يصدمهم. تظاهروا وكأنّه ليس لديكم أفكارٌ حول الدين، ولا تصوّرٌ مثار جدال للمعنى النهائيّ للحياة، باختصار، ادّعوا «الجهل» بجميع تلك الموضوعات التي تفرّق المواطنين بعمق. ألسنا هنا، وقبل الرسالة، أمام النظريّة الرولزيّة لقناع الجهل؟ وعندما ردّ بويسون قائلاً إنّه يجب على العكس الاختيار بين المدرسة العقلانيّة والمدرسة الكهنوتيّة، وإنّه ليس هناك، في رأي هذا البروتستانتيّ الليبراليّ وصاحب الفكر الحرّ، تسويةٌ بين الاثنتين أو موقفٌ وسط، ألا نرى، ليس ربّما في نوايا بويسون، ولكن في التأثيرات

المحتملة لاقتراح مفسّر بصورة دغمائيّة، ألا نرى الخطر «التطييفيّ» يلوح؟ ألا يكمن الخطر هنا في حزم العلمانيّة في رزمة واحدة مع تقليد خاصّ يُزعم أنّه شامل، كالإلحاد والاشتراكيّة والفوضويّة، أو، بالعكس، كـ «الحلف المقدّس» للمذاهب؟ أظنّ أنّ رولز يرسم لنا في كتابه منظوراً للخروج من «فخّ فيبريّ/ بويسّون»، لا يخلو مع ذلك من تشابه مع اقتراحات بينيا- رويث، التي تركّز بصورة أكثر مباشرةً على الحالة الفرنسيّة. ولكن ما النهج الذي يتّبعه؟

٧ - الإجماع بالتقاطع والعلمانيّة

في كتاب الليبراليّة السياسيّة[١] والمقالات التي تلته[٢]، يقترح رولز بخاصّة فكرة «الإجماع بالتقاطع» (overlapping consensus). إنّه يعرّف نظريّته بأنّها «سياسيّة محضة»، أي أنّها، في رأيه، لا ترتبط بقضايا أخلاقيّة، أو دينيّة، أو ميتافيزيقيّة سيدعوها مذ ذاك تصوّرات شاملة للخير comprehensive conceptions of the good. يشدّد رولز هنا على جانب مختلف لتصوّرات الخير: إنّها في الوقت نفسه أكثر خصوصيّة من تصوّر العدالة (المفروض أنّه صالح للجميع)، وأشدّ عمقاً، وأكثر شموليّة، وأقوى «تحفيزاً» من حيث أنّها تتعلّق بالالتزامات الوجوديّة والقيم الأساسيّة للحياة، لا بـ «الشأن العامّ»، الأكثر بعداً وتجريداً (على الأقلّ في المجتمعات المعاصرة، بخلاف «الحرارة» المميّزة للمواجهة في

١ . جون رولز ، *Political Liberalism* ، نيويورك ، كولومبيا يونيفيرسيتي برس ، ١٩٩٣ ؛ الترجمة الفرنسية : *Libéralism politique* ، باريس ، PUF ، ١٩٩٥ .

٢ . ومن بينها جون رولز ، The idea of public reason revisited ، المقال المذكور .

https://telegram.me/maktabatbaghdad

الديموقراطية المباشرة في اليونان وفي «حريّة الأقدمين» التي عرّفها[1] - وانتقدها - بنجامان كونستان[2]). إن كون تصوّرات الخير خاصّة يعني فقط أنّها ليست مشتركة بين الجميع، وأنّه يراد، في المجتمعات المعاصرة، تبنّي مبادئ عدالة صالحة للجميع. لا تفترض هذه الحالة مطلقاً أنّ مثل تلك التصوّرات هي أقلّ «أهميّة». على العكس، فمن قلبها، يقول رولز، منتهجاً في ذلك - إلى حدّ ما - المنطق التطييفيّ، تبزغ الحوافز والالتزامات القويّة. لقد استندت الحجّة الرئيسيّة لليبراليّين (ورولز هو فيلسوف الليبراليّة السياسيّة بامتياز) دوماً إلى التأكيد على وجوب الحذر من الطوائف، وبخاصّة الدينيّة منها (ولكنّ الأديان العلمانيّة الخاصة بالشيوعيّة أو بالأمّة ليست أقلّ إثارة للمشاكل)، لأنّها حاولت دائماً أن «تسحب»، إن صحّ القول، الولاءَ الواجبَ نحو دولة الحقّ باتّجاه التزامات أكثر حرارة وأقلّ «ليبراليّة» وتسامحاً بما لا يقاس. وقد كتب بنجامين باربر حول هذا الموضوع كتاباً هامّاً[3] بيّن فيه أنّه يجري،

---

١ . تقوم حرية الأقدمين في رأي كونستان على مشاركة جماعية ولكن مباشرة ، أي بدون وساطة نواب ، في صنع قرارات الدولة (قرارات الحرب والسلم وإبرام المعاهدات والأحلاف ، إلخ .) ، مع خضوع الفرد في الوقت نفسه لحكم الجماعة . (م)

٢ . انظر B. Constant ، *De la liberté chez les Modernes* (إعداد مارسيل غوشيه) ، باريس ، هاشيت ، ١٩٨٩ . ألقي خطاب حرية الأقدمين والمحدثين في العام ١٨١٩ .

٣ . انظر B. Barber ، *Jihad vs. McWorld: How Globalism and Tribalism are Reshaping the World* ، نيويورك ، بالانتاين بوكس ، الطبعة الثانية ٢٠٠١ ؛ الترجمة الفرنسية : *Djihad versus MacWorld. Mondialisation et intégrisme contre la démocratie* ، باريس ، لو ليفر دو بوش ، سلسلة Pluriel ، ٢٠٠١ (الطبعة الأولى ، باريس ، Desclée de Brouwer ، ١٩٩٦) .

في قلب العالم المعاصر، تعزيزٌ مرتبطٌ بالعولمة للطوائف المتشدّدة التي ستعمل حتماً على إضعاف الدول، وهي الأمكنة الوحيدة، حتى الوقت الحاضر، لإقامة نظام ديموقراطيّ وإرساء احترام شامل وذي طابع رسميّ لحقوق الإنسان ولترسيخ العلمانيّة، بمعناها الواسع على الأقلّ. ثمّة، بالطبع، فرط اعتداد أوغرور بالقوة hubris يقود الدولة، ولقد قادها بالأمس، إلى ممارسة أبشع أشكال التطرّف الديكتاتوريّة، بل الشموليّة؛ ولكن يبقى السلاح الوحيد، برأي باربر، الممكن إشهاره في وجه الدولة الشموليّة والطوائف المتشدّدة هو دولة الحقوق الديموقراطيّة. ندرك إذن، بعد اطلاعنا على النزعات العالميّة التي ستصوغ دون أدنى شكّ بداية القرن الحادي والعشرين، إلى أيّ حدّ كانت نظريّة العدالة تعكس هاجس الليبراليّة السياسيّة[1]: وذلك في ارتيابها بالطوائف وبرغبة تلك الطوائف الدفينة في (إعادة) استعمار حيّز عامّ كانت قد فقدته في سياق عملية علمنةٍ ودنيوةِ الدول والمجتمعات.

وعلى هذا فالعلمانيّة بحاجة إلى وجود «تصوّرات إجماليّة للخير» يعتنقها الأفراد (بل وخصوصاً الطوائف التي تشكّل دولاً مصغّرة كذلك)، وعليها في الوقت نفسه البقاء على حذر منها. إذ لا غنى لها عن وسائلها المحفّزة، ولكنّ قوة الروابط التي تخلقها قد «تُفرِغ» الولاء الواجب تجاه الدولة من جميع المواطنين. ولا يتعلّق الأمر بعلاقة «عموديّة» بين الأفراد وتجسيد مبادئ العدالة من وجهة النظر المثاليّة

١ . الليبرالية السياسية ندركها تماماً . العولمة التي ينتقدها باربر هي من وجوه عدة قائمة على فكرة الليبرالية الاقتصاديّة والتي بالإمكان ملاحظة أنه إذا ما بولغ فيها إلى حدّ اعتبار الدولة والسياسة مجرّد عائق ، فهي تقوّض أسسها نفسها .

https://telegram.me/maktabatbaghdad

فحسب، بل قد يتعلّق الأمر خصوصاً بعلاقة «أفقيّة» بين مواطنين. إذ يُفترض بهؤلاء الأخيرين اعتبار بعضهم البعض- وهذا تعريف المواطنة نفسه- أحراراً ومتساوين، في ما يتعلّق على الأقلّ بقدرتهم على تحديد قواعد الحياة المشتركة، باختصار تحديد نظام الدولة[1] polis. والحال أنّه إذا ذهب ولاؤهم الأساسيّ لجماعات خاصّة ذات التزامات أكثر «تحفيزاً» لأنها أكثر قرباً، ومباشرةً وأشد قابليةً للإحساس والإدراك المباشرين، فلن يتمكنّوا إلاّ بشقّ النفس من الإقرار بما يتعدّى هذه الارتباطات بأنهم أحرار ومتساوون وقادرون على بناء عالم غير محدد بولاءات خاصّة ستفرض بالضرورة عن طريق القوّة على أولئك الذين قد لا يقبلون بها. لقد تكلّمت في ما سلف عن «صدمة العلمنة»: هذا التعبير يعني الطلبَ من الأفراد، عندما يتوجّب عليهم الاختيارُ بين التزاماتهم الطائفيّة والعدالة المواطنيّة للشعب laos أن يعملوا على تغليب الخيار الثاني حتماً. ولكن، عندما تكون الطوائف، كما هي حال المشكلة التي تشغلنا، مرتكزةً على اعتقاد دينيّ قويّ، فإنّ خضوع شريعة الله لقانون البشر يبدو، على الأقلّ للوهلة الأولى، محالاً وصادماً. مع ذلك، فالذي اكتشفه رولز بعد كتابه «نظريّة في العدالة» والانتقادات المبرّرة جزئيّاً التي تعرّض لها، أنّ العدالة بحاجة إلى تصوّرات للخير كي «تستعير» منها مصادر الولاء الخاصّة بها.

ليس من الوارد بالتأكيد استمرار علاقة «طوباويّة» بين الولاء

---

١ . الدولة هنا بمعناها اليوناني (الدولة- المدينة) : وهي المركز السياسي والاجتماعي أي الدولة وقوانين المجتمع . (م)

الواجب تجاه الجماعات المحدودة وذاك الواجبِ تجاه الجماعة العلمانيّة، التي تتّسع افتراضيّاً على غرار حقوق الإنسان، لتشمل الإنسانيّة جمعاء. غير أنّ رولز يدرك، في المرحلة الثانية من بحثه، أنّه لا يكفي «اقتطاع» نظريّة العدالة من تصوّرات الخير لتوطيد مجتمع «علمانيّ». إنّ الولاء الإجرائي واهٍ للغاية، وهو يقرّ بهذا. ولكنّ الولاءات الطوائفيّة تنزع إلى الاستقلال الذاتيّ، بالإضافة إلى أنها محصورة غالباً بفئة معينة. فالآلهة تغار. يقترح رولز إذن مفهوم «الإجماع عن طريق التقاطع» للتخلّص ممّا يؤول به الأمر إلى ما يشبه المأزق. إنّ مبادئ العدالة تحدَّد دوماً بمعزل عن تصوّرات الخير، وإلاّ لسادت التبعيّة والخضوع لإرادة الغير. وعندما يحدث هذا، فالأفراد مدعوون، إن جاز التعبير، إلى «الرجوع» إلى ارتباطاتهم الخاصّة، بُغية العثور فيها على الوسائل المحفِّزة التي ستضفي - إذا كان كلّ شيء على ما يرام- على التزامهم تجاه العدالة وعلى ولائهم المواطني محتوىً «قويّاً»[1]. ومن المفترض أن يجد كلُّ شخص وسط طائفته دوافعَ تتيح له اعتناق مبادئ العدالة. هناك إذن إجماع بين الأفراد- ما داموا يعتنقون المبادئ «العلمانيّة» نفسها-، ولكن أسباب هذا الإجماع ستكون بالضرورة متنوّعة في مجتمع تعدّدي. سوف يكون ثمّة «تقاطعٌ» للالتزامات التي سوف تلتقي في تبنّي مبادئ العدالة اعتباراً من أوضاع محفِّزة مختلفة. تعود نظريّة الـ overlapping consensus هذه، في حقيقة الأمر، إلى

---

١ . هذه الحجّة قدّمها رولز في كتاب يورغن هابرماس وجون رولز ، *Débat sur la justice politique* ، باريس ، لوسيرف ، ١٩٩٧ ، ص٦٨-٧١ .

https://telegram.me/maktabatbaghdad

الطلب من المواطنين العثور في تقاليدهم على وسائل ليبراليّة سيتمكنون انطلاقاً منها من تبنّي القيم العلمانيّة «بقوّة». سبق أن أشرت إلى هذا بشكل سريع في ما تَقدَّم: إنّ الملحد مدعوٌّ إلى تأويل خير ما في تراث الفكر الحرّ والإنسانويّة من دون الله، استناداً على سبيل المثال إلى التسامح المتشكّك لمونتاني[1]، أو إلى مرجع آخر مناسب؛ والمسيحيّ مدعوّ إلى الرجوع إلى شموليّة الرسالة الإلهيّة، إلى البرّ والإحسان، وإلى «أعطوا ما لقيصر لقيصر...». وبوسعنا أن نفكّر بالطريقة نفسها بالنسبة لليهودي والمسلم والبوذيّ...

تحمل مثل هذه النظرية في رأيي الكثير من الثراء والكثير من الإشكال في آن، إذ يمكننا ملاحظة أنّها لا تنظر قَبْليّاً إلى العلمانيّة كمفهوم «غربيّ»، أو مستند حتماً، وهذا أنكى، إلى التقليد المسيحيّ. إنّ رهان رولز - الذي أفسره من خلال منظور لم يكن ربّما ليقرّ بأنه له- يقوم على الرغبة في إنتاج هذا التقاطع مع الاعتراف بالخطر المزدوج الكامن في خضوعٍ للطوائف (وبالتالي في إعادة استعمار للمجال العامّ) وفي علاقةٍ مع العدالة لن تكون سوى علاقة نظريّة لأنّها «واهية» للغاية وإجرائيّة. إن رهان تحرير التقاليد الدينيّة هو في لبّ السجال المعاصر بين ما يدعوه صامويل هنتنغتون[2] «الحضارات»: فإمّا أن تتواجه في معارك

---

١ . (Michel de) Montaigne (١٥٣٣ - ١٥٩٢) : أديب فرنسي من أتباع المذهب الشكّي . يعدّ رائد فن المقالة . كتب كثيراً في الإنسانوية والتسامح .

٢ . انظر S. Huntington ، *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* ، نيويورك ، سيمون وشوستر ، ١٩٩٦ . الترجمة الفرنسية : *Le choc des civilisations* ، باريس ، منشورات أوديل جاكوب ، ١٩٩٧ .

مميتة يذيقنا الإرهاب الإسلامي اليوم عيّنة شديدة المرارة منها، أو ستكون قادرة على تخطّي «الحوار» التقليديّ الذي يشيد به عدد من المؤسّسات العالميّة «الحسنة النوايا» والمعنيّة نوعاً ما، للوصول إلى بحث مسألة تحرير التقاليد. هل الإجماع عن طريق التقاطع أمرٌ ممكن؟ إنه يرشد في جميع الأحوال إلى واحد من الطرق الوحيدة السالكة والواعدة (وإن كان طريقاً محفوفاً بالمخاطر) نحو علمانيّة في مستوى رهانات العصر. فالعلمانيّة لن تجتنب السير الشاقّ بين رمضاء التزامات عصبية ضيّقة ونار عدالة مواطنيّة مجرّدة.

https://telegram.me/maktabatbaghdad

المصادر والمراجع

Badinter R., *Libres et égaux. L'émancipation des Juifs (1789-1791),* Paris, Fayard, 1989.

Barber B., *Djihad versus McWorld. Mondialisation et intégrisme contre la démocratie*, Paris. Le Livre de poche, coll. "Pluriel", 2001 (1er éd., Desclée de Brouwer, 1996).

Barbier M., *La Laïcité*, Paris, L'Harmattan, 1995.

Bartier J. et Cambier G. (éd.), *Laïcité et franc-maçonnerie*, Bruxelles, Éd. de l'Université, 1981.

Baubérot J., *Vers un nuveau pact laique?* Paris, Éd. du Seuil, 1990.

- *Histoir de la laïcité française*, Paris, PUF, coll. "Que sais-je?" 2000.

- (sous la dir. de), *Religions et laïcité dans l'Europe des Douze*, Paris, Syros, 1994.

Bedouelle G. *et al., Une République, des religions. Pour une laïcité ouverte*, Paris, Éd. Ouvriéres, 2003.

Béji H. *et al.*, Derrière le foulard, in *Le Débat*, Paris, Gallimard, janvier- février 1990, n° 58.

Beresniak D., *La laïcité*, Paris, J. Grancher, 1990.

Bergougnioux A. *et al.,* "L'école républicaine, maîtres et élèves" in *Le Débat*, Paris, Gallimard, mars-avril 1991, n° 64.

Boussinesq J., *La laïcité française*, Paris, Éd. du Seuil, coll. "Points-Essais", 1994.

Champion F., "Entre laïcisation et sécularisation. Des rapports Église-État dans l'Europe communautaire", in *Le Débat*, Paris, Gallimard, novembre-décembre 1993, n° 77, p. 46-72.

Cheref-Khan C. et Lemaire J., *Islam et musulmans dans l'espace européen: défis de la laïcité*, Bruxelles, Éd. Espaces de libertés- La Pensée et les Hommes, 2003.

Colliard C.-A., *Libertés publiques*, Paris, 7e éd., 1989.

- *Conceptions divergentes de la laïcité?*, in *Réseaux*, Mons, 1984, n° 44-45.

Constant B., *De la liberté chez les Modernes* (M. Gauchet, éd.), Paris, Hachette, 1989.

- Costa-Lascoux L., *Les trois âges de la laïcité*, Paris, Hachette, 1996.

Dartevelle P., Denis P et Robyn J. (éd), *Blasphème et libertés*, Paris, Éd. du Cerf, 2e éd., 2003.

Gauchet M., *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité,* Paris, Gallimard, coll. "Folio-Essais", 1998.

Haarscher G. (éd), *Laïcité et droits de l'homme: deux siècles de conquête,* Bruxelles, Éd. de l'Université 1989.

https://telegram.me/maktabatbaghdad

Hebermas J. et Rawls J., *Débat sur la justice politique*, Paris, Le Cerf, 1997.

Hasquin H. (dir. scientifique), *Histoire de la laïcité en Belgique*, Bruxelles, La Renaissance du livre, 3e éd., Bruxelles, Espace de libertés, 1994.

Huntington S., *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997.

Joly R., *Origines et évolation de l'intolérance catholique*, Bruxelles, Éd. de l'Université, 1986.

Kessler D., Laïcité: du combat au droit, in *Le Débat*, Paris, Gallimard, novembre-décembre 1993, n° 77, p. 95- 101.

Labrusse R., *La question scolaire en France*, Paris, PUF, coll. "que sais -je?" 1977.

Lassieur P., *La laïcité est - elle la neutralite? Histoire du debat: depuis 1850 jusqu'aux manuels de philosophie aujourd'hui*, Paris, De Guibert, 1995.

Lemaire J., Susskind S. et Goldschläger A. (éd.), *judaïsme et laïcité*, Bruxelles, Éd. de l'Université, 1988.

- *Nouveaux enjeux de la laïcité*, préface de R. Rémond, Paris, Centurion, 1990.

Nouailhat R., *Enseigner le fait religieux. Un défi pour la laïcité* (préface de R. Debray), Paris, Nathan, 2003.

Ognier P., "Ancienne ou nouvelle laïcité? Après dix ans de débats", in *Esprit*, Paris, août-septembre 1993.

Peña- Ruiz H., *Dieu et Marianne, Philosophie de la laïcité*, Paris, PUF, 1999.

- *Qu'est-ce que la laïcité?* Paris, Gallimard (Folio-"Actuel"), 2003.

- (éd.), *La laïcité* (textes choisis et présentés), Paris, GF ("Corpus"), 2003.

Poulat E., *Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité*, Paris, Le Cerf, 1987.

Rawls J., *Une théorie de la justice*, Paris, Éd. du Seuil, 1987.

- *Libéralisme politique*, Paris, PUF, 1995.

- The idea of public reason revisited, *The University of Chicgo Law Review*, vol. 64, été 1997, nº 3.

Ringlet G., *L'Évangile d'un libre-penseur. Dieu serat-il laïque?* Paris, Albin Michel, coll. "Espaces libres", 2e éd., 2002.

Sandel M., *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge (Mass.), The Belknap Press of Harvard University Press, 1996.

Thierry P., *La tolérance. Société démocratique, opinions, vices et vertus,* Paris, PUF, 1997.

Ventura M., *La laicità dell'Unione Europea. Diritti, Mercato, Religione*, Turin, Giappichielli, 2001.

Zakariya F., *Laïcité ou islamisme: les Arabes à l'heure du choix,* Paris, La Découverte, 1991.

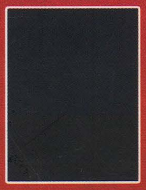
https://telegram.me/maktabatbaghdad

الفهرس

مقدمة	5
الفصل الأول- العلمانيّة الفرنسيّة	11
النظام القديم والغاليكانيّة	11
الثورة والدستور المدنيّ للإكليروس	14
فصل أوّل	17
النظام الوئامي	18
قانون ١٩٠٥	22
دسترة العلمانية	25
مسألة المدرسة	29
الاستثناءات من القانون العام للعلمانيّة: الألزاس والموزيل	41
«قضية غطاء الرأس الإسلاميّ»	43
الفصل الثاني- العلمانيّة في بلدان الاتحاد الأوروبيّ	51
البلدان ذات التقليد الكاثوليكيّ	52
البلدان ذات التقليد البروتستانتيّ	63
التعدّديّة المذهبيّة	67
الدين كعامل في تشكيل الهويّة الوطنيّة لمواجهة العدوّ الخارجيّ	72

الفصل الثالث- تحليل مفهوم العلمانيّة: تعقيد ومفارقات 79
العلمنة المضادّ للدين 80
ما ضمانة الرابط الاجتماعيّ: الدين أم الأخلاق العلمانيّة؟ 85
العلمانيّة، الليبراليّة والمواطنة 87
«العلمانيّة الجديدة» 90
الحريّة الدينيّة وحريّة التعبير 95
الفصل الرابع- بعض المنظورات الفلسفيّة حول العلمانيّة المعاصرة 107
أوروبا والعلمانيّتان 107
العلمانيّة في الولايات المتحدة 110
الخطران الناجمان عن الأخلاق العلمانيّة 113
الفصل بين الحقّ والخير 118
الإجماع بالتقاطع والعلمانيّة 124
المصادر والمراجع 131

https://telegram.me/maktabatbaghdad



المكتبة العلمانية

تصدر عن المؤسسة العربية للتحديث الفكري

- حجاب النساء
- تاريخ الإلحاد في الغرب
- محاكم التفتيش
- الكنيسة والعلم
- الله والدولة
- المفكرون الأحرار في الإسلام
- الحرب المقدسة
- الائتلاف والاختلاف (ثنائية السائد والمهمش في الفكر الإسلامي القديم)
- العلمانية
- الفكر الحر

مكتبة بغداد

تصميم الغلاف : خالد سليمان

ISBN:2-84305-800-X

9 782843 058004