

العلمانية والدين

الحدود من وجهة النظر الغربية

كارتسن ويلاند⁽¹⁾

ترجمة: أحمد عيد تفاريق

العنوان المعطى لعرضي قصد به "حدود العلاقات بين العلمانية والدين" من المنظور الغربي. وسأركز بشكل رئيسي على العلمانية من جهة والإسلام من جهة أخرى.

هناك على الأقل عقبتان في هذا العنوان. الأولى أصبح من الصعوبة بمكان إعطاء وجهة النظر الغربية حول هذه المواضيع. وسنواجه نفس الصعوبة على الأقل في حال وجهة النظر الإسلامية، حيث لا حدود واضحة المعالم.

لقد فقدت نظرية التجديد بريقها للعديد من المفكرين الغربيين أيضاً، وطبقاً لهذه النظرية هنالك نمط موحد أو أكثر للتطور، يتضمن التصنيع، تقسيم العمل، زيادة الكفاءة، عن طريق تسريح الفائض عن الحاجة استناداً إلى مبدأ Weber، التفرد، العلمنة. وتظهر ملامح الحداثة في العديد من الدول الإسلامية، بينما تضمحل العلمنة شيئاً فشيئاً. ولقد دعا العديد من المفكرين كالمفكر السوري الطيب تيزيني إلى التمييز بدقة بين الحداثة والتجديد، خصوصاً في إطار المسلم العربي، لأن التجديد له مفهوم سلمي ويشير ردود أفعال عكسية عند الآخرين، حيث يذكر بعهد الاستعمار.

وبالرغم من أن نظرية التجديد تجاوزت ذروتها في العالم الغربي، ما تزال هناك نزعة إلى اعتبار العلمنة عنصراً أساسياً في التطور المعاصر.

(1) كارتسن ويلاند، باحث ومحلل سياسي يحمل شهادة دكتوراه في التاريخ، درس العلوم السياسية والفلسفة في برلين، وكارولينا الشمالية في الولايات المتحدة الأمريكية وفي نيودلهي، عمل كمحرر لوكالة الصحافة الألمانية، مقيم حالياً في دمشق، مختص بالعلاقة بين الدين والسياسة.

في هذا السياق، يُعرف التقدم الاجتماعي والسياسي، اصطلاحاً، على أنه عتق البشر من التراكيب الدينية والتقليدية السالفة التصور. والمبدأ القائل: إن حقوق الإنسان يمكن أن تُعرف دون اللجوء إلى مذاهب دينية هو جزء من هذه المدرسة.

العقبة الثانية، هي في مصطلح العلمانية نفسه، فهو مثير للجدل. ولإيجاد الحدود بين العلمانية والدين يجب أن نقابل مفهوم العلمانية الغربي بالمفهوم الإسلامي العربي.

أولاً للعلمانية مظاهر عديدة موجودة بتفسيرات مختلفة في دول الغرب نفسها. بالإضافة إلى ذلك وبوضوح أكثر، العلمانية لها مضامين مختلفة في الغرب وفي الشخصية الغربية.

مرت العلمانية في أوروبا بمراحل تطور طويلة نظرية، اجتماعية، اقتصادية، وسياسية. مع أن المؤمنين والمفكرين المسيحيين صادقوا على أن مفهوم العلمانية هو وليد حركة التنوير التي قام أبطالها بالتدقيق في التفاسير والمبادئ الدينية، وارتابوا فيها علناً، وفي بعض الأحيان خاطروا بحياتهم بمواجهتهم للمؤسسة الكنسية.

الربوبية، الاستقرار، العقلانية، التشكيك، أصبحت ميول مفكري ذلك العصر، مع الإيمان المتفائل بتقدم الإنسان وتطور القانون الطبيعي (على عكس التعاليم القانونية الدينية التقليدية)⁽²⁾. هذه التيارات الفكرية قصدت فوق كل شيء: أنا أؤمن فقط بما أرى وبما أضع بنفسي، أنا لا أؤمن بالتفسيرات الدينية السابقة التصور. وإذا آمنت بالله، فإنه سيكون مستقلاً من حيث تعريفه عن مؤسسات الكنيسة التي هي من صنع الإنسان. إنه فكرة ناتجة عن قدراتي العقلانية.

ووفقاً لذلك، عرّف الفيلسوف الألماني إمانويل كانت التنوير بأنه "خروج الإنسان من أعباء نفسه الأخلاقية الفجة"⁽³⁾. وعرّف الإدراك بأنه استخدام المنطق دون الحاجة إلى إرشاد الآخرين. وهذا كما توقع لا يحتاج فقط إلى المنطق بل إلى الشجاعة أيضاً.

ولذلك، العلمانية في الغرب هدفت أساساً إلى الحد من "تسلط القلة" الذين يفسرون كتاباً يعتبر مقدساً، والذين يشعرون بأنهم مخولون بتشكيل أجواء الناس الخاصة، الاجتماعية وكذلك الحياة السياسية. العلمانية

(2) محمد أركون عرّف مصطلح أرثوذكسي "هيمنة سياسية تحوّل نفسها إلى هيمنة لاهوتية" (من كلمته في المركز الثقافي الفرنسي بدمشق 13 آذار 2004). بهذا المعنى اللاهوتي وبالتالي الأخلاقي يختلف المحتوى طبقاً للأوضاع السياسية. وهذا ما حاول القانون الطبيعي أن يتغلب عليه.

(3) إمانويل كانت في مقالة في 1784 Berlinische Monatszeitschrift.

أكثر من مجرد أيديولوجيا سياسية، مع أنها أحدثت تغييرات سياسية عميقة. إنها تجربة شخصية وقناعة وفي الوقت نفسه، جزء من التطور المجتمعي. وما الفصل بين الكنيسة والدولة إلا ميزة واحدة فقط، وغالباً وليس دائماً، ما تكون المحصلة السياسية النهائية.

هذا الفصل، كان له بؤادر سياسية في مؤتمر المصالحة الدينية في أوغسبرغ 1555م، وفي مؤتمر المصالحة في ويستفاليا 1648م، بعد حرب طويلة دامت 30 عاماً، دمرت أجزاء كبيرة من وسط أوروبا. فقدت الكاثوليكية احتكارها الروحي، الاجتماعي والسياسي بعد إصلاح مارتن لوتر البروتستانتي. أصبحت الطائفية سبباً دائماً للتراع. ومن خلال مصالحة ويستفاليا، أصبح الدين خاضعاً لتنظيمات الدولة القانونية. بكلام رمزي، دُعي المحامون إلى طاولة المفاوضات، وأجبر رجال الدين أصحاب السلطة سابقاً على الرحيل.

وتم القضاء على الدعوة إلى أومية دينية واستبدادية بشكل نهائي. حيث كان لا بد من الفصل بين قانون الدولة الداخلي والدين، بهدف تحقيق السلام ونظام جديد من المساواة وسيادة الدول في أوروبا.

بالرغم من ذلك، بعد ويستفاليا قويت الكنائس ضمن دولها، وحظر الدين على السياسة الخارجية، واتضح فيما بعد بأنه وسيلة فعالة لمنع حروب دينية أو طائفية، مع ذلك ليس كل الحروب بشكل عام. وسوف يتطلب بعض الوقت حتى يتحدى الدين بشكله العرفي والروحي من قبل السياسة المحلية. حدث هذا خلال الثورة الفرنسية في 1789م، ومهد الأرض للشكل اللاحق من العلمانية السياسية في فرنسا وحتى يومنا هذا.

وكما أسلفنا، العلمانية بالمعنى الأوروبي أكثر من الفصل بين الكنيسة والدولة (laïcité). وبمحاذاته تخصيص الدين، وعلى نطاق أوسع، لاتدين الناس (تردُّ في العقيدة الشخصية والممارسات الدينية) وخاصة في أوروبا وبشكل متزايد في أواخر القرن الماضي⁽⁴⁾.

الإلحاد كظاهرة جماهيرية، هو تطور حديث جداً. هياً له التنوير، ودخل الكثير منه حيز التطبيق بعد انتشار الفكر الماركسي عن طريق ثورة أكتوبر في روسيا في 1917م، وبشكل أقوى بعد ثورات 1968م الاجتماعية في المجتمعات الغربية، التي تحدت السلطات القديمة بشكلها الروحي، الاجتماعي أو السياسي.

وهيمن اللاتدين في أوروبا على المهاجرين المسلمين والمسلمين الأوروبيين كالبوسنيين مثلاً⁽⁵⁾.

(4) تيودور هانف، وضع هذا التمييز خلال المناظرة "حكم الله وحكم قيصر": استكشاف الأجواء بين التيقراطية والعلمانية "في بيلوس، لبنان 9-10 أيلول 2003.

ومع ذلك فإن مظاهر العلمانية الثلاث - فصل الكنيسة عن الدولة، تخصيص الدين، اللاتديّن - ليست بالضرورة ظاهرة بنفس المدى في كل الأماكن. وهنا ندخل إلى الفروقات بين الدول الغربية.

على سبيل المثال، ألمانيا الشرقية أصبحت واحدة من أكثر الأقاليم اللادينية، فنسبة 69% من الناس بدون مذهب (عام 2000)⁽⁶⁾. وكذلك اللاتديّن بلغ ذروته، وبشكل متزايد، في ألمانيا الغربية حيث لا يوجد فصل تام بين الكنيسة والدولة. فالدولة تجمع ضرائب الكنيسة من مدخولات الناس (طالما هم من أتباع الكنيسة) وتدفعها أوتوماتيكياً إلى الكنيسة. وفي اسكندنافيا هنالك كنيسة بروتستانتية حكومية، بالرغم من وجود مستوى متدنٍ للإيمان والممارسة الدينية بين الشعب. وفي فرنسا، الفصل بين الكنيسة والدولة صارم ومستمر، حيث، ويا للعار، أجزاء كبيرة من الشعب هم كاثوليك حتى الصميم في إيمانهم الشخصي.

في الولايات المتحدة في السنوات الأخيرة، وخصوصاً خلال إدارة بوش، نشهد دوراً واضحاً ومتزايداً للدين وبروز الإيمان الشخصي في الحياة اليومية. والإشارة البلاغية إلى الله موجودة كلياً في المحيطين الشعبي والسياسي. فحماسة بوش التبشيرية في السياسة الداخلية والخارجية، وطرقه الحثيث والجاد لمواضيع اجتماعية محددة كالشذوذ الجنسي، الإجهاض، السلوك الجنسي، تعريفه المبسط للخير والشر، إلخ، نظرتة الشاملة للعالم تذكر بالأصوليين الدينيين في أنحاء أخرى من العالم، وكذلك في الإسلام. ولكن في الوقت نفسه، الصلاة ممنوعة مثلاً في مدارس الولايات المتحدة قانوناً، والمنظمات الدينية متعددة وخاصة ومستقلة عن الدولة.

الخلاف الكبير بين أوروبا وأمريكا حدث على الأرجح تاريخياً في القرن الثامن عشر. فالدين للمستوطنين الأوائل ومؤسسي الولايات المتحدة، لعب دوره كنوع من "التحرر اللاهوتي". وساعد كمؤسس روحي أثناء عملية البناء الصعبة للأمة الجديدة. في هذه النقطة اعتبر قوة تحررية. وفي المقابل، الأوروبيون اعتبروا الدين وبشكل متزايد على أنه جزء من مؤسسة سياسية مستبدة. لم يهربوا منها بالهجرة (بدينهم) ولكن بتحررهم (من الدين).

(5) راجع كارستن وبلاند Nationalstaat wider Willen Die Politisierung von Ethnien und die Ethnisierung der Politik ، Frankfurt-M./New York 2000، Pakistan، Indien، Bosnien، p.260ff

يصدر قريباً بالعربية عن دار المدى للنشر بدمشق.

(6) كارل شميت، خلال مناظرة "حكم الله وحكم قيصر": "استكشاف الأجواء بين التيقراطية والعلمانية"، في بيلوس لبنان، 9-10 أيلول 2003. كانت مصادره كنيسة ألمانيا البروتستنتية (EKD) وكذلك مؤتمر الأساقفة الكاثوليك الألمان.

تظهر هذه الأمثلة أن التفسيرات العملية لعناصر العلمانية الثلاث في الغرب، مختلفة إلى حد كبير. فهي موجودة بتراكيب مختلفة، مما يدل على مرونة مصطلح العلمانية، وهذا بالتالي يجعل من الصعوبة في نهاية الأمر تحديد أي دولة هي علمانية حقيقةً من غير العلمانية. إن الأمر منوط بتحديد أي من مكونات العلمانية الثلاث هو الأبرز. على الرغم من الاختلافات و المرونة في الغرب، هناك قاسم مشترك: الخبرة الثقافية، الحركة الفكرية والاجتماعية، مع تزامن وتلازم تطورات الديمقراطية التحررية، سيادة القانون، حريات الأفراد، وحقوق الإنسان عامة مستقلة عن الإيمان الشخصي أو المذهب.

في المقابل، العلمانية في العالم العربي كانت شيئاً مختلفاً تماماً. القيم التي تجلّها القوى الغربية في دولها، طبقت بقسوة في مستعمراتها، وبناء عليه، فالعديد من الأفكار العقلانية أصبحت عناوين فاسدة، ودلّت على مفهوم سيئ منذ ذلك الحين فقط، لأنها أتت من الغرب. بالنسبة للكثير من المسلمين اليوم، أصبحت العلمانية مفهوماً معادياً مضاداً للدين بشكل هائل. مع أنه وكما رأينا - في مختلف تفسيراتها الغربية - العلمانية لا تعني بالضرورة الإلحاد، حتى لو فسحت له في المجال. العلمانية بهذا المعنى، كانت في الأساس أداة لتحدي "تسلّط القلة" الذين يدعون تفسير "كلمة الله" ولذلك يحتكرون الشؤون الاجتماعية والسياسية أيضاً.

على أي حال العلمانية كما خبرها الكثير من العرب، هي استبدال استبداد بآخر. العلمانية كأيدولوجيا مستوردة، فرضت بشكل مشوّه على مجتمعات مختلفة تماماً في تجربتها. فقد أتت متلازمة مع الإمبريالية، وفيما بعد مع الفاشستية، من قبل النخبة المحلية المدعومة من الغرب، بالتزامن مع هيمنة الدولة على الدين، التضليل الثقافي، وغالباً انتهاك حقوق الإنسان والحريات الشخصية. إن البرنامج السياسي لمعظم النخب المثقفة في الغرب هو الإمساك بالسلطة وإضفاء الصفة الشرعية على حكمهم، دون الالتزام بالأسس الفكرية والمجتمعية للعلمانية الغربية غالباً.

وهكذا انحدرت العلمانية إلى معان سياسية وأيدولوجية ضعيفة بمظهر كاذب. هذا يوضح مثلاً لم تم استبدال العلمانية بسهولة في العراق، بالمبادئ الإسلامية: حالما شعر صدام حسين بحاجته إلى دعم أكثر، من علماء السنة والجماهير بعد حرب الخليج الأولى عام 1991م، تحوّل وبسرعة من "العلمانية البعثية" إلى "الإسلام". من الصعب التصور أن مثل هذا التحول ممكن في ضوابط الغرب العلمانية. الخطر هنا يكمن في حقيقة أن لا الخيار الأول علماني حقيقي، ولا الخيار الثاني إسلامي حقيقي.

واستناداً إلى هذه الخلفية، يمكننا التحدث عن العلمانية المتضمنة في الغرب كمفهوم نما، بالتناغم مع التطورات الفكرية والاجتماعية والأخلاقية. وفي العالم العربي في المقابل، نشهد شكلاً من العلمانية المتراكبة.

لذلك عندما نتحدث عن العلاقة بين الدين والعلمانية، يجب أن نكون حذرين من استعمال مفاهيم مبسطة بغرض تعزيز آراء متصورة مسبقاً. لقد أصبح من الواضح أن العلمانية الغربية هي مصطلح معقد يظهر قدراً من المرونة تجاه محتوياته، وحتى تجاه الدين.

من وجهة النظر الغربية، هذا الشكل من العلمانية سبر أغواراً جديدة أيضاً في الفلسفة الأخلاقية تجاوزت التعاليم الدينية. أحد هذه الإنجازات هو مفهوم جديد للتسامح. صحيح أن المفهوم الإسلامي للتسامح يعتبر نموذجاً رائعاً على مر العصور، في المقابل للممارسة المسيحية، فعلى سبيل المثال أظهر القادة السياسيون المسلمون قدراً كبيراً من التسامح مع الرعايا من مختلف العقائد، كما نعلم من التركيبة الداخلية للإمبراطورية العثمانية، أو حتى من خلال ممارسات صلاح الدين في أورشليم/القدس بعد هزيمته للصليبيين المسيحيين.

من ناحية أخرى، المفهوم الإسلامي للتسامح لا يعطي غير المسلم نفس القدر من المساواة. إنه نوع من سياسة التسامح الديني أكثر منه تسامحاً. وهذا موضح في مصطلح الذمي وممارسته السياسية. المسيحي أو اليهودي هو ذمي، أي هو شخص منح أكبر قدر من الحماية القانونية، المجتمعية، الاقتصادية والسياسية. ولكنه في نظام الحكم الإسلامي لا يتمتع بمساواة كاملة، وفوق كل ذلك ليس له مرتبة أخلاقية مساوية. وإلا لماذا يجب على الرجل أن يتحول إلى الإسلام إذا أراد أن يتزوج من امرأة مسلمة؟ وتباينات أخرى أيضاً: غير المسلمين تحت حكم المسلمين، غالباً وليس دائماً، يجب أن يدفعوا ضريبة أعلى من المسلمين (مثلاً، في أيام الإمبراطورية العثمانية في عهود بعض الحكام المسلمين في الهند.. إلخ). وأكثر من ذلك في الأقطار الإسلامية وحتى يومنا هذا لا يمكن لغير المسلم أن يصبح رئيساً للدولة، ولا حتى في دول "علمانية" رسمياً كسوريا. وبكلام مثالي إذا كان المسلمون هم الأكثرية في دولة، فإن الدولة يجب أن تكون إسلامية.

التسامح الإسلامي يضع شروطاً معيارية مسبقاً: الذمي يجب أن يكون من أحد الأديان الرئيسية المعروفة. على الأقل، استناداً إلى التفاسير الإسلامية السائدة، لا مكان اجتماعياً، أخلاقياً وقانونياً للمشركين أو للملحدين. ثانياً، الذمي يجب أن يكون "تقياً" ويظهر "أعماله الصالحة"⁽⁷⁾. ولكن من يحدد صلاح أعماله؟ بالطبع، الجواب هو الإطار الإسلامي. وهذا يترك مجالاً للاختلاف تبعاً للظروف السياسية، ويتوافق معه خطر

(7) أبو الحسن بنو صدر، حقوق الإنسان في الإسلام، (دار المعرفة العربية)، غير مؤرخ، الصفحة 24 / Peter Heine / Reinhold Stipek: Ethnizität und Islam: Differenzierung und Integration p. 19.، Gelsenkirchen 1984، muslimischer Bevölkerungsgruppen

إساءة المعاملة. ومرة أخرى هؤلاء الذين يفسرون كلام القرآن، يقررون ما عنى الإسلام في سياق الكلام وفي وقت معين. وخاصة في التاريخ المعاصر، حيث أصبح المجال محدوداً للمعارضة.

من خلال حركة التنوير وشكل العلمانية الأوروبي، نشأت نسخة جديدة من التسامح - ومن وجهة النظر الغربية - تغلبت لأول مرة على السبق الإسلامي في شكل التسامح المحرّض دينياً أو سياسة التسامح الديني. النسخة الأوروبية تأتي مع ديمقراطية تحررية وتعددية، دون إملاء شروط معيارية مسبقة وافترضات استنتاجية.

المسلمون (في حال المواطنة) نالوا مراتب متساوية اجتماعياً، سياسياً وأخلاقياً في دول كانت مسيحية والآن تهيمن عليها العلمنة بدرجات متفاوتة⁽⁸⁾. الناس أقل تقيداً بدينهم وبالمفهوم الشمولي المسبق لـ"الصالح" منهم بسلوكهم، وبمفهوم أكثر اعتدالاً للـ"الحق"⁽⁹⁾.

وضمن هذا الإطار الأوسع، يمكن أن يعيشوا طبقاً لمفهومهم للصالح، وعلى هذا المنحى لا توجد مواصفات استنتاجية محرّضة دينياً للزوج، رئيس الدولة أو غيره.

بالطبع المتحاملون والمعادون للمسلمين موجودون في الدول الغربية، واكتسبوا زخماً جديداً بعد 11 سبتمبر 2001. لكن هذه ظواهر منفصلة عن الأفكار الأساسية للمجتمعات، في تطبيق القانون، والنظم السياسية (كما أن هجمات 11 سبتمبر نفسها اعتبرت أعمالاً لا إسلامية من قبل الكثير من المسلمين).

الكثير من المسلمين لن يقبلوا التشكيك في مفهوم التسامح الإسلامي لأنهم يعتبرونه ركناً أساسياً من معتقدتهم الإسلامي. وفي ظل هذا النموذج يصعب الوصول إلى استنتاجات عامة. ولكن بعض المسلمين سلموا على الأقل بالتطرق إلى هذه المسألة من الجانب العملي إذا لم يرد أحد التطرق إلى مسألة المساواة الأخلاقية ككل، آخذين بالاعتبار التبعات الاجتماعية والسياسية التي يتضمنها مصطلح الذمي. وطبقاً لأقوالهم فإن هذه الفكرة هي وليدة العصور ما قبل الحديثة، حيث مصطلحات دول الأمة المواطنة لم يكن لها وجود. وبحسبهم فإنه من الممكن تقييم مصطلح الذمي وتكييفه بما يتناسب مع الظروف الحديثة.

(8) أنظر أيضاً جيرهارد شفايزر: 'Stuttgart 1998, Syrien: Religion und Politik im Nahen Osten', p.73.

(9) من الملفت للنظر في اللغة العربية، كلمة الحق تعني الحقيقة (قياسياً) والتصحيح/الصحيح (إيجابياً، إجرائياً) في الوقت نفسه، لأنه في الفكر الإسلامي لا اختلاف بينها.

من ناحية قد يجادل أحدهم بأنه من الصعب وربما ليس مهماً على الإطلاق الحكم فيما إذا قابل الشخص الشخص الآخر بنفس السوية الأخلاقية طالما لا يعاني أحد من أية أضرار في الحياة. فإن هذا سيكون متكاملًا مع المفهوم المعتدل للصواب. ومن ناحية أخرى يصل المرء إلى محصلة مفادها أنه لا يمكن القيام بتغييرات عملية على مصطلح الذمي دون انتهاك المبادئ أو التعاليم الإسلامية. وهذا على أية حال هو حوار إسلامي داخلي. وبالنظر إلى فكرة التسامح الغربية التي برزت خلال ثورة التنوير، هنالك تصوير لطيف للكاتب الألماني المعروف غوتلد افرام ليسينغ، صورها في كتابه "ناتان الحكيم" الذي كتبه عام 1779⁽¹⁰⁾.

ناتان هو يهودي يعيش في الشرق الأوسط في أيام الصليبيين العنيفة. تبني طفلة مسيحية يتيمه وكونه مستشاراً للسلطان المسلم صلاح الدين. سألته صلاح الدين يوماً أي الأديان هو الأفضل. شكك صلاح الدين وطلب النصيحة حيث إنه يحكم بلداً لا يكف فيه اليهود والمسيحيون والمسلمون عن قتال بعضهم بعضاً.

لذلك يروي ناتان لصلاح الدين أمثلة الخاتم: هنالك خاتم ملون وثمين وتقليدياً كانت تتناقله الأسرة من الأب إلى أقرب ابن إلى قلبه واستمر الأمر هكذا لأجيال. وفي يوم كان لأب ثلاثة أبناء. وكان يجهم جميعاً بالقدر نفسه. وفي لحظة يأس يذهب إلى الصائغ ويطلب أن يصنع له نسختين من الخاتم. يصنع الصائغ نسختين مطابقتين للخاتم وشعر الأب عندها بالارتياح. وقبل أن يموت بوقت قصير طلب كل ابن من أبنائه إلى فراشه على حدة. وبعد موت الأب اكتشف الأبناء أن كل واحد منهم معه خاتم. وبدأ القتال بينهم حول من سيكون سيد المنزل. وحيث إنهم لم يجدوا حلاً لجأوا إلى القاضي. وحكم بالتالي: إنه من المستحيل معرفة الخاتم الأصلي فالثلاثة هي نفسها. والطريقة الوحيدة لمعرفة الشخص الأفضل ومن يحمل الخاتم الحقيقي هي رؤية من يتصف بأفضل سلوك في الحياة، ومن هو أكثر أخلاقية ويظهر تسامحاً مع الآخرين. لا أنه مؤهل ليكون "أفضل شخص" وسيد البيت سلفاً، فقط بسبب حيازته الخاتم. المستقبل فقط وسلوكه الشخصي سوف يظهر الفارق.

بالطبع رمز ليسينغ بالخواتم الثلاثة للأديان الثلاثة الرئيسية الموجودة في الشرق الأوسط. واليوم في سياق العلمانية الغربية المنتورة يمكن أن نضيف بأنه حتى الذي لا يملك خاتماً يجب أن يمنح الفرصة ذاتها ليثبت بأنه أخلاقياً شخص صالح، وأن يمنح نفس المرتبة الأخلاقية والاحترام. هناك اعتراض شائع واحد من جانب الأديان الراسخة، بما فيها الإسلام، ألا وهو في أوروبا هناك بالضرورة أخلاقيات أقل بسبب قلة الدين.

(10) غوتلد افرام ليسينغ، ناتان الحكيم، (شتوتغارت: 1987).

وحقيقة أن مصطلح العلماني يلزم نفسه بنقاط أساسية محددة دون فرض "مفهوم غليظ" للصلاح لا يعني بأن كل شيء مباح. وإلا لانزلقت كل دول الغرب العلمانية إلى دوامة الاقتتال المتبادل حسب هوبس (حيث إن الشر يهيمن على الطبيعة البشرية). وعلى سبيل المثال حين نتطرق إلى الجريمة فإن الأسباب تقع بشكل رئيسي خارج النزاع العلماني الديني. وإلا فلماذا معدلات الجريمة في الولايات المتحدة أعلى بكثير حيث الإيمان الشخصي والدين يلعبان دوراً أقوى في المجتمع منها في أقطار أوروبية معينة، حيث السلوك الأخلاقي ينحدر بشكل متزايد من مصادر لا دينية؟

هنالك مبادئ أساسية وقيم إنسانية موجودة في التفاعل الإنساني في كل المجتمعات مستقلة عن وصفات دينية محددة.

وهذا ليس جزءاً فقط من حكمة شائعة بين معتنقي التسامح، بل إنها جزء من نهج فلسفي أخلاقي⁽¹¹⁾. على سبيل المثال طريقة وصف كانت للطبيعة البشرية، تجذر العقلانية وتُجذر الواجب الأخلاقي، ويبدو بأنها تقترب من المفهوم الإسلامي للفطرة، الطبيعة البشرية الأساسية التي خلقها الله - وإن لم تكن بالمعنى الحقيقي - هي نفسها على أي حال⁽¹²⁾.

يقدم كانت حجة مقنعة على أن العلمانية والحركة الإنسانية لا تعنيان بالضرورة نسبية علم الأخلاق أو حتى نهاية الأخلاق، كما ادعى الكثير من الدارسين المسلمين. فلإنسان التزامات أخلاقية معينة غير قابلة للجدل ومعرفة فقط من خلال منطقها الخاص⁽¹³⁾.

ومن منظور مغاير حاول مفكرون مسلمون مثل أمير علي إظهار توافقية الإسلام مع حركة التنوير الغربية الحديثة⁽¹⁴⁾. و طُرحت قديماً مشاريع مشابهة من قبل مفكرين مسلمين معاصرين أيضاً.

(11) بالرغم من أن الجدل حول نسبية الأخلاق هو خلاف كبير بين فلاسفة العصر الحديث، الاسدر ماكنتاير مثلاً في كتابه **بعد الفضيلة** (نوتردام 1981) يبين عدم توافقية الأسس الأخلاقية و البيئة المحيطة بالدرجة الأولى، في حين أن أتباع المذهب الكنتي الجدد مثل جون راولز مقتنعين بالجذور المشتركة وبالإجرائية.

(12) عزاتي يعتقد بأن كانت من بين كل الفلاسفة الغربيين اقتراب إلى الفطرة ولكن عزاتي فاته أن يشرح أين يكمن الاختلاف الصغير. أ. عزاتي، **الإسلام والقانون الطبيعي**، (لندن: 2002) الفحات: 96 ، 105 ، 106 ، 110.

(13) القاسم المشترك الأصغر وفي الوقت نفسه الرابط الأقوى بين مختلف المذاهب الأخلاقية الثقافية، هو إلزامية كانت القاطعة "تصرف طبقاً للحكمة طالما تستطيع وتستطيع قانوناً عاماً" في كتابه ما وراء الأخلاق (1797).

(14) عزاتي، ص 179.

وهكذا بعيداً عن الحدود نجد بعض القواسم المشتركة. على مستوى الثقافة على الأقل فإذا أدت الطرق المنهجية المختلفة إلى نفس المبادئ الأساسية للطبيعة البشرية والقيم الأخلاقية تقريباً، فإن النتيجة هي التي تخمننا. إذا اعتقد أتباع الحركة الإنسانية بأن الكائن البشري هو أعلى نقطة بداية ممكنة، فالقيم العليا وكذلك المشل الأخلاقية، والمسلمون يعتقدون بالمثل بالنسبة لله، فكلاهما بالمحصلة، يطور مواقف أخلاقية ومبادئ سلوكية في المجتمع متقاربة جداً (كالترهة، الاحترام، إدانة القتل، السرقة، الكذب الخ)، فأين هي المشكلة؟⁽¹⁵⁾.

إذا قبلنا الرأي القائل بأن المساهمة العامة للقيم الإنسانية لا يمكن أن توجد دون الحاجة إلى الممارسات الدينية، الطقوس والمعتقدات، فيجب أن نواجه السؤال التالي للتطبيق الاجتماعي بالقوة لهذه القيم. هل هذا أكثر فاعلية إذا تم في مجتمع مع أو بلا دين، وإذا كان هناك اختلاف مطلقاً، وإن وجد فمع أي دين؟ هنا نصل إلى مفترق طرق حيث تختلف الآراء بكل تأكيد.

العلماني الذي يجادل بأن الأخلاقية والأخلاق موجودة دون الحاجة إلى الدين، والمتدين يترع إلى الإصرار بأن وجود الأخلاق مستحيل بدون الدين.

وهذا لن يحدث مشكلة إذا بقي الأمر مسألة رأي شخصي ونمط حياة. كلتا وجهتي النظر قد تكونان قريبتين جداً من بعضهما في الجوهر. ومع ذلك تبرز المشكلة عندما نصل إلى تشكيل المؤسسات الاجتماعية والسياسية، وعندما نصل إلى دمج المجتمع وتسييس عقيدة الفرد.

الجدل الشائع عموماً عن الاختلاف بين الإسلام والعالم الغربي هو أنه لا يمكن فصل الدين عن السياسة في الإسلام⁽¹⁶⁾.

(15) بشكل مشابه إضفاء الصفة البشرية على ظروف العمل للبروليتاريا نشأ في ألمانيا على يد الماركسيين وحركة العمل المارقة الرئيسية، ومن قبل أرباب عمل كاثوليك محافظين جداً اتبعوا المبدأ الاجتماعي الكاثوليكي (مجتمعي كاثوليكي). الكثير من الملتزمين الإسلاميين اليوم يعتبرون أنفسهم ديمقراطيين اجتماعياً وفيما يتعلق بالمواضيع الاقتصادية (مثل إحسان سنقر، رجل أعمال سوري وعضو سابق في البرلمان في مقابلة مع الكاتب في دمشق في 16 آذار 2004) هنالك اختلاف صغير في المحصلة العملية لهذه المناحي، ويمكن حتى أن تندمج.

(16) من بين الآخرين، بيرنهارد لويس تبنى هذا الرأي في: لغة الإسلام السياسية، شيكاغو/لندن 1988. كذلك الكثير من المفكرين الإسلاميين مقتنعين بوحدة المسلمات.

فمحمد لم يكن نبياً فقط، بل كان أيضاً زعيماً سياسياً حاول التغلب على الفتوية بتشكيل محيط سياسي جديد طبقاً لأفكاره الدينية.

في المقابل كان المسيح شخصية معارضة تحت سلطة الرومان. فمنذ البداية خبر اليهود والمسيحيون هذه الازدواجية بين الدولة والدين⁽¹⁷⁾. فالكنيسة المسيحية في أوروبا أظهرت نفسها على أنها ترتيب هرمي مغلق وفي أغلب الأحيان كمؤسسة وحشية لا نظير لها في الإسلام. لكن بعد حركة التنوير، الثورة الفرنسية وانبثاق القومية الحديثة، فإن الفصل بين التعاليم الدينية والإجراءات العالمية أصبح مبرماً.

الديمقراطية التحررية ببساطة لا يمكنها ولا تنوي فرض قيم دينية. إنها وسيط محايد بين الناس من مختلف المذاهب (ولا يعني هذا أن تكون حيادية نحو انتهاك القيم الإنسانية الأساسية). فالدولة يجب أن تكون علمانية على نحو صارم بهدف حماية الحرية وأمن المؤمنين - وغير المؤمنين -، من المؤمنين المتطرفين والمواطنين الحياديين، من الأغلبية والأقليات. وهذا ليس له علاقة بالتخلي عن العدالة والحقيقة. عالم اجتماع ألماني وصف إلغاء الأيديولوجيا بأنه "المرحلة الأخيرة للعلمانية" في الدولة الحديثة⁽¹⁸⁾.

على هذه الخلفية يبرز السؤال حول إمكانية الديمقراطية في السياق الإسلامي. هذا نقاش يطول ولا يمكن التوسع فيه. هنا المشكلة تكمن في المقام الأول في مسألة الشرعية والتشريع. في الرأي الغربي فإنها تأتي من إرادة الشعب صاحب السيادة المشكلة عن طريق الانتخابات. وفي الرأي الإسلامي، أعلى مصدر للشرعية والسيادة هو الله، واستناداً لهذا الرأي القوانين لا يمكن أن تكون بالكامل من صنع البشر، بل يجب أن تشتق من مصدر أعلى.

من وجهة النظر الغربية، هناك مواجهة مفتوحة: القلة التي فسرت هذه القوانين للناس كسبت تأثيراً سياسياً حاسماً وحتى حولوا تولي السلطة بأنفسهم دون أي تشريع سياسي. وإذا قيض للإجراءات أن تكون ديمقراطية، فيمكن أن تكون ديمقراطية فقط من هذه النقطة نزولاً. والمواجهة نشدها في إيران اليوم.

هذا النوع من الترتيب يضيق الخيارات السياسية، ويركب العديد من التعاليم ما قبل السياسية في الجو العام والخاص باسم الدين والتقاليد، والتي لن يقبلها مناصرو الديمقراطية والعلمانية الغربية. وقد يشير "البعض

(17) أنظر أيضاً بيرنارد لويس: تعدد هويات الشرق الأوسط، لندن 1998، ص 27.

(18) ولفغانغ سوفسكي: "Weder Kopftuch noch Kreuz"، 18 آذار 2004. انتقد ألمانيا لعدم بلوغها هذه

المرحلة بعد، وبأنها ما تزال راسخة جداً في التقاليد واشتراكية الدولة.

الآخر" إلى حقيقة، أنه حتى تلك التعاليم ما قبل السياسية، كالحجاب وتفسيرات أخرى عديدة، هي جدلية بين المسلمين أنفسهم.

فالتفسير المعارضة للشريعة في القرآن أُسكتت من قبل السلطة السياسية، التي تستمد شرعيتها من "صدق" تفسير هذه القوانين. فالدوغماتية السياسية تغذي السياسات العقائدية والعكس بالعكس⁽¹⁹⁾.

وحيث إن للإسلاميين مطالب أكثر إلحاحاً وأعلى من أي مدى يمكن أن تمنحه السياسات والمجتمع، قد يجدون صعوبة في القبول بتصويت يزيحهم عن السلطة. ولهذا السبب فإن النقاد المسلمين العرب، أمثال صادق جلال العظم، أشار إلى: "الإسلاميون هم دائماً مع الديمقراطية عندما يعلمون أن الأغلبية تساندتهم، وضد الديمقراطية عندما يخشون خسارة الانتخابات"⁽²⁰⁾.

ويبحث آخرون عن "طريقة ثالثة" ويشددون على الأوجه الديمقراطية في النموذج الإسلامي. فمصطلح الشورى بمعنى مجلس استشاري، ذُكر غالباً كجسر محتمل بين المفاهيم الغربية والإسلامية للمشاركة. بعض الدارسين المسلمين يرى بأنه منذ انقضاء عهد الأنبياء، لم يعد دمج الدين بالدولة أمراً شرعياً. فديمقراطية المجلس والعقد الاجتماعي يجب أن تأخذ مكانها⁽²¹⁾.

هنالك خلافات هامة بين تصورات السنة والشيعية للنظام السياسي، وآراء جدلية فيما بينهم، ولذلك العديد من الاختلافات ممكنة وقابلة للتحقق. وبشكل عام تبقى قضية الشرعية (النهائية) قضية مثيرة للجدل من وجهة النظر العلمانية.

إن التقارب بين العلمانية الغربية والأفكار الإسلامية قد يكون ممكناً، من ناحية أخرى، عن طريق التعقيب على أساس أطروحة الوحدة في الإسلام. الدارس الألماني ديتريش يونغ، على سبيل المثال يرى أن وحدة السياسة والدين في الإسلام هي أسطورة⁽²²⁾.

(19) المثال الجدلي الأشهر هو على الأرجح المناظرة حول التعليم اللاهوتي الإسلامي المتحرر، ناصر حامد أبو زيد، الذي اضطر إلى الهروب من مصر ويعيش في المنفى في هولندا.

(20) مقابلة مع الكاتب في دمشق، 4 نيسان 2003.

(21) يسار نوري أوزترك: "Die Zeit nach dem Propheten"، 2003/09.

(22) ديتريش يونغ: Religion und Politik in der islamischen Welt، in: Aus Politik und

Zeitgeschichte، 21 أكتوبر 2002، ص 31-38.

وهذا ليس رأياً غربياً فقط، بل إن دارسين إسلاميين يعبرون عن هذا المنحى.

على سبيل المثال كتب إقبال أحمد: "أن دمج الدين والسلطة السياسية كان وسيبقى مثالياً في تقاليد المسلم" (23).

وطبقاً ليونغ، لم يكن محمد رجل دولة بالمعنى الحديث لأنه لم تكن هناك بنى دولة حديثة. كان أقرب إلى "حكم" تقليدي في مجتمع عربي تقليدي جداً. ولم يعط القرآن تلميحات مفصلة عن كيفية إنشاء نظام سياسي. لكن الأكثر أهمية، الممارسة السياسية للحكومات المسلمة التي أعطت صورة مغايرة للسياسة والدين، من عهود الإمبراطوريات السنية القديمة إلى الحقبة الحديثة حيث رسخ المصطلح الغربي "الدولة الأمة" نفسه في كل العالم الإسلامي. وحتى التراكيب الاصطلاحية لحالة الدولة الإيرانية مبنية على حكم القانون، وهي شبيهة بدستور الجمهورية الفرنسية الخامسة. ناهيك عن ذكر العديد من الدول - في بعض الأحيان أكثر علمانية، وفي أحيان أخرى محافظة أكثر - من الدول السنية في الشرق الأوسط والمغرب.

كتب يونغ أن النخبة السياسية في هذه الدول تستخدم الإسلام لإضفاء الشرعية على سلطتها، في الأردن والمغرب مثلاً، لإضفاء الشرعية على السلالة الملكية الحاكمة، وذلك بسبب الافتقار لأشكال الشرعية السياسية. وبهذا المعنى للفكرة الإسلامية عن وحدة السياسة والدين نجد بأنها هي نفسها مفهوم حديث من القرن العشرين، ونتيجة لذلك كان رد الفعل جوهرياً لهذه التأثيرات بعد دخول الأفكار الغربية وعناصر التحديث إلى العالم الإسلامي. ضمن آخرين، نشر جمال الدين الأفغاني رأيه بأن مركز الإسلام تحول من الدين إلى الحضارة. ولكن فكرة الحضارة هي مصطلح غربي من القرن التاسع عشر، والأفغاني جلبها إلى العالم الإسلامي. ومعها آزر الوطنية من أجل "الوطن القومي" وهو مصطلح حديث مناقض تماماً للمبادئ الإسلامية (24).

(23) إقبال أحمد: الإسلام والسياسة، اشكار م خان: إسلام السياسة والدولة: التجربة الباكستانية، لندن 1985، ص 19. هو يحدد تاريخ فصل الدين عن سلطة الدولة عام 945 م. حينما زحف الأمير البويهي معز الدولة أحمد إلى العاصمة بغداد. وبذلك أنهى حكم الخلافة العباسية التي وحدت عالمياً وروحياً سلطة "الأمة" الإسلامية (أحمد). حتى إن بعض العلماء يعترفون بأسف بهذا الفصل.

(24) بيتر مانسفيلد: العرب، لندن 1992 (طبعة ثالثة)، ص 142. أنظر ويلاند (2000)، ص 82. كذلك جافيد إقبال ابن صاحب فكرة باكستان عرف الإسلام على أنه "شكل للحياة.... الذي يجمع عدداً من المظاهر الدينية النقية،

وإذا أخذنا في الحسبان تفسير أحمد ويونغ، فإن الهوة بين العلمانية السياسية والدين لا تبدو غير قابلة للردم حتى في العالم الإسلامي. فالمكونات الثلاث للعلمانية الغربية - فصل الكنيسة عن الدولة، خصوصية الدين، واللاتدين - بهذا الترتيب يمكن اعتبارها كمقياس مترلق مع الأخذ بعين الاعتبار الانسجام مع الإسلام.

يبقى مبدأ التعارض موجوداً على المستوى الاجتماعي العملي والخاص، عندما نصل إلى فرض النظام المفصل للإدارة بالقوة طبقاً لمجموعة موسعة من الافتراضات الدينية المتصورة سلفاً و/أو المسلمات التقليدية التي أضيفت لتحديد "الواجب الأخلاقي" عملياً، وهذا يحد من الحرية الشخصية للرجال والنساء. الحرية الدينية، وحرية تغيير الدين له ولها. حرية نمط الحياة، في الملابس. حرية خرق المحظورات، في النقد والنقد الذاتي. حرية اختيار الإلحاد. فإن قلة قليلة فقط من المفكرين المسلمين تدعم حرية الاختيار هذه⁽²⁵⁾.

استناداً إلى معظم المذاهب الغربية، هذه كلها مظاهر عفة ثانوية لا تقرر بحد ذاتها إذا كان الشخص جيد أخلاقياً أم لا، وإذا ما يجب أن يمنح الشخص حقوقاً معينة أم لا.

بكلام آخر "المفهوم الغليظ" للصلاح ينافس "المفهوم النحيل" للصلاح. فالسؤال على سبيل المثال هو هل أنا أعتبر شخصاً صالحاً فقط إذا اتبعت طقوساً دينية، أو خضعت إلى نظام لباس معين، أو اتبعت سلوكاً جنسياً موصوفاً، وهكذا دواليك، أو هل يمكن اعتباري شخصاً صالحاً إذا كنت صادقاً فقط، أو لا أقتل أو أسرق وأشياء أخرى كهذه. وإذا لم أتبع أيّاً من القواعد الأنفة الذكر؟ فهل من واجب الدولة فرض مفهوم غليظ أو نحيل للصلاح؟ كلما ازداد مفهوم الصلاح الذي سيسن صرامة كلما ازداد الانقسام في الرأي حتى بين أتباع الدين أنفسهم. فما هو صالح وصواب في السعودية لا يعتبر كذلك في دول إسلامية أخرى كسورية، تركيا أو أندونيسيا. كلما ازداد مفهوم الصلاح صرامة كلما قل انتشاره.

نحن نعلم من التاريخ أن الثقافة الإغريقية الغربية (الأغروغربية) تأثرت بشكل كبير بالثقافة العربية الشرقية والعكس بالعكس. كلا العالمين أغنيا وشوّها بعضهما وهما المسؤولان جزئياً عن حالهما اليوم. يجب أن ندرك

الاجتماعية، السياسية، القانونية، الاقتصادية، العسكرية، الأخلاقية، الأدبية، الفنية، الصوفية، الفلسفية والعلمية". كما دعا الإسلام حضارة. ولكن هذه كانت مناظرة محرّضة سياسياً لتبرير انفصال باكستان عن الهند وإنشاء دولة باكستان الإسلامية. هذه كانت فكرة غربية جداً عن الوطنية العرقية وكرد على الاستعمار البريطاني للهند.

جافيد إقبال: *Der Islam schuf Pakistan*، Herausforderung (ed.): Rolf Italiaander in:

des Islam: Ein ökumenisches Lesebuch Göttingen، 1987 ص 121

(25) محمد أركون في محاضرة في المعهد الثقافي الفرنسي بدمشق 13 آذار 2004.

بأنه في كلا الجانبين عدد من التفسيرات المختلفة، المدارس الفكرية والمفاهيم السياسية. ومما سبق نلاحظ بأن العلمانية ليست مفهوماً مترافقاً وقطعياً، وكذلك الإسلام ولكن بدرجة أقل.

لسوء الحظ، يبدو أنه في السنوات الأخيرة تمكنت التيارات الأكثر تصلباً وتشدداً من أن تصبح منظورة ومسموعة أكثر في المحيط الاجتماعي والسياسي في كلا الجانبين. والتأثير العظيم للتطرف يشوه الوقائع في هذا الإقليم ويمتد إلى أبعد من ذلك، وتجسد ذلك بدون أدنى شك في الصراع الإسرائيلي الفلسطيني. بالرغم من هذا أو فقط بسبب هذا، المتطرفون أو أبطال اللاتسامح يجب ألا يمنحوا الفرصة التي يبحثون عنها. فالجهل، اللاتسامح، والاندفاع الديني والسياسي عند كلا الطرفين هي دلالة سيئة للحلول في القرن الحادي والعشرين.

أنا أؤمن بوجود الكثير من العناصر المشتركة، على سبيل المثال، الفلسفة الأخلاقية للإنسانية العلمانية ومبادئ التسامح الديني لم تستنفذ بعد.

الاختلافات قد تبقى، خصوصاً كمفهوم حرية الإنسان. لكن مرة أخرى لن يختلف المفهوم كثيراً إذا فكرنا بالحرية مرتبطة بالواجب الأخلاقي الفطري كما عرضه كانت. الاختلاف يحدث أكثر على المستوى العملي.

الأهمية اليوم هي للتغلب على وجهات النظر المبسطة لمفاهيم بعضنا البعض. هذه الوجهات الناتجة غالباً عن السياسات اليومية فضلاً عن الانعكاس الفلسفي، ومتأثرة بالتاريخ الاستعماري والممارسات الاستعمارية الحديثة للقوى الغربية تجاه الإقليم الذي يسوده العرب المسلمون. فلذلك من الأساسي تحديد مناطق الحوار بعناية لإنشاء مصطلحات مشتركة كخطوة أولى.

ولردم الفجوة الفكرية على الأقل بين النظرات الدينية والعلمانية فإن المبدأ التالي سيكون كدليل معتدل للحوار بين الناس من مختلف الخلفيات الثقافية والمذاهب الأيديولوجية، وكتصور للحياة معاً في أي نموذج معطى. والقيمة الأسمى يجب أن تكون التسامح. وإلا ستصبح القيم بلا قيمة، إلا في الحدود الضيقة للفرد. ولكن وبهدف المحافظة على مبدأ التسامح من ضعفه المتأصل أمام المذاهب المتشددة، النسبية، التضليل، الاستبداد، واحداً والوحيد الذي يجب أن يضاف مظهر المعيار المسبق التصور. عندها فقط يصبح المبدأ "التسامح المقاوم". هذا يعني في أي سياق للكلام: التسامح نحو المتسامحين وموجه نحوهم فقط. يمكن اعتبار هذا مبدأً شاملاً يتفق الجميع عليه، مستقلاً عن اختلافات مستقبلية في الرأي حول القيم، الأيديولوجيات إلخ.

المغزى من وراء مصطلح "التسامح المقاوم" مجسد في فكرة "الديمقراطية المقاومة". وهذا المفهوم هو جزء من القانون الألماني المؤسس حيث يسمح بحظر الأحزاب السياسية في ظل الديمقراطية إذا كانت أهدافها تسعى لتدمير الديمقراطية. هذا درس من تجربة الديمقراطية الضعيفة خلال جمهورية ويمار (1918 - 1933) حيث سمح النظام لهتلر بالاستيلاء على السلطة بطريقة دستورية وديمقراطية. ومن ثم أنشأ نظام الرعب النازي وأبطل المبادئ التي مكنته هوضه السياسي.

فمبدأ "التسامح نحو المتسامحين" قد يطلق شرارة النقد من قبل الأشخاص الذين يجاجون عن اللاهوت المسيحي. فقد يستشهدون بمفهوم المغفرة وبفكرة أن المسيح جلس كذلك مع العصاة والأعداء⁽²⁶⁾. ردي هو إذا جلس المرء مع "العاصين"، فهذا يدل على أنهم مستعدون للإصغاء والتحدث إليك. هذا يعني بأن "العاصين" تخلّوا عن موقفهم الأصلي.

أما حصره بـ "نحو المتسامحين" يظل ضرورياً لأن المتطرفين يميلون إلى الإصرار ورفع أصواتهم بشكل أعلى من المعتدلين بطبيعة وجهات نظرهم. فحوارات المتطرفين أقل خلافية وتحتاج إلى جهد فكري أقل. فنشطاء اللاتسامح يفرضون الأشياء على الآخرين، أما المتسامحون فلا. وهكذا نصل إلى نقطة حيث يعبث مناصرو اللاتسامح بتوازن المجتمع. إن الأمر يعتمد دائماً على عدد "العاصين" الموجودين، وإذا بقينا في هذه الصورة. فيما لو تمكن المتطرفون بسبب دأهم المستمر، من السيطرة على بنية المجتمع، وبالتالي على المؤسسات السياسية، فإننا نصل إلى لحظة حيث لا ينفع الكلام حينها، ويصبح من الضروري تطبيق مظهر المقاومة. وإلا سوف نشهد المزيد من الموت لجمهوريات ويمار، ولكن على نطاق أوسع أو في جوارنا. حينها لن يبقى أي خيار بين المتطرف والمعارضين الآخرين. وبالتأكيد لن يجلس المتطرفون مع أي "عاصين".

وبغرض منع أي سوء فهم أود أن أشير: من ناحية أنا وصفت مفهوم التسامح التنويري للعلمانية الغربية بالمقارنة مع التسامح الإسلامي من وجهة النظر الغربية. ومن ناحية أخرى استخدمت مصطلح التسامح لإنشاء مبدأ "التسامح موجه فقط نحو المتسامحين". وهذا لا يعني بالطبع تعريفاً بأن الغرب متسامح، وبالتالي الأفكار الغربية والأفعال يجب أن تكون متسامحة دون شروط مسبقة. فهذان مساران مختلفان تماماً للأفكار.

هنالك تناقضان يجدر ذكرهما هنا. الأول، هنالك فجوة دائماً بين النظرية والتطبيق، وبالتالي يجب تدقيق المبادئ والتحقق منها في كل حالة منفردة من التفاعل. ومناقشاتي تتركز بشكل رئيسي على تاريخ الأفكار.

(26) أدين بهذا الطرح ليوجين سنسنع- دابوس خلال نقاش حول هذه الورقة في المركز.

ثانياً لقد شرحت المبادئ الفلسفية المسنونة في الدساتير، وإلى حد كبير، في الممارسة السياسية للعديد من الدول الغربية. ولكن ما هو صالح داخل هذه الدول وجزء من فهمهم لذا تم لا يطبق بالضرورة في تفاعلهم مع الآخرين، وخاصة مع العالم المسلم والعربي. وكما أسلفت أعلاه القيم التي تجلها الدول الغربية في بلدانها غالباً ما تنتهك في مستعمراتها. وبطريقة ما هذا صحيح حتى يومنا هذا.

هذا التضارب هو إشكالية بارزة في تعامل الولايات المتحدة مع الشرق الأوسط. بول ولكنسون، خبير في الإرهاب في جامعة سانت أندروز في اسكتلندا، وجد الكلمات الصحيحة عندما مارس النقد الذاتي ضد دول الغرب الحالية. حين قال بأن الغرب لا يمكن أن يربح القتال ضد الأصوليين والإرهاب بالعنف المضاد وقوانين الطوارئ التي تنكر حقوق الإنسان لتشكك وتدعي وفي الوقت نفسه تطبق معايير مزدوجة في القانون الدولي. بدلاً عن ذلك قال، على الغرب أن يركز مرة أخرى على "المعركة الفكرية" ويشرك معه تراثه الفلسفي في اللعبة التي أنتجت مفهوم التسامح، التحرر، الدعوة إلى حقوق إنسان شاملة، دور القانون إلخ⁽²⁷⁾.

وهكذا يمكننا أن نقول بأن الغرب واقع في أزمت فكرية تشمل تحدي القيم، وليس العالم الإسلامي فقط. وتظهر هذه الأمثلة بأنه يجب أن نميز وبعناية بين الأحداث السياسية التي قد تعزل كلا الطرفين من جهة، والمبادئ الفلسفية من جهة أخرى الناتجة عن تواريخ الأفكار المتعلقة بها. في ضوء الوضع السياسي الحالي فإن الحوار التريه ناجع وضروري.

(27) البروفيسور بول ولكنسون رئيس مركز دراسات الإرهاب والعنف السياسي في جامعة سانت أندروز (اسكتلندا)، خلال كلمة ألقاها في مؤتمر رابطة العلوم السياسية السنوي، في لنكولن، المملكة المتحدة في 7 ابريل 2004.

