نموذج تشارلز تايلور للعلمانية: هل هو أفق لمشروع كوني أم خطاب ذو خصوصية حضارية غربية؟

Charles Taylor's Model of Secularism: A Horizon for a Universal Project or a Discourse of Distinctively Western Civilizational Specificity?

زياني يوسف [1]*

[1] مخبر مجتمع تربية عمل، الجزائر.

جامعة مولود معمري، تيزي وزو، 15000 تيزي وزو، الجزائر

youcef.ziani@ummto.dz

تاريخ الإرسال: 2026/01/20 تاريخ القبول: 2026/02/23

****

ملخص:

يروم هذا المقال الى تقديم النموذج الثالث للعلمانية وفق طرح تشارلز تايلور مبينا في هذا السياق مكامن الاختلاف عن نظيرتها من العلمانية الكلاسيكية التي هيا في الأساس تقوم على فصل الدين عن الدولة، في المقابل يؤسس هذا النموذج الجديد لتنظيم يقوم على التوازن بين حرية الضمير والمساواة الأخلاقية والتعددية الثقافية، بما يسمح بإنشاء فضاء مدني للتعايش بين مختلف الأفراد والثقافات، كما يستعرض المقال التباين بين تطبيقات العلمانية في السياق الحضاري الغربي والتحديات التي تواجه امكانية تكييف هذا النموذج في مجتمعات ذات هوية دينية قوية خاصة في العالم الاسلامي وعليه، تسعى هذه الورقة الى مساءلة مدى قابلية النموذج الثالث للعلمانية للتعميم بوصفه أفقا معياريا للتعايش، لا مجرد صيغة مؤسساتية جاهزة.

الكلمات المفتاحية: العلمانية الثالثة؛ تشارلز تايلور؛ التعددية الثقافية؛ الفضاء المدني

Abstract :

This article presents Charles Taylor's third model of secularism, contrasting it with classical secularism, which focuses on the separation of religion and state. Taylor's model emphasizes freedom of conscience, moral equality, and cultural pluralism, fostering a civil space for coexistence among diverse individuals and communities. The paper also examines differences in secularism's application in Western contexts and the challenges of adapting this model in societies with strong religious identities, particularly in the Islamic world. It questions the model's potential as a normative framework for coexistence rather than a fixed institutional formula.

Key words: Third secularism; civil space; Charles Taylo; cultural pluralism

* المؤلف المراسل

مقدمة:

إن الواقع المعاش اليوم يشهد تصاعدا ملحوظا في التوترات ذات الطابع الديني و الهوياتي سواء داخل المجتمعات الغربية أو في السياقات غير الغربية ،وهو ما أعاد الى الواجهة النقاش الفلسفي و السياسي حول موقع الدين في المجال العمومي وحدود حياد الدولة تجاه المعتقدات، وفي هذا الصدد لم تعد العلمانية تفهم فقط باعتبارها مبدأ قانوني يقتصر على الفصل بين المؤسسات الدينية و السلطة السياسية، بل وإنما صارت تطرح بوصفها قضية حضاريا و ثقافية يتعلق دورها بكيفية ادارة التعدد القيمي والعقائدي داخل المجتمع الواحد، بحيث قد انتشرت في الفكر الغربي سرديات تدعي بأن العلمنة عبارة عن مسار خطي سيقود في نهاية الى تراجع الدين من الفضاء العمومي، بيد أن نتائج العكسية للحداثة المتأخرة وعودة الدين الى الفضاء العمومي بأشكال مختلفة دفعت عددا من المفكرين الى اعادة مراجعة هذه الأطروحات الاختزالية، ومن بينهم الفيلسوف المعاصر تشارلز تايلور الذي قدما لنا ما يعرف بنموذج الثالث للعلمانية اذ يتميز هذا نموذج بمحاولته تجاوز الثنائيات الصلبة بين الدين و العلماني، وعدم اختزال العلمانية في مجرد اقصاء لدين من الحيزين الخاص والعام، بل و انما بعكس ذلك اذ تتحول هذه الاخيرة (أي العلمانية الثالثة) الى تنظيم يصبح فيه الايمان وعدم الايمان ممكننا دون أن يكون هناك تصادم داخل المجتمع المدني ما يضمن بذلك المساواة و الانصاف لجميع المواطنين، ومن هذا المنطلق تصبح العلمانية وفق تصور تايلور، اطارا تداوليا لإدارة التعدد، لا أداة نمط ثقافي معين .

غير أن الاشكال الذي يبقى مطروح هل يمكن اعتبار هذا نموذج الثالث للعلمانية أفقا كونيا قابلا لتطبيق في مختلف السياقات الحضارية أم أنه يظل مشروطا بالتجربة التاريخية الغربية وبخصوصياتها الثقافية والسياسية؟ وهل هناك امكانية لاستلهام هذا نموذج وتطبيقه في المجتمعات ذات المرجعية الدينية المتشددة، خصوصا في السياق الاسلامي؟ وقد تمثل هدفنا من هذا المقال الى تحليل مرتكزات النموذج الثالث للعلمانية كما صاغه تشارلز تايلور، وبيان كيفية اشتغاله من خلال مبدأ التعددية، ثم مناقشة حدوده وامكانات تعميمه في ظل الانتقادات الموجه له من قبل المفكرين الذي ينتمون الى السياقات فكرية وحضارية مغايرة تماما، ولتحقيق هذا الهدف اعتمدنا نهجا تحليليا نقديا مدعوما بجملة من الأدوات المنهجية، أبرزها التحليل الخطابي لنصوص تايلور ، والمقاربة التاريخية لفهم السياق الذي تشكلت فيه أطروحاته، اضافة الى المقارنة بين النماذج النظرية في مقاربة العلاقة بين الدين والدولة وادارة التعدد وقد ارتأينا تقسيم الموضوع الى اربع مباحث :

1. **تحديد المفاهيم**
2. **مبدأ التعددية والفضاء المدني في النموذج الثالث للعلمانية**
3. **التمييز بين علمنة الدولة وعلمنة المجتمع: نقد النموذج الجمهوري**
4. **حدود الكونية وسؤال الخصوصية الحضارية في السياق الاسلامي**

المبحث الأول:

تحديد المفاهيم

العلمانية: يُعدّ مفهوم العلمانية من أكثر المفاهيم اضطرابًا ومطاطيةً في الفكر المعاصر. فعلى الرغم من كثرة تداوله في السياقين الغربي والإسلامي، ثقافيًا وسياسيًا، فإنه ظلّ غامضًا وملتبسًا وفضفاضًا، الأمر الذي حال دون استقرار تعريف جامع له. ويرجع ذلك، كما يقول د. فؤاد زكريا: «[هو أن هذا اللفظ قد] تداخلت [فيه] أفكار فلسفية وتاريخية وحضارية ودينية، والأخطر من ذلك أن طريقة استخدام الناس له قد تأثرت بميولهم الأيديولوجية، فانسابت إليه شحنات انفعالية من التحمس والاستحسان أو من السخط والاستنكار الحاد، حتى لم يعد لفظا محايدا يستطيع المرء تحديد معناه بالعقل والمنطق» (زكريا، 1989، ص286).

وانطلاقًا من هذا الاضطراب، سعيتُ إلى تحديد مفهوم العلمانية في هذه الدراسة ضمن تصور تشارلز تايلور، الذي ميّز بين العلمانية الكلاسيكية والعلمانية بالمعنى الثالث. فقد لاحظ تايلور أن العلمانية في بداياتها كانت تشير «إلى عملية انسحاب الدين من الفضاء العمومي» (تايلور،2019، ص601)، أي إلى الفصل الصارم بين الدين ومؤسسات الدولة، كما تجسّد في بعض التجارب، كالحالة التركية أو الفرنسية، حيث تُرفض الرموز الدينية في المجال العام خشية إثارة التمايز أو الصراع.

وفي سياق ثاني، كانت العلمانية تشير إلى «تراجع الإيمان والطقوس» (تايلور، 2019، ص 601)، أي انحسار الاعتقاد الديني ومظاهره في وعي الأفراد والمجتمع. ويشمل ذلك الانتقال من الإيمان بالعقائد التقليدية – كالمعجزة أو التجسد أو العقاب الأخروي أو وجود الملائكة – إلى تصورات ربوبية عامة، أو إلى الإلحاد الذي ينكر وجود عالم مفارق من الأساس. وفي هذا المعنى، لم يعد الإنسان يتجه إلى السماء منتظرًا فعلها، بل صار يعوّل على الأرض ومنجزاته العلمية. وبهذا يتحدد المقصود بالعلمانية الكلاسيكية عند تايلور.

غير أن العلمانية التي ينبغي أن تكون، أو التي بدأت تتشكل، تختلف عن المعنيين السابقين، رغم اعترافها بما ترتب على المعنى الثاني من تحولات. فهي لا تجعل من التراجع أو الانحصار هدفًا لها، بل تنطلق من واقع التعدد والثراء في أشكال الإيمان، وتسعى إلى تنظيمه ضمن أفق جديد. وعليه، تكون العلمانية بالمعنى الثالث عند تشارلز تايلور «تتمثل في أنماط جديدة من الإيمان، شكل جديد من التجربة يحفزنا إلى الايمان وهي بدورها تجربة يحددها الإيمان، وذلك في سياق جديد حيث ينبغي أن تتعلق كل تساؤلاتنا ومباحثنا بالأخلاقي والروحي» (تايلور ، 2019 ، ص 40) .

فالعلمانية، في هذا المعنى، لا تدير ظهرها لمختلف أشكال الإيمان (البوذية، الأرواح، إله شخصي، إلحاد، طاقة...)، بل تتحدد بعلاقتها بها داخل إطار من الاعتراف المتبادل. ولم تعد تعني إقصاء الدين من المجال العام، بل تجاوز الفهم الذي يحصرها في مجرد العلاقة بين الدولة والدين؛ إذ إنها معنية، «نحن نعتقد أن العلمانية معنية بالعلاقة بين الدولة والدين، فحين أنها معنية [في الحقيقة وبالمعنى الثالث] بالاستجابة الصحيحة التي تصدر من الدولة اتجاه التنوع» (تايلور وأخرون ، 2013 ، ص 69) . ومن ثمّ، يصبح دور الدولة رعاية هذا التنوع وضمان إمكان الاعتراف المتبادل بين مكوّناته، لا مناهضته أو إقصاءه.

تعددية الثقافية: بحيث تعرف تعددية ثقافية بأنها: " بأنها نظرية سياسية في تعامل مع التنوع الثقافي بحيث تركز على فكرة اقتسام السلطة مابين مختلف الجماعات الثقافية على أساس المساواة والعدالة والاعتراف رسميا بالتنوع، ومن ثم تطبيق ذلك عمليا من خلال سياسات الهوية، التي تسعى الى القضاء على التمييز والظلم وتعزيز التعايش والحوار بين مختلف الثقافات.. وبتالي

فهي مجموعة من السياسات التي تصاغ تحديدا، من أجل مساعدة الاقليات الثقافية ماديا ومعنويا " (علي مجيد، 2010، ص 46) هذا فيما يخص سياق العام.

وفي هذا سياق ينبغي أن نحيل الى أن التعددية الثقافية عند تايلور هو تعدد القومي والعرقي لهذا فرض نمو التعدد الثقافي والاجتماعي المتزايد تحولا في المنظور السياسي والذي ينبغي ادارته والتعامل معه في جانبه السياسي العام الذي يعبر عن خصوصية الأفراد داخل وحدة الجماعة وهو الامر الذي أدى الى نمو ظاهرة التعدد بشكل كبير في المجتمعات الغربية في مقابل تراجع وانحلال المجتمعات التقليدية وتفككها، كما زاد عامل الهجرة في هذه الدول :" في تنامي التنوع وتعاظم الاختلاف وباتت تصنف أنها متعددة القوميات multinationales، ومتعدد الأعراق polyethnique " (مطر، 2015 ، ص 75)، وقد أشار تشارلز تايلور لمصطلح تعددية ثقافية في مقالته سياسة الاعتراف للإشارة إلى " مجموعة من السياسات العامة التي تسبغ على مختلف الثقافات نوعا من الاعتراف الرسمي "

(برايان، 2011، ص 46).

حرية الضمير: تعد حرية الضمير من أهم المفاهيم التي تشكل ملامح المشروع الفلسفي لتشارلز تايلور اذ تعني قدرة الفرد على تكوين معتقداته الدينية والاخلاقية واتخاذ خياراته وفقا لها، دون تدخل أو اكراه من الدولة أو المجتمع، وهو ما يشير اليه تايلور بقوله:" لكل انسان الحق في حرية الفكر والضمير والدين. ويشمل ذلك حريته في أن يدين بدين ما، وحريته في اعتناق أي دين أو معتقد يختاره، وحريته في المجاهرة بدينه أو معتقده بالتعبد واقامة الشعائر والتعليم، بمفرده أو مع جماعة، وأمام الملأ أو على حدة " (تايلور، 2019، ص 73)، ولا تقتصر هذه الحرية بمعنى حرية ضمير على بعدها نظري فحسب، بل تصل الى الاعتراف الرسمي والتطبيق العملي بما يتيح لكل فرد من ممارسة معتقداته على نحو يحترم حقوق الأخرين ويضمن المساواة بين مختلف الخيارات العقدية أو الاخلاقية داخل المجتمع.

المبحث الثاني

مبدأ التعددية والفضاء المدني في النموذج الثالث للعلمانية

وإن اختلفت روافد العلمانية التي تشكلت نواتها الأولى في الغرب، إلا أننا لا يجب أن نتنكر لفضل العلمانية من تحرير الوعي الإنساني، فقد كان لها الفضل في اخراج اروبا من جحيم الصراعات والحروب الدينية التي شهدتها. فالعلمانية مثلت الحل الذي ساهم في استقرار المجتمعات الغربية بعد حقبة من الصراعات الدينية والتجارب التاريخية التي مرت بها، ويعكس هذا الأمر قوله: " فنحن اليوم نفكر في " العلمنة " بوصفها صيرورة بعينها، يمكن أن تحدث في أي مكان (ووفقا للبعض هي تحدث في كل مكان). وكذلك نفكر في نظم الحكم العلمانوية بوصفها خيارا متاحا لأي بلد، سواء تم تبنيها بالفعل أم لا، وبيقين، هذه الكلمات (العلماني، علمنة، نظم علمانوية) تظهر في كل مكان.. ولكن، هل هي حقا تعني الشيء نفسه في كل مرة تقال؟ أم أنه ثمة -عوضا عن ذلك -فورقات دقيقة، من شأنها أن تشوش على النقاشات البينثقافية لهذه الموضوعات؟ (تايلور،2022، ص.3)

يلاحظ هنا في ظاهر الأمر أننا نتعامل مع أفق كوني يمكن معه تأسيس لفضاء مدني يتعايش فيه الجميع بتقبل خلفياتهم القومية والعرقية والثقافية، ويضمن احترام التعددية وحيادية الدولة. غير أنه عند تحليل هذه النبرة البريئة والحيادية المعلنة، نلاحظ وجود كم هائل من مفارقات في مستوى التضييق على الممارسات الدينية في الفضاء العام، وهذا المعمول به في الكثير من البلدان، كحال فرنسا وتركيا بسبب العداء التاريخي تجاه الدين الذي غدته الثورة الفرنسية وأدى الى قطيعة جذرية معه. وبينما

نجد في بلدان أخرى كالولايات المتحدة الامريكية علمانية أكثر انفتاحا، وليونة فيما يتعلق بالممارسات الدينية، وهذا راجع للنسبة الكبيرة من المتدينين في المجتمع. فرغم أن أمريكا توصف على أنها دولة علمانية، تتجلى لنا المكانة التي يحضا بها الدين من خلال سياسة هذا البلد التي تعطيه قيمة كبيرة (الدين)، وهذا الحال العام.

وبالعودة الى تاريخ العلاقة بين الديني والعلماني نجد حساسية رهيبة، بحيث يسعى كل عنصر لفرض هيمنته على الأخر، وهذا نظرا للخلفية الفكرية التي يستند اليها كل طرف. فالأول متسلح بسلطانة اللاهوتي والروحي، بينما الثاني خيار بديل من أجل ادارة حياة البشر وتحقيق السعادة للإنسان. ومنه فالغاية المرجو تحقيقها هي الهيمنة وتهميش الأخر لبلوغ الهدف المنشود وهو التحكم في السلطة. هذا التوتر والعداء ما فتئ يتلاشى ويزول مع انتقالنا الى عصر ما بعد الحداثة. ولعل السؤال الافتتاحي لتايلور مقدمة كتابه "عصر علماني": " ماذا نعني حين نقول اننا نعيش في عصر علماني؟"(تايلور، 2019، ص.13) هو الاحالة إلى سمة التعددية الثقافية التي تتيح فتح المجال أمام مختلف الأفكار والأديان والعادات والتقاليد.

وهذا في إطار امكانية العيش في فترة زمنية واحدة. بحيث يوضح لنا التحول الراديكالي الكبير الذي مرت به المجتمعات الأوروبية والنقلة العميقة للوعي الحديث المبنية على أساس أنّ : " الانتقال من مجتمع حيث لا خلاف بشأن الايمان بالله، الذي لا يمثل اشكالا إلى مجتمع لا يرى في الإيمان أو عدم الايمان إلا خيارا بين خيارات أخرى "(تايلور، 2019، ص. 16) فالإيمان أو عدم الايمان يتحول الى إمكانية وخيار خاص. كما أنّ الدين لم يعد يمارس كما كان في الماضي: "فالدين في المجتمع (ما بعد علماني) ليس ذاته في مجتمع قبل علماني .وعودة الدين ليست رجوعا الى شيء كان من قبل"(حيدر، 2019، ص.21)

إنّ امكانية الانفتاح على المسائل الدينية دون وجود أي اعتراضات أو انتقادات يحيل ضمنيا الى نقطة هامة وهي، أننا نعيش في حقبة زمنية يمكن اعتبارها اعلانا لأفول التصورات الكلاسيكية للعلمانية، والتي طالما قدمت لنا على أنها القطيعة مع الدين أو تقييده، وهو ما وضحناه سابقا. أما الراهن المعاصر فقد تخلص نهائيا من فكرة الصراع المحتدم بين الديني والعلماني باعتبارهما يخضعان لنفس القدر من المساءلة. وهذه، نقطة تحلينا الى عملية تحول من رؤية عفا عنها الزمن الى طور جديد يتهيأ للبدء والتكيف مع المتغير الحالي.

هذا النظام الجديد يطلق عليه ما بعد العلمانية (Post-sécularisme)، وقد عرفها عالم الاجتماع الأمريكي بيتر بيرغر(Peter Berger) بوصفها: "حالة وعي معاصر تتعايش فيها الرؤى الكونية للدين مع الرؤى العلمانية للكون " (حيدر، 2019، ص.17) فما وقع هنا هو اعادة استشراف للمستقبل الديني، الذي لا يمكن الاستغناء عنه باعتباره أحد أهم المقومات التي تحدد هويات الافراد والجماعات كما يعتبر مكونا حضاريا هاما لأي دولة. وفي مقابل ذلك، فقد بلغت العلمانية الكلاسيكية اليوم مشكلات بنيوية في منظومتها التكوينية بعد تراجع خطابها الذي طالما نادى برفض تدخل الدين في الحياة البشرية المتنوعة، ودعوة الى احلال العقل كسلطة محورية في تحديد الأبعاد المعيارية والسياسية والاجتماعية وغيرها من الجوانب.

وعليه فإنّ السمة المميزة لمرحلة ما بعد العلمانية هي أنها عملية تسعى للموازنة بين نظامين أو رؤيتين مختلفتين للحياة التي سادت في الغرب، ما يضعنا لبرهة في حالة تشكيك فيما تمّ تداوله من طرف الكثيرين، حول فكرة تقول بكون الحداثة هي فترة القطيعة التامة بين منظورين مختلفين للحياة: طرح الديني أخروي وطرح علماني دنيوي. بينما ما حدث مجرد استئناف لما كان موجودا مسبقا مع حدوث طفرات في استحداث آليات جديدة في الفهم، والتي تتواكب مع تحولات الزمان والمكان. وهذا بذات ما تم تغيبه، وبالتالي فقدانا للقدرة على تقديم أحكام تعسفية ومسبقة. هنا تظهر حنكة تشارلز تايلور في تحليله لمسألة عودة

الديني في زمن العلماني، خاصة وأن الحداثة الغربية كانت تتوقع خلاف ذلك، بحيث تنبأت بأفوله. وقد تم ارجاع سبب فشل هذا التوقع إلى جهلنا بأهم المتغيرات التي حدثت مع الحداثة، وهذا ما يستدعي: "الفهم السليم للحداثة عند تشارلز تايلور يكمن في رؤيتها كـ."تحول" عميق ومستمر وليس "قطيعة" تامة مع الماضي، لأنّ تبني هذا المنظور، يسقطنا في تأويلات متسرعة، وفي أحكام جزافية لا تسمح بإدراك المسارات الطويلة والمتشعبة"(الخميس، 2021، ص.28).

وهذا يعني أن تايلور يؤمن بأن الحداثة قد جعلت الإنسان ينتقل إلى مرحلة الرشد، والاستخدام الجريء للعقل وفهم الأمور على حقيقتها، دون أن يقوده ذلك الى التخلي عن الدين بشكل نهائي أو يتعارض مع ايمانه الخاص. فالتغيير الذي حدث هو تشكل منظومات فكرية جديدة، أعطت الأسبقية والأهمية لنزعات الدنيوية والعلمانية كالمادية والماركسية والوضعية، التي عوضت وسدّت الفراغ الذي تركته الديانات القديمة. هذه الوضعيات التاريخية اشارت في تحليلها وانتقداها الشديد على أخر حصون الدين (والمقصود هنا ليس الدين بحد ذاته وانما الدين المؤسساتي الذي استغل السلطة الروحية لخدمة الأغراض الدنيوية). والدليل على هذا، قول غريم سميث من أن: " العلمانية لا تمثل نهاية المسيحية، ولا تدل على إلحاد الغرب، يجب من باب أولي أن نفكر في العلمانية باعتبارها تغيير الأحداث عن المسيحية. فالعلمانية هي الأخلاق المسيحية، المفصولة عن عقيدتها، وهي الالتزام بعمل الخير"(**سميث، 2021، ص.14**) فالغرب الى حد الساعة مازال يؤمن بروحانية الكتاب المقدس وسلطته رغم الانتقاد الحاد الذي وجه الى الكنيسة الكاثوليكية. إلا أن الشيء المشترك بين كل الطوائف المسيحية سواء البروتستانت أو الكاثوليك أو اللوثريين، وحتى الكالفنيين، هو الايمان ببشارة الانجيل التي تعد الهوية الدينية التي ينطوي تحتها الجميع مهما كان اختلافهم. وأن المسيحية المتنورة اليوم قد استطعت التميز بين ما هو معقول، وهذا من خلال تثمين الحياة العادية وانتزاع كل أشكال السحر المؤدية للتنافر بين القيم الدينية والدنيوية. وبتالي فإن الطرح الذي يقول إنّ الحداثة والعلمانية ستؤول إلى " النكوص الديني والتصاعد الدنيوي" (بن تمسك، 2014، ص.129) هي أطروحة تفتقر للدقة والحسم الجازم بمسألة نهاية الدين. إذ أنّ ما وقع هو تغير في المفاهيم وإعادة نحت تصورات وفق النماذج جديدة اقتضاها الزمان والمكان وليس نهاية الدين ذاته؛ حيث بقيت المضامين راسخة.

هذا بالتحديد ما تطرق اليه بيتر برغر من خلال رؤيته الأولى في الستينات، بحيث كان من مؤيدي النظرية القائلة أنّ الحداثة ستقود حتما إلى علمنة المجتمعات وبتالي إلى أفول الدين من الفضاء العام. غير أن ما حدث من تقلبات وتحولات في مختلف الدول وفي ربوع قارات العالم عرف تناميا ملحوظا لموجات التدين، بما فيها تلك الدول التي شهدت سقوط الأنظمة الشيوعية.

هنا اضطر بيتر برغر الى أن يتراجع ويعيد مراجعة أفكاره، والتي كانت نهايتها القول بميلاد ظاهرة اجتماعية جديدة أطلق عليها عبارة "ازالة العلمنة"، كإحالة وتوصيف الى مدى عمق التدين في المجتمعات الحديثة، ما يبرز مدى قوة العودة لديني وتأثيره على الهوية وسياسة في اليومي. وهذا مالم يتم توقعه، وقد عبر عنه بيتر برغر بقوله: " العالم مازال شديد التدين كما كان في سابق." (حيدر، 2019، ص. 20)

بهذا تصبح العلمانية في عدم ازاحة الدين أو القطيعة التامة معه، وإنما تكمن في اعادة تنظيم العلاقة بين الفرد والعالم والمقدس، تلك النابعة من الثراء والوفرة للتجارب المختلفة والمتعددة لمفهوم قيمتي: الخير والمعنى. فمفاهيم مثل العلمنة والعقل لم تستطيع التخلص من الدين، وهذا ما وضحه تايلور من خلال نقده الشديد لقراءات الحداثة، مؤكدا على الجذور الدينية للحداثة الغربية، وهذا من خلال عملية انتاج الدين اليوم في شكل نماذج وصيغ جديدة تتجلى في الفردانية والاصالة والاعتراف

بالأخر، والتي جميعها تندرج تحت شعار الحرية شخصية.

فسؤال الذي يتوجب علينا طرحه حول النموذج الثالث للعلمانية حسب تشارلز تايلور هو: كيف يمكن تعامل مع هذه التعددية والاختلافات في تصورات خصوصا وان المجتمعات الانسانية مرتبطة بها ومنه يستحيل الاستغناء عنها؟ خصوصا وأنّ القول بأن العلمانية تعني فصل سلطة الكنيسة عن سلطة الدولة، أو هي تراجع التدين ممارسة وإيمانا في الفضاء العام، لم يعد قادرا على مواكبة التحولات الراهنة للمجتمعات الغربية. هذه الدلالات المرتبطة بالعلمانية في النظريات الكلاسيكية لم تأتِ من عبثٍ أو مصادفةٍ، وإنما جاءت بسبب الفهم السائد في الغرب الذي يربط فكرة الايمان بفترة الأزمنة ما قبل الحداثة. وهذا بسبب تزامن ظهور " النزعة الانسانية الحصرية المكتفية بذاتها، والتي فرضت نفسها كخيار متح بين البشر." (تايلور، 2019، ص.7) يتلخص هذا الفهم -الحالي والسائد في المجتمعات المعاصرة-في أنّ العلمانية خروج عن التقليد الديني الذي طغى عليه نمط التفكير الأسطوري، وأنّ التغيير تحقق بفعل النزعة الانسانية التي أرست لعالم تغلب عليه الحقائق العقلانية والوضعية.

فالتحول الذي طرأ تمثل في الانتقال من العالم المتعالي -الذي كان الانسان فيه مجرد كائن منسحق يعيش في كنف عالم يسود فيه السحر والوهم، حيث لم يكن مصيره بيده -إلى العالم المحايث -حيث أصبح الانسان الاستثنائي الوحيد الذي استطاع اعادة الاعتبار لذاته، وهذا بإعادة رفع الأوهام وإزالة السحر مستعينا بالعلم. كل هذه العوامل ساهمت في تأسيس العلمانية، وهو موقف أيده تايلور كباقي الفلاسفة وعلماء الاجتماع غير أنّ ما اعتبره تايلور كاستثناء هو الدين، الذي حافظ على دوره الى يومنا هذا، وهي نقطة أكد عليها فتحي المسكيني بأنّه تم تعامل مع الدين على أساس أنّه من بقايا العصور السالفة، التي تندرج ضمن التفكير الأسطوري، مشيرا الى أنّ هذا الفهم قد غيب جزء مهما من الحقيقة عن : "مصير الدين الذي كان يمثل الإنسانية والذي بقي يمارس تأثيره بشكل مباشر أو بطريقة غير مباشرة على العنوان الأخلاقي الأكبر للإنسانية." (المسكيني، 2018، ص.248)

ومن هنا يبرز سؤال الذي سنحاول الاجابة عنه: ما طبيعة العلمانية الثالثة عند تايلور مقارنة بالعلمانية في النظريات الكلاسيكية؟

المبحث الثالث:

التمييز بين علمنة الدولة وعلمنة المجتمع: نقد النموذج الجمهوري

وفقا لتشارلز تايلور وجوسلين ماكلور، فإن فهم العلمانية بشكل دقيق يتطلب أولا التمييز بين نمطين أساسيين لها، وكما يمارسان في الدول التي توصف بأنها علمانية. هذا التمييز ضروري لفهم الفروقات الجوهرية في السياسات والاجراءات المتعلقة بالشأن الديني. بحيث يوضح ذلك من خلال قوله: " يجب عدم الخلط بين علمنة النظام السياسي وعلمنة المجتمع ... يمكننا القول بأن علمنة النظام السياسي هو المسار الذي ترسخ الدولة بفضله استقلالها تجاه الدين، في حين تتطلب علمنة المجتمع التقليص التدريجي من تأثير الدين في الحياة الاجتماعية، وفي سلوك الأفراد." (ماكلور وتايلور، 2019، ص.29)

وعلى هذا فإنّ وفقا لتشارلز تايلور، العلمانية لها نمطان يجب التمييز بينهما، فالأول يتم على المستوى علمنة السياسي. ويقصد منه فصل الدين نهائيا عن الحكومة، فتصبح الدولة مستقلة بذاتها، وهي المتحكمة في السياسات العامة وعملية اصدار القوانين، وهذه القوانين تصبح وضعية لا تستمد تشريعها من أية ديانة. كما أنها تتخذ موقفا محايدا تجاه الأديان والتيارات الغير دينية، وهذا ما نجده معمولا به في الدستور الأمريكي، والذي ينص: "لا يجوز للكونغرس أن يمرر أي قانون يقضي بتأسيس الدين

أو يحد من حرية ممارسته."(حيدر، 2019، ص.66)

يفهم من هذا أنّ حضور الدين في الفضاء العام يظل فاعلا، فلا ريب اذن من القول أنّ هذا النوع من العلمانية لا يتعارض مع الدين، وهو ما يفسر لنا سبب احترام كل أشكال التعددية الثقافية والاختلاف لدى المواطنين، وذلك دون التعرض لأي تمييز على أساس المعتقدات. فعلمانية النظام السياسي هي مسار سياسي يندرج في إطار القانون الوضعي، والذي هو نتاج التوافق والاجماع بين كل أطياف المجتمع. والغاية منها هو ضمان المساواة القانونية لكل المواطنين من أجل ضمان العيش المشترك وتقبل التوجهات والقيم الكبرى لدولة.

أما المقصود بعلمنة المجتمع، فالمراد منها هو السعي إلى استئصال الدين بشكل جذري من الفضاء العام. وذلك بجعل المفاهيم والتصورات العلمانية والمستقاة من العقل الانساني أو الطبيعة كمكافئ ومعوض للدين لتحل محله، وهذا كمرجع ومؤطر، وموجه للحياة اليومية للأفراد والجماعات. ما سيحد من تأثير تدريجي الدين في مختلف الأبعاد، سواء أكانت في الروابط الاجتماعية أو السياسية وحتى الثقافية، ليصبح مسألة شخصية بحتة. كل هذا يتم بفعل تدخل الدولة التي تسعى لوضع نظام قيمي جديد كمرجع جديد تلغي به دور دين بشكل نهائي. وعلى هذا تتحول علمنة المجتمع إلى ظاهرة سوسيولوجية يتم بموجبها التحكم في تصورات الأفراد للعالم ولحياتهم، وهذا في الغالب نجده في البلدان التي تعلمنت بعد صراع محتدم ضد الدين، كما هو الحال في النموذج الفرنسي اللائكي (العلماني) الذي تبلور عقب الثورة الفرنسية سنة 1789م، وتكرس في تدشين الجمهورية الفرنسية الثالثة. حيث سعت هذه الأخيرة لتعويض الدين التقليدي بما سماه جون جاك روسو "الدين المدني".

فقد بيّن مارسيل غوشيه (Marcel Gauchet) كيف وضع الفيلسوف الفرنسي شارل رينوفييه (Charles Renouvier) المعالم التأسيسية التي تعين راديكالي الجمهورية الثالثة على حربهم ضد الكنيسة. إذ يجدر بدولة أن تضطلع بأدوار " أخلاقية تعليمية "، كما يتطلب منها " أن تصون الأنفس كمثل كل كنيسة أو جماعة، ولكن بأكثر شمولية ". كما أنه من أجل تجنب خضوع الدولة للكنيسة يستحسن أن تملك الدولة " قانونا أخلاقيا مستقلا عن كل الديانات." (ماكلور وتايلور، 2019، ص.28) مقترحا في ذات الصدد أن تتبنى الدولة قانونا أخلاقيا مستقلا عن الديانات، قائما على الحرية والعقل، بل على "دين عقلاني" مثلما نظر له كانط.

نفس النموذج نجده في العلمانية التركية التي أقامها كمال أتاتورك مع سقوط الخلافة العثمانية، حيث سعى إلى تغييب كافة مظاهر الإسلام عن المجتمع التركي، في محاولة منه لإعادة تشكيل مجتمع على أسس قومية علمانية محضة. وهذا التصور للعلمانية يدافع عن نزعة سلبية تجاه الدين. إذ أنه يقر بمبدأ هام وهو أنّ الدين يتنافى ويتعارض مع مبدأ استقلالية الأفراد. وبالتالي تصبح العلمانية حاجة ملحة لتحرير المواطنين من ربقة الدين، وهذا باستبعاده والمساهمة في ذات الوقت في تنمية ملكة نقد عندهم.

وهذا ما ألمح به الفيلسوف هنري بينا-رويز (Henri Pena-Ruiz) : " إننا ندرك أنّ التحرر العلماني لا يمكن اختزاله في مجرد علمنة المؤسسات العمومية. إنّ هذا التحرر يستدعي الجمع الوثيق بين السيادتين: سيادة الشعب على نفسه وسيادة الفرد على أفكاره. إن العقل، باعتباره مصدر الاستقلالية، هو ملكة التمييز العاقلة التي بها ندرك كل شيء، بما في ذلك معنى كل فكر خصوصي نعقل به العالم ونحدد به سلوكنا. هذا العقل المتاح للجميع هو بمثابة " نور طبيعي "، موجودا فينا بالقوة، قابل لأن يهذب. ولكن لا أحد يتمرس به ويحققه دون إعمال الفكر الذي يتحمل إكراهاته. ولهذا السبب فان الهدف المثالي للعلمانية إنما يكمن في التأسيس العمومي الحقيقي لشروط العقل التنويري. ولذلك لا يمكننا الاكتفاء بتخليص الدولة من كل وصاية دينية، إنما يجب،

الإضافة إلى ذلك، تخليص المواطنين من مختلف أنواع الوصاية، التي يمكن أن تفرض عليهم في المجتمع المدني كما في النقاش السياسي العمومي." (ماكلور وتايلور، 2019، ص. 43)

هذا الشكل من العلمانية ظلّ مشدودا إلى الماضي ومتمسكا بالأصول. بحيث أن الممارسات والتطبيقات لهذا النموذج حسب تشارلز تايلور قد عرفت عدة تجاوزات في حق المتدينين، سواء بشكل مباشر، وهذا عن طريق التضييق عليهم ومنعهم من إبراز رموزهم الدينية أو بطريقة غير مباشرة، وهذا بمحاولة استبدال قناعتهم بأفكار مغايرة تماما. هذا ما دفع بتايلور الى القول: "من واجب الدولة أن تتعلمن، غير أنه ليس من دورها أن تنشر العلمنة في المجتمع" (ماكلور وتايلور، 2019، ص. 29)

إذ هنا تصبح دولة غير محايدة فيما يتعلق بشأن الرؤى السائدة في الفضاء العمومي، وهو تدخل في تصورات المواطنين للخير. وبتالي فهي تقتل كل أشكال التنوع الديني والروحي. فالدولة تصبح مطالبة باحترام اختلافات المواطنين وعلى حماية حقهم في حرية الضمير، دون الحاجة في أن تمارس الوصاية عليهم من خلال أن تقترح أو تفرض تمثلات معينة للعالم وللخير، مهما كان: علمانيا أو دينيا.

صحيح أن المقصد التاريخي والمعرفي للعلمانية هو تجاوز الصراعات الدينية، وتشيد سياسة مستقلة بذاتها، ترتكز على الارادة الشعبية المشتركة وليس على الارادة الإلهية، بيد أنه يجب أن لا نخلط بين الإجراءات التي قامت عليها العلمانية وبين غاياتها المرجو تحقيقها. فالتعاريف التقليدية من قبيل "العلمانية هي الفصل بين الدين والدولة" أو القول أنّ "العلمانية هي استبعاد الدين من الفضاء العمومي." (تايلور، 2015، ص.212) هي معانٍ سطحية تفتقر الى العمق الفلسفي، والذي قادنا الى تجاهل العمق والتعقيد البنيوي والتنوع الثقافي الذي يميز المجتمعات الديمقراطية الحديثة، خاصة مع العولمة. ف : "العلمانية تتأسس بالأحرى على مبادئ متعددة، بحيث ينهض كل مبدأ منها بوظائف مخصوصة." (ماكلور وتايلور، 2019، ص.33) أي أنّ العلمانية اليوم تتحول الى تنظيم يبحث عن العيش المشترك السلمي في مجتمع متعدد يزخر بالتنوع، وهذا عبر فصل المؤسسات لا فصل القيم.

هذا ما استوجب بحسب كل من تايلور وجوسلين ماكلور إعادة نحت وتقديم تعريف جديد للعلمانية، الغرض منه تصحيح الفهم العام والفضفاض للعلمانية. بحيث أنّ هذا الأخير إنبنى على إهمال العديد من الخصائص والمميزات سواء عند المختصين أو العامة. ما ترتب عنه وجود شبه إجماع وتوافق على أنّ العلمانية واضحة المعالم، وبتالي هي سهلة التحديد والتطبيق، ما يضعها على شكل قوالب جاهزة. بحيث يشير الكاتبان في قولهما: " يجزم الكثيرين بأنّ العلمانية مبدأ واضح المعالم لا لبس فيه، ينبغي أن يطبق في كل مكان بنفس طريقة ... اذ يكفي تطبيق مبدأ العلمانية تطبيقا صارما حتى نضع حدا له. هذا يفترض أنّ عبارات من نوع (الفصل بين الدين و الدولة) و(حيادية الدولة) أو التمييز بين (المجال العمومي) هذا ما يرفضه الكاتبان جملة وتفصيلا و(المجال الخاص) وحصر الدين في المجال الخاص" (ماكلور وتايلور، 2019، ص.17) مؤكدان على وجوب إعادة النظر في أسس الدولة العلمانية، خصوصا فيما يتعلق بالإشكالات "المستعصية بين تنظيم مؤسسات الدولة العلمانية والقيم التي تعبر عنها المؤسسات الدينية. " (زين الدين، 2016،) وهذا ما نعانيه اليوم من كمّ المفارقات؛ أنّ هذه المراجعة تتضمن حتى الدول العلمانية الجمهورية المتشددة، والتي تفرض قيودا أكثر تعيقدا من غيرها، على حرية أداء الشعائر الدينية بمقتضى فهم معين لحياد الدولة وللفصل بين السلطتين السياسية والدينية. وتعد فرنسا اليوم من أبرز هذه الدول، حيث يشهد النقاش حول العلاقة بين الديني والعلماني اهتماما متزايدا، تجسده مراجعات متسارعة في السنوات الأخيرة. وعلى سبيل الذكر لا للحصر، كتاب " الدين في الديمقراطية " لمارسيل غوشيه، والذي يهدف لربط بين تطور المعتقدات الدينية بضرورة مراجعة الموقف من الدين. كما يمكن الإشارة الى تقرير لجنة

ستازي حول تطبيق مبدأ العلمانية في الجمهورية، والذي ينص على وجوب عدم إظهار الرموز الدينية وهذا بهدف تأمين الاستقرار العام.

وقد شكلت حادثة ارتداء الحجاب بعد صدور قانون 2004 نقطة تحول في النقاش الفرنسي حول مبادئ العلمانية. وهو ما أكد عليه الرئيس الفرنسي ساركوزي في خطابه الشهير حول الدين في قصر لاتران (Latran) سنة 2007. الخطاب الذي أقرّ بمدى قيمة التصورات الدينية في حياة الانسان ودورها في مسيرته نحو البحث عن الكمال.

فسياسية الاستيعاب التي سادت في الأنظمة العلمانية الجمهورية، والتي سعت الى إدماج الجميع وفق رؤية أحادية تحت مسمى الحياد أو الفصل بين الدين والسياسة، لم تعد قادرة على التكيف مع المتغيرات المعاصرة التي تتسم بتزايد التشدد والتزمت. وهذا ما يبرر توجه العلمانية اليوم إلى التركيز على حماية قناعات المواطنين الى جانب تحقيق المساواة واحترام حرية الضمير، وهو نمط يتميز بمرونة أكبر وقدرة أفضل على التكيف مع الواقع المتغير. هذا، وقد جاء كتاب " العلمانية وحرية الضمير " لتشارلز تايلور وجوسلين ماكلور نتيجة المطالب المتزايدة للكنديين والمتعلقة أساسا بمكانة الدين في الفضاء العمومي، وبالتحديد حول مسألة المطالب المتكررة للتكيف على أساس ديني. وقد كان الهدف منه صياغة تقرير نهائي لصالح العامة والمتخصصين، يهدف من وراءه إلى توضيح قدر الزيف والمغالطات الموجودة بين اللائكية والعلمانية عن طريق فهم السياقات الاجتماعية والسياسية، مع التأكيد أنّ هذا الفهم يؤسس لعملية تتبعه ضرورة تتمثل في تبين المسالك العملية وكيفية تحقيقها في الواقع. بحيث لا يكتفي تايلور بالتركيز على التنظير بقدر ما اهتم بالجانب العملي لمسائل التعددية الثقافية التي تجسد تحدي الراهن. وكما يقول: " فكل شيء يشير بأنّ البحوث الراهنة حول العلمانية في مجال العلوم الانسانية والاجتماعية، وحول مختلف صور التجربة الدينية، وحول كيفية إدارة تنوع المعتقدات (العلمانية والدينية والروحية)، هي موضوع تجديد نظري هام نأمل المساهمة فيه." (ماكلور وتايلور، 2019، ص.13) ومنه فإنّ تايلور يقدم نقدا للأطروحة الكلاسيكية حول العلمانية ويتجاوزها، حيث يركز على تقديم تعريف جديد يستبعد فيه جميع التعاريفات السائدة، كاشفا زيفها ومصححا لأهم المغالطات الدائرة حولها. حيث يقول: " إنّ العلمانية هي نمط حكم سياسي يرتكز على مبدأين كبيرين هما: الحق في المساواة في الاحترام الأخلاقي، والحق في حرية الضمير، ويتوسل طريقتين إجرائيتين هما : الفصل بين الدين، وحياد الدولة تجاه الأديان والحركات الفكرية العلمانية"(ماكلور وتايلور، 2019، ص.36)

ومن خلال هذا التعريف، يتبين لنا الإشكال المركزي في النقاشات الدائرة حول العلمانية؛ سواء في المجال الفلسفي أو التقني، والذي يتمثل في الخلط بين غايات العلمانية الكبرى والوسائل الاجرائية التي تحقق تلك الغايات. إذ نجد العديد من الندوات المعرفية تركز فقط على الوسائل الإجرائية كالفصل بين الدين والدولة أو حياد الدولة تجاه الأديان، دون وعي مسبق بأنّ هذه الوسائل ليست أهدافا في حد ذاتها، وإنما هي مجرد ميكانزمات، الغرض منها تحقيق أهداف أعمق وأشمل. وهذا ما يدحض زعم القائل بأنّ العلمانية مبدأ واضح وبسيط، والحقيقة تجبرنا على التساؤل: كيف يمكن للبسيط أن يعبر عن التعقيد؟ إنّ تجاهل المكونات التي أضفت على العلمانية طابعها الغني والمتنوع يؤدي الى فهم سطحي. فهذا التعريف الجديد الذي استعراضه تايلور يبرز مدى تعقيدها. بحيث أنّ العلمانية تحتوي على أكثر من غاية. أولها تتجلى في معاملة المواطنين بنفس القدر من الاحترام، أي أن تقر الدولة بالتعددية الأخلاقية، وهذا ما يحيل ضمنيا الى وجوب الاعتراف المتبادل سواء بين الأفراد أو بين الجماعات. لأن هذا الاعتراف هو أساس استكمال الهوية. إذ أن هذا الاعتراف لا يكون أخلاقيا فحسب، وإنما محميا بالسلطة القانونية لضمان حماية حقوقهم، حتى نتمكن حسب تايلور من إيجاد توافقات ضمن الاختلافات الثقافية التي تكفل معها التعايش بين مختلف الثقافات. وأما الغاية الثانية فهي منح الأفراد الحق في حرية الضمير، أي أن تايلور يرمي إلى الإحالة إلى نقطة تميز هذا العصر،

وهي أنّ حرية الضمير أوسع بكثير من الحرية الدينية، تتضمن بين تفاصيلها حرية الإيمان الديني أو الغير الديني. كما تنفتح على حرية عدم الإيمان، وبما فيها حرية تغير المعتقد بكل أريحية، فالعلمانية بالمعنى الثالث صارت الوحيدة التي: " فيها الايمان خيارا ومن ثم أصبح من حق أي مؤمن أخر، أو أي شخص غير مؤمن أن يشاركنا المواطنة دون أن ينتهي بنا ذلك الى أي نزاع، ومن ثم فان تحقيق هذه الغايات لاهوتي سواء بشأن خلاصنا لأخروي أو طريقته أو عدم ضرورته." (المسكيني، 2018، ص.252) ومن ثم فإن تحقيق هذه الغايات لا يتم إلا بوسيلتين وهما: فصل المؤسسات الدينية عن مؤسسات الدولة وضمان حياد الدولة تجاه مختلف الأديان، دون الحاجة لتوافق لاهوتي سواء بشأن خلاصنا الأخروي أو طريقته أو عدم ضرورته. هذا التمييز الدقيق بين المبادئ والطرق الإجرائية مكّننا من فهم أعمق وأدق لمفهوم العلمانية. وهنا تتجلى خصوصية هذا النموذج في كونه يحول العلمانية من نظام مغلق إلى أفق تداولي مفتوح على مبادئ الديمقراطية التشاركية.

ومن أجل تعميق نقد التصورات السطحية السابقة حول العلمانية، ينتقل بنا تايلور الى تتبع مفاهيم إضافية ترتبط بشكل وثيق بالغايات والوسائل الاجرائية سالفة الذكر، وتتعلق على وجه التحديد بمفهومي المجال العمومي والمجال الخاص. وهو الخطاء ذاته الذي وقع فيه أصحاب التصور الجمهوري للعلمانية: "عن الموقف الذي يرى أنه من الواجب أن يظل أداء الشعائر الدينية منحصرا داخل حدود المجال الخاص ... وهم يعتبرون هذا المطلب كنتيجة طبيعية، وحتمية لمبدأ الفصل بين الدين والدولة. فإن نظرنا جيدا في هذا التمييز بين العام والخاص، الذي يقدم باستمرار على أنه جواب الفصل عن القضايا المتعلقة بإدارة التنوع الديني، يكشف عما ينطوي عليه من تعقيد غالبا ما يتم تجاهله."(ماكلور وتايلور، 2019، ص.49) إذ يشير تشارلز تايلور إلى وجود الخلط؛ فعند القول بأن استبعاد الدين من الفضاء العمومي وحصره في المجال الخاص يحيل مباشرة إلى وجود عدم إلمام بالمميزات والخصائص المكونة لكل مجال، وما يحمله من ثراء وتنوع، مؤكدا على أنهما متدخلان بشكل كبير، وكما يتأثران بسياق كل مجتمع، ويتكيفان مع ظروفه الثقافية.

هذا ما يتطلب تتبع مفهوم معنى كل من الفضاء العمومي والمجال الخاص بهدف تفنيد الرأي الشائع وتصحيح تلك المغالطات. بحيث يمكن لكلمة السر التي طالما أطلق بموجبها أنه يجب استبعاد الدين من الفضاء العمومي أن تحيل الى مقصدين مختلفين: "الأول يحيل إلى ضرورة حيادية المؤسسات العمومية ... ونفس متطلبات الحيادية يمكن أن تفهم بطريقة أبسط بكثير؛ إذ أنّ الفضاء العمومي بالمعنى الثاني أن تكون خالية من أيّ شيء يحيل على الدين." (ماكلور وتايلور، 2019، ص.50)

لا تقتصر غاية تشارلز تايلور وماكلور جوسلين على تتبع دلالات الفضاء العمومي واستخداماته. وإنما تصبو إلى تبين مراكز الخلل غير المتفطن لها، والتي تتقاطع وتتعارض مع روح حيادية قانون 1905، والتي قد أشرنا لها سابقا. وليس هذا فحسب، بل يتعدى ذلك إلى تقديم نماذج واقعية من زمننا الراهن، تبين كيفية تعامل العلمانية مع مسألة "ارتداء الحجاب" في كل من تركيا وفرنسا. يبرز من خلال هذه النماذج أنّ طبيعة العلاقة بين المجال العام والمجال الخاص ليست واضحة المعالم، على رغم من أن هاتين الدولتين لهما دعوة مشتركة، تتمثل في أن تخلو الفضاءات العمومية للجمهوريتين من كل هوية دينية، مرجعا ذلك إلى تفاوت سياسة المعتمدة في كل دولة، التي تشهد اختلافا كبيرا. ففي فرنسا نجد موقفا راديكاليا متطرفا، يرفض ارتداء الطالبات المسلمات الحجاب داخل المؤسسات العمومية لدولة، باعتبار أنّ هذا يتعارض مع مبادئ الجمهورية العلمانية الفرنسية التي قامت عليها. بحيث أنّ الحجاب يحمل رمزية دينيه مما يجعله في الأخير ينتمي الى المجال الخاص. بالمقابل نجد نفس الحالة في تركيا العلمانية، قد تم التعامل معها بأسلوب مغاير. فبموجب قانون 2008 الذي أصدره الحزب الحاكم، والذي تم بموجبه الإقرار بأن

الدولة لا يحق لها منع الطلبات من ارتداء الحجاب في الجامعات، معتبرا أنّ هذا من صميم مهام الدولة العلمانية حماية حرية الضمير والتدين بدرجة أولى. (ماكلور وتايلور، 2019) هذا يبين أن تعددية التدين وتعقيداته تقودنا إلى إدراك مدى التشابك الدلالي بمفهومي الفضاء العام والفضاء الخاص، ويسفران عن نتائج غير متماثلة، ما يخرجنا من التصور الحصري الذي تم عرضه من طرف أنصار التصور الجمهوري. إذ عند الخوض أكثر في سياسات الفصل المزعومة، فإننا سنمسك ببعض النقاط الاستثنائية التي تبرز مدى الترابط والتداخل، إن صح بين اللائكية الفرنسية والدين. بحيث أننا نرى عدم توقف دعم دوله للمؤسسات الدينية، وهذا عن طريق تكفلها بدفع رواتب رجال الدين وإجبارية التعليم الديني في اقليم الألزاس–موزيل، الذي مازال يسير وفق اتفاقية الكونكوردات، حيث يمثل حالة استثنائية لا تطبق فيه العلمانية كباقي المقاطعات الفرنسية. (زوكرمان وشوك، 2023، ص.256) وبناء على ذلك، يمكننا استخلاص مجموعة من نقاط، لم يتم تناولها بنفس الكيفية والعمق في الطرح الجمهوري. والتي مكنتنا من فهم الغموض والتعقيد المرتبط بتداخل بين الحيز العام والخاص في سياق العلماني، ويمكن تلخيصها كالآتي:

أولاً: إنّ اظهار الرموز الدينية في الفضاء العمومي لا يتعارض في جوهره مع مبادئ العلمانية، والتي هي في نهاية الأمر تهدف الى تحقيق المساواة الأخلاقية بين كافة المواطنين. والتي تندرج أيضا ضمن مبدأ حرية الضمير. فقيام الناس بالتعبير عن قناعتهم الإيمانية والدينية، وإبداء أراءهم من خلال النقاش والحوار في الفضاء العمومي لا يمثل أي إخلال بنظام العلمانية. وعليه ليس بضرورة إزالة دين من الفضاء العام وحصره في الفضاء الخاص، كما كان سائدا في التصور الجمهوري الراديكالي.

ثانيًا: يجب علينا التميز بين حياد الدولة تجاه المؤسسات العمومية و بين حيادها تجاه الأفراد. فمثلا عند إبراز الأفراد رموزهم الدينية أو قناعتهم الإيمانية، فهي في الواقع لا تمثل إلا مجرد سلوكيات فردية خارجية. بينما لو قامت مؤسسة عمومية، كمدرسة مثلا، بتبني توجه ديني معين وفرضت تعليما دينيا طائفيا، فإن ذلك يعد إخلالا صريحا بمبدأ حياد العلماني. وهذا بتفضيل دين معين عن باقي الأديان.. وبالتالي سينجم عنه الإخلال بالمساواة الأخلاقية بين المواطنين وتضيق على حرية الضمير.

وهذا بسبب عدم حيادية دولة سواء من ناحية الغايات أو حتى الوسائل الإجرائية المتبع تنفيذها. وبتالي سينجم عنه تراجع الولاء للدولة لوجود تمييز لفئة معينة عن باقي الفئات الأخرى. وعلى هذا فإن: " العلمانية ليست فضاءً محايدا أو طبيعيا تظهر فيه السياسة بعد خصخصة الدين أو إزاحته أو تقلصه. بل إنها تتشكل هنا كسلسلة ظرفية من الادعاءات والمشروعات القانونية والسياسية ترتبط ارتباطا وثيقا بتعريف الدين وإدارته والحرية الدينية والتسامح والتنوع وما إلى ذلك. وليست العلمانية غياب الدين، بل إنها تجسد نوعا خاصا من الحضور. فهي تستحوذ على الدين فتعرّفه وتشكّله بل وتحوّله." (زوكرمان وشوك، 2023، ص.253)

وفي الأخير يمكن القول بأنّ تشارلز تايلور قد قدما لنا تصورا مركبا ومعقدا عن العلمانية، يمتزج بين مجموعة من الغايات والوسائل الإجرائية. وهو بهذا ينتقد كل التصورات السطحية والاختزالية التي من قبيل (العلمانية هي فصل الدين عن الدولة أو حياد الدولة تجاه الأديان). وهذا انطلاقا من تقديم نموذج ثالث عن العلمانية، والتي تتحول معه إلى فضاء تعددي (Pluralisme) يهدف منه إلى إدماج كل المواطنين، وهذا بالاعتراف بتنوعهم واختلافاتهم مهما كان نوعها.

ما يحيلنا منطقيا إلى رفض أنماط العلمانية التي تفرض أيديولوجية معينة على شعوبها، بهدف الهيمنة تحت مسمى احترام مبادئ العلمانية. فالأهم حسب تايلور اليوم هو احترام عمق التعددية التي تزخر بها المجتمعات، والتي تمتلك هويات متعددة لا يمكن التغاضي عنها وإرسالها نحو الهامش. بل يجب فتح قنوات الحوار والتواصل حتى يتعايش الجميع بسلام، فعلى هذا يتوجب على العلمانية الغربية الخروج من النموذج الحداثي الضيق، والولوج نحو نموذج يتسم بالمرونة وسرعة التكيف مع الخصوصيات

الموجودة في كل دولة. وفي هذا شأن يقول: " لا ينبغي ونحن نخوض في أمر العلمانية ومبادئها الأساسية أن نغفل عن كون كل التجارب العلمانية التي ظلت على الدوام متأثرة بالتاريخ والسياق اللذين ظهرت فيهما، وبنسيج التجارب والتصورات الخاصة بمجتمعاتها. وبهذا المعنى ليس هناك نمط علماني صرف، فمحاولات التوفيق بين حق المواطنين في المساواة الأخلاقية وحقهم في حرية الضمير، تختلف بحسب خصوصية السياقات. لذلك لا نجد نظامي حكم علمانيين يحلان بنفس الطريقة المعضلات المرتبطة بكيفية إدارة التنوع الديني." (ماكلور وتايلور، 2019، ص.63) وعند التوقف والتمعن في هذه الفقرة ومحاولتنا ربطها بالأطروحة الرئيسية، التي نود الإجابة عنها. والمتمثلة في قابلية تطبيق النموذج الثالث للعلمانية وفق تايلور كنموذج كوني، يمكن تعميمه، ويتجاوز بذلك خصوصيته الغربية، فبالرجوع إلى المبادئ العامة يبدو ممكنا، كونها لا تهدف إلى تصدير أفكار أو معتقدات دينية أو عقلانية بقدر ما أنها تحاول خلق أرضية مشتركة، تضمن احترام حرية الضمير والمساواة، وعدم التمييز. وبالتالي فهي أقرب لنموذج تداولي، يمكن تكيفيه حسب خصوصية كل مجتمع.

المبحث الرابع:

حدود الكونية وسؤال الخصوصية الحضارية في السياق الاسلامي

وفي نقد العلمانية، يسلّم المفكرون العرب والإسلاميون على أنّ العلمانية منتج تاريخي غربي، مرتبط بتجربة المسيحية الغربية وصراعاتها مع الكنيسة والدولة في أوروبا، بحيث يشير طلال الأسد في هذا الشأن حول مسألة الأصول المسيحية للعلمانية بقوله: " إن إعادة تعريف التراث الذي تزعم أوروبا أنها تشتق منه الأصول العلمانية باعتباره تراثا يهوديا مسيحيا يأتي في نهاية تاريخ طويل من الازدواجية التاريخية تجاه اليهود." (أسد، 2021، ص.28) واليوم صار يتم استدعاء هذا التراث المسيحي اليهودي من طرف العلمانيين الغربيين، لتأكيد الهوية التاريخية والثقافية في مختلف المحافل والاجتماعات التي تكون بين دول الاتحاد الأوروبي، وهذا بهدف التذكير بأنّ التركيبة البنيوية للمسلمين تبقى دخيلة لم تساهم في سيرورة تطوير العلمانية. فنحن في الغالب عندما نشير إلى العلمانية، فإننا بالضرورة نحيل للغرب. ويهدف هذا التعريف الجغرافي إلى ربط فكرة عاطفة الخصوصية بالمجتمعات الغربية، والتي تم تقاسمها وساعدت في تشكيلها كأحد إنجازاتها. إنها محاولة مغرية لتحديد موطن الخصوصية من حيث التزامها عبر السياق المؤقت والمكاني بفلسفة التنوير. وهذا الشيء قد أشار إليه تشارلز تايلور في مؤلفه 'عصر علماني' بقوله : "نحن الذين نعيش في الغرب."(ماكلور وتايلور، 2019، ص.13) مقصي بذلك كل المجتمعات، والدول التي هي خارج سرب دول الشمال الأطلسي، وهذا رغم تبني الكثير من الدول الشرقية والاسلامية للعلمانية. غير أنّ سردية العلمنة تبقى غربية المنشأ، وهذا ما عرضه لنا في كتابه الذي أسلفنا ذكره حول إبراز أهم المحطات الفكرية والفلسفية التي شهدتاها مع حركة الاصلاح الديني، مرورا بالحداثة وأخيرا ميلاد الذات الحديثة. وهي بهذا يمكن توصيفها بحسب ما أشار إليه فتحي المسكيني إلى اعتبارها: " الصياغة الإنسانية التي نجحت لأول مرّة في التاريخ في نوع من الخروج الملحد من عصر الأديان والدخول بلا رجعة في عصر دنيوي جذري وغير مسبوق." (المسكيني، 2013، ص.19) وهذا توضيحا وتأكيدا منه على مركزية الرؤية الغربية كتصور نموذج متعالي، ساهم في تشكل هوية خاصة به، بمقابل تهميش باقي الدول العالم.

هذا ما يحيل ضمنيا إلى استحالة تصدير العلمانية للعالم الإسلامي كنموذج جاهز، لأن السياقات التاريخية والثقافية مختلفة تماما، وبشكل جذري. لأنّ التربة هناك (المجتمعات الغربية) مادّية صلبة، لا يمكن لأي شيء أن يفصله عنها. وكل الثورات التي حدثت هناك كانت المادة سببها، وحتى الكنيسة وجه آخر يتم من خلالها الاستلاء على كل شيء، بمعنى أنّ الطبيعة تلك بقيت

قائمة حتى في أحلك القرون التي مرّت بها أوروبا. أي أنّ الدين الذي كان من الواجب أن يكون خلاصا، تحول هو نفسه إلى وسيلة للثراء، لذا لا نستغرب أن تكون العلمانية بما هي الدنيوية أن تظهر هناك، وتجد مبرراتها في النص المقدس.. أعطي "أَعْطُوا مَا لِقَيْصَرَ لِقَيْصَرَ وَمَا لِلّهِ لِلّهِ." (بشارة، 2013، ص.25) أي كل ما يتعلق بقيصر من ضرائب وطاعة على الجهة السياسية أمرٌ مطلوب، وهو حقٌ للسلطة السياسية. وكل ما يتعلق بالله هو الإيمان بوجوده، وأنّ الدين له من صلاة وغيرها، ولا يجب الخلط بين ما لقيصر وما لله. لأن المملكة الحقيقة الإلهية ليست موجودة في العالم الأرضي، وإنما هي في العالم السماوي. لقد كانت الدولة سابقة عن المسيحية لذا خضعت الأخيرة لها، والكل يعتقد بأن "العلمانية نظرية نبعت من الخبرة المسيحية، لا من الخبرة اليهودية، فالدين اليهودي لا يفهم أن يكون العمل الاقتصادي عملا يمسه الدين بصلة، ولا يفهم أيضا أن يكون العمل السياسي عملا لا يمسه الدين. (الجندي، د.ت، ص.18) في حين أن الأمر أعقد من ذلك، وأصعب بأن يحسم هكذا، بدون بحث عميق. والشيء الأكيد هنا أن المجتمع الغربي كان مهيئا ليكون علمانيا، ولا يخلق الوضع الجديد أي تناقض مع ديانته المسيحية. وهذه أكبر خاصية يمكن أن يتميز بها عن باقي المجتمعات بما فيها الإسلامية. ومن يعتقد أن الأخير (الإسلامية) يمكن أن تكون علمانية فهو يناقض نفسه، لأن الإسلام هو الذي دفع إلى نشأة الدولة، ونقل المجتمع من مرحلة البداوة إلى مرحلة المدنية. ويمكن أن تكون وثيقة المدنية بمثابة عقد اجتماعي لذلك، والنص القرآني قدم تشريعا يجعل من سياسية المجتمع الجديد أمرا ممكنا، وهذا يعني أن الاختلاف واضح بين المجتمع الغربي والمجتمع الإسلامي. الثورة عند الأول مادية محضة، أما عند الثاني فالثورة تبدأ روحية، لهذا تبدو دعاوي العلمانية فارغة. حيث يقول عصمت سيف الدولة: "لا يصادف أن يكون للعلمانية معنى في المجتمع الغير مسيحي. ولهاذا فالدعوة إلى العلمانية في المجتمعات الإسلامية كلام فارغ لانعدام مضمونه."(الهنساوي، 1992، ص.36) بل ستصير أية دعوة إلى العلمانية دعوة صريحة لما يناقض المجتمع ويضاد روح الدين. فالإنسان المسلم لا يؤمن بالفصل بين الإسلام والدولة، ولا يمكن أن يفكر ب1المرة أنّ حياته ستسير بمرجعيات بعيدة عن الدين الإسلامي. ففي وعييه لا لا وجود لفكرة أن الثورة لأجل تغيير الواقع المادي، وفتح المجال أمام التغيير والتقدم وتحسين الواقع المعيش، بل الثورة هي أن يقدم الدين، أو هو يثور على كل تأويل للنصوص المقدسة يكون جديدا فقط، وأبعد من ذلك لا يوجد. وكأنه بسبب النصوص المقدسة والتأويلات القديمة التي تبخس الحياة الدنيوية تجده مصابا بالرهاب من الحياة الأرضية. وعلى هذا، العلمانية التي نراها في العالم العربي والإسلامي هي بفعل الإكراه. حيث يقول عصمت سيف الدولة: "إن مشروع قبول أي نظام هو قبول الناس له، ولما كان أغلب الشعب العربي مسلما، فإن قبولهم للعلمانية يكون وليد الإكراه على الناس حتى لا يبقى دينا لله، وأن يبعد كدين للحياة في الوطن لتخلو الحياة لنظام لا يتفق مع الإسلام." (الهنساوي، 1992)

تلك هي الحقيقة، العلمنة والعلمانية في العالم الإسلامي دخلت بالقوة وعبر فترات مختلفة، منها ما لعب فيها الاستعمار دورا مهما، كالحملة الفرنسية على مصر عام 1798م، ومنها ما تكفلت به القوى السياسية العربية والإسلامية، ذات المرجعيات الثقافية الغربية، حيث عملت على الضغط على السلطة لأجل إحلال القانون الوضعي محل الشريعة الإسلامية، والتعليم الغربي بدلا من المناهج التعليمة العربية ذات الصبغة الإسلامية، والمدهش هنا أنّ الذين يدافعون عن العلمانية والديمقراطية في المجتمعات العربية والإسلامية تجدهم ينتمون إلى الأقليات اليهودية والمسيحية، خاصة في المشرق، من مثل شبلي شميل وخليل جبران وفرح أنطون، ومراد وهبة وغيرهم كثر. والدعوة تلك باقية إلى الآن، والغاية منها دمج الأقليات المختلفة دينيا وإثنيا في المجتمع، وتجاوز فكرة الذم إلى فكرة المواطن الذي لا يختلف عن باقي المواطنين في المجتمع المدني، له حقوقه وعليه واجبات، وله الحق في الوصول إلى المناصب السياسية العالية المختلفة. ولئن كان الأمرُ كذلك فيمكن عد العلمانية مؤامرة على المجتمع الإسلامي

هذا من جهة. ومادام الإسلام يضرب في جميع جوانب الحياة المختلفة في العالم الإسلامي، فإن العلمانية مستحيلة، ومادامت هي تعني فصل الدين عن المجتمع في بعض المرّات، وفي أخرى فصله عن الحياة كلها. ومن يعتقد بأن العلمانية تضمن للمسلمين أن يمارسوا شعائرهم مثل غيرهم من مكونات المجتمع، فإن ذلك هو تحجيم للإسلام وتقزيم له؛ لأنّ الإسلام أوسع من إقامة الصلاة أو الزكاة أو الحج أو غيرها. فذلك هو الجانب الفردي فيه، وهو لا يتوقف عند ذلك الحد، بل يحمل جانب سياسي واجتماعي يتطابق مع مشروع الدولة في ذاتها. وعليه لن يقبل الإسلام في قلب داره وسلطانه أن يكون مجرد شيء مأذون، وبالتالي هو ضد فكرة العلمانية «دين لله والوطن للجميع. (حنفي،2005، ص.244)

خاتمة:

وفي الختام، يتضح لنا من أن النموذج الثالث للعلمانية عند تشارلز تايلور أنه يتجاوز الفهم الكلاسيكي القائم على الفصل صارم بين الدين و الدولة، ليؤسس تصورا تداوليا يجعل من التعدد القيمي و الاعتراف بالاختلاف أساسا لتنظيم العيش المشترك داخل الفضاء المدني، فالعلمانية في هذا الاطار لا تهدف الى اقصاء الدين من المجال العمومي، بل الى ضمان الحرية الدينية و المساواة الأخلاقية لجميع المواطنين ضمن دولة محايدة مؤسسيا، غير أن هذا التصور رغم طابعه المعياري المنفتح يظل مرتبطا بسياقه التاريخي والحضاري الغربي مما يجعل تعميمه على مختلف المجتمعات مسألة اشكالية تتطلب مراعاة الخصوصيات الثقافية و الدينية ومن ثم فان القيمة الأساسية لهذا النموذج لا تكمن في قابليته للاستنساخ بل في كونه أفقا مفاهيميا يمكن استلهامه لإعادة التفكير في صيغ محلية لتنظيم العلاقة بين الديني و السياسي بما يحقق التعايش و الاستقرار داخل المجتمعات المتعددة .

قائمة المصادر والمراجع:

1. باري برايان ، (2011) ، **الثقافة و المساواة نقد مساواتي للتعددية الثقافية** ، (كمال المصري ، مترجم) ، اصدارات المجلس الواطني للثقافة و الفنون و الأداب .
2. الهنساوي، سالم .(1992) .***الإسلام لا العلمانية، مناظرة مع د. فؤاد زكريا*** .دار الدعوة للنشر.
3. تشارلز تايلور وآخرون ، (2013) ، **قوة الدين في المجال العام**، (فلاح رحيم، مترجم) دار التنوير للطباعة والنشر .
4. تشارلز تايلور، (2022). **العلمانية الغربية. في مجموعة من المفكرين، *ما بعد العلمانية: دراسات نقدية*** (طارق عثمان، مترجم). نماء للبحوث والدراسات.
5. تشارلز تايلور، .(2019) .***عصر علماني*** (نوفل الحاج لطيف، مترجم). جداول للنشر والترجمة والتوزيع.
6. تشارلز تايلور، .(2015) .***المتخيلات الاجتماعية الحديثة*** (الحارث النبهان، مترجم). المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
7. الجندي، أنور . (د.ت) .***سقوط العلمانية*** .دار الكتاب اللبناني.
8. جوسلين ماكلور، و تشارلز تايلور، .(2019) .***العلمانية وحرية الضمير*** (محمد رحموني، مترجم). الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
9. حسام الدين علي مجيد ، (2010) ، **اشكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر ، جدلية الاندماج والتنوع** ، مركز دراسات الوحدة العربية .
10. حنفي، حسن .(2005) .***جذور التسلط وآفاق الحرية*** .دار الشروق الدولية.

11. زوكرمان، فيل.، وشوك، جون. أر .(2023) .***المرجع في العلمانية: كتاب أكسفورد*** (المجلد 1) (شكري مجاهد، مترجم). الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
12. زين الدين، ر. (2016). **كيف ينبغي للدولة أن تتعامل مع القيم**؟ .*فصلية الاستغراب*، .(2)
13. سايد مطر ، (2015) ، **مسائل التعدد و الاختلاف في الأنظمة الليبرالية الغربية ، مدخل لدراسة أعمال تشارلز تايلر** ، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات .
14. طلال أسد، .(2021) .***ترجمات علمانية: الأمة – الدولة والذات الحديثة والعقل الحسابي*** (حجاج أبو جبر، مترجم). الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
15. عبد الحميد لخميس، .(2021) .***الهوية والاعتراف في فلسفة تشارلز تايلور*** .مركز بن غازي للأبحاث والدراسات الاستراتيجية.
16. عزمي بشارة، :.(2013) .***الدين والعلمانية في سياق تاريخي*** (المجلد 1). المركز العربي لدراسة السياسات.
17. غرايم سميث، .(2021) .***تاريخ موجز للعلمانية*** (مصطفى منادي إدريسي، مترجم). المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
18. فتحي المسكيني، (2013). **الزمن العلماني، ووعودة الدين: نموذج تشارلز تايلور** .*مجلة التفاهم*، .(41)*11*
19. فتحي المسكيني، . 2018) .***الإيمان الحر، أو ما بعد الملة: مباحث في فلسفة الدين*** .مؤمنون بلا حدود.
20. فؤاد زكريا ، (1989) ، **العلمانية ضرورة حضارية** ، مجلة قضايا فكرية ، الكتاب الثامن ، مجلة متخصصة في البحث في الاسلام السياسي .
21. محمود حيدر، .(2019) .***ما بعد العلمانية: مقاربة تحليلية نقدية لمنشأ المفهوم ومآلاته*** .العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية.
22. مصطفى بن تمسك، .(2014) .***أصول الهوية الحديثة وعللها: مقاربة تشارلز تايلور*** .جداول للنشر والترجمة والتوزيع.