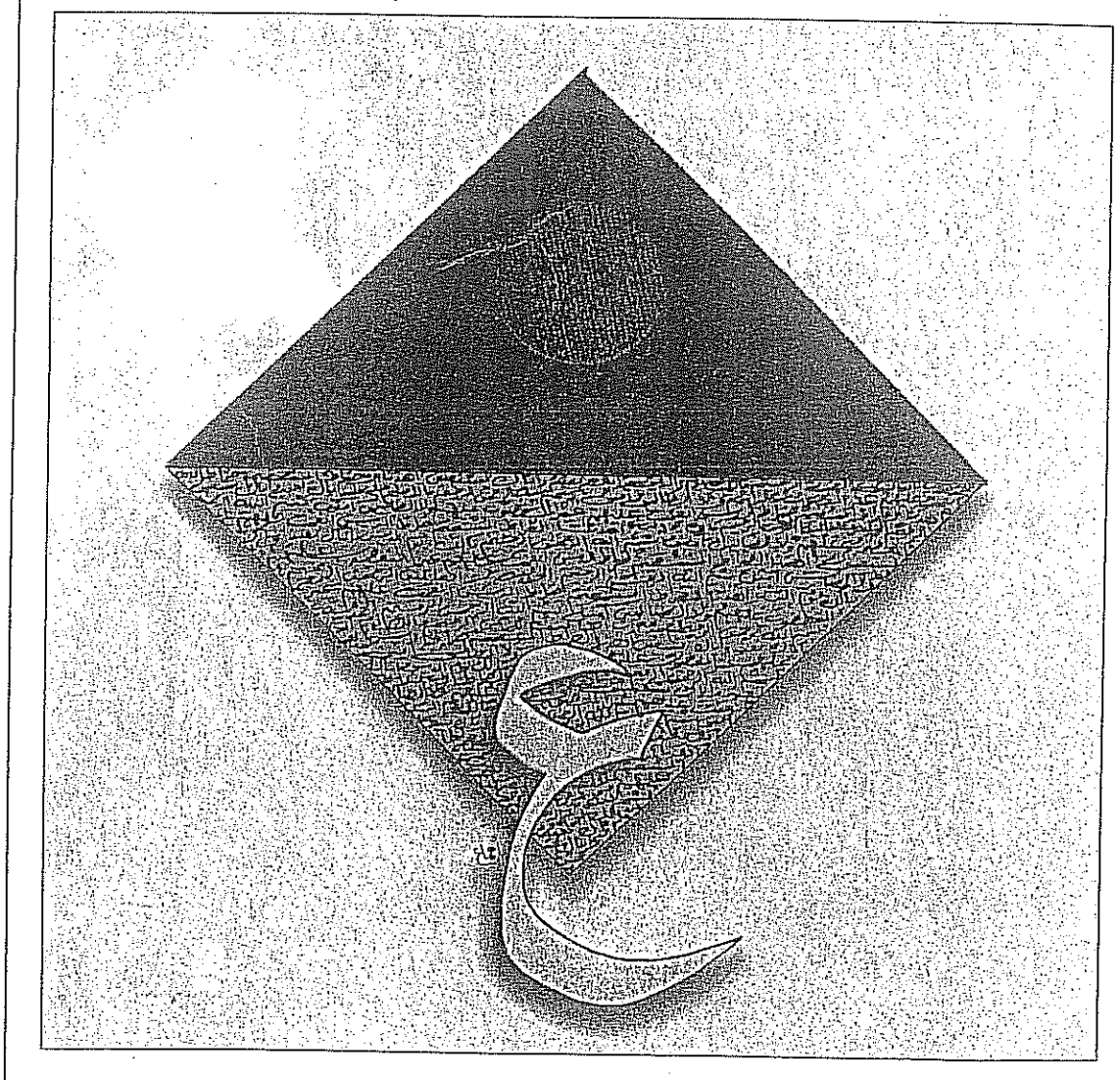
كتابات معاصرة

56

فنون وعلوم

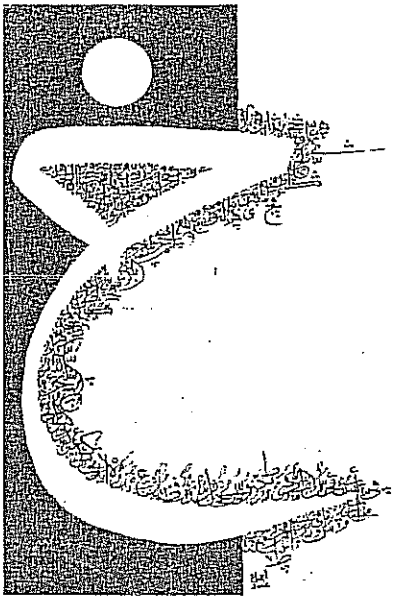
مجلة الإبداع والعلوم الإنسانية



منذر كيلاني

التباسات الدين وسياسات العلمنة في أوروبا

ترجمة: حسن بن سليمان



ستكون مسألة الحجاب (في أوروبا) محرضاً لتقديم مجموعة اعتبارات تضيء كيفيّة تتريل العامل الدّينيّ في المجتمع المعاصر الذي لا يتضّح فيه حسب هذا النص فصله الدّين عن الدّولة بجلاء حتّى إن كان البلد علمانياً بصفة رسميّة وحيث يظلّ موقع الدّين إشكالياً بعامّة. وسيكون المنهج هنا في إطار رؤية انتروبولوجيّة لا تتساءل فقط عن القيم والممارسات التي تكمن وراء مختلف المواقف من مسألة الحجاب الذي يُعتبر دالاً على منطق شامل، بل وأيضاً عن مفاهيم التّحليل الأساسيّة على غرار الدّين والعلمنة والاندماج. وستقتصر الأمثلة التي سيتوقف عندها منذر كيلاني على سويسرا وفرنسا.

* مدخل: سأطرح بدايةً وسأوسّع لاحقاً الفكرة التّالية: تكشف «المواجهة» في أوروبا بين دين «وافد» (أو ثقافة) أي الإسلام هنا والعلمنة سياقاً تاريخيّاً وإيديولوجياً ينظّم الثّقافات والتّقاليد وفق تراتبيّة تقوم على المركزيّة الإثنيّة، كما تترجم في آن نزعة إلى التباس في إدراك الثّقافة أو بالأحرى الإنتاج الثّقافيّ – الذي يبدو عموماً في منأى عن الثّقافة المهيمنة، أي إنتاج «الأجنبيّ» لا سيّما المهاجر. وفي هذا السّياق، لا يبدو الدّين (هنا) مقولة إيديولوجيّة ذات سلطة للحكم وأحياناً لإعادة ترتيب بعض الطّوائف فحسب، بل مقولة تصوّرية يمتدّ حقل عملها وتطبيقها ويتّسع أحياناً دون أن تكون له شرعيّة. وختاماً، سأبيّن أنّ الرّهان لا يكمن في تناقض جذريّ بين العلمانيّة والدّين، الدّولة والكنيسة، المواطنة وروح الجماعة، بل في الاختيار: من جهة بين تصوّر للمجتمع موحّد كلّي وبصفة مجرّدة، أو على الأقلّ هرميّة، والثّقافة ونقيضه أي رؤية خصوصيّة هرميّة هي الأخرى تقوم على تراكب الثّقافات باسم الخصوصيّات. ومن جهة أخرى تصوّر كلّي أكثر انفتاحاً وأكثر نقديّة يوفّق بين تعبير الهويّات الثّقافيّة الخصوصيّة وانخراط المجموعة في أنموذج ديمقراطيّ وعادل للمواطنة.

* **الإسلام في أوروبا:** السّمة الجماهيريّة التي تميّز اليوم المهاجرين الوافدين من البلدان ذات الثّقافة الإسلاميّة هي في نظر الأوروبيين الدّين. فقد دفع الاستقرار النّهائيّ لهذه الشّعوب الوافدة من مناطق أخرى (وظهور أبناء من الجيل الثّاني أو حتّى الثّالث [1] المولودين بأوروبا على السّاحة الوطنيّة) الأوروبيين إلى الوعي بأنّ الإسلام صار الدّين الثّاني في عديد الدّول مباشرة بعد الكاثوليكيّة أو البروتستانتية أو حتّى قبلها كما في بعض الدّول كفرنسا مثلاً. وعلاوة على ذلك، فقد تراكمت منذ عقدين، أي منذ بداية الثّمانينيات، مجموعة مؤشّرات في المشهد الأوروبيّ شكّلت أصلاً لنشأة التّطوّرات الرّاهنة حول المعركة الخاصّة بمترلة الإسلام في تلك الرّبوع والحدود التي لا يجب انتهاكها ومثّل موضوع الحجاب [2] أوضح مؤشّر لحضوره. وترجع أوّل قضيّة حجاب في فرنسا إلى 1989، ولم تنقطع عن الظّهور مجدّداً في مناسبات عديدة وسياقات مختلفة لتصبح من ثَمة عنصراً مألوفاً في المشهد التّربويّ والسّياسي والقانونيّ. وبعد سويسرا التي عاشت هي الأخرى «قضاياها»، تعيش إيطاليا حالياً على وقع الخطر الإسلاميّ لا سيّما في أجلى مظاهره ألا وهو «الحجاب». ولئن كان الاستدلال المعتمد في فرنسا وسويسرا يقوم أحياناً على رهان العلمنة، فإنّ بُعدَ الهويّة الكاثوليكيّة للأمّة هو البرهان المستخدم في إيطاليا. ولا بدّ في هذا المجال من استحضار الحملة التي شنّتها رابطة الشّمال ضدّ الهجرة «المسلمة» والتي كان آخر أحداثها تلطيخ الأرض التي كان سيُشيّدُ عليها جامع بدم خنزير، وهو حدث مثقل بالرّمزية (ريفيرا، 2001).

ولأن الحجاب «يكشفنا» بطريقة بارزة، ولأنّ المناخ المهيمن حالياً على تمثّلنا للمعركة هو حول الإسلام والمهاجرين في أوروبا، سأتوقّف بهذا عند هذه القضيّة. فارتداء الحجاب في فرنسا رمزيّ على مستويين. فهو يرمز بامتياز عند البعض إلى صورة الإسلام السّلبيّة

وتبرير إقصائه (على الأقلّ لدى البعض) من المجال الوطني، ويمثّل عند الآخرين الفزّاعة التي تُستغل للتّشنيع، من خلال علامة صغرى وهامشيّة، بالمجموعة المغربيّة المهاجرة أو ذات الدّين الإسلامي التي تُتّخذ ذريعة لعدم الاعتراف بحقّها في الاندماج والمواطنة. وتجدر الإشارة العابرة إلى أنّ الرّبط بين المواطن والوطنيّ هو في غير محلّه. فقد كشف رينيه غاليسو مثلاً كيف أنّ المواطنة، أي ممارسة الحقوق والواجبات حيث يعيش المرء ويعمل، سرعان ما وقع تبنّيها – خلال الثّورة الفرنسية – من قبل الفكرة الوطنيّة التي جعلت من وضع المواطن أوّلاً انتماءً وطنياً. وبعبارة أخرى، فقد تمّ تطبيع المواطنة في معنييها.

لقد جنّد بالتّأكيد ارتداءُ النّساء المسلمات في فرنسا وبصفة عامّة في أوروبا الأوساطَ المناهضة للمهاجرين التي كانت تقليدياً ضدّهم دائماً. فقد أسّست تلك الأوساط خطابها في جزء كبير منه على «الدّفاع» عن القيم «الغربيّة» و«المسيحيّة» وعلى «التّهديد» الذي يمثّله خطر «اكتساح» الإسلام وسكّان الجنوب لفرنسا وأوروبا. لكنّ ردّ الفعل إزاء الحجاب تجلى كذلك لدى اللاّئكيّين والأوساط التقدميّة ودُعاة حقوق الإنسان العالمية. فقد خاف بعضُ المناضلين في سبيل اللاّئكيّة من رؤية دين وافد، لا ينتمي إلى التّراث الثّقافيّ المشترك، يسعى إلى إعادة النّظر في مبادىء الجمهوريّة المتمثلة في الفصل بين الكنيسة والدّولة خاصّة في فرنسا، أو في مبدأ فصل مظاهر الدّين والدّولة في دول أخرى على غرار سويسرا. لقد خافوا أن يَروْا الدّين الذي يحترمون وطالما انغلق في دائرة الخاصّ يعيد اقتحام حقل الاجتماعيّ بقوّة.

وغداة «قضايا الحجاب»، وجدت فرنسا نفسها منقسمة حول «اختراق» الإسلام: فهل كان عليها أن تتخلّى عن المبادىء المؤسّسة للجمهورية أو أن تعيد تعريف العلمنة وعلاقات الدّولة بالدّين؟ هل كان عليها تحريم ارتداء الحجاب باسم العلمنة بين جميع العقائد أو أن تسمح عكس ذلك بارتدائه باسم الحريّة لدى البعض أو حق الاختلاف لدى البعض الآخر؟ إنّ الحجّة الرّئيسية التي يحتجّ بها المعارضون العلمانيّون على ارتداء الحجاب هي الحرص على التّوحيد والامتثال للشّرعيّة الجمهوريّة: أليست المدرسة اللاّئكيّة «واحدة للجميع»؟ أليست مهمّتها الأساسية علاوة على ذلك تعليم القيم التي تؤسّس الأمة الفرنسية فضلاً عن إدماج الأطفال المهاجرين في فضائها؟

*** الإسلام والأمميّة التّراتبيّة:** يمكننا أن نتساءل كيف أصبح ارتداءُ الحجاب فجأة يتهدد العلمنةَ ذات التّاريخ والتي ترسّخت في المؤسسات في فرنسا؟ إنّ الإجابة تكمن دون شكّ في المكانة التي يحتلّها الإسلام في المخيال ومنظومة قيم المجتمع الفرنسيّ قياساً إلى الأديان الأخرى. فالكاثوليكيّة والبروتستانتية وبدرجة أقلّ اليهوديّة [3] أديان وطنيّة معترف بها، وعلى هذا الأساس لا يُخشَى من جانبها حماس أو تطرّف إلاّ في حالات الصّراع المعلَن ضدّ الدّولة أو ضدّ مبادىء العلمنة. أمّا الإسلام فالأمر مختلف معه، فهو لم يحظَ، بوصفه الدّين الثّاني في فرنسا من حيث عدد المعتنقين، بأيّ اعتراف رسمي. فلا وجود لجمعيّة موحّدة ممثّلة له، ولا وجود أيضاً لهيكل غير رسمي استشاريّ رغم مساعي الحكومات الفرنسيّة المختلفة. فالعقائد لا تحظى بمعاملة واحدة تساوي بينها من قبل الدّولة الفرنسيّة. وفي حين توجد معاهدة بين الدّولة والكنيسة الكاثوليكيّة كما أنّ العلاقات مع جامعة فرنسا الكاثوليكيّة والمجمّع الإسرائيلي تنظمها نصوص قانونيّة وأعراف مرعيّة، يظل الإسلام ديناً غير مؤسّساتي لا يندرج في إطار «النّظام العقدي» الذي أقرّته فرنسا الجمهوريّة والعلمانيّة إلى حدّ الآن. وهو مثال طبّق حسب هريفيه – ليجيه [4] الانتقالَ من الدّين المعيش بوصفه نمط حياة إلى دين يخضع في إطاره المنتسبون لكنيسة أو مجموعة دينيّة إلى إطار شكلي ينظّم علاقتهم بالدّولة. ويسمح هذا العنصر لنا باعتقاد أنّ ما يطرح اليوم إشكالاً مع الإسلام ليس قصوره المذهبيّ في التّكيّف مع المحيط المعلمن للبلاد بقدر ما هو غياب الاعتراف العام [5].

الإسلامُ غير موجود بصفة رسميّة. فهو دين لا يحظى بالامتيازات الشّرعية التي تمنحها العلمنة الجمهوريّة. إذ ليس باستطاعة المجموعات المسلمة مثلاً أن تطالب بتطبيق قانون 1905 المتعلّق بالجمعيّات الدّينية الذي يمنحها طابع المصلحة العموميّة ويمكّنها من تخفيضات ضريبيّة. كما أنّ الإسلام مستثنى بالطّريقة نفسها من قانون 1959 (المعروف بقانون دوبري) المتعلّق بالتّعليم الحرّ، ونتيجة ذلك لا يمكن تأسيس مدارس خاصّة بالمسلمين. كما أنّ مشاريع بناء المساجد تصطدم أحياناً بمعارضة سكّان الأحياء المعنية أو حتّى بمعارضة السّلطات البلديّة نفسها التي تتعلّل بالعلمنة وبقاعدة فصل الدّولة عن الكنيسة.

ليست وضعيّة الإسلام في سويسرا مختلفة عن وضعيّته في فرنسا، إذ يواجهنا هنالك نقص التّمثيل والاعتراف الرّسميين. كما برزت أيضاً قضايا الحجاب – خاصّة في مقاطعات مثل جنيف ونوشاتال – حيث يوجد، على غرار فرنسا، فصل رسميّ بين الكنيسة والدّولة [6]. على العكس من ذلك، ومن أجل إبراز هذا المعطى السّياقيّ، تجدر الإشارة إلى أنّ بعض المقاطعات (فو Vaud مثلاً) التي لا تعتنق مبدأ الفصل بصورة شكليّة

لكنّها تمارس العلمنة بصفة فعليّة، لا تعيش مثل هذه القضايا. فقد عُولجت المشاكل هناك بصفة براغماتيّة حالةً حالةً دون لجوء إلى سلطة سياسيّة أو مؤسّسة قضائيّة مبدية بذلك ممارسة تعدد ثقافي نشأ عن اعتبار الهويّة الدينيّة وتعدّد التّعابير. أمّا جنيف فقد برزت فيها أوّل قضيّة «حجاب إسلامي» سنة 1996، وانتهت بقرار صدر عن مجلس الدّولة (الحكومة الفيدرالية) الذي أمر المدرسة المدعى عليها باختيار: الحجاب أو مهنة التعليم، مستدلاً بحجّة صريحة هي عدم احترام قاعدة علمانيّة المدرسة العموميّة، وحجّة ضمنية هي القيم الثّقافية المحليّة. وتحيل هذه القيم إمّا إلى الحساسيّة الدّينيّة المسيحية التي تقصي التّراث الآخر، أو إلى كليريكانيّة مضادّة ذات نفس نضالي تشتدّ حساسيّتها خاصّة إذا ما تعلق الأمر بديانة «وافدة» و«رجعيّة»... وفي مقال يعلّق على هذه القضيّة، رصد أوسيبو وحلّل ثلاثة مواقف نموذجية من ارتداء الحجاب. الأوّل ليبرالي يؤكّد حرّية كلّ فرد في اتّباع الحياة التي يراها صالحة به. ويرى الثاني الموقف الذي يستند إلى التّعدّديّة الثّقافيّة أنّ الحقوق المشتركة تدعو إلى احترام الحجاب إذا كان أساسياً في هويّة المرأة المسلمة. في حين اعتبر الموقف الثّالث ذو النّزعة الجماعيّة حقّ السّياسيّ في «أن يفرض قراراً يستجيب لرؤيته الباطنية». ويبدو أنّ قرار المنع الصّادر عن سلطات جنيف صدر عن هذا الموقف الذي «ادّعى الدّفاع عن رؤية حسنة للحياة العموميّة، حسنة في المطلق أو على الأقل في سياق المجتمع المحلي لجنيف بتقاليده وتاريخه» (أوسيبو 1998، ص 196). أمّا قضيّة الحجاب الجديدة التي اندلعت في ربيع 1999 فقد طالت بمنع ارتداء الحجاب داخل فضاء المستشفى المحلّي طالبات في الطّبّ وكانت مثار نقاش. ولئن وجد اختلاف بين الشّخصيّات في الحالتين (معلّمة مسؤولة في الحالة الأولى ومجرّد طالبات في الثّانية) فإنّه يبدو أنّ المنع هنا خضع للأسباب ذاتها، إذ كان من الواضح أنّ الأمر لا يتعلّق بفرض احترام العلمنة (وهي الحجّة الأساسيّة التي وقع تقديمها) بقدر ما يتعلّق بصعوبة تقبّل التّعدّديّة الثّقافيّة رغم كونها تعددية هيّنة إذ لا تعدو أن تمسّ حالة فرديّة تتعلق باختيار اللباس الشخصي، لكنها مع ذلك تصدم في مجتمع لا يزال تطبعه، رغم المظاهر، ثقافة كلفينيّة مهيمنة.

ويجسّم هذا التّوتّر الرّفض الذي صدر حديثاً عن سلطات مدينة جنيف البلدية التّرخيص للمسلمين والإسرائيليين بدفن موتاهم تبعاً لطقوسهم[7]. كما استند الرّفض هنا أيضاً إلى مبدأ احترام العلمنة، أي معاملة الجميع على قاعدة المساواة، متناسياً أنّ القاعدة العامّة المرعيّة هي قاعدة الدّفن المسيحيّة وهي قاعدة الأغلبيّة بالتّأكيد في جنيف وسويسرا، لكنّها تظلّ قاعدة خاصّة قياساً إلى العلمنة وهذا الموقف يناقض بوضوح مبادىء الإيمان والتّعددية الثقافية التي أعيد تأكيدها مراراً على لسان السلطات السياسية والثقافية المختلفة بالمقاطعة.

ولئن كشف هذا الموقف السلم الذي يبطن درجة الاعتراف بهذه الممارسة الثقافية الصادرة عن هذه الأقلية أو تلك فهو يكشف كذلك صعوبة تنزيل التعددية إن على صعيد واقع المجموعات اليومي أو على صعيد واقع المقاطعة السياسي والمؤسساتي. وتجدر الإشارة إلى أنّ الأجانب لا يتمتعون بحق الاقتراع وليسوا منتخبين في مستوى المقاطعة أو البلدية. كما أنهم لا يتمتعون بالحقوق المشتركة أو الحقوق الثقافية. كما عرفت مقاطعة نوشاتال بدورها قضية الحجاب سنة 1999، وقد اقترحت اللجنة المدرسية لمدينة لا شو دوفون منع ارتدائه داخل المدرسة باسم المبدأ المزدوج أي مبدأ العلمانية والمساواة بين الجنسين. غير أن هذا المقترح لم يحترم من قبل السلطات المحلية، وقد طرح هذا النقاش مع الجدال الذي شهدته جنيف سؤالاً رئيسياً: ما المقصود بالتعدد الثقافي، كيف تتم المصالحة بين مبدئي التساوي في التعبير بين مختلف الثقافات والحساسيات الدّينية والدّفاع عن بعض الحقوق الأساسية لا سيما حرية الفرد والمساواة بين الجنسين؟ وسأعود إلى هذا في خاتمة هذا النص.

❁ **تفكيك الدين تأويل الآخر:** إن مبدأ تراتبية الثقافات والتقاليد الذي يتدخل في تقويم الإسلام تقويماً سلبياً وفي اتخاذ القرار بقبول التعبير عن بعض ممارسات هذا الدّين أو رفضها من قبل السّلطات المختصة لا بدّ أن ينظر إليه في ضوء عنصر آخر[8] ألا وهو مكانة الدّين عموماً في مخيال الثّقافة المعاصرة. فالعلمانية لا تعني في التراث الغربيّ التخلي عن الدّيني بل تعني بالأحرى ثقافة «تواصل التّعامل مع المضامين الدينية للتراث بوصفها بقايا ونماذج متوارية ومشوّهة لكنها رغم ذلك حاضرة في العمق»[9]. ورغم غيابه عن حياتنا اليومية، يواصل مفهوم الدّين احتلال موقع هامّ في عاداتنا اللّغوية وعادات التّفكير. فسحر الكلمة المطبقة بصفة فظة على واقع يحيرنا: عودة الدّيني هنا وهناك، ممارسة الأصوليّة الدينية في شتّى الأشكال، ازدياد ما يصطلح على تسميته بـ«الفرق» أو اكتساح الإسلام أوروبا. إن استخدام مقولات «الدّيني» و«الدّين» في بعض المناسبات يُبرر بأنها وقرت للأوروبيين ولا تزال إطاراً فكرياً وإيديولوجياً لترجمة الثقافات الأخرى ولتنظيم الممارسات الثّقافية بينهما. كذلك كان الحال لدى الاسبان في القرن السادس عشر حيث سمحت لهم مقولة «الدين» التصورية المكتشفة حديثاً بتصوير المجتمعات التي اقتربوا منها وأخضعوها باستخدام عبارات التّجربة التي عاشوها حديثاً أثناء فترة حروب

الاسترداد ضدّ المسلمين واليهود. واليوم يقع اللّجوء إلى الدّين بوصفه دافعاً لفهم الإنسانية في كونيتها وخصوصيّتها. وفي كلتا الحالتين، فإنّ مقولة الدّين ذات سيادة لتأويل الآخر.

ومن خلال إكساب الدّين طابعاً أمميّاً، لم يتقبّل الإسبان غيابه أو قلّة اكتماله لدى المتوحّشين وغير المسيحيّين بأمريكا المحتلّة حديثاً [10]. لقد كان الدين بوصفه مجالاً مرسوم الحدود ومفصولاً عن باقي المجتمع والثقافة سبب اكتشاف عبادة الأصنام لدى شعبي الأزتيك والإنكا وإعادة ترتيب معتقداتهم ومؤسّساتهم انطلاقاً من تصوّر مركزي إثنيّ وتراتبي للظاهرة الدّينية. وقد ضاعف تعريف الدّين بوصفه نظاماً مستقلاً أهميته في المجتمعات التّقليدية التي انحسرت أكثر فأكثر إلى هذا البعد بقدر ما اتّجه المجتمع الغربي نحو العلمنة وقلّص من مكانة الدّين داخله. ويمكن لنا أن نؤكّد أنّ علمنة المجتمعات الغربيّة كانت، ويا للمفارقة، مصدر تمثّل للدّين منتشراً في المجتمعات الأخرى سواء منها التّقليدية أو البدائية. أمّا الأنتروبولوجيا الدّينية في القرن 19 فقد تبنّت لنفسها التقطيع المتولد عن المصادرات التيولوجيّة للقرن١٦، ولم يكن ذلك فقط من خلال إعادة تأكيد مبدأ كلّية الدّين، بل وأيضاً بمواصلة بناء هذه الظّاهرة في علاقة مباشرة بالتّجربة الدّينيّة الأوروبية، ومن هنا يأتي الطّابع التّوحيديّ الذي وسم تلك الدّراسات رغم أنها صدرت عن مقاربة غير عقديّة للظّاهرة الدّينيّة [11].

وقد ميز التّفكير العلمي الحديث المجتمعات التي غادرت المجال الدّينيّ – على غرار المجتمع الغربي – من المجتمعات التي لا تزال مغرقة فيه. وهي الأطروحة التي دافع عنها مارسال غوشيه. لكنّ غوشيه، رغم حداثته مثلما أشار إلى ذلك روبير لابوانت، يتبنّى بشكل كاف روح الدّين ليعتقد بضرورة إعادة تأويله «وفق الحقيقة العقلية (الفلسفيّة) التي يعتنق والتي يجد تكوّنها مع بعض التّعديلات سابقاً في المسيحية، أو غير معروفة في البدائية (1988، ص13). وقد استوعبت الإيديولوجيا الحديثة والحسّ المشترك هذا الانقسام الكبير في جزء واسع منه.

يتمثّل السّؤال المطروح في معرفة ما إذا حان الوقت للتّخلّص من مقولة تفتقر إلى الخصوصية أو التماسك أو الشّمولية الكافية لتنظم إدراكنا للعالم والثّقافة. فقد حدث ذلك مع الطّوطميّة والصنميّة.والإثنية وحتى الثقافة عندما تبنّت ضرورة النّقد [12]. ألم يعد من الضّروريّ الاكتفاء بحدّ أدنى للدّين يعرّفه بأنّه نسق ثقافيّ فرعيّ من بين مجموعة أنساق أخرى. ويبدو في هذا السّياق تعريف تايلور في كتابه «الثّقافة البدائيّة» الصّادر سنة 1871 جدّ هامّ إذ عرّفه بأنّه «الاعتقاد في الأرواح».

والدّين المحدّد تعريفاً دقيقاً بأنه «الاعتقاد في كائنات روحيّة» لم يعد يبدو إلاّ على أنّه نسق فرعيّ ثقافيّ متخصّص يتوافق مع نشاط اجتماعيّ له الخصوصيّة والتّخصّص نفسهما. وبعبارة أخرى، فهذا التّعريف يسمح بتميز السّلوكات الدّينية من سائر السّلوكات الاجتماعيّة حتّى تلك التي تُطرح شكلياً في خطاب ديني. وأغلب أنشطة الحياة أنشطة الحياة اليومية لا تستوجب حقاً الالتجاء إلى كائنات عليا وهو أمر يصدق على أيّ عضو من أعضاء أيّ ثقافة. وهذا التّعريف يبتعد بنا عن تعريف دور كايم الذي يرى في الممارسة الدّينيّة فعل انخراط في قيم الاندماج المركزيّة والمعياريّة الاجتماعية [13].

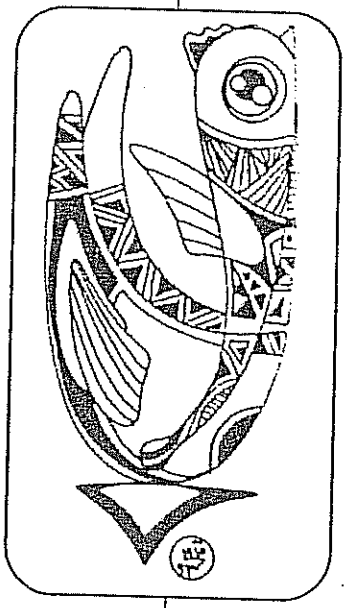
يتعلّق الأمر هنا بالعزوف عن ضرب من علم الاجتماع الشّموليّ المؤسّس على مقاربة الظّاهرة الاجتماعية مقاربة حتميّة تكون فيها السّلوكات مرتهنة ارتهاناً لصيقاً بمعياريّة الثّقافة (أو الدّين) ويكون الفرد «خاضعاً» لا فاعلاً. ويتّسع تعريف الدّين الشّامل إلى حدّ أنّه يتماثل والثّقافة. وقد انتهى الأنتروبولوجيون الوظيفيّون، بعد أن استلهموا قليلاً أو كثيراً منهج دوركايم الذي اعتبر الدّين تتويجاً ذاتياً، إلى تماثل في تعريف الدّين والثّقافة أي أنّ الدّين تحوّل تقنيةً من تقنيات الإدماج الاجتماعيّ (راد كليف – براون)، أو وسيلة ضرورية لتبنّي نمط حياة دون تحفّظ (مالينفسكي). بينما عرّف كليفورد غيرتز (المنادي برؤية أكثر حيويّة للفعل الاجتماعيّ) الدّين على غرار الثّقافة بأنه نسق من الرّموز تمنح العالم معنى وتوجّه الفعل. وهو تعريف لا يفترض أنّ الدّين مهيمن في مجتمع ما فحسب بل أنه الوحيد في ذلك المجتمع. ونتيجة ذلك، نحا الأنتروبولوجيون (خاصّة أولئك الذين يفتقرون إلى دقّة تحليل غيرتز واعتادوا على الالتباس بين مفهومي الثقافة والدّين) باتجاه معاملة الكائنات المشتركة معاملة جوهريّة مفصولة عن تاريخيّتها وتصوّرها بوصفها أشكالاً منجزة ونهائية.

إنّ التّصوّر الذي جعل الدّين حقيقة متلاحمة العناصر ودائمة الحضور يحوّله في آن مقولة ذات سيادة تحيل الآخر إلى صورة متآكلة، وتحنّطه في هويّة جوهريّة وتقصي بصفة مسبقة إنتاجاته الاجتماعيّة الثقافية والسياسية المخصوصة. وباقتناعي أنّ أعضاء الثّقافات الأخرى، لا سيّما المسلمين، يحترمون بأمانة شديدة المعايير التي ضبطها دينُهم وأنّ ممارساتهم تترجم عمق اعتناقهم لتلك المعتقدات. كما أقتنع بأنّ سلوكهم اليومي يصدر عن «جوهريّة» دينيّة في تراثهم، وأنّ مختلف جوانب حياتهم الخاصّة تعبّر عن امتثالهم لنظام قرآني ضاغط. ولئن جاز لنا أن نلاحظ متابعة لفيريه (1991) أنّ مقاربة المستشرقين للدين والثقافة المفرطة في الشمولية

ساهمت في تشيئة المجتمعات المسلمة، فإنه من المنطقي حينئذ أن نعمل على تفكيك هذه الأنتروبولوجيا عبر انتهاج رؤية نظرية ومنهجية تلتفت أكثر نحو الفردية المنهجية. وسيعمل التخلي عن الجدول الشمولي على تغيير رؤيتنا للثقافة ولظواهريّة الأفعال. ففي الرّؤية الجديدة، تُفسّر الظّواهر الاجتماعيّة والسّلوكات الإنسانية وفق منطق الموقف الذي يفرض نفسه على إدراك الفاعل. وانطلاقاً من تسليمنا بقدرة منطق الموقف لا منطق نسق الاعتقاد هو الذي يسود المواضيع – على تفسير الفعل – فقد وجب اعتبار الدّين فكراً في طور الفعل وليس نسقاً فكرياً يفرض نفسه على الوعي. وأنا أوافق الرّؤية التي جرى تحليلها من قبل عدد من الباحثين كلّ في اختصاصه والمتعلّقة بمفهوم الاعتقاد. ويبدو المفهوم لديهم لأوّل وهلة نمط فعل قبل أن يكون مضموناً. فالاعتقاد فعل موعود دوماً. «إنّها حصيلة اجتماعيّة وإنتاج لرابطة اجتماعيّة في آن» (لنكلود، 1990 ص 15). والاعتقاد كما يقترح ذلك ميشال دو سرتو (1981) استعدادٌ للفعل (الاعتقاد هو الفعل)، وهو يرفض بذلك أن يفصله عن نتائجه العمليّة ويسجّل طابعه كنشاط اجتماعيّ بما هو إبرام لاتّفاق بين أطراف [14].

*** الإسلام بوصفه موضوعاً:**

تصوّر الدّين بوصفه فكراً في طور الفعل يعني أنّ الفرد المسلم، على غرار أيّ كائن دينيّ، لا يعبّر عن نفسه من خلال الخضوع لعلم الاعتقادات. وحتّى من وجهة نظر الاعتقاد الدّقيق والممارسة الدّينيين، يتّفق الباحثون على ضبط العديد من المحطّات في الإسلام. في البداية نجد: محطّة المسلم «الممارس» أي ذلك الإسلام «الثّقافيّ» حيث يتعلق الأمر أساساً بجمالية الحياة إذ يُقسّم مثلاً زمنُ الصّلوات الحياةَ اليوميّة، ويقسّم صومُ رمضان الحياة الاجتماعية والاحتفالية – نحن هنا في سياق بعد ضبابي. ومحطّة التّصوف «الشّعبيّ» – خاصّة من خلال التردّد على الأولياء وحلقات الذّكر. ومحطة التصوّف «الرّوحيّ» العالم والمتأدّب. ومحطّة المسلم الورع حيث يغطّي المقدّسُ مختلفَ جوانب الحياة ممّا يعني أغلب الوقت تشكيل شبكات موازية لاحتضان الأتباع على غرار أيّ مقاربة أخرى لهذا الضّرب من التصوّف الذي نجده لدى اليهود أو المسيحيّين. ومحطّة الإسلام التّحويليّ والسّياسيّ والخلاصيّ الذي قد يتّخذ مظهر الأصوليّة المناضلة والثّوريّة [15]. ولئن خضعت مقاربة الدّين في المجتمعات المسلمة لإدراك متماسك وموحّد فلأنّ المستشرقين انكبّوا خاصّة في القرن ١٩ في دراستهم على أشكال الإسلام العالمة والمتأدّبة، وأشكاله المقنّنة التي تجسمت من خلال النّصوص الفقهيّة والدّينيّة والفلسفيّة أو الأدبيّة. وبذلك فقد ضاعفوا التّراث العالم «المحلّي» الإسلاميّ الذي يؤكّد المضمون وظاهر الشّريعة أكثر ممّا يؤكّد الفعل والطّقوس [16].



فالإسلام كما لاحظ فيرييه ليس من وجهة نظر الحياة الاجتماعيّة عنواناً لسلوك الخضوع بل اسم لطريقة حضاريّة في التّصرّف خارجة عن التّشريع الدّيني (1991، ص223). وهو ليس تلك البنية التي تشرف على المجتمع وترتهن بأوامر الإيمان وبالتّطبيق الصّارم لقواعد الشّريعة، بل هو نظام حياة ونسق توافقات شكليّة. ولئن كان المسلم مثلاً لا يسلّم بمجموعة ممارسات إلاّ من خلال نظام الإسلام الشكليّ، فهو لا يمثّل لها بصفة جوهريّة إلاّ بصفتها شكلاً جمالياً من أشكال العمل، على غرار تفضيل استخدام اليد اليمنى على اليسرى، أو الابتعاد عن بركة الدّم، أو عدم استهلاك اللّحم غير الطازج، أو تقبيل الخدّ مرّتين لا ثلاث مرّات، أو دفن الميّت لا حرقه، أو البسملة (باسم اللّه) قبل إنجاز أيّ عمل... إلخ. فكلّ هذ التّصرّفات هي طُرق «حضاريّة» للسّلوك. وباختصار، فوراء احترام المثل الإسلاميّ الظّاهر، نجد عوالم اجتماعيّة وثقافيّة وتقطّعاً في السلوكات ومواقف الحياة اليوميّة.

والسّؤال الذي يطرح انطلاقاً ممّا تقدّم يتمثّل في معرفة هل إنّ الحجاب الذي ترتديه بعض الفتيات المسلمات يماثل في جميع الحالات علامة دينيّة واضحة كما يتمثلها المخيال الشّعبي. فبعض العائلات تقبل ارتداء بناتها الحجاب عن حسن نيّة دون أن ترى فيه دليلاً على تعصّب دينيّ اقترن بارتداء الحجاب في إيران (التشادور) أو بالحركيّة الإسلامية التي وسمت الجزائر أو دولاً مسلمة أخرى. أمّا لدى بعض المجموعات الأخرى أو الأفراد فإننا نلمس من خلال ارتداء الحجاب بالتأكيد إرادة لإبراز العقيدة والإيديولوجيا واتّخاذ علامة دينيّة وسيلة في سياقات الصّراع والمطالبة التي لها علاقة بالظّروف المتردّية للهجرة في المجتمع ككل. ومن جهة أخرى، يبدو ارتداء الحجاب الإسلاميّ بعيداً عن إحراز

الإجماع في الدّول ذات الأغلبية المسلمة. ففي مصر مثلاً لا تزال المعارك حول الحجاب متواصلة منذ فترة طويلة– على الأقلّ منذ بداية القرن 20 – في حين أنّ تونس، حيث يحوز ارتداء الجينز اهتمام أغلب الفتيات، أصدرت الحكومة سنة 1987 مرسوماً يحجّر ارتداء الحجاب في المعاهد والمؤسسات العموميّة. وترى السّلطات في هذا اللّباس «زيّا سياسياً» أكثر من كونه احتراماً للتّقاليد الإسلامية. كما وقع التّركيز حديثاً في تركيا على الحجاب ووقع تحجير ارتدائه داخل الفضاءات العموميّة للإدارة والجامعات والبرلمان.

تبدو قضايا الحجاب في أوروبا أحياناً إدانة مفتعلة للإسلام، إذ لم يكن الحجاب دوماً علامة على حماس إسلامي بل كان لدى بعض مئات الفتيات (وهو رقم لا قيمة له قياساً إلى مجموع النّساء ذوات الأصل المسلم في فرنسا وإوروبا) أداة من جملة أدوات لتأكيد الهويّة الدينيّة والثّقافية المستقرّة، وهي عنصر ضروريّ للاندماج الجيّد في المجتمع الفرنسيّ ورفض بعض أشكال الحداثة المفرطة في استلاب شخصيّة المرأة أو تخفيف حدّتها. وقد أكّد كسبار وكسركفار في كتابهما «الحجاب والجمهورية» (1995) إثر بحث ميداني قاما به في الأحياء «السّاخنة» أنّ ارتداء الحجاب لا يشكّل تهديداً للنّظام الجمهوريّ والعلمانيّ. فالحجاب يمثّل عامل بناء وتماسك لهوية الفتيات سواء تجسّمت على المستوى الأسريّ أو الوطني أو الدّيني، وأشارا إلى أنّ عدم الاعتراف به في المدرسة العموميّة يفضي إلى أثر عكسيّ لما كان يرجى تحقيقه أي التّشبع بقيم الجمهورية.

كما نقلت فريبة عبد الخاف في دراستها «الثّورة تحت الحجاب» (1991) التي خصّصتها لإيران موقفاً ذا دلالة لمواطنة إيرانيّة: «الحجاب الذي يبدو شكلاً من أشكال الاستلاب يمثّل خطوة كبرى على درب الارتقاء إلى الحياة الاجتماعيّة، كما أنّ النّساء المسلمات يعارضن تصوّر المرأة على العهد السّابق (عهد الشّاه) أي المرأة الموضوع والدّمية وأداة الزّينة». أمّا غول Göle فقد أشارت بقولها في كتابها (مسلمات ومحدثات، 1993) وهي تتحدّث عن النّساء الإسلاميّات المناضلات في تركيا: «يبرز ملمح جديد للمرأة المسلمة خلف الحجاب: إنّها المرأة المتعلّمة، الحضريّة، والمطالبة التي ليست رغم تحجّبها سلبيّة أو خاضعة أو منغلقة في الفضاء الخاصّ».

ففي عديد الدّول المسلمة، لا سيّما ذات الحساسيّة العلمانيّة على غرار تركيا أو تونس حيث أنّ ارتداء الحجاب ليس القاعدة المتّبعة، تتحجّب الفتيات أحياناً حال دخولهنّ المدينة أو الجامعة. فارتداء الحجاب لدى بعضهنّ يتنزّل في إطار التزام سياسي يسمح لهنّ باستعادة النّقد الموجّه ضدّ الرّأسماليّة والخاصّ باستغلال عمل المرأة في الهياكل الحديثة وإدانة عملها المزدوج في المصنع والحقل أو في المكتب والمنزل. كما تدمج النّساء المناضلات والجامعيّات محور توتّر العلاقات الاجتماعيّة النّاتجة عن اختلاف الجنس، وهي مسألة لم تطرحها قطّ الحركات السّياسيّة الإسلاميّة أو بصفة جزئيّة. وتكشف هذه المواقف عن توتّرات شديدة داخل المجتمع وتثير طموحات جديدة لا سيّما إعادة النّظر في أدوار الجنسين التّقليديّة وفي بعض المعايير الاجتماعيّة التي ترافقها وهي أدوار مدانة نظراً لكونها تستجيب لمصالح الرّجال الأنانيّة أكثر ممّا تستجيب لتعاليم الرّسول (ص). إن إسلاميّة النّساء المناضلات تبدو ضرباً من الانعطاف لتقديم الحداثة، وإعادة اكتشاف مستقبلها [17].

بعبارة أخرى، وفي ضوء الأمثلة المقدّمة، فإنّ الحجاب بوصفه موضوعاً يستوجب كلّ مرّة بناءً تحليلياً يتوافق والسّياق ونوايا الفاعلين الاجتماعيين. وهي المهمّة التي أنجزها فيريبه في دراسته المتعلّقة بمظاهر «التديّن» الخارجيّة – التي من بينها الحجاب – في الفضاء الحضري الحديث بالقاهرة. ومن خلال تغيير رؤية مارسيل غوشيه حول انبعاث الدّين في التّراث الغربي، يطرح الكاتب سؤالاً معكوساً حول إخفاء خروج الدين بما هو محاولة في بعض التّقاليد للمحافظة على ظاهر سيادة الدّين الكلّية في حين أنّه لم يعد مهيمناً (1996، ص7). وقد سمح له إعادة تأويل المسألة باعتبار الحجاب لا إحياءً للشّعور الدّينيّ أو التّقوى الدّينيّة بل علامة خارجية خاصة بالملابس تنتمي إلى عالم الموضة «تُدرك في نسق جماليّ وظيفته الأساسيّة إبراز الذّات أكثر من تمثّل الذّات وفق مقاييس التّواضع النّسائي المعترف بها». وفي هذا السّياق، نحن إزاء تحول يتمثّل في إدماج «علامة من علامات المقدّس في نظام شكليّ تعتبر فيه العلامة من مكمّلات الموضة»(1996، ص 11).

يفترض أن تطبّق هذه المقاربة تطبيقاً أوسع على «الإسلام» نفسه بوصفه موضوعاً يقع التّعامل معه مخصوصاً في علاقته بالأعمال الاجتماعيّة التي تنتسب إليه وتستلهمه أو تبتعد أو تتعارض معه. في هذا المعنى حصرياً يمكن إدراك مدى بعض الإيديولوجيّات الإسلامية. فهي ترفع الدّين في إطار استراتيجيتها لافتكاك الحكم والسّيطرة كلياً على المجتمع إلى مرتبة المرجع الأساسيّ لتخضع له إنتاجات المجتمع لاسيما مظاهر الخلل فيه والصّراعات والمطالب التي ليست من جنسه ظاهرياً، لكنّها تجد نفسها موجّهة في هذا المسلك ومراقبة فضلاً عن فقدان مرتبتها وشرعيّتها أو مرفوضة. ويأتي اتّخاذ الدّين أداة، على غرار المرأة والحجاب، في إطار تمشّ سلطويّ (إيديولوجي، سياسي واجتماعي) تسعى مجموعة إلى ممارسته على كامل المجتمع. إنّ الإفراط في استخدام كلام السنّة الدّينية المتسلّط يسمح

بضمان هيمنة سياسيّة واقتصادية، وثقافية ولغويّة، فضلاً عن الهيمنة بين الأجيال والجنسين والجهات وبطبيعة الحال بين الحساسيّات السياسية. وسيكون الحجاب، من بين عناصر أخرى، في هذا السياق الرّهان المركزي والعلامة الأوضح والأشدّ بداهةً على خضوع المجتمع لهذا الضّرب من الهيمنة.

في ضوء وضع الحجاب في سياقه الاجتماعي والأنتروبولوجي، بإمكاننا تأكيد أنّ النّقاش حول «الحجاب الإسلامي» في فرنسا وفي سائر أوروبا يترجم مرّة أخرى سوء التّفاهم الذي يسم علاقة الغرب بالإسلام، حيث تبدو المرأة دوماً رهاناً حقيقياً للضبط بين الطرفين. فالغرب الواثق من مبادئه يسعى إلى إقناع نفسه والآخرين بسيادته عبر رفع محور تحرير «نسائه» مستدلاً بذلك على وضعيّة المرأة غير المحرّرة لدى الآخرين. وهو موقف لا يعمل إلاّ على تغذية الطّرف المقابل أي موقف الإسلام السّياسي الرّجعيّ المتسلّط أحياناً الذي يستخدم بدوره نساءه ليثبت بذلك «كرامته» التي حافظ عليها في مواجهة الغرب «المتراجع» الذي يدفع بنسائه إلى الانحراف [18].

* **كلية موسّعة وعلمنة متجدّدة:** قضيّة الحجاب وإحياء الإسلام على مسرح المجتمعات الأوروبية يكشفان توتّراً داخل تلك المجتمعات ويثيران مجموعة تساؤلات أوّلها مكانة المقدّس في المجتمعات ما بعد الصّناعية وثانيها الهويّة الوطنيّة في الإطار التّقليدي الدّولة – الأمّة. ففي حين تزول الحدود تدريجياً بين دول أوروبا، تستقرّ مجموعة مهاجرة غير أوروبيّة بصفة نهائيّة فوق أرضها. ونتيجة لذلك كانت النّقاشات حول الثّقافة (المحافظة على الثّقافة «الوطنية» أو دفع «التّلاقح» الثّقافي) وحول اللغة وهي في موقف الدّفاع بمواجهة اللّغة الإنكليزية لا سيّما في فرنسا، وحول المؤسسات السّياسية (تراجع السّياسي التّدريجي لفائدة المجتمع المدني وعدم التّجانس الحزبي المميّز له) وحول المؤسسة التّعليمية الآخذة في افتقارها إلى المهمّة الثّقافية لبداية القرن، أي مهمّة تعليم القيم العلمانية أي الرّوح النّقدية والنّقاش الفكريّ، وحول الذّاكرة الجماعيّة: تلاشي هذه الذّاكرة تحت تأثير وسائل الاتّصال الإعلاميّ علاوة على أشكال التّجمّع الجديدة والانتماء، وأخيراً حول الإدماج والأنظمة الكفيلة بتحقيقه الوسطيّة الجمهوريّة الموحّدة والتعدّد الثّقافيّ، الأمثلة الفارقيّة.

حتى الآن، حدث تماثل بين الإدماج والاستيعاب. كما تمّ الاعتراف بأنّ الاستيعاب نقيض الاعتراف بالفوارق الثّقافيّة. وشيئاً فشيئاً نجد أنفسنا مدفوعين إلى التّساؤل إن كان الإدماج النّاجح، حتى في إطار موحّد وكلي لنظام ما على غرار النّظام الفرنسي، لا يمرّ عبر الرّابطة الاجتماعيّة. لم يتردّد التّقرير الصّادر عن المجلس الأعلى للإدماج سنة 1995، الذي حمل عن صواب عنوان «الرّوابط الثّقافيّة والإدماج»، في تبني هذا الموقف عندما دافع عن الفكرة التي اعتبرت أنّ الإدماج يمرّ عبر الاعتراف بثقافة المهاجر. إنّنا نلاحظ من زاوية تاريخ الهجرة إلى فرنسا أنّ الالتفاء حول القيم الجمهوريّة لم يمنع مجموعات البولونيين والإيطاليين والأرمن ويهود أوروبا الشّرقيّة والإنسان ويهود شمال إفريقيا والبرتغاليّين من التعبير عن الفوارق والخصوصيّات، سواء الثّقافيّة أو اللّغوية أو الدّينيّة. ولم تطرح الدّولة الجمهوريّة والعلمانيّة مثلما يتضّح من خلال الجمهوريّة الثّالثة على نفسها مهمّة الامتناع عن التدخّل في المجال الدّينيّ، بل طرحت مهمّة ضمان المساواة بين الأديان وحريّة ممارستها.

بل إنّه بوسعنا أن نرى على غرار رولان N.Rouland «أنّ التنظيم في شكل تجمّع قد يقلّص صدمة الانبتات لدى المهاجر، كما قد يكون مؤسّسة وسيطة مع المجتمع بأكمله. في حين أنّ الفرد المعزول قد يصبح فريسة سائغة للحركات المتطرّفة» (1996، ص5).

إنّ هذه الحجّة تستدعي شموليّة واسعة ونقديّة. فالمجتمع الجمهوريّ والعلمانيّ يستمرّ عبر تأكيد مبدأ الفرد – المواطن والتماثل السّياسيّ المشترك في تجاوز المجموعات العرقيّة والانغلاق على الذّات. فهو بمثابة الرّدّ النّاجع في مواجهة أخطار الضّعف وهدم الرّابطة الاجتماعيّة بواسطة التّجمّع العرقي أو الديني. ومن جهة أخرى، فإنّ العلمانيّة الجديدة والموسّعة، من خلال إقرار التّعدّديّة الثّقافية والدينيّة واللّسانيّة [19]، تصبح بدورها ممارسة التّنوّع والتّسامح والاحترام المتبادل. والدّعوة إلى المواطنة والشّموليّة النّقديّة والمتفتّحة تقطع مع الوحدة المركزيّة من خلال اعتبار تنوّع المجتمع الثّقافي الفعليّ. فالمهيمن في هذه الصّورة للمواطنة والعلمانية هو أسبقيّة الرّابطة المشتركة المثالية للمجتمع السّياسيّ وحريّة الفرد في اختيار مشروع حياته. بعبارة أخرى: تنصّ حرية المرأة والرّجل على اختيار مجموعة ينتميان إليها سواء كانت اجتماعيّة أو جنسيّة أو لغوية أو دينيّة. تؤسس سياسة الاعتراف هذه ما يسمّيه تايلور، في كتابه «التعدّد الثّقافيّ، الاختلاف والديمقراطية»(1994)، التربية متعددة الثقافات. فاستحقاق المساواة تستوجب برأيه مؤسّسات ديمقراطيّة غير قامعة أو مميّزة ومتفتّحة للحوار. ويضمن مثل هذا النّظام السّياسيّ والأخلاقيّ التّعبير عن الحقوق الإنسانية للفرد وحماية الخصوصيات الثقافية. كما يرتقي بقيمة الثقافات المتنوعة ويسمح باحترام الاختلافات لا في حدّ ذاتها بل بوصفها تزيد من إمكانيات الحياة للجميع ونوعيّة الحياة [20].

في فرنسا، حيث يثير لفظ التعدد الثّقافي تحفّظات، يتزايد عدد الأشخاص الذين يقولون بإمكانية تحقيق هذا

المشروع، فهم يرون أنّ التأويل المتعدد للدولة الفرنسية الموحّدة ممكن على المستوى التّشريعيّ كما أنّ الاختلافات يمكن أن يعبّر عنها القانون. ولئن سلّم المجلس الدّستوريّ أنّه بإمكان المشرّع أن يعامل بطرق مختلفة المجموعات أو الأفراد ضمن أوضاع متباينة، فقد سلّم أنّ بعض المعايير لا يمكن أن تطبّق بالكيفيّة ذاتها على كامل التّراب الفرنسيّ، مخافة أن يستتبع ذلك نقض مبادئ الجمهوريّة في المساواة بين المواطنين. ومن هنا فإنّ قبول التّعدديّة يتمثل حسب عبارة رولان «في رسم إطار تسلّم ضمنه الأقليّة والأغلبيّة، يشدّهما الايمان بقيم مشتركة، بنظام تنازلات متبادلة كما يسلّمان أن مسالك الوصول إلى تلك القيم الكونيّة وتعبيراتها يمكن أن تختلف وأن تتعايش في وضعيّات الاستقلال النسبي التي تحدّد بصفة مشتركة». ومهما كان مستقبل هذا الضّرب من الإدماج المؤسساتي فبإمكاننا مسبقاً ملاحظة أنّ الأجيال الحديثة في فرنسا وسويسرا وأوروبا عامة تعيش تعدداً فعلياً وتلاقحاً ثقافياً يزداد رسوخاً كل يوم. وهذه الأجيال لا سيّما تلك التي نشأت في ظلّ الهجرة ترفض استراتيجيّات الإدماج الموحدة لتؤكد تعدّد الانتماء الثقافي الذي لا تراه متناقضاً مع قيم الجمهوريّة. ومن خلال مطالبتها بالحقوق المدنيّة ومناهضتها للميز، فهي تصاحب تعميق الدّيمقراطيّة التي لا يمكن إلاّ أن تتنزل تحت شعار التّفتح والتعدّديّة. وبذلك، إذ هي تسعى إلى تحقيق كلّ الإمكانات التي ضمّها ميثاق الجمهوريّة أي: تساوي حظوظ الجميع مهما كان أصلهم وديانتهم.

منذر كيلاني (جامعة لوزان – سويسرا)

ترجمة: حسن بن سليمان / تونس

*Mondher Kilani:Equivoques de la religion et poletique de la laicité en Europe.Réflexion à partir de l'Islame.

«أرشيف علوم اجتماع الأديان»، عدد ١٢١ (جانفي – مارس ٢٠٠٣) ص: ٦٩-٨٦.

* منذر كيلاني: أستاذ في معهد علم الاجتماع والأنتربولوجيا بجامعة لوزان، من كتبه: مدخل إلى الأنتروبولوجيا (1992). تأسيس الذّاكرة: النّسب والولاية في واحة القصر (جنيف 1992). اختراع الآخر: محاولات في الخطاب الأنتروبولوجيّ (لوزان 1994)..

* الهوامش والمراجع

(1) يجب تفادي استعمال هذه التعابير، ذلك أنها تعبّر عن تصنيف الأفراد ذوي الأصل الأجنبيّ في أصناف هي امتداد لمرتبة آبائهم، في حين أنّهم اندمجوا كلياً ويعتبرون أنفسهم فرنسيّين أو سويسريّين كأبناء البلد. إنّ هذه التّعابير تؤسس في النهاية تراتبيّة صريحة أو ضمنيّة بين مواطنين «أصليين» والآخرين.

(2) لن أتوقف في هذا السّياق عند الالتباس الدلاليّ الذي يسم هذا اللّفظ. فلفظ الحجاب مع المعنى الحافّ الإيديولوجيّ الذي يلفّه في الغرب يحيل إلى عالم إقصاء المرأة الاجتماعي في المجتمع الإسلامي ويفضي إلى زقاق يتعلّق بالدلالات المختلفة والاستعمالات المتنوعة في مختلف السياقات مثلما سأعمل على إثباته في هذا النصّ.

(3) اليهوديّة دون غيرها لأسباب تاريخيّة محددة: إقرار المساواة والمواطنة لليهود من قبل الثورة الفرنسية، إرساء هياكل تمثيليّة منذ نهاية القرن 19 تعترف بها الدولة: المجمّع الإسرائيلي، وأخيراً الاعتناق الشديد من جانب أعضاء المجموعة إلى حدّ السنوات الأخيرة لقيم العلمنة ومثلها.

(4) «نزعة الدّين الفردية، نزع الطابع المؤسساتي، والضبط الدينيّ»، مداخلة في إطار ندوة عالية «ضبط الدولة للدّين: الآفاق الجديدة؟» نظّمت في لوزان بين 13و15 ديسمبر 1999.

(5) من هنا تأتي مساعي المصالح العمومية الفرنسية المختلفة والمتعددة لإحداث هيكل ممثل لجميع مسلمي فرنسا والمخاطب الوحيد للدولة.

(6) لا بد من التّذكير هنا أنّ بعض الدّول فقط أقرّت رسمياً هذا الفصل ورفعت العلمنة إلى مرتبة القيمة الوطنيّة.

فعلاوة على فرنسا، لا نجد سوى تركيا (وهو مثال يقع تجاهله أحياناً ولا بد من التذكير به) تندرج في هذا الإطار.

(7) أثار هذا الرفض نقاشاً حاداً داخل السلطة التنفيذية حيث تمنى المسؤول عن قسم الشؤون الاجتماعية التّوصّل إلى حلّ رغم كلّ شيء لتتمكّن المجموعات الدينية من دفن موتاها حسب تعاليم دينها ووفق طقوسها.

(8) في مقال آخر خصصته للحجاب (1994)، توقفتُ طويلاً عند مسألة التراتبيّة التي إتخذتها الخيط الواصل في استدلالي على مكانة الإسلام في فرنسا.

(9-10) G.Vatimo,1985,cité par C.Bernand et S.Gruzinski.

(11) أستحضر هنا بصفة خاصة مؤسس تاريخ الأديان ماكس مولر (مقدمة في علم الأديان المقارن، 1870) الذي وإن أكّد مبدأ دراسة الدّين دراسة تنزع عنه طابعه العقديّ فإنه عزّز مبدأ كونيّة الدين في شكله التوحيدي المكتمل أي المسيحية. ويعتبر التجديد الأكبر لديه منهجياً أكثر منه مفهومياً. فقد تمثّلت مقاربته في إدراج الدّين في التّاريخ بعد تخليصه من العقيدة.

(12) يراجع لنقد هذه المفاهيم نقداً جذرياً في الأنتروبولوجيا مثلاً: جان لو أمسال وأيليكيا مبوكولو (1985) وفي العرق كلود – ليفي ستراوس (1963)، وفريديريك بارث (1992) في الطوطميّة، وأدموند ليش للثقافة (1978).

(13) يرى أميل دور كايم (1912) أنّ مفاهيم الكليّة والمجتمع والمعبود ليست سوى مظاهر مختلفة لمفهوم واحد. غير أنه توجد تصورات أكثر جوهرية للدّين من تصوره الاجتماعي مثل تصورات جورج دومزيل أو ميرسيا ألياد الذي أنشأ مصطلح الإنسان المتديّن (1967، ص18) كما جعل الإنسان البدائي كائناً مغرقاً في المقدّس.

(14) أنظر أيضاً بول فاين، 1983.

(15) حول هذه المسألة، راجع خاصة طوزي، 1984.

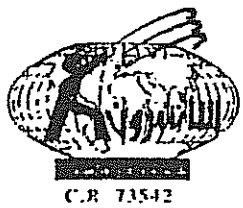
(16) نقد وصف دوتي (المجتمعات الإسلاميّة، السحر والدين في إفريقيا الشّمالية) في معرض اهتمامه بالممارسات الشعبية في مجتمعات المغرب التي يسيطر عليها الدّين.

(17) حول إسلامية النّساء المناضلة، راجع داود 1998.

(18) من أجل دراسة معمّقة للمرأة برصفها رهاناً بين الشرق والغرب، أنظر نادر (1991) حيث وصفت الأنتروبولوجيّة الأمريكية كيف تتخذ المرأة وسيلة في مسار مراقبة السّيادة الذي يميّز العلاقات بين الطّرفين.

(19) يوفّر لنا «الميثاق الأوروبي للغات الأقليّات والمحليّة» الذي تم إقراره سنة 1992 مثل الاعتراف في المجال اللساني الذي يهدف إلى «المحافظة على اللغات المحلية ودعمها باعتبارها الأوجه الحيّة للهوية الثقافية الأوروبية» دون تناسي الدّور الأساسيّ (الموحّد) للغات الوطنية أو للنظام السياسي أو السيادة الترابية للأمم.

(20) لمناقشة موسعة حول نماذج الاندماج في أوروبا والولايات المتحدة وخاصةً النموذج الجمهوريّ الموحّد والنماذج متعدّدة الثقافات، يراجع كيلاني 2000.



الناشرون ش.م.م

للوزيع الصحف والمطبوعات

PUBLISHERS

Journals & Printings Distribution

مجال الجديد لتوزيع الجديد

لبنان والوطن العربي
توزيع معظم المطبوعات اللبنانية والعربية
منها المجلات الثقافية والأدبية والعلمية:

أخبار الأدب، شؤون عربية، الآداب، كتابات معاصرة، فصول، أدب ونقد، الهلال، السطور، روايات الهلال، السياسية الدولية، روز اليوسف، وجهات نظر، الديمقراطية، كتاب الهلال، الحقوق، أوان، ثقافات، دبي الثقافية، الوحدة الإسلامية، التسامح، الحياة الطبية، المحجة، المستقبل العربي، المنطلق، دراسات باحث، فنون شرقية، العلوم، تكنولوجيا واتصالات، رؤى ثقافية، بدائل، الأزهر، الجيل..

بيروت: المشرفية، مقابل وزارة العمل
تلفاكس: 277007 - 277088 1 00961