وزارة التعليم العالي
والبحث العلمي
الجامعة المستنصرية

مجلة الفلسفة

العدد ٢٩- ب حزيران ٢٠٢٤

خاص بأعمال مؤتمر العراق الفلسفي الحادي عشر
(الفلسفة وتحديات الهوية)
٢١-٢٢ نيسان ٢٠٢٤

مجلة أكاديمية محكمة تصدر عن كلية الآداب في الجامعة المستنصرية
تعنى بنشر البحوث في مجالات الفلسفة المختلفة
وما له صلة بها في العلوم الإنسانية الأخرى

AN ACADEMIC PEER-REVIEWED JOURNAL
COLLEGE OF ARTS – MUSTANSIRIYAH UNIVERSITY

DOI: 10.35284 المعرف الدولي ISSN: 1136-1992 الترقيم الدولي

المحور الأول : الهوية وتحديات بناء الدولة

المحور الثاني : إشكالية الهوية بين الذاتية والموضوعية

المحور الثالث : الهوية في الفكر الإسلامي

المحور الرابع : الفلسفة وتحديات الهوية- نماذج من الفكر الغربي

المحور الخامس : الهوية والآخر

مجلة الفلسفة
العدد ٢٩ – ب
حزيران ٢٠٢٤

Ministry of Higher Education
& Scientific Research
Mustansiriyah University

PHILOSOPHY

JOURNAL

No. 29-B June 2024

A SPECIAL ISSUE of 11TH IRAQ PHILOSOPHICAL CONFERENCE
(PHILOSOPHY AND THE CHALLENGES OF IDENTITY)
April 21-22 , 2024

AN ACADEMIC PEER-REVIEWED JOURNAL
COLLEGE OF ARTS – MUSTANSIRIYAH UNIVERSITY
CONCERNED WITH PUBLISHING RESEARCHES IN VARIOUS FIELDS OF PHILOSOPHY AND WHAT IS RELATED TO IT IN OTHER HUMAN SCIENCES

ISSN: 1136-1992 DOI: 10.35284

Identity and the Challenges of Constructing State

The Problematic of Identity between Subjectivity and Objectivity

Identity in Islamic Thought

Philosophy and the Challenges of Identity- Examples from Western Though

Identity and the Other

PHILOSOPHY JOURNAL

الفلسفة

PHILOSOPHY

مجلة الفلسفة

مجلة فلسفية مُحكّمة نصف سنوية ، تصدر عن كلية الآداب / الجامعة المستنصرية ، وحاصلة على الرقم الدولي (المعياري) ISSN 1136-1992 ، والمعرف الدولي تحت الرقم 10.35284 وتُعنى بنشر البحوث والدراسات الأكاديمية والفكرية العامة في مجالات الفلسفة المختلفة : مجال تاريخ الفلسفة (الفلسفة اليونانية ، والوسيطة ـــ مسيحية وإسلامية،والحديثة والمعاصرة (الغربية) ، والفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر)، ومجال فروعها (الميتافيزيقا والتأويل ، وفلسفة اللغة والدين والمعرفة والتاريخ والجمال والفن والأدب والسياسة والقانون ...) ، ومجال الموضوعات النظرية العامة الأخرى (الناظرة في: العقائد والعرفان والحضارة والمنهجيات ـــ المعرفية والبحثية ...) ، وأي موضوع ثقافي أو فكري يتضمن بُعداً تنظيرياً حول الإنسان والهوية والزمان والحدث ...والنشر في المجلة باللغة العربية أو الإنجليزية أو الفرنسية .ومما تتوخاه المجلة ، فضلاً عن خدماتها الأكاديمية المعروفة ، ترصين الثقافة ، ونشر الوعي النقدي البناء ، وفتح السبل أمام التقدم بالفكر والازدهار الحضاري المميز.

العدد التاسع والعشرون - ب

حزيران

2024

مسؤول الدعم الفني
م.د. مؤيد جبار رسن
كلية الآداب -المستنصرية

الاشراف اللغوي
أ.م.د. إيمان سليم يوسف
م.م. محمد محسن خلف

اخراج وتنضيد
هيئة تحرير المجلة

مسؤول الموقع الالكتروني
م.د أسماء جعفر فرج

تصميم وطباعة
مكتب الإثم
للنشر والطباعة

مجلة الفلسفة

مجلة علمية محكمة نصف سنوية يصدرها قسم الفلسفة

المجلة حاصلة على الترقيم الدولي ISSN:(1136-1992)

وعلى المعرف الدولي Doi تحت رقم prefix: 1035284

هيئة التحرير

-رئيس التحرير ا.د.حسون عليوي فندي السراي
الجامعة المستنصرية-كلية الآداب-قسم الفلسفة
-مدير التحرير م.د.محمد محسن أبيش
الجامعة المستنصرية-كلية الآداب-قسم الفلسفة.

اعضاء هيئة التحرير

أ.د. مصطفى النشار (كلية الآداب / جامعة القاهرة – مصر)

أ.د. يمنى طريف الخولي (كلية الآداب / جامعة القاهرة – مصر)

أ.د. خوان ريفيرا بالومينو (سان ماركوس – بيرو)

أ.د. عفيف حيدر عثمان (الجامعة اللبنانية – لبنان)

أ.د. إحسان علي شريعتي (كلية الأديان / جامعة طهران – ايران)

أ.د. صلاح محمود عثمان (كلية الآداب / جامعة المنوفية – مصر)

أ.د. علي عبد الهادي المرهج (كلية الآداب - الجامعة المستنصرية - العراق)

أ.د. صلاح فليفل عايد الجابري (كلية الآداب / جامعة بغداد - العراق)

أ.د. رحيم محمد سالم الساعدي (كلية الآداب / الجامعة المستنصرية - العراق)

أ. د. إحسان علي الحيدري (كلية الآداب / جامعة بغداد - العراق)

أ.د. زيد عباس الكبيسي (كلية الآداب / جامعة الكوفة - العراق)

البريد الالكتروني

journalofphil@uomustansiriyah.edu.iq

ترقيم دولي ISSN:(1136-1992)

فهرست دار الكتب والوثائق وإيداعها تحت رقم (٧٤٢)لسنة (٢٠٠٢)

شروط النشر في مجلة الفلسفة التي تصدر عن كلية الاداب / الجامعة المستنصرية / العراق

وهي مجلة علمية محكمة نصف سنوية ، تحمل الرقم الدولي (ISSN) ١١٣٦- ١١٩٢.وحاصلة على المعرف الدولي (Doi) تحت رقم ١٠-٣٥٢٤٨. وتضم في هيئة تحريرها وعضويتها كبار المتخصصين بالفلسفة من العراق والعالم العربي ، ممن يحمل لقب الأستاذية .

١. يجب ان يكون البحث المرسل للمجلة مكتوب بخط (simple fide Arabic) بحجم (١٤) للمتن و(١٢) للهامش ، ومنضدة على (CD) خاص.
٢. يرفق مع البحث المفاتيح الخاصة به .
٣. يرفق مع البحث ملخص باللغتين العربية والانجليزية لا يزيد عدد كلماته عن (١٥٠) كلمة ، ويوضع في بداية البحث بعد العنوان .
٤. يكون توثيق الهامش في داخل متن البحث بعد اخذ النص من المصدر أو المرجع ، وعلى وفق الآتي : (اسم المؤلف ، السنة ، اسم الكتاب ، الصفحة) ولا يكون التوثيق في آخر البحث .
٥. يكون التوثيق للمصدر أو المرجع في نهاية البحث وبخط مائل ، وعلى وفق الآتي : المؤلف (سنة النشر) ، اسم الكتاب ، مكان النشر : الناشر .

نموذج تطبيقي : *الجابري ، محمد عابد(٢٠٠٣) ، نقدالعقل العربي ، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية .*

٦. يشترط في البحث ان لا يكون قد نشر من قبل ، أو قبل للنشر في أي مجلة داخل العراق أو خارجه.
٧. يخضع البحث للتقويم السري والاستلال الالكتروني من قبل خبراء مختصين .

٨. البحوث المنشورة في المجلة تعبر عن آراء اصحابها ولا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر هيئة تحرير المجلة .

٩. يدفع الباحث العراقي الذي يروم نشر بحثه في المجلة مبلغا قدره (١٠٠٠٠٠) مائة الف دينار عراقي ، ومجانية للباحث العربي والاجنبي

١٠ . ترسل المجلة بعد صدور العدد نسخة بمثابة هدية للباحث ، وان طلب المزيد يدفع (١٠) آلاف عراقي عن كل نسخة .

المحتويات

البحث	أسم الباحث	الصفحة
كلمة رئيس المؤتمر	عميد كلية الآداب	١
تقديم	نائب رئيس المؤتمر	٢-٤
❖ **المحور الاول : الهوية وتحديات بناء الدولة**		
١: الهويّة بين الواحديّة والتعدديّة	أ.د. علي عبد الهادي المرهج	٥-٣٤
٢: إشكالية الهُوية: براغماتية خطاب السلطة، و صناعة .المقدس، في عراق ما بعد ٢٠٠٣	أ.م.د. حيدر ناظم محمد	٣٥-٥٣
٣: سياسة اعتراف الدولة بالهويات الدينية عند مارسيل غوشيه	م.د. ساره خزعل محمد	٥٤-٨٧
❖ **المحور الثاني: إشكالية الهوية بين الذاتية والموضوعية**		
١: على هامش السيرة الذاتية.. السؤال الفلسفي عن هوية الحياة بين سبينوزا ونيتشه	أ.م.د. قاسم جمعة راشد	٨٨-١١٤
٢: الأبعاد الديناميكية في تشكلات الهويّة: دراسة في فلسفة التاريخ	أ.م.د. طالب محمد كريم	١١٥-١٣٨
٣: أنسَنة المثال الأعلى لدى سينيكا – نحو هوية عالمية لمفهوم المواطنة	أ.م.د. سلام عبد الجليل البحراني	١٣٩-١٦٢
❖ **المحور الثالث: الهوية في الفكر الاسلامي**		
١: منطق الهوية والغيرية عند فخر الدين الرازي	أ. د. نضال ذاكر	١٦٣-١٨١
٢: وهم الهوية ... نقد أبي العلاء المعري للصوفية	أ . م . د. جواد كاظم عبهول	١٨٢-٢٠٤
٣: الهوية الدينية (الإسلامية) في المشروع الإصلاحي عند السيد جمال الدين الأفغاني	م.د عبدالرزاق حسن هاشم	٢٠٥-٢٢٧
٤: الهوية الدينية في فكر السيد الصدر وموقفه النقدي من التيار المادي الماركسي	م.د. مازن جبار كاظم	٢٢٨-٢٥٣
❖ **المحور الرابع الفلسفة وتحديات الهوية : نماذج من الفكر الغربي**		
١: اللغة وهوية الأمة عند "فيلهلم فون همبولدت"	أ.د. مصطفى بلبولة	٢٥٤-٢٧٨
٢: الهوية في الفكر الغربي: واحدة أم متعددة؟ ثابتة أم متغيرة؟	د. عمر التاور	٢٧٩-٢٩٩
٣: أزمة الهوية في عالم ما بعد الأخلاق: نحو صوغ جديد لفلسفة الاعتراف	د. مصطفى العطار	٣٠٠-٣١٧
٤: الهوية والفكر المركب وآفاق فهم الإنسان عند إدغار موران	د. حملاوي مهتو	٣١٨-٣٣٧

❖ المحور الخامس: الهوية والأخر		
١: مقاربات فلسفية في مفهوم الهوية ...الفلسفة الكندية أنموذجا	د.بورزاق يمينة	٣٣٨-٣٥٥
٢: الهوية واللغة: جدلية الكوني والخصوصي	د. حيمان فطيمة	٣٥٥-٣٨١
٣: سؤال الهوية بين جدل الخصوصية والكونية في فلسفة ""ادغار موران"	د. تيرس حبيبة د. واضح عبد الحميد	٣٨٢-٤٠٥
هوية المعرفة العلمية المعاصرة: دراسة في المبادئ الأساسية	م.م سندس عبد الرسول مجيد	٤٠٦-٤٤٤
البيان الختامي للمؤتمر وتوصياته		٤٤٥-٤٤٧

سياسة اعتراف الدولة بالهويات الدينية عند مارسيل غوشيه

م.د. ساره خزعل محمد
العراق/ الجامعة المستنصرية / كلية الآداب- قسم الفلسفة

الملخص

نحن نعيش اليوم في عصر أطلق عليه الفيلسوف الفرنسي مارسيل غوشيه وبجدارة اسم "**عصر الهُويات**" ومن وسط هذا العصر المليء بالهويات المتباينة, ركز غوشيه على "**الهُوية الدينية**", ذلك من حيث علاقتها بالتنظيمات السياسية, والمجتمع المدني؛ فهذه الهوية التي همشتها فيما مضى العلمانية, يراها اليوم تسعى جاهدةً الى أن يتم الاعتراف بها من قبل الدولة, كونها جزء لا يتجزأ من المجتمع. وبالمقابل الدولة من جانبها محمولة على هذا الاعتراف, شرط أن لا تفرض هذه الهوية سيطرتها على الشؤون السياسية والاقتصادية للبلاد. بذلك يمكن لهذه الهويات أن تنال الاعتراف من قبل الدولة التي تمثل هذا المجتمع, والتي هي مركز تصنيع وتمثيل الهُويات.

ولا اشكال في احتفاظ الهويات الدينية بمعتقداتها, إذ أن هذه المعتقدات آيلة الى التحول الى "هويات" بمرور الزمن, لا سيما بعد الالتزام بمبادئ الديمقراطية: التمثيل والمساواة والتسامح, إذ ان الديمقراطية كونها تعبير عن الحكومة التمثيلة فإنها لابد لها ان تمثل كافة مكونات الشعب, واصحاب الهويات الدينية هم واحدة من هذه المكونات التي لا جدال من وجودها, وبالتالي لابد من تمثيلها والاعتراف بها من قبل الحكومات الديمقراطية, شرط التخلي عن التبعية المسؤولة عن البناء الاولي للهوية الدينية, والتي تبين اتباع الذات لما هو فوق الواقع الإنساني, وكونها تؤدي به الى التقوقع حول ذاته, بسبب فرض سلطتها التامة عليه وعلى هويته؛ وهذا النظام التابع يقوم على التقليد الذي يمنع اندماج الفرد بالمجتمع, ويجعله يسير نحو ماضي التراث لا الى تاريخ المستقبل, بالتالي فأن اتباع ما

هو خارج عن الطبيعة, يجعل هوية الإنسان ساكنة استاتيكية راكدة في مكانها, لا يعتريها أي نمو وتبدل وتجدد وتقدم, ويقطع عنها سُبل التفاعل الحيوي مع الآخر والعالم المحيط به. لذا فقد أصر غوشيه بموضوعة "الخروج من الدين" كبديل عن الفردانية والعَلمَنة التي تفصل ما بين هو ديني ودنيوي بشكل قاطع. ورأى أنه لا يمكن الاستغناء عن أصحاب الهويات الدينية, لاسيما وأن العامل السياسي يستمد سلطته الشرعية منهم في سياسة البلاد. لذا فأن الفرضية الأساسية التي يقوم عليها بحثنا هي: اشكالية كيفية الاعتراف بالهوية الدينية, وكيفية العمل على انسلاخها من النظام التابع الثابت في ظل تطورات الحاصلة في الانظمة السياسية. والحل بحسب غوشيه هو بالخروج من "الدين التبعي" مقابل الدخول بـ "الدين الديمقراطي", الذي من خلاله يمكن للهوية الدينية أن تتجدد وتأخذ مكانتها وسط المجتمع الواقعي النسبي. وقد اعتمدنا ببحثنا هذا منهج (العرض والتحليل) للوصول لحل هذه الاشكالية .

Abstract

The French philosopher Marcel Gauche (١٩٤٦) believes that the state, through its representation of civil society, is in fact called upon to play the role of founder of the identities that make up this society. It is through the relationship with him that these identities are created. The state does not establish its legitimacy except through its continuous endeavor to participate in creating the components of civil society. These components, which desire to be centers of identities, are unable to spread effectively as identities except through the space of representation that the state provides for them. Contrary to what these identities say about themselves, and this is their nature, these identities do not exist at the beginning, and then later resort to making themselves accepted by a group of other identities and by general society. It is itself in its differentiated existence, and asserts itself in its qualitative differentiation, in

relation to the public sphere and according to the recognition it wants to receive within it. It needs this state, which wants to be positioned outside of it and which wants it to recognize its externality in order to define its essence and reassure itself that it only exists within the framework of representation that is embodied in tangible activities within the public sphere.

المبحث الأول: الهُوية الدينية والهُوية السياسية

أولاً: المعنى العام للهوية

يعد مفهوم الهوية من المفاهيم المركزية التي تسجل حضورها الدائم في مجالات متعددة ولا سيما في مجال العلوم الإنسانية ذات الطابع الاجتماعي. وبالتالي يعد من أكثر المفاهيم تغلغلاً في عمق حياتنا الثقافية والاجتماعية اليومية, ومن أكثرها شيوعاً واستخداماً. فيطلق مفهوم "الهوية" على نسق المعايير التي يُعرف بها الفرد ويعرّف(وطفة, علي, ١٩٩٣, ص٧)؛ وتعرف بأنها "مركب من المعايير, الذي يسمح بتعريف موضوع أو شعور داخلي ما: كالشعور بالوحدة, والتكامل, والانتماء, والقيمة, والشعور بالثقة المبني على أساس من إرادة الوجود" (ميكشيللي, اليكس: الهوية, ص ١٥– ١٦)؛ أو بأنها "مقدار ما يحققه الفرد من الوعي بالذات والتفرد والاستقلالية وإنه ذو كيان متميز عن الأخرين والاحساس بالتكامل الداخلي والتماثل والاستمرارية عبر الزمن والتمسك بالمثاليات والقيم السائدة في ثقافته" (عبد الرحمن, محمد السيد, ١٩٩٨, ص٤٠٠) .

ويتداخل مفهوم الهوية مع مفهوم الماهية, فالهوية لغوياً أن يكون الشيء "هو هو" وليس غيره. والماهية أن يكون الشيء "ما هو"(حنفي, حسن,٢٠١٢, ص١٠), هذا يعني أن الهوية: وجود وماهية, والماهية ليست معطى نهائياً, بل هي شيء يتشكل, شيء يصير(الجابري, محمد عابد, ٢٠١٢, ص١٠), أو كما يقول الفيلسوف الوجودي مارتن هايدجر: "يخبرنا المبدأ أ=أ عن طريقة وجود كل ما هو موجود من حيث أنه مطابق لذاته.

بذلك يحدثنا مبدأ الهوية عن كينونة الموجود. وإذا كان هذا المبدأ صالحاً كقانون للفكر فهو كذلك يكون قانوناً للكينونة, قانون يقرر: أن الهوية تنتمي الى كل موجود من حيث هو كذلك, من حيث انه متوحد مع ذاته" (هايدجر, مارتن, ٢٠١٥, ص٣٠-٣١). هذا على صعيد الهوية الشخصية أو الذاتية الخاصة بتحديد ماهية ومميزات الفرد الخاصة .

أما على الصعيد العام, فقد اتسع هذا المفهوم داخل العلوم الاجتماعية لكي يشمل الهوية الاجتماعية, والهوية الثقافية, والهوية العرقية,...الخ, وهي مصطلحات تشير الى توحد الذات مع وضع اجتماعي معين, أو مع تراث ثقافي معين, أو مع جماعة سلالية (سميث, شارلوت سيمور, ٢٠٠٩, ص٧٣١)؛ وأن توحد الأفراد ضمن الجماعات, إنما يحصل في حال إدراكهم أنهم ينتمون اليها, وأن جزء من هويتهم يتحقق عبر عضويتهم في تلك الجماعة, وعبر تعاملهم مع بقية اعضائها على انهم متشابهون لهم بطريقة ما تتصل بطبيعة الجماعة (الاديب, علي محمد الحسين, ٢٠١٦, ص١١٤). وهذا هو مضمون الهوية الحديثة التي نشأت- بحسب الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور(١٩٣١)- "من التغيرات في ظواهر الفهم الذاتي المرتبطة بمجموعة واسعة من الممارسات- الدينية والسياسية والاقتصادية والأسروية والفكرية- تلاقت وعزز واحدها الآخر, لإنتاجها... فكل واحدة من تلك الممارسات, أسهمت بشيء في مجموعة الأفكار الناشئة والمتطورة بالشخص وبحالته الأخلاقية" (تايلور, تشارلز, ٢٠١٤, ص٣١٧), فإنها -الهوية الحديثة- ثمرة لتظافر خيرات تكوينية متعددة, تتشعب وتتقاطع وتتكامل وتتعارض لتتمخض عنها هوية الإنسان المعاصر في كل تجلياته وتوتراتها (المحيفيظ, محمد, ٢٠١٧, ص١٦٦).

ثانياً: الهوية الدينية والهوية السياسية

من أهم الهويات التي تصب بصلب موضوعنا والتي تدور حولها اشكالية بحثنا هما:

أ. **الهوية الدينية**

وهي الهوية التي تستند على أساس ديني غيبي, التي تتحقق خارج العالم, في عالم مفارق, عالم علوي يتجاوز العالم الزمني أو الدنيوي. وتتضح معالم هذه الهوية عند الصوفية, التي تسعى الى التخلي عن الأوصاف الإنسانية, والتحلي بالصفات الإلهية, وتعمل على تقديم العبادات على المعاملات(حنفي, حسن, ٢٠١٢, ص٤١ وما بعدها)؛ وأن هذه الهوية تنتمي الى ثقافات معينة منغلقة ومعزولة, لدرجة إنها بعد فترة تصبح سجينة, وبعيدة عن التطبيق, وقد تميل الى الاستقطاب والتعصب الديني, فلا تستطيع التمسك بميراثها الحضاري وقيمها: كالعدل والعلم والتنمية المستمرة وحماية الأمن الكوني, ولا تستفيد من ثقافة حضارات الآخرين من قيمها المفيدة والمطلوبة. والعامل الديني إذا ما ناله الاستقطاب جعل الهوية غير مفهومة, فتصبح بلا تميز لذاته, وتكون هجومية بلا وعي (رضوان, عبير بسيوني, ص٩٧– ٩٨)؛ "ولا تكون الهوية أمراً مذموماً إلا حينما تصبح مرجعية ذاتها, ولا تقبل بأي معايير خارج ذاتها" (المسيري, عبد الوهاب, ٢٠٠٩, ص١٤٨)؛ فيقال أن الهوية الدينية تقوم على افتراض وجود قوى غير مرئية لا تخضع للعقل, فهي مجموعة من الاعتقادات والسلوكيات التي تستهدف تحريك تلك القوى بصورة رمزية بهدف الحصول على بعض ردود الافعال؛ وهي تعد على هذا الأساس, بعداً كلياً للوجود البشري. وإن الهوية الدينية أكثر ذاتية, ابتداءً من العمل الإيماني البسيط حتى الصوفية البحتة (دولاكامباني, كرستيان, ٢٠٠٣, ص ٤٥).

وخلاف تلك الرؤية المنغلقة للهوية الدينية, فهناك الهوية الدينية المفتوحة أو المعتدلة, التي توضح إلمام الفرد بالإيمان من أجل غاياته الخاصة, وباهتمامه بالآخرين الذين تقتضي مهمتهم أن يكونوا قادرين على أداء دينهم أداءً جيداً وراغبين في ذلك, وتوجيه أولوية أخلاقية تجاه الناس الأفقر والأضعف(سميث, غرايم,٢٠٢١, ص١٦١). فيمكن أن تكون الهوية الدينية واحدة من الهويات التي يراها الشخص كهوية خاصة مهمة له, بالمقابل, دون أن ينكر أن هناك هويات أخرى ربما تكون مهمة بالنسبة له ايضاً

كالهويات الثقافية والاجتماعية والسياسية وغيرها(صن, اماراتيا, ٢٠٠٨, ص٧٠-٧١). وهكذا فيمكننا تعريف الهوية الدينية المعتدلة, بأنها الهوية التي تساوي بين العبادات والمعاملات, وتتعايش مع الآخر, وتندمج في صلب الشؤون الإنسانية والاجتماعية, وتسعى الى الإلمام بمشكلات العصر من أجل تقديم الحلول للظواهر السلبية التي تواجه الفرد والمجتمع. فعزل الذات وحبسها في عالم مغلق من المعتقدات التقليدية الجامدة, يجعل الهوية ثابتة لا تتغير, أو تتحرك, لكن بالرجوع الى الوراء خلف الماضي البعيد, بدلاً من التقدم نحو حاضر الحياة ومستقبلها.

ب. **الهوية السياسية**

وهي الهوية المؤلفة من حشد متنوع من الانتماءات الجماعية والمقولات الثقافية المشتملة على كل من عناصر اللغة, الجنس, العرق, المهنة, والقومية...الخ (أوبايرن, دارن جي, ٢٠٠٩, ص٢٤٧). وأن الهوية السياسية, متحركة المقاصد قادرة على التجدد بشكل أسرع من الهويات الأخرى. فهي ابنة أوضاع داخلية وعالمية أكثر منها ابنة أوضاع جماعية وفردية ضرورية للاستحضار في الدولة. ومن هنا شكلت هذه الهوية أشكال الانتماء السياسي الترجمة الأكثر صدقاً لمعطيات العصر(رضوان, عبير بسيوني, ٢٠١٢, ص٩٢-٩٣). ويقول تشارلس تايلور بصددها: "إن ما أُسميه الهوية السياسية, أمر في غاية الأهمية في الدولة الحديثة بوصفها الإجابة المقبولة عموماً عن سؤال: لماذا أو لمن هذه الدولة؟. وهذه الهوية غالباً ما تُعرف جزئياً بصيغة المبادئ الأساسية: "الديمقراطية, حقوق الإنسان, المساواة", وكلياً بصيغة تقاليدها التاريخية, أو اللغوية, أو الدينية... وهذه الهوية تختلف عن هويات أفرادها, أي تحديداً في النقاط المرجعية العديدة والمتنوعة التي تعرف بالنسبة لكل منهم ما هو مهم في حياته. بالطبع الأفضل وجود التداخل أن كان مقدراً لهؤلاء الأفراد الشعور بتماه قوي مع الدولة؛ لكن هويات الأفراد

والجماعات الناخبة ستكون عموماً أغنى وأكثر تعقيداً وكذلك مختلفة تماماً بعضهاً عن البعض الآخر" (تايلور, تشارلس, وآخرون, ٢٠١٣, ص٨٠-٨١ وما بعدها) .

والهوية السياسية متشّكلة على المستوى الذرائعي (البراجماتي), ذلك أن عملية "التسيس" للفرد, تكمن في العلاقة بين الإحساس الداخلي بالهوية من جهة وبين الحزمة الخارجية من الأوضاع الاجتماعية, الاقتصادية, والسياسية, والثقافية من جهة أخرى. فعلى سبيل المثال: أن (**المواطنة**), تعد مفهوماً من المفاهيم المشّكلة سياسياً. وبوصفها شكلاً من أشكال الهوية السياسية, يمكن فهمها على أنها حصيلة الاستراتيجيات المختلفة الموفرة للفرد من أجل تمكينه سياسياً, على المستوى الفردي. إنها منطوية على سلسلة من الحقوق والواجبات, وعلى المشاركة والعضوية, وعلى الاقصاء والاحتضان. فالهويات لا تستطيع اكتساب صفة التمكين أو التفويض إلا إذا جرى تسييسها, وهي لا تسييس إلا إذا ارتبطت ارتباطاً مباشراً بسلسلة من هياكل السلطة السياسية (أوبايرن, دارن جي, ٢٠٠٩, ص٢٤٣-٢٤٤) .

رغم ذلك, فهناك علاقة وثيقة تربط بين الهوية الدينية والهوية السياسية, توثقت مع بزوغ مصطلح العلمانية الذي يفصل بين ما هو ديني وما هو دنيوي. فقد يكون العامل بالسياسة يحمل أبعاد الهوية الدينية, كونه ينتمي الى أحد الأديان التوحيدية, ولكن دون أن يكون لها تأثير على عمله السياسي, فعمل الهوية الدينية سيكون ثانوياً, والأولوية لهويته السياسية. كما يقول أمارتيا صن في مؤلفه "الهوية والعنف" "ينبغي أن نقبل أن يكون الإيمان الديني للإنسان في ذاته ليس هو الحل الوحيد لكل القرارات التي ينبغي أن نتخذها في حياتنا, ومن بينها تلك القرارات الخاصة بأولوياتنا السياسية والاجتماعية وما يتعلق فيهما من السلوك والفعل" (صن, أمارتيا,٢٠٠٨, ص٧٦) وبالعكس, فقد يكون هناك طموح من صاحب الهوية الدينية بشغل المناصب السياسية والتحكم في شؤون البلاد, وفرض قواه الدينية على المجتمع, فيكون حكمه ثيوقراطياً. ولكن, هناك من يطمح أن تكون هويته

الدينية محضة أكثر من أي هوية تصادفه, بسبب الانتماء الخالص للدين الذي لا يريد أن تشوبه أي شائبة .

المبحث الثاني: الدولة وسياسة اعترافها بالهويات الدينية

أولاً: معنى مبدأ الاعتراف

إن تسيس الهُوية أو تدينها, أو تثقيفها بصورة عامة, أو انتقالها من مجال الى آخر, أو اندماجها بمجال آخر, بحاجة الى مبدأ حيوي– فكري يسمى بمبدأ "**الاعتراف**": وهو من المبادئ التي احتلت مكانة مركزية في العالم المعاصر, كونه قدم إطاراً فكرياً وجهازاً مفاهيمياً جديداً, يمكن أن يكون أساس مقاربة وتحليل لكبريات المسائل والقضايا والمعضلات السياسية والاجتماعية والأخلاقية المطروحة بحدة, في السنوات العشر الأخير لعالمنا المعاصر (بومنير, كمال, ٢٠٢٢, ص٩٤) .

ويعد الاعتراف حاجة ضرورية وملحة ليس فقط على المستوى الوطني, بل وكذلك على المستوى العالمي, وذلك بالنظر الى العلاقة القائمة ما بينه وبين الهوية, حيث تشير الهوية في هذا السياق الى شيء أشبه بالإدراك الذي يمتلكه الأفراد حول أنفسهم والمميزات الأساسية التي تحددهم بوصفهم كذلك. والاطروحة الأساسية حول العلاقة بين الاعتراف والهوية تؤكد إن هويتنا تتشّكل جزئياً بالاعتراف؛ ولكن عدم الاعتراف أو الاعتراف المشوه بالهوية, يمكن عده ظلماً ويشكل نوعاً من الاضطهاد, لأنه يؤطر ويسجن الذات في نوع من الوجود المختزل. كما يعتبر الاعتراف الخاطئ ليس فقط شكلاً من أشكال انعدام الاعتراف, وإنما يؤدي الى ما هو اسوأ منه, وهو أن الضحية تصبح كارهة لنفسها أو لهويتها. لذا لا يعد الاعتراف مسألة شكلية على الاطلاق, وإنما هو وصف عن حاجة حيوية للإنسان (بغورة, زواوي, ٢٠١٢, ص٧٦).

وهذا يعبر عما استند اليه فيلسوف الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت "أكسل هونيث" بـ "الاعتراف التذاوتي" الذي يعد بالنسبة له مؤسسة لهوية الفرد, من أجل تحقيق وجودها وتنال الاعتراف من الغير, فلا يمكن تحقيق ذواتنا إلا عبر عملية الاعتراف, وعن طريق علاقتنا بغيرنا من الناس الذين نتفاعل معهم في حياتنا الاجتماعية, فإن الاعتراف المتبادل كفيل بوضع حد للصراعات الاجتماعية القائمة على السيطرة والهيمنة والظلم الاجتماعي, ومن ثم يستطيع الأفراد تحقيق هوياتهم بصورة ايجابية, وفقاً للالتزام بالنماذج المعيارية المتميزة للاعتراف وهي: الحب والحق والتضامن (هونيث, أكسل,٢٠١٢, ص٨ وما بعدها) .

ثانياً: مارسيل غوشيه, وسياسة اعتراف الدولة بالهوية الدينية

يرى الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي مارسيل غوشيه (١٩٤٦), أن الدولة في تمثيلها المجتمع المدني, مدعوة في الواقع الى القيام بدور المؤسس للهويات التي يتألف منها هذا المجتمع. فمن خلال العلاقة معه تُصنع هذه الهويات. فالدولة لا تقيم شرعيتها إلا من خلال سعيها المتواصل للمشاركة في خلق مكونات المجتمع المدني. هذه المكونات التي ترغب في أن تكون بؤراً للهويات, لا تتمكن من الانتشار بشكل فاعل كهويات إلا من خلال مساحة التمثيل التي تؤمنها لها الدولة. وعلى عكس ما تقوله هذه الهويات عن نفسها, وهذا طبعها, فإن هذه الهويات لا توجد بالبدء, ثم تلجأ فيما بعد الى جعل نفسها مقبولة من مجموعة الهويات الأخرى ومن المجتمع العام. لأنها تكوّن نفسها في وجودها المتمايز, وتؤكد نفسها في تمايزها النوعي, وذلك نسبة الى المجال العام وتبعاً للاعتراف الذي تريد أن تلقاه داخله (غوشيه, مارسيل, ٢٠٠٧, ص١٤٣) .

ومبدأ "**سياسة الاعتراف**" من منظور غوشيه هو: "المنطق المنظم النموذجي الخالص, الذي من خلاله يتم الاهتمام بصورة أولية بالهويات القائمة على أساس التقاليد الدينية, والهويات ذات الإنشاء الحديث. أو أنه عملية اسداء الهويات التي تصدر عن

التحرك الداخلي للديمقراطيات الغربية, وإعادة تنشيط العامل الديني الذي تثيره الغربنة في وسط الثقافات الأخرى... وينطبق هذا المنطق على الهويات بشكل عام, ولكن الهويات الدينية تطبقه في شكله الأشد وضوحاً بسبب الدور الخاص الذي تحافظ عليه الأديان أو تستعيده. ونظراً للرهانات المرتبطة تاريخياً بالعلاقات بين السلطتين–الدينية والسياسية, فإن سياسة الاعتراف تجد في الساحة الدينية, أكبر مسرح لتطبيقها" (غوشيه, مارسيل, ٢٠٠٧, ص١٢٢– ص١٢٣–١٢٤) .

ووفقاً لهذا المبدأ, فأن الهويات الدينية بحاجة الى الدولة التي تريد أن تتموضع بداخلها, والتي تريد منها أن تعترف بها من أجل أن تحدد ماهيتها وتطمئن على ذاتها, إنها لا توجد إلا في اطار التمثيل الذي يتجسد بالنشاطات الملموسة داخل المجال العام (المجتمع المدني). فكل واحدة من هذه الهويات الانفرادية والمنفردة لا تتركب في عزلتها الخاصة بها الا بوصفها جزءاً شرعياً من المجال العام الذي لابد من تكريسه رسمياً لإنهاء مسألة الاعتراف بها وتمثيلها بشكل كامل (غوشيه, مارسيل, ٢٠٠٧, ص١٤٣–١٤٤) . وغير ذلك, تظل هذه الهويات, طوال بقائها سائبة ومتحررة من جميع القيود, مبرأة من كل انتماء, الى أن يشكل المرء نفسه اعترافاً بالطريقة التي يمكن اعتمادها وصولاً الى تميز هويته (أوبايرن, دارن جي. ٢٠٠٩, ص٢٤٣–٢٤٤) .

وهذا ما يوضح رأي غوشيه الرافض الى ما قصد اليه مذهب الفردانية, من تجاوز هوية الفرد الديني, على عكس الفرد الخاص الذي كان عليه أن يلبس ثوب المواطن, وتكون له مصالح خاصة يعبر بها عن نفسه بلغة المصلحة العامة, ليكون مسموع الكلمة. أما أفراد الطوائف الدينية, فقد كان يطلب منهم أن يتوزعوا الى شطرين شطر يندرج في العام, والشطر الأخر الذي من شأنه أن يمكث في ظلام الخاص (غوشيه, مارسيل, ٢٠٠٧, ص١٠٢).

عليه أن الهويات الخاصة ومجتمع الطوائف الدينية–من وجهة نظر غوشيه– ليس قدرهُ أن يعيش منغلقاً على نفسه, بل يسعى الى الانصهار الاجتماعي وهو أمر جوهري بالنسبة اليه. ويرغب في أن يتم الاعتراف العام به من داخل ذاته ولما هي عليه, وفي أن يكون هناك إقرار صريح وعلني بأنه جزء فاعل في المجموعة, بصفته مكوناً لا جدال فيه من مكونات المجتمع. ومن خلال هذا المنطق–الاعتراف–منطق التعددية الراديكالية, فأن كل امرئ يعلم بأنه ليس في خصوصيته سوى جزء من كل أوسع تكون التعددية فيه غير قابلة للتجزئة, إذ ليس لتحديد الهوية الشخصية معنى إلا وفقاً للانعكاس الاجتماعي. عندئذ تصبح الهوية الخاصة هي الأساس الذي يدخل المرء باسمه في المجال العام (غوشيه, مارسيل, ٢٠٠٧, ص١٢٢–١٢٣) .

بالمقابل إن السلطة السياسية العامة محمولة بشكل طبيعي على الاعتراف بالهويات الدينية التي تسعى لأن يتم الاعتراف بها كما هي, ذلك أن التحول الجوهري في السياسة يميل الى أن يبعث في هذه الهويات مجدداً مكانة ومنفعةً جديدتين وفقاً لحاجات المجال العام بالذات. لذا فما بات يستحيل على السياسة باعتبارها ذات انظمة موجهة عامة, إلا أن تؤمن الاعتراف بوسائلها الخاصة (غوشيه, مارسيل,٢٠٠٧, ص١٢٣–١٢٤). وأن الهوية الدينية تلقى الاعتراف بها بشكل صحيح, في إطار مجتمع اوصلته كونية القانون الى وحدة جوهرية, ولا يمكن الحصول على هذه الخاصية إلا من خلال قاعدة (الانتماء) (غوشيه, مارسيل, ٢٠٠٩, ص١٢١), أي انتماء الفرد الى جماعة متحددة, وقبول هذه الجماعة له, ومدى إيمانه بقيمها وأهدافها. وأن الفرد يتمسك بهذا الانتماء ويدافع عنه ويشعره بروابط وثيقة على مختلف المستويات مع أعضاء تلك الجماعة (الاديب, علي محمد الحسين, ٢٠١٦, ص٢٧) .

ولكن أن فكرة التعاقد مع سلطة, تحتضن الفرد, وتتغلب عليه, وتتجاوزه. كفاعل, يتحرك لخدمة أهداف عليا تفرض عليه من دون حتى أن يعرفها, وهي في الواقع تسوغ

وجوده –مرفوضة عند غوشيه–, فالسلطة ليست مشتقة من انفصال الفرد عن المجال العام (غوشيه, مارسيل, ٢٠٠٩. ص١٢١). لذا فإذا كان بإمكان الهويات الفرعية أن تتعايش في الدولة نفسها من دون أن تحاول الواحدة منها السيطرة على الأخرى, وإذا بقي الاندماج القوي ممكناً, فأن أفراد هذه المجتمعات هم مدعوون الى العيش اجتماعياُ وسط ثقافات فرعية متعددة, من هنا, فأن التعايش بين مختلف الهويات, وتفاعلاتها وتشابكها, وترابطها بالقانون والسياسة لا تطرح إذاً أي مشاكل من حيث المبدأ. فثمة انسجام يجمع بين حقوق الأفراد والهويات الجماعية, وبين تقرير المصير للجماعة السياسية والتحقق الذاتي للمجموعات التي تكونها (ايف, سينتومير,٢٠٢٣, ص٤٦٠) .

المبحث الثالث: العَلمَنة: واشكالية عزل الهوية الدينية عن السلطة السياسية

أولاً: نقد مارسيل غوشيه للعَلمَنة

"أن مفتاح الدولة ينبغي أن يُبحث عنه في الجذور العميقة للواقعة الدينية" (غوشيه, مارسيل, ٢٠١٣, ص١٧٣)؛ "فصحيح أن الوظيفة الدينية خيار شخصي, ولكن ما من سبب, يجعلها تختفي أبداً. فإما تظل حية في وجود الأشخاص, وإما تنتقل وتتحول. لتجد حضوراً آخر في تجربة الإنسانية أخرى كالفنون والمعرفة...الخ, فأن أسوأ ما قد يحدث للإنسانية, هو نسيان أنها كانت دينية, لأن هذا سيمنعها نهائياً من فهم نفسها فيما كانت عليه, وفهم ما يشكل الحقيقة المنظمة لعالمها الحاضر"(غوشية, مارسيل, ٢٠١٦, ص٥٩–٦٠). ويعزز هابرماس هذا الرأي بقوله: "وأي مجتمع ينسى أساسه الديني إنما يسعى تحت وهم محايثة الذات المحض" (هابرماس, يورغن, وآخرون, ٢٠١٣, ص٤١–٤٢) .

ولعل ما ذكره غوشيه كان من الأسباب الذي من أجله طعن في العَلمَنة, بخاصة من الناحية الوصفية لها, كونها تجعل دور العامل الديني ثانوياً وخاصاً, وتقر بأن التنظيم السياسي لا يحدد سلفاً بالدين, أي أنه لا يخضع لغايات دينية, فالدين, بهذا المعنى, ليس أساسياً ولا شائعاً. وبموجب العلمانية لا يوجد فحسب فصل قانوني بين الدين والدولة, بل هناك انفصال من حيث المبدأ بين رجل السياسة ورجل الدين, لذا فإنها ترى بأن هناك ضرورةٌ لأن تكون الدولة حيادية تجاه الدين (غوشيه, مارسيل, ٢٠٠٧, ص٣١ –٣٢) .

فما تريده العلمانية سوى العمل على خصخصة الدين أي تحوله الى مسألة شخصية خاصة, خارج نطاقات الحياة الاجتماعية المختلفة, وليس له الحق في الانفتاح والتعايش في المجتمع المدني. وحصر المعتقدات والممارسات الدينية في فضاء خاص بحيث لا يعود بوسعها, أن تهدد الاستقرار السياسي أو حريات المواطنين. (تايلور, تشارلز, وآخرون, ٢٠٢٢, ص ١١), أو أنها تسعى الى قيام تعارض بين مذهب الفرد ومذهب الدولة, لا يحل إلا بتخلي أحدهما عن مذهبه وهويته, وهذا لا يتم إلا بالتعسف والإكراه, ومادام الفرد لا يريد ومن ثم لا تريد له أن يتخلى عن مذهبه فأحرى بالدولة أن تفعل ذلك وهذا محال (الجباعي, جاد كريم, ٢٠١١, ص٢٥٧), وهكذا يبدو أنه لا وجود حقيقي للتعايش السلمي بين السياسي والديني في ظل الدولة العلمانية, وإنما على العكس, هما على علاقة تنافسية, كما لو أن السياسي لا يستطيع الفوز باستقلالية هويته الذاتية سوى في مواجهة الديني, وكما لو أن الديني لا يستطيع إلا أن يعمل على استعادة الارض التي احتلها السياسي (دولاكامباني, كرستيان, ٢٠٠٣, ص ٤٦)؛ "وهل الهوية شيء آخر غير رد الفعل ضد (الآخر) ونزوع حالم لتأكيد (الأنا) بصورة أقوى وأرحب" (الجابري, محمد عابد, ٢٠١٢, ص١٧). فصحيح أن الهوية لا تتبني إلا على ضرب من النفي للآخر, ولكنها, ليست منظومة ثابتة ولا هي انتماء مغلق يحول دون حوار مع الآخر أو الانفتاح عليه, فالتماهي يتم عبر الآخر. وإذا كان الآخر يمثل إشكالاً بالنسبة الى الذات فأن مسألة الآخر تبدو من

مقومات الهوية. وأن معرفة الآخر, سواء أكان فرداً أم جماعة تتطلب الاعتراف به, أي بما له من غيرية تمثل هويته. ولكن مع الاقرار بأن هذه الغيرية ليست مطلقة, وتتبدى المفارقة هنا, في أن الاعتراف بغيرية الآخر يعادل نفيه (حرب, علي, ٢٠١٣, ص٦٤). وهذا ما يؤكد موقف غوشيه من العلمانية التي تمثل بالنسبة اليه (الآخر) الذي لا بد له ان يختفي نهائياً من العالم الأوربي, كونها تنتمي الى عالم غريب كل الغرابة عن العالم الواقعي الذي يوحد بين الدين والسياسة .

ولعل تصور الفيلسوف تزفيتان تودوروف إزاء العلمانية جاء في صلب رأي غوشيه عندما قال: "عملياً, يطلعنا التصور المتشدد والمتصلب للعلمانية, فهو لا يقوم على فصل الدين عن الدولة, وذلك بعدم السماح لأي منهما بإملاء خياراته على الآخر, مع توفير التعايش السلمي بين مختلف المعتقدات, بل ايضاً على تخليص الجو العام من أي أثر للانتماء الديني. وهذا ما يفضي بالتالي عن تصور خاص لمكونات الشخص: الاعتراف بهويته (المادية) مقابل تجاهل هويته (الروحية). لذا فأن اسقاط الكائن البشري الى مرتبة الحيوان هو إهانة لكرامته, بحيث يتم قبوله في الجو العام, شرط تجرده مما يعتبره هو نفسه بمثابة هوية له, اكتسبها في طفولته أو اختارها فيما بعد, من خلال تفاعله مع وسطه". (تودوروف, تزفيتان,٢٠١٥, ص١٦١) .

بموجب ذلك وبعيداً عن تصورات النظام العلماني الذي طعن به غوشيه, نراه يؤكد أنه علينا توجيه المزيد من الانتباه لما كسبه الدين بقدر انتباهنا لما فقده, نتيجة لانفصاله عن البناء السياسي, فقد كان شريكاً في التوافق الاجتماعي, ومشاركاً في شرعنة قانون الدول هذا يمثل تحرراً من وظائفه السلطوية(غوشيه, مارسيل,٢٠١٦ ص٥٩-٦٠). وبهذا المعنى فأن صاحب السلطة السياسية ينقاد الى الاعتراف بشرعية العامل الديني, وفقاً لبحثه الخاص عن (الشرعية) التي يحتاج الى أن يحظى بها, ويطمح الى اضفائها على سلطته السياسية, استناداً الى القيم التي تعتريها من أجل اعطاء معنى لعمله السياسي, وأنه

منقاد الى الاقرار بشرعية الديني في ظل رضا كامل. لذلك فإنه يتوجب على متقلدي الحكم السعي الى التحالف مع سلطات أخلاقية وروحية في كل الأنواع داخل المجتمع المدني, وأن يرفعوها بقربهم, وأن يكرسوها بمثابة محاورهم المفضلة. مع الحفاظ على حيادية الدولة الصارمة اتجاهها (غوشيه, مارسيل,٢٠٠٧, ص١٢٣-١٢٤).

واضفاء الشرعية على السلطة السياسية, ليس من الأمور المعطاة أن يتمتع شخص واحد أو حفنة من الأشخاص بالقدرة على اصدار القرارات التي تكون ملزمة للجميع. ولا يمكن الحصول عليها –الشرعية– إلا من خلال تأسيس صلة مقنعة بين القانون والقوة السياسية من جهة وبين المعتقدات والممارسات الدينية من جهة أخرى. هذا ما يمكن الحكام من ضمان أن يتبع الناس أوامرهم. وهكذا فإن السلطة السياسية اعتمدت بدورها على قوة قانون ما يوفر لها الشرعية, وهو قانون يتمتع بأصل مقدس! ويدين الدين في قدرته على اضفاء الشرعية لحقيقة انه يستمد قوته على الاقناع من جذوره الخاصة ذاتها. فهو متجذر, على نحو مستقل عن السياسة. بهذا فإن القانون وقوة الملك القضائية تدين بما تحمل من هالة مقدسة لسرديات اسطورية ربطت السلالات الحاكمة بالإلهي. في الوقت نفسه, تم تحويل الممارسات الطقوسية العتيقة الى طقوس دولة حيث المجتمع برمته يتمثل في صورة الحاكم السياسي ذا الهوية الدينية (هابرماس, يورغن, وآخرون,٢٠١٣, ص٤٣)؛ ويعزز غوشيه هذا الرأي بقوله: "ما هو الملك, في الحقيقة, إن لم يكن حشداً من الدين ذا وجه سياسي" (غوشيه, مارسيل, ٢٠٠٧, ص٢٨). وكذلك, أن الأفراد بمختلف هوياتهم, لا يمكن حرمانهم الى ما لانهاية من الحقوق المدنية والمشاركة السياسة, فلا يمكن نزع الصفة السياسية عن المجتمع عموماً. فحتى الصراعات الدينية التي انبثقت عن الاصلاح, انتهت في نهاية المطاف بقبول الحريات الدينية (هابرماس, يورغن, وآخرون,٢٠١٣, ص٤٨) .

ولكن هل نعتقد أن الاشخاص غير المميزين الهوية هم وحدهم من يمكن أن يكونوا رموزاً للسلطة؟ وأن أولئك الذين تجعلهم ممارساتهم الدينية مميزين في هذا السياق لا

ينتمون الى مواقع السلطة في هذا المجتمع؟ ويجيب تشارلس تايلور: "قد تكون هذه رسالة خاطئة نرسخها في عقول الاطفال في المجتمع يزداد تنوعاً على نحو متسارع . لكن الهوس بالدين بوصفه المشكلة ليس بقية تاريخية فقط. الكثير من أفكارنا وبعض مفكرينا الأساسيين يبقون أسرى هذا الجمود القديم. يريدون أن يجعلوا الدين شيئاً خاصاً, وليس الدافع أسباباً في صالح الدين دائماً" (تايلور, تشارلس,٢٠١٣, ص ٨٧-٨٨).

نجد أن هذه الرؤية لتايلور تعاكس رأي غوشيه, فإنه لا يعطي الحق للديني الدخول- حتى بعد خروجه من اطار الدين التقليدي التي يحكم هويته- الى الوسط السياسي, ولا الجلوس على كرسي السلطة البراق, والتحكم بزمام الشؤون الاجتماعية للبلاد, لكن يفرض عليه التعايش مع التعددية التي تحيط به. لذا نجد أن دور الديني المعترف به من قبل الدولة والمجتمع سيبقى ثانوياً ايضاً من ناحية عدم تسنمه أي منصب سياسي ولا الانتماء لأي حزب يمت بصله بالسياسة, لكن وجود الديني ضروري للسياسي لاكتساب الشرعية الدينية على سلطته. والسلطة السياسية هي حق لأصحاب الهويات السياسية المميزة التي تمثل الدولة بشكل حقيقي, وتعمل على تماسك المجتمع المدني, والتي يعود لها الفضل بالاعتراف بالهويات الخاصة من قبل الدولة بخاصة الهويات الدينية وهذا ما يطلق عليه غوشيه بنظرية "**الخروج من الدين**" التي سنبينها فيما يلي:

ثانياً: الخروج من الدين بديلاً عن العَلمَنة

لما كانت العلمنة تفضي الى قضية فصل ما هو ديني عن ما هو دنيوي أو سياسي, فعوضاً عنها قدم الفيلسوف مارسيل غوشيه اقتراحاً جديداً بديلاً عنها أطلق عليها أسم نظرية "**الخروج من الدين**" التي تعد -بالنسبة له- "إضاءة جديدة بوضع الإيمان الديني في العالم الغربي الذي لم يعد فيه الدين منظماً" (غوشيه, مارسيل, ٢٠١٦, ص ٥٨) .

ويقصد بـ "**الخروج من الدين**": أن الدولة تعترف بهوية وكينونة العامل الديني, وتسمح له بالاحتفاظ بمعتقداته, ولا تمس عالمه الخاص, شرط أن لا يفرض سيطرته على

أنظمة الدولة السياسية, وأن لا يتحكم بالجانب الاقتصادي والاجتماعي للمجتمع. فيقول غوشيه: "أن الخروج من الدين لا يعني التخلي عن "المعتقد الديني", وإنما الخروج من عالم يكون الدين فيه بحد ذاته منظماً بنيوياً: يوجه الشكل السياسي للمجتمعات, ويعيّن البنية الاقتصادية للرباط الاجتماعي"(غوشيه, مارسيل, ٢٠٠٧, ص ٢٧)؛ ومن حيث أن الدين ملازم لبنية المجتمعات الحديثة, فإن "العامل الديني يُشكل جزءاً لا يتجزأ من النشاط الاجتماعي, فالخروج من الدين هو, في المحصلة, الانتقال الى عالم يستمر وجود الأديان فيه, ولكن ضمن شكل سياسي وتنظيم جماعي لم تعد (تُعنى) بتحديدهما هذه الأديان. وأنه– الخروج من الدين– هو على أبعد تقدير تحويل العنصر الديني القديم الى عنصر آخر غير الدين– علماني– على العكس, إن مساره يقوم الآن بتغيير الدين نفسه في نظر اتباعه. وهذه كلها سمات تجعلنا نفكر بأن له مستقبلاً كبيراً, في نهاية الأمر, اللهم إلا إذا استجد طارئ ما" (غوشيه, مارسيل, ٢٠٠٧, ص ٢٧ – ص٣٠–٣٤), ويقارن(غوشيه, مارسيل, ٢٠٠٩, ص٢٩–٣٠) .

فعلى الرغم من انطفاء دور الدين في التنظيم الجماعي في أوربا, فهذا الأمر لا يمثل نهاية لتاريخ الدين. فيرى أن الإنسان هو الكائن الوحيد القادر على التدين, ولا يعني هذا أنه متدين بطبعه, بل أن جوهره ينطوي على إمكانية الدين, وهي الإمكانية التي هيمنت بدرجة كبيرة على تاريخه. فحين يتوقف الإنسان عن أن يكون متديناً, فإنه يبقى هو ذاته, وهذا التحول–حسب غوشيه– سيكون محبط جداً. لذا فإن أفضل وسيلة لفهم الإنسانية المعاصرة والتي تبعد عنه مثل هذه المخاوف هي "إناسة الإمكانية الدينية", الذي يقصد به التجذر الإناسي للمعتقدات الدينية. وقد أكد غوشيه ذلك حينما فسر مقولته الشهيرة "**فك السحر عن العالم**" التي لا يقصد بها على الاطلاق حصر الدين في وظيفته السياسية(غوشيه, مارسيل, ٢٠١٤, ص١١٦–١١٧), بل الاعتراف بوجود الهوية الدينية المؤثرة روحياً داخل الدولة دون التحكم بالشؤون السياسية والاقتصادية بها .

وهكذا فليس الأمر بالنسبة لهذه الهويات الدينية, الخروج من دائرة الذات أو من دائرة الجماعة اللتين يحددانها, ولا بالتحول الى أحزاب سياسية تتطلع الى الاهتمام بمصالح الجماعة برمتها. الأمر يتعلق عندها بأن تحفظ خصوصيتها الذاتية كما هي داخل المجتمع, وأن ترى نفسها مقبولة فيه بوضوح. فأن المسألة تكمن في الاعتداد بما لدى هذه الهوية من سمات خاصة والترويج لها. ولا شيء غير ذلك. أي أن الأمر لا يتعلق بالتعبير عن مطالب خاصة بلغةٍ سياسية, وإدراجها ضمن خطة محددة, وإنما المقصود هو التأثير في السياسة من خلال لغة غير سياسية, لغة تستند على الأخلاق أو نداء العقل (غوشيه, مارسيل, ٢٠٠٧, ص١٢٤-١٢٥).

ولا يؤمن غوشيه بالقاعدة القديمة التي تدعو الى انفصال الفرد عن هويته ومميزاته الخاصة من أجل الدخول الى الفضاء العام-الدولة والمجتمع المدني-, بل أن الهوية الخاصة تصبح هي الأساس الذي يدخل المرء باسمه في المجال العام (غوشيه, مارسيل, ٢٠٠٧, ص١٢٣), لاسيما وأن الفضاء الخاص يتميز بالحرية الكاملة بالتعبير عن معتقداتهم, وأن لا أحد يملك الحق في التدخل فيه, كونه فضاء مغلق. في حين أن الفضاء العام فضاء مفتوح, يتمتع فيه الفرد بمنزلة مغايرة لأنه يشكل مجال الممارسة السياسية, وبالتالي فإن الأفراد في هذا الفضاء يصبحون مواطنين, بمعنى أنهم يتمتعون بمنزلة قانونية تحدد لهم جملة من الحقوق والواجبات (بغورة, زواوي, ٢٠١٢, ص ٧٤) .

لذا فإن تشكُل هوية الأفراد والمجموعات والتعبير عنهما لا يعودان ببساطة الى المجال الخاص, بل هما يشكلان ايضاً مسائل عامة أو عمومية من نمط اتيقي-حسب تعبير يورغن هابرماس- لذا يعد التعبير العمومي عن الهويات مشروعاً منذ اللحظة التي لا يتعارض فيها مع قواعد القانون والمؤسسات السياسية. والهوية الدينية هي أحد الابعاد الممكنة للهوية الثقافية, والتمسك بمعتقد ديني, يعد حق فردي, لا يمكن للدولة, وادارتها أو لموظفيها المس به بشكل قانوني أو مشروع (سينتومير, ايف,٢٠٢٣, ص٤٦٢)؛ فمجال

الهوية الدينية لشخص ما لا يلغي كل نواحي الفهم والانتماءات الأخرى للإنسان. وإن كان الايمان بالدين هو الهوية الوحيدة لأي إنسان. فإن التعريف الديني للهوية لابد أن يحمل العبء الضخم لحل اختيارات كثيرة يواجهها الإنسان في نواح أخرى من حياته. والحق إن إنكار التعددية وكذلك رفض الاختيار في مسائل الهوية يمكن أن ينتج نظرة ضيقة ومضللة الى حد مدهش (صن, اماراتيا, ٢٠٠٨ ص ٧٦) .

المبحث الرابع: أزمة الهُوية الدينية

أولاً: انفصال الهوية عن التبعية

لما كان غوشيه لا يدعوا الى التخلي عن الهوية الدينية, ويؤكد على مسألة التدين الشخصي, ولا يريد للعامل الديني أن يتخلى عن معتقداته فماذا كان يقصد بنظريته المعروفة بـ "الخروج من الدين"؟ هل أراد بها فقط الاعتراف بهذه الهويات من قبل الدولة أو المجتمع كما هي وبالوضع الذي ولدت عليه دون أن تمر بمرحلة انتقال أو تجدد؟

الجواب: كلا, بالطبع, ذلك لأن غوشيه كان يطمح الى تخلي الهوية وانفصالها التام عن **(التبعية)** وليس عن المعتقدات الدينية. و"التبعية" برأيه هي: "عامل طبيعي وديني يسبق عوامل الربط الاجتماعي الملزمة بحكم الطبيعة"(غوشيه, مارسيل, ٢٠٠٧, ص١٠٦), وأنها حرفياً قانون الآخر, أو السلطة التي تقودها قوة لا مرئية موجودة فيما وراء عالم البشر, تعمل على نحو استيعاب الهوية وتملكها. وهذا اللامرئي يعمل ويسير نحو نفسه, بحثاً عن حقيقته, من خلال عمل البشر الملازم له, أو من خلال المصالحة بينه وبين البشر كحدث ميتافيزيقي(غوشيه, مارسيل, ٢٠٠٩, ص١٢٠)؛ والتبعية هي مبدأ خارجي, يشكل جذر الواقعة الدينية, هي اذن اساس فكرة الدين التي تقصي بأن يتعرف الفرد على نفسه, من خلال شيء مغاير له, والتي تتمثل باعتقاد البشر بأنهم مدينون بوجودهم وبنظام عالمهم الى تدخل قوة أخرى غير بشرية فائقة وعلوية, أي تبعيتهم

وارتهاناتهم لقرارات الغيب واللامرئي. والدين بهذا المعنى يتضمن مبدأ "الخارجية" أي القول بأن الإنسان يستمد قوانينه من خارجه لا من ذاته(حرب, علي, ٢٠١٣, ص٥٢).

وهذه التبعية ترتكز على ما هو جوهري في طريقة البناء للهوية الدينية (غوشيه, مارسيل, ٢٠١٦, ص٥٦). وهكذا أن الأمر لا يتعلق –بالنسبة لـ غوشيه– بأفكار ومعتقدات وتمثيلات أصحاب الهوية الدينية, فهي باقية على حالها لا تخضع للتغير أو التبدل, بل الأمر يتعلق بالانسلاخ عن التبعية وتركها. وبصدد هذا يقول: أن "الخروج من الدين يعني الخروج من التنظيم الديني للعالم "التبعية". خروج يترك مسألة المعتقدات الدينية على حالها, هذه المعتقدات التي تحافظ جيداً على بقائها حتى بعد انتقالها خارج التبعية, حتى وأن تغير موضعها وتغيرت مكانتها بهذا الانتقال"(غوشيه, مارسيل, ٢٠١٦, ص٥٦) . وان الدين القائم على التبعية وهو ما يسميه غوشيه بـ "**دين المعنى**" وهو "ما اعترف البشر, طيلة آلاف من السنين, بأنهم مدينون به للآلهة وما اعتقدت المجتمعات بصورة تكاد تكون دائمة بأنها مدينة به لقرارات الغيب وارادات اللامرئي" (غوشيه, مارسيل, ٢٠١٣, ص١٧٣) .

وتنحصر التبعية– بحسب غوشيه– في أربعة تصورات, هي: التراث, الهيمنة, التراتبية, والتضمين. بالنسبة للتصور الأول: أي **التراث** وفقاً للتبعية, يعد طريقة في تنظيم الجماعات البشرية نفسها في الزمان تحت شعار الانصياع للماضي المؤسس, والخضوع للأصل والأسلاف, والانقياد الى التراث؛ وأما **الهيمنة**, فتبين نموذج من سلطة اللامرئي التي تفوق طبيعته محل سلطة الجميع, لاسيما الذين يتصارعون من أجله؛ وبالنسبة **للتراتبية**, فتبين نوعاً من الصلات يضم الناس بعضهم الى بعض عبر تفاوتهم في الطبيعة, فيربط الأدنى بالأعلى على كل صُعُد الحياة الاجتماعية؛ والتصور الأخير, أي **التضمين**, يبين نموذج من العلاقة بين الافراد, التي لا يسبق بها الكل الأجزاء ويسيطر

عليها فقط, ولا يتضمن الكل الجماعي المكونات الفردية فقط, بل أن ما من فرد يوجد ويعرف إلا بالجماعة التي ينتمي إليها(غوشيه, مارسيل, ٢٠١٦, ص٥٦-٥٧).

والخروج من الدين إزاء هذه التصورات: "هو الانقلاب على التبعية والانتقال التدريجي, الى طريقة بناء مستقلة, يمكنها قلب شروطها المألوفة وتبديلها: التمثيل محل الهيمنة, والتاريخ محل التراث, النزعة الفردية والمساواة محل التضمين والتراتبية (غوشيه, مارسيل, ٢٠١٦, ص٥٧). وقد وضح لنا غوشيه مجمل هذه التحولات الراديكالية لخواص التبعية التي حصلت بفضل ثورة "الخروج من الدين" بما يلي:

أ: **التمثيل محل الهيمنة:** يقصد بها التحول في مكانة السلطة التبعية التي كانت تهيمن على المجتمع باسم مبدأ متعال خارج عنه, تجعله المتحكم في الشؤون الإنسانية, وتنظمه من فوق بحسب ترتيب سام ذي مصدر فوق إنساني, لم يعد للسلطة, في الاطار الجديد-الخروج من الدين- من شرعية إلا بشرط صدورها عن المجتمع. ومن الإرادة الحرة الصادرة عن الأفراد الذين يكونونه, فقد أصبحت السلطة باختصار, ومهما كانت كيفيات ممارستها (تمثيلاً) للمجتمع(غوشيه, مارسيل, ٢٠١٦, ص٥٧). والأصل أن لحظة تنظيم المجتمعات وما يحدد الكيفية التي نعيش بها, كان نتيجته السياسة. فلا أحد بوسعه أن يكون في موقع سلطة في مجال عالم الغيب (غوشيه, مارسيل, ٢٠١٤, ص١١٥) .

ب: التاريخ محل التراث: الذي يقصد به التفسير التاريخي-الديناميكي للهوية, فيقول غوشيه: "وإن الحالة المزاجية للمجتمع انقلبت إثر الخروج من الدين, فبعد أن كانت تنصاع لماضي التراث, فإنها تنقلب الآن نحو ابتداع المستقبل وهذا ما نسميه "تاريخاً" بالمعنى الحديث"(غوشيه, مارسيل, ٢٠١٦, ص٥٧)؛ فلا شيء يتعارض مع الفكر القائم على التبعية أكثر من الفكر القائم على التاريخ. فعلى عكس الدين الذي يدين به البشر لما يسبقهم ويفوقهم, يرتكز الفكر التاريخي على الإقرار بأنشطتهم الخلاقة في سائر الميادين, مثل العلوم, والفنون, والاقتصاد, والسياسة. وهو يقف ضد الماضي, زمن التراث والتقاليد

التي يقدرها الفكر الديني, ليفرض المستقبل, زمن التقدم والمشاريع, كأفق جديدة للتجربة الجماعية (غوشيه, مارسيل, ٢٠٠٧, ص٣٥). لذا لابد من إعادة حركة التاريخ داخل عملية "**الخروج من الدين**", من أجل الانتقال به الى المستقبل, وهذا يشكل قمة في الإنجاز, كون العالم البشري والاجتماعي قد حقق تحرره, على الصعيد التنظيمي, من التبعية الدينية (غوشيه, مارسيل, ٢٠٠٩, ص٤٤) .

وهذا التفسير التاريخي, أنما يفسر الطابع الديناميكي للهوية بما هي امتداد حركي تبقي الإنسان في وضع متجدد دوماً, وما يبقيها في حالة تنشئة مستمرة وتكّون مستمر, انفتاح على الآخر, ومتوجه كله نحو المستقبل. (الواكدي, جليلة المليّح, ٢٠١٠, ص٩٣), فالهوية تتغذى بالتاريخ, وتشكل استجابة مرنة تتحول مع تحول الأوضاع الاجتماعية والتاريخية, دون أن تشّكل رداً طبيعياً, وبذلك فهي هوية نسبية متغيرة تتغير مع حركة التاريخ وانعطافاته (رضوان, عبير بسيوني, ٢٠١٢, ص٨٨) . وأن الانتقال الى التاريخ, يعني إعادة توجيه شامل للنشاطات في المستقبل المفتوح لإنتاج الذات, لكي تجد نفسها مجدداً التي تدركها من خلال الممارسة (غوشيه, مارسيل, ٢٠٠٩, ص٤٣-٤٤) . ولكن ليس بمقدور للبشرية أن تكوّن أو تبدل أو تغير هويتها في مرة واحدة, من خلال عمل مفاجئ ومجرد, بل لابد لها أن تسلك طريق طويل من زمن, من أجل الاستمرارية الأساسية لعملية بناء العالم البشري. وهذا الأمر لم يتعلق بعملية تسلل العقل الى نمط عيش البشرية, ووضع سلوكيات وقواعد أكثر عقلانية مكان عادات فجة ومعتقدات خرافية, فحسب, بل أنها تتعلم التعّرف الى الهوية من خلال هذا العمل الذي من خلاله تبني عالمها, أي أنها تصل الى معرفة ذاتها في الوقت الذي تبدأ فيه التفكير في صيرورتها, بهذه الطريقة, تعي ما تفعله, أي ما هي عليه, أي رحلتها الزمنية, التي تبدو وكأنها تقودها الى امتلاك كامل, عملي ونظري, لمصيرها(غوشيه, مارسيل, ٢٠٠٩, ص ١١٨). وهكذا فعند التفكير بالهويات من المهم عدم النظر اليها على أنها ثابتة, طبيعية وسرميدية, فإن مثل هذه

النظرة تُخفي واقعاً أن الهويات كلها, هويات مشكّلة ومركبة. وبأنها نتاج تباينات ذابت في بوتقة واحدة. فليست أي هوية موحدة, مكتملة, آمنة ومتناغمة إلا وهماً(غابو, اساوين ندبو, ٢٠٠٩, ص١٧٨-١٧٩). فما معنى أن يكون الإنسان ذاته؟ هو في الواقع ما نضعه اليوم في خانة "الهويات" يمثل النقيض الكامل لما كنا نعده بالأمس جوهر الهوية الشخصية (غوشيه, مارسيل, ٢٠٠٧, ص١١٣-١١٤) .

جـ: النزعة الفردية والمساواة محل التضمين والتراتبية: تجلى الخروج من الدين بابتكار مبدأ جديد للشرعية انقلبت على أساسه العلاقة بين الكل واجزائه, ولم يعد هناك أدنى وأعلى من حيث الطبيعة, وما يربط بين الأشخاص, لم تعد تبعيتهم المتبادلة المتعلقة بتفاوتهم في الطبيعة, بل اتفاقهم بالتساوي, الذي يجب دائماً افتراض وجوده (غوشيه, مارسيل, ٢٠١٦, ص٥٧), وهذا أدى الى ابتكار الهوية الشخصية بوصفها أداة لها القدرة على تدمير التخثر العضوي للمجتمع من الداخل. أكثر من ذلك, لقد غيرت بشكل ضمني, اتجاه الزمن, من خلال ايجاد مبدأ استمرارية قادرة على الحلول مكان مبدأ "التقليد" (غوشيه, مارسيل, ٢٠٠٩, ص٥٠) .

وهكذا, نجد أن غوشيه يعيد فهم الدين عبر تقصيه للأساس الذي قام عليه الاعتقاد الديني, وفي الوقت نفسه يعيد النظر بمختلف التفسيرات التي قدمت للدين من منطلق سيكولوجي أو ذهني أو مادي, محاولاً بذلك ابطال النظريات التي تفسر الدين بوصفه قيود, سواء كانت قيوداً داخلية تفرضها بنية الذهن أو رغبات النفس, أو قيوداً خارجية يخلقها عجز الانسان بسبب ضعف وسائله وتقنياته, أي بسبب شروطه المادية (حرب, علي, ٢٠١٣, ص١٥٤) .

ثانياً: انسلاخ الهوية الدينة عن اصالتها

بموجب ما تقدم فهل يتعين على صاحب الهوية الدينية التخلي عن التبعية وعن هويته الخاصة من أجل أن يحظى بهوية دينية متجددة ينطبق عليها مجمل التعديلات

الراديكالية التي اقترحها غوشيه كبديل عن خواص التبعية التقليدية التي تعد أساساً لهويته؟ هذا الأمر برأينا لا يؤخذ بعين الاعتبار لدى أصحاب الهويات الدينية المنغلقة, والمقيدة, والمتعصبة, إذ لا يمكنهم الاستغناء عن هوياتهم وتبعياتهم بسهولة, كون ذلك يشكل خطراً عليهم. ومثل هذا الاحتمال لا يكون وارداً بقوة إلا عندما تتعرض هويتهم للتفكيك أو التهديد من قبل الآخر. وهذا ما يسمى بـ "**أزمة الهوية**": التي تبين صورة الفرد الذي لم يعد يتحدد بمجموعة ينتمي لها, والذي يزداد ضعفاً ولا يجد في ذاته ضماناً لهويته, لاسيما بعد أن بطل أن يكون مبدأ وحدة, وأصبح منقاداً بسلطة تفرض عليه غير سلطته الأولى, لا يستطع الانفلات من دائرة هذه القوى والانظمة التي تمنعه من أن يكون هويته, فينتج عن ذلك, تحدٍ وصراع. هذه الصراعات ضد ما يسلبنا معنى وجودنا هي دائماً صراعات متفاوتة ضد سلطة وضد نظام. ما من ذات فاعلة إلا وهي ذات ثائرة, تترجح بين الغضب والأمل (تورين, الآن,٢٠١١, ص١٧٧-١٧٨). أي أن هوية الفرد, بكل تلقائيتها ورغباتها وقدراتها, تجد نفسها في تناقض وصراع مع مقتضيات العالم الخارجي, وهنا يكون الطريق الذي يسلكه الفرد واحداً من طريقين ينفتحان أمامه ومن ثم يتحدد المستوى الذي يكون عليه توافقه: فإما أن يضحي الفرد بهويته نزولاً على مقتضيات العالم الخارجي ومن ثم يكون التواؤم سلاماً مع الآخرين يتحقق على حساب هويته ومن خلال التنازل عن ذاتيته؛ وإما أن يتشبث الفرد بهويته في اصرار وعناد ليفرضها على العالم الخارجي حقيقة موضوعية, وهنا يتبدى أمامه سبيلان: فإما أن يفشل فتكون هويته العصابية, وإما أن ينجح فتكون العبقرية (الجزار, هاني, ٢٠١١, ص٢٩) .

وهكذا فأن فكرة انفصال الذات عن الطبيعة لها مصيران ممكنان: أما أن تتماهى مع المجتمع أو مع السلطة مباشرة وأما أن تتحول الى مبدأ الحرية والمسؤولية الشخصية. الاختيار بين رؤية دينية ورؤية وضعية للعالم, وكل فرد يجد نفسه مضطراً للاختيار بين أن يكون رعية للمجتمع أو للملك أو أن يكون رعية لنفسه أي ذاتاً شخصية, يكون فاعلاً

لحياته الخاصة وأفكاره وسلوكه, ومدافعاً عن حقوقه الفردية والجماعية في آن واحد (تورين, الآن, ١٩٩٧, ص٢٨٤). فما يسعى اليه كل فرد في غمرة ما يعيشه من أحداث إنما هو بناء حياته الفردية مع اختلافه عن الآخرين وقدرته على اعطاء معنى عام لكل حدث خاص. هذا السعي لا يمكن أن يكون بحثاً عن الهوية, بعد أن غدونا مجموعة أجزاء من هويات مختلفة يضاف اليها كل يوم حدثاً جديداً. لا يمكن أن يكون هذا السعي إلا بحثاً عن حق "الذات الفاعلة" في وجودها الخاص وقدرتها الخاصة على مقاومة كل ما يحرمنا منها ويجعل حياتنا مفككة (تورين, الآن, ٢٠١١, ص١٨٤) . وهكذا فإن الانفصال عن التبعية يشعرهم بفقدان هويتهم الخاصة, وفقدان الهوية يؤدي الى اغتراب الفرد وشعوره بالضياع وبالعدم والخواء الذي يحس به الوجوديون, لأن هويته هي الوجود, وتصبح هويته في حالة كمون, تنتظر الفرصة حتى تتخارج وتنطلق وتأخذ طريقين أما العزلة والانطواء أو الانتشار والعنف(حنفي, حسن, ٢٠١٢, ص٢٥).

لذا فعدم التخلي عن الهوية الدينية والخاصة برأي الديني, هو إعلان عن تعمق الشعور بالأصالة, التي أكدها من قبل القديس اوغسطين الذي كان يرى أن الطريق الى الله يمر عبر الوعي الذاتي بأنفسنا؛ وجاء من بعده الفيلسوف الفرنسي "جان جاك روسو" من خلال دعوته الدائمة والمتكررة الى ضرورة اتباع صوت الطبيعة الذي يكمن فينا, ومن إن هذا الصوت يتم خنقه واسكاته جراء تبعيتنا للآخر, وأنه يظهر ويحيى كلما شعرنا بوجودنا؛ وتعمق هذا الشعور بالأصالة من خلال جهود الفيلسوف هيردر وبخاصة فكرته القائلة: إن لكل إنسان طريقة أصيلة في أن يكون إنساناً. وتعني أن على الإنسان أن يعيش وفياً ومخلصاً لنفسه, لأنه إذا لم يكن مخلصاً لإصالته التي لا يكتشفها ولا ينطق بها إلا الأنا, فأن هويته ستكون مهددة دائماً بالضياع, وذلك من جراء الضغوط الخارجية, بالتالي سيضيع في هذه الحياة, ويضيع بعده الانساني وقيمته الانسانية. وأن الإنسان الذي يدرك

هويته وأناه, فإنه يتحدد ويتعين ويستطيع أن يقرر الخير الخاص به (بغورة, زواوي, ٢٠١٢, ص٨٠) .

ومثل هذه الهوية تسمى بـ"الهوية المحافظة", التي تستمد فكرها وفلسفتها من خارج الذات وبمنأى عن إرادتها. وقد يكون هذا الخارج وجوداً أو طبيعة أو إلهاً أو تاريخاً أو ثقافة أو عرقاً أو ديناً أو قومية. عندما يقوم خطاب هوية ما على إحدى هذه العناصر أو بعضها، فإننا نصفه بـ "المحافظ"، لأنه لا ينطلق من داخلية الذوات بل من خارجية الأشياء. ولذلك سيرغم الذوات على تكييف هوياتهم الذاتية وفق هويات قبلية يجدونها جاهزة (بن تمسك, مصطفى,٢٠١٦, ص١٨) .

ويقدم غوشيه مبرراً لذلك على أن عدم التخلي عن الهوية الخاصة, يعود الى المبدأ الحديث الذي دخل العالم بامتياز والذي يقول لا وجود لشيء في القانون, أصلاً, إلا الأفراد, حتى لو كان هذا القانون ذا سلطة هائلة هدفها اخضاع افرادها من دون رحمة, فأنه لا يشكل شيئاً أمامهم. فليس ثمة قانون إلا قوانينهم الشرعية. وإن مصدر كل قانون يكمن في هذه الامتيازات المتعلقة بالأشخاص أي هويتهم, وذلك بسبب استقلاليتهم الأصيلة التي اكتسبوها منذ ولادتهم (غوشيه, مارسيل,٢٠٠٩, ص٧٤). رغم ذلك نراه يؤكد أن الإنسان لا يتنور بارتباطه الخارجي بقوانين الكون, أنه يشكل جزءاً منها, بدون أدنى شك, لكن بإمكان الاستكشاف الداخلي لمعطيات هويته, أن ينتج معرفة ايجابية. زد على ذلك, أن الإنسان بارتباطه بالمطلق لا يعني شيئاً. فيجب أن يؤخذ بعين الاعتبار أن الانسان هو الذي يتمتع بهوية خاصة, وهوية الإنسان تكمن في المجتمع بشكل عام(غوشيه, مارسيل, ٢٠١١, ص٤٢).

المبحث الخامس: الهوية الدينية في حدود الديمقراطية

أولاً: الدين في ظل الديمقراطية التقليدية

كانت الديمقراطية تنمو على التصادم مع المقدس, فجنَت من ذلك شيئاً من القداسة بالعدوى كانت تسمو بلا منازع فوق الأمور الدنيوية, وكانت تتجه نحو "خروج الإنسان من حالة القصور", فنزل عليها وقار أساسي جعل منها دعوة, وخدمة كهنوتية, ومادةً للتفاني غير المشروط. وكانت تطمح الى انتصار الاستقلالية- أي التحرر من أثر العامل الديني- فاكتسبت منه أبعاد المشروع الشامل الذي يحيط بالوضع البشري بأكمله. أن هذا الوهن في "الأنوار" هو ما أعطى لصورة الديمقراطية هيئتها الجديدة. إنه هو الذي يستدعي "الهوية الدينية" الى المجال العام, وعندما يفعل ذلك يُغيرها. إنه هو الذي يبدل بالعمق كليا علاقة التمثّل بين مجتمع مدني حُدد من جديد في طريقة تكوينه عبر "مبدأ الهوية" وبين مجتمع سياسي حُدد من جديد عبر تبريره بواسطة "مبدأ التعايش" .(غوشيه, مارسيل, ٢٠٠٧, ص١٢٩-١٣٠) .

ويرى غوشيه إن امتلاك الديانات بيد الديمقراطية, تحت عنوان قدرة الديانات على عرض فهم شامل لمصير الإنسان, يمثل خطوة هامة, فهو يرفع من شأنها ويميزها, وينقذها اجتماعياً من خطر اختزالها الى مجرد ثقافات, عبر ايضاح ما هو أبعد من التراث, والعادات والتقاليد. وأبعد من ذلك, إنه يحيي فيها الجوهر, عبر الدعوة العلنية الى الإصغاء إليها, في غزارتها وعمقها الروحيين. إن امتلاك الديانات بيد الديمقراطية ينتهي بأن يجلبها الى آفاق دنيوية بحته, مع الاستجابة التامة لأبعادها الدينية. ولكن -وبحسب غوشيه- أن تلك النتائج كانت متناقضة مع سياسة الاعتراف, ذلك لأن الدولة عندها سوف تهجر وظيفة الإدراك السياسي وغير السياسي للتوجه بشكل خاص نحو الأديان لا غير(غوشيه, مارسيل, ٢٠٠٧, ص١٣١-١٣٢) .

ثانياً: الديمقراطية, مشروع تجديد للهوية الدينية

اليوم وتحت راية ديمقراطية القرن الواحد والعشرين, قد طرأت تحولات على المجتمع المدني, منها تحولات على صعيد المعتقدات الدينية, إذ تحولت هذه المعتقدات الى هويات,

وتحولت الانتماءات والارتباطات الى مكونات لهوية فردية. وبعيداً عن الانتماءات الطائفية الماضية والخضوع القديم للتقاليد, لقد جرى إعادة تحديد اجتماعي للفرد, تبعاً لحقوقه أو مصالحه, يرافقه تغيير أساسي في أشكال علاقته بنفسه وإدراكه الداخلي لمكونات شخصيته. قامت الهويات على الطريقة الجديدة من خلال توصل الفرد الى التحرر من خصائصه الفردة وتعوده اعتناق المفاهيم السائدة لدى الجماعة التي ينتمي اليها. وهذا يعود الى مقتضيات العلاقة مع الآخر وضرورات الانضواء في مجال مشترك يعاد صياغته من جديد. وعلى ذلك فإن الفضاء الاجتماعي الجديد لهذه الهويات ينتظم عن طريق الاختلاف. وفي الوقت نفسه يكمن جوهر هذه الهويات في الانضواء داخل مجال التعددية التي تشكل عنصراً أساسياً من عناصر الديمقراطية (محسن, شفيق,٢٠٠٧, ص١٣-١٤)

وبعد أن تغلغلت الديمقراطية داخل فكرة الإيمان, تنتج عن ذلك, أن التقليد الذي تمسكت به الهويات الدينية لم يعد يتظاهر كتقليد, ولم يعد يلزم علناً, تآكلت تظاهراته, وانتزعت شرعيته من دون رجعة. لم يعد له وجه غيرية النبوة, وقدسية النفوذ, وتفوق الجماعات, ولم يعد يستطيع أن يكون له كل ذلك (غوشيه, مارسيل,٢٠١١, ص١٠-١١)؛ ومن ثم العمل على تنشيط الإيمان من خلال التكيف مع الظروف المعاصرة للحياة الاجتماعية والشخصية, بشكل أكبر مما كان عليه مع التنظيم الديني(التبعي). ويمكن أن يكون لتنشيط الإيمان, في هذه الحالة, دور حقيقي في صناعة الفرد انطلاقاً من نقيضه, أي من التقليد. فحل نظام الايمان الشخصي محل سيادة التقاليد (غوشيه, مارسيل, ٢٠٠٧, ص ٤٦) .

وأن الحرية الابنة البارة للديمقراطية بدت تهزم التقليد على أرضه. وتنتج الوحدة التي كان يستهدفها الاخضاع الديني عبر طرق كانت تجعلها حقيقية, من خلال اظهارها وكأنها تنبع من انسجام الإنسانية مع نفسها. وأن المؤالفة بين نظام الحريات والواحد الديني, تفكك, أما الحريات الليبرالية فقد جرى انقاذها من خلال نقلها الى داخل شكل من الجماعي, حيث

يحل محل تماثل الهوية, الاختلاف مع الهوية الذي يسمح بالسيطرة على الذات(غوشيه, مارسيل, ٢٠١١, ص٩-١٤). وهكذا أن حرية الهوية لا تحتاج لإطار تحدده سلطة دينية لتتجسد, لا تحتاج حدوداً اجتماعية لكي تكتسب الفاعلية. إن الحريات تذيب الحدود, حيث كان التقليد يحبسها, وتبني أطرها الخاصة. تكمن مهمتها في إدارة العالم الإنساني بكل جوانبه, من دون أن يبقى منه شيئاً (غوشيه, مارسيل,٢٠١١ , ص٨) .

فضلا عن ذلك, أن الديمقراطية توحد المواطنين في ممارسة السلطة على أنفسهم, عوضاً من أن تبقيهم مع بعضهم بالطاعة. وإن القانون يوحد الكائنات بالرضا, بدلاً من أن يربطهم بالتبعية. وإن التقدم الذي ترمي إليه الديمقراطية يجمع فاعلية الأفراد مع أسلافهم وأخلافهم بالفكر, بدلاً من تكبيلهم بقوانين القدماء (غوشيه, مارسيل, ٢٠١١, ص٩). فما يعيد تشكيل صورة استقلالية الجماعة البشرية عن الدين هو واقع أن التبعية للدين توقفت عن امتلاك معنى سياسي مقبول. لم يعد تجسيد الخضوع للعالم الآخر في سلطة دنيوية يعني شيئاً لأحد أو مقبولاً من أحد الافراد, أي لم يعد هناك أي أوامر إلهية ترسم مستلزمات العيش المشترك وتبني موجهات الفعل ومعايير السلوك (محسن, شفيق, ٢٠٠٧, ص١٣) .

وهكذا-بحسب غوشيه- فنحن هنا أمام تعريف جديد للهويات الدينية, إنه تعريف دنيوي يميل الى وضعها في مصاف الثقافات بمعناها الأعم, أي مجموع انماط السلوك المتوارثة اجتماعياً والفنون والمعتقدات والمؤسسات ومنتجات العمل الإنساني وسمة فكر شعب أو مجتمع ما. هذه الهويات لا تتوجه بالأولوية نحو السماء, وإنما همها الأساسي هو تحديد هويتها على الأرض. وأن تحول الديانات الى هويات هو نتاج التعددية الديمقراطية المدفوعة حتى النهاية, الى نقطة تفقد عندها كل نزعة شمولية معناها (غوشيه, مارسيل, ٢٠٠٧, ص١١٩- ١٢١).

وجميع ما ذكر, إنما برز في صورة واضحة في ديمقراطية القرن الواحد والعشرين التي أصبحت ثورة حقيقية؛ من خلالها, وجدت الإنسانية الوسيلة لتشكيل بنيتها وهويتها بطريقة مستقلة عن التبعية الدينية, كونها تفتح نمط عيش جديد على مستوى المغامرة الإنسانية في السعي الى التحرر الإنساني مقابل الخضوع القديم للآلهة. وأن التفكير بهذه النقلة الحتمية هو الخيط الوحيد الذي يهدينا في متاهات تناقضاتنا واضطراباتنا. وهكذا فأن عصر الثورة الذي استيقظ محرراً من كابوس التبعية مبهم؛ هو عصر الديمقراطية (غوشيه, مارسيل, ٢٠١١, ص١٤, وما بعدها), التي في ظلها نحن نعيش في عصر اطلق عليه غوشيه وبجدارة اسم "عصر الهويات"(غوشيه, مارسيل, ٢٠٠٧, ص١١٣) .

خاتمة

من جملة الاستنتاجات التي استخلصناها من بحثنا الموسوم بـ "سياسة اعتراف الدولة بالهويات الدينية عند مارسيل غوشيه" وجدنا أنه من الفلاسفة السياسيين المؤمنين بالتجديد بالديني, من خلال جعل الدين يتجاوب مع كافة الجوانب الاجتماعية المتعددة والمتنوعة, لاسيما السياسية منها التي وجدت من أجل الاعتراف والتمثيل للهويات الدينية المستنيرة التي لا تبحث عن غيبيات ميتافيزيقية في فضاء المطلق البعيد كل البعد عن عالمنا الواقعي الملموس. والتي تتضح معالمها بصورة كاملة في صلب المجتمع المدني وفي ظل المواقف التي يكابدها الإنسان وسط بيئته التي يعيش فيها .

وأن التقليد والتبعية مرفوض بالنسبة لغوشيه في عملية تجديد الهوية الدينية, كون ذلك يعمل على تقييد الذات بقيود النسيان بعيداً عن الطموح للمستقبل المشرق بنور الديمقراطية, التي نعيش في ظل عصرها قمة التحولات والتبدلات في مفهوم الايمان أو المعتقدات, التي لا يمكن لصاحب الهوية الدينية الاستغناء عنها, والتي أصبح بمقدورها– المعتقدات– في ظل جملة التغيرات (التمثيل– التعددية) التي نالت عليها بفعل النظام الديمقراطي أن تتحول هي الى هويات آيلة الى التجدد باستمرار دون توقف لحين أن

تصبح ذات العامل الديني عندها تجنح نحو الرقي والتقدم والتطور والاندماج وسط فاعلية المجتمع الذي تعيش في وسطه .

من هذا المنطلق نجد أن غوشيه من المؤيدين لفكرة "ما بعد العلمانية" المحدثة التي تؤمن بفكرة أن الإنسان لا يمكنه التخلي عن الدين في تحديد هويته, بخاصة في حالة السعي الدؤوب الى تجديده على نحو يتوافق مع مجمل التطورات التي نشهدها. وأما حقيقة العلمنة فبرأيه لا تقر بفصل الدين عن الدولة فحسب, بل ايضاً بفصل هوية رجل السياسة عن هوية رجل الدين. رغم ذلك فأن الدول التي كانت تؤمن بها وبمبادئها لم تطبق ما تنص عليه حرفياً, لأن الوظيفة الدينية وأن كانت شخصية, فلا يمكن أن تختفي من الواقع, وبالتالي ليس بمقدورها أن تنسلخ انسلاخاً مطلقاً وتاماً عن ذلك الجانب الروحي الذي ينبثق من الدين, والتي كانت الدولة تستمد منه شرعيتها لحكامها على الأقل بشكل خفي ومبهم .

قائمة المصادر والمراجع:

١. الاديب, علي محمد الحسين, ٢٠١٦, الشخصية التسلطية وعلاقتها بالهوية الإثنية, العراق– بغداد, مطبعة المغرب .

٢. أوبايرن, دارن جي. ٢٠٠٩, بناء الهوية السياسية, مقال ضمن كتاب العولمة والهويات القومية, تحرير كندي, بول, دانكس, كاترين جي, ترجمة فاضل جتكر, دمشق, منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب– وزارة الثقافة .

٣. بغورة, الزواوي, ٢٠١٢, الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل, بيروت– لبنان, دار الطليعة .

٤. بن تمسك, مصطفى,٢٠١٦, في التأصيل المفهومي للهوية, بحث ضمن الدين والهوية بين ضيق الانتماء وسعة الابداع, المغرب, مؤمنون بلا حدود.

٥. بومنير, كمال, ٢٠٢٢, الاعتراف وسؤال الهوية عند أكسل هونيث, الجزائر, مجلة تبين, العدد ٤١, المجلد ١١.

٦. تايلر, تشارلز, ٢٠١٤, منابع الذات(تكوّن الهوية الحديثة), ترجمة حيدر حاج اسماعيل, بيروت– لبنان, مركز دراسات الوحدة العربية .

٧. تايلور, تشارلز, كازانوفا, خوسيه, وآخرون, ٢٠٢٢, ما بعد العلمانية, ترجمة طارق عثمان, القاهرة, نماء للبحوث والدراسات .

٨. تودوروف, تزفيتان, ٢٠١٥, اعداء الديمقراطية الحميميون, ترجمة غازي برو, بيروت–لبنان, دار الربيع.

٩. تورين, الآن, ١٩٩٧, نقد الحداثة, ترجمة انور مغيث, القاهرة, المجلس الاعلى للثقافة .

١٠. تورين, الآن, ٢٠١١, براديغما جديدة: لفهم عالم اليوم, ترجمة جورج سليمان, بيروت–لبنان, مركز دراسات الوحدة العربية.

١١. الجابري, محمد عابد, ٢٠١٢, مسألة الهوية (العروبة والإسلام والغرب), بيروت– لبنان, مركز دراسات الوحدة العربية .

١٢. الجباعي, جاد الكريم, ٢٠١١, المجتمع المدني– هوية الاختلاف, سوريا– دمشق, النايا للدراسات والنشر والتوزيع.

١٣. الجزار, هاني, ٢٠١١, أزمة الهوية والتعصب, الجيزة–مصر, هلا للنشر والتوزيع .

١٤. حرب, علي, ٢٠١٣, مقدمة كتاب في اصل العنف والدولة, تأليف بيار كلاستر, مارسيل غوشيه, دبي–الامارات, دار مدارك.

١٥. حنفي, حسن, ٢٠١٢, الهوية, القاهرة, المجلس الاعلى للثقافة .

١٦. دولاكامباني, كريستيان, ٢٠٠٣, الفلسفة السياسية اليوم, ترجمة نبيل سعد, مصر, عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية .

١٧. رضوان, عبير بسيوني,٢٠١٢, أزمة الهوية والثورة على الدولة, القاهرة, دار السلام .

١٨. سميث, شارلوت سيمور, ١٩٩٨, موسوعة علم الإنسان, ترجمة علياء شكري وآخرون, اشراف محمد الجوهري, مصر, المجلس الاعلى للثقافة .

١٩. سميث, غرايم,٢٠٢١, تاريخ موجز العلمانية, ترجمة مصطفى ادريسي, بيروت, المركز العربي للأبحاث والدراسات السياسية .

٢٠. سينتومير, إيف, ٢٠٢٣, الديمقراطية المستحيلة, ترجمة جورج كتورة, بيروت–لبنان, المركز العربي للأبحاث .

٢١. صن, أمارتيا, ٢٠٠٨, الهوية والعنف (وهم المصير الحتمي), ترجمة سحر توفيق, العدد٣٥٢, الكويت, سلسلة عالم المعرفة .

٢٢. عبد الرحمن, محمد السيد, ١٩٩٨, مقياس موضوعي لرتب الهوية الايديولوجية الاجتماعية, القاهرة, دار قباء .

٢٣. غابو, اساوين ندبو, ٢٠٠٩, الثقافة المحلية المعولمة, مقال ضمن كتاب العولمة والهويات القومية, تحرير كندي, بول, دانكس, كاترين جي, ترجمة فاضل جتكر, دمشق, منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب– وزارة الثقافة .

٢٤. غوشيه, مارسيل, ٢٠٠٧, الدين في الديمقراطية, ترجمة شفيق محسن, بيروت, المنظمة العربية للترجمة.

٢٥. غوشيه, مارسيل, ٢٠٠٩, نشأة الديمقراطية (الثورة الحديثة), ج١, ترجمة جهيدة لاوند, بغداد– بيروت– أربيل, دراسات عراقية.

٢٦. غوشيه, مارسيل,٢٠١١, نشأة الديمقراطية (أزمة الليبرالية), ج٢, ترجمة جهيدة لاوند, بغداد–بيروت– أربيل, دراسات عراقية.

٢٧. غوشيه, مارسيل, ٢٠١٤, في الدين والسياسة والمجتمع (حوارات إناسية), تعريب محمد الحاج سالم, تونس, الوسيطي للنشر .

٢٨. غوشيه, مارسيل, ٢٠١٦, خيبة الأمل في زوال الأوهام, بحث ضمن كتاب (شارل تايلور–الدين والعلمانية), اشراف سيلفي توسيغ, ترجمة محمد احمد صبح, سوريا– دمشق, دار نينوى .

٢٩. كلاستر, بيار, غوشيه, مارسيل, ٢٠١٣, في اصل العنف والدولة, تعريب علي حرب, دبي–الامارات العربية المتحدة, دار مدارك.

٣٠. محسن, شفيق,٢٠٠٧, مقدمة كتاب الدين في الديمقراطية, تأليف مارسيل غوشيه, بيروت, المنظمة العربية للترجمة.

٣١. المحيفيظ, محمد, ٢٠١٧, هوية الإنسان الحديث والمعاصر عند تشارلز تايلور, سلطنة عمان, مجلة التفاهم, العدد٥٧–٥٨, المجلد ١٥ .

٣٢. المسيري, عبد الوهاب, ٢٠٠٩, الهوية والحركة الإسلامية, دمشق, دار الفكر.

٣٣. ميكشيللي, اليكس, ١٩٩٣, الهوية, ترجمة على وطفة, دمشق– سوريا, دار الوسيم .

٣٤. هابرماس, يورغن, تيلر, تشارلس, وآخرون, ٢٠١٣, قوة الدين في المجال العام, ترجمة فلاح رحيم, مركز دراسات فلسفة الدين, بغداد–لبنان, دار التنوير.

٣٥. هايدجر, مارتن, ٢٠١٥, الفلسفة, الهوية, الذات, ترجمة محمد مزيان, تونس, دار كلمة .

٣٦. هونيث, أكسل,٢٠١٢, التشيؤ دراسة في نظرية الاعتراف, ترجمة كمال بومنير, الجزائر, مؤسسة كنوز الحكمة .

٣٧. الواكدي, جليلة المليح, ٢٠١٠, مفهوم الهوية (مساراته النظرية والتاريخية في الفلسفة والانثروبولوجيا وفي علم الاجتماع), تونس, مركز النشر الجامعي .

٣٨. وطفة, علي, ١٩٩٣, مقدمة كتاب الهوية, تأليف ميكشيللي, اليكس, دمشق– سوريا, دار الوسيم .