التعدّدية الدينية والهوية الوطنية والقومية

الزواوي بغوره ■

إن مناقشة موضوع التعددية الدينية في علاقته بالهوية الوطنية والقومية بقدرٍ من الوضوح المنهجي يتطلّب وضعه في السياق الثقافي والسياسي الذي يسم عصرنا بميسمه، ويتمُّ التعبير عنه ثقافياً وفكرياً بما بعد الحداثة، واقتصادياً وسياسياً بالعولمة.

وإذا كانت العولمة تعبّر عن التحولات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي يعرفها العالم؛ فإن ما بعد الحداثة تعبّر عن التحولات التي يعرفها الفكر المؤسس للحداثة. ومن أهم علامات هذا التحول ما يُعرف بـ(عودة الديني) بمختلف مظاهره سواء في شكل حركات دينية، أو في الإقرار بقيمة المعرفة الدينية، وهو ما أعطى لما بعد الحداثة أساساً بنائياً قادراً على تجاوز طابعها العدمي، وشكّل نقداً صريحاً للحداثة بوصفها وعداً بأفول الدين، وتعدّ التعددية بأشكالها المختلفة والتعددية الدينية على وجه التحديد مظهراً من مظاهر هذا التحول الذي يعرفه العالم المعاصر.

■ أستاذ الدراسات الفلسفية، كلية الآداب، جامعة الكويت.

ومما لا شك فيه أن للتعدد عموماً معاني عديدة، أهمها ثلاثة معانٍ: **أولها:** المعنى (الوجودي أو الميتافيزيقي أو اللاهوتي) الذي يقال في مقابل الواحدية، ويعني عدم إمكانية ردّ العالم إلى عنصر واحد، وإنما إلى عناصر كثيرة أو عديدة. ولقد انتصر لهذا الرأي العديد من التيارات الفلسفية على رأسها التيار التجريبي والبراغماتي. **وثانيها:** المعنى العلمي أو الإبستمولوجي الذي يرى أن عدداً من النظريات يمكن أن تكون متطابقة مع الواقع، وذلك بالنظر إلى وجود طرق عديدة مؤدية إلى الحقيقة، أو إلى أن النظريات تمتلك صيغاً عديدة للواقع، أو إلى أن النظريات المتعددة والمتنافسة والمتعارضة تضيء جوانب مختلفة من الواقع، لكون النظريات هي تأويلات اصطلاحية للمعرفة قائمة على معايير متعددة مثلما تذهب إلى ذلك النزعة الاصطلاحية، كما يمكن الحديث عن التعددية المنهجية، وبخاصة في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، وذلك وفقاً للمنظور المعرفي الذي أسسه ماكس فيبر ومدرسته. وثالث معاني التعدد هو المعنى السياسي والأخلاقي وهو الذي يعنينا، ويرتبط سياسياً بالديموقراطية؛ فلا ديموقراطية من دون تعددية، ويرتبط أخلاقياً بالتسامح الذي يعبّر عن القبول بتعددية القيم الأخلاقية.

وفي هذا السياق وجب التأكيد أن التعدد لا يعني الإشارة إلى التنوع، الذي هو إقرار بما هو قائم في الواقع فقط، كتنوع الأديان والمذاهب والطوائف الدينية في العالم، كاليهودية والمسيحية والإسلام والبوذية والهندية بمختلف مذاهبها، فهذا أمر واقع وتاريخي يتصل بظهور هذه الأديان وثقافاتها المختلفة والمتنوعة؛ وإنما يتعدى ذلك إلى تقديم رؤية أو تصور أو موقف حول التنوع، وبهذا المعنى؛ فإن التعدد يشير إلى المعيار الذي يحدد أُسس المجتمع العادل.

إن هذا يعني أنه يجب أن نميز في حديثنا عن التعددية بين وصفنا للواقع ـ سواء تعلّق الأمر بالواقع المادي أو بالواقع الاجتماعي أو بواقع الأفكار والمذاهب والأديان ـ وبين التعددية بوصفها معياراً ومقياساً وقيمة،

وموقفنا منها سواء تعلّق الأمر بالتعددية على المستوى الوجودي أو المعرفي أو القيمي كالتعددية الدينية. ومن المعلوم أن هذا التمييز المعرفي والمنطقي قد أدخله الفيلسوف ديڤيد هيوم في تاريخ الفلسفة، وذلك عندما صنّف القضايا إلى صنفين: قضايا تصف ما هو كائن، وقضايا تصف ما يجب أن يكون. وعلى الرغم مما يطرحه هذا التمييز من مشكلات؛ فإن السؤال الذي يعنينا هو: ما القاعدة العادلة التي يجب الاحتكام إليها في معالجة واقع التعدد عموماً، ومنه التعدد الديني سواء أكان داخل مجتمع معين أم في العالم؟ وما الآراء اللاهوتية والفلسفية التي أسهمت في تحليل ظاهرة التعددية في المجتمع الحديث؟

إنَّ للتعدد عموماً معاني عديدة، أهمها ثلاثة معان: أولها: المعنى (الوجودي أو الميتافيزيقي أو اللاهوتي) الذي يقال في مقابل الواحدية، ويعني عدم إمكانية ردّ العالم إلى عنصر واحد، وإنما إلى عناصر كثيرة أو عديدة.

أولاً: في معنى التعددية الدينية

يشير مصطلح التعددية الدينية في معناه العام إلى مستويين أساسيين: مستوى لاهوتي (كلامي) ينتمي إلى فلسفة الدين: ويطرح مسألة الحرية والحقيقة في الدين. ومستوىً اجتماعي سياسي وأخلاقي يشكّل موضوعاً أساسياً في الفلسفة السياسية والاجتماعية والأخلاقية، ويطرح مشكلة مكانة الدين في المجتمع عموماً، وفي المجال العام على وجه التحديد.

الواقع أن الأمر لا يحتاج إلى بيان أن الدين لم يهجر المجال العام رغم كل عمليات العلمنة التي أصابت المجتمعات الغربية، وأن الدين لا يزال حاضراً في شكل مؤسسات اجتماعية وثقافية، وأن الانتماءات الدينية لا تزال قائمة في مجتمع الحداثة، وأن الدين بمختلف مظاهره ـ ومنها التعددية الدينية ـ قد فرض نفسه على الديموقراطية الليبرالية بوصفه أحد المواضيع الكبرى للحوار داخل المجتمع، وفرض على الدول أن تحدد المكانة التي تعطيها للتعبيرات الدينية داخل المجال العام، كما فرض في

الوقت نفسه على العلوم الإنسانية المختلفة التوجّه من جديد نحو هذه الظاهرة المهملة نسبياً من قبل فكر الحداثة.

وقبل النظر في الصلة بين التعددية الدينية والديموقراطية الليبرالية؛ فإنه من الضروري أن نتعرف على بعض الملامح العامة للتعددية الدينية رغم الاختلافات العديدة بين علماء اللاهوت. ومن بين هذه السمات، نشير إلى الآتي:

1 ـ إن التعددية الدينية مفهوم معاصر، قدّمته في البداية مجموعة من علماء اللاهوت المسيحي أمثال پول تليش، وكارل بارت، وكارل رانر، وهانس كونغ، وجون هيك، وغيرهم، مستفيدين من مقررات مجمع الفاتيكان الثاني في عام 1965م. وهو ما يفيد أن التعددية الدينية هي ـ أولاً وقبل كل شيء ـ موضوع لاهوتي طرحه اللاهوت المسيحي، وذلك نتيجة الوعي بوجود حقائق دينية خارج المسيحية، ثم أصبح موضوعاً عالمياً يسهم فيه العلماء والمفكرون من مختلف الأديان في العالم سواء في الديانة اليهودية أو الإسلامية أو البوذية أو الهندوسية أو غيرها، ويشاركون في مختلف النقاشات التي تنتظم في شكل ملتقيات وندوات تحت مسمى: حوار الأديان، ومنه الحوار الإسلامي ـ المسيحي.

2 ـ التأكيد على مجموعة من القيم، ومنها المشاركة والتعاون والتضامن، وبخاصة الحوار الذي يعد قيمة أولية ومطلباً مشتركاً بين مختلف أنصار التعددية الدينية.

3 ـ لا تقوم التعددية الدينية على فكرة المساواة بين الأديان والعقائد، ولكن على المساواة بين أهل الأديان والعقائد. وبهذا المعنى فإن أصحاب الأديان ـ بوصفهم شركاء في الحوار والمحادثة والنقاش ـ يجب أن تكون لهم الحقوق نفسها حتى يكون الحوار ممكناً.

4 ـ تبدأ التعددية الدينية عندما تعترف الأديان بعضها ببعض بوصفها أعضاء متساوية في الحوار وكل ديانة أو عقيدة أو مذهب يكون غير قادر على التواصل مع غيره من الأديان أو المذاهب بشكلٍ متساوٍ يكون في

مستوى ما قبل التعدد. وهذا يعني أنه ليس ثمة ديانة تمتلك الحقيقة امتلاكاً كلياً، وذلك بدعوى أن الحقيقة الدينية واحدة، ومظاهرها متعددة بتعدد الثقافات.

5 ـ يجب الحفاظ على الهوية الدينية الخاصة بكل دينٍ وعقيدةٍ ومذهبٍ لأن هدف الحوار ليس محو الأديان والعقائد من أجل دين واحد أو عقيدة واحدة، كما لا يجب العمل على محو تعدد المظاهر الدينية داخل الدين الواحد، وإنما يجب التأكيد أن مسار الفرد المتدين يجب أن يبقى واضحاً[1].

قبل النظر في الصلة بين التعددية الدينية والديموقراطية الليبرالية؛ فإنه من الضروري أن نتعرف على بعض الملامح العامة للتعددية الدينية رغم الاختلافات العديدة بين علماء اللاهوت.

6 ـ الإقرار بالطابع الوجودي لكل وحي ديني، وأن هذا الوحي موجه للإنسان بوصفه كذلك، وهو ما يؤدي إلى إعادة النظر في مفهوم الدين نفسه، وفي مفهوم الحقيقة الدينية، وفي حرية الإنسان الدينية. وعلى هذا الأساس عرّف عالم اللاهوت المسيحي جون هيك التعددية الدينية بقوله: «ثمة تعددية في أشكال الوحي الإلهي، وهو ما ينجم عنه تعدد في الأجوبة الخلاصية للإنسان»[2].

7 ـ يؤدي هذا التعريف للتعددية الدينية من الوجهة اللاهوتية إلى ثلاثة مواقف هي:

---

1 ـ Jorg Eickhoff, **Particularisme religieux et vision universelle**. **La théologie pluraliste chez Paul Tillich et Paul Knitter**, in, **Laval théologique et philosophique**, Vol. 58, N°1, 2002, p. 65-75.

ملاحظة: قام الأستاذ مجاهد عبد المنعم مجاهد بترجمة بعض أعمال پول تيليش إلى العربية، ومنها على وجه التحديد: **الدين.. ما هو؟ الحب، الإيمان، الثقافة**، و: **الوجود الجديد**، و: **جدل الدين والفلسفة**، و: **الموقف الديني**، و: **الآن الأبدي**، **الحب والخلود**، وكلها صدرت عن مكتبة دار الكلمة، القاهرة ـ مصر.

2 ـ John Hick, **Problems of religious Pluralism**, New York, St-Martin Press, 1985, p. 34.

نقلاً عن: Jean Richard, **Thèses pour une théologie pluralistes religieuse**, in, **Laval théologique et philosophique**, Vol. 58, N°1, 2002, p. 27-42.

أ ـ موقف الحصر والاستبعاد

يتميّز هــذا الموقف بعدم اعترافــه بأية حقيقة دينية فــي بقية الأديان ما عدا الحقيقة التي تقول بها الديانة المســيحية، وهو ما يعني أن أي دين غير الدين المسيحي هو دينٌ باطلٌ.

ب ـ موقف الاشتمال والتضمن

يتميّز هــذا الموقف باعترافــه المبدئــي ببعض الحقائق فــي الأديان الأخــرى؛ ولكنهــا حقائــق ثانوية وتابعــة للحقيقة الأساســية فــي الدين المسيحي، ومن ثَمَّ فإن الحقيقة المسيحية هي الحقيقة المركزية والقائدة للحقائق الثانوية.

ج ـ موقف التنوع والتعدد

يتميّز هذا الموقف باعترافه بإمكانية وجود الحقيقة الدينية في الأديان الأخرى، وذلك بالاستقلال عن الحقيقة المسيحية.

إن هذا التمييز على أســاس الاعتراف بالحقائق فــي الأديان المختلفة يفرض التنبيه إلى أمرٍ أساســي، وهو أن التعددية الدينية لا تعني بأي حالٍ من الأحوال أن يتبــع الفرد مختلــف الديانات. لماذا؟ لأن الإنســان الذي ينتمي إلــى موقف التعدد الدينــي لا يكون كذلــك إلا إذا انتمى إلى ديانة معينة ومحددة. وأنه من خلال موقعــه ذلك ـ أي من خلال انتمائه إلى دينٍ معينٍ ـ يجب أن ينفتح على بقية الأديــان، وأن يعترف بها، وهو ما يعني أن التعددية الدينية تقــول بالهوية وبالحــق في الاختلاف، وبذلك تســتجيب لمختلف التطورات الفكرية والسياسية والروحية التي يعرفها عصرنا والتي أشرنا إليها في بداية هذا المقال بمصطلحي العولمة وما بعد الحداثة.

8 ـ التأكيــد على أن الحقيقــة الدينية التي يقول بها المؤمن لا شــيء يمنع وجودها في بقية الأديان، كمــا لا يمنع بأن يكون لبقية المؤمنين، وفي ســياقات دينية وثقافية مختلفة، الحق في التأكيد علــى حقائقهم. ومن ثَمَّ

رفض احتكار الحقيقة من قبل دين معين، أو كما قال عالم اللاهوت المسيحي ومؤسس التعددية الدينية جون هيك: إن «الاعتقاد بأحقية المسيحية وحصر الفلاح لأتباعها فقط، يعد اعتقاداً دوغماتياً»[1].

9 ـ الإقرار بأن ثمة أرضية مشتركة وقاعدة أخلاقية واحدة تمثل نوعاً من الكونية الدينية، وهو ما شدد عليه جون هيك بشكلٍ خاص، وذلك عندما قال:

«رغم اختلاف اللغة والقواعد والأعمال العبادية والنظم الأخلاقية بين الأديان؛ فإن شيئاً واحداً يحصل فيها جميعاً، وهو أن البشر يتلاقون ضمن إطار ديني لفتح قلوبهم إلى الله ولغرض إحقاق العدل وحب الفضيلة والخير والعيش بتواضع. ففي كل الأديان هنالك خير إنساني عام يعكس العلاقة القوية مع الله؛ يقول المسيح: «افعل بالناس ما تحب أن يفعله الناس بك»، ويقول كونفوشيوس: «لا تفعل بالآخرين ما لا تحب أن يفعله الآخرون بك»، وهنالك قول في الطاوية: «الرجل الصالح من يعدّ ربح الآخرين ربحه وخسارتهم خسارته»، وتقول البوذية أيضاً: «توجه إلى العالم كما تتوجه الأم نحو أبنائها»، وتقول اليهودية: «التوراة كلها هي ألا تفعل بغيرك ما يكون مكروهاً لك»، وفي الحديث النبوي الإسلامي: «**لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه**»»[2].

إنَّ التمييز على أساس الاعتراف بالحقائق في الأديان المختلفة يفرض التنبيه إلى أمرٍ أساسي، وهو أن التعددية الدينية لا تعني بأي حالٍ من الأحوال أن يتبع الفرد مختلف الديانات.

وعبّر عن هذه الفكرة بصيغة مباشرة حيث قال: «وتبقى الدعوة الأساسية لجميع هذه الأديان واحدة، ويبدو من الصواب أن نردد مع

1 ـ جون هيك، **المصابيح متعددة، لكن النور واحد**، ترجمة مشتاق الحلو، في مجلة: **قضايا إسلامية معاصرة**، السنة العاشرة، العددان 31 ـ 32 شتاء وربيع 2006، ص178.

2 ـ John Hick, **Four Views On Salvation in a Pluralist Word**, p. 39-42.

نقلاً عن: وجيه قانصو، **التعددية الدينية في فلسفة جون هيك، المرتكزات المعرفية واللاهوتية**، الدار العربية للعلوم ناشرون، والمركز الثقافي العربي، بيروت ـ لبنان، 2007، ص50.

الشاعر المسلم جلال الدين الرومي الذي كتب عن الدين في القرن الثالث عشر الميلادي: «المصابيح متعددة، لكن النور واحد، إن هذا النور يأتي من الأقاصي»[1].

10 ـ إن البحث عن الحقيقة في الدين، ومحاولة إيجاد أرضية مشتركة، وكذلك البحث عن مبدأ كوني يتطلب بالضرورة الارتفاع عن خصوصيات دين معين، والارتقاء نحو الكليات العامة. ولا يتحقق ذلك إلا بنوع من النقد الذاتي للدين، وهذا يعني أنه إذا كانت جميع الأديان تؤكد حقائقها الخاصة والمطلقة في الوقت نفسه، ومن دون أن تأخذ بعين النظر علاقتها بالأديان الأخرى في المرحلة الأولى؛ فإنه يجب عليها أن ترتفع عن خصوصياتها لكي تتعرف على الآخر في اختلافه الديني في المرحلة الثانية.

11 ـ لا يتأتى هذا العمل النقدي إلا بنوعٍ من تضافر مختلف العلوم الدينية والإنسانية، وعلى رأسها فلسفة الدين بوصفها المجال المناسب لمناقشة مسائل الحقيقة والحرية والكلي أو الكوني في الدين. وأن تعمل على إيجاد نقطة مشتركة بين الوحي والفلسفة. وكما قال بول تيليش: «توجد نقطة في عقيدة الوحي والفلسفة يصبح عندها الاثنان شيئاً واحدا. وإن إيجاد هذه النقطة، ومنها نبني حلاً تركيبياً هو المهمة الحاسمة لفلسفة الدين»[2].

12 ـ ترى التعددية الدينية ـ أو على الأقل في إحدى صياغاتها النظرية ـ أن ثمة ثلاثة مواقف تجاه التعدد بوصفه واقعاً قائماً؛ أولها: الموقف العلماني القائل بأن الدين مسألة شخصية لا يجب بأي حالٍ من الأحوال أن تتدخل في المجال العام. والموقف الثاني يتمثل في الاعتراف المدني بالأديان، ويؤكد حق الأديان في أن تكون لها مكانة في المجتمع

---

1 ـ جون هيك، **المصابيح متعددة، لكن النور واحد**، مصدر سبق ذكره، ص182.

2 ـ بول تيليش، **الدين ما هو؟ الحب، الإيمان، الثقافة**، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة، القاهرة ـ مصر، 2005، ص35.

المدنـي المتعدد الديموقراطي شـريطة احترام القوانيـن القائمة، وهو ما تطرحه النظم الديموقراطية. والموقف الثالث يرى أن الاعتراف في منظور التعدديـة الدينية يجب ألا يتحـدد فقط بما تقدّمه النظـم الديموقراطية؛ وإنما يجب أن يتعدى ذلك إلى الاعتراف الديني، كاعتراف المسيحية ـ على سبيل المثال ـ ببقية الأديان.

تعكس هذه المواقف ما سبقت الإشارة إليه من مواقف على المستوى اللاهوتي، ونعني بذلـك موقف الحصر والاسـتبعاد الـذي يرى ضرورة استبعاد بقية الأديان والتعامل معها ضمن الحدود الدنيا للتسامح. ويعني التسامح مع بقية الأديان في هذا السياق عدّها خطأ يجب تحمله، وذلك درءًا لأخطاء كبرى أو شـرور كبرى، ومن ثم فليس هنالك أي تواصل أو حوار بين الأديان. وهنالك الموقف التضمني الذي يـرى أن الحـوار يمكـن أن يقـوم بين الأطراف المتدينة المختلفة، لأن هنالك بعض العناصر الصحيحة في بقية الأديان، ولكن مع الافتـراض أن الحقائـق الموجـودة فـي بقية الأديان إنما هـي حقائق تابعـة للحقيقة التي نملكها سلفاً. وهذا يعني أن الحوار لا يقوم على المساواة؛ وإنما على نوع من المراتبية المعززة بتفوق الحقيقة الدينية التي نمتلكها سلفاً. وكما هو معلوم، فإن أي حوار لا يقوم على مبدأ المسـاواة بين الأطراف المتحاورة مآلـه الإخفاق أو الانحراف عـن مقاصده. وأخيراً ثالثـاً هنالك الموقف التعددي الذي يرى أن الحـوار الحقيقي بين الأديان يتطلب موقفاً منفتحاً على حقيقة الآخر، ويكون واعياً كليةً بالاختلافـات العميقة التي تطرحها الديانات وثقافاتها، ويتأسـس على قاعدة أساسـية، وهـي أن الاختلاف الجذري بيـن الديانات هو الذي يفرض علينا التحاور، وأننا لا نسـتطيع فهم هذه الديانات ومقولاتها إلا من خلال التواصل مع علمائها والمؤمنين بها بوصفهم شـهوداً عليها. وبهـذا المعنى؛ فإن (لاهـوت التعدد الديني)

إنَّ البحث عن الحقيقة في الدين، ومحاولة إيجاد أرضية مشتركة، وكذلك البحث عن مبدأ كوني يتطلب بالضرورة الارتفاع عن خصوصيات دين معين، والارتقاء نحو الكليات العامة.

يصبح ضرورة من أجل الحوار بين الأديان، ومقدمة لمجتمع متعايش ومسالم وسعيد.

13 ـ نخلص من هذا إلى أن التعددية الدينية هي بمثابة وعي ديني جديد، وإمكانية للتجديد اللاهوتي، وبخاصة أنه يقوم على مبدأ الحوار بين الأديان، مدركاً لما يطرحه التعدد والتنوع الديني من حيث هو واقع قائم من مشكلات على المجتمعات الحديثة، وبخاصة من جهة السلم، والأمن، والاستقراء، والسعادة. لذا لا يتردد بعض أنصارها من وصفها بالنموذج الإرشادي في اللاهوت المسيحي.

14 ـ لم ينحصر النقاش حول التعددية الدينية في المجال المسيحي، بل إن ثمة اجتهادات عديدة، ومنها ما تعلق بالفكر الإسلامي الذي يعنينا بشكلٍ مباشرٍ. ومما لا شك فيه أن العلاقة بين التعددية الدينية ـ كما طرحها الفكر المسيحي المعاصر في علاقتها بالفكر الإسلامي ـ ينطبق عليها ما ينطبق على العلاقة العامة التي تربط الفكر الغربي عموماً بالفكر الإسلامي، سواء من جهة التأثير أو التأسيس أو النقد أو الرفض. وفي هذا السياق، تجب الإشارة إلى أن الفكر الإسلامي قد دخل في حوار مع الفكر المسيحي ضمن ما يعرف بالحوار المسيحي ـ الإسلامي منذ فترة طويلةٍ، وأن هنالك محاولات نظرية حول التعددية الدينية في الاسلام تحتاج إلى دراسة خاصة، لا يتسع لها مجال هذه الدراسة. ولكن مع ذلك وجب الإشارة على الأقل إلى محاولتين مهمتين:

الأولى قدمها المفكر التونسي محمد الطالبي في عدد من أعماله، وبخاصة ما بينه في مؤتمر حوار الأديان، والحور المسيحي ـ الإسلامي؛ حيث أكد مجموعة من المبادئ أهمها الحوار، والبحث عن المشترك بين مختلف الأديان، والإقرار بعالمٍ متعددٍ يشكل مستقبل الإنسانية، ويقوم على هوية ثلاثية الأبعاد تتكون من الهوية الشخصية والوطنية والعالمية، بحيث حدد الهوية بأنها: «عملية بناء دائمة»[1]. وأن الحوار بين الأديان لا يستقيم

1 ـ محمد الطالبي، **الهوية الثقافية ومسألة إنشاء ثقافة عالمية**، في: اندراوس بشته وعادل تيودور خوري، **عالم واحد للجميع، أسس التعددية الاجتماعية والسياسية والثقافية في نظر المسيحية والإسلام**، المكتبة البولسية، جونيه ـ لبنان، 2000، ص 398

إلا بالتأكيد علـى الهويات المختلفـة، أو كما قال: «أما بالنسـبة لي ـ أنا المسـلم ـ فالوحي النهائي هو القرآن، كلام الله للإنسـان... لكن ذلك لا يمنعني بتاتاً من أن أنظر إلى جميع الكتب المقدسة باحترام وتعاطف، دون أن أتنـازل عن قناعاتي الباطنيـة، كما أنه لا يحـول دون تعاوني مع جميع المؤمنين للنهوض بثقافة عالمية لا تستبعد الخالق عن خلائقه»[1].

وبمنهج مغاير، قدم المفكر الإيراني عبد الكريم سروش محاولة نظرية حول التعددية الدينية أو ما سـمّاه (البلورالية)، التي قسّـمها إلى بلورالية دينيـة وثقافية، وأخـرى اجتماعيـة، مؤكـداً ترابطهما. ورغم إقـراره بأن التعددية ظاهرة عصرية، أو ذات طبيعة عصرية؛ فإنه أكد أن لها جذورهـا التاريخية التي تظهر في تاريخ الإسلام.

مما لا شك فيه أن العلاقة بين التعددية الدينية ـ كما طرحها الفكر المسيحي المعاصر في علاقتها بالفكر الإسلامي ـ ينطبق عليها ما ينطبق على العلاقة العامة التي تربط الفكر الغربي عموماً بالفكر الإسلامي.

تقـوم التعدديـة الدينيـة في نظـره على دعامتيـن أساسـيتين: «(إحداهمـا) التنوع في الأفهام بالنسـبة للمتون الدينيـة، و(الأخرى) التنـوع فـي تفسـيرنا للتجـارب الدينيـة»[2]. ويرتبـط هذا الطـرح بمـا قدّمه فـي إعماله الأخـرى، وبخاصة في كتابه: **بسـط التجربة النبوية**، معتمـداً علـى منهـج كارل بوبر في دراسـة الإسـلام عموماً، والتجربة الصوفية تحديداً، وعلى رأسها جلال الدين الرومي[3].

1 ـ المرجع السابق، ص387.

2 ـ عبد الكريم سـروش، **الصراطات المستقيمة**، ترجمة محمد القبانجي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت ـ لبنان، 2009م، ص9.

3 ـ من المفيد في تقديرنا تخصيص دراسة لموضوع التعددية الدينية في الإسلام؛ وذلك لسببين على الأقل: أولاً: لأهمية المشـكلات الدينية والسياسـية التي يطرحها هذا الموضـوع على المجتمعات العربية والإسلامية، ومنها موضوع الأقليات، ومسألة التسامح، والعلمانية، والديموقراطية، وثانياً: لأهمية الدراسـات التي تناولت هذه الموضوعات، وأسـهم بها العديد مـن الباحثين والمفكرين، ومنهم: فهمي جدعان، رضوان السيد، عادل ضاهر، محمد عمارة، ناصيف نصار... إلخ.

15 ـ مما لا شك فيه أن ثمة انتقادات عديدة للتعددية الدينية، وبخاصة ما تعلق بموقفها من الحرية وحدودها، ومشكلة نسبية الحقيقة، وعلاقة التطور الذي عرفته المسيحية مقارنة ببقية الأديان، ومدى واقعية هذا الطرح من عدمه في ظلّ الصراع الذي تعرفه الأديان والثقافات والمجتمعات. ويأتي هذا النقد من جهات عديدة سواء داخل الديانة الواحدة كالديانة المسيحية أو الإسلامية، أو من خارجها، ونقصد بذلك خارج الفكر الديني كالفكر الفلسفي والعلمي. والحق أنه إذا كانت التعددية الدينية تشكّل مشروعاً لاهوتياً وفلسفياً قابلاً للمناقشة، يستجيب للمشكلات النظرية التي تطرحها الأديان والمذاهب والمعتقدات؛ فإن التعدد الديني ـ من حيث هو واقع قائم ـ يطرح مشكلات سياسية واجتماعية عديدة، على رأسها عملية تدبير وتسيير هذا التعدد بما يضمن الحق والعدل لأفراده، والذي أصبح موضوعاً أساسياً في الفلسفة السياسية والاجتماعية المعاصرة، وبخاصة في صورتها الليبرالية.

والحق أن التعددية الدينية لا يمكن فصلها عن نزعة التعدد التي تسم عصرنا، وقيمتها تكمن فيما تقدّمه من إمكانيات لفتح النقاش حول مكانة الدين في المجتمع، ودوره في المجال العام، وهو ما يجعلها تلتقي ـ من حيث الأهداف والغايات ـ ببعض الاتجاهات السياسية والاجتماعية التي جعلت من موضوع التعدد والتنوع موضوعها المركزي. ولقد أسهم بعض فلاسفة السياسة المعاصرين في مناقشة هذا الموضوع، ومنهم على وجه التحديد الفيلسوف الكندي شارل تايلور في كتابه: **عصر العلمانية**، وكذلك الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس، في عدد من أعماله، وبخاصة في مقالته: **من التسامح إلى الحقوق الثقافية**، وحواره مع جوزيف راتسنغر (البابا بنيديكت السادس عشر)، والفيلسوف الفرنسي مارسيل غوشيه في كتابه: **الدين في الديموقراطية**.

وإذا كان من غير الممكن النظر في مختلف النظريات السياسية والأخلاقية والاجتماعية الخاصة بالتعدد؛ فإنه يعنينا النظر على الأقل في

ثلاث مسائل مترابطة الأولى خاصة بالهوية، والثانية بسياسة التسامح، والثالثة بالعلمانية، وذلك على ضوء نظرية الاعتراف التي تُعدُّ واحدةً من النظريات السياسية الليبرالية التي اهتمّت بموضوع التعدد، وبكيفية تسييره بما يحقق العدل، ليس بوصفه توزيعاً عادلاً للخيرات المادية فقط؛ وإنما بوصفه اعترافاً بالمطالب العادلة، سواءً أكانت مطالب ماديةً أم رمزيةً، ومنها على وجه التحديد الاعتراف بالهويات الثقافية المختلفة.

وبتعبيرٍ آخر فإننا نريد أن ننتقل من الطرح اللاهوتي والنظري المجرد لمسألة التعددية الدينية إلى الطرح العملي السياسي الخاص بعملية تدبير التعددية، بما في ذلك التعددية الدينية في المجتمع الحديث. وعليه فإن السؤال الذي يعنينا الإجابة عنه هو: كيف يمكن تدبير التعدد عموماً والتعدد الديني في المجتمع المعاصر بما يحقق العدل بين المواطنين؟

إنَّ التعددية الدينية لا يمكن فصلها عن نزعة التعدد التي تسم عصرنا، وقيمتها تكمن فيما تقدّمه من إمكانيات لفتح النقاش حول مكانة الدين في المجتمع، ودوره في المجال العام.

ثانياً: من التسامح إلى سياسة التعددية الثقافية

من المعلوم أن التراث الليبرالي الكلاسيكي قد استجاب لموضوع التعدد الديني بالدفاع عن مبدأ التسامح، ولقد رفع دعوى التسامح فلاسفة كثيرون منهم جون لوك، وبيير بايل، وڤولتير، وجون ستيورات ميل. وكان الهدف منه مزدوجاً: حماية الأقليات الدينية من تجاوزات الأغلبية، وحماية المجتمع والأفراد من هيمنة الجماعات الدينية. من هنا يصحُّ القول مع الفيلسوف الأمريكي جون رولز بأن حرية الضمير هو المفهوم المفتاحي لفهم الليبرالية الكلاسيكية. ولقد نتج عن مفهوم التسامح تصور جديد للعلاقة بين الدين والدولة، تمثل في مبدأ العلمانية.

ويمكن القول إجمالاً: إن المجتمعات الغربية والنظم الليبرالية قد اتبعت طريقتين في تحقيق العلمانية، تتفقان مع التقاليد الثقافية والمعتقدات

الدينية لهذه المجتمعات والبلـدان، تتمثّل الطريقة الأولى فيما اصطلح عليه الإقرار بـ(الديانـة القائمة)، ومفادهـا أن ديانة معيّنـة، أو بالأحرى مذهباً دينياً معيناً يتم الاعتراف به بوصفه مذهباً مهيمناً ومكوناً للهوية الوطنية في الوقت نفسه. وهو ما يعني أن هذا الدين أو المذهب يحتل مكانة مفضلة في الدولة. هذا مـا يميّز عموماً بلدان شـمال أوروبا كألمانيـا وإنجلترا والدول الإسـكنديناقية التي احتل فيها المذهب البروتستانتي مكانةً أساسية. على أن ما يجب لفـت الانتبـاه إليه هـو أن هذا المذهـب الديني قـد خضع لقيم الليبرالية سواء من خلال عملية الإصلاح الديني أو السياسي.

وفي مقابل هذه الطريقة هنالك طريقـة ثانية ترى في العلمانية فصلاً نهائياً بين الدولة والكنيسة، وتتفرع إلى فرعين أساسيين: علمانية متصلبة ومناضلة ووطنية بالمعنى الضيق للوطنية، وتتميّز بمواقفها غير المتسامحة تجاه الأديان، وبخاصةً تجاه الكنيسة الكاثوليكية. وعلمانية ليبرالية هدفها حماية المسـاواة وحرية الضميـر وليس معاداة الكنيسـة؛ ولكنها مع ذلك تعمل على الحـدّ من تأثير الدين في الفضـاء أو المجال العمومي، وهو ما يميّز بشكل الخاص النموذج الفرنسي[1].

إن التسامح وما رافقه من سياسـات علمانية ـ رغم ما حققه من تقدّم على صعيد السياسـات الاجتماعية والاقتصادية للمجتمعات الغربية ـ أصبح يواجه مشـكلات عديدةً، وذلك نتيجـة للتطورات التي عرفتهـا المجتمعات الغربية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية إلى يومنا هذا، وبخاصّة ما تعلق بظاهرة الهجرة، وما رافقها من مشـاكل اقتصاديةٍ واجتماعيةٍ وثقافيةٍ على رأسـها الموقف من الدين، وبخاصة الموقف من الديانات غير المسيحية، ومنها على وجه التحديد الدين الإسـلامي. واصطلح على هذه الظاهرة في الأدب السياسي والفلسفي عموماً بعودة الديني.

1 ـ حول هذا التحول في الفكر السياسـي الليبرالي من التسامح إلى سياسة التعددية الثقافية انظر كتاب كاترين اودار:
Catherine Audard, **Qu’est-ce que le libéralisme? Ethique**, **politique**, **société**, Paris, Gallimard, 2009, p.610-619.

من هنا جاءت سياسة التعدد الثقافي كسياسة في الاندماج وتسيير الهويات المختلفة، وتمَّ الانتقال من التعدد الديني ـ وفقاً لمبدأ التسامح ـ إلى التعدد الثقافي، ومنه التعدد الديني، وذلك بناء على سياسة الاعتراف. ومما لا شكَّ فيه أن تعايش جماعات ثقافيةٍ متعددةٍ دينيةٍ ولغويةٍ وعرقيةٍ ليس ظاهرة جديدة؛ ولكن جدة المطالب التي أصبحت تحملها الجماعات الثقافية والدينية هي الجديدة؛ كالحق في استعمال اللغة، والحق في ممارسة الشعائر الدينية، وبناء دور العبادة، وارتداء الرموز الدينية في المجال العام والمؤسسات العمومية... إلخ. ومع تنامي هذه المطالب طرح سؤال أساسي خاص بالأساس السياسي الذي تقوم عليه المجتمعات الليبرالية، والذي يمكن صياغته على هذا النحو: كيف يمكن للمجتمع الليبرالي أن يهتم بتعدده الثقافي؟ وهل يجب عليه أن يعتني بثقافة الأقليات؟ أو أن عليه أن يتجاهلها، ويكتفي بالاهتمام بالفرد وبحقوقه وفقاً لمبدأ المساواة من دون الأخذ بعينِ الاهتمام لانتمائه الديني أو اللغوي؟

إنَّ التسامح وما رافقه من سياسات علمانية أصبح يواجه مشكلات عديدةً، وذلك نتيجة للتطورات التي عرفتها المجتمعات الغربية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية إلى يومنا هذا.

ثمّة في النظرية الليبرالية المعاصرة مجموعة من الاتجاهات التي ناقشت هذا الموضوع سواء تحت مسمى الديموقراطية الليبرالية ـ وهو ما نقرأه عند الفيلسوف الأمريكي جون رولز باسم (العقل العمومي)، وكذلك عند الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس باسم (الديموقراطية التداولية) ـ أو تحت مسمى التعددية الثقافية، وهو ما نقرأه عند الفيلسوفين الكنديين ويل كيمليكا باسم (المواطنة المتعددة الثقافات) وشارل تايلور باسم (سياسة الاعتراف). وبالنظر إلى أن هذا الأخير قد كرّس لموضوع الهوية أهم أعماله؛ فإننا سننظر في تصوره للهوية رغم أهمية آراء بقية الفلاسفة.

من المعلوم أن الهوية في المنطق هي مبدأ الفكر والتفكير، وتعني تطابق الشيء مع ذاته وعناصره، رغم التحول والتغير الذي يطرأ عليه.

ويتم التعبير عنه بصيغة رياضية: أ = أ، وتسعى الهوية إلى توضيح معالم الشيء الذاتية. من هنا يتمّ النظر إلى موضوع الهوية بوصفها مهمة يضطلع بها الفيلسوف، ويكشف تاريخ الفلسفة على هذا الموضوع في مختلف مراحله التاريخية. فلقد كان هيرقليطس يقول بالتغيّر، في حين ذهب برمينيدس مذهباً مضاداً، يرى فيه أنه يتعيّن على الشيء أن يظلّ بعيداً عن كل تغير. ويواجه الفلاسفةَ دائماً سؤالٌ أساسي هو: هل العالم يتغيّر حقيقةً أم ظاهرياً؛ أم أنه لا يتغير مطلقاً؟ وبحسب الأجوبة المقدّمة نستطيع تصنيف آراء الفلاسفة في التاريخ إلى القائلين بالثبات، والقائلين بالتغيّر، والذين يحاولون الجمع بين التغيّر والثبات.

ولكن مسألة الهوية لا تنحصر في التحوّل والتغيّر والثبات والاستقرار؛ بل تشمل مسائل من مثل الوحدة والكثرة، أو التنوع والتعدد والوحدة، والجوهر والمحتوى، والشكل والظاهر، والحقيقة والواقع، والنسبي والمطلق، وغيرها من العناصر التي جعلت من موضوع الهوية موضوعاً مشتركاً لمختلف العلوم والثقافات.

ولعل ما كتبه العالم الإنثروبولوجي ومؤسس البنيوية كلود ليفي ستراوس على هامش ندوة: **الهوية**[1]، من أنها تقع اليوم في مفترق الطرق، له أكثر من دلالة، وبخاصّة ما تعلّق بالأزمة العميقة التي تعرفها مختلف المجتمعات والثقافات المعاصرة المتقدّمة منها والسائرة في طريق النمو.

ففي المسار الغربي مثلاً يمكن الوقوف على الأقل عند مظهر واحد متمثل فيما حصل من تطورات في الفكر والفلسفة الغربية بعد أحداث 1968م، وما نجم عنها من ميل نحو الاختلاف والمغايرة؛ مثل اختلاف الجنسين، واختلاف الطبيعة والثقافة، واختلاف الثقافات بعضها عن بعض، بل وحتى اختلاف الثقافات المحلية عن الثقافات الوطنية، بحيث أصبح مفهوم الاختلاف يشكّل موضوعاً مركزياً عند بعض الفلاسفة أمثال دلوز في كتابه: **الاختلاف والتكرار**، ودريدا في كتابه: **الكتابة والاختلاف**،

1 - Claude Lévi-Strauss, **L'identité**, Paris, Grasset, 1977, p. 9.

وفوكو في كتابه: **أركيولوجيا المعرفة**. ولعلّ هـذا ما أدى بجون ماري بنوا (Jean-Marie Benois) ـ مدير ندوة الهوية السالفة الذكر ـ إلى القول بأن: «مسألة الاختلاف تخترق عصرنا الحالي»[1].

إن الاختلاف يؤدي حتماً إلى صناعةٍ ما يجعل المختلف مختلفاً ومتميزاً؛ أي ما يصنع هويته. وهذا ميل لا يمكن أن يغفل عنا خطر العزلة والانطواء أو الرفض لكل ما يشكّله الآخر، وبخاصة في زمن العولمة وشبكة الاتصالات التي يشهدها عصرنا. لذا فإن الاختلاف يجب ألا ينسينا ضرورة ربط الهوية بالطبيعة البشرية والعقل البشري. من هنا وجب تفكيكها إلى عناصرها المختلفة، بحيث تصبح حصيلة لعبة الاختلافات والتشابهات لا نتيجة تشابه أصلي، وبحيث تبدو المغايرة مقوماً من مقوماتها. ومعنى هذا أن الهوية ليست معطىً ثابتاً، أو مبدأً منطقياً مفارقاً، أو جوهراً ميتافيزيقياً، أو أصلاً أولياً أو نهائياً، وإنما هي حصيلة يعاد بناؤها وتنميتها واكتشافها باستمرار.

كلود ليفي ستراوس: تقع الهوية اليوم في مفترق الطرق، له أكثر من دلالة، وبخاصّة ما تعلّق بالأزمة العميقة التي تعرفها مختلف المجتمعات والثقافات المعاصرة المتقدّمة منها والسائرة في طريق النمو.

وإذا كان التحديد السابق يشير إلى الهوية بمعناها العام؛ فإن الهوية الشخصية والوطنية أو القومية إنما تشير إلى الفرد والجماعة في الوقت نفسه، إنها تشير إلى فرد ينتمي إلى وطن معيّن كالجزائر أو لبنان أو عُمان، كما تشير إلى هوية جماعية أو جماعة سياسة؛ كقولنا: الهوية الجزائرية أو اللبنانية أو العُمانية. وهذا يعني أن الهوية الوطنية تشكل جزءًا من هوية الفرد، وتتميّز بطابعها التاريخي أو تشكّلها التاريخي؛ لأنها تستلزم أن تعيش بها الجماعة السياسية فترة زمنية تميّزها عن غيرها من الجماعات السياسية بحيث يشكّل التاريخ والذكريات والمصير المشترك عناصر أساسية. وبالنظر إلى أن الجماعة السياسية تتجسد في

1 ـ Ibid., p. 13.

إقليم معين؛ فإن الحدود التي قد تمَّ رسمها إقليمياً تمنحهم انتماءً عميقاً. وبتعبيرٍ آخر: «فإن الجماعة السياسية تشكّل أعضاءها، وهؤلاء الأعضاء يرون شيئاً من هذه الجماعة في أنفسهم، وشيئاً منهم فيها. لذا، يميلون إلى تحديد أنفسهم والتعرف على هويتهم من خلال هذه الجماعة ومن خلال الأعضاء الذين يشبهونهم في تلك الجماعة، ويتم هذا التحديد بدرجات مختلفة»[1].

والحق أنه سواء تعلق الأمر بالهوية الشخصية أو الوطنية أو القومية؛ فإن الاعتراف المتبادل يشكّل العنصر المشترك بين مختلف الهويات، وبهذا المعنى ذهب الفيلسوف الكندي شارل تايلور إلى أن المجتمعات المعاصرة التي تتسم بالتعدد الثقافي يصبح فيها الاعتراف بالهوية حاجة ضرورية وملحَّة، ليس فقط على المستويين الوطني والقومي؛ بل وكذلك على المستوى العالمي، وذلك بالنظر إلى العلاقة القائمة بين الاعتراف وبين الهوية؛ حيث تشير الهوية في هذا السياق إلى: «شيء أشبه بالإدراك الذي يمتلكه الأفراد حول أنفسهم، والمميزات الأساسية التي تحددهم بوصفهم كذلك»[2]. ويمكن إجمال منظوره في النقاط الآتية:

1 ـ الأطروحة الأساسية التي ينبني عليها منظوره هي: «إن هويتنا تتشكل جزئياً بالاعتراف أو بغيابه، وكذلك بالإدراك الخاطئ أو السيئ الذي يملكه الآخرون عن هويتنا»[3]. وعليه، فإن عدم الاعتراف أو الاعتراف غير المطابق أو المشوّه يمكن عدّه ظلماً، ويشكّل نوعاً من الاضطهاد؛ لأنه يؤطر ويسجن شخصاً ما أو مجموعة من الأشخاص في نوع من الوجود الخاطئ أو المشوه أو المختزل. مثلما يحصل لبعض الجاليات المسلمة في أوروبا، وبخاصة تلك التي تنتمي إلى الطبقات الشعبية، بحيث تعاني من صورة مشوهة، وتخضع لأحكام سلبية جائرة.

1 ـ بيكو باريك، **سياسة جديدة للهوية، المبادئ السياسية لعالم يتسم بالاعتماد المتبادل**، ترجمة حسن محمد فتحي، المركز القومي للترجمة، القاهرة ـ مصر، 2013، 98.

2 ـ Charles Taylor, **Multiculturalisme. Différence et démocratie**, Paris, Flammarion, 1994, p. 41.

3 ـ Ibid., p. 41.

2 ـ تتكون فكرة الاعتراف من عمليتين أساسيتين: عملية اكتشاف الذات أو الأنا (le moi) أو قدرة الفرد على إدراك ذاته الخاصة، وعملية الاعتراف بالذات من قبل الآخر، بحيث تؤمن هاتان العمليتان وضعية ومنزلة للفرد ضمن بيئته الاجتماعية والثقافية المعطاة.

3 ـ تقوم فكرة الاعتراف على قاعدتين عامتين ومتلازمتين هما: إن الإنسان كائن اجتماعي وأخلاقي في الوقت نفسه، والمقصود بذلك أن الجماعة تشكّل معطىً أولياً. وأن الإنسان ـ بحكم هذا الوضع ـ لا يمكن له أن يحقق السعادة خارج جماعته الثقافية، بحيث تشكّل الثقافة في هذه الحالة وسيلة التواصل.

إنَّ عدم الاعتراف أو الاعتراف غير المطابق أو المشوّه يمكن عدّه ظلماً، ويشكّل نوعاً من الاضطهاد؛ لأنه يؤطر ويسجن شخصاً ما أو مجموعة من الأشخاص في نوع من الوجود الخاطئ أو المشوه أو المختزل.

4 ـ إذا كان التصور الحديث للذات يتميز بالفردية والاستقلال والانعتاق والتحرر، فإن هذا التصور لا يزال ـ في نظر تايلور ـ يخالطه الكثير من الوهم؛ لأن جذور الذات لا تزال تكمن في الجماعة؛ لأن تشكُّل هذه الذات يمرّ حتماً بالجماعة وبالآخر، وبالاعتراف الذي يصبغه الآخر على الذات. من هنا يخلص تايلور إلى أن الهوية الحديثة تتشكّل بطريقة حوارية (dialogique).

5 ـ ليس الحوار واقعة لغوية خالصة؛ وإنما هو خلاصة للتجربة الاجتماعية للإنسان القائمة على التبادل مع الآخرين. ومن هذه الواقعة اللغوية استنتج تايلور قاعدة معرفية ووجودية وهي: «ليس الفكر الإنساني أحادياً، وإنما هو فكر حواري»[1].

6 ـ لا يتعارض مفهوم الجماعة والآخر مع مفهوم الذات والهوية، مثلما يوحي بذلك مفهوم الحرية في منظور الديموقراطية الليبرالية المصمم على أساس الاستقلال الذاتي (autonomie)، والذي يقتضي القدرة على

1 ـ Ibid., p. 50.

الاختيار وعلى التحقق والتنفيذ. أي بمعنى أنني حرٌّ عندما أقرر بنفسي كل ما يتعلق بي بعيداً عن المؤثرات الخارجية؛ وإنما يرى تايلور أن الحرية، أو بالأحرى لكي يكون الإنسان حرّاً؛ يجب على هذا الإنسان أن يتبع مثالاً أخلاقياً أو اختياراً أخلاقياً، وأن عليه أن يحيا حياة أصيلة (authentique).

7 ـ تفيد الأصالة ـ في نظر تايلور ـ أربعة معانٍ مترابطة هي: **أولاً** تشير إلى تلك الحالة أو الوضعية التي تعطي للفرد القدرة على أن يبحث عن حقيقته الخاصة. وعليه، فإنه من أجل أن يكون الإنسان حرّاً عليه أن يكون قادراً على تعيين وتحديد ما يكوّن ويشكِّل أصالته. كما تقتضي الأصالة ـ **ثانياً** ـ قدرة الفرد أن يعيش بصدق مع نفسه ومع الآخرين، وأن يكون قادراً على تبني معايير أخلاقية تتناسب وذاته، رافضاً ـ في الوقت نفسه ـ كل أنواع الشكْلَانية أو الأحادية الاجتماعية أو الامتثالية؛ مثل تبني نمط حياة اجتماعي مفروض من الخارج. وتفرض الأصالة ـ **ثالثاً** ـ على كل أصيل أن يحترم كل الأفراد على اختلافهم وتنوعهم، ولا يمكن أن يتحقق ذلك إلا بالاعتراف بهذه الاختلافات، بحيث يشكّل هذا المطلب شرطاً مسبقاً لتحقيق حرية كل فرد، وهنا تظهر بشكلٍ جلي تلك الصلة بين الحرية الفردية وعلاقته بالجماعة. وأخيراً **رابعاً**، فإن الأصالة ـ مثلها مثل الكرامة ـ كانت نتيجة لانهيار وتراجع المجتمع القديم القائم على المراتب الموروثة. وإن مبدأ المساواة في الكرامة هو المناسب والمتوافق مع المجتمع الديموقراطي مقارنة بمبدأ الشرف وفقاً للمرتبة الاجتماعية والذي ساد في المجتمع القديم. ومن ثَمَّ فإن مختلف أشكال الاعتراف بالمساواة تعد أشكالاً أساسية في الثقافة أو المجتمع الديموقراطي.

واستناداً إلى هذا الفهم دعا تايلور إلى سياسة الاعتراف التي تُعدُّ أنموذجاً جديداً في الاندماج، يسمح بتحقيق العدالة في صورتها الثقافية، وذلك بإعطاء حقوق للأقليات الثقافية سواء أكانت حقوقاً لغوية أم دينية مع احترام لمبادئ حقوق الإنسان. ولا يستجيب هذا الأنموذج فقط إلى

التركيبة الاجتماعية المتعددة، وإلى عوامل الهجرة؛ ولكن إلى المعايير الجديدة للعدل، وبخاصة تلك المتعلقة بالعدل الثقافي. ولقد حققت كندا بهذه السياسة قدراً عالياً من الديموقراطية والعدالة والاستقرار.

إن هذه السياسة يجب، في نظر أنصار التعددية الثقافية ـ وعلى رأسهم تايلور ـ أن تدعم بنوعٍ جديدٍ من العلمانية التي سموها علمانية الاعتراف، بحيث ميّزوا بين نوعين من العلمانية: الأولى: علمانية جمهورية لا تكتفي بمبدأي المساواة وحرية الضمير؛ وإنما تتضمّن رسالة تنويرية، وتهتم بمصير الهوية المشتركة الذي يفرض عليها استبعاد الانتماءات الدينية وحصرها في المجال الخاص، والثانية علمانية ليبرالية تعددية، أو علمانية الاعتراف التي ترى أنها مجرد طريقة في الحكم أو أسلوب في التدبير السياسي، وظيفتها إيجاد التوازن بين احترام المساواة وحرية الضمير، ولا تكتفي بالقبول بحضور الدين في المجال العام؛ وإنما تعمل من أجل وضع تشريعات منصفة لممارسته[1].

دعا تايلور إلى سياسة الاعتراف التي تُعدُّ أنموذجاً جديداً في الاندماج يسمح بتحقيق العدالة في صورتها الثقافية، وذلك بإعطاء الأقليات الثقافية حقوقاً لغوية أو دينية مع احترام لمبادئ حقوق الإنسان.

ومما لا شكَّ فيه أن هذا الطرح الذي عرضنا بعض عناصره العامة في الصفحات السابقة يقدّم تصوراً نظرياً لمسألة التعدد الثقافي، ومنه بالطبع التعدد الديني، مستفيداً من التطورات التي تعرفها الفلسفة السياسية والأخلاقية والاجتماعية المعاصرة؛ ولكنه لا يعدّ بحالٍ من الأحوال أنموذجاً تطبيقياً صالحاً لمختلف المجتمعات. بل نستطيع القول: إن الأُسس النظرية لهذا التصور تمنعه من تقديم الوصفة الجاهزة،

1 ـ عرض تشارلز تايلور أفكاره حول العلمانية في كتاب هام بعنوان: **عصر العلمنة**. انظر:
Charles Taylor, **L'âge séculier**, trad. Patrice Sevidan, Paris, Seuil, 2001.

وقبل ذلك ناقش موضوع التنوع الديني عند وليام جيمس، انظر:
Charles Taylor, **La diversité de l'expérience religieuse aujourd'hui- William James revisite**, trad. Jean--Antoine Billard, Paris, Bellarmin, 2003.

وهذا بحكم تقديره لمسـألة الاختلاف، وبخاصةٍ تلك المتعلقة بالظروف التاريخية لنشأة الأُمم والمجتمعات.

ومن المعلوم أن الـدول القومية تختلف عن الدول متعـددة القوميات، كما أن اعتماد سياسة في الاعتراف بالتعدد الثقافي يتطلب قيام دولة تتمتع بمؤسسـات قانونية، وبقوة اقتصادية وسياسـية يسـمح لها بتحقيق قدر من العدالة التوزيعيـة، وتتمتع بتقاليـد ليبرالية تمكنها من احتـرام التعددية عموماً، والتعددية الدينية على وجه التحديد؛ وذلك لأنه من دون حدٍّ أدنى من هذه المبادئ؛ فإن سياسة الاعتراف قد تؤدي إلى آثارٍ عكسيةٍ تصل إلى حد انفجار وتفـكك المجتمعات. من هنـا يجب إجراء فحـص نقدي لهذه النظريات، والعمل على تعزيز قيم حقوق الإنسان التي تسمح بقيام تعددية عادلة ومنصفة سواء في المجال السياسي أو في المجال الديني.