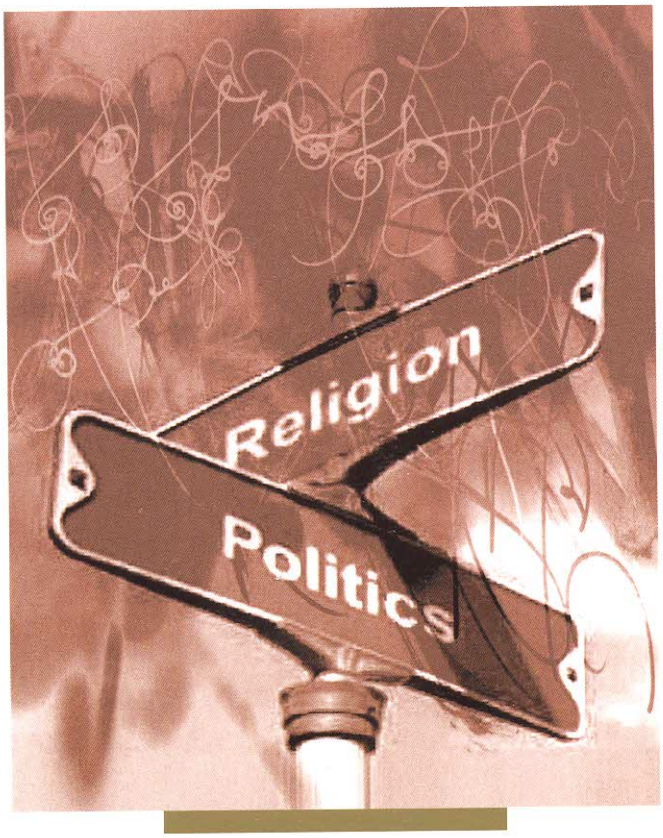
الدين في السياسة

جوانب دستورية وأخلاقية



مايكل ج. بيري

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الدين في السياسة

جوانب دستورية وأخلاقية

مايكل ج. بيري

ترجمة
عربي ميقاري

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيري، مايكل ج.

الدين في السياسة: جوانب دستورية وأخلاقية/ مايكل ج. بيري؛ ترجمة عربي ميقاري.

٢٢٢ ص.

ببليوغرافية: ص ٢٠٥ ـ ٢٢٢.

ISBN 978-614-431-053-3

١. الدين والدولة. ٢. الدين والسياسة. أ. ميقاري، عربي (مترجم). ب. العنوان.

322

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

Religion in Politics
Constitutional and Moral Perspectives

© 1997 by Oxford University Press, Inc.
All Rights Reserved.

جميع حقوق الترجمة العربية والنشر محفوظة حصراً للشبكة

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٤

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ المكتب الرئيسي: رأس بيروت ـ المنارة ـ شارع نجيب المرداتي
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ **محمول:** ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com

القاهرة ـ مكتبة: وسط البلد ـ ٢٢ شارع عبدالخالق ثروت
هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٢٥ **محمول:** ٠٠٢٠١١٥٠٢٩٦٤٩٢
E-mail: info@arab-network.org

الدار البيضاء ـ مكتبة: ٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع مولاي إدريس الأول
هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧ **محمول:** ٠٠٢١٢٦٦٤٣٢٣٠٤٠
E-mail: info-ma@arab-network.org

الرياض ـ مكتبة: حي الفلاح ـ شارع الأمير سعود بن محمد بن مقرن
جنوب جامعة الإمام، مقابل بوابة رقم ٣
هاتف: ٠٠٩٦٦٤٤٩٦٩٩٣٦
E-mail: info-ksa@arabiyanetwork.com

إهـــداء

إلى أمي

ماري فرانسس غريغوري بيري

المحتويـات

شكر وتقدير ٩

مقدمـة ١١

الفصل الأول : القانون الدستوري للحرية الدينية ٢٣

أولاً : الطريق من هناك إلى هنا ٢٤

ثانياً : حريّة الممارسة ٣٠

ثالثاً : قاعدة عدم التأسيس ٣٣

رابعاً : لماذا مبدأ عدم التأسيس ٣٥

خامساً : صراعات مبدأ عدم التأسيس ٤٢

سادساً : الممارسة الحرة وعدم التأسيس ومشكل «المواءمة» ٥٢

سابعاً : الدين في السياسة : جوانب دستورية ٦٤

ملحـق ٧٩

الفصل الثاني : الأطروحات الدينية في النقاش السياسي العام ٨٥

أولاً : الأطروحات الدينية في النقاش السياسي العام
وفي الثقافة العامة عموماً ٨٧

ثانياً : موقف غريناوالت من الأطروحات الدينية
في الحوار السياسي العام ٩٩

ثالثاً : «فكرة العقل العام» عند «راولز» ١٠٨

الفصل الثالث : الأطروحات الدينية كقاعدة للخيار السياسي ١٢٣

أولاً : الأطروحات الدينية كقاعدة للخيار السياسي ١٢٤

ثانياً : الأطروحات الدينية المتعلقة بقيمة الإنسان ١٢٨

ثالثاً : الأطروحات الدينية المتعلقة بخير البشر ١٤٠

رابعاً : مثالٌ نموذجي:
الطرح الديني بشأن أخلاقية السلوك الجنسي المثلي ١٥٨

خامساً : طرح فينيس العلمانيُّ حول أخلاقية السلوك الجنسي المثلي ١٦٥

سادساً : تعليق ختامي (مُوجّه إلى المسيحيين المحافظين لاهوتياً
في المقام الأول) ١٨٧

ملحق ١٩٧

المراجع ٢٠٥

شكـر وتقديـر

أنا مُمتنٌّ لأصدقائي وزملائي لتقديمهم تعليقات أو مناقشات مُفيدة عندما كنتُ أكتبُ هذا الكتاب، خاصة «روبرت أودي» (Robert Audi)، «توماس بيرغ» (Thomas Berg)، «وليام كولينج» (William Collinge)، «دانيال كونكل» (Daniel Conkle)، «تشارلز كوران» (Charles Curran)، «فرانكلين غامـوال» (Franklin Gamwell)، «كـنـت غـريـنـاوالـت» (Kent Greenawalt)، «ستيفان غاردبوم» (Stephan Gardbaum)، «سكوت إدلمان» (Scott Idleman)، «أنـدرو كـوبـلـمـان» (Andrew Coppelman)، «وليـام كـرالـوفـيـك» (William Kralovec)، «دوغلاس لايكوك» (Douglas Laycok)، «دانيال موريسي» (Daniel Morrissey)، «مـارك نـول» (Mark Noll)، «جـون راولـز» (John Rawls)، «ريـتـشـارد سـافـيـر» (Richard Saphire)، «رودني سـمـيـث» (Rodney Smith)، «دايفيـد سـمـولـين» (David Smolin)، «لاورانس سولم» (Lawrence Solum)، «لـورا أنـدركـفـلـر» (Laura Underkuffler)، «هـاورد فـوغـل» (Howard Fogel)، «جيري وايت» (Gerry Whyte)، و«آشلي وودويس» (Ashley Woodiwiss). . . ومُمتنّ في حصولي على فرصة مناقشة مُسوّدة هذا الكتاب في أماكن عديدة طيلة السنة الأكاديمية ١٩٩٥ ـ ١٩٩٦:

كلية ويتون (إلينوا)؛ مركز الدراسات الإنسانية في جامعة نورثوسترن؛ كلية القانون في جامعة «سانت توماس»؛ كلية كامبرلان للقانون في جامعة سامفورد؛ كلية القانون في جامعة كولورادو؛ كلية القانون في جامعة سان دييغو؛ كلية القانون في جامعة سانت جون.

. . . أخيراً، أنا ممتن لطلاب الحقوق في جامعة نورثوسترن الذين انضمُّوا إليَّ في عامي ١٩٩٥ و١٩٩٦ للتفكير في «الدين والسياسة والدستور».

مقدمـــة

لو كان قليل من الأمريكيين مؤمنين مُتديِّنين، فإنه من المحتمل أن تكون مسألة الدور المناسب للدين في السياسة مسألة هامشية بالنسبة إلى السياسة الأمريكية، لأن الدين سيكون حينئذ هامشياً بالنسبة إليها، غير أن معظم الأمريكيين يعتنقون ديناً. فعلاً، إنّ مواطني الولايات المتحدة هم من أكثر المواطنين تديُّناً، ربما حتى الأكثر تديناً، في ديمقراطيات العالم الصناعي المتقدّم، فبحسب استطلاعات للرأي أُنجِزت مؤخراً، «فإنّ أغلبية ٩٥ في المئة من الأمريكيين البالغين يعلنون إيمانهم بالله»[١]؛ بل أكثر من ذلك، «فإن ٧٠ في المئة من الأمريكيين البالغين هم أعضاء في كنيسة أو في معبد يهودي»[٢]. إذا كان هناك، بين الأغلبية الواسعة من الأمريكيين الذين يؤمنون بدين، إجماعٌ على أغلب القضايا الدينية، فإن قضية الدور المناسب للدين في السياسة تدفع عدداً أقل بكثير من الأمريكيين للانخراط في النقاش حوله، لأنّ القليل من الأمريكيين يخشون أن يكونوا عرضة لعقائد دينية خارجية. ولكنْ هناك، بين الأمريكيين المؤمنين، اختلاف على قضايا دينية أساسية عديدة، بما في ذلك عدة قضايا أساسية دينية أخلاقية. وبما أنّ الولايات المتحدة هي بلد متدين، وفي الوقت نفسه بلد تعدّدي

(١) Richard N. Ostling, «In So Many Gods We Trust,» *Time* (20 January 1995), p. 72.

(٢) انـظـر: «Religion and Roe: The Politics of Exclusion,» *Harvard Law Review*, vol. 108, no. 2 (December 1994), pp. 495 and 498.

والمقالة عبارة عن مراجعة لكتاب: Elizabeth Mensch and Alan Freeman, *The Politics of Virtue: Is Abortion Debatable?* (Durham: Duke University Press, 1993).

قـارن بـ: Andrew Greeley, «The Persistence of Religion,» *Cross Currents*, vol. 45, no. 1 (Spring 1995), p. 24.

(الآن أكثر من أي وقت مضى)، فإن قضية الدور الحقيقي للدين في السياسة ليست هامشية، على الإطلاق، بل هي قضية مركزية وحاضرة في سياسة الولايات المتحدة.

في هذا الكتاب، أتناول مسألة أساسية عن الدين في السياسة: أيُّ دورٍ يمكن للطرح الديني أن يؤدّيه، إذا وُجد مثل هذا الدور أصلاً، سواء في النقاش العام بشأن الخيارات السياسية المراد اتخاذها أم باعتباره قاعدة لخيارٍ سياسي؟ جملتان اثنتان سيتكرّر ظهورهما طوال نقاشي: «الأطروحات الدينية» و«الخيارات السياسية». ليست كل الخيارات السياسية خيارات من نوع واحد. إنّ الخيارات السياسية التي تعنيني بصفة أساسية في هذا الكتاب هي تلك التي تمنع أو تتحيّز ضد نوع أو آخر من السلوك البشري بناء على الاعتقاد بأنّ هذا السلوك هو سلوك غير أخلاقي. إنّ قانوناً يمنع الإجهاض هو مثال نموذجي عن نوع الخيار السياسي الذي أقصد؛ وقانوناً يمنع المثلية الجنسية كسلوك جنسي هو مثال آخر. إنّ الأطروحات الدينية التي تعنيني بصفة أساسية هنا هي أطروحات مُفادها أنّ نوعاً أو آخر من السلوك البشري، مثل الإجهاض أو المثليّة الجنسية كسلوك جنسي، هو سلوك غير أخلاقي. أقصد بالطرح «الديني» طرحاً يعتمد ـ إلى جانب أشياء أخرى ـ على معتقد ديني: طرحاً يفترض مُقدَّماً الصحة في معتقد ديني، ويعتبر أنّ هذا المعتقد هو أحد منطلقاته الأساسية. إنّ الاعتقاد بأنّ الله موجود، «الله» بمعنى الحقيقة المتعالية التي هي المصدر والأساس والنهاية لأي شيء آخر، هو معتقد «ديني»، كما هي حال الاعتقاد في ما يتعلق بطبيعة الله أو عمله أو إرادته.

إنّ الخلاف حول الدور المناسب للأطروحات الدينية في السياسة يشمل نقاشين: نقاشاً حول الدور المناسب دستورياً للأطروحات الدينية في السياسة، ونقاشاً ذا علاقة، ولكنّه مختلف، حول الدور المناسب أخلاقياً لهذه الأطروحات[٣]. وبحسب القانون الدستوري للولايات

(٣) كمسألة أخلاق سياسية، الأطروحات العلمانية التي مُفادها أن نوعاً أو آخر من السلوك البشري هو سلوك غير أخلاقي، كأطروحات مختلفة عن الأطروحات الدينية، لا تعد، باعتبارها كذلك، أساس إشكالية للخيار السياسي. انظر: Kent Greenawalt, «Legal Enforcement of Morality,» *Journal of Criminal Law and Criminology*, vol. 85, no. 3 (1995), p. 710.

المتحدة، لا يجوز للحكومة أن «تؤسس» لدين ما. وبأخذ قاعدة «عدم التأسيس» هذه بالاعتبار، أيُّ دور مناسب (مسموح به) دستورياً للدين أن يؤدّيه، إذا وُجد هذا الدور أصلاً، في سياسة الولايات المتحدة؟ وعلى وجه الخصوص:

● هل يكون المُشرِّع أو أي مُوَظَّف رسمي آخر، أو حتى أيُّ مواطن عادي، قد انتهك قاعدة عدم التأسيس إذا عَرَض طرحاً دينياً في نِقاش عام عمَّا يمكن تبنيه كخيارٍ سياسيٍّ؟ فعلى سبيل المثال، هل يكون المُشَرِّع قد خرق قاعدة عدم التأسيس إذا عَرَض، في نقاشٍ عامٍّ عن وجوب، أو عدم وجوب، الاعتراف القانوني بالزواج المثلي، طرحاً دينياً مُفاده أنَّ المثلية الجنسية كسلوك جنسي هي سلوك غير أخلاقي؟

● هل يكون الخيار السياسي مُنتهكاً لقاعدة عدم التأسيس إذا كان مبنياً، ولو بشكل جزئيٍّ، على طرح ديني مُفاده أنَّ الإجهاض سلوك غير أخلاقي؟

إلى جانب المسألة الدستورية هناك المسألة الأخلاقية. أن لا يخرِق تصرفٌ ما أي قاعدة دستورية لا يعني أن هذا تصرف مقبولٌ من الناحية الأخلاقية. إنّ الشَّرعية الدستورية لا تستلزم اللياقة الأخلاقية ناهيك بأن تُساويها.

● حتى لو لم ينتهك المواطنون ولا حتى المشرعون أو المُوظَّفون الرسميون الآخرون، وأعتقد أن هذه هي الحال، قاعدةَ عدم التأسيس عند عرضهم أطروحات دينية في نقاش سياسي عام (أي في نقاش عام حول الخيارات السياسية التي يجب تبنيها) سيبقى هذا السؤال مطروحاً: بأخذ كل الاعتبارات في الحسبان، هل من المناسب أخلاقياً بالنسبة إلى المواطنين، وعلى وجه الخصوص المشرعين والمُوظَّفين الرسميين الآخرين، أن يقدِّموا مثل هذه الأطروحات في نقاش سياسي عام؟

وعلاوةً على ذلك، لا تستلزم عدم الشرعية الدستورية عدم اللياقة الأخلاقية، ناهيك بأن تُساويها. فأن يخرق تصرفٌ ما قاعدة دستورية، لا

يستلزم أن هذا التصرف، بغض النظر عن عدم دستوريته، تصرف غير مناسب أخلاقياً.

● حتى لو انتهك خيارٌ سياسي، وأعتقد أنّ هذه هي الحال، قاعدةَ عدم التأسيس، إذا لم يوجد طرح علماني مقبول يسانده، فإنّ هذا السؤال يبقى مطروحاً: بغضّ النظر عن قاعدة عدم التأسيس، هل من المقبول أخلاقياً بالنسبة إلى المواطنين والمشرّعين والمُوظّفين الرسميين الآخرين أن يعتمدوا على طرح ديني في أثناء اتخاذهم قراراً سياسياً حتى إذا لم يوجد، في نظرهم، طرحٌ علمانيٌّ مُقنِع، أو حتى مقبول، يسنُد هذا الخيار[٤]؟

لقد تناولتُ مثل هذه المسائل أول مرة في كتاب **الحب والسلطة: دور الدين والأخلاق في السياسة الأمريكية**[٥]. منذ تلك السنوات التي نُشر فيها كتابُ **الحب والسلطة**، وفي جانب منه ردٌّ على التعليقات المنتقِدة للكتاب، واصلتُ التفكير في معضلة الدين في السياسة، الواقع أن تفكيري كان عبارة عن إعادة تفكير. ومن بين المسائل التي تَتَبَّعْتُها في هذا الكتاب مسألتان أهملْتُ تَتَبُّعَهما في كتاب **الحبّ والسلطة**: **أولاً**، مسألة دستوريّة الطرح الديني في السياسة في ظلّ قاعدة عدم التأسيس؛ **ثانياً**، مسألة العلاقة بين الأطروحات الأخلاقية المبنيّة على الدين والأطروحات الأخلاقية العلمانية. وكنتيجة، في جانب منه، لتتبّع هاتين المسألتيْن المهمّتيْن وجدتُ نفسي مَقُوداً إلى مراجعة، وبصفة جدية، الموقف من الدين في السياسة الذي كنت قد عرضته في كتاب **الحب والسلطة**. وتجدُر الإشارة إلى أنه لا شيء في هذا الكتاب يفترِض مسبقاً أن القارئ مُطلع على كتاب **الحب والسلطة**.

---

(٤) ينبغي لأولئك الذين يملكون السلطة والمسؤولية الرئيستين لوضع السياسات ـ خصوصاً المشرعين ـ أن يسألوا أنفسهم إذا كانوا يجدون منطقاً علمانياً مُقنعاً. انظر: Federal Communications v. Beach Communications, Inc., 113 S. Ct. 2096, 2102-03 (1993),

Paul Brest, «The Conscientious Legislator's (وضع اختبار «الأساس المنطقي»). انظر أيضاً: Guide to Constitutional Interpretation,» *Stanford Law Review*, vol. 27, no. 3 (February 1975), p. 585.

(٥) انظر: Michael J. Perry, *Love and Power: The Role of Religion and Morality in American Politics* (New York: Oxford University Press, 1991).

يمكن نظرة عامة على الفصول الثلاثة من هذا الكتاب أن تكون مفيدة. بدأت، في **الفصل الأول**، بمناقشة حرية الدين التي يحميها القانون الدستوري للولايات المتحدة. وتكمن أهدافي الأساسية في هذا الفصل في هدفيْن اثنيْن: **أولاً**، أعرض ما يبدو لي أنه التفسير الأكثر عقلانيّة للمعنى العام للقاعدتيْن الدستوريتيْن الأساسيتيْن في ما يتعلّق بالدين: قاعدة الممارسة الحرة، وعلى وجه الخصوص، قاعدة عدم التأسيس (في هذا الكتاب، أتناول مثل هذه القضايا الدستورية المُخْتَلف فيها كالصلاة في المدارس الرسمية، وإظهار الحكومة للرموز الدينية، ومعونة الحكومة للتعليم الديني). بعد ذلك، واعتماداً على تفسيري مدلول قاعدة عدم التأسيس، أُقدِّم طرحاً عن الدّور المسْمُوحِ به دستورياً للأطروحات الدينية أن تؤدّيه في سياسية الولايات المتحدة، وعلى وجه الخصوص الأطروحات الدينية في ما يتعلق بأخلاقية السلوك البشري. أستنتجُ أنّه لا المواطنون ولا حتى المُشَرِّعون أو المُوظفون الرسميون الآخرون ينتهكون قاعدة عدم التأسيس بعرضِهم أطروحات دينية في نقاش سياسي عام، ولكن الخيار السياسي يخرق القاعدة إذا لم يكن هناك طرح علماني معقول يَسْنُدُه. مرةً أخرى، اهتمامي الأساسي في هذا الكتاب هو الخيارات السياسية التي تتعلق بأخلاقية السلوك البشري.

إذاً، في الفصلين الثاني والثالث، ألتفت من المسألة الدستورية عن الدين في السياسة إلى المسألة الأخلاقية. ولِكون الفصل الأول يُركّز على القانون الدستوري للولايات المتحدة، فإنّ له صلة بمسائل عن «الدين في السياسة» كما برزت في الولايات المتحدة. غير أن للفصلين الأول والثاني علاقةً بمثل هذه المسائل كما برزت في أيِّ مجتمع سياسي ديمقراطي، مثل الولايات المتحدة، مُتعَدِّدٍ دينيّاً. إجابتي عن المسألة الأخلاقية، في الفصلين الثاني والثالث، لا تتوقّف على إجابتي في الفصل الأول عن المسألة الدستورية. يمكن المرء أن يُعارض بعض أو كل ما لديّ لقوله في الفصل الأول في حين يتّفق مع بعض أو كلِّ ما لديّ لقوله في الفصلين الثاني والثالث.

في **الفصل الثاني**، إسْتنتجتُ أنّه، باعتبار الأطروحات الدينية قضيةَ

أخلاقٍ سياسية، فإنه ليس مَسمُوحاً بها فقط بل من المُهمّ أن تُعرَض، أساساً، حتى يمكن اختبارها في النقاش السياسي العام. اثنان من أهمّ المساهمين في النقاش حول الدّور المناسب أخلاقياً للدين في السياسة هما: كنت غريناوالت (Kent Greenawalt) وجون راولز (John Rawls)[٦]. دافع كل منهما عن موقف أقل مواءمة للتعبير عن الأطروحات الدينية في النقاش السياسي العام من الموقف الذي أدافع عنه في هذا الكتاب. سأشرح في الفصل الثاني لماذا لا أتفق مع كلٍّ منهما في موقفيهما.

في **الفصل الثالث**، أُمَيِّزُ بين نوعين أساسيين من الطرح الديني في ما يتعلق بأخلاقية السلوك البشري: طرحٌ دينيٌ بشأن قيمة الإنسان وطرحٌ دينيٌ يتعلّق بخير البشر. ثم أَطرح فكرة مُفادها أنّه بتَبَنّي خيار سياسي في ما يتعلق بأخلاقية السلوك البشري، يستطيع المواطنون والمُشرِّعون والمُوظَّفُون الرسميّون الآخرون الاعتماد على طرح ديني مُفاده أنّ كل البشر، وليس مجرد بعضهم (مثل الأشخاص البيض) مقدّسون حتى وإن لم يوجد، في نظرهم، طرح علماني مُقنِع يدعّم القول إنّ كل البشر مقدسون (كما ذكر رونالد دْووركِن (Ronald Dworkin)، على الرغم من أن المصطلح «مُقدّس» غالباً ما يُستعمل بمعنى تأليهي، فهو غير مستعمَلٍ بهذا المعنى على الدَّوام. ويُمكن استعمال المصطلح «مُقدّس» أيضاً، وفي بعض الأحيان يُستعمل فعلاً، بمعنى غير ديني، أي علماني[٧]. بعد ذلك، أُبرهنُ على أنّه عند القيام باختيار سياسي في ما يتعلق بأخلاقية السلوك

---

(٦) Kent Greenawalt: *Religious Convictions and Political Choice* (New York: Oxford University Press,1988), and *Private Consciences and Public Reasons* (New York: Oxford University Press, 1995), and John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press 1993).

(٧) Ronald Dworkin, *Life's Dominion: An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom* (New York: Knopf, 1993), p. 25:

«بعض القراء . . . سيأخذون استثناء خاصاً بالنسبة إلى مصطلح «مقدس» لأنه سيوحي إليهم أنّ القناعة التي في ذهني هي قناعة إيمانية. سأحاول أن أشرح لماذا هي ليست كذلك، وكيف قد تُفسَّر، وهي تُفسَّرُ عادة، بطريقة علمانيّة إضافة إلى تفسيرها بطريقة دينية تقليدية. ولكن لكلمة «مُقدّس» مدلولات دينية لا يمكن إزاحتها بالنسبة إلى عدد من الناس، وعلى هذا سأستعمل مصطلح «لا تُنتهك حُرمته» بدلاً منه لتشير إلى المعنى نفسه، وهذا من أجل أن أُظهر إمكانية وجود هذا التفسير العلماني».

البشري، لا يجوز للمواطنين والمُشرِّعين والمُوظَّفين الرسميين الآخرين الاعتماد على طرح ديني في ما يتعلّق بمتطلّبات خير البشر إلّا إذا كان هناك، في نظرهم، طرح علماني مُقنع يصل إلى النتيجة نفسها التي وصل إليه الطرح الديني بشأن تلك المتطلّبات.

إنّ الخِلاف السياسي اليوم في الولايات المتحدة حول أخلاقية السلوك الجنسي المثلي، الذي يوجد في صلب النقاش حول وُجوب أو عدم وُجوب الاعتراف القانوني بالزواج المثلي أو على الأقل أن يمنح القانون الزيجات المثلية نوعاً من المركز القانوني المشابه للزواج، هو إطارٌ أساسي للنقاش حول الدور الصحيح للدين في السياسة. في الفصل الثالث، أستعمل هذا الخلاف لأُبيِّن الطرح الأساسي للفصل، وهو أنه يتبني خيار سياسي في ما يتعلق بأخلاقية السلوك البشري لا يجوز للمُشرِّعين أو الآخرين الاعتماد على طرح ديني إلّا أن يصل، في نظرهم، طرح علماني مُقنع إلى النتيجة نفسها بشأن متطلّبات خير البشر (كما أشرحُ في الفصل الثالث، أنّ طرحاً، سواء أكان دينياً أم علمانياً، يقضي بأنّ كل السلوك الجنسي المثلي سلوكٌ غير أخلاقي هو في الأساس طرحٌ يتعلق بمتطلبات خير البشر). هل هناك طرحٌ علمانيّ مُقنع بأنّ كل السلوك الجنسي المثلي سلوكٌ غير أخلاقي؟ حاول جون فينيس (John Finnis) مُؤخَّراً أن يَبْنيَ طرحاً علمانياً لدعم المُعتقد الديني التقليدي الذي مُفاده أنّ كل سلوك جنسي مثلي، حتى ذلك السلوك الجنسي المثلي الذي هو جزء وتعبير عن علاقة دائمة وغير تعددية لحبٍّ وَفيٍّ، هو سلوكٌ غير أخلاقي، ولكنَّ طَرْحَ فينيس العلمانيّ، كما أُبيِّن في الفصل الثالث، هو طرحٌ ضعيف. بعد فشل فينيس، نستطيع أن نَشُكَّ ـ إلى حدٍّ ما ـ في أن يكون أيُّ طرح علماني بأنّ كل سلوك جنسي مثلي غير أخلاقي طرحاً سليماً. إذا اتفقنا على أنه لا طرح علمانياً من هذا القبيل طرح مناسب، إذاً، وللأسباب التي أعرضها في الفصل الثالث، علينا ألا نعتمد على الطرح الديني بأنَّ كلَّ سلوك من هذا القبيل هو سلوك غير أخلاقي كقاعدة لخيار سياسي، ناهيك بأن يكون خَياراً سياسياً قسرياً.

في أثناء مناقشتي مسوّدة هذا الكتاب مع أشخاص وجماعات

متنوِّعة، كنت أُسأل من حين إلى آخر عن «الصوت» الذي يُشكّل تصوُّري للدور الحقيقي للدين في السياسة. لقد ألّفتُ هذا الكتاب بصفتي مسيحياً[٨]، وكتبتُه، على وجه أخصّ، بصفتي مسيحياً كاثوليكياً مسكوناً كلياً بروح مجلس الفاتيكان الثاني (١٩٦٢ ـ ١٩٦٥)[٩]. ولكنني كتبتُ هذا الكتاب بصفتي مسيحياً حَذِراً، إلى حدٍّ كبير، من الحديث عن الله الذي ينخرط فيه

---

(٨) David Tracy, «Approaching the Christian Understanding of God,» in: Francis Schussler Fiorenza and John P. Galvin, eds., *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*, 2 vols. (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1991), vol. 1, pp. 131 and 147:

«[بحسب المُعتقد المسيحي] فإنّ الله، اللغز المقدس الذي هو المصدر، الرزاق، ونهاية كل الواقع... تجلى لنا في عيسى المسيح كحُبٍّ صافٍ وغير محدود». انظر أيضاً: John Dominic Crossan, *Jesus: A Revolution Biography* (New York: HarperCollins Publishers,1994), p. 20:

«المعتقد المسيحي (١) عمل إيماني (٢) في عيسى التاريخي (٣) كتجلٍّ لله».

(٩) Michael J. Perry, «The Idea of a Catholic University,» *Marquette Law Review*, vol. 78, no. 2 (1995), p. 325.

انظر أيضاً: David Hollenbach, «Afterward: A Community of Freedom,» in: R. Bruce Douglass and David Hollenbach, eds., *Catholicism and Liberalism: Contributions to American Public Philosophy*, Cambridge Studies in Religion and American Public Life (Cambridge [UK]; New York: Cambridge University Press, 1994), pp. 323 and 337:

«بالنسبة إلى المؤمنين المسيحيين، إنه تحدٍّ أن يعترفوا أن إيمانهم بالله وطريقة الحياة التي يستلزمها هذا الإيمان هو حقيقة تاريخية ـ إنه متجذّر في نصوص مقدسة ورموز تاريخية بصفة خاصة وهو يُعاش ويُعزز في مجتمعات تاريخية بصورة خاصة. وتعني هذه الأصالة التاريخية/التاريخانية أن مهمة تفسير معنى إيمانهم لا تنتهي ما دام التاريخ متواصلاً. إنّ الله الذي وضعوا فيه إيمانهم من غير الممكن أن يُعرَّف بعلاقة شخصية، أو ترتيب اجتماعي، أو إنجاز ثقافي، إنّ الله يتجاوز كل هذا. على الرغم من أنّ المسيحيين يؤمنون أنّهم مُنحوا في عيسى المسيح وحياً مُحدداً عمن هو هذا الله، فإنهم لا يستطيعون أن يدّعوا تملُّكَ الله أو الإحاطة به في أيٍّ من لاهوتياتهم أو فهمهم لخير الحياة البشرية النهائي. وهكذا، في عبارات آفري دولز (Avery Dulles)، «إنّ المسيحي يُعرّف كشخص على طريق الاكتشاف، على الطريق إلى وحيٍ لم يُعطَ بعدُ، أو على الأقل لم يعطَ في شكل نهائي».

وإذ يستشهد آفري دولز، في: *Theology and Discovery: Essays in Honor of Karl Rahner, S.J.* (Milwaukee, Wis.: Marquette University Press, 1980).

يضيف هولنباخ: «لأنّ المجتمع المسيحي دائماً في طرق الكمال لأعمق إيمانه، وأمله، وحبّه، يجب عليه، بطريقة مستمرة، أن يكون مُتفتّحاً على اكتشافات جديدة. وبالتالي يجب أن يسم الالتقاء مع الآخر، المختلف والغريب حياة الكنيسة. المشاركة الفاعلة في مجتمع الحرية هو شرطٌ سابق لمثل هذا الاكتشاف». انظر: Hollenbach, Ibid., p. 337.

أغلبية المسيحيين (وكثيرون آخرون) وبسهولة كبيرة؛ أي لقد كَتبتُه بروح المسيحية القائمة على اللاهوت السلبي[١٠]. وأكثر من ذلك، لقد كتبتُ هذا

---

(١٠) عن لفظ «apophatic»، انظر: *Oxford English Dictionary*, prepared by J. A. Simpson and E. S. C. Weiner, 2nd ed. (Oxford: Clarendon Press; Oxford; New York: Oxford University Press, 1989), p. 554.

أوافق تقرير ديفيد ترايسي حين قال:

حتى في أحسن خطاب للحقيقة المُطلقة ومن خلاله، تخرجُ ظُلمة أعظم في النهاية لإظهار المعنى الديني لهذه الحقيقة كسرٌّ مُطلق. قد يكون الصمت أنسبَ خطاب لذكر هذا المعنى الضروري للسر الجذري، كما يُصرُّ علماء الصوفية على القول، «أولئك الذين يعلمون لا يتكلّمون؛ أولئك الذين يتكلّمون لا يعلمون». الخطاب اللاهوتي الأكثر تهذيباً للاهوتيّين القدامى متنوع بشكل كبير ولكنه يعود في النهاية إلى معنى يضفي عمقاً على السرّ المطلق نفسه. الحرية العجيبة مع كل الصيغ العَقائدية التقليدية في مايستر إيكارت (Meister Eckhart)؛ وتغدو عمليات تصوير الله الجريئة في «سفر التكوين» و«سفر الخروج» النوباتِ العاطفيةَ للأنبياء والتأملات الشاقة في «سفر أيوب»، و«سفر الجامعة»، و«سفر مراثي إرميا»؛ والضوء المُزعج الذي سلطته استعارات الإنجيل بشأن «غضب الله» على كل الإغراءات لإضفاء صبغة عاطفية على ما يعني الحب عندما يقول المؤمن، «الله هو الحب»؛ إنّ إعلان الله الباطن والظاهر في «لوثر» و«كالفِن»؛ ونظرة الله **المحايد** (deus otiosus) لله في المذاهب اللاأدرية؛ الخطاب المقموع للسحرة؛ صورة الأنثى المذهلة للحقيقة المطلقة في التقاليد الأموسية العظيمة وتقاليد الحكمة العظيمة لدى الإغريق واليهود؛ لقد تجلّت قوة المُقدّس وهي تنفصل بصورة جدلية عن المدنّس في كل الديانات؛ الرقة الرائعة للكتابة الحاخامية عن الله أصبحت التناقض الغريب لفكر «الكابالا» عن وجود الله في مادة الرسائل والنصوص؛ الحوارات المُهذّبة في التأمُّلات الفلسفية للهندوس حول التوحيد والشّرك؛ الوجوه المتعددة للإله في قصص «شيفا» (Shiva) و«كريشنا» (Krishna)؛ المعنى الغامض الذي مُفاده أنه، على الرغم من كل المظاهر على خلاف ذلك، لا «شيء هنا ليس «زيوس» في «آخيل» و«سوفوكليس»؛ الرعب الذي أحدثه «ديونيسوس» في باخوسيات «يوربيديس»؛ رفض التمسك حتى بمصطلحات «الله» ليكون حرّاً في تجريب الحقيقة المطلقة مثل «الفراغ» في كثير من الفكر البوذي؛ إعلان «أوماش الأكويني» المؤثّر «كل ما كتبته عبارة عن تبنٍّ، لن أكتب مرة أخرى»؛ إنّ إصرار «كارل راهنر» على الإبهام الجذري لكلٍّ من الله وأنفسنا والمفهوم في ومن خلال خطابنا الفلسفي واللاهوتي الأكثر قابلية للفهم... إن لغة «الله وراء الله» عند «بول تيليش» (Paul Tillich) وكل اللاهوتيين الذين يعترفون بمدى قدرة اللغة التقليدية لله، وبسهولة، على أن تصبح مُخدِّرة؛ رفض النطق باسم الله في اليهودية التقليدية؛ الإصرار على النطق بهذا الاسم في الإسلام التقليدي، التأملات المترددة في حضور ـ غياب الله لدى «بوبر» (Buber) تصبح المحاولات الشجاعة لخلق لغة جديدة للعهد الجديد مع الله في مابعد لاهوتيات «كوهين» (Cohen)، «فاكنهايم» (Fackenheim)، و«غرينبارغ» (Greenberg). الغامرة، ليس هناك خطاب تقليدي عن الحقيقة المطلقة يمكن فهمه كما يمكن إتقان المرء لخطابه. إذا أعطى أي خطاب بشري شهادة حقيقة للحقيقة المطلقة، يجب عليه بالضرورة أن يثبت أنّه خطاب لا يمكن التحكم فيه ولا يمكن إتقانه. =

الكتاب بصفتي واحداً يقف بين كل من لا يؤمنون بدين من جهة وكثيرين من المؤمنين بدين ـ خاصة المؤمنين المحافظين دينياً، من جهة أخرى. إنّ كثيرين (ممن لا يعتنقون ديناً) من غير المؤمنين بدين يُريدون تهميش دور الطرح الديني في النقاش السياسي العام، هم المقصودون الأساسيون بطرحي، في الفصل الثاني الذي مُفاده أنه ليس مجرد مسموح بل مُهم أن يُعرضَ الطرح الديني في ما يتعلق بأخلاقية السلوك البشري في النقاش السياسي العام. وغير المؤمنين بدين هم أيضاً المقصودون الأساسيّون بطرحي في الفصل الثالث الذي مُفاده أنه باتخاذ خيار سياسي في ما يتعلق بأخلاقية السلوك البشري، فإنّ المُشرِّعين والآخرين يستطيعون الاعتماد على طرح ديني مُفاده أن كل البشر مُقدّسون حتى إذا لم يُوجد، في نظرهم، طرح علماني مُقنع يسنُد القول بقُدسيّة البشر كلِّهم. وفي المقابل، فإن الذين يعتنقون ديناً، ولا سيّما المسيحيون الذين يُعدُّون إلى حدّ بعيد أكبر مجموعة دينية مؤمنة في الولايات المتحدة، هم المقصودون الأساسيون بِطرحي في الفصل الثالث الذي مفاده أنّه باتخاذ خيار سياسي في ما يتعلّق بأخلاقية السلوك البشري، خاصة إذا كان خياراً سياسياً قسرياً، لا يجوز للمُشرِّعين والآخرين الاعتماد على طرح ديني في ما يتعلق بمتطلّبات خير البشر إلّا إذا توصّل، في نظرهم، طرح علماني مُقنع إلى النتيجة نفسها التي توصّل إليها الطرح الديني بشأن هذه المتطلبات.

إنَّ التعليقات التي خَتمْتُ بها هذا الكتاب، في نهاية الفصل الثالث، مُوجَّهة بشكل رئيس إلى المسيحيين المحافظين دينياً، وأغلب الظَّنِّ أنّ كثيراً منهم سيرتابون في جزءٍ من طرحي في الفصل الثالث الموجَّه بشكل أساسي إلى الذين يعتنقون ديناً. إنّه بشكل مُحَدد في هذا

= انظر: David Tracy, *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope* (San Francisco: Harper and Row, 1987), pp. 108-109,

انظر أيضاً: مارتن بوبر (Martin Buber)، المستشهد به في: Hans Kung, *Does God Exist?: An Answer for Today*, translated by Edward Quinn (Garden City, NY: Doubleday, 1980), p. 508.

للاطلاع على تفكير حديث قوي ومشهود عن الحديث عن الله، انظر: Elizabeth A. Johnson, *She Who Is?: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (New York: Crossroad, 1992).

الجزء من طرحي الذي يهتم في المقام الأوّل بالادّعاء المتعلق بما أوحاهُ الله بشأن متطلبات خير البشر، كان حذري من الحديث عن الله أكثر حضوراً في ذهني. وعلى الرغم من ذلك، أتمنىّ أن تخاطب تعليقاتي الختامية، ولو بطريقة غير مباشرة، أعضاء مُحافظين دينياً من مذاهب دينية أخرى أيضاً[١١].

(١١) موضوع هذا الكتاب ـ **الدين في السياسة** ـ موضوع واسع جداً، لا يمكن لكتاب واحد أن يقوم بأكثر من تناول الموضوع من بعض الجوانب ذات الصلة، كما أشرت في هذه المقدمة، أتناول الموضوع من خلال جانبين مختلفين ولكن مترابطين. جانب القانون الدستوري الأمريكي وجانب الأخلاق السياسية. هناك جوانب مهمة ومكملة ـ تلك الجوانب المتعلقة بالتاريخ والعلوم الاجتماعية، مثلاً ـ وهي جوانب لا تقع في مجال اختصاصي.

أنا لا أتناول، في هذا الكتاب، تلك المسائل التطبيقية المتنوعة التي من الممكن أن يطرحها الواحد في ما يتعلق بالدور المناسب للمؤسسات الدينية وموظفيها في الحياة السياسية الأمريكية. على سبيل المثال، هل يجوز «لرجال الدين والكنائس ومنظمات دينية أخرى أن ينخرطوا في أنشطة سياسية عادية، مثل الحملات التربوية والضغط والمظاهرات، ومحاولات وضع ضغط انتخابي كبير على المسؤولين؟» انظر: Greenawalt, *Private Consciences and Public Reasons*, p. 165, note 6.

(يتناول غريناوالت هذه المسائل أيضاً في الفصل ١٥ من كتابه).

الفصل الأول

القانون الدستوري للحرية الدينية

في هذا الفصل سأعرض ما يبدو لي أنّه أكثر التفسيرات معقولية للمعنى العام للقاعدتين الدستوريتين الأساسيتين المتعلقتين بالدين: قاعدة الممارسة الحرة وقاعدة عدم التأسيس، ثم، اعتماداً على هذه المناقشة، أُقدِّم طرحاً عن الدور المسموح به دستورياً للأطروحات الدينية، خاصة الأطروحات الدينية المتعلقة بمسألة أخلاقية السلوك البشري في سياسة الولايات المتحدة[1].

إنّ لُبَّ تفسيري قاعدتَي الممارسة الحرة وعدم التأسيس هو منع الحكومة من تقديم أحكام قيمية إيجابية أو سلبية ـ قيمة الحقيقة، القيمة الأخلاقية، القيمة الاجتماعية، أيَّ نوع من القيم ـ عن الأديان أو الممارسات الدينية أو المعتقدات الدينية. إنّ الرأي القائم على عدم إعطاء الحكومة الحق في إصدار مثل هذه الأحكام إنّما هو حصيلة تاريخ طويل، وُصولاً إلى وقتنا الحاضر. لقد عَلَّمتْنا هذه الحصيلة أنّه عندما يُعطِي أصحاب السلطة السياسية أنفُسَهم حقَّ التقويم الإيجابي والسلبي للديانات أو للمُمارسات الدينية أو للعقائد الدينية، فإنّهم يُسيئُون، وتكون إساءتُهم

(١) بالنسبة إلى القارئ المهتم بشيء لم أذكره في هذا الكتاب ـ التعليق على تفاصيل القرارات والعقائد الأساسية للمحكمة العليا في ما يخصّ الحرية الدينية ـ هناك عدد من الأعمال الجديدة، بما في ذلك: Jesse H. Choper, *Securing Religious Liberty: Principles for Judicial Interpretation of the Religion Clauses* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1995); Frederick Mark Gedicks, *The Rhetoric of Church and State: A Critical Analysis of Religion Clause Jurisprudence* (Durham, NC: Duke University Press, 1995), and Michael W. McConnell, «Religious Freedom at a Crossroads,» *University of Chicago Law Review*, vol. 59, no. 1 (Winter 1992), p. 115.

بالغة أحياناً، مُقابل القليل من الخير، إن كان ثَمّة خير، والأكثر من ذلك، فإنّه من غير المُجدي، من حيث بلوغ الأهداف المتعلّقة بالحكومة، التي يُمكن أن نُصنّفها في خانة «المصلحة العامة»، أن يُمارس القويُّ سياسيّاً مِثل هذه السلطة. ومِن الطبيعي أنّ صلاحية إصدار تقويم إيجابي أو سلبي عن الديانات تكون مغرية عندما تكون في يد الحكومة، خاصة في مجتمع مُتعدد دينياً كمجتمعنا، ومع ذلك تبقى غير ضرورية، بل خطيرة. ويُعتبرُ هذا الدرس من التاريخ، الذي يمكن أن نُؤكّده بشدة نحن الذين نعتبر أنفسنا أهل إيمان ديني أو ممن لا دين لهم، أساساً للالتزام الأمريكي بقاعدتَي الممارسة الحرة وعدم التأسيس اللّتين تُعتبران مفهوماً للحرية الدينية التي هي موضوع هذا الفصل.

أولاً: الطريق من هناك إلى هنا

بمقتضى التعديل الأول لدستور الولايات المتحدة «يُحظرُ على الكونغرس إصدارُ قانون يُؤسّس لدين من الأديان أو يمنع الممارسة الحرة لهذا الدين؛ أو الحد من حرية التعبير أو الصحافة أو الحد من حرية الأشخاص في التجمّع السلمي أو منعهم من مطالبة الحكومة بإنصافهم من الإجحاف».

إذاً، لقد وضع التعديل الدستوري الأول حُكمين في ما يتعلق بالدين: أنه «يُحظرُ على الكونغرس إصدار قانون يُؤسس لدين من الأديان» وأنّه «يُحظر عليه أن يُشَرِّع قانوناً... يمنع حرية الممارسة [الدينية]»[٢]. في حين أنّ حرية الدين التي يحميها فقه القضاء الدستوري للولايات المتحدة، أي القانون الدستوري الذي وضعته المحكمة العليا للولايات المتحدة من خلال مُحاولات حلّ النّزاعات المتعلّقة بما يمنعه الدستور، هي أوسع ممّا تدلّ عليه الصيغة اللغوية المُستعملة في التعديل الدستوري الأول. ولا يُعتبر الكونغرس المؤسسة الوحيدة التي لا يحقّ لها التشريع لتأسيس دين أو لمنع حريّة الممارسة الدينية، إذ لا يمكن لسلطة في الحكومة الوطنية، سواء أكانت

(٢) هناك بند واحد آخر فقط في الدستور يشير إلى الدين: تنصّ المادة السادسة على أنّه «لا تجوز المطالبة بأي ديني كمؤهّل لأي منصب أو إدارة عمومية في الولايات المتحدة».

سلطة تشريعية أم تنفيذية أم قضائية، القيام بعمل يؤسس لدين أو يمنع حرية ممارسته. وعلاوة على ذلك، ليست فقط الحكومة الوطنية هي الوحيدة التي لا تستطيع القيام بذلك، بل ولا حكومة ولاية تستطيع ذلك أيضاً. فبحَسب القانون الدستوري للولايات المتحدة، لا السُّلطات التابعة للحكومة الوطنية ولا حكومات الولايات تستطيع التأسيس لدين أو منع حريّة مُمارسته[٣].

هل هناك أساس، في أي قسم من الدستور، لتوسيع أمر التعديل الدستوري الأول إلى ما وراء الكونغرس، أي إلى السُّلطتين الأُخريَين للحكومة الوطنية؟ بالطبع. التعديل الدستوري الأوّل لا يمس فقط الدين، وإنما يمس كذلك التعبير والصحافة والتجمُّع السِّلمي. ولكن أمر التعديل الدستوري الأول مُوَجَّه فقط **إلى الكونغرس**، بل مُوجَّه إلى **التشريع في** الكونغرس على وجه التحديد. و«الكونغرس، من منظوره السطحي، لا يرجع إلى الرئيس أو المحاكم أو الجحافل التي تدير السلطة التنفيذية، ويمكن القول إن «القانون» هو الوحيد الذي يحوي أوامر إدارية أو تحقيقات الكونغرس. إنّ مَبدأ حرية تكوين الجمعيات السياسية (من دون خلاف مُعتبر) الذي اعتُمِد ليكون مَحمِيًّا بصفة كُلية، لم تتمّ الإشارة إليه قط في الوثيقة. . . نحن في حاجة إلى نظرية لنصِل حيث ذهبت المحاكم»[٤]. هل هناك مثل هذه «النظرية»[٥]؟ ينُصُّ التعديل الدستوري التاسع على: «إن

---

(٣) Michael W. McConnell, «Accommodation of Religion: An Update and Response to the Critics,» *George Washington Law Review*, vol. 60 (March 1992), pp. 685-690: «The government may not «establish» religion and it may not «prohibit» religion.»

ويشرح ماكونيل في حاشية تحيل إلى كلمة «تؤسس» أن «[التعديل الدستوري الأول] ينصّ على أنه لا يمكن «الكونغرس» أن يسنّ قانوناً «يحترم تأسيس دين»، ما يعني أن الكونغرس لم يكن يستطيع تأسيس كنيسة وطنية ولا التدخل في تأسيس كنائس الولاية كما وُجدت وقتذاك في مختلف الولايات. بعد إلغاء التأسيس الأخير الذي تمّ عام ١٨٣٣ وإدراج التعديل الدستوري الأول ضد الولايات إلى غاية التعديل الدستوري الرابع عشر، فقَد هذا الجانب الاتحادي للتعديل مدلوله، وأمكن قراءة البند بوصفه حظراً على الحكومة من أن تؤسس للدين» (ص ٦٩٠، الهامش ١٩).

(٤) John Hart Ely, *Democracy and Distrust: A Theory of Judicial Review* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980), p. 105.

(٥) حول طرح عميق شدّ انتباهي بعد كتابة هذا الفصل، طرح من أجل مد التعديل الدستوري الأول إلى ما وراء الكونغرس وحتى إلى ما وراء إصدار القوانين على وجه العموم ليشمل كل الموظفين العموميين، انظر: John H. Garvey, *What Are Freedoms For?* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996), chap. 14.

تعداد الدستور لحقوق معينة لا يجوز أن يفسَّر على أنه إنكار لحقوق أخرى يتمتّع بها الشعب، أو انتقاص منها». إذا كان الدستور يحمي الحقّ في الحرية الأساسية للإنسان، كحرية الدين وحرية التعبير، ضد سلطة من سلطات الحكومة الوطنية، مثل الكونغرس، ربما وجب أن يُعتبر الحقّ في هذه الحرية ضد السُّلطتين الأخريين من الحقوق الدستورية التي لم يُنَصَّ عليها في الدستور والتي يحتفظ بها الشعب، إلّا في حالة وجود سبب ما يَخْلُصُ إلى أنّ الحرية، على الرغم من كونها محميّة دستورياً ضد إحدى سلطات الحكومة الوطنية، يجب عدم حمايتها ضد السُّلطتين الأخريين. ولكن هذه النظرية التي تُمَكِّننا من قَطْع جزء من الطريق من لغة التعديل الدستوري الأول إلى القانون الدستوري للولايات المتحدة والمتعلّق بالدين، والتعبير، والصحافة والتجمع السلمي، لن تُقنِع الجميع لأنها مَبْنيّة على تفسير غير مُجمَع عليه لمعنى التعديل الدستوري التاسع (تناولتُ الاختلاف في معنى التعديلُ الدستوري التاسع في موضع آخر)[٦].

هل هناك أساس في أي قسم من الدستور يَنُص على توسيع أمر التعديل الدستوري الأول إلى ما وراء الكونغرس وما تبقّى من سُلطات الحكومة الوطنية إلى حكومات الولايات؟ تَنُص الجملة الثانية من القسم الأول من التعديل الدستوري الرابع عشر على أنه: «ولا يجوز لأي ولاية أن تضع أو تطبّق أي قانون ينتقص من امتيازات أو حصانات مواطني الولايات المتحدة. كما لا يجوز لأي ولاية أن تحرم أي شخص من الحياة أو الحرية أو الممتلكات من دون مراعاة الإجراءات القانونية الأصولية. ولا أن تحرم أي شخص خاضع لسلطانها من المساواة في حماية القوانين». لقد قيل إن هذه الصياغة اللغوية، أي بند الامتيازات والحصانات على وجه الخصوص، كان

---

(٦) انظر: Michael J. Perry, *The Constitution in the Courts: Law or Politics?* (New York: Oxford University Press, 1994), pp. 63-68.

انظر أيضاً: Randy E. Barnett, ed., *The Rights Retained by the People: The History and Meaning of the Ninth Amendment* (Fairfax, VA: George Mason University Press, 1989), vol. 1, and vol. 2 published (1993), and Thomas B. McAffee: «The Original Meaning of the Ninth Amendment,» *Columbia Law Review*, vol. 90, no. 5 (January 1990), p. 1215; «The Bill of Rights, Social Contract Theory, and the Rights «Retained» by the People,» *Southern Illinois University Law Journal*, vol. 16 (1992), p. 267, and «Prolegomena to a Meaningful Debate on the «Unwritten Constitution» Thesis,» University of Cincinnati Law Review, vol. 61, no. 1 (1992), p. 107.

المَقصُود منها حماية هذه «الامتيازات» و«الحصانات» ضد الولايات (من بين أشياء أخرى كان المقصود منها الحماية ضد الولايات)، التي هي أصلاً مَحميّة ضد الحكومة الوطنية عن طريق وثيقة الحقوق (وأكثر من ذلك، حمايتها ضد حكومة الولاية بالطريقة وبالقدر نفسيهما اللذين تمّت حمايتها بهما ضد الحكومة الوطنية). في رأيي، إنّ الحُجَجَ الأخيرة في هذا الشأن إنما هي حججٌ قويّة[٧]. ومع ذلك فإنّها لم تُقنِع الجميع[٨]. وأكثر أهميّة من ذلك، فإن القِسم الأوّل من التعديل الدستوري الرابع عشر كان المقصود منه حماية الامتيازات والحصانات ضد حكومة الولاية، وهي أصلاً محمية ضد الحكومة الوطنية من خلال وثيقة الحقوق، وهذا لا يستلزم أن التعديل الدستوري الأول يحمي أي امتيازات أو حصانات ضد الحكومة الوطنية. لقد قدّم جاي بايبي (Jay Bybee) مُؤخَّراً طرحاً مهماً مُفاده أنّ التعديل الدستوري الأوّل، على عكس التعديل الثاني إلى التعديل الثامن، لم يَكُن المقصود منه حماية أي امتيازات أو حصانات، ولكن المقصود بيان عدم أهلية الكونغرس، أي قلّة سلطة التشريع لديه[٩]. والمقصود هنا ليس عدم وجود

---

(٧) Akhil Reed Amar, «The Bill of Rights and the Fourteenth Amendment,» *Yale Law Journal*, vol. 101 (April 1992), p. 1193; Michael Kent Curtis, *No State Shall Abridge: The Fourteenth Amendment and the Bill of Rights* (Durham, NC: Duke University Press, 1986), and Richard L. Aynes, «On Misreading John Bingham and the Fourteenth Amendment,» *Yale Law Journal*, vol. 103, no. 57 (1993).

(٨) انظر على سبيل المثال: Raoul Berger, *The Fourteenth Amendment and the Bill of Rights* (Norman, OK: University of Oklahoma Press, 1989).

(٩) عن حماية التعديل الرابع عشر بشأن حرية ممارسة الدين، انظر: Jay S. Bybee, «Taking Liberties with the First Amendment: Congress, Section 5, and the Religious Freedom Restoration Act,» *Vanderbilt Law Review*, vol. 48 (November 1995), p. 1539.

قال بعضٌ، على الرغم من أنّ التعديل الدستوري الرابع عشر قصد منه أو يكون قد قصد منه «إدراج» التعديل الأول المتعلّق بمنع الحكومة من حظر حرية ممارسة الدين، ليجعله بذلك يسري على الولايات، إلا أنّه من غير المعقول أن نعتقد أن التعديل كان القصد منه اشتمال منع الحكومة من أن تُؤسس للدين. انظر على سبيل المثال: Daniel O. Conkle, «Toward a General Theory of the Establishment Clause,» *Northwestern University Law Review*, vol. 82 (1988), pp. 1115 and 1136-1142, and «Rethinking the Incorporation of the Establishment Clause: A Federalist View,» *Harvard Law Review*, vol. 105, no. 7 (May 1992), p. 1700. =

دعم للموقف الذي تَبَنَّتْه المحكمة العليا طيلة مُعظم سنوات القرن العشرين، وبالتحديد، فإنّ القسم الأول من التعديل الدستوري الرابع عشر كان المقصود منه «إدراج» الحَظْر الوارد في التعديل الدستوري الأول على قيام الحكومة بالتأسيس لدين أو منع ممارسته تبعاً لذلك، أو الحد من حرية التعبير، أو حرية الصحافة، وبالتالي جعله ساري المفعول بالنسبة إلى الولايات[١٠]. غير أنّ المسألة أنّه مهما كان هناك من دعم فهو ليس واضحاً.

ومن ثَمّ قد يرغب المرء في السؤال، إذا لم يكن هناك أساس في نص الدستور لمد أمر التعديل الدستوري الأول إلى ما وراء الحكومة الوطنية ليشمل حكومة الولاية، هل يمكن، مع ذلك، تبرير إصرار المحكمة العليا على أنّه لا يمكن لا للحكومة الوطنية ولا لحكومة الولاية التأسيس لدين أو منع حرية ممارسته أو الحد من حرّية التعبير أو من حرية الصحافة. (وبالمثل، يمكن المرء أن يرغب في السؤال، في حال عدم وجود نص يبرّر مد أمر التعديل الدستوري الأول إلى ما وراء الكونغرس ليشمل باقي

= غير أنه، استناداً إلى ستيفن سميث، في ما يتعلق بمسألة الإدراج، ليس هناك أساس للتمييز بين حظر التعديل الدستوري الأول لمنع حرية ممارسة الدين وحظره تأسيس الدين. انظر: Steven D. Smith, *Foreordained Failure: The Quest for a Constitutional Principle of Religious Freedom* (New York: Oxford University Press, 1995), chaps. 2-3.

قارن بـ: Lash, «The Second Adoption of the Free Exercise Clause: Religious Exemptions under the Fourteenth Amendment».

بحسب بايبي، ليس هناك أساس للتمييز بين محظورات التعديل الدستوري الأول المتعلقة بالدين ومحظوراته المتعلقة بالتعبير والصحافة. انظر: Bybee, Ibid., pp. 1555-1566.

(١٠) انظر قضية «كانتوال ضد كونكتكت»: Cantwell v. Connecticut, 310 U.S. 296 (1940).

(يحظر التعديل الدستوري الرابع عشر على الحكومة أن تمنع حرية ممارسة الدين المطبقة بالنسبة إلى الولايات).

انظر أيضاً «قضية إيفرسون ضد هيئة التعليم» Everson v. Board of Education, 330 U.S. I (1947)

(يحظر التعديل الدستوري الرابع عشر على الحكومة أن تؤسس للدين وينطبق على الولايات). لأسباب غير مهمة هنا، إن موقف المحكمة لإدراج التعديل، ليس مثل موقف الأكاديميين المذكورين في الهامش السابق، لا يعتمد على حكم الامتيازات أو الحصانات للقسم الأول، بل يعتمد على حكم الإجراءات القانونية الواجبة. انظر، مثلاً، إلى قضية «ماكينتير ضد لجنة انتخابات أوهايو» McIntyre v. Ohio Elections Commission 115 S.Ct. 1511, 1514 n. 1 (1995):

«مصطلح الحرية في التعديل الدستوري الرابع عشر يجعل التعديل الدستوري الأول صالحاً لأن يُطبّق على الولايات».

سلطات الحكومة الوطنية، هل يمكن، مع ذلك، تبرير قيام المحكمة بذلك). لقد تَتَبَّعْتُ مثل هذا السؤال في موضع آخر[١١]. غير أنّه، وللأغراض الحالية، يكفي الملاحظة أنّ هذا الجانب من فقه القضاء الدستوري أصبح مُتَّفقاً عليه بصفة واسعة وعميقة من طرف «نحن شعب الولايات المتحدة»[١٢]. حقّاً لقد غدت مسألة أنه لا يجوز دستورياً لا للحكومة الوطنية ولا لحكومة الولاية التأسيس لدين، ومنع حرية ممارسته بناء على ذلك، أو الحد من حرية التعبير أو حرية الصحافة، مسلَّمة واقعية في الثقافة السياسية الأخلاقية الأمريكية. إنّها مسألة راسخة بعمق في أسلوب الحياة الأمريكي، حتى إنها أصبحت، كقضية عملية، لا رجعة عنها. وأكثر من ذلك، وكما شرحتُ في موضع آخر، إنّ المسألة، بالنسبة إلينا «نحن الشعب» الأحياء الآن، أساس دستوري وطيد[١٣]. ولن يؤخذ بجدية كمُرشَّح للمحكمة أياً كان ممن ذهبوا إلى أنه ينبغي للمحكمة العليا أن ترفض المسألة.

إذاً، حرية الدين التي يحميها القانون الدستوري الأمريكي هي حريّة تقوم على قاعدتين: **الأولى**، أنّه لا يجوز للحكومة أن تُؤسِّسَ للدّين (التي سأسميها قاعدة عدم التأسيس) **والثّانية**، أنّه لا يجوز للحكومة منع ممارسة الدين (قاعدة حريّة المُمارسة). هناك مفاهيم مختلفة (وفي المُقابل تأسيسات مختلفة) لحريّة الدين. إنّ المفهوم الذي تلتزم به الولايات المتحدة، عن طريق قانونها الأساسي، هو المفهوم الذي تؤسّس له قاعدتا حرية الممارسة وعدم التأسيس. وعلى الرغم من أنّ هناك، كما سَبَقَ أن قلتُ، اختلافاً يسيراً في مسألة التمسّك من عدمه بقاعدتي حرية الممارسة وعدم التأسيس

---

(١١) Michael J. Perry, «What is the Constitution?,» in: Lawrence A. Alexander, ed., *Constitutionalism: Philosophical Foundation* (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1997).

(١٢) جاء في ديباجة دستور الولايات المتحدة: «نحن شعب الولايات المتحدة، من أجل تشكيل اتحاد أكثر كمالاً، وإقامة العدل، وضمان الاستقرار الداخلي، وتوفير سبل الدفاع المشترك، وتعزيز الرفاه العام، وتأمين نعم الحرية لأنفسنا وأجيالنا القادمة، نرسي ونضع هذا الدستور للولايات المتحدة الأمريكية. الديباجة تفسِّر مقاصد الدستور، وتحدد سلطات الحكومة الجديدة على أنها ناشئة من الناس في الولايات المتحدة».

(١٣) انظر: المصدر نفسه، ص ١١.

كقاعدتين دستوريتين[١٤]، أي كقاعدتين دستوريتين قابلتين «للتنفيذ القضائي»، هناك اختلاف في ما تقوم هاتان القاعدتان بمنع الحكومات من فعله تحديداً.

ثانياً: حرية الممارسة

ماذا يعني عندما نقول إنّه لا يجوز للحكومة أن تمنع حرية ممارسة الدين؟ تشمُلُ مُمارسة الدين عدداً من أنواع الممارسات المختلفة والمترابطة في الوقت نفسه: الجَهر بالمعتقدات الدينية، الانتماء المبني على تقاسم المعتقدات الدينية، إلى كنيسة أو جماعة دينيّة أخرى، العبادة أو الدراسة بدافع معتقدات دينية، ونشر التبشير بمعتقدات أو معرفة دينية، والخيارات الأخلاقية، أو حتى منهج حياة كامل تُمليه معتقدات دينية[١٥]. من غير المعقول أن نُفسّر قاعدة الممارسة الحرة على أنّها تحظر على الحكومة منع كل ممارسة دينية يمكن أن نتصورها، بما في ذلك، على سبيل المثال، التضحية بالبشرية. في الواقع، إن هذه القاعدة، في كُنه نصّها، لا تحظر على الحكومة منع ممارسة الدين، بل تحظر عليها منع «حرية» ممارسة الدين. إنّه تماماً كعدم قدرة الحكومة على الحد من «حرية التعبير» و«حرية الصحافة»، فكذلك لا يجوز لها منع «حرية» الممارسة الدينية[١٦]. هناك

---

(١٤) هذا لا يعني القول إنه ليس هناك خلاف جدّي حول كيفية تبرير الحفاظ على قاعدتي عدم التأسيس وحرية الممارسة كقواعد دستورية، انظر: المصدر نفسه.

(١٥) للاطّلاع على قائمة نموذجية للممارسات الدينية، انظر الملحق في نهاية هذا الفصل، المادة الرقم (٦) من إعلان بشأن القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد.

«ماذا يعني معتقد دّيني»؟ انظر في هذا الفصل ص ٦٥ ـ ٦٦. قارن بـ: George C. Freeman, III, «The Misguided Search for the Constitutional Definition of «Religion»,» *Georgetown Law Journal*, vol. 71 (1983), p. 1519.

(١٦) في ورقة عمل حديثة، كُتبت تحت إشراف زميلي ستيفن كالابريسي (Steven Calabresi)، ناقش بيتر برافمان (Peter Braffman) الفهم الأصلي المحتمل لكلمة «حر» في الصيغة اللغوية لحرية الممارسة في التعديل الدستوري الأول. انظر: Peter A. Braffman, «The Original Understanding of the Free Exercise Clause,» (Unpublished manuscript, May 1995), pp. 37-38:

التعريف الأول الذي يقدّمه قاموس صامويل جونسون (Samuel Johnson)، الذي قدّمته قواميس أخرى معاصرة بطريقة واحدة، هي «الحرية». كانت كلمة «حرية» مفهومة، إذاً، كما هي مفهومة الآن، بصفتها «حرية»، حرية «مقابل العبودية»، الحرية بوصفها «مقابل الاضطرار»... =

مسألة واحدة مطروحة للنقاش، كما أفعل في القسم الرابع من هذا الفصل، وهي مسألة أن حرية الممارسة الدينية تتضمن أكثر من مجرد التحرّر من التمييز ضد الممارسة الدينية. إنه أمر مختلف تماماً، وغير معقول، أن يقول المرء إن حرية الممارسة الدينية هي حق غير مشروط للقيام، على أساس ديني، بأي عمل يشاء. لا يحتاج المرء إلى ابتداع فرضيات مخيفة للتضحية الإنسانية لتهويل المسألة. نستطيع الإشارة هنا فقط، على سبيل المثال، إلى رفض الوالديْن المنتميَيْن إلى كنيسة «العلم المسيحي» اللجوء إلى الرعاية الصحية المتاحة أصلاً لإنقاذ حياة ابنهم المريض جداً[١٧]. تماماً مثل أنّ حرية التعبير لا تعني رخصة لأن يقول من شاء ما شاء متى شاء حيث شاء، وتماماً مثل أنّ حرية الصحافة لا تعني رخصة لنشر من شاء ما شاء حيث شاء متى شاء، إذاً، فكذلك حرية الممارسة الدينية لا تعني رخصةً لأن يفعل، على أسس معتقدات دينية، من شاء ما شاء حيث شاء متى شاء. إذاً، إذا كانت هناك ممارسات دينية لا تمنع قاعدةُ الممارسة الحرة الحكومةَ من حظرها، فماذا تمنع هذه القاعدةُ الحكومةَ من القيام به إذاً؟

يمكن بعض الأشخاص أن يخافوا، أو يكرهوا أو يستهينوا بممارسة دينية معينة. إلّا أنه بحسب قاعدة الممارسة الحرة، لا يجوز للحكومة أن «تمنع» ـ لا يجوز لها أن تحظر أو أن تفرض أي تضييق قانوني على ـ أي ممارسة دينية بوصفها كذلك، بمعنى أي ممارسة يتضمنها معتقد ديني أو أكثر ومُعبِّرة عنه[١٨]. وبشكل أكثر عموماً، لا يجوز للحكومة أن تفعل

= لفهم «حرّ» بهذا المعنى هو أن تفهم بسهولة أكثر مكانة من حق «ممارسة الدين» في التعديل الدستوري الأول، تماماً مثل «حرية التعبير» و«حرية الصحافة»، يمكن أن تُفهم «حرية» ممارسة الدين كحق أساسي يسبق العقد الاجتماعي. . . إنه ليس حقاً «ممنوحاً» أو «مسموحاً» من السلطان، بل بالأحرى حق غير قابل للتنازل عنه تضمنه وتحميه حكومة دستورية. وأكثر من ذلك، لن يكون حقاً للفسوق غير المُقيَّد قانوناً، بل بالأحرى حقاً ليكون حراً من القيود غير العادلة.

(١٧) انظر على سبيل المثال: **Landman v. McKown, 530 N.W. 2d 807 (Minnesota 1995).**

انظر أيضاً: Caroline Frasier, «Suffering Children and the Christian Science Church,» ***Atlantic Monthly*** **(April 1995), p. 105.**

(١٨) في مناقشة وجود «تمييز ضمنيٍّ في فكرة «الاضطهاد» وأن المحكمة «حاولت مراراً التوضيح» في قضية «مؤسسة كنيسة لوكومي بابالو ضد مدينة هياليه». انظر: ***Church of the Lukumi Babalu Aye, Inc. v. City of Hialeah*** **(113 S.Ct. 2217 (1993)):**

شرح «ستيف سميث» أن: «التمييز هو بين تدابير «تستهدف» الدين على أسس دينية ولأنه قابل =

شيئاً مُعرقِلاً لأي ممارسة دينية، بناء على نظرة مُفادها أنّ هذه الممارسة، بصفتها ممارسة دينية، هي أقل في بُعدها القيمي مقارنة بممارسة أخرى، دينية كانت أو غير دينية، أو مقارنة بحالة عدم ممارسة أصلاً. من هنا، فإنّ قاعدة الممارسة الحرة هي بندٌ مناهض للتمييز: إنه يمنع الحكومة من اتخاذ قرار منع مبني على التمييز ضد ممارسة دينية (أي التمييز ضد ممارسة دينية بوصفها كذلك). ستُعتبر الحكومة مانعة لحرية الممارسة [الدين] عندما تريد منع [أفعال أو الامتناع عن أفعال] شرط أن تكون دوافع هذه الأفعال دينية، أو شرط أن يكون ظهورها تابعاً من معتقد ديني. مما لا شكّ فيه أنّه عمل غير دستوري أن يُمنع، على سبيل المثال، نحت تماثيل لغرض العبادة أو منع الركوع أمام عِجل من الذهب[١٩].

يُعتبر مَنعُ أو فرض تضييق قانوني على ممارسة دينية (باعتبارها كذلك) واحدة من طرف الحكومة في القيام بتصرف مانع يميّز ضد الممارسة، ولكنه ليس الطريقة الوحيدة للقيام بذلك. إنّ قاعدة الممارسة الحرة، المُفسَّرة بطريقة مناسبة في سعتها، تمنع التضييق غير المباشر تماماً كما يمنع التضييق المباشر. لا يجوز للحكومة أن تُعيق ممارسة دينية (باعتبارها كذلك) بحرمان أشخاص من مكسب كانت ستسبغه عليهم لأنّهم انخرطوا في الممارسة. إنه، وببساطة، لا معنى لذلك، وسيكون من السذاجة والحمق أن تُمنع الحكومة من حظر «صبّ التماثيل التي تستعمل لأهداف العبادة»، في حين تترك لها حرية حرمان أشخاص من مكسبٍ كانت ستمنحه لهم، لأنهم يصبّون هذه التماثيل.

لا خلاف في كون قاعدة الممارسة الحرة نصّاً للحماية من التمييز ـ أن تقوم الحكومة بمنع الممارسة الحرة للدين إذا كان تصرفها المانع يزدري الممارسة الدينية باعتبارها كذلك ـ ولكن كون هذه القاعدة أكثر من مجرد

= للاعتراض عليه **بوصفه** ديناً، ومن جهة أخرى، بين تدابير «تستهدف» الدين فقط عن طريق منع ممارسة دينية قابلة للاعتراض عليها **على أسس مستقلة أو غير دينية**. انظر: Steven D. Smith, «Free Exercise Doctrine and the Discourse of Disrespect,» *University of Colorado Law Review*, vol. 65 (Summer 1994), pp. 519 and 563-568.

(١٩) Employment Division, Departement of Human Resources of Oregon v. Smith, 494 U.S. 872-78 (1990).

نصّ مناهض للتمييز هو مناط الجدل. هناك اختلاف داخل المحكمة العليا وخارجها حول كون هذه القاعدة تمنع الحكومة من أن تقوم بأي شيء عدا منعها من القيام بالتمييز عن طريق المنع ضد الممارسة الدينية. هل تمنع قاعدة الممارسة الحرة، بالإضافة إلى المنع الذي يعتبر تمييزاً، على الأقل بعض الأعمال الحكومية التي، على الرغم من كونها غير تمييزية، تُعيق الممارسة الدينية؟ هل هناك إشكالية في أن نقرأ الصياغة اللغوية لقاعدة الممارسة الحرة، خاصة كلمة «يمنع»، لتشمل أيضاً أعمال الحكومة غير التمييزية التي تُعيق الممارسة الدينية؟ من أجل مواصلة هذا البحث، علينا أوّلاً أن نجيب عن هذا السؤال ذي الأولوية: ما الذي تمنع قاعدة عدم التأسيس الحكومةَ القيامَ به؟

ثالثاً: قاعدة عدم التأسيس

ماذا يعني القول إن الحكومة لا تستطيع أن تُؤسِّسَ للدين؟ أو على الأقل ماذا أصبح يعني هذا في الولايات المتحدة؟كما سبق وذكرت في بداية هذا الفصل، إنّ النقطة المركزية لقاعدتَي الممارسة الحرة وعدم التأسيس، إذا أُخذتا معاً، هي أنّ الحكومة لا تستطيع تقديم أحكام عن تقييم إيجابي أو تقييم سلبي ـ قيمة الحقيقة، القيمة الأخلاقية، القيمة الاجتماعية، أي نوع من القيم ـ عن الأديان أو الممارسات الدينية أو معتقدات دينية (لاهوتية) باعتبارها كذلك (أي بوصفها دينية). ليست للحكومة هذه الصلاحية، ولا يمكن أن تُمنح أي صلاحية من هذا النوع. فبينما تمنع قاعدة الممارسة الحرة الحكومة من القيام بأي حظْر على أي ممارسة دينية أو أكثر باعتبارها كذلك، فإن قاعدة عدم التأسيس تمنع الحكومة من الوقوف إلى جانب دين أو أكثر باعتبارها كذلك، وعلى وجه أخص، فإنّها تمنع الحكومة من التحيز لصالح الانتماء إلى كنيسة أو أكثر أو إلى جماعات دينية أخرى أو لصالح ممارسة دينية أو معتقد ديني لواحدة من الكنائس أو أكثر. لا يهم إلى أي درجة يفضل بعضٌ ديناً ما، فلا يجوز للحكومة أن **تقوم بأي عمل مبني على الرأي الذي يقول إن الدين أو الديانات المفضلة هي، باعتبارها ديناً، أحسن من منظور بُعد أو آخر للقيمة من دين آخر أو ديانات أخرى أو مِن لادين إطلاقاً**. إذاً، وعلى سبيل

المثال، فإنه لا يجوز للحكومة أن تقوم بأي عمل مبني على الرأي الذي يقول إن المسيحية، أو الكاثوليكية الرومانية، أو الكنيسة المعمدانية في الشارع الخامس [نيويورك]، هي، بوصفها ديناً أو كنيسة، أقرب إلى الحقيقة من دين أو أكثر أو من كنيسة أو أكثر أو من لا دين إطلاقاً، أو، إذا لم يكن من الضروري أن تكون أقرب إلى الحقيقة، أن تكون أكثر أصالة في تمثيل التاريخ والثقافة الدينيين للشعب الأمريكي (يمكن المرء الاعتقاد أن تمثيله للتاريخ والثقافة الدينيْن لشعب ما، للقانون وللخيارات السياسية الأخرى، سيُعطيه سلطة معنوية لم يكن ليتحصّل عليها، وبالتالي يُساعد على الحفاظ على معنى مفيد للتضامن المعنوي للشعب). وبالمثل، لا يهم إلى أي درجة يفضل بعضٌ ممارسة أو ممارسات دينية، إذ لا يجوز للحكومة القيام بعمل مبني على الرأي القائم على أنّ الممارسة أو الممارسات المفضّلة، بصفتها ممارسات دينية (ممارسة متضمَّنة في معتقد ديني أو أكثر ومعبّرة عنه)، هي أحسن، أصحّ أو أكثر فعالية من الناحية الروحية، على سبيل المثال، أو أكثر قرباً للأصالة الأمريكية، من ممارسة، أو أكثر، دينية أو لا دينية أو من لا ممارسة دينية على الإطلاق. فعلى سبيل المثال، لا يجوز للحكومة القيام بعمل مبني على الرأي القائم على أن صلاة الرب أحسن، بصفتها صلاة، من صلاة أخرى أو أكثر أو أحسن مِن لا صلاة. أخيراً، لا يهم إلى أي درجة يفضّل بعض الأشخاص عقيدة دينية أو أكثر، أي معتقداً واحداً أو أكثر حول وجود طبيعة الله أو فعله أو إرادته، فإنّه لا يجوز للحكومة القيام بعمل مبني على الرأي القائم على أن المُعتقد أو المُعتقدات المفضّلة هي أفضل أو أصح أو أكثر قُرباً للأصالة الأمريكية أو من مُعتقد مُنافس آخر سواء أكان معتقداً دينياً أم لادينياً. فعلى سبيل المثال، فإنه لا يجوز للحكومة أن تقوم بعمل مبني على القناعة القائلة إنّ مذهب الروم الكاثوليك للخلافة الرسولية (وهي، أو كونها أي شيء آخر، العقيدة التي تَستلزِم أن الله موجود والتي لها تصور عن أفعال و/أو مشيئة الله) هو أقرب إلى الحقيقة من عقيدة منافسة أو أكثر سواء كانت لاهوتية أم غير لاهوتية (كانت إشارتي في الجملتين السابقتين إلى العقائد الدينية المغايرة لتلك العقائد المبنية على الدين في ما يخص أخلاقية السلوك البشري، وسأُناقش آثار قاعدة عدم التأسيس بالنسبة إلى العقائد الأخلاقية المبنية على الدين في العنوان السابع من هذا الفصل).

تماماً مثل قاعدة حرية الممارسة، إذاً، فإنّ قاعدة عدم التأسيس هي حكم ضد التمييز، لكن على خلاف قاعدة حرية الممارسة التي تمنع الحكومة من القيام بعمل حظري من شأنه الإساءة إلى ممارسة دينية أو أكثر باعتبارها كذلك، فإنّ قاعدة عدم التأسيس تحظر على الحكومة محاباة دين أو أكثر باعتبارها كذلك، بما في ذلك ممارسة أو معتقد ديني أو أكثر[٢٠]. فلا يجوز للحكومة، على سبيل المثال، تمويل صبّ تماثيل موجّهة إلى أغراض العبادة. وأكثر من ذلك، فإنّ قاعدة عدم التأسيس، مثل قاعدة الممارسة الحرة، تحظُر الأعمال المباشرة وغير المباشرة، إذ لا يجوز للحكومة أن تمنح لأفراد، بسبب أنهم ينخرطون في ممارسة دينية معينة، منافع لم يكونوا ليحصلوا عليها لولا انخراطهم في هذه الممارسة، إذا كان ذلك مبنياً على وجهة نظر مُفادها أن هذه الممارسة، بوصفها ممارسة دينية، هي أفضل من مُمارسة دينية أو غير دينية أو أكثر أو أفضل من عدم ممارسة دينية على الإطلاق. فمن غير المنطقي أن يُحظر على الحكومة تمويل صبّ التماثيل الموجّهة إلى أغراض العبادة، في حين تُترك هذه الحكومة حرة في منح مزايا خاصة للأشخاص الذين صبّوا هذه التماثيل بسبب صبّهم إياها.

رابعاً: لماذا مبدأ عدم التأسيس

لماذا يُعتبر أمراً جيّداً أن يتضمّن القانون الدستوري الأمريكي قاعدة حرية الممارسة؟ السببُ هو، كما عَلّمنا التاريخ، وكما تقضي به حماية حقوق الإنسان عن طريق القانون الدولي، أنّه أمرٌ سيّئ، أمر رهيب في الواقع، أن تُترك الحكومة في الولايات المتحدة حرّة في التمييز ضد دين أو أديان عديدة أو ضد الدين عموماً. كانت أفعال التمييز الحكومية في الولايات المتحدة وفي كل مكان، وحتماً ستظل غير ليبرالية إذا لم تكن تسلّطية أو شمولية في دوافعها ومُشَتِّتَة للشمل، وفي بعض الأحيان مُسبِّبة للاضطرابات. عندما تكون السياسة حرّة في التمييز ضد الدين فهي سياسة حرّة لضمان مزايا من طرف دين أو أكثر، بما في ذلك مزية الركوع بين

(٢٠) أن تحابي ديناً أو آخر هذا لا يعني بالضرورة القيام بتصرف حظري ضد ممارسة دينية أو أكثر. وبالتالي فإنّ التصرف الذي يخرق قاعدة عدم التأسيس، لا يخرق بالضرورة قاعدة الممارسة الحرة.

يدي القَوِيِّ سياسياً، وهذا مُقابل عدم التمييز ضدها. سيكون الوضع قبيحاً للغاية: تخضع بعضُ الديانات للتمييز وبعضها الآخر باعت نفسها. وأخيراً، وبكل بساطة، الحكومة ليست في حاجة إلى أن تكون حرّة للتمييز ضد الدين، ولا خسارة سَتُسَجَّل إذا حُظِر عليها التمييز ضدّ الدين.

ولكن، هل هو أمرٌ جيّد ألا يقتصر القانون الدستوري للولايات المتحدة فقط على قاعدة حرية الممارسة، بل أن يشمل أيضاً قاعدة عدم التأسيس؟

لاحظ، في هذا السياق، أنّه على الرغم من احتواء القانون الدولي لحقوق الإنسان على بنود تعمل تماماً مثل عمل قاعدة حرية الممارسة، خاصة في ما يتعلق بالحظر على الحكومة من أن تقوم بالتمييز ضد الممارسة الدينية، فإن القانون الدولي خالٍ من أيِّ شيء يُقابل قاعدة عدم التأسيس. ولا ينطوي عمل الحكومة الذي ينتهك قاعدة عدم التأسيس على انتهاك لأيّ حقٍّ من حقوق الإنسان بالضرورة.

تأمَّل على سبيل المثال الدستور الإيرلندي، إنّه يُقِرُّ بمسيحيّة غير طائفية: «باسم الثالوث المقدّس الذي هو مصدر كل السلطات والذي إليه، كخاتمتنا، وجب إرجاع كل عمل الناس والدول، نحن، شعب جمهورية إيرلندا، نعترف وبكل تواضع بكل واجباتنا نحو إلهنا المقدس، المسيح عيسى الذي أيّد آباءنا طيلة قرون من المحاولة، نتبنّى، ونسُنُّ ونَمنح أنفسَنا هذا الدستور»[٢١]. وبالنظر إلى الالتزامات الدينية لأغلبية شعب إيرلندا، فإنّه من غير المُستغرب أن يُقِرَّ الدستور الإيرلندي المسيحية. لم يخرق، بقيامه بذلك أي حقّ من حقوق الإنسان. هنا، توجد ثلاثة أشياء مهمّة.

---

(٢١) أكثر من ذلك، المادة (٦) تنص، في موضع ذي صلة: «كل سلطات الحكومة، التشريعية، التنفيذية والقضائية، سلطات مستمدة، **في ظل الله**، من الشعب يحق له تعيين حكام الدولة، وفي نهاية المطاف، تقرير كل المسائل المتعلقة بالسياسة الوطنية وفق متطلبات المصلحة العامة». وتنص المادة (٤٤) من الدستور في موضع ذي صلة: «تعترف الدولة بأن شرف العبادة العامة هي من حق الله العظيم. عليها أن تُعظِّم اسمه، وعليها أن تحترم وأن تُوقِّر الدين». (تنصّ المادة (٤٠) على أن «نشر مادة أو **نطقها فيها** إساءة للدين أو تحريض على الفتنة أو غير لائقة هو جريمة يجب المعاقبة عليها بما ينص عليه القانون»). بشأن «الدين في الديباجة» انظر: J. M. Kelly, ***The Irish Constitution***, 3rd ed. by Gerard Hogan and Gerry Whyte (Dublin: Butterworths, 1994), pp. 6-7.

على الرغم من أن الدستور الإيرلندي يقرُّ المسيحية، إلا أنه يمنع صراحة «الإنعام» على أي دين. تنصُّ المادة (٤٤) على أن: «الدولة تضمن عدم الإنعام على أي دين».

أولاً، إنّ القناعات الدينية الضمنية في إقرار الدستور الإيرلندي للمسيحية لا تتجاهل بأي صفة من الصفات، في الواقع إنها تُقِرُّ، الفكرة التي مُفادها أن **كل** إنسان، **مسيحي أو غير مسيحي**، هو كائن مُقدس، وهي تُقرُّ، بهذا، الأساسَ نفسه لفكرة حقوق الإنسان[٢٢] **ثانياً**، لم يُقصد من إقرار الدستور الإيرلندي للمسيحية الإساءة أو التقليل من شأن أيٍّ كان، بل كان المقصود منه التعبير عن القناعات الجوهرية لأغلبية الشعب الإيرلندي[٢٣] **ثالثاً**، وربما الأكثر أهمية، أنّ الدستور الإيرلندي يحمي حقَّ الحرية الدينية، وهو حقٌّ إنساني. وأكثر من ذلك، فهو يحمي هذا الحق ليس فقط للمسيحيين، الذين يُعتبرون الأغلبية الساحقة في إيرلندا، وإنما لكل المواطنين؛ إذ تنص المادة (٤٤)، في موضع ذي صلة على أن «حريّة الضمير وحرية الدين وممارسته . . . مضمونة لكل مواطن. ولا يجوز للدولة أن تفرض أي عوائق أو أي تمييز مبنيّ على أساس الجهر بالدين أو المُعتقد أو الوضع القانوني»[٢٤]. ومن ثَمّ، فالاستنتاج القائم على كون تَبَنِّي الدستور الإيرلندي

---

(٢٢) فحوى فكرة حقوق الإنسان هي أن كل إنسان كائن مقدس، وأنه بناءً على ذلك هناك أشياء معينة يجب ألا تطال أي إنسان وأن أشياء معينة أخرى يجب أن تنال أي إنسان. انظر: Michael J. Perry, *The Idea of Human Rights: Four Inquiries* (New York: Oxford University Press, 1998).

(٢٣) على علاقة بهذا، شد انتباهي جيري وايت (Gerry Whyte) من ترنيتي كولاج (دبلن) مدرسة القانون (والمؤلف المشارك مع ج. م. كيلي (J. M. Kelly) **في الدستور الإيرلندي**) إلى «الطبيعة الطائفية، في سياق التقليد المسيحي، لمقدمة الدستور. انظر: Kelly, *The Irish Constitution*.

ما هو المذهب المسيحي الذي أيّده يسوع المسيح «طيلة قرون من المحاكمة» في التاريخ الإيرلندي؟ وماذا يستلزم هذا في ما يتعلق بموقف المسيح تجاه هذا المذهب الذي كان سبباً في مثل هذا الاضطهاد؟ انتقاد المقدمة ليس بالأمر الكثير إلى درجة أنه يدعم المسيحية فوق ديانات العالم بل بالأحرى إنه طائفي في التقليد المسيحي». (رسالة إلى مايكل ج. بيري بتاريخ ١٢ تموز/ يوليو ١٩٩٤). على الرغم من ذلك، وجود فقرة في الدستور الإيرلندي أشار إليها الأستاذ وايت ـ «الذي أيّد آباءنا طيلة قرونٍ من المحاكمة» ـ هو أمر مفهوم، بالنظر إلى القسوة المتطرفة، بما في ذلك القمع الديني الذي عانته أغلبية الشعوب الكاثوليكية طيلة قرون عديدة عندما كانوا مُستعمَرين. على كل حال، إنه من الصعب أن ترى كيف انتهك وجود هذه الفقرة في الدستور الإيرلندي أي حقوق الإنسان لأيّ أحد. (بالمناسبة، أي أحد يظنّ أن الكنيسة الكاثوليكية تقرّر بشأن كل شيء في إيرلندا فإنّه يعرف القليل عن إيرلندا المعاصرة). انظر: Colm Tóibín, «Dublin's Epiphany: Letter from Ireland,» *New Yorker* (3 April 1995), p. 45.

(٢٤) تنصّ المادة (٤٤) كذلك على أنه «على التشريع الذي يوفر إعانة الدولة للمدارس ألا يُميِّز بين المدارس في ظلّ تسيير مختلف المذاهب الدينية، **وألا تكون بدرجة تجحف فيها في حقّ أي طفل في الذهاب إلى مدرسة تتلقى أموالاً عمومية من دون حضور الحصص الدينية في هذه المدرسة**» (التشديد بالأسود مضاف).

للمسيحية ينتهك حقاً من حقوق الإنسان، أو أنّه من نتائج هذا التبني أن إيرلندا أصبحت لا ترقى إلى كونها ديمقراطية ليبرالية كاملة، هو استنتاج، في كلمة واحدة، مُتطرِّف[٢٥]. إنّ ما قاله برايان باري (Brian Barry) في كتابه **العدالة بوصفها حياداً** له صلة بما ذكرنا:

طبعاً، علينا أن نأخذ الأمور بنسبيّة. إنّ مزايا التأسيس التي تتمتّع بها كنيسة إنكلترا أو التي تتمتع بها الكنيسة اللوثرية في السويد هي مزايا نادراً ما تكون بالحجم الذي يجعل أيَّ أحد يشعر بتحيُّز جدّي ضده. في المقابل، يُعتبر منع الكاثوليك الرومان من الانتخاب أو اشتراط الانتماء إلى كنيسة إنكلترا من أجل الدخول إلى جامعة أوكسفورد أو كمبردج مصدراً كبيراً للظُّلم. من دون شكّ، سيكون التَّقيُّد الصارم بمبدأ العدالة بصفتها حياداً لا يتفق ووجود كنيسة مؤسَّسة. إلا أنّ الانطلاق من هذا يُعتبر خطأً طفيفاً طالما أن لا أحد يعاني من ضرر مُعتبَر، إمَّا عن طريق وضع حواجز في ما يخص التعبّد وفق معتقداته الدينية أو عن طريق الحد مادياً، على خلفية معتقداته الدينية، من حقوقه وفُرصه في شؤون أخرى (سياسة، تربية، وظائف على سبيل المثال)[٢٦].

ومن ثَمَّ، فالسؤال المطروح هنا هو إذا كان احتواء القانون الدستوري الأمريكي، على الرغم من أنَّه من المؤكد أنه أمرٌ جيد، بل أمر جيد جداً،

---

(٢٥) غير أنه يوجد مشكل مع الحالة الإيرلندية. لقد جاء في القَسَم الرئاسي المنصوص عليه في المادة (١٢) من **الدستور الإيرلندي** أنه: «في حضرة الله العظيم أعدكم رسمياً وبكل صدق وأتعهّد بأنّني سأحافظ على دستور إيرلندا وأتمسك بقوانينه، أن أقوم بواجباتي بصورة وفية وواعية بما يوافق الدستور والقانون، وسأُسخِّر إمكانياتي لخدمة شعب إيرلندا ورفاهه، أرجو من الله أن يقودني ويؤيدني. «يخبرنا **الدستور الإيرلندي** لصاحبه ج. م. كيلي أنّ لجنة حقوق الإنسان في الأمم المتحدة قد أشارت حديثاً إلى أنّ النكهة الدينية لليمين الدستورية قد انتهكت المادة (١٨) من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية والمتعلقة بحرية التفكير، والضمير والدين. انظر: Kelly, *The Irish Constitution*, Hogan and Whyte, 3rd ed., p. 85, note 21.

نقلاً عن: *Irish Times* (15 July 1993).

على ما يبدو فإنّ المشكل نفسه يوجد في القسَم القضائي المنصوص عليه في المادة (٣٤)، الذي يحمل «النكهة الدينية» نفسها. تبدأ اليمين القضائية هكذا: «في حضرة الله العظيم» وتنتهي «أرجو من الله أن يقودني ويؤيّدني».

(٢٦) Brian Barry, *Justice as Impartiality*, Treatise on Social Justice; v. 2 (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1995), p. 165.

لقاعدة الممارسة الحرة، فإنه أمرٌ جيّد كذلك ـ وإذا كان الأمر كذلك فإلى أي حد ـ أن يحتوي هذا الدستور قاعدة عدم التأسيس[٢٧]. دعنا نتناول المسألة من زاوية أخرى: لماذا يمكن أن يعتقد المرء بأنّه أمرٌ سيّئ أن يحوي القانون الدستوري للولايات المتحدة قاعدة عدم التأسيس؟ أيُّ حاجة هناك بالنسبة إلى الحكومة في الولايات المتحدة لأن تكون حرة في أن تتحيّز لدين أو أكثر؟ ماذا سنخسر ـ في حالة وجود خسارة أصلاً ـ في حال الحظر على الحكومة من أن تتحيّز لصالح الدين؟

في رأيي، إنه لشيء جيد، بصفة معتدلة على الأقل، أن يحتوي القانون الدستوري للولايات المتحدة على قاعدة عدم التأسيس، لأنّه، وبنظرة شاملة، سيكون أمراً سيّئاً، بصفة معتدلة على الأقل ـ وربما شيئاً سيئاً للغاية من وقت إلى آخر ـ عندما تكون الحكومة الوطنية أو حكومة الولاية دستورياً حرة في الانحياز إلى دين أو أكثر أو إلى ممارسات أو عقائد دينية[٢٨]. إذا كان الأقوياء سياسياً أحراراً في الانحياز إلى دين أو أكثر، فإنّ التاريخ يقول إنّهم بشكل أكيد تقريباً سيُحسِنون بصفة قليلة في أحسن الأحوال، وسيتسبّبون في ضرر قليل أو أكثر. إنّ كونهم سيُحسنون الشيء القليل في أحسن الأحوال وسيرتكبون بعض الإساءة على الأقل، هذا، بالطبع، يتأكّدُ خاصة في مجتمع متعدِّدٍ دينياً كما هو الحال في الولايات المتحدة.

يجب التأكيد هنا أنّ هناك وسيلة مهمة لحماية حرية الدين وهي حماية،

---

(٢٧) مرة أخرى، لأنّ محاباة دين أو أكثر (بصفتها تلك) ليست من الضروري أن تقوم بعمل منع ضد صالح ممارسة دينية أو أكثر (بصفتها تلك)، الفعل الذي يخرق قاعدة عدم التأسيس لا يخرق بالضرورة قاعدة الممارسة الحرة.

(٢٨) تعليقاً على قاعدة عدم التأسيس، قال دوغ لايكوك شيئاً أوافقه عليه: «إذا كان عليَّ أن أتنازل عن واحد من الحقوق في التعديل الدستوري الأول، هذا هو الحق الذي أتنازل عنه. إنّ قانوناً ضد إقناع الحكومة أو تأثيرها هو أقل انتقاد من قانون ضد إكراهها. بحسب التاريخ، وبحسب القانون المُقارن، وبحسب ما يجري في باقي أنحاء العالم، فإن بند التأسيس هو حماية رائعة. من الممكن أن نكون مجتمعاً حراً حتى من دونه، ولكن على الأقل سأنعي فقدانه. إن إلغاء حمايتنا من الإقناع الديني من طرف الحكومة سيكون خسارة كبيرة...». انظر: **Douglas Laycock, «The Benefits of the Establishment Clause,» *DePaul Law Review*, vol. 42 (1992), pp. 373 - 379.**

للاطلاع على وجهة نظر مُقارِنة مفيدة تذكر بعض الخسائر التي ستنجم عن تخلينا نحن الأمريكيين عن قاعدة عدم التأسيس، انظر: **Richard S. Kay, «The Canadian Constitution and Dangers of Establishment,» *DePaul Law Review*, vol. 42 (1992), p. 361.**

مثلما تفعله قاعدة عدم التأسيس، الحرية من الدين الذي تفرضه الحكومة، وهي، بالطبع، حرية المؤمنين بدين بقدر ما هي حرية غير المؤمنين. في نظر القانون الدستوري للولايات المتحدة تكمن الوسيلة المهمة لحماية حرية من منا يعتبرون أنفسهم دينيين لاتباع معتقداتنا الدينية حيثما قادتهم ـ خاصة حرية من لا يتمتّعون منّا بقوة سياسية ـ في منع القويّ سياسياً بيننا من التصرّف، بصفة مؤثّرة أو لا، بطريقة واضحة أو خفية، من تقديم امتيازات (تأسيس) دينهم الخاص بهم. لذلك، إن قاعدة عدم التأسيس جيّدة، ليس فقط للملاحدة وأصحاب مذهب اللاأدرية الديني بيننا، إنه أمرٌ جيد لنا جميعاً. تجدُر الإشارة، أيضاً، إلى أنّ قاعدة عدم التأسيس لا تحمي فقط حرية الدين بل كذلك تحمي الدين نفسَه. ومن الطرق التي يمكن للحكومة أن تُفسِد بها الدين ـ أن تدجّنه، أن تفرغه من إمكانياته التّنبُّئِية ـ هي أن تُغرِي هذا الدين من أجل تدجينه، ولذلك فإن من أهم الطرق لحماية الدين هي أن نمنع الحكومة من تدجينه. «وفي هذا الإطار يصبح الدين أداة، وسيلة من أجل مراقبة السلوك، أداة من أجل إنعاش الناس، مأجوراً لتوفير أساسٍ للوحدة، مُجرّد وسيلة لتحقيق غايات سياسية. وفي نهاية المطاف، الدين هو الخاسر. إنّ الدين الحقيقي والإيمان الأصيل يصبح مُشوَّهاً ومُنتهَك القُدسية ومُنتقَصَ القيمة. هذا هو الدرس الذي يقدّمه لنا التاريخ، ولكننا على شفا إعادة الخطأ نفسه. إنّ للمعتقدات الدينية بكل تأكيد أبعادَها العامّة ولكنها أوّلاً وقبل كل شيء قضية حق شَخصي. فالفصل بين الكنيسة والدولة هو أعظم حامٍ للإيمان الحق، وليس مُعرقِلاً له[٢٩].

---

(٢٩) Derek H. Davis, «Assessing the Proposed Religious Equality Amendment,» *Journal of Church and State*, vol. 37, no. 3 (1995), pp. 493 and 507-508.

انظر أيضاً: Marsh v. Chambers, 463 U.S. 783, 804 and n. 16 (1983) (Bernnan, J., joined by Marshall, J., dissenting).

كما شرح دوغ لايكوك: «إنه ليس أمراً جيداً بالنسبة إلى الدين أن تنخرط الحكومة في الطقوس الدينية. بحجمها ومكانتها الكبيرتين سيكون للحكومة تأثير غير متناسب في أنواع الطقوس التي تُمارَس وفي إدراك الجمهور في ما يتعلّق بماهية الطقوس المناسبة، ولن تكون النتيجة جيدة. إن الدين الذي تموّله الحكومة سيكون، لاهوتيّاً وطقوسياً، ديناً باهتاً، إنّه دين خاضع سياسياً، إنه مساند لمناصب عمل إدارية، إنه، في المجتمعات المتسامحة، سيميل حتماً إلى فرض أساليب الأغلبية، وطقوسهم، ومصطلحاتهم على الجميع. في المجتمعات المتسامحة، حتى تكون الجهود شاملة فهذا يقود حتماً إلى نزع القُدسية، وإلى القاسم المشترك الأصغر، وإلى تقمص علماني لأيل بلاستيكي، =

وأكثر من ذلك، ورُبما هذا هو جوهر المسألة، لا توجد، وبكل بساطة، حاجة عملية إلى أن تحوز البيروقراطيات السياسية، بما في ذلك البيروقراطيات السياسية الديمقراطية، على الحق في التحيّز لصالح الدين. وكما لاحظ دوغ لايكوك (Doug Laycock): «في ما يَخُصُّ الدين، لا أحد له أن يحكُم. لا حاجة للحكومة في أن تتّخِذ قراراتٍ بشأن الطقوس المسيحية ضد الطقوس اليهودية وضد الطقوس اللادينية. عندما تتبنى الحكومة هذا الخيار فإنّما هو تصريح مجاني عن حقيقتنا فعلاً. وبإصدار مثل هذه التصريحات فإن الحكومة تقول إن الدين الأمريكي الحقيقي هو المسيحية المخففة، وما عدا ذلك فهو ليس أمريكياً إلى حد ما[٣٠]. من الناحية العمليّة، ليس ضرورياً على الإطلاق ترك الأقوياء سياسياً أحراراً ينحازون إلى صالح دين أو عدة أديان أو ممارسات أو عقائد دينية، إنه ليس ضرورياً على الإطلاق من حيث تحقيق الأهداف التي من المفروض أن تحققها الحكومة، والتي من الممكن أن نضعها تحت عنوان «الصالح العام». وهذا لأنّ، كما تشهد بذلك تجربتنا التاريخية، الأقوياء سياسياً، بصورة مُؤكدة تقريباً، سيُحسِنون قليلاً في أحسن الأحوال ويتسبّبون في بعض الإساءة في أحسن الأحوال إذا كان لهم حق الانحياز، ولأنّه من غير المُبرّر ترك هذا الحق في حوزتهم، فمن المفروض ألا يكون لهم.

هل سيكون أمراً جيداً، أو على الأقل ليس بالأمر السيّئ، عندما تكون الحكومة حرّة على الأقل في الانحياز، ليس إلى صالح دين واحد أو عدة أديان ضد دين آخر أو عدة أديان أُخرى، ولكن إلى صالح الدين عموماً؟ كما شرحتُ في القسم السادس، عندما يتبنّى القانون الدستوري

= وإلى دمج عيد الميلاد وعيد الأنوار معاً في عطلة الشتاء. عن طريق إزالة كل العناصر الخصوصية لمختلف الأديان والمذاهب وعن طريق محاولة الإبقاء على جميع العناصر المشتركة التي تتقاسمها كل الأديان، تُنتِج الحكومات المتسامحة خليطاً لن يقبله أي دين أو يؤمن به. لقد كان دائماً لُغزاً كبيراً بالنسبة إليّ لماذا يبذل بعض أعضاء الجماعة الدينية مجهودات كبيرة في الطلب من الحكومة أن تصنع نموذجاً لدين سيّئاً بهذه الطريقة. هناك أثمانٌ باهظة حينما تراعي الحكومة هذه الأمور الدينية». انظر: Laycock, «The Benefits of the Establishment Clause,» pp. 380-381, note 28.

(٣٠) Laycock, Ibid., p. 380.

المسألة أنه ليس هناك حاجة بالنسبة إلى الحكومة لأن تتحيَّز لصالح الدين تنطبق ليس فقط على الطقوس الدينية.

للولايات المتحدة موقف المواءمة فإنه بذلك يكون قد انحاز إلى الدين، وعلى وجه التحديد، إلى صالح الممارسة الدينية عموماً. وباستثناء المصلحة التي يمكن أن تتحقّق بتبني موقف التوافق، أشُكُّ في وجود أي شيء ذي قيمة نأمُلُ نحن الأمريكيين أن نحقّقه من خلال التحيُّز، أو عن طريق ترك سياسيِّينا أحراراً في الانحياز، لصالح الدين عموماً. لماذا نحتاج إلى سَنِّ قوانين أو تبني خيارات سياسية من شأنها أن تنحاز إلى صالح الدين عموماً؟ من الناحية العملية على الأقل، ليست هناك حاجة أكبر للتحيّز لصالح الدين عموماً منها للتحيّز إلى دين واحد أو عدة أديان ضدَّ دين آخر أو عدة أديان أُخرى. دَعْنا نتذكّر، في هذا التخمين، «سياسة الحكومة للبقاء حيادية في ما يتعلق بالدين لا يعني إنكار الحقيقة الدينية، إنما يعني التزامها الابتعاد عن مجال في الحياة ليست لها كفاءة لتسييره، تاركة إياه لكل شخص على حدة. سنفعل أمراً جيداً إذا استمعنا لما قاله جايمس ماديسون (James Madison): «يجب أن يُترك دين كل واحد منا لمعتقداته ولقناعاته. في قضايا الدين لا يَحِقُّ لأي مؤسسة من مؤسسات المجتمع المدني أن تَحُدَّ من حقوق المرء؛ إنّ الدين يسقط كلية من صلاحياته. «هذه الكلمات... تحتوي على المعنى الحقيقي للمساواة الدينية»»[٣١].

خامساً: صراعات مبدأ عدم التأسيس

كان هدفي من العنوانين الثاني والثالث أن أقدّم، بصورة مختصرة وبكيفية مجردة، تقريراً عمَّا تحظر قاعدتا الممارسة الحرة وعدم التأسيس، في حالة فهمهما فهماً صحيحاً، على الحكومة فعله. طبعاً، ما يبدو لي فهماً صحيحاً لهاتين القاعدتين قد لا يبدو للمحكمة العليا للولايات المتحدة أنه هو الفهم الصحيح. غير أن ما قلته، في الواقع، عن قاعدة حرية الممارسة ـ أنها، كيفما تجلت في أي شكل آخر، بندٌ ضد التحيّز، يحظرُ على الحكومة القيام بتصرف مانع يزدري ممارسة دينية بوصفها كذلك ـ يمثّل بكل دقة موقف ليس فقط أغلبية أعضاء المحكمة، بل

(٣١) Davis, Ibid., p. 508.

المحكمة بكاملها[٣٢] (مرة أخرى، هناك اختلاف داخل المحكمة وخارجها حول كون قاعدة حرية الممارسة أكثر من مجرد بند ضد التحيز. المزيد من الكلام على هذا الاختلاف سيأتي في القسم التالي)، وأكثر من ذلك، إن ما قلته عن قاعدة عدم التأسيس يمثّل موقف المحكمة اليوم[٣٣]. لاحظ، على وجه الخصوص، موقف المحكمة في ما يتعلق بأربعة صراعات من أكثر الصراعات المشحونة سياسياً والمتعلّقة بقاعدة عدم التأسيس والتي جذبت انتباهها خلال الخمسين سنة الأخيرة.

١ ـ الصلاة في المدارس العمومية

أن تُضفي هيئة حكومية، بما في ذلك المدارس العمومية، الطابع المؤسساتي على الصلاة، سواء كانت صلاة معينة أم نوعاً معيّناً من الصلاة، يكاد يكون بالتأكيد بالنسبة إليها تصرف بناء على الاعتقاد بأن هذه الصلاة أو هذا النوع من الصلاة، كصلاة، أفضل، أو أصح أو أكثر فعالية من الناحية الروحية، مثلاً، أو أكثر أمريكية من حيث الأصالة، من صلاة أخرى أو من نوع آخر من الصلاة أو من لاصلاة أصلاً. والأسوأ من ذلك، بالنسبة إلى المدارس العمومية فالتصرف على هذا النحو هو تصرف «قسريٌّ» بمعنى أن بعض الطلبة أو المعلمين أو كلاهما سيجدون، بمعنى ما وإلى حدٍّ ما، كقضية عملية، أنفسَهم مُرغمين على حضور الصلاة التي قد يفضلون عدم حضورها[٣٤]. على الرغم من أن جعل «الإكراه» عنصراً أساسياً

---

(٣٢) انظر على سبيل المثال قضية «مؤسسة كنسية لوكومي آي ضد مدينة هياليه (قراراً بالإجماع): Church of the Lukumi Babula Aye, Inc. v. City of Hialeah, 113 S.Ct. 2217 (1993).

ليس هناك سبب للشك في أنّ العضوين الجديدين للمحكمة روث جينسبرغ (Ruth Ginsburg) التي خلفت بيرون وايت (Byron White) وستيفن برايير (Stephen Breyer) الذي خلف هاري بلاكمُن (Harry Blackmun)، يقبلان أن قاعدة الممارسة الحرة هي، مهما كانت شيئاً آخر، هي بند ضد التمييز.

(٣٣) للاطلاع على مناقشة مفيدة حول رفض المحكمة البراغماتي ولكن التوافقي إلغاء الشعار الوطني («نثق بالله»)، و«عهد الولاء» («أمة واحدة تحت الله»)، وما شابه ذلك ـ نقاش يُوضّح أن رفض المحكمة لا ينبع من فلسفتها العامة لعدم التأسيس، بل يهدّدها. انظر: Carl H. Esbeck, «A Restatement of the Supreme Court's Law of Religious Freedom: Coherence, Conflict, or Chaos?,» *Notre Dame Law Review*, vol. 7 (1995), pp. 603-604, note 82.

(٣٤) من أجل إثراء هذه النقطة، انظر: Lee v. Weisman, 505 U.S. 577, 592 et seq. (1992).

لانتهاك قاعدة عدم التأسيس قد يثير مشكلة كبيرة (ومحل خلاف)[٣٥]، فإن اعتبار تصرف الحكومة تصرفاً قسرياً يعني أن هذا التصرف بالتحديد هو اعتداء من وجهة نظر فكرة قاعدة عدم التأسيس. إذا كان التصرف مُكرِهاً، وإلى المدى الذي يكون فيه كذلك، فإن الحكومة تقول في الواقع: «إن وجود صلاة، هنا والآن، مهمٌّ جداً ـ الصلاة، هنا والآن، أحسن بكثير من غيابها ـ يجب أن تكون هناك صلاة، هنا والآن، على الرغم من أن هذا يعني أنه يجب على بعضكم الحضور إلى الصلاة التي تفضلون عدم حضورها»[٣٦]. توافق المحكمة العليا على أن إضفاء الطابع المؤسساتي على الصلاة أو تنظيم الصلاة هو خرق لقاعدة عدم التأسيس، وتوافق على أنه ما دام هذا التصرف الحكومي قسرياً، فإنه تصرُّف عُدواني بشكل خاص[٣٧].

٢ ـ إظهار الحكومة للرموز الدينية

أن تُظهر الحكومة رمزاً دينياً[٣٨] هذا لا يعني بالضرورة أن الحكومة منحازة إلى صالح الدين الذي يمثّله هذا الرمز. تخيَّل أنّه خلال شهر كانون الأول/ديسمبر، على سبيل المثال، قامت البلدية بإظهار مغارة الميلاد أو الشمعدان في ساحة المدينة. هل هذا التصرف مبنيٌّ على الاعتقاد

---

(٣٥) Steven G. Gey, «Religious Coercion and the Establishment Clause,» *University of Illinois Law Review* (1994), p. 463.

انظر أيضاً: McConnel, «Religious Freedom at a Crossraods,» pp. 157-165.

بحسب ماكونيل «قد يميل التركيز على الإكراه إلى الخضوع، في أشكال أكثر مكراً، للسلطة الحكومية... إذا فُسِّرت بصرامة، فإنّ اختبار الإكراه سيزيد قوة مؤسسات الأغلبية وحرية التصرف في ما يتعلق بأمور الدين» (ص ١٥٩).

(٣٦) إذا كانت أسباب الفرد الذي لا يريد حضور حصة دينية أسباباً دينية، إذاً، قد تكون هناك مشكلة قاعدة الممارسة الحرة وقاعدة عدم التأسيس معاً. ولكن سواء وُجدت أم لم توجد مشكلة الممارسة الحرة، فإنه هناك مشكلة عدم التأسيس ـ وهذا أمر قاتل.

(٣٧) للاطّلاع على أحدث نقاش في المحكمة، انظر: Lee v. Weisman, 505 U.S. 577 (1992).

انظر أيضاً: Wallas v. Jaffree, 472 U.S. 783 (1983) (ممارسة هيئة «نبراسكا» التشريعية في دفع أجرة للكاهن من أجل أن يفتتح دوراته بالصلاة لا يخرق قاعدة عدم التأسيس).

لقد تمّ الحكم في «مارش» (Marsh) بطريقة خاطئة، وهذا للأسباب التي ذكرها القاضي «برنان» (Brennan) في رأيه المخالف الذي دعمه القاضي «مارشال» (Marshall, Ibid., pp. 795-822).

(٣٨) تمييزاً عن سماح الحكومة لطرف خاص أن يَعرض رمزاً دينياً على ملكية عمومية. انظر الهامش (٤٠) أدناه.

بأن المسيحية واليهودية، بصفتهما ديانتين، أفضل (مثلاً أصح، أقرب إلى الأصالة الأمريكية... إلخ) من دين أو ديانات أخرى أو من لا دين أصلاً؟ ليس بالضرورة. نحن في حاجة إلى أن نعرف أكثر، نحن في حاجة إلى أن نأخذ بالاعتبار كل خصوصيات السياق ذات الصلة. هل مغارة الميلاد والشمعدان هما الشيئان الوحيدان اللذان عُرِضا؟ أم أنّ هناك رموزاً لادينية عُرِضت أيضاً إلى جانب هذه الرموز الدينية ـ صورة بابا نُوِيل، على سبيل المثال، أو شجرة عيد الميلاد، أو كلتاهما معاً؟ عَرْضُ الحكومة لرمز ديني أو لرموز دينية قد يخرق، حقيقة، قاعدة عدم التأسيس[٣٩]، ولكنّه يفعل ذلك إذا، وفقط إذا، كان ذلك مَبنيّاً على نظرة بأن ديناً أو أكثر (أو ممارسات أو معتقدات دينية)، بوصفها كذلك، هي أحسن من دين أو أكثر أو أحسن من لا دين على الإطلاق. بالطبع، يمكن أن يكون هناك مجال لقدر معقول من الاختلاف في الأحكام بشأن ما إذا كان هذا الإظهار مبنياً على تلك النظرة. إلا أنه يبدو مشكوكاً فيه ألا تقوم البلدية بعرض مغارة الميلاد والشمعدان مع «بابا نُويل» و«شجرة عيد الميلاد» في ساحة المدينة خلال العطلة الشتوية، **إلا** بسبب الاعتقاد بأنّ المسيحية واليهودية، بوصفهما ديانتين، أحسن، في بُعد أو آخر من الأبعاد القيمية، من دين آخر أو ديانات أخرى أو من لا دين على الإطلاق. من الراجح أن مثل هذا المشهد سيُعرض ولو غاب الاعتقاد بأنّ المسيحية واليهودية، بوصفهما ديانتين، أحسن؛ ويبدو أنّه من المُرجَّح أن هذا المشهد سيُعرض على أساس اعتبار أن **كل** الرموز الرئيسية للموسم ـ موسم يعتبره بعضٌ موسماً دينياً، وبالنسبة إلى بعضهم الآخر موسماً دنيويّاً، وبالنسبة إلى آخرين أيضاً هو موسم ديني ودنيوي في الوقت نفسه ـ ينبغي لها أن تساهم في بهجة ساحة المدينة وتساهم، كل واحدة منها بطريقتها الخاصة، في الروح الاحتفالية والروح السخية لهذه العُطلة. هذا ليس للادعاء بأن النظرة التي مُفادها أن المسيحية واليهودية أحسن بوصفهما ديانتين غائبة بالضرورة، ولكن يُحتمل أن هذه النظرة ليست هي أساس هذا العرض، أو، على

---

(٣٩) انظر على سبيل المثال قضية ستون ضد غراهام: Stone v. Graham, 449 U.S. 39 (1980) (per curiam),

(اعتبر تعليق الوصايا العشر في مدرسة عمومية خرقاً لقاعدة عدم التأسيس).

الأقل، سيكون من الصعب أن نستنتج بثقة أنها هي أساس هذا العرض. وعلى أيّ حال، فإن الموقف الذي أوضحته هنا في ما يتعلّق بعرض الحكومة للرموز الدينية هو فعلاً موقف المحكمة العليا[٤٠].

٣ ـ التطور وعلم الخلْق

تذكّر أنّه، بحسب تفسير قاعدة عدم التأسيس التي عرضتها سابقاً، لا تستطيع الحكومة أن تقوم بتصرف مبني على الاعتقاد بأن مُعتقداً دينياً أو أكثر هو أقرب إلى الحقيقة وبشكل آخر أحسن من دين منافس، أو أكثر، أو من لادين أصلاً. لقد نص قانون «أركنساس» (Arkansas) الذي سُنّ في عام ١٩٢٨، على «مَنْع المُدرِّس في أي مدرسة أو جامعة تتلقّى دعماً من الحكومة من أن «يُدرِّس نظريّةً أو عقيدةً مُفادها أن البشر صعدوا أو انحدورا من مرتبة سفلى من الحيوانات» أو أن «يُعتمد أو يُستعمل، في أي مؤسسة من هذا القبيل، كتابٌ يُدرِّس «هذه النظرية»[٤١]. هل انتهك هذا القانون قاعدة عدم التأسيس؟ نعم، لأنّ التدخل كان أمراً لا يُقاوم، خاصة بالنظر إلى القانون الذي كان «نتاجاً لصُعود حمّى «الأُصولية» الدينية في العشرينيات»[٤٢]، بحيث إن القانونُ بُنِيَ على نظرة مُفادها أن مُعتقداً دينياً معيناً (في ما يخص الأصول المادية للنوع البشري)، بوصفه عقيدة دينية،

---

(٤٠) انظر قضيتَي: Lynch v. Donnelly, 465 U.S. 668 (1984), and Allegheny County v. Greater Pittsburgh ACLU, 492 U.S. 573 (1989).

تركيزي هنا كان على إظهار الحكومة للرمز الديني. هناك مسألة ذات صلة وتتعلق بسماح الحكومة لطرف خاص أن يعرض رمزاً دينياً على ملكية عمومية، ذَكرت المحكمة العليا حديثاً ثلاثة عوامل علينا أن نعتبرها فاصلة . . . الدولة لم تموّل المدّعى عليه في تعبيره، التعبير أقيم على ملكية الحكومة التي فُتحت لإلقاء الخطب، والترخيص طُلب من خلال الإجراءات التطبيقية نفسها وعلى الشروط نفسها التي طُلبت من المجموعات الخاصة الأخرى. انظر: Capitol Square Review and Advisory Board v. Pinette, 115 S. Ct. 2440, 2447 (1995).

تبدو مقاربة المحكمة مقاربة صحيحة: إذا (وفقط إذا) حُقّقت المعايير الثلاثة للمحكمة، الاستدلال صحيح بأن إعطاء الحكومة الإذن لم يكن مبنياً على الاعتقاد بأنّ ديناً أو عدة أديان (أو ممارسات أو معتقدات دينية) هي، بوصفها كذلك، أحسن من دين أو عدة أديان أو من لادين على الإطلاق. انظر: Lamb's Chapel v. Center Moriches Union Free School District, 508 U. S. 384 (1993), and Widmar v. Vincent, 454 U. S. 263 (1981).

(٤١) Epperson v. Arkansas, 393 U.S. 97, 98-99 (1968).

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٩٨.

أَصحّ أو بتعبير آخر أحسن من النظرية العِلمية التي يَمنع القانون تدريسها. هنا كلمة «أحسن» تعني شيئاً مثل «أكثر تمثيلاً، وبالتالي أقل معارضة للمعتقدات الدينية للمجتمع». وكما قالت المحكمة في قضية «إيبرسان ضد أركنساس» (Epperson vs. Arkansas): «لا يُمكن أن يوجد أي شك في أن «أركنساس» أرادت أن تمنع مدرِّسيها من مناقشة نظرية التطور لأنها مضادة لاعتقاد بعضهم بأنه يجب أن يكون سفر التكوين هو المصدر الحصري للمعتقد المتعلّق بأصل الإنسان. لم يكن هناك تفسيرٌ آخر يجعل قانون أركنساس مُبرَّراً باعتبارات نابعة من سياسة الولاية إلا تفسير أنه مبنيٌّ على آراء دينية لبعض مواطنيها. من الواضح أنّ القناعة الأصولية الطائفية كانت ولا تزال سبب وجود هذا القانون»[٤٣].

مَنَع قانون «لويزيانا» (Louisiana) «تدريس نظرية التطوّر في المدارس العمومية إلا إذا صاحبه تعليم «علم الخلق» (Creation Science). وليس لأي مدرسة أن تدرّس التطوّر أو علم الخلق. غير أنه إذا ما دُرس أحدُهما يجب أن يُدرَّسَ الآخر أيضاً. نظريّات التطور وعلم الخلق هي من الناحية القانونية مُعرَّفة بصفتها «الأدلة العلمية» [للخلق والتطور] والاستنتاجات من هذه الأدلة العلمية»[٤٤]. هل القانون انتهك قاعدة عدم التأسيس؟ بالتأكيد فعل ذلك، مثلما توصلت إليه أغلبية في المحكمة في قضية «إدوارد ضد أغيلار» (Edward vs. Aguilard)، لو كان قانون «لويزيانا» مبنيّاً على النظرة نفسها التي بُني عليها قانون «أركنساس» المُلغى في قضية «إيبرسان». المسألة الخطيرة، كما طرحتها القاضية سكاليا (Scalia) (انضم إليها رئيس المحكمة العليا رانكيست (Rehnquist)) في رأي مخالف، كانت حول ما إذا كان قانون «لويزيانا» قانوناً مبنيّاً فعلاً على مثل هذا الاعتقاد أو، بدل ذلك، كان مبنيّاً على الاعتقاد بأنه ينبغي تدريس نظريتَي الخلق العلميتين المتنافستين كلتاهما «بما يمنع «تلقين» الطلبة، بل، عوض ذلك، يكونون أحراراً في الاختيار لأنفسهم، على أساس عرضٍ عادلٍ للأدلّة العلمية عن أصل الحياة»[٤٥].

---

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٠٧ ـ ١٠٨.

(٤٤) Edwards v. Aguilard, 482 U.S. 578, 581 (1987).

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٦٣١. بعد خلافها، كتبت القاضية سكاليا ما يأتي: «ربما ما قامت به الهيئة التشريعية لمدينة «لويزيانا» أمر غير دستوري لأنّه لا يوجد دليل [علمي] [لدعم «علم الخلق»]، =

٤ ـ مساعدة الحكومة للمدارس ذات الانتماء الديني

هل يُعتبرُ خرقاً لقاعدة عدم التأسيس أن تُقدِّم الدولة مساعدة مالية (في شكل قسائم على سبيل المثال) للمدارس ذات الانتماء الديني ـ على وجه الخصوص لمدارس ابتدائية وثانوية ذات انتماء ديني[٤٦]؟ هذا يتوقف على ما يأتي: هل هذه المساعدة مُقدّمة فقط للمدارس غير العمومية ولها انتماء ديني، أم هي مُقدمة لكل المدارس غير العمومية (التي تستجيب لمعايير الدولة في ما يخص هذا النوع من المدارس)؟ لنفترض أن المساعدة مُقدمة لكل المدارس غير العمومية، فإن الأغلبية العظمى لهذه المدارس تنتمي للرومان الكاثوليك. هل التاريخ التشريعي أو مواد إثبات أخرى تشير إلى أنّه على الرغم من أن المساعدة مُقدّمة إلى جميع المدارس غير العمومية، فإنّ برنامج المساعدة كان مبنياً على الاعتقاد ـ ولم يكن ليُؤسَّس لولا هذا الاعتقاد ـ الذي مُفاده أنّ العقيدة الرومانية الكاثوليكية هي، بوصفها ديانة، أحسن من دين آخر أو أكثر أو مِن لادين على الإطلاق؟ نستطيع أن نَتخيَّل جيّداً أن ولاية ما، مثل ولايتي «إلينوا» (Illinois)، في مدينة كـ «شيكاغو» (Chicago)، قد تكون مقتنعة بتوفير حدّ أدنى من المساعدة المالية لكل المدارس الابتدائية والثانوية غير العمومية ـ أو لكل المدارس الابتدائية

= والبرنامج الذين أسّسوه لا يرقى إلى أكثر من عرض لـ «سِفْر التكوين». ولكننا لا نستطيع أن نقول على الدليل الموجود بين أيدينا في سياق خلاصة الحكم، والذي يتضمّن شهادة واسعة غير متناقضة أن «علم الخلق» هو معرفة علمية بدلاً من أن يكون معتقداً موحى به. يمكننا القول بصورة أقل بكثير جداً (أو ينبغي لنا القول) إن الدليل العلمي للتطور هو دليل قاطع إلى درجة ألا أحد ساذج بما يكفي ليؤمن أن هناك أي دليل علمي حقيقي يقول بالعكس، ومن ثَمّ فإنّه لا بد من أن يكون الغرض الذي قالت به الهيئة التشريعية كذبة. في حين أن هذا الحكم المُتعصِّب، وهو بمثابة محاكمة سكوبس بالمقلوب، هو في النهاية الأساس الذي يجب أن يرتكز عليه الرفض السهل لغرض الهيئة التشريعية في «لويزيانا» من طرف المحكمة» (ص ٦٣٤).

(٤٦) كانت أغلبيات المحكمة العليا متراخية نوعاً ما في ما يتعلّق بتمويل الحكومة للمدارس والجامعات ذات الانتماء الديني. انظر على سبيل المثال: **Roemer v. Board of Public Works, 426 U.S. 736 (1976).**

وفي المقابل، كانت أغلبيات المحكمة ثائرة جداً بشأن تمويل الحكومة للمدارس الابتدائية والثانوية ذات الانتماء الديني. لقد انعكست قرارات المحكمة في ما يتعلّق بالنوع الثاني من التمويل الحكومي (وهي القرارات التي تعد، بكلمة واحدة، فوضوية) في رأي جديد لمحكمة الاستئناف الأمريكية في الدائر التاسعة في قضية وولكر ضد دائرة المدرسة الموحدة لسان فرانسيسكو. انظر: **Walker v. San Francisco Unified School District, 46 F.3d 1449 (9th Cir. 1995).**

والثانوية غير الحكومية التي تعيش **أوّلاً** مشكلاً مالياً، وتستقبل **ثانياً** الأطفال من الأحياء الفقيرة. تستطيع الولاية أن تُقدِّم مساعدة كهذه بناء، في جانب منها، على الاعتقاد بأنّ المدارس الابتدائية والثانوية الكاثوليكية هي مصادر تربوية لا تُقدَّر بثمن بالنسبة إلى المجتمع ومن غير اللائق تركها تفشل بسبب انعدام الدعم المالي ـ وهو رأيٌ معقول جدّاً، خاصة في مدن مثل «شيكاغو». إلّا أنّه يبدو من غير المعقول أن نفترض أنه في حالة قيام الولاية بتقديم مثل هذه المساعدة، ستكون من دون شكّ قد قامت بذلك بناء على الاعتقاد بأنّ الكاثوليكية الرومانية (أو المسيحية عامة) هي، بوصفها ديناً، أحسن من أديان أخرى أو أحسن من لادين. إنّ الاعتقاد الأخير وليس السابق هو محلّ الإشكال من الناحية الدستورية بحسب قاعدة عدم التأسيس.

هناك توافق فعلي بين المعلِّقين بأنّ قرارات المحكمة العليا المتعلّقة بمساعدة الحكومة للمدارس ذات الانتماء الديني ـ وعلى وجه الخصوص المجموعة الفوضوية لقرارات المحكمة المتعلّقة بمساعدة المدارس الابتدائية والثانوية ذات الانتماء الديني ـ عبث فظيع. من الصعب أن نتبيّن تمييزاً غير متحيّز بين الحالات التي ألغت فيها المحكمة مساعدة الحكومة للمدارس الابتدائية والثانوية ذات الانتماء الديني وبين الحالات التي لم تقم فيها بإلغاء ذلك[٤٧].

لحسن الحظ يبدو الآن أن هناك خمسة أعضاء في المحكمة، ما يكفي لتشكيل أغلبية، على استعداد لتبسيط اجتهاد المحكمة في هذا المجال، ويقومون بذلك بطريقة تتفق مع ما أقترحه هنا، وبالتحديد، أنه يمكن الحكومة أن تقدّم مساعدة مالية للمدارس ذات الانتماء الديني، بما في ذلك المدارس الابتدائية والثانوية ـ إذا، وفقط إذا، **أولاً**، كانت معايير

---

(٤٧) انظر: Choper, *Securing Religious Liberty: Principles for Judicial Interrpretation of the Religion Clauses*, pp. 174-176.

هذا لا يعني إنكار أنّ بعض قضاة المحكمة العليا اتخذوا موقفاً ثابتاً بصفة معقولة في ما يخص القضايا ذات العلاقة. وعلى الرغم من هذا، يرتكز موقف المحكمة ككل على تمييز غير تعسُّفي بين السياقات التي ألغت فيها المحكمة تمويل الحكومة للمدارس الابتدائية والثانوية ذات الانتماء الديني والسياقات التي لم تقم فيها بذلك.

تقديم مثل هذه المساعدة معايير محايدة من الناحية الدينية وثانياً، ألا يكون برنامج المساعدة ذريعة لتعزيز دين أو أكثر بوصفه كذلك[٤٨].

القول إن على الحكومة عدم تقديم المساعدة المالية للمدارس ذات الانتماء الديني حتى لو كانت معايير تقديم هذه المساعدة معايير محايدة دينياً وأن برنامج المساعدة ليس ذريعة لتعزيز دين أو أكثر بوصفها كذلك، يعني القول إنّ على الحكومة التحيُّز ضد الأنشطة الدينية. والقول إنه لا يجوز للحكومة التحيّز إلى صالح الأنشطة الدينية لا يستلزم أن على الحكومة أن تتحيّز ضدها. لا أستطيع أن أتخيّل، في ما يتعلق بالأخلاق السياسية، أن يطالب المرء الحكومة بالتحيز ضد الأنشطة الدينية، أو، بناء على ذلك، لماذا يفسّر المرء قاعدة عدم التأسيس من خلال المطالبة بهذا التحيّز (حقيقة، لا أستطيع أن أتخيّل لماذا يريد المرء السماح للحكومة بالتحيّز ضد الأنشطة الدينية) إذا كانت معارضة بعض الأفراد لإنفاق أموال

---

(٤٨) Rosenberger v. Virginia, 115 S.Ct. 2510 (1995).

(رأي الأغلبية عرضه كيندي ج. وانضم إليه رينكويست ك. ج. وأوكونور سكاليل وتوماس ج.ج.). انظر أيضاً قضية هيئة التعليم في قضية «كيرياس ضد غرومنت»: Board of Education of Kiryas Joel v. Grument, 114 S.Ct. 2481, 2488.

(تتفق أوكونور ج. في جانب وتتفق في الحكم)؛ ص ٢٥٠٥ (يتفق كينيدي ج. مع الحكم)؛ ص ٢٥٢٥ (عبرت سكاليا ج. عن رأي مخالف وانضم إليها رينكويست ك. ج.)

وقالت المحكمة في قضية روزنبرغر (Rosenberger) ما يأتي: «برنامج الحكومة هنا برنامج حيادي حيال الدين. ليس هناك ما يوحي بأن الجامعة ابتكرته لإعطاء دفع للدين أو أنها تبنّت بعض الحيل الذكية بغرض مساعدة قضية دينية» (115 S.Ct. at 2522). كما قال القاضي توماس في رأي موافق في قضية روزنبرغر: «بند [التأسيس] لا يفرض إقصاء الجماعات الدينية من برامج الحكومة للإعانة المتاحة عموماً لفئة واسعة من المشاركين» (ص ٢٥٣٢: توماس ج. رأي موافق).

وتعليقاً على طرح تاريخي، كتب القاضي توماس يقول:

«إنّ التاريخ الذي يرويه المخالف لا يستطيع دعم النتيجة التي مُفادها أن «بند التأسيس» يُدين بصريح العبارة برامج الدولة التي تساعد بطريقة مباشرة الأنشطة الدينية. عندما تكون هذه المساعدة جزءاً من برنامج مُحايد ومتاح لجماعة كبيرة من المستفيدين. حتى ولو اعتقد ماديسون (Madison) أن مبدأ عدم التأسيس للدين تجنّب الدعم المالي الحكومي للدين بحدّ ذاته (بمعنى أن إعانة الحكومة تستهدف الدين على وجه الخصوص)، ليس هناك ما يدل على أنه وقت صياغته أخذ بالاعتبار الرأي المتطرف للمخالف أنه يجب على الحكومة أن تنحاز ضد أتباع الدين عن طريق إقصائهم من الإعانات للمالية المتاحة بشكل عام... إن المخالف لا يحدّد دليلاً على أن واضعي البند لم ينوُوا إعاقة الكيانات الدينية من المشاركة في ظروف حيادية في برامج حكومية غير مُنحازة. إن الدليل الموجود يشير إلى الاتجاه المعاكس» (ص ٢٥٣٠ و٢٥٣٣).

ضرائبهم على تمويل أنشطة دينية لا تُبرّر مثل هذا التحيّز ـ فإنها لا تُبرر أيضاً إعطاء وضع دستوري لاعتراضهم مهما كانت اعتراضاتهم أخلاقية ـ من كون اعتراض بعض الأفراد لصرف أموالهم لمساعدة الأنشطة العسكرية، أو الإجهاض، يبرّر إعطاء وضع دستوريٍّ لاعتراضهم. مهما يكن من أمر، فإنّ الاعتراض على صرف ضرائب المرء في شكل مساعدة لأنشطة يؤمن بأنها، أو من المعقول أن يُؤمن بأنها، غير أخلاقية ـ كالإجهاض مثلاً ـ يجب أن تُؤخَذ بجدّية **أكثر**، لا أقل، من الاعتراض على صرف أموال ضرائب المرء في شكل مساعدة نشاط لا يؤيّده ولكن، على الرغم من ذلك، لا يستطيع بصفة معقولة الاعتقاد بأنه غير أخلاقي، كتمويل مدرسة ابتدائية من طرف الكنيسة مثلاً. بالطبع، بما أنه لا يُمكن الحكومة أن تنحاز، في ظل قاعدة عدم التأسيس، إلى صالح أنشطة دينيّة، فإنّها لا تستطيع صرف أموال الضرائب لتمويل أنشطة دينية بوصفها كذلك، أي بوصفها أنشطة دينية. ولكن، مرة أخرى، بما أنه من غير المسموح للحكومة الانحياز إلى صالح أنشطة دينية، أي لا يمكنها أن تنحاز إلى صالح أنشطة دينية بوصفها كذلك، فهذا لا يعني أنه يجب، أو حتى ينبغي للحكومة التحيّز ضد الأنشطة الدينية[٤٩]. وبالنظر إلى مدى تديُّن مواطني الولايات المتحدة[٥٠]، يبدو أنّه من الخطأ تبنّي تفسير قاعدة عدم التأسيس على أنّها لا تمنع فقط الحكومة من التحيّز لصالح الأنشطة الدينية، ولكن أيضاً تطالب الحكومة بالتحيّز ضد مثل هذه الأنشطة[٥١]. وعلاوة على ذلك، يبدو مثل

---

(٤٩) لذلك أختلفُ مع كاتلين م. سوليفان التي تؤمن بأن اعتراض المرء على صرف أموال ضرائبه لتمويل الأنشطة الدينية يستحق وضعاً دستورياً. انظر: Kathleen M. Sullivan, «Religion and Liberal Democracy,» *University of Chicago Law Review*, vol. 59 (1992), pp. 195 and 208-214.

(٥٠) انظر مقدّمة هذا الكتاب، وانظر أيضاً: Richard N. Ostling, «In So Many Gods We Trust,» *Time* (20 January 1995), p. 72.

انظر: «Religion and Roe: The Politics of Exclusion,» *Harvard Law Review*, vol. 108, no. 2 (December 1994), pp. 495 - 498.

والمقالة عبارة عن مراجعة لكتاب: Elizabeth Mensch and Alan Freeman, *The Politics of Virtue: Is Abortion Debatable?* (Durham: Duke University Press, 1993).

قارن بـ: Andrew Greeley, «The Persistence of Religion,» *Cross Currents*, vol. 45, no. 1 (Spring 1995), p. 24.

(٥١) للاطلاع على إثراء الرئيس كلينتون للمسألة، انظر: «Text of President Clinton's Memorandum on Religion in Schools,» *New York Times*, 13/7/1995, at A10.

هذا التحيّز ـ وبالتالي مثل هذا التفسير لقاعدة عدم التأسيس ـ متعارضاً كلياً مع قاعدة حرية الممارسة، والتي، **كيفما كانت**، هي **بند** لمكافحة التّمييز والذي يمنع الحكومة من التحيُّز ضد الأنشطة الدينية بصفتها أنشطة دينية. وكما عبّرتْ عنه المحكمة في عام ١٩٤٧، فإن قاعدتي الممارسة الحرة وعدم التأسيس تطالبان «الدولة بأن تكون حيادية في علاقاتها بجماعات المؤمنين وغير المؤمنين، ولا تطالبانها بأن تكون خصماً لهم، فسلطة الدولة لن تُستعمل لا لعرقلة الديانات ولا للتحيُّز لصالحها»(٥٢).

سادساً: الممارسة الحرة وعدم التأسيس ومشكل «المواءمة»

نُعيد هنا نقطة تمّ تناولها من قبل: أن تكون قاعدة الممارسة الحرة هي بنداً ضد التمييز ـ أي أن «تمنع» الحكومة الممارسة الدينية الحرة إذا كان تصرفها المانع يزدري الممارسة الدينية بوصفها كذلك ـ فهو أمر ليس محل جدل، ولكن الجدل قائم حول كون هذه القاعدة أوسع من أن تكون مجرد بند ضد التمييز. كما قلتُ من قبل، هناك اختلاف داخل المحكمة العليا وخارجها حول ما إذا كانت هذه القاعدة تمنع الحكومة من القيام بأي شيء عدا القيام بتصرف مانع تمييزي ضد الممارسة الدينية. هل تمنع قاعدة الممارسة الحرة، بالإضافة إلى التصرف المانع التمييزي، على الأقل بعض الأعمال الحكومية التي، على الرغم من أنها غير تمييزية، إلا أنها تعرقل الممارسة الدينية؟ يرى موقف واحد ـ موقف المواءمة ـ أن قاعدة الممارسة الحرة لا تمنع فقط الحكومة من التمييز ضد الممارسة الدينية، وإنما تفرض على الحكومات توسيع مجال الممارسة الدينية إلى أقصى الحدود، وهذا من خلال استثناء هذه الممارسة مما جرت عليه العادة من الحظر أو من القيود القانونية التي من شأنها أن تتدخل بشكل معتبر في قدرة الشخص على الانخراط في الممارسة، إلا في حالة تهديد هذا الاستثناء لمصلحة عامة ذات أهمية. إذاً، على سبيل المثال، إذا تحتم على

---

(٥٢) Everson v. board of Education, 330 U.S. I, 18 (1947).

إنه ليس واضحاً قبول المبدأ من طرف المحكمة، وكان الحكم في «قضية إفرسون» حكماً صائباً (ص ١٨: جاكسون، ج. رأي مخالف)، و(ص ٢٨: روتلدج، ج. انضم إليه في الرأي المخالف فرانكفورتر وجاكسون وبورتون).

سلطات الولاية أن تحظر استهلاك المشروبات الكحولية، فعليها أن تستثني استهلاك الخمر في «سر القربان المقدس المسيحي»، إلا في حالة تهديد هذا الاستثناء لمصلحة عامة ذات أهمية. وبهذا المعنى، على الحكومة من وقت إلى آخر مواءمة الممارسة الدينية عن طريق استثنائها من التضييق القانوني المُطبّق في شؤون أخرى، وهذا حتى في حالة عدم اعتبار عدم الاستثناء هذا تحيُّزاً ضد الممارسة. وبحسب نظرية المواءمة فإن الحكومة تُعتبر مانعة لحرية الممارسة الدينية ليس فقط عندما يكون المنع ضد الممارسة الدينية باعتبارها كذلك، وإنما أيضاً في حالة عدم استثنائها من التضييق (التمييزي) في حالة عدم تهديد هذا الاستثناء بصفة جدية لمصلحة عامة ذات أهمية.

يكافح بعض الفقهاء الدستوريين لصالح نظرية المواءمة ويكافح بعضهم الآخر ضدّها[٥٣]. وكما يُوضح الجدل القائم حول المواءمة، فإنّ القائمة المرجعية المألوفة لكلمة «يمنع» واسعة بما يكفي لاستيعاب موقف المواءمة ورفضه معاً. وبهذا المعنى، فإنّ اللغة المستعملة في صياغة قاعدة الممارسة الحرّة لا تُحدِّد بشكل كافٍ الخيار بين قبول موقف المواءمة ورفضه. وبالقول إن على الحكومة ألا «تمنع» الممارسة الحرّة للدين نستطيع أن نعني فقط أنه لا يجوز للحكومة أن تقوم بتصرف مانع يميّز ضد الممارسة الدينية، موقف يزدري الممارسة الدينية بوصفها كذلك. أو، بدلاً من ذلك، نستطيع أن نعني معاً أنه لا يجوز للحكومة أن تقوم بتصرّف مانع تمييزي ضد الممارسة الدينية وأنه لا يجوز لها أن تقوم بتصرف من شأنه، على الرغم من كونه غير تمييزي، أن يتدخّل بشكل كبير في قدرة الإنسان

---

(٥٣) للاطلاع على عرض ودفاع أوسع في ما يتعلق بموقف المواءمة، انظر: Michael W. McConnell: «The Origins and Historical Understanding of Free Exercise of Religion,» *Harvard Law Review*, vol. 103, no. 7 (May 1990), p. 1409, and «Accommodation of Religion: An Update and Response to the Critics».

ولكن انظر أيضاً: William P. Marshall, «The Case against the Constitutionally Compelled Free Exercise Exemption,» *Case Western Reserve University Law Review*, vol. 40 (1989-1990), pp. 357 and 357-379; Gerard V. Bradley, «Beguiled: Free Exercise Exemptions and the Siren Song of Liberalism,» *Hofstra Law Review*, vol. 20 (1991), p. 245, and Philip A. Hamburger, «A Constitutional Right of Religious Exemption: An Historical Perspective,» *George Washington Law Review*, vol. 60 (1992), p. 915.

على الانخراط في الممارسة الدينية إذا ما كان استثناء هذه الممارسة لا يُهدِّد بصفة جدية مصلحة عامة ذات أهمية. ومع ذلك، فإن كون القائمة العادية للمفاهيم الأساسية لمعاني كلمة «يمنع» لا تُحدِّد بشكل كافٍ الخيار بين قبول موقف المواءمة ورفضه، فإنّ هذا لا يعني أن قاعدة حرية الممارسة التي أُسِّست كجزء من القانون الدستوري للولايات المتحدة ليست هي القاعدة التي يُدافع عنها موقف المواءمة.

انطلاقاً من الصياغة اللغوية للممارسة الحرة في التعديل الدستوري الأول («على الكونغرس ألا يسنّ أي قانون... يمنع الممارسة الحرة [للدين]»)، ماذا كانت تعني هذه القاعدة بالنسبة إلينا «نحن شعب الولايات المتحدة» طوال المئتي سنة التي خلت والذين، من خلال مُمَثّليهم، وضعوا هذه الصياغة اللغوية للتعديل الأول في النص الدستوري، أي، ما هي التوجيهات التي فهموها هم أنفسُهم والتي كانوا على وشك إصدارها، أي قاعدة كانوا يقصدون وضعها[٥٤]؟ على الرغم من كونها غير واضحة، يبدو أن شهادة التاريخ تدعمُ جواباً مُنسجماً مع موقف المواءمة[٥٥]. ولكن، وكما شرحتُ في بداية هذا الفصل، قاعدةُ التعديل الدستوري الأول بأنّه «على الكونغرس أن لا يسنّ قانوناً... يمنع الممارسة الحرّة [للدين]» هي قاعدة مغايرة لقاعدة الممارسة الحرة، والتي تُعتبر الآن الحجر الأساس للقانون الدستوري للولايات المتحدة بأنه لا يَحِقُّ لأيّ سلطة من سلطات الحكومة

---

(٥٤) هناك مسائل خلافية كامنة هنا، أسئلة عادة ما نشير إليها نحن في المجال الأكاديمي القانوني «بالنظرية الدستورية». على الرغم من أنني لا أستطيع أن أتناول هذه المسائل هنا، فقد تناولت مؤخراً عدداً منها في موضع آخر، انظر: Perry, «What is the Constitution?».

(٥٥) انظر: McConnell,«The Origins and Historical Understanding of Free Exercise of Religion,»

تعرّض موقف ماك كونيل للانتقاد. انظر: Bradley, Ibid., and Hamburger, Ibid.

غير أن بيتر برافمان (Peter Braffman) قدّم طرحاً قوياً مُفاده أنّ موقف ماك كونيل هو أقرب إلى الحقيقة من موقف أولئك الذين انتقدوا موقفه. انظر: Braffman, «The Original Understanding of the Free Excercise Clause,» pp. 17-18.

بحسب برافمان، «حماية حرية ممارسة الدين قُصِد منها حماية تلك الأفعال ذات الدوافع الدينية التي لا تُزعج السلم العام» (ص ٨١). أسهب برافمان قائلاً: «لا يشير السلم العام إلى كل قوانين الأرض، بل يشير إلى نوع محدود من القوانين التي تمنع أفعال العنف البيِّنة التي تُخِلّ بالمجتمع المدني. فعلى هذا النحو، يمكن السلوك ذي الدوافع الدينية أن يتعارض مع ـ وأن يُعفى من ـ القوانين العامة ما دام هذا السلوك لم يخرق السلم» (ص ٩٦).

الوطنية ولا لأيّ حكومة من حكومات الولايات أن تمنع الممارسة الحرة للدين. من هم الأشخاص الذين جعلوا من قاعدة الممارسة الحرة جزءاً من القانون الدستوري للولايات المتحدة؟ حتى في حالة عدم وضوح هويتهم، وحتى في حالة وجود خلاف حول هويتهم، فإنّه من الواضح جدًّا أنّهم ليسوا هم أنفسهم «نحن شعب الولايات المتحدة» طوال مئتي عام مضت، من خلال ممثليهم، من وَضع التعديل الدستوري الأول، بما في ذلك الصياغة اللغوية لحرية الممارسة، كجزء من دستور الولايات المتحدة. إذا قَبِلنا موقف «الإدماج» المُوضَّح آنِفاً في هذا الفصل، وإذا قبلنا أن القواعد المُدمجة والتي بالتالي تصبح مطبّقة في الولايات تتضمّن حظْر التعديل الدستوري الأول على الحكومة أن تُؤسّس للدين، ومن ذلك منع حرية الممارسة، أو الحد من حرية التعبير والصحافة، إذاً، فإنّ الأشخاص الذين جعلوا قاعدة حرية الممارسة جزءاً من القانون الدستوري للولايات المتحدة ـ القاعدة الواسعة للممارسة الحرة التي تُعتبر قيداً وارداً على حكومة الولاية والحكومة الوطنية على حدّ سواء ـ هم «نحن الشعب» في ستينيات القرن التاسع عشر الذين وضعوا، من خلال مُمَثّليهم، التعديل الدستوري الرابع العشر كجزء من الدستور. في نظر كورت لاش (Kurt Lash)، فإنّ قاعدة الممارسة الحرّة على وجه التحديد (في سيناريو لاش) التي وضعوها كجزء من الدستور هي قاعدة تستُد موقف المواءمة[٥٦]. إذا اقتنعنا بطرح لاش فإنّ هذه القاعدة تفيد ما يأتي: على الحكومة ألا تقوم بتصرّف مانع تمييزي ضد الممارسة الدينية أو أن تقوم بتصرّف، وإن لم يكن تمييزياً، يتدخّل بشكل كبير في قدرة الشخص على الانخراط في ممارسة دينية إذا ما كان استثناء هذه الممارسة لا يضرّ بصفة جدّية بمصلحة عامة ذات أهمية.

على خلاف لاش وآخرين، حتى ولو لم يوضع التعديل الدستوري الرابع عشر لجعل التعديل الدستوري الأول ينطبق على الولايات[٥٧]، فإنّ سريان الحظر الوارد في التعديل الدستوري الأول، كما قلتُ، الذي يمنع

---

(٥٦) انظر: Lash, «The Second Adoption of the Free Exercise Clause: Religious Exemptions under the Fourteenth Amendment».

(٥٧) Bybee, «Taking Liberties with the First Amendment: Congress, Section 5, and the Religious Freedom Restoration Act».

الحكومة من التأسيس للدين، أو منع الممارسة الحرة بذلك، أو الحد من حرية التعبير أو حرية الصحافة على الولايات، هو حجر الأساس «لنحن شعب الولايات المتحدة»، الأحياء منهم الآن. ولكنّه ليس حجراً أساساً في الدستور أن تكون قاعدة الممارسة الحرة السارية على الولايات (وكذا على الحكومة الوطنية) داعمة لموقف المواءمة (في ما يتعلّق بإصدار القوانين الدستورية، بالنسبة إلى أولئك الذين تشكّل لهم الأطروحات التاريخية عن «المعنى الأصلي» أو «الفهم الأصلي» حجية كبيرة في النزاعات الدستورية[٥٨]، تجدُر الإشارة إلى أنّ مثل هذه الأطروحات لصالح موقف المواءمة مثيرة للجدل)[٥٩]. الواقع أنّ الأغلبية في المحكمة العليا رفضت في عام ١٩٩٠ موقف المواءمة. وفي قضية «قسم العمل، دائرة أوريغون للموارد البشرية ضد سميث»، كتبت المحكمة «إذا كان منع ممارسة الدين... مجرد التأثير العرضي لحكم قابل للتطبيق عموماً وصالح من ناحية أخرى» فإنّ قاعدة الممارسة الحرة لم تُنتهك، بِغَضِّ النظر عن كون رفض استثناء الممارسة الدينية محلّ النقاش قد خدمت مصلحة عامة معتبرة[٦٠]. لم يستثر رفض قاعدة المواءمة من أغلبية خمسة أشخاص (في رأي للقاضي سكاليا (Scalia)) الأشخاص الأربعة الآخرين في المحكمة فقط[٦١]، ولكن استثار

---

(٥٨) كما قلتُ، إنّ المسائل الخلافية للنظرية الدستورية تكمن هنا. انظر: Perry, «What is the Constitution?».

(٥٩) قارن بـ: McConnell, «The Origins and Historical Understanding of Free Exercise of Religion»; Bradley, «Beguiled: Free Exercise Exemptions and the Siren Song of Liberalism», and Hamburger, «A Constitutional Right of Religious Exemption: An Historical Perspective».

في ما يتعلّق بالتعديل الدستوري الأربعين ومسألة «إدراج» التعديل الدستوري الأول، قارن بـ: Bybee, Ibid., and Lash, «The Second Adoption of the Free Exercise Clause: Religious Exemptions under the Fourteenth Amendment».

(٦٠) قضية قسم التوظيف، دائرة الموارد البشرية في قضية أوريغون ضد سميث: Employment Division, Department of Human Resources of Oregon v. Smith, 494 U.S. 872, 878 (1990).

بعد قرار المحكمة في قضية سميث التي تضمّنت فشل «أوريغون» في استثناء الاستعمال الديني للصبار الأمريكي من حظر استهلاك المواد المهلوسة، سنّت أوريغون قانوناً يسمح باستعمال الصبار الأمريكي في ما يتعلّق «بالاستعمال حسَن النية لمعتقد ديني» أو في ارتباط «مع ممارسة دينية». انظر: Oregon Revised Statutes § 475.992 (5)(a)&(b) (1991).

(٦١) انضم ثلاثة أعضاء من المحكمة (القضاة برنّان (Brennan)، ومارشال (Marshall) وبلاكمان (Blackmun)) إلى بيان صدر من القاضي «أوكونور» مُفاده أنه لم يكن ينبغي للأغلبية أن ترفض موقف المواءمة. انظر: 494 U.S. at 892-903.

كثيراً من المهتمين خارج المحكمة إلى درجة أنّ تحالفاً غير مسبُوق من الجماعات، ابتداءً من اتحاد الحريات المدنية الأمريكي من جهة، إلى ما يُسمى «اليمين الديني» من جهة أخرى، التحقت بقوى أخرى للضغط على الكونغرس من أجل إلغاء القرار. كان التحالف ناجحاً، ففي عام ١٩٩٣ سنّ الكونغرس «قانون استعادة الحرية الدينية» (RFRA)[٦٢] الذي كان غرضه المصرّح به إعادة تأكيد نظرية المواءمة في ما يخص تفسير قاعدة الممارسة الحرة، وعلى وجه الخصوص، من أجل جعل هذه النظرية جزءاً من التقنين الأمريكي. وبمقتضى القسم الثالث من قانون إعادة الحرية الدينية: «لا يجوز للحكومة أن تُثقل بشكل كبير على ممارسة الشخص الدين حتى إذا كان هذا العبء ناتجاً من قاعدة التطبيق العام، [إلا إذا]... قاد البرهان إلى أنّ إلقاء هذا العبء على الشخص (١) يدخل في إطار تطوير مصلحة حكومية مُقْنعة، و(٢) أنه أقل الوسائل تضييقاً لتطوير هذه المصلحة الحكومية المُقْنعة»[٦٣].

---

(٦٢) Public Law 103-141, 42 U.S. Code 2000bb.

(٦٣) في ما يخص «قانون استعادة الحرية الدينية»، انظر: Thomas C. Berg, «What Hath Congress Wrought?: An Interpretive Guide to the Religious Freedom Restoration Act,» *Villanova Law Review*, vol. 39 (1994), p. 1; Scott C. Idleman, «The Religious Freedom Restoration Act: Pushing the Limits of Legislative Power,» *Texas Law Review*, vol. 73 (December 1994), p. 247; Douglas Laylock and Oliver S. Thomas, «Interpreting the Religious Freedom Restoration Act,» *Texas Law Review*, vol. 73 (December 1994), p. 209, and «Symposium: The Religious Freedom Restoration Act,» *Montana Law Review*, vol. 56 (1995), pp. 1-294.

للاطّلاع على تقرير قضائي مهم حول ماذا يعني بالنسبة إلى الحكومة أن «تُلقي عبئاً كبيراً على ممارسة الشخص للدّين»، انظر: Mack v. O'Leary, 80 F.3rd 1175 (7th Cir. 1996).

هل تعدّى الكونغرس مجال صلاحياته الدستورية عندما سنّ «قانون استعادة الحرية الدينية»؟ إلى حدّ الساعة، أجابت ثلاث محاكم فدرالية بالسلب. انظر: Flores v. City of Boerne, Texas, 73 F. 3d 1352 (5thCir. 1996); Sasnett v. Sullivan, 65 USLW 2115 (7th Cir. 1996); Belgrad v. Hawaii, 883 F.Supp. 510 (D. Hawaii 1995).

إنّ الآراء الأكاديمية هي منقسمة على نفسها. انظر: Bybee, «Taking Liberties with the First Amendment: Congress, Section 5, and the Religious Freedom Restoration Act» (unconstitutional); Daniel O. Conkle, «The Religious Freedom Restoration Act: The Constitutional Significance of an Unconstitutional Statute,» *Montana Law Review*, vol. 59 (1995), p. 39 (unconstitutional); Christopher L. Eisgruber and Lawrence G. Sager, «Why the Religious Freedom Restoration Act Is Unconstitutional,» *New York University Law Review*, vol. 69 (1995), p. 437 (unconstitutional); Eugene Gressman and Angela C. Carmella, «The RFRA Revision of = the Free Exercise Clause,» *Ohio State Law Journal*, vol. 57 (1966), p. 65 (unconstitutional); Marci

إنّ السبب السياسي الأخلاقي الأساسي لموقف المواءمة هو أن «الممارسة الحرة للدين» على قدر كبير من الأهمية بحيث يجب على الحكومة ليس فقط أن لا تميّز ضد الممارسة الدينية، ولكن عليها أيضاً القيام بما في وسعها، ما لم يهدد مصلحة عامة ذات أهمية، لاجتناب وضع عوائق كبيرة في طريق الممارسة الدينية. هناك سبب مشابه ولكنه أوسع، ليس مقصوراً على الممارسة الدينية، يشرح سِعة حرية الضمير التي يحميها القانون الدولي لحقوق الإنسان: الحرية ليس فقط من التمييز ولكن أيضاً من بعض التدخلات غير التمييزية. ينصُّ العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية[٦٤] الذي صادقت عليه الولايات المتحدة في عام ١٩٩٢، في المادة (١٨)، على أنه: «لكل إنسان حق في حرية الفكر والوجدان والدين. ويشمل ذلك حريته في أن يدين بدين ما، وحريته في اعتناق أي دين أو معتقد يختاره، وحريته في إظهار دينه أو معتقده بالتعبد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم، بمفرده أو مع جماعة، وأمام الملأ أو على حده». ثم جاء في المادة نفسها: «لا يجوز إخضاع حرية الإنسان في إظهار دينه أو معتقده إلا للقيود التي يفرضها القانون والتي تكون ضرورية لحماية السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة أو حقوق الآخرين وحرياتهم الأساسية»[٦٥]. تُوجد بنود مطابقة لها تقريباً في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (المادتان (١٨) و(٢٩))[٦٦]، والإعلان بشأن القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمة على أساس الدين أو المعتقد (المادة (١))[٦٧]، والاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان (المادة

A. Hamilton, «The Religious Freedom Restoration Act: Letting the Fox into the Henhouse = Under Cover of Section Five of the Fourteenth Amendment,» *Cardozo Law Review*, vol. 16 (1994), p. 357 (constitutional); Douglas Laycock, «RFRA, Congress, and the Ratchet,» *Montana Law Review*, vol. 56 (1995), pp. 145 and 152-170 (constitutional), and Bonnie I. Robin-Vergeer, «Disposing of the Red Herrings: A Defense of the Religious Freedom Restoration Act,» *Southern California Law Review*, vol. 69 (1996), p. 589. (constitutional).

وتعتبر مقالة روبن ـ فرجير الأخيرة مقنعة من وجهة نظري.

(٦٤) Ian Brownlie, ed., *Basic Documents in Human Rights* (New York; Oxford: Oxford University Press, 1992), p. 125.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ١٣٢.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٢٥ و٢٧.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ١١٠.

(١٢))[٦٨] والاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان (المادة (٩))[٦٩]. وبمقتضى كل واحدة من هذه المواد، على الحكومة ليس فقط عدم التمييز ضد الممارسة الدينية أو الممارسات الوجدانية الأخرى، ولكن عليها اجتناب التدخل في مثل هذه الممارسة إلا إلى الحد «الضروري لحماية السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة أو حقوق الآخرين وحرياتهم الأساسية» (الإعلان بشأن إلغاء كل أشكال التعصب والتمييز القائمة على أساس الدين أو المعتقد، والتي نشرتُها في ملحق هذا الفصل، هو من أكثر الكتابات الواضحة لحق الإنسان في حرية الدين في القانون الدولي).

قبل هذا، قلتُ إذا كان تفسير كلمة «يمنع» لتمتد حتى إلى بعض التصرفات غير التمييزية للحكومة التي تُعيق الممارسة الدينية مثيراً لإشكالية، فإنّ ذلك يتوقّف جزئياً على ما الذي تمنع قاعدة عدم التأسيس الحكومة القيام به. لنذكّر بأنّه، من بين أشياء أخرى، تمنع قاعدة عدم التأسيس الحكومة من القيام بتصرّف مبنيّ على الاعتقاد بأنّ ممارسة دينية أو أكثر هي، باعتبارها ممارسة دينية، أفضل من ممارسة دينية أو غير دينية أخرى أو أكثر، أو أفضل من لا ممارسة دينية على الإطلاق. إنّ الحجة الأساسيّة ضد موقف المواءمة هو أنّه حتى تقوم الحكومة بما يتطلبه موقف المواءمة ـ أي أن تفضّل، عن طريق المواءمة، ممارسةً دينية باعتبارها كذلك ـ هو بالنسبة إلى الحكومة، في انتهاك لقاعدة عدم التأسيس، أن تقوم بتصرف مبني على الاعتقاد بأنّ الممارسات الدينية، بوصفها كذلك، على الأقل في الأمور العامة، أحسن أو أكثر قيمة من الممارسات غير الدينية[٧٠]. الآن، من الممكن أن يكون مثالياً أن تُعاد مراجعة القانون

---

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٥٠١.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٣٣٠.

(٧٠) انظر على سبيل المثال: Suzanna Sherry, «Lee v. Weisman: Paradox Redux,» *Supreme Court Review*, vol. 1992 (1993), pp. 123 and 136-150; William P. Marshall, «The Religious Freedom Restoration Act: Establishment, Equal Protection, and Free Speech Concerns,» *Montana Law Review*, vol. 56 (1995), pp. 227 and 237-242, and Eisgruber and Sager, «Why the Religious Freedom Restoration Act Is Unconstitutional».

من الطرق التي من خلالها يمكن محاولة اجتناب هذا الطرح الرزين هو المطالبة بمواءمة ممارسة دينية إذا، ولكن فقط إذا، بدا أن رفض مواءمة الممارسة ـ عن طريق استثنائها من تضييق =

الدستوري للولايات المتحدة من أجل حماية أفعال الضمير العلماني بطريقة متكافئة مع أفعال الضمير الديني[٧١] (هل هذا اقتراح طوباوي؟ كما رأينا،

= قانوني من المفروض أن يُفرض ـ هو رفض مبني على اعتقاد أنها كممارسة دينية هي أدنى من ممارسة دينية أخرى أو أكثر. إن رفض المواءمة المبني على مثل هذا الاعتقاد ينتهك قاعدة الممارسة الحرة التي تحظر على الحكومة أن تقوم بتصرف يعرقل ممارسة دينية على أساس الاعتقاد بأنّ هذه الممارسة، بوصفها كذلك، أدنى من ممارسة دينية أخرى أو من ممارسة لادينية أو من لاممارسة على الإطلاق. تخيَّل، مثلاً، أن ولاية تحظر استهلاك المشروبات الكحولية ولكن، مثل الولايات المتحدة في فترة المنع، تستثني استهلاك الخمر في «سر القربان المقدس». أكثر من ذلك، تخيَّل أنّ الولاية تحظر أيضاً استهلاك المواد المُهلوسة وترفض أن تستثنيَ استهلاك الصبار الأمريكي خلال الاحتفال الديني للأمريكيين الأصليين. ويدعم واقع الحال هذا استدلالاً مرفوضاً أن الدولة تُنقص من قيمة الاستعمال الديني للصبار الأمريكي، بوصفه ممارسة دينية، مقارنة بالاستعمال الديني للخمر، وهو ما تعمل الولاية على مواءمته. إذا تمّ تقديم دليل وجيه بأن الولاية تُنقص من قيمة الاستعمال الديني للصبار الأمريكي، ألا ينبغي أن يطلب من الولاية أن تستثني استخدام الصبار، إلا إذا استطاعت أن تبرهن أن مثل هذا الاستثناء، على عكس استثناء الاستعمال الديني للخمر، سيهدد بجد مصلحة عامة ذات أهمية؟ في النهاية، ما لم تستطع الولاية تقديم ذلك الدليل، فإنّ الاستدلال المرفوض يقضي بأن عدم الاستثناء هو تصرف تمييزي ينتهك قاعدة الممارسة الحرة، قاعدة الممارسة الحرة، أي التي **تفهم فقط على أنها بند مناهض للتمييز**. انظر: McConnell, «Accommodation of Religion: An Update and Response to the Critics,» p. 707:

«إذا استثنى الحظر استعمال الخمر في قُدّاس القربان ولكن ليس الأمر كذلك بالنسبة إلى الخمر المستعمل في عيد العبور اليهودي فهذا سيكون تمييزاً. وإذا أعفى الكونغرس الكويكرز (Quakers) والمينونايتس (Mennonites) من الصياغة، ولكن لم يُعفِ أعضاء من كنائس أخرى والذين تكون لهم قناعات مُشابهة في ما يتعلّق بالمشاركة في الحرب، هذا أمر فيه تمييز. التميز من هذا النوع في حاجة إلى تبرير قوي». أكثر من ذلك، ينبغي ألا تهُم النتيجة في قضية الصبار الأمريكي أن الولاية لم تمنع استهلاك المشروبات الكحولية، ما دام هناك شكٌ ضئيل أنه إذا مَنعت الدولة استهلاكه فإنها ستُعفي الاستعمال الديني للخمر.

للأسف، هناك مشكل مع الطرح الذي مُفاده أنّ الحكومة تحابي أو ستحابي، عن طريق المواءمة، ممارسة دينية ـ مثلاً، الاستعمال الديني للخمر ـ يجب عليها (في غياب المبرّر ـ أن توائم ممارسات دينية مشابهة أخرى ـ مثلاً، الاستعمال الديني للصبّار الأمريكي: لماذا ينبغي لأولئك الذين يرفضون موقف المواءمة أن يقبلوا المنطلق الضمني أنه من المسموح للحكومة أن توائم ممارسة دينية بصفتها تلك ـ مثل الاستعمال الديني للخمر ـ إذا أرادت الحكومة القيام بذلك. إنّ الطرح الرافض لموقف المواءمة، في النهاية، أنه بالنسبة إلى الحكومة أن تحابي، عن طريق المُواءمة، ممارسة دينية بوصفها كذلك هو بالنسبة إلى الحكومة، خرق لقاعدة عدم التأسيس.

(٧١) أثار الأستاذان إسغروبر (Eisgruber) وساغر (Sager) «إمكانية إعادة الاعتبار للامتياز الدستوري للدين إذا عُمّم ليشمل مجموعة واسعة من الالتزامات البشرية، وبناءً على ذلك اجتناب شكاوى الطائفية والتحزّب، وتكمن الفكرة في تفضيل كل أعمال الضمير، ليس مُجرد تلك المتجذرة في نظام ديني تقليدي للعقيدة». انظر: Christopher L. Eisgruber and Lawrence G. Sager, «The Vulnerability of Conscience: The Constitutional Basis for Protecting Religious Conduct,» = *University of Chicago Law Review*, vol. 61 (1994), pp. 1245 and 1268.

فإنّ القانون الدولي لحقوق الإنسان قد سبق وأن حمى ليس فقط أعمال الضمير الديني، ولكنه حمى أفعال الضمير عموماً). ولكن، كما هي عليه الحال، فإنّ قاعدة الممارسة الحرة تحمي أعمال الضمير الديني فقط من التمييز. وأن نقترح مراجعة القانون الدستوري للولايات المتحدة هو شيء، ولكنّه شيءٌ آخر تماماً، ومُغالٍ، أن نقترح أنه ينبغي تجاهل قاعدة الممارسة الحرة إلا إذا تمت مراجعة القانون الدستوري للولايات المتحدة من أجل حماية أعمال الضمير عموماً، وحتى يتمّ ذلك[٧٢]. إنّ قاعدة الممارسة الحرة، وبنسبة ليست أقل من قاعدة عدم التأسيس، هي حجر الأساس للقانون الدستوري الحالي للولايات المتحدة، وبوصفها كذلك فهي تعمل كحدّ عملي لما يمكن أن نفسّر به، بطريقة معقولة، ما تمنعه قاعدة عدم التأسيس. وفي الوقت نفسه، يمكن قاعدة عدم التأسيس، في تقاطعها مع القانون الدولي لحقوق الإنسان، أن تمارس قوةً جاذبة على فهمنا ما الذي يجب على القانون الدستوري للولايات المتحدة أن يحميه. أخيراً، يمكننا الوصول إلى قبول حقيقة أنّه على القانون الدستوري للولايات المتحدة، إلى حدّ ما، أن يتضمن حمايةً، ليس فقط أفعال الضمير الديني، ولكن أيضاً أفعال الضمير عموماً، وحماية عمليات تَشكُّل الضمير أيضاً[٧٣].

إلّا أنّه، وفي هذه الأثناء، من المنطقي أن نستنتج أن مطالبة القانون الدستوري للحكومة بأن تراعي أفعال الضمير الديني فقط (طبعاً بشرط ألا تكون الحكومة في حاجة إلى مراعاة حتى عمل من أعمال الضمير الديني إذا

= دافعت لورا أندركافلر (Laura Underkuffler) وتابعت الانعكاسات المذهبية للموقف الذي مُفاده أنه ينبغي حماية الوجدان الفردي باسم حرية الدين بغضّ النظر عما إذا كان الوجدان «دينياً» بأي معنى متفق عليه. انظر: Laura Underkuffler, «The Separation of the Religious and the Secular: A Foundational Challenge to First Amendment Theory,» *William and Mary Law Review*, vol. 36 (1995), p. 837.

(٧٢) توقّع سكوت إدلمان (Scott Idleman) مثل هذا الاقتراح، انظر: Scott C. Idleman, «The Sacred, the Profane, and the Instrumental: Valuing Religion in the Culture of Disbelief,» *University of Pennsylvania Law Review*, vol. 142 (1994), pp. 1313 and 1375-1376.

(٧٣) للاطّلاع على مناقشة عميقة ومثيرة لماذا ينبغي إعادة توجيه الفقه الدستوري المتعلّق بالحرية الدينية «للتركيز... على حماية الوجدان الفردي» بغضّ النظر عما إذا كان الوجدان «دينياً» بأيّ معنى مُتعارف عليه ـ وما تكون عليه حال الفقه الدستوري بعد إعادة توجيهه. انظر النص المقتبس في: Underkuffler, Ibid., p. 961.

كان القيام بذلك سيُعرِّض مصلحةً عامة ذات أهمية لخطر جدّي) لا يتعارض مع قاعدة عدم التأسيس. في نهاية المطاف، ولأنّ قاعدة حرية الممارسة (بوصفها حجر أساس للقانون الدستوري الحالي للولايات المتحدة) تعمل كحدّ عملي لما يمكن أن نفسِّر به، بطريقة معقولة، قاعدة عدم التأسيس من أجل المنع، فإنّه لا تعارض مع قاعدة عدم التأسيس أن يقوم القانون الدستوري بحماية أفعال الضمير الديني فقط من التمييز ضد هذه الأفعال. هل يُعتبر أقلّ تطرفاً أن نُصِرَّ على أن مواءمة أفعال الضمير الديني فقط تعدّ خَرْقاً لقاعدة عدم التأسيس من أن نُصِرَّ على أنّ حماية أفعال الضمير الديني فقط من التمييز ضدّها هو خرق لهذه القاعدة؟ من المهم هنا أن نُبقي الأمور في نصابها: بحسب تفسير المواءمة لقاعدة حرية الممارسة، لا فعلَ من أفعال الضمير الديني يستحق الإعفاء من منع غير تمييزي حقيقي أو من تقييد تنظيمي **إذا كان هذا الإعفاء يُهدِّد مصلحة عامة ذات أهمية**(٧٤).

إذا كان تفسير المواءمة لقاعدة حرية الممارسة بغيضاً، أخلاقياً، فحتى الذي وجد أن الطرح التاريخي لتفسير المواءمة للقاعدة أقوى من الطرح التاريخي المضادّ لتفسير المواءمة هذا قد يرغبُ في الوصول إلى طريقة محترمة لرفض تفسير المواءمة. ولكن، على الرغم من أنّ الموقف الأوسع الذي يمثله القانون الدولي لحقوق الإنسان ـ الموقف الذي يحمي ليس أفعال الضمير الديني فقط، ولكن يحمي أيضاً أفعال الضمير عموماً ـ يُمكن أن يكون مُفضّلاً من الناحية الأخلاقية، فإنّه يبدو لي أنّ الادِّعاء بأنّ موقف المواءمة موقف بغيضٌ أخلاقياً هو أمر بعيد المنال. حقّاً، يُمكن المرء أن يخلص إلى حدّ ما إلى أن تفسير المواءمة لقاعدة حرية الممارسة، في حالة الولايات المتحدة، مُفضّل من الناحية الأخلاقية من التفسير غير المواتم الذي يَعتبر قاعدة الممارسة الحرة مُجرّد حكم مناهض للتمييز فقط. إنّ الإصرار على أن قاعدة الممارسة الحرة تحمي الممارسة الدينية فقط من المنع التمييزي ضد الممارسة الدينية بوصفها كذلك ـ الإصرار على أن

---

(٧٤) كإعفاء لرفض الأولياء في كنيسة «العلم المسيحي» من اللجوء إلى الرعاية الطبية المُتاحة بسهولة لابنهم المريض بشكل خطير سيُهدد بوضوح مصلحة عامة ذات أهمية. انظر على سبيل المثال: **Lundman v. Mckown, 530 N. W. 2d 807 (Minnesota 1995), and Stephen L. Carter, «The Power of Prayer, Denied,» *New York Times*, 31/1/1996, at A11.**

القاعدة هي مجرد حكم مضاد للتمييز أو، كما عبّرت عنه المحكمة، بعد ذلك، «بمبدأ عدم الاضطهاد»[٧٥]، حيث انطلقت المحكمة في قضية «قسم العمل، دائرة أوريغون للموارد البشرية ضد سميث»[٧٦] من طريق نظري يقود إلى جدل دستوري تبادلت فيه الأطراف المتنازعة التُّهم بالعداء، والاضطهاد، وسوء النية... **هذا النوع من النقاش الذي يتسم بالشيطنة هو بالتحديد ما هو مقصود أن يظهره التركيز العَقَدي على النوايا كعامل تدبير**... إذا كان المرء يبحث عن بدائل، ففقه الممارسة الحرة السابق لقضية «سميث» ـ ليس مجرد اختبار توازن «المصلحة الضاغطة»... بل هو خطاب التواضع والتسامح ممثلاً في قضية [وسكنسون ضد يودر Wisconsin v. Yoder] ـ يدعو إلى النظر في اعتبارات جديدة»[٧٧].

لقد سبق أن قلتُ إنّه بحسب قاعدة عدم التأسيس، لا يجوز للحكومة أن تمنح الأشخاص، بسبب انخراطهم في ممارسة دينية معينة، مزية لم يكونوا ليحصلوا عليها لولا انخراطهم هذا، لو كان القيام بذلك مبنياً على الاعتقاد أنّ هذه الممارسة الدينية، هي أحسن من أخرى أو أحسن من ممارسات غير دينية أو من لا ممارسة دينية على الإطلاق. إنّ قَبُول عودة تفسير المواءمة لقاعدة حرية الممارسة الحرة إلى القانون الدستوري للولايات المتحدة، كما هو جديرٌ بنا، سيتطلّب منّا إضافة هذا الشرط: «إلا إذا (أ) كانت الفائدة في شكل إعفاء من حظر أو تقييد قانوني كان من المفروض فرضه ويكون مُرهِقاً بشكل مُعتبر للممارسة و(ب) أنّ هذا الإعفاء لا يشكل تهديداً لمصلحة عامة ذات أهمية»[٧٨].

---

(٧٥) Church of the Lukumi Babalu Aye, Inc. v. City of Hialeah, 113 S.Ct. 2217, 2218 (1993).

(٧٦) 494, U.S. 872 (1990).

(٧٧) Smith, «Free Exercise Doctrine and the Discourse of Disrespect,» pp. 575-576.

بناقش سميث أداء المحكمة في قضية «وسكنسون ضد يودر» ويستحسنه Wisconsin v. Yoder (406 U.S. 205 (1972)) في نقاط عديدة في مقالته الممتازة.

(٧٨) قد لا يعني قبول عودة موقف المواءمة إلى القانون الدستوري للولايات المتحدة كثيراً من الناحية العملية، على الرغم من أنه كون سجل للمحكمة العليا المُحيط في عدم أخذ مطالب حرية الممارسة بجدية كبيرة ـ حتى عندما كان موقف التواؤمية جزءاً من القانون الدستوري للولايات المتحدة. انظر: John T. Noonan, Jr., «The End of Free Exercise,» *De Paul Law Review*, = vol. 42 (1992), p. 567.

سابعاً: الدين في السياسة: جوانب دستورية

لقد أوضحت، في هذا الفصل، الملامح الأساسية للحريّة الدينية، بما في ذلك حرية المؤمنين وغير المؤمنين على حدّ سواء تجاه الدين الذي تفرضه الحكومة، والتي يحميها القانون الدستوري للولايات المتحدة ـ حرية الدين التي تؤسّس لها قاعدتا حرية الممارسة وعدم التأسيس. إنّ المَشْهد الآن جاهز بالنسبة إلينا لمتابعة البحث في الدور الذي يسمح الدستور للطرح الديني أن يؤدّيه، إذا كان هناك دور مسموح به أصلاً أن يؤدّيه، في سياسة الولايات المتحدة. فكما ذكرتُ في مقدمة هذا الكتاب، إنّ الخلاف حول الدور المناسب للطرح الديني في السياسة يتضمن

= ولكن انظر إلى: Laycock, «The Benefits of the Establishment Clause,» p. 376.

«في بعض الأحيان، إنّ في المراجعة القانونية بعض الخير. إن القضاة لم يفعلوا شيئاً من أجل «المورمون»، ولكن كان بإمكانهم إنقاذ «شهود يهوه» وطائفة «الآيميش». لو استطاع القضاة إنقاذ أقلية دينية واحدة في القرن، فأنا أعتبر هذا مبرراً كافياً للمراجعة القضائية لقضايا الحرية الدينية».

متى سيهدد إعفاء «مصلحة» عامة ذات أهمية؟ إنّ قرار المحكمة العليا في قضية «مؤسسة تكساس مونثلي ضد بولوك» (Texas Monthly, Inc. V. Bullock) بأن النظام الأساسي لتكساس غير دستوري، هو بيان ساطع. لقد أعفَى القانون الأساسي من ضرائب البيع والاستعمال «الدوريات المطبوعة التي يوزعها دين ما والمكوّنة، بشكل كلي، من كتابات تنشر تعاليم الدين، والكتب المكوّنة بشكل كلي من كتابات مقدسة لدين ما». 489 U.S. 1, 5 (1989).

لقد ناقشت الأكثرية في المحكمة بطريقة منطقية أن الإعفاء ينقصه «اتساعاً كافياً لتجاوز التمحيص الدقيق في ظلّ بند التأسيس، وكل إعفاء ضريبي يمثل إعانة مالية تؤثر في دافعي الضرائب غير المؤهلين، مرغمين إياهم أن يصبحوا متبرّعين «بطريقة غير مباشرة وبديلة». . . عندما تُوجّه الحكومة إلى منظمات دينية حصرياً إعانة مالية لا يتطلّبها بند الممارسة الحرة وهي إما أنها تثقل، **على نحو ظاهر، كاهل غير المستفيدين أو أنّها لا يمكن تُرى بصفة معقولة باعتبارها مُزيحة لعائق** مُعتبر مفْروض من طرف الحكومة في طريق الممارسة الحرة للدين، فإنّها تقدم مِنحاً غير مبررة لمنظّمات دينية ولا يستطيع إلّا إرسال رسالة المساندة إلى عدد ضئيل من المجتمع» (ص ١٤ ـ ١٥) (التشديد بالأسود مضاف).

إن الطرح الأقوى ضد نظرية المواءمة الدينية المطلوبة هو أن المواءمات فقط للممارسات الدينية هي غير المسموح بها في ظلّ قاعدة عدم التأسيس. على الرغم من هذا، حتى وإن رفضت أغلبية المحكمة في «قضية سميث» الموقف الذي مُفاده أنه في ظل قاعدة الممارسة الحرة يجب على الحكومة في بعض الأحيان أن تُواثِم ممارسة دينية عن طريق إعفائها، فهذا يؤكد الموقف الذي مُفاده أنه في ظلّ قاعدة عدم التأسيس تستطيع الحكومة أن تُواثِم ممارسة دينية عن طريق إعفائها. انظر: 494 U.S. at 890 (1990).

وللاطلاع على صياغة مفيدة للمعيار المتعلّق بالمواءمة «المسموح بها» في ما يتعلق بالممارسة الدينية، انظر: **McConnell, «Accommodation of Religion: An Update and Response to the Critics,» pp. 98-708.**

مبحثين: مَبْحثاً حول الدور المناسب من الناحية الدستورية للدّين أن يؤدّيه في السياسة، ومَبْحثاً ذا علاقة ولكن مختلفة، عن دوره المناسب من الناحية الأخلاقية. في الفصلين القادمين، سأتناول المسألة الأخلاقية. وفي بقية هذا الفصل، سأتناول هذه المسألة: في حالة وجود حرية دين يحميها القانون الدستوري للولايات المتحدة ـ على وجه الخصوص في حالة وجود قاعدة عدم التأسيس ـ ما الدور المسموح به دستورياً للطرح الديني، إذا كان له دور أصلاً يؤدّيه في الولايات المتحدة، سواء في النقاش الدائر حول الخيارات التي ينبغي تبنيها أم كأساس للخيار السياسي؟

كمقدّمة لكل من بقية هذا الفصل وللفصلين التاليين، اسمحوا لي أن أعيد بعض التوضيحات التي سبق أن ذكرتها في التمهيد:

● إنّ الخيارات السياسية التي تعنيني أساساً في هذا الكتاب هي تلك التي تحظر أو تكون ضد نوع ما من السلوك البشري ويكون ذلك بناء على الاعتقاد بأنّه من غير الأخلاقي بالنسبة إلى البشر (سواء كان بالنسبة إلى كل البشر أم إلى بعضهم) أن ينخرطوا في هذا السلوك. قانون يمنع الإجهاض هو مثال نموذجي لنوع الخيار السياسي الذي أعنيه؛ قانون يمنع السلوك الجنسي المثلي هو مثال آخر.

● إنّ الطرح الديني الذي يعنيني بشكل أساسي هو الطرح الذي مُفاده أن نوعاً ما من السلوك البشري، مثل الإجهاض أو المثلية الجنسية، هو سلوك غير أخلاقي.

● أقصد بالطرح «الديني» ذلك الطرح الذي يعتمد على معتقد ديني (من بين أشياء أخرى): طرح يُسلِّم بصحة المعتقد الديني ويتضمّن هذا المعتقد كواحد من مكوّناته الأساسية. المعتقد «الديني» هو، للأغراض الحالية ـ سواء الاعتقاد بأنّ الله موجود ـ «الله» بمعنى الحقيقة المتعالية التي هي مصدر كل شيء وقاعدته ونهايته، أو مُعتقد في ما يخصّ طبيعة الله، أو عمله، أو إرادته[٧٩]. إذاً، قد يكون المُعتقَد مُعتقَداً «غير ديني»

(٧٩) على الرغم من أنّ بعض الطوائف البوذية هي من أنصار التأليه، فإنّ البوذية ـ ليست مثل المسيحية مثلاً ـ هي ديانة السائد فيها عدم التأليه، بالمعنى أن البوذية لا تقول إنه لا معنى للحديث =

بأحد معنيين: الاعتقاد بأنّ الله غير موجود هو اعتقاد غير ديني، بمعنى «إلحادي»، واعتقاد يتعلّق بشيء آخر غير وجود الله أو عدم وجوده، أو طبيعته، أو عمله، أو إرادته، فهو معتقد غير ديني، بمعنى «علماني». وبالإضافة إلى الأطروحات الدينية، نستطيع أن نتصور الطرحين «الإلحادي» و«العلماني». إنّ المرء الذي «لا يدري» عن وجود الله ـ الذي لا يؤمن ولا ينكر أن الله موجود ـ سيجد الطرح العلماني فقط مُقنعاً[٨٠].

دعنا نبدأ بهذا السؤال: هل يُعتبر المُشرِّع أو مُوظَّف رسمي آخر[٨١]، أو حتى أي مُواطن عادي، منتهِكاً لقاعدة عدم التأسيس إذا ما عرضَ طرحاً دينياً خلال نقاش سياسي عام؟ فعلى سبيل المثال، هل يُعتبر المُشرّع منتهِكاً لقاعدة عدم التأسيس في حالة عرضه، في نقاش عام حول مسألة اعتراف القانون بالزواج المثلي، لطرح ديني مُفاده أنّ المثليّة الجنسيّة سلوك غير أخلاقي؟ الإجابة بالإيجاب هي إجابة غير معقولة إلى حدٍّ كبير. إنّ كل

= عن «الله». على الرغم من هذا، تبدو البوذية فعلاً أنها تُقول بوجود الحقيقة المتعالية والتي هي المصدر الأساس ونهاية كل شيء. انظر على وجه الخصوص: David Tracy, «Kenosis, Sunyata, and Trinity: A Dialogue With Masao Abe,» in: John B. Cobb, Jr. and Christopher Ives, eds. *The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, Faith Meets Faith Series (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1990), p. 135.

(٨٠) موقفي، في هذا الفصل، حول الدور المسموح للدين أن يؤدّيه في السياسة دستورياً ـ مثل موقفي في الفصلين القادمين حول الدور المناسب أخلاقياً أن يؤدّيه الدين في السياسة ـ المقصود منه أن تنطبق على الأطروحات الملحدة والأطروحات الدينية على حدّ سواء: تلك الأطروحات التي تفترض مسبقاً صحة الاعتقاد بأنّ الله غير موجود وتعتبر هذا الاعتقاد كعنصر من عناصرها الأساسية. في مجتمع، مثل الولايات المتحدة، أغلبيته متدينة، لن يكون من المقبول أن يُعطى الامتياز للأطروحات الإلحادية على حساب الأطروحات الدينية. كما حذّر كانط غرينوالد، «يجب على المرء أن يقدّم أسباب [مبدأ التقييد المُقترح] التي تجذب أشخاصاً ذوي آراء دينية وأخلاقية مختلفة عن آرائه. انظر: Kent Greenawalt, *Private Consciences and Public Reasons* (New York: Oxford University Press, 1995), pp. 63 and 128.

(«على افتراض أن مبدأ التقييد ضد الاعتماد على الأسس الدينية سيمنع كذلك الاعتماد على أسس مناهضة للدين»).

(٨١) أعني «بموظف رسمي آخر» هنا، وفي مواضع أخرى من الكتاب أساساً المسؤولين عن وضع السياسات في الحكومة. والمسؤول الرئيس عن وضع السياسات في الحكومة الوطنية هو بالطبع رئيس الولايات المتحدة؛ والمسؤول الرئيس عن وضع السياسات في حكومة الولاية هو حاكم الولاية. عن «السلطة القضائية»، انظر الملحق في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

مواطن، بغضّ النظر عن كونه مُشرِّعاً أو مُوظَّفاً رسمياً[٨٢]، هو من الناحية الدستورية حرّ في أن يَعرض في النقاش السياسي العام أي طرح عن الأخلاق، بما في ذلك أي طرح ديني، أراد أن يَعرضه. حقّاً، حُرية التعبير التي يحميها القانون الدستوري للولايات المتحدة واسعة جداً لتَشمل حتى الأطروحات، بما في ذلك الأطروحات العلمانية التي قد لا تصلح، من الناحية الدستورية، أن تكون قاعدة للخيار السياسي ـ على سبيل المثال، الطّرح الذي مُفاده أن الأشخاص الذي ينحدِرون من أسلاف غير بِيض ليسوا بشراً حقيقيين أو ليسوا بشراً بصفة كاملة (وهو ما يُعتبر قاعدة غير دستورية للخيار السياسي بمقتضى القسم المضادّ للتمييز التابع للتعديل الدستوري الرّابع عَشر)[٨٣]. وهكذا، سواء صَلُحت، كمسألة دستورية، الأطروحات الدينية لأن تكون قاعدةً للخيار السياسي أم لا، فإنّه من الواضح أن المواطنين، وحتى المشرعون والمُوظفون الرسميون الآخرون هم، من الناحية الدستورية، أحرار لعرض مثل هذه الأطروحات خلال النقاش السياسي العام[٨٤]. إنّ قاعدة عدم التأسيس لا تقول العكس[٨٥].

أكثر من ذلك، إنّ ازدراء الأطروحات الدينية مقارنة بالأطروحات العلمانية سيكون خرقاً للمعنى الجوهري ـ معنى مناهضة التمييز ـ لقاعدة الممارسة الحرة. على كل حال، بإدراجها ضمن الممارسات الدينية التي تحميها قاعدة حرية الممارسة فإنها تشهد علناً على المعتقدات الدينية للمرء

---

(٨٢) Esbeck, «A Restatement of the Supreme Court's Law of Religious Freedom: Coherence, Conflict, or Chaos?,» p. 604, note 83.

قارن بـ: McDaniel v. Paty, 435 U.S. 618 (1978).

(٨٣) Perry, *The Constitution in the Courts: Law or Politics?*, pp. 143-149.

(٨٤) هذا لا يعني إنكار أنه كمسألة دستورية تستطيع الحكومة أن تطالب كشرط لمواصلة التوظيف أن بعض موظفيها (مثلاً أعضاء الشرطة) يمتنعون من قول بعض الأشياء ـ على الأقل، من البوْح بها في العلن ـ هم أحرار دستورياً في قولها (مثلاً «السود ليسوا بشراً»). انظر: Pickering v. Board of Education, 391 U.S. 563 (1968).

(٨٥) Douglas Laylock, «Freedom of Speech That Is Both Religious and Political,» *University of California Davis Law Review*, vol. 29 (1996).

لاحظت المحكمة العليا مؤخراً أن «التاريخ الأمريكي الإنكليزي، على الأقل، كان الكبح الحكومي للتعبير موجهاً على نحو شائع وتحديداً ضد التعبير الديني حتى يبدو أن وجود بند التعبير الحرّ من دون الدين سيكون مثل «هاملت» (Hamlet) من دون الملك». انظر: Capitol Square Review and Advisory Board v. Pinette, 115 S.Ct. 2440, 2446 (1995).

وتحاول التأثير في صنّاع القرار السياسي انطلاقاً من هذه المعتقدات[٨٦]. وكما لاحظ مجلس الفاتيكان الثاني للكنيسة الكاثوليكية في وثيقة «كرامة الإنسان»، فإن حرية الدين الحقيقية تشمل حرية الأفراد والجماعات «في إظهار القيمة الخاصة لعقيدتهم في ما يتعلق بتنظيم المجتمع وإلهام مجمل النشاط البشري»[٨٧]. وعلى الرغم من أن قاعدة عدم التأسيس، كما سبق أن شرحتُ، تحظر على أي سلطة أو هيئة تابعة للحكومة أن تفعل بعض الأشياء، أن تقوم ببعض الأعمال، فإنها لا تمنع أي شخص، بما في ذلك أي شخص وإن كان مُشرّعاً أو مُوظفاً رسمياً آخر، من قول ما يريد، دينياً كان أم لا، خلال النقاش السياسي العام. إنّ السؤال الخطير، إذاً، ليس كون المُشرعين أو مُوظفين رسميين آخرين، ناهيك بالمواطنين، قد خرقوا قاعدة عدم التأسيس بتقديمهم أطروحات دينية في نقاش سياسي عام[٨٨]. بل السؤال الخطير هو هل الحكومة ستكون منتهِكة لقاعدة عدم التأسيس ببنائها خياراً سياسياً ـ قانون منع الإجهاض على سبيل المثال ـ على طرحٍ ديني[٨٩].

---

(٨٦) Presbyterian Church (U.S.A.), God Alone is Lord of the Conscience: A Policy Statement Adopted by the 200th General Assembly 48 (1989):

«إنه حدٌّ وإنكار للإيمان ألا نلجأ إلى التعبير عنه بطريقة خاصة وعامة، على نحوٍ لا يؤثّر فقط بل يُحوّل النظام الاجتماعي. يتطلّب الإيمان المشاركة في النظام العلماني والانخراط في عالم السياسة».

(٨٧) David Hollenbach, «A Communication Reconstruction of Human Rights: Contribution from Catholic Tradtion,» in: R. Bruce Douglass and David Hollenbach, eds., *Catholicism and Liberalism: Contributions to American Public Philosophy*, Cambridge Studies in Religion and American Public Life (Cambridge [UK]; New York: Cambridge University Press, 1994), pp. 127 and 142 (quoting Dignitatis Humanae, nos. 2 and 4).

(٨٨) بالطبع، عرض أطروحات دينية في نقاش سياسي غير عام ـ نقاش سياسي حول طاولة المطبخ، مثلاً، أو في لقاء للجنة العدالة والسلم في الأبرشية المحلية ـ هذا العرض لا يطرح إشكالاً من الناحية الدستورية. المشكل العملي مع الموقف الذي مُفاده أنّ عرض الأطروحات الدينية في النقاش السياسي العام يطرح إشكالاً من الناحية الدستورية هو أنه قد يكون في بعض الأحيان من الصعب أن تعرف متى تخطّى النقاش «غير العام» الحد وأصبح نقاشاً «عامّاً». ولكن هذا المشكل العملي هو مشكل أكاديمي كذلك، لأنه، كما شرحتُ، إن عرض أطروحات دينية في نقاش سياسي عام لا يُعتبر إشكالاً من الناحية الدستورية.

(٨٩) سأشرح في الفصل الثاني لماذا أنه حتى الذي يعترض على الحكومة أن تبني الخيارات السياسية على الطروحات الدينية فهو ليس في حاجة إلى، المُشرعين أو الموظفين الرسميين الآخرين، ناهيك بالمواطنين الذين يعرضون أطروحات دينية في ما يتعلق بأخلاقية السلوك البشري في النقاش السياسي العام. انظر في الفصل الثاني من هذا الكتاب ص ٨٥ ـ ٩٦.

لنتذكر أنه من بين الأشياء الأخرى التي تمنع قاعدة عدم التأسيس الحكومة من القيام بها، أنّها تمنعها من القيام بعمل مبني على نظرةٍ بأنّ معتقداً دينياً أو أكثر هو أقرب إلى الحقيقة أو أنه أمريكي أصيل أكثر أو أنه أحسن من دين منافس أو أكثر أو من معتقد لاديني. فمثلاً، ليس في إمكان الحكومة أن تبني أي عمل على الاعتقاد بأنّ سِفر التكوين (بقراءته حرفياً) هو القصة الأصح لأصول الإنسان من قصص دينية أو غير دينية منافسة أخرى. وبناء على هذا، فإنّ قاعدة عدم التأسيس تمنع فعلاً الحكومة من بناء الخيارات السياسية على أطروحات دينية بهذا المعنى: لا يجوز للحكومة أن تبني أي عمل ـ وبذلك، لا تستطيع أن تبني أي خيار، بما في ذلك الخيار السياسي المتعلّق بأخلاقيّة السلوك البشري ـ على الاعتقاد بأنّ معتقداً دينياً أقرب إلى الحقيقة أو بشكل ما أحسن من معتقد منافس أو أكثر، ديني أو غير ديني (مرة أخرى، إنّ الطرح الديني هو الطرح الذي يُسلِّم بصحة المعتقد الديني ويتضمن هذا المعتقد كأحد منطلقاته الأساسية). إنّ قاعدة عدم التأسيس تحظر على الحكومة أن تبني خيارات سياسية على أطروحات دينية؛ على الأقل بصفتها شيئاً مثالياً، وتشترط أنّه إذا أرادت الحكومة أن تتبنى خياراً سياسياً، بما في ذلك الخيار السياسي المُتعلّق بأخلاقية السلوك البشري، تقوم بذلك فقط على أساس طرح علماني: طرح لا يعتمد على أي معتقد ديني ولا على معتقد مُفاده أن الله غير موجود.

وكما يطرحه النقاش السابق، وكما شرحتُه آنفاً في هذا الفصل، فإنّ قاعدة عدم التأسيس تحظُر أيضاً على الحكومة أن تبني خيارات سياسية على نوع معين من الطرح العلماني، مثلاً، تلك الأطروحات التي مُفادها أن معتقداً دينياً أو أكثر هي أكثر قُرباً إلى الأصالة الأمريكية، أو أكثر تمثيلاً لمشاعر المجتمع، أو بشكل آخر أحسن، من معتقد منافس أو أكثر، ديني أو غير ديني. حين أُشير في أثناء وصفي مطالب قاعدة عدم التأسيس إلى الطرح أو المنطق «العلماني»، لا أقصد أن أشمل نوع الأطروحات التي ذكرتها في الجملة السابقة، ولكن أقصد فقط تلك التي لا تُثمّن بأيّ شكل من الأشكال عقيدة دينية أو أكثر، التي لا تدّعي أنّ عقيدة دينية أو أكثر هي أحسن، على أساس بُعد قيمي أو آخر، من عقيدة منافسة واحدة أو أكثر، دينية كانت أم غير دينية. مرة أخرى، إنّ النقطة المركزية لقاعدتَي حرية

الممارسة وعدم التأسيس، بأخذهما معاً، هي أنّه لا يجوز للحكومة إصدار أحكام قيمية إيجابية أو سلبية ـ قيمة الحقيقة، القيمة الأخلاقية، القيمة الاجتماعية ـ للديانات أو للممارسات أو العقائد الدينية (بصفتها دينية).

في أثناء تبني خيار سياسي، خاصة خياراً سياسياً متعلقاً بأخلاقية السلوك البشري، يعتمد المُشرِّعون والمُوظفون الرسميون في بعض الأحيان على طرح ديني مع طرح علماني مستقل: طرح علماني، إذا قُبل، يُدعم الخيار من دون مساعدة طرح ديني. تجدر الإشارة، في هذا الخصوص، إلى أن كثيراً من الذين يؤكّدون أنّ الإجهاض عمل غير أخلاقي، ككثير من الذين يعتقدون أنّ الجنسية المثلية عمل غير أخلاقي، يأتون مُسَلّحين بطرح علماني مستقلّ وكذلك بطرح ديني؛ حقيقة، بعضهم يأتي مسلحاً فقط بطرح أخلاقي علماني. إذا بنت الحكومة خياراً سياسياً في ما يخصّ أخلاقية السلوك البشري في جانب منه على الأقل على أساس طرح علماني معقول يُدعم هذا الخيار، سيكون من الصعب جداً على المحكمة معرفة ما إذا كانت الحكومة قد بنت خيارها على الطرح العلماني وحده، أم بدلاً من ذلك، فقط بشكل جزئي على الطرح العلماني وبشكل جزئي على الطرح الديني. أن تكون الحكومة قد اتخذت خياراً حتى في غياب الطرح الديني، فقط بناء على الطرح العلماني، هو بعض الدليل على أن الخيار بُني على الطرح العلماني وحده. غير أن مثل هذا الدليل ليس حاسماً؛ أن يكون المرء قد اتخذ خياراً في غياب السبب (س) هذا لا يعني أنّه لم يبنِ هذا الخيار على (س)؛ هذا لا يعني حتى، باتخاذنا الخيار، أنّ المرء اعتمد فقط على (س). أكثر من ذلك، إنّ قيام محكمة بتحقيق مضاد في ما إذا كانت الحكومة «قد قامت» بخيار سياسي عن أخلاقية السلوك البشري في غياب الطرح الديني واعتمد عليه بعض المُوظّفين هو تحقيق تخميني جداً لسهولة تشويهه من طرف تعاطف القاضي وعداءاته[٩٠]. بالفعل، إن مُشرِّعاً فرداً أو مُوظّفاً رسمياً آخر، يحقّق بِنيّة حسنة، لا يمكنه التقرير بثقة إذا كان هو

(٩٠) تخيّل هذا السيناريو: تلغي المحكمة العليا اختياراً سياسياً لولاية ما (مثلاً رفض الولاية أن تعترف بالزواج المثلي) لأن أغلبية المحكمة تُخمّن بأن المحكمة لم تكن لتتبنى الخيار لولا الطرح الديني؛ بعد عامين، مع اختلاف قليل في الأعضاء، تتراجع في إلغاء الخيار السياسي ذاته لولاية أخرى لأن أغلبية المحكمة خمّنت أن الولاية ستكون قد تبنّت هذا الخيار حتى مع غياب الطرح الديني.

نفسه يكون قد تبنّى خياراً سياسياً في ما يخصّ أخلاقية السلوك البشري في غياب طرحٍ ديني اعتمد عليه (أو أنه سيتّخِذُه الآن).

كمسألة مثالية، يمكن أن تكون قاعدة التأسيس مفهومة بشكل أفضل، كما سبق أن قلت إنها لمنع الحكومة من أن تتبنّى خياراً سياسياً حتى ذلك الخيار المتعلّق بأخلاقيّة السلوك البشري، على أساس طرح ديني. ولكن، نظراً إلى الصعوبة المشار إليها في الفقرة السابقة، ربما علينا الاستنتاج بأنّه، **كمسألة عمليّة**، فإنّ قاعدة عدم التأسيس تطالب فقط الحكومة بألا تتبنّى خياراً من النوع المشار إليه هنا ـ خيارات سياسية تتعلّق بأخلاقيّة السلوك البشري ـ إلا إذا وُجد تعليل لادياني معقول يساند هذا الخيار من دون الحاجة إلى مساعدةٍ من طرف طرح ديني مُوازٍ (لقد كتبت كاتلين سوليفان (Kathleen Sullivan) أنّ «الموقف السلبي من تأسيس الدين يتضمّن «التأسيس» الإيجابي للنظام المدني لحل الخلافات الأخلاقية العامة... يُمكن الخلافات الأخلاقية العامة أن تُحل على أسس يكمن التعبير عنها في مفاهيم علمانية»)[٩١]. في ظلّ هذه المقاربة ـ التي، من المسلّم به، أنّها تشمل «نقصاً في تطبيق» المثل الأعلى الكامل لعدم التأسيس ـ [٩٢] فإنّ المحكمة ليست في حاجة إلى التظاهر بأنّها تستطيع أن تتبيّن ما يُحتمل ألا تتبيّنه إلا نادراً، أي ما إذا كانت الحكومة قد بنت مثل هذا الخيار السياسي على طرح أخلاقي علماني فقط أو بشكل جزئي فقط على مثل هذا الطرح وجزئياً على طرح أخلاقي ديني (كم عدد المُشرعين الذين سيكون عليهم بناء أصواتهم، جزئياً على الأقل، على طرح أخلاقي ديني قبل أن تخلُص المحكمة إلى أنّ «الحكومة» كانت قد بنت خيارها على مثل هذا الطرح؟ كيف يمكن محكمة أن تحدّد ما إذا كان مشرع فرد قد بنى صوته على طرح أخلاقي ديني أم لا؟). أكثر من ذلك، إذا اتضح أن خيارات سياسية تتعلق بأخلاقية السلوك البشري سوف تُلغى باعتبارها غير دستورية إذا لم تكُن مبنية فقط على طرح علماني، فإن المُوظّفين الرسميين

---

(٩١) Sullivan, «Religion and Liberal Democracy,» p. 197, and Esbeck, «A Restatement of the Supreme Court's Law of Religious Freedom: Coherence, Conflict, or Chaos?,» pp. 601-604.

(٩٢) Lawrence G. Sager, «Fair Measure: The Legal Status of under Enforced Constitutional Norms,» *Harvard Law Review*, vol. 91, no. 6 (April 1978), p. 1212.

وإن افترضنا أن الأساس المنطقي الوحيد الذي يمكنه أن يدعم مثل هذا التصرّف من طرف الحكومة هو أساس ديني. وغياب أساس منطقي علماني معقول ليس أمراً غير ذي أهمية في نظر لايلوك، لأنّه قد يميل إلى إظهار أنّ الحكومة في حقيقة الأمر تُجبِر الناس على القيام بطقوس تعبدية دينية. غير أن ما يهُمّ لايلوك في نهاية المطاف، الأمر الحاسم بالنسبة إليه، ليس حضور أساس منطقي علماني معقول أو غيابه، بل ما إذا كانت الحكومة ترغم أيَّ أحد على القيام بعمل تعبّدي ديني.

يثير موقف لايلوك إشكالية عميقة، صحيح، ليس بإمكان الحكومة إرغام أي أحدٍ على القيام بعمل تعبدي ديني. ولكن لماذا لا يُمكنها فعل ذلك؟ ليس بإمكان الحكومة إرغام أي أحد على القيام بعمل تعبّدي ديني **لأنّ قاعدة عدم التأسيس تمنع الحكومة من أن تفرض ديناً أو آخر ـ بما في ذلك أي فهم أو آخر لله أو لإرادة الله ـ على أيِّ شخص** (حقيقة، كما أكدتُ في هذا الفصل، ليس في إمكان الحكومة إصدار أحكام عن قيمة ـ قيمة الحقيقة، القيمة الأخلاقية، القيمة الاجتماعية ـ الدين أو المُمارسات الدينية أو معتقدات بوصفها دينية)، غير أنه إذا تبنَّت الحكومة (لنقُل هيئة تشريعية ولائية) خياراً سياسياً قسرياً في ما يخص أخلاقية السلوك البشري، خياراً يطالب أو يمنع الأشخاص من القيام بشيء، وإذا كان السبب الوحيد أو الأسباب الوحيدة التي من الممكن أن تدعم هذا الخيار السياسي هي أسباب دينية ـ إذا لم يكن هناك أساس منطقي علماني معقول يدعم هذا الخيار ـ فإن الحكومة تكون عندئذ، بشكل لا يقبل الجدل، قد فرضت الدين على هؤلاء الأشخاص الذين أكْرَههم هذا الخيار[٩٦]. هذه هي الحال سواء كان هذا الخيار السياسي قد أجبر أشخاصاً على القيام بما هو مفهومٌ عادة كفعل تعبّدي ديني أو لم يُجبرهم على ذلك.

أكثر من ذلك، إنه من قبيل تمجيد الشكل على حساب المضمون أن نقول إنّه في ظلّ قاعدة عدم التأسيس لا تستطيع الحكومة إرغام أي أحد

---

(٩٦) فعلاً، قد يريد المرء أن يبرهن أنّ الحكومة لم تكن لتتبنّى خياراً سياسياً قسرياً لولا سبب أو أسباب دينية، إذاً/ ستكون الحكومة قد فرضت ديناً حتى لو ساند الخيار تبرير علماني معقول. مع ذلك، لقد شرحتُ لماذا كمسألة عملية من المنطقي قبول «عدم الإنفاذ الكامل» لهذا الفهم «المثالي» لما تمنعه قاعدة عدم التأسيس.

على القيام بعمل تعبّدي ديني، ولكن الحكومة نفسها تستطيع أن تتبنّى خياراً سياسياً قسرياً في ما يتعلّق بأخلاقيّة السلوك البشري حتى في حالة كون السبب الوحيد أو الأسباب الوحيدة التي تستطيع أن تساند هذا الخيار السياسي هي أسباب دينية. إذا كنتُ رجلاً مثلياً أو امرأةً سحاقية، فإن مَنْعِي من ممارسة ميولي الجنسية، لأنه يُعتقد بأن إرادة الله، كما جاء في سفر اللاويين تمنعني من فعل ذلك، هو فرضٌ ـ فرضٌ ديني ـ أكثر عمقاً وإعاقةً لي من أن يُطلب منّي، مثلاً، أن أستمع إلى مُعلمي في المدرسة الرسمية عندما يبدأ الدرس بتلاوة صلاة الرب (مُطالبتي بأن أستمع إلى معلمي في المدرسة الرسمية عندما يبدأ الدرس بتلاوة صلاة الرب هو طريقة لإرغامي على حضور الصلاة).

لأسباب تتعلق بالحظر الأساسي وبمعنى قاعدة عدم التأسيس، ومع أهمية عدم تقديم الشكل على المضمون، أظنّ أنّ مُبرِّر لايلوك لرفض موقفي هو مُبرِّر ضعيف إلى حدٍّ ما. قاعدة عدم التأسيس التي يؤكّدها لايلوك، ضد إرغام الحكومة أيَّ أحد على القيام بعمل تعبدي ديني، هو فقط مثال ـ وإن كان مثالاً مهمّاً جدّاً ـ لقاعدة أكثر عموماً ضد فرض الحكومة ديناً أو آخر على أي أحد. بالنسبة إلى الحكومة، أن تتبنّى خياراً سياسياً بصفة قسرية في ما يتعلق بأخلاقية السلوك البشري، والذي يمكن دعمه فقط بالمُبرِّر أو المُبرِّرات الدينية، هو بمثابة فرض الدين من طرف الحكومة.

من المسلَّم به أنّ عدم جواز اتخاذ الحكومة، في ظلّ قاعدة عدم التأسيس، خياراً سياسياً يتعلق بأخلاقية السلوك البشري إلا إذا كان هناك أساس منطقي علماني معقول يدعم هذا الخيار، أمرٌ له معنى عملي أقل مما يُمكن أن نتصوّر، لأنه ستكون هناك أسس منطقية علمانية معقولة لأغلبية الخيارات السياسية التي قد تريد الحكومة اتخاذها (في ظلّ قاعدة عدم التأسيس فإنّ الحكم على دستورية خيار سياسي يتعلّق بأخلاقية السلوك البشري، ليست المسألة الأساسية بالنسبة إلى المحكمة ما إذا كان الأساس المنطقي العلماني، في نظر الحكومة، مُقنعاً. على كل حال، لا تملك السلطةُ القضائية السلطةَ أو المسؤوليةَ الأساسية لصناعة السياسة. المسألة الأساسية بالنسبة إلى المحكمة هي فقط ما إذا كان الأساس المنطقي العلماني معقولاً ـ أي، إذا ما كان بإمكان مُشرِّع أو مُوظّف رسميّ آخر أن

يجد، بصفة معقولة، هذا الأساس المنطقي مُقْنعاً)[٩٧]، ومع ذلك، إن كون الخيار السياسي في ما يتعلّق بأخلاقية السلوك البشري لا ينتهك قاعدة عدم التأسيس لا يعني أنّ هذا الخيار لا يخرق شرطاً دستورياً آخر. في رأيي إنّ رفض الولاية الاعتراف القانوني بالزواج المثلي يمكن أن يكون خرقاً للقَسَم المتعلّق بمحاربة التمييز في التعديل الدستوري الرابع عشر[٩٨].

لقد قلتُ إنه في ظلّ قاعدة عدم التأسيس لا يجوز للحكومة أن تتبنّى خياراً سياسياً في ما يتعلّق بأخلاقية السلوك البشري إلّا إذا توفّر أساس منطقي علماني مقبول يسنُد هذا الخيار. ولكن ماذا عن مُشرِّع فرد أو مُوَظَّف رسمي آخر؟ ماذا عليه أن يعمل؟ هل عليه التصويت لدعم خيار سياسي في ما يتعلق بأخلاقية السلوك البشري إذا كان لا يدري، أو حتى متشكِّكاً، في ما يخص دعم أساس منطقي علماني معقول لهذا الخيار، تاركًا الأمر للآخرين، وللمحكمة في نهاية الأمر، في ما إذا كان مثل هذا الأساس موجوداً؟ يبدو لي أنّ الوفاء لروح قاعدة عدم التأسيس يتطلّب منه أكثر من ذلك: حريٌّ به أن يُصوِّت لدعم خيار سياسي في ما يتعلّق بأخلاقيّة السلوك البشري فقط إذا، في رأيه، كان هناك أساس منطقي علماني مقبول (أنا لا أقول إنّ مِثل هذا الواجب الدستوري يُمكن، أو حتى ينبغي، فرض تنفيذه قضائيّاً. كيف يمكن المحكمة أن تُحدِّد ما إذا كان مُشرِّع فرد يُؤمن فعلاً بأنّ هناك أساساً منطقياً علمانياً مُقْنعاً أو لا يؤمن بذلك؟ حريٌّ بالواجب أن يُنفَّذ بطريقة ذاتية)[٩٩]. ألا يمكن المُشرِّع أن يصِل بنفسه إلى

Federal Communications v. Beach Communications, Inc., 113 S.Ct. 2096, 2102-03 (١٩٩٣). (٩٧)

(وضع اختبار «الأساس المنطقي»). غير أنّه ينبغي على أولئك الذين لديهم السلطة والمسؤولية الأساسيتين لوضع السياسات ـ على وجه الخصوص المُشرعون ـ أن يسألوا أنفسهم عن وجود تبرير علماني مُقنع. انظر عموماً: Paul Brest, «The Conscientious Legislator's Guide to Constitutional Interpretation,» *Stanford Law Review*, vol. 27, no. 3 (February 1975), p. 585.

Perry, *The Constitution in the Courts: Law or Politics?*, pp. 174-179, and Baehr v. Lewin, 852 P.2d 44 (Hawaii 1993). (٩٨)

قارن بـ: Andrew Koppelman, «Why Discrimination against Lesbians and Gay Men is Sex Discrimination,» *New York University Law Review*, vol. 69, no. 2 (May 1994), p. 197.

(٩٩) انظر: Sager, «Fair Measure: The Legal Status of Underenforced Constitutional Norms».

حكم في ما يتعلّق بصحة الطرح أو الأطروحات العلمانية ذات الصلة هو أمر لا يُعيق، لأنه يستطيع البحث عن مساعدة أولئك الذين يحترم أحكامهم ويثق بها. سأشرحُ في الفصل الثالث لماذا على المشرّع الفرد أن يُصوِّت لدعم خيار سياسيّ يتعلق بأخلاقية السلوك البشري فقط إذا وُجد، في نظره، أساس منطقي علماني مُقنع، وذلك بوصفها قضية أخلاق سياسية أيضاً، وليس فقط قضية تتعلّق بالدستورية.

إنّ الشرعية الدستورية لا تستلزمُ اللياقة الأخلاقية؛ أن لا يخرق فعل أي قاعدة دستورية، فإنّ هذا لا يستلزم أنّ هذا الفعل سيكون، بأخذ كل الاعتبارات في الحسبان، مناسباً من الناحية الأخلاقية. وبالمثل، فإنّ عدم الشرعية الدستورية لا تستلزم عدم اللياقة الأخلاقيّة؛ أن يخرق فعل ما قاعدة دستورية لا يستلزم أنّ هذا الفعل، بغضّ النظر عن عدم دستوريته، فعلٌ غير مقبول أخلاقياً[١٠٠]. بالفعل، إذا استنتجنا أن الفعل الذي يخرق قاعدة دستورية لا يكون، بغضّ النظر عن عدم دستوريته، فعلاً غير مقبول أخلاقياً، ولا سيّما إذا استنتجنا أنّ الفعل سيكون مقبولاً أخلاقياً، يمكنُنا البدء في البحث في جدوى مراجعة المحكمة العليا للقانون الدستوري للولايات المتحدة، أو حتى تعديله بمُوجب المادة الخامسة من الدستور، من أجل السماح بهذا الفعل[١٠١]. إذاً، وراء السؤال الدستوري يكمنُ السؤال الأخلاقي.

لقد شرحتُ أن المواطنين وكذا المُشرعين والمُوظَّفين الرسميين أحرارٌ من الناحية الدستورية في عرض أطروحات دينية، بما في ذلك أطروحات

---

(١٠٠) على الرغم من الأخذ بالاعتبار عدم دستوريته، قد لا يكون تصرف ما، أخذاً في الاعتبار كل شيء، مناسباً من الناحية الأخلاقية. بينما له علاقة بتقييم أخلاقية تصرف ما، أن يكون التصرف غير دستوري هذا لا يستلزم بحد ذاته عدم أخلاقيته. على كل حال، نستطيع أن نتخيّل دستوراً يمنع ما هو مفروض أخلاقياً، ويفرض ما هو ممنوع أخلاقياً.

(١٠١) تنص المادة (٥) في موضع ذي صلة: «يقترح الكونغرس، كلما رأى ثلثا أعضاء كلا المجلسين ضرورة لذلك، تعديلات لهذا الدستور، أو يدعو، بناء على طلب الهيئات التشريعية لثلثي مختلف الولايات، إلى عقد مؤتمر لاقتراح تعديلات، تصبح في كلتا الحالتين، قانونية من حيث جميع المقاصد والغايات، كجزء من هذا الدستور، عندما تصادق عليها الهيئات التشريعية لثلاثة أرباع مختلف الولايات، أو مؤتمرات تعقد في ثلاثة أرباع الولايات أياً كانت وسيلة المصادقة التي يقترحها الكونغرس من بين هاتين [..]».

دينية تتعلّق بأخلاقية السلوك البشري في النقاش السياسي العام. غير أنّ السؤال يبقى مطروحاً في ما إذا كان، بأخذ كل الاعتبارات في الحسبان، من غير المقبول أخلاقياً للمواطنين وعلى وجه الخصوص للمشرعين والمُوظّفين الرسميين، أن يعرضوا مثل هذه الأطروحات في النقاش السياسي العام. سألتفتُ إلى هذا السؤال في الفصل الثاني. بحسب تفسير قاعدة عدم التأسيس الذي دافعتُ عنها في هذا الفصل، تستطيع الحكومة أن تعتمد على طرح ديني خلال اتخاذها خياراً سياسياً يتعلق بأخلاقية السلوك البشري فقط إذا وُجد أساس منطقي علماني معقول يدعم هذا الخيار. غير أنّ السؤال الذي يبقى مطروحاً هو هل أنّه، بأخذ كل اعتبارات في الحسبان، من غير الأخلاقي بالنسبة إلى المشرّعين والمُوظّفين العموميين وبالنسبة إلى مواطني التصويت في استفتاء أو في مبادرة انتخابية، الاعتماد على الطرح الديني في تبني الخيار السياسي في ما يتعلّق بأخلاقيّة السلوك البشري على الرغم من وجود أساس منطقي علماني معقول ـ أو حتى، في رأيهم، أساس منطقي علماني مُقنع ـ يدعم هذا الخيار (لقد قلتُ إنّه على أولئك الذين يملكون السلطة الأساسية لسنّ القوانين ـ وعلى وجه الخصوص المشرعين ـ أن يسألوا أنفسهم إذا وجدوا أي أساس منطقي علماني مقنع)[١٠٢]. من جانب آخر، يبقى السؤال مطروحاً عمّا إذا كان، **بغض النظر عن قاعدة عدم التأسيس**، من غير المسموح به من الناحية الأخلاقية للمشرعين وآخرين أن يعتمدوا على طرح ديني في اتخاذ خيار سياسي في ما يتعلّق بأخلاقيّة السلوك البشري، وهذا حتى في حالة عدم وجود تعليل علماني مُقنع أو حتى مقبول، في نظرهم، يدعم هذا الخيار، سألتفت إلى هذه الأسئلة في الفصل الثالث.

(١٠٢) انظر الهامش الرقم (٩٧) أعلاه.

ملحـــق

إعلان بشأن القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمة على أساس الدين أو المعتقد

[في القانون الدولي لحقوق الإنسان، أكملُ التقارير حول حقّ الإنسان في حرية الدين هو إعلانٌ بشأن القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمة على أساس الدين أو المعتقد، والذي اعتُمد من غير انتخاب من طرف الجمعية العامة للأمم المتحدة في ٢٥ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨١ (القرار ٣٦/ ٥٥). إنّ هذا الإعلان هو بمثابة تفْصيل للموقف من الحرية الدينية المتضمَّن في كثير من الوثائق الأخرى لحقوق الإنسان، بما في ذلك الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (المادتان (١٨) و (٢٩))، والعهد الدولي حول الحقوق المدنية والسياسية (المادة (١٨))، والاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان (المادة (٩))[1]. إنّه من المفيد الاطِّلاع على الإعلان، إذاً ـ كما قمت به في هذا الفصل ـ عند تقييم مدى حرية الدين التي يحميها القانون الدستوري للولايات المتحدة.

إعلان بشأن القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمة على أساس الدين أو المعتقد

اعتُمد هذا الإعلان من دون تصويت من الجمعية العامة للأمم المتحدة في ٢٥ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨١ (القرار ٣٦/ ٥٥). من أجل معلومات أكثر عن خلفية هذا الإعلان، يمكن الرجوع إلى كتاب للأمم

---

(١) للاطلاع على مراجعة نصوص كل هذه الوثائق (وعدد من النصوص الأخرى)، انظر: Brownlie, ed., ***Basic Documents in Human Rights***.

المتحدة السنوي، ١٩٨١، ص ٨٧٩ ـ ٨٣ [النسخة الإنكليزية]. لقد قامت لجنة حقوق الإنسان التابعة للمجلس الاقتصادي والاجتماعي بإعداد هذا الإعلان. وللاطلاع على اقتراح سابق لمشروع اتفاقية عن هذا الموضوع يمكن الاطلاع على الطبعة الثانية من هذا الكتاب.

النص:

إن الجمعية العامة،

إذ تضع في اعتبارها أنّ أحد المبادئ الأساسية في ميثاق الأمم المتحدة هو مبدأ الكرامة والمساواة الأصيلتين في جميع البشر، وأنّ جميع الدول الأعضاء قد تعهّدت باتخاذ تدابير مشتركة ومستقلّة، بالتعاون مع المنظمة، لتعزيز وتشجيع الاحترام العالمي والفعّال لحقوق الإنسان والحريّات الأساسية للجميع، من دون تمييز بسبب العرق أو الجنس أو اللغة أو الدين؛

وإذ تضع في اعتبارها أنّ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والعهدين الدوليين الخاصّين بحقوق الإنسان تنادي بمبادئ عدم التمييز والمساواة أمام القانون والحق في حرية التفكير والوجدان والدين والمعتقد؛

وإذ تضع في اعتبارها أنّ إهمال وانتهاك حقوق الإنسان والحريّات الأساسية، ولا سيّما الحق في حريّة التفكير أو الوجدان أو الدين أو المعتقد أياً كان، قد جلبا على البشرية بصورة مباشرة أو غير مباشرة، حروباً، وآلاماً بالغة، خصوصاً حيث يتّخذان وسيلة للتدخل الأجنبي في الشؤون الداخلية للدول الأخرى، وحيث يؤدّيان إلى إثارة الكراهية بين الشعوب والأمم؛

وإذ تضع في اعتبارها أن الدين أو المعتقد هو، لكل امرئ يؤمن به، أحد العناصر الأساسية في تصوره للحياة، وأن من الواجب احترام حرية الدين أو المعتقد وضمانها بصورة تامة؛

وإذ تضع في اعتبارها أنّ من الجوهري تعزيز التفاهم والتسامح والاحترام في الشؤون المتّصلة بحريّة الدين والمعتقد، وكفالة عدم السماح باستخدام الدين أو المعتقد لأغراض تخالف ميثاق الأمم المتحدة وغيره من

صكوكها ذات الصلة بالموضوع، وأغراض ومبادئ هذا الإعلان؛

وإذ تؤمن بأنّ حرية الدين والمعتقد ينبغي أن تسهم أيضاً في تحقيق أهداف السلم العالمي والعدالة الاجتماعية والصداقة بين الشعوب، وفي القضاء على أيديولوجيات أو ممارسات الاستعمار والتمييز العنصري؛

وإذ تسجل مع الارتياح أنه قد تمّ اعتماد عدّة اتفاقيات، بدأ نفاذ بعضها، تحت رعاية الأمم المتحدة والوكالات المتخصصة، للقضاء على عدد من أشكال التمييز؛

وإذ تقلقها مظاهر التعصب ووجود تمييز في أمور الدين أو المعتقد، وهي أمور لا تزال ظاهرة للعيان في بعض مناطق العالم؛

ولما كانت مصممة على اتخاذ جميع التدابير الضرورية للقضاء سريعاً على مثل هذا التعصب بكل أشكاله ومظاهره، ولمنع ومكافحة التمييز على أساس الدين أو المعتقد؛

تصدر هذا الإعلان بشأن القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمة على أساس الدين أو المعتقد:

المادة (١):

١. لكل إنسان الحق في حريّة التفكير والوجدان والدين. ويشمل هذا الحق حرية الإيمان بدين أو بأي معتقد يختاره، وحرية إظهار دينه أو معتقده عن طريق العبادة وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم، سواء بمفرده أم مع جماعة، وجهراً أم سراً.

٢. لا يجوز تعريض أحد لقسر يحد من حريته في أن يكون له دين أو معتقد من اختياره.

٣. لا يجوز إخضاع حرية المرء في إظهار دينه أو معتقداته إلا لما قد يفرضه القانون من حدود تكون ضرورية لحماية الأمن العام أو النظام العام أو الصحة العامة أو الأخلاق العامة أو حقوق الآخرين وحرياتهم الأساسية.

المادة (٢):

١. لا يجوز تعريض أحد للتمييز من قبل أي دولة أو مؤسسة أو

مجموعة أشخاص أو شخص على أساس الدين أو غيره من المعتقدات.

٢. في مصطلح هذا الإعلان، تعنى عبارة «التعصب والتمييز القائمان على أساس الدين أو المعتقد» أي تمييز أو استثناء أو تقييد أو تفضيل يقوم على أساس الدين أو المعتقد ويكون غرضه أو أثره تعطيل أو انتقاص الاعتراف بحقوق الإنسان والحريات الأساسية أو التمتع بها أوممارستها على أساس من المساواة.

المادة (٣):

يشكل التمييز بين البشر على أساس الدين أو المعتقد إهانة للكرامة الإنسانية وإنكاراً لمبادئ ميثاق الأمم المتحدة، ويجب أن يشجب بوصفه انتهاكاً لحقوق الإنسان والحريات الأساسية التي نادى بها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والواردة بالتفصيل في العهدين الدوليين الخاصّين بحقوق الإنسان، وبوصفه عقبة في وجه قيام علاقات ودية وسلمية بين الأمم.

المادة (٤):

١. تتخذ جميع الدول تدابير فعالة لمنع واستئصال أي تمييز، على أساس الدين أو المعتقد، في الاعتراف بحقوق الإنسان والحريات الأساسية في جميع مجالات الحياة المدنية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية، وفى التمتع بهذه الحقوق والحريات.

٢. تبذل جميع الدول كل ما في وسعها لسن التشريعات أو إلغائها حين يكون ذلك ضرورياً للحؤول دون أي تمييز من هذا النوع، ولاتخاذ جميع التدابير الملائمة لمكافحة التعصب القائم على أساس الدين أو المعتقدات الأخرى في هذا الشأن.

المادة (٥):

١. يتمتع والدا الطفل أو الأوصياء الشرعيون عليه، حسبما تكون الحالة، بحق تنظيم الحياة داخل الأسرة وفقاً لدينهم أو معتقدهم، آخذين في الاعتبار التربية الأخلاقية التي يعتقدون أن الطفل يجب أن يربى عليها.

٢. يتمتع كل طفل بالحق في تعلم أمور الدين أو المعتقد وفقاً لرغبات

والديه أو الأوصياء الشرعيين عليه، حسبما تكون الحالة، ولا يجبر على تلقّي تعليم في الدين أو المعتقد يخالف رغبات والديه أو الأوصياء الشرعيين عليه، على أن يكون لمصلحة الطفل الاعتبار الأول.

٣. يجب أن يحمى الطفل من أي شكل من أشكال التمييز على أساس الدين أو المعتقد، ويجب أن ينشأ على روح التفاهم والتسامح، والصداقة بين الشعوب، والسلم والأخوة العالمية، واحترام حرية الآخرين في الدين أو المعتقد، وعلى الوعي الكامل بوجوب تكريس طاقته ومواهبه لخدمة أخيه الإنسان.

٤. حين لا يكون الطفل تحت رعاية والديه أو الأوصياء الشرعيين عليه، تؤخذ في الحسبان الواجب رغباتهم المعلنة، أو أي دليل آخر على رغباتهم، في ما يتصل بالدين أو المعتقد، على أن يكون لمصلحة الطفل الاعتبار الأول.

٥. يجب ألا تكون ممارسات الدين أو المعتقدات التي ينشأ عليها الطفل ضارّة بصحته الجسدية أو العقلية، أو بنموّه الكامل، مع مراعاة الفقرة (٣) من المادة (١) من هذا الإعلان.

المادة (٦):

وفقا للمادة (١) من هذا الإعلان، ورهنا بأحكام الفقرة (٣) من المادة المذكورة، يشمل الحقّ في حرية الفكر أو والوجدان أو الدين أو المعتقد، في ما يشمل، الحريات الآتية:

(أ) حرية ممارسة العبادة أو عقد الاجتماعات المتصلة بدين أو معتقد ما، وإقامة وصيانة أماكن لهذه الأغراض،

(ب) حرية إقامة وصيانة المؤسسات الخيرية أو الإنسانية المناسبة،

(ج) حرية صنع واقتناء واستعمال القدر الكافي من المواد والأشياء الضرورية المتصلة بطقوس أو عادات دين أو معتقد ما،

(د) حرية كتابة وإصدار وتوزيع منشورات حول هذه المجالات،

(هـ) حرية تعليم الدين أو المعتقد في أماكن مناسبة لهذه الأغراض،

(و) حرية التماس وتلقّي مساهمات طوعية، مالية وغير مالية، من الأفراد والمؤسسات،

(ز) حرية تكوين أو تعيين أو انتخاب أو تخليف الزعماء المناسبين الذين تقضي الحاجة بهم إلى تلبية متطلّبات ومعايير أي دين أومعتقد،

(ح) حرية مراعاة أيام الراحة والاحتفال بالأعياد وإقامة الشعائر وفقاً لتعاليم دين الشخص أو معتقده،

(ط) حرية إقامة وإدامة الاتصالات بالأفراد والجماعات بشأن أمور الدين أو المعتقد على المستويين القومي والدولي.

المادة (٧):

تكفل الحقوق والحريات المنصوص عليها في هذا الإعلان، في تشريع كل بلد، على نحو يجعل في مقدور كل فرد أن يتمتّع بهذه الحقوق والحريات بصورة عملية.

المادة (٨):

ليس في أي من أحكام هذا الإعلان ما يجوز تأويله على أنه يقيد أو ينتقص من أي حقّ محدّد في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والعهدين الدوليين الخاصّين بحقوق الإنسان.

الفصل الثاني

الأطروحات الدينية في النقاش السياسي العام

يُعتبر الدور المناسب للأطروحات الدينية في السياسة موضوع خلاف حادّ في الولايات المتحدة. وينطوي الخلاف على مسألتين: نقاش حول الدور المناسب دستورياً لمثل هذه الأطروحات في السياسة ونقاش آخر ذي علاقة، ولكن مختلف، حول دورها المناسب أخلاقياً. في الفصل السابق، تناولتُ مسألة الدور المناسب (الجائز) دستورياً للطرح الديني في السياسة الأمريكية؛ في هذا الفصل وفي الفصل الذي يليه، أتناول مسألة الدور المناسب أخلاقياً لمثل هذه الأطروحات في السياسة. ولأنّ الفصل السابق ركّز على القانون الدستوري للولايات المتحدة فقد كان متصلاً بمسائل تتعلّق «بالدين في السياسة» كما تثور في الولايات المتحدة. إلّا أنّ هذا الفصل والفصل الذي يليه يتصلان بمثل هذه المسائل كما تثور في أيّ مجتمع سياسي ديمقراطي متعدد دينياً كما هي حال الولايات المتحدة.

ببساطة، أقصد بالدور المناسب «أخلاقياً» ذلك الذي، مع أخذ كل اعتبار ذي صلة في الحسبان (غير الاعتبارات الدستورية)، علينا أن نرى بأنّه جائز أو أنّه مناسب للطرح الديني أن يؤدّيه في السياسة. في هذا الفصل، «نحن» تشير بصفة أساسية (ولكن ليس بصفة حصرية) إلى غير المؤمنين بالدين المتحفّظين في قبول الخطاب الأخلاقي المبني على الدين في الخطاب السياسي لديمقراطية ليبرالية كالولايات المتحدة؛ إنّ الطرح في هذا الفصل طرحٌ موجّه بصفة أساسية إلى مثل هؤلاء غير المؤمنين. وعلى النقيض من ذلك، إنّ الطرح الأساسي للفصل التالي موجّه بصفة أساسية إلى أولئك المؤمنين الدينيين. وفي الفصل القادم، تشير كلمة «نحن» بصفة أساسية إلى

هؤلاء المؤمنين الدينيين ـ خاصة أولئك المسيحيين ـ المتحفظين في قبول أي حدود على الأطروحات الأخلاقيّة المبنية على الدين كأساس للخيار السياسي (لا يزال المسيحيون يُعتبرون أكبر مجموعة دينية في الولايات المتحدة).

لقد خلَصتُ في نهاية الفصل الأول إلى أنّ المواطنين وحتى المشرّعين والمُوظَّفين الرسميين الآخرين أحرار من الناحية الدستورية في أن يعرضوا أطروحات دينية، بما في ذلك الأطروحات الدينيّة المتعلّقة بأخلاقية السلوك البشري، في النقاش السياسي العام المتعلّق بأي الخيارات السياسية التي يجب تبنّيها (أكرّر، إنّ الخيارات السياسيّة التي تعنيني بصفة أساسية في هذا الكتاب هي تلك الخيارات السياسية التي تتعلق بأخلاقية السلوك البشري: خيارات تمنع، أو تتحيّز ضد نوع أو آخر من السلوك البشري على أساس نظرة بأنه من غير الأخلاقي بالنسبة إلى البشر، سواء بالنسبة إلى البعض أم إلى الكل، القيام بهذا السلوك). وأخلُص في هذا الفصل إلى أنه يمكن المواطنون وحتى المشرعون والمُوظَّفون الرسميون الآخرون أن يُقدّموا، في نقاش سياسي عام، أطروحات دينية تتعلّق بأخلاقيّة السلوك البشري، وهذا ليس فقط باعتبارها مسألة تتعلّق بالدستورية بل لأنها مسألةُ أخلاق سياسية أيضاً. وبالفعل، فقد استنتجتُ أنّه من المهم أن تُعرضَ مثل هذه الأطروحات الدينية، بما لا يقل عن الأطروحات العلمانية في ما يتعلّق بأخلاقية السلوك البشري، في النقاش السياسي العام. ويجدُر التأكيد أن البحث الذي أسعى وراءه في هذا الفصل، عن دور الأطروحات الدينية في النقاش السياسي العام، يتعلق بالأخلاق السياسية، وليس بالاستراتيجية السياسية. «يجب التأكيد على ضرورة التمييز بين المبدأ والتّبصُّر. فالمسألة الأساسية ليست ما إذا كان، كقضية حكم مُتبصِّر في مجتمع مُتعدِّد دينياً، حريٌّ بأولئك الذين يعتنقون آراء دينية معينة أن يعبِّروا عن أطروحاتهم بواسطة مصطلحات علمانية. حتى الدخيل يستطيع أن يقول إنّ الجواب عن هذا السؤال هو جواب واضح، «نعم، في أغلب الأوقات»، لأنّ مثل هذا المسار هو الوحيد الذي من شأنه أن ينجح نجاحاً شاملاً»[1].

---

(١) Mark Tushnet, «The Limits of the Involvement of Religion in the Body Politic,» in: James E. Wood, Jr. and Derek Davis, eds., *The Role of Religion in the Making of Public Policy* (Waco, TX: J.M. Dawson Institute of Church-State Studies, Baylor University, 1991), pp. 191 and 213.

أولاً: الأطروحات الدينية في النقاش السياسي العام وفي الثقافة العامة عموماً

لقد شرحتُ، في الفصل الأول، أنّ المواطنين وحتى المشرعين (والمُوظَّفين الرسميين الآخرين) أحرار من الناحية الدستورية لعرضِ أطروحات دينية عن أخلاقيّة السلوك البشري في النقاش السياسي العام. وحتى مع ذلك، هل يمكن تقديم مثل هذه الأطروحات في النقاش السياسي العام؟ مرة أخرى، أن يكون المرء حُرّاً من الناحية الدستورية لعمل شيء ما لا يعني، كقضية أخلاقية، أنّه ينبغي عليه القيام به؛ إنّ هذا لا يعني أنّه سليم من الناحية الأخلاقية للقيام به. ولا تستلزم الشرعية الدستورية اللياقة الأخلاقية أكثر مما تستلزم اللاشرعية الدستورية عدم اللياقة الأخلاقية.

إنه أمرٌ حتميٌّ أنّ بعض المُشرِّعين، وكذا بعض المواطنين المشاركين في استفتاء أو في مُبادرة انتخابيّة، سيعتمدون ـ سيضعون، على الأقل، شيئاً من الثقل ـ على الأطروحات الدينية في تصويتهم على خيارات سياسية في ما يتعلّق بأخلاقيّة السلوك البشري. وأكثر من ذلك، يمكن الطرح الديني أن يكون أكثر تأثيراً في تحريك جماعة كبيرة من المُشرِّعين أو المواطنين لإرادة اتخاذ خيار سياسي معيّن وفي دفعهم لقبول، كأساس منطقي للخيار، طرحاً علمانياً يدعم الخيار. وعلى سبيل المثال، لقد دفع طرحٌ مبني على الكتاب المقدس، مُفاده أن السلوك الجنسي المثلي هو سلوك غير أخلاقي[٢]، بعض المواطنين والمشرعين إلى الرغبة في رفض الاعتراف القانوني بالزواج المثلي وجعل بعضهم يقبلون، كأساس منطقي علماني لموقفهم، الطرح الذي مُفاده أن المثلية الجنسية، تماماً مثل الإدمان على الكحول، أمرٌ مَرَضي وحريٌّ بنا ألا نتسامح معه، أو الطرح الذي مُفاده أنّ الزواج المثلي سيهدّد مؤسسة الزواج العادي ويهدّد «قيماً عائلية تقليدية». وبسبب دور الأطروحات الأخلاقية المبنيّة على أساس ديني الذي تؤديه، بصورة حتمية، في العملية السياسية، إذاً، فإنه من المهم أنّ مثل هذه الأطروحات، ليس

(٢) انظر في الفصل الثالث من هذا الكتاب، ص ١٥٨ ـ ١٦٥.

أقل من الأطروحات الأخلاقية العلمانية، أن تُعرضَ وبالتالي يمكن تجريبها، في النقاش السياسي العام. والطريقة المُثلى هي أنّ هذه الأطروحات ستُجرَّب أحياناً جيئة وذهاباً في النقاش السياسي العام، عن طريق الأطروحات الدينية المتنافسة القائمة على النصوص والموروث. والتحذير الذي أصدره لوك تيموتي جونسون (Luke Timothy Johnson) مهم هنا:

إذا تخلى المسيحيّون الليبراليون الملتزمون بالمساواة الجنسية والتسامح الديني عن هذه النصوص باعتبارها غير مُفيدة، فإنّهم بذلك يتخلّوْن عن مجال التأويلية المسيحية لصالح أولئك الذين يكون إدراكهم المتخوّف و ـ يجب قوله ـ الممتلئ أحياناً كراهية للمسيحية سيقودهم إلى استغلال عناصر المذهب فقط التي تبيّن ضررها بالإنسان وتأكيدها. إذا لم تقم تأويلية، وفيّة ومنتقِدة في الوقت نفسه، بمواجهة علنية وتناول فكري لما أطلق عليه فيليس ترايب (Phyllis Tribe)، بطريقة غاية في حدّة الإدراك، «نصوص الخوف» في الكتاب المُقدس، إذاً، فإنّها ستُواصل ممارسة ما تنطوي عليه من ضرر بين أولئك الذين، ومن دون تحدٍّ، يمكنهم ادّعاء حجّيّة النصوص المُقدّسة لصالح دوافعهم المظلمة[٣].

على الرغم من هذا، يريد بعض الأشخاص إبقاء الأطروحات الأخلاقيّة المبنيّة على أساس ديني بعيداً عن النقاش السياسي العام قدر الإمكان. فعلى سبيل المثال، كتب الفيلسوف الأمريكي ريتشارد رورتي (Richard Rorty) مؤيِّداً «خصخصة الدين ـ إبقاؤه خارج... «الساحة العامة»، جاعلاً الأمر يبدو من سوء الذوق أن نُقحِم الدين في نقاشات السياسة العامة»[٤]. إنّ أحد التبريرات لإرادة «خصخصة» الدين هو أنّ النقاشات الدينية حول القضايا السياسية الخلافية يمكن أن تكون مُفرِّقة جداً. لكن التاريخ الأمريكي لا يَقول إن النقاشات الدينية حول القضايا الخلافية ـ التمييز العنصري مثلاً أو الحرب ـ هي دائماً أكثر مدعاة للفُرقة من النقاشات

(٣) Luke Timothy Johnson, «Religious Rights and Christian Texts,» in: John Witte, Jr. and Johan David van der Vyver, eds., *Religious Human Rights in Global Perspective: Religious Perspectives* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1996), pp. 65 and 72-73.

(٤) Richard Rorty, «Religion as Conversation-Stopper,» *Common Knowledge*, vol. 3, no. 1 (Spring 1994), p. 2.

العلمانية حول القضايا نفسها أو أي قضايا أخرى[٥]. بعض القضايا خلافية جدًّا إلى حدٍّ أن النقاش حولها مدعاة للفُرقة حتماً بغض النظر عما إذا كان النقاش دينياً جزئياً أو، عوض ذلك، نقاشاً علمانياً فقط[٦].

هناك سبب آخر لإبقاء الأطروحات الأخلاقية المبنيّة على الدين بعيداً عن النقاش السياسي العام يركّز على عدم قدرة بعض الأشخاص على ترك مسافة نقدية بينهم وبين مُعتقداتهم الدينية ـ ذلك البعد الانتقادي الضروري لنقاش حقيقي فيه أخذ ورد. ولكنْ في الولايات المتحدة وكذا في ديمقراطيات ليبرالية أخرى، كثيرون من الأشخاص قادرون على أن يتركوا مسافة نقدية من معتقداتهم الدينية[٧]؛ أكيد أنهم قادرون على ذلك كما أنهم وآخرين قادرون على البقاء على مسافة نقدية من معتقدات أساسية أخرى[٨]. لقد تحدّث «ديفيد ترايْسي» (David Tracy) بلسان الكثير منّا نحن المؤمنين الدينيين حينما كتب يقول:

---

(٥) Michael W. McConnell, «Political and Religious Disestablishment,» *Brigham Young University Law Review* (1986), pp. 405 and 413:

«الاختلاف الديني في هذا البلد لم يتسبّب أبداً في الاختلاف المدني الذي عاشه في الصراعات السياسية حول قضايا مثل حرب الفييتنام، أو التمييز العنصري، الخطر الشيوعي، أو الوحدة، أو العبودية».

(٦) انظر قضية «ماكدانيال ضد باتي»: McDaniel v. Paty, 435 U.S. 618, 640-41 (1978) (Brennan, J. concurring in judgement):

أن يُلهب النقاش العام حول الأفكار الدينية، مثل غيره من النقاشات، المشاعر، أن يحفّز ويحرض على الانقسام والنزاع الدينيين، هذا لا يسلُبه الحماية الدستورية... إن مجرد الحقيقة بأن المغزى من بند التأسيس هو التقليل أو إزالة الانقسام أو النزاع الدينيّن هذا لا يعني أنه يجعل النقاش الديني والتجمع أو المشاركة السياسية للدين في وضعية أقلّ تفضيلاً من حقوق النقاش، الاجتماع أو المشاركة السياسية بصفة عامة... قد لا يتمّ تحقيق هدف الدولة المتعلّق بمنع حدوث الشجار والنزاع الدينيّن عن طريق ضبط الخطاب الديني والتجمّع السياسي... لا تستطيع الحكومة، كهدف لها، أن تشجّع «التفكير الآمن» في ما يتعلق بالدين... لا يمكن استعمال بند التأسيس، مفهوماً بطريقة صحيحة... كسيف لتبرير قمع الدين أو أتباعه في أي جانب من جوانب الحياة العامة.

(٧) Daniel O. Conkle, «Different Religions, Different Politics: Evaluating the Role of Competing Religious Tradition in American Politics and Law,» *Journal of Law and Religion*, vol. 10, no. 1 (1993-1994).

(٨) يُصرُّ ريتشارد رورتي، وهو ما يحسب له، على أنه يوجد «نفاق... في القول إن المؤمنين على نحوٍ ما ليس لهم الحق في بناء آرائهم السياسية على إيمانهم الديني، بينما لنا نحن الملاحدة كل حق في بناء آرائنا السياسية على فلسفة التنوير. إن الزعم بأننا بالقيام بذلك نكون مُستكينين إلى العقل، بينما المتدينون غير منطقيين، هو هراء». انظر: Rorty, «Religion as Conservation-Stopper,» p. 4.

تعدّ عدم قدرة المؤمنين على التّعلم من ناشطات الحركات العلمانية النسوية عن الطبيعة الأبوية لمعظم الأديان أو عدم رغبتهم في التعرض لتحدي فيورباخ (Feuerbach)، أو داروين (Darwin)، أو ماركس (Marx)، أو فرويد (Freud)، أو نيتشه (Neitzsche) بمثابة رفض احترام شكوك الدين نفسِه حول وجود هذه التشوُّهات الأساسية المسمّاة الذنب أو الجهل أو الوهم. ستكون تفسيرات المؤمنين بطبيعة الحال مبنية على بعض الثقة الأساسية في الحقيقة الكلية والوفاء التي يكشف عنها مذهب المرء الديني ويخفيها في الوقت نفسه. ولكن الثقة الأساسية، كما يمكن لأي تجربة صداقة أن تُعلِّمه، ليست مُحصَّنة ضد الانتقاد ولا ضد الشك. والشخص المُتديِّن عادةً ما يُبدي بعض التأويل للثقة، حتى تلك المتعلِّقة بالصداقة والحب، تجاه الموروث الديني لمذهبه. ولكن، كما يبدو من أي فهم أصيل للصداقة، فالصداقة تتطلّب كلاً من الانتقاد والشك. إنّ الاعتقاد في الحب الصافي والبريء هو من الاختراعات الأقل سعادة للرومانسيين. فالصداقة التي لا تنطوي على الانتقاد أبداً وحتى الشك، عند الاقتضاء، هي صداقة لا تكاد تختلف عن الاتصال اللَّبِق والحذر مع الغرباء. كما أظهره بوبر (Buber)، فإنّنا في كل لقاء «أنا ـ أنت»، مهما كان عابراً، نلتقي مع أبعاد جديدة للواقع. ولكن إذا أثبت هذا اللقاء أنه أكثر من لقاء عابر، فإنّ الطرق الصعبة للصداقة تحتاج إلى ثقة قويّة بما يكفي لتجازف بنفسها بالانتقاد والشك. إن الادّعاء بأنّ هذا ينطبق على كل الأنواع الأخرى من حبّنا ولكن لا ينطبق على حبّنا مذهبنا الديني وثقتنا فيه، هو ادّعاء فيه القليل جداً من المنطق سواء تأويلياً أم دينياً[٩].

بالطبع، لا يمكن إنكار أنّ بعض المؤمنين الدينين غير قادرين على أن يكونوا على مسافة نقدية كبيرة، إن كانت هناك مسافة أصلاً، مع معتقداتهم الدينية الأساسية. إلا أنه، كما يشهد القرن العشرون بشكل كبير، لا يحتاج المرء إلى أن يكون مؤمناً دينياً لينخرط في معتقداته الأساسية بذهن مغلق أو حتى بتشبث متعصب.

على الرغم من أنّه لا أحد من الذين عاشوا عبر التاريخ الأمريكي

---

(٩) David Tracy, *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope* (San Francisco: Harper and Row, 1987), pp. 84-86, 97-98 and 112.

الحديث يؤمن بأن المساهمات الدينية في النقاش العام حول القضايا الأخلاقية الشائكة هي دائماً أخذ وردّ بدلاً من كونها متزمتة، فليس هناك مُبرِّر للاعتقاد بأن المساهمات الدينية ليست أخذاً ورداً أبداً. إنّ الخطاب الديني حول القضايا الأخلاقية الشائكة التي تهمُّنا وتُقسّمنا نحن، مواطني المجتمعات الديمقراطية الليبرالية، ليس بالضرورة أكثر إشكالاً ـ أو لنقُل أكثر مونولوجياً ـ من الخطاب العلماني تماماً حول هذه القضايا. وبسبب الأمية الدينية ـ وللأسف حتى التحامل ـ المنتشرة بين المثقفين غير المتدينين[١٠]، ربما نحن في حاجة إلى التذكير بأنّ الخطاب الديني في الثقافة العامة ليس أقل حوارية، في أفضل أحواله ـ ليس أقل تفتُّحاً ذهنياً، وليس أقلّ نقاشاً ـ من النقاش العلماني في الثقافة العامة، في أفضل أحواله (كما أنّ الخطاب الديني، في أسوأ أحواله، ليس أكثر مونولوجيّة ـ أكثر انغلاقاً ذهنياً وعقائدية ـ من النقاش العلماني في أسوأ أحواله)[١١]. لقد

---

(١٠) كما كتب ديفيد ترايسي: الدين هو «الموضوع الوحيد الذي يُحس عدد من المثقفين بأنّهم أحرار في أن يجهلوه. وإذ غالباً ما تشجّعهم الكنائس، فإنّهم ليسوا في حاجة إلى دراسة الدين، لأنّ «الجميع» يعرف ما هو الدين: إنه منتوج خاصّ للمستهلك الذي يحتاج إليه بعض الناس. كان دوره الاجتماعي السابق هادماً، وخصخصته الحاضرة غير مُغيِّرة بما يكفي لتكون هناك رغبة فيها من وجهة نظر متحضّرة. ويبدو أنّ الدين من نوع الأشياء التي يحبّها المرء إذا كان من نوع الأشياء التي يحبها المرء». انظر: David Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism* (New York: Crossroad, 1981), p. 13.

انظر أيضاً: Kent Greenawalt, *Religious Convictions and Political Choice* (New York: Oxford University Press, 1988), p. 6:

«يظهر عدد كبير من الأساتذة والمثقفين الآخرين عداءً أو تجاهلاً مرتاباً تجاه الدين يرقى إلى ازدراء رقيق مبطّن للإيمان في أي واقع عدا ذلك الذي يمكن أن يكتشفه التحقيق العلمي والتجربة البشرية العادية». قارن بـ: «Special Issue: Religion and the Media: Three Forums,» *Commonweal*, vol. 122, no. 4 (February 1995).

(١١) Greenawalt, Ibid., p. 159:

«إذا كان القلق من انفتاح الذهن والحساسية تجاه التبريرات التي هي في متناول الجميع، قد رسم تمييزاً دقيقاً بين القناعات الدينية والأسس الشخصية [العلمانية] للحكم سيكون وسيلة غير مُتقنة إلى أبعد الحدود».

لقد تأسف ديفيد ترايسي أنه «مهما انتشرت الكلمة، يبقى الحوار ظاهرة نادرة في تجربة أي شخص. يتطلب الحوار القدرة الثقافية، والأخلاقية وإلى حدٍّ ما الدينية للصراع من أجل الاستماع إلى الآخر وللإجابة. وأن تجيب بطريقة انتقادية وحتى مُتشكِّكة عند الضرورة، ولكن أن تجيب في علاقة حوارية مع الآخر الحقيقي وليس الآخر المُتوقع. انظر: David Tracy, *Dialogue with the Other: The Inter-religious Dialogue*, Louvain Theological and Pastoral Monographs; 1 (Louvain: Peeters Press; Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans, 1991), p. 4. =

أثرى عمل دافيد هولنباخ (David Hollenbach) هذه النقطة المهمة: «الكثير من النقاش حول الدور العام للدين في الفكر السياسي الحديث يفترض أنه من شأن الدين أكثر أن ينفخ في نار الخلاف من أن يساهم في الوفاق الاجتماعي. هذا بالتأكيد صحيح بالنسبة إلى بعض الأشكال من المعتقدات الدينية، ولكن ليس بالنسبة إلى الكل. إنّ الكثير من التجمّعات الدينية تعترف بأنّ مذاهبها ديناميكيّة وأنّ فهمها لله ليس متطابقاً مع حقيقة الله. لقد انخرطت مثل هذه التجمّعات في الماضي وتستطيع ذلك في المستقبل في المقابل الديني للتضامن الثقافي الذي غالباً ما يُسمّى المسكوني أو الحوار بين الأديان»(١٢).

= علق ستيفن سميث بامتعاض قائلاً: «يبدو أن الحوار أصبح العلاج الشافي لكل الأمراض في وقتنا الحاضر»، واقترح أن «السؤال الصعب ليس إذا ما كان ينبغي على الناس أن يتكلموا، ولكن بدلاً من ذلك ماذا عليهم أن يقولوا وبماذا (من بين الأفكار التواصل المتعددة) عليهم أن يؤمنوا». انظر: Steve D. Smith, «The Pursuit of Pragmatism,» *Yale Law Journal*, vol. 100, no. 2 (1990), pp. 409 and 434-435.

غير أنه كما تقول ملاحظة «لسميث» ما زال هناك سؤال آخر «صعب»، والذي يميل قول سميث إلى طمسه. إنه ليس «ما إذا كان» ينبغي على الناس أن يتكلموا ولكن «كيف»؛ ما هي نوعية السلوك والعقل الذي عليهم أن يأتوا به، أو يحاولوا أن يأتوا به، للمهمة.

(١٢) David Hollenbach, «Civil Society: Beyond the Public-Private Dichotomy,» *The Responsive Community*, vol. 5, no. 1 (Winter 1994-1995), pp. 15 and 22.

واحدة من الجماعات التي يشير إليها هولنباخ هي الجماعة الكاثوليكية. انظر: David Hollenbach, «Contexts of the Political Role of Religion: Civil Society and Culture,» *San Diego Law Review*, vol. 30 (Fall 1993), pp. 877 and 891:

على سبيل المثال، يقدّم المذهب الكاثوليكي بعض البراهين التي تستحق الإشارة إليها والتي مُفادها أن الخطاب عبر حدود مختلف الجماعات ممكن ومن المحتمل أن يكون مثمراً عندما يتّبع بصفة جدية. لقد شهد هذا المذهب، في أفضل تعليقاته، كثيراً من النجاح في جهود مد الجسور بين الانقسامات التي فصلته عن جماعات أخرى صاحبة أنواع أخرى من الفهم للحياة الطيبة. في القرنين الأول والثاني، انتقلت الجماعة المسيحية الأولى من كونها طائفة فلسطينية صغيرة إلى مواجهة نشيطة مع العالمين الهللينى والروماني. في القرن الرابع، جلب «أوغسطين» إيمان الكتاب المقدس إلى الحوار مع الفكر الرواقي والأفلاطوني الحديث. وحوّلت جهوده بشكل عميق كلاً من الفكر والممارسة المسيحية واليونانية الرومانية. وفي القرن الثالث عشر حوّل «توماس الأكويني» مرة أخرى المسيحية الغربية عن طريق الاستيلاء على أفكار «أرسطو» والتي تعلمها من المسلمين العرب ومن اليهود، وفي أثناء هذه العملية، حوّل طُرق التفكير الأرسطية بصور جوهرية. ليس أقل أهمية من هذه المعلومات إصراره على أن الحياة السياسية للناس ليست أحسن ما يمكنهم إنجازه من الخير ـ الفكرة التي تقع في أساس النظريات الدستورية للحكومة المقيدة. وعلى الرغم من أنّ الكنيسة قاومت الاكتشاف الليبرالي للحريات الحديثة خلال معظم الفترة الحديثة، كانت الليبرالية تُحوِّل الكاثوليكية مرة أخرى خلال الشطر الأخير من قرننا. إنّ ذاكرة هذه الأحداث في التاريخ الاجتماعي والثقافي =

إنّ الميزة الأساسية لعمل هولنباخ هو طرحه الذي أقبله، والذي مُفاده أنّ الدور المناسب للخطاب الديني «العام» في مجتمع متعدّد دينياً مثل الولايات المتحدّة هو الدور الذي ينبغي لعبه في الثقافة الرئيسة الموجودة لدى الجمهور ـ خاصة «في مُكوّنات المجتمع المدني التي تعتبر الحامل الأول للمعنى والقيمة الثقافية من جامعات، وجماعات الدينية، وعالم فنون، وصحافة جادّة» ـ أكثر بكثير منه في النقاش العام خاصة حول القضايا السياسية[١٣]. لقد كتب: «مجالات الحكومة وصياغة السياسات ليست بصفة عامة الميادين المناسبة للنقاش حول القضايا اللاهوتية والفلسفية المُختلف فيها...»[١٤]، ولكن، كما واصل «هولنباخ» معترفاً: «أنه مع ذلك ليس ممكناً ولا مُستحباً بناء حاجز منيع بين السياسة والثقافة»[١٥].

هناك إذاً، بالإضافة إلى الأسباب التي قدّمتها سابقاً، هذا السبب المهم لعدم معارضة تقديم الأطروحات الأخلاقية المبنيّة على أساس ديني في النقاش السياسي العام: في مجتمع متديّن بشكل كبير كما هي الحال في الولايات المتحدة، نُقدّم فعلاً ونُناقش، وحريٌّ بنا أن نقدّم ونناقش،

= وكذا تجربة الكنيسة الكاثوليكية منذ مؤتمر الفاتيكان الثاني تقودني إلى الأمل بأنّ الجماعات التي تعتنق مختلف الرؤى للحياة الطيبة يمكنها أن تصل إلى مكان ما إذا كانوا مستعدّين للمخاطرة بحوار وطرح حول هذه الرؤى. إن إعادة ضخّ مثل هذا الأمل في الحياة العامة للولايات المتحدة إشارة إنجاز. اليوم، يبدو هذا ليس فقط أمراً مرغوباً فيه، بل هو أمر ضروري (ص ٨٩٢ ـ ٨٩٦).

(١٣) Hollenbach, «Civil Society: Beyond the Public-Private Dichotomy,» p. 22:

«إنّ الحوار والطرح حول الخير المشترك [بما في ذلك الحوار والطرح الدينيين] لن يحدث مبدئياً في التشريع أو في المجال السياسي (المُتصوّر بصورة ضيّقة بأنّه الميدان الذي يتمّ فيه الحكم على صراع المصلحة والسلطة). بدلاً من ذلك سيتطوّر بحرية في مكوّنات المجتمع المدني هذه التي هي العوامل الأوليّة للمعنى والقيمة الثقافيين ـ الجامعات، والجماعات الدينية، وعالم الفنون والصحافة الجادّة. يمكن أن تحدث متى أحضر الرجال العقلاء والنساء العاقلات معتقداتهم حول معنى الحياة الطيبة في اللقاء الذكي والحاسم مع أفهام هذه الطيبة لدى شعوب أخرى لها مذاهب أخرى. باختصار، تحدث أينما تكون التربية والتحقيق الجاد حول معنى الحياة الطيبة».

(١٤) Hollenbach, «Contexts of the Political Role of Religion: Civil Society and Culture,» p. 900, and Kent Greenawalt, «Religious Convictions and Political Choice: Some Further Thoughts,» *DePaul Law Review*, vol. 39 (1990), pp. 1019 and 1034.

(تعبيراً عن الارتياب حول «الوعد بتحويل الجوانب الدينية أولاً وقبل أي شيء إلى ما هو حوار سياسي»).

(١٥) Hollenbach, «Contexts of the Political Role of Religion: Civil Society and Culture,» p. 900.

الأطروحات الأخلاقية ذات الأساس الديني في ثقافتنا العامة[١٦]. بدلاً من محاولة القيام بالمستحيل ـ الحفاظ على جدار الفصل («حاجز منيع») بين النقاش الأخلاقي المبني على الدين الذي يحدث في الثقافة العامة حتمياً وبشكل لائق، («الجامعات، والجماعات الدينية، وعالم الفنون، والصحافة الجادّة») من جهة، والنقاش الذي يحدث في الحوار السياسي العام («مجالات الحكومة وصياغة السياسات») من جهة أخرى ـ علينا ببساطة الترحيب بعرض الأطروحات الأخلاقية المبنية على الدين في جميع مجالات الثقافة العامة، بما في ذلك النقاش العام، خاصة ذلك المتعلق بالخيارات السياسية المُتنازع فيها[١٧]. بالفعل، من أجل الأسباب التي سبق أن قدّمتُها، لا ينبغي فقط الترحيب ولكن ينبغي تشجيع عرض مثل هذه الأطروحات في النقاش السياسي العام، بحيث يمكننا تجريبها هناك.

من المؤكد أنّ الخطاب الديني في الأماكن العامة، سواء في النقاش السياسي العام أم في مجالات أخرى من ثقافتنا العامة، خطابٌ عنصري أحيانا، وبالتالي مُسبِّب للخلاف. ولكن ليس بالضرورة أن يكون الخطاب الأخلاقي المبني على الدين أكثر عنصرية من الخطاب الأخلاقي العلماني. يمكن أن يكون أقل عنصرية بشكل كبير. وفي المُحصلة، فإنّ بعض

---

(١٦) Paul G. Stern, «A Pluralistic Reading of the First Amendment and Its Relation to Public Discourse,» *Yale Law Journal*, vol. 99, no. 4 (January 1990), pp. 925 and 934.

نستطيع أن نمارس بكل حرية وذكاء حريتنا في اختيار القضايا الأساسية التي لها علاقة بمُثُلنا وتصوراتنا الشخصية للخير فقط عندما يكون لنا مَنفذٌ للنقاش غير مقيّد تمنح فيه ميزات القيم الأخلاقية، والدينية، والجمالية والفلسفة المتنافسة فرصة متساوية للاستماع».

(١٧) لا أحد يقول إن عرض أطروحات دينية في نقاش سياسي غير عام نقاش سياسي حول طاولة المطبخ، مثلاً، أو في لقاء للجنة العدالة والسلم في الأبرشية المحلية ـ هذا العرض لا يطرح إشكالاً من الناحية الأخلاقية. المشكل العملي مع الموقف الذي مُفاده أن عرض الأطروحات الدينية في النقاش السياسي العام يطرح إشكالاً من الناحية الأخلاقية هو أنه قد يكون في بعض الأحيان من الصعب أن تعرف متى تخطّى النقاش «غير العام» الحدّ، وأصبح نقاشاً «عامّاً». وأكثر من ذلك، لم يعد من الممكن الاحتفاظ «بحاجز منيع» بين الخطاب الأخلاقي المبني على الدين والذي يجري في نقاش سياسي غير عام وذلك الذي يجري في نقاش سياسي عام أكثر من الاحتفاظ بحاجز منيع بين الخطاب الأخلاقي المبني على الدين الذي يجري في «الجامعات، والجماعات الدينية، وعالم الفنون والصحافة الجادة»، وذلك الذي يجري في «مجال الحكومة ورسم السياسات». لمَ لا يتمّ، إذاً، الترحيب ببساطة بعرض الأطروحات الأخلاقية المبنيّة على الدين في العلن وكذا في النقاش السياسي غير العام نسبيّاً؟

المنطلقات الأخلاقية الأساسية المشتركة في التقاليد اليهودية والمسيحية، جنباً إلى جنب مع المنطلقات الدينية المدعِّمة، لا تزال تشكل الأفق الأخلاقي الأساسي لمعظم الأمريكيين ـ أكثر بكثير من منطلقات الكانطية (أو الكانطية الجديدة)، أومنطلقات ملياتية (Millian) أو منطلقات نيتشية، وهلمَّ جراً[١٨]. بحسب جون كولمان (John Coleman): «يمكن القول إن موروث ديانة الكتاب المُقدس هو أقوى المصادر الرمزية وأكثرها إقناعاً» للأخلاقيات العامة في الولايات المتحدة اليوم. «يبدو أن موروثنا في ما يتعلّق بالأخلاقيات الدينية يتمتع بحيوية عامة وتوفّر واضحين كمصدر للتجديد بالنسبة إلى الثقافة الأمريكية من موروث النظرية الجمهورية الكلاسيكية أو الموروث الأمريكي للفلسفة العامة. يذكرنا كولمان بأنّ «أقوى الأصوات الأمريكية من أجل مجتمع رحيم وعادل كانت دوماً تدعو علناً إلى الصور والمشاعر الدينية، ابتداء من وينثروب (Winthrop) وسام آدمس (Sam Adams)، وملفيل (Melville) والخطاب الافتتاحي الثاني للينكولن (Lincoln)، إلى والتر روشانبوش (Walter Rauschenbush) ورانهولد نيبور (Reinhold Niebuhr) وفريديريك دوغلاس (Frederick Douglass) ومارتن لوثر كينغ (Martin Luther King). وكما شرح كولمان: «تنطوي الأخلاق والخطاب الديني الأمريكي على قوة غنية، ومتنوعة ورمزية لقيادة مشاعر ذات عمق عاطفي، في حالة مقارنتها بالخطاب «العلماني»... [الذي] يبقى، كمنظومة رمزية، «ضعيفاً» إلى حدٍّ بعيد». وقد أكّد كولمان أنه «عند استعمال

---

(١٨) التصريح الآتي ليورغن هابرماس (Jürgen Habermas) جدير بالإشارة إليه:

أنا لا أومن بأننا، نحن الأوروبيين، نستطيع بجد أن نفهم مصطلحات مثل الأخلاق والحياة الأخلاقية، الشخص والفردانية، أو الحرية والتحرّر، من دون استعارة جوهر الفهم اليهودي المسيحي للتاريخ في ما يتعلّق بالخلاص. وربما تكون هذه المصطلحات أقرب لقلوبنا من الموارد التصورية للفكر الأفلاطوني، التي تركز على النظام وتدور حول البديهة المُطهرة للأفكار. يبدأ الآخرون من تقاليد أخرى للعثور على الطريق إلى تمام المعنى الذي تنطوي عليه مصطلحات من هذا القبيل، والتي تبني فهمنا لأنفسنا. ولكن من دون انتقال أي من ديانات العالم العظمى عبر التنشئة الاجتماعية والتحوُّل عبر الفلسفة، فإن هذه القدرة الدلالية قد يستحيل الوصول إليها يوماً. إذا كانت بقية فهم الذات المتقاسم بين الأفراد التي تجعل التواصل البشري والإنساني بين شخص وآخر لن تتفكّك، فإنه يجب أن يتحكّم من جديد كل جيل في هذه القدرة. انظر: Jürgen Habermas, ***Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays***, translated by William Mark Hohengarten, Studies in Contemporary German Social Thought (Cambridge, MA: MIT Press, 1992), p. 15.

لغة ديانة الكتاب المقدس في خطاب عام، فإنها تتجاوز تحكم أي مذهب لاهوتي بعينه. إنه يمثّل موروثاً ثقافياً أمريكياً مشتركاً... إنّ اللاهوت الأمريكي العام أو الأخلاقيات الدينية... لا يمكن أن تكون طائفية بحتة. إنّ اللغة الإنجيلية لا تخص أي كنيسة، أو مذهب أو طائفة». في نظر كولمان: «تكمن عبقرية اللاهوت الأمريكي العام... في أنّه تعالى عن المذاهب، واعتنقه أناس متنوعون مثل أبراهام لينكولن (Abraham Lincoln) وروبرت بيلّه (Robert Bellah) اللذيْن لم يكن كلٌّ منهما لاهوتياً محترفاً ولا ينتمي إلى كنيسة معينة، وحتى في أعمال لاهوتيين محترفين مدرَّبين خصيصاً، مثل: رانهولد نيبور، فإنه كان يجذب إلى مُبرِّر الوحي من أجل سلطته في نقاشات السياسة العامة أقل من جذبه إلى قدرة رُؤى الكتاب المُقدس ورموزه لنَقْل حكمة إنسانية أكثر عمقاً... إنّ الصورة الإنجيلية... تقع في قلب فهم الأمريكيين لذاتهم. إنّها ليست ضيِّقة الأفق ولا غير جوهرية[١٩].

---

(١٩) John A. Coleman, *An American Strategic Theology* (New York: Paulist Press, 1982), pp. 192-195.

يضيف كولمان: أنا مقتنع بشدة أكثر بأنّ رغبة التنوير في أخوة ولغة عالميتين من دون وساطة (يرتكز كما فعل على ولاء غير واعٍ لكل جماعة ولغة معيّنتين، مشروط بالوقت والثقافة) كان مُدمِّراً «للأخوية» الحقيقية، والموجودة بشكل أقل، بالمعنى الذي قال به [ولسون كاري] وليام، في الحياة الأمريكية» (ص ١٩٤).

انظر أيضاً: John A. Coleman, «A Possible Role for Biblical Religion in Public Life,» in: David Hollenbach, ed., «Theology and Philosophy in Public: A Symposium on John Courtney's Murray's Unfinished Agenda,» *Theological Studies*, vol. 40 (1979), pp. 701 and 704:

لقد لجأ، وبسخاء، الفكر الاجتماعي الأمريكي الكاثوليكي بصفة عامة و[جون كورتني] موراي ([John Courtney] Murray) بصفة خاصة إلى تقليد الأمريكي الليبرالي للفلسفة العامة والفهم الكلاسيكي للفضائل الجمهورية التي تنطوي عليها توليفة القرون الوسطى. غير أنهم، وهذا أمر غريب، كانوا مقتصدين في ذكر دين الكتاب المقدّس والموروث النبوي في مجهوداتهم في تناول قضايا السياسة العامة.

هناك سببان لهذا الإحجام الكاثوليكي عن استحضار صورة الكتاب المقدس في الخطاب العام. مُعظم خطابات الديني العامة للفهم الذاتي الأمريكي صِيغت في شكل بروتستانتي خاص والذي أقصى فهماً تعدّدياً أكثر سخاءً لأمريكا. ربما هناك سبب واحد لعدم تصوُّر الكاثوليك واليهود الأمريكيين الاقتراح الأمريكي كميثاق أبداً ـ حتى كميثاق قاصر ـ لأنّ فكر الميثاق البروتستانتي يميل في ممارسته إلى إقصاء المهاجرين الجدد. وبالتالي، بالنسبة إلى الكاثوليك الأمريكيين وكذا بالنسبة إلى اليهود، إن أشكال وتقاليد التنوير «العلمانية» أكثر وعدت التضمين والشرعية بطرق أسقطتها الصورة الإنجيلية البروتستانتية. كما يذكر موراي، فإنّ التماهي البروتستانتي مع أمريكا قاد إلى العداء للمهاجرين في كل أشكاله المتعددة، القبيحة والمُهذبة، الشعبية والأكاديمية، المتعصبة =

إذاً، فالخطاب الأخلاقي المبني على الدين ليس دوماً طائفياً أكثر من الخطاب الأخلاقي العلماني؛ بل يُمكن أن يكون أقلّ عنصرية. ولكن حتى إذا كان الخطاب الأخلاقي المبنيّ على الدين دائماً أكثر طائفية من الخطاب الأخلاقي العلماني، فإنّ هذه النقطة المهمة تبقى مطروحة: يستطيع الخطاب الطائفي، بما في ذلك الخطاب الديني الطائفي، أن يساهم مساهمة قيّمة في النقاش العام حول قضايا أخلاقية صعبة. وكما شرحه جيريمي والدرون (Jeremy Waldron):

حتى إذا كان الناس معرضين في النقاش إلى الأفكار التي قد يختلفون حولها ـ وكيف يمكن لأي مذهب فيه أخذ وردّ عام أن يتجنّب هذا؟ ـ فهذا لا يستلزم أن مثل هذا التعرض غير مجدٍ أو قمعي. ومن أجل شيء واحد، إنه من المهم بالنسبة إلى الناس أن يُواجَهوا بوجهات نظر الآخرين. غير أنّ الأكثر أهمية من ذلك هي أن رأيي الخاص بي قد يُحسَّن، في قوّته وعمقه، عن طريق التّعرض للدين أو مفاهيم ما وراء الطبيعة التي أميل إلى رفضها في البداية... أعني... للفت الانتباه إلى تجربة مررنا بها جميعاً في وقت أو في آخر، تجربة جدالنا مع أحد ما تقف نظرته إلى العالم على طرفي نقيض مع نظرتنا الخاصة، أو عودتنا ونحن نفكر «أنا متأكد أنه على خطأ، ولا أستطيع أن أتّبع أكثره، ولكن في الوقت نفسه يدفعك إلى التفكير...» منظر مخيف، بصراحة، أن نفقد هذا النوع من التأثير في الخطاب العام ـ حتى إنّه يثير الذعر عندما نتخيّل أنه يُستبدل بنوع من «النقاش» الذي، باسم «الإنصاف» و«المعقولية» (أو أسوأ من ذلك «الاعتدال») يكون مُتكوِّناً من نداء لطيف إلى الشعوذة غير المؤذية المقبولة من دون تساؤل من كل الأطراف. هذا من أجل تخيّل نقاش عام ذي نهاية مفتوحة يختزل في

= والليبرالية. فالنزعة الجديدة المعادية للمهاجرين إلى جانب النزعة القديمة توجّه للكاثوليكي التهمة نفسها أساساً: «أنت بيننا ولكنك لست منا»... لم يزعم [موراي] أي شيء في ما يتعلق بالعقد المؤسس لأمريكا بوصفها كذلك. حتماً لم يكن الكاثوليك هنا بقوة عندما عقد التطهّريون البروتستانتيون بمعيّة ربّهم عهداً مع الأرض. ولم يكونوا بوضوح مستعدّين أبداً للانضمام إلى العهد. لقد فضّلوا، بناءً على ذلك، فهماً دينياً أقلّ، ومدنياً أكثر لأمريكا.

السبب الثاني بالنسبة إلى التفضيل الكاثوليكي لتقليدي النظرية الجمهورية والفلسفة الليبرالية هو الاعتراف الكاثوليكي بالحاجة إلى المبرّر العلماني للمطالب الاجتماعية في مجتمع متعدّد. إنّ هذا الميل متجذر في فكر القانون الطبيعي الكاثوليكي.

التفاهات الرسمية لشبكات التلفزيون الأمريكية. . . يمكن أن ينطبق هذا على أي تدخل ديني أو فلسفي متنازَع فيه. ليس لدينا (وينبغي ألا يكون لدينا) فكرة آمنة للإجماع العام، أو مثل هذه المتطلبات الصارمة للإنصاف في النقاش، بشأن استبعاد أي وجهة نظر من أن يكون لها أثرها في سوق الأفكار[٢٠].

مرة أخرى، يظنّ ريتشارد رورتي أنّه من المنطقي أن «يُخصخَص» الدين، أي أن نُبقيه بعيداً عن «الساحة العامة»، جاعلاً إقحام الدين في نقاشات السياسة العامة أمراً يبدو مثيراً للاشمئزاز[٢١]. على رورتي أن يُعيد النظر، فأسباب خصخصة الدين ليست ضعيفة فحسب، بل هناك أسباب موازية قوية، والتي قدّمتُها في هذا القسم، من أجل الرغبة في «تعميم» الدين، لا خصخصته. علينا الترحيب بالأطروحات الأخلاقية المبنيّة على الدين في الساحة العامة (حيث يمكننا تجريبها هناك)، وليس محاولة لإبقائها خارجاً. علينا أن نجعل من السخرية عندما يُحضر الناس قناعاتهم الدينية للتأثير في النقاشات العامة حول القضايا السياسية المثيرة للخلاف أمراً يبدو مثيراً للاشمئزاز، مثل المثليّة الجنسية والإجهاض. ليس لأنّ القناعات الدينية أُحضرت للتأثير في الحوار السياسي العام، الأمر هو الذي ينبغي أن يُخيفنا، ولكن كيف يتمّ أحياناً إحضارها للتأثير (مثلاً بصورة متزمّتة). ولكن علينا ألا نكون أقلّ قلقاً من الطريقة التي يتم بها إحضار قناعاتنا العلمانية الأساسية للتأثير في الحوار السياسي العام[٢٢].

---

(٢٠) Jeremy Waldron, «Religion Contributions in Public Deliberation,» *San Diego Law Review*, vol. 30 (1994), pp. 817 and 841-842.

قارن بـ: Michael Sandel, «Political Liberalism,» *Harvard Law Review*, vol. 107, no. 7 (May 1994), pp. 1765 and 1794:

«يمكن دائماً أن يؤدّي بنا التعلم أكثر عن العقيدة الأخلاقيّة والدينيّة إلى حبّها بصفة أقل. ولكن احترام الأخذ والردّ والالتزام يُوفّر عقلاً عامّاً أكثر اتساعاً ممّا تسمح به الليبرالية. إنه أيضاً مثل أعلى مناسب أكثر لمجتمع تعددي. إلى الحد الذي تعكس اختلافاتنا الأخلاقية والدينية التعددية الأساسية للخير الإنساني، نموذج في الأخذ والرد للاحترام سيمكّننا بطريقة أفضل من فهم الخير المُميز الذي تعبّر عنه حياتنا المختلفة».

(٢١) Rorty, «Religion as Conversation-Stopper».

(٢٢) كما أشرتُ إليه في الفصل الأول، أنا على اتفاق كبير مع الموقف الذي مُفاده، في صياغة «كاتلين سوليفان»، «يتضمّن المنع السلبي ضد التأسيس للدين تأكيد «تأسيس» النظام المدني =

ثانياً: موقف غريناوالت من الأطروحات الدينية في الحوار السياسي العام

يُعتبرُ كَنْت غريناوالت أكثر المشاركين عمقاً في التفكير في الحوار حول الدور المناسب أخلاقياً للدين في السياسة. بمناسبة الدفاع عن الموقف الذي كنتُ أقدّمُه في هذا الفصل، أريدُ أن أشرح لماذا أختلف مع موقف غريناوالت الذي مُفاده أنّه على المشرّعين ألا يعرضوا أطروحات دينية في النقاش السياسي العام[٢٣] (كتب غريناوالت يقول: «أنا أُركّز على المشرّعين،

= لحلّ الخلافات الأخلاقية العامة... قد لا تُحلّ الخلافات الأخلاقية العامة إلا على أسس مُعبّر عنها بمصطلحات علمانية». انظر: Kathleen M. Sullivan, «Religion and Liberal Democracy,» *University of Chicago Law Review*, vol. 59, no. 1 (1992), pp. 195 and 197.

غير أن سوليفان على خطأ عندما اقترح أن حقيقة أن الحكومة لا تستطيع أن تتبنّى خياراً سياسياً في غياب تبرير علماني معقول يمثل «منع الدين من الساحة العامة...» (ص ٢٢٢). أولاً، «الساحة العامة» ـ الثقافة العامة للمجتمع ـ تشمل أكثر من السياسة بكثير. أن تمنع الدين من السياسة ليس هو أن تمنعها من بقية الثقافة العامة. ثانياً، أن يُمنع الدين حتى من السياسة (بصفة أقل من بقية الثقافة العامة): كما شرحتُ، إنه غير مناسب وغير دستوري وغير أخلاقي بالنسبة إلى المشرعين أو الموظفين العموميين الآخرين، وبصفة أقل المواطنين، أن يعرضوا أطروحات مبنيّة على الدين تتعلّق بأخلاقية السلوك البشري في النقاش السياسي العام. حقّاً، لأنّ الدور الذي تؤدّيه بصفة حتمية هذه مثل هذه الأطروحات الدينية في العملية السياسية، إنه من المهم أن مثل هذه الأطروحات، ليس أقل من الأطروحات الأخلاقية العلمانية، أن تُعرض ـ ليمكن تجريبها ـ في النقاش السياسي العام.

(٢٣) دافع غريناوالت عن موقفه في كتابه الحديث. انظر: Kent Greenawalt, *Private Consciences and Public Reasons* (New York: Oxford University Press, 1995).

ركز غريناوالت على أن موقفه في ما يتعلق بالدور المناسب أخلاقياً للدين في السياسة، ليس مُصمماً لكل مجتمع ليبرالي ديمقراطي ولكن لمجتمع معين: الولايات المتحدة. يفهم غريناوالت أنّ الترتيب المحدّد بين الدين والسياسة الذي يكون أكثر منطقيةً بالنسبة إلى الولايات المتحدة، بالنظر إلى تاريخها وتقاليدها، الثقافة السياسية، والظروف الحالية، قد لا تعني شيئاً لمجتمع ليبرالي ديمقراطي آخر ذي تاريخ وثقافة سياسية... إلخ مختلفة كثيراً. أكثر من ذلك، إن هدف غريناوالت الأساسي ليس اقتراح ترتيبٍ على القانون أن يفرضه، ولكن فقط مبادئ لضبط الذات: مبادئ ـ ترتيب ـ مُفادها أنه على المواطنين والمشرعين والموظفين العموميين أن يفرضوها على أنفسهم. بمعنى آخر، هدف غريناوالت أن يقترح ترتيباً غير رسمي (غير قانوني) للولايات المتحدة؛ إنه اقتراح مُفاده أن فهْماً معيناً، توقعات معينة، يُؤسس (أو إذا كان سبق وأن أُسّس، أن يُحفظ) في الثقافة السياسية الأمريكية. يفهم غريناوالت أنه حتى القانون لا يمنع وينبغي له ألا يمنع (أو يفرض) نشاطاً، قد تكون، على الرغم من ذلك، هناك مبررات مُقنعة بالنسبة إلى الأشخاص لئلا ينخرطوا (أو أن ينخرطوا) في هذا النشاط.

هناك الكثير الذي أوافق عليه، وبشكل كبير، في كتاب غريناوالت عميق التفكير الذي لا أعلّق عليه هنا. على وجه الخصوص، أوافق على أغلب تعليقات غريناوالت المتزنة والانتقادية في الوقت نفسه لمواقف مختلف المساهمين الآخرين في النقاش حول الدين في السياسة.

افتراضاً مني أنّه على الرؤساء التنفيذيين [رئيس الولايات المتحدة ورؤساء الولايات] أن يكونوا محكومين بمعايير مشابهة»[٢٤] في القسم السابق، شرحتُ لماذا علينا أن نُشجع نشر الأطروحات الدينية، حتى من طرف المشرعين، في النقاش السياسي العام. الآن أريد أن أشرح لماذا لا تستطيع المبرّرات التي تجعل غريناوالت يطلب من المشرّعين تفادي عرض مثل هذه الأطروحات في النقاش السياسي العام، أن تحمِل الثّقل الذي يُحمِّلها إياه.

يتكوّن الأساس المنطقي لغريناوالت من قسمين: مبرّره الأول والرئيس مُفاده أنّه إذا عَرضَ مُشرّع طرحاً دينياً في النقاش السياسي العام، «فمن شأن» بعض الذين يمثّلُهم هذا المُشرّع «أن يشعروا بأنهم مُرغَمون، بمعنى أنّهم مُقصَون...»[٢٥]. إنّ غريناوالت قلقٌ من عدم المساواة وعدم الاحترام اللذيْن قد يشعر بهما أفراد الأقليات...، الإحساس الذي قد يشعرون به أنهم مُرغمون بصفتهم مواطنين من الدرجة الثانية[٢٦]. في رأيي، هذا المُبرِّر لا يحتمِل الثقل الذي حمّله إيّاه غريناوالت. وما عدا إذا ما كنت أنا ومن يمثلني مُستَنسَخين، ستكون هناك بالتأكيد تقريباً بعض المناسبات، وربما كثير منها، حيث أكون وإياه على خلاف أساسي. لماذا عليَّ أن أشعر بأنّني مُرغم، هذا إذا كنتُ مُرغماً أصلاً، إذا كان خلافنا متجذراً في الاختلافات الدينية بصورة أكثر وبشكل مُعتبر ممّا إذا كان متجذّراً في الاختلافات العلمانية؟ في سياق مختلف ولكن ذي صلة، كَتبَ ستيفن سميث (Steven Smith) شيئاً مهمّاً هنا، وأنا أوافِقه عليه:

مصطلح «التهميش» بالذات، أو الإقصاء الرمزي، من الصعب الإمساك بتلابيبه. فكيف، عند الاقتضاء، يختلف «التهميش» عن «الغضب»، أو «الانزعاج»، أو «الإحباط» أو «خيبة الأمل»، وهو ما من شأن أيّ شخص أن يَجِد نفسه أنه ينتمي إلى أقلية سياسية أن يشعر به؟ قد يشيرُ «التهميش» إلى لا شيء أكثر من وعي الفرد بأنه ينتمي إلى أقلية دينية، مصحوباً بإدراك بأنه من المستبعد أن يسُود في العملية السياسية، على الأقل بشأن بعض

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٥٦.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٥٧.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٣٢.

المسائل. . . . قد يكون هذا الوعي مزعجاً. ولكن، **هل هذا من ذلك النوع** من الظواهر التي يمكن القانون الدستوري أن يوفّر لها العلاج الفعال؟ إنّ النظرية الدستورية التي تخنُق الرسالة من المستبعد أن تُغيِّر الواقع، أو أن تُغيِّر وعي الأقلية بهذا الواقع[٢٧].

يكتب غريناوالت في متابعة وضع مبرِّره الأول: «بالنسبة إلى بعض الأطروحات الدينية على الأقل، يبدو المُتحدِّث وكأنه يضع نفسه أو نفسها في نوع من المكانة المُفضَّلة، بصفته مالك الحقيقة الأساسية التي يفتقد إليها كثيرٌ آخرون. قد يبدو تأكيد المعرفة المميزة هذا أنه ينطوي على عدم المساواة في المركز الذي يوجد في تنازع جدّي مع الفكرة الأساسية عن المساواة بين المواطنين في الديمقراطيات الليبرالية»[٢٨]. إلّا أنه صحيح بالنسبة إلى الكثير من الأطروحات العلمانية، أيضاً، أن المتحدِّث يبدو أنه يصوِّر نفسه وكأنّه مالك الحقائق أو الرؤى الأساسية التي يفتقِد إليها كثير من الآخرين ـ مثل الحقائق الأساسية عن الطبيعة الإنسانية، أو طريقة عمل المجتمع. على أيّ حال، لستُ أرى كيف لا يتسق مثل هذا «التأكيد للمعرفة المميزة» بأي شكل من الأشكال، مع الفكرة الأساسية حول المساواة بين المواطنين كلهم. هذه الفكرة المتعلّقة بالمساواة هي حقيقةً فكرتان اثنتان مترابطتان:

● فكرةُ **المساواة** الأخلاقية بين كل الأشخاص: كلُّ شخص، بغض النظر عن «العِرق، أو اللون، أو الجِنس، أو اللغة، أو الدين، أو الرأي السياسي أو غيره، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي، أو المولد أو أي وضع آخر»[٢٩] هو كائنٌ مُقدّس.

---

(٢٧) Steven D. Smith, *Foreordained Failure: The Quest for a Constitutional Principle of Religious Freedom* (New York: Oxford University Press, 1995), pp. 164-65, note 66.

ينقل سميث عن تاشنات (Tushnet): غير الأعضاء الذين يعتقدون أنهم مُقصون من المجتمع السياسي هم فقط يُعبّرون عن إحباطهم الذي يحسّ به أي واحد خسر معركة عادلة في ساحة السياسة». انظر: Mark V. Tushnet, «The Constitution of Religion,» *Connecticut Law Review*, vol. 18 (1986), pp. 701 and 712.

ذكر في: Smith, Ibid., pp. 164-165, note 66.

(٢٨) Greenawalt, Ibid., p. 157.

(٢٩) هذه هي اللغة غير التميزية للمادة (٢) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

● فكرة المساواة **السياسية** بين كل المواطنين: لأن كل شخص هو كائنٌ مُقدّس، كل مواطن هو كائنٌ مُقدّس، وبالتالي كل مواطن، بغضّ النظر عن العرق، الجنس، الدين... إلخ. له الحق في المشاركة في سياسة وحكومة مجتمعه أو مجتمعها على أساس متساوٍ مع كل مواطن آخر؛ أكثرَ من ذلك، لا يمكن معاملة أي مواطن باحترام أو اهتمام أقلّ من أي مواطن آخر.

هذه الفكرة الثنائية للمساواة الأساسية بين كل المواطنين لا تستلزم لا أن يكون كل المواطنين في قبضة القناعات نفسها، سواء كانت دينية أم لا، ولا أن تكون كل قناعاتهم (أو أن عليهم التصرف وكأنها كذلك) صحيحة بصورة متساوية. إنّ قيام المُشرِّع بعرْضِ طرح ديني في النقاش السياسي العام لا يعني بالضرورة بالنسبة إليه أنه يؤكّد أو ينطوي على أو يفترض مُسبقاً إنكار المساواة الأساسية بين المواطنين كلهم (هذا لا يعني إنكار أن إحدى قناعاته، دينية أم لا ـ مثلاً، القناعة بأنّ البيض وحدهم يحِقُّ لهم الانتخاب ـ يمكن أن يؤكّد في حدّ ذاته إنكاراً للمساواة الأساسية بين كل المواطنين أو ينطوي عليه أو يفترضه مُسبقاً).

بحسب غريناوالت: «عندما يتحدّث المُشرِّعون عن قضايا سياسية، فإنّهم يمثّلون كل ناخبيهم، وسيكون اعتمادُهم العلني على أيّ رأي ديني محلّ خلاف أو أي رأي شامل آخر أمراً في غير محلّه»[٣٠]. نعم، على المشرِّعين أن يُمثّلوا **كلّ** ناخبيهم. ولكن أن يقوموا بذلك خلال تبنّيهم للخيارات السياسية، على المشرّعين أن يكونوا مهتمّين بمصلحة كل ناخبيهم وراحتهم. بالفعل، فالمثالي، هو أنّ على المشرّع أن يهدف، في حدود المُمكن، إلى تحقيق مصلحة كل عضو في المجتمع السياسي، بدلاً من أن يهدف إلى تحقيق مصلحة مجرد بعض الأعضاء ـ أو، الأسوأ من ذلك، أن يهدِف إلى مجرد مصلحة المُشرِّع نفسه[٣١] ذلكم هو المعنى الحقيقي الذي ينبغي للمشرّعين أن يمثّلوا من خلاله كل ناخبيهم، ليس بالضرورة أن يكون غير

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٣١) طبعاً، قد يكون هذا هو الحال، في وضع معين، أن أفضل طريقة لاستهداف خير الجميع هو أن تلبي حاجات، وبالتالي خير بعضهم: ربما في حالات معينة، إشباع حاجات بعضهم له علاقة وطيدة بتحقيق خير الجميع؛ أو ربما حاجات بعضهم هي حاجات شديدة أو أُهملت لوقت طويل.

متّسق مع مهام المشرّعين في تمثيل كل ناخبيهم قيام مشرّع، في أثناء حديثه عن قضايا سياسية، بإثارة «وجهة نظر دينية أو شمولية محلّ خلاف» ـ مثلاً، معتقد ديني حول ما هو جيّد حقاً بالنسبة إلى كل عضو في الجماعة[٣٢].

وأكثر من ذلك، إنه لأمر بديهيٌّ تقريباً في مجتمع ديمقراطي ليبرالي أنّ الكشف الصادق عن الأسباب التي تجعل مُمثِّل المرء يميل إلى الوقوف حيث يقف، هو قيمة مهيمنة إذا لم يُطبَّق إلا نادراً. يساورني شك في أنّ معظمنا، نحن مواطنو الديمقراطية الليبرالية، سيكون أكثر من مُستعدّ لتحمُّل بعض الشعور بأنّنا «مُرغمون» إذا كان هذا هو ثمن معرفة كل الأسباب التي من أجلها يقف ممثلونا موقفهم ذاك. وبين أشياء أخرى، إذا عرفنا كل الأسباب، يُمكن أن نُجيب بشكل أكثر فعالية ـ خاصة حين يكون ممثّلونا يُحضِّرون لإعادة انتخابهم ـ من إجابتنا حين نكون لا نعلم إلا بعضاً منها.

وتحديداً، بسبب الكشف الصادق عن كل الأسباب التي جعلت مسؤولاً مُنتخباً يقف موقفه ذاك هو قيمة مُهيمنة، فإنّ الطريقة المعقولة أكثر بكثير لتقليص المدى الذي قد يحُسُّ عنده بعض المواطنين بأنّهم «مُرغَمون، بمعنى أنّهم مُقصَوْن» ـ طريقة متناسبة أكثر بكثير لتقليص «عدم المساواة وعدم الاحترام اللذيْن قد يشعر بهما أفراد الأقليات. . . بالمعنى الذي مُفاده أن يشعروا بأنهم مُرغمون بصفتهم مواطنين من الدرجة الثانية» ـ هي أن يُظهِر المُشرِّع، في النقاش السياسي العام، ليس فقط كل الأطروحات ذات العلاقة والتي يؤمن بها، بما في ذلك الأطروحات الدينية، ولكن أن يُظهر كلّ الأطروحات ذات المصداقية والملائمة التي يُمكنها أن تدفع بالمواطن إلى دعم الخيار السياسي محلّ النقاش. بهذا الشكل، فإنّ المُشرِّع لا يُخفي الأسس الحقيقية لدعمه، ولكنه لا يُهمِّش ولا يُقصي بشكل مجاني المُبرِّرات التي قد تجذُب بعض ناخبيه أو بعض المواطنين بصفة عامة؛ وبدلاً من ذلك، «يُعيد عرض» كل المبررات ذات العلاقة، تلك الأكثر

---

(٣٢) Edmund Burke, «Speech to the Electors of Bristol at the Conclusion of the Poll, Nov. 3, 1774,» in: *Edmund Burke on Government, Politics, and Society*, selected and edited by B. W. Hill (New York: International Publications Service, 1976), p. 157:

«إن ممثّلك مدين لك ليس فقط بمواظبته، ولكن بأحكامه أيضاً؛ ويكون قد خانك، بدلاً من خدمتك، إذا ضحى به من أجل رأيك».

أهمية جداً بالنسبة إليه وتلك التي قد تكون أكثر أهمية للآخرين على حدّ سواء. إنّه يُراعي بذلك أواصر المجتمع السياسي حتى عندما يشير بصراحة لماذا يقف موقفه ذاك، من الواضح أنّه على الاعتبارات الاستراتيجية أن تعطي أي مسؤول مُنتخَب محفّزات واسعة للقيام فقط بما أنصحُ به هنا.

المبرِّر الأساسي الثاني لغريناوالت للاستنتاج أنّه على المشرّعين ألا يَعرضوا أطروحات دينية في النقاش السياسي العام يستلزم المبرّر الأول: لأنّ عرض المُشرّع طرحاً دينياً سيجعل المواطنين الذين يرفضون المُعتقد «يشعرون بأنّهم مُرغمون بالمعنى الذي يشعرون فيه بأنهم مُقصَون»، والموقف الذي مفاده أنه يمكن المشرّعين أن يعرضوا مثل هذا الأطروحات في النقاش السياسي العام «يُقلِّل من شأن ضرر السياسة الدينية في الولايات المتحدة المعاصرة»[٣٣]. يوافق غريناوالت على أنّه «من المُحتمل ألا تُنتج السياسة الدينية المكثّفة في الولايات المتحدة عنفاً ظاهراً، ولكنّنا ما زلنا بعيدين عن احترام وتسامح متبادليْن ومنسجميْن. ولا تزال الانقسامات الدينية كبيرة جداً في عدد من المناطق، والناس واعون بشكل كبير بانتمائهم إما إلى الأغلبية أو إلى الأقلية»[٣٤]. وتقدير غريناوالت لاحتمال «ضرر السياسة الدينية في الولايات المتحدة» تقدير مُبالَغٌ فيه. ومهما قيّم المرء هذه الظاهرة، فقد تم تدجين الدين، في الجزء الأكبر، في مجتمعات الليبرالية الديمقراطية الغربية[٣٥]. وكما يؤكّده غريناوالت نفسُه «هناك تاريخ طويل لتَدخُّل الدين في السياسة في الولايات المتحدة، وأكثر الحقائق أهمية هي حقائق لا خلاف حولها»[٣٦]. هناك حقيقة واحدة مهمة، فوق الخلاف، وهي أنّه على الرغم من هذا التاريخ الطويل لتدخّل الدين في السياسة في الولايات المتحدة، فإنّ السماء لم تقع. بالفعل، «إنّ احتمال حصول اضطراب كبير مصدره الصراع الديني هو احتمال ضئيل. قد تكون

---

(٣٣) Greenawalt, Ibid., p. 158.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٥٧. «على الرغم من أن العنف الديني أصبح الآن أمراً نادراً [في الولايات المتحدة]، فإنّنا لسنا قريبين من دولة التسامح اللطيف» (ص ١٣٠ ـ ١٣١).

(٣٥) Maimon Schwarzschild, «Religion and Public Debate in a Liberal Society: Always Oil and Water or Sometimes More Like Rum and Coca-Cola?,» *San Diego Law Review*, vol. 30 (Fall 1993), p. 903.

(٣٦) Greenawalt, Ibid., p. 166.

الظروف في الديمقراطيات الحديثة مختلفة جداً عن الظروف التي أدّت إلى الحروب الدينية في القرن السادس عشر بالشكل الذي يجعلنا لا نقلق من الانقسام الديني كمصدر لصراع اجتماعي كبير»[٣٧]. أكثر من ذلك، حتى لو جاز للمشرّعين عرض أطروحات دينية في النقاش السياسي العام، فالحقيقة تبقى أنه في مجتمع متعدّد دينياً كما هي الحال في الولايات المتحدة، تَمنح الاعتبارات الاستراتيجية السياسيين حافزاً قويّاً ليَعرِضوا الأطروحات العلمانية ـ ليُعطوا الصدارة ـ إن لم يكن في الواقع للاقتصار على عرضها فقط. ثم إنه من باب أولى يبدو أن مخاوف غريناوالت مما يُمكن أن يحدث إذا شجّعنا المشرِّعين على عرض الأطروحات الدينية في النقاش السياسي العام مبالغاً فيه: إنّ كونَهم يجوز لهم عرض هذه الأطروحات لا يعني أنهم سيقومون بذلك بصفة متكررة جدّاً.

لاحظ، أيضاً، أنّ غريناوالت يقبل طرح هولنباخ الذي مُفاده أنّه بصرف النظر تماماً عن النقاش العام وخاصة ذلك النقاش المتعلّق بالقضايا السياسية، هناك مكان مهم للخطاب الديني في الثقافة العامة للولايات المتحدة[٣٨]. بالفعل، يوصي غريناوالت بأن «[لا] يخفي المسؤولون المنتخبون في الواقع الأساس الأكثر أهمية لقناعاتهم، سواء في أثناء أداء مهام عهدتهم أم في أثناء ترشحهم للانتخابات. في هذا الإطار، أظنُّ أن جيمي كارتر (Jimmy Carter) كان مثالاً جيداً. ومقارنة مع جون كينيدي (John Kennedy)، فهو لم يُؤكد أن لا صلة لمعتقداته الدينية بأدائه السياسي، وأعلن صراحةً عن معتقداته البروتستانتية الإنجيلية العميقة»[٣٩]. إنّه من الصعب، إذاً، أن نفهم لماذا يعتقد غريناوالت أن عرض المسؤول المُنتخَب لأطروحات

---

(٣٧) Lawrence B. Solum, «Faith and Justice,» *DePaul University Law Review*, vol. 39 (1990), pp. 1083 and 1096.

إن «سولوم» بصدد عرض الطرح وليس بصدد إصداره. في الحقيقة، فإن «سولوم» حذِرٌ من هذا الطرح (ص ١٠٩٦ ـ ١٠٩٧) يذكر «سولوم» كمثال عن الطرح: Stephen L. Carter, «The Religiously Devout Judge,» *Notre Dame Law Review*, vol. 64 (1989), pp. 932 and 939.

وكمثال آخر، انظر: Schwarzschild, «Religion and Public Debate in a Liberal Society: Always Oil and Water or Sometimes More Like Rum and Coca-Cola?,» p. 903.

(٣٨) Greenawalt, Ibid., p. 152.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

دينية يشكل أخطاراً لم تُشكَّل أصلاً ـ لماذا، مثلاً، يشعر المرء الذي يرفض المنطلق (أو المنطلقات) الدينية للطرح أنه «مُرغم، بمعنى أنه مُقصىً» أكثر ممّا يشعر أصلاً (إذا ما كان يحس) ـ بما أنه، لو تمّ الأخذ بتوصية غريناوالت، فلن يكون اعتناق المسؤول المنطلق الديني مفاجأة لأيٍّ كان.

لا واحد من طرحَيْ غريناوالت الأساسيين ضد قيام المشرّعين بعرض أطروحات دينية في النقاش السياسي العام هو أمر مُقنعٌ. يقول غريناوالت أيضاً إن قيام المشرعين بعرض الأطروحات الدينية لن يُساهم كثيراً، إذا ساهم أصلاً، في جودة الأخذ والرد في النقاش السياسي العام[٤٠]. ولكن، كما شرحتُ في القسم السابق، لا تعمل الأطروحات العلمانية دائماً أفضل من الأطروحات الدينية في هذا الصدد. يبدو من المشكوك فيه، على أي حال، أن من شأن عرض المشرعين للأطروحات الدينية أن يُهدّد بشكل كبير النوعية الحوارية للنقاش السياسي العام ـ والتي، بالطبع، غالباً ما تكون متدنّية أصلاً للأسف ـ وأنّ علينا أن نطلب من ممثّلينا أن يكونوا أقل من الصراحة التامّة في ما يخص مُبرِّرات مواقفهم[٤١]. ولأنّه على ممثلينا أن يكونوا صرحاء تماماً

---

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٥٧.

(٤١) في رسالة، كتب جيري وايت (Gerry Whyte) من كلية ترينيتي للحقوق (Trinity College Faculty of Law) (دبلن):

«لنأخذ مثال الإجهاض، إذا عارضتُ الإجهاض لأسباب دينية . . . إذاً، ما لم أتمكن من الإعلان عن هذه الأسباب، فلن أكون قادراً على الدفاع عن موقفي ضد الادعاءات بأنني، لنقل، كاره للنساء (وقد يكون الطلاق في السياق الإيرلندي مثالاً آخر على هذه النقطة). بكلمة أخرى، حتى حيثما لا تستطيع معتقداتي الدينية أن تقنع مخاطِبي بتغيير رأيه أو رأيها، مع ذلك فإنه مسموح لي بأن أذكرها، فقط، لأثبت حسن النية لدوافعي. أظن أنّ هذا أمرٌ مهم لأنّ المرء يستطيع أن يحترم صدق الأصولي (ويعترف بالقيمة المستحقة لطرحه أو طرحها تبعاً لذلك) حتى ولو كان، في نهاية المطاف، هذا الطرح غير مقنع؛ غير أنه لن يكون للمرء الوقت للشخص الذي تكون دوافعه أقل من صادقة».

رسالة إلى مايكل ج. بيري (Michael J. Perry)، ١٢ تموز/ يوليو ١٩٩٤.

إذا كان الرأي الأفضل مُفاده أنّ المشرّعين ـ الذين، في نهاية المطاف، يمثّلون عدداً من المواطنين خلاف أنفسهم ـ يستطيعون أن يعرضوا أطروحات دينيّة في النقاش السياسي العام، والمواطنون من باب أولى (إن القول إن الموطنين يمثّلون فقط أنفسهم ليس نفسه القول إنه ينبغي للمواطنين، في تبنيهم الخيارات السياسية، أن يضمنوا فقط ما يعتقدون أنه خير بالنسبة إليهم؛ كقضيّة مثالية، عليهم أن يهدفوا إلى ضمان ما يعتقدون أنه الصالح العام. انظر: Michael J. Perry, ***The Constitution in the Courts: Law or Politics?*** (New York: Oxford University Press, 1994), pp. 104-105.

بالطبع، قد يعتقدون، على نحو مفهوم ـ وفي بعض الحالات قد يعتقدون على نحو مقبول جداً ـ أنّ ما هو في صالحهم على وجه الخصوص، هو أيضاً في الصالح العام. إن غريناوالت، الذي =

في ما يتعلّق بمبررات موقفهم الذي يقِفونه، ولأسباب أخرى تمّ عرضها في هذا الفصل، علينا تشجيع عرض الأطروحات الدينية، حتى من طرف المشرّعين، في النقاش السياسي العام في ما يتعلق بأخلاقية السلوك البشري.

= يرى أنّه على المشرّعين ألا يعرضوا أطروحات دينية في النقاش السياسي العام، هو أكثر تساهلاً مع المواطنين العاديين منه مع المشرعين. لقد كتب أنه في إصدار أطروحات لمساندة الخيارات السياسية في الأُطر الصغيرة التي يعبّرون فيها بصفة نموذجيّة عن أنفسهم، يستطيع المواطنون العاديون أن يعتمدوا، من بين أشياء أخرى، على معتقداتهم الدينية، «أغلبية المواطنين لا ينخرطون أبداً في تأييد المواقف السياسية، أكثر من التحدّث إلى العائلة، الأصدقاء المقربين، الشركاء. في هذه الأُطر الشخصيّة، ينبغي للنّاس أن يشعروا بأنهم أحرار ليعبّروا عن اعتمادهم على أي خلفية يعتقدون أنها مفروضة عليهم...». انظر: Greenawalt, Ibid., p. 160.

أن يكون موقف غريناوالت أكثر تساهلاً مع المواطنين العاديين منه مع المشرعين هو مثال عن تلك المجموعة من الأشخاص الذين يظنّون، في ما يتعلّق بتبني الخيارات السياسية أو إصدار أطروحات عامة كمساندة للخيارات السياسية أو كلاهما معاً، ما هو شرعي بالنسبة إلى المواطنين أن يقوموا به، لأنهم يمثّلون أنفسهم، ليس بالضرورة شرعياً بالنسبة إلى المُشرّعين أن يقوموا به، لأنهم يمثلون كثيراً من المواطنين. أنا أوافق جيريمي والدرون (Jeremy Waldron)، غير أنه، في ما يتعلّق بالقضايا محلّ النقاش هنا، إنه من الخطأ أن نفرق بين ما يستطيع المواطنون القيام به وما يستطيع ممثلوهم القيام به. على الأقل، إنه من الخطأ أن نرسم الفرق بالتحديد، أو أن نضع كثيراً من الثقل على هذا التفريق. انظر: Waldron, «Religion Contributions in Public Delibration,» pp. 827-831.

انظر أيضاً: Tushnet, «The Limits of the Involvement of Religion in the Body Politic,» pp. 199-201:

قائلاً إنّه من غير المنطقي أن نفرّق بين الأُسس التي يمكن المواطنين الاعتماد عليه في تبنيهم الخيارات السياسية والأُسس التي يمكن لمُنتخَبيهم أن يعتمدوا عليها.

على الرغم من أنّ موقف غريناوالت متساهل مع المواطنين العاديين، فهو غير متساهل مع أولئك الذين يسميهم «المواطنين شبه العامين»: المعلّقين الإعلاميين، محرري الصحف، رؤساء كبريات الشركات... إلخ. بحسب غريناوالت، ينبغي للمواطنين شبه العامين، مثل المُشرعين، أن يجتنبوا عرض أطروحات دينية في النقاش السياسي العام. انظر: Greenawalt, Ibid., pp. 160-161.

«تسقط فئة من المواطنين شبه العامين خارج استنتاجي هنا: أولئك الذين تجعلهم مهنتهم (التي اختارها لهم غيرهم أو اختاروها لأنفسهم) يتحدّثون من وجهة نظر دينية ووجهات نظر شاملة أخرى» (ص ١٦١). لقد حدّدتُ لماذا أعتقد أن غريناوالت على خطأ عندما طلب من المشرّعين التخلّي عن عرض الأطروحات الدينية في النقاش السياسي العام. إذا كنتُ مُحقّاً حول هذا، فمن باب أولى أن يكون غريناوالت مُخطئاً في طلبه من المواطنين شبه العامين أن يتخلّوا عن عرض الأطروحات الدينية في النقاش السياسي العام. هذا لا يعني إنكار أن مثل هؤلاء المواطنين، مثل المشرعين، غالباً ما تكون لهم مبررات استراتيجية لأن يعرضوا، في النقاش السياسي العام، المبررات العلمانية. ولكن أن تكون غالباً، فللمشرعين والآخرين مبرّرات استراتيجية للتقليل من أهمية المبررات الدينية هذا لا يعني أنه ينبغي عليهم أن يتخلّوا عن عرض الأطروحات الدينية في النقاش السياسي العام إذا أرادوا فعل ذلك (بالإضافة إلى المواطنين والمشرعين، ناقش غريناوالت حالة القضاة. سأعلق على موقف غريناوالت في ملحق الفصل الثالث من الكتاب).

ثالثاً: «فكرة العقل العام» عند «راولز»

لأنها تمثّل رأياً بارزاً ومؤثّراً يختلف عن الرأي الذي دافعتُ عنه في هذا الفصل، أريد الآن أن أبحث «فكرة العقل العام» التي اعتنقها في كتابه **الليبرالية السياسية** (*Political Liberalism*)[٤٢]. فكرة العقل العام، أو كما يعبّر عنها راوَلز غالباً «**العقل العام**»[٤٣]، يَقصد بها راولز أن تضبط، وأن تحكم بعض جوانب السياسة لدى مجتمع، مثل الولايات المتحدة، ملتزم بالليبرالية السياسية ـ في نظر راولز ـ فكرة العقل العام من مكوّنات الليبرالية السياسية، والالتزام بالأخير عليه، بالتالي، أن يتضمّن الالتزام بالأوّل[٤٤].

التمييز المهم بالنسبة إلى راولز ليس بين المعتقدات أو المبرّرات الدينية والمبرّرات العلمانية، ولكن التمييز بين العقول العامة والعقول غير العامة:

---

(٤٢) John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press 1993), pp. 222-254, and Lawrence B. Solum, «Constructing an Ideal of Public Reason,» *San Diego Law Review*, vol. 30 (Fall 1993), p. 729.

في مقدّمته الجديدة للطبعة الورقيّة (١٩٩٦) لكتاب **الليبرالية السياسية**، راجع راولز في نقاشه السابق لفكرة العقل العام. وعلى وجه الخصوص كتب راولز في (pp. li-lii) من النسخة الورقية: «عند الانخراط في التفكير العام، هل نستطيع أن ندرج تبريرات عقائدنا الشاملة؟ أنا الآن اعتقد... بأنه من المعقول أن ندخل مثل هذه العقائد في العقل العام في أي وقت، شرطَ أنه في الوقت المناسب تُعرض العقول العامة، المُقدمة من طرف تصور سياسي مفهوم، بشكل كافٍ لمساندة أي شيء أُدخلت العقائد الشاملة لمساندته. أشير إلى هذا كشرط وهو يحدّد ما أسمّيه الآن الرأي الواسع للعقل العام». إذاً، في هامش (p. lii)، يقول راولز: «هناك عدد من المسائل التي يجب أخذها بعين الاعتبار عند تطبيق الشرط. واحدة من هذه المسائل هي متى يجب أن يُستوفى الشرط، في اليوم نفسه أو في يوم آخر؟ كذلك، على من تقع مسؤولية استيفائه؟ هناك كثير من مثل هذه الأسئلة، ولم أذكر إلا القليل منها هنا. إن الفكرة هي أن يكون واضحاً ومؤسّساً كيف يُستوفى الشرط بطريقة صحيحة».

(٤٣) Rawls, Ibid., p. 215.

(التشديد من المؤلف).

(٤٤) غير أنّ الهدف الأساسي لراولز ليس أن يوصي بنظام ينبغي للقانون أن يفرضه، ولكن فقط نظام ينبغي للمواطنين والموظفين الرسميين أن يفرضوه على أنفسهم. وكما هي الحال مع كانط غريناوالت، فإن هدف راولز هو أن يوصي بترتيب غير رسمي للولايات المتحدة والمجتمعات المشابهة في هذا الشأن؛ إن الأمر يتعلق بأن يوصي بأن يتم التأسيس لفهم محدّد، لتوقّعات محدّدة، في الثقافة السياسية لمثل هذا المجتمع.

هناك عدد من العقول غير العامة... من بين العقول غير العامة عقول مختلف أنواع الجمعيات: الكنائس والجامعات، والجمعيات العلمية والجماعات المهنية... وللتصرف بطريقة معقولة ومسؤولة يحتاج الأشخاص الاعتباريون، وكذا الأفراد إلى طريقة للتفكير في ما يجب القيام به. طريقة التفكير هذه هي طريقة عامة بالنسبة إلى أعضائها، ولكنها غير عامة بالنسبة إلى المجتمع السياسي وإلى المواطنين عامة. أما العقول غير العامة فتشمل كثيراً من عقول المجتمع المدني وتنتمي إلى ما أطلقت عليه «الثقافة الخَلفية»، مقارنة مع الثقافة السياسية[٤٥].

إذاً، على الرغم من أنّ العقول الدينية، بالنسبة إلى راولز، ليست وحدها العقول غير العامة، فهي مثال نموذجي لها. وعن طريق الحد من الدور السياسي للعقول غير العامة، يحُدُّ نموذج راولز للعقل الدور السياسي للعقول الدينية (من بين العقول غير العامة الأخرى).

يقصد راولز فكرة حُكم ليس «كل المسائل السياسية ولكن... فقط تلك التي تشمل ما يمكن تسميته «القضايا الدستورية الأساسية والمسائل المتعلقة بالعدالة الأساسية». يُعطي راولز أمثلة «لمثل هذه المسائل الأساسية»، «من يملك الحق في الانتخاب، أو أي ديانات يمكن إباحتها، أو من هو الذي تُضمَن له مساواة عادلة في الفرص أو التملّك. إنّ هذه المسائل وأخرى مشابهة تمثّل الموضوع الخاص للعقل العام»[٤٦]. غير أن راولز يَقصُر اختصاص فكرة العقل العام على هذه القضايا بصفة مؤقتة فقط: «هدفي أولاً النظر في أقوى حالة حيث تتعلّق المسائل السياسية بأكثر القضايا أهميّة. إذا لم يكن علينا أن نحترم حدود العقل العام هنا، سنبدو وكأننا لسنا في حاجة إلى احترامها في كل مكان، إذا تمّ احترامها هنا، يجُوز لنا حينئذ تتبّع حالات أخرى. مع ذلك أُسلّم بأنّه من المستحسن جداً أن تُحلّ المسائل السياسية عن طريق إثارة قيم العقل العام»[٤٧]. سأُناقش

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٢٠. أضاف راولز: «هذه المبرّرات اجتماعية وبالتأكيد ليست خاصة». بعد ذلك، في الهامش، قال: «تمييز العام ضد غير العام ليس هو التمييز بين العام والخاص. أنا أجهل الأخير: ليس هناك شيء مثل العقل الخاص» (ص ٢٢٠، الهامش الرقم (٧)).

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢١٤.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٢١٥. أضاف راولز بعد ذلك: «مع ذلك، قد لا يكون الأمر كذلك دائماً».

فكرة العقل العام، إذاً، وكأنّه ينطبق على المسائل السياسية التي تقع ما بعد «القضايا الدستورية الأساسية ومسائل العدالة الأساسية». (قال لاري سولوم (Larry Solum) الذي يُعتَبر متعاطفاً مع مشروع راولز، يجب ألا تقتصر فكرة العقل العام على حلّ ما يسميه راولز «المسائل السياسية المتعلقة بأكثر القضايا أهمية»، ولكن عليها أن «تمتد... إلى كل الاستعمالات القسرية لسلطة الدولة»)[٤٨].

يقصد راولز ألا تحكم فكرة العقل العام ممثّلي الشعب المنتخَبين (والقضاة)[٤٩] فقط، ولكن أن تحكُمَ كل المواطنين[٥٠]. وبحسب الفكرة، لا يحقّ للمواطنين ولا لممثّليهم تبني خيار سياسي إلا إذا كان يمكن تبريره بناءً على العقول العامة، وعلى التبرير العام لخيار سياسي أن يكون مبنياً على العقول العامة[٥١]. إنّ اهتمامي الأساسي في هذا الفصل هو دور

---

(٤٨) Solum, Ibid., pp. 738-739.

قارن بـ: Greenawalt, *Private Consciences and Public Reasons*, pp. 117-120.

يقول إن مقاربة غريناوالت القائمة على مسارين ـ العقل العام للمسائل السياسية التي تتعلق «بالقضايا الأكثر جوهرية» ولكن ليس لمسائل سياسية أخرى ـ يثير «مشكلات تقنية كبيرة [تثير] مزيداً من الشك في قابلية الدفاع النظري عن هذا الموقف وجدوى تطبيقه العملي.

(٤٩) سأعلّق على موقف راولز في ما يتعلّق بالقضاة في ملحق الفصل الثالث من هذا الكتاب.

(٥٠) Rawls, Ibid.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٢١٥ ـ ٢١٦. سمة أخرى للعقل العام هي أنّ حدوده لا تنطبق على مداولاتنا وتأملاتنا الشخصية حول المسائل السياسية، أو لا تنطبق على التفكير حولها من طرف أعضاء منظّمات مثل الكنائس والجامعات، التي هي جزء حيوي من ثقافة الخلفية. قد تؤدّي، بوضوح، عدداً من أنواع الاعتبارات الدينية، الفلسفية والأخلاقية دوراً بطريقة مناسبة. ولكن فكرة العقل العام تسري بالنسبة إلى المواطنين عندما ينخرطون في الدعوة السياسيّة في المحفل العام، ومن ثَمّ بالنسبة إلى أعضاء الأحزاب السياسية وكذا المرشحين في حملاتهم وبالنسبة إلى الجماعات الأخرى التي تساندهم. وتسري كذلك على كيفية تصويت المواطنين في الانتخابات عندما تكون مسائل الدستور الجوهرية أو القضايا الأساسية للعدالة في خطر. وهكذا، فعن فكرة العقل العام لا تحكم فقط الخطاب العام للانتخابات بقدر ما تحكم القضايا التي تتعلّق بهذه المسائل الأساسية، ولكن أيضاً كيف على المواطنين أن يصوّتوا على هذه المسائل. وإلا، سيكون الخطاب السياسي عرضة لأن يصبح زائفاً: يتحدث المواطنون لبعضهم بعضاً بطريقة، ثم ينتخبون بطريقة أخرى... إن فكرة العقل العام... تطبق على المحافل الرسمية، وبالتالي على المشرّعين عندما يتكلمون في قاعة البرلمان، وعلى الهيئة التنفيذية في أفعالها وتصريحاتها العامة.

يضيف راولز أنّ فكرة العقل العام «تنطبق... بصفة خاصة على الهيئة القضائية وفوق كل شيء على المحكمة العليا في ديمقراطية دستورية قائمة على المراجعة قضائية» (ص ٢١٦). مرة أخرى، سأعلّق على موقف راولز في ما يتعلّق بالقضاة في ملحق الفصل الثالث من هذا الكتاب.

الأطروحات الدينيّة في الحوار السياسي العام (في الفصل التالي، سألتفت إلى مسألة دور مثل هذه الأطروحات بصفتها قاعدة للخيار السياسي). ومع ذلك، ولأنّ راولز يقصد أنّ فكرة العقل العام تحكُم اتّخاذ الخيارات السياسية وكذا تبريرها العام، سأُعلّق هنا على الفكرة بوصفها تُطبّق على كلٍّ من اتّخاذ الخيارات السياسية وتبريرها.

بالطبع، يقصد راولز من فكرة العقل العام أن تقيّد المواطنين ومُمثّليهم، في اتخاذ الخيارات السياسية وتبريرها علناً، للاعتماد على مبرّرات علنيّة بدلاً من المبرّرات غير العلنيّة. ولكن ما هي المبرّرات العلنية بالنسبة إلى راولز؟ على الرغم من أنه لم يُفرّق بين المبررات المعيارية وغير المعيارية خلال وضعه فكرة المبرّر العلني، فإنّي أظنّ أنّ القيام بذلك سيكون مُفيداً. إنّ المبرّرات أو المنطلقات غير المعيارية هي ادّعاءات بالحقيقة بشأن الكيفيّة التي تكون عليها الأشياء (أو كيف كانت، أو كيف ستكون). أمّا المنطلقات المعيارية فهي ادّعاءات تتعلق بالقيمة وتتعلّق بالكيفية التي يجب أن تكون عليها الأشياء (على الرغم من أنّ كثيراً من المنطلقات الدينية معيارية، فإنّ عدداً من المنطلقات الأخرى غير معيارية؛ إنّ عدداً من المنطلقات الدينية تتعلّق بادّعاءات عن الكيفية التي تكون عليها الأشياء). أما في ما يتعلّق بالمنطلقات غير المعيارية فإنّ العقول العامة هي «الحقائق البسيطة المقبولة الآن بشكل واسع، أو مُتاحة، للمواطنين بصفة عامة»[٥٢].

يُضمِّن راولز هنا «استنتاجات العلم حين لا يكون خلاف حولها»[٥٣]. في ما يتعلّق بالمنطلقات المعيارية، فإنّ العقول العامة هي «الأفكار والمبادئ التي يعبّر عنها فهم المجتمع للعدالة السياسية...»[٥٤]. وأخيراً، إنّ العقول العامة تشمل «المبادئ التوجيهية للتحقيق: مبادئ أو منطق وقواعد الإثبات في ضوء مَن مِنَ المواطنين يحِقُّ لهم تقرير ما إذا كانت

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٢١٣. وأيضاً («القيم السياسية مُعبَّرٌ عنها بتصور سياسي [للعدالة] مسنود إلى التوافق المُتداخل») (ص ١٦٩).

مبادئ ذات أهمية تنطبق بصورة مناسبة وكذا تحديد القوانين والسياسات التي تُرضيهم بطريقة أحسن»[٥٥]. ذكر راولز على وجه الخصوص «أشكال التفكير الموجودة في التفكير المنطقي، وطرق... العلم حين لا تكون هذه الطرق محل خلاف»[٥٦].

لا يفترض راولز ـ وهذا واضح ـ أن إجماعاً قد حصل في الولايات المتحدة حول ماهية مُكوّنات تصوّر العدالة السياسية. فماذا قصد راولز، إذاً، حينما قال إن العقول العامة (على الجانب المعياري) تقتصر على «الأفكار والمبادئ التي يعبّر عنها فهم المجتمع للعدالة السياسية»؟

فحوى فكرة العقل العام هي أنه على المواطنين أن يقوموا بنقاشاتهم الأساسية في إطار ما يَنظر إليها كل واحد بوصفها مفهوماً سياسياً للعدالة مبنياً على قِيَم نَنْتظر بشكل معقول من الآخرين أن يساندوها وأن يكون كل واحد، بحسن نية، مستعداً للدفاع عن هذا المفهوم وبهذا الفهم. هذا يعني أنّه على كل واحد منا أن يكون لديه، وأن يكون مستعداً لشرح، معيار ماهية المبادئ والمبادئ التوجيهية التي نظن، بشكل معقول، أنه يُنتظر من المواطنين الآخرين (والذين هم أيضاً أحرار ومتساوون) أن يساندوها معنا. يجب أن يكون لدينا نوع من الاختبار على أننا جاهزون لإعلان متى تحقّق هذا الشرط.

بالطبع، قد نجد في الحقيقة آخرين لا يساندون المبادئ والمبادئ التوجيهيّة التي يختارها معيارنا، هذا شيء مُنتظر، الفكرة هي أنه يجب أن يكون لدينا مثل هذا المعيار، وهذا وحده يفرض الكثير من الانضباط في النقاش العام. ويقال بصورة معقولة إنه ليست كل قيمة تستجيب لهذا الاختبار إنها قيمة سياسية؛ وإنه ليس كل توازن للقيم السياسية هو توازن معقول. إنه حتمي وغالباً ما يكون مُستحباً أن تكون للمواطنين وجهات نظر

---

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٢٢٤. «الآن إنه من الأساسي أن يتضمن تصور سياسي ليبرالي، إلى جانب مبادئه في ما يتعلق بالعدالة، دليلاً للسؤال يحدد طرقاً للتفكير ومعايير لنوع المعلومات ذات الصلة بالمسائل السياسية. وبدون مثل هذا الدليل، فإن مبادئ أساسية لا يمكن تطبيقها وهذا يترك التصور السياسي غير كامل وجزئياً». (ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤).

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

مختلفة في ما يتعلق بما هو أنسب مفهوم سياسي [للعدالة]؛ بالنسبة إلى السياسة الثقافية العامة فهي لا بدّ لها من أن تتضمن أفكاراً أساسية مختلفة يمكن تطويرها بطرق مختلفة. إنّ إجراء مسابقة منظمة بينهم هي طريقة موثوق بها للتعرف إلى أيّها أكثر معقولية إذا وُجدت أصلاً[٥٧].

تبدو فكرة راولز، إذاً، أنها تُفيد الآتي: فكرة العقل العام تَحُدّ من حرية المواطن في الاعتماد فقط على «الحقائق البسيطة التي هي مقبولة بشكل واسع الآن، أو المتاحة، للمواطنين بصفة عامة» ـ من الجانب غير المعياري ـ ومن الجانب المعياري، على تلك المنطلقات المعيارية (أفكار مثالية، مبادئ، قيم) فقط التي هي جزء من مفهوم العدالة السياسية أن (١) يعتقد بشكل معقول أن مواطنين آخرين (أحراراً ومتساوين) يمكنهم قبولها بشكل معقول؛ و(٢) مستعد للدفاع أمام المواطنين الآخرين باعتبارها فكرة يمكنهم قبولها بشكل معقول[٥٨] (فكرة العقل العام ترغم المواطن على قبول بعض «المبادئ التوجيهية للسؤال. . . [مثل] أشكال التفكير الموجودة في المنطق المناسب، وطُرق. . . العلم حين لا تكون هذه الطرق محل خلاف»).

يبدو أنّه غير قابل للجدل أنه إذا استطاع مواطن أن يبرِّر خياراً سياسياً على أساس منطلقات، معيارية أو غير معيارية أو هما معاً، والتي يُعتقد أنّ مواطنين آخرين قد يقبلونها، بشكل معقول، وأنه مُستعدّ أن يدافع عنها أمامهم كمنطلقات يمكنهم قبولها، فعليه القيام بذلك. فمن الناحية الاستراتيجية، من الأحسن له بكثير أن يقوم بذلك بدلاً من الاعتماد على منطلقات يَعتقد أن الآخرين قد لا يقبلونها. ومن الناحية الأخلاقية، يجدر به جداً أن يقوم بذلك في إطار هذا المعنى: أن يُنمّيَ الأواصر السياسية بدلاً من أن يهدمها (أو، كما يُفضِّلُ راولز تسميتها «الوحدة الاجتماعية»)[٥٩] عن

---

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٢٢٦ ـ ٢٢٧.

(٥٨) في المقدمة الجديدة للطبعة الورقية لكتاب **الليبرالية السياسية**، كتب راولز (p. xlvi): «ممارستنا للسلطة السياسية مناسبة فقط عندما يؤمن المواطنون بصدق أن المبرّرات المقدّمة لتصرّفاتهم السياسية هي ليست فقط كافية، ولكن يظنّون على نحو **معقول** أنّ مواطنين آخرين قد يقبلون على نحو **معقول** هذه التبريرات» (التشديد من المؤلف).

(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٣٣ وما بعدها.

طريق الاعتماد على الأفكار التي تُوَحِّد، في نظره، أو تستطيع أن تُوَحِّد، المواطنين بدلاً من الاعتماد على الأفكار التي تُفرقهم (لقد ناقشتُ طبيعة المجتمع السياسي، مفهوماً بوصفه «جماعة القرار»، في موضع آخر، ولقد شرحتُ لماذا المجتمع السياسي بهذا الفهم هو أمر جيد)[٦٠].

ولكن، بالطبع، ليس من الضروري أنه إذا استطاع مواطن أن يُبرِّر الخيار السياسي الذي تبنّاه ـ وربّما حتى إنه يعتقد هو نفسه أنه مجبَر على ذلك من الناحية الأخلاقية ـ على أساس منطلقات يؤمن أنه قد يقبلها، بشكل معقول، مواطنون آخرون (وأنه مُستعد للدفاع عنها أمامهم كمنطلقات قد يقبلونها): المنطلقات ذات الصلة (التي يعتقد بشكل معقول أنه قد يقبلها مواطنون آخرون) قد تكون غير محددة ـ أو، بصفة أدق، مُحددة بصفة غير كافية[٦١]؛ قد تكون غير مُقنعة في ما يتعلق بقضية الحال. ماذا عليه أن يفعل إذا كانت المنطلقات ذات الصلة ـ وبذلك المفهوم السياسي للعدالة الذي تشكّله ـ غير مُحدَّدة بشكل كافٍ؟ إذا كان راولز يعتقد أن مثل هذا القصور في التحديد هو حقيقة هامشية وبالتالي مُشكلة صغيرة، كما يقول في كتابات حديثة[٦٢]، فإنّه وببساطة على خطأ. وكما تُؤكده بقوة الكتابات الدستورية الأمريكية، فإنّ قصور التحديد في بعض القواعد السياسية الأخلاقية الأساسية حقيقة أساسية[٦٣]. فقد أكّد فيليب كوين (Philip Quinn) في كلمته الرئاسية للجمعية الفلسفية الأمريكية،

---

(٦٠) Michael J. Perry, *Love and Power: The Role of Religion and Morality in American Politics* (New York: Oxford University Press, 1991), chap. 6.

(٦١) Lawrence B. Solum, «On the Indeterminacy Crisis: Critiquing Critical Dogma,» *University of Chicago Law Review*, vol. 54, no. 462 (1987).

(٦٢) في المقدمة الجديدة للطبعة الورقية لكتاب **الليبرالية السياسية**، كتب راولز (p. liii): «هناك اعتراض واحد على الرأي الواسع للعقل العام وهو أنه لا يزال تقييدياً بشكل كبير. إلا أنه، ولنبرهن على هذا، يجب علينا أن نجد المسائل الضاغطة المسائل الدستورية الأساسية أو قضايا العدالة الأساسية التي لا يمكن، على نحو معقول، أن تحلّها القيم السياسية المُعبّر عنها بأيّ من التصوّرات السياسيّة المعقولة الموجودة، ولا بأي واحدة من مثل هذه التصورات التي يمكن إنتاجها. «**الليبرالية السياسية** لا يناقش أن هذا لا يمكن أن يحدث أبداً؛ إنه فقط يقترح أنه نادراً ما يحدث هذا. إذا كان العقل العام يستطيع أن يُسوّي كل، أو تقريباً كل، المسائل السياسية عن طريق ترتيب معقول للقيم السياسية، هذا لا يمكن تقريره في التجريد المستّق عن الحالات الحقيقية».

(٦٣) لقد ناقشت هذه الوضعية ـ وكيف ينبغي للهيئة القضائية أن تتجاوب معها ـ في موضع آخر. انظر عموماً: Perry, *The Constitution in the Courts: Law or Politics?*, chaps. 5-6.

مع إشارة خاصة إلى قضية الإجهاض، مشكلة قصور التحديد الذي يواجه فكرة العقل العام لدى راولز[٦٤].

ولكن، ولو على سبيل الجدال، لو وضعنا جانباً مشكلة قصور التحديد الذي يُعتبر مشكلة كبيرة لموقف راولز، يبقى هذا السؤال الأساسي مطروحاً: إذا كانت المنطلقات التي يؤمن بها مواطن ما يمكن أن يقبلها مواطنون آخرون بشكل معقول (وهي مُعَدّة لتدافع عنهم بوصفها منطلقات قد يقبلونها) لا يدعمون خياراً سياسياً تريد اتخاذه، فلماذا لا تدافع عن الخيار ـ واتّخاذه ـ على أساس منطلقات غير عامة ترى أنها تدعم فعلاً الخيار؟ تخيَّل، على سبيل المثال، أنّه بسبب مُعتقد واحد أو عدّة معتقدات دينية ـ والتي، بحسب راولز، هي تبريرات غير عامة ـ أنّ مُواطناً مُقتنعاً بأنّ خياراً سياسياً ما هو الخيار السياسي الحق، والخيار الصحيح، ولكنّه يعتقد أيضاً (ربما عن طريق الخطأ) بأنّ هذا الخيار ليس خياراً يمكنُه تبريره على أساس العقول العامة (قد تكون المنطلقات الدينية غير معيارية ـ قد تكون معتقدات عن الحالة التي هي عليها الأشياء ـ كما قد تكون معيارية). لماذا علينا أن نُذعِن في نظر راولز لوجهة النظر القائلة إنّ فكرة العقل العام تفوق قناعته في ما يتعلق بما هو الخيار السياسي الحق؟ أو بما أن لراولز نفسِه مُخاطِباً خياليّاً أطرحُ هذا السؤال: «لماذا على المواطنين في أثناء النِّقاش والتصويت على أكثر المسائل السياسية أهمية أن يحترموا حدود العقل العام؟ كيف يمكن أن يكون إما معقولاً أو منطقياً، حين تكون قضايا أساسية في خطر، بالنسبة إلى المواطنين للرجوع فقط إلى المفهوم العام للعدالة ولا يرجعون إلى الحقيقة الكليّة كما يرونها؟ بالتأكيد، أكثر المسائل جوهرية يجب أن تُسوَّى بالرجوع إلى أكثر الحقائق أهمية، في حين يمكن هذه المسائل أن تكون متجاوزة العقل العام بشكل كبير»[٦٥].

يجيب راولز عن هذا بأنّ المسألة الأكثر جوهريّة التي يمكن أن

---

(٦٤) Philip L. Quinn, «Political Liberalisms and Their Exclusion of the Religious,» *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, vol. 69, no. 2 (1995), p. 35.

سأعلّق أدناه على وصف «راولز» للخلاف حول الإجهاض، انظر الهامش الرقم (٧٤) أدناه.

(٦٥) Rawls, *Political Liberalism*, p. 216.

نطرحها عن فكرته عن العقل العام، عن طريق ذكر ما يُسمِّيه «المبدأ الليبرالي للشّرعية» التي لا تستطيع أغلبية المواطنين، وفقها، ممارسة سلطة سياسية قسرية على أي مواطن ما لم توجد فكرة ـ أو منطلقات ـ أن المواطن، منظورٌ إليه على أنّه حرٌّ ويتمتّع بالمساواة، قد يَقبل بصفة معقولة مُساندة قيام الأغلبية بذلك.

متى يستطيع المواطنون بتصويتهم أن يمارسوا، بطريقة مناسبة، سلطتهم السياسية القسرية على الآخرين حين تكون مسائل أساسية في خطر؟ أو في ضوء أي المبادئ والمُثل العليا يجب علينا ممارسة هذه السلطة، إذا كان لا بد من تبرير قيامنا بذلك للآخرين [الذين يُفترضُ] أنّهم مواطنون أحرار ومتساوون؟ إنّ الليبرالية السياسية تجيب عن هذا السؤال: ممارستُنا السلطة السياسية سليمة وعلى ذلك فهي مُبرَّرة فقط حين تمارَس بطريقة متطابقة مع دستور يمكن أن يتوقّع بصورة معقولة أنّ كل المواطنين يدعمون مسائله الأساسية في ضوء المبادئ والمُثل المقبولة لديهم بصفتها معقولة ومنطقية. إنّ هذا هو المبدأ الليبرالي للشرعية. وما دام أنّه على ممارسة السلطة السياسية نفسِها أن تكون شرعية، فإنّ فكرة المواطَنَة تفرض واجباً أخلاقياً، لا قانونياً ـ واجب الكياسة ـ ليكون الناس قادرين على أن يشرح بعضهم لبعض بشأن تلك المسائل الأساسية، كيف يمكن المبادئ والسياسات التي يدافعون عنها ويُصوِّتون عليها أن تدعمها القيم السياسية للعقل العام[٦٦].

المشكلة في هذا الجواب، وهي مشكلة واضحة في رأيي، أنه يفضي إلى سؤال: جواب راولز يفترِض مُسبقاً حجّية القضية المطروحة. السُّؤال الذي مُفاده لماذا على أغلبية المواطنين (في نهاية المطاف نحن نتحدّث عن ديمقراطية) أن تتخلّى عن خيار سياسي قسري يعتقدون أنّ عليهم اتخاذه فقط، في رأيهم، بسبب أنه لا وجود لمنطلق بأن مواطنين آخرين قد يقبلون (بصفة معقولة) دعم الخيار، هو السؤال الذي مُفاده لماذا يجوز لأغلبية المواطنين مُمارسة سلطة سياسية إكراهية على مواطن ما فقط إذا كان هناك

---

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٢١٧. يضيف راولز: «يتضمّن هذا الواجب الاستعداد للاستماع إلى الآخرين وعدم التحيّز في تقرير متى ينبغي بطريقة معقولة مواءمة آرائهم».

منطلق، أو منطلقات بأنّهم يعتقدون أن المواطن (المُفترض أنه حرّ ويتمتّع بالمساواة) قد يقبل، يدعم، قيام الأغلبية بذلك. سأتناول هذه الفكرة في الفصل القادم والتي هي ذات صلة هنا: يبقى الأمر غامضاً لماذا لا نُظهر للآخرين الاحترام الذي هو من حقّهم بصفتهم بشراً ـ أو على الأقل، بصفتهم «أحراراً ومواطنين متساوين» ـ عندما نُقدّم لهم، كشرح، ما نظنُّ أنها مُبرِّراتنا الحقيقية والأحسن لما نقوم به (ما دامت مبرراتُنا نفسها لا تُؤكّد إنسانيّة متدنية لهؤلاء الذين نقدِّم لهم الشرح أو تنطوي عليه أو تفترضه مُسبقاً)[٦٧]. «هناك فجوة بين منطلق يطالب الدولة بأن تُبديَ اهتماماً واحتراماً متساويَيْن تجاه كل مواطنيها وبين نتيجة تُقصي، بصفتها تفسيراً شرعيّاً للإكراه، منطلق أنّ الأغلبية تعتقِد أنّ هذا السُّلوك هو سلوك غير أخلاقي، أو شرير، أو خاطئ، ويجب سدّ هذه الفجوة»[٦٨]. إنّ مجرد ذكر «المبدأ الليبرالي للشرعية» وكأنه بديهية الأخلاق السياسية الأمريكية لا يدفع بالنقاش إلى الأمام؛ إنّه لا يسدّ الفجوة. إنّ ذكر المبدأ من دون الدفاع عنه سيعمل فقط بالنسبة إلى أولئك الذين يؤمنون بهذا المبدأ. إنّ ذكر المبدأ من دون الدفاع عنه لا يقول لأيّ أحد لا يقَبل بهذا المبدأ أصلاً لماذا عليه أن يقبل به؛ إنه لا يُقدِّم لأيّ أحدٍ تبريرات، عامة أو غير ذلك، لقَبولها.

ليست الفكرة أنّه إذا كان مواطن قادراً على أن يشرح خياراً سياسياً يريد تبنيه على أساس منطلقات يَعتقد أنّ مواطنين آخرين قد يقبلونها، أو قد

---

(٦٧) انظر الفصل الثالث، الفقرة المرفقة بالهامش الرقم (٦). لاحظ مايكل ساندل (Michael Sandel) معلِّقاً بطريقة انتقادية على كتاب راولز **الليبرالية السياسية**: «أننا، على أساس التصور الليبرالي [للاحترام المتبادل]، نحترم القناعات الأخلاقية والدينية عن طريق تجاهلهم (من أجل أغراض سياسية)، عن طريق تركهم غير مضطربين، أو عن طريق مواصلة النقاش السياسي من دون الإشارة إليهم. من شأن قبول المُثل الأخلاقية والدينيّة في النقاش السياسي حول العدالة أن يقلّل من قيمة الاحترام المتبادل بهذا المعنى». ثم لاحظ ساندل أن «هذا ليس هو الطريق المعقول الوحيد أو ربما أكثر الطرق معقولية لفهم الاحترام المتبادل الذي تتوقف عليه المواطَنة الديمقراطية. وعلى أساس فهم مختلف للاحترام... نحترم المعتقدات الأخلاقية والدينية لزملائنا المواطنين عن طريق إشراكهم أو الإصغاء إليهم ـ في بعض الأحيان عن طريق تحديهم ومنافستهم، في بعض الأحيان عن طريق الاستماع إليهم والتعلم منهم ـ خاصة إذا كانت هذه القناعات على صلة بالمسائل السياسية المهمة». انظر: Sandel, «Political Liberalism,» p. 1794.

(٦٨) Gerald R. Dworkin, «Equal Respect and the Enforcement of Morality,» *Social Philosophy and Policy*, vol. 7, no. 2 (Spring 1990), pp. 180 - 193.

يقبلونها بصفة معقولة، عليه ألا يقوم بذلك، بل على العكس، عليه القيام بذلك. عندنا مُبرِّران ـ مُبرِّر استراتيجي ومُبرِّر أخلاقي ـ من أجل هذا الرأي، كما ذكرتُ في فقرات سابقة. الشيء الذي لا نملكه، بعدُ، هي المُبرّرات ـ وما لم يقدّمه لنا راولز هو طرح ـ لموقف مختلف، الموقف بأنّ عدم وجود منطلقات بأنّ مواطناً ما يُؤمن بأنّ مواطنين آخرين (أحراراً ومتساوين) قد يقبلون، بشكل معقول (وأنّه مُستعدّ للدفاع أمامهم كمنطلقات يمكن أن يقبلوها) لا يدعم خياراً سياسياً يريد اتخاذه، عليه التّخلّي عن هذا الخيار. نحن في حاجة إلى طرح (لا يفضي إلى سؤال) للرأي القائل «حين تكون القضايا الأساسية في خطر»، على المواطن «اللجوء فقط إلى المفهوم العام للعدالة وليس إلى الحقيقة الكاملة كما يرونها». أكيد أنّ الافتراض يجب أن يكون مُفاده (إلى أن يضع راولز أو أي شخص آخر طرحاً يُفنِّد هذا الافتراض) أنه حتى «أكثر المسائل أهمية يجب حلّها عن طريق الرجوع إلى أكثر الحقائق أهمية، [التي] قد تتجاوز العقل العام بشكل كبير»[٦٩]. وتعليقاً على فكرة العقل العام عند راولز، كَتبَ جُون لانغان (John Langan) يقول: «إنّه... من الضروري [للجماعات الدينية في مجتمع متنوع] أن تحافظ على تفوق معيّن بالنسبة إلى أي نظام دستوري بِعينِه، التّفوق الذي يمكّنها من الاحتجاج ضد السّلوكيات الوحشية والوثنيّة التي دأبت الدّول على اقترافها. لوضع شكل مثالي للدولة على ما هو مُسلّم به أنها مجتمعات مؤمنة قاصرة وفق تحديدنا لمجموعة الاعتبارات الأخلاقية المقبُولة، هذا يبدو لي خطراً وغير وفيّ في الوقت نفسه، وهو في أحسن الأحوال مشاركة مشبوهة للسلْم المدني»[٧٠]. بالتأكيد نستطيع جميعاً الاتفاق على أنه شيء جيد أن نحافظ على الأواصر في المجتمع السياسي؛ إنه شيء جيد أن نُرقّيَ ما يُسمِّيه راولز «الوحدة الاجتماعية». ولكن على عكس ما يبدو أن راولز يفترض مسبقاً، ليست

---

(٦٩) Timothy P. Jackson, «Love in a Liberal Society: A Response to Paul J. Weithman,» *Journal of Religious Ethics*, vol. 22, no. 1 (Spring 1994), p. 29.

(٧٠) John Langan, «Overcoming the Divisiveness of Religion: A Response to Paul J.Weithman,» *Journal of Religious Ethics*, vol. 22, no. 1 (Spring 1994), p. 47-51.

قارن بـ: Paul F. Campos, «Secular Fundamentalism,» *Columbia Law Review*, vol. 94, no. 6 (October 1994), p. 1814.

الوحدة الاجتماعية مبنية على قاعدة كل شيء أو لا شيء، بل هي مبنية بشكل أكبر على مبدأ أكثر أو أقل. إنّ السؤال الجاد، كما يُشير إليه تعليق لانغان، هو كالآتي: ما مقدار الوحدة الاجتماعية؟ وما هو ثمنُها أو أثمانها؟ ماذا لو، في نظر بعض المواطنين ـ مثلاً، أولئك الذين هم «مع الحياة» في ما يتعلق بالخلاف حول الإجهاض ـ أن حياة بشر أبرياء في خطر؟ هل يعتقد راولز فعلاً أنه على مثل هؤلاء المواطنين أن يدفعوا ثمناً إضافياً للوحدة الاجتماعية على حساب الحياة البشرية البريئة[٧١]؟ بدل مقاربة «إما/أو» لصاحبها راولز، لِمَ لا اعتماد رأي أكثر دقّة ووسطيّة، والذي وفّقه، من أجل ترقية الوحدة الاجتماعية، مُفاده رعاية بدلاً من تهديم أواصر المجتمع السياسي، نُحاوِل تبرير الخيارات السياسية التي نُريد اتّخاذها، بقدر الإمكان، على أساس «مُثلٍ عليا، ومبادئ وقيم» سياسية «يمكننا بشكل معقول أن نفترض أن كلّ المواطنين يمكنهم قَبولها» ـ ولكن، استناداً إليها لا نترك دائماً عدم القدرة على تبرير الخيار السياسي على مثل هذه الأسس أن يمنعنا من اتخاذ هذا الخيار، أو أن يمنعنا من دعمه في العلن، على أساس ما نعتقد أنها أفضل مُبرِّراتنا، حتى ولو كانت هذه المبرّرات، للأسف، ما أطلق راولز عليه مصطلح «غير العام»؟

وأكثر من ذلك، نظراً إلى المشكل العسير المتعلّق بقصور التحديد المشار إليه سابقاً، فإن تتبُّع نَهْج العقل العام لا يقود دائماً إلى رأي ورأي واحد فقط حول قضية متنازَع عليها. في ما يتعلّق بعدد من القضايا المتنازَع عليها، سيكون من الضروري، بعد تتبّع نهج العقل العام إلى النهاية، الانطلاق من هناك على أساس مبرِّر أو عدة مبرِّرات غير عامة، **سواء أكانت دينية أو غير دينية (علمانية)**. يعتقد راولز أنّه ينبغي أن يُحلَّ الخلاف حول الإجهاض ـ مسألة ما يجب أن تكون عليه السياسة العامة في ما يتعلق

---

(٧١) يقول ساندل: «حيثما تعلّق الأمر بالمسائل الأخلاقية الخطيرة، فإنّ مسألة ما إذا كان من المعقول أن نعزل الخلافات الأخلاقية والدينية من أجل الاتفاق السياسي، تتوقف جزئياً على أي العقائد الأخلاقية والدينية المتنافسة هي حقٌّ... حتى إعطاء أهمّية ضمان التعاون الاجتماعي على أساس الاحترام المتبادل، ما الذي يضمن أن هذه المصلحة ستكون دائماً مهمةً بشكل يرجِّح أي مصلحة منافسة قد تنتج من داخل رأي أخلاقي وديني شامل؟». انظر: **Sandel, «Political Liberalism,» pp. 1776-1777.**

بالإجهاض ـ بحسب فكرة «العقل العام»[٧٢] (أن يكون حلّ الخلاف حول الإجهاض قضية سياسية أساسية من النوع الذي يقصده راولز وفق فكرة العقل العام هو أمر واضح). في قلب الخلاف حول الإجهاض، في نهاية المطاف، هناك قضية سياسية أساسية، وربما القضية الأساسية: من هو موضوع العدالة؟)[٧٣] ولكن فكرة العقل العام في ما يتعلّق بالخلاف حول الإجهاض هي فكرة قاصرة التحديد بشكل واضح. هذا يتضح من الحقيقة التي مُفادها أن عدداً من الأشخاص من **طرفَي** الخلاف ـ عدداً من الأشخاص الذين هم مع «الحياة» وعدداً من الأشخاص الذين هم مع «الإجهاض» ـ يؤيِّدون القيمتين «العامتين» الأساسيتين المهمتين: القيمة العظيمة للحياة البشرية، والإنسانية الكاملة وبالتالي المتساوية للنساء. في ما يتعلّق بالخلاف حول الإجهاض، إنّه من الضروري، بعد تتبُّع فكرة العقل العام إلى النهاية، الانطلاق من هناك على أساس تبرير واحد أو عدّة تبريرات غير عامة. بعض المواطنين يعتقدون أن كل الحياة البشرية، **بما في ذلك الحياة البشرية التي لم تُولد بعد**، هي حياة مُقدسة. ماذا يمكن راولز أن يجعل المواطنين الذين يؤمنون بصدق أن أرواحاً بريئة في خطر، يقومون به؟ تجدر الإشارة هنا إلى أنّ تتبّع نهج العقل العام لا يقود، من دون تدخل المبررات غير العامة، إلى موقف «مع الخيار» في الخلاف الدائر حول الإجهاض أكثر ممّا يقود إلى موقف «ضد الخيار».

ينتهي نهجُ العقل العام قبل الوصول إلى موقف «مع خيار الإجهاض». إنّ الاعتماد بشكل جزئي على العقل أو العقول غير العامة، سواء أكانت دينية أو علمانية أمر ضروري بالنسبة إلى أولئك الذين هم «مع الخيار» من الحوار، لا يقلّ ضرورة بالنسبة إلى أولئك الذين هم «ضدّ الخيار»: مثلاً، «الجنين البشري ليس شخصاً وبالتالي ليست له الحقوق التي هي للأشخاص»[٧٤].

---

(٧٢) انظر مثلاً: Rawls, *Political Liberalism*, pp. lv-lvii.

(٧٣) انظر الهامش الرقم (٣٤) والفقرة المرفقة له من الفصل الثالث في هذا الكتاب.

(٧٤) انظر: Quinn, «Political Liberalisms and Their Exclusion of the Religious».

وهناك موقف قاصر لصالح سياسة عامة غير قسرية هو أمر إشكالي بشكل عميق. انظر: Perry, = *Love and Power: The Role of Religion and Morality in American Politics*, pp. 13-14.

بسبب الدور الذي تؤدّيه بصفة حتمية الأطروحات الدينية بشأن أخلاقية السلوك البشري في العملية السياسية، من المهم أن يتمّ عرض هذه الأطروحات، ليس أقلّ من الأطروحات الأخلاقية العلمانية، وبالتالي يمكن تجريبها، في النقاش السياسي العام. أكثر من ذلك، من المستحيل أن نبني «حاجزاً منيعاً»، من جهة، بين الثقافة العامة بصفة عامة ـ والتي يُعتبر فيها الخطاب الأخلاقي على أساس الدين سليماً تماماً ـ و، من جهة أخرى، النقاش العام الخاص بالخلاف حول القضايا السياسية الخلافية. لأنّ كلاً من كنت غريناوالت وجون راولز دافع عن رأيٍّ أقلّ تجانساً مع عرض الأطروحات الدينيّة في الحوار السياسي العام منه مع الرأي ـ الرأي الشامل ـ الذي دافعتُ عنه في هذا الفصل، لقد فصّلتُ هنا ما أعتقد أنها نقائص في أطروحات غريناوالت التي قدّمها لتبرير موقفه وتلك التي قدّمها راولز لتبرير موقفه.

= في مقدمة الطبعة الورقية الجديدة من كتاب **الليبرالية السياسية**، يبدو أن راولز يظن أن الخلاف حول الإجهاض أحياناً لا يجسّد فقط (مهما يكن يجسد) مشكلة قصور تحديد العقل العام، بل أيضاً يجسد «مواجهة» بين طرحين متنافسين، أحدهما «ضد الإجهاض» والآخر «مع الإجهاض»، كلاهما ينسجم مع العقل العام. انظر: Rawls, Ibid., p. lv.

غير أن، المسائل محل الخلاف، قد تقود إلى مواجهة بين التصوّرات السياسيّة المختلفة ويجب على المواطنين ببساطة التصويت على المسألة. حقاً، هذه هي الحالة العادية، الوحدة في الرأي غير مُتوقعة. إن التصورات السياسية المعقولة لا تقود دائماً إلى الاستنتاج نفسه؛ ولا يتّفق المواطنون الحاملون التصور نفسه على قضايا معيّنة. حتى اللحظة، على نتيجة التصويت أن تُعتبر معقولة شرط أن يصوّت كل مواطني نظام دستوري عادل بصفة معقولة بصدق بما يتوافق مع فكرة العقل العام. هذا لا يعني أن النتيجة نتيجة حقيقة أو صحيحة، ولكنها في الوقت الحالي معقولة، ومُلزمة للمواطنين عن طريق مبدأ الأغلبية. قد يرفض بعضهم طبعاً قراراً، كما قد يرفض الكاثوليكيون قراراً بمنع الحق في الإجهاض. قد يعرضون طرحاً في العقل العام لإنكاره ويفشلون في الحصول على الأغلبية. ولكنهم في حاجة إلى ممارسة حقّ الإجهاض في حالتهم الخاصة، يستطيعون أن يعترفوا بصفته ينتمي إلى القانون الشرعي وعلى ذلك لا يقاوموه بقوة.

غير أنه، كما اقترحتُ في النص المرفق بهذا الهامش، فإن المشكلة ليست مشكلة (والذي يسميه راولز «الحالة العادية») «مواجهة» بين طرحين، كل منهما يتسق مع فكرة العقل العام. فالمشكلة، بدلاً من ذلك، هي مشكلة نقص التحديد للعقل العام في ما يتعلّق بمسألة السياسة المتلعقة بالإجهاض.

الفصل الثالث

الأطروحات الدينية كقاعدة للخيار السياسي

في هذا الفصل، أُواصل تتبُّع مسألة الدور المناسب من الناحية الأخلاقية للأطروحات الدينية في ما يتعلّق بالأخلاق في السياسة. وكما قلتُ في بداية الفصل السابق، أقصد بالدور السليم «أخلاقياً»، ببساطة، ذلك الدور الذي، أخذاً في الحسبان كل الاعتبارات ذات الصلة (عدا تلك الاعتبارات الدستورية)، ينبغي لنا أن نعتبره مُباحاً أو مناسباً بالنسبة إلى الأطروحات الدينية لتؤدّيه في السياسة. وبينما كانت كلمة «نحن» في الفصل السابق تُشير بشكل أساسي إلى غير المؤمنين بالدين، الذين يرتابون في مسألة التّرحيب بالخطاب الأخلاقي المبني على الدين في الخطاب السياسي لديمقراطية ليبرالية كالولايات المتحدة، فإنّ كلمة «نحن» تشير في هذا الفصل بشكل أساسي (ولكن بشكل غير حصري) إلى أولئك المؤمنين بالدين ـ وعلى وجه الخصوص إلى أولئك المسيحيين ـ الذين يرتابون في قَبول أي قيود تردّ على الأطروحات الأخلاقية المبنية على الدين كأساس للخيار السياسي. خلال حديثي لمثل هؤلاء المؤمنين، فأنا لا أخاطبهم من الخارج، كما يُخاطِب غير المؤمنِ المؤمنَ. بدلاً من ذلك، أُخاطبهم كمؤمنٍ؛ كما قلتُ في مقدّمة هذا الكتاب، أخاطبهم (وأخاطب الآخرين) بصفتي مسيحياً.

بحَسْب تفسير قاعدة عدم التأسيس الذي دافعتُ عنه في الفصل الأول، يُمكن الحكومة الاعتماد على طرح ديني في أثناء اتخاذ خيار سياسي يتعلّق بأخلاقية السلوك البشري فقط إذا وُجد تبرير علماني معقول يُساند هذا

الخيار. إلا أنّ السؤال يبقى مطروحاً حول ما إذا كان، أخْذًا بكل الأشياء في الحسبان، من غير المناسب أخلاقياً بالنسبة إلى المشرِّعين والمُوظَّفين الرسميين الآخرين، وبالنسبة إلى المواطنين المصوِّتين في استفتاء أو في مبادرة انتخابية، أن يعتمدوا على طرح ديني في اتخاذ خيار سياسي يتعلق بأخلاقية السلوك البشري، حتى مع وجود تبرير علماني معقول، أو حتى مع وجود تبرير علماني مُقنع في نظرهم، يسنُد هذا الخيار (لقد اقترحتُ أنه ينبغي على أولئك الذين يملكون السلطة والمسؤولية الأساسيتين في وضع السياسات ـ وعلى وجه الخصوص المشرّعون ـ أن يسألوا أنفسهم ما إذا كانوا يجدون أساساً منطقياً علمانياً ما مقنعاً)[1]. ومن جهة أخرى، يبقى السؤال ما إذا كان، **بصرف النظر عن قاعدة عدم التأسيس**، مسموحاً به أخلاقياً للمشرعين والآخرين أن يعتمدوا على طرح ديني في اتّخاذ خيار سياسي يتعلّق بأخلاقيّة السلوك البشري حتى لو لم يوجد، في نظرهم، تبرير علماني مُقنع أو حتى معقول يساند الخيار.

أولاً: الأطروحات الدينية كقاعدة للخيار السياسي

لماذا يميل المرء إلى الاستنتاج بأنّه ينبغي للحكومة ألا تعتمد على الأطروحات الدينية المتعلقة بأخلاقية السلوك البشري؟ هناك سببان يتبادران إلى أذهاننا، واحد منهما ذو صبغة أخلاقية والآخر ذو صبغة تطبيقية. (على الرغم من أنّ السبب الأخلاقي قد يكون مُوجَّهاً خصوصاً إلى الأطروحات الأخلاقيّة المبنيّة على الدين، فإنه مُوجَّه بصفة نموذجيّة إلى الأطروحات الأخلاقيّة بصفة عامة بغضّ النظر عن كونها دينية أو علمانية). فبحسب السبب الأخلاقي، بالنسبة إلى الحكومة، خلال تبني خيار سياسي (أو، على الأقل، خيار سياسي قسري)، إنّ الاعتماد على طرح أخلاقي مُفاده أنّ بعض الأشخاص المعنيِّين بهذا الخيار الذي، وبشكل معقول، يرفضونه، يعني أنّ الحكومة تحرم هؤلاء الأشخاص الاحترام الذي يستحقّونه بصفتهم بشراً أو، كما يعبِّر عنه راولز: «أحراراً ومتساوين»[2]،

(١) انظر: الفصل الأول، الهامش الرقم (٩٧) من هذا الكتاب.

(٢) انظر: الفصل الثاني، الهامش ٦٦ والنص المرفق له.

وهذا الرأي يطرح إشكالية كبيرة. إنّ التعليق التالي الذي قال به وليام غالستون (William Galston)، على الرغم من أنّه أخطأ نوعاً ما في فهمه، يذهب إلى صميم القضية:

قد يكون [تشارلز] لارمور (Charles Larmore) (وقبله رونالد دووركن على حقٍّ في أن قاعدة الاحترام المتساوي للأشخاص قريبةٌ إلى قلب الليبرالية الحديثة. ولكن، بينما قد لا يكون المصطلح (العام) للاحترام المتساوي محل خلاف بشكل نسبي، فمن المؤكد أنّ المصطلح (الخاص) ليس كذلك. أنْ تتعامل مع فرد بصفته شخصاً بدلاً من التعامل معه كشيء معناه أن تُقدِّم له شرحاً. طيّب؛ ولكن **أيّ نوع** من الشرح؟ يبدو أن لارمور يقترح أن الشرح كي يكون محترماً بطريقةٌ مناسبة عليه أن يرجِع إلى معتقدات يؤمن بها المخاطَبُون؛ وبالتالي الحاجة إلى حوار حياديّ. يبدو هذا أمراً تعسُّفياً وغير معقول، وأقترح، بدلاً من ذلك، أن نُبدي للآخرين الاحترام عندما نُعطيهم، كشرح، ما نعتقد أنها أحسن تبريراتنا لتصرفنا بالطريقة التي تصرَّفنا بها[٣].

دعوني أقدّم تعديلَيْن ودّيَيْن على تعليق غالستون: **أولاً**، إنه ليس من الاحترام للبشر أن يُقدِّم الواحد للآخر ـ مثلاً، نازي يقدم لليهودي ـ تبريراً مُفاده: «أنت لست إنساناً حقيقياً أو كاملاً» ـ حتى لو اعتقد النازي بصدق أن هذا هو أحسن تبرير لتصرُّفه بالطريقة التي تصرّف بها. **ثانياً**، موقف لارمور، الذي أخطأ غالستون في فهمه نوعاً ما، هو أنه يجب على «التبرير السياسي أن يلجأ ليس فقط إلى المعتقدات التي صادف أن اعتنقها الآخر، ولكن إلى المعتقدات التي يعتنقها على افتراض (ربما ضد الواقع) أنّه يُؤيد قاعدة الاحترام المتساوي»[٤]. على الرغم من ذلك، يبقى غير واضح بشكل كلي لماذا لا نعطي الآخرين الاحترام الذي يستحقّونه بصفتهم بشراً «عندما

(٣) William A. Galston, *Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*, Cambridge Studies in Philosophy and Public Policy (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1991), pp. 108-109.

(٤) Michael J. Perry, «Religious Morality and Political Choice: Further Thoughts-and Second Thought-on Love and Power,» *San Diego Law Review*, vol. 30 (Fall 1993), pp. 703-711, note 23 (quoting Larmore).

نعطيهم، كشرح، ما نعتقد أنه أحسن تبرير لتصرفنا بالطريقة التي تصرفنا بها» (ما دامت تبريراتنا لا تُعلِن أو تفترِض أو تستلزِم الانتقاص من إنسانية أولئك الذين نُقدّم لهم الشُّروحات). وبحسب روبرت أودي (Robert Audi): «إذا كنتَ منطقياً تماماً ولم أستطع أن أُقنعك بوجهة نظري عن طريق أطروحات مُؤطَّرة في مصطلحات نتقاسمها ككائنات عاقلة، إذاً، حتى إذا كان رأيي هو رأي الأغلبية فلا ينبغي لي أن أُكرهك عليه»[٥]. ولكن لماذا؟ كما لاحظ جيرالد دووركين هناك فجوة بين فكرة تطالب الدولة بأن تُظهر اهتماماً واحتراماً متساويْن تجاه كل مواطنيها وبين استنتاج يُقصي، بصفته تبريراً شرعياً للإكراه، حقيقة أنّ الأغلبية تعتقد أنّ هذا السلوك سلوك غير أخلاقي، أو شرير، أو خاطئ يجب ردم هذه الفجوة[٦].

بحسب السبب الثاني، وعملي للرغبة في تخلّي الحكومة عن الاعتماد على الأطروحات الأخلاقية المبنيّة على الدين في تبني الخيارات السياسية، فإنّ الثمن الاجتماعي لاعتماد الحكومة على مثل هذه الأطروحات في تبني الخيارات السياسية (أو، على الأقل، الخيارات السياسية القسرية) ـ باهظ جداً، ثمنٌ يَتّخذ أساساً شكل مزيد من الاضطراب الاجتماعي. من غير المعقول الاعتقاد، في سياق مجتمع ديمقراطي ليبرالي مثل الولايات المتحدة، أنّ الاعتماد الحكومي على الأطروحات الأخلاقيّة المبنيّة على الدين في تبني الخيارات السياسية (حتى تلك الخيارات القسرية) مُخِلٌّ دائماً بالاستقرار ـ أو أنّه دائماً أكثر إثارة للاضطراب من الاعتماد الحكومي على أطروحات أخلاقيّة علمانيّة محلّ خلاف. بعض الأمثلة الخيالية للاعتماد الحكومي على طرح أخلاقي مبنيّ على الدين، بمعيّة عوامل أخرى، قد تُعجِّل بعدم الاستقرار الاجتماعي. ولكن، «قد تكون الظروف في الديمقراطيّات الحديثة بعيدة جداً عن

---

(٥) Robert Audi, «The Place of Religious Argument in Free and Democratic Society,» *San Diego Law Review*, vol. 30 (Fall 1993), pp. 677-701.

(٦) Gerald R. Dworkin, «Equal Respect and the Enforcement of Morality,» *Social Philosophy and Policy*, vol. 7, no. 2 (Spring 1990), pp. 180-193.

(انتقادا «لرونالد دووركن»). انظر أيضاً: John M. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Law Series (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1980), pp. 221-222.

الظروف التي أدّت إلى الحروب الدينية في القرن السادس عشر؛ حيث لم نعد نقلق من الانقسام الديني كمصدر لصراع اجتماعي مهم»[٧]. لقد حذّر جون كورتني موراي من «الإلقاء بكوابيس الماضي، سواء أكانت حقيقية أم مُتَخَيَّلة، في مستقبل الجمهورية»[٨]. كما تقوله تعليقات موراي فإن التقريب بين الدين والسياسة اللذين تشكّلا في بوتقة زمن أو مكان تختلف جداً عن زماننا ومكاننا، هذا التقارب ليس بالضرورة هو أحسن تدبير بالنسبة إلى وقتنا ومكاننا، «أيّ مبادئ تقييدية، إذا وُجدت أصلاً، تكون مناسبة قد تتوقّف على الزمان والمكان، وعلى معنى الشكل الحالي للمجتمع، وتاريخه وتطوّره المحتمل»[٩].

في رأيي، لا أحد من التبريريين اللذين بحثناهما ـ لا التبرير الأخلاقي ولا التبرير العملي ـ يُعطي دعماً مناسباً للاقتراح الذي مُفاده أنه ينبغي للحكومة ألا تعتمد أبداً على الأطروحات الدينية في تبني الخيارات السياسية التي تتعلّق بأخلاقية السلوك البشري. وعلى الرغم من ذلك، يبدو لي فعلاً أنّ الخيار السياسي المتعلّق بأخلاقية السلوك البشري، وفي غياب تبرير علماني مستقل للخيار الذي وجدوه مُقنعاً، ينبغي للمشرعين والمُوظفين الرسميين الآخرين (والمواطنين كذلك) ألا يعتمدوا ـ على الأقل ينبغي عليهم أن يكونوا حذرين إلى أقصى الحدود من الاعتماد على ـ نوع واحد من الطرح الديني المتعلّق بأخلاقية السلوك البشري: الطرح الديني المتعلّق براحة الإنسان. في حين أنّ الطرح الديني المتعلّق بقيمة الإنسان قضيةٌ مختلفة.

الأطروحات الدينية المتعلقة بأخلاقية السلوك البشري تتناول، بشكل نموذجي، واحدة أو كلا القضيّتين الأخلاقيتين الأساسيتين. **أولاً**: هل كل البشر مُقدَّسون، أو فقط بعضهم؛ هل راحة كل البشر تستحق احترامنا واهتمامنا، أو فقط راحة بعض البشر؟ (حتى إذا قبلنا أن كل البشر

---

(٧) انظر الفصل الثاني، الهامش الرقم (٣٧) من هذا الكتاب.

(٨) John Courtney Murray, *We Hold These Truths: Catholic Reections on the American Proposition* (New York: Sheed and Ward, 1960), pp. 23-24.

(٩) Kent Greenawalt, *Private Consciences and Public Reasons* (New York: Oxford University Press, 1995), p. 130.

مُقدَّسون، يمكن أن يُطرح سؤال مختلف، ولكنه ذو صلة: من يُعتبر إنساناً؛ من هو حقّاً وبصفة كاملة إنساناً؟ النساء؟ غير البيض؟ اليهود؟) **ثانياً**: ما هي متطلّبات راحة الإنسان؛ ما الأمر الودّي لراحة الإنسان، وما الأمر المعادي لها؛ ما الصالح للبشر، وما السيِّئ لهم؟ والنتيجة أن هناك نوعين أساسيين من الطرح الديني المُتعلّق بأخلاقية السلوك البشري: طرح ديني متعلّق بمَنْ مِنْ بين كلّ البشر هو مُقدَّس، وطرح دينيّ متعلّق بمتطلبات راحة الإنسان (يمكن أيضاً وجود طرح ديني متعلق بمن يُعتبر إنساناً. تأمَّل، مثلاً الطرح الديني الذي مُفاده أنّ الله «ينفخ الروح» في الجنين البشري في أثناء الحمل وأن الجنين البشري بذلك هو إنسان بالمعنى المراد هنا. أُعلّق على مثل هذا الطرح لاحقاً في هذا الفصل)[١٠]. إنّ الادّعاء الذي أريد أن أضعه وأدافع عنه في هذا الفصل هو أنّه في أثناء تبني خيار سياسي متعلّق بأخلاقية السلوك البشري، لا المشرعون ولا المُوظفون الرسميون ينبغي لهم الاعتماد على الطرح الديني المتعلّق بمتطلبات راحة الإنسان إلا إذا توصّل طرح علماني مستقل إلى الخلاصة نفسها في ما يتعلّق بهذه المتطلبات (يجب أن يكون الطرح العلماني ذلك الطرح الذي يكون مُقنعاً في نظر المُشرع أو مُوظَّف رسمي آخر) إلا أنني أريد أن ألتفِت أولاً إلى الأطروحات الدينيّة المتعلّقة بقيمة الإنسان، التي، كما قُلتُ في الفصل الأول، تمثّل حالة خاصة.

ثانياً: الأطروحات الدينية المتعلقة بقيمة الإنسان

إنّ الادّعاء الوحيد المتعلّق بقيمة الإنسان والمتّسق مع القانون الدولي لحقوق الإنسان، والادّعاء الوحيد المتعلّق بقيمة الإنسان والذي يُمكن، دستورياً، الحكومة في الولايات المتحدة الاعتماد عليه، هو الادّعاء الذي مُفاده أنّ كل البشر ـ وليس بعض (الأشخاص البيض مثلاً) ـ هم مُقدسون فقط[١١] (دعْنا نضعُ جانباً، في الوقت الحالي، الخلافات المتعلّقة بمن هو

(١٠) انظر ص ١٥١ ـ ١٥٥ لاحقاً في هذا الكتاب.

(١١) كون كل البشر مقدّسين ورد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (المادة ٢) بهذه الصيغة اللغوية: «لكل إنسان حقّ التمتّع بجميع الحقوق والحريّات المذكورة في هذا الإعلان، دونما تمييز من أي نوع، ولا سيما التمييز بسبب العنصر، أو اللون، أو الجنس، أو اللغة، أو الدين، أو الرأي =

إنسانٌ ـ وعلى وجه الخصوص، الخلاف المتعلّق بكون الجنين البشري إنساناً أم لا بالمعنى المطروح هنا)[١٢]. إنّ الادّعاءات التي مُفادها أن كل البشر مقدسون هي ادعاءات مألوفة بشكل كبير في الولايات المتحدة، حيث تبشر أغلبية التقاليد الدينية المؤثّرة بأن البشر هم أبناء الله وإخوة وأخوات بعضهم لبعض (كما لاحظت هيلاري بوتنام (Hilary Putnam)، إنّ الصورة الأخلاقية أمر مركزي بالنسبة إلى ما أطلقت عليه ديانات مدينة القدس «تُشدِّد على المساواة وعلى الأخوة أيضاً، كما هو الأمر في التعبير المجازي عن كل الجنس البشري كعائلة واحدة، عن كل النساء والرجال كأخوات وإخوة»)[١٣]. إنّ الفقرة الافتتاحية لبيان حديث لأُسقف كاثوليكي في فلوريدا يتعلّق بالقضية السياسية الخلافية بشأن إصلاحات الرعاية الاجتماعية هو مثال توضيحي: «إنّ الوثيقة المؤسِّسة لأمتنا تقول إن الكلَّ أُنعِم عليهم بحقوقٍ غير قابلة للتصرف فيها، بما في ذلك الحق في الحياة والحرية والبحث عن السعادة. وكما قال لنا عيسى: الحق أقول لكم، بما أنكم فعلتموه بأحد إخوتي هؤلاء الأصاغر، فبي فعلتم»[١٤].

أكثر من ذلك، الادّعاءات بأنّ كل البشر مقدّسون أمر مألوف بشكل

= سياسياً كان أو غير سياسي، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي، أو الثروة، أو المولد، أو أي وضع آخر».

إن الخيار السياسي المبني على الاعتقاد بأن الأشخاص البيض هم المُقدسون فقط، سيكون مخترقاً للتحرر من التمييز العنصري المحمي من طرف القانون الدستوري للولايات المتحدة. انظر: Michael J. Perry, *The Constitution in the Courts: Law or Politics?* (New York: Oxford University Press, 1994), pp. 143 sqq.

(١٢) انظر الهامش الرقم (٣٤) أدناه والنص المرفق له من هذا الكتاب.

(١٣) Hilary Putnam, *The Many Faces of Realism* (La Salle, Ill.: Open Court, 1987), pp. 60-61.

(١٤) Florida Bishops, «Promoting Meaningful Welfare,» *Origins*, vol. 24, no. 37 (March 1995), pp. 609-611 (quoting Matthew 25: 40).

هناك عدد من مثل هذه الأمثلة. انظر مثلاً: National Conference of Catholic Bishops, Economic Justice for All: A Pastoral Letter on Catholic Social Teaching and the U.S Economy, (1986), p. v, <http://www.usccb.org/upload/economic_justice_for_all.pdf>.

«هذه الرسالة هي دعوة شخصية للكاثوليكيين من أجل استعمال موارد إيماننا، قوة اقتصادنا، وفرص ديمقراطيتنا من أجل تكوين المجتمع الذي يحمي أفضل كرامة والحقوق الأساسية **لأخواتنا وإخواننا على هذه الأرض وحول العالم**» (التشديد من المؤلف). لقد قصد القسيس الكاثوليكي بأخواتنا وإخواننا لا «زملائنا الكاثوليكيين» أو حتى «زملائنا المسيحيين»، ولكن قصد «كل البشر».

كبير، ليس فقط في الولايات المتحدة، ولكن في كل أنحاء العالم. حقاً، إنّ القسم الأول لفكرة حقوق الإنسان ـ الفكرة التي برزت في القانون الدولي منذ الحرب العالمية الثانية والتي اعتنقها كثير من الأشخاص في جميع أنحاء العالم الذين لا يؤمنون بدين وكذا الذين يؤمنون بدين ـ هو أن كل إنسان مقدسٌ (والقسم الثاني من الفكرة هو أنّه ما دام كل إنسان كائناً مُقدّساً، هناك أشياء معيّنة يجب عدم فعلها لكل إنسان وأشياء معينة يجب القيام بها لصالح كل إنسان)[١٥]. إنّ «الميثاق الدولي لحقوق الإنسان»، كما يُطلق عليه في بعض الأحيان، يتكوّن من ثلاث وثائق:

الوثيقة **الأولى**، وهي وثيقة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (١٩٤٨)، تتحدّث في ديباجته عن «كرامة أصيلة... لجميع أعضاء الأسرة البشرية» وكذا عن «كرامة الإنسان وقدْره»[١٦]. ففي المادة الأولى، أعلن الإعلان أن: «على كل الناس أن يعاملوا بعضهم بعضاً بروح الإخاء».

أما الوثيقة **الثانية والثالثة** فهما العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية (١٩٧٦). وتعكسُ الديباجة المشتركة للعهدين الإعلانَ العالمي عند حديثه عن «الكرامة الأصيلة... لجميع أعضاء الأسرة البشرية»، إذاً، تقول الديباجة: «تنتُج هذه الحقوق من الكرامة الأصيلة للإنسان...»، وأعاد إعلان فيينا وبرنامج العمل اللذان صادق عليهما في ٢٥ حزيران/ يونيو ١٩٩٣ المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان برعاية الأمم المتحدة[١٧]، تأكيد هذا الخطاب عن طريق التشديد على أن «كل حقوق الإنسان نابعة من كرامة الإنسان وقيمته الأصيلتين...». وتبدأ وثيقة إقليمية لحقوق الإنسان، وهي الإعلان الأمريكي لحقوق الإنسان وواجباته (١٩٤٨) بما يأتي: «لقد اعترفت الشعوب الأمريكية بكرامة الفرد... واعترفت الولايات الأمريكية في مناسبات مختلفة أنّ الحقوق الأساسية

---

(١٥) لقد ناقشت فكرة حقوق الإنسان بإسهاب في موضع آخر. انظر إلى: Michael J. Perry, *The Idea of Human Rights: Four Inquiries* (New York: Oxford University Press, 1998).

(١٦) من أجل نصوص كل وثائق حقوق الإنسان التي أشرت إليها في هذه الفقرة، انظر: Ian Brownlie, ed., *Basic Documents on Human Rights*, 3rd ed. (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1992).

(١٧) تبنّى ممثّلو ١٧٢ دولة، بالإجماع، إعلان فيينا وبرنامج العمل.

للإنسان غير مستمدة من حقيقة أنّه يحمل جنسية بلد معين، ولكنها مبنيّة على خصوصيات شخصيته الإنسانية...». وتُظهر ديباجة الإعلان الأمريكي أنّ: «كل الناس... ينبغي لهم أن يتصرّفوا كإخوة بين بعضهم بعضاً». وهناك وثيقة إقليمية أخرى، هي الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان (١٩٧٨)، تعكس الإعلان الأمريكي بالنص في الديباجة على أنّ «الحقوق الأساسية للإنسان ليست ناتجة من كون الفرد يحمل جنسية بلد معين، ولكنها مبنيّة على خصائص الشخصية الإنسانية...». وعلى نحو مماثل، يقول الميثاق الأفريقي [Banjul] لحقوق الإنسان والشعوب (١٩٨٦)، في الديباجة، إنّ «حقوق الإنسان الأساسية نشأت من خصوصيات البشر...». إن كون **كل** إنسان مقدساً، وليس فقط بعض البشر، أمر تمّ تأكيده في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (١٩٤٨) وفي عدد من الوثائق الدولية الأخرى لحقوق الإنسان بهذا القول: «لكل إنسان حقّ التمتُّع بجميع الحقوق والحريات المذكورة في هذا الإعلان، دونما تمييز من أي نوع، ولا سيما التمييز بسبب العنصر، أو اللون، أو الجنس، أو اللغة، أو الدين، أو الرأي سياسياً وغير سياسي، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي، أو الثروة، أو المولد، أو أي وضع آخر»[١٨].

طبعاً، القول إن كل إنسان مقدس، بالنسبة إلى بعض الأشخاص، هو قول مبنيّ على معتقد ديني[١٩]. غير أن عدداً من الأشخاص الذين هم غير

---

(١٨) تُواصل المادة (٢): «أكثر من ذلك، ينبغي عدم التفريق على أساس المكانة السياسية، القضائية أو الدولية للبلد أو الإقليم، التي ينتمي إليها الشخص، سواء كان مستقلاً، تحت التسيير الإداري، وليس تحت الحكم الذاتي، أو تحت أي سيادة منقوصة.

(١٩) في مقالة عن «روحانية التلمود»، كتب كل من بن زيون بوكسر (Ben Zion Bokser) وباراش م. بوكسر (Baruch M. Bokser): «من هذا التصور لمكانة الإنسان في هذا الكون يأتي معنى القداسة العليا لكل البشر». من دمّر شخصاً فقد وجّه ضربة إلى كل الكون، ومن حافظ أو أنقذ شخصاً فقد حافظ على جميع العالم. انظر: Ben Zion Bokser and Baruch M. Bokster, «Introduction: The Spirituality of theTalmud,» in: *The Talmud: Selected Writings*, translated by Ben Zion Bokser; introduced by Ben Zion Bokser and Baruch M. Bokser; preface by Robert Goldenberg, *Classics of Western Spirituality* (New York: Paulist Press, 1989).

ويواصلان قائلَيْن:

قداسة الحياة لا تتوقف على مصدر وطني، انتماء ديني، أو مكانة اجتماعية. فإن المواطن البسيط، في عين الله، هو مساوٍ للشخص صاحب الوظيفة العليا. كما عبّر عنه تلموديٌّ: «أُشهد الأرض والسماء لتشهد، سواء أكان إسرائيلياً أم وثنيّاً، رجلاً أم امرأة، عبداً أم سيّداً، بحسب عمل =

مؤمنين يعتنقون القول بوصفه مبدأ أساسياً للأخلاق. والقول حقيقة مُقررة بالنسبة إلى عدد من الأخلاقيات العلمانية وكذا بالنسبة إلى المبادئ الأساسية، في صيغة أو أخرى، لعدد من الأخلاقيات الدينية. إنّ الاعتناق العلماني الواسع هو دليل مُقنع على هذه الحقيقة. كما كتب رونالد دوركين: «تقريباً كلُّنا نقبل... أنّ الحياة البشرية في كل أشكالها مُقدّسة... وبالنسبة إلى بعضنا، هذه قضيّة إيمان؛ بالنسبة إلى آخرين، هي قضية معتقد علماني ولكن فلسفي عميق»[٢٠]. حقّاً، القول إن كل إنسان مقدّس حقيقةٌ مُقرّرة بالنسبة إلى عدد كبير جداً من الأخلاقيات العلمانية حتى إن كثيراً من الفلاسفة الأخلاقيين العلمانيين تحدّثوا عن «وجهة النظر الأخلاقية» كوجهة نظر استناداً إليها «لكلّ شخص نوع من المكانة المتساوية»[٢١]. وذَكَرَ برنارد وليامز (Bernard Williams) أنّه «غالباً ما يُعتقدُ أنّه لا يوجد انشغال أخلاقي بحقّ إلا إذا كان موسوماً بهذه العالمية. بالنسبة إلى الأخلاق، الدائرة الأخلاقية هي نفسها: إنها الدائرة العالمية. إنّ الولاء لجماعة صغيرة، والإخلاص للعائلة أو للبلد يحتاج أن يُبرَّر من الخارج نحو الداخل، عن طريقِ طرحٍ يُفسِّر كم هو جيدٌ أن يكون للناس ولاءات أقل من عالمية»[٢٢].

تذكّر، من الفصل الأول، أنّه في ظلّ قاعدة عدم التأسيس، لا يجوز للحكومة أن تعتمد على طرح دينيّ في تبني خيار سياسي يتعلّق بأخلاقية

= كل إنسان يسبغه عليه الروح القدس...». وكما عبّر عنها الحاخامات: «نحن مُلزمون بأن نُطعم غير اليهود المقيمين بيننا كما نُطعم اليهود؛ نحن مُلزمون بأنْ نزور مريضهم كما نزور المريض اليهودي؛ نحن مُلزمون بأن نحضر جنازة ميّتهم كما نحضر جنازة الميت اليهودي» (ص ٣٠ ـ ٣١).

(٢٠) Ronald Dworkin, «Life is Sacred: That's the Easy Part,» *New York Times Magazine* (16 May 1993), p. 36.

Ronald Dworkin, *Life's Dominion: An Argument about abortion, Euthanasia, and Individual Freedom* (New York: Knopf, 1993), p. 25. :قارن بـ

(كلمة «مقدس» هي كلمة مستعملة غالباً بالمعنى الإيماني، ولكن يمكن استعمالها بالمعنى العلماني كذلك). لقد انتقدتُ تصوّر «دوركين» لكلمة «مُقدّس». انظر: Michael J. Perry, «The Gospel According to Dworkin,» *Constitutional Commentary*, vol. 11, no. 1 (January 1994), p. 163.

(٢١) James Griffin, *Well-being: Its Meaning, Measurement, and Moral Importance* (Oxford [Oxfordshire]: Clarendon Press, 1986), p. 239.

(٢٢) Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985), p. 14.

السلوك البشري إلا إذا وُجد تبرير علماني معقول يسنُد هذا الخيار. لقد أثَرتُ الانتباه في موضع آخر إلى إمكانية انعدام طرح علماني معقول يسنُد الادّعاء بأنّ كل إنسان هو مُقدّس، فالأطروحات المعقولة الوحيدة في دعم هذا الادّعاء هي أطروحات دينية في طبيعتها[٢٣] (أن يكون طرحاً معقولاً هذا لا يعني أنه طرح مقنع أو حتى مقبول). دعنا نفترض، على سبيل الجدل، أن لا طرح علمانيّاً معقولاً، مُقنعاً إلى أدنى حدّ، يسنُد الادّعاء أن كل إنسان مقدس. سيكون من الحُمق الإصرار بأنه بسبب غياب طرح علماني معقول يساند الادّعاء بأنّ كل إنسان هو مقدس، فإنّ قاعدة عدم التأسيس تحظر على الحكومة، في تبنيها خيار سياسي يتعلّق بأخلاقية السلوك البشري، أن تعتمد على طرح ديني مُفاده أن كل إنسان هو مقدّس. وبالمثل، سيكون من الحُمق الإصرار على أنه، بوصفها قضية سياسية أخلاقية، ينبغي للمواطنين، وللمشرّعين، وللمُوظّفين الرسميين الآخرين ألا يعتمدوا على طرح ديني مُفاده أنّ كل إنسان مقدّس. وفي نهاية المطاف، القول إن كل إنسان مُقدّس هو مُكوِّن أساسي للثقافة الأخلاقية الأمريكية (ينصّ إعلان الاستقلال على أنّ «كلّ النّاس خُلقوا متساوين، وأنعم عليهم خالقهم بحقوقٍ غير قابلة للتصرف فيها...»). بل أكثر من ذلك، إنّ العبارة جزء أساسي من الدستور نفسِه، إذا كان التعديل الدستوري الرابع عشر يحظر، ويمكن القول إنه يفعل، على الحكومة أن تبني أي خيار سياسي على القول إن بعض البشر فقط ـ الأشخاص البيض مثلاً ـ مُقدّسون[٢٤]. وبناءً على ذلك، علينا أن نخلُص إلى أنّ الحكومة تستطيع، في ظلّ قاعدة عدم التأسيس، وأن المشرعين والآخرين يستطيعون، كقضية أخلاق سياسية، الاعتماد على الطرح الديني الذي مُفاده أنّ كل إنسان **مُقدّس سواء دعم أي طرح علماني معقول أو مُقنع أو حتى مقبول الادّعاء المتعلّق بقدسية كل إنسان أم لم يدعمه.**

---

(٢٣) Michael J. Perry, «Is the Idea of Human Rights Ineliminably Religious?,» in: Austin Sarat and Thomas R. Kearns, eds., *Legal Rights: Historical and Philosophical, Amherst Series in Law, Jurisprudence, and Social Thought* (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1996), p. 205.

ستصدر طبعة أخرى من هذا المقال كفصل أول من كتاب: Perry, *The Idea of Human Rights: Four Inquiries*, p. 15.

(٢٤) انظر الهامش الرقم (١١) أدناه.

إنّ البيان المتعلّق بقاعدة عدم التأسيس الذي يفتتح الفقرة السابقة يجب أن يُقيَّد إذاً بهذه الشروط: في أثناء تبني خيار سياسي متعلّق بأخلاقية السلوك البشري، فإنّ الحكومة تستطيع الاعتماد على طرح ديني مُفاده أنّ كل إنسان مقدّس حتى ولو لم يوجد طرح علماني مقبول يدعم الادّعاء المتعلق بقدسية كل إنسان. غير أنّ هذا التقييد قد يُقلق القليل، إذا أقلق أحداً على الإطلاق، من غير المؤمنين بالدين. ولأنّ القول إن كل إنسان مقدس قول لا يتقاسمه كثير من التقاليد الدينية المختلفة فقط[٢٥]، ولكن كذلك بين عديد من المؤمنين الدينيين وعديد من الذين ليس لديهم معتقد ديني، فإنّ القوانين والسياسات العامة المتجذّرة في النظرة التي مُفادها أن كل إنسان مُقدّس ـ حقاً، إنها التمثيلات السياسية، التجسيدات القانونية، للرأي الذي مُفاده أن كل إنسان مقدس ـ لا تُفضِّل في ذاتها أو من تلقاء ذاتها أي دين (بوصفه كذلك) على دين آخر ولا حتى دين على لادين. وفي المُقابل[٢٦]، إنّ القانون الذي يتطلّب من الأشخاص أداء الصلاة المسيحية مثلاً فإنّه لا يُفضل فقط ديناً على لادين، ولكنه يُفضل ديناً على ديانات أخرى: سيُفضل القانون الصلاة المسيحية على حساب صلوات أخرى، ويكون بذلك قد «أسّس» للصلاة المسيحية.

غير أنّه يبقى الأمر أنه بغضّ النظر عن التقييد الذي ذكرناه للتو، فإنّ قاعدة عدم التأسيس تحظر على الحكومة أن تعتمد على طرح ديني في تبنيها خياراً سياسياً متعلّقاً بشأن السلوك البشري إلا إذا وُجد تبرير علماني معقول يساند هذا الخيار. وبالنظر إلى التحديد، وبالنظر إلى أنّ النوع الأساسي الآخر للطرح الديني بشأن أخلاقية السلوك البشري هو طرح ديني يتعلّق بمتطلبات راحة الإنسان، نستطيع القول إنّ قاعدة عدم التأسيس

---

(٢٥) Dan Cohn-Sherbok, ed., ***World Religions and Human Liberation***, Faith Meets Faith (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1992); Hans Küng and Jürgen Moltmann, eds., ***The Ethics of World Religions and Human Rights***, Concilium; 1990/2 (London: SCM Press; Philadelphia: Trinity Press International, 1990); Leroy S. Rouner, ed., ***Human Rights and the World's Religions***, Boston University Studies in Philosophy and Religion; v. 9 (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1988); Arlene Swidler, ed., ***Human Rights in Religious Traditions*** (New York: Pilgrim Press, 1982), and Robert Traer, ***Faith in Human Rights: Support in Religious Traditions for a Global Struggle*** (Washington, DC: Georgetown University Press, 1991).

(٢٦) ووضع جانباً السيناريوهات المتخيَّلة والوهمية في الوقت نفسه بشكل كامل.

تحظر على الحكومة أن تعتمد على الطرح الديني المتعلّق بمتطلّبات راحة الإنسان في تبنّي الخيار السياسي المتعلّق بأخلاقية السلوك البشري إلا مع وجود تبرير علماني معقول يسنُد هذا الخيار (هناك حاجة إلى تقييد هنا، كما شرحتُ في الفصل الأول، تحظر قاعدة عدم التأسيس على الحكومة تبني خيارات سياسية على نوع معين من الأطروحات العلمانية، يعني، الأطروحات العلمانية التي مُفادها أنَ معتقداً دينياً واحداً أو أكثر هي أكثر أمريكية في أصالتها، أو أكثر تمثيلاً لمشاعر المجتمع، أو بشكل آخر أحسن، من دين منافس واحد أو أكثر أو من معتقدات لادينية. عندما أشير في وصف متطلّبات قاعدة عدم التأسيس إلى طرح أو تبرير «علماني»، لا أقصد إدراج أطروحات من النوع الذي وصفتُ في الجملة السابقة، ولكن فقط تلك التي، بأي شكل من الأشكال، لا تُثمّن مُعتقداً دينياً أو أكثر ـ التي لا تدَّعي أن مُعتقداً دينياً واحداً أو أكثر هو أحسن، على أساس بُعدٍ قيمي أو آخر، من معتقد ديني أو لاديني منافس واحد أو أكثر). في القسم التالي من هذا الفصل، سأبحث ما إذا كان ينبغي للمشرعين والمُوظّفين الرسميين الآخرين، لا بوصفها قضية تتعلق بالدستورية ولكن بالأخلاق السياسية، الاعتماد على طرح ديني يتعلّق بمتطلبات خير البشر في تبني خيار سياسي متعلّق بأخلاقية السلوك البشري إذا لم يصل، في رأيهم، طرحٌ علمانيٌ مُقنع إلى الخلاصة نفسها التي وصل إليها الطرح الديني حول هذه المتطلبات.

يحتل الخلاف السياسي حول الإجهاض، أي النقاش حول ماذا ينبغي أن تكون عليه السياسة العامة في ما يتعلق بالإجهاض، حيزاً كبيراً في سياق الحوار الدائر حول الدور السليم للدين في السياسة، كما يحتل حيزاً كبيراً ضمنياً تماماً كأيّ خلاف سياسي معاصر، وأكثر من الأغلبية، فإنّ الخلاف المتعلّق بالإجهاض هو مناسبة أساسية، غير معلنة في الغالب[٢٧]، للحوار حول الدين في السياسة. وتجدُر الإشارة إلى أنه إذا كان على الحكومة أن تختار أن تُحرّم الإجهاض، سيكون عليها أن تعتمد على الطرح الديني

(٢٧) Elizabeth Mensch and Alan Freeman, *The Politics of Virtue: Is Abortion Debatable?* (Durham: Duke University Press, 1993).

المتعلّق بمتطلبات راحة الإنسان (وبالتالي، فإنّ قاعدة عدم التأسيس على الأقل لا تقف في وجه التشريع المُضيِّق على الإجهاض)[٢٨]. هذا الأمر توضحه حقيقة أن أكثر الأصوات الدينية تأثيراً في الولايات المتحدة التي تقف إلى جانب «مع الحياة» في النقاش المتعلق بما يجب أن تكون عليه السياسة العامة في ما يخصّ الإجهاض ـ صوت المؤتمر الوطني للقساوسة الكاثوليكيين ـ لا تعتمد، في المرحلة الحرجة والمختلَف فيها لدعواها،

---

(٢٨) لقد فُسِّر دستور الولايات المتحدة من طرف المحكمة العليا بحظر التشريع الذي يمنع الإجهاض في مرحلة الحمل قبل قابليته للحياة. القضية الأساسية هي: Roe v. Wade, 410 U.S. 113 (1973)، والذي يُعاد تأكيده بصفة كبيرة في قضية: *Planned Parenthood of South Eastern Pennsylvania v. Casey*, 505 U.S. 833 (1992).

انظر أيضاً: Perry, *The Constitution in the Courts: Law or Politics?*, pp. 179-189.

إن دستور الجمهورية الفدرالية لألمانيا، بالمقارنة، فُسِّر من المحكمة العليا الألمانية بمنع التشريعات التي تسمح بمعظم حالات الإجهاض في الشهور الثلاثة للحمل. في عام ١٩٩٣، حكمت المحكمة الدستورية للجمهورية الفدرالية لألمانيا أنّ القانون الألماني الجديد في ما يتعلّق بالإجهاض «هو قانون غير دستوري لأنّه يخرق بنداً دستورياً يفرض على الدولة أن تحمي الحياة البشرية». انظر: Stefan Kinzer, «German Court Restricts Abortion, Angering Feminists and the East,» *New York Times*, 29/5/1993, at A1.

انظر أيضاً: Judgment of May 28, 1993, The Constitutional Court of the Federal Republic of Germany, Judgment of the Second Senate, 20 EeGRZ 229-275 (consolidated case nos. 2 BxF2/90m 2 BzF 5/92).

ينصُّ دستور إيرلندا، في المادة (٤٠,٣,٣)، على أنه: «تعترف الدولة بحق الحياة للإنسان الذي لم يولد، وبالنظرة المستحقة للحق المتساوي في الحياة للأم، وتضمن في قوانينها احترام، ما دامت قابلة للتطبيق، وعن طريق قوانينها الدفاع عن وتأييد هذا الحق». وتنص المادة (٤٠,٣,٣) كذلك على: «إن هذا الجزء من هذا البند يجب ألا يحُدَّ حرية التنقل بين ولاية وولاية أخرى. إن هذا الجزء من هذا البند يجب ألا يحُدَّ حرية الحصول أو توفير، في ولاية ما، موضوع هذه الشروط كما هي مُحددة من طرف القانون، معلومات على علاقة بخدمات متوفرة بصورة قانونيّة في ولاية أخرى». للإطلاع على المادة (٤٠,٣,٣) والخلاف حول الإجهاض في إيرلندا، انظر: J. M. Kelly, *The Irish Constitution*, 3rd ed. by Gerard Hogan and Gerry Whyte (Dublin: Butterworths, 1994), pp. 790-810.

انظر أيضاً: Jeffrey A. Weinstein, ««An Irish Solution to an Irish Problem»: Irland's Struggle with Abortion Law,» *Arizona Journal of International and Comparative Law*, vol. 10, no. 1 (Spring 1993), pp. 165-200.

ينبغي وقف النقاش حول السياسة العامة في ما يتعلق بالإجهاض لا من طرف قرارات قضائية مثل تلك التي تمّ الإشارة إليها في الحين ـ القرارات التي تفسّر الدستور لإملاء خيار سياسي معيّن أو مجموعة من الخيارات السياسية في ما يتعلّق بالإجهاض ـ ولا حتى من طرف بند دستوري مثل دستور إيرلندا: مثل هذه القرارات، ومثل هذا البند تترك السؤال مفتوحاً حول تعديل الدستور من أجل السماح، أو لإملاء خيار مختلف أو مجموعة من الخيارات.

على طرح ديني يتعلّق بمتطلبات راحة الإنسان، وإنّ طرح هؤلاء القساوسة يتضمن ثلاث خطوات:

● لأنّ كل إنسان مقدس، فإن القتل العَمد لكل إنسان ـ أو على الأقل لكل إنسان بريء ـ محظور من النّاحية الأخلاقية[٢٩].

● لأنه لا توجد طريقة غير متحيِّزة لرسم الحدود للمجتمع الإنساني في أي لحظة قبل الحمل، علينا التعامل مع الجنين البشري كعضو من المجتمع الإنساني ـ كإنسان، أي، ولو كان إنساناً في مرحلة مبكرة من تطوره.

● إنّ القتل العَمد لأي جنين بشري، بناءً على ذلك، محظورٌ أخلاقياً[٣٠].

---

(٢٩) إن اعتبار الحكم بعقوبة الإعدام تصرفاً غير أخلاقي دائماً هو ليس موقفاً رسمياً كاثوليكياً، على الرغم من أن البابا جون بول الثاني قد صرّح، في منشور بابَوي حديث، أنّ الشروط التي يكون الحكم بعقوبة الإعدام فيها عملاً مُبَرراً من الناحية الأخلاقية «هي شروط جدّ نادرة إذا لم تكن غير موجودة من الناحية العملية». انظر: John Paul II, «Evangelium Vitae,» *Origins*, vol. 24, no. 42 (1995), pp. 689-709.

(٣٠) هذه عيّنة من تصريحات القساوسة الكاثوليك في ما يتعلق بالإجهاض:

إن الإجهاض... ينكر اثنين من أكثر فروضنا الأخلاقيّة أهميّة: احترام الحياة البريئة وانشغالنا المُفضل تُجاه الضعيف والمفتقر إلى الدفاع... «لأنّ ضحايا الإجهاض هم أكثر أعضاء العائلة البشرية عُرضة للخطر وافتقاراً للدفاع، إنّه من الواجب، كما يدعو المسيحيون إلى خدمة الأضعف بيننا، أن يعطي هذا انتباهاً عاجلاً وأولوية لهذه القضية».

انظر: Catholic Bishops of the United States, «Resolution on Abortion,» *Origins*, vol. 19 (1989), p. 395, and James McHugh (Bishop), «Political Responsibility and Respect for Life,» *Origins*, vol. 19 (1989), p. 460.

سنفعل خيراً لو أولينا اهتماماً خاصاً لاستعمالات الوصايا العظمى [لحب جيراننا كما نُحب أنفسنا، الذي يفرض] أننا نُثمّن حياة واحتياجات الآخرين ليس أقل من حياتنا واحتياجاتنا. إنّ حقّ الحياة للجنين الذي لم يولد، للجد المريض والعاجز، للمجرم الحقير، لمريض الإيدز، على هذا الحق أن يُؤكد ويُحمى وكأنه ينتمي إلينا. إضافة إلى هذا، اللاجئ من الهند الصينية، حياة متلقّي المنحة الاجتماعية من «إلينوي» (Illinois) والمتشرّد في مجتمعنا، كل واحد منهم يتمتّع بالكرامة التي نتمتع بها. عندما نستجيب لهذه الحاجة، فإننا لا نعترف بكرامتهم فقط، وإنما نعترف بكرامتنا أيضاً.

انظر: Catholic Bishops of Wisconsin, «A Consistent Ethic of Life,» *Origins*, vol. 19 (1989), pp. 461-462.

عندما يقول الناس أنّ الاجهاض هو قضيّة خيار، فإنّهم ينسون أحداً «مع الإجهاض» هي جملة غير كاملة؛ ينقصها الموضوع. علينا أن نتساءل عن التتابع الطبيعي: الخيار لفعل ماذا؟ إذا كان الخيار يتعلّق بتسميم شيخ مُسن، أو يتعلّق بتهريب المخدرات، أو يتعلّق باختلاس الأموال من البنك، لا =

الخطوة **الأولى** لدعوى القساوسة تقوم على زعم، هو بالنسبة إليهم، بالطبع، زعم مبني على الدين، مُفاده أنّ كل إنسان مقدس. هذا هو الزعم نفسه الذي يعتمد عليه القساوسة في التعبير علناً عما يعتبرونه خرقاً لحقوق الإنسان. ويعتمد القساوسة كذلك، في خطوتهم الأولى، على ادّعاء يتعلق بمتطلّبات راحة الإنسان ـ أي إنّ قتل الفرد هو مُخالف لراحة الضحية ـ ولكن **هذا** الادعاء المتعلق براحة الإنسان ليس ادّعاءً دينيّاً لا في مضمونه ولا في أساسه.

الخطوة **الثانية** المهمة لدعوى القساوسة، على الرغم من كونها محلّ

= أحد سيدافع عن هذا الخيار. في هذه الحالة، إنه إزهاق روح طفل لم يلد بعد. من سيدافع عن . . . حق غير قابل للتصرف فيه، إنه حق الطفل في الحياة؟ انظر: **John May (Archbishop), «Faith and Moral Teaching in a Democratic Nation,»** ***Origins***, **vol. 19 (1989), pp. 385-388.**

ترى التعاليم الكاثوليكية في الإجهاض فشلاً أخلاقياً مُضاعَفاً: حياة بشرية أُزهقت ومجتمع سمح أو ساند القتل، كلا الانشغالين: حماية الحياة وحماية المجتمع من نتائج إزهاق الحياة، يتطلب الانتباه، ويقع كلاهما في مجال القانون المدني. إن القانون المدني، بالطبع، ليس مُتوازياً مع القانون الأخلاقي، والذي هو أوسع في المجال والانشغالات. ولكن لا ينبغي التفريق بين الاثنين؛ ينبغي أن يكون القانون المدني راسخاً في القانون الأخلاقي حتى ولو أنه ينبغي له عدم ترجمة كل الممنوعات والتوصيفات الأخلاقية إلى قوانين مدنية.

متى ينبغي للقانون المدني أن يتضمن أهم الانشغالات الأخلاقية؟ عندما يكون الموضوع يُمثل خطراً على النظام العام للمجتمع. ولكن في صميم النظام العام هناك حماية الحياة والحقوق الأساسية للإنسان. إن المجتمع الذي يفشل في أحد أو كلا هاتين الوظيفتين هو مجتمع محكوم عليه بحق أنه مجتمع فاسد.

لا يمكن حماية لا حق الحياة ولا حقوق الإنسان الأخرى في مجتمع من دون قانون مدني . . . هدفنا أن ينظّم القانون المدني التزاماً أساسياً لحماية حياة الإنسان، خاصة حياة مثل أولئك الأطفال الذين لم يولدوا والمعرّضون للهجوم أو سوء المعاملة، وهو ليس أمراً جديداً في مجتمعنا. إنّ مصداقية القانون المدني جُرّبت على الدوام بمجموعة من الحقوق التي يُدافع عنها ومجال المجتمع الذي يحميه. نعود إلى التشابه في الحقوق المدنية: كان صراع الستينيات تحديداً حول توسيع حماية القانون لأولئك المحرومين من الحماية بطريقة ظالمة. انظر: **Joseph Bernardin (Cardinal), «The Consistent Ethic of Life after Webster,»** ***Origins***, **vol. 19 (1989), pp. 741-746, and John Myers (Bishop), «Obligations of Catholics and Rights of Unborn Children,»** ***Origins***, **vol. 20 (1990), pp. 65-68; John O'Connor (Bishop), «Abortion: Questions and Answers,»** ***Origins***, **vol. 20 (1990), p. 97, and John Roach (Archbishop), «War of Words on Abortion,»** ***Origins***, **vol. 20 (1990), pp. 88-89.**

(رداً على الاتهام بأن المناداة بتشريع تضييقي للإجهاض هي مناداة من أجل «تشريع الأخلاق»): «هذا ليس طرحاً جديداً، ففي خضم النقاش الساخن حول الحقوق المدنية، كان مارتن لوثر كينغ الابن **(Martin Luther King, Jr)** متهماً بأنه يريد تشريع الأخلاقية، لقد ردّ بأن القانون لا يستطيع جعل الناس يحبون جيرانهم، ولكنه يستطيع جعلهم يمتنعون عن قتلهم».

خلاف في الولايات المتحدة، حتى بين المؤمنين الدينيين[٣١]، تمنح كثيراً ممن هم «مع الخيار» في الحوار الدائر حول الإجهاض مهلة للتفكير. وكما كتب، لورانس ترايب (Laurence Tribe)، أحد أبرز منظّري «مع الخيار»: «الجنين حيّ، إنه من بني البشر، إنه يُثير العطف وحتى الحب، لأنه تابع، جزئيّاً، ولا حول له»[٣٢]. على كل حال، الخطوة الثانية لا تحتوي على أي طرح، ديني أو علماني، في ما يتعلق بمتطلّبات راحة الإنسان. ولا تحتوي على طرح ديني مُفاده أنّ الجنين البشري إنسان بمعنى الكلمة ـ مثلاً، الطرح الذي مُفاده أن الله «نفخ الروح» في الجنين البشري، وأنه بذلك ينبغي التعامل مع الجنين البشري بالاحترام والاهتمام نفسيهما اللذين ينبغي التعامل بهما مع الإنسان الذي يولد فعلاً[٣٣]. وتقول الخطوة الثانية لطرح القساوسة ببساطة ما يمكن حتى لغير المؤمن الديني أن يقوله، أي إنه لا توجد طريقة غير متحيزة لرسم حدود المجتمع الإنساني في أي لحظة قبل مرحلة الحمل. هذه المسألة ـ هذا الطرح ـ ليست مسألة دينية، إنها ليست مسألة تفترض مسبقاً حتى، أن الله موجود، ناهيك بأي شيء يتعلّق بطبيعة الله أو إرادته أو عمله. كتب روبرت جورج (Robert George) في عرضه رأي القساوسة، والذي يتفق معه: «إنّ معارضي الإجهاض... ينظرون إلى كل البشر، بمن في ذلك الذين لم يولدوا بعد...، بصفتهم أعضاء في مجتمع العباد يحقّ لهم واجب العدالة... إنّ

---

(٣١) David Smith, «What is Christian Teaching on Abortion?,» *Doctrine and Life*, vol. 42 (1992), pp. 305-316:

كما يمكن ملاحظته من هذا الاستبيان القصير لكنائس مسيحية معينة، الكل يوافق على أن الجنين البشري له «قيمة» ويجب احترامها. يتعلق الاختلاف حول ما هي «قيمة» الجنين البشري، تحديداً. هناك رأي، مُمثّلاً بوضوح من طرف كنيسة الكاثوليك الرومان، وينصّ على أنّ للجنين القيمة نفسها، تماماً، كأي إنسان آخر. هناك رأي آخر، مُمثّلاً بهيئة قويّة للرأي في كنيسة إنكلترا، يؤكد أن قيمته، قبل التشخّص (الوعي)، هي أقل من قيمة البشر بالمعنى الصحيح للكلمة. هناك رأي ثالث، مُمثّلاً من طرف المؤتمر الميثودي، والذي مُفاده أنّ قيمته تتوقّف على مرحلة تطوّره: بناءً على هذا هي قيمة تتطوّر تدريجاً. يبدو أنّ الاتّحاد المعمداني يفضل موقفاً مشابهاً، مثل ما تفضّله الكنيسة في بلاد الغال وكذا الكنائس الحرة.

(٣٢) Laurence H. Tribe, «Will the Abortion Fight Ever End: A Nation Held Hostage,» *New York Times*, 2/7/1990, at A13 (Op-Ed Page).

للاطلاع على نقد عميق للإنكار الصريح أو المُتضمّن للمكانة الأخلاقية للجنين لبعض المساندين للإجهاض من الحركة النسوية، انظر: Naomi Wolf, «Our Bodies, Our Souls: Rethinking Pro-Choice Rhetoric,» *New Republic* (16 October 1995), p. 26.

(٣٣) للاطلاع على هذا الطرح، انظر ص ١٥١ ـ ١٥٥ من هذا الفصل.

المسألة الحقيقيّة للمبدأ بين المؤيِّدين للإجهاض. . . والمعارضين. . . لها علاقة بمسألة من هم الخاضعون للعدالة». في نظر جورج «التّحدي للنظرة الأرثوذكسية الليبرالية للإجهاض. . . هي تحديد أسباب غير متحيّزة للقول إن الذي لم يولد بعد. . . لا يمكن اعتباره خاضعاً للعدالة»(٣٤).

يبدو أحياناً أنّ بعض أولئك الذين يريدون تهميش دور الدين في السياسة يأملون بذلك أن ينالوا تفوُّقاً في النقاش السياسي المتعلّق بالإجهاض. سيكون من الرزانة بمكان لمثل هؤلاء أن يعلموا أنّ الصوت الديني الأكثر تأثيراً في الولايات المتحدة الذي يقف إلى جانب «الحياة» في نقاش الإجهاض لا يقدّم، في النقاش السياسي العام، ولو طرحاً دينياً طائفياً. إذا كان القساوسة الكاثوليك في غير حاجة إلى طرح ديني ولا يعتمدون عليه في ما يتعلّق بمتطلبات راحة الإنسان، إذاً، فإنّه إذا كان على الحكومة أن تسُنّ موقفاً ضد الإجهاض في القانون، فإنّها لن تكون في حاجة إلى أن تعتمد على أيِّ طرح كهذا(٣٥).

ثالثاً: الأطروحات الدينية المتعلقة بخير البشر

إنّ الأطروحات المتعلّقة بمتطلّبات راحة الإنسانية هي النوع الأساسي من الطرح الديني المتعلّق بأخلاقية السلوك البشري: أطروحات

---

(٣٤) انظر مراجعة روبرت جورج (Robert F. George)، لكتاب: Ronald Dworkin, «Life's Dominion: An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom,» *American Political Science Review*, vol. 88, no. 2 (June 1994), pp. 445-446.

يضيف جورج: «بصراحة، أشكّ في أنّ هذا التحدّي سيُرفع. في كل الأحوال، أخفق «دوركين» هنا في إحراز تقدّم كبير في رفعه» (ص ٤٤٦).

انظر أيضاً: Mary Warnock, «The Limits of Toleration,» in: Susan Mendus and David Edwards, eds., *On Toleration* (Oxford [Oxfordshire]: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1987), pp. 123-125.

(تعليقاً على فشل جون ستيوارت مِل (John Stewart Mill) في أن يجيب، من بين أشياء أخرى، عن السؤال: «من يُعتبرُ كموضوع ممكن للأذى؟»).

(٣٥) Judith Jarvis Thomson, «Abortion,» *Boston Review*, vol. 20, no. 3 (January 1994- December 1995), pp. 11-15:

«إذا ضيَّق التشريع على الحرية [حرية المرأة أن تخضع للإجهاض] على خلفية هذا المعتقد [أن للجنين الحق في الحياة من لحظة بداية الحمل]، ويعلن أنه من حقّه أن يقوم بذلك لأنّ الله يقول إنّ هذا المعتَقَد حق، إذاً، يكون قد خرق مبدأ الفصل بين الكنيسة والدولة».

تتعلّق بما يجب فعله للإنسان، أو ما يجب فعله لصالحه (بما في ذلك أنفسنا) إذا أردناه أن يزدهر ـ إذا أردنا أن يُنجز أعظم خير هو قادر عليه ـ بوصفه إنساناً؛ وتتعلّق بما هو مواتٍ للازدهار الأصيل للإنسان، أو ما هو معادٍ له؛ وبما هو حقاً جيدٌ للبشر، سواء بالنسبة إلى كل البشر أم بالنسبة إلى مجرّد بعضهم، أم بما هو حقّاً سيّئٌ لهم (ليس لأنّه لا يمكننا أن نتخيّل أنواعاً أخرى من الأطروحات الدينية المتعلّقة بأخلاقيّة السلوك البشري. بل نستطيع ذلك، وفي سياق الخلاف الدائر حول الإجهاض، هناك نوع ثالث يتبادر بسهولة إلى الذهن: الأطروحات المتعلّقة بمن هو الإنسان)[٣٦]. مرةً أخرى، إنّ قاعدة عدم التأسيس تحظر على الحكومة أن تعتمد على طرح ديني متعلّق بمتطلّبات راحة الإنسان في تبنيها خياراً سياسياً متعلّقاً بأخلاقيّة السلوك البشري إلا إذا وُجد تبرير علماني مقبول يدعم هذا الخيار. ولكن، بغضّ النّظر عن قاعدة عدم التأسيس، هل ينبغي للمشرعين والموظّفين الرسميين أن يمتنعوا عن الاعتماد على طرح ديني بشأن متطلّبات راحة الإنسان في غياب طرح علماني مُقنع (بالنسبة إليهم) يتوصّل إلى النتيجة نفسها في ما يتعلّق بهذه المتطلّبات؟

ما أنا بصدد شرحه، بالنسبة إلى معظم المؤمنين الدينيّين في الولايات المتحدة، على الأقل، وربما بالنسبة إلى معظم المتدينين في ديمقراطيات صناعيّة متقدّمة والتي هي مُتعدّدة دينياً، أنّ القدرة على الإقناع ومتانة أي طرح ديني في ما يتعلّق بمتطلّبات راحة الإنسان يتوقّف، أو ينبغي أن يتوقّف، جزئيّاً على وجود طرح علماني مقنع واحد على الأقل (أي، طرح علماني واحد **أنهم أنفسهم** يجدونه مُقنعاً) يتوصّل إلى النتيجة نفسها في ما يتعلّق بمتطلّبات راحة الإنسان التي توصّل إليها الطرح الديني (لن يوافق بعض المسيحيين المحافظين لاهوتيّاً ـ خصوصاً، «المسيحيّون «الأصوليّون» وبعض المسيحيين «الإنجيليين». سأتوجّه إليهم في خاتمة هذا الفصل). لا بد من تحديدٍ هنا، تخيّلوا طرحاً دينيّاً تتطلّب راحة الإنسان وفقه، من بين أشيا أخرى، الصلاة أو ممارسات روحية أخرى موصلة إلى معرفة الله أو الوحد

(٣٦) انظر الهامش الرقم (٣٤) والنص المرفق له.

معه. بحكم التعريف، لا يوجد طرح «علماني» يستطيع الوصول إلى مثل هذه النتيجة في ما يتعلق بمتطلبات راحة الإنسان[٣٧]. ولكن، كما شرحتُ في الفصل الأول، لا توجد حكومة ملتزمة بقاعدة عدم التأسيس ستقوم بأي تصرف مبني على نظرة مُفادها أنّ ممارسة أو ممارسات، بوصفها ممارسة دينية ـ ممارسة مضمَّنة في معتقد ديني واحد أو عدة معتقدات دينية أو مُعبِّرة عنه أو عنها ـ أصحّ أو أكثر فعالية من الناحية الروحية أو بشكل آخر أحسن من ممارسة أو ممارسات دينية أخرى أو غير دينية أو مِن لا ممارسة دينية على الإطلاق. على الرغم من ذلك، من أجل أكبر دقة ممكنة، علي أن أقول: ينبغي لقوة الإقناع لأي طرح ديني في ما يتعلّق بمتطلّبات راحة الإنسان ـ أي طرح ديني، أي، الذي بناءً عليه تكون الحكومة الملتزمة بعدم الانحياز لصالح ممارسة دينية مستعدّة للاعتماد عليه ـ أن يتوقّف جزئياً على وجود طرح علماني متين واحد على الأقل يتوصّل إلى النتيجة نفسها التي توصل إليها الطرح الديني. على الأقل، لا يوجد طرح ديني يتعلق بمتطلبات راحة الإنسان ينبغي أن يُعتبر قوياً بما يكفي لتبني خيارٍ سياسيٍّ، ناهيك بخيارٍ سياسيٍّ قسري، إلّا إذا توصل طرح علماني مقنع إلى النتيجة نفسها في ما يتعلّق بمتطلّبات خير البشرية.

لماذا ينبغي لقوة إقناع كل طرح ديني مُتعلق بمتطلبات راحة الإنسان (الذي تكون الحكومة الملتزمة بعدم الانحياز لصالح ممارسة دينية مستعدة للاعتماد عليه) أن يتوقف جزئياً على وجود طريق علماني متين على الأقل يُوصل إلى النتيجة التي توصّل إليها الطرح الديني في ما يتعلّق بمتطلبات راحة الإنسان؟ إنّ الطرح «الديني» في ما يتعلّق بمتطلّبات راحة الإنسان ـ مثل الطرح الديني في ما يتعلق بأيّ شيء ـ هو، كما أشرتُ في الفصل الأول، طرحٌ يعتمد (من بين أشياء أخرى يعتمد عليها) على معتقد ديني:

---

(٣٧) قال وليام كولانج (William Collinge) في رسالة، أنّه «كاثوليكي، أقول إنّ مصلحة البشر النهائية هي التقاسم في حياة الله، المشاركة بطريقة تفيد مكانتنا كمخلوقات في الثالوث الإلهي. الحديث عن النعمة، «الرؤية المبتهجة»، الاتحاد الروحي، هي نقاط كلها تصب في الاتجاه نفسه. إنّ عدداً من تابعي أديان أخرى لهم معتقدات مقابلة في ما يتعلق بما هو أحسن في نهاية الأمر. كيف يمكن أن يكون هناك طرح علماني في ما يتعلق بمثل هذا الأمر؟» (رسالة إلى مايكل بيري بتاريخ ١ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٥).

إنه الطرح الذي يفترض مُسبقاً أنّ معتقداً دينيّاً هو حقٌّ ويتضمّن هذا المعتقد كواحدة من أفكاره الأساسيّة (كما قلتُ في الفصل الأول، المُعتقد «الديني» هو، للأغراض الحالية، سواء الاعتقاد بأن الله موجود ـ «الله» بمعنى الحقيقة المتعالية التي هي مصدر، وأساس ونهاية كل شيء آخر ـ أم الاعتقاد المتعلّق بطبيعة الله، أو عمله، أو إرادته). إنّ الطرح الديني النموذجي في ما يتعلق بمتطلبات راحة الإنسان يعتمد (جزئياً) على زعم يتعلّق بما أوحى الله. إنّ مثل هذا الطرح يمكن أن يصدر عن شخص يعتقد أنّنا، نحن البشر، منحدرون كثيراً (منكسرون جداً، فاسدون جداً) لبلوغ نظرة عميقة في طبيعتنا وأن أسرع الاستنتاجات عن الطبيعة البشرية، في ما يتعلّق بمتطلّبات راحة الإنسان، مبنيّة على وحي الله[٣٨]. غير أنّ المؤمنين الدينيين ـ حتى أولئك المؤمنون الدينيون من المذهب الديني نفسه ـ ليسوا دائماً على اتفاق في ما بينهم حول ما أنزل الله. وأكثر من ذلك، كثير من المؤمنين الدينيين يفهمون أن البشر قادرون تماماً ليس فقط على ارتكاب أخطاء عن حسن قصد، ولكن قادرون على خداع أنفسهم، في ما يتعلق بما أوحى الله ـ بما في ذلك ما يمكن أن يكون الله قد أنزله في ما يتعلق بمتطلبات راحة الإنسان.

(لقد أثار تشارلز كورَن (Charles Curran)، اللاهوتي الأخلاقي الكاثوليكي، مسألة مفيدة، في رسالة، بشأن «تركيزي على راحة الإنسان والطبيعة البشرية، ويستطيعُ بعضٌ أن ينتقدوا هذا [التركيز] لكونه يركز على الإنسان بشكل كبير ولا يركّز على الله بشكل كافٍ بالنسبة إلى موقف بروتستانتي حقيقي... ربما يكون السؤال الأوّلي، حتى في الكالفينية، هو ما هي إرادة الله وليس ما هو ازدهار البشرية أو الطبيعة البشرية»[٣٩]. ولكن مع وجود افتراضين يريد القليل من المسيحيين إنكارهما، وهما التفريق بين القيام «بما يريد الله منّا أن نفعل» والقيام «بما هو مُوصِلٌ إلى إشباع طبيعتنا» هو أمر خاطئ. إنّ الافتراضين هما، **أولاً**، أنّ البشر عندهم طبيعة ـ حقاً،

---

(٣٨) انظر الهامش الرقم (١٢٩) أدناه والنص المرفق. للاطلاع على وصف طريقة التفكير الدينية التي تعطي مثل هذا الطرح الديني، انظر: James Davison Hunter, *Culture Wars: The Struggle to Dene America* ([New York]: Basic Books, 1991), pp. 120-121.

(٣٩) Letter to Michael J. Perry (7 August 1995).

طبيعة صوَّرها الله ـ وثانياً، أنها إرادة الله أن يتصرّف البشر بهذه الطريقة للوفاء بطبيعتهم أو إتقانها)[٤٠].

ومن ثَمّ، وكما يفهم عدد من المؤمنين الدينيين، أنّ طرحاً يتعلّق بمتطلّبات راحة الإنسان ـ في ما يتعلّق بما هو حقاً جيّد بالنسبة إلى البشر (كلهم أو بعضهم)، أو في ما يتعلّق بما هو حقاً سيّئ لهم ـ والذي يكون مبنياً على ادّعاء يتعلّق بأنّ ما أُنزِل هو طرحٌ مشكوك فيه بشكل كبير إذا لم يكن هناك طريق علمانية توصل إلى نتيجة الطرح الديني في ما يتعلّق بمتطلّبات راحة الإنسان. وما دام لا يوجد طرح علماني مُقنع يدعم النتيجة المتعلّقة بمتطلّبات راحة الإنسان المُتَوصَّل إليها بطرح ديني من النوع المتناوَل هنا، فإنّ الطرح الديني مثير لإشكالية[٤١]. وبالفعل، ما دام لا يوجد طرح علمانيّ مُقنع، فإنّ متانة الطرح الديني مشكوك فيها من طرف كل من يؤمن، كما هي حال أغلب المسيحيين، مثلاً، أنه لا توجد حقيقة أساسية في ما يتعلّق بالمتطلّبات الأساسية لراحة الإنسان غير متاحة لغير المؤمنين الدينيين ـ أنّ كل حقيقة من هذا القبيل، حتى ولو كانت متاحة فقط لبعض البشر بنعمة الوحي «الخارق»، هي مع ذلك متاحة «من حيث المبدأ» لكل البشر، بمن في ذلك غير المؤمنين، بمُقتضى ما يُسمّى العقل «الطبيعي»[٤٢]. لقد اعتنقت الأخلاق الدينية للتقليد الكاثوليكي الروماني هذا الموقف منذ زمنٍ بعيد[٤٣]:

---

(٤٠) انظر: Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, p. 96:

«يمكن القول إن الغنات الأخلاقية المفضلة تُعطى من طرف الأمر الإلهي أو الوحي. بهذا الشكل، إذا لم يكن مُتحداً مع أسس في الطبيعة البشرية، فإنّ التفسير لن يقودنا إلى أي شيء باستثناء ما سمّاه سبينوزا (Spinoza) «بلجوء الجهل».

(٤١) هذا لا يعني القول إن وجود طرح علماني مُقنع يستلزم إقناع الطرح الديني أو عدم وجود طرح علماني مُقنع يستلزم الطرح الديني هو طرح غير صحيح.

(٤٢) «مبدئياً»، لأن «مشاركة الإنسان في القانون الأبدي لله من خلال العلم. . . يمكن أن يكون فاسداً ومنحرفاً على نحو تكون المعرفة الطبيعية للخير مُعتَمة بالشهوات وعادات المعصية. بالنسبة إلى توماس الأكويني، إذاً، ليست كل نتائج القانون الطبيعي معروفة عالمياً، وكلما نزلنا من العام إلى الخاص، هناك احتمال أكثر لتأثر العقل بصفة غير مقبولة بالعواطف، أو بالعادات، أو بخطايا طبيعة البشر». انظر: John Mahoney, *The Making of Moral Theology: A Study of the Roman Catholic Tradition, Martin D'Arcy Memorial Lectures; 1981-2* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1987), pp. 105-106.

(٤٣) من أجل سرد توضيحي، انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٣ ـ ١٠٥.

بقيَ «الأكويني»... مُقتنعاً بأنّ الأخلاق، هي جوهرياً، سلوك رشيد، وبوصفها كذلك يجب أن تكون في متناول العقل الإنساني وحكمته، على الأقل من حيث المبدأ... في تعاليم «الأكويني»، يبدو الهدف من الوحي، بقدر ما تعلّق الأمر بالأخلاق، هدفاً، علاجياً أساساً، وليس بالضرورة بصورة مطلقة للإنسان... لا يحتوي الوحي المسيحي في تعاليمه الأخلاقية على عناصر مهمّة زيادة على ما هو موجود في العقل البشري من دون وحي... ليس للوحي بهذه الصفة في ما يتعلّق بالسلوك الأخلاقي أي شيء يُضاف إلى أحسن ما جاد به التفكير الإنساني...»[٤٤].

طبعاً، إنّ تأثير «الأكويني» الكبير في الأخلاق الدينية للتقليد المسيحي يمتدُّ إلى ما هو أبعد من المسيحية الكاثوليكية. إنّ المسيحيين بصفة عامة، وليس الكاثوليكيين فقط، «يريدون أن يبرهنوا (على الأقل بعضاً منهم) أنّ الوحي المسيحي لا يتطلّب منّا أن نُفسِّر طبيعة الإنسان بطرُقٍ لا يوجد من أجلها، بطريقة أخرى، تبرير، ولكن بدلاً من ذلك يقدّم فهماً أعمق للإنسان كما هو عليه أساساً»[٤٥]، بل أكثر من ذلك، كما شرح الفيلسوف الأمريكي روبرت أودي (الذي يُعرِّف نفسه بوصفه مسيحياً) «قد تكون الأطروحات العلمانية الجيّدة للمبادئ الأخلاقيّة أفضل تبرير للاعتقاد بأنّ هذه المبادئ مأمورٌ بها إلاهيّاً من الأطروحات اللاهوتية للمبادئ المبنيّة على النّصوص المقدّسة أو التقليد». هذا لأنّ الأخيرة ـ على وجه الخصوص، الأطروحات الدينية المبنيّة على النصوص المقدسة والتقليد ـ «هي «أكثر عُرضةً من الأولى للتأثيرات الثقافية الخارجية، وأكثر تأثُّراً بالتفسير الخاطئ للنّصوص أو الفساد المُطلق عبر الزمن والترجمة، وأكثر عُرضة للتحيُّز الناجم عن أغراض سياسية أو أغراض لادينية أخرى» (يتبادر قَبول المسيحية للعبودية إلى الذهن هنا ـ قَبولٌ استمر مُعظم ألفي سنة من المسيحية[٤٦]. إنّ استنتاج أودي كان كالآتي:

---

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٠٦ ـ ١٠٧ و١٠٩. ثم أضاف ماهوني: «ولكن مثل هذا التفكير البشري ليس دائماً أو بثبات في أفضل حالاته» (ص ١٠٩).

(٤٥) Basil Mitchell, «Should Law Be Christian?,» *Law and Justice*, nos. 96-97 (1988), pp. 12-21.

(٤٦) انظر الهامش الرقم (٤٨) أدناه.

والأنانية[٤٨]. بل أكثر من ذلك، لا توجد جماعة دينية تخفق في الوفاء بالمثل الأعلى للمبدأ العقلاني لنقد الذات تستطيع أداء دور له معنى في السياسة في ديمقراطية متعددة دينياً مثل الولايات المتحدة[٤٩]. كما حذّر ريتشارد جون نيوهاوس (Richard John Neuhaus) قائلاً: «ما دامت التّعاليم المسيحية تدّعي أنها شكل مُميَّز من الخطاب الذي هو مُعفى من تدقيق العقل الناقد، ستُحرم، بطريقة مفهومة، من مكان بين الخطابات العامة بصورة أصيلة»[٥٠]. ومن الواضح أنّ تأكيد وجود طرح علماني مُقنع يدعم ادّعاءً يتعلّق بمتطلّبات راحة الإنسان هو طريقة واحدة مهمة بالنسبة إلى أعضاء الجماعة الدينية أن تُطبِّق المثل الأعلى لعقلانية نقد الذات. إنه،

---

(٤٨) مناقشة الربا، الزواج، العبودية والحرية الدينية، برهن جون نونان (John Noonan) ما يأتي:

حدثت تحوّلات كبيرة في تعليم الواجبات الأخلاقية، عندما عُرضت كجزء من العقيدة المسيحية من طرف السلطة التعليمية. في كل حالة نستطيع أن نرى إزاحة المبدأ أو المبادئ التي اتخذت كتصرف ـ في حالة الربا، إن القرض لا يمنح أي حق للفائدة؛ في حالة الزواج، أن كل الزيجات هي زيجات سرمدية؛ في حالة العبودية، أن الحرب تعطي الحق في الاستعباد وأن امتلاك عبدٍ يعطي الاسم لذرية العبد؛ في حالة الحرية الدينية، أن الخطأ ليس له حقوق وأن الوفاء للإيمان المسيحي قد يُفرض بطريقة حسية... في أثناء إزاحة مجموعة من هذه المبادئ، ما كان ممنوعاً يصبح قانونياً (حالات الربا والزواج)؛ وما كان مسموحاً به يصبح غير قانوني (حالة العبودية)؛ وما كان مفروضاً يصبح ممنوعاً (اضطهاد الزنادقة). انظر: John T. Noonan Jr., «Development in Moral Doctrine,» *Theological Studies*, vol. 54 (1993), pp. 662-669, and Sean Fagan, «Interpreting the Catechism,» *Doctrine and Life*, vol. 44 (June 1994), pp. 412 and 416-417.

من المفترض أنّ التعليم الشفهي «يُفسِّر»، ولكن هذه لا تُعلل لماذا على الكاثوليكيين أن يتبنّوا مثل هذا الموقف المتصلّب والمؤيّد للحكم المطلق ضد منع الحمل الاصطناعي لأنه من التعاليم البابوية، ولكن ليس هناك إشارة إلى التعاليم البابوية الواضحة التي دامت قروناً والتي مُفادها أن اليهود والزنادقة يذهبون إلى الجحيم ما لم يدخلوا في الدين الكاثوليكي، أو «البابا ليو العاشر» الذي أعلن أنّ حُرّاق الزنادقة يتلاءم مع إرادة الروح المقدس، لقد برَّر ورخَّص ستة باباوات مختلفين استعمال الاستعباد. لقد أصرّ «بيو الحادي عشر»، في منشورٍ بابوي مهم على الأقل كأهمية منشور «حياة البشر»، على أن التعليم المختلط خاطئ ومؤذٍ، وفي الحقيقة هو ضد الطبيعة. إن عرض التعليم الشفهي للقانون الطبيعي يُعطي الانطباع بأنه يمكن قراءة أوامر أخلاقية مخصوصة من خلال طبيعة البشر الفيزيائية، من دون أي حذر من حقيقة أن فهمنا «للطبيعة» بالذات وما هو «طبيعي» من الممكن أن يكون مصبوغاً بثقافتنا.

(٤٩) للاطلاع على النقد الذاتي للمعقولية، انظر: Michael J. Perry, *Love and Power: The Role of Religion and Morality in American Politics* (New York: Oxford University Press, 1991), chap. 4.

(٥٠) Richard John Neuhaus, «Reason Public and Private: The Pannenberg Project,» *First Things* (March 1992), pp. 55-57.

كذلك، طريقة مهمة ـ وحقاً هو طريقة كنسيّة نسبياً ـ بالنسبة إلى مواطني ديمقراطيّة متعدّدة دينيّاً أن يجرّبوا أقوالاً متنوّعة في ما يتعلّق بما أنزل الله، بما في ذلك أقوال تتعلّق بما أوحى به الله عن إرادته، التي يُفصَحُ عنها في بعض الأحيان في النقاش السياسي العام.

لقد أشرتُ للتو لماذا، عند تبني خيار سياسي متعلّق بأخلاقيّة السلوك البشري، ينبغي للمشرّعين والمُوظّفين الرسميّين الآخرين أن يعتمدوا على ـ على الأقل، ينبغي عليهم أن يكونوا حذرين بشكل كبير من الاعتماد ـ على طرح دينيّ متعلّق براحة الإنسان إذا لم يوجد، في نظرهم، طرح علماني مُقنع يتوصّل إلى النتيجة نفسها في ما يتعلّق بمتطلّبات راحة الإنسان. هل ينبغي لنا أن نذهب أبعد من ذلك ونستخلص أنّه ينبغي للمشرعين والآخرين ألا يعتمدوا على طرح ديني متعلّق براحة الإنسان حتى ولو، في نظرهم، توصّل فعلاً طرح علماني مُقنع إلى النتيجة نفسها؟ هل ينبغي للمشرعين وللآخرين أن يعتمدوا **فقط** على الطرح العلماني المُقنع؟ تذكروا هنا النقطة التي أكدتها في الفصل الأول، في أثناء إجابتي عن السؤال: «لماذا عدم التأسيس؟»: يعلّمُنا التاريخ أن نشكّ بشكل عميق في تصرّف الحكومة (حول السياسة، حول القويّ سياسياً) بوصفها حَكَماً في ما يتعلّق بالحقيقة **الدينية**. ويُعلّمُنا التاريخ أيضاً أن نرتّب في تصرّف الحكومة بصفتها حَكَماً في ما يتعلّق بالحقيقة **الأخلاقيّة**، ولكن لا يمكن حتى الحكومة ذات السلطات المحدودة أن تتجنّب إصدار بعض الأحكام الأخلاقية. وبمفهوم المخالفة، وببساطة، ليست هناك حاجة للحكومة إلى أن تُصدر أحكاماً دينية في ما يتعلّق بمتطلّبات راحة الإنسان. كما قلتُ في الفصل الأول، ليست السياسة مجالاً يُوصِل إلى تَبيُّن الحقيقة اللاهوتيّة؛ غير أنّه مجال مُعرَّضٌ بصفة كبيرة للاستغلال المُتلاعِب للخلافات اللاهوتية (ينبغي للمسيحيين المحافظين لاهوتيّاً، الذين أتوجّه إليهم في خاتمة هذا الفصل، أن يعلموا هذا كغيرهم). على الرغم من هذا، يبدو أنّه من غير الواقعي أن نُصِرَّ على أن يساند المُشرّعون والآخرون خياراً سياسياً يتعلّق بأخلاقيّة راحة الإنسان فقط على أساس طرح علماني يجدونه مُقنعاً إذا وجدوا أيضاً طرحاً دينياً مُقنعاً يساند هذا الخيار. كيف يمكن مثل هذا المُشرِّع أن يكون متأكداً أنّه يعتمد **فقط** على طرح علماني، من دون أن يمنح أي وزن للطرح

الديني؟ يُمكن أن يسأل إذا كان سيدعِّم هذا الخيار، حتى مع غياب الطرح الديني، فقط على أساس طرح علماني. غير أنّ مُحاولة تحرِّي الحقيقة عن طريق مثل هذا التّخمين حول الواقع هو أمر خطير في أحسن تقدير ومن الممكن أنّه سيكون، في مُعظم الحالات، خدّاعاً للنفس وأمراً أنانيّاً.

والأمر الأساسي أكثر، هو أنّ السؤال المهم بالنسبة إلى مشرِّع (أو بالنسبة إلى صانع قرار آخر أو مواطن) ليس هو إيجاد طرح علماني مقنع في ما يتعلق بمتطلبات راحة الإنسان، في حال لم يجد طرحاً دينياً مقنعاً يتوصل إلى النتيجة نفسها كالتي في الطرح العلماني. أن يسأل نفسه هذا السؤال، هذا يعني بالنسبة إلى المُشرّع أن يسأل نفسه ما إذا كان سيجد الطرح العلماني مُقنعاً لو كان هو نفسه شخصاً آخرَ، شخصاً من دون المعتقد الديني الذي يعتنقُه. إنّ مثل هذا السؤال الافتراضي، ليس فقط صعباً بشكلٍ مَيْؤوسٍ منه، ولكن، أهمَّ من ذلك، أنه يجانِب الموضوع: إنّ السُّؤال المناسب ليس إذا ما كان **شخص** آخر يجد الطرح العلماني مقنعاً، لكن ما إذا كان يجده، بعد تفكير، مُقنعاً (سأُسْهِب في هذه النقطة، التي تستحق ذلك، في خاتمة هذا الفصل). إنّ السؤال الذي ينبغي أن يطرحه على نفسه هو إذا كان يجد، بالإضافة إلى الطرح الديني الذي يقبلُه، طرحاً علمانياً مقنعاً يتوصّل إلى النتيجة نفسها في ما يتعلّق بمتطلّبات راحة الإنسان[٥١].

هناك اعتبارات أخرى تُدعم نتيجة أنه ينبغي لمُشرّع أو لمسؤول عمومي آخر ألا يعتمد على الطرح الديني المتعلق براحة الإنسان في تبني خيار سياسي يتعلّق بأخلاقيّة السلوك البشري في غياب طرح علماني مُقنع يصل إلى النتيجة نفسها. في مجتمع ديمقراطي سياسي (١) يُثمِّن الأخذ والردّ العام والانسجام السياسي (أو كما يسمّيها راولز «الوحدة الاجتماعية»)[٥٢] الذي يساعد مثل هذا الأخذ والرد على تعزيزه و(٢) متعدّد دينياً، ينبغي للمشرعين والمُوظّفين الرسميين الآخرين عدم الاعتماد على طرح ديني يتعلّق براحة الإنسان إلا إذا وُجِد طرح علمانيٌّ مُقنع يصل إلى النتيجة نفسها. كما كتَبَ العالم اللاهوتي

---

(٥١) حقاً، قد نكون أكثر ميلاً إلى أن نجد طرحاً علمانياً مُقنعاً في ما يتعلّق براحة البشر إذا كنّا قد قبلنا طرحاً دينياً يصل إلى النتيجة نفسها. ولكن ليس هناك ما يمكن فعله بهذا الخصوص.

(٥٢) انظر الفصل الثاني، الهامش الرقم (٥٩) من هذا الكتاب.

الهولّندي إدوارد شيلبكس (Edward Schillebeeckx)، وهو كاثوليكي: «حتى ولو أتى إلهامهم الأساسي من معتقد ديني في الله، فإنّ القواعد الأخلاقية... يجب أن تكون مبنيّة بطريقة عقلية. لا يستطيع أحدٌ من المشاركين في [الخطاب الأخلاقي المبنيّ على الدين] أن يختبئ وراء القول «أستطيع أن أرى ما لا ترى» وبعد ذلك يطلب من الآخرين قَبُول هذه القاعدة مباشرةً»[٥٣]. حتى ولو سلّمْنا، على سبيل الجدل، أنّه ينبغي لمبدأ شيلبكس ألا يحكم الخطاب الأخلاقي في السياقات كلها ـ مثلاً، في سياق جماعة صغيرة دينية كاريزمية موحِّدة ـ أكيد أنه ينبغي للمبدأ أن يحكُم في **بعض** السياقات، خاصة في سياق جماعة كبيرة مُتعدِّدة، ديمقراطية سياسية مثل الولايات المتحدة. بتعبير ج. برايان هير (J. Bryan Hehir) الذي، بوصفه الكاتب الأساسي لرسالة قساوسة الولايات المتحدة الكاثوليكيين عن الردع النووي في عام ١٩٨٣[٥٤] الذي لديه بعض الخبرة في ما يخُصُّ هذه المسألة:

يجب على الرُّؤى والقيم والأطروحات المبنيّة على الدين، في مرحلة ما، أن تُقدِّم مُقنِعة للجمهور المدني الأوسع. هناك شرعية في تقديم طرح طائفي داخل حدود جماعة دينية، ولكن هذا يضرُّ بنسيج التعددية أن نتوقع قبول مثل هذا الطرح في المجال العام الأوسع. عندما يؤثّر ادّعاء أخلاقي ديني في الجمهور الأوسع، لا بدّ من عرضه بطريقة يستطيع الجمهور تقييمها، أو قبولها أو رفضها وفقاً لشروطها. [فالقضية]... ليست أن نمنع الرأي والطرح الدينيّيْن من الحياة العامة، [ولكن فقط من أجل] التأسيس لاختبار لتجتازه الجماعات الدينية: لفحص التزاماتنا بعمق وسَعة كافيَيْن كي نستطيع أن نُترجم رؤاها العميقة للآخرين[٥٥].

أوضح واضعو «ميثاق وليامسبورغ» (The Williamsburg Charter)، وهم مجموعة ضمَّت مؤمنين دينيين بارزين، تأكيداً مماثلاً: «ينبغي لأطروحات

---

(٥٣) Edward Schillebeeckx, *The Schillebeeckx Reader*, edited by Robert Schreiter (New York: Crossroad, 1984), p. 263.

(٥٤) *The Challenge of Peace: God's Promise and our Response: A Pastoral Letter on War and Peace: May 3, 1983* (Washington, DC: Office of Pub. Services, United States Catholic Conference, 1983).

(٥٥) J. Bryan Hehir, «Responsibilities and Temptations of Power: A Catholic View,» *Journal of Law and Religion*, vol. 8, nos. 1-2 (1990).

السياسة العامة أن تكون أكبر من القناعات الخاصة التي يُعبَّر عنها بصوت عالٍ. وحتىّ يكون الإقناع مبنيّاً على مبادئ، ينبغي للقناعات الخاصة أن تُترجم إلى متطلّبات متاحة علناً. . . وينبغي جعل هذه المتطلبات متاحة علناً. . . لأنّها يجب أن تجعل الذين لا يحملون القناعات نفسها خاصة يشاركون. . .»[٥٦]. وحذّر نيوهاوس الذي كان له دور فعّال في صياغة «ميثاق وليامسبورغ»، من أنّه «سيكون على القوى الدينية المُعبِّرة بقوة علناً أن تتعلّم أنّ إصلاح الساحة العامّة المجرّدة ليس بالدّيْن المجرَّد في العلن. سيكون عليهم أن يطوِّروا لغة وسيطة من خلالها يمكن ربط الحقائق النّهائية بالمسائل قبل النّهائية والمسائل ما قبل قبل النهائية والتي هي محل نزاع سياسي وقانوني»[٥٧].

لاحظوا ما يمكن أن نُسمِّيه الوظيفة «الكنسيّة» للممارسة التي أُوصي بها هنا، فبالنسبة إلى المواطنين وخاصة ممثّليهم المنتخبين أن يمتنعوا عن تبني خيار سياسي يتعلّق بأخلاقية السلوك البشري ما لم يتوافر طرح علماني مُقنع يساند الخيار ـ وبالتزامن مع ذلك، بالنسبة إليهم الاعتماد، على الأقل جزئيّاً، على طرح علمانيّ في النِّقاش السياسي العام حول تبني الخيار ـ هذا يُساعد السياسة الأمريكية على المحافظة على طابع كنسي نسبيّ بدلاً من طابع طائفي. إنّ مثل هذه الممارسة تُقلِّلُ من أهمية أحد الأشياء الأساسية التي تُقسمنا ـ الدين ـ وبهذا المعنى وإلى هذا الحد هو أحد طُرق نسج روابط المجتمع السياسي بدلاً من فكها. لقد ناقشتُ طبيعة المجتمع السياسي، بمفهومه «مجتمع الحكم» في موضع آخر ـ وشرحتُ لماذا المجتمع السياسي، مفهوماً بهذه الطريقة، هو أمرٌ جيد[٥٨]. من الصّعب أن

---

(٥٦) *The Williamsburg Charter: A National Celebration and Rearmation of the First Amendment Religious Liberty Clauses* (1988), p. 22.

(٥٧) Richard John Neuhaus, «Nihilism without the Abyss: Law, Rights, and Transcendent Good,» *Journal of Law and Religion*, vol. 5, no. 1 (1987), pp. 53-62.

في تعليقه على هذه الفقرة، قال ستانلي هورواس (Stainely Hauerwas) أنه «بدلاً من إدانة الأغلبية الأخلاقية، يريد «نيوهاوس» أن يساعدهم على دخول النقاش العام عن طريق تأسيس دعواهم على المبادئ التي تكون مُتاحة للجمهور». انظر: Stanley Hauerwas, «A Christian Critique of Christian America,» in: J. Roland Peanock and John W. Chapman, ed., *Religion, Morality, and the Law*, Nomos; 30 (New York: New York University Press, 1988), pp. 110-118.

(٥٨) Perry, *Love and Power: The Role of Religion and Morality in American Politics*, chap. 6.

نفهم لماذا ستعترض أي جماعة دينية تحترم فكرة عقلانيّة النقد الذاتي (كما ينبغي لأي جماعة دينية أن تفعل) على مثل هذه الممارسة، بالنظر إلى أن الإصرار على وجود طرح علماني معقول يسنُد الادّعاء المتعلّق بمتطلبات راحة الإنسان هو أحد أهم الطرق بالنسبة إلى الجماعة الدينية لاحترام تلك الفكرة. يصعب على وجه الخصوص أن نفهم لماذا تعترض أي جماعة دينية، تُثمِّن الحوار الكنسي مع أولئك الذين هم خارج الجماعة، على مثل هذه الممارسة، التي يمكن فقط أن تُسهِّل مثل هذا الحوار[٥٩]. سيشكّك فقط تقليد ديني (أو آخر) ساذج تاريخيّاً في قيمة الحوار الكنسي الذي، من بين أشياء أخرى، هو مشروع مهمٌّ بعُمق بالنسبة إلى كل من هو ملتزم بفكرة عقلانية النّقد الذاتي. «هناك، طبعاً، فائدة كبيرة تُرتجى من شحذ فهمنا من خلال حوار مع أولئك الذين يتقاسمون الموروث والتجربة نفسيهما معنا... غير أن فهماً حاسماً للتقليد [الديني] ووعياً حاسماً بعلاقتنا به هو مشحوذٌ من خلال الاتصال بأولئك الذين يختلفون عنّا. حقاً، من أجل هذه الأغراض، فإنّهم كلّما كانوا مختلفين عنا كان ذلك أفضل»[٦٠].

وللتوضيح أكثر، اسمحوا لي أن أُعيد ذكر الموقف الأساسي الذي

---

(٥٩) لقد ناقشتُ قيمة النقاش السياسي المسكوني في موضع آخر. انظر: المصدر نفسه، الفصل السادس. انظر أيضاً: David Lochhead, *The Dialogical Imperative: A Christian Reection on Interfaith Encounter*, Faith Meets Faith (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1988), p. 79.

«بمصطلحات أكثر علاقة بالكتاب المقدس، إن الخيار بين مخاطبة النفس والحوار هو الخيار بين الموت والحياة. إذا كان من أجل أن تكون إنساناً يجب أن تعيش في جماعة مع زملاء بشر، ثمّ أن نُبعِد أنفسنا عن جماعتنا، في مخاطبة للنفس، هذا يعني أن نعزل أنفسنا عن إنسانيتنا. أن نختار محاورة الذات يعني أن نختار الموت، إن الحوار هو تبرير لنفسه».

(٦٠) Robin W. Lovin, «Why the Church Needs the World: Faith, Realism, and the Public Life,» (Unpublished MS, Sorenson Lecture, Yale Divinity School, 1988).

دفاعاً عن الأسلوب المعتدل لمشاركته في النقاش العام في ما يتعلّق بالإجهاض وقضايا أخرى والتي تُشرك ما اشتهر الكاردينال جوزف برناردين، كبير أساقفة شيكاغو، بتسميته «الخلق الثابت في الحياة»، يقول: «جوهر الخلق الثابت يُنتج أسلوب تعليمه وشُهوده. ينبغي للأسلوب... ألا يكون طائفياً... علينا أن نُقاوم الاتجاه الطائفي للانسحاب داخل دائرة مُغلقة، مُقتنعين بحقيقتنا واستحالة تقاسمها مع الآخرين... ينبغي للأسلوب أن يكون مُقنعاً، وليس وعظيّاً... ينبغي لنا أن نكون مُقتَنعين بأنه هناك كثيراً لنتعلمه من العالم وكثير لنُعلمه إياه. إن كنيسة واثقة من نفسها ستتحدّث عن قناعاتها، تبحث أن تعيش، بوصفها جماعة، قناعاتها، ولكن تترك مساحة للآخرين من أجل أن يتحدثوا إلينا، يساعدوننا في أن ننموَ من منظورهم...». انظر: Bernardin (Cardinal), «The Consistent Ethic of Life After Webster,» pp. 741-748.

أدافع عنه هنا: في عملية تبني الخيار السياسي المتعلّق بأخلاقية السلوك البشري، خاصّة في ما يتعلّق بخيار سياسي قسري، لا المشرعين ولا المُوظَّفين الرسميين الآخرين ولا حتى المواطنين ينبغي لهم أن يعتمدوا على طرح ديني يتعلّق بمتطلّبات راحة الإنسان ما لم يتوصّل، في نظرهم، طرح علماني مُقنع إلى النتيجة نفسها في ما يتعلّق بهذه المتطلبات التي توصّل إليها الطرح الديني. ولكن ماذا عن طرح ديني من نوع ثالث: طرح ديني يتعلّق بمن هو إنسان ـ يتعلّق بمن هو الإنسان الكامل حقيقة؟ تمعَّنوا، على وجه الخصوص، في طرح ديني مُفاده أنّ الجنين البشري إنسان بمعنى الكلمة ـ مثلاً، الطرح أن الله قد «نفخ الروح» في الجنين البشري، وأنه بذلك ينبغي للجنين البشري أن يُعامل بالاحترام والاهتمام نفسيهما اللذين ينبغي التعامل بهما مع البشر الذين وُلدوا؟ مثل هذا الطرح يختلف عن الطرح الذي مُفاده أن كل البشر مُقدَّسون، ويختلف عن الطرح المتعلق بمتطلبات راحة الإنسان. كيف ينبغي أن يُعامل مثل هذا الطرح في ظلّ النظام الذي أُوصي به هنا؟ من الناحية العمليّة، يبدو السؤال غير مهم. حتى لو كان ينبغي للاعتماد السياسي على مثل هذا الطرح أن يُقيَّد على نحوٍ أنّه ينبغي عليه الاعتماد السياسي على طرح ديني مُتعلق بمتطلبات راحة الإنسان (في رأيي) أن يُقيَّد، إنه، مع ذلك، حالةَ كل من يقبل مثل هذا الطرح ـ طرح ديني مُفاده أن الجنين هو إنسان بالمعنى المطروح هنا ـ سيقبل أيضاً على الأرجح، ويستطيع أيضاً دائماً الاعتماد على طرح إضافي غير إشكالي في ظلّ النظام الذي أُزكّيه هنا: الطرح (الذي، كما أشرت في القسم السابق من هذا الفصل، هو ليس طرحاً دينياً) أنه لا يوجد طريق غير تعسُّفي لرسم حدود المجتمع البشري من دون مرحلة الحمل[٦١].

قد يستنتج المرء وفق الموقف الذي أدافع عنه هنا ـ الموقف الذي مُفاده أنّه ينبغي للاعتماد السياسي على الطروحات الدينية المتعلّقة بمتطلّبات راحة الإنسان أن تُقيَّد على نحوٍ ما ـ فالرؤية الأخلاقية التي بلغتها مختلف التقاليد الدينية عبر الزمن، مختلف الجماعات الدينية المتوسِّعة تاريخياً، لها على أكبر تقدير مكان هامشي في النقاش السياسي العام المتعلّق

(٦١) انظر الهامش الرقم (٣٤) أعلاه والنصّ المرافق له.

بمتطلّبات راحة الإنسان (في شهر تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٥، في موعظة دينية قُدّمت في قُدّاس في «بالتيمور»، سأل البابا يوحنا بولس الثاني: هل تستطيع حكمة الكتاب المُقدّس التي أدّت مثل هذا القسم التكويني في بناء بلدكم أن تُقصى من النقاش [السياسي] المتعلّق [بأخلاقية السلوك البشري]؟ ألا يعني أنّ عدم القيام بذلك يعني أنّ الوثائق المؤسِّسة لأمريكا لم يعد لها أي محتوى محدِّد، ولكنها مجرد اللباس الرسمي لرأي متغيِّر؟ إنّ عدم القيام بذلك يعني أن عشرات الملايين من الأمريكيِّين لم يعد بإمكانهم المساهمة بأعمق قناعاتهم في تكوين السياسة العامة؟)[٦٢]. إنّ مثل هذا الاستنتاج هو استنتاج خاطئ ـ لثلاثة أسباب: **أولاً**، كما أشرت في الفصل الثاني، هناك أسباب وجيهة ليس لمجرد التسامح مع ولكن لتشجيع إعلان ـ وتجريب ـ الأطروحات الأخلاقية المبنيّة على الدين في النقاش السياسي العام. **ثانياً**، على خلاف الأطروحات الدينية المتعلقة بمتطلبات راحة الإنسان، فإنّ الأطروحات الدينية في ما يتعلّق بقيمة الإنسان ـ على وجه الخصوص، الأطروحات الدينية التي مُفادها أنّ كل إنسان كائنٌ مُقدّس ـ لا يغطّيها الموقف الذي أدافع عنه هنا. **ثالثاً**، والأكثر أهمية بالنسبة إلى الأغراض الحالية، إنّ الرؤية الأخلاقية العميقة، الرؤية العميقة في متطلّبات الخير البشري التي بلغها على مرِّ الزمن تقليد ديني، **كمنتوج**

---

(٦٢) John Paul II, «Faith and Freedom: Text of the Homily Delivered at Mass in Baltimore,» *New York Times*, 9/10/1995, at B 15, and John Paul II, «Man Is Bound by Nature to Seek the Truth,» *L'Osservatore Romano* (December 1995), pp. 1-7:

أنا أفكر هنا بالزعم الذي مُفاده أنه ينبغي لمجتمع ديمقراطي أن يمثل مجال الرأي الخاص بالمعتقدات الدينية لأعضائه والقناعات الأخلاقية التي تنبثق من الإيمان. من النظرة الأولى، يبدو هذا أنه موقف ضروري للحياد و«عدم الانحياز» من طرف المجتمع في ما يتعلّق بأولئك الذين هم أعضاء والذين يتبعون مختلف المذاهب الدينية أو الذين لا مذهب لهم على الإطلاق. حقاً، إنّه يُعتقد بشكل واسع أن هذه هي المقاربة المتنوّرة الوحيدة الممكنة في دولة متعدّدة حديثة.

ولكنّه إذا كان مُنتظراً من المواطنين أن يتركوا قناعاتهم الدينية جانباً عندما يشاركون في الحياة العامة، ألا يعني هذا أنّ المجتمع لا يُقصي فقط مشاركة الدين لحياته المؤسساتية، ولكنه أيضاً يشجع ثقافة تعيد تعريف الإنسان بصفة أقل مما هو عليه. وعلى وجه الخصوص، هناك مسائل أخلاقية في قلب كل قضية عامة عظيمة. هل ينبغي للنقاد الذين يبنون أحكامهم الأخلاقية على قناعات دينية أن يكونوا أقل ترحيباً للتعبير عن أكثر قناعاتهم المعتنَقة عمقاً؟ عندما يحدث هذا، أليست هذه هي الديمقراطية نفسها مُفرغة من معناها الحقيقي؟ ألا ينبغي للتعددية أن تتضمن أنّ القناعات المُتبناة بشدة يجب أن يُعبَّر عنها في حوار قوي ومُحترم؟

لتجارب عاشها مجتمع بشري ممتدّ تاريخياً قد يكون له صدى وحقيقة سلطة تمتد بعيداً وراء أولئك الذين يقبلون الادّعاءات الدينيّة للمذهب. بتعبير آخر، إنّ عدداً من الادّعاءات الأساسية المتعلقة بمتطلبات راحة الإنسانية الصادرة من طرف مذهب ديني أو آخر هي غالباً ما تكون صادرة، وعلى كل حال يمكن إصدارها، من دون ذكر أي ادّعاء ديني (مثلاً، أي ادّعاء متعلّق بوجود الله وطبيعته وعمله). إنّ ما شرحه عالم اللاهوت الأخلاقي الكاثوليكي جيمس بورتشل (James Burtchaell) في ما يتعلق بطبيعة السؤال الأخلاقي أو تبيُّنه في التقليد الديني الكاثوليكي ينطبق على أي تقليد ديني ـ إلا أنه، بالطبع، لن يقبل به كل تقليد ديني كحقيقة:

بذل المذهب الكاثوليكي جهداً متواصِلاً لكشف حقيقة السلوك والتجربة البشرية. إنّ حُكمنا على ما هو خير أو ما هو شر يركّز على ما إذا كان مسار العمل سيجعل الإنسان ينمو وينضج ويزدهر، أو ما إذا كان سيجعل الشخص ذابلاً، مُبعداً وغير مبالٍ. بتقييمنا، هناك الشيء القليل الذي يمكن أن نستفيد منه باستثناء تجاربنا نحن أو تجارب أسلافنا، ومهما تكن الحكمة التي نستشفها من مناقشتنا مع الآخرين... لا شيء مسيحياً على وجه التحديد في ما يتعلّق بهذه الطريقة في إصدار الأحكام عن التجربة البشرية. لهذا السبب إنه من الغريب أن نُسمّي أي قناعة أخلاقية «دينية»، ناهيك بـ «طائفية»، بما أنها نابعة من حوار شمل عدداً من الجماعات واستفاد من عدد من المنابع[٦٣].

إنّ عدداً من المؤمنين الدينيين وغير المؤمنين على حدّ سواء لم يَرَوا

---

(٦٣) James Tunstead Burtchaell, «The Sources of Conscience,» *Notre Dame Magazine*, vol. 13, nos. 20-21 (Winter 1984-1985).

حول جارنا الذي يتقلّب دائماً ليصبح الشخص الأكثر بغضاً، انظر: **الكتاب المقدس**، «إنجيل لوقا،» الأصحاح ١٠، الآيات ٢٩ ـ ٣٧ («Parable of the Good Samaritan»).

يواصل بورتشل (Burtchaell): «وعندما يُثمر النقاش والحوار والشهادة قناعة، والقناعة إجماعاً، لا شيء يمكن أن يكون أكثر سخافة من أن نتوقع أن هذا الإجماع سيكون محصوراً في خصوصية الشخص أو بين جدران الكنيسة. إن القناعات هي ما نعيش به، هل لدينا شيء أحسن نتقاسمه؟» (ص ٢١).

للاطلاع على طبعة مُراجعة لمقال بورتشل، ومن أجل مقالات متنوّعة أخرى مُوضّحة مكتوبة من طرف الأب بورتشل، انظر: James Tunstead Burtchaell, *The Giving and Taking of Life: Essays Ethical* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1989).

الامتداد الواسع الذي تطوّرت إليه الرؤية العميقة في متطلّبات راحة الإنسان وكذا الحوار الذي يرافق هذا التطوّر والذي هو، في التقاليد الدينية كما في خارجها، لا يتعلّق بوحي وليس لاهوتياً. ولأنّ الرؤية الأخلاقية العميقة التي بلغتها التقاليد الدينية العديدة عبر الزمن هي، بشكل كبير، رؤية غير مبنية على الوحي وليست حتى لاهوتية، فإنّ إحضار هذه الرؤية لتُؤثّر في سياسة مقيَّدة بفكرة عدم التأسيس ليست هي المشكلة التي يتصوّرها بعض المؤمنين الدينيّين وغير المؤمنين. لقد لاحَظَ الكاهِن اليسوعي وعالم الاجتماع جون كولمان (John Coleman)، في فقرة تعكِس تأثير «الأكويني»: «إن العديد من العناصر والجوانب من الأخلاقيات الدينية... يمكن عرضها في نقاش عام بطُرُقٍ لا تفترض قبولها على أساس منطلقات محدّدة لمعتقد مبنيّ على الوحي. من دون الإيمان بالهندوسية يجد عدد من الغربيين، في النهاية، في الفكر الاجتماعي لدى غاندي (Gandhi) نظرة أسمى للإنسان من منطلقات الليبرالية العادية»[٦٤]. لقد علّق مارتن مارتي (Martin Marty) بالروح نفسها بشكل كبير، أن: «المشتغلين بالدين الذين لا يثيرون الرؤى العميقة المُميزة لوحْيِهم أو سُلطتهم التّعليمية يستطيعون تعزيز وتقييد العقلانية بتجربة الجماعة، والحدس، والانتباه إلى الرمز، والطقوس، والسرد»[٦٥].

حقيقة، من أجل اعتناق منطلق ديني ـ منطلق خاص بالكتاب المقدس، على سبيل المثال ـ يتعلق بما يعني أن نكون بشراً، كم هو جيد أو لائق بالنسبة إلى البشر أن يحيوا حياتهم، وبعد ذلك أن يعتمدوا على هذا المنطلق في الخطاب العام، إنه ليس حتى من **الضروري** أن يَعُدَّ المرء نفسَه مشاركاً في التقليد الديني الذي أنتج المنطلق؛ إنه ليس من الضروري حتى أن يَعُدَّ الواحد نفسه مؤمناً دينياً. أكيد أنّه ليس من الضروري أن تكون يهودياً لتعترف بأن الرؤية النبوية للكتاب المقدس اليهودي هي نظرة عميقة

---

(٦٤) John A. Coleman, *An American Strategic Theology* (New York: Paulist Press, 1982), p. 196.

(٦٥) Martin E. Marty, «When My Virtue Doesn't Match Your Virtue,» *Christian Century*, vol. 105 (1988), pp. 1094-1096.

يضيف مارتي: «بالطبع، هذه الجماعات والناطقين باسمها يتناقشون بعضهم مع بعض. ولكن الشيء نفسه يقوم به المنطقيّون الفلاسفة».

ومُقنعة، ليس أكثر من أن تكون كاثوليكياً أو مَشْيَخِياً أو معمدانياً أو حتى مسيحياً كي تعترف بأن نظرة الإنجيل لما معنى أن تكون إنساناً هي نظرة عميقة ومُقنعة. لم يكن غاندي مسيحياً، ولكنه اعترف بأنّ رؤية الإنجيل هي رؤية عميقة ومُقنعة. كما أكّد ديفيد ترايسي (David Tracy): «يُترجِم بعضٌ الأعمال الدينية التقليدية ليس بصفتها شهادات من الحقيقة المُطلَقة، . . . ولكن كشهادات للاحتمال نفسه. وكما قال إرنست بلوخ (Ernst Bloch) في تفسيراته لكل أحلام اليقظة هذه والرؤى الطوباوية والأخروية التي لم يجرؤ الغربيّون على الحلم بها، تستطيع الأعمال الدينية التقليدية أيضاً أن تصبح بالنسبة إلى المُفسِّرين غير المؤمنين شهادات للمقاومة والأمل. كما أظهرت تفسيرات ميرسيا إلياد (Mircea Eliade) لسلطة الديانات القديمة، إنّ مُؤرِّخ الديانات يستطيع المساعدة في خلق مذهب إنساني جديد يسترد الرموز الدينية الكلاسيكية، الطقوس والأساطير المنسيّة»(٦٦). ويُتابع ترايسي قائلاً: «إذا كان قد سُمح لعمل بلوخ و[والتر] بنيامين (Walter] Benjamin]) على النصوص الكلاسيكية ورموز الديانات الأُخروية وعمل إلياد والآخرين على الديانات الأساسية بدخول المناقشة المعاصرة، فإن مجموعة الاحتمالات التي عادة ما نُوفِّرها لأنفسنا ستمتد، بالتالي، باضطراد إلى ما وراء النظرات الأبيقورية، والرواقية، والعَدَمِيَّة السائدة»(٦٧).

إذاً ـ وأريد أن أُؤكد هذا ـ ببساطة ليس صحيحاً أنّه بحسب الموقف الذي أعرِضُه هنا، أنّ الرؤية الأخلاقية العميقة التي بلغتها على مرِّ الزمن التقاليد الدينية المُتنوِّعة، والجماعات الدينية المتنوعة الممتدّة عبر التاريخ، لها على أحسن تقدير مكانٌ هامشيٌّ فقط في النقاش السياسي العام حول أخلاقية السلوك البشري. إنّ مثل هذه الرؤية العميقة كما تقول تعليقات «بورتشل»، و«كولمان»، و«ترايسي»، يُمكن أن تؤدي دوراً مركزياً حتى في سياسة مُقيَّدة بفكرة عدم التأسيس.

ولكنْ هناك اعتراض يمكن أن يثار: هل تستطيع هيئة دينية أن ترافع

---

(٦٦) David Tracy, *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope* (San Francisco: Harper and Row, 1987), p. 88.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٨٨ ـ ٨٩.

عن قضيتها في نادي علماني (أي لم يكن من قبل ملتزماً بالدين المعني هنا)؟ إما أن يُقال سيعتمد على أفكار المسيحية التي لن يقبلها الخصوم فَرَضاً؛ أو ستُستعمل منطلقات علمانية بحتة، وفي هذه الحالة القانون الذي يُتبع لن يكون مسيحياً. وفي كلتا الحالتين لن يكون هناك حوار صادق بين المسيحيين وغير المسيحيين. غير أن الثنائية واضحة تماماً إلى درجة أنها عير مُقنعة. يُفترض مسبقاً أن يكون، وأنه يجب أن يكون دائماً، انقطاع بين التفكير المسيحي والتفكير العلماني. أكيد أن هذا قد يحدث ـ إذا كان، على سبيل المثال، المسيحي متعصباً متطرفاً والمُفكر العلماني يرى أن الخيارات الفردية هي الأسس الوحيدة للأخلاق... لكن... يحتمل أن المسيحيين سيرغبون في القول (على الأقل عدد منهم سيفعلون) إن الوحي المسيحي لا يطالبنا بتفسير طبيعة الإنسان بطرق لا يوجد لها بشكل آخر مبرِّر ولكن بدلاً من ذلك تُوفر فهماً أعمق للإنسان كما هو أساساً. إذا كانت هذه هي الحال، هناك مساحة لتبادل صادق للأفكار[٦٨].

رابعاً: مثالٌ نموذجي:
الطرح الديني بشأن أخلاقية السلوك الجنسي المثلي

أريد الآن أن أُبيِّن، بالرجوع إلى الخلاف السياسي حول أخلاقية السلوك الجنسي المثلي، وجهة نظري التي مُفادها أنه ينبغي على المشرعين والمُوظَّفين الرسميين الآخرين أن يكونوا حذرين جداً في ما يتعلق بالاعتماد على متطلبات راحة الإنسان في تبنِّي الخيار السياسي المتعلق بأخلاقية السلوك البشري إذا لم يتوصل، في نظرهم، طرح علماني مُقنع إلى النتيجة نفسها. إنّ الخلاف السياسي حول أخلاقية السلوك الجنسي المثلي اليوم في

---

(٦٨) Mitchell, «Should Law Be Christian?».

لنفترض أننا نؤمن بأنّ الله هو، بالنسبة إلى كل شيء، بما في ذلك البشر، البداية والنهاية، ألفا وأوميغا. إن الله هو، بالنسبة إلى كل البشر، ألفا وأوميغا، هذا لا يوجب أن يكون العالم الذي خلقه هو واحد في كل معرفة، في ما يتعلق بمتطلبات راحة البشر، وهو «من حيث المبدأ» غير ممكن الإنجاز من أولئك الذين لا يؤمنون بالله. على أقل شيء، لا يستلزم أنّ العالم هو واحد في كل علم لنوع ذي علاقة من الناحية السياسية في ما يتعلّق بمطالب راحة الإنسان ـ علم من النوع ذي العلاقة بأنواع الخيارات السياسية القسرية التي تكون الديمقراطية الليبرالية الملتزمة بعدم التأسيس حرّة في تبنيها ـ من غير الممكن إنجازها من طرف أولئك الذين لا يؤمنون بالله (البوذيون مثلاً).

الولايات المتحدة ـ الذي هو في مركز النقاش حول ما إذا كان ينبغي للقانون أن يعترف بالزواج المثلي أو على الأقل أن يمنحه نوعاً من المركز المشابه للزواج[٦٩] ـ هو، مثل الخلاف السياسي حول أخلاقية الإجهاض، السياق الأساسي للنقاش حول الدور السليم للدين في السياسة. بل أكثر من ذلك، إن الخلاف في صميمه هو خلاف حول متطلبات راحة الإنسان. بحسب الموقف الصريح أو الضمني لأولئك الذين هم على جانبٍ من الخلاف، السبب الرئيس لكون السلوك الجنسي المثلي غير أخلاقي دائماً هو أنّ مثل هذا السلوك هو سلوك مُضاد دائماً، ومُخرِّب، للمصلحة الأصيلة ـ

---

(٦٩) انظر على سبيل المثال: David W. Dunlap, «Some States Trying to Stop Gay Marriages Before They Start,» *New York Times*, 15/3/1995, p. A10.

من أجل مناقشة هذه القضية، انظر: Richard D. Mohr, «The Case for Gay Marriage,» *Notre Dame Journal of Law, Ethics, and Public Policy*, vol. 9, no. 1 (1995), p. 215.

إنّ القليل من الناس في الولايات المتحدة اليوم يجادلون بأنّ القانون التجريمي ضد السلوك الجنسي المثلي يجب أن يُنفّذ. حقاً، القوانين التي تمنع السلوك الجنسي المثلي أصبحت انشغال حركة حقوق الإنسان العالمية. مثلاً، إنّ أكبر منظمة دولية لحقوق الإنسان، منظمة العفو الدينية، قد تناولت القضية «ليس فقط قضية أولئك الذين أُوقفوا بسبب دفاعهم عن حقوق المثليين، ولكن أيضاً أولئك الذين أُوقفوا فقط بسبب سلوك جنسي مثلي أو هوية جنسية مثلية...». انظر: Amnesty International [AI], ***Breaking the Silence: Human Rights Violations Based on Sexual Orientation*** (Washington, DC: Amnesty International Publication, 1995), p. 1.

أبطل قراران للمحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان قوانين تمنع السلوك الجنسي المثلي، انظر: Dudgeon v. United Kingdom, 45 Eur. Ct. H. R. (ser. A) (1981); Norris v. Ireland, 142 Eur. Ct. H. R. (ser. A) (1988).

لقد انتقدت فشل المحكمة العليا في الولايات المتحدة، في قضية Bowers v. Hardwick, 478 U.S. 176 (1986).

من أجل إبطال قوانين تمنع السلوك الجنسي المثلي، انظر: Perry, ***The Constitution in the Courts: Law or Politics?***, pp. 174-79.

تمنع، وبوضوح، المادة الثانية من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، بصيغة لغوية أعيدت في العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية، الاجتماعية والثقافية، التمييز المبني على «العرق، اللون، الجنس، الدين، الرأي السياسي أو أي رأي آخر، المصدر الوطني أو الاجتماعي، صفة مميزة، المولد أو أي وضع آخر». إنه لا يمنع بطريقة واضحة التمييز المبني على الميل الجنسي. غير أنه، حديثاً، قضت لجنة حقوق الإنسان للولايات المتحدة، تفسيراً للعهد الدولي حول الحقوق المدنية والسياسية، بأن التمييز المبني على «الجنس» يشمل التمييز المبني على «الميل الجنسي». انظر: Nicholas Toonen v. Australia, Communication, no. 488/1992 (31 March 1994).

من أجل طرح مساند لمثل هذا التفسير، انظر: Andrew Koppelman, «Why Discrimination against Lesbians and Gay Men Is Sex Discrimination,» *New York University Law Review*, vol. 69, no. 2 (1994), p. 197, and Eric Heinze, ***Sexual Orientation: A Human Right: An Essay on International Human Rights Law*** (Dordrecht; Boston: M. Nijhoff Publishers, 1995).

الازدهار الأصيل ـ لكل من ينخرط فيه. إنّهم يعتقدون أنّ مثل هذا السلوك، بهذا المعنى، لا يليق بأي أحد سيكون إنساناً كاملاً حقاً.

تماماً ككونه من غير المعقول القول إن كل سلوك جنسي متباين هو سلوك أخلاقي، فإنه من غير المعقول القول إن كل سلوك جنسي مثلي هو سلوك أخلاقي. يُمكن للسلوك الجنسي المثلي، مثل السلوك الجنسي المتباين ـ بما في ذلك السلوك الجنسي المتباين بين أشخاص متزوجين ـ أن يكون سلوكاً استغلاليّاً، تعسّفياً ومُدمِّراً للذات... وهكذا[٧٠]. إنّ المسألة الخطيرة هي إن كان في الإمكان أن يكون بعض السلوك الجنسي المثلي، مثل بعض السلوك الجنسي المتباين، أخلاقياً، أو إن كان مثل هذا السلوك بشكل كلي هو سلوك غير أخلاقي، **بما في ذلك السلوك الجنسي المثلي المُتضمَّن في علاقة دائمة وأحادية لحب وفيّ والمعبِّر عنها ـ بالفعل، هذه مصفوفة توليدية لمثل هذه العلاقة، لمثل هذا الحب**[٧١].

تأمَّلوا الطرح الديني الذي مُفاده أن الله أوحى بأن كل سلوك جنسي مثلي هو سلوك غير أخلاقي. وعلى الرغم من أن عدة مسيحيين (ومؤمنين

---

(٧٠) Margaret A. Farley, «An Ethic for Same-Sex Relations,» in: Robert Nugent, ed., *A Challenge to Love: Gay and Lesbian Catholics in the Church*, with an introduction by Walter F. Sullivan (New York: Crossroad, 1983), pp. 93-105:

إجابتي [عن السؤال المتعلق بأي القواعد التي ينبغي أن تحكم العلاقات والنشاطات الجنسية المثلية] كانت: قواعد العدالة ـ القواعد التي تحكم كل العلاقات البشرية وتلك الخاصة بحميمية العلاقات الجنسية. ويصور عامة أكثر، القواعد هي احترام للأشخاص من خلال احترام الاستقلالية والعقلانية؛ احترام العقلانية من خلال مطالب التبادلية، المساواة، الالتزام، والإخصاب. وبشكل أكثر تحديداً، قد نقول أشياء مثل: ينبغي للجنس بين شخصين من الجنس نفسه (تماماً مثل شخصين من جنس مختلف) ألا يمارس بطريقة الاستغلال أو السيطرة أو بجعله موضوعاً أو العنف أو الاغتصاب (فهو كالاغتصاب الجنسي المتباين) أو أي استعمال مؤذٍ للسلطة ضد ضحايا مُرغمين (أو أولئك المُقعدين بسبب السن... إلخ) وهو سلوك غير مُبرر أبداً؛ إن الحرية، والسلامة والخصوصية قيم يجب تأكيدها في كل علاقة جنسية مثلية (كما هي الحال في العلاقة الجنسية المتباينة)؛ وعموماً يجب ألا يتم إيذاء الأشخاص، وينبغي تعزيز الصالح المشترك. إن الجماعة المسيحية ستريد وستكون في حاجة إلى قواعد الوفاء، والعفو، والصبر والأمل، الضرورية لأي علاقة بين الأشخاص داخل الكنيسة.

(٧١) أعني «بالأبدي» في الاتحادات الجنسية تلك الاتحادات الجنسية، سواء أكانت متباينة أم مثلية، والتي ينمي وينوي فيها الشريكان أن تكون علاقتهما أبدية، وهي العلاقة التي يتصارعان فيها مع كل الموارد التي في متناولهم لجلب هذا الأمل ولاستكمال هذه النية.

دينيين آخرين) يَقْبلون هذا الطرح، فإنّ عدداً متنامياً من المسيحيين لا يقبلونه. مثلاً:

في شهر حزيران/ يونيو ١٩٩٤ اقتربت الجمعية العامة للكنيسة المَشْيَخِيَّة (الولايات المتحدة الأمريكية) بأصوات قليلة من السماح للقساوسة بمباركة الزيجات المثليّة. وكذلك في شهر حزيران/ يونيو ١٩٩٤ أردف مشروع اقترحه الأساقفة يقول، بعد وصف الجنسية المثلية كتَوُجُّه «لأقلية معتبرة من الأشخاص لا يمكن صدّه عادة»، إن العلاقات الجنسية تعمل بشكل أحسن داخل إطار زواج ملتزم ودائم: «نحن نؤمن أن هذا صحيح بالنسبة إلى العلاقات الجنسية المثلية كما هو صحيح بالنسبة إلى العلاقات الجنسية المتباينة وأن مثل هذه العلاقات تحتاج إلى الرعاية الكهنوتية للكنيسة وينبغي أن تحظى بها». وفي شهر تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٣ نادى مشروع تقرير أُعدّ من طرف المجموعة الوطنية اللوثرية للدراسات حول النشاط الجنسي إلى مباركة وحتى إلى الاعتراف القانوني بعلاقات الحب بين المثليين(٧٢).

حتى في الكنيسة الكاثوليكية ينشقُّ عددٌ متنام من اللاهوتيين الأخلاقيين عن الموقف الرسمي للكنيسة والقاضي بأن كلّ سلوك جنسي مثلي هو سلوك غير أخلاقي(٧٣). بل أكثر من ذلك، تُبيِّن معطيات استطلاع حديثة أن

---

(٧٢) Mohr, «The Case for Gay Marriage,» p. 238.

(٧٣) للمزيد عن إعلان الموقف الرسمي للكنيسة الكاثوليكية في ما يتعلق بالسلوك الجنسي المثلي، انظر: Catechism of the Catholic Church 566 (para. 2357) (1994), and (paras. 2358-2359).

انظر أيضاً: Alan Cowell, «Pope Calls Gay Marriage Threat to Familly,» *New York Times*, 23/2/1994, at A5.

لقد أيدت «ندوة رمساي» (Ramsey Colloquium) الموقف الرسمي للكنيسة الكاثوليكية. انظر: «The Homosexual Movement: A Response by the Ramsey Colloquium,» *First Things* (March 1994), p. 15.

للاطلاع على «إجابة مُضادة» قوية، انظر الرسالة التي بعث بها عدد من أعضاء الجمعية الوطنية لمدرسة وجامعة شابلن: National Association of College and University Chaplain, First Things (September 1994), p. 2.

للاطلاع على مناقشة الموقف الرسمي للكنيسة، انظر: Richard P. McBrien, *Catholicism*, new ed., completely rev. and updated ([San Francisco, CA]: HarperSanFrancisco, 1994).

للاطلاع على عيّنة من الانتقادات المؤثرة من طرف اللاهوتيين والفلاسفة الكاثوليك تُجاه

نحو ٥٦ في المئة فقط من مجموع القساوسة الكاثوليكيين في الولايات المتحدة يقبلون الموقف الرسمي للكنيسة في ما يتعلق بأخلاقية السلوك الجنسي المثلي[٧٤].

وعلى الرغم من أن عدة مسيحيين يعتقدون أن الله أوحى، في الكتاب المقدس، أن كل سلوك جنسي مثلي هو سلوك غير أخلاقي، فإنّ عدداً من المسيحيين عميقي التفكير يرفضون هذا التفسير للكتاب المقدس[٧٥]. إن

= الموقف الذي تبنته الكنيسة، انظر: Farley, «An Ethic for Same-Sex Relations»; Christine E. Gudorf, *Body, Sex, and Pleasure: Reconstructing Christian Sexual Ethics* (Cleveland, Ohio: Pilgrim Press, 1994); Patricia Beattie Jung and Ralph F. Smith, *Heterosexism: An Ethical Challenge* (Albany, NY: State University of New York Press, 1993); Daniel Maguire, «The Morality of Homosexual Marriage,» in: Nugent, ed., *A Challenge to Love: Gay and Lesbian Catholics in the Church*, p. 118; Richard A. McCormick, *The Critical Calling: Reections on Moral Dilemmas since Vatican II* (Washington, DC: Georgetown University Press, 1989), chap. 17, «Homosexuality as a Moral and Pastoral Problem», and Richard Westley, *Morality And Its Beyond* (Mystic, Conn.: Twenty-Third Publications, 1984), pp. 169-198 and 222-228 (1984).

(«فارلي» (Farley)، «غودرف» (Gudorf) «يونغ» (Jung)، «مغواير» (Maguire)، و«ماكورميك» (McCormick)، كلهم كاثوليكيون متخصصون بالتنظير الأخلاقي أو في علم الأخلاق، والمؤلف المشارك «ليونغ»، «سميث» (Smith)، هو قسيس لوثري؛ «ويستلي» (Westley) هو فيلسوف أخلاقي. من أجل الاطلاع على نقاش ممتاز، انظر: Jeffrey S. Siker, «Homosexual Chiristians, the Bible, and Gentile Inclusion: Confessions of a Repenting Heterosexist,» in: Jeffrey S. Siker, ed., *Homosexuality in the Church: Both Sides of the Debate* (Louisville, KY: Westminster; J. Knox Press, 1994), p. 178.

«ميكر» هو منظّر أخلاقي مسيحي وعضو مرموق في الكنيسة المشيَخية (الولايات المتحدة الأمريكية)) انظر أيضاً: David S. Toolan, «In Defense of Gay Politics: Confessions of a Pastoralist,» *America* (23 September 1995), p. 18.

(تولان، كاهن يسوعي، ومحرر مشارك في مجلة **أمريكا** الأسبوعية).

Andrew M. Greeley, «A Sea of Paradoxes: Two Surveys of Priests,» *America* (16 July 1994), pp. 6-8. (٧٤)

(٧٥) قارن بـ: Eric Zorn, «Citing a Wrong to Block a Right,» *Chicago Tribune*, 21/4/1994, p. 1, sec. 2:

إن الفقرة المُفضّلة في الكتاب المقدّس بالنسبة إلى أولئك الذين هم ضد المثليّة الجنسية هي من سفر اللاويين: «وَلَا تُضَاجِعْ ذَكَرًا مُضَاجَعَةَ امْرَأَةٍ. إِنَّهُ رِجْسٌ». انظر: **الكتاب المقدس**، «سفر اللاويين،» الأصحاح ١٨، الآية ٢٢.

هل يكفي القول إن هذا الكتاب بعينه ـ بهاجسه المتعلق بالتضحية بالحيوان، وبالتعبير عن الامتعاض من عدم نظافة العادة الشهرية عند النساء، تأييد عقوبة الإعدام تجاه الكفار، قبول استعباد البشر، مساندة التعذيب، الحطّ من قدر المعوق ـ لا يُعتبر بطريقة أخرى توجيه تشريعي يُعتمد عليه في المجتمع الحديث. =

الأطروحات الدينية الأصولية من أي نوع، بما في ذلك الأطروحات الدينية الأصولية ضد السلوك الجنسي المثلي[٧٦]، مثيرة إشكالية عميقة، **حتى بالنسبة إلى أولئك الذين يَعُدُّون أنفسهم متديِّنين**[٧٧]. أكيد، ليس كل طرح ضد السلوك الجنسي المثلي هو طرح مبني على الكتاب المقدّس ـ سواء أكان الكتاب المقدس اليهودي، العهد الجديد أم كلاهما ـ هو طرح أصولي. مع ذلك، كما يطرح الكم المتنامي من الكتابات في الأخلاقيات المسيحية المعاصرة، لا يوجد طرح ضد السلوك الجنسي المثلي مبني على الكتاب المقدس من دون أن يكون محل خلاف بشكل كبير، حتى بالنسبة إلى عدد من الذين يقبلون سلطة الكتاب المقدس[٧٨]. على أي حال، إنّ عدداً من المسيحيين (والآخرين) يفهمون أن البشر ليسوا فقط مُعرَّضين لارتكاب أخطاء بنيّة صادقة، ولكنْ أيضاً ليخدعوا أنفسهم في ما يتعلّق بما أوحى الله. مثلاً، كانت هناك أطروحات دينية مسيحية (وأخرى غير مسيحية) لمعتقدات عنصرية وللعبودية ولممارسات عنصرية أخرى؛ هذه الأطروحات فقدت مصداقيَّتها. كانت هناك أيضاً أطروحات دينية مسيحية (وأخرى غير مسيحية) لمعتقدات وممارسات قائمة على التحيّز الجنسي؛ هذه الأطروحات، أيضاً، فقدت مصداقيتها. وهناك اليوم أطروحات دينية مسيحية (وأخرى غير مسيحية) لمعتقدات وممارسات مبنية على «التحيّز

= إن علاقة الكتاب المقدّس بمثل هذه النقاشات هي مُعتمة بشكل أكبر [بالطريقة التي] نجدها في تبريرها أي عدد من الممارسات التي يقطّب معظمنا حاجبيه بخصوصها، بما في ذلك أكل لحم البشر (سفر التثنية: الأصحاح ٢٨)، زنى المحارم (سفر التكوين: الأصحاح ١٩)، الإبادة الجماعية (سفر العدد: الأصحاح ٣١)، تشويه الذات (إنجيل متّى: الأصحاح ١٨)، تنفيذ العقوبة ضد منتهكي السبت (سفر الخروج: الأصحاح ٣١).

(٧٦) انظر: Brenda You, «A Holy War against Gay,» *Chicago Tribune*, 26/4/1994, section 5, p. 1.

(٧٧) للاطّلاع على إثراء معقول، انظر: Thomas F. O'Meara, *Fundamentalism: A Catholic Perspective* (New York: Paulist Press, 1981).

(٧٨) انظر على سبيل المثال: Gerald D. Coleman, «The Vatican Statement on Homosexuality,» *Theological Studies*, vol. 48 (1987), pp. 727-733; Victor Paul Furnish, «The Bible and Homosexuality: Reading the Texts in Context,» in: Siker, ed., *Homosexuality in the Church: Both Sides of the Debate*, p. 18; Jung and Smith, *Heterosexism: An Ethical Challenge*, chap. 3, «The Bible and Heterosexism»; McBrien, *Catholicism*, pp. 993-997; McCormick, *The Critical Calling: Reections on Moral Dilemmas since Vatican II*, and Siker, «Homosexual Chiristians, the Bible, and Gentile Inclusion: Confessions of a Repenting Heterosexist».

لصالح الجنس المتباين»[٧٩] ـ خاصة الاعتقاد بأن كل سلوك جنسي مثلي هو سلوك غير أخلاقي ـ لا يستلزم أن هذه الأطروحات هي أطروحات صحيحة أو أنها لن تفقد مصداقيتها؛ إنّ عديدين يعتقدون أن هذه الأطروحات قد أخذت طريقها فعلاً لفقدان مصداقيتها[٨٠]؛ لأن المؤمنين الدينيين، مثلهم مثل جميع البشر، مُعرضون للخطأ وخداع النفس معاً، فإنّ الطرح الديني الذي مُفاده أنّ كل سلوك جنسي مثلي هو ضد ما أوحى به الله في الكتاب المقدس هو أمر مشكوك فيه بقوة إذا لم تكن هناك طريق علمانية موصلة إلى نتيجة الطرح الديني والتي مُفادها أن كل سلوك جنسي مثلي هو سلوك غير أخلاقي. حقاً، إذا لم يكن هناك طرح علماني مُقنع يساند هذه النتيجة، فإنّ الطرح الديني طرح مشكوك فيه بشكل كبير؛ إن سلامته مشكوك فيها بصورة كبيرة، وبالنسبة إلى كل من يؤمن ـ كما هو حال الكاثوليكيين وعدة مسيحيين آخرين، على سبيل المثال ـ إن الحقائق الأساسية حول المتطلبات الأساسية لراحة الإنسان مُتوفّرة «مبدئياً» لكل إنسان، بما في ذلك غير المؤمنين، بحكم ما يُسمى العقل الطبيعي.

هل هناك طرح علماني مُقنع بأنّ كل سلوك جنسي مثلي هو سلوك غير أخلاقي؟ حاول مؤخراً جون فينيس (John Finnis) أن يبني طرحاً علمانياً لمساندة المعتقد الديني التقليدي الذي مُفاده أنّ كل سلوك جنسي مثلي هو سلوك غير أخلاقي ـ حتى السلوك الجنسي المثلي المُتضمن علاقة أبدية أحادية لحبٍّ وفيّ والمعبِّر عنها[٨١]. غير أنّ الطرح العلماني لفينيس، كما سأُبيِّن في القسم القادم من هذا الفصل، هو طرح بعيد عن أن يكون مُقنعاً[٨٢].

---

(٧٩) Jung and Smith, Ibid., and Virginia Ramey Mollenkott, «Overcoming Heterosexism: To Benefit Everyone,» in: Siker, ed., Ibid., p. 145.

(٨٠) انظر الهوامش ٧٢ ـ ٧٤ و٧٨ أعلاه.

(٨١) John M. Finnis, «Law, Morality, and «Sexual Orientation»,» *Notre Dame Journal Law, Ethics and Public Policy*, vol. 9, no. 1 (1995), pp. 11-16.

(٨٢) للاطّلاع على انتقادات طرح «فينيس» (Finnis) (الانتقادات التي كُتبت في الوقت نفسه الذي كُتب فيه انتقادي)، انظر: Andrew Koppelman, «Homosexuality, Natural Law, and Morality,» in: Robert P. George and Andrew Koppelman, eds., *Homosexuality and Natural Law* (forthcoming); Paul J. Weithman, «Natural Law, Morality and Sexual Complementarity,» in: by David M. Estlund and Martha C. Nussbaum, eds., *Sex, Preference, and Family: Essays on Law and Nature* (New York: Oxford University Press, 1997). =

وبعد فشل فينيس، نستطيع أن نشُك إلى حدّ ما أن أي طرح علماني مُفاده أن كل سلوك جنسي مثلي هو سلوك غير أخلاقي هو طرح متين. إذا لم يوجد طرح علماني مُقنع، إذاً، للأسباب التي قدّمتها في هذا الفصل، لا يوجد طرح ديني بأن كل سلوك مثل هذا هو سلوك غير أخلاق ينبغي أن يكون أساساً لخيار سياسي، فما بالك بأن يكون أساساً لخيار سياسي قسري.

خامساً: طرح فينيس العلمانيّ حول أخلاقية السلوك الجنسي المثلي

جون فينيس، أستاذ القانون وفلسفة القانون في جامعة أُكسفورد، كاثوليكي روماني. ومرة أخرى، لقد تبنّى المذهبُ الكاثوليكيُّ الرومانيُّ منذ وقت طويل، القناعة بأنه لا توجد حقيقة أساسية بشأن المتطلّبات الأساسية لراحة الإنسان غير متاحة لغير المؤمنين بالدين ـ وكل حقيقة من هذا القَبيل، حتى ولو كانت متاحة فقط لبعض البشر بفضل نعمة وَحْي «خارق»، هي على الرغم من ذلك متاحة لكل البشر، بمن في ذلك غير المؤمنين، بحكم ما يُسمّى العقل الطبيعي. وإذ كان فينيس وفياً لهذه القناعة، عندما انبرى للدفاع عن موقف المذهب الكاثوليكي الروماني الذي مُفاده أن كل سلوك جنسي مثلي هو سلوك غير أخلاقي، فقد سعى لتقديم طرح علماني ـ طرح، بتعبير فينيس، «تأمّلي، نقدي، مفهوم من طرف العامة، ومنطقي»[٨٣]. وفي تناوله السؤال: «ما هو الخطأ في السلوك الجنسي المثلي؟»، يُنكر فينيس أنّ «الحكم بأنّه خطأ أخلاقي هو حتماً مَظهر إما لمجرد معادات لأقلية مكروهة، أو لمعتقد ديني، لاهوتي وطائفي بحت»[٨٤]. وبالضبط لأنّ طرح فينيس

= ولقد نُشر انتقادي أول مرة، في نسخة أطول في عام ١٩٩٥. انظر: Michael J. Perry, «The Morality of Homosexual Conduct: A Response to John Finnis,» *Notre Dame Journal Law, Ethics and Public Policy*, vol. 9, no. 1 (1995), p. 41.

(٨٣) Finnis, Ibid., p. 16.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ١٧. في جهد لإظهار أن طرحه ليس طرحاً مسيحياً ضيقاً، وطرحاً كاثوليكياً ضيّقاً بصفة أقلّ بكثير، بل بصفة أقل بكثير طرحاً «طوميّاً»، تفحّص فينيس بشكل مُسهب، آراء بعض الفلاسفة اليونانيين، بما في ذلك سقراط، أفلاطون وأرسطو، الذين هم كلهم، بحسب فينيس، «يرفضون السلوك الجنسي المثلي» (ص ٢٥). «كل الفلاسفة اليونانيين العظماء الثلاثة، سقراط، وأفلاطون وأرسطو ينظرون إلى الجنسية المثلية على أنه سلوك مُخجل، غير أخلاقي، وحقاً فاسد ومُفسد للأخلاق بصفة جوهرية» (ص ١٧ ـ ٢٥) (يزعم فينيس أيضاً أن =

يهدف إلى أن يكون «تأمّلياً، نقدياً، مفهوماً من طرف العامة، ومنطقيّاً» ـ ولأنّ فينيس هو نفسه فيلسوف أخلاقي مُحنّك (في مذهب القانون الطبيعي)[٨٥]- فإنّ طرحه يستحق بحثًا جِدّياً[٨٦]. إذا كان فينيس غير قادر على تقديم طرح علماني مُقنع لدعم الموقف الذي يريد الدِّفاع عنه، هناك مُبرِّر للشك في وجود مثل هذا الطرح[٨٧]. كما يفهم فينيس، إذا لم يوجد مثل

= إيمانويل كانط «. . . رفض كل سلوك جنسي مثلي بالطريقة نفسها. . .») (ص ٢٥).

مُعظم مقالة فينيس هو نقاش، بشكل أساسي مع مارتا ناسبوم (Marta Nussbaum)، حول ماذا قال، أو لم يقل، الفلاسفة الكلاسيكيون، عن أخلاقية السلوك الجنسي المثلي. انظر أيضاً: Gerard V. Bradley, «In the Case of Martha Nussbaum,» *First Things*, vol. 44 (June-July 1994), p. 11.

على القارئ المهتم بمتابعة هذا الجانب من مقال فينيس أن يُطالع: Martha C. Nussbaum, «Platonic Love and Colorado Law: The Relevance of Ancient Greek Norms to Modern Sexual Controversies,» *Virginal Law Review*, vol. 80, no. 7 (October 1994), p. 1515 (McCorkle Lecture).

الملحق الرابع لمقال نوسبوم ألّف من قبل ناسبوم وكينيث ج. دوفر (Kenneth J. Dover) معاً. يبدأ الملحق الرابع هكذا: «لأننا نؤمن بأنه مهم جداً أن نردّ على التفاسير الخاطئة للجنسية المثلية اليونانية، ولأن استشهاد البروفسور فينيس بدوفر وكأنه يساند موقف فينيس، هذا جعل الإعلان عن توضيحات موقف دوفر أمراً مستعجلاً؛ نقوم بإعلان موقفنا بطريقة مشتركة في ما يأتي». انظر: Finnis, «Law, Morality, and «Sexual Orientation,» p. 1641.

بإنكار «الحكم بأن السلوك الجنسي المثلي هو خاطئ من الناحية الأخلاقية هو بشكل حتمي مظهر. . . لمجرد عداوة لأقلية مكروهة»، يكون فينيس قد ردّ على آراء مثل رأي ريتشارد بوسنر. انظر: Richard A. Posner, *Sex and Reason* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992), p. 346.

إن القوانين التي تُجرّم السلوك الجنسي المثلي هي قوانين تُعبّر عن خوفٍ غير مُبرر وكره لمجموعة تعرّضت للتمييز، بصفة مماثلة بشكل كبير لتلك المُوجّهة ضد اليهود، مع أولئك الجنسيين المثليين ـ الذين، مثل اليهود، هم مكروهون لهويتهم أكثر منهم لما يقومون به ـ الذين حُوصروا في اضطهاد القرون الوسطى. إن لهذه القوانين، بناءً على هذا، خاصية إثارة البغض التي لا توجد في القوانين التي تمنع الإجهاض ومنع الحمل. إن وضع المثلي صعبٌ في أحسن الأحوال، حتى في المجتمع المتسامح، والأمر الذي لا ينطبق وصفه على مجتمعنا بشكل كبير؛ وأصبح أسوأ، ومن المحتمل أنه ليس سيّئاً بشكل كبير، بسبب القوانين التي تُدين الطرق المُمَيِّزة للتعبير الجنسي بصفته جرائم دنيئة. . . . هناك عدم تبرير، وفظاعة في [مثل هذه القوانين] (التشديد من المؤلف).

Finnis, *Natural Law and Natural Rights*. (٨٥)

(٨٦) إن تركيزي هنا هو على ما يقوله فينيس عن أخلاقية السلوك الجنسي المثلي، وليس على ما يقوله فينيس إن كُتّاباً آخرين قد قالوا عن أخلاقية مثل هذا السلوك. انظر الهامش الرقم (٨٤) أعلاه.

(٨٧) يقول فينيس إن طرحه: «هو تطبيق لنظرية الأخلاق والقانون الطبيعي التي طوّرها خلال الثلاثين سنة الماضية جيرمن غريسز وآخرون. يمكن العثور على عرض كامل في الفصل المخصّص للزواج، الأفعال الجنسية، وحياة العائلة في الجزء الثاني الجديد للعمل العظيم لغريسز عن علم اللاهوت الأخلاقي». انظر: Finnis, «Law, Morality, and «Sexual Orientation,» p. 25.

ويستشهد فينيس في الهامش ٣٥، من: Germain Grisez, *The Way of the Lord Jesus* (Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1993), vol. 2: *Living a Christian Life*, pp. 555-574 and 633-680.

هذا الطرح، إذاً موقف المذهب التقليدي للكنيسة في ما يتعلّق بالسلوك الجنسي المثلي ـ الذي هو أيضاً الموقف التقليدي للمسيحية بصفة عامة وأيضاً موقف اليهودية والإسلام ـ هو محل شك جِدِّيّ.

ما هو طرح فينيس العلماني الذي مُفاده أنّ كل سلوك جنسي مثلي بين راشديْن راضييْن هو سلوك خاطئ وسيّئ من الناحية الأخلاقية؟[٨٨] (في لحظة ما استعمَل فينيس كلمة «شرّ»)[٨٩]. ما هو طرحه العلماني الذي مُفاده أن كل مثل هذا السلوك هو سلوك غير أخلاقي «حتى بالنسبة إلى كل شخص سيّئ الحظ بشكل كافٍ لأن يكون له ميلٌ فطري أو شبه فطري للجنسية المثلية»[٩٠]؟ يكتُب فينيس أنّ «الاتصال الجنسي التناسلي بين

---

(٨٨) Finnis, «Law, Morality, and «Sexual Orientation,» p. 11.

عني فينيس بالسلوك الجنسي المثلي «الأفعال الجسمية، على جسم شخص من الجنس نفسه، والتي ينخرطان فيها من أجل بلوغ وإشباع النشوة الجنسية لواحد أو أكثر الأطراف» (ص ١٧).

(٨٩) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٩٠) المصدر نفسه، ص ١٤.

يبدأ فينيس طرحه بذكر «ثلاثة أطروحات أساسية» والتي هي «في قلب رفض أفلاطون وأرسطو والرفض الفلسفي القديم المتأخر لكل سلوك جنسي مثلي». إن الأطروحتين الأوليين هي، كما سنرى، الأطروحات الحرجة.

(١) إن وفاء الرجل والمرأة بعضهما لبعض في الاتحاد الجنسي للزواج هو جيد ومعقول بصفة جوهرية، وهو غير موائم مع العلاقات الجنسية خارج الزواج. (٢) إن الأفعال الجنسية المثلية هي أفعال غير زواجية بصفة جذرية وخصوصية، ومن أجل هذ السبب، هي غير معقولة بصفة جوهرية. (٣) أكثر من ذلك، بحسب أفلاطون، إن لم يكن بحسب أرسطو، فإنّ الأفعال الجنسية المثلية لها تشابه خاص بالاستمناء الفردي، وكلا الأسلوبين ذَوَي الفعل غير الزواجي بصفة جذرية هو، بصفة واضحة، غير لائق بالبشر وغير أخلاقي (ص ٢٥).

يُعلن، بعد ذلك، فينيس أنه «يريد أن يُعطي تفسيراً للأطروحات الثلاث والتي تعبِّر عنها بوضوح أكبر مما حاول أفلاطون ذلك أو، إلى الحد الذي يمكن أن نقول، من طرف أرسطو».

لاحظ أنّ الأطروحة (١) تتكوّن من زعمين: **الزعم الأول** هو أنّ «وفاء الرجل والمرأة بعضهما لبعض في الاتحاد الجنسي للزواج هو جيد ومعقول بصفة جوهرية» (أنا أوافق من كل قلبي). **الزعم الثاني** هو أنّ «وفاء الرجل والمرأة بعضهما لبعض في الاتحاد الجنسي للزواج. . . غير منسجم مع العلاقات الجنسية خارج الزواج» ـ أي، خارج مثل هذا الزواج، زواج متباين. إن الجملة «هو غير منسجم مع العلاقات الجنسية خارج الزواج [المتباين]» هذا لا يعني أنه غير منسجم مع كل من الرجل والمرأة اللذين لهما علاقات جنسية خارج زواجهما» (مفهوماً بهذا الشكل، سيكون الزعم الثاني غير ذي صلة نهائياً مع مسألة أخلاقية السلوك الجنسي المثلي بين شخصين لا أحد منهما متزوج مع آخر واللذين قد يعتبران نفسيهما مربوطين الواحد منهما بالآخر في علاقة أبدية، غير تعددية لحبٍّ وفيّ). هذا يعني، بدلاً من ذلك، «إنه غير منسجم مع أي واحد له علاقة جنسية خارج

الأزواج يمكّنهم من تحقيق وتجريب (وبهذا المعنى التعبير عن) زواجهم ذاته، كواقع واحد بمباركتين (الأطفال والعاطفة المتبادلة). إنّ الاتّصال الجنسي خارج الزواج، خاصة، ولكن ليس فقط، الاتصال الجنسي المثلي، ليس لديه هذه النقطة، وبالتالي هو غير مقبول»[٩١]. قالت غرترود شتاين (Gertrude Stein) عن أوكلاند (Oakland): «لا يوجد «هناك» هناك» (There is no «there» there) نستطيع أن نتعجب إلى حد ما من قول فينيس («الاتصال الجنسي خارج الزواج... وبالتالي هو غير مقبول») عما إذا كان هناك «بالتالي» هناك. يُمكن أن يوجد، بدلاً من ذلك، مُجرَّد «لا يتبع». لماذا نقبَلُ ادِّعاء فينيس بأنه ليكون الاتصال الجنسي بين شخصين «مقبولاً» ينبغي على أن يجعلهما قادرين على «تحقيق وتجريب (وبهذا المعنى التعبير عن)» علاقتهما كواقع واحد بمباركتين (الأطفال والعاطفة المتبادلة)»؟ إنّ فينيس على حق في كون العلاقة بين الرجل والمرأة في الزواج التي هي علاقة جنسية في جانب منها، هي ـ أو على الأقل، في أحسن أحوالها تستطيع أن تكون ـ «حقيقة واحدة». لماذا الإصرار على أنه لا توجد علاقة أخرى ـ أي لا علاقة أخرى تكون في جانب منها علاقة جنسية ـ تستطيع، حتى في أحسن أحوالها، أن تكون حقيقة واحدة؟ لماذا لا يُعتقد، بدلاً من ذلك، أنه أي علاقة، بما في ذلك تلك العلاقة التي تكون في جانب منها جنسية، تستطيع أن تُشكِّل، في أحسن أحوالها، حقيقة واحدة؟ إذا كانت أي صداقة تستطيع، في أحسن أحوالها، أن تكون حقيقة واحدة، إذاً، اعتماداً على طبيعة الصداقة التي قد تكون أو لا تكون في جانب منها جنسية، فإن تصرّفاً ما أو آخر (التي قد تكون أو لا تكون جنسية، اعتماداً على طبيعة الصداقة) قد يمكنهما من تحقيق وتجريب (وبهذا المعنى التعبير عن)

= إطار زواج متباين». مفهومٌ بهذا الشكل، إن الزعم الثاني غير مُوجَّه بشكل خاص ضد السلوك الجنسي المثلي، ولكن ضد أي سلوك جنسي، متباين أو مثلي، خارج إطار الزواج المتباين. الأطروحة (٢) تفترض الأطروحة (١) كمنطلق فكري أساسي. إذا كان «الوفاء، الجيد والمعقول بصفة جوهرية، بين الرجل والمرأة في اتحاد جنسي للزواج» غير مُنسجم مع أي واحد له علاقات جنسية خارج إطار زواج متباين، إذاً، «الأعمال الجنسية المثلية»، والتي هي مثال عن العلاقات الجنسية خارج الزواج المتباين، سيكون غير منسجم مع الوفاء «الجيد والمعقول بصفة جوهرية» للرجل والمرأة بعضهما لبعض في الاتحاد الجنسي للزواج».

(٩١) المصدر نفسه، ص ٢٦.

[صداقتهما] نفسيهما، كحقيقة واحدة [بمباركة] واحدة أو أكثر»، مهما قد تكون هذه المباركات (التي تتوقف على طبيعة الصداقة). لماذا الشك في أن كل اتحاد جنسي، في أحسن حالاته، بين راشديْن سواء أكانا متباينيْن أم مثليْن ـ أي اتحاد جنسي مدى الحياة، لا تعدد فيه، وفيّ وبحب عميق ـ يستطيع أن يكوّن حقيقة واحدة؟

كتب فينيس طرحه وهو يضعه: «في الزيجات العقيمة والخصبة على حدّ سواء، الصلة الحميمة، والصحبة، والصداقة والسلام بين الأزواج ـ كونهم متزوجين ـ وأحسن ما في الزواج، وهو الخير الجوهري والأساسي للبشر، وليس مجرد وسيلة لأي خير آخر». ثم يشير إلى «هذه الصلة الحميمة للحياة الزوجية بصفتها اندماجاً كاملاً لحياة شخصين. . .» ختم فينيس هذا الجزء من طرحه بالإشارة، معبِّراً عن موافقته، إلى «الموقف الذي مُفاده أن النسل والأطفال ليسا النهاية (سواء أولياً أو ثانوياً) التي يُتّخذ الزواج كوسيلة لها (كما علَّم أوغستين (Augustine)) ولا وسيلة لخير الزوجين (كما يقول معظم الفكر العلماني و«المسيحي الليبرالي»)، ولكن بدلاً من ذلك: «الأبوّة والأطفال والعائلة هي تحقيق الصلة الحميمة التي ـ لأنها ليست مجرد وسيلة ـ تستطيع أن توجَد وتُشبع الزوجين حتى إذا حصل واستحال الإنجاب بالنسبة إليهما»[٩٢]. ولكن لماذا ليس صحيحاً بالنسبة إلى صداقة دائمة، أحادية، وفيّة، ومبنية على الحب وجنسية في جانب منها، سواء كانت بين رجل وامرأة، رجل ورجل، أم امراة وامرأة، أن «الصلة الحميمة، والصحبة، والصداقة والسلام بين الأصدقاء ـ كونها مجتمعة في صداقتهم ـ هو أفضل ما في صداقتهم، وهو خير البشر الجوهري والأساسي، وليس مجرد وسيلة لأي خير آخر»؟ ولماذا هو غير صحيح أن «هذه الصلة الحميمة في الصداقة» هي «إندماج كامل لحياة شخصين».

تأمَّلوا قول فينيس إن «الأبوة والأطفال والعائلة هي تحقيق الصلة الحميمة التي، لأنها ليست مجرد وسيلة، يمكن أن توجَد وتُشبع الزوجين حتى إذا حصل واستحال الإنجاب بالنسبة إليهما». لا شك في أنّ الأبوة والأطفال والعائلة هي الإنجاز الجوهري لنوع معين من الصلة الحميمة ـ

---

(٩٢) المصدر نفسه، ص ٢٧.

تلك التي يريد فيها الزوجان إنجاب أولاد وتكوين عائلة، ربما تلك التي التحق الزوجان الواحد بالآخر من أجلها صراحةً (ولو ليس لهذا فقط)، ربما لأنّهما يحكمان بأنه (جزء من) وظيفتهما، القيام بذلك. ولكن من الظاهر أنّ ليس كل زواج (متباين) هو مشاركة من هذا النوع؛ ليس كل زواج يكون فيه الزوجان يريدان إنجاب الأولاد؛ ليس كل زوجين يحكمان بأن من وظيفتهما أن يكوّنا أسرة. يعترف فينيس أنّ «المشاركة... لأنّه ليس فقط وسيلة، يمكن أن تُوجَد وتُشبع الزوجين حتى ولو حدث وأن كان الإنجاب مستحيلاً بالنسبة إليهما». لكن لماذا لا يستطيع أن توجد الصلة الحميمة وتُشبع الزوجين حتى ولو كان الإنجاب أمراً اختارا أن يتخلّيا عنه؟ (ربما اختارا أن يتخلّيا عن الإنجاب لأسباب صحية ـ أو ربما إنهّما اختارا أن يُسخِّرا نفسيهما لوظيفة كهنوتية تتطلّب كثيراً ولا تتناسب واقعياً مع تكوين أسرة خاصة بهم. يمكن أن تكون هناك مُبرِّرات مُقنعة من الناحية الأخلاقية، في النهاية، لاختيارهما التخلي عن الإنجاب ـ مُبرِّرات تليق بمن هو إنسان كامل حقاً ـ تماماً كما يمكن أن تكون هناك مبرّرات غير مُقنعة. حتى فينيس يسمح، مثلاً، بأن تكون هناك مُبرِّرات مُقنعة من الناحية الأخلاقية لاختيار التخلّي عن الإنجاب وبدلاً من ذلك البقاء قسيساً أعزب تماماً كإمكانية وجود مبرّرات غير مُقنعة من الناحية الأخلاقية). وأكثر من ذلك، لماذا لا يمكن صلة حميمة دائمة، أحادية، وفية ومبنيّة على الحب بين رجل ورجل أو امرأة وامرأة ـ صلة حميمة جنسية في جانب منها ـ موجودة وتشبع الشركاء على الرغم من أنّ الإنجاب هو في طبيعة الأشياء التي هي غير متوافرة لهما (والتي قد يتأسفان عليه أو لا يتأسفان، وذلك يتوقف على ما سيختارانه لو أتيح لهما)[٩٣]؟

أخيراً، بدأ فينيس يصل إلى قلب القضية؛ لقد عبّر أخيراً عن السؤال الذي عليه أن يجيب عنه: «لماذا لا تستطيع الصداقة غير الزوجية أن تشاع

---

(٩٣) أنا أتجاهل، من أجل الأغراض الحالية، هذا التعقيد: إنّ عدداً من الأزواج المثليين يُنشئون عائلات؛ إنهم يقومون بذلك لأنهم بحثوا عن ذلك بكل حرية واغتنموا هذه الفرصة بكل سرور للقيام بذلك. حقيقة، بعض الأزواج المثليين يربي أطفالاً وُلدوا لتتم تربيتهم من طرفه. للاطّلاع على موضوع أبوة المثليين، انظر على سبيل المثال: Kimberly Lenz, «We Are Family: Gay and Lesbian Parents Face Challenges and Harbor Familiar Hopes-Growth as Loving, Committed, Open Families,» *Chicago Parent* (May 1994), p. 21.

وأن يُعبَّر عنها بالفعل الجنسي؟ لماذا تعد المحاولة للتعبير عن الحب عن طريق ذروة الشبق الجنسي خارج الزواج سعياً وراء الوهم؟»، لماذا يُعد «**السلوك** الجنسي المثلي (وبالفعل كل إشباع جنسي خارج الزواج) غير قادر جذرياً على المشاركة في الخير المشترك للصداقة وفي تجسيده؟»[٩٤]، يبدأ فينيس جوابه عن هذا السؤال الحاسم بهذه الفقرة:

إنّ الخير المشترك للأصدقاء غير المتزوجين وغير القادرين على الزواج (مثلاً، رجل ورجل، رجل وفتى، امرأة وامرأة) لا علاقة له بإنجاب الأطفال بينهم، وأعضاؤهم التناسلية لا تجعل منهم وحدة بيولوجية (ومن ذلك شخصية). إذاً، أعمالهم الجنسية معاً لا تستطيع القيام بما قد يأملون ويتخيّلون. لأن تنشيط واحد أو كل واحد من أعضائهم التكاثرية لا يمكن أن يكون مُحقِّقاً أو مساعِداً على تجريب خير الزواج ـ كما يستطيع الاتصال الجنسي في الزواج (الاتصال الجنسي بين الزوجين في إطار الزواج)، حتى بين الزوجين العاقرين ـ لا يستطيع أن يقوم بأكثر من تحقيق الإشباع الفردي لكل شريك. من أجل الرغبة في الخير المشترك الذي يمكن تحقيقه هذا الاتحاد الجسدي وتجريبه، هذا السلوك يجمع الشركاء في تعاملهم مع أجسادهم كوسائل تُستعمل في خدمة تجريب أنفسهم بطريقة واعية؛ واختيارهم الانخراط في مثل هذا السلوك إذاً يفصل كل منهما تحديداً كأشخاص فاعلين[٩٥].

إنّ المشكل الأساسي في الفقرة المشار إليها سالفاً هو الادعاء الخاطئ الذي مُفاده أنه حتى في سياق صداقة جنسية مثلية دائمة، علاقة أحادية لحب وفيّ، فإنّ السلوك الجنسي المثلي «لا يُقدم [أبداً] أكثر من منح كل شريك إشباعاً فردياً». إنّ السلوك الجنسي المثلي، كالسلوك الجنسي المتباين، يستطيع تقديم أكثر ـ أكثر بكثير ـ من منح كل شريك «إشباعاً فردياً». يُمكن السلوك الجنسي بين الأشخاص، سواء أكان متبايناً أم مثليّاً،

---

(٩٤) Finnis, «Law, Morality, and «Sexual Orientation,» p. 28.

(٩٥) المصدر نفسه، ص ٢٨ ـ ٢٩. يقول فينيس في الهامش (٤٧)، مرفق بهذه الفقرة: «للاطلاع عن الطرح كاملاً، انظر: Grisez, *The Way of the Lord Jesus*, vol. 2: *Living a Christian Life*, pp. 634-639, 648-654 and 662-664».

انظر أيضاً: الهامش ٨٧ أعلاه.

أن يكون تأكيداً وخدمةً للخير الجنسي والعاطفي للحبيب؛ بهذه الطريقة، يمكن السلوك الجنسي أن يعبّر، بطريقة جسدية (مُجسّدة)، حب المرء لمحبِّه؛ حقاً، يُمكن أن يكون مثل هذا السلوك، في أحسن أحواله، مصفوفة مُولِّدة القوة العاطفية التي يحتاجها المرء ليعيش بخير ـ ليعيش حياة بشرية كاملة حقاً ـ وبالتالي أن يتوقّع أكثر مسؤولياتها تحدّياً، مثل أولئك الذين يتمنّون أن يكونوا آباءً[٩٦]. يمكن أن يكون السلوك الجنسي كل هذا (وأكثر) حتى لو لم يكن المقصود منه ـ وبالفعل، حتى ولو كان المقصود منه ليس ـ قصداً تناسلياً. لاحِظوا، أكثر من ذلك، أن الراحة (الأصيلة) للحبيب ـ بما في ذلك راحة الحبيب الجنسية والعاطفية ـ هي راحة مشتركة، راحة ليست فقط للحبيب ولكن أيضاً للمرء نفسه. هذا صحيح لأن ما هو جيد للحبيب (بحق) هو أيضاً جيد للفرد نفسه، تماماً كما هي الحال أن ما هو خير للابن، ما هو مُوصل أو حتى مُكوِّن لخير الابن، هو أيضاً، **هو خير بالنسبة إلى الفرد نفسه، لأنه خيرٌ بالنسبة إلى الابن**.

يعترف فينيس صراحة، في مقالته، أن طرحه ليس مقتصراً على السلوك الجنسي المثلي، بل ينطبق أيضاً على السلوك الجنسي المتباين الذي يرافقه، بتعبير فينيس: «منع الحمل عن قصد»[٩٧]. بحسب فينيس، إذاً، «منع الحمل بِقصد» في السلوك الجنسي المتباين لا يمكن، حتى ولو في إطار الزواج، أن «يُوفِّر. . .أكثر من إشباعٍ فرديٍّ لكل شريك»، و«خيار الانخراط في مثل هذا السلوك، بالتالي، يَفْصِلُ كل واحد منهما تحديداً كأشخاصٍ فاعلين». المرء الذي، بناء على تجربته أو تجربتها ـ وبالفعل، ربّما بناءً على تجربته أو تجربتها في الزواج ـ يختلف مع نظرة فينيس في تطبيقها على «منع الحمل عن قصد» في السلوك الجنسي المتباين، له مُبرِّر مُقنع ليكون مرتاباً من نظرة فينيس كما تُطبق على السلوك الجنسي المثلي بأن ليس له أي أساس أقوى في التجربة. هناك صبغة تجريدية (بطريقة غير مناسبة) لطرح فينيس، إلى حدّ يبدو أنه يدَّعي علماً مُسبقاً بأنه من المستحيل بالنسبة إلى السلوك الجنسي المثلي أو «منع الحمل بقصد» في

(٩٦) Rich Heffern, «We Are Makers of Love: Interview with Richard Westley,» *Praying* (May-June 1994), p. 28.

(٩٧) Finnis, «Law, Morality, and «Sexual Orientation,» p. 31, note 50.

السلوك الجنسي المتباين (حتى في إطار الزواج) أن يفعل أكثر من توفير لكل شريك إشباعاً فردياً، ما أغرب هذا الادّعاء[٩٨].

مهما يكن الأمر، لماذا يكون اختيار شخصين للانخراط في سلوك جنسي، في إطار رضى مُتبادل في ما يخص شهوتهم الجنسية ـ خاصة، خيار شخصين لعلاقة دائمة، أحادية لحبٍّ وفيٍّ أن ينخرطوا في سلوك جنسي على نحو يُؤكّد ويخدُم الراحة الجنسية والعاطفية بعضهم لبعض ـ

---

(٩٨) باختيار إشباع الشهوة الجنسية لأحد ما، سواء كانت هذه الشهوة لجنس متباين أو مثلي ـ حتى اختيار إشباعها مع الاحتياط الإرادي لمنع الحمل ـ هذا ليس خدمة أو تساهل مع شهوة مرضية يكون إشباعها دائماً أو حتى غالباً متناقضاً للازدهار الأصيل كإنسان. خذ بالاعتبار هنا تعاليم «توماس الأكويني» عن النشاط الجنسي المثلي.

الآن، في ما يتعلق باللذات في هذين النوعين، هناك بعض من هم غير طبيعيين، للحديث بإطلاق، ولكن يمكن تسميتهم طبيعيين من وجهة نظر معينة لأنه قد يحدث أن واحداً من المبادئ التي هي طبيعية بالنسبة إلى النّوع ككل قد انقسم إلى واحد من أعضائه الفردية؛ قد تكون النتيجة أنّ شيئاً ما يكون ضد طبيعة النوع كقاعدة، يحدث أن يكون في انسجام مع طبيعة فرد بعينه، كما أصبح طبيعياً بالنسبة إلى وعاء الماء الذي تمّ تسخينه أن يعطي دفئاً. بناءً على هذا، أي شيء «ضدّ الطبيعة البشرية» سواء في ما يتعلق بالعقل أم في ما يتعلق بصون الجسد، قد يحدث أن يكون في انسجام مع احتياجات هذا الرجل لأنّ الطبيعة في داخله مُتوعّكة. قد يكون مُتوعكاً جسدياً: سواء بسبب بعض الأوجاع بعينها، مثل المرضى المحمومين يجدون الأشياء الحلوة مُرّة، والعكس بالعكس؛ أو بسبب اختلال في الميل، مثل بعض الذين يجدون لذة في أكل التراب أو الفحم. وقد يكون متوعّكا نفسياً، مثل بعض الرجال الذين أصبحوا عن طريق الاعتياد يستلذّون أكل لحم البشر أو يستلذّون الجماع مع الوحوش أو مع شركاء من الجنس نفسه أو في أشياء ليست على اتفاق مع الطبيعة البشرية. انظر: ***Summa Theologica***, pp. 1-2 and 31-39,

نقلاً عن: Coleman, «The Vatican Statement on Homosexuality,» p. 733.

ماذا سيستخلص «ثوميٌّ» (Thomist) معاصر إذا قيل ما لم يكن معلوماً «لتوماس» (وكذا، بالطبع، بالنسبة إلى كُتّاب الكتاب المقدّس)، أي، الميل الجنسي المثلي، والتي من الممكن أن يكون ميلاً فطرياً (كما اعترف بذلك فينيس، راجع الهامش ٩٠ والنصّ المرفق)، هو ليس نتاج «توعّك نفسي» أو آخر، وأكثر من ذلك، إن التصرف بما يوافق الميل الجنسي المثلي هو ليس بالضرورة مضادّ لشهرته كإنسان؟ (هذا لا يعني إنكار أنّ المثليين، أيضاً ـ خاصّة أولئك المثليين الذين تحملوا الأثقال الفظيعة والكثيرة لثقافة مُشبعة بكراهية المثليين ـ قد يتوعكون نفسياً). انظر: McCormick, ***The Critical Calling: Reections on Moral Dilemmas since Vatican II***, p. 300.

«إن الرفض الرسمي للكاثوليك للأفعال الجنسية المثلية سبق بزمن طويل معرفة الجنسية المثلية كميل غير مُختار ومن غير الممكن تغييره. قاد هذا إلى السؤال المهم والاستفزازي: أليس لهذه المعرفة أي تأثير، مهما يكن، في تقييم السلوك (أفعال) الجنسي المثلي على المستوى الموضوعي؟ علينا أن نتساءل إذا كان التفريق بين الميل والأفعال، مُعترَفٌ بها الآن من طرف كل الوثائق الرسمية والرعوية، بقت تجريدية وغير مُتفحصة في هذه الوثائق بشأن علاقتها المحتملة».

بالضرورة مُنفصل لكل منهما «تحديداً كأشخاص فاعلين» فقط بحكم حقيقة أن هذا السلوك الجنسي المعيّن الذي يختارون أن ينخرطوا فيه هو إما غير تكاثري أو «منع للحمل عن قصد»؟[٩٩] كتب فينيس:

اتحاد الأعضاء التكاثرية للزوج والزوجة يجمع بينهما بيولوجياً، حقّاً (وحقيقتهما البيولوجية هي جزء، وليس مجرد وسيلة، من حقيقتهم الشخصية)؛ إنّ التكاثر هو وظيفة واحدة وهكذا، في ما يتعلق بالوظيفة، الأزواج هم فعلاً حقيقة واحدة، وإنّ اتحادهم الجنسي بذلك يمكنه تحقيق مصلحتهم المشتركة الحقيقية ويسمح لهم بتجربتها ـ زواجهم مع المصلحتين، الأبوّة والصداقة (بغض النظر عن ترتيب المصلحة) اللتين هما جزءان من كل بصفتهما مصلحة عامة واضحة حتى إذا ـ بعيداً عما يريد الزوجان ـ لم تُشبع قدرتهم على الأبوّة البيولوجية بفعل الاتحاد التناسلي[١٠٠].

إنّ الشيء الذي يقود موقف فينيس، إذاً، هو نظرته ـ وأيضاً نظرة معلّمه ومساعده، جيرمن غريسز (Germain Grisez)[١٠١] ـ إن أي سلوك جنسي بين شخصين، حتى بين شخصين متزوجين معاً ـ هو سلوكٌ غير شرعي إذا لم يستطع أو لم «يحقّق» ولم «يسمح لهم بتجريب» علاقتهما بوصفها، على الأقل في جانب منها، اتحاداً تكاثرياً ـ اتحاد مصيره أن يكون تكاثريّاً (إذا لم يكن تكاثرياً حالياً). دعوني أضع نظرة «غريسز ـ فيليس» في منظورها الصحيح للقارئ عن طريق نقل فقرة جديرة بالملاحظة مما وصفه فينيس باعتبارها «الجزء الثاني الجديد من عمل غريسز الرائع

(٩٩) لماذا يكون السلوك غير أخلاقي فقط؛ لأنّه يشمل سلوك تعامل الواحد مع جسده «كوسيلة تُستعمل في خدمة تجربته الواعية لذاته»؟ لنفترض أنني من وقت إلى آخر أختار أن آكل طعاماً ـ ربما دائماً الطعام نفسه ـ والذي يفتقد إلى أي قيمة غذائية بشكل كلّي (وبهذا لا ينفعني جسديّاً) ولكن بشكل آخر غير ضارّ ويُشبع شهيّتي لذوق أو إحساس مُعيّنين. لنفترض أيضاً، بناءً على ذلك، أنّني لا آكل، أو قل أنه أكثر احتمالاً أنني لا آكل يوماً ما الطعام المُغذي الذي أنا في حاجة إليه. هل أكون بناء على ذلك قد قمتُ بشيء «يجعلني مختلفاً عن شخص قام بالفعل»؟ انظر: Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, p. 87.

(مناقشة «اللعب» كجانب أساسي ثالث لخير الإنسان»).

(١٠٠) Finnis, «Law, Morality, and «Sexual Orientation,» p. 28.

(١٠١) انظر الهامش الرقم (٨٧) أعلاه.

حول اللاهوت الأخلاقي»[١٠٢]. إنّ الفعل الجنسي للزوجين هو فعل غير شرعي «إذا كان أحد الزوجين أو كلاهما فعل أيَّ شيء غير منسجم مع كون الفعل ذاته يتناسب مع التناسل (مثلاً، **إذا استمنى الأزواج الواحد للآخر، بسبب عدم قدرتهما على الانخراط في الاتصال الجنسي بسبب عجز جنسي عند الرجل، من أجل بلوغ ذروة النشوة الجنسية، أو إذا استعمل الزوجان الواقي كمحاولة لمنع انتقال الأمراض، أو إذا قام أحد الزوجين أو كلاهما بأي شيء لإعاقة الحمل**)»[١٠٣].

كما قلت، إنها فقرة جديرة بالملاحظة. إنّ نظرة «غريسز ـ فينيس» نظرة محلّ خلاف، وفي الحقيقة مرفوضة، بشكل كبير من طرف المسيحيين، حتى من طرف المسيحيين الكاثوليك، القليل منهم اليوم ينكرون ـ في الحقيقة، عديدون، وربما أغلبية اللاهوتيين الأخلاقيين الكاثوليكيين يؤكّدون اليوم ـ أنه يمكن أن يكون السلوك الجنسي للزوج والزوجة شرعياً من الناحية الأخلاقية إذا «حقق» و«سمح لهما تجريب» زواجهما، ليس، أو لم يعد، أو لم يعُد بعد، كاتحاد تناسلي (حاليًا أو في المستقبل)، ولكن ببساطة، أو الآن ببساطة، كاتحاد جنسي روحي (أي، اتحاد روحي مُرسَّخ ومُجسَّد جنسياً) بعمق وغِنىً كبيرين[١٠٤]. إنّ السلوك الجنسي غير التناسلي للرجل والمرأة في علاقة دائمة، أحادية لحبٍّ وفيٍّ يمكن أن تكون شرعية إذا «حقّقت» و«أتاحت لهما تجريب» صداقتهما كاتحاد جنسي روحي بعُمق وغنى كبيرين[١٠٥]. لماذا، إذاً، لا يمكن السلوك الجنسي لرجل مع رجل أو

---

(١٠٢) انظر الهامش الرقم (٨٧) أعلاه.

(١٠٣) Grisez, *The Way of the Lord Jesus*, vol. 2: *Living a Christian Life* p. 636. (التشديد من المؤلف).

(١٠٤) انظر: McBrien, *Catholicism*, pp. 982-992.

قارن بـ: Heffern, «We Are Makers of Love: Interview with Richard Westley,» p. 32.

نقلاً عن ريتشارد ويستلي (Richard Westley): «ممارسة الجنس، الجنس المعيش بطريقة جيدة هو فن روحي. إنه أكثر الفنون الروحية صعوبة. ممارسة الجنس هو مشروع بشري، وليس فقط نزوة بيولوجية عمياء. ما يجعله صعباً هو أنه يمكنه أن يكون مجرد نزوة بيولوجية. إنه يستلزم الانضباط، الالتزام والعمل الجدّي من أجل استخراج المنتوج الممكن منه. الفن الروحي هو أن تتناول هذ الشيء البيولوجي وأن تُحوّله إلى نموّ نحو الحبّ، أن تُحضِر الكوامن العظيمة».

(١٠٥) في مجهود لإنجاز «أكثر التمثيلات تساهلاً لطرح فينيس، يقول بول ويثمان Paul (Weithman: «إن طرح فينيس ضد الجنسية المثليّة... تتوقّف على الزعم... بأنه ينبغي للبشر أ

لامرأة مع امرأة أيضاً أن يكون شرعياً من الناحية الأخلاقية ـ لماذا لا يُمكنه أيضاً أن يكون لائقًا بأولئك الذين هم بشر بحق وبصورة كاملة ـ إذا كان يُحقِّق ويتيح لهم تجريب صداقتهم كاتحاد جنسي روحي دائم، أحادي، وفيّ، ومَبنيّ على حبٍّ ذي عُمق وغِنى كبيرين؟

إنّ المأسسة الاجتماعية والقانونية للموقف المتعلّق بأخلاقية السلوك الجنسي المثلي والذي يؤكده فينيس كانت مُعادية لتطور الثقافة الأخلاقية التي تكثُر فيها العلاقات الجنسية المثلية في شكل علاقات دائمة، أحادية لحبّ وفيّ. سيكون الأمر شاذّاً، بناء على هذا، لمن يفرح بهذه المأسسة ليحاول انتهاز حقيقة أن عدداً من العلاقات الجنسية المثلية ليست دائمة، ولا أحادية، ولا وفية وغير مبنية على الحب. «كما يقول رتش تافل (Rich Tafel) رئيس منظمة «جمهوريي الكوخ الخشبي»(*) في نقاشات المعارضين من اليمين الديني في حزبه: لا يمكنك الحصول على الاثنين معاً ـ إتهام المثليين بالفُسق وبعد ذلك تحرموننا من الحق في الدخول في علاقة أحادية ومُعترف بها بصفة قانونية»(١٠٦). مهما يكن من أمر، السّؤال الذي بين

= يختاروا أبداً أن يتصرّفوا ضد الصالح الذي تحقّقه «الوحدات البيولوجية (وبذلك الشخصية)» المُكوَّنة من طرف الاتحاد الإرادي، غير المانع للحمل والمتباين جنسياً. . . الصالح يبدو حقاً أنه يستحق الاحترام وزعم فينيس أنه من غير المعقول اختيار ضدّها هو زعم مقبول» (أضاف بعد ذلك ويثمان أنه يعتقد أن فينيس على خطأ عندما استنتج «أن الاتحادات الجنسية المثلية لا تستطيع تحقيق الصالح المُشترك». انظر: Paul J. Weithman, «A Propos of Professor Perry: A Plea for Philosophy in Sexual Ethics,» *Notre Dame Journal of Law, Ethics, and Public Policy*, vol. 9, no. 1 (1995), pp. 75-79.

لا شك في أنّ الصالح (الحقيقي) يستحق الاحترام، وأنه، على الأقل افتراضياً، غير معقول اختيار ضد الخير. ولكن الخير في المُجرد هو ليس خيراً على الإطلاق؛ هو بناءات عقلية. إنّ الخير، إذا كان خيراً، يكون شيئاً ملموساً. والحالة الملموسة لأي وضعية مثل «الحمل بالولد» أو «الحمل»، قد يكون خيراً بالنسبة إلى شخص أو آخر، ولكنه ليس خيراً ـ بل ربما يكون سيّئاً جداً ـ بالنسبة إلى شخص آخر أو غيره. إنه ليس مستحيلاً، حتى بطريقة افتراضية، بالنسبة إلي أن أختار عكس الوضعية الملموسة التي ليس فيها خير لي (بالطبع، إذا كان اختياري عكس الوضعية الملموسة التي لا يكون فيها خير بالنسبة إلي يشمل اختياري عكس الوضعية الملموسة التي فيها خير لغيري ـ أو حتى اختيار وضعية ملموسة تكون شراً بالنسبة إلى شخص آخر ـ والأمر أكثر تعقيداً. إن اختيار تنفيذ الإجهاض، مثلاً، هو أكثر إشكالاً من اختيار ممارسة الجنس باستخدام موانع الحمل).

(*) «جمهوريو الكوخ الخشبي» (Log Cabin Republicans) تنظيم يجمع الشواذ والسحاقيات الأمريكيين المساندين للحزب الجمهوري (المترجم).

(١٠٦) Frank Rich, «Beyond the Birdcage,» *New York Times*, 13/3/1996, p. A15.

أيدينا ليس كم هو عدد العلاقات الجنسية المثلية التي هي علاقات دائمة، وأحاديّة لحبّ وفيّ. ليست كل العلاقات الجنسية المتباينة ـ ولا كل «الزيجات» المتباينة ـ هي مثل هذه العلاقات. لا أدري كم عدد العلاقات الجنسية المثلية التي هي علاقات دائمة، وأحادية، وفيّة ومبنية على الحب أكثر من علمي بعدد العلاقات الجنسية المتباينة التي هي علاقات من هذا النوع. السؤال هو كالآتي: بغضّ النظر عن كثرة، أو قلّة عدد العلاقات الجنسية المثلية التي هي دائمة، أحادية، وفية، ومبنية على الحب، هل السلوك الجنسي المثلي في إطار مثل هذه العلاقة هو بالضرورة سلوك غير شرعي من النّاحية الأخلاقية؟

عند هذه النقطة من الطرح، يقول فينيس شيئاً يصلُح ليكون مثالاً للصفة التجريديّة (غير المناسبة) لتحليله. وإذ ينكر الأهمية الأخلاقية لهذا النّوع من الاعتبارات ـ نوع خصوصيّات السياق ـ المُتفق عليها على نطاق واسع من المسيحيين والآخرين على أنّها ليست مجرد مهمة أخلاقيّاً، ولكنّها حاسمة أخلاقيّاً، كتب فينيس:

تُعرف الحقيقة في الحكم لا في العاطفة، وفي الواقع، مهما تكن الآمال والأحلام والأفكار السخيّة التي قد يُحيط الشركاء المثليّون أفعالهم الجنسيّة بها، تلك الأفعال لا تستطيع أو تقوم بأكثر مما هو مُعبَّرٌ عنه أو مما هو مفعول إذا انخرط غريبان اثنان في مثل هذا التصرف من أجل منح المتعة الواحد للآخر، أو عاهر تُمتِّع زبوناً مقابل المال، أو (لِنَقُل) رجل متّع نفسه عن طريق الاستمناء والخيال عن علاقات إنسانية بعد يومِ عمل مُرهق، ليس هناك فرق مهم في انعدام قيمة الأساس الأخلاقي بين الاستمناء الانفرادي، أن تمارس ذلك بصفتها عاهر، أو أن تمارس ذلك من أجل المتعة فحسب. لا يستطيع الفعل الجنسي **في الحقيقة** أن يكون للذات ما لم تكن هناك أفعال عن طريقها يحقّق الرجل والمرأة ويحقّقان جنسيّاً منح نفسيهما بعضهما لبعض ـ في اتحاد بيولوجي، وعاطفي وإرادي في التزام متبادَل غير محدد واستثنائي معاً ـ والتي مثل أفلاطون وأرسطو ومُعظم الشعوب ناديه زواجاً[١٠٧].

(١٠٧) Finnis, «Law, Morality, and «Sexual Orientation,» pp. 29-30.

إنّ المرء ليتساءل ما الذي يقصده فينيس من «الحقيقة» أو «في الحقيقة». وكأنّ حقيقة الأفعال الجنسية ـ واقع ما يعبِّرون ويفعلون ـ يمكن أن تُحدَّد بغضّ النظر عن كون هذه الأفعال مستوحاة من «آمال سخية وأحلام وأفكار البذل» ومدفوعة بها. إنه ـ أجرُؤ على القول ـ من غير المنطقي، حتى إنّه لأمر شاذّ، القول، من وجهة نظر أخلاقية، إنّ حقيقة السلوك الجنسي الذي يحدُث في علاقة جنسية مثليّة دائمة، وأحاديّة لِحبّ وفيٍّ ويعبِّر عنها ـ أو حقيقة السلوك الجنسي مع «منع الحمل عن قصد» الذي يحدث في علاقة جنسية متباينة دائمة، وأحادية لحبٍّ وفيّ وهو يعبّر عنها ـ هي أساساً مثل حقيقة السلوك الجنسي «لعاهر تُمتِّع زبوناً مقابل المال» (بحسب فينيس «ليس هناك فارق مهم في جوهر انعدام القيمة الأخلاقية» بين تلك الأنواع المختلفة من السلوك الجنسي). إجابة عن الادّعاء الذي مُفاده أنّ «الأفعال الجنسية المثليّة، من حيث تعريفها ومن حيث المبدأ، تقطع العلاقة بين الجنس والتناسل»، كتب توماس ستاهل (Thomas Stahel)، وهو قسيس يسوعي ورئيس تحرير تنفيذي لأسبوعية **أمريكا** اليسوعية، وهو الآن مُساعد رئيس جامعة جورج تاون: «لكن إذا كانت الأفعال الجنسية المثلية أفعالاً بشرية، فمدلُولها لا ينحصر في الوصف الجسمي أو الآثار الجسمية. إذا أمكن إظهار الجنسية المثلية، كما هي يطبّقها المسيحيون، بأنها تناسلية في بعض المعاني التي تتجاوز الجانب الجسمي، قد نحاول أن نُخصِّص لها غائية تناسب الأخلاق المسيحية. هذا هو صُلب الموضوع، إذاً، فإنّها لن تقلّص مدلول السلوك الجنسي البشري، سواء أكان متبايناً أم مثلياً، إلى الفعل الجسدي نفسه»[١٠٨].

إنّ فكرة تعارض الحكم والعاطفة عند فينيس (الحقيقة تُعرف بالحكم وليس بالعاطفة) هي فكرة مَيَّالة إلى التبسيط ومُغالِطة. في بعض الأحيان يمكن إجابة عاطفية أن تُعيقنا عن التوصل إلى حكم سليم؛ غير أنّ الإجابة

---

(١٠٨) Thomas H. Stahel, «Transcending Biology,» *Commonweal* (11 March 1994), p. 2.

بعد ذلك، وإجابة عن الزعم بأنه «بالنسبة إلى الدين التجسُّدي، فإنّ الطبيعة غير التناسلية بصفة جوهرية للأعمال الجنسية المثلية هي طريق ميتافيزيقي مسدود»، يواصل الأب ستاهل (Father Stahel) قائلاً: «طيب، إذاً، ماذا عن الطبيعة الجوهرية غير التناسلية لعفتي المُتعهد بها، عزوبتي الكهنوتية؟ وما دمنا في موضوع التجسّد، ماذا نقول عن عيسى المسيح؟ ـ الذي وُلد من طرف امرأة، صحيح، ولكن لم يولد عن طريق عمل جنسي تناسلي متباين؟».

العاطفية أحياناً لا تشارك فقط في عملية الحكم، ولكن تُوضّح أو تضيء الطريق إلى حكم سليم[١٠٩]. لنتّفق، مهما يكُن من أمر، أنّ «الحقيقة تُعرَف في الحكم». ومع ذلك، صحيح أن «الحقيقة» المجرّدة التي يبدو أن «فينيس» يعتقد أنه يعرفها مسبقاً بعيدة جداً عن الحقيقة التي يعتقدُ عدد من الآخرين أنهم يعرفونها لاحقاً، على أساس التجربة، سواء كانت تجربتهم الخاصة أو تجربة آخرين ذوي مصداقية يثقون فيهم. إنها بعيدة جداً عن الحقيقة **المُجرَّبة** التي يجب أن تُشكِّل حكمنا على أي سلوك يليق، أو لا يليق، بأولئك الذين هم بشر حقاً وبشكل كامل. إنّ الحقيقة التي أدركها عدد من الأزواج الذين يمارسون منع الحمل، ومن طرف الأزواج المثليِّين، مناقضة مباشرة للحقيقة التي يفترضها جون فينيس (وجيرمن غريسز والمذهب الديني الأخلاقي الذي يمثله).

اختصر فينيس في الادّعاء أنّ الحقيقة التي يدركها عدد من الأزواج الذين يُمارسون منع الحمل وعدد من الأزواج المثليين حقيقة وهمية، على خلاف مثل الحقيقة التي يقول بها هو. يشير فينيس إلى «أوهام الحميمية والبذل للذات» عند الأزواج بأنها أعمال جنس مع منع الحمل[١١٠]. بحسب فينيس، فإنّ عدداً من الأزواج الذين ينخرطون في جنس «مع منع الحمل»، بما في ذلك الملايين من الأزواج المسيحيين (عدد منهم، مثل فينيس مسيحيون كاثوليك)[١١١]، في قبضة «الوهم»، إذ يعتقدون أنهم لا يقومون بشيء خاطئ أخلاقياً. في نظر فينيس، ولا شك في أنه وَهْم ساعد وشجع

---

(١٠٩) اقترحت مارثا ناسبوم، في رسالة، أنه «يستطيع الواحد أن يضيف أن مقارنة فينيس بين الحكم والعاطفة لن ينال موافقة أي مفكر قديم؛ إلى جانب ذلك، إنها فلسفة رديئة». من أجل الاطّلاع على إثراء بطول الكتاب، انظر: Martha C. Nussbaum, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994).

(١١٠) Finnis, «Law, Morality, and «Sexual Orientation,» p. 31.

(١١١) انظر على سبيل المثال: James Brooke, «With Church Preaching in Vain, Brazilians Embrace Birth Control,» *New York Times*, 2/9/1994, p. A1:

«في بلد حيث يبلغ الكاثوليك نسبة ٧٥ في المئة من أمة يبلغ عدد سكانها ١٥٤ مليون نسمة، كل إحصاء ذي علاقة يُظهر أن معظم الناس يجهلون تعاليم الكنيسة الكاثوليكية في ما يتعلق بطرق التخطيط العائلي. في استطلاع للآراء شمل ٢٠٧٦ برازيلياً بالغاً في حزيران/ يونيو ١٩٩٤، ٨٨ في المئة من المجيبين قالوا إنهم «لا يتبعون» تعاليم الكنيسة حول التحكّم في الإنجاب... من بين النساء بين ٢٥ و٤٤، مجموعة «لا أتبع» توسّعت إلى ٩٠ في المئة».

عليه لدى الأزواج المسيحيين كل أولئك الكهنة والقساوسة والكهنوتيين الذين لا يُسلّمون بالموقف الذي يدافع عنه فينيس. وفي المقابل، فإن فينيس، يقع بكل ثقة وسعادة، في قبضة «الحقيقة» ـ التي يَعرفها، ليس في «العاطفة»، ولكن في «الحكم». الرُبع فقط من القساوسة الكاثوليكيين الأمريكيين يقبلون التعاليم الرسمية للكنيسة في ما يتعلّق بمنع الحمل ـ وفقط أكثر بقليل من النصف منهم (٥٦ في المئة) يقبلون موقف الكنيسة في ما يتعلق بالسلوك الجنسي المثلي[١١٢]. هل كل هؤلاء القساوسة المنشقين ـ وعديدون منهم يرعون يومياً الأزواج أو الأزواج المثليين أو الاثنين معاً ـ هم في قبضة الوهم أيضاً؟

يستطيع القارئ أن يُقرِّر بنفسه أي «حقيقة» هي وهم: تلك التي يدركها الأزواج المتباينون الذين ينخرطون في سلوك جنسي مُؤكّد ومُغذّى بطريقة متبادلة ولكن «مع منع الحمل» في إطار زواجهم، والأزواج المثليون الذين ينخرطون في سلوك جنسي مُؤكد ومُغذّى بطريقة متبادلة في إطار علاقاتهم الدائمة، الأحادية لحب وفيّ ـ أم بدلاً من ذلك، الموقف الذي يدافع عنه جون فينيس الذي يرى أنّ الجنس «مع منع الحمل عن قصد» في الزواج والجنس المثلي في علاقة دائمة، أحادية لحب وفيّ متساويان في انعدام القيمة الأخلاقية مع الجنس التجاري الذي يكون بين العاهر وزبونها. إنّ السُؤال الجاد، في رأيي، ليس من هو في قبضة «الوهم» ولكن لماذا لم يكن فينيس قادراً، بخلاف كثير من الآخرين، على أن يحطّم قبضة هذا الوهم الخاص الذي يمسك به، لماذا لم يكن قادراً على أن يرى من خلاله. دعُنا نُذكِّر بأنّه في نظر «غريسز ـ فينيس» حول المسألة بأنّ الفعل الجنسي للزوجين هو «في الحقيقة» فعلٌ غير ذي قيمة من الناحية الأخلاقية ـ ليس أقل من الجنس التجاري للعاهر ـ «إذا قام أحد الزوجين أو كلاهما بأيّ شيء غير منسجم مع كون فعلهم نفسه مناسباً للتناسل (مثلاً، **بسبب عدم قدرتهما على الانخراط في الاتصال الجنسي بسبب عجز جنسي عند الرجل، يقومان بالاستمناء من أجل بلوغ ذروة النشوة الجنسية، أو إذا استعمل الزوجان الواقي كمحاولة لمنع تنقل الأمراض، أو إذا قام أحد**

---

(١١٢) انظر الهامش الرقم (٧٤) أعلاه.

الزوجين أو كلاهما بأي شيء لإعاقة الحمل)». هذه الفقرة المُذهلة، والحقيقة طرح فينيس بكامله، تتجاهل جذرياً «سلطة التجربة المسيحية التي لا بديل منها»[١١٣]. كما شرحَت مارغريت فارلي (Margaret Farley)، بإشارة خاصة إلى السلوك الجنسي المثلي:

إنّ المصدر النهائي للنظرة الأخلاقية المسيحية هي [التجربة المعاصرة]... أنا أشير بدرجة أولى إلى شهادة نساء ورجال ذوي ميُولات جنسية تجاه الآخرين من الجنس نفسه. هنا، أيضاً، ليس لدينا لحدّ الآن صوت مُوَحَّد يضع حدّاً لكل تساؤلاتنا المتعلقة بالوضع القانوني للعلاقات من الجنس نفسه. غير أنه لدينا بعض الشهادات الواضحة والعميقة عن إمكانات تعزيز حياة العلاقات من الجنس نفسه والإمكانات لدمج النشاط الجنسي ضمن هذه العلاقات. عندنا شاهد أن الجنسية المثلية يمكن أن تكون طريقة لتجسيد الحب الإنساني المسؤول ودعم الصداقة المسيحية المحافظة. ومن دون أساس من نص مقدس، أو مذهب، أو أي مصدر من المعرفة البشرية للحظر المطلق للعلاقات الجنسية المثلية، هذا الشاهد وحده يكفي للطلب من المجتمع المسيحي أن يفكّر مرة أخرى في قواعد الحب في الجنسية المثلية[١١٤].

---

(١١٣) Mahoney, *The Making of Moral Theology: A Study of the Roman Catholic Tradition,* p. 171.

(١١٤) Farley, «An Ethic for Same-Sex Relations,» pp. 99-100.

كتب بول ويثمان (Paul Weithman): «إذا اعترف بيري بإمكانية أن أعداداً كبيرة من الناس في قبضة وهم جنسي مُحافظ (كما زعم راسل (Russell) ولاورنس (Lawrence)، إذاً، يجب عليه أن يعترف بإمكانية أن أعداداً كبيرة من الناس هم في قبضة وهم جنسي ليبرالي (كما يزعم فينيس)». انظر: Weithman, «A Propos of Professor Perry: A Plea for Philosophy in Sexual Ethics,» p. 84.

أنا أعترف فعلاً بالإمكانية الأخيرة. حقاً، أنا أكثر من اعترف به: أنا أعتقد أن أعداداً كبيرة من الناس في مجتمعنا وفي أماكن أخرى هم في قبضة وهم «جنسي ليبرالي» أو آخر، على الأقل في فترة من حياتهم ـ وبعضهم طول حياتهم. إلا أنّه، في قبضة أي وهم يكون من يمنع الحمل عمداً عند المتزوجين ـ أو عند أزواج مثليين في علاقة دائمة غير تعددية، وفية ومبنية على الحب؟ لا أستطيع رؤية الوهم الممكن ـ أي، الممكن بطريقة واقعية ـ (هل يراه ويثمان؟). لا تبدو لي القضية قضية خطيرة. انظر: Andrew Sullivan, «Alone Again, Naturally: The Catholic Church and the Homosexual,» *New Republic* (28 November 1994), pp. 47-55.

من أجل رفض إمكانية اتحاد مبني على الحب بين المثليين على الإطلاق ـ أن تبدّد من عقول وقلوب ما لا يُحصى من المثليين رجالاً ونساء فكرة أنّهم هم أيضاً يمكنهم أن يجدوا السلوان والحب

في الفقرة الأخيرة من طرحه، يقدّم فينيس ادّعاءين اثنين جديدين: **أولاً**، يدّعي أنّ «الاقتران التناسلي المُتعمَّد للأشخاص من الجنس نفسه... هو اقتران عقيم ويُرتِّب للمشاركين التنازل عن مسؤولية مستقبل البشرية»[١١٥]، وهذا ادّعاء سخيف. وفي النهاية، إن قرار الزوجيْن المثليّيْن اللذين يعيشان علاقة دائمة، أحادية لِحبٍّ وفيّ للانخراط في سلوك جنسي مع بعضهما بعضاً، لم يعد، في حد ذاته، يجعلهما يميلان بالضرورة إلى «التنازل عن مسؤولية مستقبل البشرية» أكثر من قرارهما بعدم الانخراط في سلوك جنسي مع بعضهما بعضاً يتيح لهما بالضرورة قبول مسؤولية مستقبل البشرية. حقاً، السلوك الجنسي لزوجين مثليّيْن يُربّيان أولاداً[١١٦] مثل السلوك الجنسي لزوجين متباينيْن «يمنعان الحمل عن قصد» يرعيان أولاداً، قد يكون ـ وفي أحسن أحواله أكيد ـ مصدرا لتنشئةٍ من نوع التربية العاطفية المتبادلة التي تساعد في تربية الأولاد الذين هم في رعايتهما بحب وقوة عظيميْن[١١٧].

ثانياً، يدّعِي فينيس أن السلوك الجنسي المثلي، حتى في إطار علاقة دائمة، أحادية لِحبٍّ وفيّ، يتعامل مع الإمكانات الجنسية البشرية بطريقة معادية بعمق لفهم الذات لأولئك الأعضاء في المجتمع والذين هم مستعدون للالتزام بزواج حقيقي قائم على فهم مُفاده أنّ المتعة الجنسية ليست مجرد وسائل أو توابع، أو مجرَّد تعويضات لإنجاز مسؤوليات

= في بعضهم بعضاً ـ هذا يعني خلق ظروف للذبول الإنساني الذي لا تفكر فيه أي جماعة مسيحية من دون تأنيب ضمير. إن الشيء الذي أقنعني في النهاية بخطأ تعاليم الكنيسة ليس أنها مضطربة من الناحية الفكرية، ولكن في ظروف حياتي الخاصة ـ وحياة الناس من حولي ـ تبدو هذه التعاليم مدمِّرة بشكل كبير لإمكانات الحب الإنساني وكذا لتحقيق الذات. عن طريق شلّ إمكانات التواصل والنمو، فإن تعاليم الكنيسة خلقت ديناميكية والتي في الواقع لم تقد إلى الفضيلة وإنما إلى المرض؛ باشتراط الكذبة الأولى في الحياة البشرية، والتي ستقود إلى مجموعة من الأكاذيب الأخرى، لقد شوهوا البشر إلى رسوم كاريكاتورية وحيدين غرباء الأطوار، المرارة المُحبطة، القلق المُعجز ـ يعني إدامة كل الشر والقسوة وعدم الحساسية الإنسانية التي تجملها هذه الحياة منذ البداية بصفة حتمية. إن هذه المعتقدات لا تستطيع في الواقع أن تقوم بما أرادت القيام به: إنهم لا يستطيعون تأكيد كرامة الإنسان وفي الوقت نفسه ينكرون الحب الإنساني.

(١١٥) Finnis, «Law, Morality, and «Sexual Orientation,» p. 31.

(١١٦) انظر الهامش الرقم (٩٣) أعلاه.

(١١٧) انظر الهامش الرقم (٩٦) أعلاه، والنص المُرفق له.

الزواج، بل يُمكّن الأزواج من **تحقيق وتجريب** التزامهم الذكي لتقاسم هذه المسؤوليات، في ذلك البذل الحقيقي للذات. إنّه يتعامل مع الإمكانات الجنسية البشرية على نحو معادٍ بعمق لفهم الذات لدى أولئك الأعضاء من المجتمع المستعدين للالتزام بالزواج الحقيقي[١١٨].

يستند هذا الادعاء إلى المعتقد الخاطئ لفينيس والذي مُفاده أنّه حتى في سياق علاقة دائمة، أحادية لِحبٍّ وفيّ، فإنّ السلوك الجنسي المثلي «لا يستطيع أن يقوم بأكثر من تقديم إشباع فردي لكل شريك»[١١٩]. يبدو أنّ فينيس غافل عن حقيقة أنّ تأكيد الحب الجنسي ورعايته بطريقة متبادلة من طرف شريكين مثليّين بعضهما لبعض ـ شريكيْن يعيشان علاقة دائمة وأحادية لِحبٍّ وفيّ ـ لا يفترض مُسبقاً (ولا يستلزم) أنّ «المتعة الجنسية [في إطار الزواج] هي مجرد أدوات أو توابع، أو مجرد تعويض عن إنجاز مسؤوليات الزواج». إنّ السبب وراء تأكيد الحب الجنسي ورعايته بطريقة متبادلة من طرف شريكين مثليّين بعضهما لبعض لا يفترض مسبقاً ما يتخيّل فينيس أنّه يفترضه وهو أنّ الشريكين قد يفهمان حقاً، بناءً على تجربتهما الخاصة المعيشة، أنّ متعتهم الجنسيّة، بعيداً عن «مجرّد أدوات أو توابع، أو مجرد تعويض عن إنجاز مسؤوليات [علاقتهما]، تُمكّنهم من تحقيق وتجريب التزامهما الذكي لتقاسم هذه المسؤوليات في إعطاء النفس بصفة صادقة».

الآن ينبغي أن يكون واضحاً أنّ منطق موقف فينيس هو على نحوٍ مُفاده، بحسب هذا الموقف، أنّ «السلوك الجنسي للأزواج «الذين يمنعون الحمل عن قصد»، ليس أقل من السلوك الجنسي المثلي، هو «معادٍ بعمق» لفهم الذات الذي يشير إليه فينيس. ولكن مثل هذا السلوك نادراً ما يمكن أن يكون معادياً بعمق لفهم الذات لكل هذا العدد من الأزواج ـ بما في ذلك أغلبية مُعتبرة جدّاً (٨٠ في المئة) من الأزواج الكاثوليك الذين هم في سنّ الإنجاب في الولايات المتحدة[١٢٠] ـ والذين ينخرطون بشكل منتظم في ما يسمّيه فينيس سلوكاً جنسياً مع «منع الحمل عن قصد». إنّ السبب في

---

(١١٨) Finnis, Ibid., p. 32.

(١١٩) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(١٢٠) انظر: *McBrien, Catholicism*, p. 983.

كون هذا السلوك ليس سلوكاً عدوانياً لفهمهم لذواتهم هو أنّه، بناء على تجربتهم المعيشة الخاصة، يفهمون، على الرغم من عدم فهم فينيس، أن الجنس «مع منع الحمل عن قصد» يستطيع تقديم أكثر «من توفير إشباع فردي لكل شريك» ـ مثل ما يمكن أن يقدّمه السلوك الجنسي المثلي. يردّ فينيس أنّه إذا لم يكن الجنس مع «منع الحمل عن قصد» «معادياً بشكل عميق» لفهمهم لذواتهم، لماذا ينبغي للجنس المثلي الذي يجري في إطار علاقة دائمة، أحادية لِحبّ وفيٍّ أن يكون معادياً بعمق لفهمهم ذواتهم؟ قارِن مع ادّعاء فينيس حول العداء العميق للسلوك الجنسي المثلي لفهم الذات الذي يشير إليه، هذا التعليق «لزوجة وأم» كاثوليكية جوان سكستون (Joan Sexton) في رسالتها إلى رئيس تحرير **كومنويل** *(Commonweal)*، الأسبوعية الكاثوليكية الأمريكية العلمانية:

[هذه بعض] الأفكار حول الطرح الذي مُفاده أنّ الزواج المثلي سيهدد مؤسسة الزواج المتباين. . .

يبدو لي، كزوجة وأم، أنه يمكن أن يكون أكثر القلوب التزاماً هي تلك التي تدخل الزواج وتمكث فيه علاقة كواحد لواحد. تُعجبني شجاعة الشخص المثلي الذي يُعطي نفسه أو نفسها لشخص واحد، لجسم واحد، لقلب واحد ولصراع دائم لفهم ومساندة هذا الآخر. إنه وعد يستلزم مني على الأقل الاحترام والرهبة.

وأظنّ أنّ مثل هذه الزيجات يمكن أن تعلّمنا كثيراً بخصوص تحقيق المثل الأعلى للصداقة الحقيقية. إن تحدي النساء في ما يتعلق بالسيامة أنتج نظرة جديدة لمعنى منصب الكاهن؛ إذاً، إنّ تحدّي الأزواج المثليين ليدخلوا في مؤسسة الزواج يَعِدُ بنظرة جديدة لمعنى الزواج[١٢١].

يبدو أن جوان سكستون ميَّزت شيئاً لحدّ الآن غاب عن فهم جون فينيس.

---

(١٢١) Joan Sexton, «Learning from Gays,» *Commonweal* (17 June 1994), p. 28.

كتبت سكستون (Sexton) أيضاً في فاتحة رسالتها، أنّ «قائمة التهديدات للزواج المسيحي الحديث هي قائمة طويلة إلى درجة أن رتبة الزواج المثلي هي الرتبة الرابعة والعشرين، حتى بالنسبة إلى الذين ينظرون إليه بطريقة جدية».

تذكّروا أن فينيس قصد من طرحه ليكون، في كل مرة، «تأملياً، نقدياً، مفهوماً للعامة، ومنطقياً» (تذكّر أن فينيس ينكر أنّ «الحكم بأنّ [السلوك الجنسي المثلي] خاطئ [دائماً] أخلاقياً [هو] حتمياً مظهر. . . ديني، لاهوتي ومعتقد طائفي بحت»). أنا مستعد لأقبل بأنّ الطرح الذي يقدمه فينيس هو طرح علماني. وعلى الرغم من ذلك، فإنّ طرح فينيس العلماني هو طرح غير سليم. إنه ليس طرحاً ينبغي لنا أن نقبله. ولا هو طرح يمكن الشخص، منطقياً، أن يقبله ـ بما في ذلك الشخص الذي يريد أن يقبله، الذي يريد أن يعتقد أنه يمكن هذا الموقف، الذي مُفاده أن السلوك الجنسي المثلي خاطئ دائماً، أن يُبرَّرَ بعقلانية ـ إذا رفض هذا الشخص طرح فينيس أن «السلوك الجنسي مع «منع الحمل عن قصد» غير أخلاقي دائماً وطرح «غريسز ـ فينيس» بأن السلوك الجنسي المثلي هو دائماً سلوك غير أخلاقي هما طرح واحد في جوهرهما. إنهما طرح مُفاده أن أي سلوك جنسي بين شخصين هو سلوك غير شرعي أخلاقياً دائماً إذا لم يستطع أو لم «يحقق» ولم «يسمح لهما بتجريب» علاقتهما بصفتها (على الأقل بصفة جزئية) اتحاداً تناسلياً[١٢٢].

إذا كان طرح فينيس العلماني متيناً، تستطيع الحكومة الاعتماد عليه، مثلاً، في رفضها توسيع الاعتراف القانوني ليشمل الزيجات المثلية؛ فلن

---

(١٢٢) إنّ الطرح الخاص لكل من «فينيس» و«غريسز» ضد السلوك الجنسي المثلي، موصولاً كما هو عليه الحال إلى طرحهما ضد النشاط الجنسي المصاحب باحتياطات عمدية لمنع الحمل، هو طرح غير غريب. هذا الترابط أو الصلة تمثّل موقفاً رسمياً للكنيسة الكاثوليكية التي تُعلّم أن المشكل الأخلاقي الأساسي في ما يتعلق بكل سلوك جنسي مثلي هو ميزته عدم التناسلية. قارن بـ: Michael J. Farrell, «Feisty New Ireland Leaves the Church Painting to Keep Up,» *National Catholic Reporter* (29 July 1994), pp. 7-8 (quoting Archbishop Desmond Conneli of Dublin, Irland):

«إذا قبل المجتمع، تحت تأثير ثقافة منع الحمل، الرأي الذي مُفاده أنّ الأزواج هم أحرار من كل التزام متعلّق بالتناسل، هذا يفتح الطريق أمام الانحطاط النهائي للزواج، والاعتراف بما يُسمّى بالزواج المثلي». للاطّلاع على النقاش المعاصر بين الكاثوليكيين عن «ثقافة منع الحمل»، انظر: Helen Fitzgerald, «Needed: More, Nor Less Talk about Sexuality,» *Commonweal* (4 November 1994), p. 42.

قارن بـ: Lance Morrow, «A Convert's Confession,» *Time* (3 October 1994), p. 88.

«الأمريكيون الكاثوليك ـ والملايين في مناطق أخرى ـ يعتقدون أن الكنيسة افتقرت إلى الذكاء في موضوع التحكم في الإنجاب».

تكون الحكومة في حاجة إلى الاعتماد على طرح ديني ـ مثلاً، الطرح الذي مُفاده أن الله قد أوحى، في الكتاب المقدس، أن كل سلوك جنسي مثلي هو سلوك غير أخلاقي. غير أن طرح فينيس هو طرح غير متين. في أعقاب فشل فينيس، يمكن المرء أن يشك نوعاً ما في أن يكون أي طرح علماني، مُفاده أن كل سلوك جنسي مثلي هو سلوك غير أخلاقي، طرحاً متيناً «حالما لا يصبح الجنس مقصوراً على أفعال الأعضاء التناسلية. . . إذّاك يصبح من غير الممكن القول إن الجنس/ الحب بين شخصين من الجنس نفسه لا يمكن أن يكون تبنياً صالحاً لحب جسدي معبّرٍ عن النفس. إذا كان الجنس/ الحب مُركّزاً في المقام الأول على المشاركة بين شخصين بدلاً من التركيز على مفاهيم بيولوجية للتكامل التناسلي، إذاً، ينبغي لحبّ شخصين من الجنس نفسه ألا يكون أقل من حب شخصين من جنسين مختلفين. وينبغي لتجربتهم في نشوة المشاركة الجسدية ألا تكون أقل قيمة»[١٢٣]. إذا لم يكن هناك طرح علماني مُقنع بأن كل سلوك جنسي مثلي هو سلوك غير

---

(١٢٣) Rosemary R. Ruether, «The Personalization of Sexuality,» in: Eugene C. Bianchi and Rosemary R. Ruether, eds., *From Machismo to Mutuality: Essays on Sexism and Woman-Man Liberation* (New York: Paulist Press, 1976), pp. 70-83.

انظر أيضاً: Nussbaum, «Platonic Love and Colorado Law: The Relevance of Ancient Greek Norms to Modern Sexual Controversies,» p. 1530.

(تعليقاً على «الطرح العلماني» لروجر سكروتون (Roger Scruton).

كتب ويثمان: «لماذا لا نفكر بأنّ اعتبارات أخلاقية صعبة جداً هي ذات علاقة للسؤال حول الانخراط في نشاط جنسي مثلي بالنشوة الجنسية أو الانخراط في جنس متباين بطريقة مُخطّط لها أن تمنع الحمل؟». انظر: Weithman, «A Propos of Professor Perry: A Plea for Philosophy in Sexual Ethics,» p. 105.

أظنّ أنّني فهمت الفكرة التي يحاول «ويثمان» أن يطرحها، ولكن سأعبّر عنها بطريقة مختلفة. تخيّل ثلاثة أزواج: (١) زوج متباين يستطيع الإنجاب وحمل الولد بطريقة عادية ويعلمون أن لديهم هذه القدرة؛ (٢) زوج متباين لا يستطيع الإنجاب ويعلم أن لديه هذه الإعاقة؛ و(٣) زوج مثلي. الزوج (١) يواجه مسألة لا تُطرح في حالة الزوج (٢) والزوج (٣): حول الانخراط في ممارسة جنسية مُخطط لها أن تمنع الحمل؟ من الواضح أن الاعتبارات التي تحمل على هذا السؤال هي مختلفة عن الاعتبارات التي تحمل على السؤال حول الانخراط في الممارسة الجنسية على إطلاقها، وهو سؤال يُمكن أن يُطرح وقد يُطرح بالنسبة إلى الأزواج الثلاثة كلها (هل أراد ويثمان أن يقول أكثر من هذا؟ وعلى وجه الخصوص، هل قصد ويثمان السماح لإمكانية جانب أخلاقي معقول والذي من خلاله يكون الزعم التالي قابل لأن يُدافع عنه: «حتى إذا لم يكن دائماً السلوك الجنسي المثلي ذو النشوة الجنسية خطأ من الناحية الأخلاقية، فإنّ السلوك الجنسي المتباين المصاحَب باحتياط منع الحمل هو سلوك خاطئ، ودائماً، من الناحية الأخلاقية»).

أخلاقي، إذاً، كما كنت قد شرحت، من الصعب أن ترى كيف يقول أي طرح ديني إن كل سلوك مماثل هو سلوك غير أخلاقي ـ خاصة، طرحٌ حول ماذا أوحى الله، في الكتاب المقدس أو في غيره ـ يمكن أن يُنظر إليه أنه قوي بما يكفي لمنح أساس لخيار سياسي، ناهيك بخيار سياسي قسري، في ما يتعلق بأخلاقية السلوك البشري.

سادساً: تعليق ختامي
(مُوجّه إلى المسيحيين المحافظين لاهوتياً في المقام الأول)

كتابي، أيها الفيلسوف، هو طبيعة الأشياء المخلوقة، وفي أي وقت أريد أن أقرأ كلمات الله، فالكتاب أمامي[١٢٤].

أريد أن أؤكّد، عن طريق التكرار، شيئاً قلته في مقدّمة هذا الكتاب. لقد كتبته بوصفي مسيحياً، على وجه الخصوص، مسيحياً كاثوليكياً مُشبَعاً بروح المجمع الفاتيكاني الثاني؛ ولكن كتبته مسيحياً حذِراً جداً من الحديث عن الله الذي تنخرط فيه أغلبية المسيحيين، وآخرون عديدون، بتكرار وبسهولة كبيرين (بصفة عرَضية ومن دون نقد إلى حدٍّ كبير)؛ لقد كتبته، بالضبط، بروح المسيحية القائمة على اللاهوت السلبي[١٢٥]. وأكثر من ذلك، لقد وضعت هذا الكتاب كمن يقف بين كل الذين لا يؤمنون بالدين من جهة وعدد من المؤمنين ـ خاصة المؤمنين المحافظين لاهوتياً ـ من جهة أخرى. كثير من غير المؤمنين بالدين يريدون تهميش دور الخطاب الديني في النقاش السياسي العام، هم المُخاطَبون الأساسيون بطرحي، في الفصل الثاني الذي مُفاده أنه ليس فقط مسموحاً به بل من المهم أن تُعرض الأطروحات الدينية المتعلقة بأخلاقية السلوك البشري في النقاش السياسي العام. أما غير المؤمنين بالدين فهم أيضاً المُخاطَبون الأساسيون بطرحي الذي مُفاده أنه في تبني خيار سياسي في ما يتعلّق بأخلاقية السلوك

---

(١٢٤) نقلاً عن: Anthony of the Desert, *The Wisdom of the Desert; Sayings from the Desert Fathers of the Fourth Century*, translated by Thomas Merton (New York: New Directions, 1960), p. 62.

القديس أنتوني (St. Anthony)، هو راهب مسيحي من القرن الرابع.

(١٢٥) انظر المقدمة، الهامش الرقم (١٠) في هذا الكتاب.

البشري، يستطيع المشرعون والآخرون الاعتماد على طرح ديني أن كل البشر مقدسون حتى لو، في نظرهم، لا يوجد طرح علماني مُقنع يساند الادّعاء حول قداسة كل البشر. وفي المقابل، المؤمنون ـ خاصة المسيحيين ـ هم المُخاطَبون الأساسيون بطرحي الذي مُفاده أن في تبني الخيار السياسي المتعلّق بأخلاقية السلوك البشري، خاصة خيار سياسي قسري، ينبغي على المشرّعين والآخرين أن يعتمدوا على طرح ديني يتعلّق بمتطلّبات راحة الإنسان إلا إذا توصّل، في نظرهم، طرح علماني إلى النتيجة نفسها التي توصّل إليها الطرح الديني في ما يتعلق بهذه المتطلبات.

ومع اقتراب القرن العشرين من نهايته، ما زال المسيحيون يشكلون أكبر جماعة دينية في الولايات المتحدة ـ على الرغم من أن المسيحيين في الولايات المتحدة هم متعددون إلى درجة أتردد في تسميتهم جماعة. أريد أن أختم هذا الكتاب ببعض الكلمات الموجّهة إلى هؤلاء المسيحيين الذين في أغلب الظن ينظرون بعين الريبة إلى هذا الجزء من طرحي المُوجَّه أساساً إلى الزملاء المسيحيين: إنّ عدداً من المسيحيين المحافظين لاهوتياً، الذي يشكل عدد منهم قاعدة السند السياسي بالنسبة إلى ما يُسمّى اليمين الديني في السياسة الأمريكية اليوم[١٢٦] (في هذا الجزء من طرحي بالضبط الذي يتعلق بالدرجة الأولى بالادعاءات المتعلقة بما أوحاه الله في ما يتعلق بمتطلبات راحة الإنسان، يدور حذري حول الحديث عن الله الذي هو شغلي الشاغل) خلال حديثي مع مثل هؤلاء المسيحيين، لا أخاطبهم من الخارج، بصفتي غير مؤمن بالدين يخاطب مؤمنين بالدين. بدلاً من ذلك، أخاطبهم كزميل مسيحي. ومع ذلك، أتمنّى أن هذه التعليقات الختامية ستُخاطب، ولو بطريقة غير مباشرة، الأعضاء المحافظين لاهوتياً على تقاليد دينية أخرى كذلك.

كما شرحت، إنّ أغلب المسيحيين في الولايات المتحدة اليوم ـ بما في ذلك الكاثوليكيون، أتباع الكنيسة الأسقفية، والمسيحيون «المُصلحون» (مثل اللوثريين، والمنهجيين، والمشيخيين) ـ ليس لهم أساس في تقاليدهم الأخلاقية الدينية للشك في أنّ متانة أي طرح ديني يتعلّق بمتطلبات راحة

(١٢٦) انظر عموماً: Hunter, *Culture Wars: The Struggle to Dene America.*

الإنسان هي محلّ شك إلا إذا توصّل طرح علماني مُقنع إلى النتيجة نفسها التي توصّل إليها الطرح الديني في ما يتعلق بمتطلبات راحة الإنسان. وليس عندهم على وجه الخصوص أساس في مذاهبهم للشك في أن أي طرح يتعلّق بمتطلّبات راحة الإنسان المؤسّسة على ادّعاء حول ما أوحى الله مشكوك فيه بصفة كبيرة إذا لم يكن هناك طريق علماني مقنع يصل إلى النتيجة التي توصّل إليها الطرح الديني في ما يتعلق بمتطلبات راحة الإنسان. إنّ مثل هؤلاء المسيحيين يفهمون أنه ليس عليهم أن يختاروا بين «الإيمان» و«العقل»؛ فبالنسبة إليهم، الإيمان والعقل ليسا في تنازع، إنهما ليسا متنافرين. بل على العكس من ذلك، إنّ الإيمان والعقل، بالنسبة إلى مثل هؤلاء المسيحيين، إثراءٌ متبادل. شرح ديفيد هولنباخ: «الإيمان والفهم يسيران جنباً إلى جنب بالنسبة إلى رؤيتي المذهب الكاثوليكي والكالفيني في ما يخصّ هذه القضية. إنهما ليسا على خصومة، بل ينير أحدهما الآخر. كما عبّر عنها ديفيد ترايسي، يريد الفكر الاجتماعي الكاثوليكي أن يربط بين الأطروحات المُستمدَّة من الرموز الدينية بامتياز للمسيحية مع أطروحات مبنية على تجربة عامة متقاسَمة. إنّ هذا المجهود للربط يتحرك ذهاباً وإياباً في طريق ذات اتجاهين. ويستند إلى قناعة مُفادها أن الرموز الكلاسيكية للمسيحية تستطيع أن تكشف عن مغزىً في الوجود الشخصي والاجتماعي فَشِل المنطق المناسب والعلم غير المُختلَف عليه في أن يراه. إذاً، هو يدعو أولئك الذين هم خارج الكنيسة إلى المخاطرة بفهمهم لذواتهم بما يسميه ترايسي التحاور مع هذه الكلاسيكيات»[١٢٧]. ثم يضيف هولنباخ مقتفياً أثر ترايسي: «في الوقت نفسه، تتمّ المخاطرة بفهْم المؤمن لذاته لأنه من الممكن أن يواجه تحدياً للتطور أو تغيراً أساسياً عن طريق الحوار مع الآخر ـ سواء أكان علمانياً لاأدريا أم مسيحياً من مذهب آخر، أم يهودياً، أم مسلماً، أم بوذياً»[١٢٨]. أُضيف، وعيني على قضية شغلتني في هذا الفصل: سواء أكانت سحاقية أم رجلاً مثلياً، ربما حتى سحاقية مسيحية أو رجلاً مثلياً يعيشون علاقة دائمة، وأحادية لحب وفيّ.

---

(١٢٧) David Hollenbach, «Contexts of the Political Role of Religion: Civil Society and Culture,» *San Diego Law Review*, vol. 30 (1993), pp. 877-894.

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ٨٩٤ ـ ٨٩٥.

من المتوقّع أن بعض المسيحيين ـ خاصة المسيحيين «الأصوليين» وبعض المسيحيين «الإنجيليين» ـ سيرتابون في أن طرحاً يتعلّق بمتطلبات راحة الإنسان، المؤسّسة على ادّعاء بشأن ما أوحاه الله، مشكوك فيه بشكل كبير إذا لم يكن هناك طريق علماني إلى النتيجة التي توصّل إليها الطرح الديني في ما يتعلق بمتطلبات راحة الإنسان، وإذا لم يكن هناك طرح «مبني على تجربة عامة مشتركة» ويصل إليها. وبالنسبة إلى مثل هؤلاء المسيحيين، الإيمان ـ بما في ذلك الإيمان بما أوحى الله ـ والعقل متنافران في أغلب الأحيان؛ في نظرهم، العقل الإنساني فاسد إلى درجة لا يمكن الثقة فيه. مثلاً، كتب ديفيد سمولين، أستاذ القانون الذي يعرّف نفسه مسيحياً إنجيلياً، أنه «حتى قدراتنا العقلية شُوِّهت من آثار المعصية. إنّ الآثار المتغلغلة للمعصية تفيد بأن الخلق، والطبيعة البشرية والعقل الإنساني هي وسائل غالباً ما لا يُعوَّل عليها لمعرفة قوانين الله... لذلك، فالنُّصوص المقدسة والتقليد المسيحي أصبحت لها الأولوية بين مصادر معرفة إرادة الله. حقاً، تعتبر مصادر الوحي هذه وسيلة لقياس ادّعاءات تصدر نيابة عن العقل، أو الطبيعة أو الخلْق وتجريبها لتطهير هذه الوسائل الثانوية الآن من آثار المعصية المُشوِّهة»[١٢٩].

أريد أن أقدم نقطتين ردّاً على المسيحيين المحافظين لاهوتياً (نقاط يمكن تكييفها بسهولة للرد على الأعضاء المحافظين لاهوتياً من مذاهب دينية أخرى): **أولاً**، سيفعلون خيراً بدراسة الكتاب القوي والبليغ لصاحبه مارك نول **فضيحة العقل الإنجيلي**[١٣٠]. نول ـ أستاذ «ماكمانيس» للفكر المسيحي في كلية ويتون (إلينوا) إحدى أهم المدارس المسيحية (البروتستانتية) في الولايات المتحدة ـ هو نفسه مسيحي إنجيلي ملتزم. يُعلّق نول بشكل انتقادي، في فصل واحد من كتابه، على بروز «علم الخلق» في المسيحية الإنجيلية: «إذا كان الإجماع بين العلميين المعاصرين الذين يُسخِّرون حياتهم للنظر في العالم المادي، هو أن البشر قد وُجدوا

(١٢٩) David M. Smolin, «The Enforcement of Natural Law by the State: A Response to Professor Calhoun,» University of Dayton Law Review, vol. 16 (1991), pp. 318 and 391-392.

(١٣٠) Mark A. Noll, *The Scandal of the Evangelical Mind* (Grand Rapids, MI: W. B. Eerdmans, 1994).

على الأرض منذ وقت طويل جداً، فمن الحمق بالنسبة إلى مفسري الكتاب المقدس أن يقولوا إن «الكتاب المقدس» يُعلِّم الخلق الحديث للبشر». يشرح نول: «هذا لا يعني أن إجراءات العلم قد تتغيّر في وقت ما من المستقبل بطريقة تُغيّر الإجماع المعاصر. هذا يعني، أن يقول الناس اليوم إنهم أوفياء للكتاب المُقدس ويطلبوا الإيمان في الخلق الحديث للبشر كإشارة إلى طاعة النصوص المقدّسة هو في الحقيقة عدم الوفاء للكتاب المقدس الذي ينادي في سفر المزامير (١٩) وفي مواضع أخرى أتباعَ الله للاستماع إلى الخطاب الذي أمر الله العالم الطبيعي بإلقائه. الشيء نفسه يقال عن عمر الأرض وعن كل المسائل الأخرى المتعلقة بتكوين الجنس البشري. كلمات تشارلز هودجز (Charles Hodges) من أواسط القرن التاسع عشر لا تزال صالحة: «الطبيعة هي حقاً وحي من الله تماماً كما هو حال الكتاب المقدس، وإننا فقط نفسّر كلمة الله بكلمة الله عندما نفسر الكتاب المُقدس بالعلم»[١٣١]، ما يقوله نول عن العلاقة المناسبة بين الإيمان الديني والسؤال البحث العلماني في أصول البشر ليس أقل صدقاً من العلاقة المناسبة بين الإيمان الديني والبحث العلماني في راحة الإنسان. «كتابي، أيها الفيلسوف، هو طبيعة الأشياء المخلوقة، وفي كل وقت أريد قراءة كلمات الله، فالكتاب بين يدي»[١٣٢].

ثانياً، ينبغي للمسيحيين المحافظين لاهوتياً ألا يُهملوا أنه، كما ينكشف عنه تاريخ المسيحية، تستطيع المعصية أن تُشوِّه، وفعلاً فإنّها غالباً ما شوّهت، «النصّ المقدّس والموروث المسيحي»، ناهيك بما يؤمن به البشر عن «النص المقدس والموروث المسيحي»[١٣٣]. وبالنظر إلى اعتقادهم «بانحطاط» الطبيعة البشرية ـ التي، في نهاية المطاف، هي طبيعتهم أيضاً ـ ينبغي للمسيحيين أن يكونوا يقظين في ما يخص هذا الاحتمال القاتم. يُفضِّل سمولين الأطروحات الأخلاقية المبنيّة على الدين على الأطروحات الأخلاقيّة العلمانية، ولكن **كلاًّ** من هذين النوعين من الأطروحات هو، في

---

(١٣١) المصدر نفسه، ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

(١٣٢) انظر: الهامش الرقم (١٢٤) أعلاه.

(١٣٣) انظر: الهامش الرقم (٤٨) أعلاه.

النهاية، أطروحات بشرية. لماذا، إذاً لا ينصح معنى قوي حقاً «للأثر المُشوِّه للمعصية» بأن نقوم باختبار الأطروحات الدينية المتعلقة بأخلاقية السلوك البشري ـ وعلى وجه الخصوص، الأطروحات الدينية المتعلّقة بمتطلّبات راحة الإنسان، بما في ذلك تلك المبنية على النص الديني وتلك المبنيّة على الموروث ـ بالأطروحات العلمانية المتعلّقة بأخلاقية السلوك البشري؟ طبعاً، قد يرغب المؤمن الديني في أن يتحرّك في اتجاه آخر أيضاً: قد يرغب في اختبار الأطروحات العلمانية في ما يتعلّق بأخلاقية السلوك البشري مع الأطروحات الأخلاقية المبنيّة على الدين كما يرغب في اختبار الأخيرة مع الأولى. ومع ذلك، فإنّ النقطة المهمة لروبرت أودي (Robert Audi) المتعلّقة بعدم الثقة نسبياً في كلٍّ من الأطروحات الدينية المبنيّة على النصّ المقدّس والموروث، هذه النقطة تستحق التأمل: قد يكون من الأحسن محاولة فهم الله من خلال الأخلاق بدلاً من علم اللاهوت»[١٣٤]. وتحدث جون روبنسون (John Robinson) بإسهاب في تقديمه ندوة عن القانون، والأخلاق والمثليّة الجنسية، عن النقطة نفسها في سياق الأطروحات الدينية المتعلقة بأخلاقية (أو لاأخلاقية) السلوك الجنسي المثلي:

كان لعيسى الشيء القليل ليقوله عن الجانب الجنسي للبشر، والرسائل الكنسية تُضيف الشيء القليل للقليل الذي رُوِيَ أنه قد قاله. هذا لا يعني أن كُتّابها لم يكن لديهم ما يقولونه عن الجانب الجنسي للبشر. كان بولس على وجه الخصوص معتاداً الكتابة الانتقادية عن الخلاعة الجنسية لمعاصريه من عَبدة الأوثان. لا، المسألة هي أنه باستثناء فقرة منيرة في رسالة بولس إلى أهل أفسس (Ephesians)، بذل كُتّاب الرسالة الكنسية القليل من الجهد لإدماج أفكارهم في رسالة الإنجيل، وحتى في هذه الفقرة المنيرة، يستطيع القُراء الحديثون أن يجدوا نصوصاً فرعية محيِّرة بعمق. إنّ المشكل بالنّسبة إلينا اليوم أنّنا لا نجد الكُتّاب الكنسيين يبذلون مجهوداً واعياً للتمييز بين ما قالته لهم ثقافتهم عن الجنس وبين ما قاله لهم الإنجيل عن الموضوع نفسه. إنّ الأمر نفسه ينطبق على كُتّاب تعاليم آباء الكنيسة وكذا عمل الفلاسفة المدرسيين الذين وُضِعَ عملُهم جميعاً في إطار علمي وثقافي حتى إنهم هم

(١٣٤) انظر: الهامش الرقم (٤٧) والنص المُرفق له.

أنفسُهم لم يميِّزوا بطريقة مناسبة بينه وبين رسالة الإنجيل التي تركوها لنا. والنتيجة أننا نحن العصريون أصبحنا نشكّ في اللياقة الأخلاقية للبطريركية، مثلاً، نجد أننا لا نستطيع أن نتخلّص من هذا الشك بالرجوع إلى النص المقدّس والموروث. كلاهما مُتأثر بالطابع الأبوي نفسه الذي نطعن فيه، إلا أنّ شكل التأثير هو بحيث سيكون من غير الحكمة بشكل كبير اعتبار أن النصّ المقدّس أو الموروث إثبات صحته بالنسبة إلينا.

نجد أنفسنا في مأزق مشابه عندما نعيد النظر في الصلة القريبة بين النشاط الجنسي المسموح به أخلاقياً والتكاثر، هذه الصلة التي منحنا إياها الموروث الديني. هل هذه الصلة حتمية لرسالة الإنجيل أم هي سمة مفهومة، ولكن لم تعد ذات صلة، للثقافات التي صدرت فيها هذه الرسالة أول مرة وبعد ذلك تمّ تصنيفها؟ لا النّص المقدس ولا الموروث الديني يجيبنا عن هذا النوع من الأسئلة؛ إذاً، علينا أن نجيب عنها بأنفسِنا. هذا لا يعني أننا نُهمل النص المقدّس والموروث الديني في إعادة تقييمنا للصلة بين الجنس والتكاثر، ولكن هذا يعني فعلاً أنّه على لجوئنا إلى النصّ المقدّس والموروث الديني أن يكون انتقادياً إذا أردنا أن يكون مُفيداً[١٣٥].

تجدر الإشارة إلى شيئين اثنين: **أوّلاً**، فكرتي لا تعني أنه في اتخاذ خيارٍ سياسي في ما يتعلّق بأخلاقيّة السلوك البشري، ينبغي للمؤمنين الدينيين ألا يعتمدوا على الطرح الديني في ما يتعلّق بمتطلّبات خير الإنسان. بل فكرتي هي أنه ينبغي لهم ألا يفعلوا ذلك ما لم يكن هناك طرح علماني مُقنِع (بالنسبة إليهم) يقود إلى النتيجة نفسها التي وصل إليها الطرح الديني (الذي يميلون إلى الاعتماد عليه) في ما يتعلّق بمتطلّبات خير البشر. بكلمة أخرى، في أثناء تبني خيار سياسي متعلق بأخلاقية السلوك البشري ـ الخيار السياسي الذي يستند إلى ادّعاء يتعلق بمتطلّبات خير الإنسان ـ ينبغي للمؤمنين الدينيين أن يعتمدوا، جزئياً على الأقل، على طرح علماني يتعلّق بمتطلبات خير الإنسان[١٣٦].

---

(١٣٥) John H. Robinson, «Church, State and Sex,» *Notre Dame Journal of Law, Ethics and Public Policy*, vol. 9, no. 1 (1995), p. 5.

(١٣٦) لا يمكن حتى القول إنه ينبغي للاعتماد الرئيس للمؤمن أن يكون على الطرح العلماني.

ثانياً، وهنا أنا أخاطب المسيحيين أساساً ـ مبدأ التحكم الذاتي السياسي الذي أُوصي به هنا لا يفترض مسبقاً أنّه يتبنى خيار سياسي متعلّق بأخلاقية السلوك البشري، ينبغي للمسيحيين أن ينسوا أنّهم مسيحيون، أن يضعوا هويتهم المسيحية بين «قوسين»، أن يتصرفوا وكأنهم أشخاص ليس لديهم المعتقد الديني الذين هم في الحقيقة يملكونه فعلاً (لقد جادلتُ ضد وضع المُعتقد بين قوسين في موضع آخر: «قناعات المرء الأساسية الأخلاقية والدينية هي (جزئياً) مُكوِّنة للذات وهي بذلك خلفية أساسية ـ حقيقةً، الخلفية الأساسية ـ للتشاور والخيار السياسيَّيْن. إنّ وضع مثل هذه القناعات بين قوسين هو بذلك وضع بين قوسين ـ إبطال ـ لجوانب أساسية للذات نفسِها. أن نُشارك في السياسة والقانون... مع وضع هذه القناعات بين قوسين معناه أن لا نشارك بذواتنا نفسِها ولكن أن نشارك بصفتنا [آخرين]»)[١٣٧]. بالأحرى، **لأنهم** مسيحيون ـ لأنهم، بصفتهم مسيحيين، يَعون بألم انحدار البشر وانكسارهم ـ فإنه ينبغي لهم أن يكونوا حذرين جداً في ما يتعلّق بتبني خيار سياسي، ناهيك بخيار سياسي قسري، على أساس طرح ديني متعلّق بمتطلبات راحة الإنسان في غياب أي طرح علماني مستقل مُؤيِّد[١٣٨] (طبعاً، هذا لا يعني الاقتراح بأنّ الأشخاص غير المسيحيين لا يستطيعون أو ليس لهم تبريراتهم القوية للإصرار على ما يُسمِّيه المسيحيون انحدار الإنسان أو انكساره).

نادراً ما يبدو تطرُّفاً الاقتراحُ أنه ينبغي للمسيحيين، أيضاً، مثل المؤمنين الدينيين الآخرين، أن يكونوا يقظين إلى أقصى حدّ لاحتمال أن

---

(١٣٧) Michael J. Perry: ***Morality, Politics, and Law: A Bicentennial Essay*** (New York: Oxford University Press, 1988), pp. 181-182, and ***Love and Power: The Role of Religion and Morality in American Politics***, p. 4.

(١٣٨) Perry, ***Morality, Politics, and Law: A Bicentennial Essay***, p. 183:

«إذا كان المرء يستطيع أن يشارك في السياسة والقانون ـ إذا كان يستطيع استعمال السلطة أو مقاومتها ـ فقط كمشايع لقناعات أخلاقية ودينية معينة في ما يتعلق بالبشر، وإذا كانت السياسة، ويجب عليها أن تكون جزئياً، حول مصداقية مثل هذه القناعات، إذاً، يجب علينا نحن الذين يريدون المشاركة، سواء كمنظّرين أم نشطين أم كلاهما، تفحص قناعاتنا بطريقة انتقادية. يجب علينا أن نكون مستعدين أن نُعرِّض قناعاتنا للاختبار في حوار عالمي مع الآخرين الذين لا يتقاسمونها معنا. يجب علينا أن نُعرِّض أنفسنا للاختبار، في حوار عالمي، من طرف قناعات لا نتقاسمها. باختصار، يجب علينا أن نقاوم إغراءات ادّعاء العصمة.

يكون طرح ديني مبني على النص المقدس أو الموروث الديني في ما يتعلق بأخلاقية السلوك البشري، ليس أقل من الطرح العلماني، طرحاً خاطئاً. ينبغي للمسيحيين أن يكونوا على الأقل يقظين مثل غيرهم في ما يتعلق بهذا الاحتمال المُعتِم. ليس هناك، بالطبع، أي فضيلة للانخراط في موقف خاطئ، بما في ذلك موقف ديني خاطئ؛ وليس، بناءً على ذلك، هناك أي فضيلة في الانخراط في موقف من دون انتقاد بحيث لا يكون غير قادر على التمييز إذا كان، أو قد يكون، خاطئاً. حقاً، الانخراط من دون انتقاد في موقف هو أيضاً، بالنسبة إلى المسيحيين، انخراطٌ غير وفيٍّ. «في أي مرحلة من التاريخ كل ما هو متوافر للكنيسة هو تأمُّل مستمر في كلمة الله في ضوء التجربة المعاصرة وفي ضوء المعرفة والرؤى العميقة في الحقيقة التي تملكها في ذلك الوقت. أَنْ يكون المرء وفياً لتلك المجموعة من الظروف... هي الشحنة والتحدي اللذان منحهما المسيح لمواقفه. ولكن إذا كان هناك تحوّل تاريخي، من خلال تحسُّن في الدراسة أو المعرفة، أو من خلال دخول المجتمع في عهد مختلف بصورة معتبرة، إذاً ما يتطلَّبُه هذا الوفاء نفسه من الكنيسة هو أن تَرُدَّ على هذا التحوّل التاريخي، بحيث قد تكون ليس فقط خاطئة **بل غير وفية أيضاً** برفضها القيام بذلك»[١٣٩].

تبدو المرافعة البليغة لجون نونان (John Noonan) خاتمة مناسبة هنا:

لا يمكن المرء أن يتنبّأ بالتغيرات المستقبليّة؛ يمكن المرء فقط تتبع ضوء الحاضر وفي هذا الضوء يكون أخلاقياً متأكّداً من أنّ بعض الواجبات لن تتغير أبداً. إنّ الوصايا العظيمة لحب الله والجار، والمبادئ العظيمة للعدل والإحسان تواصل في تسيير كل تطور. إن الله لا يتغير، ولكن متطلبات «العهد الجديد» مختلفة عن متطلبات العهد القديم، وبينما ليس هناك وحي آخر يُكمِّل العهد الجديد، فإنه يتضح من حالة العبودية وحدها أنّ الأمر استغرق وقتاً للتحقُّق من الماهية الحقيقية لمتطلبات العهد الجديد. الكلُّ سيُحكم بمتطلبات اليوم الذي يعيش فيه. إنّه ليس في قدرة الإنسان أن

---

(١٣٩) Mahoney, *The Making of Moral Theology: A Study of the Roman Catholic Tradition*, p. 327.

(التشديد من المؤلف).

يقول بيقين مَن الذي نُجِّيَ أو من الذي سيُنجَّى؛ الكل سيُحاسب على ما فعلوه عن وعي. في ظروف جديدة، ونظرة عميقة جديدة، ليست هناك حاجة للإبقاء على قاعدة قديمة من أجل إجلال نظام قديم. . .

في الكنيسة يُمكن دائماً أن يكون هناك نداء جديد للمسيح، هناك دائماً إمكانية التوغل في أعماق جديدة من الرؤية. . . أليس من الواجب علينا، إذاً، أن نتقبَّل بصراحة أنّ التغيير هو شيء يؤدي دوراً في التعاليم الأخلاقية المسيحية. .؟ نعم، إذا كان مبدأ التغيير هو شخص المسيح[١٤٠].

(١٤٠) Noonan, Jr., «Development in Moral Doctrine,» pp. 676-677.

ملحـــق

القُضاة ـ حالة خاصة؟

كان تركيزي في هذا الفصل، وفي الحقيقة في جميع أجزاء هذا الكتاب، أساساً، على المواطنين، والمُشرّعين وصناع القرار الرسميين في السلطة التنفيذية للحكومة، مثل رئيس الولايات المتحدة، وحاكم الولاية. ماذا عن السلطة القضائية للحكومة؟ في ما يتعلق بالمسائل المتناولة في هذا الكتاب، هل القضاة هم حالة خاصة[1]؟ بينما لم يعتد بعضنا النظر إلى القُضاة على أنهم صنّاع قرار، في الحقيقة، بعض القضاة هم في بعض الأحيان صنّاع قرار، بهذا المعنى: المواد القانونية التي يُرتكز عليها في الحكم في قضية هي غير محدَّدة بشكل تام أحياناً؛ وفي بعض الأحيان لا يقوضون تسوية القضية[2] (لأنّ المواد القانونية

---

(١) للاطّلاع على نقاش ذي صلة، انظر: Stephen L. Carter, «The Religiously Devout Judge,» *Notre Dame Law Review*, vol. 64 (1989), p. 932; Sanford Levinson, «The Confrontation of Religious Faith and Civil Religion: Catholics Becoming Justices,» *DePaul Law Review*, vol. 39 (1990), p. 1047; Lawrence B. Solum, «Faith and Justice,» *DePaul Law Review*, vol. 39 (1990), p. 1083; Howard J. Vogel, «The Judicial Oath and the American Creed: Comments on Sanford Levinson's the Confrontation of Religious Faith and Civil Religion: Catholics Becoming Justices,» *DePaul Law Review*, vol. 39 (1990), p. 1107; Thomas L. Shaffer, «On Checking the Artifacts of Canaan: A Comment on Levinson's «Confrontation»,» *DePaul Law Review*, vol. 39 (1990), p. 1133; James L. Buckley, «The Catholic Public Servant,» *First Things* (February 1992), p. 18, and Scott C. Idleman, «The Role of Religious Values in Judicial Decision Making,» *Indiana Law Journal*, vol. 68 (1993), p. 433.

(٢) للاطّلاع على النقاش الكلاسيكي حول هذه النقطة، انظر: H. L. A. Hart, *The Conception of Law*, 2nd ed. (Oxford: Clarendon Press, 1994), pp. 124-136 (on «the open texture of the law»).

ذات الصلة تَستبعد تماماً عدداً من الحلول الممكنة للقضية حتى وإن كانت لا تُدرج ولو حلاً واحداً فقط، فإنّ مصطلح «أقلّ تحديداً» أدق تعبيراً من مصطلح «غير محدد»[٣]. في «تفسير» مثل هذه المواد، على القاضي أن يقرِّر بشأن الاتجاه الذي على القانون أن يتحرك فيه[٤]. ولأنّ مثل هذا القرار هو قرار السلطة القضائية للحكومة، فهو خيار سياسي، أي خيار حكومي.

أكّد راولز أنّ فكرة العقل العام «تنطبق... على نحوٍ خاص على السلطة القضائية وعلى رأسها المحكمة العليا في ديمقراطية دستورية تتمتّع بمراجعة قضائية»[٥]. ويشرح قائلاً: «يجب على القُضاة أن يشرحوا ويبرِّروا قراراتهم كما هي مبنية على فهمهم الدستور والقوانين ذات الصلة والسوابق. وبما أنّ أفعال السلطتين التشريعية والتنفيذية ليس في حاجة إلى تبريرها على هذا النحو، فالدور الخاص للمحكمة يجعلها المثل الأعلى للعقل العام»[٦]. غير أنّ السؤال الخطير هو ماذا على المحكمة عمله عندما تكون المواد القانونية ذات الصلة غير محدَّدة بشكل كافٍ، كما هي الحال في أغلبية الأحوال في القضايا الدستورية الكبيرة مثلاً. إنه رأي راولز بالطبع أنه عندما تكون المواد القانونية غير محدَّدة بشكل كافٍ، يجب على المحكمة أن تقبل الانتقادات القاسية لفكرة العقل العام، مثلاً:

لا يستطيع القضاة، بالطبع، الاستشهاد بأخلاقهم الخاصة بهم، ولا مُثُل وفضائل الأخلاق بصفة عامة. وتلك التي عليهم أن ينظروا إليها بوصفها غير ذات صلة. وبالمثل، فإنهم لا يستطيعون الاستشهاد بأفكارهم أو بأفكار غيرهم الدينية أو الفلسفية. ولا يستطيعون ذكر قِيم سياسية من

---

(٣) Lawrence B. Solum, «On the Inderterminacy Crisis: Critiquing Critical Dogma,» *Univeristy of Chicago Law Review*, vol. 54, no. 462 (1987).

(٤) للاطّلاع على «المواصفة» القضائية لنقض حسم المواد الدستورية، انظر: Perry, *The Constitution in the Courts: Law or Politics?*, chaps. 5 and 6.

(٥) John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), p. 216.

(٦) المصدر نفسه.

دون تقييد. وبالأحرى، يجب عليهم الرجوع إلى القيم السياسية التي يظنّون أنّها تنتمي إلى فهم التصوّر العام الأكثر عقلانية وقيمه السياسية للعدالة والعقل العام. هذه هي القيم التي يؤمنون بها بصدق، كما يفرضُها واجب الأدب، أنّ كل المواطنين سليمي العقل والمنطق يمكن بطريقة معقولة أن يساندوه[٧].

لكن ماذا على المحكمة أن تفعله إذا كانت القيم السياسية الوحيدة التي قال عنها راولز أنّه يمكن السلطة القضائية أن تعتمد عليها، مثل المواد القانونية ذات الصلة نفسِها، غير محدَّدة بشكل كافٍ؟ هنا أيضاً، يتجاهل راولز السؤال الخطير الذي يطرحه عدم التحديد الكافي للقيم العامة ذات الصلة بالنسبة إلى هذه المقاربة[٨].

إنّ نظريات إصدار الأحكام القضائية، ربما نظريات إصدار الأحكام القضائية الدستورية تحديداً، هي نظريات محلّ خلاف. إنّ السؤال المركزي بالنسبة إلى مثل هذه النظريات هو هل تستطيع المحكمة، في أثناء وضع مواد قانونية غير محدّدة بشكل كافٍ، أن تعتمد أحياناً على قاعدة غير قانونية محلّ خلاف؟ موقفي، الذي أثريته بإسهاب في موضع آخر، هو أن السلطة القضائية يمكن أحياناً أن تعتمد على قاعدة واحدة أو قواعد غير قانونية محل خلاف في رسم مواد قانونية[٩]، غير محدَّدة بشكل كافٍ.

---

(٧) المصدر نفسه، ص ١٣٦.

(٨) انظر الفصل الثاني، الجزء الثالث من هذا الكتاب (تعليقاً على المشكل الذي يطرح مثل هذا النقص في الحسم بالنسبة إلى مقاربة راولز).

(٩) دعوني أُشدّد، من أجل اجتناب سوء الفهم، إنّ موقفي ليس أن للمحاكم الاعتماد على قواعد غير قانونية من أجل «التفوّق» أو تجاوز القواعد ذات الصلة والموثوقة قانونياً. السؤال يتعلّق بالقواعد المسموح بها، ليس من أجل أو تجاوز القواعد ذات الصلة والموثوقة قانونياً ولكن من أجل تشكيلها في السياقات التي يحدث أن تكون ناقصة الحسم. انظر: Perry, Ibid., pp. 98-99.

إنّ صميم مسؤولية القاضي، بالطبع، هي أن يقرّر عن طريق الاعتماد على منطلقات فكرية «شرعية»، إذا كانت هناك أفكار شرعية ذات صلة: أفكار موثوقة بالنسبة إليه بوصفه قاضياً لنفترض أنّ الأفكار الشرعية ذات الصلة لا تجيب عن السؤال، إنه يبدو مناسباً بالنسبة إلى القاضي أن يُقرر عن طريق الاعتماد على الأفكار، على الرغم من كونها غير موثوقة بالنسبة إليه بوصفه قاضياً، مع ذلك فهي محلّ إجماع واسع في المجتمع الأمريكي ـ إلا إذا كان الإجماع/ المنطق السليم، في

فالقضية التي بين أيدينا الآن هي القضية الآتية: هل من الشرعي بالنسبة إلى المحكمة أن تبني وضعها للمواد القانونية غير المحدّدة بشكل كافٍ على

= رأيه، سواء مُضادّ للأفكار الشرعية أو خاطئ؛ وفي الاتجاه المعاكس، يبدو أنه أمر إشكالي بالنسبة إليه أن يُقرّر اعتماداً على منطلقات مرفوضة بشكل واسع من طرف المجتمع الأمريكي. بحسب القاضي برينان (Brennan): «حتى قضاة المحكمة العليا هم مُقيَّدون في إصدار أحكام [،]. . . ليس فقط عن طريق السابقة والنصوص التي يفسرونها، ولكن أيضاً **على أي نظرية سياسية أو تشريعية جذابة**، عن طريق نظرة مُحترمة للرأي العام. . .».

غير أنه، وافتراضاً أنّ الأفكار القانونية و/أو الأفكار المُجمَع عليها والتي تنبثق من المنطق السليم، حتى ولو أقصوا بعض الأجوبة عن السؤال المتعلّق بكيفيّة تحقيق القيمة، لا تُنتج جواباً واحداً، من المفترض أنه ينبغي له أن يُقرّر اعتماداً على أفكار يقبلها، أفكار موثوقة لديه بصفته الشخص الذي يكونه ـ إلّا إذا، بالطبع، طلبت قاعدة بديهية (بالنسبة إلى الثقافة السياسية القانونية) عن الدور القضائي منه أن يتخلّى عن الاعتماد على فكرة أو أكثر يقبلها (أو إلا إذا كانت فكرة أو أكثر يقبلها مرفوضة بشكل واسع في المجتمع الأمريكي). أي معنى يمكن الخروج به عندما نقترح أنه عندما لا تنتج معاً الأفكار المُجمع عليها والتي تنبثق من المنطق السليم جواباً، ينبغي للقاضي أن يعتمد على أفكار هو يرفضها، أفكار غير موثوقة لديه بصفته الشخص المُعيّن الذي يكونه؟ (أن نقول إن قاعدة بديهية في ما يتعلق بالدور القضائي الذي قد يتطلب منه الاعتماد على فكرة أو أفكار يرفضها هذا يعني القول إن فكرة أو أكثر يرفضها قد تكون موثوقة بالنسبة إليه بصفته قاضياً ـ هذا، بكلمة أخرى، فكرة أو أكثر مثل هذه قد تكون أفكاراً قانونية). كما كتب قاضي دائرة الولايات المتحدة «جايمس ل. باكلي (James L. Buckley) في مقالة تحت عنوان «The Catholic Public Servant»: «عندما يُواجه بالغموض، أو بالمشاكل التي تقع في الصدوع التي حتماً توجد داخل القوانين وبينها، فإنّ القاضي سيُدعى بطريقة حتمية إلى ممارسة تدابير واسعة لحرية اتخاذ القرار. بقيامه بذلك، سيجلب حتماً إلى هذه المهمة كل شيء يعبّر عنه ـ الكتب التي قرأها؛ تجربته كزوج، أب، وموظف رسمي؛ فهمه لطبيعة الإنسان ومسؤوليات المواطنة؛ مفهومه للعدالة، حتى حسّه للتنكيت. إنّ القاضي ليس آلة، والوظيفة القضائية لا يمكن أن تُزاح بمجرد صيغة معيّنة أو أن تُقاس بمعادلة». أن نقول، كما فعلت في اللحظة السابقة، إنه ينبغي للقاضي ألا يعتمد على أفكار مرفوضة بشكل واسع في المجتمع الأمريكي هذا لا يعني القول إنه ينبغي عليه ألا يعتمد أبداً على أفكار ليست مقبولة بشكل واسع في المجتمع الأمريكي؛ هذا لا يعني القول إنه ينبغي عليه «ألا يكون أبداً الشخص الأول الذي يجلب قيمة جديدة، فهم سياسي أو أخلاقي جديد للقانون» (يعطي القانون قيمة وفهماً سياسياً وأخلاقياً جديدين). كما قال القاضي برينان: «قد يقود قضاة المحكمة العليا الذين يفسرون مشروع قانون الحقوق الرأي العام» (غير أن القاضي «برينان» أضاف بسرعة أنه «في مجتمع ديمقراطي لا يستطيعون القيام بذلك مراراً، أو كثيراً»).

انظر أيضاً: Jeremy Waldron, «Religious Contributions in Public Deliberation,» *San Diego Law Review*, vol. 30 (1993), pp. 817-833.

ستأتي نقطة في اتخاذ القرار القضائي عندما يتوجب على القاضي فقط إصدار حكم أخلاقي =

قاعدة غير قانونية محل خلاف حتى **ولو كانت القاعدة قاعدة دينية؟** بعبارة أخرى، في إطار إصدار القوانين القضائية، هل ينبغي للقواعد غير القانونية العلمانية، قد يكون بعضها محل خلاف كبير، أن تُفضَّل على القواعد غير القانونية الدينية؟ لا أرى مُبرّراً للاعتقاد بأن القضاة هم حالة خاصة. إنّ قاعدة عدم التأسيس تحظُر ـ بصفة مناسبة، في نظري ـ على الحكومة، بما في ذلك السلطة القضائية، أن تعتمد على فكرة دينية في تبني خيار إذا لم تكن هناك فكرة علمانية مقبولة تساند هذا الخيار[١٠]. غير أنّه إذا ساندت فكرة علمانية مقبولة الخيار، تستطيع الحكومة، بما في ذلك السلطة القضائية، أن تعتمد على منطلقات دينية.

استنتج كَنْت غريناوالت أيضاً أنّه أحياناً ـ نادراً، ولكن أحياناً ـ يمكن المحكمة أن تعتمد على فكرة دينية في تبني الخيار[١١]. غير أنني مُحتارٌ في قول غريناوالت بأنه في مناسبات نادرة نسبياً عندما يمكن المحكمة أن تقوم بذلك، على القاضي ألا يعترف بأنه فعل ذلك. بحسْب غريناوالت، ينبغي

= من تلقاء نفسه، بصوته، بأحسن طريقة يعرفها. إنه لا يُصبح من تلقاء نفسه فيلسوفاً أخلاقياً، إلا إذا وسَّعنا هذه الفئة الأخيرة لتشمل كل واحد يحاول أن يفكر بعمق في المشاكل الأخلاقية. سيكون الأمر منطقياً أكثر عندما تُكيِّف الفئات من الاتجاه الآخر: يقوم الفلاسفة الأخلاقيون والسياسيون فقط، بطريقة منهجية، مهنية وفي أوقات الفراغ ما يجب على القضاة والموظفين الرسميين القيام به لمواعيد محدّدة في كل يوم. لا نشاط ـ سواء بالنسبة إلى الفيلسوف أم القاضي ـ يختلف، في جوهره، عن تفكير وأخذ القرار للشخص العادي في تناول القضايا ذات الأهمية المدنية. بالنسبة إلى الثلاثة، جاء الوقت الذي وجب عليه التفكير عن إدخال حكم القيمة في صوته. ما لم يقم بذلك، سيكون عاجزاً عن أن يقوم بالواجب المنوط به، سواء أكان ذلك الواجب تعليماً، تفسيراً لمصادر قانونية، أم اختيار من سيصوتُ له... بمجرد أن نعترف بالمكان الذي لا يمكن إنكاره للحكم الأخلاقي في نشاط القاضي، علينا أن نعترف أنه في اللعبة نفسها مثل المواطن العادي وبالقدر نفسه. إذاً، أي شيء مناسب بالنسبة إلى المواطن أن يأخذه بالاعتبار في أثناء ممارسة سلطته السياسية هو مناسب بالنسبة إلى القاضي وبالنسبة إلى الرسميين الآخرين أن يأخذوه في الحسبان، إلى الحد الذي يواجهون فيه الخيارات الأخلاقية في أثناء ممارسة سلطتهم السياسية.

(١٠) حقّاً، ينبغي للمشرّعين والموظفين الرسميين الآخرين، بما في ذلك القضاة، ألا يعتمدوا على فكرة دينية في أثناء تبني خيار إلّا إذا، في نظرهم، هناك فكرة علمانية مُقنعة تساند هذا الخيار. انظر الفصل الأول، الهامش الرقم (٩٧) من هذا الكتاب.

(١١) Greenawalt, *Private Consciences and Public Reasons*, pp. 149-150.

للقاضي، في رأيه، أن يتستر على كونه اعتمد على فكرة دينية[١٢]. لا يُدافع غريناوالت عن هذه التوصية، إذاً كما أستطيع أن أقول، ما عدا القول إنه «ينبغي لرأي [المحكمة] أن يرمز إلى طموح العقل المشترك بين الأشخاص ويكون مقصوراً على العقول العامة»[١٣]، أن يُخفيَ أحياناً هؤلاء المسؤولون المنتخبون ـ «السياسيون» ـ أنّهم اعتمدوا على منطلق محل خلاف في تبني الخيار السياسي، يبدو في ثقافتنا السياسية، أمراً لا يمكن تجنّبه وربما هو لا يمكن مُلاحَظته. ولكن أن يُخفي **القضاة** أنهم اعتمدوا على منطلق محل خلاف، بما في ذلك منطلق ديني، هو أمرٌ يطرح مشكلة عميقة، كما هو عليه الأمر في ما يتعلّق بالقول إنه ينبغي لهم أن يقوموا بذلك. كأمرٍ مثالي، ينبغي إخبار أطراف قضية ما ـ خاصة الأطراف الخاسرة ـ بكل التبريرات المعتبرة لماذا حُكِم في هذه القضية بهذا الشكل. أيُّ ممارسة أخرى ـ بما في ذلك الممارسة التي أوصى بها غريناوالت ـ فهي في تنازع جدِّيٍّ مع فكرة سيادة القانون التي تحكم عمليّة سنّ القوانين كما يحكم عمليات التشريع (وضع القوانين) والإدارة (تنفيذ القانون). في ما يتعلّق بإصدار الأحكام، فإنّ سيادة القانون تتطلّب، في أي قول مقبول «أنه ينبغي للقرارات القضائية أن تكون وفق قانون وصدرت بعد سماع عادل وعلني من طرف محكمة مستقِلّة وغير مُنحازَة، وينبغي أن تكون قد تمّ التفكير فيها ملياً وتتاح للجمهور»[١٤]. بأيِّ معنى، وإلى أي مدى، «يتم التفكير ملياً» في قرار المحكمة و«يتاح للجمهور» إذا كانت المحكمة تُخفي في رأيها واحداً من المنطلقات التي اعتمدت عليها بصفة واعية؟

---

(١٢) انظر: المصدر نفسه، ص ١٥٠.

(١٣) المصدر نفسه.

(١٤) Joseph Raz, «The Politics of the Rule of Law,» *Ratio Juris*, vol. 3, no. 3 (December 1990), pp. 331-339.

في ما يتعلّق بالتشريع، تتطلب سيادة القانون أنه «ينبغي أن تصدر القوانين الجديدة بصفة علنية، واضحة بالقدر المعقول، وأن تكون مستقبلية».

في ما يتعلق بالإدارة، تتطلّب أن يُنفّذ القانون ضد أي كان (كل واحد يعني أي أحد ينطبق عليه القانون، كل أحد يضبطه القانون ويقيّده) حتى أولئك الأكثر قوة في المجتمع، بما في ذلك الرسميين المرموقين في الحكومة، وأن الحماية المتساوية للقانون تشمل كل واحد، حتى الأفراد الأكثر تهميشاً في المجتمع، بما في ذلك الفقير وغير الشعبي.

هذا لا يُسهِّل المهمة ـ وبالفعل، سيكون سوء فهم لما قلتُه الآن ـ أن نُصِرَّ على أنه ينبغي للمحكمة أن تعتمِد فقط على المواد القانونية ذات الصلة، ربما مُكمَّلة عند الضرورة بقيم عامة ذات صلة (أو، على الأقل، بقيم ذات صلة والتي عليها إجماع مُعتبَر في المجتمع الأمريكي). افتراضاً، نحن نتحدث عن قضايا، مهما كانت نادرة، والتي تكون فيها المواد القانونية والقيم العامة ذات الصلة (إن وُجدت) قضايا غير محدَّدة بشكل كافٍ.

المراجـــع

Books

Alexander, Lawrence A. (ed.). *Constitutionalism: Philosophical Foundation*. Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1997.

Amnesty International [AI]. *Breaking the Silence: Human Rights Violations Based on Sexual Orientation*. Washington, DC: Amnesty International Publication, 1995.

Barnett, Randy E. (ed.). *The Rights Retained by the People: The History and Meaning of the Ninth Amendment*. Fairfax, VA: George Mason University Press, 1989.

Barry, Brian. *Justice as Impartiality*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1995. (Treatise on Social Justice; v. 2)

Berger, Raoul. *The Fourteenth Amendment and the Bill of Rights*. Norman, OK: University of Oklahoma Press, 1989.

Bianchi, Eugene C. and Rosemary R. Ruether (eds.). *From Machismo to Mutuality: Essays on Sexism and Woman-Man Liberation*. New York: Paulist Press, 1976.

Brownlie, Ian (ed.)., *Basic Documents in Human Rights*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1992.

_____ . _____ . 3rd ed. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1992.

Burtchaell, James Tunstead. *The Giving and Taking of Life: Essays Ethical.* Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1989.

The Challenge of Peace: God's Promise and our Response: A Pastoral Letter on War and Peace: May 3, 1983. Washington, DC: Office of Pub. Services, United States Catholic Conference, 1983.

Choper, Jesse H. *Securing Religious Liberty: Principles for Judicial Interpretation of the Religion Clauses.* Chicago, IL: University of Chicago Press, 1995.

Cobb, John B. (Jr.) and Christopher Ives (eds.). *The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation.* Maryknoll, NY: Orbis Books, 1990. (Faith Meets Faith Series)

Cohn-Sherbok, Dan (ed.). *World Religions and Human* Liberation. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1992. (Faith Meets Faith)

Coleman, John A. *An American Strategic Theology.* New York: Paulist Press, 1982.

Crossan, John Dominic. *Jesus: A Revolution Biography.* New York: HarperCollins Publishers, 1994.

Curtis, Michael Kent. *No State Shall Abridge: The Fourteenth Amendment and the Bill of Rights.* Durham, NC: Duke University Press, 1986.

Douglass, R. Bruce and David Hollenbach (eds.). *Catholicism and Liberalism: Contributions to American Public Philosophy.* Cambridge [UK]; New York: Cambridge University Press, 1994. (Cambridge Studies in Religion and American Public Life)

Dworkin, Ronald. *Life's Dominion: An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom.* New York: Knopf, 1993.

Edmund Burke on Government, Politics, and Society. Selected and edited by B. W. Hill. New York: International Publications Service, 1976.

Ely, John Hart. *Democracy and Distrust: A Theory of Judicial Review.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980.

Estlund, David M. and Martha C. Nussbaum (eds.). *Sex, Preference, and Family: Essays on Law and Nature*. New York: Oxford University Press, 1997.

Finnis, John M. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1980. (Clarendon Law Series)

Fiorenza, Francis Schussler and John P. Galvin (eds.). *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1991. 2 vols.

Galston, William A. *Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*. Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1991. (Cambridge Studies in Philosophy and Public Policy)

Garvey, John H. *What Are Freedoms For?*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.

Gedicks, Frederick Mark. *The Rhetoric of Church and State: A Critical Analysis of Religion Clause Jurisprudence*. Durham, NC: Duke University Press 1995.

George, Robert P. and Andrew Koppelman (eds.). *Homosexuality and Natural Law* (forthcoming).

Greenawalt, Kent. *Private Consciences and Public Reasons*. New York: Oxford University Press, 1995.

_____. *Religious Convictions and Political Choice*. New York: Oxford University Press, 1988.

Griffin, James. *Well-being: Its Meaning, Measurement, and Moral Importance*. Oxford [Oxfordshire]: Clarendon Press, 1986.

Grisez, Germain. *The Way of the Lord Jesus*. Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1993.

Vol. 1: *Christian Moral Principles*.

Vol. 2: *Living a Christian Life*.

Vol. 3: *Difficult Moral Questions*.

Gudorf, Christine E. *Body, Sex, and Pleasure: Reconstructing Christian Sexual Ethics*. Cleveland, Ohio: Pilgrim Press, 1994.

Habermas, Jürgen. *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*. Translated by William Mark Hohengarten. Cambridge, MA: MIT Press, 1992. (Studies in Contemporary German Social Thought)

Hart, H. L. A. *The Conception of Law*. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1994.

Heinze, Eric. *Sexual Orientation: A Human Right: An Essay on International Human Rights Law*. Dordrecht; Boston: M. Nijhoff Publishers, 1995.

Hunter, James Davison. *Culture Wars: The Struggle to Define America*. [New York]: Basic Books, 1991

Johnson, Elizabeth A. *She Who Is?: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*. New York: Crossroad, 1992.

Jung, Patricia Beattie and Ralph F. Smith. *Heterosexism: An Ethical Challenge*. Albany, NY: State University of New York Press, 1993.

Kelly, J. M. *The Irish Constitution*. 3rd ed. by Gerard Hogan and Gerry Whyte. Dublin: Butterworths, 1994.

Kelly, William J. (ed.). *Theology and Discovery: Essays in Honor of Karl Rahner, S.J.* Milwaukee, Wis.: Marquette University Press, 1980.

Kung, Hans. *Does God Exist?: An Answer for Today*. Translated by Edward Quinn. Garden City, NY: Doubleday, 1980.

_____ and Jürgen Moltmann (eds.). *The Ethics of World Religions and Human Rights*. London: SCM Press; Philadelphia: Trinity Press International, 1990. (Concilium; 1990/2)

Lochhead, David. *The Dialogical Imperative: A Christian Reflection on Interfaith Encounter*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1988. (Faith Meets Faith)

Mahoney, John. *The Making of Moral Theology: A Study of the Roman Catholic Tradition*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1987. (Martin D'Arcy Memorial Lectures; 1981-2)

McBrien, Richard P. *Catholicism*. New ed., completely rev. and updated. [San Francisco, CA]: HarperSanFrancisco, 1994.

McCormick, Richard A. *The Critical Calling: Reflections on Moral Dilemmas since Vatican II*. Washington, DC: Georgetown University Press, 1989.

Mendus, Susan and David Edwards (eds.). *On Toleration*. Oxford [Oxfordshire]: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1987.

Mensch, Elizabeth and Alan Freeman. *The Politics of Virtue: Is Abortion Debatable?*. Durham: Duke University Press, 1993.

Murray, John Courtney. *We Hold These Truths: Catholic Reflections on the American Proposition*. New York: Sheed and Ward, 1960.

Noll, Mark A. *The Scandal of the Evangelical Mind*. Grand Rapids, MI: W. B. Eerdmans, 1994

Nugent, Robert (ed.). *A Challenge to Love: Gay and Lesbian Catholics in the Church*. With an introduction by Walter F. Sullivan. New York: Crossroad, 1983.

Nussbaum, Martha C. *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.

O'Meara, Thomas F. *Fundamentalism: A Catholic Perspective*. New York: Paulist Press, 1981.

Oxford English Dictionary. Prepared by J. A. Simpson and E. S. C. Weiner. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press; Oxford; New York: Oxford University Press, 1989.

Perry, Michael J. *The Constitution in the Courts: Law or Politics?*. New York: Oxford University Press, 1994.

_____ . *The Idea of Human Rights: Four Inquiries*. New York: Oxford University Press, 1998.

_____ . *Love and Power: The Role of Religion and Morality in American Politics*. New York: Oxford University Press, 1991.

_____ . *Morality, Politics, and Law: A Bicentennial Essay*. New York: Oxford University Press, 1988.

Pennock, and John W. Chapman (ed.). *Religion, Morality, and the Law*. New York: New York University Press, 1988. (Nomos; 30)

Posner, Richard A. *Sex and Reason*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.

Putnam, Hilary. *The Many Faces of Realism*. La Salle, Ill.: Open Court, 1987.

Rawls, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press 1993.

Rouner, Leroy S. (ed.). *Human Rights and the World's Religions*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1988. (Boston University Studies in Philosophy and Religion; v. 9)

Sarat, Austin and Thomas R. Kearns (eds.). *Legal Rights: Historical and Philosophical*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1996. (Amherst Series in Law, Jurisprudence, and Social Thought)

Schillebeeckx, Edward. *The Schillebeeckx Reader*. Edited by Robert Schreiter. New York: Crossroad, 1984.

Siker, Jeffrey S. (ed.). *Homosexuality in the Church: Both Sides of the Debate*. Louisville, KY: Westminster; J. Knox Press, 1994.

Smith, Steven D. *Foreordained Failure: The Quest for a Constitutional Principle of Religious Freedom*. New York: Oxford University Press, 1995.

Swidler, Arlene (ed.). *Human Rights in Religious Traditions*. New York: Pilgrim Press, 1982.

The Talmud: Selected Writings. Translated by Ben Zion Bokser; introduced by Ben Zion Bokser and Baruch M. Bokser; preface by Robert Goldenberg. New York: Paulist Press, 1989. (Classics of Western Spirituality)

Tracy, David. *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*. New York: Crossroad, 1981.

_____ . *Dialogue with the Other: The Inter-religious Dialogue*. Louvain: Peeters Press; Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans, 1991. (Louvain Theological and Pastoral Monographs; 1)

_____ . *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*. San Francisco: Harper and Row, 1987.

Traer, Robert. *Faith in Human Rights: Support in Religious Traditions for a Global Struggle*. Washington, DC: Georgetown University Press, 1991.

Westley, Richard. *Morality And Its Beyond*. Mystic, Conn.: Twenty-Third Publications, 1984.

Williams, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.

The Wisdom of the Desert; Sayings from the Desert Fathers of the Fourth Century. Translated by Thomas Merton. New York: New Directions, 1960.

Witte, John (Jr.) and Johan David van der Vyver (eds.). *Religious Human Rights in Global Perspective: Religious Perspectives*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1996.

Wood, James E. (Jr.) and Derek Davis (eds.). *The Role of Religion in the Making of Public Policy*. Waco, TX: J.M. Dawson Institute of Church-State Studies, Baylor University, 1991.

Periodicals

Amar, Akhil Reed. «The Bill of Rights and the Fourteenth Amendment.» *Yale Law Journal*: vol. 101, April 1992.

Audi, Robert. «The Place of Religious Argument in Free and Democratic Society.» *San Diego Law Review*: vol. 30, Fall 1993.

Aynes, Richard L. «On Misreading John Bingham and the Fourteenth Amendment.» *Yale Law Journal*: vol. 103, no. 57, 1993.

Berg, Thomas C. «What Hath Congress Wrought?: An Interpretive Guide to the Religious Freedom Restoration Act.» *Villanova Law Review*: vol. 39, 1994.

Bernardin, Joseph (Cardinal). «The Consistent Ethic of Life after Webster.» *Origins*: vol. 19, 1989.

Bradley, Gerard V. «Beguiled: Free Exercise Exemptions and the Siren Song of Liberalism.» *Hofstra Law Review*: vol. 20, 1991.

_____ . «In the Case of Martha Nussbaum.» *First Things*: vol. 44, June-July 1994.

Brest, Paul. «The Conscientious Legislator's Guide to Constitutional Interpretation.» *Stanford Law Review*: vol. 27, no. 3, February 1975.

Brooke, James. «With Church Preaching in Vain, Brazilians Embrace Birth Control.» *New York Times*: 2/9/1994.

Buckley, James L. «The Catholic Public Servant.» *First Things*: February 1992.

Burtchaell, James Tunstead. «The Sources of Conscience.» *Notre Dame Magazine*: vol. 13, nos. 20-21, Winter 1984-1985.

Bybee, Jay S. «Taking Liberties with the First Amendment: Congress, Section 5, and the Religious Freedom Restoration Act.» *Vanderbilt Law Review*: vol. 48, November 1995.

Campos, Paul F. «Secular Fundamentalism.» *Columbia Law Review*: vol. 94, no. 6, October 1994.

Carter, Stephen L. «The Power of Prayer, Denied.» *New York Times*: 31/1/1996.

_____ . «The Religiously Devout Judge.» *Notre Dame Law Review*: vol. 64, 1989.

Catholic Bishops of the United States. «Resolution on Abortion.» *Origins*: vol. 19, 1989.

Coleman, Gerald D. «The Vatican Statement on Homosexuality.» *Theological Studies*: vol. 48, 1987.

Conkle, Daniel O. «Different Religions, Different Politics: Evaluating the Role of Competing Religious Tradition in American Politics and Law.» *Journal of Law and Religion*: vol. 10, no. 1, 1993-1994.

_____ . «The Religious Freedom Restoration Act: The Constitutional Significance of an Unconstitutional Statute.» *Montana Law Review:* vol. 59, 1995.

_____ . «Toward a General Theory of the Establishment Clause.» *Northwestern University Law Review*: vol. 82, 1988.

Cowell, Alan. «Pope Calls Gay Marriage Threat to Familly.» *New York Times*: 23/2/1994.

Davis, Derek H. «Assessing the Proposed Religious Equality Amendment.» *Journal of Church and State*: vol. 37, no. 3, 1995.

Dunlap, David W. «Some States Trying to Stop Gay Marriages Before They Start.» *New York Times*: 15/3/1995.

Dworkin, Gerald R. «Equal Respect and the Enforcement of Morality.» *Social Philosophy and Policy*: vol. 7, no. 2, Spring 1990.

Dworkin, Ronald. «Life's Dominion: An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom.» *American Political Science Review*: vol. 88, no. 2, June 1994.

_____ . «Life is Sacred: That's the Easy Part.» *New York Times Magazine*: 16 May 1993.

Eisgruber, Christopher L. and Lawrence G. Sager. «The Vulnerability of Conscience: The Constitutional Basis for Protecting Religious Conduct.» *University of Chicago Law Review*: vol. 61, 1994.

_____ and _____ . «Why the Religious Freedom Restoration Act Is Unconstitutional.» *New York University Law Review:* vol. 69, 1995.

Esbeck, Carl H. «A Restatement of the Supreme Court's Law of Religious Freedom: Coherence, Conflict, or Chaos?.» *Notre Dame Law Review*: vol. 7, 1995.

Fagan, Sean. «Interpreting the Catechism.» *Doctrine and Life*: vol. 44, June 1994.

Farrell, Michael J. «Feisty New Ireland Leaves the Church Painting to Keep Up.» *National Catholic Reporter*: 29 July 1994.

Finnis, John M. «Law, Morality, and «Sexual Orientation».» *Notre Dame Journal Law, Ethics and Public Policy*: vol. 9, no. 1, 1995.

Fitzgerald, Helen. «Needed: More, Nor Less Talk about Sexuality.» *Commonweal*: 4 November 1994.

Florida Bishops. «Promoting Meaningful Welfare.» *Origins*: vol. 24, no. 37, March 1995.

Frasier, Caroline. «Suffering Children and the Christian Science Church.» *Atlantic Monthly*: April 1995.

Freeman, III, George C. «The Misguided Search for the Constitutional Definition of «Religion».» *Georgetown Law Journal*: vol. 71, 1983.

Gey, Steven G. «Religious Coercion and the Establishment Clause.» *University of Illinois Law Review*: 1994.

Greeley, Andrew. «The Persistence of Religion.» *Cross Currents*: vol. 45, no. 1, Spring 1995.

_____ . «A Sea of Paradoxes: Two Surveys of Priests.» *America*: 16 July 1994.

Greenawalt, Kent. «Legal Enforcement of Morality.» *Journal of Criminal Law and Criminology:* vol. 85, no. 3, 1995.

_____ . «Religious Convictions and Political Choice: Some Further Thoughts.» *DePaul Law Review*: vol. 39, 1990.

Gressman, Eugene and Angela C. Carmella. «The RFRA Revision of the Free Exercise Clause.» *Ohio State Law Journal*: vol. 57, 1966.

Hamburger, Philip A. «A Constitutional Right of Religious Exemption: An Historical Perspective.» *George Washington Law Review*: vol. 60, 1992.

Hamilton, Marci A. «The Religious Freedom Restoration Act: Letting the Fox into the Henhouse Under Cover of Section Five of the Fourteenth Amendment.» *Cardozo Law Review*: vol. 16, 1994.

Heffern, Rich. «We Are Makers of Love: Interview with Richard Westley.» *Praying*: May-June 1994.

Hehir, J. Bryan. «Responsibilities and Temptations of Power: A Catholic View.» *Journal of Law and Religion*: vol. 8, nos. 1-2, 1990.

Hollenbach, David. «Civil Society: Beyond the Public-Private Dichotomy.» *The Responsive Community*: vol. 5, no. 1, Winter 1994-1995.

_____ . «Contexts of the Political Role of Religion: Civil Society and Culture.» *San Diego Law Review*: vol. 30, Fall 1993.

_____ (ed.). «Theology and Philosophy in Public: A Symposium on John Courtney's Murray's Unfinished Agenda.» *Theological Studies*: vol. 40, 1979.

«The Homosexual Movement: A Response by the Ramsey Colloquium.» *First Things*: March 1994.

Idleman, Scott C. «The Religious Freedom Restoration Act: Pushing the Limits of Legislative Power.» *Texas Law Review*: vol. 73, December 1994.

_____ . «The Role of Religious Values in Judicial Decision Making.» *Indiana Law Journal*: vol. 68, 1993.

_____ . «The Sacred, the Profane, and the Instrumental: Valuing Religion in the Culture of Disbelief.» *University of Pennsylvania Law Review*: vol. 142, 1994.

Irish Times: 15 July 1993.

Jackson, Timothy P. «Love in a Liberal Society: A Response to Paul J. Weithman.» *Journal of Religious Ethics*: vol. 22, no. 1, Spring 1994.

John Paul II. «Evangelium Vitae.» *Origins*: vol. 24, no. 42, 1995.

_____ . «Faith and Freedom: Text of the Homily Delivered at Mass in Baltimore.» *New York Times*: 9/10/1995.

_____ . «Man Is Bound by Nature to Seek the Truth.» *L'Osservatore Romano*: December 1995

Kay, Richard S. «The Canadian Constitution and Dangers of Establishment.» *DePaul Law Review*: vol. 42, 1992.

Kinzer, Stefan. «German Court Restricts Abortion, Angering Feminists and the East.» *New York Times*: 29/5/1993.

Koppelman, Andrew. «Why Discrimination against Lesbians and Gay Men is Sex Discrimination.» *New York University Law Review*: vol. 69, no. 2, May 1994.

Langan, John. «Overcoming the Divisiveness of Religion: A Response to Paul J. Weithman.» *Journal of Religious Ethics*: vol. 22, no. 1, Spring 1994.

Lash, Kurt T. «The Second Adoption of the Free Exercise Clause: Religious Exemptions under the Fourteenth Amendment.» *Northwestern University Law Review*: vol. 88, no. 3, 1994.

Laycock, Douglas. «The Benefits of the Establishment Clause.» *DePaul Law Review*: vol. 42, 1992.

_____ . «Freedom of Speech That is Both Religious and Political.» *University of California Davis Law Review*: vol. 29, 1996.

_____ . «RFRA, Congress, and the Ratchet.» *Montana Law Review*: vol. 56, 1995.

_____ and Oliver S. Thomas. «Interpreting the Religious Freedom Restoration Act.» *Texas Law Review*: vol. 73, December 1994.

Lenz, Kimberly. «We Are Family: Gay and Lesbian Parents Face Challenges and Harbor Familiar Hopes-Growth as Loving, Committed, Open Families.» *Chicago Parent*: May 1994.

Levinson, Sanford. «The Confrontation of Religious Faith and Civil Religion: Catholics Becoming Justices.» *DePaul Law Review*: vol. 39, 1990.

Marshall, William P. «The Case against the Constitutionally Compelled Free Exercise Exemption.» *Case Western Reserve University Law Review*: vol. 40, 1989-1990.

_____ . «The Religious Freedom Restoration Act: Establishment, Equal Protection, and Free Speech Concerns.» *Montana Law Review*: vol. 56, 1995.

Marty, Martin E. «When My Virtue Doesn't Match Your Virtue.» *Christian Century*: vol. 105, 1988.

May, John (Archbishop). «Faith and Moral Teaching in a Democratic Nation.» *Origins*: vol. 19, 1989.

McAffee, Thomas B. «The Bill of Rights, Social Contract Theory, and the Rights «Retained» by the People.» *Southern Illinois University Law Journal*: vol. 16, 1992.

_____ . «The Original Meaning of the Ninth Amendment.» *Columbia Law Review:* vol. 90, no. 5, January 1990.

_____ . «Prolegomena to a Meaningful Debate on the «Unwritten Constitution» Thesis.» *University* of Cincinnati Law Review: vol. 61, no. 1, 1992.

McConnell, Michael W. «Accommodation of Religion: An Update and Response to the Critics.» *George Washington Law Review*: vol. 60, March 1992.

_____ . «The Origins and Historical Understanding of Free Exercise of Religion.» *Harvard Law Review*: vol. 103, no. 7, May 1990.

_____ . «Political and Religious Disestablishment.» *Brigham Young University Law Review*: 1986.

_____ . «Religious Freedom at a Crossroads.»*University of Chicago Law Review*: vol. 59, no. 1, Winter 1992.

McHugh, James (Bishop). «Political Responsibility and Respect for Life.» *Origins*: vol. 19, 1989.

Mitchell, Basil. «Should Law Be Christian?.» *Law and Justice*: nos. 96-97, 1988.

Mohr, Richard D. «The Case for Gay Marriage.» *Notre Dame Journal of Law, Ethics, and Public Policy*: vol. 9, no. 1, 1995.

Morrow, Lance. «A Convert's Confession.» *Time*: 3 October 1994.

Myers, John (Bishop). «Obligations of Catholics and Rights of Unborn Children.» *Origins*: vol. 20, 1990.

Neuhaus, Richard John. «Nihilism without the Abyss: Law, Rights, and Transcendent Good.» *Journal of Law and Religion*: vol. 5, no. 1, 1987.

_____ . «Reason Public and Private: The Pannenberg Project.» *First Things*: March 1992.

Noonan, John T. (Jr.). «Development in Moral Doctrine.» *Theological Studies*: vol. 54, 1993.

_____ . «The End of Free Exercise.» *De Paul Law Review*: vol. 42, 1992.

Nussbaum, Martha C. «Platonic Love and Colorado Law: The Relevance of Ancient Greek Norms to Modern Sexual Controversies.» *Virginal Law Review*: vol. 80, no. 7, October 1994.

O'Connor, John (Bishop). «Abortion: Questions and Answers.» *Origins*: vol. 20, 1990.

Ostling, Richard N. «In So Many Gods We Trust.» *Time*: 20 January 1995.

Perry, Michael J. «The Gospel According to Dworkin.» *Constitutional Commentary*: vol. 11, no. 1, January 1994.

_____ . «The Idea of a Catholic University.» *Marquette Law Review*: vol. 78, no. 2, 1995.

_____ . «The Morality of Homosexual Conduct: A Response to John Finnis.» *Notre Dame Journal Law, Ethics and Public Policy*: vol. 9, no. 1, 1995.

_____ . «Religious Morality and Political Choice: Further Thoughts-and Second Thought-on Love and Power.» *San Diego Law Review*: vol. 30, Fall 1993.

Quinn, Philip L. «Political Liberalisms and Their Exclusion of the Religious.» *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*: vol. 69, no. 2, 1995.

Raz, Joseph. «The Politics of the Rule of Law.» *Ratio Juris*: vol. 3, no. 3, December 1990.

«Religion and Roe: The Politics of Exclusion.» *Harvard Law Review*: vol. 108, no. 2, December 1994.

«Rethinking the Incorporation of the Establishment Clause: A Federalist View.» *Harvard Law Review*: vol. 105, no. 7, May 1992.

Rich, Frank. «Beyond the Birdcage.» *New York Times*: 13/3/1996.

Roach, John (Archbishop). «War of Words on Abortion.» *Origins*: vol. 20, 1990.

Robinson, John H. «Church, State and Sex.» *Notre Dame Journal of Law, Ethics and Public Policy*: vol. 9, no. 1, 1995.

Robin-Vergeer, Bonnie I. «Disposing of the Red Herrings: A Defense of the Religious Freedom Restoration Act.» *Southern California Law Review*: vol. 69, 1996.

Rorty, Richard. «Religion as Conservation-Stopper.» *Common Knowledge*: vol. 3, no. 1, Spring 1994.

Sager, Lawrence G. «Fair Measure: The Legal Status of under Enforced Constitutional Norms.» *Harvard Law Review*: vol. 91, no. 6, April 1978.

Sandel, Michael. «Political Liberalism.» *Harvard Law Review*: vol. 107, no. 7, May 1994.

Schwarzschild, Maimon. «Religion and Public Debate in a Liberal Society: Always Oil and Water or Sometimes More Like Rum and Coca-Cola?.» *San Diego Law Review*: vol. 30, Fall 1993.

Sexton, Joan. «Learning from Gays.» *Commonweal*: 17 June 1994.

Shaffer, Thomas L. «On Checking the Artifacts of Canaan: A Comment on Levinson's «Confrontation».» *DePaul Law Review*: vol. 39, 1990.

Sherry, Suzanna. «Lee v. Weisman: Paradox Redux.» *Supreme Court Review*: vol. 1992, 1993.

Solum, Lawrence B. «Constructing an Ideal of Public Reason.» *San Diego Law Review*: vol. 30, Fall 1993.

_____ . «Faith and Justice.» *DePaul University Law Review*: vol. 39, 1990.

_____ . «On the Indeterminacy Crisis: Critiquing Critical Dogma.» *University of Chicago Law Review*: vol. 54, no. 462, 1987.

Smith, David. «What is Christian Teaching on Abortion?.» *Doctrine and Life*: vol. 42, 1992.

Smith, Steven D. «Free Exercise Doctrine and the Discourse of Disrespect.» *University of Colorado Law Review*: vol. 65, Summer 1994.

_____ . «The Pursuit of Pragmatism.» *The Yale Law Journal*: vol. 100, no. 2, 1990.

Smolin, David M. «The Enforcement of Natural Law by the State: A Response to Professor Calhoun.» *University of Dayton Law Review*: vol. 16, 1991.

«Special Issue: Religion and the Media: Three Forums.» *Commonweal*: vol. 122, no. 4, February 1995.

Stahel, Thomas H. «Transcending Biology.» *Commonweal*: 11 March 1994.

Stern, Paul G. «A Pluralistic Reading of the First Amendment and Its Relation to Public Discourse.» *Yale Law Journal*: vol. 99, no. 4, January 1990.

Sullivan, Andrew. «Alone Again, Naturally: The Catholic Church and the Homosexual.» *New Republic*: 28 November 1994.

Sullivan, Kathleen M. «Religion and Liberal Democracy.» *University of Chicago Law Review*: vol. 59, 1992.

«Symposium: The Religious Freedom Restoration Act.» *Montana Law Review*: vol. 56, 1995.

«Text of President Clinton's Memorandum on Religion in Schools.» *New York Times*: 13/7/1995.

Thomson, Judith Jarvis. «Abortion.» Boston Review: vol. 20, no. 3, January 1994-December 1995.

Tóbín, Colm. «Dublin's Epiphany: Letter from Ireland.» *New Yorker*: 3 April 1995.

Toolan, David S. «In Defense of Gay Politics: Confessions of a Pastoralist.» *America*: 23 September 1995.

Tribe, Laurence H. «Will the Abortion Fight Ever End: A Nation Held Hostage.» *New York Times*: 2/7/1990.

Tushnet, Mark V. «The Constitution of Religion.» *Connecticut Law Review*: vol. 18, 1986.

Underkuffler, Laura. «The Separation of the Religious and the Secular: A Foundational Challenge to First Amendment Theory.» *William and Mary Law Review*: vol. 36, 1995.

Vogel, Howard J. «The Judicial Oath and the American Creed: Comments on Sanford Levinson's the Confrontation of Religious Faith and Civil Religion: Catholics Becoming Justices.» *DePaul Law Review*: vol. 39, 1990.

Waldron, Jeremy. «Religion Contributions in Public Deliberation.» *San Diego Law Review*: vol. 30, 1994.

Weinstein, Jeffrey A. ««An Irish Solution to an Irish Problem»: Irland's Struggle with Abortion Law.» *Arizona Journal of International and Comparative Law*: vol. 10, no. 1, Spring 1993.

Weithman, Paul J. «A Propos of Professor Perry: A Plea for Philosophy in Sexual Ethics.» *Notre Dame Journal of Law, Ethics, and Public Policy*: vol. 9, no. 1, 1995.

Wolf, Naomi. «Our Bodies, Our Souls: Rethinking Pro-Choice Rhetoric.» *New Republic*:16 October 1995.

You, Brenda. «A Holy War against Gay.» *Chicago Tribune*: 26/4/1994.

Zorn, Eric. «Citing a Wrong to Block a Right.» *Chicago Tribune*: 21/4/1994.

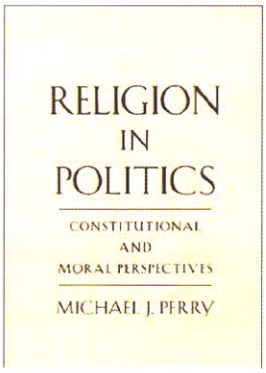
Theses

Braffman, Peter A. «The Original Understanding of the Free Exercise Clause,» (Unpublished manuscript, May 1995).

Lovin, Robin W. «Why the Church Needs the World: Faith, Realism, and the Public Life.» (Unpublished MS, Sorenson Lecture, Yale Divinity School, 1988).

هذا الكتاب

الدين في السياسة
جوانب دستورية وأخلاقية



لأن مواطني الولايات المتحدة هم الأكثر تديناً في ديمقراطيات العالم الصناعي المتقدّم، وفي الوقت نفسه هم يعيشون في بلد تعدّدي، فإن قضية الدور الحقيقي للدين في السياسة والدستور والفضاء العام ليست هامشية على الإطلاق، بل هي قضية مركزيّة وحاضرة في سياسة الولايات المتحدة.

في هذا الكتاب، أتناول مسألة أساسية عن الدين في السياسة تتمثل في: ما هي الحرية الدينية التي يحميها القانون الدستوري للولايات المتحدة؟ وأيُّ دورٍ يمكن الطرح الديني أن يؤدّيه في السياسة والدستور الأمريكي، سواء في النقاش العام بشأن الخيارات السياسية المراد اتخاذها أو باعتباره قاعدة لخيارٍ سياسيّ؟ إنّ الخيارات السياسية التي تعنيني بصفة أساسية في هذا الكتاب هي تلك التي تمنع أو تتحيّز ضدّ نوع أو آخر من السلوك البشري بناء على الاعتقاد بأنّ هذا السلوك هو سلوك غير أخلاقي.

إنّ كثيراً من غير المؤمنين بدين يُريدون تهميش دور الطرح الديني في النقاش السياسي العام، وهم المقصودون الأساسيون بطرحي في هذا الكتاب.

الثمن: ٩ دولارات
أو ما يعادلها

ISBN 978-614-431-053-3

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
بيروت ـ القاهرة ـ الدار البيضاء ـ الرياض
المكتب الرئيسي ـ بيروت
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ ـ ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com