بحث محكم | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 18 أكتوبر 2021

الليبرالية والمشكل اللاهوتي السياسي

منير الكشو
باحث تونسي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2021
All rights reserved © 2021

الليبرالية والمشكل اللاهوتي السياسي[1]

1- مجلة ألباب العدد13

يسعى هذا المقال إلى تمييز المقاربة الليبرالية للمشكل اللاهوتي السياسي عن المقاربة العلمانية له. ويحاول إبراز أهم عناصر المقاربة الليبرالية، ويبين نقاط التوارد والافتراق بينها، والمقاربة العلمانية على الصعيدين الخبري والمعياري؛ ففي جزئه الأول المتعلق بالترتيب القانوني والمؤسساتي للعلاقة بين الدين والدولة، يؤكد المقال أنّ العلمانية، بما تعنيه من فصل بينهما، لم تكن النموذج الوحيد الذي اتُّبِع في البلدان التي اعتمدت النظام السياسي للديمقراطية الليبرالية. أمّا في جزئه الثاني المتعلق بالنظرية المعيارية، فيتطرق المقال إلى الأسس النظرية والفلسفية، التي بنت عليها الليبرالية معالجتها للمشكل اللاهوتي السياسي بالتركيز على نظرية تبدو الأكثر اتساقاً ونسقية، وهي الليبرالية السياسية وفق الصيغة التي أعطاها لها الفيلسوف جون رولز، وميّزها عن الليبرالية الشاملة. فالليبرالية السياسية لا تنظر إلى العلمانية بوصفها نظرية سياسية نسقية بل بوصفها منهجاً ينشد فحسب تكريس القيم الليبرالية من حرية ومساواة في الاعتبار والتقدير بين جميع المواطنين على الصعيد السياسي. لذلك ترفض أن تكون العلمانية بوصفها فلسفة ورؤية شاملة ومتناسقة للخير وللمثل الأعلى للحياة والسعادة أساساً لتنظيم المؤسسات والبنية الأساس للمجتمع تماما، مثلما ترفض هيمنة الرؤية الدينية على المجال العام وجميع مناحي الحياة في مجتمع ليبرالي تعدديّ من حيث تصورات الخير. وفي الأخير، يتطرّق المقال إلى السؤال حول مشروعية استخدام الحجج الدينيّة في الجدل العام في الديمقراطيات الليبرالية وما يثيره من خلافات اليوم، ويحاول أن يميز الموقف الليبرالي من هذه المسألة عن مواقف أخرى قد تتداخل معه.

مقدمة

لقد استقرّت الديمقراطية الليبرالية صيغةً في الحكم في العالم الغربي الحديث، عندما وُفّقت في حسم الجدل لصالحها حول ما أسماه الفيلسوف المعاصر ليو شتراوس (1899-1973) المشكل السياسي اللاهوتي المتعلق بمصدر السلطة السياسية، سواء كان مضمون الوحي والعقيدة أم ما يقرّه العقل ويثبته البرهان؛ أي، وفق المجاز الستروسي، النزاع بين القدس أرض الوحي والأنبياء والرسل وأثينا مولد الفلسفة ومنشأ التفكير العقلاني[1]. ولم يتسنّ للديمقراطية الليبرالية النجاح في فرض منوالها في الحكم القائم على الحرية والمساواة والمشاركة السياسية والتداول السلمي على السلطة عبر انتخابات حرة ودورية إلا بتضافر عوامل ثلاثة هيّأت لها أسباب النجاح هي: أولاً فقدان فكرة السلطة السياسية، بوصفها تفويضاً إلهياً، مكانتها وذيوع في المقابل المقاربات التي تجعل القبول والتوافق أساس الحكم السياسي. فالسلطة السياسية، في تصور أنصار الديمقراطية الليبرالية، تقوم على موافقة الشعب على أن يُساس من قبل من يختاره هو، وليس على تفويض

1- حول المشكل اللاهوتي السياسي يراجع: Leo Strauss, Spinoza's Critique of Religion, trans. E. M‘Sinclair, New York: Schocken Books, 1965. حول القدس وأثينا يراجع مقال ليو شتراوس: «Jerusalem and Athens», in Commentary, June 1967, pp. 45-57. حول المشكل اللاهوتي السياسي عند شتراوس يراجع كتاب: Meyer, H. Leo Strauss and the Theologico-Political Problem, Cam: Cambridge University Press, 2006، الفصل 1.

لمن يصطفيه الله لمهمة الحكم. أما العامل الثاني، فيتعلق بالترتيبات التي وضعتها معاهدة وستفاليا لسنة (1648)، التي أنهت حروباً دينية دامية بين البروتستانت والكاثوليك دامت نحو ثلاثين سنة، وكانت اندلعت عقب ظهور حركة الإصلاح البروتستانتي. بفضل هذه المعاهدة، التي جرّدت الكرسيّ الرسولي من كلّ سلطان مدني على المؤمنين المسيحيين، ومنحت السلطة السياسية حقّ القرار في شأن الدين الذي يمارس داخل مجال سيادتها، أمكن للكاثوليك واللوثريين أن يتعايشوا على المجال الجغرافي نفسه، وأن يخضعوا للسلطة السياسية نفسها. غير أنّ الترتيب، الذي أقامته سلم واستفاليا -وإن اعترف بالتعددية الدينية وأقرّها- لم يعالج مشكل التعددية داخل الدول، لذلك تعالت منذ أواسط القرن السابع عشر أصوات مطالبة بإقرار مبدأ احترام حرية العقيدة الدينية ليتّسع فيما بعد للمطالبة بحرية الفكر والضمير وحق التعبير عن الرأي ونقد الأديان والكنائس والسلطة السياسية مع تطور حركة التنوير في القرن الثامن عشر. وقد تحدّدت في هذه الفترة معالم معالجة ليبرالية للمسألة الدينية قوامها أنّ الحياة المشتركة تقتضي أسّاً مستقلاً عن الولاء الديني؛ إذ يتعين على أناس تختلف انتماءاتهم العقائدية أن يجدوا السبيل إلى العيش سويّة دون اللجوء إلى العنف أو التلويح به لحلّ خلافاتهم العقائدية، بعد أن تبيّن أنه لا القوّة ولا العقل قادران على حمل البشر على الإيمان بدين واحد، وأن لا مناص من تدبير الشأن السياسي وفق مبادئ يمكن أن تتبناها جماعات دينية متباينة ومتنازعة على الصعيد العقائدي. ويمكن إجمال هذه المبادئ التي شكّلت العمود الفقري لليبرالية السياسية في المساواة بين كل المواطنين في ظلّ سيادة القانون، وحرية كلّ فرد في السعي إلى تحقيق تصوّر الخير الذي ارتآه لنفسه، طالما أنه لا يتداخل على نحو لا مشروع مع حرية غيره، وحياد الدولة تجاه اختيارات مواطنيها في الحياة بما فيها اختياراتهم الدينية.

أمّا العامل الثالث والأخير، فيتعلق بتعمّق مساق العلمنة وانتشاره. فبفعل التعدّديّة الدينيّة والانتقادات الموجّهة إلى سعي الكنائس والطوائف إلى فرض آرائها على عموم الناس، أخذت الحجج الدينية تفقد قدرتها على تسويغ المواقف والآراء السياسية، وعلى توحيد كلمة الأمة وجمعها حول قرار سياسيّ موحّد. لذلك، تبنت الكثير من النخب الفكرية المساندة لمنوال الديمقراطية الليبرالية وجهة نظر علمانية تفصل بين الدين والسياسة، وتقصر التعبير عن المعتقدات الدينية في حدود المجال الخاص، وتُخلي الحياة العامة من كل أثر للمعتقد ومن كلّ تعبير عن الانتماء الديني، وتجرّد الحجج الدينيّة من كلّ صلاحيّة للدفاع عن المواقف والآراء التي تخصّ تدبير الشأن العام. وقد ذهب بعضٌ منها إلى الدعوة إلى إخلاء المجال العام من كل الرموز الدينية البارزة حتى يكون محايداً وتزول منه الفوارق الدينية والثقافية التي تحيل إلى اختلافات هووية من شأنها أن تؤدي إلى صراعات مدارها هويّة جماعيّة، سواء كانت دينية أم عرقيّة. وقد حدا الأمل بهذه النخب أن يزول تدريجياً تأثير الدين في الحياة الخاصة والعامة مع تطور اقتصاد الرفاه، وانتشار العقلانية العلمية، وإبعاد الدين عن السياسة، وإخلاء الفضاء العام منه.

غير أنه خلافاً لتوقعات المدافعين عن أطروحة العلمنة، مثل: ماركس وفيبر وتونيز ودوركايم وكونت، لم يؤدّ هذا المزيج من الديمقراطية والتعددية الدينية والعقلانية العلمية والرخاء الاقتصادي إلى خصخصة الدين وزواله من الفضاء العام، بل، على العكس من ذلك، لا تزال الأديان في العديد من الديمقراطيات الغربية محافظة على قوّتها وزخمها، وتؤثر في تشكيل الثقافة السياسية على أنحاء متعدّدة. لكن من جهة أخرى، أدى تضافر هذه العوامل الثلاثة إلى تأصيل مشروعية السلطة السياسية في إرادة الشعب الذي يكون متعدّداً على الصعيد الديني، وتقف قطاعات مهمة منه موقف الريبة من عقلانية المعتقدات والقناعات الدينية على نحو عام. لذلك تطرح الأسئلة الثلاثة الآتية: إن كانت السلطة القسرية المخوّلة للدولة من الشعب، صاحب السيادة، لا تكون مسوّغة إلا ضمن حدود ما يمكن أن يقبل به تدبيراً لشأنه العام، ولا تمتد إلى العقائد التي تنقسم آراء أفراده فيها، فهل الفصل بين الدين والدولة هو التدبير الأفضل لتلبية هذا المقتضى، أم هل وجود دين رسمي للدولة، مع ضمان حرية الضمير والعقيدة واحترام التعدديّة الدينية، لا يحول دون تلبية الغرض نفسه والاستجابة للمبادئ الليبرالية التي أسلفنا ذكرها؟ هل علمانية الدولة شرط تحقيق ما تطمح إليه الليبرالية السياسية من إقامة مجتمع عادل جيّد التنظيم يقوم على الحرية والمساواة في الاعتبار والتقدير بين كلّ مواطنيه، ويضمن حياد الدولة في المسائل العقائدية التي يختلف حولها مواطنوه؟ ثمّ إذا كان حياد الدولة مقتضى أساسياً لضمان حرية المواطنين والمساواة بينهم، فهل يتوجب أن لا يستند تسويغ السياسات العامة للدول الديمقراطية الليبرالية إلى حجج دينية، وأن يقتصر من ثَمَّ على حجج علمانية قابلة للجدل والنقاش؟

في مقالنا هذا، سيكون جوابنا عن السؤالين الأول والثاني كالآتي: إنّ الليبرالية السياسية كما تحققت تاريخياً لم تطرح علمانية الدولة، بمعنى الفصل الدستوري بين مؤسسات الدولة ومختلف الجمعيات والمنظمات والمؤسسات الدينية، شرطاً لتحقيق مبادئها وتكريس قيم الحرية والمساواة والمواطنة والتوزيع العادل لمنافع وأعباء العيش المشترك. فوفقاً للسياقات التاريخية وخصوصية الأوضاع الفكرية والسياسية لكلّ مجتمع عرف انقسامات ونزاعات فكرية وعقائدية، تمّ ترتيب علاقة الدولة بالدين على نحو يضمن الحريات الفردية والعامة وعلى رأسها حريّة المعتقد والضمير دون اشتراط علمانية الدولة دوماً. ولئن كان نموذج الفصل بين الدولة والكنيسة هو الذي ساد في بلدان مثل فرنسا والولايات المتحدة الأمريكية وألمانيا، وتبناه العديد من النخب التنويرية والليبرالية في هذه البلدان، فإنه اتّخذ في كلّ واحد منها شكلاً وصيغة مختلفة عن تلك التي أخذها في البلد الآخر. ففي فرنسا ساد نموذج الفصل الجمهوراني المتعارض في جوانب منه مع الليبرالية السياسية والمنسجم في جوانب أخرى معها. أما في الولايات المتحدة الأمريكية، فإنّ الفصل بين الدين والدولة، ولزوم هذه الأخيرة الحياد في المسائل العقائدية، لم يمنع استمرار زخم الحركات الدينية داخل المجتمع المدني ونشاطها إلى أن أصبحت قادرة على الضغط على الدولة لحملها على رفع القيود والعراقيل التي تمنعها من اكتساح المجال العام. وفي ألمانيا لم يمنع الفصل، الذي أُقِرّ في دستور فايمر (1919)،

وتمّ تأكيده في القانون الأساسي للجمهورية الألمانية سنة (1949)، قيام ضروب من التعاون والشراكة بين الدولة والأديان المنظّمة في شكل هيئات تتمتع بالشخصية القانونية ميّزت العلمانية الألمانية عن النموذجين الفرنسي والأمريكي، غير أن نموذج الفصل لم يكن الوحيد الذي اعتمدته الديمقراطيات الليبرالية؛ ففي بلدان مثل الدنمارك وفنلندا واليونان وأيسلندا ومالطا والنرويج والمملكة المتّحدة توفّر المنظومة القانونية وأحكام القضاء ضماناتٍ لحرية الضمير، وتلزم الدولة باحترام التعدّدية الدينية في إطار ما يسمح به التزامها بالمحافظة على الموقع المتميز الذي تحظى به ديانة رسمية للبلاد. ولم يمنع عدم علمانية الدولة في هذه البلدان حلّ المشكل اللاهوتي السياسي على قاعدة رؤية الليبرالية السياسية. وسنتعرّض في آخر هذا الجزء من مقالنا إلى أهم مميّزات نموذج الدين الرسميّ للدولة ضمن ضوابط ليبرالية مثلما يتجسّد في المملكة المتحدة مع التركيز على إنجلترا. أما الجزء الثاني من مقالنا، فسنسعى فيه إلى عرض الأسس النظرية والفلسفية التي بنت عليها الليبرالية معالجتها للمشكل اللاهوتي السياسي ونميزه عن بعض أشكال العلمانية مع التركيز على نظرية تبدو متسقة في هذا المجال وهي الليبرالية السياسية وفق الصيغة التي أعطاها إياها الفيلسوف الأمريكي المعاصر جون رولز (1921 - 2002)، وميّزها عن الليبرالية الشاملة. وفي الأخير، سنتطرق إلى السؤال حول مشروعية استخدام الحجج الدينيّة عند تسويغ السياسات العامة والدفاع عنها، وما يثيره من خلافات اليوم في الديمقراطيات المعاصرة.

نموذج الفصل الجمهوراني الفرنسي

يُستخدَم مصطلحا جمهورية ولائكية على نحو متواتر في الخطاب السياسي الفرنسي لتوصيف الدولة وعلاقتها بالمجتمع المدني وبمختلف الأديان والطوائف، وكذلك لتوصيف أحزاب واتجاهات سياسية تجعل غايتها العمل من أجل دولة قويّة وأمّة فرنسيّة موحّدة ومستقلّة يعلو الانتماء إليها على كلّ الانتماءات الخصوصية الجهوية والطبقية والمناطقية والعرقية والدينية للشعب الفرنسي. وتتميز التسمية «جمهوري» بضرب من العمومية، ويفتقر مضمونها إلى الدقة، ويشوبها الغموض أحياناً، ما جعل من يطلقون على أنفسهم نعت «جمهوري» ينتمون إلى اتجاهات فكرية وإيديولوجيات وأحزاب سياسية متباينة وأحياناً متنازعة. ولئن أطلق في القرن التاسع عشر التوصيف «جمهوريين» على المدافعين عن حُكم يكون في شكل الجمهورية مقابل الحكم الملكي الوراثي، فإنه بعد أن استقرت الجمهورية الثالثة (1870-1914) استُخدِمَ هذا اللفظ لتوصيف اتجاهات سياسية من مختلف الطيف السياسي من الراديكاليين على اليسار إلى المحافظين على يمينه، وكذلك أيضاً على اليمين المعتدل أو الليبرالي. وتُحمل عموماً اليوم عبارة جمهورية على معنى الحاجة إلى دولة قوية وفق التقليد اليعقوبي الفرنسي تكون قادرة على فرض هيبتها وتعزيز الوحدة الوطنية

وإدماج أعضاء الأقليات كأفراد، ومقاومة النزوع الهووي الجماعتي؛ أي على غير المعنى الذي حُملت عليه عند بداية استخدامها الذي لم يكن يوحي بأي تموقع إيديولوجي[2].

ومثلما هو الشأن بالنسبة إلى مصطلح «جمهورية» و«جمهوري» تبدو اللائكية مرجعاً مشتركاً لليمين واليسار من الطيف السياسي في فرنسا حينما يتعلق الأمر بتوصيف العلاقة بين الديني والسياسي، في حين أننا نادراً ما نلحظ استخدام لفظ العلمانية (secularism) كما هو الحال في المجال الفكري والسياسي الأنجلو أمريكي والألماني. ولئن مثلت اللائكية، بالنسبة إلى المدافعين عنها، الوجه القانوني والمؤسّساتي للعلمانية، إذ تروم الفصل بين الدين والدولة والنأي بالسياسة وتدبير الشأن العام عن التأثيرات الدينيّة والطائفية، فإن الكثير من مناوئيها ونقادها يرونها أكثر من ذلك؛ إذ دلّت، في نظرهم، الأحداث التي جدّت منتصف التسعينيات وبداية القرن العشرين في فرنسا حول الحجاب الإسلامي وحول صعوبات اعتراف الدولة الفرنسية بواقعة التعدديّة الثقافية، على أن اللائكية الفرنسية تنشد أكثر من حياد الدولة في المسائل الدينية؛ إذ تروم فصل المجتمع الديني عن المجتمع المدني وإخلاء المجال العام من مظاهر التديّن وحصر الدين في الحياة الخاصة ونحت شخصية المواطنين على أسس غير دينيّة.[3]

ومع أن المنظومة القانونية الفرنسية كرّست حياد الدولة تجاه الأديان، وحظرت القوانين التمييزيّة على أساس الدين، كما فعلت سائر الديمقراطيات الغربية الحديثة، غير أنّ حماية الحرية الدينية من قبل الدولة الفرنسية لا تبدو لبعض الدارسين كاملة، ويتجلى ذلك في نظرهم في الحظر الذي فرضته على اللباس الديني في المدارس وفي أماكن أخرى من الفضاء العام، وسعيها الدائم لإبعاد التعبير الديني عن الحياة العامة. وعلى خلاف المقاربة الفرنسية لعلاقة الديني بالسياسي لم تسع المقاربات الثلاث الأخرى الأمريكية والإنجليزية والألمانية، التي سنتعرض إليها فيما بعد، إلى فصل المجتمع الديني عن المجتمع المدني.

أما على الصعيد القانوني والمؤسساتي، فقد تكرّس مبدأ اللائكية في جملة وردت في قانون (1905) بعنوان الفصل بين الكنائس والدولة، وفي دستور (1946)، وكذلك في دستور (1958) الساري إلى اليوم. ويتجلى الاقتران بين مبدأي اللائكية والجمهورية بوضوح في دستور (1946)، الذي يعلن بلغة مغلظة عن

2- حول هذه النقطة يراجع كتاب: Berstein, S.& Rudelle, O. Le modèle républicain, Paris ,PUF, 1992، القسم 1.

3- حول الاختلاف بين العلمانية الفرنسية والعلمانية الأمريكية يشير ألشتاين إلى أنه في الوقت الذي فصلت الثانية الدين عن الدولة ولم تفصله عن المجتمع المدني سعت الأولى دوماً إلى فصل الدين عن الدولة وعن المجتمع المدني. يراجع مقال:

Elshtain, J.B .«Religion and Democracy» in Journal ,2°of Democracy, V. 20, n ,2009 ,pp.5-17. حول سعي اللائكية الفرنسية إلى نحت معالم شخصية المواطنين وفق فلسفة تكون عقلانية وتغرس فيهم في الوقت نفسه حسّ المواطنة ومبدأ الاستقلالية الذاتية. يراجع مقالا:

Jansen, Y. «Laïcité, or the Politics of Republican Secularism», pp. 475-492; Assad, T. "Trying to Understand French Secularism", pp.494-526 in De Vries& Sullivan, L.E. Political Theologies, Public Religions in Post-Secular World, Fordham University Press 2006

المبادئ التي تقوم عليها الدولة، وهي الجمهورية واللائكية والديمقراطية في مادّته الأولى: «فرنسا جمهورية علمانية ديمقراطية اجتماعية غير قابلة للتجزئة»، وهي «تكفل مساواة جميع المواطنين أمام القانون دون تمييز يقوم على الأصل أو العرق أو الدين، وتحترم جميع المعتقدات». وتستوجب اللائكية، بوصفها ركناً أساسياً للجمهورية الفرنسية، أمرين: فهي تلزم من جهة الدولة بالحياد تجاه مختلف العقائد والأديان، وبالامتناع عن دعم وتمويل أيٍّ منها أو تمييز إحداها على حساب الأخرى، ومن جهة أخرى بعدم التدخل في المسائل الدينية والعقدية، واحترام الحرية الدينية، وضمان التزام الجميع بمقتضياتها. وعلى الرغم من قوة كلّ هذا العتاد القانوني والدستوري، نعثر في فرنسا على العديد من النصوص والتدابير القانونية والقرارات والأفعال الصادرة عن الدولة، التي لا تبدو منسجمة مع هذين المقتضيين لمبدأ اللائكية؛ إذ يشير الفقيه وفيلسوف القانون الفرنسي ميشال تروبر إلى العديد من الوقائع التي توحي بأن اللائكية تمثل اشتراطاً تجد الدولة الفرنسية صعوبة في تنفيذه والالتزام به[4]. فهناك، أوّلاً، وقائع تشهد بأن الدولة الفرنسية حشرت أنفها مباشرة، أو على نحو غير مباشر، في الحياة الداخلية للتنظيمات والمؤسّسات الدينيّة. ففي القانون نفسه لـ (1905)، الذي يفصل بين الكنائس والدولة توجد بنود متعلقة بالتصرّف في العقارات ودور العبادة، التي غدت منذ الثورة وحكم نابليون بونابرت ملكاً للدولة التي تضعها على ذمة الجماعات الدينيّة من الكاثوليك والبروتستانت واليهود تستغلّها دون مقابل. ويحمّل ذلك السلطات المحليّة واجب المساهمة في التعهّد بتلك البنايات وصيانتها، وهو ما يعني دعماً غير مباشر للدين. وثانياً، الحالة الخاصّة التي فرضتها ظروف تاريخيّة تتعلق بالاتّفاق المبرم بين نابليون والبابا بي السابع سنة (1801) الذي يخصّ ثلاثة أقاليم من منطقة الألزاس موزيل، والذي لا يزال ساري المفعول إلى اليوم. ففي هذه الأقاليم الثلاثة تتدبر أربع كنائس وديانات هي: الكاثوليكية واللوثرية والبروتستانتية واليهودية، شؤونها تحت رعاية الدولة وبإشراف منها؛ إذ يعيّن رئيس الجمهورية جزءاً من الأساقفة، في حين يتولى رئيس الحكومة أو وزير الداخلية تعيين الأحبار وجزء آخر من الأساقفة وتدفع الدولة أجورهم وفق النظام العام للتأجير المعمول به في المصالح العموميّة. وعلى الرغم من المصادقة على قانون (1905)، الذي يقرّ الفصل بين الكنائس والدولة، اعتمدت الأغلبية البرلمانية المحافظة سنة (1924) قانوناً يضفي الشرعية على نظام المعاهدة[5]. أما المثال الثالث فيتعلق بقانون الوزير الأول الفرنسي ميشال دي بري لـسنة (1959). هذا القانون، الذي سُنّ بعد اعتلاء الجنرال دي غول الحكم للمرّة الثانية سنة (1958) مسنوداً بأغلبية محافظة، يجيز للدولة إبرام عقود مع المدارس الخاصة، باعتبارها تؤدي خدمة مرفق عام. بمقتضى

4- Tropper, M., «Republicanism and Freedom of Religion in France», in Religion, 4 Secularism and Constitutional Democracy, ed. by Cohen ,J. & Laborde, C. NY: Columbia University press - 2016, pp. 316-337..

5- وحتى عندما وقع الطعن سنة 2013 في هذه المعاهدة أمام المجلس الدستوري، عُدَّ الحكم الذي أصدره قانون 1924 سليماً دستورياً. ولم يكن من الممكن الطعن أمام المجلس الدستوري الفرنسي في قانون 1924 قبل سنة 2013؛ لأنه لم تكن هناك إمكانية للمراجعة القضائية الدستورية للقوانين في فرنسا، ولم يكن من الممكن إسقاطه بدعوى مخالفته للمبدأ الدستوري المتمثل في اللائكية. غير أنّ الأمر غدا متاحاً منذ 2008 بعد أن وقع تنقيح الدستور الفرنسي، واستحداث إجرائية جديدة سُميت بسؤال أولويّ حول الدستورية يسمح للمواطنين بالتقدم إلى المجلس بطلب مراجعة لقانون قديم يَعتّونه لا دستورياً. حول مسألة سؤال أولوي حول الدستورية يراجع كتاب:

Bonnet, J. &Gahdoun, P-I, La question prioritaire de constitutionalité, Paris: PUF, 2014

هذا القانون تكفلت الدولة بدفع أجور المدرّسين على أن تعتمد المدارس الخاصة المناهج والبرامج التعليمية المعتمدة نفسها في المدارس العمومية، وأن تخضع لرقابة الدولة ومتفقدي التربية وتقبل ترسيم التلاميذ دون ميز على أساس الدين أو الجنس أو اللون، وأن تحترم من ثم قيم الجمهورية من حرية ومساواة. أما حصص التربية الدينية مثل حصص التعليم المسيحي، التي لا تتضمنها البرامج والمناهج في التعليم العام وتؤمنها المدارس الخاصة التابعة للكنائس، فتكون اختيارية وتجري قبل انطلاق الدروس أو عند نهايتها مما يمكّن التلاميذ الذين لا يرغبون في مزاولتها من عدم حضورها.

أما المثال التالي، فيتعلق بوضع الإسلام في فرنسا؛ فالإسلام لم يكن مشمولاً بالامتيازات التي أقرّها قانون (1905) للأديان؛ لأن المسلمين المقيمين في فرنسا في ذلك الزمن كانوا ضئيلي العدد، ولم تكن مساجدهم تكفي عدداً للحصول على الامتيازات نفسها التي حصلت عليها الديانات المعترف بها في ذاك الوقت، وعلى وجه الخصوص استخدام البنايات والمنشآت العمومية لغايات دينية. وقد ترتّب على غياب دعم الدولة نقص كبير في عدد المساجد والأيمّة والوعّاظ، ما جعل المسلمين الفرنسيين مرتهنين لجهات ودول أجنبيّة تتولى تمويل بناء مساجدهم، وتوفر تكويناً للأيمة والوعاظ. وفي سنة (2005) بادرت الدولة الفرنسية ببعث منظمة غير ربحيّة هي المجلس الفرنسي للديانة الإسلامية استئناساً بالمجلس الممثل للمؤسسات اليهوديّة والبروتستانتية. وقد كانت الحكومة تنوي من وراء ذلك تيسير الاتصال بالجماعة المسلمة عبر جسم يكون ممثلاً لها على أمل أن يؤدي ذلك إلى بروز صيغة من الإسلام متناغمة مع قيم الجمهورية الفرنسية، ويساعد على تكوين أيمّة جدد أكثر معرفة بثقافتها وانخراطاً في مجتمعها، ويجيز أيضاً للسلطات المحلية الدعم غير المباشر لبناء المساجد وصيانتها عبر الجمعيات الثقافية التي يخضع تمويلها العمومي لقانون الجمعيات الخاصة. تقدّم لنا هذه السياسة الجديدة تجاه الإسلام مثالاً آخر على تدخل الدولة في المجال الديني يناقض مبدأ اللائكية، غير أنّ الطبقة السياسة أجمعت بيمينها ويسارها على عدم تناقض هذه السياسة مع لائكية الدولة، وعلى شرعيّتها لارتكازها على القانون الخاص لا على القانون العام. وعموماً، وعلى الرغم من وجود مبدأ يقرّ الفصل، لم تمتنع الدولة الفرنسية عن تمويل الأديان على نحو مباشر أو غير مباشر، وانتهاج سياسات تخدم غرضها الرئيسي وهو الاندماج الجمهوري.

ويرى العديد من الدارسين وراء كلّ هذه المظاهر من عدم الاتساق مع مبدأ اللائكية المنصوص عليه في الدستور، وقصور الدولة الفرنسية عن الالتزام الكامل بمقتضياته، وجود الهاجس نفسه وهو حرص الدولة الفرنسية على تنظيم الشأن الديني والتحكّم فيه لغاية المحافظة على وحدة البلاد، وغرس القيم الضرورية

لاستمرارية الجمهورية، والتفاف الجميع حولها، وحماية الإحساس المشترك لهوية وطنية جامعة[6]. إن هذا الهاجس نفسه هو ما دفع نابليون إلى إبرام الاتفاقية مع رئيس الكنيسة الكاثوليكية البابا بي السابع، التي تنازل بمقتضاها لصالح السلطة الزمنية عن حقّ تنصيب الأساقفة وتعيينهم في مختلف الكنائس الكاثوليكية في فرنسا؛ ليكتفي فقط بالتنصيب الروحي لهم. وهو أيضاً الدافع نفسه الذي حدا بنابليون إلى فرض التنظيم المركزي من خلال المجالس على البروتستانت واليهود الذين كانوا يفتقدون مؤسّسات هرمية مجمّعة حول مركز واحد مثيلة للكنيسة الكاثوليكية. وعلى هذا النحو أصبحت الدولة قادرة على رقابة الأديان الثلاثة والتحكم فيها والحصول في المقابل على الشرعيّة والطاعة من قبلها.[7]

ويرى العديد من المؤرخين والدارسين أنّ ما أسهم في ظهور تصوّر جديد للجمهورية مقترن باللائكية هو ذلك التشبث الكبير الذي أبداه الكاثوليك بالنظام الملكي، وكذلك تعلقهم بالسياسة الاجتماعية والاقتصادية والخارجية، التي توختها الملكية الدستورية للنصف الأول من القرن التاسع عشر مع نابليون الثالث[8]. وبعد انهيار الإمبراطورية الثانية سنة (1870)، وتشكل الجمهورية الثالثة، احتدم النزاع بين الكاثوليك والجمهورانيين، الذين دافعوا عن ميراث الثورة الفرنسية، وعن ضرورة أن توفر الدولة المرافق العمومية والاجتماعية الأساسية دون خضوع للتأثيرات الدينية، وأن تمتنع عن تمويل أعمال وأنشطة الديانات. وقد فضل الجمهورانيون لذلك دولة علمانية تمنع الكنيسة من صياغة قيم المجتمع وتلقينها للناشئة دون مراقبة صارمة من السلطة العامة. غير أن تشبّث الجمهوريين الفرنسيين بتكثيف الحكم في مركز واحد، كما يفضل اليعاقبة، جعلهم يستعيدون أسلوب الحكم الملكي، وعلى وجه الخصوص النزعة الغاليغانية التي ظلت تسم بميسمها السياسات الفرنسية تجاه الأديان منذ ذلك التاريخ إلى اليوم[9]. وقد سعى قانون (1905) إلى إقامة جدار عازل بين كوكبة السياسة ومختلف تصورات الخير والحياة المثلى التي يعتنقها الأفراد، وهذا ما جعل

6- يراجع:

Weviorka, M. «Laicité et démocratie» in Pouvoirs n° 175, 1995, pp. 61-71; Muhlman, G. & Zaic, C. «la laïcité de la IIIé à la Vé république», Pouvoirs n° 126, 2008, pp. 101-114; Janssen, Y. Secularism, Assimilation and the Crisis of French Modernist Legacies, Ams.: Amsterdam University Press, 2013, chap. 6

7- حول هذه النقطة يراجع مقال: Baubérot, J. «The Evolution of Secularism in France: between two Civil Religions», in Comparative Secularisms in a Global Age, ed.by Cady, L.E. and Hurd, E.Sh. NY. Palgrave, 2010, pp. 57-68.

8- حول هذه النقطة يراجع كتاب كلود نيكوليه، فكرة الجمهورية في فرنسا (1789-1924)، ترجمة محسن الخوني، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2011، الفصلان 5 و6. ويراجع كذلك: Berstein, S.&Rudelle, O. Le modèle républicain, Paris: PUF 1992. يراجع على نحو خاص الفصلان 2 و3 من القسم 2 من الكتاب.

9- تتمثل النزعة الغاليغانية في تلك الحركة التي ظهرت منذ نهاية العصر الوسيط، وعملت على الحدّ من تدخل البابا في الحياة الدينية في فرنسا وتعزيز استقلالية الكنيسة الكاثوليكية تجاه روما، وتوثيق صلتها بصاحب السيادة الفرنسي. وقد حققت هذه الحركة أهم نتائجها سنة 1516 بإبرام اتفاقية بولونيو بين الملك فرنسوا الأول والبابا، التي أصبح بمقتضاها الملك يبسط سلطانه الزمني على كنيسة فرنسا، وقد بقي هذا الاتفاق ساري المفعول إلى حدود قيام الثورة الفرنسية. حول هذه النقطة تراجع مادة: «Galliganisme» في: Dictionnaire des idées: ParisEncyclopaedia Universalis, 2012, pp. 855-858. كما يراجع مقال: Encyclopaedia Uni-versalis, 2012, pp. 855-858. كما يراجع مقال:

Maire, C. “Gallicanisme et sécularisation”, Droits n° 58, 2013, pp.133-166

الدارسين يؤكدون الصفة الليبرالية لهذا القانون[10]. غير أنّ اللائكية، باعتبارها الخلفية الفكرية المساندة لهذا القانون في فرنسا، ليست مجرّد ترتيب مؤسّساتي يروم التواؤم مع واقعة التعدديّة القيميّة والأخلاقية، كما تنشده الليبرالية السياسية، وإنما هي أساساً محاولة لتخليص المؤسّسات السياسية من قبضة الكنيسة الكاثوليكية، وإحلال الإخلاص المدني والديمقراطي لدولة الجمهورية محلّ الولاءات الدينية التقليدية. فعلى خلاف بلدان مثل إنجلترا، كما سنرى، التي عاشت مساقاً من العلمنة التدريجية البطيئة تخلت فيه الدولة عن ولائها الديني، وتنازلت المؤسسة الدينية الرسميّة على مراحل عن جانب مهم من نفوذها السياسي والاجتماعي لتفسح المجال نحو مزيد من الاعتراف بالتعدديّة الدينيّة، اتّجهت فرنسا نحو الذود عن استقلالية السلطة المدنيّة، والكفاح من أجل فرض نظام جمهوري لائكي ضد مزاعم الحق التاريخي في الهيمنة للكنيسة الكاثوليكية. لذلك بدت اللائكية الفرنسية، ومن البداية، في رأي الباحثة سيسيل لابورد، مذهباً مكافحاً أكثر منها ترتيباً مؤسساتياً قائماً على تسوية وفاقيّة تهدف إلى ضمان حريّة المعتقد وحياد الدولة. فالثورة الفرنسية لسنة (1789) كانت متردّدة بين إعلان الحرية الدينيّة المدرجة في الفصل العاشر من إعلان حقوق الإنسان والمواطن، وإقامة ديانة مدنيّة تستلهم مقوّماتها من تصوّر روسو لدين مدنيّ[11].

غير أن الفكر الجمهوري الفرنسي لم يكن قادراً، في نظر بوبيرو، على أن يمضي إلى أبعد مدى في تحقيق المثل الأعلى الروسويّ للدين المدنيّ؛ لأن الجمهوريّين في صراعهم ضدّ الإكليروس وضدّ النفوذ الاجتماعي والسياسي للكاثوليكية وجدوا أنفسهم في حاجة إلى دعم الأطراف المحافظة والمرتبطة بالكنيسة الكاثوليكية[12]. ولأمر كهذا تخلّوا عن فكرة العقد المدنيّ، وتركوا جانباً فكرة الدين المدنيّ، وعملوا على حماية الحرية الفردية والحقوق التي نصّ عليها إعلان الثورة الفرنسية لحقوق الإنسان والمواطن. لذلك، بدا قانون (1905) قانون تهدئة، كما سبق أن قال أريستيد بريان مقرّر اللجنة التي صاغته، يتناغم مع وجهة نظر لوكيّة (نسبة إلى لوك) لا روسوية؛ إذ يفصل بين التسامح المدني والتسامح الثيولوجي، ويدعو إلى احترام الأوّل فقط من قبل الأديان. فمن حيث الظاهر يمنع القانون دفع أجور أو تمويل الأديان، لكنه في الوقت نفسه يدخل، كما أسلفنا، استثناءين مهمّين لتيسير «حريّة ممارسة الشعائر»؛ يتعلق أولهما بخدمة المرشدين الدينيّين، والثاني باستخدام المنشآت الثقافية العامّة، مثل الكنائس والمعابد والكوانيس من قبل الهيئات والجمعيات الدينيّة.

10- يراجع مقال:

Augier-Cabanes.I., “La laïcité exception libérale dans le modèle français”, Cosmopolitiquesn °16, nov. 2007.

وكذلك مقال:

Baubérot, J. “The Evolution of Secularism in France: BetweenTwo Civil Religions”, (م.س).

11- Laborde, C. “On Republican Toleration”, Constellations 9, no. 2 (2002): 171, 170

12- بوبيرو، (م.س).

ولسبب كهذا، لم يكن الفصل انقطاعاً جذريّاً؛ لأن نموذج الدولة الفرنسية، الذي تشكل تاريخياً، وعلى وجه خاص مع نابليون، لم يكن ليسمح بذلك. فمنذ نابليون لم تكتفِ الدولة بتدبير شؤون الأديان الرئيسة، ودفع أجور القساوسة والأحبار، بل تحوّزت عقارات الكنائس والمعابد والكوانيس ووضعتها على ذمة السلطات المحلية في الأقاليم والجهات لتتولى بدورها توفيرها للجمعيات الدينية، التي تكون منظمة من خلال القانون، وتخضع للمراقبة الدائمة فضلاً عن توفير الدولة خدمات مرفق عام دينيّ لمواطنيها مثل المرشدين الدينيين والوعّاظ في الجيش وفي السجون. لذلك لم يكن الفصل قطيعة تامة مع النزعة الغاليغانية، واستمرت الدولة في إدارة الشأن الديني، تقرّر بمفردها متى وكيف توفر التمويل العمومي، وتتولى الإشراف الإداري عليه من خلال دائرة تابعة لوزارة الداخلية الفرنسية تشارك في انتقاء المرشحين لرتبة أسقف، والتثبّت من أنهم لا يحملون قيماً منافية لقيم الجمهورية، وترفع الأمر إلى رئيس الجمهورية ليتولى تعيينهم في المنصب، قبل أن يتولى البابا منحهم التنصيب الروحي[13]. فالحياد، وفق هذه الصورة، لا يعني أن الدولة ملزمة بعدم التدخل في الشأن الديني، وإنما أن تكون ملزمة، عندما تستوجب الحاجة تدخلها، باحترام الحريّة الدينيّة وبمعاملة كلّ الديانات على حدّ سواء. وهو ما يفرض على الدولة، مثلما يقول جاك روبرت، أن لا تكتفي فقط بالحياد السلبي؛ أي عدم التدخّل، وإنما أن تتوخى أيضاً مبدأ الحياد الإيجابي[14]. ويبدو هذا النمط من التعامل مع مختلف التشكيلات الدينية والطوائف واضحاً في تمشّي الدولة الفرنسية عندما يتعلق الأمر بمسائل مثل حرية التعبير عن المعتقدات الدينية في المجال العام، أو التعليم والتربية أو اللباس، أو ارتداء علامات دينية بارزة؛ إذ لا تنظر إلى هذه المسائل من وجهة عقائدية، وإنما من وجهة نظر تجعل من حياد الفضاء العام ونقاوته من كلّ تعبير ديني ومن الولاء إلى الجمهورية وقيم المواطنة والعقلانية والمساواة والاستقلالية الذاتية مبادئ تعلو على كلّ أشكال الولاء الجزئي سواء كان للجماعة العرقيّة أم الثقافيّة أم الدينيّة. ويجعل كل ذلك العلمانية الفرنسية مختلفة عن العلمانية الأمريكية على الرغم من اشتراكهما في مبدأ الفصل الدستوري بين الدين والدولة.

نموذج الفصل الليبرالي الأمريكي

يتميز نظام الفصل الليبرالي الأمريكي بين الدين والدولة عن النموذج الجمهوراني الفرنسي بجملة من الخصائص، سنحاول أن نقف عندها حتى نستطيع أن نتبيّن صلة هذا النموذج بالليبرالية، ونقف عند مآثره وهناته. إن أوّل ما يجب التنويه بأهميته هو أنّ الدستور الأمريكي لا يتضمن أيّ إشارة أو ذكر لله، ولا يسمي

13- حول هذه النقطة يراجع:

Baubérot, J. La laïcité falsifiée, Paris: La Découverte 2011

Baubérot, J. “La laïcité en crise? une enquête toujours en devenir”, in Informations sociales, 2006/8, n° 36, pp.48-59

14- Robert, J. “La liberté religieuse”, in Revue internationale de droit comparé, 2 /1994, pp. 629-644.

الدين إلا ثلاث مرّات فقط. فالمادة (3) من الفصل (6) تحجـر أي مساءلة للشخص حول دينه عندما يكون طالباً لشغل في الوظيفة العامّة، كما أن التعديل الأوّل يمنع الكونغرس من إقرار دين رسميّ أو التدخّل في «الممارسة الحرّة للدين». وقد انبرى دفاعاً عن هذه المبادئ فريقان لم يكن أيّ منهما منسجماً داخليّاً في المرحلة الثورية من تاريخ الولايات المتحدة الأمريكية، التي أقرّ فيها الدستور. فريق تحفّزه قيم التنوير الأوربي مثل توماس جفرسون (1743-1826) دافع عن حرية الضمير الفرديّ، وفريق من المنشقين البروتستانت دافعوا عن حرية الضمير، باعتبارها واجباً شرعياً ودينياً، وأراد إنهاء حالة التبعيّة الدينيّة لإنجلترا المستعمرة التي تفرض عليهم الإنغليغانية ديانة رسميّة[15]. ولم تكن في نيّة الفريق الأول ولا الثاني إضعاف موقع الدين في حياة الجماعات، وكانا مقتنعين بأن حرية الضمير ستعود بالفائدة على الدين الحقّ، على الرغم من أنه لا أحد منهما كان يستطيع أن يحدّد مضمونه ومعناه. ولئن لم تكن هذه المبادئ موضع إجماع تام بين محرّري الدستور ذلك الزمن؛ إذ كان الكثير من الأمريكيين يبدون خشية من أن يؤدّي عدم إقرار ديانة رسمية إلى استفحال النزاعات وتفشي الفوضى، سلمت الغالبية من القوى الفاعلة حينها بها؛ لأنه لم يكن للكنائس الرسميّة الموحّدة لنيو إنغلند، ولا للكنائس الإنغليغانية للمستعمرات الواقعة جنوب البلاد، حضور في كامل المجال الجغرافي حتى تستطيع أن تتحوّل إلى كنائس رسميّة. ولئن كان في البداية التعديل الأوّل من الدستور الأمريكي، الذي يلزم الكونغرس بأن لا يصدر «أي قانون خاص بإقامة دين من الأديان، أو يمنع حرية ممارسته، أو يحدّ من حرية التعبير أو الصحافة، أو من حق الناس في الاجتماع سلميّاً، وفي مطالبة الحكومة بإنصافهم من الإجحاف»، يسري فقط على الحكومة الفدراليّة، ولا ينطبق على الولايات، ولا يشمل الكنائس الرسميّة المؤسّسة في العديد منها، إلا أنه تدريجيّاً التحقت مختلف الولايات بالحكومة الفدراليّة، وأنهت ما تبقى من مظاهر التأسيس الرسميّ لديانة مّا، واكتمل هذا المساق سنة (1833) حينما ألغت حكومة ماستشوستس الضريبة التي كان يدفعها المواطنون للكنائس[16]. وعلى امتداد التاريخ الأمريكي، منذ إقرار منع تأسيس دين رسميّ إلى اليوم، عرفت الحياة السياسية الأمريكية حركات وجماعات تدفع إما في اتجاه التراجع عن هذا الفصل محمّلة إياه مسؤولية ما تعرفه الأمّة من انقسام وتنازع جرّاء غياب دين موحّد، أو تقوم بقراءة للتعديل الأوّل على نحو يسوّغ مطلبها في رفع القيود عن نشاط وعمل الجمعيات الدينيّة، ومنحها امتيازات بدعوى حقّها في الممارسة الدينيّة الحرّة التي أقرّها التعديل الأوّل. فأثناء الحرب الأهليّة (1861-1865) تعالت أصوات بعض زعماء الكنائس مُدينة نظريات وأفكار مؤسّسي الدستور التي أخلت نصه من أيّ ذكر لله وللدين. وقد كانت هذه الجماعات تعتقد أن إعادة ترسيخ الوحدة القومية تقتضي

15- أحد أبرز الممثلين للفريق الثاني روجير وليامز (1603-1684) مؤسّس الكنيسة البروتستانتية المعمدانية وأتباعه الذين دافعوا بضراوة عن مبدأ حياد الدولة في المسائل الدينية وعن حرية الضمير، وعارضوا فكرة دين رسميّ، يُراجع حول هذه النقطة:

Nussbaum, M. Liberty of Conscience ,2008 Basic Books :.NY. يراجع هنا الفصل 3

16- يراجع:

Wingler, T. “The God in Constitutional Controversy, American Secularisms in Historical Perspective” in Gady, L.E.&Hurd, E.Sh, op.cit. pp. 87-105

اعترافاً من الجميع بسلطة الله على العباد والعالم، وهو ما يستدعي إدخال تعديل جديد على الدستور يخدم هذا الغرض[17]. وقد حظي هذا المطلب بدعم في ستينيات القرن التاسع عشر، وأفضى إلى تشكيل جمعية وطنية سنة (1863) جعلت غايتها الدفاع عن هذا المطلب. وقد اعتقد مؤسّسو هذه الجمعية أن تعديلاً يؤكّد على الأساس المسيحي للأمّة سيوفّر حماية دستورية للمصلّين، ويجيز تلاوة الكتاب المقدّس في المدارس العموميّة، ويفرض راحة أسبوعيّة يوم الأحد، ويمكّن من إصدار قوانين ضدّ التجديف، ويجبر الدولة على انتداب مرشدين دينيّين في السجون والثكنات، ودفع أجورهم، وكذلك يفتح الباب أمام جملة من القوانين والأعراف اعتقدوا أنها ضرورية لحماية الأسس الأخلاقيّة التي تقوم عليها الأمة. وردّاً على مزاعم هذه الحركة شكّل مفكرون ليبراليون ودينيّون الرابطة الليبرالية الوطنية للدفاع عن التعديل الأول من الدستور، وعن العلمانية، للردّ على حجج الجمعيّة الوطنية للإصلاح، ودافعوا عن تصور شامل للفصل بين الكنيسة والدولة، مؤكدين ضرورة التقيّد التامّ بالقوانين وبنص الدستور.[18]

واليوم يبدو، كما تقول الدارسة جين كوهين، أنّ حرية الدين أصبحت الشعار الذي تتجمّع حوله كلّ الفرق والجمعيات والحركات الدينية التي تريد أن تناوئ نموذج الفصل بين الدين والدولة الذي ساد في الولايات المتّحدة الأمريكيّة[19]. ويرتكز كذلك المدافعون عن الدور السياسي للدين على التعديل الأول في الدستور الأمريكي، الذي ينصّ على حرية الممارسة الدينية للمطالبة برفع القيود، التي وضعت وفق مقتضى ذات الفصل في عدم التأسيس لدين رسميّ، للدفاع عن الحق في استخدام المرافق أو الأموال العامة لمساعدة الأنشطة والمؤسسات والمنشآت الدينية، ومنحها معاملة تفضيلية دون غيرها من الجمعيات المدنية. فوفق تأويلهم للتعديل الأول ينبغي على الدولة لا أن تمتنع فحسب عن وضع القيود على الممارسة الحرة للدين، وفق تصور سلبي للحرية الدينية، بل ينبغي عليها أيضاً أن تتكفل بالأعباء المالية التي تقتضيها تلك الممارسة. وإذا كانت حرية المعتقد والدين تقتضي لدى المؤسّسين للدستور الأمريكي والليبراليين للقرنين الثامن عشر والتاسع عشر حياد الدولة وامتناعها عن كل تمويل للأديان، سواء كان مباشراً أم غير مباشر، فإنّ كلّ حياد للدولة، وكلّ حديث عن العلمانية، غدا اليوم، بالنسبة إلى جماعات الإحياء الديني، عداء للدين[20]؛ فالحرية الدينية تقتضي في نظرهم من الدولة دعم وتمويل الأديان واحترام استقلالية الجمعيات والمنظمات الدينية والامتناع في الوقت نفسه عن مراقبة أنشطتها، والتدخل في شؤونها الداخلية. وما يبعث على القلق في نظر العديد من المفكرين الليبراليين هو أنّ أغلبية أعضاء المحكمة العليا الأمريكية تبدو اليوم مستعدّة أكثر من أيّ وقت مضى لتغيير جذري للمفهوم السائد الذي تكرّس دستورياً من خلال فقه المحكمة العليا حول

17- المرجع السابق.

18- المرجع السابق.

19- Cohen, J.L. “Rethinking Political Secularism and the American Model of Constitutional Dualism”, in .Cohen J.L. & Laborde, C. Religion, Secularism and Constitutional Democracy, (156 إلى 113 ص من) م.س،

20- يراجع هنا: هيبارد، س، السياسة الدينية والدول العلمانية، ترجمة الأمير سامح كريم، الكويت، المجلس الوطني للثقافة، 2014، الفصل 6

الحرية الدينيّة. فباسم الحرية الدينية أقرّت دستوريّاً المحكمة العليا سنة (2012) استثناء لصالح الكنائس يسمح لها بعدم الالتزام بقوانين الشغل التي تكفل حقوقاً لشغّالين من غير القساوسة في الكنائس. وبذلك جُرّد هؤلاء الشغالون من الحقّ في الاعتراض على أيّ إجراء تمييزي تتخذه ضدهم أيّ كنيسة بوصفها المالكة للشركات التي تشغلهم لعدم انسجامهم مع عقيدتها، أو بسبب نوعهم الاجتماعي كما هو الحال مثلاً بالنسبة إلى المثليين. فعلى الرغم من الإعفاءات السخيّة من الضرائب والمساعدات غير المباشرة، التي تحصلت عليها الكنائس في الولايات المتحدة الأمريكية، لا تزال المحكمة العليا تصادق على إعفاءات لفائدتها من قوانين الشغل التي تحمي حقوق العمّال في تكوين اتحادات ونقابات وفي الانضمام إليها، ومن حقهم في المفاوضات الجماعية في المؤسّسات والشركات التي تملكها منظمات وجمعيّات دينيّة[21].

ويؤكد الباحثان مونسما وسوبر أنّ العلاقة بين الكنيسة والدولة في الولايات المتحدة الأمريكية مرّت على صعيدي النظرية والممارسة بخمس مراحل متمايزة طيلة القرون الثلاثة الماضية[22]: الأولى تمثلت في إقامة دين رسميّ فترة الاستعمار الإنجليزي في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وقد اتبعت حينها معظم المستعمرات التي أنشئت الأولى على الأراضي الآمريكية الصيغة الأوربية التي كانت تُقام بها الكنائس الرسميّة. فالاعتقاد الذي كان سائداً حينها هو أنّ الوحدة الدينيّة أساس الوحدة السياسيّة. وبهذا تمتّعت الكنائس، التي حظيت بصفة الكنيسة الرسميّة، بأداء ضريبي يقتطع لصالحها من أتباعها، كما أنّ المنشقّين عنها كانوا يتعرضون لعقوبات قاسية، ومارست السلطات المدنيّة أيضاً نفوذاً في بعض الشؤون الدينية التي تخصّ مختلف الكنائس. أمّا المرحلة الثانية، فهي التي برزت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر عندما ظهرت نزعة لتجريد الكنائس من صفة التأسيس الرسمي، وتزامنت مع الحركة السياسية الداعية إلى الاستقلال عن بريطانيا. وقد تمّ في هذه المرحلة تبني إعلان توماس جفرسون للحرية الدينية، الذي يؤكد «أن لا أحد ينبغي أن يرغم على المشاركة في طقوس عبادة مّا، أو حضورها، أو التعامل مع كهنتها، أو دعمها مهما كان نوعها [...] لكن ينبغي أن يكون كلّ البشر أحراراً في الدعوة لأفكارهم فيما يخصّ الدين، وأن يدافعوا عنها من خلال حجج، ولا ينبغي أن ينقص ذلك أو يزيد بأيّ وجه حقوقهم المدنيّة، أو يؤثر فيها»[23]. والمرحلة الثالثة امتدّت من سنة (1800) إلى (1950)، وتميّزت بظهور أشكال من التأسيس لكنائس بروتستانتية وإن على نحو غير رسميّ. ففي بداية القرن التاسع عشر أخذ حضور المسيحية داخل المجتمع يذوي، وأخذت بعض الكنائس البروتستانتية على عاتقها مهمّة التصدّي لهذا المنحى، وأطلقت حملة لدفع الناس للانخراط في الكنائس، وارتياد مراسم إقامة الصلاة وحضور القدّاس. وعندما اشتدّ عود هذه الحركة تغلبت المسيحية البروتستانتية الشعبوية على كلّ اتجاه يدعو إلى فصل قاطع بين الكنيسة والدولة. فقد

21- حول هذه النقطة يراجع: براين باري، الثقافة والمساواة، الكويت، المجلس الوطني للثقافة، 2011، الج 2، وكذلك: Cohen المرجع السابق.

22- Monsma, S.V. & Soper, J.Ch, The Challenge of Pluralism, NY: Rowmen & Littlefied, 2009, pp. 15-45

23- Jefferson, Th. “A Bill for Establishing Religious Freedom”, in Deadalus, Summer 2003, 132/ 3, pp. 49-50

غدت الصلوات والتلاوات للتوراة ركناً أساسياً في تدريس المدارس المشتركة المموّلة من الدولة، كما أقرّ يوم الأحد يوم احتفال ديني. وفي سنة (1890) كانت معظم المدارس والجامعات التابعة للدولة تتوافر على مُصلّى وخدمات للمؤمنين، بما فيها تنظيم القدّاس ليوم الأحد. وبعد الحرب العالمية الثانية دخلت الولايات المتحدة الأمريكية، في رأي سوبر وموسما، مرحلة رابعة من تاريخ العلاقة بين الكنيسة والدولة تواصل أثرها إلى اليوم سمياها المرحلة الثانية من نزع التأسيس الديني. فقد عاد المفكرون الليبراليّون بقوّة، وهيمنوا على قرارات المحكمة العليا، وأثّروا في طريقة تفكير صنّاع الرأي والقادة الاجتماعيين، على الرغم من أنهم لم يستطيعوا التأثير في الجمهور العريض. فالأحكام التي أصدرتها المحكمة العليا سنة (1947)، واللغة التي صاغتها بها، تؤكد هذا السعي لاستعادة روح الدستور، والتمسّك ببند عدم التأسيس لدين رسميّ. فقد وضعت مبدأ أساسياً، في تأويلها للتعديل الأول للدستور، هو عدم دعم أو مساعدة أيّ دين، وتبنّت مجاز جفرسون حول جدار الفصل بين الكنائس والدولة، ومنعت الممارسات الدينيّة في المدارس العامّة، وقضت بلادستورية كلّ إعانة من الدولة إلى المدارس ذات الخلفية الدينيّة. أما المرحلة الخامسة، فهي تلك التي بدأت منذ الثمانينيات وتمتد إلى اليوم، وقد تميّزت ببروز مبدأين في الجدل الفكري والسياسي هما الحياد والمعاملة المتساوية. ففي هذه المرحلة غدت فكرة الفصل الصارم، التي جسّدها شعار لا إعانة لدين، تتضارب مع طريقة التفكير المستندة إلى فكرة المعاملة المتساوية وحق النفاذ على قدم المساواة للخدمات العامّة.

وتجاه هذا الوضع بدت المحكمة العليا منقسمة بين تيارين أحدهما محافظ يقف إلى جانب الجماعات الدينية والآخر ليبرالي يروم تعزيز القيود التشريعية التي تمنع الجماعات الدينية من اكتساح الفضاء العام والسيطرة عليه، وبدت غير قادرة على الحفاظ على تماسكها أمام الانقسام الحاد داخل الكونغرس والضغط المتواصل من وسائل الإعلام والرأي العام حتى تنحاز في قراراتها إلى الجماعات الدينية. لكن على الرغم من الخلط بين الدين والسياسة المتعمّد من المحافظين من يمين الحزب الجمهوري الأمريكي المدعوم بروابط الكنائس الإنجيلية والكاثوليكية، وسعيهم إلى تحويل وجهة الجدل العامّ من القضايا السياسيّة والاقتصاديّة إلى المسائل العقائديّة والدينيّة، كما بيّن سكوت هيبارد، تبيّن استطلاعات الرأي والدراسات الميدانية أن الأمريكيين يظلون عموماً معتدلين في المسائل الدينية، ولهم حساسية شديدة تجاه خلط الدين بالسياسة الحزبية[24]؛ لذلك يبدو البون شاسعاً بين مؤشرات الرأي العام واتجاهاته، كما تعكسها استطلاعات الرأي، وواقع المؤسسات الذي يخضع أكثر فأكثر لقوّة ونفوذ اليمين الديني المحافظ الساعي إلى فرض سياسة منحازة للكنائس على قطاع واسع علماني وليبرالي من المجتمع.

24- سكوت هيبارد، (م.س)، الفصل 1. ويراجع أيضا:

Campbell, D.E.& Putnam, R.D. “God and Caesar in America” In The Forgein Affairs, March /April 2012

ألمانيا طلاق بين الكنائس والدولة مع تعاون وشراكة

لقد نصّت المادة (140) من القانون الأساسي لجمهورية ألمانيا الاتحادية لسنة (1949) على أن المواد (136) و(137) و(138) و(139) و(141) من الدستور الألماني لسنة (1919) جزء لا يتجزأ من هذا القانون الأساسي. وتنصّ المادة (137) من دستور (1919) لما عرف بجمهورية فايمر الألمانية على أنْ لا وجود لكنيسة دولة في ألمانيا. وتحمي المادة (3) من القانون الأساسي لسنة (1949) المواطنين من كلّ تمييز على أساس الدين، في حين توفّر المادة (4) الحماية للحرية الدينيّة. أمّا المادّة (33) فتمنع الدولة من إخضاع التمتع بمزايا المواطنة والنفاذ إلى الوظائف والحقوق المدنيّة إلى الانتماء الدينيّ. أمّا المادة (7)، فتقضي بأن يكون تدريس الدين في المدارس الحكوميّة مادة تعليميّة نظامية باستثناء المدارس اللاعقائدية، في حين أنّ اليمين التي يؤدّيها رئيس الدولة عند اعتلاء المنصب -وإن تضمنت، وفق المادة (56)، الجملة «ليساعدني الله على قول الحقيقة»، سمحت بأداء الرئيس الجديد اليمين دون الإعلان عن انتمائه إلى أيّ دين كان. كما تحمي المادة (4) من الفصل الأوّل الحريّة الدينيّة وحريّة الضمير، ويوفر الدستور الضمانات لاستقلاليّة المنظّمات والمؤسّسات الدينيّة، ويجيز لها استخدام أجهزة الدولة لاستخلاص ضرائب على أتباعها، ويقرّ يوم الأحد راحة أسبوعية ما يمكّن المتديّنين من ارتياد الكنائس وحضور القدّاس.

وعلى الرغم من أن الدستور الألماني يقضي بأن لا وجود لكنيسة دولة، وأن الألمان يتحدثون غالباً عن الفصل بين الدين والكنيسة باعتباره أمراً قائماً في حياتهم السياسية والاجتماعية، وعن ضرورة لزوم الدولة الحياد في المسائل العقديّة والدينيّة، فإنّ تأكيدهم أيضاً، من جهة ثانية، على ضرورة الشراكة بين الكنيسة والدولة وعلى الحريّة الدينيّة من حيث هي حرية إيجابية لا تتوقف عند حدود ضمان عدم وجود عوائق أمام الممارسة الدينية، بل تسعى إلى توفير الظروف التي تمكن من استخدام تلك الحرية والتمتع بها، قد أفضى إلى تسويغ ممارسات قد يَعدّها العديد من العلمانيين الفرنسيين والأمريكيين انتهاكاً لمبدأ الفصل المعلن في الدستور ولمقتضى الحياد المترتّب عليه. ومن جهة ثانية، توجد عناصر تبدو مشتركة مع دول لم تقرّ مبدأ الفصل وتقيم كنيسة للدولة مثل إنجلترا كما سنرى ذلك لاحقاً. فلا ينظر الألمانيون إلى الكنيسة والدولة على أنهما طرفي نقيض أو مجالين من النشاط الإنساني متباعدين، وإنما على أنهما شريكان متعاونان يساهم كلّ منهما بقسط مهم في إقامة مجتمع مستقرّ ومزدهر. ويقوم مبدأ الاستقلالية أو التحديد الذاتي لكلّ من الدولة والكنيسة بدور الموازنة والعامل المرجّح. ففي التصوّر الألماني تمتلك الكنائس والتنظيمات الدينية حقاً أساسيّاً في استقلالية ذاتية تمكّنهم من التحكّم في مصيرهم وكيانهم لا يمكن للدولة أن تتعدى عليه. وفضلاً عن مبدأي الشراكة والاستقلالية يشير الدارسون إلى أهميّة مبدأين آخرين يحكمان العلاقة بين الدين والدولة في ألمانيا هما مبدآ الحياد والحرية الدينية الإيجابية. فالحياد يمنع الدولة من أن تتماهى مع كنيسةٍ ما لتجعل منها كنيستها الرسميّة، إذ لا يحقّ أن يكون للدولة أيّ ميل أو

انحياز إلى جماعة دينيّة مّا، ومن جهة أخرى تحرص الدولة على أن لا تكون المؤسّسات الدينيّة ضعيفة تجاه المجموعات الاجتماعية الأخرى. فينبغي على الدولة أن تلزم الحياد، وأن لا تميّز مجموعة دينيّة عن أخرى أو مجموعة لا دينيّة عن المجموعات الدينيّة ولكن أن تدّخر أيضاً جُهداً في الإحاطة بأعضاء تلك المجموعات[25]. ومن حيث هي حريّة موجبة لا تقف الحريّة الدينيّة عند مقتضى انعدام المانع القانوني أمام الممارسة الدينيّة والتعبير عن المعتقدات لتشمل الجهد الذي ينبغي أن تقوم به الدولة لكي تضمن للمتدينين وضعاً يسمح لهم بالاستخدام الفعلي لتلك الحريات التي متّعهم بها القانون. فالحرية الدينية تحمّل الدولة واجب إرساء نظام اجتماعي يستطيع فيه المتديّنون أن يعيشوا بأمان في انسجام مع معتقداتهم.

ويجدر التذكير بأنّ ألمانيا الاتحادية ذات نظام سياسي برلماني فيدرالي، وهي ديمقراطية ليبرالية مستقرة ومزدهرة اقتصادياً منذ ما بعد الحرب العالمية الثانية، وتَعدّ اثنين وثمانين مليون ساكن من ضمنهم (32%) من أتباع الكنيسة الإنجيلية البروتستانتية، و(32%) من أتباع الكنيسة الكاثوليكية، و(4%) من المسلمين ومن الأرثوذكس، و(1%) من اليهود، بينما يصرّح (27%) من المواطنين الألمان بعدم انتمائهم إلى أيّ دين، كما توجد أيضاً نسبة مهمة من الكنائس البروتستانتية الحرّة غير المنخرطة في شبكة الكنائس الإنجيلية الغالبة[26]. وتفيد مؤشرات الرأي أنّ (15%) من الألمانيين يرتادون الكنائس على نحو منتظم، وأن (30%) من الشباب فقط يؤمنون بالله، ولكن مع ذلك يظلّ هناك دعم واسع للكنائس الإنجيلية والكاثوليكية. فالمسح العالمي للقيم لسنة (2005) كشف أنّ (52%) من سكان ألمانيا يعتقدون بأنّ العقيدة المسيحية ليست بصدد فقدان مكانتها، وأن (67%) يرون أنّ الدين سيحافظ على قيمته في المجتمع وسيعزّزها[27].

ولأسباب تاريخية لم يأخذ الفصل بين الدين والدولة في ألمانيا الوجهة التي أخذها في فرنسا والولايات المتّحدة الأمريكية، لعلّ أهمّها ضعف العقيدة الليبرالية، وقوة النزعة التكتليّة الجماعتية المحافظة في ألمانيا. فقد تحقّقت وحدة ألمانيا سنة (1871) تحت قيادة الإمبراطورية البروسية، التي أصبحت دولة أمّة حديثة موحّدة في ظلّ حكم الإمبراطورية الألمانية الثانية، بعد أن كانت مقسّمة إلى دويلات وإمارات، واستمرّ حكم الإمبراطورية إلى نهاية الحرب العالمية الأولى. وقد كان هذا الحكم ملكيّاً محافظاً يميل إلى الاستبداد مع وجود برلمان لم يكن يمارس صلاحيات مهمة تذكر مع نفوذ واسع تمتّع به المستشار بسمارك المسؤول مباشرة أمام الملك الإمبراطور لا البرلمان. ولا بُدّ من التنويه بثلاث سمات، يؤكدها الدارسون، طبعت هذه الفترة، وكان لها أثر بالغ في صياغة العلاقة بين الكنيسة والدولة في ألمانيا الحديثة: الأولى هي طبيعة الحركة الليبرالية وضعفها النسبيّ؛ إذ لم تتوفق الليبرالية التنويرية في أن تتحوّل إلى قوّة مستقلة وفاعلة في

25- Monsma & Soper, Ch.. (م.س)، الفصل 6.

26- المرجع السابق.

27- Norris, P. & Inglehard, R. Sacred and Secular, Religion and Politics Wordwile, Cam: Cambridge University Press. يراجع الفصل 7.

الحياة السياسية والاجتماعية الألمانية، كما جرت عليه الأمور في بلدان أخرى مجاورة لألمانيا، ولم تبدِ نزعة مناوئة لرجال الدين. فقد سعت، حينما حصلت على تمثيل وحضور في البرلمان أو في غيره من المجالس التمثيلية المحليّة، إلى التعاون مع الأطراف المحافظة الفاعلة، وخاصة أعضاء طبقة ملاك الأراضي، الذين كانوا في غالبيتهم الساحقة خير سند للقوى الدينية. ولهذا لم يواجه الكاثوليك والبروتستانت حركة ليبرالية مستقلة معادية للإكليروس كان يمكن أن ترغمهم على التعاون والتنازل والبحث عن تسويات كما حصل في هولندا البلد الجار لألمانيا[28]. أما العنصر الثاني فيتعلق بفترة حكم الإمبراطورية الثانية، التي تميزت بالتحالف الوثيق بين الكنيسة البروتستانتية والدولة الألمانية الاتحادية المتشكلة حديثاً. وقد وفرت الحكومات المحليّة في جهات البلاد الدعم المالي المباشر للكنيسة البروتستانتية، وأصبحت هذه الأخيرة بطقوسها ومراسمها الاحتفالية عاملاً موحّداً يشدّ عُرى الأمة ويجعلها تلتف حول العائلة الحاكمة في ألمانيا.

أما العنصر الثالث، الذي جدّ في هذه الفترة، نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وأثّر في تطوّر العلاقة بين الكنيسة والدولة في التاريخ الحديث والمعاصر لألمانيا، فيتعلق بوضع الكاثوليك؛ فقد وجد هؤلاء أنفسهم في حالة ضعف أمام قوّة البروتستانت المتصاعدة المسنودة بسلطة الإمبراطورية. ففي حقبة التوحيد بدت صورة ألمانيا صورة أمّة تكمن قوّتها المحرّكة في الإمبراطورية البروسيّة، التي لم تكن تخفي عقيدتها البروتستانتية. وقد أطلق بسمارك سياسة سمّاها حرب الثقافة (Kulturkampf) اعتمدت جملة من الإجراءات والقرارات التمييزية ضد الكاثوليك. ردّاً على ذلك بعث هؤلاء حزباً وسطيّاً هو حزب الوسط الكاثوليكي الذي تحوّل إلى قوة سياسية مؤثرة نجحت سنة (1880) في إلغاء جلّ الإجراءات والقرارات التمييزية ضدّ الكاثوليك. إثر الحرب العالمية الأولى (1914-1918) عوّضت جمهورية فايمر الإمبراطورية الثانية، ووضع دستور جديد، ودُشنت مرحلة جديدة من تاريخ العلاقة بين الكنيسة والدولة جسّدها الفصل (137) من دستور فايمر، الذي ينصّ، كما أسلفنا، على أن لا كنيسة للدولة. وعلى الرغم من الروح الليبرالية، التي ميّزت هذا الدستور من حيث تنصيصه على الفصل بين الدين والدولة، وتأكيده أن الحقوق والواجبات المدنيّة والسياسية لا ينبغي أن تتأثر سلباً أو إيجاباً بممارسة الحرية الدينية، سرعان ما خابت آمال الليبراليين والعلمانيين الذين كانوا يتطلعون إلى قطيعة تامة مع الشكل الذي أخذته العلاقة بين الكنيسة والدولة في تاريخ الإمبراطورية الثانية. فقد جرت في ظل الدستور الجديد إعادة ترتيب العلاقة بين مؤسّسات الدولة ومختلف الكنائس، وواصلت الكنائس التمتع بخدمات الدولة، ولكنها تقاسمت المنافع بينها،

28- حول ضعف الحركة الليبرالية في ألمانيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وخاصة فترة حكم المستشار بسمارك وعدم قدرتها على التأثير في القرار السياسي في البرلمان الاتحادي وفي البرلمانات المحلية أمام سيطرة القوى المحافظة على مؤسسات الدولة، يراجع كتاب:

Brière 1914 &De Granvilliers, J. Essai sur le libéralisme allemand, Paris: Giard.، وعلى الرغم من أن الكتاب قديم نسبياً، لا يزال صالحاً لفهم وضع الحركة الليبرالية في ألمانيا في هذه الحقبة التي يتطرّق إليها، واليوم أيضاً. يمكن الاطلاع على الكتاب من خلال الموقع الإلكتروني للمكتبة الوطنية الفرنسية: bnf.fr.https://gallica/ يراجع كذلك مقال:

Commun, P. “Les libéralismes allemands” in Nemo, Ph. & Petitot, J., Histoire du libéralisme en Europe, PUF, 2006, pp. 829-857

وتحديداً بين الكاثوليكية والإنجيلية منها، ولم تعد هذه الأخيرة تستأثر بها بمفردها[29]. ولئن أقرّ الدستور الجديد مبدأ حياد الدولة، إلى جانب مبدأ استقلالية الكنيسة والدولة بعضهما تجاه بعض، فإنه جرى تكييف الحياد، بوصفه مقتضىً دستورياً، وفق الواقع التاريخي والثقافي لألمانيا. فالديانات التي تمتعت بصفة «الهيئة العمومية القانونية» استطاعت أن تتمتع بخدمات مهمة من الدولة من ضمنها جمع الأداء الموظّف على الدخل السنوي من كلّ عضو تابع لها يتراوح بين (8 و9%) وتحويله إليها[30]. وحتى تستطيع أن تتمتع بهذه الصفة اقتضى القانون من المنظمات والجمعيات الدينية أن تلبي جملة من الشروط من حيث ضمان الاستمرارية ومن حيث عدد المنخرطين والأتباع والنظام الداخلي وتوافر سلسلة قيادة واضحة تمكّن السلطات العموميّة من التخاطب مع الممثلين لهذه الديانة ومراقبة أنشطتها ومدى ولائها للدولة[31]. ولأمر كهذا تتعامل الدولة الألمانية مع مختلف الديانات بطرق مختلفة وفقاً لصفتها القانونية والرسمية، وهو ما يجعل مقتضى الحياد مقيّداً بالمكانة القانونيّة للجماعة الدينية.

وقد توخت في ألمانيا المحكمة الدستورية تأويلاً واسعاً للحق في حرية الممارسة الدينية، مقارنةً بذلك الذي قامت به المحكمة العليا الأمريكية في مناسبات عديدة؛ إذ رأت أنّ حرية ممارسة الدين لا تتضمن حقّ الإيمان والاعتقاد فحسب، وإنّما أيضاً حقّ المرء في أن يتدبّر حياته وعمله وفق معتقداته. ففي حالة قسّ رفض أداء القسم حين دعي إلى محكمة للإدلاء بشهادته في قضية جنائية، قضت المحكمة الدستورية الألمانية بأنّ حرية الدين المضمونة في الفقرة (1) من المادة (4) للقانون الأساسيّ لا تضمن فحسب الحرية الداخلية في الإيمان أو عدم الإيمان، وإنما أيضاً حقّ الفرد في تدبير عمله في انسجام مع تعاليم دينه وما تمليه عليه قناعته الداخلية[32]. ويرى الدارسون أنّ المحاكم الألمانية تنظر عموماً إلى الحرية الدينية على أنّها تتضمّن وجهاً سلبيّاً بما يعنيه من غياب الموانع أمام ممارسة الحرية الدينية، سواء تعلق الأمر بموانع قانونية أو مادية مثل صعوبة بناء دور العبادة أو توسعتها، أم بوجود جماعات تناوئ ديناً وتمنع أتباعه من ممارسة شعائرهم والدعوة له، وأيضاً وجهاً إيجابياً يتمثل في مبدأ التمكين الذي يحمّل الدولة واجب توفير الظروف المناسبة لممارسة العقيدة وتفهّم حقّ المؤمنين في أن يعيشوا وفق تعاليم دينهم وقناعاتهم الداخلية الدينية، وإن أدى ذلك إلى استثنائهم من تطبيق قوانين تسري على غيرهم[33]؛ ففي سنة (1979) أصدرت المحكمة الدستورية حكماً يقضي بأن صلاة التلاميذ في المعاهد العامّة لا تتعارض مع الدستور؛ إذ رأت

29- مونسما وسوبر، (م.س).

30- Baumann, S. “Tolérance à l’allemande”, in Le Monde, 15/12/ 2005

31- يراجع:

Fox, J. A World Survey of Religion and the State, Cam.: Cambridge 2008 ص، 129-130

32- ورد ذكره لدى: Monsma & Soper، (م.س)، ص 191.

33- حول التمييز بين الحرية الإيجابية والحرية السلبية، يراجع كتاب بيرلن، إ. الحرية، ترجمة معين الإمام، مسقط، منشورات دار الكتاب، 2015، فصل «مفهومان للحرية».

أن السماح للتلاميذ الراغبين في الصلاة بتخصيص مُصلى لهم مطابق لأحكام القانون الأساسي لجمهورية ألمانيا، في حين أن عدم القيام بذلك إنكار لحقهم الدستوريّ في الصلاة[34]. وتوجد مظاهر عديدة لهذا التأويل الواسع لحرية المعتقد في الثقافة القانونيّة والدستوريّة الألمانيّة من أهمها إدراج الأنشطة والأعمال الخيريّة للكنائس والجمعيات التي تدعمها وتموّلها الدولة ضمن الحريّة الدينيّة المنصوص عليها في القانون الأساسي الألمانيّ، ويستدعي دعماً إضافيّاً وتعاوناً من قبل الدولة. وقد استندت المحكمة الدستوريّة مرّات عديدة إلى مبدأ الحياد بوصفه ركناً أساسيّاً من أركان فقه القضاء الدستوري لتسويغ قراراتها المتعلقة بحريّة الممارسة الدينيّة. ويلزم مبدأ حياد الدولة أن تعامل جميع الأديان والطوائف والمذاهب الدينية على قدم المساواة، فلا يمكن للدولة أن تحابي مذهباً أو عقيدة من العقائد، أو أن تسمح لنفسها بتقييم معتقدات مواطنيها، أو الحكم على مدى قوة أو ضعف إيمانهم، أو التمييز بين العقائد على أساس الخطأ والصواب. وإلى جانب مبدأ الحياد يقوم التصوّر الموجب لحرية المعتقد بدور في تحديد سياسة الدولة تجاه الأديان؛ إذ لا يكفي فقط أن تضمن الدولة عدم وجود عائق مادي لمزاولة الممارسة الدينية، بل ينبغي عليها أيضاً أن تعمل على توفير الظروف الملائمة لذلك دون أن يعني ذلك رعاية دين مّا.

نموذج إقرار دين رسمي ضمن ضوابط ليبرالية: بريطانيا

توجد ضمن الديمقراطيات الليبرالية الراسخة الغربية ستّة بلدان كبيرة تضطلع فيها الدول بدور نشط في المجال الديني. ففي هذه البلدان يكون للدولة إمّا دين رسمي تضطلع تجاهه بالرعاية والحماية من خلال قوانين سُنّت للغرض تضمن للكنيسة حق النظر في بعض الجوانب من مشاريع القوانين، وتعترف لها بحق التربية الدينية لأتباعها، وتلزم الدولة بدعم الدروس التي يؤمّنها رجال الدين، وتموّل أنشطة الكنيسة ومؤسّساتها وجمعياتها سواء من خلال المال العام أم بجمع الضرائب لصالحها. وفي هذه الحالات يتمتّع الدين الرسمي باستقلاليّة تجاه الدولة، في حين تتعهد هذه الأخيرة بتدبير السياسات العامّة. ومن هذه البلدان نجد الدنمارك وفنلندا واليونان وأيسلندا والنرويج والمملكة المتحدة[35]. وسنركز هنا على إنجلترا بوصفها جزءاً من المملكة المتّحدة وطريقة حلّها للمشكل التيولوجي السياسي.

حريّ بالتذكير أنّ المملكة المتحدة لا تمتلك دستوراً مكتوباً، وأنّ الكنيسة الإنغليغانية هي الكنيسة الرسميّة للدولة في إنجلترا، في حين أن الكنيسة المشيخية كنيسة رسميّة للمملكة المتحدة في اسكتلندا. والملك هو رئيس الكنيسة الإنغليغانية وعضو فيها يعيّن المشرفين عليها في كلّ المراتب بعد مشورة رئيس الوزراء ولجان التعيينات التي تعمل بإشراف التاج الملكي، وتضمّ ممثلين عن الكنيسة وعن دوائر الدولة،

34- مونسما وسوبر، (م.س).

35- Fox, J. A World Survey of Religion and State, UK.: Cambridge University Press, 2008

في حين تعيّن وتنتدب كنيسة اسكتلندا بنفسها موظفيها وقساوستها دون تدخّل من الدولة. وعلى خلاف نموذج الفصل، سواء في صيغته الجمهورانية الفرنسيّة أم الليبراليّة الأمريكيّة، يعترف نموذج كنيسة الدولة للدين بدور عمومي مدعوم من الدولة في تحقيق الأهداف المشتركة للجماعة السياسيّة، ما يفرض حتميّة التواصل والتعاون بين موظفي الدولة وقادتها السياسيّين وبين الكنيسة في المسائل ذات الاهتمام المشترك.

ولافتقادها لدستور مكتوب أو إعلان حقوق تفتقر إنجلترا إلى الضمانات الدستورية للحرية الدينية. فغياب ترتيبات دستورية نظيرة للتعديل الأوّل للدستور الأمريكيّ والحماية الدستوريّة للحقوق الدينيّة لم يتح الفرصة للمحاكم الإنجليزيّة حتى تتحوّل إلى فضاء للتداول حول الحقوق الدينيّة بمناسبة دعاوى تتقدّم بها الجماعات الدينيّة ضدّ من ينتقص من حقوقها أو يتعدّى عليها[36]. كما تفتقد إنجلترا تصوّراً نظرياً للحقوق الدينيّة بوصفها حقوقاً بالمعنى الإيجابي، كما نلاحظ في بلدان مثل ألمانيا وهولندا. ولأمر كهذا ظلّت الترتيبات القانونية الداخلية والقانون الدولي، ثم الميثاق الأوربي لحقوق الإنسان، ثم المحكمة الأوربية، هي السند لحماية الحقوق الدينية في إنجلترا ومكنت أيضاً التشريعات الوطنية من أن تتطوّر في اتجاه مزيد من الحماية للحرية الدينية[37]. ولئن لم يوجد دستور رسمي في المملكة المتحدة وجدت بعض المبادئ القانونية التي هي بمثابة الأسس لقانون سَنيّ أو أساسي أهمّها حكم القانون والحكومة البرلمانية في ظلّ حكم ملكي ذي سلطات محدودة، ونظام سياسي موحّد مع سيادة كاملة للبرلمان[38]. وإلى جانب الترتيبات القانونية الداخلية والخارجية، التي أسلفنا ذكرها، يظلّ ضمان الحريات الأساسية، ومن ضمنها حرية الضمير، قائماً على قدرة المجتمع الديمقراطي والبرلمان على حماية القيم بالمحافظة على أهمّ ما تحقّق في هذا المجال من إعلانات وتشريعات وأحكام قضائيّة وأعراف وقرارات إدارية تتشكّل منها مدوّنة القانون الأنغلو سكسوني.[39]

وقد فقدت كنيسة إنجلترا، منذ نهاية القرن التاسع عشر، الكثير من الامتيازات التي كسبتها تاريخياً، غير أن جوانب مهمة قانونية وثقافية مقترنة بصفتها كنيسة رسمية للدولة لا تزال قائمة. وخلافاً لكنائس رسمية أخرى في أوربا لا تتلقى كنيسة إنجلترا دعماً مالياً مباشراً من الدولة، لكن في العديد من النواحي الأخرى تبرز

36- حول دور الميثاق الأوربي والمحكمة الأوربية لحقوق الإنسان في تطوير القانون المشترك الأنغلوسكسوني في مادة حقوق الإنسان وحماية الأقليات يراجع كتاب:

Jacobs, F.G. The Sovereignty of Law, the European way, Cam: Cambridge University Press 2006.

37- من حيث أحجام القوى الدينية المؤثرة في إنجلترا تحتلّ الجماعة الإنغليغانية المرتبة الأولى بوصفها أكبر جماعة دينيّة مسيحيّة، ثم طائفة الروم الكاثوليك، ثم طائفة المشيخيّة، ثم طائفة الكنيسة الميثودية أو المنهجية. أما من جهة الانتماء النشط والفاعل والحضور المنتظم عند أداء الطقوس والشعائر، فتعدّ إنجلترا بلداً تعرف فيه حركة العلمنة توسّعاً وانتشاراً، فنسبة الذين يرتادون الكنائس على نحو منتظم في تراجع متواصل؛ إذ نزلت من 22% من مجموع السكان سنة 1970 إلى 6.9% سنة 1990، وإلى 2.8% سنة 2000. يراجع: Norris, P. & Inglehard, R., Sacred and Secular، م.س. الفصل 4.

38- Les religions dans les Etats membres de l’Union européenne, pub. Amnesty Internationle, 2008

الص من 155 إلى 169

39- Morris, R.M., Church and State in 21 Centry Britain, UK. MacMillan 2009, chap. 2

الصلات الوثيقة التي تربطها بأجهزة الدولة، التي تجعل دور هذه الأخيرة في الحياة الداخلية للكنيسة مهماً. فالصفة الرسميّة للكنيسة تجعل من قانونها الكنسيّ جزءاً من القانون الإنجليزي وتمنح البرلمان الإنجليزي حقّ سنّ قوانين ذات طبيعة دينية تؤثّر في عمل الكنيسة وفي وضعها. ففي سنة (1991) صادق البرلمان على ما سُمّي قانون التمكين الذي منح المجمع الكنسي (سنودس) سلطة إدخال تغيير على القدّاس وعلى العقيدة مع احتفاظ البرلمان بسلطته على بعض مواد القانون الكنسي، كأن يرفض إجراء اتخذه المجمع الكنسي في مسائل تقنية وإجرائية تخصّ عمله[40]. فضلاً عن هذا، للملك بالتشاور مع الوزير الأول سلطة اختيار المطارنة وأساقفة الأبرشيات التابعة لكنيسة إنجلترا وتعيينهم من خلال قائمة المرشحين الذين تصطفيهم الكنيسة وتعرضها عليه. ومقابل هذا الدور للدولة داخل الكنيسة تحصل الكنيسة الإنغليغانية على دور سياسي رسميّ بفعل العضويّة الآلية في غرفة اللوردات البريطانية لمطارنة مدينتي كنتاربري ويورك وللأساقفة الأربعة والعشرين لمختلف الأبرشيات التابعة للكنيسة[41]. ولئن صحّ أن غرفة اللوردات محدودة الصلاحيات وتابعة لغرفة العموم، وأنّ دورها يقتصر على تقديم المشورة للحكومة المنتخبة وإبداء الرأي في مشاريع القوانين والقرارات، فإنها توفّر إطاراً للنقاش حول مشاريع العمل الحكومي والمسائل المتعلقة بالشأن العام، ولها قيمة اعتبارية في المجتمع. وفي سنة (1999) عيّنت حكومة طوني بلير لجنة ملكيّة لرفع مقترحات حول مستقبل غرفة اللوردات كان من أهمّ ما اقترحته تخصيص ستّ وثلاثين مقعداً إلى أعضاء كلّ الجماعات الدينيّة البريطانية على نحو يضمن تمثيلاً واسعاً لمختلف الجماعات الدينية غير المسيحية، وتمّ توسيع تمثيليّة الطوائف الدينية في غرفة اللوردات إلى اليهود والسيخ والمسلمين[42]. وقد أبرزت النقاشات التي جدّت بمناسبة اقتراح بعض القوانين، مثل تلك التي تنشد تكريس المساواة والتصدّي للتمييز على أساس الهوية الجنسيّة عندما يتعلّق الأمر بخدمات عامة تقدّمها مؤسّسات تابعة للكنائس؛ أبرزت المزايا التي تمتعت بها كنيسة إنجلترا دون سواها من الكنائس لحصولها على تمثيل دائم في غرفة اللوردات. لكنها أبرزت أيضاً محدودية ذلك؛ إذ لم تكن قادرة على أن تؤثّر في صياغة القوانين أو تعديلها مثلما تشاء أو منع المصادقة عليها. فمن جهة مكّن حضور رجال الكنيسة مداولات الغرفة العليا (غرفة اللوردات)، إلى جانب قادة دينيّين آخرين، من أن يكون لهم رأي في مختلف التشريعات ذات الصلة بمسائل أخلاقية، أو تمسّ جوانب من عمل الكنائس، ومن جهة أخرى نجحت الحكومات عموماً في تمرير مشاريع قوانينها، على الرغم من المعارضة الكبيرة للكنيسة، وهو ما يثبت اتساع حركة العلمنة في إنجلترا وعدم تأثر الرأي العام، وخاصة الجمهور المتديّن، بمواقف الكنيسة في المجال السياسي والاجتماعي[43]. فرجال

40- اعتمدت السويد نظام الفصل بين الدين والدولة سنة 2000 منهية فترة طويلة من الارتباط بين الكنيسة اللوثرية والدولة. حول هذه النقطة يُراجع كتاب:

of Religion and the State Fox, J. A World Survey, م.س، ص 111 و128.

41- Zylberberg, J. «Laïcité, connais pas: Allemagne, Cana.

42- يراجع هنا: Monsma, S.V. & Soper, J-Ch., The Challenge of Pluralism، (م.س)، ص132

43- يراجع:

Norris, P. & Ingelhard R. Sacred and Secular، م.س، هنا الفصل 4.

الدين قد حصلوا على فرصة لإبلاغ وجهة نظرهم والتعبير عن انشغالاتهم، لكن ذلك لم يكن كافياً ليضمن لهم القدرة على التحكم في طريقة صياغة القوانين وفي صناعة القرار السياسيّ. كما تمتاز الكنيسة الرسميّة في إنجلترا بتغطية واسعة لنشاطها من قبل وسائل الإعلام، وعكست الصحافة المرئيّة والسمعية والمكتوبة في العديد من المناسبات مواقف قادة الكنيسة، وعلى نحو خاص عندما تكون في تعارض مع سياسات الحكومة، مثلما تعلق الأمر بغزو العراق سنة (2003). فقد عارض مطارنة الكنيسة الإنغليغانية انخراط بريطانيا في هذه الحرب إلى جانب الولايات المتحدة الأمريكية، لكن ذلك لم يُثن الحكومة عن المشاركة فيها.

وتحظى كنيسة إنجلترا بوضع متميز في المجالات المتعلقة بالتعليم وبالصحة والإرشاد الديني في الجيش والسجون والدعاية على قنوات هيئة الإذاعة البريطانية المملوكة من الدولة (البي. بي. سي). غير أنّها لم تستأثر لنفسها بهذه الخدمات العامة، وإنما سعت إلى توسيع نطاق إتاحتها لبقية المجموعات الدينية حتى تستفيد من مرافق الدولة. وقد ساند دوماً أساقفةُ إنجلترا توسيع تمثيل الجماعات الدينية ليشمل اليهود والسيخ والمسلمين في الحصص الدينية. وما يبدو أكثر أهمية من الصفة القانونية للكنيسة الرسمية لإنجلترا هو، في نظر الدارسين، الدور الثقافي الذي تضطلع به الأديان والمجموعات الدينية عموماً داخل المجتمع؛ إذ يقوم هذا النموذج على الإقرار بالدور الثقافي والاجتماعي للطوائف والجماعات الدينية الذي يتوجّب على الدولة أن تدعمه وتحافظ عليه[44]. فالدولة تعتمد سياسات تتواءم مع الديانات المنظمة والمعترف بها عموماً لاعتقاد جزء كبير من النخب السياسية وعموم الناس بأنّ الدين مفيد أخلاقياً واجتماعياً؛ فهو في رأيهم مصدر للانسجام الاجتماعي والتوافق المدني، ولا يمثل خطراً على الاستقرار والوحدة الوطنية[45]. ولئن دافع بعض الليبراليين الإنجليز عن ضرورة الفصل بين الدين والدولة على شاكلة النموذج الأمريكي، ووضع حدّ للامتيازات التاريخية للكنيسة الإنغليغانية، فإن قطاعاً واسعاً منهم رأوا أن الفصل ليس شرطاً لتحقيق مبادئ الليبرالية السياسية، وأن العلمانية بمعناها الدستوري والقانوني ليست شرطاً لضمان الحرية والمساواة بين المواطنين والعدالة بين الأديان. لذلك سنتطرق في ما يأتي لأهم الأركان التي بنت عليها

44- يتعالى العديد من الأصوات الناقدة لهذا التوجه نحو التواؤم مع التعددية الدينية الذي يرون فيه تجريداً للأفراد من المسؤولية وحصرها بين أيدي قادة الطوائف التي ينتمون إليها، وهو ما يمثل خطراً على القيم الليبرالية للمجتمع الديمقراطي الحديث. مثال ذلك أمرتيا صن وبراين باري. حول موقف أمرتيا صن من هذه المسألة يُراجع حواره في جريدة Guardian البريطانية بتاريخ 18 شباط/ فبراير 2006، وكذلك مقاله في Le Monde الفرنسية بتاريخ 29-08-2006 بعنوان:

«multiculturalisme doit servir la liberté Le». حول موقف براين باري يراجع كتاب: الثقافة والمساواة: نقد مساواتي للتعددية الثقافية، (م.س)، هنا الجزء 1، الفصلان 3 و4

45- يشير الباحثان كريستفر سوبر وجويل فاتزر إلى أنّ المسلمين البريطانيين لا يعترضون على نظام الكنيسة الرسمية قدرَ ما يريدون أن يشمل أكثر جماعات دينية ممكنة. ويؤكد قادة الجماعة المسلمة أنهم يحبذون نظاماً يقيم ديانة رسميّة؛ لأنه يعترف للدين بدور في الحياة العامة وفي المجال السياسي. يراجع:

Muslims and the State in Britain, France and Germany, Cam: Cambridge University .Press, .Soper, Ch. & Fetzer, J 2005. ولعل ذلك ما يفسر الانعدام شبه الكامل لمعارضة سياسية واضحة لفكرة كنيسة رسمية للدولة. فالحزب الليبرالي الديمقراطي عبّر في مناسبات عدّة عن معارضته الصفة الرسمية لكنيسة إنجلترا، وكذلك فعلت بعض الجمعيات مثل الجمعية الوطنية العلمانية، أو الجمعية الأنسنية البريطانية، غير أنّ هذه المجموعات ظلت هامشية، ولم تشكّل حركة رأي تهدّد المنظومة القائمة.

الليبرالية السياسية حلها للمشكل اللاهوتي السياسي، ونحاول رصد الفروق بينه والمعالجة العلمانية له ونقاط التوارد والافتراق بينهما.

الليبرالية السياسية وسياسة العلمانية

لقد تشكلت معالم النظرية الليبرالية السياسية تدريجياً إلى أن أخذت شكلاً يكاد يكون مكتملاً أواسط القرن التاسع عشر[46]. ويمكن اعتبارها تخصيصاً للمبادئ العامة التي كنّا أعلنّا عنها في مقدمتنا لهذا النص، وهي: أولاً، الالتزام بالدفاع عن حرية كل مواطن والمساواة بينه وبين شركائه في المواطنة، ما يعني اعتبار الفرد مصدراً لكلّ صلاحية على الصعيد الأخلاقي[47]، وثانياً، ضمان المساواة والحرية الفردية من خلال منظومة قانونية وتشريعية موحّدة على الرغم من أن آراء الليبراليين حول ترتيب أولويات كلّ من الحرية والمساواة لم تكن دوماً متواردة، مما يؤثر في نوعية القوانين التي تُسنّ، وثالثاً أن يكون الحكم عبر موافقة الشعب ورضائه، ورابعاً، الإقرار بضرورة الملكية الخاصة وحرية المبادرة والنشاط الاقتصادي دون تداخل لا مشروع من قبل الدولة يسعى للسيطرة على دواليب الاقتصاد والتحكّم فيه، إذ إن اقتصاد السوق الحرّة هو لدى الليبراليين الإطار الأفضل لتحقيق الأفراد لحريتهم. هذا ولئن اختلفوا حول نوعية الضوابط التي ينبغي أن تخضع لها الحرية الاقتصادية، وذهب بعضهم إلى حصر هذه الضوابط في جملةٍ من القواعد الشكلية والإجرائية تحمي الفاعلين الاقتصاديين من الغشّ وتؤمّن سلامة المعاملات وحقوق الملكية والمساواة بينهم في حين ذهب فريق آخر إلى ضرورة أن تكون هذه الضوابط جوهرية تجسّم قيم العدالة والمساواة وتمنع استفحال الفوارق الاقتصادية والاجتماعية؛ فالبشر، في نظر جون رولز مثلاً، لا يستحقّون الميزات والمخصّصات التي حبتهم بها الطبيعة مثل المواهب والقدرات الخاصة، ولا تلك التي ميّزهم بها المجتمع مثل صُدف المولد والنشأة الاجتماعية والامتيازات الاقتصادية الناجمة عنهما. لذلك لا بُدّ، في نظر أنصار الليبرالية الاجتماعية، أن تصحّح، النتائج التي تفرزها تلك الظروف من خلال السياسات الاجتماعية الملائمة، ولو أدى ذلك إلى تقييد الحريّة الاقتصادية. أما العنصر الخامس فيؤكد على ضرورة أن تتسامح الدولة مع الاختلافات الدينية والعقائدية، ومع تعددية أساليب العيش والحياة، طالما أنها تحترم حرية جميع

46- أصبح استخدام مصطلح الليبرالية السياسية رائجاً في الفكر السياسي بعد صدور كتاب رولز (الليبرالية السياسية) سنة 1993. لكن أركان هذه النظرية قد أخذت في التبلور على نحو تدريجي من قبل إلى أن أخذت الصورة التي أعطاها لها رولز في كتابه. ينبغي، بطبيعة الحال، تمييز الليبرالية السياسية عن الليبرالية الشاملة كما سنبيّن فيما بعد وعن الليبرالية الاقتصادية. حول الليبرالية الاقتصادية يراجع كتاب:

Rosanvallon, P. Le libéralisme économique, Paris, Seuil 1979

47- لقد بيّن رولز في كتاب الليبرالية السياسية معنى الحرية الشخصية، التي يتمتع بها الفرد في المجتمعات الليبرالية. ففي هذه المجتمعات يشعر الأفراد بأنفسهم أحراراً لأنّهم يتصورون ذواتهم وينظرون إلى بعضهم البعض على أنهم كائنات حرّة تتمتع بالقدرة على اختيار تصور ما للخير تراه صالحاً لها ولحياتها، وتعمل على تحقيقه أو مراجعته وتغييره إن بدا لها ما يدعو إلى ذلك. أما الهوية العمومية؛ أي بصفتهم مواطنين وشركاء في المشروع التعاوني الذي يمثله المجتمع، فهي لا تتأثر البتة بتغييرهم لتصوراتهم للخير؛ إذ تظل حقوقهم الفردية والعامة مضمونة دستورياً ومحمية من المؤسسات والقوانين. يراجع:

Rawls, J. Political Liberalism, NY: Culumbia University Press, 2005, ص. 29-31

المواطنين، ولا تتعارض مع حقهم في المساواة، وتلتزم بالحياد تجاه العقائد والمذاهب والطوائف المتنازعة أو المتنافسة. في حين يشدد العنصر السادس على ضرورة ترتيب الحق والعادل فوق الخير والصالح ما دام المجتمع الليبرالي، كما أسلفنا، لا يعتنق أسلوباً واحداً في الحياة يراه الأمثل، وإنما يرحّب بالتعدّدية في أساليب العيش وفي رؤى العالم طالما أنّها تحترم حقّ الاختلاف. فاحترام الحقوق الفرديّة يحظى هنا بأولوية على ما تعدّه جماعة ما تصوّراً مشتركاً للحياة الفُضلى أو الصالحة، ولا تعمل على فرض تصوّر شامل وجامع للخير وللمجتمع الصالح عبر نفوذ الدولة. واليوم يُعدّ فلاسفة ومنظرون، أمثال: جون رولز، ووليام غالستون، ورونالد دوركين، وبروس أكرمن، من أبرز المدافعين عن الحرية والمساواة والتسامح في سياق دستوري وفق نظرية الليبرالية السياسية.[48]

أما على صعيد معالجة المشكل اللاهوتي السياسي، فتلتقي الليبرالية السياسية عموماً مع نظريات العلمانية في التأكيد على أن ضمان القيم الأساسية للحرية والمساواة والتسامح يكون أفضل من خلال الفصل بين الشؤون العامة والانتماءات الدينية دون أن يعني ذلك أنّ الليبرالية السياسية تنسجم تماماً مع تلك النظريات. فلئن رأى الليبراليون أنّ أفضل ضمان لحرية العقيدة الدينية واحترام التعددية هو في إقامة نظام حكم دستوري يفصل الدين عن الدولة ويقيّد استخدام الحجج الدينية في المجال العام بما يتوافق مع ما يمكن أن يقبله أتباع ديانات متباينة والأشخاص الذين لا يدينون بأيّ دين، إلا أنهم لا يتفقون مع تصوّر للعلمانية يرى فيها مذهباً وفلسفة شاملة لجميع مناحي الحياة تتضمّن تصوّراً للمثل الأعلى للحياة تعمل على تكريسه من خلال أجهزة الدولة. فالعلمانيّة الفرنسية تقدّم لنا، كما أسلفنا، مثالاً لدولة علمانية تسعى إلى فرض رؤية فلسفية شاملة للخير تعرّفه على أنه استقلالية ذاتية، وتعمل على فرضه على المجتمع من خلال النفوذ القسريّ للدولة. ولعله لسبب كهذا يرفض رولز، مثلاً، في آنٍ واحد الدولة الدينية والدولة العلمانية؛ إذ يقول: «إن فكرة الدولة العلمانية ذات الأهلية الكاملة مرفوضة بما أن مبادئ العدالة تقتضي أن الدولة ليس لها الحق ولا عليها واجب القيام بما تريد أو ما تريده الأغلبية فيما يتعلق بالأخلاق والدين. فواجبها يقتصر على تأمين الشروط الخاصة بالحرية الأخلاقية والدينية المتساوية»[49].

ولا بُدّ من الإشارة، في هذا المضمار، إلى أن موقف رولز حول مكان الدين في الحياة العامّة عرف تطوّرات مهمة في مساق تبلور نظريته في العدالة إنصافاً والمراجعات التي خضعت لها. ففي كتاب (نظرية

48- للاطلاع على صياغة واضحة لهذه المبادئ التي تشكّل عماد نظرية الليبرالية السياسية، يراجع الفصل 4

Thiemann, R.F. Religion in Public Life, A Dilemma for Democracy, NY: Georgetown University Press, 1996.

49- رولز، ج، نظرية في العدالة، ترجمة ليلى الطويل، دمشق، الهيئة العامة السورية للكتاب، 2012، ص271. وفي الأصل الإنجليزي يستخدم المؤلف مصطلح الدولة اللائكية (laicist state)، في حين فضلت المترجمة دولة علمانية. يبدو لنا أنّ ما قصده رولز هنا واضح، وهو النموذج اللائكي الفرنسي الذي يعطي الدولة أهليّة كاملة في مجال التربية والتأهيل الأخلاقي للمواطنين. يراجع الأصل: Theory of Justice, 1971, p. 212. قبل ذلك سبق أن أكّد رولز في الصفحة 270 (النسخة العربية) أنه في المجتمع العادل يحمي القانون: «حق اللجوء بمعنى أن الردّة لا تُعدّ مخالفة قانونية، ولا يُعاقب عليها، ولا يختلف هذا بالنسبة لمن لا يعتنق أي ديانة على الإطلاق» (بتعديل منا على الترجمة).

في العدالة) كان موقف رولز حيال الدين سلبيّاً عموماً؛ إذ يجسّد في نظره «نسقاً شاملاً غير متعقل». فالمعتقدات الدينية، حينما تحصل على صفة التصورات العمومية، تقوّض قيمة أساسية للحكم الدستوري وهي التسامح. ويقدّم، في هذا المضمار، مثال القديس توما الأكويني، الذي رأى أن من واجب الدولة فرض عقوبة الإعدام على الزنادقة؛ لأن إفساد العقيدة أخطر من القتل المادي؛ إذ هو يتعدّى على حياة الروح. وقد تطرّق رولز إلى حركة الإصلاح الديني ونظرية زعمائها في الاضطهاد ليستنتج أن أسس اللاتسامح غدت مع الأكويني والمصلحين البروتستانت موضوع إيمان، وكلما أصبح قمع الحرية قائماً على أسس لاهوتية وتقتضيه أركان عقيدة مّا تغدو عندها المحاجّة مستحيلة[50]؛ فكل الذين يفكرون على قاعدة لاهوتية أو عقائدية يستندون إلى مقدمات لا توضع بالاعتماد على أساليب الحجاج المعترف بها على نحو مشترك[51].

غير أنّ النبرة تجاه الدين تغيّرت في كتاب (الليبرالية السياسية) الصادر سنة (1993) عمّا كانت عليه في (نظرية في العدالة)؛ إذ يتبنّى رولز وجهة نظر أكثر تسامحاً تجاه الدين، ويدعو الفلسفة إلى أن تكون بدورها متسامحة تجاه التصورات الدينية، طالما أنّ هذه الأخيرة كانت متعقّلة (reasonable) وقبلت بمبادئ العدالة واحترمت حرية الضمير وحق الاختلاف الفكري والعقائدي، بل إنّه يذهب إلى مدى أبعد حينما يساوي بين كلّ النظريات الشاملة والتصورات الجامعة للخير والحياة المُثلى والطيبة سواء كانت دينية أم علمانية وفلسفية، وهو ما يعني المساواة من حيث القيمة بين المثل الأعلى للخير، المتمثل لدى كانط مثلاً في الاستقلالية الذاتية، أو لدى مل في الفردانية، وأيّ تصوّر للخير والحياة الطيّبة ذي طبيعة دينية يرفض مبدأ استقلالية الإرادة، ويرى في الفردانية تفكيكاً لعرى التضامن الاجتماعي ومنطلقاً للتفسخ الأخلاقي. لكن ذاك التعارض على صعيد تصورات الخير والسعادة والحياة المثلى لا يمنع في نظره قبول جميع أصحاب هذه التصورات بقيمتي الحرية والمساواة على الصعيد العام وبالعدل أساساً للتعاون من أجل المصلحة المشتركة والمتبادلة وبحقّ كلّ فرد وجماعة في الاعتبار والتقدير على قدم المساواة مع غيره.

ولأمر كهذا يرفض صاحب كتاب (الليبرالية السياسية) أن تشكّل القناعات الفلسفية والأخلاقية والدينية جزءاً مما يمكن أن نسمّيه الهوية العمومية للأفراد؛ لأن ذلك سيجعل الوفاق العام واستقرار المؤسسات المدنية والسياسية لمجتمع تعدّديّ أمراً صعب المنال دون هيمنة رؤية موحدة وشاملة للخير، وهو ما لا يتحقق دون التدخل السافر للدولة لفرض هذه الرؤية على المجتمع. لكنه بقدر ما يرفض هيمنة الرؤية الدينية على المجتمع، يرفض أيضاً هيمنة الرؤية العلمانية للخير والسعادة على المجال العام وإقصائها الرؤى الدينية منه. فالمعتقدات الدينية، مثل غيرها من المعتقدات الفلسفية والأخلاقية، تساعد الشخص على تشكيل نمط عيشه وتنظيمه، ولها أهميّة في تدبيره لشؤونه الخاصة وعلاقاته مع غيره من الناس، إلا أنها لاتحدّد الاختيارات

50- نظرية في العدالة، (م.س)، القسم2، الفصل3، المقطع51

51- المرجع نفسه.

والمواقف والقرارات التي تتخذ على الصعيد العام[52]. وعندما يدخل الدين في تحديد المواقف والقرارات في المجال العام، مثلما هو شأن سائر التصوّرات الشاملة للحياة المُثلى سواء كانت دينيّة أم علمانيّة، يجلب معه اختلافات ونزاعات عقائديّة من شأنها تهديد استقرار النظام السياسي الديمقراطي واستمراره. في حين يجعل إدراج الدين وسائر تصورات الخير ضمن النطاق الخاص التصورات الدينية والفلسفية والأخلاقية تساهم في تشكيل السلوك الشخصي والعلاقات البيذاتية دون أن تحدث اضطراباً في المجال العام. فالأديان تبدو من هذه الوجهة طرقاً في التفكير والفعل تتضمن فهماً وتوصيفاً محدداً للشروط الضرورية لتحصيل السعادة الحقيقية والأصيلة؛ إذ مثل سائر وجهات النظر الجوهرية الفلسفية والأخلاقية يوصي الدين بتوخي وجهة نظر حول نوع الحياة التي توفّر للشخص أفضل السبل لتحصيل السعادة وتحقيق الذات. وفي المجتمعات الحديثة تكون وجهات نظر مثل هذه متعدّدة لكنها بالضرورة أحاديّة ولا تقترح إلا سبيلاً واحداً لبلوغ الغاية العليا والخير الأسمى، وهي لذلك تكون مثيرة للجدل ومسبّبة للشقاق والنزاع على الصعيد العام. وحتى تُعامل الدولة مواطنيها على نحو عادل ونزيه لا ينبغي أن تظهر ميلاً أو تفضيلاً لأيٍّ من هذه التصورات المتنوعة للخير، وأن تلتزم الحياد تجاهها.

وفي المنحى نفسه دافع دووركين أيضاً عن تصور ليبرالي شبيه يرى أنّه «ينبغي على الدولة أن تكون محايدة تجاه ما يمكن أن نسمّيها أسئلة الحياة الخيّرة [...] وأن تكون القرارات السياسية بعيدة قدر ما أمكن عن أيّ تصوّر للحياة الصالحة أو ما يمنح قيمة للحياة، ومستقلة عنه»[53]. فمهما كانت قيمة ما نفكّر فيه على الصعيد الخاص، ومهما كان إيماننا بصوابه وتعلقنا بتحقيقه، لا يمكن أن يعدّ حجة لتسويغ قانون أو إجراء سياسي ما، ولا أن يؤسّس مشروعيّة مؤسسة مّا. فضروب العيش متساوية قيمةً. وعيشٌ مشبعٌ بالدين والتديّن ليس أفضل من عيش خلو منهما، ولا هو بالأقل منهما قيمة. لذلك يرى العديد من الليبراليين السياسيين أن فصل الدين عن الدولة نتيجة حتمية لاعتماد مبدأ الحياد. فلئن كانت للناس الحرية التامة على صعيد الحياة الخاصة في اعتناق تصوّرات دينيّة أو رفضها، لا يمكن لقناعاتهم وتصوراتهم الدينية أن تقوم بأي دور على صعيد مداولاتهم وجدالاتهم العامة في الدولة الليبرالية. لذلك يبدو التمشي المعتمد من الليبراليين على صعيدي النظرية السياسية والقانون الدستوري هو ذاته، وهو تأصيل الحرية الدينية في الاستقلالية الذاتية الإنسانية، وتحديداً في حق الفرد في حكم ذاته بذاته، وهو ما يعني إقرار أولوية حقّ مجرّد مستقلّ عن أيّ تصوّر للخير يمكن أن يكون مثار جدل، حتى يمكن تكثير فرص حصول التوافق وتوسيع نطاق الحصانة التي يضمنها القانون لتلك الاستقلالية. لذلك نرى دووركين مثلاً يقترح التخلي عن فكرة الحق في الحرية

52- Rawls, J. “La justice comme équité, une théorie politique et non pas métaphysique”, trad.franç. in: Justice et démocratie, pub. par Audard, C. Seuil 1993, p. 229

53- Dworkin, R. Matter of Principles, chap 8, Mass: Harvard University Press 1985, p.19

.Dworkin, R. Religion without God, Mass: Harvard University Press, 2013, pp.131-132

وقد دافع دووركين عن الفكرة نفسها في كتابه: أخذ الحقوق على محمل الجدّ، دار سناترا، تونس، 2015، الفصل 8

الدينية والحواجز المنيعة التي توضع لحمايتها لصالح حق أكثر شمولاً، وهو الحق في الاستقلالية الأخلاقية. وفي السياق نفسه دافعت أيضاً جوسلين ماكلير مع تشارلز تايلور في كتابهما المشترك (العلمانية وحرية الضمير) عن ضرورة تعريف حرية الضمير بوصفها حق الفرد في اختيار تصوّره لما ينبغي أن تكون عليه الحياة الناجحة، ويدخلان في عِدادها مختلف التصوّرات الفلسفية لتلك الحياة التي تكون نظيرة علمانية للتصورات الدينية[54].

وفي نظر رولز يقتضي التمييز بين تصورات الخير والمثل الأعلى للحياة الطيّبة ومبادئ العدالة الحاكمة للمجال العام ومؤسسات الدولة التمييز أيضاً بين الليبرالية السياسية والليبرالية الشاملة أو الفلسفية، مثل تلك التي نجدها لدى ستيوارت مل وكانط مثلاً. فعلى خلاف هذه الأخيرة تتميز الليبرالية السياسية بخلوّها من كلّ زعم بامتلاك الحقيقة الكونية أو المعرفة التامة بطبيعة الأشخاص وبالعناصر المشكلة لهويتهم؛ إذ تكتفي فقط بإبانة البنية الأساس لحكم يكون ديمقراطيّاً دستوريّاً ينظر إليه المنتمون إليه بوصفه نظام تعاون بين مواطنين أحرار وسواسية. وقد شدّد رولز على أنّ الليبرالية السياسية لا تمثّل نسقاً ميتافيزيقيا أو رؤية شاملة وجامعة للعالم، ولا ينبغي عليها أن تتنافس في هذه الصفة مع مختلف الأنساق الدينية واللاهوتية والفلسفية؛ إذ ليست هي غير استقراء وصفي للبنية الأساس للديمقراطية الدستورية كما ينبغي عليها أن تكون وفق مفهومها والقيم والمبادئ المساندة لها. لذلك يتعيّن عليها ألا تضمر أيّ موقف متحيّز ضدّ الدين؛ إذ إن نظرية رولز في الليبرالية السياسية، كما يشدد على ذلك صاحبها، «لا تفترض لا ريبية ولا لامبالاة تجاه المذاهب الدينية والفلسفيّة أوالأخلاقية»[55]. غير أنّه يعارض إقحام الحجج اللاهوتية والدينية في الجدل السياسي في مجتمع ديمقراطي يكون تعدّدياً لا على الصعيد السياسي فحسب، بما يعنيه ذلك من تعدديّة حزبيّة وجمعياتيّة، وإنّما على الصعيد الأخلاقي أيضاً؛ أي تعدديّة مُثل الخير وتصورات الحياة الصالحة والمثلى[56]. فالحكم الديمقراطي الدستوري يضمن لمواطنيه حريّة التفكير والضمير، وهو ما يفسح المجال أمامهم لتبنّي نظريات ومذاهب أخلاقية مختلفة ومتباينة ما يجعل خططهم في الحياة وتصوّراتهم للخير متمايزة ومتباينة، وسعيهم إلى تحصيل سعادتهم يجري على طرق متباعدة ومتقاطعة أحياناً؛ إذ تمثّل، في نظر رولز، واقعة التعدّديّة «سمة دائمة للثقافة العامة للديمقراطيات الحديثة»[57]، ما يحول دون إمكان التوافق حول تصوّر وحيد وشامل للخير ودون إمكان سيطرة نظرية أو مذهب أخلاقي أو تصوّر للخير بوصفه نسقاً موحّداً دون اللجوء إلى

54- Maclure, J. & Taylor, Ch. Secularism and Freedom of Conscience, Mass: Harvard University Press، 2011, p .13

55- Rawls, J. «Le constructivisme kantien dans la théorie morale», in Audard, Justice et démocratie, Paris, Seuil, 1993, p. 73-152.. هنا ص 110. ويقول رولز إن التصورات الدينية تنزع نحو الشمولية والتمام، فمذهب ما يكون شاملا على نحو تام حينما يشمل كل القيم والفضائل التي يعترف بها ويصوغها ضمن نسق فكري موحد.

56- Rawls, J, “Le domaine du politique et le consensus par recoupement”, in Audard, C. p. 325 .

57- Rawls, J. “L’idée d’un consensus par recoupement” In Audard, p. 251

العنف والقسر من الدولة[58]. فلا يستطيع أيّ نسق شامل، سواء كان فلسفياً أم أخلاقياً أم دينياً، أن ينال الرضا التام من كامل مكونات المجتمع، وأن يحظى بقبولها؛ لذلك ينبغي، لإقامة مجتمع متعاون يتضمن معتقدات مختلفة ومتباينة، في رأي رولز، أن تدرج هذه الأنساق والمذاهب ضمن كوكبة الحياة الخاصة بالشخص، وضمن المجال الخاص بالجمعيات والاتحادات والروابط والهيئات المدنية لا ضمن المجال السياسي والعام. وقد بلور رولز وجهة نظره حول السياسة الليبرالية العادلة والديمقراطية على مرحلتين؛ في الأولى عمل على ضبط «جملة من الأفكار الحدسية الأساسية توجد على نحو مضمر في ثقافة المجتمعات الديمقراطية»[59]، ومن ضمن هذه الأفكار تكتسي اثنتان أهمية خاصة؛ الأولى هي المجتمع بوصفه نظاماً عادلاً من التعاون الاجتماعي، والثانية فكرة المواطنين بوصفهم أشخاصاً أحراراً وسواسية[60]. هذه الأفكار في نظر رولز لا تفترض أيّ نسق شامل يمكن أن يتبناه المواطنون، وإنما هي أفكار متأصلة في البنية الأساسية لنظام سياسي ديمقراطي دستوري، ومستقلة عن كلّ نسق ميتافيزيقي وأخلاقي وديني[61]. وهي في نظره قائمة بذاتها بمعنى أنّها لا تستمد تماسكها من اندراجها ضمن رؤية شاملة؛ إذ تظلّ حدسيّة ومشتركة تصلح فقط للتدبير السياسي في مجتمع ديمقراطي، ولا تحيل على أيّ مصطلحات أو مفاهيم عميقة دينيّة أو فلسفية متأصلة في مذهب أو عقيدة بعينها. ولا تجعل فحسب واقعة التعددية كلّ نسق شامل من التفكير مقتصراً على توفير قاعدة صلبة للسياسات الديمقراطية، بل خطراً أيضاً على المجتمع التعددي والديمقراطي؛ إذ من شأنها أن تقوض استقرار الأنظمة الديمقراطية. فكيف سيتسنّى إذن لدولة ديمقراطية أن تؤمّن توازنها واستقرارها وتكسب ولاء مواطنين تتشكّل حياتهم من تصورات للخير متباينة وحتى متعارضة أحياناً؟ كيف يمكن لمواطنين تختلف آراؤهم في المسائل المتعلقة بالحياة الخيّرة أن يصلوا إلى توافق متعقّل في المسائل ذات الصلة بالسياسات العامة؟

لقد حاجج معظم فلاسفة الليبرالية السياسية على أنّ الحكم الديمقراطي يكسب ولاء مواطنين من مشارب مختلفة عندما يلتزم بالحياد حيال كلّ تصوّرات الخير الجزئية والخاصة. وعموماً يرى هؤلاء الفلاسفة أنه يمكن ضمان حياد الدولة بالاعتماد على تصور إجرائي خالص للعدالة تتولى الدولة رسم معالمه وتطبيقه يمكّن الأفراد والجماعات من أن يتعايشوا وأن يتعاونوا رغم تضارب رؤاهم الدينية والأخلاقية، وأن تمتنع الدولة في المقابل عن إطلاق أيّ حكم يتعلق بصحة قول أو رأي يتعلق بالمسائل موضع خلافاتهم. غير أن رولز، خلافاً لمنظرين ليبراليين آخرين، لا يستخدم مصطلح حياد؛ لأن بعض مدلولاته بدت له مظللة إلى

58- رولز، المرجع السابق.

59- رولز، المرجع نفسه، ص 254

60- المرجع نفسه، ص 255

61- حول هذه النقطة يراجع كتابنا:

Le juste et ses normes, John Rawls et le concept du politique, Tunis: Publication Faculté des Sciences Humaines et Sociales de Tunis 2007, chap. 8.

حدّ بعيد[62]. مقابل ذلك يرى أنه يمكن معالجة مشكل عدم الاستقرار السياسي من خلال مصطلح «الوفاق من خلال التراكب»، الذي هو «وفاق يتم فيه إقرار تصور سياسي للعدالة من قبل مذاهب دينية وفلسفية وأخلاقية متعارضة»[63]. فبدل أن تلتزم الدولة بالحياد، وأن تضع نفسها فوق وجهات النظر الجوهرية موضع الخلاف بين المذاهب، ينبغي أن تعمل على اكتشاف الأساس المشترك الذي يجمع بين مواطنين يعتنقون رؤى وتصوّرات جوهرية متعارضة[64]. ولكي يكون هذا الضرب من الوفاق ممكناً ينبغي أن يقع تمييز تصوّر العدالة من حيث هو تصوّر سياسي لا ميتافيزيقي عن كل الأنساق والتصوّرات الشاملة، وأن يقبل بهذا التصوّر السياسيّ الأشخاص الذين ينتمون إلى تلك المذاهب على اعتبار أنه لايتناقض مع أركان عقائدهم ومذاهبهم وتصوراتهم الدينية والفلسفية والميتافيزيقية. فمصطلح العدالة داخل الليبرالية السياسية لرولز يفرض في الوقت نفسه فصل الدين من حيث هو نسق شامل عن السياسة وربط السياسة بالدين من حيث إنه يوفّر الأساس النفسي والعقائدي للديمقراطية الليبرالية بجعله أسسها متأصلة في عقيدته لا مناقضة لها، ويمكّن بذلك من بناء وفاق من خلال التراكب. لكن فكرة الوفاق من خلال التراكب تنبني على الإيمان بأن لا وجود لأساس كونيّ متفق حوله لمبادئ سياسية ينهض عليها مجتمع غير متجانس، سواء كان هذا الأساس علمانياً أم دينياً[65]. والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن في هذا المضمار هو الآتي: إذا فصلت التصوّرات الدينية على نحو تام عن الحياة السياسية والعامة فكيف يمكن لأفكارنا وقيمنا ومؤسّساتنا السياسية أن تكسب ولاء مواطنين ملتزمين دينياً؟

لعلّه من نافل القول أن المعتقدات الدينية إذا كانت تحفّز سلوك عدد هام من المواطنين في مجتمع ديمقراطي، ستؤثر في ولائهم للمثل وقيم العدالة والديمقراطية؛ إذ لا بُدّ من أن تكون لهذه المعتقدات صلة إيجابية مع التصوّر السياسي للعدالة حتى يكون من الممكن صياغة وفاق تراكبي بين رؤى دينية متباينة وأفراد منقسمين في المسائل الجوهرية الدينيّة وغير الدينيّة. فالدين هو، بالنسبة إلى رولز، جزء من الخلفية الثقافية للمجتمع المدنيّ تساهم مؤسّساته؛ مثل الكنائس ودور العبادة، إلى جانب الجامعات والمنتديات والجمعيّات العلميّة والفكريّة، في تكوين القاعدة الثقافية التي ينبغي أن يتشكل عبرها الوفاق من خلال التراكب في الديمقراطية؛ إذ يقول رولز: «تنتمي كل أشكال المذاهب الشاملة -الدينية والفلسفية والأخلاقية- إلى ما يمكن أن نسميه «القاعدة الثقافية الخلفية» للمجتمع المدني»[66]. ويَعدّ رولز أشكال التفكير

62- Rawls, J. Political Liberalism, p. 191

63- Rawls, J “L’idée de consensus par recoupement”, (ص 258) م.س.

64- المرجع نفسه

65- حول هذه النقطة يراجع مقال تشارلز تايلور:

Taylor, Ch. “Modes of Secularism”, in Bhargava, R. (ed.), Secularism and Its Critics, Delhi: Oxford University Press, 1998, p. 43

66- رولز، الليبرالية السياسية، (م.س)، ص 14.

والقياس والحجاج والخطاب داخل هذه المؤسسات أقوالاً وخطباً اجتماعية لا سياسية باعتبار أن ما هو سياسي يحيلنا فقط إلى ما يتعلق بالبنية الأساسية لديمقراطية دستورية ونمط اشتغال مؤسساتها. وإذا أراد مجتمع تعدّدي أن يوفّر لنفسه وفاقاً مستقرّاً ينبغي أن يقنع مواطنيه بإسناد بنية النظام الديمقراطي وتعضيدها من خلال الدفاع عن المبادئ الأساسيّة للديمقراطيّة الدستوريّة. ولن يتسنى لهم ذلك إلا بالنهل من الحجج والأفكار والتصوّرات الكامنة في أنساقهم الفكرية الشاملة. غير أنّهم حينما يقومون بذلك ويقدّمون دعمهم لهذه المبادئ يعترفون في الوقت نفسه بأنّها تظل قائمة بذاتها ومستقلة عن النسق الفكري الشامل الذي يتبنّونه؛ إذ يقول رولز: «أعتبر لذلك أنّ وجهة النظر العامة للمواطنين تتكون من جزأين: الأول يتطابق مع التصوّر السياسيّ للعدالة المعترف به عموميّاً، أو يمكن اعتباره كذلك، أما الجزء الآخر فهو (تماماً أو جزئياً) جزء من مذهب شامل ترتبط به بطريقة ما النظرية السياسية»[67]. وفي مجال السياسة لابدّ من أن تحظى المبادئ الأساسية للديمقراطية بالأولوية على المعتقدات والتصوّرات الخاصة بالأنساق الشاملة. فمجتمع ما لا يكون منظماً جيّداً ومستقرّاً إلا متى أولاً، كان مواطنوه يدينون بالولاء لتصوّر عموميّ للعدالة يَعلمونه جيّداً، ويعترفون به حاكماً لمؤسّسات مجتمعهم وينخرطون، على الرغم من اعتناقهم لمذاهب شاملة متعارضة، في الوفاق التراكبي، ويجعلون من ثَمَّ مواقفهم وأحكامهم السياسية متّسقة مع التصوّر العمومي للعدالة، وثانياً، لا تلقى فيه المذاهب الشاملة المتعصّبة وغير المتعقّلة ما يكفي من الدعم لتقويض المبادئ الأساسية للعدالة.[68] وحينما ينشب نزاع بين قيم العدالة السياسية، وتلك التي يثمّنها مذهب أو عقيدة شاملة، ينبغي أن يكون للقيم الأولى ما يكفي من الرسوخ والثقل في الثقافة العامة للمجتمع حتى ترجح كفتها على كفّة القيم التي تنازعها الأولوية.

ويجدر التنويه هنا بأهمية التمييز الذي يقيمه رولز بين الأنساق والمذاهب المتعقلة وتلك اللامتعقلة، فالديمقراطية الليبرالية توفّر إطاراً مناسباً لتبلور حزمة من الأنساق والمذاهب الشاملة المتعقلة (reasonable)، التي لا تدفع معتنقيها إلى اعتبار المجال السياسيّ من خلال وجهة ذاتيّة وخاصّة مثل تغليب مصلحة طبقة أو فئة أو طائفة أو مجموعة أو زاوية نظر خاصة بدين أو مذهب شمولي على اعتبارات العدل والإنصاف[69]. فالمنتمون إلى أنساق فكرية شاملة متعقلة يبرهنون على استعداد لاحترام الرأي المخالف والإصغاء للحجج المقنعة، وهو ما يجعل التعقليّة، بالنسبة إلى رولز، قيمة أخلاقية سامية في الديمقراطية تلطف الطابع القسريّ لممارسة النفوذ السياسي الذي لا تستطيع الدولة الديمقراطية الاستغناء عنه تماماً؛ إذ تظل مشروعية النظام الديمقراطي متوقفة على قدرته على الاستخدام الحصيف والمناسب للقوة والنفوذ في انسجام مع المبادئ الدستورية الأساسية التي يظل من المعقول توقع تبنيها من قبل مواطنين سواسية وأحرار اعتباراً للمبادئ

67- المرجع نفسه، ص 38
68- المرجع نفسه، ص 39
69- المرجع نفسه، ص 37

والمثل العقلية والإنسانية التي تؤلّف بينهم[70]. ومثالاً على التصورات السياسية غير المتعقلة يورد رولز المذهب الديني الذي يقول إنّه لا خلاص خارج الكنيسة فهذه عقيدة لا متعقلة لأنّها تدعو إلى استخدام القوة العامة لفرض وجهة نظر يحقّ للمواطنين، باعتبارهم أناساً متعقلين ملتزمين بالمقتضيات الأساسية لدستور عادل، أن يختلفوا معها، وأن يعدّوا أنفسهم غير ملزمين ولا مقيّدين بها.[71]

وتبرز أهمية هذا التمييز بين المتعقل واللامتعقل عند رولز عندما يحدّد «شروط الإشهار» الضرورية للجدل العام في الديمقراطية الليبرالية[72]؛ إذ يقتضي مبدأ المشروعية الالتزام بالاستخدام العمومي للعقل حين يشمل الجدل المسائل الأساسية للديمقراطية الدستورية، وتسويغ السياسات العامة وتعليلها على قاعدة المبادئ الدستورية الأساسية، ومقتضى العدالة تجاه كلّ المواطنين استناداً إلى العقل العمومي وإلى المعتقدات والتصورات المقبولة وأشكال الحجاج المتوافرة في العقل المشترك، وإلى نتائج المعارف العلمية، عندما لا تكون موضع خلاف وتقبل على نحو واسع من المواطنين، حتى يقدر التصوّر السياسي على توفير قاعدة عمومية لتسويغ السياسات العامة. فالقضاة مثلاً لا يمكنهم «أن يتحجّجوا بأخلاقهم الشخصية أو بمثلهم وفضائلهم الأخلاقية عموماً [...] كما أنهم لا يستطيعون الاستناد إلى وجهات نظرهم السياسية دون تقييد. وفي المقابل ينبغي عليهم أن يستندوا إلى القيم السياسية التي يعتقدون أنّها تندرج ضمن الفهم الأمثل للتصور العمومي وقيمه السياسية في العدالة والعقل العام، وهي قيم يؤمنون بها بإخلاص مثلما يقتضي ذلك واجب التمدّن؛ إذ من المعقول أن ننتظر من كلّ المواطنين بوصفهم عقلانيين ومتعقلين أن يتبنوها»[73]. ولئن كانت التوصية باستخدام العقل العمومي تشمل أساساً موظفي الدولة، وعلى وجه الخصوص القضاة والمسؤولين عن إنفاذ القوانين، فإنّ فكرة العقل العمومي تتّسع لتشمل المواطنين حينما ينخرطون في المداولات في المنتديات العمومية. فالمثل الأعلى للعقل العمومي لا يحكم فقط الخطاب الموجّه من قبل المترشحين للوظائف العامة إلى المواطنين أثناء الحملات الانتخابية، وإنما أيضاً ذاك الموجّه إلى المواطنين لإرشادهم إلى الاختيار السليم للمواقف والأشخاص الذين سيمنحونهم أصواتهم[74]. وإذا كان الأمر كذلك فهل تستطيع الحجج الدينية أن تستجيب لشروط الإشهار والإعلان أم هل ينبغي على هذه الحجج أن تظل «غير عامة»، وأن تدرج ضمن الكوكبة الخاصة بالأفراد وبالمجتمع المدني؟

70- المرجع نفسه، ص 137

71- المرجع نفسه، ص 138

72- تطرق رولز في مواضع عديدة من كتاباته إلى أهمية الإشهار والإعلان عن الأفكار والمبادئ التي تطرح في الجدل العام، أو ينتهي الفرقاء إلى إقرارها إثر المداولة العامة. يراجع هنا على وجه خاص: رولز، العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2009، القسم 3، وكذلك: «عود إلى فكرة العقل العام» في كتاب: قانون الشعوب، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2007، ص من 183 إلى 243

73- الليبرالية السياسية، (م.س)، ص 236 (الترجمة لنا).

74- المرجع السابق، ص 235

يرى رولز أنّه في مجتمع جيّد التنظيم تحظى فيه الحقوق الأساسية بالحصانة الكافية، ويحتكم فيه الناس إلى تصور عمومي للعدالة معروف ومعترف به من الجميع عندما يتعلق الأمر بتقييم أداء مؤسّسات مجتمعهم من حيث العدالة؛ ينبغي أن تكون الضوابط الحاكمة للخطاب السياسي تلك التي يحدّدها العقل العام. لكن في الحالة التي يكون فيها تطبيق المبادئ الأساسية على الحالات المخصوصة موضع شك، أو تلك التي يبرز فيها خلاف حول المسائل الدستورية، يكون عندها اعتماد حجج مستقاة من مرجعيات ومذاهب شاملة دينية وغير دينية مسوّغاً طالما أنه ضروري «لتعضيد المثل الأعلى للعقل العام». ففي الولايات المتّحدة الأمريكية مثلاً لم ينتهك أنصار تحجير العبودية ثم زعماء حركة الحقوق المدنية، منتصف ستينيات القرن الماضي، ضوابط العقل العام باستخدامهم حججاً دينية؛ لأنها كانت ضرورية لتعزيز قوة التصوّر السياسي حتى يتسنّى له أن يتحقّق[75].

يعدّ هذا الرأي لرولز متقدّماً قياساً بفلاسفة ليبراليين ظلّوا متمسكين بالموقف العلماني الصارم الداعي إلى تثبيت الجدار الفاصل بين الدين والدولة والمصرّ على إقصاء كلّ خطاب ديني من دائرة الشأن العام. ولئن تميّز موقف رولز بشيء من المرونة تجاه استخدام الحجج الدينية في النقاش العام فإنه ظلّ وفيّاً لثوابت الموقف الليبرالي التقليدي من هذه المسألة[76]. ففي مجتمع حسن التنظيم سيكون من الأفضل، في رأي رولز، أن تصاغ كلّ الحجج من خلال لغة مستمدة من «المعرفة المشتركة»، ومن «طرق البحث والتحرّي المتعاهد عليها»؛ لأنّ مثل تلك الحجج ترفع من نسبة احتمال حصول اتفاق متعقل بين مواطنين تشقّ صفوفهم اختلافات جوهرية حول مسائل الحياة الخيّرة. ويكتسي هذا الاعتماد على «المعرفة المشتركة» وعلى طرق التقصي والتحرّي المتعاهد عليها في العقل الإنساني المشترك، أهميّة خاصة لأنّه يوفّر قاعدة يستطيع أن يقيم عليها أناسٌ ينتمون إلى مذاهب مختلفة، ويعتنقون تصوّرات متباينة للخير، جملةً من المبادئ لديمقراطية ليبرالية. فالأشخاص الذين يلتزمون بشرط «الإشهار التام» يدركون أيضاً أن الخلاف المتعقل أمر ممكن، وأن الاختلافات لا تقطع أواصر التآلف وأسس الاحترام المتبادل؛ لأنهم يعترفون بأنّ الأشخاص المتعقلين، الذين يحاجّون بعضهم بعضاً من خلال حجج عمومية مشهرة ومعلنة ومقدّمات معقولة، يمكن أن يقبل بها الجميع مهما كانت عقائدهم الدينية وغير الدينية، يقدرون على بلوغ اتفاق دون اللجوء إلى حجج دينية أو مذاهب شاملة. لكن عندما لا يكون المجتمع حسن التنظيم ويفتقد تصوراً عمومياً للعدالة متفقاً حوله بين أفراده، وتكون فيه أيضاً المسائل الدستورية الأساسية، مثل تلك المتعلقة بالحريات والمساواة والحقوق

75- المرجع السابق، ص 251

76- يرى كريس إيبرل وترنس كنيو، كاتبا مادة «الدين والنظرية السياسية»، المنشورة في موسوعة ستانفورد الإلكترونية، أن رولز ظلّ وفياً للوجهة الليبرالية المألوفة والنموذجية التي تدعو أصحاب الرؤى ووجهات النظر الدينية إلى ضبط النفس والإحجام عن الزج بحججهم الدينية في المجادلات العامة. هذه الوجهة الليبرالية النموذجية يشاطرها، في رأييهما، مع رولز، كلّ من يورغن هابرماس وروبرت أودي وشارلز لرمور وستيفن ماشيدو ومرتا نوسبوم. يراجع:

Eberle, Ch. & Cuneo, T. “Religion and Political Theory” in Stanford Encyclopedia of Philosophy: https://plato.stanford.edu/entries/religion-politics/

الأساسية للمواطنين، موضوع خلاف، يكون عندها، كما أسلفنا، ولوج الحجج الدينية المجال العام ممكناً طالما أنّ غرض هذه الحجج هو ترسيخ فكرة العقل العام وتعضيدها[77]. لكن هذا الوضع يظلّ استثنائياً وخاصاً بمجتمع لم تترسخ فيه القناعة الديمقراطية، ولم تتغلغل فيه بعد القيم الليبرالية داخل ثقافته العامة السياسية، ولم يحصل فيه بعد وفاق تراكبي بين أعضائه حول مبادئ العدالة وحول تصوّر عام مشترك لمعاني العدل والإنصاف وكيفية جعلها الأساس في تقييم اشتغال مؤسساته وأدائها. لكن عندما يتحقق هذا المقتضى تُقصى الحجج الدينية من العقل العمومي وتدار المداولات العامة دون اعتماد على منطوقات مثيرة للجدل تزعم الحقيقة، ويتدبر الشركاء في المداولات العامة حججهم استناداً إلى مبادئ تتقاسمها جميع الأطراف في مجتمع ليبرالي.

لذلك رأى الكثير من القارئين لرولز أنّ فكره ينزع إلى إخراج حقائق الأديان من الأجندة السياسية، ويحمّل المشاركين في المداولات العامة واجب ضبط النفس حتى لا يقحموا أفكارهم وتصوراتهم الشاملة الدينية منها وغير الدينية في الجدل السياسي[78]. غير أنّ هذا الموقف الإقصائي للحجج الدينية من المداولات العامة قابله موقف تضميني لا يمانع طرح الحجج الدينية في الجدل العام وتقديم تسويغ للمواقف والسياسات العامة من خلال اعتبارات دينية دون أن يكون في ذلك خطر على الديمقراطية. فالشرط الذي يضعه رولز وأتباعه لولوج الحجاج العام بدا لهؤلاء غير منصف تجاه المواطنين المؤمنين بعقيدتهم والمتشبثين بها، ومن شأنه أن يفقر الحياة المدنيّة والأخلاقيّة بتجريدها من حوافز مهمّة للفعل متأتية من الإيمان الديني، وأن يوهن

77- رولز، ج.، «عود إلى فكرة العقل العام»، (م.س)، ص من 183 إلى 243. يقوم روبرت أودي بتمييز الحجج الدينية عن الحجج العلمانية على النحو الآتي: الحجج الدينية تكون مرتبطة على نحو مباشر أو غير مباشر بسلطة معصومة من الخطأ على نحو يكون منطوق الحجة حقيقة لا تحتمل الجدل. ثانيا، إنّ من يؤمنون بالمصدر الإلهي السني لكل الحجج الدينية يعتقدون أن من لا يؤمن بها منذور للهلاك الأبدي وتعوزه الحكمة. ثالثا، تملي الحجج الدينية أعمالا تكون دينية في مضمونها مثل الصلاة أو من حيث النية الموجهة لها مثل الاحتفاظ بالجنين؛ لأنه هبة من الله، وهو ما يؤدي إلى محاولات فرض هذا الرأي عنوة على الآخرين. يراجع:

"Audi, R. The State, the Church and the Citizen" in

Religion in Contemporary Liberalism, Notre Dame University Press, 1997).Weithman, P (ed., 75-39. هنا ص 58.
وعموما، رأى الليبراليون؛ أمثال: رولز وأودي ودووركين وروورتي وحتى هابرماس وتايلور، على الرغم من تحفظات هذين الأخيرين على الليبرالية، أن الحجج الدينية لا تحتمل النقاش والجدل ولها صيغة مطلقة. في حين عارض آخرون هذا الرأي ورأوا أن الحجج الدينية تقبل الجدل والنقاش الذي يستند إلى منطقها الداخلي وتقليدها الخاص ضمن تقاليد ومدارس تأويل الكتاب المقدس لا إلى الحجج العلمانية، ومن هؤلاء بول وايتمان وديفيد هولنباخ ونيكلاس والترستورف. تراجع مساهمات كل من هؤلاء في المرجع السابق. وأيضاً الكتاب المشترك بين روبرت أودي ونيكلاس والترستورف:

Audi, R. & Wolterstorff, N. Religion in Public Square, NY: Rowman & Littlefield, 1997

78- من هؤلاء نذكر ريتشارد رورتي في:

Rorty, R. "Religion as a Conversation Stopper", Philosophyand Social Hope NY; Peguin Book, 1999, pp. 158- 74

وروبرت أودي في كتاب:

Audi, R. Religious Commitment and Secular Reason, UK: Cambridge University Press, 2000

وستيفن ماشيدو في مقال:

Macedo, Stephen, 1998, "Transformative Constitutionalism and the case of Religion: Defending the Moderate Hegemony of Liberalism", Political Theory 26/ 1: 56-80.

أواصر التكافل والتضامن الاجتماعي[79]. وقد سعى يورغن هابرماس مؤخراً إلى تجسير الهوة بين الموقف الإقصائي والموقف التضميني من خلال فكرة المجتمع ما بعد العلماني. فخلافاً لرولز رحّب هابرماس بالمذاهب والنظريات الشاملة الدينية وغير الدينية في المجالات العامة السياسية وغير السياسية التي يتشكّل عبرها الرأي والإرادة العامة، ولا يشترط من المشاركين في المداولات ضبط أنفسهم والإحجام عن الزجّ بحجج مستمدة من مذاهبهم في الجدل العام كما هو الأمر لدى رولز. وبإزالة هذا الحاجز عن العقل العام يأمل هابرماس أن ينخرط المؤمنون وغير المؤمنين في تعاون مثمر غايته البحث عن الحقيقة من خلال ترجمة المفاهيم الأخلاقية والإيتيقية إلى لغة كونية مفهومة من الجميع تكون خارج السياق والمعجمية الدينية الخاصة بجماعة دينية مّا[80]. ومع أن هابرماس كان ينشد تصحيح رولز في رفضه إدراج الحجج الدينية ضمن العقل العام، إلا أن الحلّ الذي ارتآه حول ضرورة أن يقبل أصحاب النظريات الشاملة، والدينية منها على وجه خاص، ترجمة حججهم إلى لغة كونية يفهمها ويقبلها الجميع لا يبدو لنا قادراً على ضمان مشاركة جميع المواطنين في الجدل العام؛ إذ يبقى دائماً جانب من هذه الحجج الدينية يعسر وحتى تتعذّر ترجمته إلى اللغة الكونية التي يتحدث عنها هابرماس، وستظل الجماعات الدينية متشبثة به، على الرغم من استحالة ترجمته. وفي رأينا لا يختلف شرط الترجمة لهابرماس عن شرط المعادلة بين الحجج الدينية والحجج العلمانية الذي وضعه روبرت أودي، حيث دفع هذا الأخير بأن لا تُقبل الحجج الدينية في الحجاج العام تسويغاً لسياسة مّا إلا متى أمكن أن نجد حججاً علمانية نظيرة لها يقبل بها من لا يؤمنون بتلك الحجج الدينية[81]. وهو ما رفضه العديد من الفلاسفة الجماعتيين القريبين من الأوساط الدينية في الولايات المتحدة الأمريكية وأوربا. غير أنّ بيان ذلك وتحليله يتجاوز إطار هذا المقال والغاية التي وضعناها له.

خاتمة

لقد سعينا، في هذا المقال، إلى إبراز أهم عناصر المقاربة الليبرالية للمشكل اللاهوتي السياسي، مشددين على نقاط التوارد والافتراق بينها وبين المقاربة العلمانية على الصعيدين الخبري الواقعي والمعياري المتعلق بالنظرية الفلسفية والمعايير والقيم التي يجب أن تحكم تنظيم العلاقة بين الدين والسياسة. فعلى المستوى الخبري والواقعي المتعلق بالترتيب القانوني والمؤسساتي لهذه العلاقة، حاولنا أن نبيّن أن العلمانية، بما تعنيه من الفصل بين الدين والدولة، ليست النموذج الوحيد الذي اتبع في البلدان التي اعتمدت النظام السياسي

79- Weithman, P.Religion and the Obligations of Citizenship. Cambridge, UK: Cambridge University Press. 2002; Wolterstorff, N. 1997. “Why We Should Reject What Liberalism Tells Us about Speaking and Acting in Public for ReligiousReasons”. InReligion and Contemporary Liberalism; Waldron, J. “Religious Contributions in Public Deliberation.” in San Diego Law Review 30 / 1993, pp. 837-48.

80- Habermas, J. Entre naturalisme et religion, les défis de la démocratie, Paris: Gallimard 2008, ch.5.

81- روبرت أودي، (م.س).

للديمقراطية الليبرالية. ففي بلدان ديمقراطية وليبرالية، مثل: المملكة المتحدة، والنرويج، وفنلندا، والسويد، إلى حدود سنة (2000)، نمت الديمقراطية الليبرالية وترسخت في ظلّ ترتيبات قانونية ودستورية لا تقيم فصلاً بين الدين والدولة، وأقيمت كنيسة رسمية دون أن يحول ذلك من توفير الضمانات الضرورية للحقوق الفردية القائمة على الحرية والمساواة في الاعتبار والتقدير بين كل المواطنين مهما كانت انتماءاتهم الدينية والعقائدية وفقاً للمبادئ التي تنادي الليبرالية السياسية بإقرارها. وقد لاحظنا أيضاً أنّ البلدان التي توخّت نموذج الفصل بين الدين والدولة وفق الترتيبات التي دعت العلمانية السياسية منذ عصر الأنوار إلى إقرارها، لم تكن متجانسة في طريقة إدارة العلاقة بين الدين والدولة. فإذا كانت العلمانية الفرنسية، أو ما اصطلح على تسميتها باللائكية الجمهورانية، قد سعت إلى الفصل بين الدين والمجال العام بما فيه الدولة ومؤسساتها والمجتمع المدني، رأينا أن الفصل بين الدين والدولة قد اقتصر في التجربة الأمريكية على الفصل بين المؤسسات التابعة للدولة ومختلف الكنائس والمؤسسات الدينية، في حين فسح في المجال أمام الأديان للعمل بفاعلية داخل المجتمع المدني، وهو ما وفر ظروفاً مناسبة للعديد من الجماعات المتطرفة دينياً لتنمو ويشتد عودها إلى أن أصبحت تهدد المبدأ الذي قامت عليه الليبرالية الأمريكية، وهو حياد الدولة في المجال الديني. أمّا في ألمانيا فإنّ الفصل الذي أقرّه دستور جمهورية فايمار بين الدين والدولة، وأعيد إقراره في القانون الأساسي لجمهورية ألمانيا الاتحادية لسنة (1949)، لم يمنع قيام أشكال من التعاون والشراكة بين الدولة والكنائس والطوائف الدينية المنظمة وفق القانون، وهو ما جعلها تعضّد عمل الدولة في مجالات مثل الصحة والتعليم والعمل الاجتماعي الخيري دون أن يخلّ ذلك بمقتضى حياد الدولة تجاه الكنائس والأديان ووجوب معاملتها جميع الطوائف والجماعات الدينية على قدم المساواة. كل ذلك أدى بنا إلى نتيجة مفادها أن المعالجة الليبرالية للمشكل اللاهوتي السياسي غير متجانسة من بلد ليبرالي إلى آخر، وقد تبدو سياسات ما مسوغة وفق المبادئ الليبرالية في بلد ما، ولا تثير حفيظة الليبراليين، في حين تبدو غير ذلك في بلد ليبرالي آخر وتثير جدلاً صاخباً وترفع في شأنه قضايا أمام المحاكم مثل إحداث مُصلّيات وأماكن عبادة في الجامعات والمدارس؛ إذ بدا أمراً عادياً في ألمانيا، في حين لقي معارضة ورفضاً من الليبراليين في الولايات المتحدة الأمريكية. ويؤكّد كلّ ذلك، في نظرنا، أنّ الليبرالية لا تنظر إلى العلمانية على أنها تشكل نظرية أو مذهباً سياسياً مكتمل المعالم، بل منهج وتمشٍّ ينشد تكريس القيم الليبرالية من حرية ومساواة في الاعتبار والتقدير بين جميع المواطنين، وليست غاية في ذاتها. لذلك ترفض الليبرالية السياسية، كما بلورها ونظّر لها الفيلسوف جون رولز، أن تكون العلمانية الشاملة؛ أي باعتبارها فلسفة ورؤية متكاملة ومتناسقة للخير والحياة المُثلى تجعل من الاستقلالية الذاتية أو من الفردانية مثلاً أعلى للحياة التامة والمكتملة وأساساً لتنظيم المؤسسات والبنية الأساس للمجتمع تماماً مثلما ترفض هيمنة الرؤية الدينية على جميع مناحي الحياة في مجتمع ليبرالي تعدديّ على مستوى تصورات الخير ورؤى العالم. ولسبب كهذا تبدو الليبرالية نظرية سياسية أكثر انشداداً إلى مقتضى التسامح واحترام التعددية وحرية الضمير من مختلف نظريات العلمانية.

المراجع والمصادر

بالعربية:

باري، ب.، الثقافة والمساواة: نقد مساواتي للتعددية الثقافية، ترجمة كمال المصري، الكويت، المجلس الوطني للثقافة، 2011

بيرلن، إ.، الحريّة، ترجمة معين الإمام، مسقط، منشورات دار الكتاب، 2015

دووركين، ر.، أخذ الحقوق على محمل الجدّ، ترجمة منير الكشو، تونس، دار سناترا، 2015

هيبارد، س.، السياسة الدينية والدول العلمانية، ترجمة الأمير سامح كريم، الكويت، المجلس الوطني للثقافة، 2014

نيكوليه، ك.، فكرة الجمهورية في فرنسا (1789-1924)، ترجمة محسن الخوني، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2011

رولز، ج.:

نظرية في العدالة، ترجمة ليلى الطويل، دمشق، الهيئة العامة السورية للكتاب، 2012.

العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، ترجمة حيدر الحاج إسماعيل، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2009.

قانون الشعوب، وعود إلى فكرة العقل العام، ترجمة أحمد خليل، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2007.

المراجع باللاتينية

Audi, R. 1997, “The State, the Church and the Citizen” in Weithman, P. (ed.)Religion in ContemporaryLiberalism, Notre Dame University Press, pp. 39- 75

___ & Wolterstorff, N. 1997, Religion in Public Square, NY: Rowman & Littlefield.

___, 2000, Religious Commitment and Secular Reason. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Augier-Cabanes.I., 2007, «La laïcité exception libérale dans le modèle français», in Cosmopolitiques n°16,nov.

Assad, T., “Trying to Understand French Secularism”, in De Vries & Sullivan, L.E. Political Theologies, Public Religions in Post-Secular World,Fordham University Press 2006 pp.494 -526.

Baubérot, J., 2006, “La laïcité en crise? une enquête toujours en devenir”, in Informations sociales, vol. 8, n° 36, pp.48 - 59

____, 2010, “The Evolution of Secularism in France: between two Civil Religions”, in ComparativeSecularisms in a Global Age, ed.by Cady, L.E. and Hurd, E.Sh. NY. Palgrave, pp. 57- 68.

____, 2011, La laïcité falsifiée, Paris, La Découverte Berstein, S.& Rudelle,O. 1992 Le modèle républicain, Paris: PUF.

Bonnet, J. & Gahdoun, P-I, 2014, La question prioritaire de constitutionalité, Paris: PUF

Campbell, D.E.& Putnam, R.D. 2012 "God and Caesar in America" In ForeigAffairs, March /April https://www.foreignaffairs.com/articles/united states/2012-02-12/god-and-caesar-america

Cohen, J.L. "Rethinking Political Secularism and the American Model of Constitutional Dualism", in Cohen J.L. & Laborde, C. Religion, Secularism and Constitutional Democracy.

Commun, P., 2006, "Les libéralismes allemands" in Nemo, Ph. & Petitot, J., Histoire du libéralisme enEurope, Paris: PUF, pp. 829-857.

De Granvilliers, J., 1914, Essai sur le libéralisme allemand, Paris, Giard& Brière.

Dworkin, R. 1985, Matter of Principles, Mass: Harvard University press.

____, 2013, Religion without God, Mass: Harvard University Press.

Elshtain, J.B. "Religion and Democracy", in Journal of Democracy, V. 20, n°2, 2009, pp.5-17.

Fox, J. 2008, A World Survey of Religion and the State, Cam: Cambridge University Press.

Habermas, J. 2008, Entre naturalisme et religion, les défis de la démocratie, Paris, Gallimard.

Jacobs, F.G, 2002, The Sovereignty of Law, the European way, Cam: Cambridge University Press.

Jansen, Y. 2010. "Laïcité, or the Politics of Republican Secularism", in, Political Theologies, pp. 475-492.

____, 2013, Secularism, Assimilation and the Crisis of French Modernist Legacies, Ams.: Amsterdam University Press.

Kchaou, M., 2007, Le juste et ses normes, John Rawls et le concept du politique, Tunis, Publication de la Faculté des Sciences Humaines et Sociales de Tunis, pp. 167- 183

Laborde, C., 2002, "On Republican Toleration", Constellations 9, no. 2, Maire, C., 2013, "Gallicanisme et sécularisation", Droits n° 58, pp.133 -166

Maclure, J. & Taylor, Ch., 2011, Secularism and Freedom of Conscience, Mass: Harvard University Press.

Macedo, Stephen, 1998, "Transformative Constitutionalism and the Case of Religion Defending the ModerateHegemony of Liberalism." Political Theory, 26 / 1: 56–80.

Meyer, H. 2006, Leo Strauss and the Theologico-Political Problem, Cam: Cambridge University Press.

Monsma, S.V. & Soper, J.Ch, 2009, The Challenge of Pluralism, NY: Rowmen & Littlefied.

Morris, R.M., 2009, Church and State in 21 Centry Britain, UK: MacMillan

Muhlman, G. & Zaic, C. 2008, “la laïcité de la IIIé à la Vé république”, Pouvoirs n° 126, pp. 101- 114.

Norris, P. & Ingelhard R., 2004, Sacred and Secular, Cam: Cambridge University Press.

Nussbaum, M. 2008, Liberty of Conscience, NY: Basic Books Rawls, J. 2005, Political Liberalism, Cul: Culumbia University Press.

Rawls, J., 1993, “La théorie de la justice comme équité, une théorie politique et non pas métaphysique”, trad.franç. in Justice et démocratie, pub. par Audard, C. Paris, Seuil, pp. 203-241

____, 1993, “Le constructivisme kantien dans la théorie morale”, in Audard, Justice et démocratie, p. 73 - 152

____, 1993, “Le domaine du politique et le consensus par recoupement”, in Audard, C. p.323 - 356

____, 1993, “L’idée d’un consensus par recoupement», in Audard, pp. 245- 283.

____, 1993, Political Liberalism, NY., Columbia University Press.

Robert, J.1994, “La liberté religieuse”, in Revue internationale de droit comparé, n° 2, pp. 629

Rorty, R. 1999, “Religion as a Conversation Stopper”. in Philosophy and Social Hope. New York, Penguin Books.

Rosanvallon, P., 1979, Le libéralisme économique, Paris, Seuil.

Thiemann, R.F., 1996, Religion in Public Life, A Dilemma for Democracy, NY: Georgetown University Press.

Tropper, M., 2016, “Republicanism and Freedom of Religion in France”, in Religion, Secularism and Constitutional Democracy, ed. by Cohen, J. & Laborde, C. NY: Culumbia University press, pp. 316- 337

Soper, Ch. & Fetzer, J., 2005, Muslims and the State in Britain, France and Germany, Cam: Cambridge University Press.

Strauss, L. 1965, Spinoza’s Critique of Religion, trans. E. M. Sinclair, New York: Schocken Books.

_____, 1967, “Jerusalem and Athens», in Commentary, June, pp. 45- 57.

Zylberberg, J. 1995 “Laïcité, connais pas: Allemagne, Canada, Etats Unis, Royaume Uni”, in Pouvoirs, n° 75, pp. 37 -52

Waldron, J. “Religious Contributions in Public Deliberation”. San Diego Law Review 30 / 1993: 48– 837

Weithman, P., 2002, Religion and the Obligations of Citizenship, Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Weviorka, M., 1995, “Laïcité et démocratie” in Pouvoirs n° 175, pp. 61- 71

Wingler, T., 2010, “The God in Constitutional Controversy, American Secularisms in Historical Perspective” in Gady, L.E.& Hurd, E.Sh, op.cit. pp. 87- 105.

Wolterstorff, N. 1997. “Why We Should Reject What Liberalism Tells Us about Speaking and Acting in Public for Religious Reasons”. In Religion and Contemporary Liberalism.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

info@mominoun.com
www.mominoun.com

All rights reserved © 2021

جميع الحقوق محفوظة © 2021