بحث محكم | قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة | 15 غشت 2022

النظام الديمقراطي وسؤال عودة الديني

قاسم شرف
باحث مغربي

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

جميع الحقوق محفوظة © 2022
All rights reserved © 2022

ملخص

حاولنا في هذا البحث، عرض تطور النظام الديمقراطي وسؤال عودة الديني في المجتمع الغربي خاصة الفرنسي منه والأمريكي. قاربنا التطور التحرري ازاء التعالي الديني من طرف النظام الديمقراطي مسترشدين بالتراث السياسي لعصر التنوير الذي أراد بناء الفرد/المواطن المتحرر من السيطرة الكنسية محاولين الإجابة عن مجموعة من الأسئلة التي فرضت نفسها علينا أثناء عرض الأفكار المتعلقة بالموضوع. كما تناولنا بالدراسة والتحليل التحولات التي شهدها الديني في النظام الديمقراطي الفرنسي وعودته القوية في النصف الثاني من القرن الماضي. إن نشأة الديمقراطية تشير إلى نهاية العصر الثيولوجي السياسي الذي كان يشرع ويسطر القوانين التي تخدم مصالحه الدنيوية قبل الأخروية. قاربنا في هذه الدراسة ثلاثة نماذج لدراسة علاقة السياسي بالديني. إضافة إلى ذلك، قاربنا علاقة الأخلاقي بالسياسي في الحقبة الهرمينوطيقية مسترشدين بمجموعة من الأسئلة لمقاربة العلاقة بينهما.

مقدمة

لا تزال فكرة الديمقراطية تدين في معظم مضمونها وشرعيتها، في أوروبا عامة وفرنسا خاصة، بالتراث السياسي لعصر التنوير، الذي جعل من الممكن تحديدها من خلال النموذج التحرري حيال التعالي الديني، وهو الشرط الذي جعل من الممكن نشأة مجتمع مُؤَسَّسٍ طواعية على القوانين التي تحكم الكائن - الجماعة عبر التاريخ. وقد أتاحت عدم أهلية الديني - الذي اختزل في مجال الآراء الخاصة للضمير الفردي - تحديد النظام الديمقراطي لدولة ما يمارس فيها المواطنون سيادتهم عن طريق العقل المحايث وحده، والذي مكنهم من تحديد القانون والإتيقا «العامة» بطريقة مستقلة تمامًا.

ومع ذلك، ألا يقع هذا البناء التاريخي لفكرة الديمقراطية حول المؤسسة العلمانية موضع تساؤل في أوروبا نفسها في نهاية القرن الماضي؟ في الواقع، لا يمكن نكران أنه في العديد من الدول الديمقراطية المعاصرة، تنتمي السلطات التشريعية والتنفيذية إلى أغلبية الأفكار التي تدعي صراحة ارتباطها بالتقاليد المذهبية (إيطاليا، إسبانيا، ألمانيا، بولندا، إلخ)، حيث تتعرض لضغط الديني أو لتأثير الجماعات النشطة جدًا في المجتمع المدني («**عمل الله**» في إسبانيا، و«**المجتمع والتحرر**» في إيطاليا، إلخ). ألم تكشف الاضطرابات التي شهدتها أوروبا الوسطى والشرقية في عام 1989، والتي أدت إلى استبدال الديمقراطيات الشعبية الشمولية بأنظمة برلمانية قائمة على انتخابات حرة، عن التشابك الوثيق بين السياسة والدين (سلطة رجال الدين الكاثوليك في بولندا، وتأثير المجتمعات البروتستانتية في جمهورية ألمانيا الديمقراطية السابقة، أو التقاليد الطائفية في تشيكوسلوفاكيا، إلخ)؟ في فرنسا نفسها، تثير أزمة الثقة في السياسي، والبحث عن هوية الطوائف الدينية داخل مجتمع كوسموبوليتي ومتعدد الثقافات أحيانا، انتقادات مدهشة إزاء عقلانية المؤسسات السياسية العلمانية[1].

ربما لم يكن هذا الاحتمال لإعادة إدماج الديني في الدولة الديمقراطية لا عرضيًا ولا شاذًا. ألم تشهد المجتمعات الديمقراطية تلاشيًا فعليًا لمفهوم - أو أسطورة - الإرادة العامة للعقلانية، التي من المفترض أن تحدد الصالح العام، والتي قُوضت بفعل قوى الطرد للفردانية المتمركزة حول الذات والقوى الدافعة نحو ديكتاتورية الرأي العام؟ ألم تتخل العقلانية العمومية إلى حد كبير عن مكان الأخلاق لتترك الأمر للجميع ليقرروا أخلاقياً وفق ضميرهم الخاص؟ وعلى العكس من ذلك، ألم نشهد ظهور معايير نمطية، تحت تأثير

1- يمكن اعتبار بعض الكتابات ذات دلالة مهمة المنشورة في الصحافة الفرنسية : «ما هي العلمنة التي تود أن تكون بأي ثمن علمانية؟ تتمثل النزعة الخطيرة في القول بأن العلمنة هي محرك المجتمع وأن الدين ينبغي أن يظل مسألة خاصة بحتة. لا يمكن لمجتمع على الإطلاق الاستغناء عن القيم الأخلاقية، التي تعتبر الأديان، مهما قلنا اليوم، أدوات أساسية لها». Rabin Joseph Sitruk, le monde, 11 novembre 1989

- نتيجة فلسفة التنوير والفكر العلماني، تم تهميش مخزون الرموز والعلامات التي استخلصنا منها تقاليدنا الثلاثة اليهودية والمسيحية والإسلامية. أتهم العقل التنويري لاستبدال عقيدة سيادته بعقيدة العقل الثيولوجي، دون خلق شروط الأسس السيميولوجية المعقولة لجميع الثقافات وفي المقام الأول رهان الدلالات في المجازفة السيميولوجية لمجتمعات الكتاب. Mohamed Arkoun, le monde, 15mars 1989

تغطية وسائل التواصل الاجتماعي، التي تفرض نفسها على المجتمع المدني أكثر مما تنتجه بحرية (الأنماط الفكرية والأخلاقية والجمالية، واللغة الأيديولوجية، إلخ)؟

في مواجهة هذا الصمت أو هذه الإرادة العامة الخيالية، على ماذا يمكن للضمير الديمقراطي أن يستند اليوم لتحديد جوهر وصفاته الأخلاقية والقانونية؟ لأنه إذا لم يعد الإنسان المعاصر منذ البداية - على عكس روسو أو كانط- يؤمن، فمن الممكن صياغة قوانين عالمية، منقوشة في قلبه أو في عقله، حيث يبقى فقط انتظار إعادة اكتشاف معايير مشتركة جديدة للإنتاج الذاتي الجماعي، وللمداولات الحوارية داخل الفضاء العام[2]؛ أو، على العكس من ذلك، ألا يمكن أن تظهر التقاليد الدينية بدورها كقوى باعتماد الإرادات، باعتبارها مصدرا للإجماع الأكسيولوجي، لـ «توحيد القيم» في مواجهة نسبية الدولة؟ بمعنى آخر، هل يمكن الاستمرار في الدعم أو الأمل في أن القواعد القانونية والأخلاقية التي يُطلب من السيادة الديمقراطية صياغتها يمكن استنتاجها بالكامل من عقلانية محايثة في الفضاء العموم، أو ألا يمكن اعتبار أنها تستطيع، في بعض الأحيان، أن تجد في الوعي الديني للمواطنين تنويرهما وأفقهما، بل حتى جذورهما؟ هل يجب إذن أن نعتبر المفارقة، الشرعية منذ عصر التنوير، بين الديمقراطية والدين، مبدأ لا يمكن تجاوزها في أي مجتمع ديمقراطي؟ ألا يمكننا أن نفكر، فلسفياً، بإمكانية وشرعية تعدد السبل لتحقيق الفكرة الديمقراطية؟

وبالتالي، هل يجب اعتبار التصرفات والمؤسسات التي يمكن أن تستلهم أو تسترشد بالمعتقدات الدينية غير ديمقراطية، وهل يجب أن تكون الديمقراطية حتمًا مشروطة بعقلانية خالية من كل أشكال التبعية الدينية؟ إذا كان صحيحًا أنه في التاريخ الحديث لم تكن ولادة الفضاء الاجتماعي والأيديولوجي العلماني قد فهم دائمًا ممارسة ديمقراطية ما، فلماذا لا نفترض أن التعبير الأخلاقي عن المعتقدات الدينية في الدولة لا يشكل بالضرورة عقبة بل حتى تحدّيًا، للممارسة الجماعية للديمقراطية؟ وإذا كان الغرب يشهد اليوم عودة قوية للعقائد الدينية في المجتمعات الديمقراطية، وعلى هوامشها، فهل من المناسب فقط معارضتها بالروح العلمانية لاحتواء تجاوزاتها، أو الانخراط في مواجهة جديدة بين الأخلاقية العلمانية والأخلاقية الدينية، أم ينبغي عدم محاولة تحديد شروط تطور الحرية الفردية التي يمكن أن تقوم على أساس «**تحالف جديد**» بين العقلانية السياسية والروحانية الدينية؟ باختصار، يتعلق الأمر بسؤال عن أي شروط، غير مسبوقة، يمكن للديمقراطية أن تجد في اعتراف معين بالمجال الديني، ليس فقط طريقاً ممكناً للتحقق، ولكن ربما حتى شكلاً جديداً يتصالح مع ذاته؟

2- Voir J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, éd. Fayard, 1987.

تحولات الديني في الديمقراطية الفرنسية

من الواضح أن الاعتراف بالمجال الديني في تأسيس القيم الأخلاقية والقانونية في الديمقراطية ليس بديهيا؛ بل يمكن الاعتراف أكثر بأن التعبير التاريخي عن القيم الأخلاقية الدينية شكل عائقا أمام تحقيق الديمقراطية. ومع ذلك، فإن الأمور بعيدة كل البعد عن أن تكون بهذه البساطة، كما يتضح من القوانين المتعاقبة للديني، والتي تحولت من شكل اللاهوت ـ السياسي إلى الانقلاب المطلق على النقيض منه، في الأيديولوجية العلمانية:

ـ من المقبول عمومًا كشرط مسبق أن ظهور الديمقراطية يفترض نهاية العصر الثيولوجي ـ السياسي، والذي يتميز بفرض رجال الدين لمدونة القوانين الدينية على السياسي، والتي تستلزم خضوع السلطة الزمنية للسلطة الروحية. في الواقع، لا تزال في الأيديولوجية السياسية في العصور الوسطى «وحدة الإيمان شرطاً أساسياً للوحدة السياسية و(أن) الإطار المرجعي الأساس كان وحدة هيئة اجتماعية ذي طابع سياسي ـ ديني، للجمهورية المسيحية»[3]، التي أرادت الملكية الفرنسية أن تكون الوريث. ومع ذلك، لا ينبغي إغفال أن المسيحية، على سبيل المثال، بعيدة كل البعد عن الحفاظ على ظلامية السياسي ـ الأخلاقي، إذ أنتجت بشكل متناقض نقدها الخاص، وحررت الأفراد من الاستبداد الديني وجعلت من الممكن نشأة فضاء عام مستقل[4]. وإذا تعرض مثل هذا التفسير للعديد من التحفظات أو حتى الاعتراضات الرئيسة، فمع ذلك، يمكن ملاحظة أن فكرة الفصل بين السلطات كانت تعبيراتها الأولى في وقت مبكر من القرن الثالث عشر، وأن بيان الإكليروس، في فرنسا على سبيل المثال، المنشور سنة 1682، والذي أصبح مرسومًا ملكيًا، وأكده نابليون سنة 1810، أضحى ساري المفعول حتى عام 1905، حيث ينص بالفعل على أن الباباوات والكنيسة «لم يتلقوا السلطة من الله إلا على الأمور الروحية وفيما يتعلق بالخلاص، وليس على الأمور الزمنية والمدنية».[5]

ـ مع ذلك، فإن نشأة الممارسة الديمقراطية، في المناقشات وفي المؤسسات الجديدة، في فرنسا والولايات المتحدة في نهاية القرن الثامن عشر، لا يعني استبعاد جميع الأخلاق الدينية عن الحياة السياسية، بقدر ما يصبح الدين، المنفصل عن رجال الدين، في شكل دين مدني، ونواة الأخلاق العامة للمواطنين. غالبًا ما يفترض العقد السياسي الجديد، أثناء انفصال الكنيسة عن الدولة، نوعًا من التقاطع بين الحقوق والواجبات إزاء المجتمع السياسي والحقوق والواجبات فيما يتعلق بمملكة الله الما وراء تاريخية. أعطت الأيديولوجية الثورية في فرنسا أولوية أقل لتحقيق حق متحرر من إلهامها المسيحي مقارنة بإعادة تشكيل إجماع الإرادة

3- Maritain, Jacques, *L'homme et l'Etat*, éd. PUF, Deuxième édition, Paris, 1965, p. 146

4- انظر أطروحات مارسيل غوشيه في كتابه: *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, éd. Gal-limard, Paris, 1985.

5- Poulat, Emile, *Liberté et laïcité, la guerre des deux France et le principe de la modernité,* éds. Cerf/Cujas, 1988, p. 126

العامة، من خلال الاعتماد على الهوية الوطنية وإعادة ملائمة الرموز الدينية لتوفيقية المسيحي ـ الرومان، حيث «يشترك المكوّنون في قناعة النظام القديم بأن وحدة الدولة تتطلب انتماء الجميع إلى نفس الدين. يحتاج إجماع العقول والقلوب إلى دين وطني للتشكل وللتعبير عنه»[6]. وهكذا وسعت الديمقراطية الثورية مفاهيم دين روسو المدني: إذا أكد روسو، في العقد الاجتماعي، أن الدين المسيحي، على عكس الديانة المحمدية على سبيل المثال، قد أثبت أنه ضار من حيث إنه ينشئ في المجتمع المدني «سلطة مزدوجة» تمنع «أي نظام حكم جيد» وتعزز عبودية العقول. هذا ما أشار إليه روسو قائلا: «فلا قيمة لكل ما يقضي على الوحدة الاجتماعية، ولا تساوي شيئا جميع النظم التي تجعل الإنسان مناقضا لنفسه[7]»، وتبقى الحقيقة أن الاعتماد على دين فردي داخلي محض، وعلى الإيمان الإنجيلي، يعرض المرء لإضعاف الروابط الاجتماعية بين الناس. لذلك، فإن للدولة مصلحة، حيث «لكل مواطن دين يجعله يحب واجباته»، لإقامة «دين مدني»، يترك الجميع متحررين من العقائد التي تمس العالم الآخر، ولكنها ترفع «المشاعر الاجتماعية» ويتطلب الولاء للمعتقدات الإيجابية مثل «وجود الألوهية القادرة العاقلة الكريمة البصيرة المدبرة، والحياة الآتية، وسعادة الصالحين، ومعاقبة الأشرار، وقدسية العقد الاجتماعي والقوانين، أمور يُعَبر عنها بالعقائد الإيجابية، وأما العقائد السلبية، فإنني أُقْصِرُها على واحدة: أُقْصِرُها على عدم التسامح، وهي من فصيلة العبادات التي رفضناها»[8].

لذلك ليس من المذهل أن نرى مرسوم اتفاقية مونتانيارد convention de Montagnarde لـ 7 مايو 1794 تأمر بأن «الشعب الفرنسي يعترف بوجود الله، وبعقوبات الحياة المستقبلية وبخلود الروح». وهكذا أمكن لروبسبيير[9] أن يطور خطابًا يتميز بكل من مناهضة الإكليروسية والتقديس الاجتماعي الجديد، عبر تأسيس نوع من توحيد الشعب والدولة من خلال رمز الكائن الأسمى: «لا يرتبط الشعب الفرنسي بالكهنة ولا بالاحتفالات الدينية؛ فهو مرتبط فقط بالعبادة في حد ذاتها؛ أي بفكرة القوة غير المفهومة، والخوف من الجريمة ودعم الفضيلة، لمن يرغب في أن يقدم الولاء الذي يعتبره لعنة ضد الظلم والجريمة المنتصرة»[10].

6- Rémond, René, *Exigences permanentes de la liberté religieuse, Recherches et débats du Centre catholique des Intellectuels français*, Paris, mars, 1965, p. 56

7- روسو، جان جاك، **العقد الاجتماعي، الباب الرابع، الفصل الثامن**، تر. عادل زعيتر، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت لبنان، الطبعة الثانية، 1995، ص. 205

8- المرجع نفسه، ص. 211

9- روبسبير Robespierre محامٍ ورجل سياسي فرنسي ولد سنة 1758 ومات بالمقصلة سنة 28 يوليوز 1794 بباريس. شكل أحد الشخصيات الرئيسة في الثورة الفرنسية وظل أيضًا أحد أكثر الشخصيات إثارة للجدل في تلك الفترة. سرعان ما أصبح أحد الشخصيات الأساس لـ «الديمقراطيين» في الجمعية التأسيسية، مدافعًا عن إلغاء عقوبة الإعدام وعن الرق، وكذا الحق في التصويت للأشخاص الملونين واليهود والكوميديين، فضلاً عن الاقتراع العام والمساواة في الحقوق ضد حق الاقتراع على أساس الملكية. سرعان ما أكسبه عناده لقب «النزيه». أصبح عضوًا في نادي اليعاقبة منذ نشأته، وأصبح تدريجياً أحد الشخصيات البارزة فيه.

10- Miranda, M., »Le politique comme métamorphose du religieux», Cahiers de l'imaginaire, Privat, 1988, N°2, p. 92

- لقد أدى تقدم الفكرة العلمانية للديمقراطية تدريجياً، التي تباطأت في البداية من خلال التجديد ثم من قبل الإمبراطورية، إلى الانبعاث على هيئة الفصل بين سلطات السياسي والديني، ولكن دون الاسترشاد الأخلاقي المسيحي للفكر الاجتماعي القانوني الذي تم تحديه أو محوه حقاً. لا يمكن لحلقة الدستور المدني لرجال الدين (1790)، التي لا تطاق بسبب الاضطهاد الذي أدت إليه، أن تخفي حقيقة أن الكنيسة الكاثوليكية التي تمكنت من الحفاظ على الهيمنة المؤسساتية والأخلاقية على المجتمع الفرنسي لما يقارب قرناً من الزمن، على الرغم من أنها تتناسب بالفعل مع نزع القداسة التي سبقت أحداث الثورة بزمن طويل.

من الضروري الانتظار، على سبيل المثال، حتى سبعينيات القرن التاسع عشر ليتم تمييز التربية المدنية للمدارس عن العقائد الدينية. وهكذا، أشار بورتاليس[11] Portalis سنة 1802 في تقريره عن الاتفاقية وفي مقالاته النظامية إلى ما يلي: «لن يكون العلم أبدا سوى نصيب مجموعة قليلة؛ ولكن مع الدين يمكن للمرء أن يتعلم دون أن يكون عالما. أما العلم، فهو الذي يُعلم، ويكشف كل الحقائق النافعة للناس الذين لا يملكون لا الوقت ولا الوسائل للبحث المضني»[12]. لا يزال قانون فالو Falloux، الذي تم إعداده قبل سنة 1849، ينص على ما يلي: «الواجب الأساس للمعلم هو إعطاء للتلاميذ تعليما دينيا»[13]؛ وبالمثل دعا الفيلسوف غوبلوت Goblot مرة ثانية في مؤتمر عصبة التدريس إلى إلغاء الفصول المتعلقة بالواجبات تجاه الله في برنامج الأخلاق بالمدرسة الابتدائية. أما بالنسبة إلى الكليات اللاهوتية، فقد ظلت خاضعة للدولة إلى غاية 1885.

لقد فُهِمت علمنة الدولة الجمهورية على أنها الفصل القانوني والأخلاقي بين المصالح الدينية للكنيسة الكاثوليكية والمصالح المدنية للدولة الديمقراطية، وهذا ما أدى إلى الحياد التام فيما يتعلق بالآراء الدينية (خاصة في التعليمات العمومية - قوانين جول فيري عام 1882 -) التي كان نتيجة مواجهة سياسية وأيديولوجية طويلة. لقد أسفرت هذه المواجهة عن مجموعة متماسكة من القوانين سنة 1905، ووجدت صيغتها الدستورية النهائية في المادة 1 من دستور 1946 الذي نص على أن «فرنسا جمهورية غير قابلة للتجزئة وعلمانية وديمقراطية واجتماعية».

- كان من الضروري عندئذ انتظار صعود أو ظهور قوى إيديولوجية جديدة، لاأدرية أو ملحدة، لتشهد العلمنة القانونية تحولا إلى علمانية وإلى أخلاق إنسانية، حيث شكلت رؤية الإنسان والمجتمع التي تبنتها الديانات المسيحية عقبة، بل حتى خطراً لتحقيق مجتمع ديمقراطي. يسعى الفكر الديمقراطي، تحت غطاء الحياد والتسامح تجاه المعتقدات الدينية الخاصة، بشكل متزايد إلى تعزيز ذاته بأخلاق موضوعية جديدة،

11- جان – تيان ماري بورتاليس، Jean -Etienne -Marie Portalisمن مواليد 1 أبريل 1746 وتوفي بباريس يوم 25 غشت/ أغسطس 1807. كان محاميا ورجل دولة وملحقا وفيلسوفا للقانون وعضوا في الأكاديمية الفرنسية، كما كان من أحد مؤلفي القانون المدني الفرنسي.

12- Poulat, E., *Liberté et laïcité, la guerre des deux France et le principe de la modernité, Op.cit.*, p. 256

13- *Ibid.*, p. 256

وبمحددات أكسيولوجية مناهضة للأخلاق الدينية، التي يسميها أعضاء الكنائس حقوق الله. وبالتالي، من أجل إنشاء فضاء مشترك للإرادات، قد تميل الدولة الديمقراطية إلى تشويه سمعة أو حتى استبعاد فكرة أن الأخلاق يمكن أن يكون مصدرها من التعالي كما يفترض الدين. هذه القسوة ضد أي إلهام أو استرشاد مسيحي ازاء حياة الدولة انتهى بها الأمر إلى لعب دور دين علماني يحل محل الديمقراطية. وكما أشار ج. ماريتان إلى ذلك، فإن السيرورة الطبيعية لدنيوة المجتمع «كانت مصحوبة - وفاسدة – عبر أشد الجهود عدوانية وغباء لعزل الله والإنجيل، واستبعادهما في نهاية المطاف عن مجال الحياة الاجتماعية والسياسية. يمكننا اليوم أن نتأمل ثمار هذا الجهد في الإلحاد الثيوقراطي للدولة الشيوعية[14]». وبالتالي، فإن الفكر الديمقراطي يضع حدًا لـ «حياده» المعلن، والذي من شأنه أن يتشكل من حماية نفسه ضد أي تأكيد إيجابي، ويعارض بشكل أو بآخر المفاهيم الإتيقية لـ «الإنسان المتدين»، والمعيارية القائمة على تأليه الإنسان نفسه.

يبقى أن نزع الأهلية عن الديني من خلال العقلانية العلمانية، حتى عندما لا ينخرط في مثل هذه الطريقة المانوية، يمكن، أكثر من أي وقت مضى، تعزيزه من خلال القول بأن مراعاة الحكومة الديمقراطية للقوانين الدينية الخاصة بجماعات معينة قد يبدو تهديدا للنظام الديمقراطي، بوصفها مصدراً للصراعات الرهيبة من أجل السلم المدني: من ناحية أولى، ونتيجة للتناقض بين هذه القوانين الدينية والقوانين المدنية (كيف تتقبل على سبيل المثال بأن مواطناً- جنديًا يتهرب من واجبات الدفاع عن الأمة باسم هذه الوصفة الدينية أو تلك؟)، ومن ناحية أخرى، فإن وجود عدد كبير من المجتمعات المحلية التي أصبحت متطلباتها المتزامنة غير متوافقة مع الخدمة العامة. هذا هو السبب في أن المنطق الديمقراطي القائم على المساواة بين المواطنين، لا يمكن بسهولة الاستغناء عن التزامات أي فئة من فئات هؤلاء المواطنين، تحت طائلة تحطيم وحدة الجسم السوسيو - السياسي نفسه. لا يمكن للعلمانية الجمهورية إلا أن تخشى إضفاء الشرعية على عقل معين خاص بمجتمع ديني معين، مما قد يخاطر بتحويل وحدة الأمة إلى تكتل من القبائل. وهكذا يرى ماكسيم رودنسون في الخطر الحالي المتمثل في إعادة تقديس المجتمع المدني «انزلاقًا من الدولة المُوحِدة نحو الدولة الفدرالية «للجماعات»، والمرور من المجتمع الوطني نحو الانقسام إلى تشكلات متعددة مستقلة وتنافسية ومنافسة وربما معادية في المستقبل[15]». في ظل هذه الشروط، من وجهة نظر ديمقراطية، قد يبدو، كما يشير جيل كيبل، أن «البديل هو بين مجتمع متجانس نسبيًا، حيث يكون للالتزام بالقيم المشتركة الأسبقية على الانتماءات الطائفية أو العرقية، المبعدة عن المجال الخاص، وعن المجتمع المجزأ، حيث تدير المجتمعات المختلفة جزءًا مهمًا من الحياة الاجتماعية لأفرادها، مع احترام «الحق في الاختلاف»، وهو اختلاف في الحقوق، أي عدم المساواة القانونية للأفراد[16]».

14- Maritain, J., *L'homme et l'Etat, op.cit*. p. 148

15- Rodinson, Maxime, Le Monde, 01 décembre 1989

16- Kepel Gilles, Le Monde, 30 nevombre1989

لكن السؤال برمته هو ما إذا كانت هذه الازدواجية غير المتكافئة بين الخاص والعام، والتي حلت محل الازدواجية المتماثلة للسلطتين، كافية اليوم لتحديد النشاط التشريعي للدولة الجمهورية، ولا سيما عندما تواجه هذه الدولة ادعاء دينيا لتحديد أخلاقيات المجتمع المدني؟ هل ينبغي على الدولة الديمقراطية أن تعتمد حتى على سلطتها المكتسبة مؤخرًا، وأن تعارض بأخلاقياتها، التي تمر من ضغوط عقلانية ودينية إلى ضغوط الطوائف المعينة، حيث يُعلن أن قوانينها الدينية أعلى من الحقيقة والكرامة على القوانين العلمانية للجمهورية؟

هل من تحالفات جديدة بين الديني والسياسي؟

توضح النظرة العامة السريعة للتاريخ النموذجي للتقاليد السياسية الفرنسية كيف أن الأخلاق الديمقراطية لا تتحرر بسهولة من الجوهر الإتيقي الديني، حتى عندما تعتقد أنها تحاربه؛ لأنها غالبًا ما تحاكيه أو تنقله إلى قيم أخرى. ومع ذلك، من الصعب أن نرى كيف يمكن الحفاظ على هذه الأشكال المختلفة أو تحديثها اليوم في تعبيراتها السابقة للمساعدة في تشكيل أفق أخلاقي جديد للمجتمع الديمقراطي. وبالتالي، فإن السؤال المطروح هو ما هو نمط كتابة الديني الذي يمكن، من خلال فرضية ما، إضفاء الشرعية عليه في فضاء الدولة؟ مكّن عصر الثورات في نهاية القرن الثامن عشر بلا شك، في امتداد النظريات التعاقدية للمجتمع السياسي، من تحديد عقلانية جديدة لمؤسسة السلطة والقانون والتي خصخصت بشكل أساس العلاقة بالأخلاق الدينية، حتى لو استمرت الفئات الدينية في إعلام الخطاب، بشكل صريح إلى حد ما، حول القيم الجماعية للكائن ـ الجماعة.

إذا كان التراث الفرنسي قد أدى إلى مواجهة نوعية في كثير من الأحيان بين الأخلاق العامة والخاصة، فإن النسب الأمريكي للثورة الديمقراطية يوضح من ناحية أخرى تكوينًا أصليًا يمكن استخدامه بالفعل لطرح المشكلات بشكل مختلف. في الولايات المتحدة، أدى انسحاب الدين من الحياة العامة للدولة، بشكل متناقض، إلى تعزيز انكفاء المواطنين في الطوائف الدينية، التي وحدتها القيم الأخلاقية التقليدية. وبالتالي، أثار تجريد السياسي من اللاهوتي وتطور الاستقلال العقلاني في الحياة السياسية والقانونية، المكتسبة في عصر التنوير، إلى إعادة جوهرية الضمير الأخلاقي الفردي. بعد ذلك، سيتم التعبير عن تقاسم القيم المشتركة بين المجتمعات المسيحية، الغالبية من الأمة الأمريكية الفتية، في الحياة العامة والسماح بالصياغة الحرة للصالح العام للإلهام المسيحي. وهكذا يبدو أن الديمقراطية الأمريكية قد وجدت في الديني، كما لاحظ ألكسيس دي طوكفيل بالفعل، عاملاً أساسياً في دمقرطتها. في وقت مبكر من عام 1835، لم يستغرب العديد من أتباع عصر التنوير والثورة الفرنسية في أوروبا الذين أقاموا صلة ضرورية بين تقدم المؤسسات والروح الديمقراطية والانسحاب من الحياة الاجتماعية للدين المسيحي، وهذا ما أشار إليه طوكفيل قائلا: «وثم حقيقة

أخرى لا تقل في نظري وضوحا كما سبقها. فالشعائر الدينية الخارجية يجب أن تكون أقل في العصور الديمقراطية منها في العصور الأخرى»[17].

لذلك، فإن مثال المجتمع الأمريكي دفع طوكفيل إلى الاعتقاد بأن الدين يمكن أن يدعم ويعزز ولا يمنع من تشكيل الديمقراطية. ومع ذلك، فإن المفارقة حقيقية: يستمر التاريخ في إظهار كيف أن تواطؤ القوى الدينية والسياسية، قد فضل الحكومات الاستبدادية، بينما أدى إلى تشويه سمعة الدين، الذي أضعفه بسبب عدم استقرار السلطات المؤقتة. على العكس من ذلك، أثبت الفصل الحقيقي بين السلطتين، سواء على مستوى الدستور أو على مستوى سلوك رجال الدين، أنه شرط للإلهام الأخلاقي الديني للحياة السياسية. إذا كانت بروتستانتية البابوات المؤسسين الأوائل تفضل صحوة الحرية، فإن كاثوليكية المهاجرين الأيرلنديين غرست في الأخلاق روح المساواة[18]. وهكذا، فإن الدين من خلال التخلي عن سلطته السياسية، اكتسب سلطة أخلاقية على المجتمع المدني، الذي يشترك معه في قيمه نفسها. ولذلك، لا يمكن القول إن الدين في الولايات المتحدة يوثر على القوانين أو على تفاصيل الآراء السياسية، ولكنه يوجه الأعراف، وبتنظيم الأسر يعمل على تنظيم الدولة. فالدين بعيد عن أن يؤدي إلى الاستبداد، بل يعزز الوحدة في الحرية. وعن استهداف للعلمانيين غير المشروط، لأن الاستبداد هو الذي يمكن أن يستغني عن الإيمان، ولكن ليس الحرية. فالدين، حسب طوكفيل، ضروري في الجمهورية أكثر من النظام الملكي (الذي يهاجمونه)، وفي جمهوريات ديمقراطية أكثر من أي جمهوريات أخرى، فهو يميل «إلى الظن بأن الإنسان إن أعوزه الإيمان، لابد أن يصبح تابعا خاضعا، أما إن كان حرا فلابد له من أن يؤمن»[19]. كيف يمكن للمجتمع أن يفشل في الهلاك، إذا لم يتم إحكام الرابطة الأخلاقية، بينما تتراجع الرابطة السياسية؟ وماذا تفعل بشعب سيّد نفسه إن لم يكن خاضعًا لله[20]؟ في النهاية، بالنسبة لطوكفيل، فإن رابطة المواطنين في التجمعات الدينية التي لا تمارس السيادة السياسية، تسمح مع ذلك بتقاسم ونقل قيم مماثلة، وبالتالي خلق الشروط لاتفاق بين العقول، دون إنهاء حرية التعبير عن السيادة الفردية.

وبالتالي، لنفترض أن المثال التاريخي للولايات المتحدة، فريد في حد ذاته، ولا يضاهى، ويجعل من الممكن مراعاة شخصية من الحياة الديمقراطية، حيث يمارس المواطنون الأحرار والمتساوون سيادتهم بينما يشاركون، من وجهة نظر ضميرهم الأخلاقي، في كشف غير متجانس عن واجباتهم الجماعية وأهداف ارتباطهم بالأمة، كيف يمكن للمرء أن يفكر، في مبادئه، في هذا التعبير بين العقل التداولي المحايث والإلهام المتعالي للضمير؟ وبالتالي، لن تكون المشكلة بعد الآن هي رؤية الحرية السياسية مقيدة بوصاية الكتاب

17- طوكفيل، ألكسيس (دي)، **الديمقراطية في أمريكا، الجزء الثاني، الفصل 5، استفادة الدين من النزعات الديمقراطية في الولايات المتحدة**، تر. وتع. أمين مرسي قنديل، تصدير محسن مهدي، الناشر عالم الكتب، القاهرة، مصر، دون تاريخ، ص, 400

18- المرجع نفسه، ص. 393

19- المرجع نفسه، ص. 398

20- المرجع نفسه، ص. 402

المقدس، بل بالأحرى، فهذه الحرية مستنيرة في مداولاتها من خلال أخلاق سابقة تتضمن في وجهات نظرها الأخروية وما فوق الشعور بالمشروع الزمني للرابطة التاريخية للأعضاء الذين يشاركون قيمها. من هذا المنظور، يمكننا أن نأخذ ثلاثة نماذج متنوعة للغاية:

1) البروتستانتية الهيغلية

لا يظهر الفكر الهيغلي منذ البداية كشكل نهائي بقدر ما يرتبط ارتباطا وثيقا بدولة من العقلانية المطلقة والأخلاقية الدينية المتعايشة، دون أي إرباك، بعيدًا عن ذلك، في نظام ثيوقراطي. من هذا المنظور، يدين هيغل، على مستوى الضمير ومستوى المؤسسات، الانقسام بين النظام الأخلاقي («Sittlichkeit») ووحدة الجوهر الإتيقي المودع في الدين («Moralität»)، والتي تنتمي مع ذلك إلى نفس المحتوى الروحي؛ فهو «ينتمي إلى المحتوى الديني، باعتباره خالصا وموجودًا في حد ذاته، وبالتالي باعتباره حقيقة عليا، لإقرار الأخلاقية الاجتماعية الموجودة في مجال الواقع التجريبي؛ وبالتالي يشكل الدين للوعي الذاتي أساس الأخلاق الاجتماعية والدولة[21]».

ومن ثم، لا يمكن للضمير المدني في السيادة الموضوعية للمجتمع المدني أن يقرر واجباته تجاه الدولة إلا بإدراج إرادته في القانون الديني، وهذا ما أشار إليه هيغل في النص التالي: «الدين هو ضمير الحقيقة المطلقة، وكل ما يجب اعتباره في عالم الإرادة الحرة كحق وعدالة، وواجب وقانون، أي، على الرغم من صحته، لا يمكن أن يكون له سوى قيمة إلا باعتباره شريكا في هذه الحقيقة، التي جرى إدراجها وما نتج عنها[22]». لن يؤدي أي انفصال إلى إقامة صراع بين الشرعية الإيجابية للمجتمع المدني والعدالة كتسجيل للروح المطلقة في هنا والآن للتاريخ، ولكن من شأنه أن يعزز، على العكس من ذلك، كما جادل هيغل في كتابه أصول فلسفة الحق، انحراف الإيمان الديني نحو ذاتية تَقَوِيَّة أو متعصبة، فلم يعد بإمكانه رفع القانون الإتيقي إلى مرتبة الحقوق والواجبات الموضوعية[23].

كيف نفهم إذن شكل هذا التحديد للأخلاقي من خلال الإتيقا للديني؟ من جهة، لا يمكن أن يؤدي إلى العبودية الخارجية لضمير الفرد الاجتماعي، كما هو الحال عندما يطيع الفرد القوانين العقائدية، المفروضة بواسطة الطاعة العمياء والمراسم المحدثة من قبل رجال الدين، على سبيل المثال عند الهندوس والمصريين والكاثوليك. على العكس من ذلك، ينبغي إدراج حقيقة الإتيقا الدينية في الأخلاق العامة من خلال وساطة

21- Hegel, Georg-Wilhelm-Friedrich, *Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, trad. Jean Gibelin, éd. Vrin, 5e éd., 1987, p. 295

22- *Ibid.*, p. 294

23- انظر هيغل، **أصول فلسفة الحق، المجلد الثاني (الفقرة 270)**، تر. وتع. وتق. د. إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للنشر والطبع والتوزيع، بيروت، الطبعة 3، 2007

الضمير الحر (الحكمة) للحكام والشعوب، مثلما لا تصل القوانين المدنية إلى الحقيقة إلا من خلال ضمان الدين، كذلك يمكن للديني أن يمارس السلطة الروحية على الزمني فقط من خلال تشجيع الطاعة الحرة. هذا على وجه التحديد بالنسبة إلى هيغل حالة الدولة البروتستانتية التي تشبه بروسيا في عام 1820، فـ «يندمج مبدأ الضمير الديني ومبدأ الضمير الاجتماعي في الضمير البروتستانتي[24]». من جهة ثانية، بينما يخضع هيغل إدارة الكنائس لسيطرة الدولة بمجرد تشكل المجتمعات، فإنه مع ذلك يحافظ على تعددية الكنائس، وحتى على استقلاليتها فيما يتعلق بتعليم الحقائق التي لا تهم أعمال هذا العالم، والتي تتعلق بالحقيقة الذاتية للوعي الذاتي. ويبقى أنه إذا رفض هيغل كل الأخلاق العقائدية للدولة، لصالح أخلاقية مكرسة من قبل الفرد، فإن المواطن الهيغلي لا يوجد في نهاية المطاف إلا عبر ومن خلال الدولة، والتي ينبغي على المواطن أن يضحّي بكل عقلانيته الخاصة، والتي قد تشكك في أساس المجتمع الديمقراطي كما يتضح من الشرعية النهائية للملكية الدستورية.

2) الانفصال اليهودي

على النقيض من ذلك، يمكن مواجهة منطق آخر يضع السياسي تحت يقظة حقوق الله. يمكن للمرء في الواقع أن يفترض، مثل برنارد هنري ليفي في كتابه **وصية الله** Le testament de Dieu، أن إتيقا الدولة الديمقراطية تثبت أنها غير كافية لتنظيم العلاقات العادلة بين الرجال الأحرار فيما بينهم؛ لأن قوانينها تفتقر دائمًا إلى الأساس اللامشروط الذي لا يمكن أن يمنحه للاستقلال العقلاني للمواطن السيادي وحده، خاصة وأن المطلب الإتيقي المحايث للمجتمع المدني يكون بشكل عام مضللاً أو منحرفًا في تحقيقه من خلال ممارسة السلطة السياسية نفسها التي تضمن تحولها إلى قانون. هذا ما حاول إبرازه برنار ليفي في النص التالي: «السياسي هو أيضًا المرآة التي تتبلور فيها هذه الخلفية المظلمة التي، في كل إنسان، تُنْجب الجلاد[25]».

لذلك، ليس هناك ما هو أهم من التطلع إلى التوفيق بين الأخلاق والسلطة السياسية وأكثر خطورة من أن تجعل الدولة المتحدث الرسمي باسم الأخلاق الإلهية: «إن مثلي الأعلى للدولة، بعبارة أخرى، هو الدولة التي لا مثالية أعلى لها. أقل الأنظمة سوءًا هي تلك التي تعترف بأنها غير كفأة تمامًا بشأن تلك «القيم الأساسية» التي يفخر بها الطغاة دائمًا[26]». ولا يبقى في هذا الحال سوى معارضة دون توقف للاأخلاقية الدولة، حتى في حالة السيادة الرسمية للقانون، التي يغريها التبسيط الساخر أو الدوغمائية الشمولية والطلب والاستجواب والإرهاب الديني للمواطنين؛ لأنه لا يمكن للمرء الدخول في المعارضة/ الانشقاق إلا باسم قانون إلهي يمكنه

24- Hegel, Georg-Wilhelm-Friedrich, *Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques, op. Cit.*, p. 296

25- Lévy, Bernard- Henri, *Le testament de Dieu*, éd. Grasset, Paris, 1979, p. 38

26- *Ibid.*, p. 49

إلغاء جميع القوانين المدنية وتصحيحها. ليقي، الذي يقف إلى جانب شيطنة سلطة الدولة، مغتصبة الإله الحقيقي، ينقل بالتالي إلى ضمير المواطن، وليس إلى عقل الدولة، المهمة الأخلاقية المتمثلة في إدانة الشر التاريخي على ضوء الخير، كما نقلها عن طريق دين ميتا- سياسي.

كان هذا، في نظره، هو معنى التوراة اليهودية التي «لا يجب ارتسامها في تناهي الأشياء لإثبات شرعيتها ونهائية قيمها. فحقيقة الميتا ـ قانون الذي يمكن فصل رسالته المطلقة، في القانون على الأقل، عن التصريحات النسبية التي تفيد أن الرجال والحشود والأمراء سيقطعون أو لا يقطعون مع مخزون أبجديته».[27]

وهكذا يظهر التعالي الديني بوصفه «نموذجا مجرّدا، لانهائي في النهائي، بدون مصطلح زمني، متمرد عن كل الأشياء وعن كل عبادة الأصنام»[28]، وصوتا بلا نهاية للأولى والاستحالة القدسية للتاريخ. لكن الخطر لمثل هذا الموقف، الذي يضع عالمية القانون الإلهي ومطلقه في مواجهة خصوصية ونسبية القانون المدني، لا يتمثل، مع ذلك، في تقويض النظام السياسي، وتحويل المواطن إلى متمرد للدولة، واليأس من أي نظام عادل داخل دوائر مجتمع مدني معين؟ في النهاية، أليس هذا انحيازًا لجانب القلق بدلا من المؤسسة، وللسلبي بدلاً من الإيجابي؟

3) الإرشاد الكاثوليكي

يمكن أخيرًا أن نحيط علما بشكل ثالث قد يبتعد عن الدولة المطلقة بقدر ما يبتعد عن تحطيم الأيقونات السياسية، والذي من شأنه أن يأخذ شكل تعاون بين الزمني والروحي. أُعْجِب جاك مارتان مثل طوكفيل بالتجربة الأمريكية، وتمنى رؤية ولادة مجتمع سياسي ذي إلهام مسيحي في أوروبا، الذي من شأنه أن يوفق بين الانتماء المزدوج للمؤمن لدولة الرجال ودولة الإله.

وإذ يحيط مارتان علما بتذيت القيم الدينية الذي لا رجعة فيه وظهور مجتمع سياسي علماني، فإنه يؤيد تماما مبدأ استقلالية الجسم السياسي حيث يشير إلى ذلك: «أقول إن طبيعة الجسم السياسي الذي ينتمي إلى النظام الطبيعي، مسؤولة فقط عن الحياة الزمنية للرجال وصالحهم الزمني المشترك. ليس في نظام الدولة الحديثة الخاص تحت سيطرتها أي سلطة أعلى. لكن نظام الحياة الأبدي هو في حد ذاته أعلى من نظام الحياة الزمني»[29]. لهذا السبب، فإن تطلعات الإنسان إلى تحقيق ما فوق الزمني، والذي هو مجرد مسألة تعال ديني، ينبغي إيجاد بالفعل في حياة المواطن تصوراً مسبقاً لا يحكم على الشخص بالاغتراب الداخلي، كما هو الحال حالياً في نظام العلمانية الكامل. لذلك يمكن في أوقات استنفاد الحضارة الدنيوية هذه محاولة ترسيخ أو

27- *Ibid.*, p. 263

28- *Ibid.*, p. 47

29- Maritain, J., *L'homme et l'Etat, Op.cit*. p. 142

تأسيس إتيقا دينية في الدولة، والتي لم تعد يستخدمها السياسي كذراع علماني، ولكن تصبح «قوة إلهام عالية وقادرة على اختراق كل شيء[30]». إذا تخلت الدولة الديمقراطية عن كونها بمفردها منتجة لأخلاق منغلقة، وتتصرف كشخص أخلاقي مستقل، لكي تصبح قوة آلية بسيطة للصالح العام، يمكن للمرء أن يأمل في التعاون بين الأخلاق الروحية والشعوب التي من الممكن أن تنزل الله إلى أعماق الوجود الزمني. لذلك ينبغي على المجتمع السياسي المسيحي ألا يسعى إلى ضمان الممارسة العامة للمؤسسات الدينية بقدر ما يسعى إلى «خدمة الكنيسة لمساعدة الصالح العام الزمني نفسه الذي ستساعده الجسم السياسي في رسالتها الروحية[31]». من المؤكد أن اختيار جاك مارتان للأخلاق المسيحية، الذي يبرره تاريخ أوروبا، يلزمه بتضمين التشريع المدني مبدأ التسامح اتجاه المعتقدات الأخلاقية للعائلات الروحية الأخرى[32]، وهذا السؤال الذي يطرح نفسه إلى أي مدى يمكن للمثل الديمقراطية المثالية أن تمنح الأسبقية الأخلاقية لدين ينتمي في النهاية إلى هيئته السياسية فقط من خلال تقليد عرضي؟

الأخلاقي والسياسي في زمن الهيرمينوطيقا

من خلال هذه التعبيرات الفلسفية الثلاثة، هناك افتراض كامل بالاستمرارية بين الوعي الديني المافوق-عقلاني والحرية المدنية التي تفترض مسبقًا ممارسة السيادة في الدولة. كيف يمكن الآن تأسيس هذا الفهم للتبعية الدينية في مجال الحرية الديمقراطية؟ إذا لم تكن معظم المحاولات التأملية السابقة مُرضية، ألا يمكن اليوم تجديد مقاربة الديمقراطية عن طريق إدخالها بالكامل في المرحلة الهرمينوطيقية المعاصر لها؟ ألا يمكن ضمان التوافق بين القانون الإلهي القديم والقانون المدني، وبين حقوق الله وحقوق الإنسان، من خلال وسيط هيئة تفسيرية تصبح المكان الذي يلتقي فيه الفرد والخاص والعام؟ في ظل أي ظروف، إذن، يمكن بالتالي تصور إعادة إدراج الديني في السياسي؟ يمكن أن نحاول صياغة عدة افتراضات تدعم هذا التوجه:

1) في البداية، فإن تعبير الديني في المجال القانون ـ السياسي الديمقراطي لن يكون اليوم مفهومًا، إلا إذا افترضنا أن أي موضوع يمكن أن يجد في التجربة الدينية، التي تُفهم على أنها هبة مقدسة بالذوق والقيم، بخلاف القانون النهائي الذي قد يتطلب الولاء وإخضاع الضمير والشخص، بخلاف مجموعة من الوصفات التعسفية وغير المؤسسة خارج السلطة القائمة على التقليد. على العكس من ذلك، يمكن التعامل مع التقليد المكشوف على أنه هبة بالذوق للتصرف فيه وفهمه، وكأنه نوع من الفهم المسبق المنتمي للإنسانية في العالم، والذي، حتى لو كان موضوعًا للتفسير من قبل الوسطاء الدينيين، لا يكون منطقيًا فقط إلا إذا كان ضميرًا

30 - *Ibid.*, p. 151

31- *Ibid,*. p. 167

32- voir Ibid., p. 157

حرًّا، ومدروسا ومناسبا، ويقرر أنه يمكن أن يكون هناك متلقياً له. بهذا المعنى، فهو موجود ومحفور في طبيعة الوحي الديني التوحيدي ذاته (على الرغم من أن الأديان التي تأسست تاريخياً غالبا ما حولت هذا التقليد لصالح سلطة رجال الدين)، ومع عدم تحديد الرسالة، التي لا تتحدث مع الإنسان إلا إذا قام كضمير بتحقيق ودمج معناه من خلال تحويلها إلى كلام وإرساء الحقيقة الإلزامية لما هو مقترح عليه في روحه وضميره. بعبارة أخرى، في النموذج الهيرمينوطيقي، فإن تحديد الذات على أساس الإيمان بحقيقة متعالية لا يعني التخلي عن حرية ضمير الفرد، ناهيك عن الدخول في العبودية، ولكن إدراج صياغة الواجبات الخاصة بالكائن- الجماعة في تمديد قواعد الحدود التي تحمي من التسرع أو التعسف. وحتى إذا استغنى عدد كبير جدًا من الأفراد عمليا عن التخصيص التفسيري للقانون الديني قبل أن يتحول إلى تقرير لإرادتهم الإتيقية والتزامهم تجاه المجتمع العام، فهل يمكن القول إن هذا الاغتراب عن استقلاليتهم هو أكثر شيوعًا وأعمق مما كانت عليه في الحالة العلمانية حيث قد يكون للفرد، بطريقة أخرى، نفس الإغراء للتخلص من مهمة الرغبة في الصالح العام عن طريق التقليد السلبي للرأي العام، من خلال صورة الأخلاقية، من خلال تكرار الصور النمطية؟

2) كيف يمكن إذن أن تظهر هبة القانون الديني (المتحرر من استخدامه العقائدي الفوري) باعتباره حقيقة لضمير الفرد الملموس، متجسدًا في حالة تاريخية جماعية، وبالتالي أصبح أكثر من يقين خاص حميمي، ولكن محتوى إرادته السياسية تنص على ما «يجب أن يكون» للمجتمع؟ بعبارة أخرى، من أين تأتي محايثة الإلهام الديني التابعة، مقارنة بالمؤسسة الذاتية المباشرة للمعايير؟ يمكن القول بطريقة معينة إن عدم تحديد الصالح العام، المتوافق مع الحقيقة الديمقراطية، يتضمن في حد ذاته الاعتراف بتناهي الموضوع الأخلاقي، والذي لا يمكن أن ينتج أدلة أو يقين عفوي في شكل قانون مدني؛ لأن الإرادة المحدودة لا يمكنها، في حد ذاتها، أن تكون صاحبة الإرادة الملزمة تماما للخير للجميع؛ ولذلك، فإن الأخلاق الدينية تسير جنبًا إلى جنب مع تقبل التعبيرات عن القيم، والتي لا يمكن للعفوية التشريعية أو العفوية المتعالية أن تتجاهلها في الواقع. ومن خلال التعرض للاستماع إلى قانون متعال، يدرك المواطن ضمنيًا عدم التناسب وعدم القابلية للقياس بين إرادته المباشرة والحدس غير المشروط أو الصالح العام. من خلال تدوين ذاتيته الخاصة في جوهرية الأخلاقي للديني، يتموضع الفرد في علاقة فعالة وملموسة مع اللانهائي، ومع المطلق المطور ذاتيا في المحتوى الروحي. وارتباطاً بكلام الآخر، في شكل قوانين موحىً بها، قد يصل الوعي بالتأكيد إلى حد معين، ولكنه بعيدًا عن إثارة التحديد الفوري للقانون التابع وتأثيره اللاحق، وما يترتب عليه من إنجاز، يحدد مسافة غير قابلة للاختزال بين الفاعل المتلقي والمصدر التلقائي للقانون، مما يجعل الفعل الأخلاقي دائمًا مقاربًا للخير المطلق. وبالتالي، يكشف المجال الديني عن جوهرية القيمة، لكنه لا يعطي للموضوع إلا أفقًا ووجهة إتيقية دون أن تجعلها إرادة مقدسة. قد يجعل القانون الديني من الممكن إعطاء شكل - حتى سلبي في كثير من الأحيان - لصوت النوايا الحسنة الذي يجب أن تُسمع في ضمير المواطن حتى يتمكن من الوصول

بشكل كامل إلى الروح المدنية. أو بعبارة أخرى، لا يمكن لأي إنجاز أخلاقي فردي، في الفضاء الخاص أو العام، أن يستنفد ما تبقى دائمًا في حالة تشويق في الميتا تاريخي والميتا سياسي. ولكن بالإشارة إلى اسم ذلك (أو ذاك) الذي يتجاوز الإرادة التاريخية البحتة، يتم منحه حضوراً دائماً، بعيدا عن تغيير الارتباط الحر بالقيمة، كما يمنحه الجاذبية الحقيقية والاستمرارية.

3) في النهاية، يمكن اعتبار تجربة الإرشاد الديني للإرادة الحرة للمواطن كأحد الأشكال الممكنة للاعتراف الذاتي من قبل الإنسان بالصالح، والتي تميل الحقيقة الجوهرية إلى إدراكه ليس فقط في الفضاء الخاص ولكن أيضا في الفضاء العمومي للمواطنة. وبالتالي، فإن المسألة الأساس المتمثلة في القيم التي من المحتمل أن توحد من جديد إرادة مشتركة في الفضاء الاجتماعي لم يعد يطرح فقط من حيث البين- العلاقات التعاقدية أو الحوارية مع الآخرين، ولكن أن تمر من خلال المواجهة مع وجه «الآخر»، الذي لم يعد وسيلة للاختلافات بل «تجمعا» أصليا، يمكن في ظله التفكير في الانتماء المشترك للإرادات. من هذا المنظور، لن تتحقق المساواة حقا بين المواطنين الأحرار إلا لأنهم مندمجون في نفس العلاقة الموحدة التي أسسوها مثلما أعادوا تأسيسها؛ لأن المساواة لا يمكن أن تُبنى فقط من خلال التبادلية، فالاختلاف دائما قادر على الظهور أقوى من التشابه، ولكن بالمقارنة مع الثلث الذي يقيس المساواة أي الكلام الإلهي الذي هم أمامه فقط متساوون[33].

الخاتمة

يتضح أن الأنظمة السياسية الغربية منذ تأسيسها، مع عصر التنوير وما جاءت به الثورة الفرنسية، عاشت صراعات واصطدامات مع الكنيسة. لكن تمكنت مع مرور الزمن التخلص من سطوتها وفتحت الباب للديمقراطية لتضع أسسها لبناء مجتمع حداثي ديمقراطي يقرر في مصيره عبر الانتخابات الحرة والدمقراطية. تحمل الدمقراطية في مضمونها حق الاختلاف وتنظيمه، كما لا تحتوي على صيغة شمولية. غير أن الأزمات التي شهدتها الدول الغربية الرأسمالية وطغيان الماديات جعلت من الديني يعود بقوة مع النصف الثاني من القرن العشرين. أرادت الطوائف الدينية أن تعود إلى قلب المجتمع لا للانخراط في السياسة والتأثير فيها وسن تشريعات دينية، بل ليصبح الديني سندا للمواطن الذي أضحى يعيش ذلك الفراغ الروحي بعد فشل دولة الرفاه. في ظل النظام الديمقراطي تعايشت مختلف العقائد والأفكار والرؤى واستطاع الجميع أن يُستعان بها لضرورات تنظيمية، حتى لا يتم الوقوع في الشقاق والنزاع.

33- Voir Jean-Jacques Wunenburger in «L'égalité ambiguë : construction juridique ou déduction métaphysique», Egalité, Actes du Colloque franco-italien de Rome, édités par J. Ferrari et A. Postigliola, Liguore Editore, Napoli, 1990

البيبليوغرافيا

*- لائحة المراجع بالعربية

- روسو، جان جاك، **العقد الاجتماعي، الباب الرابع، الفصل الثامن**، تر. عادل زعيتر، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت لبنان، الطبعة الثانية، 1995
- طوكفيل، ألكسيس (دي)، **الديمقراطية في أمريكا، الجزء الثاني، الفصل 5، استفادة الدين من النزعات الديمقراطية في الولايات المتحدة**، تر. وتع. أمين مرسي قنديل، تصدير محسن مهدي، الناشر عالم الكتب، القاهرة، مصر، دون تاريخ.
- هيغل، **أصول فلسفة الحق، المجلد الثاني (الفقرة 270)**، تر. وتع. وتق. د. إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للنشر والطبع والتوزيع، بيروت، الطبعة 3، 2007

*- لائحة المراجع بالفرنسية

- Gauchet, Marcel, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, éd. Gallimard, Paris, 1985
- Habermas, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel*, éd. Fayard, 1987
- Hegel, Georg-Wilhelm-Friedrich, *Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, trad. Jean Gibelin, éd. Vrin, 5e éd., 1987
- Lévy, Bernard- Henri, *Le testament de Dieu*, éd. Grasset, Paris, 1979
- Maritain, Jacques, *L'homme et l'Etat*, éd. PUF, Deuxième édition, Paris, 1965
- Miranda, M., »Le politique comme métamorphose du religieux», Cahiers de l'imaginaire, Privat, 1988, N°2
- Jean-Jacques Wunenburger in «L'égalité ambiguë : construction juridique ou déduction métaphysique», Egalité, Actes du Colloque franco-italien de Rome, édités par J. Ferrari et A. Postigliola, Liguore Editore, Napoli, 1990
- Poulat, Emile, Liberté et laïcité, la guerre des deux France et le principe de la modernité, éds. Cerf/Cujas, 1988
- Rémond, René, Exigences permanentes de la liberté religieuse, Recherches et débats du Centre catholique des Intellectuels français, Paris, mars, 1965

Journaux

- Rabin Joseph Sitruk, le monde, 11 novembre 1989
- Rodinson, Maxime, Le Monde, 01 décembre 1989
- Kepel Gilles, Le Monde, 30 nevombre1989
- Mohamed Arkoun, le monde, 15mars 1989

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

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

info@mominoun.com
www.mominoun.com

All rights reserved © 2022

جميع الحقوق محفوظة © 2022