

الدلالة التاريخية للدولة الديمقراطية من خلال تقاطع السياسي والديني عند بول ريكور

زهير الخويلدي

استهلال¹:

« يمكننا أن نعرف السياسة على أنها مجموع الممارسات المنظمة المتعلقة بتوزيع السلطة السياسية ، المسمى بطريقة أفضل السيطرة² » من الخطأ الاعتقاد بأن الفكر الديني في مجاله الغربي، في نسخته اليهودية والمسيحية، قد شهد تقهقرا وتعرض إلى الخلخلة والتحطيم من قبل الحداثة والتنوير والعلمنة، ومن الوهم أيضا التسليم بأن الفكر اللاهوتي الكلاسيكي الغربي قد تم القضاء عليه بمجرد القيام بثورات علمية واجتماعية وسياسية وأن الفصل التام والنهائي بين مؤسسة المعبد وأجهزة الدولة قد حدث واكتمل.

بل يجب الانتباه إلى أربع أشياء :

يتمثل الأمر الأول في تزايد اهتمام الفلاسفة الغربيين بالموروث الديني وتعمقهم في دراسته وغربلته وذلك قصد استيعابه وتجاوزه واستثمار مناطقه النيرة ودفع اشكالياته إلى حدودها القصوى وبناء نظرة علمية منصفة لهذا الرأسمال الرمزي الهام.

الأمر الثاني هو بقاء الفكر الديني في وضع نشيط ولو بشكل مترسب في العمق واستمرار الاجتهاد والتنظير والتجريب وتحقيق المراكمة في الإنتاج وإحداث القطائع.

بقاء الكنيسة مهيمنة على الحياة الروحية ومحددة لرؤية الإنسان الغربي للتاريخ ومؤثرة في النشاط الفكري للثقافة الغربية بالرغم من فقدانها لسيطرتها على السلطة السياسية.

انبعاث الفكر الديني من رماد الفكر النقدي من جديد والتعويل على الموروث القديم من أجل بناء فهم أعمق للمخزون السردي والرمزي للوعي الغربي وبروز رغبة في إعادة الاعتبار للدين في البعد الطقوسي والأخلاقي للخروج من الأزمة الروحية القائمة³.

يترتب عن ذلك ضرورة التخلي عن هذه المسلمات الخاطئة لكي يتمكن العقل العربي من معرفة العالم الفكري المحيط به ولكي يفهم ألباز الطبيعة البشرية وطبيعة حضور الديني في الدولة والمجتمع ولكي يستكمل معرفته بالآخر الغربي ويستكشف الأسس ما قبل السياسية للدولة الديمقراطية ويحكم التساؤل عن تاريخية العلاقة بين العقل والدين وجدلية العلمنة والأشكال الجديدة من السلطة والسياسي ويحاول تخطي الصراع الايديولوجي بين السياسة واللاهوت الذي لا يزال في تصاعد وتوفير شروط قانونية لاحترام التعددية وإجراء حوار بين المتنافسين⁴.

في هذا الإطار تطرح الإشكاليات التالية : هل يعد السياسي واحد من دوائر مدينة العدالة وعنصرا من عناصر المواطنة أم هو مكون غير قابل للاختزال ويتفوق على بقية المؤسسات بامتلاكه لخاصية السيادة واحتلاله المرتبة الأعلى في النظام؟ هل ينتمي السياسي إلى المجتمع المدني ويمكن استخلاصه من عقد اجتماعي وما يترتب عن ذلك من نزعات فردية وبالتالي يمثل المظهر الخارجي للدولة

3 هابرماس (يورغن) وجوزف راتسينغر (البابا بندكتس XVI)، جدلية العقلنة، العقل والدين، ترجمة حميد لشهب، دار جداول، بيروت، طبعة أولى، 2013، ص.ص. 19، 20.

4 هابرماس (يورغن) وجوزف راتسينغر (البابا بندكتس XVI)، جدلية العقلنة، العقل والدين، مرجع مذكور، ص. 78.

1 مداخلة قدمت في إطار يوم دراسي بجامعة منوبة، كلية الآداب والفنون والانسانيات، نظمه مخبر النخب والمعارف والمؤسسات الثقافية بالمتوسط، حول الدين والسياسة في الإسلام، بتاريخ 23 أبريل 2014

2 ريكور (بول)، الذات عينها كآخر، ترجمة جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، 2005، ص. 487.

تاريخية النظام الديمقراطي :

« إننا لا نفاوض بشأن انتمائنا للسياسي فنحن ننتمي إليه بصورة مغايرة للانتماء الحر»⁵
 ما يشير إليه مفهوم التاريخ هو تنوع سياقات استعمالاته وتفرعها إلى أربع أبعاد :
 مجموع الأحداث الماضية (مجرى التاريخ) cours
 de l'histoire .

الخطاب الذي يروي هذه الأحداث (historiographie) أو علم التاريخ.
 الوضع التاريخي للوجود الذي نكون عليه ويخصنا (التاريخية historicité) .

الوجود في حد ذاته وفق تجلياته التاريخية historialité عبر حقب زمنية متتالية⁶.

على هذا النحو ، يميز ريكور أولاً بين مسرح التاريخ الحي وشروط إمكان حدوثه وينقد المعرفة التاريخية في مرحلة ثانية، وبعد ذلك يعمل على استنطاق المكونات الأنطولوجية للتاريخية، وفي مرحلة رابعة يخوض في معنى ودلالة الحقب التي يظهر عليها تاريخ الوجود في تعاقب تجلياته.

لعل الأطروحة التي يدافع عليها ريكور هي خصوصية السياسي بالمقارنة مع البعد الاقتصادي الاجتماعي والاتجاه إلى إعادة تأكيد هذه الخصوصية في علاقته بالقانوني والأخلاقي والديني ضمن أفكار نظم الاعتراف⁷ وكواكب العدالة⁸ والتميز بين السياسة والتدبير⁹ وتنويع طرق التدبير¹⁰ وتعدد دوائر القانون¹¹ والتعامل مع مدينة المواطنة

أم أنه يمثل الطابع العضوي ويعبر عن عقلانية الدولة ومظهرها الداخلي العميق ويلزم خضوعها للدستور؛ ومتى ظهرت الدولة الديمقراطية من وجهة نظر تاريخ الأفكار؛ وماهي الأسس التي انبنت عليها هذه الدولة؛ وهل تتأسس الديمقراطية من عدم وتتمكن من إحداث قطيعة مع التراث اللاهوتي السياسي؛ وكيف ساهمت في ترسيخ الأبعاد العقلانية للتصور السياسي للمجتمع المفتوح والتعديدي؟ كيف أمكن حدوث وتثبيت الديمقراطية كقيمة كونية تاريخيا؟ هل بتسطير قطيعة مع الشكل التسلطي للنظام الثيولوجي السياسي أم من خلال مقاومة انتشار النزعة الشمولية ووضع حد لآلتها المنتجة للاستبعاد؛ وكيف تم تصنيف الأنظمة الشمولية بوصفها شر مطلق احتل المكان الذي تركه اختفاء الشكل الثيولوجي السياسي الكلاسيكي؛ وماهي الوسائل السياسية المعتمدة من قبل الدولة لتثبيت الديمقراطية؛ وفيما تتجلى عقلانية الدولة؛ هل في انتظامها القانوني وخضوعها للدستور أم باحترامها لمقولات المجتمع المدني ومدينة المواطنة؛ كيف يمثل تاريخ الدولة مصدرا غير انساني للحركة السياسية للحقيقة؛ ومن يعيد التفكير في الدلالة التاريخية للوجود وتأخذ بعين الاعتبار تاريخية الحقيقة ونقر بأساس غير إنساني لتاريخ البشر؛ هل هو المؤرخ أم السياسي؛ وبعبارة أخرى : الديني أم السياسي، أيهما الأكثر أهمية اليوم؛ ولمن تؤول الكلمة في تنظيم حياة الناس؛ وهل الديني ظاهرة سياسية أم ظاهرة ثقافية؛ وماهو دور التاريخية في إعادة التفكير في السياسي على ضوء التحولات الطارئة على منزلة الديني في الفضاء العام؛ وهل يقبل فضاء الايمان التشريع التعددية والتعايش التي يرضى بها السياسي؛ وهل يمكن الثقة في العلم والتقنية والفن لتعويض الدين وسد الفراغ الذي تركه أفول الآلهة؟

مدار الرهان في هذا المبحث هو الابتعاد عن علاقة التشنج بين الديني والسياسي والتداخل المربك والتنظير للقطاع والتميز الإجرائي بين الدائرتين بما يسمح لتكامل وظيفي واحترام متبادل ومثاقفة توليدية من أجل تنمية الإنسان وانتظار عودة الإلهي والمصالحة مع المقدس.

5- بول ريكور، الانتقاد والاعتقاد ، ترجمة حسن العمراني، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، طبعة أولى، 2011، ص.9.
 Ricoeur (Paul) ; La critique et la conviction (entretiens), édition Calmann-Levy. Paris, 1995.

6 Ricœur (Paul) ; Lecture 2 , Préface à Heidegger et le Problème de l'histoire (1988) , édition du Seuil, Paris, 1992, pp.294.303.

7- jean Marc- Ferry, reconnaissance

8 - Michael Walzer, Sphères de justice, une défense de pluralisme et d'égalité, traduit par Pascal Engel, édition la colleur des idées, Paris, 2013.

9- Rancière Jacques

10- Thevenot- Boltanski

11- Jean Rawls

غير أن التحولات التاريخية العميقة واعتماد العنف السياسي في تنظيم الشأن العام وتفجر أحداث مدمرة وحروب مرعبة ومحاولة تبرير هذا العنف وإعطائه طابعا شرعيا وانبثاق شكل من الاستبداد الديمقراطي الناعم والخوف من الحرية قد أدى إلى تغير الكثير من الأشياء على المستوى السياسي وإلى انقلاب العلاقة بين الدولة والدين وانكشاف البعد التاريخي للدولة الديمقراطية وتحولت العلمنة إلى المطلب الأكثر إلحاحا عند الشعوب بغية التخلص من أعباء كل من النزعة الشمولية - الكليانية وما تبقى من الشكل التسلطي للنظام الثيولوجي السياسي.

غني عن البيان أن النظرية السياسية عند ريكور تصطدم بمشكل النزاعات بين الذات الكونية وتعدد الشخصيات وبين المحيط والمؤسسات ويتمظهر ذلك في التضارب بين المعايير الأخلاقية حينما تستهدف الذات حياة جيدة بواسطة مجموعة من المؤسسات. لهذا السبب يحرص ريكور على الانتقال من السياسة إلى السياسي وفق وجهة نظر أنثربولوجية ويحاول استبدال هوية الذات بالمعنى التطابقي بتوكيد الذات بالمعنى التعددي وعدم الخشية من العيش وسط المؤسسات.

ثمة ارتباط جوهري عند ريكور بين الحكم التعددي والحكم الأخلاقي حسب الوضعية وقد ترتب عن ذلك اعتبار تعدد الأشخاص هو جوهر المجتمع والنظر إلى المؤسسات بوصفها الموضع الذي يمارس فيه التعقل بصورة مشتركة بغية إيجاد حل للنزاعات بين المجموعات. على هذا النحو تمثل المؤسسة بذية إرادة العيش المشترك وتعبّر عن الطابع التعددي للحكمة العملية وترفض أن يكون التعقل يتم في إطار الإنسان المتفرد وتنزله ضمن الحياة المشتركة والعلاقات العامة. هكذا تكون السياسة هي تعقل متعدد الأصوات ويعبر عن ذلك النقاش البرلماني في المؤسسات الديمقراطية حيث تصلح السلطة السياسية لممارسة الحكم وتجسد الشكل التاريخي الملموس لإرادة العيش المشترك الآن وهنا في المدينة العادلة. غير أن ريكور يرفض التناول الصوري الإجرائي لمعنى العدالة من طرف جون راولز الذي يحاول تعميم قاعدة العدالة

بوصفها الفضاء السياسي المفتوح. بيد أن التاريخ المعاصر لا يشكل السياسي من خلال حدث الثورة الكلية والتنظم الذاتي للمجتمع والرغبة في العيش المشترك بين الأفراد بل عبر إعادة إنتاج نفس علاقات الهيمنة والاستغلال بين المجموعات والفئات الاجتماعية¹²، كما ظلت النظرية الجدلية التاريخية تتحرك بالأساس في إطار البعد الاقتصادي وتتصدى لمظاهر الاستغلال في علاقات الإنتاج المادية وتقاوم أشكال الاغتراب في الحياة اليومية. وبالتالي لم تقم بتنزيل البعد السياسي منزلة خاصة به ولم تقدم تصورا مختلفا للسياسي بل ركزت على الديمقراطية الاجتماعية ونست الديمقراطية البرلمانية والفردية وخلطت في نقدها الجذري بين الليبرالية السياسية والليبرالية الاقتصادية. كما بقيت تراوح بين الأيديولوجيا واليوتوبيا وبين الاقتصادي والاجتماعي وتركز تحليلها على البنية التحتية، كما أنها تجنبت عن وعي ودراية وضع البعد السياسي ضمن البنى الفوقية وذلك لكي تتفادى تحوله إلى عائق أمام التحليل النظري. ولم تعترف بعلاقة السياسي بالمستوي القانوني والأخلاقي. لذلك ظل السياسي في هذا المقام صفحة بيضاء دون فاعلين وحلقة فارغة وتم تحريره بالتالي من الدين والأخلاق ليسقط في تبعية جديدة للأبعاد الاقتصادية والاجتماعية، ولقد ترك هذا المنعرج فجوة هامة تسلل عبرها العنف والشر والكذب والاستبداد وكل التصورات المكيافيلية والتلفيقية والمثالية والنزعات المحافظة واللاإنسانية. علاوة على ذلك ظلت تتعامل مع النضالات الشعبية باسم الليبرالية السياسية على أنها نزعة إصلاحية تعيد إنتاج الليبرالية الاقتصادية. بناء على ذلك يصعب وضع السياسي ضمن حقل بقية المؤسسات ومنحه وحدة مؤسساتية وذلك لالتصاق مشكل ممارسة السلطة بالسيادة وبالصرع حول موقع اتخاذ القرار وتعذر التعامل معه من منظور العدالة توزيعية مثل بقية الخيارات والحقوق كالصحة والأمن والمال والمنافع العامة.

12- Lefort (Claude) , l'invention démocratique, les 1 - mites de la domination totalitaire, édition Fayard, Paris, 1981.p.194.

التمييز وسداد التفكير. لكن ينبه ريكور من المخاطر الكبيرة التي تهدد الديمقراطية اليوم ويرأها متمثلة في العقلانية الأداتية التي تعمل على إفراغ السياسي من طابعه العقلاني التواصلية وعلى تغييب الذاكرة الجماعية وفسح المجال لهيمنة تكنولوجيا الربح وكوجيتو البضاعة وتداول لغة السوق والإنتاج وثقافة الاستهلاك والترفيه.

كما أن الديمقراطية عند ريكور هي نظام سياسي مطالب بالآ يقضي نهائياً على الخلافات والنزاعات بين الإرادات الفردية والجماعية بل يعمل على فتحها على تجارب تفاوض ونقاش عمومي وفق قواعد لعبة متعارف عليها وتنتهي بإبرام تفاهات عن طريق التوافق وبعد ممارسة التعقل متعدد الأصوات. تبعا لذلك تستند القرارات المتخذة على القنوات الموزونة بشكل جيد من قبل الشعب في مجموعه وبالتالي تكون الديمقراطية نظاما سياسيا تمارس فيه الأغلبية السلطة بشكل جيد مع احترام حق الأقلية. كما يتم وزن القنوات بخصوص مبادئ العدالة وغايات الحكم الجيد والاتفاق على توزيع الخيرات بإنصاف عند راولز وضمن دوائر عند والزار ويتم تحميل المؤسسات السياسية للدولة مسؤولية القيام بذلك بنزاهة وحيادية وانتقان. إذ بقدر ما يتم احترام قواعد العدالة المنصفة يظهر المجتمع بكونه منظما سياسيا وتقدر الدولة على فض النزاعات وعلاج الانحرافات والتفاوت. يترتب عن ذلك أن الديمقراطية هي حكمة عملية تتبعها الجماعة التاريخية وتساعد على التنظيم العقلاني لمعنى وجودها وتقتضي بلوغ غايات الحكم الرشيد عن طريق إدارة مشتركة للسلطة. غير أن مجال التاريخ هو مسرح العنف والحرب والصراع ولذلك تضطر الدول إلى استعمال العنف المشروع وخوض الحروب العادلة للدفاع عن وجودها وتحقيق الحياة الجيدة لمواطنيها. هكذا تصاب السياسة بجنون العظمة وتستعمل السلطة للقمع والاكراه والتسلط واحداث الضرر بالغير وتتحول الدولة من مجال لتحقيق الحريات والحقوق الى أجهزة رقابة ومصادرة للحريات. زد على ذلك قد تتحول الديمقراطية إلى عائق أمام تحقيق إنسانية الإنسان حينما تزيّف الدولة إرادة الشعب وتفترط في

التوزيعية على الوضعيات الخاصة ويبرهن على ذلك بإمكانية توزيع المنافع والمساوى بطريقة منصفة وباستحالة توزيع المبادئ على الحالات الجزئية خاصة مفهوم السيادة وبالتالي تعذر وضع حد للنزاعات بين القوى الاجتماعية بسبب تضارب المصالح وتباين المواقع.

لإنجاح هذه المهمة يستعين ريكور بفلسفة التاريخ عند هيجل التي تشترك بتحقيق الحرية بالمرور عنوة بالمؤسسات وتضمن دور الأعراف وتشغيل الشيم الاجتماعية والأخلاق المتعينة والفعلية. وجهة النظر في ذلك هو أن الأخلاق الاجتماعية هي المجال الذي يتجسد فيه روح الشعب والجذور التي يستمد منها حياته ونموه، وهي كذلك الرباط العضوي الذي يحافظ به الشعب على بقائه ويتحقق تلاحم أفراد مع بعضهم البعض في مجتمع معين وفق مبدأ إرادة العيش المشترك.

في الأخلاق الاجتماعية يلتقي الشكل والمضمون وتطبق الأخلاق الذاتية والأخلاق الموضوعية ويتم تفعيل حرية الأشخاص في أعلى درجاتها وتحقق إنسانية الإنسان وتطبق مبادئ العدالة وتسمح للدولة عبر وساطة مؤسساتها بتحقيق إرادة العيش المشترك للأفراد وأن تفكر في ذاتها.

غير أن ريكور لا يوافق الفيلسوف هيجل حينما منح مفهوم الدولة قيمة يتفوق بها على الأخلاق الاجتماعية وفي ربطه بين أنطولوجيا الروح وجوهانية الدولة ويحرص على تطهير الفكر السياسي من التعالي والاطلاقية وعلى إزالة الهالة عن الدولة ويكذب زعمها امتلاك المعرفة والتفكير والعقلانية ويعترض كذلك على جعل حياة الأفراد تابعة لحياة الدولة ويضمن دور الأخلاق الاجتماعية في التوسط لدى الأشخاص لكي ينتقلوا من اعتبار أنفسهم مجرد أعضاء في الدولة إلى الرغبة في حياة جيدة مع الآخرين ومن أجله في مؤسسات عادلة.

يترتب عن ذلك أن بول ريكور يعيد الاعتبار إلى الأخلاق الاجتماعية ويزرعها في الشيم والأعراف ويقربها من التعقل متعدد الأصوات. كما يعتبر الديمقراطية حكمة عملية تمارس بالاشتراك وتشكل الجواب الاجتماعي السياسي على الطلب التراجيدي بضرورة التحلي بالحذر والفطنة والاحتراس وجودة

القوانين وإذا لم تفلح في امتصاص العنف وتثبيته في دستور ولم تضمن عمرا أطول للوجود العابر للكائن الإنساني وما لم تقم بتأجيل الوفاة والتهمم بالنسبة إلى الكيان السياسي وذلك بإدماج موروث الأجيال السابقة في مشاريع حديثة منفتحة على مستقبل الجماعة التاريخية.

والحق أن وجود السياسة يتراوح بين العظمة والبؤس ومثلما تكشف الديمقراطية عن وجهها المضيء في عقلانية التنظيم الاجتماعي وحسن تدبير العلاقات بين الأفراد فإنها تخفي وجهها القبيح والمظلم الذي يتجسد في الشر والكذب والعنف والحرب والاستبداد والهيمنة والعنصرية والإقصاء والظلم. لكن ماهو أصل السياسيما طبيعته؟ هل يعود السياسي إلى العنف المؤسس أم يعتمد على سلطة التراث ونفوذ التقاليد ومعارية الحس السليم *Sens commun*؟

من هذا المنطلق يتصف السياسي بالطابع الملغز ولذلك يكاد يكون بلا أصل وبالتالي السياسي هو ما يوجد قبل السياسي ويتمثل في مكن غموض التقاليد وأعلى قمة للسيادة الذي يتخذ القدمات فيها القرار ويمارسون الحكم. فالسياسي هو اضطلاع الدولة بالدور المركزي في اتخاذ القرارات وتنظيم جماعة تاريخية من خلال الإبقاء على رأسمالها الرمزي وثقافتها وعاداتها وأعرافها وهويتها السردية. وبالتالي « يتحدد السياسي ، على نطاق واسع، بالدور المركزي الذي تحتله الدولة في حياة الجماعة التاريخية»¹⁴. لكن كيف تقوم الدولة بتنظيم عقلاني لجماعة تاريخية؟ بأي معنى يحصل الفرد عن حرية عاقلة باتخاذ مسافة من الدولة واندماجه في المجال السياسي؟

من هذا المنظور تظل الدولة مربية بلا عنف ويبقى المجال السياسي الذي يكون كل واحد معترفا به من طرف الجميع ومساهما في القرار وفي نفس الوقت سيديا على نفسه ومحترما للقوانين. بعد ذلك ليس الخطاب السياسي علما بل رأيا سديدا، وليست الديمقراطية حكم الأغلبية فحسب بل هي النظام السياسي الذي يسمح بتزايد عدد المواطنين

استعمال القوة ولا يكون الحكام أمناء على السلطة وعلى الدفاع على الهوية الوطنية. ويبدو الاستنجاد بالسياسي والدفاع على خصوصيته واستقلاليته أمرا مقضيا لكي تتحقق إرادة العيش المشترك وتتجاوز الديمقراطية تناقضاتها الداخلية وتتحول إلى اتيفا حوارية لسياسة عادلة ويتم تطهير المجال السياسي من معيقاته.

غاية المراد أن يؤس الحياة السياسية داخل الدول وتدهور الأوضاع يعود بالأساس إلى التشبث بالمثالية السياسية وتحويل الديمقراطية إلى أداة للاستبداد الناعم وإعادة إنتاج النمط التسلسلي في الحكم الذي يمارس العنف الأعمى وغير المبرر واللاإنساني وأن الخروج من هذا المأزق يتطلب إجراء تدابير جذرية تتعلق بطرق تنظيم الحياة السياسية داخل الجماعة التاريخية بطريقة عقلانية.

كما يقتضي أيضا القيام بالتمييز بين العقلاني بماهو مجال الحساب والتقنية والأدوات والمعقول بماهو مجال المعنى والغاية والرؤية التأليفية وتغليب المعقول على العقلاني في المجال السياسي. لكن ماهو الفرق بين السياسة والسياسي؟ وهل من جدوى في الانعطاف نحو طرح سؤال من؟

المفارقة السياسية ومثاهة السياسي :

« أما اليوم، فالخطر يكمن بالأحرى في الاختفاء أو في الطابع المستغلق على الفهم للانتماء السياسي لوضاعت الدولة...»¹³

تصلطم السياسة بعدة صعوبات وتكشف عن عدة مفارقات وتضيع في مثاهات وتعد الديمقراطية أبرزها وذلك لضبابية مفهومها وهشاشة تكوينها وتعثر ممارستها على صعيد الحياة الملموسة من جهة والمراهنة عليها من جهة مقابلة كوصفة سحرية للخروج من الأزمات والرد على التحديات.

والحق أن عقلانية الدولة تقبر وتعرض إلى الهزات ويتم إجهاض أية محاولة لدسترة الحقوق والحريات وتضيق التعددية القانونية إذا ما لم تحافظ الدولة على الوحدة الجغرافية للسلطة القضائية لجهازية

14- ريكور (بول) ، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، ترجمة محمد براءة وحسان بورقية ، دار الأمان، الرباط، المغرب، طبعة أولى، 2004. ص.277.

13- بول ريكور ، الانتقاد والاعتقاد، ص.16.

هكذا يشكل السياسي واحد من الأنشطة التي يقوم بها الإنسان كمنتج ومستهلك ويمكن أن يختزل إلى إحدى دوائر انتماء المواطنين التي تحدد حقوقهم وواجباتهم وأدوارهم وامتيازاتهم، ويختلف عن الانتماء إلى الدولة لأن السيادة لا تختزل إلى مجموعة من دوائر الولاء للمجتمع المدني ولا تتوقف على الحصول المنتمين إليها على الجنسية وفق قانون الدم أو جغرافيا الأرض وتمتعهم بحق اللجوء وحماية الأقليات من كل اضطهاد وإنما بالحصول على المواطنة والاعتراف عن طريق احترام قواعد المدينة والمشاركة في الحياة السياسية وفي الانتخابات ودفع الضرائب والمراقبة والمحاسبة والانتماء إلى فضاء السلطة القضائية للدولة أي فضاء صلاحية القوانين.

على هذا النحو يفرض ريكور علاقة التبعية بين الأخلاق والسياسة ويتجنب المقاربة الوعظية للسياسة من طرف الأخلاق ويرفض اختزال السياسي إلى ظاهرات اقتصادية ومشاكل اجتماعية ويحاول خلق عالم مشترك بين الدوائر الثلاثة ويتحدث عن تقاطع بين السياسي والاقتصادي والأخلاقي ويعمل على تخصيص الحكم للسياسي ومواجهته بالأخلاقي في صيغته الإيتيقية.

من جهة أخرى إن النظام الاقتصادي يتحدد عند حنة أرندت واريك فايل بوصفه توسيعا للتعاون الأسري والتدبير المنزلي على المدينة بالمعنى الأرسطي ويرتكز على الكفاح المنظم ضد الطبيعة بواسطة التنظيم المنهجي للعمل وعلاقات الإنتاج والتبادل والاستهلاك وبالتالي هو أوالاة اجتماعية مجردة وليس جماعة تاريخية ملموسة¹⁵. هكذا تظهر اللاعقلانية في الممارسة الاعتبائية والتسلطية للسلطة وتقابلها عقلانية الدولة التي تتجلى في عمل المؤسسات بطريقة مستمرة وشاملة وضبط قواعد كلية للانتماء والمشاركة والتأثير والفعل والتنظيم والتدبير.

زد على ذلك يستوجب تحديد خاصية السياسي دراسة العلاقة بين السلطة والسيادة والتمييز بين التشريعي والتنفيذي والقضائي، والتعامل

في المجتمع. والحق أن السلطة تستمد مشروعيتها من الشعب ولكن السيادة تأتي من الأسياد القدامى المعاصرين للشعب وترتبط بالقدرة على اتخاذ القرار في القمة والطابع اللامعقول للعنف المؤسس للأنظمة الدستورية. والمقصود بذلك أن الدولة تلجئ إلى القوة التي تقتضيها الوضعية القصوى وللدرد على التهديدات وتمارس العنف المترسب لفرض قرارات العدالة والتعبير عن قدرتها المادية على الإدارة ووسائلها المعنوية في الردع وتستعيد شكلا من اللاعقلانية مترسبا في بنية السياسي وضاربا بجذوره في القدم. ربما يكشف التفكير الفلسفي في السياسي عن بعدين مغايرين للسياسة: الأول عقلاني ويخص إرادة العيش المشترك عند المجتمع المدني أي السلطة، والثاني لاعقلاني ويتمثل في العنف المترسب والتعسف الذي يصدر من الحاكم تجاه المحكومين ويتمثل في السيادة.

بعبارة أخرى يتمظهر السياسي في صورة تعامد بين مستوى أفقي تجسدها السلطة المنبثقة من إرادة الشعب ورغبة الناس في العيش المشترك ومستوى عمودي تراتبي يربط بين الحاكمين والمحكومين ويبرر الاستعمال المشروع للقوة حينما تتزايد المخاطر المحدقة بالرابطة السياسية. من المعلوم أن نجاح المشروع الديمقراطي يقتضي تغلب البعد العقلاني على البعد اللاعقلاني وتغلب العلاقة التعاقدية الأفقية لإرادة العيش المشترك وأمل التدبير الذاتي من تجميع الأجيال وتحقيق تصالح بين الموروثات الآتية من الماضي والمشاريع المستقبلية على العلاقة العمودية للسلطة والنفوذ واستخدام معطى السيادة لفرض الحاكمين قراراتهم على مشيئة المحكومين.

غير أن ذوبان العلاقة الثانية في الأولى يؤشر على نهاية السياسي واختفاء الطابع الموجه له ولذلك تظل البنية مختلة ويظل هذا المجال محافظا على تكتمه وطابعه الملغز وتبقى السلطة شيئا غامضا محيرا وذلك لارتباطها بالاستقلالية وانبثاقها من التعاقد من جهة ولكونها تتجه إلى مقاومة الحرية لاتصاف مصادر الحكم بالخارجية والتفوق والسبق والإقرار بهروب الأصل إلى الوراء وتأكيد الطابع التاريخي للدولة الديمقراطية حسب بول ريكور.

15- ريكور (بول)، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، مصدر مذكور، ص 276.

بأنه يتعين أن نسلم بتمايز الإشكاليات الكونية والأخلاقية والسياسية وتلاقحهما المتبادل¹⁶ يختلف نقد بول ريكور للدين وأقراره بنهاية الحكم الثيوقراطي عن نقد العامل الديني من جهة الأيديولوجيا عند ماركس ومن جهة الجنيالوجيا عند نيتشه ومن جهة التحليل النفسي عند فرويد، وإذا كانت فلسفة الرجة قد وجدت بمعنى معين خارج إطار المقاربة الهرمينوطيقية الكلاسيكية وضمن فكر الاختلاف وثقافة الهامش وأسلوب التفكير ووصفت الدين بالوهم واخفاء الضعف والخوف من المجهول والتستر على الدوافع اللاشعورية ودرجته ضمن عوالم الماوراء التي ينبغي تبديدها فإن فلسفة الدين تنتمي إلى فهم هرمينوطيقي داخلي يستثمر الاعتقاد ويركز على النص المقدس من أجل تمكين الذات من فهمها لنفسها عبر مرآته وبعد الاعتراف بالخارج وإعادة امتلاكه وقراءته على ضوء تجربة الإيمان وإنتاج المعنى بالاحتكاك مع اللامعنى والفاقد للمعنى.

والحق أن ريكور يسمي هذه المباحدة النقدية للذات أمام النص بهرمينوطيقا الارتباب ويميزها عن هرمينوطيقا الإثبات، ويسند لها وظيفة نقدية تركز على العلمنة وتفكيك الأحكام المسبقة. إذ «لم يفت ريكور أن يشير إلى أن فكرة العلمانية، في كثير من الأحيان، ملتبسة ومصدر سوء فهم»¹⁷. في هذا السياق لا يقل تعريف العلمانية من قبل ريكور تعقيدا عن تعريف الهرمينوطيقا الدينية ولا يشذ عن عسر محاولته تحديد الظاهرة الدينية من جهة مكوناتها الداخلية وصلابتها الخارجية وذلك لتداخل الاعتقاد بالمعرفة والتقاء السياسة بالدين وهيمنة الأيديولوجيا على المقاربات التي تدعي الموضوعية. والحق أن النص الشهير الذي حسم فيه الجدل حول هذا المفهوم يوجد في كتاب «الانتقاد والاعتقاد»¹⁸

16- بول ريكور ، الانتقاد والاعتقاد ، صص. 13-14.

Ricoeur (Paul) ; La critique et la conviction (entretiens),

17- Gilbert Vincent, la religion de Ricoeur, collection la religion des philosophes, les éditions de l'Atelier- éditions Ouvrières, Paris, 2008.p.148.

18- Paul Ricoeur, la critique et la Conviction, édition

مع التشريعي على أنه تجلي العقلانية الخاضعة للتعديل والتطوير باستمرار، والنظر إلى القضاء لا كدائرة نفوذ وكفاءة بل كسلطة قائمة الذات وسيدة نفسها، والتطرق إلى التنفيذ من جهة كونه الاستعمال الأخير للقوة بغرض اتخاذ القرارات.

من هذا المنظور يجب أن ينغرس وجود السياسي في الشيم الأخلاقية للشعب وينبغي أن يشكل أسلوبا في العيش المشترك وتمثل الدولة مصدر تنظيم الجماعة التاريخية وتمنحها قدرة على اتخاذ القرارات. هكذا يرتبط السياسي بإرادة العيش المشترك وتنظيم الجماعة التاريخية وفق بنية تواصلية تعاونية وتأتي الدولة لعقلنة هذه الإرادة في العيش المشتركة وتمنحها شكلا تنظيميا في مؤسسات عادلة. ولهذا السبب تعمل الدولة على حماية الجماعة التاريخية من استعمال الرغبات والإرادات والحريات في تفكيك التنظيم والسقوط في الفوضى واختلاط الأنوار وتضارب الوظائف وبروز العنف والنزاع والفراغ. غير أن ريكور يطرح الأسئلة التالية : أليست الحكومة عند أريك فايل هي التي تقوم بتربية المواطنين على الحرية بواسطة الحرية؟ وألا تتحول الدولة إلى سلطة وقدرة وإرادة كلية وتمثل المكان الذي تتخذ فيه التدابير الوقائية والعاجلة وتصدر منه القرارات السياسية التي تعمل على حماية الجماعة التاريخية وصيانة إرادة العيش المشترك من كل المخاطر الخارجية التي تززع استقرارها والمخاطر الداخلية التي تفكك وحدتها؟

في المجلد إن العنف ليس مكونا للدولة ولا يمثل السياسي في كليته بل هو الظل الذي يهدد باستمرار بالتفجر ويوجد بشكل مترسب فيه وينغرس في البعد الإرادي للدولة وتنظيم السلطة واتخاذ القرارات. ليست الدولة هي التي تخلق الجماعة التاريخية بل هي تعنى بتأطيرها وتنظيمها باتخاذ القرارات. لكن كيف قام ريكور بتفكيك الثيوقراطية وتشبيد علمانية مفتوحة مكانها؟

3- نهاية اللاهوت السياسي وبداية العلمانية الثالثة:

«ان صورة الخالق وصورة سيد العدالة تنبثقان دفعة واحدة خارج دائرة سلطة السياسي. لذا أرى

والتعامل مع هذه الحاضنة على أنها في ذات الوقت تابعة للدولة لما تقدمه من خدمة عمومية وللمجتمع المدني لما تمنحه من تربية واتيقا ومنفعة اجتماعية للمتعلمين وحرصها على صيانة ثقافة التعدد والديمقراطية ضد التسلط والاستبداد والعنف. بهذا المعنى ليس التعليم خدمة عمومية تقوم بها الدولة مثل بقية الخدمات الأخرى كالصحة والنقل والسكن بل هي وظيفة للمجتمع المدني تساعد الدولة وتوضع تحت إشرافها وتوجيهها ولكنها تشهد حضورا بارزا للحريات وتعرف نشر للعقلانية وقيم المواطنة وترسخ تقاليد الحوار والتفاوض والمشاركة والتدخل في الشأن العمومي.

غير أن منزلة الدين داخل المدرسة من حيث هي مؤسسة عمومية يثيرا لبسا وي طرح إشكالا فلسفيا يتعلق بالتناقض بين حرية المعتقد وحق الخصوصية واحترام القانون وطاعة التدابير والقوانين التنظيمية للمؤسسة وما يفترض ذلك من توحيد للبرامج والسلوك داخل الأقسام. بناء على ذلك يقترح ريكور تحويل مسالة حضور الدين في الشأن التربوي إلى قضية وطنية للنقاش العمومي يتفاوض حولها المواطنون ويتحاجون ويتوصلون إلى اجراء توافقات وإبرام تفاهمات، ويرى أن المخرج الحقيقي من هذه الوضعية القصوى هو اتفاق كل من الدولة والمجتمع المدني من خلال مؤسساته وهيئاته الفاعلة على صياغة ايتيكا للحياة المدرسية تشبه الايتيكا التي يتعامل بها الأطباء والمهن الأخرى مع المرضى وفيما بينهم والتي مكنتهم من تفادي عدة احراجات.

هكذا ترتبط الاقتناع العلماني conviction laïque عند ريكور بالتسامح ولكنها تمثل قيمة سياسية بالمعنى القوى للكلمة لأنها قاعدة للمدينة وتشير الى معنيين مختلفين: المعنى الأول هو أن الدولة من حيث تنظيم السلطة بالمعنى التشريعي والتنفيذي والقضائي ليس لها دين وهي علمانية بالإكراه والمنع وبالتالي هي فضاء مشترك للمتدين وغير متدين. أما المعنى الثاني فيجعل من مصطلح العلماني laïque يعني الالتزام الشخصي وبالتالي يرفض الديني تحت عنوانه الشخصي والجماعاتي ويدخل في حرب مع الديني وعداء شديد ويتبنى مواجهة ومقاومة للإيماني ويلتقي بالنزعات الإلحادية

وقد بين فيه أن إشكالية العلمانية تهتم علاقة الدولة بالمجتمع المدني وأعطى دورا للمدرسة في نشر قيم التسامح والعدالة والحرية مستثمرا جهود كل من راولز وهابرماس وتايلور وفيلبر وأرندت ولوفور وفيل وفاليزار وماكنتاير وفردريك لينوار.

كما يميز ريكور بين نوعين من العلمانية رافضا فكرة الحكم الثيوقراطي ومنتصرا الى التعليم العلماني على حساب الثقافة الدينية مع احترامه لحرية المعتقد وحق الناس في ممارسة شعائرهم في كنف التسامح والأمن ضمن مجتمع تعددي تحكمه دولة ديمقراطية وتوجه قيم المواطنة.

من ناحية أولى يذكر ريكور بعلمانية الدولة ويميزها بخصائص سلبية وهي الحياد والمنع ويرى ان اعطاء الحرية الدينية في الفضاء السياسي يفترض قيام دولة ليس لها دين رسمي ولا تتخذ موقفا دينيا وتبنى لأدوية مؤسساتية بمعنى ليست مؤمنة ولا ملحدة وانما محايدة وموضوعية.

من ناحية ثانية نجد علمانية المجتمع المدني ويميزها بخصائص ايجابية وتتمثل في ديناميكية الأفراد وفعاليتهم ومشاركتهم النشطة في النقاش العمومي وتكريسهم لتعددية الآراء والمعتقدات. كما أن الاعترافات بالإيمان يتم التعبير عنها باقتناع وحرية ودون قوة وإكراه وتسلط على الغير. وبالتالي لا يتأسس المجتمع التعددي فقط على التوافق المتقاطع بوصفه أمرا ضروريا للتماسك الاجتماعي وإنما أيضا على قبول وجود اختلافات غير قابلة للحل ويحاول الفرقاء التفاهم حولها.

في هذا المقام يتم التعبير عن العلمانية عن طريق نوعية النقاش العمومي والاعتراف المتبادل بحق كل طرف مشارك وفاعل ووازن في التعبير والتأثير وصنع القرار وقبول حجج الآخر والكشف عن الجوانب اللامعقولة في المشاريع المتنافسة والاتفاق على الاحترام وحفظ الكرامة.

على هذا النحو يسمح التمييز الريكوري بين علمانية الدولة المانعة وعلمانية المجتمع المدني المانحة بتوضيح مشكل المدرسة العمومية العلمانية ووضعه في مكان وسط بين المؤسساتين

لعل تكوين مجموعة من المدرسين المختصين يشكلون إضافة نوعية في التعليم الديني حينما يعملون على حل المشكلة من العمق وإزالة القطيعة بين العالم الديني والعالم الثقافي ويرتابون من علمانية الدولة التي تركز على المنع وينسبون العلمانية التي تتبنى الإلحاد وتعادي الدين وتنقده.

أما فكرة الإلحاد فإن ريكور يواجهها بطريقة عقلانية وتسامح كبير ويعترف باستحالة اتفاق الناس في مجال العقائد على كل شيء ولكنه يتفطن إلى أن مواجهة الملحدون و الحوار فيما بينهم أسهل من الحوار مع الاعتقاديين والتفاهم فيما بينهم وذلك بحكم النزعة الريبية الباحثة عند الفريق الأول وهيمنة النزعة الوثوقية والتعصب والفوارق في القناعات والتصورات والتأويلات عند الفريق الثاني، ولكنه يرفض تبني الإلحاد لأنه ينفي فكرة الله ويفضل على خلاف ذلك إمكانية تحقق الدين في المجتمع ويفتح على حقل التنوع من التأمل الجوهري والحكمة العميقة والنظر العقلي الصامت ويرفض النظر إلى الله على أنه يمتلك طابعا شخصيا ومجموعة من الصفات الخاصة بالذات ضمن بسوكولوجيا إلهية مثل الإرادة والعلم والرؤية والحضور والحب ويبقى على بعض الجمل الدينية التي تآثر فيها بما صاغه لفيناس من هذا العنصر الإلهي في عبارة ثملة *il ya* ويقصد إمكانية التدين وفرضية انبجاس الايمان من اللانهائي والانفصال والغيرية الجذرية.

غير أن ريكور تتبع فعل تسمية الله عند الثقافات الكتابية واستنتج أنه منبع الشخصية ومصدر الحياة كما يراها ميشيل هنري في كتابه «التقمص *l'incarnation*» وقد فسر التناقض بين المعتقد والمعتقد بوجود تناقض منذ البدء بين العمق الديني الإبراهيمي الذي يعتمد على الوحي والثقافة العلمية الفلسفية الغربية التي تعتمد على العقل والتجربة وتعثر وجود مقدس روحي مشترك بينهما. من المعلوم أن ريكور عندما يتناول بالدرس التجربة الدينية يبدأ بعمونيال كانط ويتوقف عند شلينغ

والعقلانية. بيد أن بول ريكور يرفض المعنيين السابقين للعلمانية ويدعو إلى قيام علمانية ثالثة مفتوحة تقوم على إجراء نقاش عمومي مشروع بين المتدينين وغير المتدينين وتعتمد على المدرسة لإطلاق هذا الحوار الوطني للدفاع عن جمهورية الدولة وقيم المواطنة حيث يحتكم إليها كقاضي بين علمانية الدولة وعلمانية المكافحة التي توجد في المجتمع المدني.

من هذا المنظور يحذر ريكور أن يحتل موقع الحَكَم في النزاع الدائر بين العقل والاعتقاد ويبدل جهدا من أجل نزع أسلحة المتخاصمين وذلك بتذكيرهم بإمكانية العثور على منابست للحوار داخل التقاليد المتعلقة بهم. غير أن الحَكَم يندمج ضمن شروط مؤسساتية لسلمية البنى الثقافية التحتية بالقياس إلى الدولة والأديان والعالم بأسره. هكذا يظهر ريكور بوصفه مدافعا عن مفهوم سخي للعلمانية يرتكز بالأساس على توسيع الأفق الثقافي لكل طرف بواسطة الترجمة التي تظل أفقا لا يمكن تجاوزه. وبالتالي لا تتحقق العلمانية إلا ضمن شروط مؤسساتية لإمكانية التعددية وفي حدود الالتزام بمطلب العدالة ضمن الفضاء العمومي وأجهزة الدولة وضمان الأفراد. لكن هل العلمانية مبدأ واحد أم من الشروط الأساسية للقضاء على التيقراطية وتأسيس الديمقراطية؟

لقد وجدت فكرة العلمانية صعوبة في الانتشار عندما يتم اعتمادها في المجتمعات والدول التي تمتلك تقاليد أكسيولوجية ثرية وتهيمن عليها الذهنية الدينية التي تتميز بالتحريم والإلزام والواجب. كما يكون حضور فكرة العلمانية في الفضاء العمومي مرتبط بتفجير منابغ جديدة للفهم والعيش المشترك بين الذوات والمجموعات والإيمان بالحق في الحرية في المدينة كفكرة ناظمة. في مجمل القول تنظم العلمانية عند بول ريكور العلاقة بين الدولة والوطن وبين المجتمع والمدرسة والمعتقدات الدينية وتعتمد على التعليم كوسيط مؤسساتي بين الطوائف والعائلات الدينية يقاوم التعصب والتمركز والالتسامح ويزرع ثقافة الحوار والتفاهم والتسامح والتعايش¹⁹.

الفكر وبنية اللغة ومسرح الوجود إلى صراع بين التفاسير والقراءات وتنازع قصد الاستحواذ على المشروعية. غير أن ما يختص به الخطاب الفلسفي بوصفه اهتماماً فنومينولوجياً هو وصف الدلالات التي تتضمنها التجربة وتسمية أمهات المشاكل بأسبابها وطرح الأوضاع التي تجعل من هذه المسائل اهتماماً فلسفياً وتبحث دوماً عن الأصلي والبدئي والحقيقة الأولى ونقطة الانطلاق الجزرية وتجعل من منعطفها الهرمينوطيقي مناسبة جديّة لاقتراح وسائط رمزية بين الذات والعالم واستعادة المعنى الملقى به، ولذلك تكتفي الفلسفة بإعادة التذكر والاستعادة وتشغل على سرديّة اللحظة التاريخية بدل البحث عن كيفية للانطلاق والاستئناف والبدائية في طرح مشاكلها.

لقد استفاد بول ريكور من المنعطف الذي أحدثه هيدجر في الفلسفة المعاصرة حينما أدرك أن الوضعيّة الملتبسة للفكر سببها قدوم اللحظة التاريخية للرمز والرمزية والاهتمام بمشاكل اللغة ونسيان رموز المقدس وفقدان الإنسان ذاته الانتماء إلى المقدس وتأخر الاعتراف بهذا الإهمال.

والحق أن مهمة الفلسفة هي التفكير من خلال الرموز والأساطير والمعتقدات والسرديات والقصص وعلامات هذه الرمزية ولكن حينما تشرع في التفكير تطرح المعاني والدلالات جانباً وتبدأ بذاتها ومع ذاتها وتهتم بالبداية وتعني بالنظام وتبني النسق وتعود إلى كل ما تفتقده وتتوجه نحو أصل الأساطير بماهي قصص تقليدية تحكي مجموعة من الأحداث حول مبدأ الأزمنة وتتعامل مع اللغة كنقطة ارتكاز للقيام بأفعال وطقوس واستخلاص جملة القيم والمعايير الخلقية.

بناءً على ذلك يفرض ريكور التصور الوضعي الذي يقيم تقابلاً بين اللوغوس أو العقلانية من جهة والميتوس أو الأساطير والدين الإبراهيمي من جهة أخرى ويبين أن الأساطير تمنح الفلسفة وظيفة رمزية وطريقة في التعبير وضرب في الكلام عن العلاقة بين الإنسان وتجليات المقدس.

هكذا يكشف التفكير الفلسفي عن العمق الإيتيقي الذي يوجد في البنية التحتية الأكسيولوجية للدين ويتعامل مع الإيتيكا بوصفها النواة المشتركة بين الفلسفة والدين ويطبّق عليهما المنهج الفنومينولوجي الهرمينوطيقي النقدي من أجل استخراج المقاصد والغايات بالنسبة للوعي

وفكرة العمق الذي ليس له عمق ويمر ببرجسن الذي حفظ له عن ظهر قلب عدة شواهد من كتبه «المعطيات المباشرة للشعور» و«الدافع الحيوي» و«المادة والذاكرة» و«منبع الدين والأخلاق» ولكنه يأخذ من نيتشه تمييزه بين المسيحية الأصلية والمسيحية التاريخية والمسيح المضاد وأقول الإله، دون أن ينسى فكرة بؤس الإنسان دون الله عند باسكال في كون مفتوح.

على النحو يرى ريكور أن الحياة الثقافية للشعب ليست علمانية بالامتناع والإكراه بل بتكثيف الحوار بين التيارات الدينية والثقافية المشابهة والمضادة وتجسير الهوية بينها عبر بناء وسائط رمزية. ويبرر ذلك بأن العلمانية تحرض على الحياة ولا تكثر بالموت وتمثل نقطة التقاء بين مجموعة من الفرقاء، كما لا تمثل صحراء قاحلة ومجال للمواجهة بل تندرج ضمن حركية الوعي نفسه وتجسد فكرة المواجهة وعدا باللقاء وتمثل عملية إثراء لوجهات النظر المتنازعة وتجعل من الفيلسوف المسيحي يقبل الانتماء إلى المؤسسات العمومية مع المحافظة على قناعاته.

من هذا المنطلق يحرص ريكور على توجيه هرمينوطيكا الدين نحو تخليص التجربة الدينية من معتقدات الخوف والرياء والمثل الزهدية وينتبه إلى منابع الخير ومعتقدات الرجاء والمحبة ويمنح الاعتراف بقيمة المشاركة في حياة المدينة ودور الدين في احترام الكرامة والشخص وتأهيل المرء للسكن في المعمورة. كما يلفت النظر إلى أن الدين ينتمي إلى فضاء رمزي يتكون من عدد كبير من التقاليد والثقافات المفتحة على بعضها البعض والمشكلة لمجال التقديس والإعجاب.

يعمل ريكور على جعل الدين منبع الأمل وشريعة الحب ومحرض على فعل الخير ويحرر البعد الطيب السجين في عمق الطبيعة البشرية ويغلبه على الشر الجذري radical وليس الأصلي originel ويحاول تشييد فضاء للتلاقي ومجال للتحابب بين الأفراد والثقافات والشعوب.

من هذا المنطلق يُخضَع النصوص الفلسفية إلى قراءات متنوعة ألسنية وبسيكولوجية ودينية ويمكن تطبيق القراءة الفلسفية على النصوص الدينية والوصول إلى إضاءات مختلفة ومدهشة. غير أن ما يحدث بين التأويل الديني والتأويل الفلسفي والإيتيقي هو تحول في ساحة

الديني.

إذا كان الخطاب الديني يعبر عن المعطيات الإيمانية التي يعيشها الوعي الديني وينقل تجارب التمزق والمعاناة والإثم والذنب والألم من التناقض بين اللاهوتي والناسوتي وبين المطلق والأعصمة وبين المقدس والمدنس فإن الخطاب الفلسفي يتحرك في هذا العالم بالعقل ويلجئ إلى التعاطف والتخيل لكي ينقل بلغة المفهوم حياة الوعي المعترف بالذنوب ويحاول أن ينتج خطاباً عقلياً محايداً وأن يدرك العمق الرمزي والأسطوري الذي يصعد من الشر والنجس إلى الذنب والإثم ويتبع شبكة التأويلات الإيتيقية المختلفة ويصل أرض الوجود كما لو...
comme si

هكذا يكون الذنب مطلباً للوعي الأخلاقي يكشف عن الجانب اللاسوي من طبيعة الإنسان ويظهر ذلك في تجربة الخضوع التام للأوامر والنواهي وإعطاء أهمية للأحكام أكثر من حب الآتي والله.

وحتى إن اضطرت الفلسفة تناول مسائل ماورائية وتضطر إلى تأويل الوحي والكتاب المقدس فإنها تظل مسيطرة على منهجها ومتحكمة في لغتها ولا تنصت سوى لصوت العقل والحكمة. وبالتالي لا تحتاج الفلسفة إلى الدين في شيء ولكن الدين هو الذي يحتاج إلى الفلسفة من أجل عقلنة المقدس وإدراك معنى النص عن طريق التفكير وقصد البحث في مسائل البدء والمعاد خارج دائرة الاعتقاد وبعيدا عن متطلبات تجربة الإيمان وباستعمال الفلسفة كوسيلة تأويل وتفسير وفهم. إن الفلسفة مستقلة عن منابع اللافلسفية التي تنهل منها وبالخصوص عن الشعر والنبوة والرواية وتسعى دوماً إلى إنتاج سياسة وأخلاق مستقلة عن الدين والأسطورة والتراث الوعظي والتقاليد وتنتمي بالتاريخية والكونية وتنهل من العلوم والعقلانية وتعنتني بأفق الوضع البشري.

غير أن الإشكال التولوجي ظل قابعا ومرتسبا في القاع العميق للفلسفة الدينية في ثوبها الهرمينوطيقي المعاصر وبقيت الأحكام المعيارية الموروثة عن الماضي والقادمة من التقاليد تمارس نوعاً من السلطة التشريعية والتقريرية. كما لا يمكن الانطلاق من الصفر عند لحظة التأسيس في الزمن الثوري وكل تجربة سياسية تبحث عن بداية من

نقطة الصفر وتسعى إلى إحداث قطيعة هي ملزمة بأن تستند إلى نموذج سابق وأصل يهرب إلى الوراء ويسبق تاريخ البداية ويكون اللغز السابق لكل قانون أخلاقي وسياسي. إذ يتعلق الأمر بجدل تاريخ البداية وأسطورة الأصل بالنسبة للجماعة السياسية لحظة التأسيس وبلغز السياسي وتحركه ضمن تقليد ديني يتصف بالعظمة على المستوى الكوني والأخلاقي.

من نافل القول أن تتخذ البداية صورة أمر يصدره سيد يجسد صورة الخالق ويعيد بناء صورة الملك وبالتالي يجد السياسي دوماً شيئاً ما يفترضه بشكل مسبق عند لحظة التأسيس وهذا الشيء هو الديني القادم من التراث والتقاليد والمرتبط بالوجود المدين وسيادة الله للكون المصنوع.

كما يميز ريكور بين السياسة بوصفها تكتيك لامتلاك السلطة والمحافظة عليه والسياسي باعتباره بنية مكونة للواقع الإنساني يتقاطع فيها البعد التراتبي والبعد الأفقي ويمثل إحدى دوائر انتماء المواطنين إلى مدينة المواطنة ورابطة اجتماعية وعلاقات تفاعل، ويرى أنه لا يعبر عن مختلف مكونات المجال الإنساني وإنما يشترك مع الأخلاقي والديني في خصائص التفوق والسبق والخارجية ويقحم عنصر التبادل المتناظر في خاصية الاعتراف من خلال القبول النقدي الواعي.

إذا كان كلود لوفور²⁰ يرد على اللغز المتعلق بأصل السلطة بتأكيد على أن الديمقراطية هي أول نظام سياسي لا يتأسس على شيء وإنما يغيب أي أساس يبنى عليه ويتقوم من ذاته وعلى العدمكيدة أن لا يظل في وضع هش بطريقة قصوى فإن ريكور يخالفه في الرأي ويعتبر الدولة الديمقراطية نظاماً سياسياً قائماً على السبق الذي يحققه بالقياس إلى ذاته في إطار جدل الأصل الأزلي والبداية التاريخية ويؤكد أن مشكل الديمقراطية يعود إلى تربية المواطنين على الانخراط النقدي في تدبير شؤونهم وإلى وجودهم في وضعية اجتماعية لا يستطيعون الاعتماد على أنفسهم لإنتاج السياسي.

لكن لماذا يوجد المواطنون في وضع يعجزون فيه

20- Lefort (Claude), l'invention démocratique, édition Fayard, Paris, 1981.

لقد عفا الزمن عن اللاهوت السياسي الكلاسيكي وانتهى تبادل السلطة الدهرية والمباركة الدينية تجسيدا للنظام الثيولوجي السياسي حيث كان النظام الكهنوتي يمنح بركته للسياسي ويعطي السياسي للنظام الكهنوتي قوة سلطته الدهرية وصار بالإمكان تصور ثيوقراطيا بلا سلطة سياسية وتقوم سلطة سياسية دون مباركة دينية وتشكلت ثيولوجيا سياسية غير استبدادية. غاية المراد أن طريقة الجمع بين الديني والسياسي اليوم هي مختلفة عن التبرير الإلهي للسلطة السياسية البشرية وعن تأسيس السياسي على الإلهي وتسمح للديمقراطية بالقطع مع النظام الثيولوجي ذي الطابع الاستبدادي ومعارضتها للنزعة الشمولية التي تستلهم عناصرها من الأيديولوجيا الثيولوجية وتحاول تأسيس حكمها بمحاكاة سلطة مشرع أسمى ومتسيد على الكون. حري بنا طرح هذا الإشكال المبهم: الديني أم السياسي، أيهما الأكثر أهمية اليوم؟ ولمن تؤول الكلمة في تنظيم حياة الناس؟ وهل تتأسس الدولة الديمقراطية بطريقة ميتا- تاريخية دينية؟

على هذا النحو تظل علاقة الدين بالدولة علاقة تاريخية بالأساس والسجال القائم بين الديني والسياسي هو أيديولوجي ويثير العديد من المشاكل ويدخل في المتاهات ويخفي حربا حول المصالح والمواقع. إذ بدل الفصل بين الديني والسياسي وانتزاع السياسي استقلاله ضدا على اللاهوت السياسية للأنظمة الاستبدادية أو يضمن الدين للدولة شرعيتها يدعو ريكور إلى فتح فضاء مغاير للحوار بينهما حيث يتواجد كل من الديني والسياسي في علاقة عمومية غير محكومة بالصراع. في هذا الصدد يتبنى مفهوما ثالثا للعلمانية ويرفض الإجماع التام للديني ومعاداته ويرى بإمكانية تدخل الديني كطرف ثالث يرسم الحدود ويوجد الحلول لمشاكل سياسية دون عودة الديني لمباركة السياسي ودون تحويل دور العبادة إلى هيئات مانحة للشرعية لسلطات دنيوية. على هذا الأساس نراه يصرخ: «ينبغي فتح مفاوضات، وبحق، انطلاقا من فكرة أن المدرسة هي فضاء علمانية وسيطة بين علمانية الامتناع وتلك التي تقترن بالمواجهة، اسميها علمانية الثالثة»²² والحق

عن إنتاج السياسي بالاعتماد على أنفسهم؟ وهل تعرضت الديمقراطية إلى تشويش متعمد أم هي تظل دوما مصدر إزعاج للأنظمة التسلطية؟ على الرغم من أن الديمقراطية هي تحديد الحكومة الجيدة وحسن تدبير الشأن السياسي ونقل السلطة بطرق سلمية وعن طريق التداول الحر وتركيز تقاليد نيرة وسلمية في ممارسة الحكم إلا أنها مازالت تعاني من عدة صعوبات وتثير القلق وتعرض للعنف المترسب في الرابطة العمودية بين الحاكم والمحكومين بسبب تأخر عثور السياسي على مميزاته وسوء تموضع الدولة إزاء المجتمع. كما أن سيادة الدولة تظل مهددة من الأعلى والأسفل، أولا مهددة من طرف السیادات العليا والتي تتمثل في الحكومة العالمية والمواثيق الدولية والأمم المتحدة وما تفرضه كوننة لمنظومة المواطنة (العالمية) وعولمة متوحشة وامبراطوريات غازية، وثانيا مهددة من السیادات الدنيا والسلطات المحلية والجهوية والطائفية بحكم تعقد دوائر الانتماء في المجتمع المدني.

في الواقع إن أصالة الديمقراطية وجدتها لا تتحدد بقدرتها على التأسيس الذاتي ولا بالتأسيس من فراغ ومن عدم كما يقول كلود لوفور²¹ بل تبقى الديمقراطية عند ريكور مجرد أنظمة وراثية وتتكون من بنية تراتبية لاهوتية سياسية وتحافظ على علاقة العلو والتفوق من أجل الهيبة والنفوذ والسيادة ويقع استنجاها بها بوصفها آلية إتيقية ناجعة لفض النزاعات مع الإبقاء على التعدد.

صحيح أن الثيولوجيا السياسية ذات النزعة الثيوقراطية قد ماتت وأصبح كل ادعاء بتأسيس سياسي على اللاهوتي فارغ من المعنى ولم يعد بالإمكان التفكير في سلطة سياسية تابعة للسلطة الإلهية ولكن الذي احتل مكان المؤسسة الثيولوجية ليس النظام الديمقراطي بل الحكم الشمولي ذات النهج التسلطي. كما أن اللاهوت السياسي في كليته مازال يمتلك معنى فقد تبقى منه الشيء الكثير ومازال حاضرا بشكل غير مباشر في المجال السياسي وتجسدت إرادة العيش المشترك مبادئ الأخوة الدينية وسمحت النظرة الإيمانية للحياة والموت بقيام ثيولوجيا سياسية أصيلة.

21- Lefort (Claude) , L'épreuve du politique, édition Calmann- Lévy , Paris. 1991.

22 بول ريكور ، الانتقاد والاعتقاد ، ص.52.

والمراهنة على المدرسة كفضاء عمومي للحوار والتفاوض لترسيخ ثقافة الاختلاف والقبول بالتعددية الدينية ومقاومة التجارة العالمية بالمقدس والتسويق المغشوش للعولمة للإيمان. لعل الحل هو التوقف عن النظر إلى المسيحية بوصفها صيرورة دهرنة تطبق فوراً على الإسلام والكف من قبل المسلمين عن النظر إلى العلمانية بوصفها فكرة مجنونة صادرة عن دين محرف. بناء على ذلك يتفادى الإسلام الصيرورة التفكيكية لايديولوجيا السوق التي تعتبر من ثمار الحداثة التي اختصت بها المسيحية وينجو العالم الغربي من شبح الاختراق ويتخلص من الإسلاموفوبيا بماهي الخوف أو التخويف من اكتساح الإسلام للحياة العامة بالنسبة للعين أو الغير.

خاتمة :

« لقد تشكلت الديمقراطية ابتداء عبر تسطيرها لقطيعة مع هذا التراث الاستبدادي ثم أكدت نفسها فيما بعد من خلال معارضتها للنزعة الشمولية»²⁴ لقد أدى الصراع مع الشكل التسلسلي للنظام الثيولوجي السياسي إلى تأسيس السلطة السياسية على احترام الحق الإنساني وظهور دولة القانون عبر إبرام تعاقد اجتماعي والتعبير عن إرادة الشعب وتوقه نحو الحرية ولكن الاشتباك مع النزعة الشمولية التي تتبنى نظرة كليانية للحياة وتمارس تكميم الأقواء والإبادة الجماعية وتركز جميع السلطة في شخصية القائد الكاريزم إلى إعادة تعريف مفهوم الديمقراطية ذاته وتشديد دروب جديدة نحو بناء مشروع إنساني مختلف.

من ركائز المشروع الجديد نذكر الإيمان بتاريخية الدولة الديمقراطية وقابليتها للتصحيح والتطوير وتمتين الروابط بين البشر عبر تفعيل قيم التوادة والصداقة والصفح وإرادة الحياة وتنمية الإنسان وفتح حدود الممكن والبحث عن نموذج سياسي جديد يمنع جهاز الدولة من التيبس ويمنح المجتمع المدني فرص للنماء والازدهار ويسمح بالتلاقي المثمر بين جملة القوى والسلط.

24 - بول ريكور ، الانتقاد والإعتقاد ، ص.20.

أن الاعتقاد في أن السياسي هو خالص من أية مرجعية ثيولوجية هو وهم وخطأ فادح ويعود إلى جهل بالأصل الغامض للسلطة وعدم رؤية أطياف اللاهوت التي مازالت تحوم حول السياسي. كما يرفض ريكور كذلك أن يكون الدين مجرد مسألة شخصية وشأننا خاصاً ويدعو إلى إعادة تعريف الزوج المفهومي العمومي / الخصوصي ويرى أن الخاص يشمل الأمور التي لا تتدخل فيها الدولة ولا تكون من مشمولات الجماعة وينفرد بها الإنسان عينه دون غيره ويثبت بها استقلاليته. هكذا تدخل الاعتقادات ضمن دائرة الخاص ويمكن أن تتناقض مع اعتقادات الجماعة بينما يتمثل الدولة ماهو عمومي ويجب أن تكون بلا دين وأن تكفل حرية المعتقد وحرية الضمير. غاية المراد أن ريكور يرفض العداوة بين الأديان والطوائف ويدعو إلى الحوار والمثاقفة وحسن الضيافة بين القراءات وتحقيق زواج صعب في كل دين بين منهج الانتقاد وروح الاعتقاد. كما ينبذ الدولة العلمانية المتشددة والدولة الثيوقراطية وينتصر إلى علمانية ثالثة تتكفل بترسيخها المدرسة وتقوم على إجراء مفاوضات وترنو إلى إبرام تفاهمات وتنشرفيم التسامح والسلام والعيش السوي. ويرى أن الخطأ الفظيع الذي وقعت فيه الثقافة الغربية أنها جعلت من العلمانية علمنة وربطتها بعملية دهرنة ونسيت أنه يوجد في السياسي نفسه ما يمنع الذهاب إلى الحد الأقصى والتوغل إلى النقطة التي تقتلع الإيمان من قلوب الناس وأنه من المستحيل تفكيك الديني كرابط اجتماعي وإغفال ما يمثله الديني من طابع مؤسساتي في حياة الناس وما يلعبه من دور تربوي وثقافي. يلخص هذا الأمر بقوله « من هنا يتعذر تصور وضعية يكون فيها الديني قد أقصى تماماً من فهم الذات الخاصة بالثقافات والدول القطرية الحديثة ، فهذا يشكل بصورة كاملة جزءاً من تكوينها وتشكلها»²³.

إن المطلوب هو تطوير التعليم الديني قصد تقليل منسوب الكراهية والتناوب بين الأديان والطوائف

Ricoeur (Paul) ; La critique et la conviction (entre-tiens).

23 - بول ريكور ، الانتقاد والإعتقاد ، ص.53.

Ricoeur (Paul) ; La critique et la conviction (entre-tiens),

Ricoeur (Paul) ; La critique et la conviction (entre-tiens),

التوافقات الصلبة وتحول السلام الاجتماعي الى مصدر اجماع وطني وتحافظ على التعددية في إطار الصراع وتقوم بتخليق السياسة والتسامح تجاه المعتقدات المضادة ولا تنتج مقدسا مدنيا خاص بالجماعة السياسية بل دين علماني يبقي على قاعدة الاقتناع بالنظام الجمهوري صلبة ويحمل السياسي مسؤولية الاستعمال المعتدل للقوة²⁶.

هل ضريبة التحرر من نظام ثيولوجي ذي طابع استبدادي هو إسناد السلطة إلى نظام شمولي يتبنى سياسة الحل النهائي ويفضي إلى توالد الموت وتكثيره ويتوخى أسلوبا استئصاليا بامتياز؟ كيف نتجنب الوقوع في حكم الشر المطلق وننجح في سياسة إنسانية ذات طابع ديموقراطي؟ وماذا على السياسي أن يصنع في المجتمع لكي يأخذ الجليل والرائع مكان المرعب والفظيع؟

المصادر والمراجع:

- Ricoeur (Paul) ; Lecture 2 , Préface à Heidegger et le Problème de l'histoire (1988) , édition du Seuil, Paris, 1992.
Ricoeur (Paul) ; La critique et la conviction (entretiens), édition Calmann-Levy, Paris, 1995.
Lefort (Claude) , L'invention démocratique, édition Fayard, Paris, 1981.
L'épreuve du politique, édition Calmann- Lévy , Paris, 1991.
ريكور (بول) ، من النص الى الفعل، أبحاث التأويل، ترجمة محمد براءة وحسان بورقية ، دار الأمان، الرباط، المغرب، طبعة أولى، 2004.
بول ريكور، الانتقاد والاعتقاد ، ترجمة حسن العمراني، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، طبعة أولى، 2011.
هابرماس (يورغن) وجوزف راتسينغر (البابا بندكتس XVI) ، جدلية العقلنة ، العقل والدين، ترجمة حميد لشهب، دار جداول، بيروت ، طبعة أولى، 2013.

إذا ما أراد السياسي تدمير البنيات التراتبية الخاصة بالتراث الاستبدادي المنحدر من النظام الثيولوجي السياسي ومقاومة الشر المطلق المنبثق بشكل مباغت عن النزعة الكليانية فإنه يجدر به أن يتدارك مواطن ضعف الديمقراطية ويشيد نظاما جمهوريا مهيكلا بطريقة عقلانية جيدة.

غني عن البيان أن توطيئ الديمقراطية يقتضي بالأساس محاربة الشر والكذب والعنف عبر قيام نظام سياسي عادل يرفض الكراهية والإقصاء والتأثير والانتقام ويتسلح بالحب والإدماج والتصالح. بناء على ذلك يمكن التخلص من النتائج الكارثية وبشاعة الجرائم ضد الإنسانية المرتكبة والعار الذي خلفته محاكم التفتيش بطلب الصفح من الضحايا ومنحهم القدرة على الامتناع عن إعطائه بدل الصمت والمعاناة وترك الزمن يقوم بعمل التلاشي والتشتيت ومحو الذكريات الأليمة. علاوة على ذلك يجب التمييز بين ما لا يقبل التقادم بالمعنى القانوني وما لا يقبل الصفح بالمعنى الديني الذي يدل على العفو ويتحرك ضمن اقتصاد العطاء وعمل مشترك للمعاناة والحداد. « فبادراجهم طلب الصفح ضمن الدائرة السياسية... يكون أصحاب هذه المواقف الشجاعة قد ساهموا في إحداث فتحة في جدار ما لا يقبل التقادم وما لا يقبل الصفح»²⁵.

الصفح هو شكل مؤسساتي للنسيان الإيجابي وفقدان الذاكرة ويتحول الى اجراء علاجي يتم عن طريق تحطيم الدين تجاه الماضي ويحل مكان التوبة وتوبيخ الضمير والتطهر الديني ويتحول الى تحرر من ذاكرة مثقلة بذكرى الاهانات وموضوعة للتاريخ في فضاء التجربة وإطالة بالذاكرة على أفق المستقبل وذلك عن طريق العفو العام كإجراء دستوري يعيد بناء الذاكرة الوطنية ويوطد السلم الأهلي ويوفر خزان الوعد وقمة الأمل لتعافي الجماعة التاريخية من أمراضها السياسية.

غاية المراد أن الدولة الديمقراطية الأكثر عقلانية هي التي ترتكز على تقاليد مؤسساتية صلبة وتقسم السلطة ضد نفسها وتجعل التشريعي والتنفيذي والقضائي في حالة توازن وتخرج استقلالية القضاة من دائرة النقاش العمومي وتوسع قاعدة

25- بول ريكور ، الانتقاد والاعتقاد ، ص.29.

Ricoeur (Paul) ; La critique et la conviction (entretiens),

26- ريكور (بول) ، من النص الى الفعل، أبحاث التأويل، مصدر مذكور، ص.282.