Dirassat & Abhath
The Arabic Journal of Human and Social Sciences

مجلة دراسات وأبحاث
المجلة العربية في العلوم الإنسانية والاجتماعية

EISSN: 2253-0363
ISSN : 1112-9751

جان جاك روسو: الدين المدني كعامل للإدماج الاجتماعي

Jean-Jacques Rousseau: Civil religion as a factor of social intégration

كيبيش عبد الرحمان Kaibiche Abderrahmane
جامعة الجزائر2 University D'alger 2
Kaibiche71@gmail.com

تاريخ الاستلام : 2019-09-23 تاريخ القبول : 2019-11-30

ملخص:

يسعى هذا المقال إلى إبراز موقف روسو من إشكالية علاقة الدين بالدولة، موقف ينكشف من خلاله رفضه لأي فصل بين الدين والدولة، فهما بالنسبة إليه متصلان اتصالا وثيقا، إلا أن روسو يستثني الدين المسيحي من هذه الصلة، ليحل محله دينا مدنيا تتوافق مبادئه مع مبادئ الدولة، باعتباره الأقدر على خدمتها ومساعدتها على تحقيق أهدافها المدنية، على خلاف الدين المسيحي الذي كان في نظره سببا مباشرا في إضعاف الدولة بدلا من المحافظة على ثباتها واستمراريتها.

الكلمات المفتاحية: السياسة، الدولة، الدين المدني، إدماج اجتماعي.

Abstract:

This article, seeks to highlight the attitude of Rousseau on the problematic relationship between religion and the state, an attitude that shows the close relationship between them, But in this relationship, it means the civil religion, because it has a positive capacity to serve the state and help it to achieve its civic goals, in the light of social integration based on obedience to laws and on the orders of the political body, unlike the Christian religion of the Middle Ages, which was a direct cause of weakening the state rather than maintaining its stability and continuity.

Keywords: Politics, State, Civil religion, Social integration.

1.مقدمة:

يعتبر روسو أحد أبرز فلاسفة العقد الاجتماعي، لكنه من أكثرهم إثارة للجدل بين الفلاسفة والمفسرين، تشهد على ذلك موقفه من مناهج التربية السائدة في عصره، وكذا موقفه من الدين المسيحي، مواقف وضعته في صدام مباشر مع المؤسسات الدينية والتعليمية، إلا أن الصدام الأعنف كان مع المؤسسات الدينية التي أمرت بحرق أبرز كتبه وأشهرها وأقصد بذلك "إميل أو في التربية"، فقد حمل هذا الأخير في ثناياه تصورا جديدا لحقيقة الدين والتدين، فضلا عن أنه أماط اللثام عن حقائق مثيرة حول المذهب الكاثوليكي، وهي حقائق تتعلق بسلوكيات لا صلة لها بالتدين، كانت تصدر عن المنتسبين إلى هذا المذهب، وقد ضلت حبيسة بين جدران الأديرة والصوامع.

غير أن مكمن الجدل الحقيقي لم يكن في موقفه من الدين المسيحي بمذهبيه السائدين: الكاثوليكي أو البروتستانتي، وإنما في موقفه المتراوح بين الهجوم على الدين تارة والدفاع عنه تارة أخرى.

- فيظهر في البداية من أشد المدافعين عن الدين بوجه عام ضد موجة التنوير التي تدعو إلى الاستغناء عنه بشكل نهائي مؤكدا على أهميته وقيمته بالنسبة للفرد والمجتمع.
- لكنه بالمقابل لا يكف عن توجيه سهامه النقدية الجارحة للدين المسيحي، باعتباره كان رمزا للتفكك الاجتماعي وللتطرف الديني أكثر مما كان عاملا للوحدة الاجتماعية والدينية.

- وبين هذا وذاك، يبعث بنداء قوي من أجل الإصلاح الديني، يأخذ هو بزمامه، فيثبت أولا أهميته القصوى بالنسبة للدولة تماما مثلما هو مهم بالنسبة للأفراد، ثم بعد ذلك يقترح المعالم اللازمة لذلك الإصلاح، والتي من بينها المحافظة على جوهر الدين المتمثل في قدسيته الثابتة في قلوب الناس، مضيفا إليه مبادئ تشرف الدولة بنفسها على وضعها، كما تعمل على فرضها على الناس بوصفها قوانين مدنية، يتوقف تحقيق المصلحة المشتركة على إطاعتها والخضوع لها، وقد أسفر هذا الإصلاح عن دين جديد أسماه: الدين المدني.وبناء على هذا التمهيد أقترح الإشكالية الآتية:

ما هو موقف روسو من الدين بوجه عام ومن الدين المسيحي بوجه خاص؟ ما هو موقفه من إشكالية علاقة الدين بالدولة؟ ما هي مقومات الدين المدني، وفيم تتمثل وظيفته الاجتماعية المرتبطة بالدولة تحديدا؟

2. أهمية الدين بين كونه مجرد أداة للسياسة أو عاملا مؤسسا لها:

يقول روسو في الفصل الثامن من الكتاب الرابع من كتابه العقد الاجتماعي: «ما من دولة قامت إلا كان الدين أساسا لها»[1]. وهو قول ينطوي على خلفية فلسفية ستنكشف من خلال النقاط الآتية:

-دفاعه عن أهمية الدين للدولة، باعتباره أداة للإدماج الاجتماعي لا يمكن الاستغناء عنها، وهذا ما ستتطرق إليه المقالة كعنصر أساسي فيها.

-دحض أطروحة القائلين بعدم جدوى الدين للحياة السياسية.

-دحض أطروحة القائلين بأنه لا مناص عن المسيحية كدين لمن أراد تثبيت دعائم الهيئة السياسية[2].

1.2 أهمية الدين بالنسبة للهيئة السياسية

يرفض روسو أي فصل بين الدين والسياسة، كما يرفض التقليل من قيمته العملية بالنسبة للسلطة السياسية. بل إنه، على خلاف الكثير من فلاسفة عصره، يذهب إلى حد اعتباره أحد العوامل الضرورية التي بإمكانها أن تكون سببا في تدعيم أسس دولة قوية وثابتة، تضمن للأفراد حياة آمنة وسعيدة، وذلك لاعتقاده بأن العبرة الحقيقية من وجود الدين في حياتنا، لا تتوقف على طبيعة مبادئه أو معتقداته التي نؤمن بها، بقدر ما تتوقف على مدى ما يمكن أن يحدثه فعليا من أثر إيجابي ونافع في حياة الفرد والمجتمع[3].

يربط روسو ربطا ضروريا بين أثر الدين على حياة الفرد وأثره على وحدة المجتمع، وذلك من أجل التأكيد على أنه لا قيمة للدين في حياة الفرد ما لم يتعدى أثره إلى المجتمع، معطيا بذلك الأولوية للمجتمع من حيث قابلية التأثر بالدين والانتفاع به، بمعنى أن قيمته الإيجابية تكمن بشكل حصري في تأثيره الإيجابي على المجتمع، وهو التأثير الذي سينعكس بالضرورة وبالإيجاب أيضا على حياة الأفراد. ولهذا السبب يميز روسو بين مستويين من حياة الإنسان: حياة خاصة في حدود الفرد، وحياة عامة في حدود المجتمع.

تكون للفرد في حياته الخاصة حرية التدين وتأدية الواجبات المرتبطة بذلك، وبالمقابل يكون له في حياته العامة، واجبات اجتماعية ينبغي عليه تأديتها، وعلى رأسها واجبه الأساسي تجاه السلطة الحاكمة وهو إطاعتها والخضوع لأوامرها، وذلك باعتبارها الهيئة الوحيدة من بين الهيئات القائمة، التي بإمكانها حماية المصلحة العامة للمجتمع. ومن هذا التمييز يذهب روسو إلى التأكيد على أنه إذا كانت مبادئ الدين التي يؤمن بها الفرد ذات طبيعة متعالية، فإن مصلحة المجتمع والدولة تقتضي بالضرورة استبعاد أي أساس متعالي يمكن أن تتأسس عليه نظرية الدولة والمجتمع[4]، أي أن قوة الدولة واستمرارها مرتبط بتحقيقها للغاية من وجودها، وهذه الأخيرة بدورها، لا يمكن تحقيقها إلى في حالة انتفاء أي تعارض ممكن بين الحياة الخاصة والحياة العامة للأفراد.

تتأسس نظرة روسو الفلسفية لعلاقة الدين بالسياسة على تصور ثنائي لمعنى الحياة والواجب، تصور لمعنى الحياة الخاصة والحياة عامة، في مقابل تصور لمعنى الواجب الخاص والواجب العام، أي واجب خاص تجاه الدين الذين نؤمن به، وواجب عام تجاه الهيئة الحاكمة التي تحكمنا، على أن مصلحة المجتمع والدولة، تقتضي أن يكون الانسجام قائما بين الحياتين أو بين الواجبين. إن النظرة الثنائية للحياة من جهة، والنظرة الثنائية للواجب من جهة أخرى، تؤكد على أن روسو قد اتخذ من فهم حقيقة الإنسان شرطا أساسيا لمن أراد تأسيس فلسفة سياسية صحيحة، وهذا بدوره ما يسمح له بإيجاد المعايير الصحيحة لتشييد نظام كفيل بإسعاده في مقابل أن الفهم الناقص للإنسان لا يترتب عنه إلا فلسفة سياسية ناقصة[5]. ومن أجل فهم صحيح لحقيقة الإنسان سلك روسو منهجا جينيالوجيا، لأنه في اعتقاده الوحيد الذي يسمح لنا بفهم حقيقة الإنسان

الثابتة مستقلة عن كل صيرورة زمنية، أي التوصل إلى معرفة ماهية الإنسان في بدايتها وتوضيح الشروط الممكنة لتلك البدايات؛ شروط لا تاريخية بمعنى أنها لا تتعلق بأي حركة من حركات التطور التي سيعرفها تاريخ الإنسان، أي أنه يتبنى منهجا يسعى من خلاله إلى معرفة الإنسان في ظل شروط لا تتعلق كليا إلا بجوهره الثابت[6].

إن حقيقة الإنسان وحدها كما في جوهرها، هي التي ستكشف لنا عن الطبيعة المزدوجة القائمة في كل إنسان «كل إنسان مزدوج الطبيعة: الطبيعة النفسية في الداخل، الفكر الاجتماعي في الخارج[7]»، وهذا ما يفسر تصوره بأن لكل شئ زوجين: حياة خاصة وحياة عامة، حالة طبيعية وحالة اجتماعية، حب الذات في مقابل الحب الخاص، أنانية طبيعية إيجابية تقابلها أنانية اجتماعية سلبية، خيرية طبيعية تقابلها خيرية أخلاقية، بل وحتى العقد يتصوره على أنه اثنان: عقد اجتماعي مزيف وعقد اجتماعي حقيقي. وقد ارتبطت ثنائية الداخل والخارج بفكرة أو بمبدأ "حب الذات" والذي من خلاله يحيا الإنسان في حدود وجوده المتمركز على حفظ بقائه فقط دون إلحاق الضرر بالغير، وفي هذا يكن سبب خيريته الطبيعية، في حين تتوقف خيريته الأخلاقية على ضرورة التخلص من مبدأ الحب الخاص، وهو مبدأ للأنانية السلبية التي توجه الإنسان المدني دائما خارج حدوده الخاصة وتحفزه على فعل الشر[8].

غير أن فكرة التقسيم الثنائي لطبيعة الإنسان لم ترتبط بروسو وحسب، بل تعود بالأساس إلى مكيافيلي، إلا أن الفرق بين الفكرتين يتمثل في المضمون لا في الشكل. فقد أخذ روسو من فكرة مكيافيلي الشكل دون المضمون، وهذا ما يفسر اختلافهما الشديد في تصور مفهوم الأنانية عند الإنسان.

يهدف مكيافيلي من فكرة ازدواجية الطبيعة البشرية، إلى التأكيد على أن للإنسان طبيعة أنانية، هي مصدر كل الشر في أفعاله_«طبيعة الناس ميالة إلى الشر أكثر من ميلها إلى الخير[9]»، غير أن أخطر ما في هذه الطبيعة هو قدرة الإنسان على إظهار الصورة المصطنعة للخير وإظمار الصورة الحقيقية، صورته الطبيعة التواقة لاقتراف الشرور والآثام، ذلك أن «كل صورة نبيلة تخبئ خلفها صورة حقيقية للإثم والجرم[10]». وهكذا ينطلق مكيافيلي من فرضية الطبيعة المزدوجة للإنسان، وهي فرضية في اعتقاده بمرتبة الحقيقة التي لا يرقى إليها الشك، من أجل التأكيد على أن الأمير أو الحاكم هو بدوره ذو طبيعة مزدوجة: طبيعة الإنسان وطبيعة الحيوان[11]. وحتى يكون الأمير حاكما ناجحا ينبغي أن يكون مهابا ومطاعا، ولتحقيق ذلك ينبغي عليه أن يستثمر في طبيعته المزدوجة حسب ما تقتضيه المواقف والأحوال، بمعنى أن يتخذ من القوة والعنف والمكر والخداع مبادئ ثابتة لممارسة السلطة، بل إنه يذهب إلى أبعد من ذلك، فيرى بأنه على الحاكم أن يكون راغبا في أي يصير كذابا عظيما ومخادعا كبيرا إن أراد أن يكون فعلا حاكما قويا، لكنه بالمقابل عليه أن يصطنع خلاف ذلك، أي أن يصطنع الرحمة والكرم والسخاء عندما تقتضي الممارسة السياسية ذلك[12].

يعتقد مكيافيلي بأن أنانية الإنسان لا تنكشف للعيان، إلا من خلال أفعاله وردود أفعاله. ولهذا السبب كانت نصيحته للحاكم تقتضي منه أن يبدي في تعامله مع الرعية ما لا يبطن في الحقيقة، وأن يبطن ما لا يظهر أحيانا، وبتعبير أوضح هو أن يخفي الحاكم طبيعته التي يشترك فيها مع الرعية، فيخفي بذلك طابعه الذي ينم على الخبث والمكر والقابلية لاقتراف الشر وبالمقابل يظهر ما ليس في طبيعته، وذلك بتصنع صفات حميدة تقرب منه الرعية وتسهل عليه إخضاعهم والهيمنة عليهم، من قبيل صفات الليونة والرحمة والسخاء، وكل ذلك محكوم بالضرورة التي يفرضها عليه موقف من المواقف، أو تفرضها عليه الغاية أو الهدف المرجو تحقيقه[13].

في حين كانت غاية روسو من فكرة الطبيعة المزدوجة، هي التأكيد على أن الإنسان خير من حيث الطبيعة، أما ما يبدو منه من شر فمرتبط بالحالة الاجتماعية، بمعنى أنه خلف كل صورة للشر توجد حقيقة أصيلة، هي خيرية الإنسان[14]. ولهذا السبب كان تركيزه على طبيعة الدين الأنسب للمجتمع أكثر من تركيزه على طبيعة الفرد، على خلاف مكيافيلي الذي كان تركيزه على طبيعة الفرد أكثر من تركيزه على أي شئ آخر، وغايته من ذلك كانت واضحة وهي وضع المقدمات اللازمة والتي توافق تصوره لمثال الأمير الأنسب للحكم، أي أن ما اتخذه مكيافيلي كفرضية حول طبيعة الإنسان من أجل بناء الصورة المثلى للحاكم، وأقصد هنا الطبيعة "الأنانية"، كان بالنسبة لروسو أمرا حادثا لا أصيلا في طبيعة الإنسان، ولأجل ذلك فقد ذهب إلى التمييز بين نوعين من الأهواء: أهواء لطيفة وأهواء عنيفة، الأولى أصيلة في الطبيعة البشرية، والثانية حادثة مكتسبة، يضع على رأس الأولى

عاطفة "حب الذات" L'amour de soi، كما يضع على رأس الثانية عاطفة "الحب الخاص" L'amour propre، يعتبر حب الذات مبدأ فطريا وأساسا لخيرية الإنسان وبراءته على خلاف الحب الخاص فهو مبدأ حادث ومكتسب؛ بمعنى أن الإنسان في نظره خير بطبعه، لكنه مع ذلك يحمل استعدادا بالقوة لفعل الشر. وعلى الرغم من أن حب الذات يشير إلى معنى الأنانية، إلا أنها أنانية إيجابية غايتها الأولى حفظ حياة الفرد ولا أثر سلبي لها على وجود الآخرين، بل هي في نظر روسو شرط من شروط الفضيلة الطبيعية للإنسان: «لا تقاس الفضائل إلا بمدى حفظها لكيان الإنسان الطبيعي[15]». أي أن حب الذات بهذا المعنى هو عاطفة طبيعية لا تحدث أي خلل في وجود الإنسان أو في وجود النظام العام، وباعتبار أن الإنسان جزء من ذلك النظام العام، فإن الانسجام الذي يحدث في وجود الفرد الخاص بفضل تلك العاطفة، ينسجم تماما مع خاصية الانسجام التي تحكم الوجود ككل. وهذا معنى قوله: «حب الذات دائما حسن، دائما مطابق للنظام[16]».

أما عاطفة "الحب الخاص"، فهو أحد المفاهيم التي تدل على أصالة روسو، لأنه الوحيد من اصطلح على مفهومين للتعبير عن معنى الأنانية المتغير، وقد كان هدفه من ذلك هو دحض أطروحة هوبز القائلة بأن الإنسان يحمل بفطرته القابلية لفعل الشر أكثر من قابليته لفعل الخير، بمعنى أنه على خلاف روسو يوظف حب الذات والحب الخاص للدلالة على معنى واحد هو الأنانية الاجتماعية والتي تقترن بغريزة السلب والسيطرة بالقوة وبكل الوسائل الممكنة[17]. فالأنانية الاجتماعية أو ما يسمى بالحب الخاص، هي في نظر روسو أنانية سلبية على خلاف الأنانية الطبيعية التي هي إيجابية وفعالة، أي أن ما كان يتصف به الإنسان في الحالة الطبيعية بالنسبة لهوبز، لم يكن بالنسبة لروسو سوى عاطفة "الحب الخاص" وهو في الحقيقة ليس إلا ثمرة من ثمرات العيش في الحالة الاجتماعية، بل هو أخطر ما جادت به الحياة الاجتماعية[18].

ينطلق كل من مكيافيلي وهوبز في دعوتهما إلى الإصلاح السياسي، من فكرة الأنانية الطبيعية في الإنسان، بمعنى أن قيام أي نظام سياسي، ينبغي أن يأخذ بعين الاعتبار الأنانية الفردية كما لو أنها عائق أمام نجاح مهمة أي حاكم، لذلك ينبغي أن تتأسس مبادئ الحكم على ضرورة ترويض الأنانية والسيطرة عليها في نفوس الرعية، وهذا ما يفسر تأييدهما لفكرة الحكم المطلق القائم على مبدأ القوة وحدها، على خلاف روسو الذي يعتقد بأن الشر لا يكمن في طبيعة الفرد، بقدر ما يكمن في ضعفه وهو الضعف المرادف لمعنى التبعية، بمعنى أن الإنسان لا يكون خيرا إلا لأنه قوي، ولا يكون قويا إلا لأنه حر، فالقوة والحرية صفتان ملازمتان لمعنى الخيرية، وبتعبير أدق فإن الحرية والقوة ترتبطان بالخيرية بعلاقة العلة والمعلول، أي أنك لا تكون خيرا إلا لأنك قوي وحر، لكنك ستكون شريرا إذا كنت ضعيفا وتابعا[19]. وبناء على ذلك يعتقد روسو بأن الفهم الناقص لطبيعة الإنسان يترتب عنه فكر سياسي ناقص، وهذا بدوره يترتب عنه نظام سياسي فاشل، كما هو الحال مع نظرية الأنظمة المطلقة التي تنطلق من فكرة أنانية الإنسان، لا من فكرة كونه حرا بالأساس، بمعنى أن الحرية عند روسو تمثل مسألة مركزية في أي نظام سياسي يطمح إلى تأسيسه[20]. ومن ثم فإن أي نظام سياسي يقوم على مبدأ القوة، هو نظام يتعارض مع الطبيعة الجوهرية للأفراد، ليتجه روسو في تحليله السياسي إلى أن أنسب نظام للإنسان هو ذلك الذي يحمل على عاتقه حماية حرية الإنسان لا سلبها، وعليه سيكون العقد الاجتماعي الذي على إثره تنشأ الدولة، بمثابة تأليف بين الحرية والقوة[21].

يضيف روسو عند تناوله للمشكلة السياسية مفهومي: "الداخل والخارج[22]". يشير بالمفهوم الأول إلى الحياة الفردية الذاتية، في حين يشير بمفهوم "الخارج" إلى حياة الفرد الموضوعية في حدود العالم أي في حدود العلاقات الاجتماعية المحكومة بمبدأي الحق والواجب، وعليه فإنه إذا كانت الطبيعة الذاتية للفرد تشعره بالحاجة الميتافيزيقية للدين، فإن طبيعته الموضوعية تفرض عليه أن يستشعر الروح الاجتماعي التي هي أساس الحياة العامة أي الحياة المدنية[23]. وبناء عليه تتحدد علاقة الدين بالسياسة في نظر روسو انطلاقا من مدى إمكانية احترام الحاجة الميتافيزيقية للإنسان وفي الوقت نفسه قدرته على استشعار الروح الاجتماعي الذي لا يمكنه أن يحيا بدونه. أي أنه يحق للفرد أن يعتنق الدين الذي يطمح من خلاله إلى نيل الثواب في الآخرة، لكنه بالمقابل لا يحق له إتباع أي دين تتعارض مبادئه مع مصلحة المجتمع، فهو من جهة يؤكد على احترام حرية الإنسان في إرضاء حاجته الميتافيزيقية للدين، لكنه من جهة أخرى يرفض أن تكون العقائد الدينية عائقا أمام تحقيق غايات

النظام الحاكم، أي أنه لا ينبغي أن تكون عقائد الدين وتعاليمه مستقلة عن الضبط السياسي أو المراقبة المستمرة من طرف السلطة الحاكمة[24].

ومما سبق، نفهم أن روسو يفرق بين الدين كاعتقاد خاص تتوجه غايته نحو الثواب في الآخرة وبين الدين كسلوك عام تتوجه غايته نحو تحقيق الاندماج الاجتماعي، وتبعا لذلك نجده يعترض على أن تكون مبادئ هذين النوعين من الدين نابعة من مصدر واحد. وهنا يمكن اختزال موقفه من علاقة الدين بالسياسة في الفكرة الآتية: وهي أنه ليس من حقنا أن ننتزع من أيدي الإنسان أسباب تنظيم وتوجيه ما يتعلق بدنياه، ووسائله في ذلك ينبغي أن تكون إنسانية خالصة، أي أنه على الإنسان أن يتكفل بمهمته الأرضية دون مساعدة من مصادر متعالية[25].

2.2 دحض أطروحة حاجة الهيئة السياسية إلى الدين المسيحي:

يرفض روسو أن يتدخل الدين في السياسة بصفته وحيا أو كشفا أي بصفته مصدرا متعاليا، قاصدا بذلك الدين المسيحي على وجه الخصوص، وذلك خوفا من إمكانية توظيف طابع القداسة التي يتصف بها الدين في التأثير على سلطة الحاكم أو حتى محاولة الاستيلاء عليها، لكنه مع ذلك لا يستبعد إمكانية النظر إلى الدين نظرة إيجابية وتحديدا النظر في علاقته بالحياة السياسية، وذلك لارتباطه المباشر بالحياة العامة للأفراد. وبتركيزه على الطابع العملي للدين، يكون روسو وعلى خلاف "لايبنتز" قد استطاع أن ينقل مسألة العناية الإلهية من كونها مسألة لطالما كانت مثارا للجدل الميتافيزيقي البحت، إلى كونها موضوعا عمليا مجاله الأخلاق والسياسة[26]. وبناء على ذلك توصل إلى قناعة مفادها أن البحث عن أسباب السعادة وأسباب الشقاء لا يعني بالضرورة أن يضيع الفيلسوف في متاهة التأمل الميتافيزيقي، بل يكفي أن يحسن التأمل في سبيل إيجاد النظام الاجتماعي الذي يوافق طموحات الأفراد وآمالهم[27].

لقد كان مكيافيلي يعتقد بأن تدخل السلطة الكنسية يمثل سببا مباشرا في قلب موازين القوى بين الحاكم السياسي ورجال الدين، فهؤلاء كانوا في نظره مسئولين عن كل الأخطاء التي ارتكبها الأمراء في الحكم، بمعنى أنهم كانوا ملوكا وأمراء دون أن يكونوا حكاما، أي أنهم كانوا مجرد أدوات في يد السلطة السياسية الحقيقية أي سلطة الكنيسة[28]. وقد كان ذلك سببا كافيا في نظره للدعوة إلى إصلاح سياسي يكون من بين شروطه هو إعادة النظر في علاقة الدين بالسياسة، وأول خطوة ينبغي البدء بها هي في نظره إحداث قطيعة حقيقية مع تعاليم الكشف واللاهوت، قاصدا بذلك الدين المسيحي دون غيره، لاعتقاده بأن الدولة هي الضامنة للخير المشترك، وبالتالي فإن المنطق يفرض عليها أن تتحرر من المقولات الدينية[29]. إذا كان المنطق يقتضي أن تتحرر السياسة من الدين، فذلك لأن مقولات الدين ومبادئ السياسة أمران متناقضان لا يجتمعان. أي أنه بسبب تدخل بابا الكنيسة في السياسة، يصير الأمير أو الملك محكوما بعلاقة "التقرب اللاطبيعي" من سلطة الكنيسة، والنتيجة العملية لذلك التقارب هو أن يصير الأمير أو الملك كمن يحارب بأسلحة غيره لا بأسلحته الخاصة، وفي ذلك يكمن المعنى الحقيقي للفساد السياسي، أي أن السياسة في هذه الحالة تكون موجودة خارج حقلها الطبيعي[30]. مبدآن أساسيان إذن، ينبغي أن يتصف بهما كل أمير أو ملك يريد أن يحكم الدولة بنجاح، وهما: القوة واستقلالية القرارات، وهما بدورهما يفرضان على كل حاكم أن يبني علاقته بالكنيسة وباباواتها وفقا لمبدأ البعد، لأنه المبدأ الذي يقي الحاكم من أن يتقرب من سلطة الكنيسة إذا كان في ذلك تنازلا عن استقلاليته السياسية[31].

وعلى الرغم من أن روسو يتفق مع مكيافيلي في تحميله للدين المسيحي مسؤولية تدهور الأوضاع السياسية، إلا أنه على خلافه، لا ينظر إلى علاقة الدين بالسياسة بناء على مسألة التقارب أو التباعد، وإنما بناء على مدى قدرة السياسة على الانتفاع من الدين بما يخدم غاياتها وأهدافها. وفي هذه النقطة بالذات كان روسو من أشد المدافعين عن أهمية الدين وقيمته بالنسبة لحياة الإنسان، وبالتحديد ضد حركة التنوير، فهذه الأخيرة قد ساهمت في إقصاء الدين بشكل مطلق من حياة الأفراد، بعد أن ساهمت في إضعاف قدسيته في قلوبهم، كل ذلك كان بسبب اغترار العقل البشري وبما حققه من منجزات مذهلة في مجالي العلم والمعرفة؛ فلقد تراجعت الحقيقة الدينية لصالح الحقيقة العلمية، وتنازل اليقين الديني في نفوس الأفراد عن مكانه لصالح الشك والإلحاد وبذلك تحولت صورة الإله المتخيلة مجرد "صورة عقلية" أو مجرد "فرض عقلي" يتخذه بعض الفلاسفة دون غيرهم من الناس لتفسير أصل العالم ونشأته، وقد كان فلاسفة القرن الثامن عشر من المؤلهين الطبيعيين أكثر من يمثل

هذه النظرية وبالتالي من أكثر الداعين إلى فصل الدين عن السياسة[32].

لقد أضحى الدين مجرد لاهوت لا تتعدى مهمته شرح الأسرار والألغاز، هاجرا بذلك مهمته الأولى وهي ترشيد سلوك الناس وأفعالهم، وبناء على ذلك يحمل روسو الدين جزءا من المسؤولية المباشرة عن شيوع مظاهر الظلم والاستبداد والفساد الأخلاقي، وإذا كان هذا ما يتفق فيه روسو مع فلاسفة التنوير، فإنه مع ذلك كان يخالفهم في دعوتهم إلى إقصاءه بشكل مطلق من الحياة السياسية، بل إنه على العكس من ذلك، كان يدعو إلى ضرورة أن يستعيد الدين وظيفته العملية المرتبطة بسلوك الأفراد، لأن حقيقته الجوهرية لا ترتبط بوظيفته الروحية الميتافيزيقية، بقدر ما ترتبط كأولية قصوى بأداء وظيفته العملية، أي أنه لا وجود لحقائق دينية مجردة أو لا قيمة لها ما لم تؤدي بصفة مباشرة إلى الوجود العيني للإنسان[33].

وإذا كان فلاسفة التنوير يدعون إلى إقصاء الدين في حد ذاته، فإن روسو على خلافهم لا يقصد الدين في حد ذاته وإنما يقصد الدين المستغل لغير غاياته الحقيقية، أي أنه يقصد رجال الدين الذين كانوا يستثمرون في الدين من أجل التقرب من السلطة الحاكمة وتحقيق مصالحهم الخاصة على حساب المصلحة العامة للشعب[34]، فهو إذن يفرق بين أن يكون الدين خادما للدولة من أجل المصلحة الخاصة للحكام وممن يقفون في صفهم من رجال الدين، وبين أن يكون الدين خادما للدولة في سبيل تحقيق المصلحة المشتركة. وهو لهذا السبب يعترض على أن يكون الدين مسخرا لخدمة المصالح الضيقة للملوك والحكام كما هو الشأن مع الكنيسة أيام ضعفها وانقسام سلطتها بين بابوية روما بإيطاليا وبابوية أفينيون بفرنسا[35].

يرتبط تصور روسو لعلاقة الدين بالسياسة بتصوره لفكرة الحرية، فهو يتصور الدين كأداة وكوسيلة من أجل غاية معلومة: هي تحقيق المصلحة المشتركة، وهذه الأخيرة لا يمكن أن تتحقق إلا في ظل تحرير الأفراد من كل صور الاستبداد والظلم. وبما أنه يتصور تأسيس الدولة انطلاقا من عقد اجتماعي تكون أهدافه الأساسية هي حفظ الحقوق المدنية للأفراد دون أن يتعارض ذلك مع سيادة صاحب السيادة أي صاحب العقد، فإن اتخاذ الدين كجزء مؤسس للدولة يتعارض مع طبيعة العقد ذاته، بل ويتعارض مع طبيعة الديمقراطية التي يطمح إليها روسو، ديمقراطية تحفظ للمتعاقدين حقوقهم، لكنها بالمقابل تحفظ لصاحب العقد سيادته على المتعاقدين دون نقصان، وهذا لا يتم إلا من خلال التوفيق بين مسألة الحرية والسلطة الجماعية أو ما يسمى بسيادة الإرادة العامة[36].

تعود فكرة الدين كأساس للسياسة إلى العصور الوسطى، وتحديدا إلى القديسين: أوغسطين وتوما الإكويني، فهما يتفقان حول أولوية السلطة الدينية على السلطة الزمنية لكنهما يختلفان حول كيفية تجسيدها، لأن الأول يدعو إلى تغليب السلطة الكنسية بشكل مطلق من خلال دعوته إلى إنشاء نظام مثالي جديد تحكم فيه الكنيسة العالم[37]، بينما كان الثاني أكثر عقلانية، وذلك يظهر من دعوته إلى إقامة نظام حكم متوازن من حيث مصدر شرعيته، يتألف من حاكم أو ملك يستمد شرعيته من مصدر إلهي، بينما يعاونه مجلس ارستقراطي يستمد شرعيته من انتخاب الشعب، مستوحيا بذلك مثال موسى وحواريه الاثنين وسبعين رجلا، فبينما كان الله نفسه قد اختار موسى، ينبغي أن يكون الحواريون رجالا حكماء يختارهم الشعب ليؤلفوا بذلك المجلس المعاون للملك[38].

يوجد فرق واضح إذن، بين استعمال الدين كأداة سياسية وبين اتخاذه كجزء مؤسس للدولة، يتمثل تماما في الفرق بين الاستقلالية والتبعية، ولعل ما يفسر موقف فلاسفة التنوير الرافض للدين، هو أن الدين في نظرهم كان طرفا مؤسسا في نظام الحكم، بمعنى أن السلطة السياسية لم تكن أبدا مستقلة عن السلطة الدينية بل كانت تابعة لها، وهذا بالضبط ما كانت تجسده نظرية الحق الإلهي التي من خلالها حاولت الكنيسة السيطرة على السلطة الدينية، وقد تجلى ذلك بوضوح خلال القرن 17، أي في عهد البابا "غريغوري السابع" الذي ذهب إلى حد رفض وجود سلطة دينية، وفي حال وجودها ينبغي أن تحكم بواسطة القوة الروحية المتمثلة في الله[39]. في حين أن دعوة روسو للإصلاح الديني والسياسي، تقوم على مبدأ جعل الدين أداة فعالة وإيجابية تساهم في تحقيق الغاية السياسية من وجود الدولة، وفي الوقت نفسه تنتفي معها أي تبعية تجاه السلطة الدينية.

3. الدين المدني كأداة للإدماج الاجتماعي:

يؤكد روسو على ضرورة أن يكون الدين في علاقته بالسياسة مجرد أداة لا جزءا مؤسسا لها في موضعين اثنين من كتابه العقد الاجتماعي:

الموضع الأول: في الفصل السابع من الكتاب الثاني أي "في المشرع".

الموضع الثاني: في الفصل الثامن من الكتاب الرابع أي "في الدين المدني".

يستعرض روسو في **الموضع الأول** الصفات التي ينبغي أن تتوفر في شخصية المشرع، باعتباره يشغل أكثر الوظائف حساسية على الإطلاق، لارتباطها المباشر بمصير الأفراد والمجتمعات.

أولها: أنه شخص غير عادي يمتلك قدرة فائقة على قهر أهوائه والارتقاء بروحه إلى مستوى الصفاء الذي تتصف به الآلهة، فهو على حد قوله: «عقل ممتاز يرى جميع أهواء الناس ولا يعاني منها أي هوى، ولا تكون له أي علاقة مع طبيعتنا لكنه يدركها حتى أعماقها[40]».

وثانيها: أنه يتميز بقدرة تجريدية تمكنه من وضع قوانين على صورة نصوص إلهية تتصف بالقداسة العالية، كما في قوله: «هو العقل الذي يضع به المشرع الأحكام على أفواه الخالدين، ليقود بالسلطة الإلهية، أولئك الذين لا يمكن أن تزحزحهم الحكمة البشرية[41]».

ينبغي إذن، أن تتوفر صفتان أساسيتان في المشرع، صفة الصفاء المطلق وصفة القدرة المطلقة على وضع القوانين الصالحة للبشر، وكلاهما صفتان إلهيتان، وفي هذا إشارة واضحة منه إلى أنه يرفض فصل الدين عن السياسة فصلا مطلقا، وذلك من خلال إضفائه على شخصية المشرع صفات ذات بعد إلهي ينبغي عليه أن يتمثلها في نفسه، لأنه السبيل الوحيد الذي يتيح له القدرة على سن قوانين مجردة تعكس بصيرته وعقلانيته العالية.

قد يظهر من النصين السابقين أن روسو يتناقض مع نفسه عندما يستعين بالسلطة الإلهية في وضع القوانين، تناقض يذكرنا برفضه أي تدخل لسلطة متعالية في السياسة، لكن الحقيقة لا تتعدى كونها مجرد استعارة منه لصفة القداسة التي يتصف بها الدين أكثر من غيره والتي يحملها الناس في نفوسهم تجاهه، وليس استعارة لسلطة الدين في حد ذاته. أي أن روسو يفرق بين القداسة كصفة وبين السلطة كفعل أو ممارسة. وهذا لاقتناعه بأن الدين يمتلك سلطتان: سلطة ذات بعد سياسي تتمثل في وظيفة الرقابة والمحاكمة وهي الوظيفة التي كانت تمارسها الكنيسة في العصور الوسطى، وسلطة ذات بعد تربوي أخلاقي تتمثل في وظيفته التحفيزية على التزام مبادئ السلوك العادل وهي السلطة التي يدعو روسو إلى بعثها من جديد، وبين السلطة الأولى ذات الصفة الترهيبية والسلطة الثانية ذات الصفة الترغيبية، يختار روسو السلطة الثانية، لأن الأولى تجعل من الدين أساسا للسلطة السياسية على خلاف الثانية التي تجعل منه مجرد أداة مساعدة لها[42].

أما في **الوضع الثاني** أي في الدين المدني، ففيه يستعرض روسو تاريخ الدين في علاقته بالسلطة السياسية، مشيرا إلى أن تعدد الآلهة عند الأقدمين لم يكن دليلا على لا وحدانيتهم وشركهم بقدر ما كان دليلا يعكس أهمية الدين في نفوسهم، وبالنسبة لحياتهم ووجودهم[43]. كما أن كثرة الآلهة وتنوع اختصاصاتها عند الشعوب الوثنية، ليست في نظره سوى صورة رمزية تدل على الاعتقاد المفرط لديهم حول أهمية الدين القصوى، والتي كانت في اعتقادهم تستدعي المزيد من الآلهة تحقيقا للاكتفاء منها والذي تقتضيه متطلبات الوجود البشري[44]!

يحاول روسو من خلال الموضعين السالفين إبراز فكرة أن الدين يمثل استجابة لحاجة طبيعية لدى البشر، تدفعهم إلى الإيمان به واحترام قدسيته، لذلك فإن المشرع المتبصر والذكي هو ذلك الذي يستطيع أن يأخذ ذلك بالحسبان ويستثمر فيه لصالح قوانين الدولة، لأن واجب الأفراد تجاه الدولة هو الالتزام بقوانينها، وهذا الالتزام يتأتى من كون القاعدة الفعالة لترويض الشعوب تراعي الحاجات الطبيعية التي لا يمكن تجاهلها، لأن خلاف ذلك يحول القوانين من الصفة العادلة القائمة على الإقناع إلى الصفة الظالمة المعبرة عن التعسف. وكما أن الناس يفضلون تحمل الآلام على تحمل حياة العبودية، فإن القوانين المدنية إذا كانت تفتقر إلى شئ من قدسية الدين التي يحملها الناس في نفوسهم، فإنها لا تلبث أن تتحول إلى مصدر للعصيان والتمرد، لأن طاعة الأفراد لا تكفلها القوانين العقابية بقدر ما تكفلها العادات والأعراف التي يعتبر الدين من بعض وجوهه هو المبدع لها[45]، وبناء عليه، فإن دور المشرع الحكيم هو أن يترك تلك العناصر تمارس تأثيرها في نفوس الناس من أجل إيصالهم

إلى درجة الاقتناع بقدسية القوانين المدنية تماما مثل قدسية تلك القوانين والعادات الأخلاقية الكامنة في كل دين[46].

إذا كان روسو لا يفصل بين الدين والسياسة، لاقتناعه في مدى أهمية الدين ودوره في إقناع الأفراد على الالتزام بالقوانين المدنية، بعيدا عن أساليب التخويف والترهيب التي كان الدين المسيحي يمارسها على الناس، فإننا نتساءل الآن: ما هو نوع الدين الذي يصلح أداة لخدمة الدولة؟ وبالتالي الأنسب لمصلحة الأفراد والمجتمع معا؟

إذا كان الدين المسيحي هو المسئول عن تفكك الوحدة الاجتماعية وشيوع مظاهر الاستبداد السياسي، فإنه بالتالي، لا يصلح حتى أن يكون أداة من أدوات الهيئة السياسية، لأن الغاية من العقد الاجتماعي المؤسس للدولة إصلاحية بالأساس، ومن ثم لا يمكن منطقيا إصلاح ما هو فاسد بأدوات فاسدة، ولهذا السبب اجتهد روسو من أجل إيجاد دين جديد يكون الهدف منه هو تعزيز الرابطة الاجتماعية من خلال تعزيز الشعور بالواجب تجاه الدولة أولا، وقد كان له ذلك بفضل الصورة الواضحة التي استطاع تكوينها عن الدين المسيحي، وذلك من خلال تجربتين مختلفتين أورد تفاصيلهما في كتابه الاعترافات، إحداهما نظرية وأخرى عملية. تمثلت الأولى في اطلاعه الواسع على تاريخ الدين المسيحي من خلال قراءته لكتاب "تاريخ الكنيسة وعلاقتها بالإمبراطورية الرومانية" لمؤلفه "لوسيور" وكذا قراءته لآثار "أوغسطين وفورفوريوس[47]". كما تمثلت تجربته الثانية في معايشته الحية للعقيدتين الكاثوليكية من جهة والبروتستانتية من جهة أخرى، حيث لم يكن اعتناقه لهما بناء على عاملي الإرادة والاقتناع العقلي، وإنما بناء على عاملي الوراثة والانفعال، وهذا ما يؤكده بقوله: «لقد ولد روسو بروتستانتيا لكن الجوع كان حاسما في تحويله إلى الكاثوليكية[48]». ونتيجة لذلك فقد توصل إلى أن أكثر دين يمتلك إمكانية مساعدة الأفراد على تحقيق طموحاتهم دون تهديد لاستقرار الدولة واستمرارها، هو ذلك الدين الذي يتأسس على مبدأ احترام طبيعة الإنسان الفرد، باعتباره كائنا حرا لا كائنا واقعا تحت سلطان الخطيئة كما يعتقد القديس بولس[49].

ولهذا السبب فقد وجد العقد من أجل أن يحرر الإنسان بعد أن صار مكبلا في كل مكان، مكبلا بسبب أهوائه وبسبب نظرائه من الناس، وكما أن الأهواء هي سبب عبودية الإنسان لنظرائه من الناس، فإن نظرائه من الناس هم أيضا سببا في عبوديته لأهوائه، أي أن روسو يرى بأن لعبودية الإنسان مظهرين: عبودية للأهواء وعبودية للعباد[50]، فإذا كانت عبودية الأهواء هي التي توقع الناس في عبودية بعضهم البعض، فإن وظيفة تحريرهم من شتى أنواع العبودية لا يقتصر على السلطة السياسية وحدها، بل ينبغي البحث عن عوامل أخرى تؤازر السياسة في مهمتها، وليس بين تلك العوامل إلا الدين. هذا هو الأمر الذي ينبغي أن يدركه القادة بوضوح، ذلك أنه من المبادئ الأساسية لكل حق سياسي هو فيما يعتقد روسو «أن الشعوب اتخذت لها رؤساء لكي يدافعون عن حريتها، لا لكي يستعبدوها[51]». والفرق واضح هنا بين الإخضاع القائم على الاستبداد، وبين الإخضاع القائم على طاعة القوانين تحقيقا للمصلحة العامة، وهذه بالضبط هي الغاية الحقيقية التي من أجلها وجد العقد الاجتماعي، أي تحقيق المصلحة العامة للرعية في ظل حرية مدنية تنسجم مع طبيعة المجتمع الجديد: «إن ما يفقده الإنسان بالعقد الاجتماعي هو حريته الطبيعية وحقا لا محدودا في كل ما يغريه وما يستطيع بلوغه: أما ما يكسبه فهو الحرية المدنية وملكية كل ما هو في حيازته[52]».

ينبغي على السلطة الحاكمة أن تتخذ لنفسها دينا طبيعيا ينسجم مع الطبيعة الأصلية للإنسان، أي مع الحرية الطبيعية كحق طبيعي وجوهري في الإنسان، دين يكون فيه للحاكم حق تحديد قواعده ليس كمعتقدات دينية ولكن كإحساس اجتماعي يهدف إلى تكوين مواطنين فاضلين ورعايا يطيعون سلطته دون إرغامهم على التصديق به[53]. إن العقد الاجتماعي الذي يحقق للدولة الغاية من وجودها دون الإخلال بحقوق الأفراد، هو ذلك العقد الذي يتم في ظل توافر عاملين اثنين هما:

عامل عقلي: وهو عامل أساسي، يتمثل في اقتناع الأفراد بأن خلاصهم الحقيقي يكمن في تنازلهم الطوعي عن حقوقهم الطبيعية في مقابل حصولهم على حقوق مدنية جديدة، على اعتبار أن انخراطهم في العقد والالتزام بما يترتب عن ذلك من التزامات مدنية، هو الطريق الأنسب لتحقيق العيش في جو من الأمن والطمأنينة.

عامل روحي: لا يستغني عنه العقد وصاحب الهيئة السياسية، لأنه عامل من عوامل انسجام مجموع الإرادات الجزئية في وحدة

كلية تسمح للإرادة العامة بأن تكون سيدة في أحكامها وبالتالي مصدرا للخير المشترك.

قد تكون الإرادة العامة من حيث الشكل محصلة لمجموع الإرادات الجزئية[54]، لكن من حيث المضمون لا أحد يضمن فعليا تحقق الانسجام اللازم بين تلك الإرادات الجزئية، وبهذا المعنى سيبقى العقد الاجتماعي هشا يفتقر إلى الصلابة اللازمة ما لم يتدخل الدين، ولأن روسو يؤمن بحاجة الهيئة السياسية إلى الوظيفة الإخضاعية للدين لدعم العقد الاجتماعي، فذلك لاقتناعه بأن الدولة لا ينبغي لها أو لا يمكنها أن تتشكل بالقطيعة التامة مع الشرعية الدينية إلا من خلال عملية «استيعاب بنيوية للرمزية الدينية في الحقل السياسي[55]»، أي قطيعة نسبية مع الدين، يكون فيها ما هو سياسي مستوعبا لما هو ديني، وذلك فقط من أجل نقل الوظيفة الإدماجية الاجتماعية للدين إلى الدولة نفسها.

لم يكن روسو بأطروحة الدين المدني كعامل روحي لمؤازرة العامل العقلي للعقد الاجتماعي، أول فيلسوف يقصي الدين المسيحي من الحقل السياسي، بل قد سبقه إلى ذلك مكيافيلي، فهذا الأخير كان يعتقد بدوره بأن استقلالية الدولة وقوتها تقتضي استبعاد الدين المسيحي، لأن الدولة باعتبارها الضامن الوحيد للخير المشترك ينبغي أن تتحرر من المقولات الدينية، لاعتقاده بأن المبادئ التي تتأسس عليها السياسة أكثر صرامة من تلك التي نزعم استخراجها من النصوص المقدسة[56]، لكنه بالمقابل لم يكن يخفي إعجابه بالدين المدني لروما، باعتباره دينا يحمل في صميمه الفضيلة التي ينبغي أن تتسم بها الشعوب تجاه حكامها، أي أنه بدرجة أولى دين يعزز وطنية المواطنين[57].

يعتقد مكيافيللي بأن الدين يحمل في صميمه وسائل ذات فعالية في خدمة السياسة، أحسن الرومان فهمها واستيعابها أكثر من غيرهم، وهذا ما دفعهم إلى ابتكار دين يناسب طبيعة الدولة وغاياتها، فإذا كان خلاص الوطن أمر مقدس، فينبغي أن يكون مصدر ذلك مقدس أيضا، على سبيل أن الدين يخدم الدولة من خلال تشجيع الجنود وتحفيزهم ضد أهوائهم الطبيعية المتمثلة في الخوف من الموت تحديدا. لقد كره مكيافيلي الدين المسيحي بصفته كان المسؤول المباشر عن ضعف ايطاليا وانقسامها: «إن أول ما ندين به نحن الإيطاليين للكنيسة ورجالها، هو أننا صرنا ملحدين ومعوجين، ولكننا ندين للكنيسة ورجالها بشئ أعظم هو ما لحق بإيطاليا من خراب[58]». لكنه بالمقابل لم يكن رافضا للدين بصفة مطلقة في الحقل السياسي، بل إن إلحاده وكرهه للدين لم يكن إلا بسبب الكنيسة التي كانت في نظره سببا في انقسام إيطاليا، وقد تعمل للحفاظ على ذلك الانقسام إذا كان ذلك مناسبا لوجودها ومصالحها، ولذلك كان يرى أنه من الضروري أن يكون للدولة دين خاص يتماشى مع مصلحتها وغايتها، وبناء على ذلك قام بتصنيف الدين المسيحي تبعا لحقبتين من الزمن:

- الديانة الوثنية، وهي دين روما القديمة والذي من خصائصه تعظيم العقل والقوة والشجاعة، باعتبارها تمثل الخير الأقصى، وهذا ما دفع حكام روما القديمة إلى استغلاله خدمة لأغراضهم السياسية.
- دين روما الحديثة وهو دين يرى في التواضع والحقارة وازدراء الأمور الدنيوية هي الخير الأقصى.

فهو يثني على الدين الأول، وحجته في ذلك أن ازدهار سلطة روما القديمة وقوتها قد اقترن بإخضاعها للدين وليس العكس كما هو الحال مع دين روما الحديثة[59].

لكن إذا كان مكيافيللي هو أول من اتجه إلى علمنة الدين بفصله عن الدولة من حيث المبدأ، فإنه بالمقابل، قد اتجه عمليا إلى تأسيس علمانية جديدة تقوم على استيعاب الدين بدلا من استبعاده، أي إخضاع الدولة للدين بصورة كاملة، باعتباره مجرد أداة للسلطة وعنصرا من بين عناصر أخرى يمكن أن تساهم في تحقيق التماسك الاجتماعي، ولهذا السبب يمكن القول بأنه ترك المجال مفتوحا أمام الدولة في حرية استخدام الدين، أي أنه بإمكانها أن تستخدمه حسب الظروف وتستغني عنه في حال ما إذا كان الملك قويا وقادرا[60].

وبالمقابل فإن علمنة روسو للدين، لا تقوم على استبعاد الدين في حد ذاته، لأنه في نظره حاجة ميتافيزيقية لا يمكن للإنسان الاستغناء عنها، وإنما يستبعد الدين المسيحي، ليس في صورة سلطة الكنسية التي كان من الممكن أن تكون سلطة واحدة وصالحة تهتم بمصالح العباد، بل لأنها كانت مرآة منكسرة تنعكس فيها صورة المذاهب الدينية والمحكومة في علاقاتها مع بعضها البعض بمبدأ الاختلاف الشديد والصراع حد الاقتتال، وهي بسبب ذلك كانت تساهم أكثر من غيرها في توسيع الهوة بين الأفراد فيما بينهم من جهة، وبالتالي بين الأفراد والسلطة الحاكمة

من جهة ثانية، مستنتجا من ذلك أن الدين المسيحي ينقسم على حسب علاقته بالفرد والمجتمع إلى ثلاثة أقسام هي: دين الإنسان، دين المواطن، دين الكاهن.

أولا: **دين الإنسان** يقوم جوهره على العبادة، أي أن معيار استقامة الفرد هو إخلاصه العبادة وأداء الواجبات الدينية الخالدة تجاه الله[61]، وهذا النوع من الدين يضعف في نظره الرابطة المدنية بين الفرد والدولة، فيغدو الأفراد بسبب ذلك مهيئين للخضوع لسلطة الكنيسة أكثر مما هم مهيئين للخضوع لسلطة الهيئة السياسية القائمة. ولأن تفكك علاقة الفرد بالسلطة التي تحكمه تمثل في نظره العلة الأولى لتفكك علاقته بغيره من أفراد المجتمع، فإنه بسبب ذلك يدعو إلى استبعاد هذا النوع من الدين وكل ما يمثله من الحقل السياسي لاقتناعه بأن «كل ما يفرق الوحدة الاجتماعية لا قيمة له وجميع المؤسسات التي تضع الإنسان في تناقض مع نفسه لا قيمة لها[62]».

ثانيا: **دين المواطن** أو دين المدينة ويستمد روحه من نظرية "الحق الإلهي" لأنه يجمع بين حق الإله وحق السلطان، أي أنه دين صالح للدولة، إلا أن معيار صلاحه هو بالذات علة فساده في نظر روسو، فهو دين صالح للدولة لأنه يضفي القداسة على شخصية الحاكم، ولذلك كان لا اعتبار فيه لمن لا يحترم قوانين الدولة، وباستثناء ذلك فهو دين غير متسامح، يفتقر إلى ما ينبغي أن يحمله كل دين كجوهر ثابت وهو: محبة الإنسانية.

ثالثا: **دين الكاهن** يعبر عن العقيدة الكاثوليكية التي تفرض على المواطنين التزامات وواجبات دينية تحول دون أن يكون المرء مواطنا وتقيا في الوقت نفسه[63].

تشترك الأديان الثلاث في أنها لا تحترم حق الأفراد الطبيعي في الحرية، لأن الإنسان في نظرها إما مؤمنا وإما كافرا، مؤمنا يعني خضوعه المطلق لسلطة الكنيسة مهما كانت علاقتها بالسلطة السياسية القائمة، وإما كافرا وبالتالي معرض للاضطهاد والعنصرية الدينية. وفي كلتا الحالتين يبتعد الإنسان عن جوهره وحقيقته، وهذا بالضبط ما جعل روسو يدعو إلى ضرورة القيام بإصلاح ديني يأخذ بعين الاعتبار حرية الإنسان كمبدأ ثابت لا يتغير، وقد كان من مقتضيات هذا المبدأ أن يدعو بالأساس إلى إقصاء التقليد كمصدر للدين[64].

يعتقد روسو بأن علاقة الأفراد بأنواع الدين الثلاثة، قائمة على مبدأ التقليد والخضوع المطلق، لا على الاقتناع والحرية، وهذا ما يعيق تجسيد صورة الإنسان الحقيقي، ولذلك كانت المسيحية في نظره تعاليم لا عقلانية، ينبغي أن نستبعد منها ما هو اعتقادي والاحتفاظ فقط بما هو عملي[65]. وهذا بالضبط ما يتميز به الدين المدني عن الأديان الثلاثة، لأنه على خلافها دين يجمع بين العناصر الدينية والدنيوية لحياة الإنسان، دون أي تعارض أو تناقض، وغايته الأساسية هي المساهمة في تحقيق التوافق الاجتماعي، وهذا في نظره هو جوهر الدين المدني، أي «تحبيب كل مواطن يعتنقه في واجباته[66]». إن مشروعية سلطة الحاكم تكمن أساسا في اتفاق أفراد الرعية واتحادهم، وهنا يتدخل الدين المدني لدعم تلك المشروعية، وهذا ما يؤكد على أن واجبات الإنسان تجاه المجتمع والسلطة التي تحكمه مقدمة على واجباته الدينية.

تكمن قيمة الدين المدني بالنسبة للدولة إذن في أنه دين لا يشبه الأديان الثلاث في سطحيتها أو في لا دنيويتها، بما تسببه للأفراد من فساد في الضمائر بدلا من توجيههم إلى الخير الحقيقي، فلا هي جعلت منهم مواطنين حقيقيين، ولا هي جعلت منهم متدينين مخلصين. لقد أدرك روسو بأن الدين الأصلح للدولة هو ذلك الذي تجتمع فيه مصلحة الفرد والدولة معا، أي ذلك الذي يجمع بين المزايا الدينية والمزايا المدنية دون تعارض، وهي كالآتي:

- احترام حرية الفرد بعيدا عن كل تعصب مذهبي.
- تعزيز الرابطة الاجتماعية وطاعة مالك السيادة.
- غرس القابلية للاتفاق والتآلف في قلوب الأفراد[67].

ولتحقيق هذه الغاية ينبغي على الدين المدني أن يؤسس لما هو ضروري للحياة المدنية من عقائد، تفرضها الإرادة بقوانينها، على أن يكون من بينها طرد كل من لا ينصاع لها خارج الدولة لا باعتباره زنديقا ملحدا، في إشارة منه إلى رفض فكرة التعصب الديني، بل باعتباره عضوا غير صالح للمجتمع وعاجز عن حب القوانين والعدالة بإخلاص تام[68]، وهنا يكمن الفرق بين الإقصاء الممارس على الأفراد باسم الدين المدني، وكذا الإقصاء الممارس باسم دين المدينة، فالأول يقصي الأفراد للحفاظ على مصلحة الدولة والمجتمع، في حين نجد أن الثاني يقصي الأفراد باسم العقيدة لا باسم المصلحة العامة أو مصلحة الدولة.

ولأن غاية مبادئ الدين المدني هي حفظ النظام السياسي والعمل على استقراره من خلال تحقيق الاندماج السياسي

والاجتماعي، بين الأفراد ومالك السيادة من جهة، وبين الأفراد فيما بينهم من جهة ثانية، فإنه ينبغي على مشرع تلك المبادئ أن يكون حاملا لطبيعة مدنية أيضا، لأن في ذلك الضمان الوحيد لأن يكون ما يشرعه من مبادئ خاليا من أي تعصب، فضلا عن كون طبيعتها المدنية هي وحدها الكفيلة بتحقيق المصلحة العامة. وهذه الأخيرة لا يمكن تحقيقها إلا إذا توفر الدين المدني على خصائص محددة يذكرها روسو كالآتي:

- الإيمان بوجود الله وبأنه ذو قدرة وذكاء وبصيرة وتدبير.
- الإيمان بوجود حياة في الآخرة يجازى فيها الصالحون بالسعادة ويعاقب السيئون بالعذاب.
- قدسية العقد الاجتماعي والقوانين[69].

وبهذه الخصائص يكون روسو قد جمع بين الطابع العقائدي والطابع السياسي للدين المدني، وبالتالي قد جمع بين غايتين لا غنى للإنسان عنهما في الحياة الدنيا: الغاية الدينية والغاية المدنية، ذلك أن اجتماع الغايتين وحده هو ما يضمن تحقيق الاندماج الاجتماعي والمؤدي بالضرورة إلى تقوية سلطة الدولة وتسهيل القيام بواجباتها، غير أن روسو يجمع بين الدين والسياسة في حدود السياسة وليس في حدود الدين، قاصدا بذلك دحض أطروحة أنه «لا سلام مطلقا خارج الكنيسة[70]»، وهو بذلك يضيف إلى خصائص الدين المدني مبدأ "عدم التسامح" يطرد بموجبه من الدولة كل من يعتقد بأن الكنيسة وحدها بإمكانها أن تحقق الأمن والسلام للناس، أي أنه يجمع بين عدم التسامح بالمعنى الديني وعدم التسامح بالمعنى المدني في سلطة واحدة هي السلطة المدنية بما تقتضيه المصلحة العامة، بعد أن كان عدم التسامح في الأديان المذكورة آنفا دينيا خالصا لا صلة له بمصلحة الدولة ولا يخدم غايتها[71] . أي أن صاحب السلطة المدنية هو من يكون له الحكم في إقرار التسامح أو عدم التسامح، باعتباره صاحب السلطة الغالبة، خاصة إذا كان الأمر يتعلق بمصلحة الدولة، لكنه مع ذلك يترك للكنيسة صاحبة السلطة الدينية أن تصدر أحكامها بالتسامح فيما له صلة بالآخرة، وبهذا يكون روسو قد أقام نوعا من الاستقلالية الإيجابية لكل طرف، فجمع بين السلطة المدنية والسلطة الدينية من خلال الدين المدني، كما جمع بين التسامح المدني والتسامح الديني، في نوع جديد من التسامح يخدم غاية الدولة بالدرجة الأولى، على اعتبار أن الدولة تهتم بالأمور الدنيوية للرعية بعيدا عما سيحدث في الآخرة[72].

4. خاتمة:

ترتبط طاعة الحاكم بتحقيق المصلحة العامة، ارتباط العلة بالمعلول، غير أن تجسيد هذا التلازم العلّي يبقى معلقا ما لم يتدخل الدين المدني من أجل تأدية دوره في ذلك كخطوة إضافية لكنها ضرورية، وذلك بفضل ما يتمتع به الدين من قدسية خاصة وبالتالي قدرته على التأثير الطبيعي في نفوس الأفراد، غير أن أصالة روسو تكمن في أنه وعلى خلاف لوك وهوبز، قد أعطى للمنخرطين حقا إضافيا تمثل في الدين المدني، وبهذا جعل الدين المسيحي في درجة واحدة مع كل المعوقات التي ساهمت في انتزاع الإنسان من براءته الفطرية ومن النظام والأمن اللذين كان ينعم بهما قبل ظهور الأهواء العنيفة وبالتالي نشأة العقد المزيف.

عموما، وحتى نتفادي تكرار ما قد قيل في المتن، نجمل النقاط الآتية كنتائج ممكنة:

- أن مشكلة روسو لم تكن مع الدين في حد ذاته، وإنما مع الدين المحرف، وبناء على ذلك لا ينكر حاجة الإنسان إلى الدين، باعتبارها حاجة طبيعية في الإنسان لا فكاك له منها.
- تعتبر الدولة الفضاء المدني الذي ينتظم الأفراد، تحقيقا للمصلحة المشتركة، ولأن انتظامهم منوط بالخضوع والطاعة، ولأن الطاعة والخضوع يحتاجان إلى عامل روحي يزرع في نفوسهم القابلية إلى ذلك، فذلك يعني أن الدولة كفضاء مدني هي التي تحتوي الدين كعامل روحي وليس العكس.
- علمانية روسو الدينية، هي علمانية إيجابية أو هي نوع من البراغماتية السياسية الضرورية، تقوم على مبدأ الاستيعاب لا الإقصاء لأجل غاية محددة سلفا، لكن أهم ما فيها هو أنها علمانية تختفي معها ازدواجية السلطة التي كانت قائمة في العصور الوسطى بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية، وهكذا يقلب روسو المعادلة لصالح السلطة الزمنية فتصير متبوعة لا تابعة.
- تعتبر الدولة غاية في ذاتها إذا ما نظر إليها في علاقتها مع الدين، لكنها تصير مجرد وسيلة إذا ما نظر إليها من جهة الغاية التي من أجلها وجدت وهي تحقيق المصلحة المشتركة. وهكذا تلتقي الدولة والدين في نظر روسو باعتبارهما وسيلتان لأجل غاية واحدة هي: إسعاد الإنسان.

- إن مقاربة روسو الفلسفية حول علاقة الدين بالدولة، تتأسس على خلفية تاريخية تتعلق بالدين المسيحي، وهي الخلفية التي تؤكد على وقوع تحريف وتزييف ديني، ساهم هذا الأخير بدوره في اختلال المؤسسات التي تشرف على المجتمع، ليس المؤسسات السياسية وحسب، بل حتى المؤسسات الاقتصادية والتربوية. وعليه فالدين المسيحي على صورته المحرفة له آثار سلبية على حياة الفرد والمجتمع، وهذا الأمر هو الذي ألهم روسو بضرورة القيام بإصلاح ديني، تكون غايته الأولى استنباط مبادئ دينية جديدة تفرضها الدولة كما لو أنها قوانين مدنية، وفي الوقت نفسه تلتقي غايتها مع غاية الدولة وهي مصلحة الفرد والمجتمع.

- إن حرصه على تشييد دولة قوية يعكس بالضرورة حرصه على أن يكون الدين قويا ونافعا، فهو على الرغم مما لقيه من اضطهاد بسبب نظرته النقدية الحادة تجاه الدين المسحي، فإنه كان يهدف إلى إصلاح ديني يعيد للدين مكانته في نفوس الأفراد من جهة، وفي قيمته الإدماجية والاجتماعية من جهة أخرى، وهذا ما ينفي عنه شبهة الإلحاد أو الكفر بالدين المسيحي في ذاته، لا لشئ إلا لأنه يريد تقويته من خلال تحريره من بعده اللاهوتي الخالص واستعادة بعده العملي والأخلاقي.

5. هوامش المقال

[1] ج ج روسو: في العقد الاجتماعي، تر: ذوقان قرقوط، دار القلم، بيروت، دط، د ت.

[2] المصدر نفسه. ص206.

[3] Géraldine Muhlmann, Évelyne Pisier, François Châtelet, Olivier Duhamel: Histoire des idées politiques. Quadrige/PUF, 2éd, Paris 2012, p675.

[4] Ernst Cassirer: le problème jean jacques Rousseau, préface de Jean Starobinski, Hachette littératures, France1987, p105.

[5] ليو شتراوس وجوزيب كروبسي: روسو (تاريخ الفلسفة السياسية من جون لوك إلى هيدغر)ج2. ترجمة: محمود سيد أحمد. مراجعة: إمام عبد الفتاح إمام. المجلس الأعلى للثقافة، 2005، ط1، ص138.

[6] Paul Audi: Rousseau, une philosophie de l'âme, Edition Verdier, France 2008, p63.

[7] Robert Derathé: le rationalisme de Jean Jacques Rousseau, Slatkine Reprints, Genève2011. P117.

[8] Paul Audi: Rousseau, une philosophie de l'âme, p197.

[9] مكيافيلي: مطارحات مكيافيلي. تعريب خيري حماد. منشورات دار الآفاق الجديدة. بيروت1982، ط3، ص205.

[10] Pierre Manet: Naissance de la politique (Machiavel-Hobbes-Rousseau). Éditions Gallimard. France2017. p21.

[11] Ibid. p21.

[12] Paul Audi: Rousseau une philosophie de l'âme. p41.

[13] Ernst Cassirer: le problème jean jacques Rousseau. p105.

[14] ليو شتراوس وجوزيب كروبسي: روسو (تاريخ الفلسفة السياسية من جون لوك إلى هيدغر)ج2، ص156.

[15] ج ج روسو: أصل التفاوت بين الناس، تر: بولس غانم، موفم للنشر، الجزائر،1991، ص69.

[16] ج ج روسو: إميل أو في التربية. تر: نظمي لوقا، الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، 1958، ص05.

[17] Ernst Cassirer : le problème jean jacques Rousseau, p89.

[18] Robert Derathé: le rationalisme de Jean Jacques Rousseau, p101.

[19] ج ج روسو: أصل التفاوت بين الناس، ص97.

[20] Ernst Cassirer: le problème jean jacques Rousseau, p106.

[21] Pierre Manet: Naissance de la politique moderne, p22.

[22] Paul Audi: Rousseau une philosophie de l'âme, p67.

[23] Ibid. p41.

[24] ليوشتراوس وجوزيب كروبسي: روسو (تاريخ الفلسفة السياسية)، ص156.

[25] Ernst Cassirer: le problème jean jacques Rousseau, p105.

[26] Ernst Cassirer: L'unité de Rousseau (in pensée de Rousseau). p51.

[27] Ibid. p52.

[28] Pierre Manet: Naissance de la politique moderne. p38.

[29] Géraldine Muhlmann, Évelyne Pisier, François Châtelet, Olivier Duhamel: Histoire des idées politiques. p53.

[30] Pierre Manet: Naissance de la politique moderne. p42.

[31] Ibid. p42.

[32] ولتر ستيس: الدين والعقل الحديث، ترجمة وتعليق وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة1998، ط1، ص107.

[33] Ernst Cassirer: L'unité de Rousseau (in pensée de Rousseau). p55.

[34] Robert Dérathé: L'homme selon Rousseau (In Pensée de Rousseau), p110.

[35] مهدي محفوظ: اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت2007، ط3، ص13.

[36] مارسيل غوشية: الدين في الديمقراطية(مسار العلمنة)، ترجمة وتقديم: د/ شفيق محسن، مراجعة د/ بسام بركة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت2007، ط1، ص75.

[37] محمد علي محمد وعلي عبد المعطي محمد: السياسة بين النظرية والتطبيق، دار النهضة العربية، بيروت 1985، ص104.

[38] المرجع نفسه. ص107.

[39] نفسه. ص100.

[40] ج ج روسو: في العقد الاجتماعي. ص82.

[41] المصدر نفسه. ص85.

[42] Bruno Bernardi: LA FABRIQUE DES CONCEPTES (recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau), Honoré Champion Éditeur, Paris 2006, p168.

[43] ج ج روسو: في العقد الاجتماعي. ص202.

[44] المصدر نفسه. ص202.

[45] Bruno Bernardi: LA FABRIQUE DES CONCEPTES, p106.

[46] Ibidem.

[47] ج ج روسو: الاعترافات. تر: خليل رامس سركيس، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت1982، ص73.

[48] ج ج روسو: إميل أو في التربية. ص191.

[49] عبدالرحمان بدوي: فلسفة الدين والتربية عند كانط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،1980، ط1، ص21.

[50] Pierre Manet: Naissance de la politique moderne. p215.

[51] ج ج روسو: أصل التفاوت بين الناس. ص114.

[52] ج ج روسو: في العقد الاجتماعي. ص55.

[53] حيرش بغداد محمد: الخطاب المثالي في الفلسفة الألمانية، ابن النديم للنشر والتوزيع/الجزائر، دار الروافد الثقافية –ناشرون، بيروت2015، ط1، ص159.

[54] ج ج روسو: في العقد الاجتماعي.ص68.

[55] السيد ولد أباه: الدين والسياسة والأخلاق، مباحث فلسفية في السياقين الإسلامي والغربي، دار جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت 2014، ط1، ص272.

[56] Géraldine Muhlmann, Évelyne Pisier, François Châtelet, Olivier Duhamel: Histoire des idées politiques. p53-54.

[57] روبرت ووكلر: روسو(مقدمة قصيرة جدا)، ترجمة: أحمد محمد الروبي، مراجعة: مصطفى محمد فؤاد، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة 2015، ط1، ص101.

[58] مكيافيلي: مطارحات مكيافيلي، ص260.

[59] ليوشتراوس وجوزيب كروبسي: روسو (تاريخ الفلسفة السياسية). ص445.

[60] المرجع نفسه. ص454.

[61] ج ج روسو: في العقد الاجتماعي. ص207.

[62] المصدر نفسه. ص207.

[63] ج ج روسو: في العقد الاجتماعي. ص205.

[64] Ernst Cassirer: Rousseau, Kant, Goethe, p81-82.

[65] Robert Derathé: le rationalisme de Jean Jacques Rousseau, p179-180.

[66] ج ج روسو: في العقد الاجتماعي. ص211.

[67] المصدر نفسه. ص204

[68] نفسه. ص211.

[69] نفسه. الصفحة نفسها.

[70] ج ج روسو: في العقد الاجتماعي. ص213.

[71] المرجع نفسه. ص212.

[72] Ernst Cassirer: le problème jean jacques Rousseau, p106.

6. قائمة المصادر والمراجع:

أولا: المصادر:

- روسو(جان جاك): الاعترافات، تر: خليل رامس سركيس، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت1982.

ـ روسو (جان جاك): العقد الاجتماعي، تر: ذوقان قرقوط، دار القلم بيروت، دط، د ت.

-روسو (جان جاك): إميل أو في التربية، تر: نظمي لوقا، الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، 1958.

ـ روسو (جان جاك): أصل التفاوت بين الناس، تر: بولس غانم، موفم للنشر، الجزائر،1991.

ثانيا: المراجع

-Robert Dérathé: le rationalisme de Jean Jacques Rousseau, Slatkin Reprints, Genève2011.

- Paul Audi : Rousseau une philosophie de l'âme. Edition Verdier, France 2008.

- Béatrice Arboux: La Spiritualité de Jean Jacques Rousseau, Edition Nouvelle Terre, France 2011.

-Jean Starobinski : jean jaques rousseau:la transparence et l'obstacle, Gallimard, 1971.

- Ernst Cassirer : le problème jean jacques Rousseau, préface de Jean Starobinski, Hachette littératures, France1987.

----------: Rousseau, Kant, Goethe, Deux essais, tr: de L'allemand et présenté par Jean Lacoste, Belin, Paris2011.

-Ernst Cassirer, E Weil, R Dérathé, L Strauss, P Bénichou, Ch Eisenmann: Pensée de Rousseau, Edition de seuil, France 1984.

- Pierre Manet : Naissance de la politique (Machiavel-Hobbes-Rousseau). Éditions Gallimard, France2017.

- Bruno Bernardi : LA FABRIQUE DES CONCEPTES (recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau), Honoré Champion Éditeur, Paris 2006

- Géraldine Muhlmann, Évelyne Pisier, François Châtelet, Olivier Duhamel: Histoire des idées politiques. Quadrige/PUF, 2éd, Paris 2012,

- روبرت ووكلر: روسو(مقدمة قصيرة جدا)، ترجمة: أحمد محمد الروبي، مراجعة: مصطفى محمد فؤاد، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة 2015، ط1.

- مكيافيلي: مطارحات مكيافيلي، تعريب خيري حماد، منشورات دار الآفاق الجديدة، ط3، بيروت1982.

- ليو شتراوس وجوزيب كروبسي: روسو (تاريخ الفلسفة السياسية من جون لوك إلى هيدغر/ ج2)، ترجمة: محمود سيد أحمد، مراجعة: إمام عبد الفتاح إمام. المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2005.

- ولتر ستيس: الدين والعقل الحديث، ترجمة وتعليق وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، ط1، القاهرة1998.
- مهدي محفوظ: اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط3 بيروت2007.
- مارسيل غوشية: الدين في الديمقراطية(مسار العلمنة)، ترجمة وتقديم: د/ شفيق محسن، مراجعة د/ بسام بركة، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت2007.
- محمد علي محمد وعلي عبد المعطي محمد: السياسة بين النظرية والتطبيق، دار النهضة العربية، بيروت 1985.
- حيرش بغداد محمد: الخطاب المثالي في الفلسفة الألمانية، ابن النديم للنشر والتوزيع/الجزائر، دار الروافد الثقافية –ناشرون، ط1، بيروت2015.
- السيد ولد أباه: الدين والسياسة والأخلاق، مباحث فلسفية في السياقين الإسلامي والغربي، دار جداول للنشر والترجمة والتوزيع، ط1، بيروت 2014.