

الدين العام والليبرالية والمستقبل : نقاشات نظرية

هبة رؤوف *

الولايات المتحدة مجتمع للدين فيه حضور بارز، هكذا أخبرنا أليكسس دي توكفيل منذ أن كتب كتابه عن الديمقراطية في أمريكا في النصف الأول من القرن التاسع عشر، وقد اهتمت العديد من الكتابات العربية مؤخراً بصعود الصهيونية المسيحية واليمين الديني الأمريكي وأثره على السياسة الخارجية الأمريكية، فقامت دراسات عديدة يبحث بنية الخطابات والرؤى الدينية من المحافظة وصولاً لتصورات نهاية العالم Apocalyptic، في حين انصرفت دراسات أخرى لدراسة صنع القرار السياسي داخل الكونجرس ومجلس الشيوخ وسبل تأثير اللوبي الصهيوني وصعود الخطاب الديني في الساحة السياسية منذ ريجان للآن.

هذه الورقة هدفها استكشاف مساحة نظرية مختلفة، ورسم خريطة الجدل الفكري النظري وليس السياسي الجاري، والنقاش الأكاديمي العلمي وليس المتداول في الصحافة والاعلام. فالعقل الأمريكي نتاج روافد شتى من أهمها الأكاديميا والساحة العلمية في الجامعات، ومن هنا قلق أنصار سياسة المحافظين الجدد من تحولات الأكاديميا الأمريكية باتجاهه نقد السياسة الأمريكية، والتضييق الذي يتم على الأصوات المتوازنة والناقدة للسياسة الأمريكية، وصولاً لمحاولة إرهابها وترويعها بوضعها على قوائم سوداء واتهامها بمناصرة الإرهاب وعدم الدفاع عن (المصالح القومية) الأمريكية (1). لذا كان النظر في عودة الجدل بشأن الدين في العلوم الاجتماعية في الولايات المتحدة الأمريكية من الأهمية بمكان كي تكون رؤيتنا أكثر شمولاً واتساعاً. وتعمقاً في البنية المعرفية والأصوات المختلفة للتظير بشأن الدين والديمقراطية والليبرالية في الولايات المتحدة الأمريكية.

مراجعات الليبرالية: سياقات عودة الأسئلة الكبرى

الليبرالية أوجه متعددة، ولم تكن مفاهيمها من حرية ومساواة ومواطنة فقط هي المتنازع على تعريفها بداخلها بل ثار الخلاف حول توصيف الليبرالية في علاقتها مع مفاهيم ومنظومات أخرى مثل المنظومة الدينية، وإذا كانت الليبرالية تُختزل أحياناً إلى المدرسة الفردية باعتبارها تقدم تصوراً يعطي الفرد الأسبقية على الجماعة -وجوداً وحقوقاً- وتأسيساً على قيم الرشد والعقلانية والحرية التي ينظر لها باعتبارها قيم الليبرالية الرئيسية والمركزية، فإنه من المهم الوعي بأن تلك الزاوية لم يعد هناك إجماع عليها، كما أن حدودها ومعايير تحديد من يمكن تصنيفهم من المفكرين كرموز لها أيضاً أمر مختلف

عليه، فمصادرها الفكرية ورموزها التاريخية تتسم بالتنوع، فقد ذهب برايان تيرنر كأحد المنظرين البارزين لليبرالية على سبيل المثال إلى أن هناك ثلاثة صيغ للفردية، وأن كلاً منها تقدم تصوراً للمواطنة، الأولى هي الصيغة الفردية المتأسسة على التنظير لحقوق الملكية الفردية باعتبارها تاريخياً مؤشر حقوق ومكانة الفرد، وهي المقصودة حين يضاف للفردية الأحرف اللاتينية في نهاية الكلمة التي ترمز للأيدلوجية ism وبالتالي فهي تهتم تاريخياً بقيمة المساواة والتمكين من الحد الأدنى من الملكية كمؤشر على الفاعلية السياسية والمكانة الاجتماعية التي كانت تفتقر إليها الفئات الفقيرة وتمتلكها الأرستقراطية ثروة وسلطة، والثانية هي الصيغة التي تؤكد على حرية الفرد وإرادته المستقلة في مواجهة التقاليد والمجتمع وبذلك فالحرية والتحقق الذاتي هي قيمها الأساسية، وهي التي تصاغ كلمة الفردية عند الإشارة لها بصيغة النعت ality، والثالثة هي استخدام لفظ الفردية باعتبارها الدافعية الإيجابية ation ومنها تستقي الرؤية الجمهورية للمواطنة في التقاليد الليبرالية تصورها وتركز على الحرية الإيجابية والمواطنة الإيجابية، ورأى أنصار هذا التقسيم أن هذه الصيغ والتصورات قد تتعارض (2).

والحق أن روافد الفردية وتصوراتها ومصادرها بقيت طول الوقت موضع تنازع بين المنحى المادي النفعي والمنحى المتجاوز المطلق غير المادي في التعريف بأصول وروافد الليبرالية بدءاً من الرافد الرومانتيكي ووصولاً للديني. فتذهب نانسي روزنبلوم في دراستها للحركة الرومانتيكية إلى أن تلك الحركة هي مصدر قوي للأفكار التي تعطي مكانة للفرد لكن تبين حدود العقل وأهمية العاطفة مما يتطلب استلهاً أفكارها حول الفردية وحدود العقلانية لاستكمال نواقص الفردية الليبرالية الكلاسيكية ومعالجة مثالب الليبرالية البراجماتية، بل اعتبرت الرومانتيكية مدخلاً لدراسة الفكر الليبرالي نفسه والذي يدرسه البعض من المدخل الأخلاقي الكانطي، ويدرسه آخرون من مدخل مدرسة العقد الاجتماعي على تنوع رؤى أنصارها وأقربهم للبعد الأخلاقي والديني جون لوك وجيمس ميل والد جون ستيوارت ميل (رائد التنوير الاسكتلندي)، ويدرسه فريق ثالث - وهو الشائع - من مدخل النفعية البنثامية (3).

ومع مطلع السبعينيات برزت جهود تجديد الفكر الليبرالي الفردي وإحياء (الروح التعاقدية) فيه - والتي تستدعي الجماعة والثقافة بالضرورة - فجاء كتاب جون رولز الشهير (نظرية العدالة) في مطلع السبعينيات كمحاولة رصينة لتجديد الفكر التعاقدي الليبرالي وإحياء روح الفلسفة الليبرالية وصار من الكلاسيكيات الحديثة التي لا غنى عن قراءتها في النظرية الليبرالية المعاصرة.

وقد اختار رولز أن يجعل نظريته تحت عنوان العدالة كي يؤكد على تلك القيمة في الليبرالية بعد أن علت فوقها قيمة الحرية، ويرد لليبرالية نظرتها الفلسفية العميقة - وهو القادم من حقل الفلسفة - ويطور نظرية العقد الاجتماعي ليوازن بين إرادة الفرد من ناحية وإلزامية العقد له من ناحية ثانية بما يدفع لتفعيل المواطنة، ويعيد الاعتبار للبعد القيمي في الليبرالية بعد أن غلبت عليها النفعية، مستلهماً رؤيته من لوك وروسو وكانط (4).

وقد أكد رولز في تحليله لمفهوم العدالة أنه شأن مفهوم القانون ليس مفهوماً بسيطاً بل هو مجموعة متنوعة من التصورات ومساحات الإدراك لهذه القيمة في أبعادها، وأن هدف النظرية هو بناء خريطة لها وأين مساحة المشترك بينها، لأن هذه المساحة المشتركة هي التي تمكن من ضمان التناسق المنشود في حده الأدنى بين مسارات الاختيار والتحقق الفردي، بما يضمن الحرية والعدالة، وهي القيم التي يتم ادراكها في المعاني التي تدل عليها، وفي المؤسسات التي تجسدها وتحميها، وفي الخيارات التي يتم الحكم بها، وفي المساحات التي تتجلى فيها العدالة مثل المساحة الاجتماعية التوزيعية وما يرتبط بها من سياسات(5).

ورغم مركزية العقد والعقل في فكر رولز إلا أنه أكد أيضاً بحكم نزعة الكانطية- على وجود مسئولية أخلاقية وإنسانية للفرد تجاه الآخرين تدور حول الفضائل العامة متجاوزة للعقل وللعقد(6)، وفي موضع آخر يدفعه ذلك للقول بضرورة الالتزام بالقانون ومعارضة العصيان المدني حتى وإن لم يكن القانون عادلاً إحتراماً لمبدأ الالتزام الذي قام عليه العقد الاجتماعي ابتداءً، ما دام مبدأ العدل في ذاته لم يتم إسقاطه أو التراجع عنه رغم عدم عدالة بعض الترتيبات، وهو ما سيختلف معه فيه والترز كما سنرى(7).

وقد طور رولز أفكاره على مدار عشرين عام وأصدر مع مطلع التسعينات كتابه (الليبرالية السياسية)، والذي طور فيه رؤيته للفرد/ المواطن وللجماعة السياسية إلى تصور أكثر ديناميكية، فقد كانت رؤيته في نظرية العدالة رؤية ساكنة للجماعة من خلال مفهوم (المجتمع جيد التنظيم)، ورؤية ثابتة للفرد باعتبار التحدي الديمقراطي هو إدارة الخلاف بشأن قضايا ما، أي أن الخلاف موضوعي بالأساس، وهو ما لا يتفق والتغيرات التي تنامت في المجتمعات الليبرالية والتحويلات في الهوية وزيادة درجة التعددية، فضلاً عن تحولات الليبرالية ذاتها وتعدد الرؤى بشأنها وبداخلها، لذا قدم رولز كتابه الثاني ليعالج بعض نواقص نظرية العدالة وأبرزها فكرته الجديدة حول التعددية العقلانية التي تحترم التنوع لكن لا تسقط في النسبية الذاتية(8).

ولا شك أنه لا يمكن اختصار نظرية رولز المركبة والتي تذكر مطالعتها القارئ بكتابات آباء الليبرالية الأوائل من حيث ثقل الأفكار ورصانة الأسلوب وعمق النظر الفلسفي، لكن الذي يهمنا هنا هو رؤيته المركبة لمفهوم العدل والتي تتشابك مع فكرة أسس المواطنة ومركزية العقل وأهمية الديمقراطية، وأهمية القيم والأخلاق بما يتجاوز الرؤية النفعية الضيقة، ويمهد لنا الحديث عن الدين والليبرالية في المجال الفكري الأمريكي.

من الفرد.. للجماعة.. للأخلاق

عام 1950م نشر ديفيد ريزمان كتاباً هاماً كان بمثابة البداية لاستعادة مفهوم الجماعة في الجدل النظري في الولايات المتحدة الأمريكية (التي هي الشرط الأول لعودة الدين كمنظومة) هو كتاب (الجماهير الوحيدة)، لا ليطالب بدور أكبر للدولة في تحقيق الرفاهة كما كان الاتجاه آنذاك في نقاشات الليبراليين، بل ليؤكد على أن الرفاهة الإنسانية لا تتحقق

الإ- بالجماعة الاجتماعية وليس فقط بتوفير الدولة للحقوق الاجتماعية، ناقداً تحولات الاقتصاد الرأسمالي والحدثة وما استتبعها من انصراف الفرد لذاته، ومؤكداً أن محض توفير الحد الأدنى من الرفاهة لا يدفع الفرد بالضرورة للمشاركة الاجتماعية والسياسية الأوسع(9).

وإذا كان ريزمان قد سعى لتحليل الشخصية الأمريكية ودرجة انخراطها السياسي وتحولات الثقافة السياسية، فقد سعى روبرت بيلاه وفريق العمل معه لاستكمال هذا الجهد بعد ثلاثة عقود في الثمانينات- بالرصد الاجتماعي لتحولات الشخصية والقيم الثقافية وانعكاسها على القيم السياسية وفكرة الالتزام السياسي الذي هو أساس المشاركة السياسية(10).

وكان ما شغل بيلاه هو منطلقات الانخراط السياسي في ظل مجتمع يشهد تحولاً نحو الفردية. فما هي معوقات المواطنة الفعالة وكيف يمكن استبقاء الدافعية في ظل مناخ الفردية والنفعية المهيمن على الثقافة بشكل متزايد. وقد وجد بيلاه المشكلة الأساسية في تنامي مساحات المدن الكوزموبوليتانية، والتي تشجع الفرد على التفكير المحدود المحلي، ورأى أن هناك نوعين من الدافعية لخلق مواطن نشط، الدافعية المدنية...والدافعية الدينية، ولم ير بينهما تعارض أو تنازع بالضرورة، وأكد على أهمية تحويل المنحى التطوعي الإيجابي الذي ما زال موجوداً في الثقافة الأمريكية تجاه المجتمع بشكل أهلي إلى مواطنة فعالة بشكل مدني(11).

وإذا كان كان (بيلاه) قد سعى لفهم تحولات المجتمع الحدائي وتفكك البنية الاجتماعية نحو مزيد من الفردية فإن العناية برصد انهيار الأسرة (التي هي وحدة متجذرة في بنية التصور الديني) وانعكاساته الاجتماعية وكذلك السياسية على الولاء والحضور الاجتماعي للفرد كان الاهتمام المركزي لعالم الاجتماع الأمريكي كريستوفر لاش، والذي كان من رواد علم الاجتماع الأمريكيين الذين انفتوا منذ الستينيات للتمركز حول الذات الفردية مع تنامي التحديث، وانتقدوا تعامل الليبرالية الظاهرة الإنسانية، وأثر الفردية على تراجع التضامن الاجتماعي، كما تحفظ مبكراً على التعريف النسوي للتححرر ومنطلقاته الفلسفية وآثاره الاجتماعية.

وقد كتب لاش بنهاية السبعينات كتابين هامين في نقد الفردية وفي تحليل سلطة الدولة الحديثة خاصة دولة الرفاهة التي قدمت الخدمات بيد وسحبت صلاحيات الجماعة السياسية وسلطتها باليد الأخرى، وكان من الذين دفعوا بوحدة الأسرة في قلب التحليل الاجتماعي والسياسي حين غابت أو غُيبت في الدراسات الاجتماعية وساد الاهتمام بالفرد والتركيز عليه في المرحلة السلوكية، فنجده يقدم بعمق تاريخ الاجتماع السياسي للأسرة ويرصد تحولات المجتمع الرأسمالي وصعود مساحة (العام) وهيمنة الدولة عليها، بما أفقد الأسرة سلطتها على الفرد وأدى لانكماش دورها(12). وإذا كان تالكوت بارسونز قد رصد منذ الستينيات تراجع دور الأسرة كوحدة منتجة في الإطار الاجتماعي التضامني الذي غيرته

عملية التحديث، وتحويل الوظائف المختلفة التي كانت تضطلع بها الأسرة لمؤسسات الدولة وبيروقراطيتها(13)، فإن لاش قد تتبع تراجع دور الأسرة والجماعة الاجتماعية كسلطة تنشئة اجتماعية والتي تولتها المدارس النظامية والمؤسسات التعليمية، ثم انكماش دورها في الرعاية الاجتماعية والصحية للمسنين -وهي أحد أبرز الوظائف الإنسانية التضامنية للأسرة الممتدة كوحدة عضوية- بل وفقدانها لدورها المركزي في التوجيه النفسي للفرد الذي تولاها (الخبراء) التربويون والنفسيون المتخصصون، ولم يبق للأسرة مع تولي الشركات والأعمال الخاصة الحديثة مهام الوجبات السريعة والقيام بالأدوار اليومية التي كانت تقوم بها الأسرة بشكل تجاري، لم يبق سوى دور توفير العاطفة داخل هامش محدود هو كل ما تبقى لها(14).

وقد ربط لاش بين تفكك النسيج الاجتماعي وتراجع دور الدين في المجال العام، حيث رأى أن إقصاء الدين كنسق قيمي اجتماعي يمهد أيضاً لسقوط السياسة بالمعنى الجماعي وبروز الأهداف الفردية كمعيار للتحرك الجماعي الدفاعي والحقوقى للحركات الاجتماعية (وهو ما يذكرنا بموقف جون لوك حين قال أن من لا دين له لا عهد له ولا ثقة فيه)، وهي النقطة التي نتجت عن تغير نوعي في خريطة وطبيعة الحركات الاجتماعية في الستينيات جرت بالتوازي مع التحولات التي شهدتها الحقول الأكاديمية في مجالات الاهتمام ودوائر واقتربات الفهم وأدوات التحليل، ورأى لاش أن العلوم الإنسانية في ظل (نزعتها الليبرالية) لم تثمر قدرة أعلى على تفسير الواقع ولا- فهم مجرياته، وهو وظيفة العلم الأساسية(15).

وإذا كان بيلاه قد مثل الفريق الذي يميل لدور الدين العام في فهم مقومات الجماعة الساسية، و لاش قد اهتم بالتحولات الاجتماعية والاقتصادية الهيكلية وأثرها على الجماعة مع ميله لمناقشة الأخلاق بالمعنى المدني العام، وإشارة للمساحة العالمية للرأسمالية باعتبارها تحدي بشكل أو آخر، فإن أصواتاً أخرى دافعت عن ديمقراطية ليبرالية تحترم النسيج الاجتماعي وفكرة (الجماعة الاجتماعية) كترية للقيم المدنية وتجنح لتسكين خطابها في تطوير نظرية ديمقراطية تعددية على المستوى الاجتماعي وتحرص على أن يتم تصنيفها ضمن الإطار الأوسع لليبرالية وليس باعتبارها معادية لليبرالية، أي أنها أرادت توسعة تعريف الليبرالية لتضم تلك الأفكار سعياً نحو تجديد النسق الأيدلوجي وكذا المناهج والاقترابات التي تتولد عنها في مجال العلوم الاجتماعية، ومن أبرز هذه الأصوات مايكل والتزر.

وقد سعى والتزر للتأكيد على فكرة العدالة في نقد الفردية وإعادة إحياء الليبرالية متوازياً مع جون رولز، وقدم فكرة خلاقة هي فكرة (مجالات العدالة)، مؤكداً أنه لا يمكن وضع معايير واحدة للعدالة تنطبق على كل المساحات والمجالات، فالعدالة في المجال القضائي تختلف عن العدالة في العلاقات الإنسانية تختلف عن العدالة في المجال المدني، ورأى أن حياد الدولة ضماناً للديمقراطية، لكنه رأى في الوقت نفسه أن الدين جزء من تكوين الجماعة ولا ينبغي مصادرته، وأخذ موقفاً ليبرالياً بشأن الدين كحرية شخصية(16).

والحق أن والتزر صوت متميز، فهو لقدمه من مجال العلوم السياسية وليس الاجتماع قد قدم مجموعة أفكار عن الولاء السياسي تراجع مركزية الدولة بدلاً من أن ينصرف للتظير لمركزية الجماعة كما فعل القادمون من علم الاجتماع، فكتب مبكراً كتابه الهام عن الطاعة السياسية وتحدث بشكل لافت عن الحق في عدم الطاعة إذا كانت الدولة تناقض مفاهيم الحرية في السياسات التي تتبعها، خاصة في لحظات الحرب، وقدام رؤية لدور الدولة في حفظ حياة المواطن منطلقاً من مسلمات نظرية العقد الاجتماعي قلما يشير لها الجماعويون، وناقش طبيعة العقد الاجتماعي ومسئوليات المواطنة(17).

وقد اهتم والتزر بفكرة الأخلاق لكنه رأى أن الإفراط في تكوين اتفاق أخلاقي يصادر التسامح والحق في الاختلاف من جهة، ويزعم أن الأخلاق الاجتماعية والمدنية القومية هي قيم عالمية أمر ضد الديمقراطية، ومن هنا توجهه لفكرة الأخلاق في حدها الأدنى الرخو أي (الرفيع) وليس (السميك)، وهو ما توافق مع رؤيته الداعمة للتعددية الثقافية ولفكرة المجتمع المدني العالمي(18).

عودة الدين: صعود المد الاجتماعي وتحولات العلوم الاجتماعية

يلفت النظر في مطالعة التيار الرئيسي لكتابات النظرية السياسية الليبرالية ومراجعتها الأساسية عدم إدراج قضايا الدين في صلب الجدل حول الليبرالية وتطورها. قد يرد ذكر الدين هنا أو هناك بضرب مثال أو تأكيد وجهة نظر، لكنه يأتي عادة ذكره في مثل هذه الأمثال كعنصر قد يهدد الديمقراطية أو متغير ثقافي قد يكون أساساً لرؤية بعض المواطنين ويجب التعامل معه بحرص بالغ، ولا يتم كتمان هذا الشعور بعدم الارتياح أو على أقل تقدير الإحساس بعدم الارتباط بين قضايا النظرية السياسية والمتغير الديني من الناحية النظرية، فيبقى الدين بالتأكيد موضوعاً رئيسياً في علم الاجتماع من ناحية وجوده الفعلي لا- دوره المنتظر، أما في مجال النظرية السياسية وفي كتابات النظرية الليبرالية تحديداً فليس عنصراً مركزياً في الحوار الدائر.

ولا- شك أن هذا يعود إلى أن مفهوم الليبرالية نظر إليه تاريخياً باعتباره الحل المأمول للنزاع والصراع الديني، وأنه برز كمفهوم يحقق المساواة بين الأفراد باعتبارهم أعضاء في الجماعة الاجتماعية والسياسية (بغض النظر عن ولا-هم الديني)، وهو ما يعكس بجلاء درجة سطوة وقوة أسطورة العلمنة على العقل والفكر الليبرالي، فنجد بريان تيرنر متردداً مرتباً في كتابه الشهير الصادر في وسط الثمانينات عن الرأسمالية والمواطنة، ففي البدء يؤكد على أن مشكلة البعد الديني في الهوية أنه رغم كونه يحمل أفقاً عالمياً لكنه في الوقت ذاته إقصائي نظراً لطبيعته المطلقة ولا يتفق مع جوهر المساواة التي يقدمها مفهوم المواطنة(19)، ثم يعود فيرى لقيم لمواطنة جذوراً في القيم المسيحية، ويشير باهتمام لنص كتبه تالكوت بارسونز رائد علم الاجتماع المعاصر ورأى تيرنر أنه لم يحظ بقراءة ومناقشة كافية أكد فيه بارسونز على قوة أثر القيم المسيحية في المجتمع الصناعي الحداثي كما قدم تحليلاً متجاوزاً لتحليل ماكس فيبر حول العلاقة بين الأخلاق البروتستانتية

والرأسمالية، مركزاً على القيم المسيحية من فصل مبدئي بين الدين والدولة، ومساواة أساسية بين البشر، والأهم من ذلك الرؤية الإنسانية العالمية (20).

لكن رغم ذلك لا يتردد بعد تيرنر أن يؤكد أن الحل هو تحول نظرية المواطنة إلى نظرية في حقوق الإنسان، أي مزيد من الفردية والتمحور حول الذات ثم الانطلاق من منظومة حقوق الإنسان لتحديد صلاحيات المواطنة (21). ويرى أنه لم يكن اقتراح المسيحية بمفهوم الحرية إلا في حالات استثنائية في التاريخ (22).

لكن القراءة المتأنية في تاريخ الفكر الليبرالي تبين أن نشأة الليبرالية لم تكن في مواجهة الدين كمرجعية بل كسلطة كنسية استبدادية أو عامل عدم استقرار وعنف مدني، ويذهب كلاً من هيلر وتايلور إلى أن الإلحاد أو إنكار وجود الله كان غير وارد لدى آباء الاستتارة، فالألوهية ومرجعية الوحي كانت أفقا مستقرًا لدى المفكرين الرئيسيين، إنما كان شغلهم الشاغل هو النهوض بكرامة الإنسان والحفاظ على السلام الاجتماعي ووقف الحروب الدينية، وفي ذلك الإطار كانت قيم المساواة والحرية في ظل الاستتارة مرتكزة على الدين، إذ تلاحظ آجنس هيلر أن المساواة لم تكن قيمة إغريقية أو رومانية، بل المساواة كما نفهمها اليوم جذورها في الفكر الغربي مسيحية بلا نزاع وتأسست على فكرة تفرد الألوهية وتساوى العباد، وكذلك قيمة الاختيار والحرية، والتي تأسست على البعد الغيبي المسيحي والتجاوز الديني للطبيعة وإعطاء الإنسان القدرة على العقل والتدبير، وأن آباء الاستتارة انصرفوا إلى تكريس فكرة حرية المذهب والعقيدة لمواجهة الصراعات السياسية ونفوذ الكنيسة السياسي دون أن يخطر على بالهم مجتمع بلا دين (23)، وهو ما ذهب إليه أيضًا تشارلز تايلور مؤكداً أن هذا التحول الذي تم في نهاية القرن التاسع عشر من تهميش الأفق الديني للمعنى والوجود كان نتاج عملية ممتدة من توطين المرجعية داخل الإنسان، وهذا المنزع الحلولي والاتجاه للداخل الإنساني الفردي تجلى بشكل واضح في القرن العشرين، ورغم ذلك يعتبر تايلور أن هذه المرحلة في حاجة للدراسة والبحث لأن محض التحديث المادي لم يكن كافيًا لهذا المعدل من العلمنة وتضاؤل المرجعية الدينية (24).

والباحث في الفكر الليبرالي يجد أن قضية الدين قد احتلت أهمية في العديد من الكتابات منذ مطلع الخمسينات، ولكن خارج التيار العام للنظرية السياسية الليبرالية كحقل أكاديمي.

فروية الدين كانت اجتماعية بالأساس كجزء من الثقافة الأمريكية ومن مقومات روحها التضامنية، لكن الخطاب الذي نرصده هنا هو الخطاب الذي ينطلق من الدين مرجعية للفرد/ المواطن في مجتمع ليبرالي، ويؤسس لذلك نظرياً، ولعل من أبرز هذه الكتابات كتاب نيبور في بداية الستينيات، (الإنسان الأخلاقي والمجتمع الأخلاقي) يمثل نموذجاً للانفعال بمكان ومكانة الفرد/ المواطن الذي يحمل انتماءً دينياً/ أخلاقياً في مجتمع علماني رأسمالي يقوم على النفعية.

فمع تنامي العلمنة في الستينات لم يكن -على ما يبدو- الخطاب الديني قادراً على الصمود في المجال الاجتماعي العلماني الشرس، لذلك سعى نيبور للتمييز بين الأخلاق الجماعية

والسياسية من ناحية والأخلاق الفردية، مؤكداً أن ظروف الاجتماع والسياسة قد تفرض خيارات يجدها الفرد محرجة أخلاقياً، وبدلاً من أن يدعو نيبور الفرد/ المواطن لإصلاح السياسة والاجتماع كان اهتمامه الأساسي هو الاحتفاظ للفرد باتزانه الأخلاقي حتى لا تذهب به هذه السياقات، داعياً إلى التمييز بين الأخلاق الفردية التي يجب أن تبقى مرتبطة بالقيم العليا والمثل، وبين قيم الجماعة التي تتأسس على المصالح(25).

ورغم وصفه لرؤيته بالواقعية لكننا نرى في رؤية نيبور روح (خلاصية) تسعى للحفاظ على الفرد دون عبء أخلاقي تجاه تغيير المجتمع.

وقد عاصر نيبور أحد أبرز المنظرين الأخلاقيين وهو بول تيلليخ، وما لبث أن أصدر بعده بسنوات قليلة كتابه (الأخلاق وما بعدها)، ورأى أنه ما لم تكن الأخلاق متجذرة في الدين وفي الذات الإنسانية فلا مجال لأن نفلت من النسبية، أي أنه كان مخالفاً لرأي نيبور الواقعي وأكثر ميلاً للتأكيد على أن هناك (مشكلة) في النسبية الأخلاقية ولا يجب قبولها كمعطي اجتماعي والاكتفاء بإدارتها لتقليل العنف، فطالما الدين مستبعد من مفهوم الأنطولوجيا الإنسانية فإن النفعية والنسبية ستسود(26).

وقد شهدت الثمانينات تحولاً في الاهتمام بعلاقة الليبرالية بالدين ودور الدين في الحياة العامة وفي السياسة، وكان من الكتابات الفارقة في مطلع ذلك العقد كتاب ريتشارد نويهاوس عن الدين والديمقراطية في الولايات المتحدة الأمريكية والذي يعد نصاً أساسياً في أدبيات بحث هذه العلاقة، والذي أكد فيه أن ما تشهده الساحة السياسية الليبرالية صيغة غير مسبوقه من استبعاد الدين من المجال العام ودوغمائية علمانية في إقصائه، وأكد أن المجال العام بلا دين يفقد (المعنى)، وأن الليبرالية لا- ترادف تهميش الولاء الديني للمواطنين بل كرس كتابه نموذجاً جديداً لا يقدم الدين كبديل، ولا يكتفي بمناقشة علاقة الدين بالأخلاق، ولا- ينعي على الليبرالية براجماتييتها وحسب ويطالب الفرد بالاحتفاظ بتماسكه الأخلاقي الديني في ظلها، بل يقدم نفسه كنمط جديد ينحاز للمحافظة في الثقافة، وللبراجماتية في الإقتصاد وللليبرالية في السياسة، أي تجاوز التصور البسيط عن ربط الولاء الديني بالمعاداة لليبرالية والانحياز للمحافظة والتصور الأخلاقي الجزئي.

وقد أكد نويهاوس الحاجة لإعادة صياغة الخريطة الليبرالية ومساحاتها الفكرية من داخلها(27)، وفي مقابل التحفظ الليبرالي السائد من عودة الدين للمجال العام باعتبارها عودة تهدد المواطنة المتساوية والتعددية الديمقراطية يرى نويهاوس أن عودة الدين هي شرط المشاركة الديمقراطية والانخراط السياسي لقطاع واسع من المواطنين كان عازفاً عن السياسة لأنها لا تحترم خياراته الدينية وتهمشها، وبذلك فإن عودة الدين ليست عودة للثيوقراطية بحال بل ترشيد لليبرالية وتأكيداً للتعددية الديمقراطية واحترام للحرية، مؤكداً أن هذا التيار الصاعد يعتبر نفسه يقوم بتجديد الليبرالية التي يعاد تأويلها وتعريفها بشكل مستمر، ويقدم روافد للعقلانية تسهم في صياغة معنى الليبرالية في لحظتها التاريخية الآن(28)، ومشيراً إلى أن مصادرة الأفق الديني لمعنى الليبرالية يحرمها من بعد هام

للدلالة وللتطوير والحيوية(29)، وأن عودة الأفق الثيوقراطي الاستبدادي لمعنى الدين غير وارد لأن الخبرة السلبية التاريخية هي صمام أمان يضمن ألا تتكرر لأن الصياغات الجديدة تجاوزتها إلى مسيحية إنسانية ديمقراطية(30).

وقد هاجم نويهوس المزايدة الدينية للتيار اليميني وأكد أن هواجس الليبراليين مشروعة لكنها لا يجب أن تدفع لقبول شروط التسامح الليبرالي العلماني التي تقضي الولاء الديني من ساحة النقاش الديمقراطي، مؤكداً أن ارتباط الدين بالحياة اليومية وعودة السياسة للهموم اليومية للمواطن ومشاكله الحياتية هي بعينها التي تجعل الدين مرشحاً للقيام بدور أكبر في صياغة هوية المواطنة(31). ولا شك أن موقف الدين من القضايا الاجتماعية المثارة التي تحتل أجندة المواطنة الاجتماعية بمعناها الواسع في ظل صعود الديمقراطية الراديكالية يحقق نبوءة نويهوس التي صاغها من قرابة العقدين.

وإذا كان نويهوس كأب كاثوليكي قد قدم فكراً متماسكاً يتجاوز الأطروحة الأخلاقية لدور الدين في المجال العام وصار أحد أهم رموز هذا التوجه، فإن هذا الفكر ما لبث أن وجد صده داخل الدوائر الأكاديمية، أولاً بتطوير باحثين في مجال الدراسات الدينية والاجتماعية لأفكارهم لتصبح أكثر ارتباطاً بواقع الدين والليبرالية والديمقراطية وثانياً ببروز اهتمام من جانب باحثين في مجال العلوم السياسية والقانونية بدور الدين في الخيارات السياسية، ومن الفريق الأول يمكن أن نضرب مثال بروبرت واثاو الذي درس حدود الدين وآليات العلمنة من منظور علم الاجتماع وأبرز كيف أن مساحة ودور الدين متنازع عليها ليس فقط بين العلمانيين الليبراليين ومعارضيه من الذين يدافعون عن دور إيجابي للدين في الحياة العامة والدينية، بل داخل المدارس الدينية ذاتها، وقدم رؤية لواقع الإنجيلية موازية لرؤية نويهوس القادم من خلفية كاثوليكية.

وقد اعتبر أن الدين حاضر بالفعل في المجال العام على الأقل في العمل الطوعي الذي رآه عملاً (عاماً) وليس خيراً فحسب، ورصد تقارب التيارات الدينية على الخريطة اليهودية - المسيحية في المجال العام بعد الحرب العالمية الثانية، ورصد تشكل تيارين أحدهما تيار محافظ من كل الخلفيات المذهبية وآخر ليبرالي، وهكذا فقد تحول الفهم للدور العام للدين من جدل لاهوتي إلى خلاف في تقويم التوجه السياسي الأمثل، وبذلك تم وضع الخريطة الدينية على طاولة الجدل السياسي لتندمج داخله بعيداً عن الخلافات الطائفية، ولذلك فإنه لا يذهب إلى أن دور الدين بالضرورة سيكون تخفيف حدة النزاع داخل الساحة السياسية كما يذهب الخطاب الأخلاقي الديني، بل فقط تمثيل هذا القطاع من المواطنين الذين تختلف رؤيتهم في الحياة عن غيرهم ممن لا يولون الانتماء الديني أهمية في ممارساتهم العامة(32).

وقد حاول واثاو أن يرصد جدل الدين والدولة داخل أبرز مذاهب المسيحية الأمريكية - الكاثوليكية والبروتستانتية، وكيف أن رؤاها لدور الدين تأثرت بتصوراتها حول السلطة الدينية والزمنية، وبالتالي حددت موقفها من علاقة الدين ليس بالمجال العام فحسب بل

بالنظام وسياساته، بدءاً من دور أمريكا في النزاعات المسلحة في أمريكا اللاتينية ومروراً بقضايا اجتماعية داخلية وانتهاءً بسياسات أمريكا في الشرق الأوسط، وهكذا حاول أن يوضح تعقد خريطة علاقة الدين بالدولة والسياسة في المشهد الأمريكي خاصة مع صعود الالتزام الدين الفردي والجماعي في الولايات المتحدة الذي أبرزته الدراسات المسحية، ومنبهاً إلى أن خطر الأصولية الدينية على التسامح هو خطر حقيقي لكنه لا- يعني تجاهل مطالب الديمقراطية لقطاع أصحاب الولاء الديني(33).

وفي المقابل نجد باحث مثل جرينفالت على سبيل المثال وتخصصه قانون وعلوم سياسية- يهتم بالدور المتجاهل والمهمش للانتماء الديني في الخيارات السياسية بعد أن سادت دراسة الاعتبارات المصلحية للخيار السياسي الرشيد في ظل مدرسة الخيار الرشيد في التحليل السياسي، ويهتم بأثر الدين على الخيارات الأخلاقية التي لا بد من أن يتخذها الفاعل السياسي سواء في موقع صنع القرار أو كان مواطناً في خياراته السياسية، ويربط ذلك لا- بالانتماء الفردي لعقيدة وحسب بل أيضاً بعلاقة الفرد بالجماعة الدينية ومواقف الكنائس من القضايا السياسية وتأثره بها(34).

وبنهاية الثمانينات بدأت هذه الجهود البحثية من خلفيات شتى تتجمع وتناقش دلالة (الدين المدني) وهل يقصد به دور الدين في المجال العام أو أن المصطلح يعني تسييس الدين، أم أن أصله الجمهوري كان يقدمه بديلاً للدين المسيحي لتكون ثقافة المواطنة ثقافة علمانية مدنية(35)، ويتجادل المهتمون حول الدين وعلاقته بالسياسة ومعنى المواطنة، وإن بقي الجدل بالأساس منحصراً في أقسام الفلسفة ودراسات الدين والاجتماع أو في أحيان قليلة كاهتمام فردي لبعض أساتذة القانون المدني والدستوري.

وقد شهدت التسعينات ما يشبه الانفجار في الاهتمام بعلاقة الدين بالمجال العام وبالخيارات السياسية للمواطن، فنجد واثناو بمفرده ينشر عدة كتب كلها تركز على دور الدين في المجال العام وأثر صعود التدين في المجتمع الأمريكي على السياق السياسي، ونجد جرينفالت أيضاً يكتب في موقف القضاء الأمريكي من قضايا الولاء الديني والحقوق الدينية، ويتنامى الاهتمام بالدين ودوره في المجال العام والمدني والسياسي.

وقد أولى الخطاب الليبرالي الذي يحاول استعادة التقاليد الجمهورية الإيجابية للمواطنة الليبرالية اهتماماً بمراجعة فصل الدين عن الدولة، ومن أبرز هؤلاء المنظر الليبرالي الرصين جالستون في تحليله لعلاقة الليبرالية بالدين في مرحلة صعود الليبرالية افترض أن فصل الدين عن الدولة اقترن بنظرية للتقدم تبشر بضعف وزوال الدين كلما زاد التقدم والتحديث، مما أدى إلى عجز العقل النظري الليبرالي عن إدراك وفهم الإشكاليات المرتبطة بالعلمنة بجدية عمق كافيين، بل وإخفاقه السياسي في الحفاظ على الحياد تجاه الدين إذ آلت النظرية السياسية إلى عداة للدين والممارسة الليبرالية إلى اعتداء على حق ممارسته العقيدة والتعبير عنها في المجال العام لأن الأدوات القانونية والدستورية صارت منحازة ضده.

ورأي جالستون أن إعادة تأويل وتفسير مذاهب آباء الليبرالية وإعادة قراءة لوك تحديداً هامة للغاية، فالسعي للفصل بين الدين والسياسة كان العلاج المتاح في ظل هيمنة السلطة الدينية على السلطة الزمنية وضعف التجربة الديمقراطية آنذاك، أما وقد استقرت الديمقراطية في المجتمعات الليبرالية فإن الحاجة ماسة لإعادة الاعتبار للدين كإنتماء وهوية لقطاع واسع من المواطنين في المجال العام والمجال السياسي، وأنه في حين كان تساؤل الليبرالي منذ قرون (أين مكاني في المجتمع السياسي) صار هذا هو تساؤل المواطن الذي يحمل إنتماءً دينياً قوياً (36).

وقد أعاد جالستون أيضاً قراءة وتفسير الرؤية الجيفرسونية للعلمانية ونص الدستور الأمريكي بشأن الفصل بين الدين والدولة التي يستند إليها العلمانيون، مؤكداً أن المساواة الدينية كانت تعني الاحترام والتعاطف مع كل ألوان الالتزام الديني دون تمييز وليس حياد اللامبالاة أو العداء تجاه الولاء الديني أو الإنتماء الأخلاقي (37)، وأنه يمكن إعادة إدماج الإنتماء الديني في المجال المدني بدون خوف خاصة في مجال القضاء، بل وأن هناك حاجة متزايدة لإشراك الدين في جدل الأخلاق في النظرية السياسية لمواجهة مشكلات واقعية ناتجة عن التفكك على المستوى الاجتماعي وفي ظل مطالب العودة للقيم المدنية - الجمهورية للمشاركة الإيجابية للمواطن في العملية الديمقراطية، أي إشراك الدين في إعادة بناء الأخلاق العامة في ظل مجتمع ليبرالي يستعيد معاني الحرية الإيجابية الفاعلة (38).

الدين والمواطنة

وما لبثت مع انتصاف عقد التسعينات أن ظهرت أصوات جديدة قوية لا تكتفي بتحليل المتغير الديني وأهميته الأخلاقية من منظور سوسولوجي أو لاهوتي أو إمبريقي سياسي، أو تشير له في معرض رؤيتها لأهمية العودة للقيم الجمهورية لدى المواطن ومفهوم الحرية الإيجابية، بل بدأت الأطروحات تأتي من قلب الأكاديمية الليبرالية وتسعى إلى وضع المواطنة كمفهوم موضع جدل ونقاش ومراجعة من أجل دمج البعد الديني فيه بقوة وضم الإنتماء الديني للمواطنة ولمساحاتها الدلالية بعد أن انضم التعدد الثقافي والنوع والميول الجنسية، وكان من أبرز أصوات هذا الأفق الديني لمعنى المواطنة ستيفن كارتر أستاذ القانون بجامعة ييل والذي صاغ خطاباً مركباً لدور الدين في المجال العام بعيداً عن محض الدافعية الأخلاقية أو المساهمة المحدودة المعنوية للدين في صياغة القيم المدنية كمصدر للذات والمعنى، بل دفع بأطروحته في قلب جدل المواطنة الليبرالية من منطلق الهجوم، وليس الدفاع أو الاعتذار، ليؤكد أن الثقافة السياسية الأمريكية تهمش الدين وتستتهين به ولا- تسمح للمواطن ذو الإنتماء الديني بالمساهمة الكاملة في العملية الديمقراطية، ومؤكداً أنه لا يدعو إلى مراجعة العلمانية من حيث هي فصل للدين عن الدولة بل يؤكد أن ما حدث تاريخياً هو فصل الدين عن الدولة مع بقاء هيمنة الدولة على الدين والتدخل في الشأن الديني وحرية ممارسته في المجال العام والسياسي، وأن هناك حريات دينية لا تسمح بها الدولة الليبرالية التي يفترض حيادها لأنها تتحاز لمعنى لا ديني

للحرية، وأن الدين يجب أن يكون مشارك في صياغة أفق معنى المواطنة، وعنصرًا من العناصر التي تتصهر فيه وتغذيه. ودعا كارتر إلى التمييز بين صعود اليمين الديني والقلق منه على الساحة السياسية الأمريكية وبين الحاجة للنظر في دور الدين في المجال العام من منظور سياسي/ قانوني لأن هذا العداء للتدين في المجال العام باسم فصل الدين عن السياسة قد أدى إلى ازدواجية الحياة التي يعيشها الفرد/ المواطن المتدين الذي عليه أن يتصرف في المجال العام بل وأحيانًا في حياته اليومية وكأن ولاءه الديني لا يمثل أهمية في خيارات العامة، وأن الخطاب السياسي يوحى وكأن الالتزام الديني (فيه مشكلة ما)، وكأن الثقافة السياسية ترشد المواطن إلى عدم أخذ التدين مأخذ الجد(39).

وإذا كان نويهوس قد وصف المجال العام بدون الدين بأنه (عارٍ من القيم) فإن كارتر قد طور هذه الفكرة ليكسبها بعدًا قانونيًا ودستوريًا من خلال الأمثلة التي يضربها من السوابق القضائية التي تهمش الدين والانتماء الديني في الولايات المتحدة الأمريكية، أي يبين كيف أن هذا المجال العام يغدو (عاريًا من العدالة) عند إقصاء الدين كخيار جماعي مشروع، ثم هو لا- يطالب مثل باقي الولاءات الجماعية الأخرى أو الحركات الاجتماعية الجديدة بأن يكون (التسامح) هو القيمة الحاكمة للبرالية في تعاملها مع الدين بل يعتبر الدين ركنًا أصيلًا في الديمقراطية الأمريكية وفي فلسفة الدستور، وأن الأمر يتجاوز محض (التسامح) إلى (الاحترام) الواجب للولاء الديني(40).

وقد طور كارتر رؤيته بشكل أكبر لاحقًا في كتابه حول (العصيان) حيث رأى أن الديمقراطية الأمريكية وخاصة رؤى مؤسسي الدستور الأمريكي كانت تقوم على إدارة النزاعات وليس اشتراط الاتفاق الوطني، لذلك نادى بحضور للمواطن الذي لديه ولاء ديني كشريك في إطار منظومة (الديمقراطية)، وعدم اعتبار الولاء الديني لهذا المواطن مسألة خارجة عن المجال العام أو غير ذات صلة به أو مناقضة للرابطة الوطنية، مؤكدًا أن إشكالية القضاء الأمريكي في التعامل مع الولاء الديني هي إشكالية (تفسيرية) بالأساس، فهناك تنازع للمعاني بين القانون ومن يصوغ أحكامه القضائية من ناحية والجماعات الدينية التي تحتفظ لنفسها بمرجعية إضافية للمعاني والدلالات مستمدة من العقيدة الدينية من ناحية أخرى، رابطًا بين المعنى والتفسير والتأويل من جهة والقانون والسياسة من جهة أخرى(41) وذلك في رؤية عميقة وقوية توضح كيف نجح التيار الديني في (تأويل) المواطنة وفي تطوير أدواته النظرية والتحليلية عبر العقود الماضية بمهارة ليبرز مع التسعينات مستخدمًا لغة منضبطة تظهر احترامها للدستور ولتاريخ وشرعية تأسيس الولايات المتحدة لم يعد من الممكن تجاهلها في دائرة الجدل الفلسفي والنظري حول المواطنة.

وتفاوتت الرؤى داخل الخطاب الديني بين رؤى بروتستانتية ورؤى كاثوليكية، فمن الرؤى البروتستانتية مثلًا رؤية جيمس سكيلن على سبيل المثال والذي كتب دراسة هامة حول أهمية عودة البعد الديني للحياة العامة باعتباره مكون أساسي في التجربة الأمريكية، ورأى أن الولايات المتحدة تواجه أزميتين، الأولى دستورية حيث يتم تجاهل عقائد

المواطنين والانحياز في القضاء للفردية العلمانية، والأزمة الثانية هي تقوض أسس الجماعة السياسية نتيجة غياب الدين كعامل هام في خلق منظومة القيم المدنية والمواطنة الإيجابية، ورأى أن اللغة الدينية هامة في مساحة ثقافة المواطنة لأنها جزء لا يتجزأ من وعي المواطن زتعبيره عن مواقفه، واعتبر أفكار لوك مرجعية في هذا المجال، داعياً لرؤى استنارة جديدة تستوعب التحولات التاريخية، بما فيها تعدد أشكال الالتزام الديني في الولايات المتحدة، بل وتعدد العقائد بما فيها صعود الإسلام، وكذا تعددية المرجعيات الأخلاقية التي يجب إتاحة مساحة لها للتعبير في سياق ديمقراطي تدبري، دون فرض طرف على آخر التنازل عن قيمه أو عقيدته كدليل على تسامحه، خاصة في قضايا الحقوق الجسدية وتعليم الثقافة الجنسية خارج الضوابط الدينية في المدارس(42).

ومن الجانب الكاثوليكي نجد أصوات مثل ديفيد والش الذي رأى أن مشروع الحداثة يواجه أزمة عميقة، وأنه أدى لانهييار (رد الفعل الأخلاقي) للفرد، وتآليه العالم والطبيعة، وفشل في أن يؤسس نسق أخلاقي منفصل عن الدين، لكنه رأى أن الحل ليس عودة لتدين ما قبل الحداثة، بل تطوير تصور لدور الدين يجمع بين الوجودية والتجريب والقيم المتجاوزة(43)، وكأنه أراد تقديم رؤية دينية عابرة للتقسيم المعروف للمدارس الفكرية وجامعة له في آن واحد، أو إعادة تأسيس الديمقراطية الليبرالية على قواعدها الروحية، فقد أكد على أن الليبرالية في جذورها كانت سعي فردي للتحقق الروحي مع تحقيق الذات في آن واحد وأن جذورها مسيحية، معطياً مثال بفكر لوك، فالحق الفردي مشروع طالما لم يدفع لتجاهل الأبعاد الأخلاقية وتماهي الخير والنفع في معناه العام، والليبرالية ذاتها في نظره بهذا المعنى قد تصبح مرجعاً أخلاقياً في مجتمع متعدد يحتاج أطروحات جديدة (ما بعد ليبرالية)(45).

خاتمة

لقد أدت عوامل مختلفة في تقديرنا لخلق مناخ موات لعودة النقاش بشأن الدين والليبرالية، لم تكن كلها عوامل داخلية مثل توحش العلمانية ورد فعل أصحاب العقيدة الدينية وبحثهم عن حقهم في المجال الديمقراطي، بل نزع أن هناك عاملين أساسيين من خارج النسق، أولهما الثورة الإيرانية التي قلبت توقعات علماء الاجتماع بزوال الدين، وما تلاها من وعي في العقل الأمريكي بأن الثورة كانت قمة جبل الثلج لصحوة دينية عمت كل التقاليد الدينية في القارات الخمس لكن تلك الثورة كانت التعبير الأكثر راديكالية عنها، وهو ما خلق اهتماماً أكاديمياً بالدين والسياسة مهد للمراجعة (بمثال ما أدت قضية الحجاب لمراجعات عميقة وفلسفية في تعريف العلمانية في فرنسا بعيداً عن جدل الحجاب ذاته).

أما العامل الثاني فقد كان تنامي العولمة، فقد أكدت بدورها أن إقصاء الدين عن المجتمع والسياسة ليس شأن كل المجتمعات وبالتالي استلزم مراجعة البعد العالمي الكوني في الليبرالية رغم ضوضاء أفكار فوكوياما عن نهاية التاريخ وانتصار الليبرالية. فعلم الاجتماع الديني غير أطروحته بشكل جذري منذ دراسة ستارك وبينبريدج عن انتشار الدين داخل الولايات المتحدة في الثمانينات(45) ثم تراجع بيتر بيرجر أبرز أعلام الحقل

المعاصرين عن تقديس فكرة أن الدين فكرة ستزول واعترافه بخطأ ذلك الافتراض(46)، فالعولمة والاطلاع على الخبرات الإنسانية والاجتماعية للأمم الأخرى كان مؤثراً في الجدل.

العامل الثالث هو تزايد دور الإنترنت في النقاش النظري، وتأسيس مساحات للجدل مؤخراً في هذه القضايا فتحت الباب لمشاركين من الفلاسفة والأكاديميين البارزين من خلفيات ثقافية ودينية وجغرافية متنوعة للمشاركة في حوار رفيع حول دور الدين في المجال العام والديمقراطي، وهو ما سيدفع نحو مزيد من الدراسات المقارنة والمراجعات المتعمقة(47).

الحواشي

(* باحثة وأكاديمية من مصر.

1- راجع كتاب مارتين كريم الذي اعتبر فيه أن أساتذة دراسات الشرق الأوسط أحد أسباب وقوع كارثة الحادي عشر من سبتمبر حيث أنهم لم يلفتوا النظر لخطورة الإسلام والإسلاميين ودعوا الدمجهم في الديمقراطية فكانت النتيجة كارثة على أمن الولايات المتحدة(!):

Martin Kramer، Ivory Towers on Sand، Washington: Washington Institute for Near East Studies، 2001.

وراجع القائمة السوداء وترويع الأكاديميين على يد زملاءهم من أنصار إسرائيل بقيادة كريم ودانيال بايبس وآخرين بما يعد انتهاكاً للحريات الأكاديمية :

<http://www.campus-watch.org/>

2- Turner، Citizenship and Capitalism،London:Allan Unwin، 1986pp.117-118132-133،

3-Nancy Rosenblum، Another Liberalism: Romanticism and the Reconstruction of Liberal Thought، Cambridge Massachusetts: Harvard University Press،1987،pp.1-6.

4 - John Rawls، A Theory of Justice، Oxford: Oxford University Press،1972،pp.vii.

5 - Ibid.،pp.5-9.

6 - Ibid.،pp.114-117.

7- Ibid.،pp.350-355.

- 8 - John Rawls, Political Liberalism, New York: Columbia University Press, 1993, pp. xviii-xx.
- 9- David Riesman, The Lonely Crowd, A Study of the Changing American Character, New Haven: Yale University Press, 1950, pp. 3-31, 285-306.
- 10- Robert Bellah et.al, Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life. 1985.
- 11- Ibid., pp. 167-195.
- 12- Christopher Lasch, Haven in a Heartless World: The Family Besieged, New York: Basic Books Inc., 1977, pp. 12-21.
- 13- Talcott Parsons, Structure and Process in Modern Societies, Illinois: The Free Press of Glencoe, 1960, pp. 301-302.
- 14- Lasch, op.cit., pp. 117-121.
- 15- Christopher Lasch, The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations, New York: W.W. Norton, 1978, pp. xiii-xiv, 33-36, 13-16, 3-7.
- 16- Michael Walzer, Spheres of Justice, New York: Basic Books, 1983.
- 17- Michael Walzer, Obligations: Essays on Disobedience, War and Citizenship, Cambridge/MA.: Harvard University Press 1970.
- 18- Michael Walzer, Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad, Notre Dame: Notre Dame University Press, 1994; Michael Walzer (ed), (Toward a Global Civil Society, Oxford: Berghahn Books, 1995, pp. 7-27.
- 19- Bryan Turner, Capitalism and Citizenship, op.cit., pp. 74-75, 79-82.
- 20- Ibid., pp. 100-102

والإحالة المرجعية المذكورة في كتاب تيرنر لمقال بارسونز هي:

Talcott Parsons, "Christianity and Modern Industrial Society", in:

E. Tiryakian(ed,(Sociological Theory: Values and Socio-cultural Change, New York: Free Press,1979,pp33-70.

21- Bryan Turner, "Introduction",in :Bryan Turner(ed,(Citizenship and Social Theory, London: Sage,1993, pp. x-xii.

22- Bryan S. Turner, "Outline of a Theory of Citizenship", in: Bryan S. Turner & Peter Hamilton, London:Routledge,1994 , Vol.1., pp. 200-207.

23- Agnes Heller, The Renaissance Man, translated by Richard E. Allen, London: Routledge & Kegan Paul.,1978, pp. 51-2.

24- Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity, Cambridge : Cambridge University Press.1989, pp. 309-310.

25 - Reinhold Niebuhr, Moral Man and Immoral Society, New York: Charles Scribner's Sons,1960 , pp. xi-xxv.

26- Paul Tillich, Morality and Beyond, Louisville: Westminster John Knox Press,1963 , pp. 31-46.

27- Richard. J. Neuhaus, The Naked Public Square; Religion and Democracy in America, Michigan: William B. Erdman Publ. Co., ,1984 pp. ix-6.

28- Ibid, pp. 8-14.

29- Ibid, pp. 6-17.

30 - Ibid, pp. 23-25.

31- Ibid, pp. 63-66.

32- Robert Wuthnow, The Struggle for America's Soul: Evangelicals, Liberals and Secularism, Michigan: Willian B. Erdman's Publ. Co.,1989 , pp. 10-17.

34- Ibid, pp. 39-57.

35- Kent Greenawalt, Religious Convictions and Political Choice, New York: Oxford University Press,1988 , pp. 30-48.

35- راجع مثلاً:

Leroy S. Rouner, (ed.) Civil Religion and Political Theology, Indiana: University of Notre Dame Press 1989 ,

36- Galston, op.cit., pp. 115-117.

37- Ibid., pp. 278-279.

38- Ibid., pp. 281-289.

39 - Stephen Carter, The Culture of Disbelief: How American Law and Politics Trivialize Religious Devotion, New York: Anchor Books 2nd ed., 1994 , pp. 115 , 6-7 ,

40- Ibid., pp. 20-21 268-273 , 93 , 34-39 ,

41- Stephen Carter, The Dissent of the Governed: A Meditation on Law, Religion and Loyalty, Cambridge: Harvard University Press, 1998 pp. 103-157.

42- James Skillen, Re-charging the American Experience: Principled Pluralism for Genuine Civic Community, Michigan: Baker Books, 1994 , pp. 15-21 40-, 29-33, 43 76-82 ,

43- David Walsh, After Ideology: Recovering the Spiritual Foundations of Freedom, Washington D.C.: Catholic University of America Press, 1995 , pp. xiv 194-199, 17-20 ,

45- Ibid., pp. 228-233 265-270, 248 ,

46- Rodney Stark and W.S. Bainbridge, The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation, Berkeley: University of California Press 1985 ,

47- Peter Berger et.al. (eds.) The De-secularization of the World: Resurgent Religion and World Politics, New York: Eerds Publishing Company, 1999, pp 1-18.

[/http://www.ssrc.org/blogs/immanent_frame](http://www.ssrc.org/blogs/immanent_frame) -48

