إننا كما رأينا هنا نجد أن « باور » لا ينظر إلى المسألة اليهودية من جانب واحد ، فلا يكفى أن نسأل : من الذى يجب أن يقوم بالتحرر ، ومن الذى يجب أن يتحرر ؟ فعلى النقد أن يجيب على سؤال ثالث وهو : ما هو نوع التحرر المقصود ؟ وأية شروط يستوجبها هذا النوع من التحرر ؟ وليس إلا تحليل التحرر السياسى نفسه هو الذى يقدم تحليلا نهائيا للمسألة اليهودية ، وحلها الصحيح فى موقعها من « المسألة العامة لعصرنا » .

ولأن « باور » لا يرفع المسألة إلى هذا المستوى فإنه يقع فى متناقضات ، وهو يشترط شروطا لا تقوم على أساس من جوهر التحرر السياسى ، ويعالج مسائل لا تدخل فى القضية التى يبحثها ، ويحل قضايا لا تمس المسألة التى يعالجها . وعندما يقول « باور » عن خصوم التحرر اليهودى « إن خطأهم هو افتراضهم أن الدولة المسيحية هى وحدها الدولة الحقيقية ، وأنها لا تخضع للنقد نفسه الذى يتعرض له اليهود (Judenfrage p. 3) ، نجد أن خطأ « باور » يتمثل فى إخضاعه « الدولة المسيحية » وحدها للنقد ، وليس « الدولة عموما » ، وفى فشله فى تحرى أمر علاقة التحرر السياسى بالتحرر الأكبر للبشرية ، حتى أنه يقدم شروطاً لا يمكن تفسيرها إلا بخلط غير نقدى

بين التحرر السياسى والتحرر الإنسانى عامة . فإذا كان « باور » يسأل اليهود : هل لكم الحق ، ووجهة نظركم على ما هى عليه ، فى المطالبة بالتحرر السياسى ؟ فإننا نسأل على العكس : هل لبطل التحرر السياسى الحق فى مطالبة اليهود بإلغاء اليهودية ، ومطالبته الإنسانية بإلغاء الدين ؟ »

إن المسألة اليهودية تنهض كمشكلة بصورة تختلف من دولة لأخرى ، باختلاف الدولة التي يعيش فيها اليهودى ، ففى ألمانيا حيث لا توجد دولة بالمعنى السياسى ، أى دولة من حيث هى دولة ، نجد المسألة اليهودية عبارة عن مسألة تتعلق بالديانة فقط ، ونجد أن اليهودى يقف موقفا يتعارض دينيا مع الدولة التى تعتقد فى المسيحية كأساس لها . مثل هذه الدولة دولة لاهوتية مفرقة فى لاهوتيتها exbrofesso ، وعندما نوجه النقد لها فإن النقد ينهض فى المحل الأول ضد اللاهوت . وبما أن الدولة هنا فيها المسيحية واليهودية معا ، فالنقد سيوجه للاثنتين ، للاهوت المسيحى واللاهوت اليهودى . ورغم أننا نكون فى الحالتين داخل نطاق النقد إلا أننا كذلك لا نخرج عن نطاق نقد اللاهوت .

اليهودية والدستور

أما فى فرنسا حيث الدولة دستورية ، فالمسألة اليهودية هناك تتخذ شكل النظام الدستورى ، أى شكل عدم اكتمال التحرر السياسى . ولأن الدولة الفرنسية ما تزال تحتفظ لنفسها بمظهر دينى ، ولو أنه مظهر تافه متناقض لما يسمى « دين الأغلبية » ، فإن اليهود فيها يظل وضعهم إزاء الدولة هو نفس وضع المعارضين للدين واللاهوت .

ولكن المسألة اليهودية لا تفقد مدلولها اللاهوتى إلا فى دول أمريكا الشمالية الحرة ، ولا تتخذ الشكل العلمانى إلا هناك ، أو على الأقل فى بعض هذه الدول . ولا تتضح علاقة اليهودي ، وبصورة عامة علاقة الإنسان المتدين ، بالدولة ، فى كل صفائها وخصائصها ، إلا حيث توجد الدولة السياسية فى شكلها التام . وتحليل هذه العلاقة يكف عن أن يكون لاهوتيا حالما تكف الدولة عن الوقوف من الدين موقفا لاهوتيا ، ومنذ اللحظة التى تستبدل فيها الدولة هذا الموقف الدينى بموقف سياسى ، فحينئذ يتحول النقد إلى نقد الدولة السياسية . وعند هذه النقطة ، حيث تكف المسألة عن أن تكون لاهوتية ، يكف نقد باور عن أن يكون نقدا .

« لا يوجد فى الولايات المتحدة دين للدولة ، ولا يوجد بها دين

أعلنته الأغلبية لنفسها ، ولا تتفوق هناك عقيدة علي عقيدة ، فالدولة مستقلة عن كل الأديان » . بل تتكون أمريكا الشمالية من ولايات « لا يفرض دستورها عقائد دينية ، ولا ينص على ممارسة عبادة من العبادات كشرط للامتيازات السياسية » . ورغم ذلك « فالاعتقاد فى الولايات المتحدة أن الإنسان الذى لا دين له هو إنسان لا يمكن أن يكون شريفا » . ومع ذلك تظل أمريكا الشمالية بلادا ذات نزعة دينية كما يجمع على ذلك بومون وتوكفيل والإنجليزى هاملتون . على أن دول أمريكا الشمالية لا تخدمنا إلا كمثال . والمسألة : ما هى علاقة التحرر السياسى الكامل بالدين ؟ فإذا كنا فى بلاد التحرر السياسى الكامل لا نجد الدين فقط ، وإنما نجد كذلك « وجوده الجديد القوى » فإن ذلك ليدل على أن وجود الدين لا يتعارض مع اكتمال الدولة ، ولكن حيث أن وجود الدين هو وجود النقص ، فإن أصل هذا النقص لا يمكن أن يبحث عنه إلا فى جوهر الدولة نفسه . ونحن لم نعد نرى العقل فى الدين ، بل نرى أنه ظاهرة علمانية ، ولهذا نفسر الضيق الذهنى الدينى للمواطنين الأحرار بضيقهم الذهنى العلمانى . ونحن لا نطلب منهم أبداً أن يلغوا حدودهم الدينية من الوقت الذى يلغون فيه حدودهم العلمانية ، فنحن لا نحول المسائل العلمانية إلى مسائل لاهوتية بل إننا نحول المسائل اللاهوتية إلى مسائل علمانية . وبعد أن انحل

التاريخ لمدة طويلة من خلال الوهم سنحل نحن الوهم فى ضوء التاريخ . إن مسألة علاقات التحرر السياسى بالدين تصبح بالنسبة إلينا مسألة علاقات التحرر السياسى بالتحرر البشرى .

ونحن ننقد الضعف الدينى للدولة السياسية ، بنقد الدولة السياسية ، بصرف النظر عن نواحى ضعفها الدينية فى بنائها العلمانى . ونحن نضفى على التناقض بين الدولة وبين أى دين من الأديان ، وليكن اليهودية مثلا ، تعبيراً إنسانيا يكشف التناقض بين الدولة والدين وعناصر علمانية معينة ، وبتحويل التناقض بين الدولة والدين بصورة عامة إلى تناقض بين الدولة ومقوماتها بصورة عامة .

والتحرير السياسى للإنسان اليهودى وللإنسان المسيحى ، والإنسان المتدين عموما ، إنما هو تحرير الدولة من اليهودية والمسيحية والدين عموما . والدولة بشكلها الخاص وبالنمط الخاص بجوهرها بوصفها دولة ، تتحرر من الدين بتحررها من دين الدولة ، أى بعدم اعترافها بأى دين ، وبتأكيدها ذاتها بشكل محض ، بوصفها دولة فقط . والتحرر السياسى من الدين ليس هو التحرر بصورة مطلقة وكلية من الدين ، لأن التحرر السياسى هو النمط المطلق الكلى للتحرر الإنسانى .

التحرر السياسى والتحرر الانسانى

تتجلى حدود التحرر السياسى فى واقع إمكان تحرر الدولة من العقبات التى تصادفها دون أن يستطيع الإنسان أن يتحرر من الدولة ، وإمكانية أن تكون الدولة حرة دون أن يكون الإنسان فيها حراً . «وباور » يسلم هونفسه ضمنيا بهذا ، بربطه التحرر السياسى بهذا الشرط ، حيث يقول : « وإذ يجب إلغاء كل الامتيازات الدينية . فيجب كذلك إلغاء الاحتكارات التى تمثلها الكنيسة المتميزة ، إذا كان البعض ، أو حتى الغالبية الكبرى ، ما يزال يعتقد فى وجوب ممارسة الفروض الدينية ، فيجب أن يكون لهم حق ممارسة هذه الفروض بوصفها شأناً من شئونهم الخاصة تماما » ، فالدولة تستطيع أن تكون قد تحررت من الدين ، حتى ولو كانت الغالبية الكبرى من الناس فيها ما تزال تؤمن بالدين ، أى أن إيمانها به يكون مسألة خاصة بهم ومن شئونهم البحتة .

ولكن موقف الدولة ، وخاصة الدولة الحرة ، إزاء الدين ، ليس إلا موقف الناس سكان الدولة إزاء الدين. ولكن الإنسان عندما يتحرر من عقبة ما ، فإنه يتحرر بأن يرتفع فوق هذه العقبة ، بصورة مجردة غير كاملة وجزئية . وهو يتحرر من جهة أخرى عن طريق الدولة ، بأن يتحرر سياسيا ، وهو يتحرر بواسطة وسيط هو فى الواقع وسيط

ضرورى . وأخيراً فالإنسان حين يعلن نفسه ملحدا ، بواسطة الدولة أى حين يعلن أن الدولة دولة ملحدة ، يعنى أنه ما يزال محددا من وجهة النظر الدينية ، لأنه لا يعترف بأنه ملحد إلا عن طريق الدولة أى الوسيط الذى يتوسط بين الإنسان وبين حريته . وكما أن المسيح هو الوسيط الذى يحمّله الإنسان كل ما يتخيله فى نفسه من ألوهية ، وكل ما يعتقده لنفسه من حدود دينية ، فكذلك الدولة ، فهى الوسيط الذى يحمّله الإنسان كل إنسانيته ، وكل ما يعتقده لنفسه من حدود إنسانية .

إن التفوق السياسى للإنسان علي الدين يدخل ، عموما ، ضمن جميع سوءات التسامى السياسى ، فالدولة ، بوصفها دولة ، تلغى الملكية الخاصة مثلا . ويصدر الإنسان قرارا سياسيا بإلغاء الملكية الخاصة ، من اللحظة التى تقرر فيها أن حقوق الإنسان فى أن يمارس الانتخاب ، وأن ينتخبه غيره ، لا ترتبط بالضرائب التى يدفعها من يمارس عملية الانتخاب ، كما يقرر ذلك فى عدد كبير من ولايات أمريكا الشمالية . ويفسر « هاملتون » ذلك تفسيرا صحيحا من وجهة النظر السياسية ، فيقول « لقد انتصرت الجماهير على الملكية وعلى الثورة » . ثم ألا تكون الملكية الفردية قد ألغيت فعلا حين يكون الذى لا يملك هو المشرّع الذى يضع القوانين لذلك الذى يملك ؟ إن الضريبة

على حقوق الترشيح والانتخاب هى آخر الوسائل السياسية للاعتراف بالملكية الفردية .

ولكن إلغاء الملكية الفردية سياسيا ، لا يلغى الملكية الفردية نفسها ، ولكنه يفترضها أيضا . إن الدولة تلغى على طريقتها فوارق النسب والطبقية والثقافة والعمل الخاص ، بإعلانها أن النسب والطبقية والثقافة والعمل الخاص فوارق غير سياسية ، وأن كل فرد من الشعب بصرف النظر عن هذه الفوارق يتمتع على قدم المساواة بالسيادة الشعبية .

ومع ذلك فالدولة تترك الملكية الخاصة والثقافة والعمل الخاص تعمل على طريقتها ، أى من حيث هى ملكية خاصة وثقافة وعمل خاص . وهى إذ تتركها موجودة تعى كونها دولة سياسية ولكنها حين تغلب كليتها تعارض هذه العناصر . وعلى ذلك يكون هيجل [1] صحيحا حين يحدد العلاقة بين الدولة السياسية والدين فيقول « لكى تستطيع الدولة أن توجد فى شكل واقع واع وأخلاقى للعقل ، عليها أن تتميز عن

---

(١) هيجل : فردريش هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١) فيلسوف ألمانى يعتبر من الفلاسفة المحوريين ، حيث يبدأ به الفكر الحديث ، والحقيقة أن الفكر من بعد هيجل هو معه أو ضده ولا ثالث له . وبعد هيجل قامت مدرستان - المدرسة اليمينية والمدرسة اليسارية ، وماركس تتلمذ على المدرسة اليسارية .

شكل السلطة والإيمان . ولكن هذا التميز لا يظهر إلا بمقدار نجاح العنصر الكنسى نفسه فى الفصل بين نفسه وبين الدولة . ولم تكتسب الدولة فكرة الشمول وشكلها ، وأن توجد ، إلا على هذه الصورة ، وبارتفاعها فوق كل الكنائس ، وهذا صحيح فعلا ، لأن الدولة لم تتشكل ، بوصفها شيئاً كلياً ، إلا على هذا النحو وبارتفاعها فوق العناصر الجزئية المكونة لها .

إن الدولة السياسية الكاملة هى فى جوهرها الحياة الروحانية للإنسان التى تتعارض مع حياته المادية . وتستمر افتراضات أنانية هذه الحياة المادية فى البقاء فى المجتمع المدنى خارج الدائرة السياسية ، ولكن استمرارها هو خاصة من خصائص المجتمع البورجوازى . ويعيش الإنسان فى ازدهار الدولة ، فى الفكر وفى الواقع ، ويعيش حياة مزدوجة سماوية وأرضية ، فى اتحاد يجمع سياسيا بين الحياتين ويكونه ككائن عام . وهو يوجد ككائن عام فى المجتمع المدنى ، ويعمل كمجرد إنسان من العامة ، ويرى فى سائر الناس مجرد وسائل ، وينحط هو نفسه فيكون مجرد وسيلة بالنسبة للغير ، ويصبح لعبة فى قبضة القوى الغريبة عنه . والدولة السياسية بالنسبة للمجتمع المدنى ، كمثل روحانية السماء بالنسبة إلى الأرض . وهى تتعارض مع المجتمع المدنى كما تتعارض روحانية السماء مع

متطلبات الأرض ، وتنتصر الانتصار نفسه الذى ينتصر فيه الدين على الدنيا . والدولة السياسية مرغمة على الاعتراف بالمجتمع وإعادة إنشائه وإفساح المجال لكى تخضع هى نفسها له . والإنسان فى واقعه المباشر فى المجتمع المدنى كائن دنيوى ، ولكنه وهو فى المجتمع المدنى ، حيث يعد نفسه ويعده الآخرون بمثابة فرد واقعى ، ظاهرة فى غير مكانها . أما فى الدولة فالإنسان ، على العكس ، له قيمة بوصفه كائنا بشريا ، وهو عضو خيالى من سيادة خيالية ، مجرد من حياته الواقعية والفردية ، وملئ بكلية غير واقعية .

والمعارضة التى يجدها الإنسان بين الدين الخاص الذى يمارسه بوصفه مواطنا ، وبين بقية المواطنين بوصفهم مشتركين معه فى وحدة واحدة وهى الدولة ، ترجع إلى المعارضة القائمة بين المجتمع المدنى وبين الدولة السياسية . وبالنسبة إلى الإنسان الذى يقال له الإنسان البورجوازى « ليست الحياة فى الدولة إلا مظهراً أو خروجا عن القاعدة وشذوذا عن الجوهر » . والحقيقة أن البورجوازى مثل اليهودى ، لا يستمر فى البقاء فى الحياة السياسية إلا من خلال السفسطة والمغالطة ، مثلما لا يستمر المواطن فى البقاء فى الدولة إلا بسفسطة اليهودى مع المواطن اليهودى ، أو بسفسطة البورجوازى مع المواطن البورجوازى . ولكن هذه السفسطة لا ترجع إلى شخص

المواطن نفسه . إنها ليست سفسطة شخصية ، ولكنها سفسطة الدولة السياسية نفسها . والفرق بين الإنسان الدينى والمواطن ، هو فرق بين التاجر والمواطن ، وبين صاحب الملك والمواطن ، وبين الفرد والمواطن . وكذلك التناقض الذى يقوم بين الإنسان الدينى والإنسان السياسى ، هو نفسه التناقض بين البورجوازى والمواطن ، وهو التناقض نفسه الذى يقوم داخل الفرد نفسه بين عضويته للمجتمع البورجوازى أو كونه بورجوازيا فى مجتمع بورجوازى ، وبين جلد الأسد السياسى الذى يضعه على نفسه .

هذا التناقض العلمانى ، الذى تقبع المسألة اليهودية فيه فى النهاية ، يعنى علاقة الدولة السياسية بمقوماتها ، سواء كانت هذه المقومات عناصر مادية كالملكية الخاصة ، أو عناصر فكرية كالثقافة والدين . وهذا التناقض بين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة ، وبين الدولة السياسية والمجتمع البورجوازى ، وبالاختصار هذه التناقضات الدنيوية يتركها « باور » وشأنها ويهاجم صيغتها الدينية . « إن أساس المجتمع البورجوازى هو بالضبط الحاجة التى تضمن للمجتمع البورجوازى وجوده وتؤمّن له ضرورته . وهذا الأساس هو الذى يعرض وجود المجتمع البورجوازى لأخطار متصلة ، ويذكى فيه عنصرا غير موثوق به . وينتج هذا الخليط ، المتصل والمتغير دائما ، والمكون من

الفقر والغنى والشقاء والازدهار - ينتج التغيير »[1] .

ويمكن أن نتبين حقيقة « المجتمع البورجوازى » عند « باور » (ص ٨ - ٩) ، فهو يقوم على مبادئ فلسفة الحل لهيجل . والمجتمع البورجوازى عنده تعارضه الدولة السياسية . ونحن نعترف بقيام المجتمع البورجوازى بالضرورة لأننا نعترف كذلك بقيام الدولة السياسية بالضرورة .

والخلاصة أن التحرر السياسى هدف عظيم ، ولكنه ليس آخر شكل للتحرر الإنسانى ، إلا أنه آخر الأشكال الممكنة التى يبلغها التحرر الإنسانى فى إطار النظام العالمى الحالى ، وليكن مفهوما أننا نتحدث هنا عن التحرر السياسى الواقعى ، أى التحرر الذى يحدث عمليا وفى الواقع .

إن الإنسان يتحرر سياسيا من الدين باستخلاص الدين كعنصر من عناصر الحق العام ، وجعله من عناصر الحق الخاص بالفرد . والدين ينتقض كونه روح الدولة حيث يعمل الإنسان بوصفه كائناً فرداً ومشاركاً فى العمل مع الآخرين ، ومن ثم يصبح الدين روح المجتمع البورجوازى فى حدود الأنانية ، ويصبح الروح التى تدفع الجميع إلى

---

(١) ص ٨ .

الدخول فى حرب مع الجميع bellum omnium contra omnes .
إن الدين عندما صار مسألة تهم الفرد ومن خصوصيته ، لم يعد جوهر الجماعة ، وإنما صار علماً يتميز به البعض ، فهو قد صارجوهر وروح التميز . لقد أصبح الدين ما كان فى الأصل . صار تعبيرا عن انفصال الإنسان عن الجماعة وعن نزوعه عن ذاته ، وعن الناس الآخرين . لم يعد إلا تأكيداً للنزعات الخاصة والهوى الشخصى .

وانجزاء الدين لا متناهياً تبعا للانهائية معتنقيه ، فى أمريكا مثلا ، يضفى على الدين شكل القضية الخاصة التى تهم الأفراد ، ولا تهم المجتمع . الأمر الذى يجعلنا نبعد الدين عن التحرر السياسى ، فانجزاء الإنسان إلى إنسان عام وإنسان خاص ، وفصل الدين عن الدولة فى المجتمع البورجوازى ، ليس درجة من درجات التحرر السياسى ، وإنما هو اكتمال التحرر الذى لا يلغى ولا يحاول أن يلغى واقع التدين عند الإنسان .

وانجزاء الإنسان إلى يهودى ومواطن ، وإلى بروتستانتى ومواطن ، وإلى إنسان متدين ومواطن ، هذا الانجزاء ليس ضد أن يكون الإنسان مواطنا ، وليس ضد التحرر السياسى : وإنما هو التحرر السياسى نفسه ، والطريقة السياسية التى يتخلص بها الإنسان من الدين . ومن الطبيعى أن الدولة تستطيع بل وينبغى لها (فى عهود تؤكد فيها الدولة

السياسية بوصفها دولة سياسية انبثاقها العنيف من المجتمع البورجوازى ، ويحاول فيها التحرر الإنسانى أن يتم فى شكل تحرر شخصى سياسى) أن تواصل سيرها إلى حد إلغاء الدين ومحوه ، مثلما تفعل إزاء الملكية الخاصة ، فتصل إلى الحد الأعلى معها بمصادرتها ، وإلى فرض ضريبة تصاعدية عليها ، أو إلى مصادرة الحياة نفسها بالجيلوتين . وفى اللحظات التى تعى فيها الدولة ذاتها بصورة خاصة ، تحاول الحياة السياسية خنق مقوماتها الأولية ، وهى المجتمع البورجوازى وعناصره ، وأن تقيم نفسها بوصفها الحياة الإنسانية الحقيقية ، غير المتناقضة للإنسان بوصفه عضوا فى الجنس البشرى . ولكن الحياة السياسية لا تستطيع أن تبلغ هذه النهاية إلا بنقضها نقضا عنيفا لمقومات وجودها نفسه ، وبإعلانها الثورة فى حالة دائمة ، و إلا كان على الدراما السياسية أن تنتهى بإحياء الدين والملكية الخاصة ، وكل عناصر المجتمع البورجوازى ، تماما مثلما تنتهى الحرب بالسلم .

الدولة الدينية والدولة الديموقراطية

إن الدولة المسيحية الكاملة ليست هى الدولة المسيحية المزعومة التى تعترف بالمسيحية دينا رسميا لها وتستبعد كل الديانات الأخرى . إن الدولة الكاملة على الأصح هى الدولة المتحدة ، الدولة الديموقراطية التى