# مراجعة كتاب:
# الدين في الديمقراطية – مسارات العلمنة

عبد الكريم عنيات(*)

| | |
|---|---|
| **عنوان الكتاب** | الدّين في الديمقراطية – مسارات العلمنة[1] |
| **المؤلف** | مارسريل غوشيه |
| **ترجمة** | شفيق محسن |
| **الناشر** | المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان. |
| **الطبعة** | الأولى/ ٢٠٠٧م |
| **الصفحات** | ١٧٥ |

طالما تشدّقنا وتخاصمنا في حقيقة مفهوم الديمقراطية، كلٌ بمرجعيّته، وكلٌ بعقيدته، وكلٌ بمصالحه التأويلية. لكن القليل فقط أشار إلى أنّ الديمقراطية بما هي حكم للشعب، أو قل حكمُ الإنسان تقابل على وجه الحقيقة نظاما مخالفا هو الثيوقراطية بما هي حكم الآلهة، وهو ما يسمى في المألوف الفلسفي السياسي بالحكم الديني. لذا يمكن ملاحظة تقابل نوعين من المنظورات: حكم الأرض الإنسانية، وحكم السماء الإلهية. وهنا تتقابل أيضا «مدينة الأناسي» (la cité des Hommes) و «مدينة الله» (la cité

(*) قسم الفلسفة، جامعة سطيف ٢، الجزائر. البريد الإلكتروني: anayatkarim@live.fr

(1) Marcel Gauchet : ***la Religion dans la démocratie : Parcours de la laïcité,*** éditions Gallimard, Paris, 1998.

de Dieu).[1] وهذه العبارة الأخيرة هي التي استعملها القدّيس «أوغسطينوس» عشيّة دمار المدينة الإنسانية الفانية على يد الرومان الوثنيين حوالي ٤١٠م، مؤسسا الأمل الخالد بدولة السماء التي لا تفنى، ولا تنهار، ولا تُغزى من الغازين البرابرة الّذين لا يحترمون قداسة الألوهية.[2] مدينة حيث التشريع إلهيّ، والوسائل روحية والهدف أخرويٌ دائم.

لكن الأكيد أنّ الأمور ليست بسيطة إلى هذا الحدّ، فليست الديمقراطية منزوعة الدين بالكليّة، كما أنّ الدين يدخل ويخرج من أطر ذهنية إنسانية إلى حدّ كبير. فلا إنساني من دون إلهي ضامن للمعنى والقيمة، ولا إلهي بلا إنساني يستقبل ويفهم ويؤوّل. لذا فإنّ الفصل الحادّ بين الديني الإلهي، والديمقراطي الإنساني ضرب من التبسيط السطحي المخلّ، بل المَعيب أيضا. وفي هذا الإطار بالذات، إطار حقيقة العلاقة بين الإنسانيّ والإلهيّ في التجربة السياسية الغربية، ظهر الكتاب الّذي سنعمل على مقاربة مضامينه مقاربة تحليلية، ونقدية ومقارنة. وهو كتاب «مارسيل غوشيه»* الأشهر تحت عنوان «الدّين في الديمقراطية»[٣]. لذا سنحدّد المهمّة الفلسفية الأساسية الّتي تضمّنها هذا الكتاب وعمل على إنجازها من خلال حديّ التفلسف الأصليّين؛ وهما الاستشكال، والاستدلال. فما المسألة الجوهرية الّتي استشكلها «غوشيه» أوّلا؟ وما الأطروحة الأساسية الّتي استدلّ عليها؟ يمكن أن نجيب بدءًا بأنّ:

- مشكلة الكتاب هي: هل يمكن الفصل بين روح الدين، وروح الديمقراطية الفصل التام والمألوف في الكثير من السياقات الفكرية المنتشرة؟

- أطروحة الكتاب: هناك مجرد نقل لمضمون «التمثيل» بين الدين والديمقراطية؛ ففي الدين هناك تمثيل للإله أي الحاكم أو النبيّ، أو القدّيس الذي يستخلف السلطة المتعالية للقدسيّ، وفي الديمقراطية نجد تمثيل الشعب حيث إنّ الرئيس المنتخب يختزل إرادات

(1) Paul Hazard *: la pensée européenne au XVIII siècle – de Montesquieu à Lessing,* Librairie Arthéme Fayard, Paris, 1963, p 212.

(2) Saint Augustin : ***la cité de Dieu,*** traduction française par Pierre Lombert, tome premier, édition A Bourges- Gilles Librairie, 1881, p 233.

(٣) تمت مراجعة الكتاب في لغته الأصلية، وأرقام الصفحات تشير إلى النسخة الفرنسية الأصلية. (المحرر)

الأفراد الّذين اختاروه. لذا فشكل الحكم «هو هو « لم يتغير سواء في النظام الدينيّ، أو النظام الديمقراطيّ، أي الشكل التعويضي، أو التمثيلي، وهو في الأساس شكل غير مباشر للحكم. لذا فهناك تقارب بين الناظم الديني والديمقراطي، ولم يحدث إلا تغيير المضامين؛ أي الشعب في الثاني والإله في الأول (ص ١٥). وإن أخذنا في الاعتبار بأنّ الشكل أهمّ من المضمون مثلما أكّد ذلك الكثير من فلاسفة القدامة والحداثة، فإنّ النتيجة الحتمية هي أنّ التغيّر من الدين إلى الديمقراطية، أي من الحكم الإلهيّ إلى الحكم الإنسانيّ كان سطحيّا تماما. أو قل شكليّا بالمطلق، لم يمسّ الأعماق. وهذه الأطروحة، كما هو ظاهر، تناقض كليّة الاعتقاد السائد الّذي انطلقنا منه والّذي يؤسّس مفهوم الديمقراطية على التنكّر لنظام الحكم الإلهيّ، أو الحقّ المتعالي.[1]

إنّ المدخل الّذي نلج منه إلى تاريخ المدينة هو مدخل الإنسان ذاته. فمتى تأسّست المدينة بالمعنى الإنسيّ الحقيقيّ؟ على الرغم من أنّ المدن كانت معروفة، ومنتشرة، ومتطوّرة في الحضارات القديمة، فإنّها لم تتأسّس على الإنسان، بل على مفهوم الإله الخالد، أو مفهوم الحاكم الإله، أو الطاغية الكليّ، أو الربّ الأعلى... الخ. لذا فهي مدينة، ولو أنّها تأوي الإنسان، لكنّها لا تعبر عن الإنسان. أو قل لم تفهم بعد ما قيمته. لذا تقرّر أنّ مدينة الأناسي الحقيقية هي من عمل الإنسان، هي من تشييد الإنسان ذاته (la cité de l›homme est l›ouvre de l›homme) (ص ١١). فماذا نفهم من ذلك؟ إنّ المدن الّتي لم تشيّد على اعتبار الإنسان، بل على اعتبار الحاكم – الإله، لم تكن ترى الناس، أو سكان المدينة مواطنين، بل مجرّد أملاك للملك، والملك ليس ملكا، إلا لأنّه يمتلك كلّ شيء، من الأراضي إلى الرّقاب الإنسيّة والحيوانيّة! بله الهواء الّذي يستنشقه الكلّ. وعندما نسأل ما هي حقيقة المَلَك؟ أو قل ما هي الأسس الخفيّة لظهور واستمرار المَلَكية؟ فإنّ الجواب الّذي لا مراء فيه هو أنّ «المَلَك مركز من الدين ذو «وجه سياسي» (ص ١٤)، لذا فيمكن ببساطة أن نتأكد بأنّ الإنسان في النظام الملكيّ أقلّ إنسانية ممّا هو عليه في أصله الطبيعيّ، على اعتبار أنّ المواطنة، وهي التسمية السياسية لا الدينية للفرد في دولته ومجتمعه، هي الّتي تتيح للإنسان أن

(1) Alain Touraine : ***critique de la modernité,*** les éditions Fayard, Paris, 1992, p 373.

يستشعر أعلى وأسمى قيم إنسانيته. إنّ كمال الإنسانيّ يتحقّق في المواطنة وليس الأمر ممكنا في شكل آخر من التنظيم السياسي (ص ١١٣). والسبب واضح جدا؛ ليس مطلوبا من المواطن أن يكوّن غيره، بل فقط أن يحقّق ذاته، وفي هذا التحقيق الذاتويّ (être vous-même) تكمن إنسانيته (ص ١٢٣). فالرعية في النظام الملكي المطلق لا يكون إلا من أجل مَلكه، لا من أجل نفسه.

إنّ الشيء الّذي يجعل الملكية نظام حكم لا إنسانيّ، أو غير مؤسّس على قيمة الإنسان هو أنّه لا يعترف إلا بحريّته هو، والبقية من سكان المدنية ليسوا إلاّ حلقات خدميّة لإرضاء أهواء ومتطلبات الملك. في هذه المدينة اللاّ إنسية الكلّ عبيد، دون استثناء، ما عدا الملك. حتى الوزير المقرّب الّذي يبدو أنّه حرّ وسيد، لا يعدو أن يتحول إلى خادم مطيع متملّق صائغ ذليل في حضرة ملكه. لذا فالملكيّة تهدر قيمة الإنسان وتجعله هامشا، لأنّ المركزية المفرطة للملك تجعل الكلّ مهمشا. ونحن نعلم أنّ الهامش يطرح مشكلة العدالة الاجتماعية في أوضح صورها كاريكاتورية. لذا يمكن التقرير مع «هيجل» أنّ ظهور مدينة الإنسان هو موت «الإنسان - الإلهيّ».[1] إنّ هذا الموت الرمزيّ هو انكسار للسلطة العمودية المركّزة الساقطة من السماء، لصالح سلطة أفقيّة منتشرة في الأرض. لذا فقد كانت المهمّة الأساسية للثورات الإنسانية الحديثة الكبرى، ونقصد بذلك الثورة الإنجليزية أوّلا، ثمّ الثورة الأمريكية، وأخيرا الثورة الفرنسيّة، هي إعادة رسم شكل السلطة، ونقله من الشاقولية [العمودية] المفارقة إلى الأفقية المحايثة. إنّها مهمّة بروميثية ثانية، تلك الّتي اختلست السلطة من الآلهة لتقدّمها للإنسان الإنسانيّ، الّذي ثار في وجه الإنسان الإلهيّ، أو الإله المؤنّس، أو المؤنسن. إنّ أنسنة السلطة هي الّتي نقلت الإنسان من مدينة الله إلى مدينة الإنسان (ص ١٥). وثاني ميزة للسياسة الحديثة، أو قل الجانب السياسي للحداثة الغربيّة، هي الفصل بين الدولة والمجتمع المدنيّ، فصلٌ حقّق كرامة الإنسان ذاتها على اعتبار أنّ تعيّن المجتمع المدنيّ بخصائصه، وتنظيماته الأقلّ سلطويّة، جعله يمتلك كيانا متمايزا عن كيان السلطة السياسية

(1) Hegel : ***phénoménologie de l›esprit,*** traduit Jean –Pierre Le feber, édition GF Flammarion, Paris, 2012, p 738.

ذاتها، بل شكّل سلطة مستقلّة تتسمّى سلطة المجتمع المدنيّ الّتي ظهرت أنّها أقوى من سلطة الدولة ذاتها. وفي هذا التمايز بين «الشعب» و «سلطة الدولة» تحقّقت حريّة الشعوب. إنّ ميزة الحداثة السياسية هي تمايز المجتمع المدني عن السلطة السياسية (ص ١٨). تمايزٌ من شأنه أن يخلق جدليّة مثمرة بين الممارسة السلطويّة، والمراجعة المدنية التي تقيّم وتنقد السلطة التنفيذية، هذه الأخيرة الّتي ستعمل في ضوء هذا التقييم على تحسين خدماتها الموجّهة للمواطن الّذي يمثّل دور «المَلك» الحقيقيّ في النظام الديمقراطيّ الحديث.

ولئن كان يبدو التمييز بين المجتمع المدنيّ، والسلطة في الحداثة السياسية أمرا جانبيّا أو هامشيّا، إلاّ أنّه في الحقيقة تمييز جوهريّ، ومفصليّ مقارنة ببنية المجتمعات السياسية القديمة أين كانت السلطة الملكية – الإلهية مركزا للمدينة والشعب هامشٌ يدور سلبيا حول هذا المركز القويّ. إنّ الحداثة السياسية قد عملت على نقل المركزية من الحكومة، أو العرش الملكي...الخ إلى المجتمع المدني ذاته. لذا فهذا المجتمع لم يبق في منزلة تبرير وجوده أمام السلطة المركزية، بل إنّ هذه السلطة ذاتها أصبحت تبحث عن تبريرات وجودها ومشروعيّة استمرارها في المجتمع المدنيّ ذاته. لذا يقول «مارسيل غوشه» معبّرا عن هذا القلب العجيب والجديد: «عمل ممثّلو الشعب هو تمثيل المجال السياسي أمام المواطنين (المجتمع المدنيّ) أكثر بكثير ممّا يقوم بتمثيل المواطنين أمام الحقل السياسي» (ص ١٥٤). ممّا يدلّ على أنّ الدولة أصبحت خادمة المجتمع بعدما كان هذا المجتمع آلة حيّة لخدمة الدولة المركزية. ببساطة أصبحت الدولة أورغانونا لرفاهيّة المجتمع المدنيّ. وهاهنا حدث القلب الكوبرنيكي في بنية المجتمع السياسي الحديث. [فلنتذكّر الثورة «الكوبرنيكية في الفيزياء»، و«الثورة الكوبرنيكية في الفلسفة»] في السياسة الحديثة، أو الحداثة السياسية، أصبح الهامش مركزا، والمركز هامشا!

كيف أصبحت الدولة المعاصرة خارجة من الدين؟ ماذا نفهم من العبارة الملغّزة القائلة إنّ «الدين المسيحيّ هو دين الخروج من الدين»؟ [1] بالنسبة

(١) عبد الرحمن، طه: **«روح الدين – من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية»**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، (ط٢)، (٢٠١٢م)، (ص ١٨٨).

**ببساطة أصبحت الدولة أورغانونا لرفاهيّة المجتمع المدنيّ. وهاهنا حدث القلب الكوبرنيكي في بنية المجتمع السياسي الحديث. [فلنتذكّر الثورة «الكوبرنيكية في الفيزياء»، و «الثورة الكوبرنيكية في الفلسفة»] في السياسة الحديثة، أو الحداثة السياسية، أصبح الهامش مركزا، والمركز هامشا!**

إلى السياقات الغربية – المسيحية، فإنّ الفصل بين الدينيّ والدنيويّ، مرتبط بصورة واضحة بالقولة المنسوبة لـ«عيسى الناصري» الّتي فيها يرخّص للتفريق بين متطلبات الحياة السياسية الممثّلة في السلطة القيصرية، وبين متطلبات الحياة الروحية ممثّلة في السلطة الإلهية أو الدينية. إنّ قولة «عيسى»: «أعط ما لله لله، وما لقيصر لقيصر» تدلّ على حتمية التقسيم بين الزمنيّ والمطلق. أوليس هذا القول، الذي ألهب الآلة التأويلية الغربية المسيحية وحتّى التأويلات الإسلامية، هو القول التأسيسي للعلمانية الغربية ذاتها؟ ممّا يدل على أنّ العلمانية هي أساس في التقليد العيسويّ وليس هرطقة مستحدثة لاحقا. إنّ قولة «عيسى» هي الّتي رخّصت للإنسان المسيحيّ، ولو بطريقة غير علنيّة، للسير في طريق العالم الدنيويّ والزمني، دون أيّ إدانة أو تأثيم، لأنّ سلطة قيصر، أو غيره من حكّام المدينة الأرضية، تمثل سلطة لها ثقلها ووزنها في الحياة، بل لا يمكن التديّن الحقيقي، أو الاتصال بالمطلق الدينيّ في ظلّ إغفال السلطة الزمنية. إنّ الاهتمام بالدنيا أمر طبيعيّ لا يمكن تخطّيه، لذا فالدين المسيحيّ، هو الدين الوحيد الّذي سار سيرا طبيعيّا للخروج من الدين ذاته. لكن هل حقيقة أنّ المسيحية تدعو للإلحاد أي الخروج عن الدين؟ لأنّ التأكيد على الخروج من الدين قد يُفهم على أنّه دعوة للإلحاد بالمطلق. الحقيقة أنّه من التناقض أن نتحدّث عن دين سماويّ، أو أيّ دين آخر، يدعو للإلحاد! على الرغم من أنّنا نعثر على إيديولوجيّات [والكثير من الديانات قد تتحوّل في فترة ما من تاريخها إلى إيديولوجيات] منزوعة من الأخرويات مثل الديانات العلمانية أو الديانات دون الآلهة (ص ٢٨)؛ على شاكلة الماركسية، أو الوضعية...الخ. فإن الدين في جوهره هو الدعوة للاعتقاد بكينونة روحية مفارقة للوجود الطبيعي.

يقول «غوشيه» بأنّ عصر الخروج من الدين، الّذي هو عصر الحداثة السياسية الغربية، لا يدلّ على الإلحاد تماما، أو التخلّي عن العقائد الأساسية والقاعديّة للدين. بقدر ما يدلّ على الخروج من نمط ما من النظرة للوجود، وهو النمط الدينيّ، التقليديّ الّذي يجعل الإيمان بالإله والحياة من أجله هو البنية الأساسية للنظرة إلى العالم. الخروج من عالم كان محكوما كليّة بالدين، سواء في السياسيّات أو الاقتصاديّات أو التربويّات (ص ١٣). إنّ الخروج من الدين يدلّ على الخروج من المنظور الدينيّ الأساسيّ بما هو موجّه كليّا للوجود الإنسانيّ. خروج من عالم كان فيه الدين بنيويّا، إلى عالم أصبح فيه غير ذلك. لكن هذا الخروج لا يدلّ على خروج الأفراد من الإيمان إلى الإلحاد، بقدر ما يدلّ على غلبة النظرة الجديدة الّتي تنظر إلى بنيوية الدينيّ نظرة ريبيّة. هذا الخروج هو ما يمكن تلخيصه في عبارة الانتقال من تسحير (Enchantement) العالم إلى تبصيره (Désenchantement) أي إزالة السحر عنه،[1] وهذه العبارة كانت عنوانا لأحد كتب «غوشيه» مثلما أشرنا إليه سابقا.

وبما أنّ الدين المسيحيّ هو الّذي مهّد للخروج عن عصر الدّين، فإنّ العلمنة، أو الدنيوة ليستا مضادتين للدين كما هو سائد الاعتقاد به. بل هي مرحلة من النموّ الديني ذاته. لذا حقّ القول بأنّ فعل العلمنة (laïcisation) والدنيوية (sécularisation) أفعال تكميليّة لماهيّة الدين ذاته، كما أنّهما مفهومان نظريان من أصل كنسيّ وليسا معاديين لها (ص ١٧). ومن معالم الخروج من الدين، أو قلب الحضور البنيويّ للدين في الحياة الأوروبيّة العزوفُ عن العبادات المألوفة اليومية، والتراجع عن انتساب المؤمنين في الجمعيات الدينية الكاثوليكية أو غيرها، وتهمّش المؤسسات الدينية إذ لم نقل اضمحلالها مقارنة بالمؤسّسات الأخرى. إنّ هذه العلامات ليست نهائيّة وتامة، بل إنّها ما زالت مستمرّة، لذا فإنّ الخروج عن الدين لم يكتمل بعد، وربما لن يكتمل إطلاقا، وكلّما زاد الخروج زاد تحوّل الثقافة الأوروبية الّتي تأسّست على هيكلية الدينيّ في الحياة. وهذا ما جعل البعض يعتقد بأنّ هناك نزعا ممنهجا للتديّن في أوروبا (ص ص ٢٠-٢١)، أو فُطام أوروبا الدينيّ، وما أصعب فُطام الرضيع عليه وعلى أهله!

(١) عبد الرحمن، طه: «**روح الدين - من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية**»، مرجع سابق، (ص ١٨٥).

تبقى مسألة إمكانية الجمع بين الديمقراطية القائمة على سلطة الإنسان الذاتية الناجمة عن شعوره بقدراته، وبين الدين القائم على وصاية الإله المستمدة من قصور الإنسان الذاتي، وفشله في تسيير أموره بمعزل عن التشريع السماويّ. تبقى مسألة شائكة لأنّ كلا الطرفين يرفض إمكانية الجمع بينهما؛ فالمنظور الديمقراطيّ يعتقد بأنّ بنيويّة الدين تفرض عليه عدم قبول مبدأ التشريع الإنسانيّ الذاتيّ، والمنظور الدينيّ أيضا ينكر إمكانية قيام ديمقراطية لأنّها تدلّ على مطلب يقارع القدرة الإلهية من خلال تأليه الحاكم الإنساني على اعتبار أنه مفوض من طرف الأغلبية. والعبارة الّتي استعملها غوشيه للإشارة إلى صعوبة التقاء الديمقراطيّ مع الدينيّ من الناحية البنيويّة هي: «كيف يمكن لنا أن نكون رجالا ديمقراطيّين متديّنين، على الرغم من أنّ أساس الديمقراطية هو السلطة الإنسانيّة الذاتية في حين أنّ الإيمان قائم على الاعتراف بوجود سلطة سياسية خارجية (سلطة الإله)؟» (ص ٣١).

وتتعمّق الخلافات البنيويّة بين الديمقراطية كنظام حكم للدولة والدين إلى درجة عدم إمكانية الخلط بينهما، وهذا ما صرّح به أحد المواطنين وهو «بروتالس Protalis»في بداية القرن التاسع عشر قائلا بأنّ ماهية الدين هي الوحدة بين الإنسان مع خالقه، في حين أنّ ماهية الدولة تكمن في التجمّع البشريّ فقط. دونما حاجة إلى وحي خارجيّ أو رؤى فوقية، لذا فهم مكتفون بقدراتهم الذاتية بصورة مستقلّة عن الخالق» (ص ٨٤). إنّ الإنسان الديمقراطيّ في الدولة قد اقتنع برشده وأقرّ الانتقال من حالة القصور الّتي تتطلّب مشورة الإلهيّ. ف»الإنسان السياسيّ» قد قرّر أن يُسيّر نفسه بنفسه من الناحية الدنيويّة، وتأكّد من أنّه قادر على وضع تشريعات لحياته السياسية دون الاستعانة بالمفارق (ص ٧٩). وهنا يكمن الفرق بين الإنسان الدينيّ والإنسان السياسيّ- الحداثيّ. لكن رغم هذا التعارض الظاهر بين الطرفين، فقد رأينا، أعلاه، موقف «غوشيه» الفاصل، في المسألة على أساس أنّه عثر على الأصل الشكليّ المشترك بينها وهو مبدأ «التمثيل»: الحاكم يمثّل إرادة الشعب، والخليفة أو القديس يمثّل إرادة الإله. ممّا جعله ينتهي إلى النظرية الّتي تجعل العلمنة شكلا من دنيوة الدين لا غير. يقول «لوك فيري» و «مارسيل غوشيه»: «يمكن تعريف الفلسفة

الغربيـة الحديثـة بكونهـا محاولـة لإعـادة ترجمـة مفاهيـم الديـن المسـيحيّ الكـبرى في خطـاب دهـريّ مستشـهدا عـلى ذلـك بالقيـم الّتـي تضمّنهـا «إعـلان حقـوق الإنسـان»؛ فهـذا الإعـلان، عـلى حـدّ تعبـيره، ليـس في، أكـثر الأحيـان، سـوى المسـيحية مدهرنـة ومعقلنـة».[1] ونحـن لا نجـد غرابة في هـذا التحديـد عـلى أسـاس أنّ الحكـم الدينـيّ كان سـابقا عـلى الحكـم المـدنيّ أو الديمقراطـيّ، مـا الديمقراطيـة إلا إعـادة توزيـع السـلطة في المجتمـع، وافتكاكهـا مـن الأقليـة الأرسـتوقراطية، أو الطغيانيـة، أو الدينيـة الّتـي كانـت تمثّـل فـردا واحـدا، أو إلهـا واحـدا، أو نخبـة مضيّقـة، لتشـمل بعـد ذلـك الطبقـات المتوسـطة مـن الشـعب وليـس كلّ الشـعب. ومـا أعـمال الحكيـم صولونوبريكليـس إلا مثـال عـلى ذلك.

وبمناسـبة الإشـارة إلى عـودة التديّـن بعـد الديـن، فـإنّ «غوشـيه» قـد لاحـظ هـذه الظاهـرة في السـياقات الإسـلامية عـلى خلفيـة النهضـة الدينيـة الإسـلامية المعـاصرة. ولمّـا كانـت النهضـة الإسـلامية ليسـت منفصلـة عـن التاريـخ الأوروبيّ، إذ إنّهـا تمسـح واقعهـم مبـاشرة مـمّا جعلهـا موضوعـا لتحليلاتهـم الفلسـفية. فـإنّ عـودة التديّـن- حسـب ملاحظـات غوشـيه- لا يـدلّ إطلاقـا عـلى ظاهرة عـودة المقـدّس، أو رجـوع الديـن ذاتـه. ولعـل حركـة الإخـوان المسـلمين الّذيـن مثّلـوا ومـا زالـوا ظاهـرة العـودة القويـة للتديّـن هـم أحسـن مثـال عـلى عـودة التديّـن دون عـودة الديـن. فقـد قدّمـوا صـورة فنيّـة تصـوّر نهايـة العـالم المرفوقـة بثـأر اللـه مـن البـشر غـير الملتزمـين بالتديّـن كـما تصـوّروه. لكـن هـل فعـلا أنّ الإخـوان عـادوا إلى الديـن مـن خـلال دعوتهـم لعـودة التديّـن؟

يعتقـد «غوشـيه» أنّ هنـاك فرقـا مهـمّا بـين المفهومـين، بـل إنّ عـودة التديّـن بالمفهـوم السـابق (السـوداويّ، والانتقامـيّ، والنجـازيّ) هـو أكـبر مـا يعـارض الديـن نفسـه. إنّ هـذا التديّـن هـو نقيـض الديـن في أصلـه (ص ص ٣٧-٣٨). ولعـلّ «غوشـيه» يقصـد هنـا بـأنّ التديّـن قـد أفـرز واقعـا مناقضـا للواقـع الّـذي يدعـو إليـه الديـن الإسـلامي. والحـقّ أنّ التديـن، لا يـدلّ دلالـة ضروريـة، عـلى مراعـاة الديـن. بـل قـد يسـتعمل لأغـراض سـلطوية دنيويـة

(1) Luc Ferry et Marcel Gauchet: ***le religieux après la religion,*** Editions Grassete et Fasquelle, Paris, 2004, p p 22-30.

نقـلا عـن: طـه عبـد الرحمـن، **بـؤس الدهرانيـة - النقـد الائتمـاني لفصـل الأخـلاق عـن الديـن**، الشـبكة العربيـة للأبحـاث والنـشر، بـيروت، لبنـان، (ط١)، (٢٠١٤م)، (ص ٤٧).

لا تمت إلى الدين بصلة. وما مفهوم الإسلام السياسي إلا دليل على هذا. لكن لماذا يولّد التدين وضعيّة مخالفة لمطلوب الدين ذاته؟ إنّ الانفصال الّذي حدث بين الديمقراطية، والدين هو المسؤول عن ذلك! لأنّ إطلاق العنان لظاهرة التديّن خارج الأطر الديمقراطية هو الّذي يولّد ظاهرة التديّن غير المسؤول. لذا فقد ألمح «غوشيه» بأنّ للديمقراطية الّتي تمثل نظام الحكم المتوسط الّذي يطالب به الجميع، لدرجة أنّ التديّن العصيّ عن قبولها يطالب بها، مثل الكاثوليكية الّتي كانت متمسّكة برفض الحداثة الديمقراطية بل كلّ العالم الحديث (ص ٧١) فقد أصبحت تطالب بمعاملتها ديمقراطيّا.

**والحقّ أنّ التدين، لا يدلّ دلالة ضرورية، على مراعاة الدين. بل قد يستعمل لأغراض سلطوية دنيوية لا تمت إلى الدين بصلة. وما مفهوم الإسلام السياسي إلا دليل على هذا.**

وهذا ينسحب، حقيقة، على الفرق الدينية الإسلامية المتشدّدة الّتي تطالب بالمعاملة الديمقراطية على الرغم من أنّها لا تؤمن بها في قرارتها الداخلية. قلنا ألمح إلى أنّ الديمقراطية الحديثة والذكية قد عملت على «امتلاك الأديان» من خلال استراتيجية ترضي الديمقراطية ذاتها وتحفظ الدين في الوقت نفسه وهي: جلب الأديان من الأخرويّة البعيدة إلى الدنيويّة الحاضرة من جهة أولى، والاستجابة لإبعاد التجربة الدينية من جهة ثانية (ص ١١٤). إنّ إهمال الدين في السياسات الحديثة لهو أكبر خطأ قد يرتكبه الديمقراطيّ، لأنّه إهمال يكوّن خلايا عنفيّة مستقبليّة أو كما يقال باللّغة الأمنية يشكل خلايا إرهابية نائمة أي في حالة كمون أو قوّة. وكانت النتيجة أن دخلت الأديان، رغم التحفظ والمقاومة، في المسارات الديمقراطية للعالم الحديث (ص ٨٦)، بحيث نجد أنّ الأغلبية من الأديان الحالية، قد تبنّت القيم الديمقراطية المرتبطة بالحرية، والانفتاح، والفردية والعقلانية...الخ.

وهذا الاندماج في الحقيقة يفيد الجانبين؛ السياسيّ والديمقراطيّ معا. لأنّ وضعية الصراع بين الأديان المحافظة والسياسيات التقدمية لا تفيد الطرفين معا. لذا فإن التعايش هو السبيل الأسلم والأنفع لكليهما. فالديمقراطية اللادينيّة متعذّرة والدين اللاّ

ديمقراطيّ مهدّد بالانحسار والعزلة. ولأنّ الديمقراطية، في زمننا الحالي، أصبحت من بدهيّات السياسيات الدولية والمحلية، لدرجة أنّها لا تناقش في أساسياتها، بحيث لا يمكن الجدال فيها (incontestable›) (ص ٩٥). فإنّ الأديان مدعوّة، أكثر من أيّ وقت مضى، للاندماج الإيجابيّ في مسار الإنسان السياسيّ. من خلال تنقيح أفكارها المتعلقة بالتسامح وقبول التعدّدية.

لأن ّمفهوم الاختلاف والتعدّد يختلف من السياق الديمقراطيّ إلى السياق الدينيّ التقليديّ. لذا فإنّ «غوشيه» يقرّ بأنّه «لا يعني بالتعدّد مجرد التسليم بالوجود الفعليّ لأشخاص لا يفكّرون مثلك، وإنما يعنى بها أن يدرج المؤمن في عقيدته الخاصة الوجود المشروع لمعتقدات أخرى» (ص ١١٩). وكما هو ظاهر، فإنّ الأديان الكبرى، مدعوة، لكيلا نقول مجبرة، لإعادة النظر في تأويلها للنصوص المؤسّسة لها من أجل الانسجام مع روح العصر الديمقراطيّ. على اعتبار أنّ التسامح في زمن الديمقراطيّة لا يدلّ على ما كان يدلّ عليه في زمن الفتوحات الكبرى والحروب المقدّسة، أي الرحمة والغفران. وقد كان الأستاذ «أركون» مهتما بالتفرقة بين التسامح في السياقات السياسية والحداثية (أو العلمانية) والرحمة في السياقات الدينية.[١] حيث إن الرحمة تدل على التصرف على أساس امتلاك الحقيقة المطلقة الواحدة. في حين أن التسامح مؤسس على التصرف القائم على الاعتراف بتعدد أنظمة الحقيقة ذاتها.

هذه أهم القضايا السجالية الّتي ناقشها «مارسيل غوشيه» في كتابه «الدين في الديمقراطية»، وتبقى مسائل أخرى مُهمّة أشار إليها المؤلّف مثل مسألة تاريخ ومراحل العلمنة في فرنسا بالذّات من القرن السادس عشر إلى تسعينيّات القرن العشرين (ص ص ٤٩/٥٩/٦٣). ومسألة موقف رجل الدين «رينال» (Guillaume – thomas Raynal) في الثلث الثالث من القرن الثامن عشر، حيث قرّر ضرورة تبعية الدين للدولة وليس العكس على أساس أنّ الهدف الأقصى هو نموّ الدولة وليس تحكّم ّالدين (ص ٥٩).[٢]

---

(١) محمد أركون، **الفكر الإسلامي – نقد واجتهاد**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، (ط٣)، (١٩٩٨م)، (ص ١١٦).

(٢) لهذا الأب كتاب فيه يعرض منهجية «إدارة المقدسات» تحت عنوان: Guillaume-Thomas Raynal, ***Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes***. 1774

وهـو نفـس موقـف «شـارل رونوفييـه» الّـذي أكّـد ضرورة سـيطرة الدولـة عـلى الديـن تجنّبـا لمـا سـماه بـ «إمبراطوريـة الإيمـان» أو «حكومـة الضمائـر» (ص ص ٦٨/٦٩).[1] كلّهـا مسـائل حلّلهـا وقاربهـا في سـياق الكتـاب وهـو «كيفيـة وجـود الديـن في الأنظمـة الديمقراطيـة الحديثـة».

الأكيـد أنّ أهميـة هـذا الكتـاب، الّـذي قدّمنـا أهـمّ استشـكالاته، واسـتدلالاته، تكمـن في أنّـه أثـار مشـكلة وجود واسـتمرار الديـن في الحيـاة السياسـية المعـاصرة الّتـي أصبحـت ديمقراطيـة مـن دون منـازع، إذ نـادرا مـا نجـد مـن يسـير ضـدّ هـذا التيـار.

وتكمـن أيضـا في إظهـاره العلاقـات الباطنيّـة البنيويّـة بـين الدين والديمقراطيّـة، الّتي قلّما تظهـر للعيـان، عـلى أسـاس أنّ الكثـير يعتـبر الديمقراطيـة علمنـة وأنسـنة للديـن، أوهـي مضـادة للدينيـة. لكـن يمكـن أن نشـير إلى إمكانيـة طـرح مـشروع تفكـير موجـه لوضع الديمقراطيـة موضـع السـؤال الدينـيّ؛ كيـف يمكـن للديمقراطيـة أن تتشـكّل مـن جديـد

**الأكيـد أنّ أهميـة هـذا الكتـاب، الّـذي قدّمنـا أهـمّ استشـكالاته، واسـتدلالاته، تكمـن في أنّـه أثـار مشـكلة وجـود واسـتمرار الديـن في الحيـاة السياسـية المعـاصرة الّتـي أصبحـت ديمقراطيـة مـن دون منـازع، إذ نـادرا مـا نجـد مـن يسـير ضـدّ هـذا التيـار.**

بحيـث تتجـاوز بعـض مسـلماتها الخاصـة مثـل «فـراغ السـماء مـن الآلهـة»، و «رشـد الإنسـان المطلـق»، و «العدميـة»، و «حصـار الديـن في الزوايـا الضيّقـة»، و «أنْسـنة الإلهـيّ»، و «علمنـة الأخـلاق»، و «مسـح المفـارق»، و «السياسـة مـن دون السـماء»، و«غلـبـة الديمقراطيـة»، و «الفردانية» ...الـخ. ولـئن كنّـا نطـرح هـذه التسـميات للمراجعـة والتعديـل، فمـن أجـل تحقيـق نمـوّ طبيعـيّ وسـليم لفكـرة الديمقراطيـة الّتـي لم تكتمـل بعـد. لـذا فمـن المؤكّـد أنّ نجـازة الديمقراطيـة وكمالها مـن الاعتقادات المنافيـة للديمقراطيـة ذاتهـا. لأنّ خصائصهـا الحاليـة لا يمكـن أن تسـتنفد «روح الديمقراطيّـة» بالكامـل، لـذا وجـب السـماح بتفكـير الديمقراطيّـة انطلاقـا مـن الدّيـن، وعـدم الاكتفـاء بتفكـير الديـن انطلاقـا مـن الديمقراطيّـة فقـط مثلـما فعـل كتابنـا هـذا.

(١) وهو كانطي نقدي، له كتاب تحت عنوان:
Charles Renouvier, ***Philosophie analytique de l'histoire. Les idées. Les religions. Les systèmes.*** Publisher Paris, E. Leroux, 1897.