

الدين في الديمقراطية مسار العلمانية قراءة في كتاب مارسيل غوشييه

■ محمد الشيخ

هذا كتاب¹ في المراجعات وفي المفارقات. أنشأه صاحبه بدءاً؛ لكي «يراجع» العديد من الأحكام السائدة عن صلة الدين بالدولة [الديمقراطية] في المجتمعات الغربية بعامه وفي المجتمع الفرنسي - الذي يعدّه المؤلف بمثابة «حقل التجارب» و«المشغل» و«المختبر» و«المرصد»² - بخاصة - وما أكثر هذه الأحكام وما أشدها تنوعاً! ولذلك لطالما غلبت على بناء الكتاب البنية الأسلوبية التالية: «البادي أن ... على أن الواقع هو أن ...». وفضلاً عن هذا المقصد الأول، أراد منه صاحبه - ثانياً - أن يقف بالنظر على بعض «المفارقات» التي وسمت ولا تزال تسم الصلة بين الدين والدولة الديمقراطية، ساعياً من وراء ذلك إلى إبطال الدعوى «الماهوية»، التي تثبت لكل شيء ماهية لا تتغير، فترى أن

1 - Marcel Gauchet, *La Religion dans la Démocratie, Parcours de La Laïcité*, Paris: Gallimard, 1998, 177 p.

تم نقل الكتاب إلى اللسان العربي: مارسيل غوشييه: الدين في الديمقراطية، ترجمة شفيق محسن، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2007.

2 - Marcel Gauchet, *La Religion dans la Démocratie*, op.cit., p. 100 et 101.

■ أستاذ فكر الأنوار والحداثة والفلسفة السياسية والدينية، جامعة الحسن الثاني، المغرب.

لكل من «الدين» و«الديمقراطية» «ماهية» ثابتة و«كنهاً» مستقرّاً، بحيث إن كلاً منهما حفظ حدوده وحافظ على كنهه، فلا الدين تأثر بالديمقراطية، ولا الديمقراطية تأثرت بالدين؛ مفيداً - بالضد من ذلك الادعاء الرائج - أن الديمقراطية غيّرت من كنه الدين بالقدر الذي تغيّرت هي نفسها به، فما عادت الديمقراطية كما كانت هي، لا ولا هو بقي الدين على حاله على النحو الذي كان عليه، كلُّ تغير بتغيّر غريمه.

ولهذه الحيثية، لو حدث أن سمي صاحب الكتاب هذا كتابه: (الدين في الديمقراطية: كتاب المراجعات والمفارقات)، لما كان قد أبعد.

أ - كتاب المراجعات

أ - دعوى «الخروج من الدين» وتصحيح دلالتها

كان مارسيل غوشييه قد اقترح - في كتاب له عد من أبرز كتبه التي اشتهر بها (بطلان [أو زوال] سحر العالم: تاريخ سياسي للدين)¹ (1985) - أعمال توصيف «الخروج من الدين» بغاية توصيف حركة الحداثة: إنما الحداثة الخروج من الدين. وكان أن أعمل مفهوم «الخروج من الدين» هذا بغية منه في تفاذي ما كان ولا يزال يُعمل من مفهوميين قريبين منه؛ لكنه عدّهما مشوشين وقلقين، هما مفهوم «العلمانية» Laïcité ومفهوم «الدنونة»² Sécularisation. مع تقدم العلم أن «الدنونة» إنما تعني إضفاء طابع «دنيوي» على أنشطة الإنسان بوجه إجمالي، سواء أكانت تلك الأنشطة سياسية أم

1 - Marcel Gauchet, Le Désenchantement du Monde, une Histoire Politique de la Religion, Paris: Gallimard, Bibliothèque des Sciences Humaines, 1985, 303 p.

2 - لم يستقر إلى الآن المقابل العربي لمعنى sécularisation الأجنبي. وثمة طريقتان لنقله: إما التعريب «السيكلاريزاسيون». وهذا حل تستتقله الأذن العربية وتمجه، ولن يكتب له أن يسهل إدماجه في اللسان العربي كما سهل إدماج لفظ «الفلسفة» المعرب مثلاً. وإما الترجمة. وقد ترجم هذا اللفظ ترجمات متعددة. منها «الدنيوية» و«الدنيوة». على أننا نفضل إعمال «الدنونة» لإمكان اشتقاق فعل منه هو «دنون يدنون»؛ بمعنى صير الأمر أمراً دنيوياً. على أنه ليس من شأننا التعصب لاصطلاحاتنا؛ إذ القاعدة التي ينبغي العمل بها ها هنا هي: «إذا تبيّن المعنى، فلا مشاحة في الألفاظ».

غير سياسية، مقابل «الدينونة» التي تعني بالضد «تدين» الفعل البشري. أما مفهوم «العلمانية» فهو مفهوم أخص من مفهوم «الدينونة»، وألصق بالحالة الفرنسية الخاصة، وأشد تعلقاً بالجانب السياسي من نشاطات الإنسان؛ بحيث يسوغ القول: كل علمنة دنونة، وليست كل دنونة علمنة. فالقضية ليست تنعكس.

ويتحدد عنده معنى «الخروج من الدين»، الذي هو سمة الحداثة السياسية الأساسية لديه، على جهة السلب، كما يتحدد على جهة الإيجاب:

مفهوم «العلمانية» هو مفهوم أخص من مفهوم «الدينونة»، وألصق بالحالة الفرنسية الخاصة، وأشد تعلقاً بالجانب السياسي من نشاطات الإنسان؛ بحيث يسوغ القول: كل علمنة دنونة، وليست كل دنونة علمنة

1 - تحديد مفهوم «الخروج من الدين» سلباً:

«الخروج من الدين» ليس يعني «الانسلال عن ربة الدين»: أي ما قد يفيد اللفظ العربي الدال على «المروق» أو على «الإلحاد»؛ فأمر «الخروج من الدين» لا صلة له بعقائد الناس، آمنوا أم لم يؤمنوا، إثباتاً أم نفيًا. وبالجملة، ليس «الخروج من الدين» من «الإلحاد» في شيء.

2 - تحديد معنى «الخروج من الدين» إيجاباً:

إنما يعني «الخروج من الدين» الخروج من عالم كان فيه الدين هو واهب المعنى لكل شيء، ومحدد كل أمر، والمتحكم في كل شأن، وهو من يهيكل ويوجه و«يبين» بلفظة المؤلف، بحيث كان الدين هو الذي يحكم نوعية الحكم السياسي (الثيوقراطي أو اللاهوتي) وطبيعة الرباط الاجتماعي (أولوية الرابطة الدينية على كل رابطة اجتماعية أخرى). بناءً عليه، يتحدد «الخروج من الدين» بوسمه الانتقال إلى مجتمع لئن بقيت الأديان موجودة فيه مستمرة موصولة؛ فإنها تستمر في كينونتها في نظام سياسي واجتماعي ما عادت هي التي تحدده أو توجهه. وبالجملة، الخروج من الدين إنما معناه الخروج من العالم الذي كان يحكمه الدين. وبلغة المؤلف: هو



الانتقال من حال «التبعية» - أي استتباع نظام المجتمع إلى متعال غيبي - إلى حال «الاستقلال»؛ أي بروز سلطة المجتمع من ثناياه وليس من فوقياته. هذه هي السمة المميزة للحدثا السياسية عند مارسيل غوشييه: أفول دور الدين في «تحديد» المجتمع وفي «هيكلته» وفي «بنيته». وهي السمة الفارقة بين نظام القدامة ونظام الحدثا. إذ كان الدين في المجتمعات القديمة هو الذي يسهم في وضع ونضد ورفض كل أمر اجتماعي وشأن سياسي، فكان يحكم الحياة الاجتماعية والسياسية من أعلى، بوصفه نظاماً «متعالياً». وكان النظام الملكي القديم بذلك رمزاً لهذا الرباط بين السماء والأرض، تستملي فيه الأرض من السماء ما هي فاعلته. وما كان الملك - إذا ما هو تدبر أمره - سوى «مُرَكِّز ديني بوجه سياسي»¹، وكأنه بلغة هوبز «ربُّ فان»، أو هو بالأحرى «ممثل مرئي لرب غير مرئي». كان الملك يمثل سلطة نزلت من عند الآخر / الغيب، وفرضت على إرادة الناس فرضاً؛ بينما عملت الثورات الحديثة - الإنجليزية فالأمريكية ثم الفرنسية - على إعادة السلطة إلى الأرض، وأنزلتها إلى مستوى البشر، وبلغه المؤلف: نقلتنا هذه الثورات من منظومة «التعالى» إلى منظومة «المحايدة»، ومن نظام «الاستتباع» [إلى الغيب] إلى نظام «الاستقلال». أكثر من هذا، أنبتت هي السلطة من جوى الأرض. وإذ كانت السلطة تجسد ما من شأنه أن يتجاوزنا - مفهوم «العلو» عنده أو «التعالى» - ويعلو علينا ويستتبعنا - مفهوم «الاستتباع» عنده - نحن معشر بني البشر الذين أمسينا الآن «مواطنين»؛ فإنه ما عادت السلطة إلا ما تفوضه طموحاتنا - هذا هو مفهوم «التمثيل» عنده في دلالاته الحديثة. فكان أن استحالَت السلطة «تمثيلية»؛ أي «تمثل» من يخضعون إليها². وكان أن انتقلنا من مفهوم للسلطة يحكمه أمران: «التعالى» و«الاستتباع»، إلى مفهوم آخر يستند إلى سمتين متضادتين هما: «المحايدة» و«الاستقلال».

لكن، لِمَ يا ترى تم إعمال مفهوم «الخروج من الدين» بدل إعمال

Marcel Gauchet, *La Religion dans la Démocratie*, op.cit., p. 14.

-1

Ibid, p.15.

-2

مفهوم «العلمنة» أو مفهوم «الدنونة»؟ كان ذلك بغاية تضادي الوقوع في فكرة «القطع مع الدين» التي يتضمنها المفهوم؛ إنما شأن «الخروج من الدين» - في عمقه - أنه تحويل للعنصر الديني القديم إلى شيء آخر غير الدين، وليس قطعاً مع الدين بالتمام والكمال. فالأمر يتعلق بتحول وليس بقطيعة. هذا هو ما تأدى بالمؤلف إلى استبعاد المفهومين معاً، بحكم أنهما «ليسا يفيان بالمقصود حين الحديث عن هذه العملية الحدائثة»¹. وفضلاً عن هذا، فإن الذي ينبغي ألا ننساه هنا - بحسب المؤلف - هو أن الاصطلاحين معاً من أصل كنسي؛ إذ تمخضا عن جهد المؤسسة الكنسية لكي تحدد نفسها بالتضاد مع ما هو خارج عنها [دنيوي علماني]. فهما يعنيان - في الأصل - إما ما ليس كنسياً أو ما يخرج عن مضمار تشريع الكنيسة.

كان الملك يمثل
سلطة نزلت من عند
الأخر / الغيب، وفرضت
على إرادة الناس فرضاً؛
بينما عملت الثورات
الحديثة على إعادة
السلطة إلى الأرض،
وأنزلتها إلى مستوى البشر

وعيب هذين الاصطلاحين متأت من دلالتهم الأصلية؛ إذ ما بقي لهما من الأصل أن لهما حداً؛ فهما لا يفلحان إلا في التعبير عن فكرة «استقلال» نشيط لعالم البشر - الدنيوي - عن هيمنة إمبراطورية الشرع الدينية. وهما يعجزان عن الإيفاء بتحليل الظاهرة في تعقدها. يتعلق الأمر بإعادة ترتيب شمولية وجامعة لعالم البشر، وذلك ليس بالقطع والفصل مع «الغيرية الدينية»؛ وإنما بإعادة إدماجها وصهرها وإقامتها لما كان يحمل - عبر آلاف السنين - وجه «الغيرية الدينية»؛ أي وجه الدين المتحكم في الدنيا².

على أن الرجل لا يجادل في كون هذين المفهومين يصفان هذه الظاهرة التي تسم عصرنا؛ وإنما هو يجادل في ما إذا كانا يصفانها بأعمق وصف

Ibid, p. 17.

-1

Ibid, p. 18.

-2



يكون وأدقه وأتمه، وشأنهما أنهما يقفان عند الظاهر. فإذا ما نحن اكتفينا بالوقوف عند الظاهر كان الوصف ملائماً، وإذا ما نحن أردنا وصفه بعمق كان المفهوم قاصرين¹.

ولا يُحسب أن ما يسميه الرجل «انفراغ الديني من الداخل» أو «الانفراغ الديني» - وهو سمة الحداثة السياسية بامتياز - عملية قد تمت وانتهت، وأن ثمة اليوم «عودة إلى الدين» أو «أوبة إلى الدين» فعالة نشيطة؛ إنما العملية - عنده - ما زالت متصلة؛ فهو ليس يتحدث أبداً - تلقاء «الخروج من الدين» - عن «العودة إلى الدين»؛ وإنما عملية الخروج هذه عنده عملية مسترسلة موصولة كانت ولا تزال. ومن ثمة، لا يمكن الحديث عن الماضي، كما لو أننا بلغنا عملية تاريخية منتهية؛ إنما «الخروج من الدين في تواصل»، وهذه العملية هي «مفتاح مشكلتنا»²، وهي متواصلة بشكل مذهل إلى حد حديث البعض اليوم عن ضمور الكنائس بأوروبا «The Unchurched of Europe». وهو ضمورٌ تأثيره لم يمس توجيه الكنيسة للناخبين والتأثير في الخيارات السياسية فحسب [الشأن السياسي]؛ وإنما تعداه إلى ضمور تأثير الكنيسة حتى في تحديد الإيمان والعقائد [الشأن الديني]. أكثر من هذا، ما يجعل الأديان تبدو في الواجهة - وعادة ما تكون المظاهر خداعة - إنما هو تراجعها نفسه³.

فلا تعني هذه العودة المزعومة إلى الدين - إن هي وجدت وليست توجد، ألهم إلا مجرد سعي إلى تكيف المعتقد مع ظروف الحياة الاجتماعية والشخصية الحديثة - أكثر مما تعني هي أوبة إلى نظام الدين القديم حيث كان الدين يحكم المؤسسة البشرية⁴.

ولا يؤمن الرجل بدعوى «انتقام الرب» - تلك الدعوى التي ترى في

Ibidem. -1
Ibid, p. 20. -2
Ibid, p. 36. -3
Ibid, p. 38. -4

الأصوليات الظاهرة بأوروبا؛ إنما هي من داخل أوروبا نبعت، وإنما التطرف عنده - الإسلامي والهندوسي بالخصوص - أت من خارج أوروبا، ولا تشابه بين هاتين الحركتين المتطرفتين وأية حركة دينية بأوروبا¹.

وفضلاً عن هذا وذاك؛ فإن مفهوم «الدين» نفسه قد اتسع اتساعاً بحيث ما صار يقتصر على معناه التقليدي الحصري الذي كان يعرف به؛ إذ صار يمكن للدين أن ينشئ اللادين، كما صار اللادين - الفن مثلاً - ينشئ الدين. وبهذا اتسع كنه الدين وامتدت آفاقه؛ بل إن صاحب الكتاب عادة ما مال إلى إعمال لفظ «الديني» بدل الدين؛ لكي يشمل في كتابه حتى الحكمة الدنيوية وفلسفات الحياة والمعنى التي عادة ما لا توصف بأنها أديان.

ب - دعوى الانفصال بين المفهوم الديني للسلطة ومفهومها الدنيوي

على مستوى الظاهر، يبدو أن لا صلة تربط بين مفهوم «السلطة» [الديني] القديم، ومفهوم «السلطة» [الدنيوي] الحديث؛ الأول مبني على مبدأ «التعلق» أو «الاستتباع» - التعلق بالرب - وعلى مبدأ «التعالى»: السلطة من أعلى أو هي تمثيل لأعلى غائب [الملك / الرب].

والثاني مبني، بالضد من ذلك، على مبدأ «الاستقلال» - استقلال الدنيا عن حكم الغيب - وعلى مبدأ «المحايدة»؛ أي السلطة من الداخل وليس من الخارج. ها هنا المحايدة والاستقلال لقاء التعالي والاستتباع هناك. ومن ثمة، يبدو أن هناك هوةً سحيقة - يذهب المؤلف إلى تسميتها «هوة ميتافيزيقية» - تفصل بينهما.

على أن الحق أن لا سبيل إلى فهم مفهوم «السلطة» الحديث من دون فهم مفهوم «السلطة» القديم. أكثر من هذا، ما كان مفهوم «السلطة» الحديث سوى «تحويل» لنظام التمثيل القديم. كلاهما قام على مفهوم «التفويض» أو «التمثيل»؛ إذ كان التمثيل تمثيلاً بالتجسيد - الملك يجسد الرب - في عصر الأرباب، فاستحال إلى تمثيل بالتفويض في عصر البشر

Ibid, p. 37.

المتساوين. ونحن نعثر ها هنا على عناصر اللعبة نفسها - لعبة التمثيل - إلا أن جهة التمثيل اختلفت وطبيعة التوزيع تباينت.

كانت الجماعة البشرية تتحدد بأساسها غير المرئي ولا الظاهر (الغيب) - عبر وساطة شخص الملك - وفي الوقت نفسه تتماهى تماهياً جسدياً مع السلطة التي تحكمها؛ الهيئة السياسية تكمن في جسم الملك. وكل ما حدث إنْ هو إلا تحويل «التعالى» من الخارج [عالم الغيب] إلى الداخل [عالم الشهادة] ليس إلا. وعلى غرار التعالى القديم - الحكم باسم سلطة عليا خارجية [الرب] - نجد التعالى الجديد - الحكم باسم سلطة عليا داخلية [الدولة أو الشعب] - يحافظ على السمات نفسها: غير مرئي، غير مسمى؛ لكنه فعل موجود داخل الآلية السياسية نفسها. فما كان يقدم نفسه على شاكلة دينية بيّنة صار يجد نفسه على شاكلة إجرائية في قلب الرباط الاجتماعى ذاته. وبهذا استحال الخارجى داخلياً، والمتعالى محايثاً، والمفارق مباطناً¹.

II - كتاب المفارقات

أ - المفارقة الأولى: على قدر ضعف الدين يكون تهافت العلمانية أيضاً

عادةً ما نتصور أن العلاقة بين الدين والعلمانية علاقة عكسية طردية؛ أي علاقة تنافٍ وتعادٍ. وأنه على ضعف قوة العدو تكون قوة عدوه. وما ينقص من قوته يزيد في قوة عدوه. وليس الأمر كما نتصور؛ إذ يلاحظ المؤلف أن ثمة اهتزازاً أصاب العلمانية في صورتها التقليدية - في فرنسا على الأقل - وأن ثمة ضعفاً اعترأها؛ لكن لا نقدر على فهم هذا الاهتزاز إذا ما نحن لم نقرنه بضعف بدي للعامل الدينى الذى يعد بمثابة خصمه². أكثر من هذا، يذهب المؤلف إلى حد اعتبار أن «فهم ما الذى دهانا إنما يتوقف على توضيح هذه المفارقة».

Ibid, p. 17.

-1

Ibid, p. 36.

-2

ومن شأن القضية أنها تنعكس؛ فلئن كان ثمة نضوب للكنائس وغياب شبه تام للإقبال عليها وهجر، فليس يقل أهمية عنه نضوب معين العلمانيين العقديين المناضلين فكرياً وروحياً معاً¹؛ ذلك أن أهم الشعارات التي لطالما تبناها العلمانيون والعقديون وروّجوا لها ترويحاً وتعززوا بها تعززاً سقطت اليوم من عرشها سقطة مدوية مروعة. خذ مثلاً شعار «العلم» - ومن خلاله شعار «العقل» وشعار «التقدم» - ويتلو ذلك شعار «الأمة» وتُثَلث بشعار «الجمهورية» - أي شعار «الوطنية» وشعار «الروح المدنية» - ولك ألا تختم بشعار «الأخلاق»... كل هذه الشعارات ما تفتأ تتهاوى وتتداعى وتتهافت. ولهذا قال مارسيل غوشييه: «بالموازاة مع تهميش الكنائس، أمست العلمانية بدورها واقعة بلا روح»². والأمر ينطبق بالأولى وبالآحرى وبالأجدر على علمانية فرنسا العقدية أكثر مما ينطبق على دنونة بقية الأقطار الأوروبية³.

**لئن كان ثمة نضوب
للكنائس وغياب شبه تام
للإقبال عليها؛ فليس يقل
أهمية عنه نضوب معين
العلمانيين العقديين
فكرياً وروحياً معاً**

ب - المضارقة الثانية: بقدر ما غيّرت الدولة كنه الدين غير الدين بدوره كنهها

عادةً ما صارت الصلة بين الدولة والدين اليوم تسير في اتجاه واحد: فاعلية الدولة وانفعالية الدين، أو أثر الدولة في الدين. وعادةً ما صارت توصف هذه الصلة المفترضة أحادية إما بإعمال مفهوم «التغيير» - بحكم أن الدولة «غيّرت» الدين تغييراً - أو بإعمال مفهوم «التغير» - باعتبار أن الدين تغير بالسياسة تغييراً. وفي الحالين معاً، حدث تحول في الدين وحده. لكن صاحبنا يعمد إلى بيان أن الدين تغير بالدولة بقدر ما تغيرت به هي أيضاً. والمصطلح الأليق بالتعبير عن هذه الصلة إنما هو «التغاير»:

Ibid, p. 38.

Ibid, p. 39.

Ibid, p. 40.

-1

-2

-3



بقدر ما غيرت الدولة الدين تغيرت به. فكان أن حدث بينهما «تغيّر» و«تغيير»؛ أي «تغاير».

والحال أنه منذ ثلث قرن - على الأقل - ما كان من شأن الدين أن يتغيّر بفضل نظام الجمهورية؛ إنما كان هو ضد الجمهورية؛ إذ ما عادت ثمة انجذابية للمواطنين إلى القطب الرباني، فما صار بمكنة المواطن الفرنسي اليوم أن يتصور نفسه - وقد عد ذاته بالأولى مواطناً - كائناً محكوماً من لدن الغيب. لقد أمست «مدينة الإنسان» من عمل الإنسان؛ وذلك حتى أنه صار يُعدُّ مروقاً لا مروق بعده إقحام فكرة الرب في النظام السياسي الذي يوحد بين المواطنين وفي الخلافات التي تقسم بينهم. وبهذا تحوّل المواطنون إلى ديمقراطيين «عقديين»¹، أو قُلْ بلغة المؤلف: «مواطنين ميتافيزيقيين»؛ أي يجعلون من الديمقراطية عقيدتهم شبه الدينية.

على أنه مع هذا التغيّر البدّي الذي أصاب المؤمن حدث تغيّر خفي؛ فمع هذا التقسيم الذي صار يخترق المجتمع [عمومي / خصوصي] بحيث صار الشأن السياسي لأمد طويل يستغرق الأمر العمومي والقناعة الدينية تركز في ثنانيا الأمر الخصوصي؛ صارت بعد ذلك فكرة «الشأن العام» - التي كانت حكراً على السياسة والدولة - مأخوذة هي نفسها في تيار التغيير.

ثمة علامة بارزة على الأزمة؛ إذ لئن هو حق أن عملية الخروج من الدين قد أدت إلى تغيير اعتبار الدين في أنظار أتباعه، فإن محاولة الدولة - لا سيما في النموذج الشمولي الكلياني [التوتاليتاري] وضع دين من عندياتها يكون بديلاً عن الدين، وهو ما صار يسمى «الديانة الدنيوية» - قد أظهر فشله بدوره؛ إذ ثمة فشل لحق كل تعويضات الديني التي تمت إقامتها منذ القرن التاسع عشر، فلا أدلوجة توتاليتارية - قائمة على ديانة دنيوية - نجحت؛ بل كلها انهارت².

لقد شهد القرن العشرون على أفول الديانات الدنيوية. هذا مع تقدم

Ibid, p. 11.

-1

Ibid, p. 22.

-2

العلم، أن الديانات الدنيوية ليست ديانات كباقي الديانات؛ وإنما شأنها أنها ديانات لا تريد أن تكون ديانات¹.

على أن تحول ما كان يشكل لب ادعاءات الديانات السياسية إنما هو سائر للعمل على تحويل الديمقراطيات ذاتها، وهو في الوقت نفسه نازع إلى منح الأديان حق الوجود.

ذاك شق من الكتاب كان هدمياً سلبياً؛ أي استند - من الناحية المنهجية - إلى هدم دعاوى (مراجعات) واستشكال أخرى (مفارقات)، على أن الهدم والاستشكال ما كانا خالصين، وإنما سرعان ما كان يعقبهما بناء أطروحة أساسية لطالما دافع عنها المؤلف.

لقد غيّرت الدولة الدين،
وغير الدين الدولة. وهناك
فاعل ثالث خفي في صلة
التغاير هذا هو المجتمع
المدني. إنه الأمر الذي أثار
في الدولة والدين معاً،
وعدّل من أدوارهما

III - أطروحة الكتاب

كان إجراء المراجعات والوقوف على المفارقات يصب في معين الأطروحة التي ما فتئ صاحب الكتاب يدافع عنها في بداية الكتاب وفي خاتمته كما في تضاعيفه، ومفادها: أنه ما من سبيل إلى فهم تقلبات الصلة بين «الزوج» - الديمقراطية [الدولة] / الدين -

ألهم إلا بفهم فاعل ثالث خفي في هذه الصلة غير بدّي عند أول النظر هو المجتمع المدني؛ إذ إن فك الارتباط بين الزوج: الدولة / الدين - وهو الذي شكل صلب دعوى العلمانية - إنما تم في إطار فك لارتباط آخر لا يقل عنه تأثيراً وفعلاً، هو الارتباط بين «المجتمع العمومي» [الدولة] و«المجتمع الخصوصي» [المجتمع المدني]. وهو الأمر الذي أثار في الدولة والدين معاً، وغيّر من كنههما. وتمكر الدولة بالدين، ويمكر الدين بالدولة، والمجتمع المدني أمكر الماكرين.

ذلك أنه يميل معظم الباحثين في صلة الدين بالدولة في المجتمعات

Ibid, p.28.



الغربية المعاصرة إلى رسم الصورة المثالية التالية لهذه الصلة: يبدو أن صراعات الماضي بين الدولة والدين بالغرب قد أدبرت ووئت بلا رجعة، وأن آثارها أمحت واندرست بالتمام والكمال. وهكذا راجع الكائنات المتنافسان بالأمس [الدولة والدين] - كل من طرفه - ادعاءاتهما الشمولية والهيمنية، وتنازلاً معاً عن رغبتهما الدفينة والمعلنة في الاستحواذ على المجتمع؛ إذ سلّت الكنيسة عن سابق نزعتها إلى الشمول والهيمنة وشُفيت، فتحقق لها السلوان والتسلية. وبالمثل، تخلّت الدولة عن رغبتها في أن تكون عن الدين بديلاً، أو في أن تنشئ «ديناً دنيوياً» عديلاً. وهكذا، ما عاد المُعتَقَد يُتَصَوَّر - ويتصور نفسه بالأولى - إلا بحسابه اعتقاداً من بين اعتقادات شتى، فهو - كأحد الاعتقادات - اعتقاد بين خيارات اعتقادية متباينة متعددة. فكان أن دخلته فكرة التعدد، وكان أن قبل بها قبولاً. أما السلطة العمومية [الدولة]، فما أمست تجد نفسها إلا وهي متحللة من كل اعتقاد يكون، ألهم إلا من الإيمان بمبادئ الحق التي تأسست عليها والالتزام بها. وبالجملة، أمست الدولة لأسباب وجيهة محايدة من حيث المعتقد، تلقاء مجتمع مدني صار بدوره وللأسباب نفسها قائماً على التعدد ومنظماً لنفسه بنفسه.

هذه هي الصورة «الملاكية» التي أمست ترسم لحال الدين في الديمقراطية اليوم. وهي صورة لها أنصار من الباحثين كثر؛ إلا أن صاحب الكتاب يخالفهم الرؤية ويباينهم التصور؛ إذ هذه قراءة لا تسمح - في نظره - بإدراك التحولات التي مسّت صلة الدولة بالمجتمع المدني، وهي الصلة المفتاح عنده لفهم العلاقة بين الدولة والدين في المجتمعات الغربية الحديثة والمعاصرة.

لقد عاش الغرب في القرون الأخيرة تحولاً أو انقلاباً من وضع كانت فيه السيطرة الشاملة والهيمنة المطلقة واضحة بينة من لدن الشأن الديني بلا منازع أو مدافع، إلى وضع صار فيه «ركن الدين إلى مرتبة ثانوية» و«تفريد الإيمان» و«تخصيص الأديان» من عوائد زماننا المعتادة.

فالذي عند مارسيل غوشييه - إذاً - أننا إن نظرنا في أمر الصلة أولاً بين

الدولة والمجتمع المدني قبل أن نتيبّن - ثانياً - أثر ذلك على منزلة الدين في الغرب المعاصر؛ ألفينا أن ما هو ثابت في هذه العلاقة إنما هو الانفصال بين الدولة والمجتمع المدني؛ لكن ما تغيّر إنما هي وتيرة هذا الانفصال. إذ تعرضت وتيرة الانفصال الثابت إلى تسريعين اثنين: واحد حدث حوالى عام 1900م، وثانٍ يحدث اليوم، وقد بدأ منذ ثلث قرن من الزمن على الأقل (بعد عام 1975م).

والحال أن التسريع الثاني هو الذي أوحى بأطروحة المؤلف:

عاش الغرب في القرون الأخيرة تحولاً أو انقلاباً من وضع كانت فيه السيطرة الشاملة والهيمنة المطلقة واضحة بينة من لدن الشأن الديني بلا منازع أو مدافع، إلى وضع صار فيه «ركن الدين إلى مرتبة ثانوية، و«تفريد الإيمان» و«تخصيص الأديان» من عوائد زماننا المعتادة

إذ بقدر ما تتسع الشقة بين القطب العمومي [الدولة] والقطب الخاص [المجتمع المدني]، يعاد تشكيل مضمون كل واحد منهما في الوقت الذي يعاد فيه تشكيل مضمون الثاني. وهذا ينطبق - بالأولى - على روح الدين وعلى روح السياسة في صلاتهما، وذلك لدرجة أن تحولتهما المتشابكة تشكل مختبراً عاماً للعلاقات بين الشأن العمومي والشأن الخاص في المجتمعات الغربية المعاصرة على الوجه الأجمَل¹.

على أن هذا الأمر ما كان على هذا النحو في البدء؛ فالتشاطر بين الدولة والمجتمع المدني هو أصل هذا التحول؛ ذلك أن الانقسام كان قد افترض وضع المعتقد القديم الشمولي - الدين - في المجال الخاص [خاصة أو تخصيص أو تفريد الدين]؛ بينما صارت السياسة [الدولة] هي الكائن الشمولي المهيمن الجديد. وكل ذلك تم باسم استقلال الشأن الدنيوي عن الشأن الديني [الغيبوي]، بعد أن كان له مستتبَعاً². على أن العيب كان يكمن في جوى وجوف هذه الصيغة (صيغة انفصال الديني عن

Ibid, p. 99.

-1

Ibid, p. 100.

-2



السياسي واستقلال السياسي عن الغيبي؛ إذ كان يُنبئ بهشاشة وبتهاافت؛ ذلك أن حرية المجال المدني أمست تقام على أساس مجال الدولة: الدولة هي ضامنة الحريات. والحال أن هذا «التفوق» وهذا «العلو» - تفوق المجال السياسي [الدولة] وعلوه على غيره - هو ما أضحى اليوم يوضع موضع سؤال، وذلك بعد أن انقلب سحر هيمنة الدولة على نفسها.

إن التمايز فالتمييز بين الدولة والمجتمع المدني إنما أدى إلى فك صلة التراتب التي كانت تحكمهما (هيمنة الدولة على المجتمع المدني).

لقد تصدع الأساس الفكري الذي أُقيم عليه هذا التراتب - أولوية الدولة - فما عاد المشكل - على غرار ما كان عليه بالماضي - استتباع الكنيسة؛ بل أمست الكنيسة نفسها فاقدة لقدرتها القديمة على الاشتمال وعلى الهيمنة على المجتمع وعلى الدولة والاستبداد بهما والانفراد واستغراقهما بالكلية. ومن شأن فاقد الشيء ألا يقتدر على أن يعطيه. وأنّى بقيت للكنيسة المقدرة على إتيان ذلك؟ وكان أن نتج عن هذا الأمر تحول في دلالة السياسة، كما حدث في الوقت عينه تحول في الدلالة العمومية للمعتقد الخاص - الدين بمعناه المعاصر بعد أن تمت خصخصته أو تخصيصه أو تفريده - ليس أقل منه جذرية وجوهريّة.

ولفهم هذا التحول لا بد من الوقوف عند مقدماته التاريخية:

ثمة مرحلتان مر منهما مسار العلمانية، وهي سائرة إلى مرحلة ثالثة قد لاحت بعض معالمها:

المرحلة الأولى - ويدعوها صاحب الكتاب «المرحلة الإطلاقيه» - تمتد من نهاية الحروب الدينية (1648م) إلى عهد الثورة الفرنسية (نهاية القرن الثامن عشر الميلادي). ولقد كانت مرحلة «استتباع» الشأن الديني للأمر السياسي. وهو استتباع لخصه الشاعر: «كلا، ما كانت الدولة مجعولة من أجل الدين، وإنما الأمر على العكس، كان شأن الدين أن يُستتبع للدولة». وذلك بحيث صارت الدولة تعلق ولا يُعلى عليها، واستحال الدين إلى حيِّزٍ في ركن ركين، لا يتجاوز الحدود التي رسمت له، بحيث

لا يهدد هو «حسن سير النظام الاجتماعي بعد أن تمت عقلنته» و«سعادة عموم الناس». و«إنما الكنيسة توجد داخل [حدود] الدولة، وليست الدولة توجد داخل [حدود] الكنيسة». هذا هو توسيم هذه المرحلة الاستتباعية - استتباعاً مطلقاً - ومناطقها.

أما المرحلة الثانية - والتي يدعوها «المرحلة الليبرالية الجمهورية» - فهي مرحلة «الفصل» بين الشأن الديني والأمر السياسي؛ إذ ما عاد الأمر يتعلّق باستتباع الشأن الأول للشأن الثاني؛ وإنما أمسى يتعلّق أساساً

جديد القرن هو تكون هيئتين للشأن الجماعي: هيئة سياسية بمعناها الحصري [الدولة] وهيئة للمصالح الخاصة [المجتمع المدني]، وما عادت المواجهة قائمة بين «دولة بلا رب يحميها» وجماعة كنسية

بالفصل بين الكنائس والدولة. وهو انفصال ينبغي ألا ننسى أنه جرى في إطار الحركة الليبرالية الكبرى التي ميّزت الحداثة الحقوقية؛ أي فك الارتباط بين المجتمع المدني والدولة. ذلك أن الصيغة الإطلاقيه للصلة بين الدولة والدين - صيغة الاستتباع - كانت قد تمت في إطار تصور «واحد» للهيئة السياسية (لا توجد إلا هيئة سياسية واحدة: الدولة)؛ إذ ما كانت توجد إلا هيئة جماعية

واحدة ووحيدة؛ هي هيئة الدولة. أما جديد القرن 19 فهو تكون هيئتين للشأن الجماعي: هيئة سياسية بمعناها الحصري [الدولة] وهيئة للمصالح الخاصة [المجتمع المدني]¹. وما عادت المواجهة قائمة بين «دولة بلا رب يحميها» وجماعة كنسية، وإنما استحالت المواجهة قائمة بين دولة ومجتمع مدني. وصار الشأن الجماعي - ومن ضمنه الشأن الديني - لا يقع تحت سلطة الدولة وحدها؛ وإنما تحت سلطة المجتمع المدني أيضاً يقع.

ها هنا أمر جلي وأمر خفي:

أما الظاهر الجلي فهو أن ثمة صراعاً دار بين الجمهوريين [أصحاب الشأن السياسي] وأهل الكنيسة [أصحاب الشأن الديني]، سعى فيه الأوائل

Ibid, p. 53-54.



إلى طرد الثواني من المجال العمومي، وعد فيه هؤلاء مساً بإيمانهم. هذا بينما الباطن الخفي الذي تشف عنه حقيقة الصراع هو أن ثمة نزاعاً بين المدافعين عن الدولة والمدافعين عن المجتمع المدني؛ هذا الذي سرعان ما أمسى يعلن عن استقلاله بل ويستقل فعلياً بتسيير نفسه بنفسه، بما في ذلك تسيير أمر عقائده التي يعتقد. ومن هنا تخوف الجمهوريين من أن يتحول الشعار «كنيسة حرة في دولة حرة» إلى الشعار «كنيسة مسلحة في دولة غير مسلحة»¹.

وهكذا، ما عاد الشأن الجماعي يمثل مفتاح «الاستقلال» - استقلال المجتمع عن الغيب - وما عاد الإخلاص للشأن العام هو مبرر وجود الغايات النهائية، وما عادت العلة العليا تتحدد بدءاً من مستوى العيش المشترك. وإنما وحدها الضمائر الفردية صار بإمكانها أن تقول رأيها في الأمور السياسية، بما في ذلك أمر استقلال المجتمع، وبما في ذلك أيضاً أسس العيش المشترك². وبالبديل من أن تقتضي هوية الفرد أن يتجرد من خصوصيته وفردانيته ويسعى إلى الشأن الكوني المشترك، استحال الأمر إلى ضده، فصارت ذاتية الفرد وخصوصيته هي ما به يريد أن يتبدى في المجتمع - فيعلن: ها أنذا في خويصة نفسي! - وأن يعترف له به³. وبهذا أمسّت القوة العمومية - الدولة - مجبرة على الاعتراف بهذه الهويات الجديدة، بما في ذلك الهويات الإيمانية⁴. أكثر من هذا، ما صارت الدولة إلا أداة في خدمة المجتمع المدني الذي أمسى يعود إليه أمر صياغة الغايات النهائية التي ينبغي للفعل العمومي أن يسعى إلى تحقيقها⁵. وما عادت الدولة قادرة على ادعاء الشمولية، وأنها بديل عن الاستتباع. ومثلما حدث بالأمس انفراغ للشأن الديني، ها هو ذا اليوم

Ibid, p. 59.

-1

Ibid, p. 105.

-2

Ibid, p. 134.

-3

Ibid, p. 135-136.

-4

Ibid, p. 140.

-5

يحدث بالمثل ان فراغ للشأن العمومي الذي أمسى غير قادر على تحديد غايات عليا يسير عليها المجتمع.

وفي الجملة، كانت قد ملكت السياسة قدرة تفسيرية في الوقت الذي كانت قد وضعت فيه مشروع استقلال المجتمع عن الاستتباع الغيبي الديني؛ لكنها سرعان ما فقدت هذه القدرة بأثر من ضعف خصمها الديني، وبعامل من عجزه عن تقديم صورة مقنعة عن تبعية المرئي [عالم الشهادة] للامرئي [عالم الغيب]. والحال أن ضعف الأمر الديني؛ إذ عمل على أن يسحب من السياسة بعدها الشمولي؛ فإنه سائر إلى أن يعيد إلى القول الديني وظيفته؛ لكن ليس باعتباره هذه المرة قولاً دينياً؛ وإنما باعتباره قولاً شمولياً.

ملكّت السياسة قدرة تفسيرية في الوقت الذي كانت قد وضعت فيه مشروع استقلال المجتمع عن الاستتباع الغيبي الديني؛ لكنها سرعان ما فقدت هذه القدرة بأثر من ضعف خصمها الديني

وتلك مفارقة ليست بعدها مفارقة! لكن هذا الأمر - ويا للمفارقة! - ما عاد من وظيفة الكنائس؛ وإنما استحال هو من مهام الأفراد بصفتهم الفردية الشخصية. فكان أن تحول الدين بذلك إلى «طلب» بعد أن كان «عرضاً»، وقد أمسى بالبدل من أن يكون تلقياً وورعاً استكشافاً واستملاكاً¹. وفضلاً عن هذا، ما عاد الدين طلباً للحق؛ وإنما استحال طلباً للمعنى². وشتان ما بين الكنهين! ذاك كنه الدين بمعناه القديم، وهذا كنه الدين بمعناه المعاصر. فكم إذاً غيرت الديمقراطية كنه الدين بقدر ما تغيرت به!

وبعد، هذا هو الجواب عن السؤال: أية ديانة لأية ديمقراطية؟ أما عن الديانة فهي الديانة الفردية، لا الجماعية، والديانة الطلب، وليس الديانة العرض، والديانة المعنى [معنى الحياة]، لا الديانة الحق...

Ibid, p. 140.

-1

Ibid, p. 149.

-2



وأما عن الديمقراطية، فإنها الديمقراطية المسطرية، لا الديمقراطية العقدية، والديمقراطية الوسييلية، لا الديمقراطية الغائية، والديمقراطية المراقبة، لا الديمقراطية العقدية، والديمقراطية التعددية، لا الديمقراطية الواحدية، بل قل: حتى الديمقراطية المخصصة، لا الديمقراطية العمومية. وما كان لكنهي «الديانة» و«الديمقراطية» أن يتغيرا في مرحلة العلمانية هذه - التي قد تكون الثالثة المراحل - لولا المجتمع المدني الذي صار ثلاثي المياسم: مجتمع تعددي وهوياتي ومدافع عن الأقليات. وتلك كلمة مارسيل غوشيه الأخيرة.