

جامعة مولود معمري تيزي وزو
كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية
قسم العلوم الاجتماعية
فرع الفلسفة



الدّين والعلمانيّة عند مارسيل غوشيه

أطروحة مقدمة للحصول على درجة دكتوراه طور ثالث في الفلسفة نظام ل.م.د.

تخصص: فلسفة تطبيقية

إشراف الأستاذة الدكتورة:

قايد سليمة

إعداد الطالب:

بوسرو السبتي

لجنة المناقشة

اللقب والاسم	الدرجة العلمية	الجامعة	الصفة
حشلاف يونس	أستاذ محاضر أ	جامعة مولود معمري تيزي وزو	رئيسا
قايد سليمة	أستاذ التعليم العالي	المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة	مشرفا ومقررا
باجي أحمد	أستاذ محاضر أ	جامعة مولود معمري تيزي وزو	عضوا مناقشا
أرزقي مداح	أستاذ محاضر أ	جامعة مولود معمري تيزي وزو	عضوا مناقشا
كيحل مصطفى	أستاذ التعليم العالي	جامعة سكيكدة	عضوا مناقشا
بطاش منانة	أستاذ محاضر أ	المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 2023-2024

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجِدْ لَهُمُ بِلَاغًا هَادٍ
أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ ۚ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾

سورة النحل – الآية: 125

الإهداء

إلى من علّمني كيف أقف بكلّ ثبات فوق الأرض

أبي رحمه الله

إلى نبع المحبة والإيثار والكرم.

أمي الحبيبة

إلى أقرب الناس إلى نفسي.

زوجتي المخلصة

إلى رُوحِي وفُرة عيني ونبيض فؤادي.

ابنتي لنا

إلى جميع من تلقّيتُ منهم النصّح والدّعم

أهديكم خلاصة جهدي العلمي

شكر وتقدير

في الختام أحمد الله سبحانه وتعالى الذي منّ علينا بنعمة العقل والدين، وهو القائل في محكم التنزيل: "فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ" سورة البقرة الآية 152.

فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "مَنْ صَنَعَ إِلَيْكُمْ مَعْرُوفًا فَكَافِئُوهُ، فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا مَا تُكَافِئُونَهُ فَادْعُوا لَهُ حَتَّى تَرَوْا أَنَّكُمْ قَدْ كَافَأْتُمُوهُ"، وأيضا وفاء وتقديرا واعترافا مّي بالجميل والفضل الجزيل أتقدم بجزيل الشكر للأساتذة الأفاضل المخلصين الذين لم يبخلوا علينا بأيّ جهد في مساعدتنا في مجال البحث العلميّ وفي دعمنا للوصول إلى نجاحنا، ولهم مّي خالص آيات الشكروأسمى باقات التقدير، وأخصّ بالذكر أستاذتي المشرفة قايد سليمة صاحبة الفضل في توجيهي ومساعدتي في تجميع المادّة البحثيّة، فجزاها الله كلّ خير، وأخيرًا أتقدم بجزيل الشكر إلى كلّ من مدّ لي يد العون والمساعدة في إعداد هذه الدّراسة على أكمل وجه.

فالحمد لله ربّ العالمين.

مقدمة

1- تمهيد:

إذا كان لسان حال أرسطو في القرن الرابع قبل الميلاد، يعرف الإنسان بتوصيفه بالحيوان المدني بالطبيعة، فهذه المدنية قادتته إلى السياسة، فكان بذلك كائناً سياسياً، وهو تصور امتدت آثاره للفلسفة السياسية المعاصرة، أين نعث على أحد رموزها الفرنسيين وهو مارسيل غوشييه، الذي سار على دربه في أحد كتبه المعنون **الوضع السياسي** (Condition politique) الذي ميّز فيه البشرية بهويتها السياسية. وهذا الارتباط لهوية الإنسان بالسياسة، يقابلها مكوّن آخر لا تقلّ قيمته عن قيمة السياسة عند الإنسان وهو مكوّن الدين، فنحن كائنات متديّنة بالطبيعة، وفي سياق هذه الثنائيّة المشكّلة لهوية الإنسان تطفو في الأفق مشكلة علاقة السياسة بالدين، التي اختصّت بها الفلسفة السياسيّة.

وهو ما يجعل من هذين المكونين يحتلان مكانة كبيرة من نقاشات الفلاسفة والمفكرين قديماً وحديثاً سواء داخل الحقل العربي أو الحقل التداولي الغربي، سواء في القديم منه أو الحديث. هذا الاهتمام بالبحث في العلاقة التي تربط السياسة بالدين، تباينت حولها الآراء، حيث سار اتجاه من الفلاسفة إلى القول بالقطيعة التامة بينهما، في حين يميل البعض الآخر إلى الربط بينهما. وفي هذا الإطار يتموقع موضوع بحثنا الذي يركز حول المكوّن السياسي وصلته بالمكوّن الديني انطلاقاً من تحليل علاقة الدين بالعلمانية عند مارسيل غوشييه.

هذا الأخير تتوّعت ميولاته واهتماماته الفكرية بين عدّة مجالات مثل: الفلسفة، والاجتماع واللاهوت والسياسة، والتاريخ، وعلم النفس. وهو تتوّع أدّى إلى اتّساع دائرة المهتمّين بفكره وآرائه، إلّا أنّ آراءه في الدين لم تتل حظّها من الاهتمام الذي يؤدّي إلى الكشف عنها وتوضيحها بالقدر الكافي خاصّة في عالمنا العربي، على الرّغم من أنّ غوشييه اهتمّ بالبحث في الدين من خلفيّة فلسفيّة، فقد كان على العموم خاضعاً في نظرته إلى الدين لآراء الفلسفة القاريّة.

موضوع علاقة الدين بالعلمانية عند غوشييه، الذي نحن بصدد تحليله، سبق وأن اشتغلت عليه الكثير من الأعلام الغربيّة قبل غوشييه منذ عصر التنوير، أو ما يُعرف بعصر انتصار العقل، هذا العصر الذي أعلن مناصروه الطلاق بين الدين والدولة، ومن ثمّة التّبشير بفكرة نهاية الأديان وانهايارها للأبد، باعتبارها سحراً وخرافة بالية تجاوزها الزّمن، وفي ذلك إعلان صريح عن ميلاد حقبة تاريخيّة جديدة يتسيّد فيها العقل وحده، مُترّبعا على عرش أدواته المعرفيّة، فنتج عن ذلك سلطان العلم، ولا شيء غير العلم.

وتزامن مع هذا الوضع انتشار بعض المقولات الفلسفيّة، التي أطلقها بعض الفلاسفة الغرب مثل "موت الإله"، و"أقول التدين"، بالموازاة مع ذلك شهد العالم الغربي حلول الثّورة العلميّة والصّناعيّة، وتغيّك البنى الاجتماعيّة التقليديّة لصالح الفرديّة (أي أنّ مصالح الفرد مسألة يجب أن تتحقّق فوق اعتبارات الدولة والجماعات).

وقد تعزّزت هذه الأفكار أكثر بعد نشأة المُدُن الحديثة. وهو طرح تبناه أنصار العلمانية، لكنّ ما لم يتوقّعه هؤلاء أنّ للواقع المعيش رأيه الذي يعاكس توجّههم، إذ كان للخبرة والمُمارسة البشريّتين رأي آخر، حيث شهدت العصور اللاحقة للتّطوير بصيغته الأوروبيّة انتعاشاً كبيراً وحيويّاً لحركات دينيّة كثيرة، هذه الأخيرة عادت للظهور في ظلّ الشّروط الجديدة للعالم، وتكيّفت بشكل جيّد مع المناخ الحداثي للمجتمعات والمُدن الحديثة، إذ يبدو أنّ اعتناق النّاس للدين مسألة تتجاوز إلى حدّ بعيد مُجرّد اقتصارها على كونها تُعطي تفسيراً لوجودنا، كما تدّعي ذلك الصّيغة التّثويرية للنقّدم، والتي تربط بين اعتناق النّاس للدين من جهة وبين جهلهم وعدم تطوّر علومهم من جهة أخرى، وذلك لحاجتهم إلى إجابات تفسيرية للظواهر الكونيّة.

وانطلاقاً من هذا الجدل الحادّ بين هذه الأطراف، التي عمد بعضها على إبعاد الدين من المشهد العام وبين من يرى في الدين المكوّن الذي لا يزال تأثيره في الشّأن عام موجوداً، حاول مارسيل غوشيه بفكره الثّابت التّموقع داخل هذا التّجاذب، حيث سيحاول إزاحة الستار عن هذه المعضلة، انطلاقاً من مجموعة من الكتابات في هذا السّياق، وفي هذا الصّدّد نعمل نحن بدورنا على تحليل بعض متون هذه الأخيرة في محاولة منّا للبحث عن الإجابات التي قدّمها السيّد غوشيه حول الإشكالية التي يطرحها بحثنا وصيغتها كالاتي: إلى أي مدى كان الدّين عند غوشيه عبر التّاريخ منظّماً لحياة الجماعة، وهل استطاعت العلمانية أن تحلّ محلّه حقّاً؟

ويتفرّع عن هذه الإشكالية الرئيسيّة أسئلة مهمّة هي: كيف استطاعت الحداثة أن تقلّل من شأن الدّين وتساهم في الخروج منه؟ وما موقع الدّين في ظلّ الديمقراطيّات المعاصرة؟ ألا يمكننا القول بعودة الدّين في زمن العلمانية، أو الحديث عن إمكانيّة التأسيس لعصرٍ ما بعد علماني؟

منهج الدّراسة:

لفهم إشكالية الدّين والعلمانية عند مارسيل غوشيه بمقولاتها الظّاهرة والباطنة في نفس الوقت، يتطلّب هذا العمل ضبط منهجيّة بحث دقيقة لكشف التّحوّلات والانفلاتات التي عرفت فلسفة غوشيه منذ بدايتها الأولى، وبالأخصّ التّحول من براديغم الدّين إلى براديغم العلمانية، خاصّة وأنّه كان يريد تأسيس علم اجتماع أنثروبولوجي متعالٍ *l'anthroposociologie transcendantale*.

وكلّ هذا يتطلّب منهجيّة مناسبة لتحقيق النّجاح المنشود في البحث والنتائج المرجوة منه، ومن ثمّ وجدنا أنّه من الأنسب أن نتّبع منهجيّة تحليليّة نقدية، ومن جهة أخرى تطلّب منّا الأمر العودة للمنهج التّاريخي والمنهج المقارن، بالنّظر لكوننا نتعامل مع مؤرّخ أكثر من كونه فيلسوفاً.

ولذلك فإنّ أسلوب عملنا يقوم على تحليل نصوص غوشيه حول الدّين وحول العلمانية، لاستخراج جميع الرّوابط التي يقيمها بينهما.

2- الأسباب التي أدّت إلى اختيار الموضوع:

إذا كان لكلّ عمل سند وجملّة من المنطلقات، فالبحث الفلسفيّ لا يكون عميقاً وناجحاً دون توضيح

وتحديد منطلقاته وطموحاته ودوافعه، فثمة مُسوّغات ودوافع دفعتنا لاختيار هذا الموضوع "الدين والعلمانية عند مارسيل غوشييه" هذه الدوافع منها ما هو ذاتي ومنها ما هو موضوعي.

أمّا من الناحية الموضوعية، فنسلم بدهشة أننا نرغب في تحقيق الحق وإبطال الوهم، طالما أنّ بعض صانعي العقل الغربي المعاصر يؤمنون بالضرورة بسيادة العلمانية، كتوجه سياسي يسيّر الشأن العام، وذلك على حساب الدين، بحجة أن رجال الدين في فترة ما مارسوا الطغيان والظلم والقهر على العباد، لذلك فلا حاجة لنا لتوجيهاتهم، بحسب ما يدّعي هؤلاء، وعلى رأس هؤلاء مارسيل غوشييه صاحب مقولة الخروج من الدين، التي تتجه في هذا المسار. بيد أنّ هذا التوجه لقي معارضة من مناصري عودة الدين، الذين يرون واقع الحال يؤشّر على إقبال كبير من قبل الأفراد نحو التمسك بالدين. وتبعاً لذلك تتطلّب الأمانة العلمية، تحديد صحّة وصواب هذه التّصورات والتّحري في الأمر، في محاولة منا للمساهمة في تنوير الفكر الإنساني، انطلاقاً من تحليل مقارنة غوشييه وخصومه، لنقف في النهاية على مدى وجاهة كلّ طرف.

كما دفعتنا قلة الدّراسات العربيّة حول مارسيل غوشييه، وشجّعتنا للمضي قدماً في قراءة نصوص هذا الرّجل المتعدّد الألوان الفكرية. ومن جهة أخرى، ثمة مسافة شاسعة بين النّظرية العلمانية التي يكتفي أصحابها غالباً بالتّشديد على الطّابع الانتصاريّ للعلمانية وتراجع الأديان والعقائد، وبين واقع الدين الذي يتسم بالتّعرج والتّركيب، كما أنّ هنالك مسافة شاسعة بين النزعة العدميّة والتّفكيكيّة التي تطبع خطاب بعض المفكرين والكتّاب الغربيّين، وبين عامّة النّاس الذين يميلون عادة إلى إطفاء جوعة الضّمير الأخلاقيّ بنوع من التّوليف بين متطلّبات الحياة اليوميّة المعلمنة، وبين ما تبقى من مخزونات دينيّة وروحيّة، بما يجنبهم قسوة الشّعور بالفراغ وانتفاء المعنى.

بينما تنكشف الأسباب الذاتيّة بمجرد العودة لما نَحمله من رغبة مستمرة للوجود داخل ذواتنا، تخاطبنا بضرورة تحليل النصّ الغربيّ، ذلك أن قراءة الفكر الغربيّ المعاصر عامّة والسياسي خاصّة، قراءة تأملية تعدّ واحدة من الرّهانات التي عكفنا على الخوض فيها، فشحغنا بالبحث في السياسة يسير في عروقنا كما يسير الدّم في سائر الجسد، كيف لا وحال عظماء الفلاسفة من رواد الفكر الاغريقيّ قد مهّدوا لنا الطّريق لذلك، خاصّة حينما يتعلّق الأمر بالدّراسات التي تبحث في الجذور، بما فيها جذر الدين تحديداً، وهو ما وجدناه في أحد رموز العقل الفرنسيّ المعاصر، الذي لم يتوان هو الآخر عن إمطة اللّثام عن دور هذا المكوّن في حياة المجتمعات عبر تاريخها الطّويل.

أضف إلى ذلك طبيعة الموضوع وطبيعة فكر مارسيل غوشيه في حدّ ذاته، فغوشيه فيلسوف معاصر عاش أحداث عصرنا وهو لا يزال على قيد الحياة، له آراء ومواقف تتعلّق بالقضايا الرّاهنة مثل قضية كوفيد 19 الأخيرة، كما أنّ فلسفته من أكثر الفلسفات المرتبطة بالإنسان كيف لا وهو أنثروبولوجي محنّك. وهناك دافع آخر شخصي يتمثّل في كون فلسفة غوشيه متنوّعة المشارب، سياسيّة، أخلاقيّة، سوسيولوجيّة تاريخيّة، نفسيّة، أنثروبولوجيّة... الخ ممّا يمكّننا من الاستفادة من هذه النظريات والاطّلاع عليها من خلال طريقة غوشيه السّجالية خصوصاً في حواراته المختلفة، فنصّ غوشيه الفلسفي لا ينتمي إلى جنس النّصوص الفلسفيّة التقليديّة، بل ينتمي إلى جنس النّصوص المركّبة حيث تتعدّد مراجعه ومناهله، فهو فيلسوف لا نسقي، بحكم إبحاره في الاجتماع والتّاريخ والسّياسة وحتّى علم النّفس.

3- في صعوبات البحث:

إنّ قراءة غوشيه ليست دائماً مهمّة سهلة، خاصّة وأنّه مهمّة بعدّة أشياء مختلفة، مثل مجتمعات ما قبل الدّولة، وعلم النّفس المعاصر، ممّا يصعب علينا التّساؤل عمّا إذا كنّا نتعامل مع مؤرّخ، أو عالم اجتماع أو فيلسوف، وما إلى ذلك. ولكن ولحسن الحظّ، فإنّ الكثير من أعماله تتناول الدّين بطريقة ما. وعليه يكون البحث في فكر غوشيه عموماً، وفي موقفه من المسألة الدّينية والمسألة السّياسية (الدّين والدّولة)، إضافة إلى موقفه من العلمانيّة خاصّة، طرح علينا جملة من الصّعوبات من النّاحية المعرفيّة والمنهجية، أما الصّعوبات المعرفيّة فتتمثّل في فكر غوشيه في حدّ ذاته، فهو فكر متنوّع كما سبق الذّكر ويتبنّى أفكار العديد من النظريات السّوسيولوجيّة والعلميّة والفلسفيّة، ثمّ ينهل عليها بالنّقد مثلاً فعل مع الماركسيّة كما أنّه فكر تحرّري يفتح على أنساق و مدارس فكريّة و فلسفيّة و توجّهات علميّة و سياسيّة ممّا يجعله موسوعة يصعب الإلمام بمختلف جوانبها العلميّة و الفكريّة. كما صادفتنا في هذا البحث مشكلة قلّة الكتب التي كتبت عن غوشيه، خاصّة باللّغة العربيّة التي تكاد تنعدم اللهمّ إلّا بعض الأعلام الغربيّة التي تعدّ على الأصابع، لكنّها غير مترجمة بعد.

4- أهداف الدّراسة:

لقد كان رهاننا بعد شرح أطروحة غوشيه في الدّين والعلمانيّة، والتي تؤسّس لمقاربة الخروج من الدّين الابتعاد عن التّفسيرات التي كانت تقدّم عادة عن فكر مارسيل غوشيه، أين اقتصرّت هذه الدّراسات بشكل أساسي على نوعين من التّحليل، إمّا نهجه السّياسي تجاه الحقيقة الدّينيّة، أو تفسيره للتّاريخ باعتباره القدوم التّدرجي للمجتمعات المستقلّة. لهذا قرّرنا وضع الفكر اليساري في قلب المناقشات النظريّة والمعرفيّة الأكثر جوهرية، والتي أثّرت على الفلسفة الفرنسيّة خاصّة، والعلوم الإنسانيّة في النّصف الثّاني من القرن العشرين عامّة. لذلك، وضعنا عمل غوشيه على الفور ضمن المناقشات التي أثّرت على الفكر الفرنسي

في السّتينيّات والسّبعينيّات من القرن العشرين -وهي المناقشات التي وضعنا قضاياها الرّئيسيّة تحت المسألة العلنيّة. فكان الهدف من عملنا هو إظهار أنّ الدّين يعتبر مفهوماً أساسيّاً في فكر غوشيه. زيادة على مدى حاجتنا إلى التّفكير في العلمانيّة، في سياقاتها التاريخيّة وتشكيلها لمسار ثقافيّ واجتماعيّ وسياسيّ، في المرجعيّات الفلسفيّة والدينيّة التي تحيل إليها، وكذلك في بُعدها الوظيفيّ عندما تتجسّد نمطاً إجرائياً لتنظيم العلاقة بين السّلطة السياسيّة والسّلطة الروحيّة، وبين الدّولة والمجتمع.

وفي هذا الإطار يندرج بحثنا، الذي نحاول من خلاله استعادة سؤال العلمانيّة، واستئناف التّفكير فيه عند أحد روّاد الفكر الفرنسي المعاصر، انطلاقاً من أهمّ المؤلّفات والنّصوص، التي تشكّل بواسطتها المفهوم ضمن هدف تأصيل التّصورات والمفاهيم الفلسفيّة السياسيّة في الفكر الغربيّ المعاصر. لذا فإن جوهر هذا العمل هو إظهار أنّ الدّين كان دائماً مرتبطاً، بطريقة أو بأخرى، بالسياسة.

5- خطة البحث:

وبالعودة إلى تفاصيل الموضوع، فإنّ معالجة الإشكاليّة المطروحة سابقاً، ستتحدّد معالمها على ضوء فصول البحث، وهي أربعة فصول، بدأنها بالفصل الأوّل الذي عمدنا فيه إلى ضبط مفهومي الدّين والعلمانيّة، حتى وإن كان اللَّفظان غنّيين عن التّعريف ضمن مجالنا إذ لا يخلو أيّ بحث من الوقوف على ماهيتهما، لكن منهجياً استدعى السّياق تحديد معنهما، دون الغوص في تفاصيلهما، وعليه خُصّص لهما مبحث خاصّ. وقفنا فيه على معنهما في اللّغة والاصطلاح. وفي مبحث آخر سبق هذا الضّبط المفاهيمي، عرّفنا بمارسيل غوشيه باعتباره شخصيّة جديدة تدخل في مجال بحث العقل العربيّ. سواء من حيث سيرته الفكريّة أو مصادر فكره.

بينما عرّجنا في الفصل الثّاني على تمفصلات الحداثّة والعلمانيّة، خصوصاً وأنّ الحداثّة شكّلت مقدّمة لظهور العلمانيّة، هذا الفصل بدوره انقسم إلى مبحثين، المبحث الأوّل تناولنا فيه الدّين والحداثّة السياسيّة أين وقفنا على مكانية الدّين في مرحلة الحداثّة خاصّة في شقّها السياسيّ.

بينما حلّل المبحث الثّاني الصّراع الدينيّ والسياسيّ وتشكّل العلمانيّة. والذي عرّجنا فيه على صلة دين المعنى بالدّولة الحديثة. وكيف يمكن للاعتقاد الدينيّ أن يتجاوز مختلف القيود (الاعتقاد وامتداداته الماديّة).

لندخل بعدها في مشروع غوشيه الأساسي والذي خصّصنا له فصلاً مستقلاً عنوانه (الفصل الثّالث) مارسيل غوشيه والتّأسيس لمقولة الخروج من الدّين، هذا الفصل شرحنا فيه أطروحة غوشيه في الخروج من الدّين بين المعنى والجذور في المبحث الأوّل فضلاً على مسار عمليّة الخروج من الدّين مثل ثورة في

الإيمان مروراً بالثورة السياسيّة ووصولاً إلى طموح بلوغ الكونيّة بالخروج من الدّين، بينما قمنا في المبحث الثاني بسرد بعض مزايا الخروج من الدّين مثل ارتباط هذا الخروج بالمسيحيّة، مروراً باستقلاليّة الإنسان. وأخيراً الديمقراطيّة باعتبارها شكلاً من أشكال الخروج عن الدّين. وفيه شرحنا هذا المفهوم تارة، وحلّلنا الأزمة التي وقع فيها تارة أخرى.

إلى أن وصلنا في الفصل الرابع، الذي يعتبر الفصل النّقدي لأطروحة غوشيّه حيث عنوانه ب: **مساءلات نقدية لأطروحات غوشيّه**، وهو فصل ينقسم هو بدوره لمبحثين، عرضنا في المبحث الأوّل، مسألة ما بعد العلمانيّة، وكيف أسست لعودة الدّين، حيث وقفنا على بعض المدارس الغربيّة التي كانت لها مواقف صريحة في هذا الشّأن، في حين اتجهنا في المبحث الثاني نحو توجيه مساءلاتنا الشّخصية لغوشيّه فناقشناه بما له وما عليه. وأخيراً استعرضنا في الخاتمة أهمّ نتائج البحث.

الفصل الأول: تأصيلات مفاهيمية

المبحث الأول: المرجعية الفكرية لمارسيل غوشيه

1-حياته

2-مؤلفاته

3-منهجه

4-مصادر فكره

المبحث الثاني: دلالات مصطلح الدين والعلمانية

أولا-معنى الدين

1-في جذر الدين

2-المفهوم الاصطلاحي للدين

3-مفهوم الدين عند غوشيه

4-وظائف الفكرة الدينية في البناء الاجتماعي:

ثانيا-معنى العلمانية

1-الاشتقاق اللغوي

2-المعنى الاصطلاحي

3-مفهوم العلمانية عند مارسيل غوشيه

مدخل:

يُعد البحث في سيرة مارسيل غوشيه (MARCEL GAUCHET) مسارا ضروريا، باعتباره شخصية فكرية معاصرة، أثبتت وجودها كأحد أقطاب الفكر السياسي المعاصر، خاصة وأنه جمع بين عدة مجالات إذ تراه يشتغل على السياسة وعلى الدين، كما تجده يدرس كذلك التاريخ، وهذا ما انعكس على تفكيره الذي تتوع بين حقول المعرفة المختلفة، من اجتماع إلى تاريخ، واقتصاد، وفلسفة، وسياسة ... الخ.

فقد تم تحليل أعمال غوشيه عدة مرات، والتعليق عليها، تارة بالتركيز على تحليله للظاهرة الدينية ومفهومه التاريخي الذي يحمله عنها، وتارة أخرى حول التاريخ الذي يرسمه، لكن هذه الجهود المبذولة لفهم فكره، واجهت مشكلة التنوع والانتقائية في تفسيراته. وهي مواضيع تبدو منفصلة، لكن تتبع بعضها البعض في أعمال غوشيه، يحيلنا على إشارة كل منها إلى الآخر. وعلى قلة الكتب التي كتبت في غوشيه نعثر فقط على عمل وحيد قدمه أحد طلبة الدكتوراه وهو باتريس بيرجيرون¹ (Patrice Bergeron)، عام 2009 حول غوشيه ارتكز على أطروحة الخروج من الدين بعنوان: مقدمة موجزة لأفكار مارسيل غوشيه

(*La sortie de la religion. Brève introduction à la pensée de Marcel Gauchet, 2009*)

فكانت دراساته للطبائع البشرية والبنى الثقافية والوجدانية للجماعات البشرية في سياقات تراعي التغير الدائم والمستمر للإنسانية وتحمل طابعا تأمليا.

وبالعودة إلى اهتمامات غوشيه المتنوعة التي كان يهدف من ورائها فهم وتحليل مشكلات الزمن الراهن حيث بدأ تفكيره بجد في ابتكار أنماط تأملية مركبة، لها قابلية الانفتاح الدائم على الموضوعات الكبرى التي تساعد على التأمل في تعقيدات الوجود البشري، على المستوى الفردي والجماعي، انطلاقا من الإنصات الجيد لكل التفاصيل الدقيقة المساهمة في إنتاج الارتباك الحاصل في الأزمنة الراهنة، كما تقدر غوشيه بنزوعه نحو التتبع الدقيق لمسارات تشكل الوعي البشري وصوره الفكرية، وللتحولات الطارئة عليه ونتائجها وامتداداتها النظرية. وهو أمر جعل تجربته الفكرية تُصنّف كشكل من أشكال التعبير عن بنية الفكر السياسي المعاصر وتركيبته وكيته، انطلاقا من تعدد نصوصه وكتابات، فضلا عن تنوع مقارباته في تشييد رؤية نظرية استوعبت التجربة السياسية الفرنسية خاصة، والأوروبية عامة، مما يحيلنا إلى فحص جزء من هذه البنية خاصة مع تعدد الموضوعات والتخصصات والمناهج والأصول النظرية والنصوص والمتون والمشاريع الفلسفية التي عكف على تقديمها، وهذا ما سنقف عنده في إطار وحدة "الفكر السياسي لمارسيل غوشيه" كتجربة فكرية معاصرة. وقبل ذلك سنقف عند تنشئته الفكرية ومرحلته التعليمية.

¹ Étudiant au doctorat à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval.

المبحث الأول: المرجعية الفكرية لمارسيل غوشيه

إذا كان الإنسان يتشكل من مجموعة شبكات فكرية وسياسية وإعلامية تظهر فيما يصدر عنه من أعمال، فإن هذه الخصائص تتوفر في شخص الفيلسوف والمؤرخ الفرنسي المعاصر مارسيل غوشيه والذي يجهله عامة الناس داخل أوروبا عامة وفرنسا خاصة، كما يجهله أيضا المثقف العربي، بالرغم من نشره للعديد من الكتب والعديد من المقالات المنشورة بشكل خاص في مجلة (*le Débat*)، التي قام بتحريرها لمدة خمسة وثلاثين عامًا مع بيير نورا، كما تتجاوز المقابلات التي أجراها في الراديو والصحف العشرات، وهذا يعني أنه كان موجودا بقلمه وفكره، لكنه كان غائبا في ثقافة العوام من بني جلدته. ولعل هذا ما دفع أحد محاوريه إلى مخاطبته بقوله: "نحن نعرفك دون أن نعرفك"². ونفهم منه جهل الكثيرين لهذه الشخصية الفكرية العالمية فمن يكون مارسيل غوشيه؟

1-حياته:

ولد الفيلسوف والمؤرخ الفرنسي مارسيل غوشيه عام (1946)، بأحد الأرياف الفرنسية والمسماة منطقة باولي -الماش - (Poilley -Manche)، من أب يشتغل كعامل طرقات وأم تتمهن الخياطة حيث تلقى تعليمه في مدرسة المعلمين (*école d'instituteurs*) ولكنه غادرها وهو في الخامسة عشر من عمره إلى وسط المدينة، ليعمل في حقل التدريس، وما إن بدأ في العمل حتى دخل في العمل النقابي وتعرّف على الأجواء السياسية التي كان يهيمن عليها أنصار الشيوعية من جهة، ومناهضو الستالينية من جهة أخرى، أين كان انتماؤه للطرف الثاني، وفي عام 1966 تعرّف على الفيلسوف كلود لوفور (Claude Lefort) (1924-2010) الذي أطر تكوينه السياسي.³ والذي أشرف عليه في دراساته الجامعية أين تحصل على ثلاث شهادات تعادل الليسانس، واحدة في الفلسفة، وأخرى في التاريخ، وثالثة في علم الاجتماع، واعترف مارسيل غوشيه أنه مدين لأستاذه لوفور بالكثير. فهو من كان يشرف عليه في مرحلة الماجستير حول فرويد، في جامعة كاين (Caen).

وفي ذلك يصرح: " لقد كان هو الذي كشف لي المجال الذي كنت أمارسه طوال حياتي، كما كان لي معلماً استثنائياً، فهو من النوع الذي يجعلك تشعر بأنك أكثر ذكاءً عندما يستمع إليك. لكنني أتذكر أنه

² Marcel Gauchet, *La Condition historique*. Entretiens avec François Azouvi et Sylvain Piron, Paris, Éditions Stock 2003, p 8.

³ مارسيل غوشيه، *سمة العالم الحديث الجهل*، حوار حول الدين والحداثة والعلمنة مع ماتيو جيرو، تعريب/ ريم اليوسف مجلة الاستغراب، خريف 2015، ص 18.

أظهر لي نقطة البداية: لقد أظهر لي، عندما كنت يساريًا تحريريًا شابًا، أن التفسيرات التروتسكية ليست كافية لتفسير الظاهرة الستالينية⁴.

وهنا يكمن تنوع مشاريعه الفكرية بين التاريخ والفلسفة وعلم الاجتماع منذ بداية دراساته الجامعية. وبالعودة إلى مرحلة شبابه نجده في العشرينات من عمره، قد انخرط في حركة الطلبة والعمال، وبعض شرائح المثقفين التي عرفت بوضعها لمتاريس في شوارع باريس، خلال شهر مايو من عام 1968. ضمن ما سمي آنذاك بـ "ثورة الطلبة"، ورأى في تلك الأحداث تعبيراً عما كان يفكر فيه هو شخصياً، حول ضرورة صياغة "نظرية لتاريخ بديل".

وهذا ما شكّل بعدها، أحد روافده البحثية جسدها في العديد من أعماله، ولم يتردد غوشيه في إبراز ذلك عندما قال: "عشت تلك الحركة مايو 1968 بكثير من السعادة والحماس"⁵. وهو انتماء يظهر جلياً في قطعه مئات الكيلومترات حتى يشارك في بعض المظاهرات الاحتجاجية، التي كانت تنظمها هذه الحركة حتى إنه عندما سُئل ذات مرة حول وجود فكر خاص بعام 1968، وما إن كان ينتمي إلى هذا التيار رد قائلاً: إنه "مرتبط بهذا التوجه بل وثابت الوفاء له"⁶. هذه الحركة التي لا يخفي تعلقه بها كان لها دور كبير في تغيير عمق المجتمع الفرنسي سياسياً وثقافياً ونفسياً، وقد برز من خلالها مفكرون كثر من أمثال جون بول سارتر، ميشال فوكو، دانيال كوهن، جيل دولوز، وبيرر كلاستر، وكلود لوفير... الخ.

بيد أن ميل غوشيه إلى هذه الحركة لم يعمر كثيراً، لأنه سرعان ما انطفأ، خصوصاً بعد إدراكه أن العديد من الأحزاب والحركات اليسارية واليسارية المتطرفة، قد برزت من جديد في مقدمة المشهد السياسي الفرنسي، وصرّح علانية: "إذا كان هناك شيء لم يكن باستطاعتي أن أفعله، هو أن أكون من أنصار الماوية"⁷. وبهذا وضع غوشيه نفسه خارج دائرة أولئك الذين كان يجري توصيفهم بـ "اليساريين". خاصة بعد ظهور بعض الأعلام الفرنسية الراضية لهذه الحركة وللانقضاء الطلابية، مثل عالم الاجتماع

⁴ Marcel Gauchet, *Claude Lefort a indiqué la voie*, Les amis de Marcel Gauchet, 4 octobre 2010 .

<https://www.marcelgauchet.fr/blog/?p=281>.

⁵ البيان، مارسيل غوشيه، السياسيون سجناء قناعاتهم، تر/مخولف محمد، تم تحميله بتاريخ: 04 أبريل 2022

<https://www.albayan.ae/books/author-book/2094633>

⁶ مارسيل غوشيه، في الدين والسياسة والمجتمع، حوارات أناسية، تعريب/ محمد الحاج سالم، تونس، الوسيط للنشر ط 1، 2014، ص 114.

⁷ مارسيل غوشيه، السياسيون سجناء قناعاتهم، تر/مخولف محمد، مرجع سابق.

والفيلسوف الفرنسي ريمون أرون (Raymond Aron) (1905 - 1983) الذي وصفها " بكونها مجرد دراما اجتماعية، مما يتطلب نزع القداسة عنها".⁸

هذا التوجه نحو الفكر السياسي كشف عنه سنة 1971، في مقال له حول الديمقراطية بعنوان: رجل السياسة والمؤسسة الاجتماعية.

والملاحظ أن جل أعمال غوشيه قد ركزت ومنذ بداية اهتمامه بالفلسفة السياسية، على العلاقات التي تحكم عمل السياسيين في بلد يعلن تبنيه النظام الديمقراطي، إذ لا يخفى على أحد أن الحياة السياسية الفرنسية المعاصرة قد عرفت نوعاً من التباين بين ما يمارسه السياسيون وبين ما يقولونه علناً. وبالتالي فالسياسيون ليسوا هم أنفسهم عندما يتحدثون في مكتب أو جلسة مغلقة، وعندما يتحدثون أمام عدسات التصوير. وذلك بفعل خوفهم من "الانزلاق" في الحديث وإعلان نوع من "الإفلاس". لذلك توصل غوشيه إلى أن الحل الأمثل بالنسبة إلى هؤلاء السياسيين هو اللجوء إلى الصمت. وهو ما يعبر عنه بالجملة التالية: "السياسيون هم سجناء قناعاتهم وأفضل ما يمكنهم فعله هو أن يلوذوا بالصمت".⁹

بالإضافة إلى هذا الميل الشديد لمارسيل غوشيه نحو السياسة، يظهر كذلك ارتباطه بالدين من خلال ما تلقاه داخل أسرته الريفية، ذات الطابع الديني الكاثوليكي، وهذا الوضع مهد الطريق للمسألة التربوية هي الأخرى لتتال قدرًا كبيراً من الاهتمام لديه، خاصة في العقدين الأخيرين، وهذا ما يدل عليه بوضوح عدد المقالات والدراسات الكثيرة التي خص بها هذا الموضوع، بالإضافة إلى ثلاثة من كتبه: من أجل فلسفة سياسية للتربية، وشروط التربية، ونقل المعلومات والتعلم.

وبالنسبة إلى مساره المهني، نجد مارسيل غوشيه قد عمل مدير بحث بمدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية، إلى غاية كتابة هذه الأسطر، كما عمل في مركز بحوث السياسة (ريمون أرون)، وفي الوقت نفسه كان يتولى رئاسة تحرير مجلة (*le Débat*) التي تُعدّ في مقدمة الدوريات الفرنسية الفكرية، منذ تأسيسها عام 1980.

⁸ فريد بولمعي، الهوية والسياسة في فكر بيير كلاستر، رسالة دكتوراه العلوم، إشراف اسماعيل زروقي، جامعة قسنطينة 2، 2014-2015، ص 9.

⁹ مارسيل غوشيه، السياسيون سجناء قناعاتهم، تر/ محمد مخلوف، مرجع سابق.

2 - مؤلفاته:

غالبا ما ينكشف لنا فكر أي فيلسوف ومهما تعددت مؤلفاته، انطلاقا من دفاعه عن فكرة واحدة ووحيدة ما فتئ يعبر عنها في كتاباته، فيعمل على تنقيحها باستمرار، حتى تستقيم استقامتها الأخيرة، وهذا ما ينطبق -بالدقيق - على مفكر وفيلسوف سياسي فرنسي ما فتئ، منذ ما يزيد عن أربعين سنة يشغل على قضايا الدين والحداثة، والدين والسياسة، وعلاقة الأديان التوحيدية وخاصة المسيحية بالدولة والديمقراطية. وهو ما دفع بالكاتب الفرنسي المعاصر مارك أوليفي باديس (Marc Olivier (PADIS ليكتب عنه فيقول: "إذا كنا راضين بالتعرف على مشروع مارسيل غوشيه، وإلقاء نظرة على قائمة المراجع الخاصة به، فسوف نبقي منبهرين ومشوشين في مواجهة التنوع الواضح لدراساته".¹⁰

وقد أصدر غوشيه ما يقارب 21 كتابا، من أهمها، **فك السحر عن العالم** 1985، هذا العنوان هو في الأصل عبارة للشاعر شيلر، أذاعها ماكس فيبر كمفهوم تحليلي للحداثة والعقلانية الغربية، وكذلك كتاب **التاريخ السياسي للدين** (1985)، وكتاب **الدين في الديمقراطية** (1998)، وكتاب **الشرط السياسي** (2005)، وكتاب **من أجل فلسفة سياسية للتربية** (2013)، ونشأة الديمقراطية، الذي احتوى على أربعة أجزاء، وكان إصداره ما بين 2007 و 2010، وهي نفس السنة (2010) التي سيصدر فيها كتابه الآخر **الديني والسياسي** (*Le Religieux et le politique*).

كما قدّم عشرات الكتب للمكتبة الفرنسية، حيث كان دوما يقدّم نفسه باعتباره "أحد الناجين بمعجزة من مدرسة الفكر الجمهوري"¹¹. وفي ذلك تواضع منه ما لبث يردده دوما في مختلف لقاءاته ونقاشاته، إن "مساره الثقافي والفكري، ليس له أية فائدة كبيرة، إلا ضمن المقياس الذي يمثل فيه مسار جيل كامل".¹² وهي جملة تعبّر حقا عن مسيرة صعوده في عالم البحث والمعرفة والمكانة العلمية، والاجتماعية من موقع ذلك الفتى، الذي تربى كابن لأسرة متواضعة جداً، لينتقل بكتاباته إلى موقع "صاحب السلطة المعرفية" المتميزة، كمؤرخ مشهود له، وكفيلسوف لديه العديد من المساهمات في هذا المشرب الفكري المتميز، ولعلّ ذلك ما يظهر في بعض إنتاجاته الفكرية مثل:

كتاب **ممارسة العقل البشري**، الذي شاركه فيه مع غلاديس سوين، 1980.

¹⁰ Marc Olivier PADIS, Marcel Cauchet, *La genèse de la démocratie*, Paris, Coll, Le bien commun, Michalon, 1996, p 8.

¹¹ مارسيل غوشيه، **السياسيون سجناء قناعاتهم**، تر/ محمد مخلوف، مرجع سابق.

¹² المرجع نفسه.

- *La pratique de l'esprit humain ; l'institution asilaire et la révolution démocratique.*
- خيبة الأمل في العالم. تاريخ سياسي للدين، 1985.
- *Le désenchantement du monde : Une histoire politique de la religion*
- ثورة حقوق الإنسان، 1989. *La Révolution des droits de l'homme*
- اللاوعي الدماغي، 1992. *L'Inconscient cérébral*
- الدين في الديمقراطية. مسار العلمانية، 1998. *La religion dans la démocratie : parcours de la laïcité.*
- كما كتب أيضا مع لوك فيري، متدين بعد الدين 2004. *LE RELIGIEUX APRES LA RELIGION*
- نشأة الديمقراطية، 2007-2010. *L'AVÈNEMENT DE LA DÉMOCRATIE*
 - رحلة 1، الثورة الحديثة، 2007.
 - رحلة 2، أزمة الليبرالية، 2007.
 - رحلة 3، في محاكمة الشمولية، 1914-1974، 2010.
- من أجل فلسفة سياسية للتربية 2013. *Pour une philosophie de l'éducation.*
- أوضاع التربية وشروطها 2014. *Conditions de l'éducation.*
- روبسبير، الرجل الذي يفرقنا أكثر *Robespierre ; l'homme qui nous divise le plus* 2018.

أضف إلى ذلك بعض الأعمال المشتركة مع إريك كونان وفرانسوا أزوفي، مثل: فهم البؤس الفرنسي *Comprendre le malheur français*، 2016.

فضلا على بعض المقالات المتنوعة والتي تبين تنوع فكره، ومنها:

* *La logique du politique, Critique*, n° 329, octobre 1974.

* *Politique et société : la leçon des sauvages*, Textures, n° 10-11 et n° 12-13, 1976.

* *La dette du sens et les racines de l'État. Politique de la religion primitive*, Libre. Politique – anthropologie – philosophie, Payot, n° 2, deuxième semestre 1977.

* *De l'avènement de l'individu à la découverte de la société*, Annales. Économies, sociétés, civilisations, n° 3, mai-juin 1979.

* *De l'inexistentialisme*, Le Débat, n° 1, mai 1980.

* *Fin de la religion ?* Le Débat, n° 28, janvier 1984.

* *On n'échappe pas à la philosophie de l'histoire*. Réponse à Emmanuel Terray, Le Genre humain, n° 23, printemps 1991.

* *Le mal démocratique*, Esprit, n° 195, octobre 1993, pp. 67-88.

* *Croyance religieuse et croyance politique*, Le Débat, n° 115, mai-août 2001.

* *Ce que nous avons perdu avec la religion*, Revue du MAUSS, n° 22, second semestre 2003.

* *Du religieux, de sa permanence et de la possibilité d'en sortir*, Le Débat, n° 127, novembre-décembre 2003. (Discussion avec Régis Debray).

وما يمكن ملاحظته على كتابات غوشيه وأسلوبه النشط، أنَّهما كان صعبين على الخصوم ومن ثمة على القارئ، حيث إنَّ السهولة عنده تكمن في التطرف الذي مارسه كثيرًا في شبابه، والذي سرعان ما تجاوزه بنقد ذاتي كما يعتقد ذلك، ومن زاوية أخرى نلاحظ أيضًا أن العديد من منشورات غوشيه كانت على شكل مناظرات أو مقابلات، ومعظمها يتعلق دوماً بالفلسفة السياسية.

3 – منهجه:

إن البحث في منهج مارسيل غوشيه سيُشكّل لنا عاملاً مساعداً لفهم فلسفته ومواقفه الفلسفية الكبرى، من حيث أنَّه هو من وجَّهه نحو السبل التي سلكها خلال ممارسته لفعليّ التفكير والكتابة، إضافة إلى أن تحديد طبيعة هذا المنهج سيسمح، أو على الأقل سيساعد على تتبع خطاه، خاصة وأنَّ غوشيه هو في عيون البعض مؤرخ، وفي عيون البعض الآخر فيلسوف مهووس بمشكلات الحاضر، ولعلَّ ما يعزز ذلك هو المؤلفات المتنوعة التي كتبها مارسيل غوشيه مثل: *الدين في الديمقراطية*، و*تفكيك سحر العالم*

وتاريخ سياسي للدين، وكذا نشأة الديمقراطية بأجزائه الثلاثة... وغيرها من الأعمال الأخرى، التي بينت حضور نمط الكتابة التاريخية في أعماله، حيث يراهن في فهمه للحاضر على معطيات الماضي، وهو ما يدفع البعض إلى اعتباره مؤرخا يمارس مهام المؤرخين باحترافية كبيرة، خاصة بعد اعتماده على منهجيتهم في البحث، وعلى نفس المعايير والأدوات التي يعتمدها المؤرخ.

هذا ما يستنتجه القارئ حين قراءته كتابه: **نشأة الديمقراطية** في أجزائه الثلاثة، إذ خصص الجزء الأول منه للحديث عن الثورة الحديثة ورسم الخطوط العامة للثورات الكبرى، التي حدثت في الفترة الممتدة بين 1500 و1900، وفيها يفصل القول في الثورات الحديثة المتعددة، ثورة القرن السادس عشر الدينية والثورة العلمية، وثورات بريطانيا وفرنسا السياسية والثورة الصناعية.¹³ في حين يخصص الجزء الثاني المعنون **بأزمة الليبرالية**، للحديث عن مآسي ونجاحات الليبرالية الغربية ما بين 1880-1914 والجزء الثالث **مقاومة التوتاليتاريات**، سعى فيه مارسيل غوشيه، إلى توضيح مسارات الديمقراطية الغربية في مرحلة الأزمات الكبرى للقرن العشرين، خاصة الحربين العالميتين الأولى والثانية، والأعمال الثلاثة مصممة تصميمًا يقترب كثيرا من المقاربات التاريخية.

ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد، بل امتد إلى كتاباته السياسية الأخرى والتي كان يعتمد فيها النهج ذاته، إذ يعرض عرضا تاريخيا لقضاياها التي يمارس عليها فعلي التفكير والبحث، ففي كتابه **تفكيك سحر العالم** يضيف عنوانا فرعيا توضيحيا، **تاريخ سياسي للدين** ويتتبع في فصول الكتاب مقاربة شبه تاريخية يعرض فيها المسار العام للعلاقة القائمة بين الدين والسياسة وتغيراتها. وحتى كتابه **الدين في الديمقراطية**، يضيف إليه عنوانا فرعيا **مسار العلمنة**، وفي طيات الكتاب يبدو جليا مقصد غوشيه بـ: "المسار" إذ يعني به المراحل الكبرى التي مرت بها العلمانية في أوروبا عامة، وفي فرنسا على وجه الخصوص، كما يصرح هو ذاته في الفقرات الأولى من الكتاب: "فالعلمنة مصدر من مصادر القلق التي تشغل بال فرنسا القلقة، هذا القلق هو ما أريد أن أحاول توضيح بواعثه وتاريخه".¹⁴

إن ملاحظة بسيطة لأعمال مارسيل غوشيه، تُبين لنا اعتماده الواضح على النهج التاريخي، فقد أشار له علنا في حوارٍ له مع '(François Azouvi et Syrvain Piron)' حين سألته عن طبيعة عمله وهل

¹³ مارسيل غوشيه، **نشأة الديمقراطية**، الجزء الأول، الثورة الحديثة، تر/ جهيدة لاوند، بغداد، دراسات عراقية الطبعة الأولى، 2009، ص 8.

¹⁴ مارسيل غوشيه، **الدين في الديمقراطية**، مسار العلمنة، ترجمة/ شفيق محسن، مراجعة بسام البركة، بيروت لبنان المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2007، ص 23.

يدخل في خانة عمل المؤرخ؟ أم أنه من طبيعة فلسفية؟ أجاب: " بأن عمله ينتمي إلى تقليد كبير يمثلته في فرنسا مفكرون كبار، يصعب تحديد نوعية المهام التي يتولونها، يقول: لدي انطباع بأنني أتموقع ضمن هذا الميراث من الملاحظين لما هو معاصر، الذين ظهروا للوجود عندما ظهر وعي بالشرط الإنساني.... وهؤلاء فضولهم هو في طبيعته متعدد، وعملهم هو بالإكراه (forcément) يتم عبر الذهاب والإياب، من خلال الاهتمام بالحاضر مع العودة للماضي، لأن الغاز الحاضر لا تبدأ في الوضوح إلا على ضوء التاريخ".¹⁵

وتبعاً لما سبق يتضح لنا أنّ المنهج التاريخي حاضر بقوة في فكر وكتابات غوشيه، خاصة السياسية منها إذ نجده يراهن على قدرة التاريخ كنمط معرفي يهتم بالماضي، لكن دون أن يعني ذلك وجود حنين يربطه بهذا التراث، بل غايته من تبني المقاربات التاريخية في استكمال القضايا والمفاهيم، لا تتجاوز أن تكون محاولة لفهمه للحاضر بأسئلته ومشاكله والوضعيات البشرية التي تحكمه ويحتكم إليها انطلاقاً من أصوله التاريخية، فمتى تولّد عنده هذا الميل للتاريخ؟ وكيف؟

لقد تولّد هذا الاقتناع بقدرة هذا المنهج على تفسير الواقع وفهمه انطلاقاً من تأثره بالماركسية باعتبارها أولاً تيار فلسفي تعرف عليه غوشيه في المدرسة العليا للمعلمين، وهو لا يتجاوز الخامسة عشر من عمره وهو سند موضوعي، ربما يمكننا من تحديد توجهه صوب المقاربة التاريخية، وما يكشف ذلك هو اعترافه الشخصي بذلك حيث قال: " لقد اهتمت في مرحلة شبابي أساساً بالماركسية، ومن هناك أخذت دفعة بالاهتمام بما هو تاريخي ".¹⁶ وتبعاً لذلك يبدو عمل غوشيه للوهلة الأولى وكأنّه عمل مؤرخ، وهذا ما أشار إليه الكاتب الفرنسي باديس بالقول: "معظم أعماله تأتي في شكل دراسات تاريخية".¹⁷

فقد أعطى غوشيه بالفعل العنوان الفرعي: تاريخ سياسي للذين لعمله الرئيسي المنشور عام 1985 فهل ننساق وراء هذه القراءة، ونقول: إن مارسيل غوشيه مؤرخ يقارب القضايا التي يهتم بها بمنهجية تاريخية صرفّة؟ ألن نبخس مجهوداته كفيلسوف ومتأمل اجتهد كثيراً لفهم مشكلات الزمن الراهن، بغاية تفسيرها وتمثيلها وتفكيك بواعثها وأصولها وامتداداتها؟ وهل يكفي أن يكون المرء مؤرخاً فقط، حتى يؤلف ما ألفه غوشيه وبذلك العمق التأملّي الشديد؟

¹⁵ Marcel Gauchet, *La condition Historique*, p10.

¹⁶ Marcel Gauchet, *La condition Historique*, p26.

¹⁷ Marc Olivier PADIS, Marcel Gauchet, *La genèse de la démocratie*, p11.

هذه الأسئلة سرعان ما يجيبنا عنها هو نفسه، حينما يؤكد غوشيه في كتابه *الشرط التاريخي* (La condition historique) أن عمله التاريخي جزء من قضية فلسفية، فيقول: "أنا أمشي عبر التاريخ لكن مشروعني فلسفي".¹⁸ ولذلك فهو مرّ عبر التاريخ لكن مشروعه بقي من طينة فلسفية.

كما أنّ القيام بعملية استقراء بسيطة لما يكتبه غوشيه، تبين لنا مدى حضوره "الفلسفي"، فقد عمل على تحليل واقع الممارسة السياسية وتفحص برؤية واقع أوروبا، وتأمل حال بلده فرنسا، فهو فيلسوف لا تفارقه صفة المؤرخ، ومؤرخ لا تفارقه صفة الفيلسوف، وهما صفتان غالباً ما تتوافران في عدد كبير من المهتمين بالفلسفة السياسية، فهو مفكر، ومؤرخ ورجل قانون، دارس لعلم الاجتماع، مهتم بالأنثروبولوجيا وعلوم الإنسان، والسبب في ذلك هو موسوعية فكره مثل كبار الفلاسفة عبر التاريخ من أفلاطون إلى كانط إلى هيجل إلى ماركس إلى دوركايم وجون ديوي... إلخ، والذي يقتضي تكويناً متكاملًا، يحضّر فيه البعد الفلسفي التاريخي، القانوني الاجتماعي، ويتأسس على منهج يجمع بين هذه التخصصات كلها، من خلال المسالك التي يفتحها الوجود السياسي كحاضن لبؤر توتر حقيقية، لا تملك البشرية حتى في حال عزمها تجاوز بعض انتكاساتها، سوى وضع تشريح دقيق وفحص هادئ يسمح فعلياً بإلقاء نظرة شمولية على المحددات الكلية للوجود.

فهل تتلاءم فلسفة مارسيل غوشيه مع هذه الروح الجديدة للفكر السياسي المعاصر؟ وبهذا تبين لنا أعمال غوشيه وأقواله الشخصية ومساره الأكاديمي، أن فكره تنوع بين الفلسفة وعلم الاجتماع والتاريخ، إذ عمل على فهم مسارات التفاعل الموجود بين هذه الفروع، حتى توصل إلى أن موضوعات السياسة وحدها هي التي تستطيع تحقيق هذا الغرض، فهو إذن يراوح بين التخصصات المذكورة، يفتح عليها كلها، ليأخذ منها ما يبدو له صالحاً مفيداً، معينا له على غايته ومشروعه الفكري، الذي يلخصه في فهم الحاضر والإجابة على أسئلة العصر الحية، والتاريخ في هذه الحالة يصبح منهجاً مساعداً، فليس هدف غوشيه قراءة الماضي والدخول في حوار مع الموتى، وإحياء تراث ولّى وانتهى، بل غايته الاستعانة بالتاريخ وتجاوز عتبه، ليصير فيلسوفاً يقول في ذلك: "أنا أقتن عمل المؤرخ العادي، ومع ذلك لا أبقي متشبثاً بحرفية المجال كما لو أنه ماهية ثابتة".¹⁹

¹⁸ Marcel GAUCHET, *La condition historique*, p10.

¹⁹ مارسيل غوشيه، *نشأة الديمقراطية*، الجزء الأول، ص 12.

وعليه فإن غوشيه يحاول الانفتاح على كل أنماط المعرفة البشرية التي تخول له إمكانية تحقيق ما يسعى إليه، فتارة يحاكي علم الاجتماع، وتارة أخرى ينفّث على التاريخ، ويفكر ويتأمل فلسفياً، فهو في النهاية على قناعة من أن المفكر الحر لا يظل مقيداً بمنهج واحد.

منهج مارسيل غوشيه إذن متعدد غني منفتح، وهو بذلك شبيه إلى حدٍ كبير بتكوين الرجل وقناعاته، فهو الذي لم يظل حبيس مجال واحد واختصاص وحيد، بل استنجد بكل العلوم والمعارف والمناهج المتاحة من أجل تحقيق غايته وهدفه - اللذان وضّحناهما سابقاً - لذلك يبدو أمراً مقبولاً اهتمامه بمختلف التخصصات التي تهتم بالإنسان، من حيث كونه الموضوع الأول للفلسفة السياسية. حتى أن غاية الغايات كلها، كما تجسدت في فلسفة أرسطو وهي "السعادة"، تشترط تحقق الطبيعة البشرية، وتمتعها بالقدرة على جمع الفضائل في إطار كيان الدولة، فهي وحدها من يضمن إمكانية اكتمال الطبيعة البشرية بمعناها الغائي ومنه نفس اهتمام غوشيه بالتاريخ والأنثروبولوجيا وعلم النفس أيضاً، وهي العلوم التي برزت في العصر الحديث تحت مسمى "علوم الإنسان"، وعلى مقاس التعددية المنهجية تشكلت فلسفة غوشيه وأطروحاته على تعددية فكرية أيضاً تلخّصها الانفتاحات النظرية الكبرى والنقاشات والنصوص والفلسفات التي خاض فيها واستدمجها في إطار تشكيل رؤاه العامة.

4- مصادر فكره:

تنوعت مصادر فكر غوشيه بين مصادر داخلية وخارجية، أما الداخلية فكانت بحكم تنشئته داخل بيئة فرنسية كان لها أثرها على تكوينه الفكري، بينما عملت عوامل خارجية هي الأخرى في رسم هوية مفكرنا الفكرية خاصة منها المدرسة الألمانية، وسيأتي تفصيل ذلك فيما يلي على شكل فلاسفة تركوا بصمتهم في مسيرته الفكرية:

1.4 كارل ماركس: (Karl Heinrich Marx) (1818-1883)

لقد اعتبرت الماركسية داخل الفكر الفرنسي المعاصر نموذجاً ثوريا علّقت عليه آمال الكثير من مفكرها، فقد انجذب إليها أغلبهم، من أمثال جون بول سارتر، انطلاقاً مما كان يسمى آنذاك

ب: " الماركسية الوجودية"، إضافة إلى ميرلوبونتي اللذين وضعوا إلى جانب غيرهما" نقدا كاملا واضح النبرة مناهضا للبرجوازية وللرأسمالية، وكذلك مناهضا لأمريكا متحالفا مع الحركة الشيوعية، ومدافعا عن الاتحاد السوفياتي" ²⁰

وقد استمرّ هذا الإعجاب -على الأقل في العقود الثلاثة من القرن العشرين -وانتقل إلى عدد كبير من أدباء ومفكري فرنسا مثل فيكتور هيغو (Victor Hugo)، مالرو (Malraux)، ميشيل (Michilet) ... لكن هذا الإعجاب التام والمطلق سيزول تدريجيا، ويتحول إلى نقد أحيانا من داخل الماركسية نفسها وأحيانا أخرى من خارجها، فحتى سارتر سيعيد النظر في شهادته المبجلة لها، وحسب قراءة أستاذ العلوم السياسية الهندي سونيل خيلناني، فقد "استنتج سارتر أن وعد الثورة البلشفية، ثم سقوطها قد حطّم الآمال في نظرية ثورية عالمية، حيث تحولت الماركسية، وهي في الأصل إيديولوجية وممارسة عالمية، ولدت في أكبر دولة أوربية صناعية - إلى "تشوه تاريخي" لـ "الاشتراكية في دولة واحدة" - أي تم اختزالها في دوغما وطنية وسياسية واقعية لدولة مفردة أطاحت مداها العالمي وتركبتها مكسورة ومحددة". ²¹

في ظلّ هذه الظروف نشأ فكر مارسيل غوشيه ، حيث تزامنت مرحلة تكوينه الأكاديمي مع هذه الشروط السياسية والثقافية والتاريخية والاجتماعية في فرنسا، فقد تأثر كما هو حال باقي المفكرين الفرنسيين في القرن العشرين بمبادئ الفلسفة الماركسية، التي كانت أهم مرجعية فكرية داخل البلاد (ما بين نهاية الأربعينيات ومنتصف السبعينات من القرن العشرين)، وهي المرحلة التي تزامنت مع التحاق مارسيل غوشيه بالمدرسة العليا للمعلمين سنة 1961، وقد شهدت هذه الفترة أول احتكاك له مع الماركسية، التي تأثر بها، كما هو حال باقي مفكري وطلبة جيله في تلك الفترة، قبل أن يتبرأ منها في بداية السبعينات، إذ سيقول: " لقد كنت مهتما في مرحلة شبابي أساسا بالماركسية". ²²

لكن هذا التأثير لن يدوم طويلا، بل كان لحظيا فقط، فمع الهزّات والانتقادات الداخلية والخارجية التي تعرضت لها الماركسية، بعدما تمّ ربطها بإيديولوجيات سياسية (الستالينية والفاشية)، أعلن غوشيه إسوة بعدد من معاصريه، دعوته العلنية لضرورة تجاوز الماركسية، هذا التّجاوز عبّر عنه في موضع لاحق بقوله:

²⁰ سونيل خيلناني، الماركسية الفرنسية - من الوجودية إلى البنيوية- المجلد الأول، تر/ مى مقلد، القاهرة، المركز القومي للترجمة، العدد 1338، ط1، 2009، ص 412.

²¹ المرجع نفسه، ص 416.

²² Marcel Gauchet, *La condition Historique*, p26.

"أنا أحاول تجاوز الماركسية والفرويدية التي أثرت عليّ في مرحلة الشباب"²³. دون أن يعني ذلك أن هذا التراجع، لم يقترن بمؤثرات أخرى ساهمت هي ذاتها في تكريس هذا التراجع، وفي خلخلة الإيمان المطلق بالمشروع الماركسي من بعض أشكال العبودية الجديدة التي كرستها مقولات الحداثة في الاقتصاد والسياسة والعلم والمخيال الجمعي.

وحسب غوشيه، هناك سبب آخر أساسي ورئيسي تحكّم في تنازله وتراجعته عن دعم المشروع الماركسي، ويتمثل أساسا في اختلاف وجهة نظره مع بعض مبادئ البراديغم الماركسي، والذي جعل فيه الاقتصاد مفسرا وقاعدة لما هو سياسي، وهي الفكرة التي لم يرحب بها عدد من المفكرين المعاصرين وغوشيه واحد منهم: "أنا أنتمي لأولئك المفكرين الذين يرون بأنه ليس الاقتصاد هو الذي يفسر السياسة وأن السياسة تسبق الاقتصاد، وهذا هو البراديغم الذي ظهر شيئا فشيئا في القرن العشرين"²⁴.

هذا الطموح الذي بدأ يتكون بالتدريج بعد تجريبه للمآلات الكبرى للمقولات الماركسية، خاصة وأن هناك حاجة للموضوعية السياسية في التعاطي مع تحولات المجتمعات الحديثة والمعاصرة، بعد أن حدث الزواج رسميا بين المقدمات الكبرى للديمقراطية سياسيا، والمبادئ النظرية للرأسمالية اقتصاديا، وهنا تحوّل النقاش من سؤال الأولوية والأسبقية بين الاشتراكية والرأسمالية، إلى تسابق الرأسمالية والديمقراطية.

لقد شكّلت الماركسية إذن -على الأقل في بداية المسار الفكري لغوشيه- دافعا وموجها أساسيا لفكره ومن ثم فإنّ ماركس شكّل خلفية فكرية رئيسية بفضلها ولج غوشيه إلى مجال الاهتمام بما هو سياسي وفي هذا يقول: "في المدرسة العليا بدأت تتكون عندي أفكار سياسية ونقابية، وتعرّفت هناك على الستالينية والاشتراكية"²⁵.

وهذا يعني أن الماركسية كان لها فضل كبير في تكوين مسار مارسيل غوشيه التعليمي الذي خضع تأثره بها لنفس مسار دخولها إلى الفضاء الثقافي الفرنسي، وخروجها منه، فقد تأثر بها حين كان الجميع كذلك، وانتقدها على غرار معاصريه الفرنسيين؛ أي أنّ تأثره ونقده لها، ارتبط ارتباطا مباشرا بالسياقات العامة للفكر الفرنسي، كما دفعته حواراته مع بني جلدته من الفرنسيين خاصة أكثر المقربين له إلى إعادة بلورة تصورات العامة وتجديدها وفق قراءات مغايرة، كما لو أنّه يستكشف ضرورة حدوث الهزّات الكبرى في تشكيل الوعي السياسي، وضرورة الانخراط بشكل أكبر في الجدل الدائر حول الموضوعات الكبرى في

²³Marcel Gauchet, *La condition Historique*, p19.

²⁴ Ibid, p21.

²⁵Ibid, p25.

السياسة والاقتصاد والعلوم الإنسانية والتاريخ من حيث كونه شرطاً من شروط الولوج إلى بؤر التوتر في الفكر السياسي المعاصر.

لكن ما لبث مارسيل غوشيه أن تحرر من الماركسية بعد تفكير عميق فيها، واهتدى للخروج من عباءتها فقد صرح في إحدى حواراته، وهو يتحدث عن أحد الأسباب الرئيسية التي أدت به إلى ترك الماركسية قائلاً: "لئن كانت الماركسية في ماديتها التاريخية قد قُدمت لنا وصفاً بارعاً دقيقاً للأوضاع الاجتماعية والتاريخية للمجتمع والعصر الصناعي والعلاقات بين الطبقات في القرن التاسع عشر، بل وقُدمت تفسيراً دقيقاً لحركة التاريخ وعلاقتها بالصراع الطبقي وقوى الإنتاج، فهي قد أغضت عينها تماماً عن وصف الأوضاع في المجتمعات القديمة، كما أنها عجزت تماماً عن تقييم دور الدين في المجتمعات المعاصرة واقتصرت على تشبيهه بأفيون الشعوب".²⁶ وهذا ما أدى إلى الطلاق بينه وبين أحد مؤسسي النزعة الاجتماعية الاشتراكية.

2.4 ماكس فيبر (Max Weber) (1864-1920)

لو ركزنا على مفهوم نزع السحر عن العالم أو تفكيك سحر العالم (le Désenchantement du monde)، كما يفضل البعض التعبير عنه، لتوصلنا إلى إبراز تأثير آخر، كان بدوره أساسياً ومهماً في لفت انتباه "غوشيه"، إلى وضع تفسير للكون مؤسس على فكرة أنّ العالم فقد سحره، والحديث هنا عن "ماكس فيبر" الذي كان سباقاً إلى نحت فكرة زوال سحر العالم، وفيها يوضح كيفية تخلص العالم من سحره الذي ارتبط به ولأزمنة طويلة، وكيف زال وانمحى. وتكفي العودة هنا لتصور فيبر للحادثة، حيث تمثل في نظره الحدث الذي بفضلته ثم فصم الائتلاف والوحدة بين السماء والأرض، مما يجلي العالم عن وهمه وتلغي عنه سحره.

فالعالم بالمعنى الفيبري أضحى خاضعاً لقواعد وقوانين، ومؤسساً على عقلانية تُدبر بنياته وها هو ينفك تدريجياً من أوهام كسرتها صيرورات النّعل البشري، وفي هذا يقول مارسيل غوشيه عن أخذه لمفهوم نزع السحر عن العالم من ماكس فيبر: "لقد قمت باستعادة هذا التعبير من ماكس فيبر تقديراً له، حينما كنت أتابع أفكاره".²⁷ فالاستناد على هذا القول من شأنه أن يعزز فكرة الارتباط الموجود بين فيبر وغوشيه، حيث لا أحد منهما يدّعي فكرة تلاشي الدين وزواله وانمحائه وانهاياره الكلي والتّام، فهو يلعب في نظرها

²⁶ نقلاً عن عصام محمد عبد الفتاح، نظرية الحادثة ومفارقة الخروج من الدين عند الفيلسوف الفرنسي مارسيل غوشيه سلسلة أبحاث المؤتمر السنوي الدولي "كيف نقرأ الفلسفة" جامعة الإسكندرية مصر، المجلد 5، العدد 2، ص 628.

²⁷ Marcel Gauchet, *Retour ou sortie du religieux ?* Article paru dans le Hors-série n°25 de Philosophie Magazine (mars-avril 2015).

معا دورا مهما، من حيث كونه قناعة فردية وذاتية، لكنه تتنازل تدريجيا عن سحره الذي كان يمنحه قدسية خاصة، هذا الزوال والتفكك اللذان أصابا العالم هما اللذان يحللها غوشيه في عمله **تفكيك سحر العالم: تاريخ سياسي للدين**.

وحتى في الجزء الأول من مؤلفه **نشأة الديمقراطية**. وهو رهان استدعى حضور الروح الفيبرية، التي قدّمت سندا معرفيا ومنهجيا به امتلك غوشيه إمكانية الانتباه إلى هذا السحر، قبل أن يحل وبروح فلسفية بنيته العامة. غير أن سحر العالم لم يكن مرتبطا فقط بفكرة تحكم الديني بالمجتمع، فهناك أوهام أخرى مُنحت صبغة القدسية، فكشف التاريخ فيما بعد عيوبها ومساوئها، التي انتبه إليها غوشيه أيضا، ومع هذا التأثير لغوشيه بفكر فيبر فقد كشف فيما بعد خطأه اعتبارا من أن الخروج من الدين، الذي يروّج له غوشيه يختلف كثيرا عما يضعه فيبر تحت مفهوم "تحرير العالم من الوهم". وأعطاه معنى تقنيا: "نهاية السحر كأسلوب للخلاص". وسنعود لهذا بشيء من التفصيل فيما بعد في المباحث اللاحقة.

3.4 نيتشه (بالألمانية Nietzsche Friedrich) (1844 – 1900):

بالرجوع إلى رحلة التفكيك التي انطلق منها غوشيه في كتابيه السالفين: **تفكيك سحر العالم: تاريخ سياسي للدين ونشأة الديمقراطية في جزئه الأول الثورة الحديثة**، نجدها قد شكلت فقط تمهيدا من أجل نقد ثنائي سيوجهه غوشيه على التوالي إلى العقلانية الحديثة، التي تعثرها في نظره ثغرات وفجوات كثيرة وجب تحليلها وتفكيك رموزها السياسية والاقتصادية، وأيضا إلى أكاذيب التقدم وأوهام المستقبل التي تفجّرت داخل أوروبا، حيث انهارت الليبرالية فاسحة المجال أمام صعود التوتاليتاريات.

وفي هذا المستوى يكون استحضار أسلوب التفلسف بالمطرقة الذي مارسه "فريدريك فيلهم نيتشه" Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) منهجية أساسية عنده، وغوشيه ما كان ليقدم على هذا النوع من التفكيك دون الاستئناس بتصورات نيتشه، التي تتبأت دون سواها من الفلسفات المعاصرة بهذه الأوهام فيما سماه أفعال الأصنام، ووضعت إشارات واضحة إلى ما سيحلّ بعد عقود من الزمن، ليس في الأمر رجْم بالغيب، ولا سحرٌ يشبه ذلك الذي تقوم به العرافة، ولا هو حدسٌ قبلي تحكمه مصادفة لا تقبل التبرير، بل هو نبوءة من نوع خاص.

" نيتشه النبي " هو العنوان الذي اختاره غوشيه للفصل الأول من الجزء الثاني لكتابه **نشأة الديمقراطية: أزمة الليبرالية**، حيث خصصه لإبراز قدرة هذا الفيلسوف على النسف والنقد، وعلى قراءة المستقبل والتنبؤ

بمآلاته، والإعلان عن إعجابه واحترامه وتقديره الكبير للعمل الذي قام به نيتشه، وبالحس الفلسفي المميز الذي لم يمتلكه سواه.

وهنا لا يتوانى غوشيه في وصف نيتشه وموقعه في عصره فيقول: "فريدريك نيتشه محطم أوثان القرن التاسع عشر الرسولي، صيغت حُكمه النهائية بين 1883 و1888، إنها تسجل بحساسية مباشرة بالهزات الأولى، مازالت غير مرئية من الأغلبية، الزلزال الذي سوف يدمر قريباً قصور الإيمان الجديد، ومعابد الإيمان القديم في الوقت نفسه".²⁸

والملاحظ هنا أنّ نقد نيتشه للتاريخانية لم يكن مجرد نقد لتيار فكري، بل هو في صميمه تعبير عن قلق فكري، وخوف من مستقبل مجهول، يحكمه تصور أساسه المتين " فكرة التقدم ". حتى الفردانية التي تم الرهان عليها من أجل بناء الشعب أخطأت المسار وتوجهت نحو كليانية جديدة. لكن نيتشه في نظر غوشيه، ليس مجرد دارس للتاريخ والفن والأدب والقانون والفلسفة، بل هو عنده متأمل في أعماق الوجود نظره بعيد لا حدود له، تجاوز أسوار الزمان والمكان، فهو يخاطب الألمان وغير الألمان، كما يخاطب زمانه والأزمة التي تليه، هو بهذا المعنى نبي من ناحيتين: من حيث كونه يديري، ومن حيث كونه لا يديري، فهو لا يديري أن قراءة المستقبل التي يقدمها ستصدق، ولكنه يديري أنه يمارس عملية التنبؤ، لذلك يعتبر غوشيه أن نيتشه حين قال ما أرويه هو تاريخ العصرين القادمين، لم يكن يتبجح أو يُعلي من مكانة نفسه، وقيمة ما يقوم به.²⁹

إذ كان لأزمة الليبرالية ومشكلات الديمقراطية ومآزق البنية الوجودية أسباب ومظاهر وتداعيات، يحلها غوشيه ويفكك روابطها بالتدرج، يفحص نواتها باقترار شديد، لكن عيون نيتشه هي التي منحته الآليات المنهجية والفكرية، التي سهلت عليه قراءة وقائع، تنبأت بها من قبل أناجيل فيلسوف النقد والمطرقة، فهو الذي صدق وأصاب في قراءة روح عصره وروح العصور اللاحقة، فما كان لغوشيه إلا أن يعبر عن انجذابه لنبي الفلاسفة، وقوله التالي يلخص ذلك: " لا نستطيع، بهذا الصدد، أن نقرأ هذه السطور التي يلخص من خلالها روح عصره، من دون أن نشعر بالانجذاب إليها... تتحرك ثقافتنا الأوروبية برمتها،

²⁸مارسيل غوشيه، نشأة الديمقراطية، الجزء الثاني، أزمة الديمقراطية، ترجمة/ جهيدة لاوند، بغداد، دراسات عراقية، الطبعة الأولى، 2011، ص17.

²⁹مصدر نفسه، ص 38.

ومنذ زمن، بضغط مؤلم يتصاعد يوما بعد يوم، كما لو أنه يتجه نحو كارثة: مقلقة، عنيفة وسريعة: كنهر يريد أن ينبض، ولا يسعى للرجوع للذات " .³⁰

4.4. كلود لوفور : Claude Lefort (1924-2010)

إضافة إلى تأثير غوشيه بالماركسية في بداية احتكاكه المباشر مع ما هو سياسي فكري وممارسة وكذلك بماكس فيبر ونييتشه، فقد تأثر أيضا بتوجهات فلاسفة ومؤرخين وسوسيولوجيين وحقوقيين، وكما تبرز ذلك أعماله واعترافاته الشخصية، كان له انجذاب كبير لأستاذه كلود لوفور، ولا دال على هذا الارتباط أقوى من اعترافه الشخصي، إذ يقول: " لم أعتمد في حياتي على تكوينات داخل الفصل الدراسي، فلم يكن أساتذتي يروقونني، ما عدا أستاذ واحد كان يدعى كلود لوفور".³¹ وهو قول قد يبدو أكثر وضوحا إذا ما عدنا إلى بعض السمات العامة لفكر كلود لوفور".* حيث إن غوشيه سلك سبلا كان قد سبق لـ لوفور أن سلكها. فأين يكمن هذا التأثير الذي مارسه " كلود لوفور" على تلميذه " مارسيل غوشيه"؟ وكيف ساهم في تشكيل الروح التركيبية لفلسفة ومواقف وأطروحات مارسيل غوشيه السياسية على الأقل؟

لم يخف غوشيه تأثره بكلود لوفور، الذي يعتبره أفضل عون له في المسار السياسي الذي انتجه. غير أن هذا التأثير لم يقتصر على الجانب السياسي، بل تعداه ليشمل الصعيد الفكري أيضا، وتحديدًا الفلسفي حيث كان هو من دفعه إلى الاهتمام بالفلسفة في شقها السياسي. وكتب غوشيه عن ذلك لاحقاً: "إنني مدين له بذلك التوجه".³²

وإذا عدنا إلى الدراسات التي قدّمها "كلود لوفور" حول بعض الفلاسفة من أمثال كارل ماركس (Karl Heinrich Marx (1818-1883) ودو توكفيل (Alexis de Tocqueville (1805 - 1859) وميرلوبونتي (Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) وغيرهم، وكذا المفاهيم التي سعى إلى تطوير بحثه في سياقها على شاكلة حقوق الإنسان و الديمقراطية.... ، فإننا نجد أنها هي ذاتها مركز بحث مارسيل غوشيه، وبذلك لم يبتعد كثيرا هذا الأخير عن مجال اهتمام أستاذه، فقد خصص هو أيضا دراسة

³⁰ مارسيل غوشيه، نشأة الديمقراطية، الجزء الثاني، ص 39.

³¹ Marcel Gauchet, *La condition Historique*, p 27.

* فيلسوف فرنسي معاصر، توفي 3 أكتوبر 2010، عرف باهتمامه بالفلسفة السياسية، وقد شغل في حياته مناصب مهمة حيث تقلد منصب مدير معهد الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية، وكان أيضا عضوا بارزا في مركز الأبحاث السياسية "رايمون آرون"، وقد اشتغل على عدد من الفلاسفة: (مكيافيلي، دو طوكفيل، ماركس، لاكان، حنا أرندت ميرلوبونتي...).

³² مارسيل غوشيه، السياسيون سجناء قناعاتهم، تر/ محمد مخلوف، مرجع سابق.

حول ميرلوبونتي بعنوان، **مكان الفكر** (Lieu de la pensée)، خاصة وأن كلود لوفور كان من كبار المفكرين الفرنسيين الذين أبدوا اهتماما خاصا لأعمال وفكر ميرلوبونتي.

واستمر تأثير لوفور على غوشيه، أين كان حاضرا كذلك في النقاشات التي خاضها هذا الأخير حول مفهوم الديمقراطية، فكتاب **الإبداع الديمقراطي** للوفور، مهّد إلى عدد من الاجتهادات التي قدّمها غوشيه في هذا الباب حيث إنّ التفكير في الديمقراطية مثل إحدى أهم أولوياته، وهنا تستوقفنا مؤلفاته، مثل **نشأة الديمقراطية** وأيضا **الدين والديمقراطية**، ولو أنّ رهان لوفور على الديمقراطية كان أكثر حماسة مقارنة بغوشيه، الذي عرّج على مسارها مستعرضا مختلف مشكلاتها، كما يلخّص ذلك عمله الأساسي في هذا الباب **الديمقراطية ضد نفسها** (La démocratie contre elle même) وهذا يعني أن غوشيه لم يبتعد كثيرا على الأقل، عن أستاذه "كلود لوفور"، لدرجة أنّهما تقاسما نفس الاهتمامات، حتى يكاد يظهر للقارئ أنّهما يفكران على نفس النحو.

فلسفة مارسيل غوشيه إذن وفكره ومواقفه السياسية، وأطروحاته حول الدين والديمقراطية وأزمات الليبرالية وكذا حول العالم الذي تفكك وزال سحره، هي في النهاية محكومة بخلفيات أشرنا من باب الاختيار إلى أربعة منابع أساسية منها، ارتوى فكر غوشيه ماركسيته في مرحلة الشباب التي بفضلها ولج غمار البحث والاهتمام بالتاريخ والفلسفة، وتشبّثه وإعجابه بمعلمه وأستاذه كلود لوفور، الذي بفضلها انخرط في سياق النقاشات المثارة حول أسئلة الفلسفة السياسية داخل فرنسا المعاصرة، وماكس فيبر ناحِثُ المفاهيم الكبرى التي هيمنت على قاموس كتابة غوشيه، حتى أضحت عناوين عريضة لأعماله واجتهاداته الكبرى، مثل **تفكيك سحر العالم تاريخ سياسي للدين** (Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion)، وفريدريك نيتشه نبي غوشيه، الذي تنبأ بما سيصيب العالم بعد سنوات من وفاته، ففكر وتأمل وتنبأ فصدق وأصاب، ليحكم على مسار الفكر الغربي بالانزياح عن قناعاته الكبرى، التي ترسخت كقيم ومبادئ محددة فرضتها الحداثة الغربية، التي ولّدت مرضا نمت وتطوّرت في داخلها، حتى أضحت تحارب نفسها بنفس أسلحتها، والحديث هنا عن (الشعب-النقد-العلم).

لكن ليس معنى هذا أنّ (ماركس- فيبر- نيتشه- لوفور) وحدهم هم من ألهموا فكر غوشيه، ووجهوه نحو السبل التي سلكها، بل إنّهم يمثلون فقط الجذور الكبرى، والأكثر تأثيرا في مسيرته، فغنى كتاباته تشير بوضوح تام إلى اهتمامه بأعمال فرويد ولاكان، وأيضا بالكسيس دو توكفيل (Alexis de Tocqueville) (1805-1859)، الذي خصص له مقالة خاصة، وهو شيء مبرر جدا، فدو توكفيل يعتبر من أوائل المنظرين الفرنسيين لمسألة الديمقراطية، خاصة في كتابه **الديمقراطية في أمريكا** بجزأيه

الأول والثاني، مع تسجيل اهتمامه الخاص بميرلوبونتي، وليو شتراوس وريمون آرون، وكذلك بفوكو، وقبلهم هيدجر وهوسرل، وأيضاً نقده للتوجهات السوسيولوجية الداعية إلى جعل المجتمع والفرد معاً مادة علمية، يتم إخضاعها لمنطق التجريب العلمي، باعتبارها ظواهر تخضع لنفس منطق الظواهر العلمية، ودراستها بذلك لا تخرج عن أفق المنهج التجريبي (كونت، دوركايم...)

غوشيه في النهاية قارئ كبير للتاريخ الفكري والسياسي الأوروبي والفرنسي على الخصوص، انفتح على مصادر ومتون يصعب حصرها، كَوّن منها رصيده المعرفي الخاص، وبنى من خلالها ومن خلال اجتهاداته الخاصة منهجه في التفكير والكتابة، وبه فكر وتأمل وحلّل إشكالياته الفلسفية الكبرى عن طريق فتحه لمسارات وآفاق جديدة، بفضلها نقد الديمقراطية وأبرز أزمات الليبرالية، ووضّح كيف أن المسيحية هي دين الخروج من الدّين، وكيف تمّ التّحول من اعتقاد ذي طبيعة دينية، إلى آخر ذي طبيعة سياسية مبرزاً بذلك الخصائص العامة لفرنسا الحالية، التي تعيش على واقع جديد تحتاج أسسه إلى إعادة هيكلة فالحاضر يحمل تأويلاته الخاصة، ويقدم نفسه على شكل مظاهر جديدة، لا تفهم إلا في إطار المسار التاريخي الطويل الذي مرّت فرنسا به.

وسيتيح كل هذا لمارسيل غوشيه إمكانية رسم الأفاق العامة لمسار العلاقة بين الدّين والديمقراطية، حيث إنّ تحوّل الاعتقاد يفرض على الديمقراطية ضرورة مراجعة نفسها، وهذا يعني أن تجربة الفيلسوف الفرنسي مارسيل غوشيه تعتبر شكلاً من أشكال التعبير عن بنية الفكر السياسي المعاصر وتركيبته وكيّته، من حيث تعددية النصوص والكتابات والمقاربات المستحضرة في تشييد رؤية نظرية انخرطت في سياق استيعاب التجربة السياسية الفرنسية على وجه الدقة والتحديد، و التجربة السياسية الأوروبية على وجه العموم، وهي رؤية تتزامن باستمرار مع تعددية المقاربة المنهجية، التي ترفض أي شكل من أشكال الاستكانة لوحدة المقاربة ووحودية القراءة والبناء، إذ ارتبط غوشيه بالسياقات الفكرية العامة التي سادت في فرنسا وأوروبا خلال القرن العشرين، حيث برزت المدارس والمذاهب الفلسفية، التي شكّلت فرنسا في بعض الأحيان موطن ولادتها، وفي أحيان أخرى فضاءً خصباً لتطورها (الوجودية، البنيوية، التفكيكية، التأويلية...) التي مثلت أفكارها رهاناً للإنسان المعاصر، مادامت تعبّر عن أزماته ومتطلباته.

ومن الأقوال التي يردّها مارسيل غوشيه، في مختلف لقاءاته ونقاشاته، إنّ "مساره الثقافي والفكري، ليس له أية فائدة كبيرة إلاّ ضمن المقياس الذي يمثل فيه مسار جيل كامل".³³ إذ يقدم غوشيه مشروعه الفكري باعتباره علماً أنثروبولوجياً متعالياً، والذي يبحث فيه عن وضع "فلسفة تحدد شروط إمكانية الظاهرة

³³ مارسيل غوشيه، السياسيون سجناء قناعاتهم، تر/ محمد مخلوف، مرجع سابق.

الإنسانية الاجتماعية".³⁴ وهنا لا يتوانى في وصف نهجه بقوله "إن عملي النظري يتمثل في تسليط الضوء على هذا المستوى، حيث تتقاطع البنية التحتية الرمزية للمجتمعات والتمثيلات التي يشكلها الفاعلون في أفعالهم".³⁵ وغاية ذلك التأسيس لعلم الاجتماع الأنثروبولوجي المتعالي، وهي محاولة يريد من خلالها الربط بشكل وثيق قدر الإمكان بين استجواب الإنسان واستجواب المجتمع.

إن اهتمامات غوشيه يمكن تصنيفها ضمن ما بات يعرف باسم علم الاجتماع الأنثروبولوجي التجاوزي (l'anthroposociologie transcendental)، وتلك رغبة منه في إقامة صلة قوية بين طبيعة النفس الفردية والنفس الجماعية عبر مفهوم البنية. هذه الرغبة كان مصدرها الملاحظات الاجتماعية والسياسية، التي وقف عندها حول المجتمعات الغربية، فقد نادي مفكرنا بعهد جديد يجب أن تقوم به دراسات أنثروبولوجيا الإنسان الحديث، خاصة وأن هدفه الرئيسي لم يكن تقديم أطروحة عامة عن تاريخ الأديان، بل تحديد ومتابعة الخيط المشترك للابتكار التاريخي حيث عمل فيها على تتبع مسار الحداثة في تشكيلاتها البنيوية، فقد أراد وضع نظرية مفصلة حول مسار الحداثة والتحديث من منطلق براديغم نزع القداسة عن العالم (disenchantment of world)، الذي بلوره قبله ماكس فيبر. هذا العمل اعتمد فيه مفكرنا على مساهمات لعدة تخصصات، مثل الفلسفة وعلم الاجتماع، والأنثروبولوجيا، والتحليل النفسي واللاهوت، مما جعلها تبدو للكثيرين واسعة ومعقدة، وهو تنوع جعله يمزج بين صبغة الفيلسوف وصبغة العالم، وذلك من خلال منهج تاريخي سعى على ضوئه إلى توضيح الأشياء كما حدثت بالفعل، وفهم المضامين المعتمدة للأديان القائمة والظروف الاجتماعية وتحولاتها.

³⁴ Marcel Gauchet, *Vers une anthroposociologie transcendante*. Dans L'Anthropologie de Marcel Gauchet. Paris, Editions Parole et Silence, 2012, p220.

³⁵ Marcel Gauchet, *Je suis et je reste fondamentalement socialiste*, Entretien avec Marcel Gauchet publié par le monde.fr le 10 mars 2016. Propos recueillis par Nicolas Weill.

المبحث الثاني: دلالات مصطلح الدين والعلمانية

تستدعي منهجية البحث وتسلسله المنطقي بسط المصطلحات والمفاهيم المفتاحية، التي تتمحور حولها إشكالية البحث، ومنها الدين والعلمانية، لهذا يقتضي بحثنا حول العلمانية والدين البدء بمقدمة مصطلحية-مفاهيمية هي في نظرنا أكثر من ضرورية، حتى ندرك فوق أية أرض نقف عند معالجتنا لموضوعنا. خاصة وأنه في المدة الأخيرة من القرن العشرين، سادت وانتشرت مصطلحات أُريد لها إبراز سيطرة العلمنة في مجتمعاتنا، على حساب الفكر التقليدي الديني والمؤسسات الاجتماعية التقليدية... إلى درجة أننا أصبحنا نستخدم ونكرر استخدام مصطلحات ومفاهيم مثل العلمانية، والعلمنة والمواطن والمواطنة والمجتمع المدني والدولة المدنية، دلالة على سعي مثقفينا نحو تحقيق العلمانية في بلادنا، لكن دون ضبط مفهومها بدقة.

كما وجب التنبيه، إلى أننا في تعريفنا للدين سنواجه الكثير من الصعوبات المنهجية، خاصة وأن هناك من الباحثين من لا يحبذ هذه المغامرة لارتباطها بالعقيدة وبالإيديولوجية تارة، وبالكثير من المعاني والمفاهيم التي يمكن أن يتضمنها الدين تارة أخرى. ومع ذلك فهم معضلة الدين والعلمانية تتطلب منا تفكيك ماهية كل منهما.

أولاً- معنى الدين:

يعد الدين أحد الظواهر البشرية ذات البعد العالمي، الذي لازم الوجود الإنساني أينما كان، فهو قديم قدم وجود الإنسان على سطح المعمورة، تظهر تجلياته في المعابد ودور الكنيسة، كما تمثله بعض النقوش والمخطوطات والآثار عبر تاريخ حضارات معينة قديمة جدا طبعت بالطابع الديني مثل الحضارة الفرعونية.

وإذا أردنا تتبع تاريخ هذه الظاهرة الإنسانية سنجد أنها تتميز بالتعقيد، بالنظر إلى تفرعها إلى ديانات سماوية وأخرى وضعية وثنية، خاصة وأن لكل ديانة مميزاتها التي ارتبطت بمصدرها، فالدين المسيحي غير الدين الإسلامي، وغير اليهودي وغير الدين البوذي، فهي تتفاوت من حيث مصادرها وأهدافها أو في قيمتها الأمر الذي يجعل بعض مفاهيمها تتشابه نتيجة الاختلاف بينها، مما يصعب علينا حصر مفهوم الدين في نموذج بعينه، ويمكن ردّ الصعوبة إلى كون أي تعريف إنما يعمل على وصف ظاهرة تتجسد في أحداث وممارسات متغيرة ومتحولة باستمرار، وهذا بدوره يبعدنا عن تحصيل تعريف دقيق يحدد ماهية الدين وخصائصه - تعريف جامع مانع - يشمل الأديان كلها. ومثل هكذا وضع ينتج عنه نوع من الحيرة

في ضبط دلالة اللفظ، لكن ومع ذلك وجب أن تحوز الديانات وحدة معنوية تنظمها، يعبر عنها بكلمة مشتركة أطلق عليها اسم الدين.

ورغم ذلك فقد شكّل الدين في الثقافة الغربية قاعدة عميقة للتفكير الإنساني، منذ نشوء التقاليد اليهودية - المسيحية، فقد كان مُحَدِّدًا شرعياً ورئيسياً للسلطة وما يترتب عنها من علاقات. وهي وضعية جعلت الباحثين في الظاهرة الدينية ينظرون إلى تعريف الدين ليس كغاية، بل كوسيلة يعتمد عليها هؤلاء كخطوة أولى لرسم معالم خارطة طريق يريدونها، حتى لا يجدون أنفسهم يلاحقون ظواهر غير دينية بعيدة عن الدين الحق وهذا بدوره يجزّنا نحو استقصاء مفهوم الدين داخل الدوائر اللغوية، لنستأنس بما دونه اللغويون من وجوه الاستعمال لهذه الكلمة. فهو يعتبر من الألفاظ الأكثر تداولاً في الأوساط المعرفية، فقد حمل دلالات متنوعة تختلف من ميدان إلى آخر.

1. في جذر الدين:

إن الانطلاق من تتبع مسار اشتقاق لفظ الدين تاريخياً، وتحرير القول فيه، إنّما يستهدف بيان صورته وأنواعه وملاحظة مآلات المفهوم والمصطلح، واقتراح حلول عملية لتجاوز الاضطراب فيه.

1.1. جذر اللفظ في اللغة العربية:

إن الملاحظة البسيطة للاشتقاق اللغوي لكلمة الدين في جميع وجوه تصريفاتها في اللغة العربية تبين لنا أنه رغم الاختلاف الظاهر لاستعمالات اللفظ، إلا أنّ ذلك لا يمنع من وجود ارتباط باطني يخص جوهر المعنى، ولذلك يمكننا حصرها في النهاية في ثلاثة معانٍ تنتج ثلاثة أشكال وهي أنها:

- 1- تؤخذ من فعلٍ متعدٍّ بنفسه، كقولنا دانه ديناً، فهي تعني ملكه وحكمه وقهره وحاسبه وقضى في شأنه.
- 2- تؤخذ من فعلٍ متعدٍّ باللام في صورة دان له، ويفيد الطاعة والخضوع له.

3- تؤخذ من فعلٍ متعدٍّ بالياء، على شاكلة دان بالشيء، بمعنى اعتقد به أو اعتاد عليه أو تخلّق به.³⁶ وتبعاً لذلك تتراوح معاني الدين عند اللغويين بين: الطاعة، ومن ذلك ما ورد في "لسان العرب لابن منظور" من اشتقاق، فيقال: "قد دنّته ودنّته له أي أطعته، وفي الجمع الأديان، والدين يشير إلى العادة والشأن كما في قول العرب، ما زال ذلك ديني وديني، أي عادتي. كما أكد ابن منظور كذلك على أن "الدين دَيْنٌ: الدَّيَّانُ: اسمٌ مِنْ أَسْمَاءِ اللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ -، وَمَعْنَاهُ الْحَكْمُ الْقَاضِي وَسُلْبُ بَعْضِ السَّلَفِ عَنْ

³⁶ دراز محمد عبد الله، الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، الكويت، دار القلم، ط 2، 1970 ص 30-31.

عَلِيّ بْن أَبِي طَالِبٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - فَقَالَ: كَانَ دَيَّانَ هَذِهِ الْأُمَّةِ بَعْدَ نَبِيِّهَا; أَيُّ قَاضِيهَا وَحَاكِمِهَا،
وَالدَّيَّانُ تَعْنِي الْقَهَّارُ".³⁷

وهي ذات المعاني التي وردت عند الرازي، حينما صرح بأن: "الدَّيْنُ بالكسر، كالعادة والشأن، دانه يدينه
دينا بالكسر: أذله واستعبده فدان. وفي الحديث: "الكيس من دان نفسه، وعمل لما بعد الموت، والدين يفيد
أيضا الطاعة، تقول: دَانَ له يدين ديناً، أي: أطاعه".³⁸

لكن ما يمكننا تسجيله حول هذه التعريفات، هو أن الصنف الأول من اللغويين قد ربط الدين بالمحاسبة
وهو ما يتوافق وحديث النبي صل الله عليه وسلم: "الكَيِّسُ مَنْ دَانَ نَفْسَهُ، وَعَمِلَ لِمَا بَعْدَ الْمَوْتِ".³⁹
كما نجد من الدلالات اللغوية لكلمة الدين، كذلك الجزاء والمكافئة والخضوع والانقياد.

وتبعا لهذه التعريفات، يبدو أن الدين من الناحية اللغوية يعني العادة، كما يفيد كذلك، الحالة التي يكون
عليها الإنسان مطيعا وذليلا أمام دائنه ينتظر الجزاء منه بحسب عمله.

ونشير أيضا إلى تداخل مدلول الدين مع مفاهيم أخرى أبرزها الملة والمذهب، حيث عمد الجرجاني على
التمييز بينهما عندما صرح قائلا: "الدين والملة متحdan بالذات ومختلفان بالاعتبار، فإن الشريعة من حيث
أنها تطاع، تسمى ديناً، ومن حيث أنها تجمع تسمى ملة، ومن حيث أنها يرجع إليها تسمى مذهباً، وقيل:
الفرق بين الدين والملة والمذهب: أن الدين منسوب إلى الله تعالى، والملة منسوبة إلى الرسول، والمذهب
منسوب للمجتهد".⁴⁰

وبهذه التأويلات اكتسب اللفظ معاني متنوعة، ومع ذلك توجد بين هذه المعاني المختلفة علاقة ارتباط
معينة، تتشكل هذه العلاقة بين طرفين يتباعdan منزلة فيسمو أحدهما على الآخر، في صورة علاقة فعلية
فيحاسب الأعلى الأدنى على أفعاله، فينجرّ عن ذلك عاطفة طاعة وعبودية للطرف السامي، فيتبع أوامره
مسلماً بها، وبالتدرج يتحوّل إلى عادة، وغالبا ما يصاحب هذه العادة، حالة نفسية تحمل شعورا وورعا
تجاه الأمر أو شعورا بالقهر. لذلك غالبا ما يتم ربط الدين بالاستسلام والطاعة للمعبود، على شاكلة

³⁷ لسان العرب، ابن منظور، مادة دين الجزء 17، ص ص 24-30.

³⁸ الرازي، مختار الصحاح، تحقيق محمود خاطر، بيروت، مكتبة لبنان، 1995، ص 91.

³⁹ حديث شريف، رواه الترمذی وقال عنه حديث حسن.

⁴⁰ معجم التعريفات، الجرجاني، تح/ محمد صديق المنشاوي، القاهرة، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، د/ط، مادة الدين

استسلام المرء لمن يدينه، لكن ليس كل خضوع وانقياد يسمى في العرف تديناً، فخضوع العبد لسيده و طاعة الابن لأبيه، وإكبار الخادم لمسؤوله، لا تجسد بأي معنى الدين الذي نعيه.

2.1. جذر اللفظ في الفكر الغربي:

بعد استقصاء جذور اللفظ في اللغات الأجنبية مثل الإنجليزية والفرنسية والألمانية، نجد أنّ اشتقاق كلمة الدين (Religion) حسب لالاند (André Lalande) (1876-1963)، لم يكن محل وفاق عقول أهل البحث في هذا المدلول، إذ يستخرج معظم القدماء مثل لاكتانس، وأوغسطين، وسرفيوس، الدين (Religio) من اللفظ اللاتيني (religare)، ويرون فيه فكرة الربط، سواء الربط الواجب تجاه بعض الممارسات، وإما الربط الجامع بين الناس أو بين البشر والآلهة.

وهو المعنى ذاته الذي ساقه لنا الفيلسوف الفرنسي ج. لاشلييه (Jules Lachelier) (1832/1918) الذي يرى أنّ المصطلح مشتق من كلمة (Religio)، والتي تبدو بنحو عام، أنّها تعني في اللاتينية الإحساس المصحوب بخوف وتأنيب الضمير، بواجب ما تجاه الآلهة.⁴¹ ويضيف شيشرون في كتابه "طبيعة الآلهة" اشتقاقاً آخرًا لكلمة (religio)، إذ يربطها بالفعل اللاتيني reléguer الذي يعني إعادة القراءة.⁴²

هذه المعاني الكثيرة توهم الناظر إليها لأول مرة أنّها متناقضة، ولكن الأمر ليس كذلك، بل عند التحقيق فيها تجدها في غاية الانسجام فيما بينها. مما يجعل الاختلاف الظاهر فيها تقارباً شديداً. وهي معاني موجودة في (الدين) في المعنى الاصطلاحي كما سيتبين لاحقاً؛ لأنّ الدين يقهر أتباعه ويسوقهم وفق تعاليمه وشرائعه، كما يتضمن خضوع العابد للمعبود وذلّه له، والعابد يفعل ذلك بدوافع نفسية، ويلتزم به دون إكراه أو إجبار.

2. المفهوم الاصطلاحي للدين:

اختلفت تعريفات الدين الاصطلاحية اختلافاً واسعاً، حيث عرّفه كل مفكر لغوي حسب مشربه فمفهومه عند المؤرخ، ليس ذاته عند عالم الاجتماع وعالم النفس، فكلّ له غرض في تحديده لمعنى الدين هذا التنوع في التعاريف بين ما هو نفسي وأخلاقي واجتماعي ولاهوتي، دفع بالباحث البريطاني جيمس

⁴¹ موسوعة لالاند الفلسفية، اندريه لالاند، تعريب/ خليل أحمد خليل، أشرف عليه أحمد عويدات، بيروت-باريس، دار عويدات، ط2، 2001م، المجلد 1، مادة دين، 1203-1204.

⁴² جان غروندان، فلسفة الدين، ترجمة عبد الله المتوكل، الرباط، المغرب، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ط1، 2017، ص 87.

فريزر (1854-1941) للقول: "أنّ صياغة تعريف واحد من شأنه إرضاء كل الآراء المتصارعة حول الدين، هو أمر غير ممكن التحقيق. من هنا فإنّ كل ما يستطيع الباحث فعله، هو أن يحدد بدقة ما يعنيه بكلمة الدين، ثم يعمل على استخدام هذه الكلمة عبر مؤلفه بالمعنى الذي حدده لها منذ البداية"⁴³.

ويزيد من صعوبة تعريف الدين بشكل عام كما يعتقد إميل دوركايم (E.Durkheim) (1858-1917)، ذلك، أنّ أي تعريف للدين - بشكل عام - يجب أن ينطبق على جميع الديانات-وهو أمر ليس باليسير، لأنه يفترض الإحاطة بجميع الأديان والمعتقدات الدينية، التي اعتنقها البشر-وهناك ضرورة لأن نبحت عما هو مشترك بين الديانات المعروفة جميعاً للوصول لتعريف للدين، فالدين في رأي دوركايم "يتضمن في ذاته منذ البداية كل العناصر التي أدت إلى انبثاق مختلف مظهرات الحياة الاجتماعية، إذ انحدر العلم والشعر من الأساطير والحكايات؛ وانحدرت الفنون التشكيلية من الزخارف الدينية وحفلات القداس؛ وخرج القانون والأخلاق من رحم الممارسة الطقوسية. فلا أحد يستطيع فهم تصورنا للعالم وتصوراتنا الفلسفية للروح والخلود والحياة، إن لم يكن على دراية بالمعتقدات الدينية التي تمثل صورها الأولية"⁴⁴. كذلك فإنّ التنوع والتعدد والتباين في الأديان لا يُمكن الباحثين والدارسين من إعطاء تعريف واسع جامع مانع للدين، فقد يُعرّف أتباع ديانة ما معتقدتهم الديني، بأنّه الإيمان بقوةٍ علويةٍ ساميةٍ تمدّ النَّاسَ بقيمٍ أخلاقيةٍ وأنماطٍ سلوكيةٍ معينةٍ، وتبشرهم أو تنذرهم بحياةٍ أخرى، لكن مثل هذا التعريف قد لا يصدق على جميع المعتقدات الدينية في العالم.⁴⁵ ولكن هذا لا يثني عن المضي لتجاوز هذه الصعوبة. فهذا أندري لالاند نجده قد أحصى في معجمه الفلسفي تعريفات كثيرة يمكن الوقوف عند بعضها، ومنها كونه:

أ-مؤسسة اجتماعية مميزة بوجود آلاف من الأفراد المتحدين:

أولاً-بأداء بعض العبادات المنتظمة وباعتماد بعض الصيغ.

ثانياً-بالاعتقاد في قمة مطلقة لا يمكن وضع شيء آخر في كفة ميزانها، وهو اعتقاد تهدف الجماعة لحفظه.

⁴³ فراس السواح، دين الانسان بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، سورية، منشورات دار علاء الدين، ط4/2002، ص 25.

⁴⁴ La Capra D, Emile Durkheim, *Sociologist and Philosopher*, Aurora, Colorado: The Davies Group, Second Ed. 2001, p236.

⁴⁵ انتوني غدنز، علم الاجتماع، تر، فايز الصياغ، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ط/4، 2005، ص569.

ثالثاً-بتسيب الفرد إلى قوة روحية، أرفع من الإنسان، وهذه ينظر إليها إما كقوة منتشرة، أو كثيرة، أو وحيدة هي الله.

ب-نسق فردي لمشاعر واعتقادات، وأفعال مألوفة، موضوعها الله.⁴⁶

كما عرّف أهل الاصطلاح، من أصحاب المعاجم، وكتب التعريفات العربية، الدين بتعريفات متنوعة تركّز، في مجملها، على أنّ الدين رسالة من الله تعالى إلى البشرية بوساطة الرسل، يدعوهم فيها إلى الإيمان بوحدايته ومعرفة قدرته وهيمته على الوجود، وعظمته اللامتناهية، وتنبههم إلى العلامات الدالة على وجوده في الظواهر الكونية وتدعوهم إلى ما فيه خيرهم في الدنيا والآخرة.

ومن زاوية أخرى فإننا نلاحظ أنّ الدين يحضر في تصورات علماء الاجتماع وفق رؤية فلسفية مشتركة تعتبره كفعل مجتمعي له أبعاد رمزية وتطمينية للمؤمنين، وهي خلاصة عبر عنها بلغة أكاديمية مباشرة عالم الاجتماع والاقتصادي الألماني الشهير ماكس فيبر في تعريفه للدين، باعتباره " طريقة تصرف في المجتمع لتحقيق السعادة "⁴⁷ وهي نظرة تجعل من الدين ظاهرةً سوسيولوجية ذات توظيفات شتى، سياسية كانت أم اقتصادية.

بينما يذهب دوركايم إلى أن الدين عبارة عن " نسق من المعتقدات والممارسات المرتبطة بالأشياء المقدسة، وأن هذه المعتقدات والممارسات هي التي توحد بين الأفراد وتحقق بينهم نوعاً من التكامل الأخلاقي " ⁴⁸ وهذا يعني أن الدين نسق موحد ومتكامل، يضم مجموعة العقائد والممارسات المتصلة بالأشياء المقدسة لتلك العقائد، والممارسات تمارس في مجتمع محلي صغير أخلاقي.

أما عالم الأنثروبولوجيا الأسكتلندي جيمس فريزر (James George Frazer) (1854-1941) الذي اشتهر بكتابه الضخم **الغصن الذهبي** (*The Golden Bough*)، والذي هو عبارة عن دراسة في السحر والدين، فيعرف الدين بأنه عبارة عن "عملية استرضاء وطلب عون قوى أعلى من الإنسان يعتقد أنها تتحكم بالطبيعة والحياة البشرية. وهذه العملية تتضوي على عنصرين، واحد نظري والآخر تطبيقي عملي، فهناك أولاً الاعتقاد بقوى عليا، تتلوه محاولات لاسترضاء هذه القوى. ولا يصحّ الدين بغير هذين العنصرين. ذلك أنّ الاعتقاد الذي لا تتلوه ممارسة هو مجرد لاهوت فكري، أما الممارسة المجردة عن أي

⁴⁶ موسوعة لالاند الفلسفية، أندري لالاند، مادة دين، 1204.

⁴⁷ Max weber, *économie et société*, Paris, Ed. Plon, 1971, p429.

⁴⁸ نيكولا تيماشيف، نظرية علم الاجتماع، طبيعتها وتطورها، تر/ مجموعة من الأساتذة، القاهرة، دار المعارف، ط4، 1977، ص178.

اعتقاد فليست من الدين في شيء ». وهو بذلك يربط وجود الدين بالإيمان برباطٍ جدٍّ وثيقٍ من ناحية، وإيمان البشر بضرورة استرضاء هذه القوى من ناحية ثانية.

وقد لعب الأنثروبولوجي الألماني فيورباخ (*Feuerbach Ludwig Andreas*) (1804-1872) الذي تميز بفلسفته المتجددة، دوراً بارزاً في تغيير الرؤية تجاه الدين والمعتقدات الدينية، حيث عدّ الشعور بالتبعية لدى الإنسان مصدر الدين، وبحسب رأيه فإنّ موضوع هذه التبعية إنّما هو الطبيعة، التي بدورها تعتبر الموضوع الأول والأصلي للدين كما يبرهن على ذلك تاريخ كل الديانات والأمم.

وفي هذا الصدد يحدثنا فيورباخ عن أصول الدين، فيراه: " فطري وطبيعي بالنسبة إلى الإنسان".⁴⁹ وإذا كان فيورباخ في كتابه أصل الدين، قد أشار إلى أن الانسان هو الذي يصنع الدين، وليس الدين من يصنع الانسان، فإنّ الفيلسوف أوجست كونت، يرى أن الدين هو " الشعور بواجباتنا من حيث كونها قائمة على أوامر إلهية سامية.⁵⁰ وبهذا اختلف كونت مع فيورباخ في مصدر التبعية، فالأول يراها الطبيعة بينما يربطها الثاني بالإله.

ومن أشهر التعريفات النفسية للدين، تعريف عالم النفس النمساوي سيجموند فرويد (*Freud Sigmund*) (1856_1939)، الذي وصف فيه الأفكار الدينية بأنها "معتقدات، وتوكيدات تتعلق بوقائع العالم الخارجي (أو الداخلي) وعلاقاته، وهذه المعتقدات تعلّمنا أشياء لم نكتشفها بأنفسنا، وتتطلب من جانبنا فعل إيمان".⁵¹ هذا التحديد الذي قدّمه العالم فرويد جعل الدين مجموعة من الأفكار تتعلق بالعالم يؤمن بها الإنسان، سواء أكان هذا العالم خارجياً (ما هو خارج الإنسان)، أو داخلياً (كل ما يقبع في نفس الإنسان في شعوره ولا شعوره). لكن مشكلة هذه المعاني التي يشير إليها التحليل النفسي، أنها تستمدّ استنتاجاتها من الحالات الشاذة، ومن ثمّ لا تصلح للتعميم.

⁴⁹ فيورباخ، أصل الدين، ترجمة أحمد عبد الحليم عطية، لبنان، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1991 ص 42.

⁵⁰ أحمد الخشاب، الاجتماع الديني، مصر، مكتبة القاهرة الحديثة، ط3، 1970، ص 75.

⁵¹ فرويد، مستقبل وهم، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة، ط4، 1998م، ص34.

3- مفهوم الدين عند غوشيه:

بعيدا عن التفسيرات النفسية التي يقدمها علماء النفس، يستوقفنا مفكرنا مارسيل غوشيه الذي نحن بصدد تحليل بنية المفهوم لديه، نجده يعتبر الدين " أكثر من مجرد فعل إيماني، فيعده نمطا معيناً لتنظيم المجتمع".⁵² فالدين والحالة هذه، يقوم بوظيفة تنظيم التأثير على نشاط الأفراد، وتلك وظيفة مؤسسة تقوم بتنظيم محدد للشأن الاجتماعي برمته.

فبالنسبة إلى غوشيه، يشكل الدين بالفعل العنصر المذهل الذي أثر بشكل كبير على بنية المجتمعات عبر تاريخ البشرية، فهي حسب [أي الأديان]، توفر المفتاح لفهم تصرفات المجتمعات التي كانت مهيمنة للغاية على مرّ الزمن. ولذلك، فحتى نفهم الظاهرة الإنسانية، ومن ورائها حاضر المجتمعات وماضيها، علينا أن نفهم مكانة الدين داخلها. وهو ما عمل غوشيه على دراسته، حيث كان يهدف من وراء ذلك فهم الأنواع المختلفة للمجتمعات البشرية، وخاصة الديمقراطية منها.⁵³ وكان لسان حاله يقول، لقد جئنا لنجعل من الدين أكثر من مجرد بُعد مكوّن للمجتمع، بل شرط وجود المجتمع ذاته.

ويمضي في وصفه لكلمة " دين "، فيربطها بالسلطة الداخلية التي تحمل الأسبقية، لما هو قبل ولما هو أسمى، كما تعبّر عن حالة عطاء مثل حالة الديانات السماوية الثلاث، هذا العطاء هو في الوقت نفسه وحي وتقليد. فيكون الدين وفق غوشيه، تسليم إيماني بما يحمله هذا التلقي الأصلي، أي الكتاب، والتوراة والانجيل.⁵⁴ وهو المعنى ذاته الذي يشير إليه عند تجاوزه لما يشاع عن دلالة الدين، والذي يربطه بالمعتقد، وهنا ينبهنا إلى أنه وجب ألا يفهم المدلول على أنه معتقدات، بقدر ما يفهم على أنه مبدأ هيكلي للاجتماع البشري، ومن الناحية الأيديولوجية، فإن تمثيل الآخر وتقسيم العالم، هو الذي يشكل الحقيقة البدائية لكل بناء ديني.⁵⁵

وهذا يعني، أنّ دلالة الدين عند غوشيه، تبعده عن أن يكون أكثر من مجرد اعتقاد، فهو بمثابة نظام يملك الأسبقية الجذرية عن كل المبادئ الأخرى التي تسود في العالم، يتم تلقيه وتحديده بالكامل بإرادتنا وخارجها يعمل على تنظيم الطاعة من خلال الحرمان.⁵⁶

⁵² مارسيل غوشيه، في حلقة فكرية مع أوليفيه آبل وجان بوبيرو وأوليفيه مونغان، **الحداثة والاديان**، تعريب/ عماد أيوب مجلة الاستغراب، ربيع 2016، ص 292.

⁵³ Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde, une Histoire Politique de la Religion*, Paris, Gallimard Bibliothèque des Sciences Humaines, 1985, p XV.

⁵⁴ مارسيل غوشيه، **الدين في الديمقراطية**، ص 134.

⁵⁵ Marcel GAUCHET, *la dette de sens et les racines de l'État*, libre, n 77/2005, p 55.

⁵⁶ Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, p XIII-XVI.

ومع ذلك، يبقى هذا المكوّن له صلة بالاعتقادات فهي تشكّل إحدى مكوناته، وفي ذلك يصرح غوشييه، أنّه وبالنسبة إلينا، كحداثيين، فإنّ الدين يتكون من اعتقادات ميتافيزيقية فردية، مستقرة في العاطفة ومتعلقة بالمصير البشري، ففيما وراء، منطقة اللامرئي اعتقادات بأشياء لافتة للنظر، هي ليست بالضرورة مرتبطة بالنسبة إلينا بالسلوكات والممارسات الثقافية، ففي التاريخ الطويل للبشرية، شكّل الدين شيئاً آخر، شكل صيغة للوجود وبنية للمجتمع في مجموعه. قبل أن ينكمش في الاعتقادات، فقد انحصرت وظيفة الدين في الإخبار وتطير كل الحياة المشتركة طيلة تاريخها الطويل، حينما خضعت الإنسانية لسلطة الآلهة. فقد شكل الدين بحسب رأيه طريقة بناءً للمجتمعات البشرية وطريقةً عالميةً للوجود في المؤسسة الإنسانية الاجتماعية.⁵⁷ هذا هو المعنى الابتدائي والأكثر استمراراً للدين، كما يعبر عن ذلك غوشييه نفسه.⁵⁸

ويفيد هذا المعنى أن الدين عبر تاريخه كان يشكل بنية نظامية ترسم صورة وجودية للإنسانية، وبالتالي فإنّ الدين هو علاقة الإنسانية الموضوعية مع نفسها، تحت علامة التجريد من الملكية لصالح شخص آخر غير نفسها. ففي ظلّه يرفض الإنسان قدرته الإبداعية.⁵⁹

وإذا عدنا إلى صور الدين، بين إنسان الأمس وإنسان اليوم، نراها حسب غوشييه مختلفة، فالصنف الأول والذي يوجد عند المجتمعات البدائية، هو في الواقع دين نقي وكامل، بينما أدياننا العظيمة الحالية تتوافق مع دين أقل.⁶⁰ ويفهم من ذلك، أن دين البدائيين لا يقبل الانقسام والشك بالنظر لكماله، بينما ينظر للثاني فيراه بخلاف دين الأمس، الأفراد في ظلّه لا يهتمون به، بقدر اهتمامهم بمكانتهم في المجتمع.

وفي المحصلة، يصبح الدين جملة من العقائد والتصورات التي نحملها عن الخالق والمخلوقات كونه الإيمان الوراثي. وتبعاً لذلك يكون الدين تلك العلاقة الروحية والعاطفية بين الإنسان وقوى ما فوق الطبيعة، أو الكائنات التي يقدم لها العبادات ويقيم لها الممارسات الطقوسية، التي تُعينه على الاتصال بهذه القوى، وتمكنه من إدامة تلك العلاقة التي تصبح مقننة في النظام الاجتماعي.

إذن يتجه بنا غوشييه لجعل الدين نظاماً عقائدياً يقوم على حلقيتين: "عمودي" - مع إله واحد أو أكثر - و"أفقي" - مع مجتمع من رجال الدين.

⁵⁷ Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, p xv.

⁵⁸ الحوار المتمدن، مارسيل غوشييه، عودة الديني أو مغادرته؟ حوار اجراه معه مارتان لوغرو وسيفن أورتوليه تر/ الحسن علاج، تم تحميله يوم 2022/09/18 <https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp>.

⁵⁹ Marcel GAUCHET, *La Démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, p32.

⁶⁰ Marcel GAUCHET, *fin de la religion*, le débat, n28, janvier- février, 2002, p36.

وانطلاقاً مما سبق، يمكننا القول إنّ الدين هو حركة الشعور التي يعيشها الفرد، والتي توجهه نحو المطلق وفق منظومة متكاملة من المعتقدات حول الوجود بجانبه المرئي واللامرئي، هذا الوجود لا يقف عند ما هو ظاهر فحسب، بل تكمن حقيقته فيما هو أبعد من هذا الظاهر، وأنّ الحياة الدنيا مجرد مرحلة في الوجود الإنساني، سواء أكانت مرحلة اختبارية أم تطهيرية، والنجاح فيها يتوقف على توافق السلوك الإنساني مع مجموعة التعاليم الأخلاقية، والقوانين التشريعية بوصفها مطلباً إلهياً، وعلى مدى الالتزام بالطقوس والشعائر المقدسة، والاحترام للبنية التنظيمية؛ التي تحكم علاقات مجتمع المؤمنين.

وتبعاً لذلك، تصبح فكرة الاتفاق على تعريف واحد موحد للدين ليست غايتنا المنشودة، بل همنا هو وضع إطار تعريفي للدين، حتى نتمكن من الاستمرار بحلقاتنا البحثية بناء على هذا الإطار، أو على الأدق، انطلاقاً من هذا الإطار التعريفي الذي قد نعيد بناءه في خضم العملية البحثية مرات ومرات، وذلك ليس أمراً سيئاً، لأننا لم نحضّر علمنا بوصفة مسبقة التحضير ومعروفة المكوّنات، بل إنّنا كمجتمع بشري ما زلنا نبحث عن مكوّنات وحتى أسماء المكوّنات. من هذا المنطلق يمكننا البدء بإطار تعريفي فضفاض يُعرّف الدين على أنّه "المعتقدات الفكرية الواعية للبشر التي يضعونها ضمن إطار إيماني-اعتقادي- ويجسدونها ضمن إطار سلوكي ممارساتي طقسي يعبرون به عن معتقداتهم الفكرية". وقد يكون الربط بين الإيماني والطقسي واعياً في مرحلة تاريخية، ويصبح عادة غير واعية في مراحل لاحقة.

وفي الأخير يبقى الدين مجرد مجموعة من الأسس والقواعد التي تتضمن الاعتقاد والعبادة والمعاملة التي تستهدف تنظيم علاقة الإنسان بنفسه، وبأخيه الإنسان من جهة، وبالكون وبخالق الكون من جهة ثانية. هذه الغاية الأخيرة يمكن فهمها جيداً من خلال وظيفة الدين داخل النسيج الاجتماعي.

4-وظائف الفكرة الدينية في البناء الاجتماعي:

يعتبر البحث في وظائف الدين أحد المفاتيح الأساسية، التي يمكنها أن تساعدنا في فهم العلاقات التي تتكون داخل النسيج الاجتماعي، فليس هناك أبعد تأثيراً في مشاعر الفرد والمجتمع من العاطفة الدينية، حيث إنّ الشائع بين الناس أن وظيفة الدين تقتصر على الممارسة التعبدية لإرضاء الله، فهل الأمر كذلك؟

بالنظر لطبيعة الدين ووظيفته، فإنّه ينفذ إلى كل ميادين الحياة، ويشملها تقريباً كلّها، سواء المجتمعات التقليدية، أو حتى المجتمعات المعاصرة.

إنّ وظائف الدين كثيرة، لذلك نحن لا نستطيع أن نقدّم قائمة عامة بوظائف الدين، لأنّ هذه الوظائف تختلف تبعاً للبناء الاجتماعي، وتبعاً لثقافة المجتمع، ولخصائص الدين نفسه. وفي ذلك يمدّنا كلّ من

الخبير الفرنسي في علم الاجتماع الديني كلود بوفاي (Claude BEAUFAY) (1935-2022) وعالم الاجتماع الفرنسي رولان ج. كاميش (Roland J. Campeche) (1937) بتعريف للدين يجمع بين عنصري الماهية والوظيفة، فالدين بحسبهما "مجموعة من المعتقدات والممارسات المنظمة إلى حد ما، ترتبط بحقيقة ارتقائية تفوق التجربة، تمارس في مجتمع معين وظيفة أو أكثر مثل: الدمج، التعرف وكذلك تفسير التجربة الجماعية، والإجابة على الطابع غير الواثق بنيويا في الحياة الفردية والاجتماعية"⁶¹.

الأمر الذي يحيلنا ينحو وظيفة أخرى للدين، وهي وظيفة إدماجية يحوزها الدين، تظهر من خلال ضمان تكيف الفرد وتأقلمه مع المجتمع، وتحصينه من الاضطرابات التي تنجر عن الشعور بالغربة عن المجتمع وعن معايير وأنماط عيشه، فالدين يمدّ الفرد بالشعور بالتمائل والتألف والترابط بين المؤمنين، كما أنّ الروابط العاطفية التي تربط بين المؤمنين تحلّ محلّ الروابط الأسرية، بل إنّ له من الآثار ما هو أبعد من ذلك، إذ يساهم في عمليات نضج الأفراد ويطوّر شخصياتهم.⁶²

كما يمكن ذكر وظيفة معرفية، تظهر في أنّ الدين يشكل جملة من المفاهيم والرؤى، التي تعطي معنى للوجود وللحياة، من خلالها يتزود المؤمن ويصبح مفهوما علميا عنده، إذ تجيب عن تساؤلاته الوجودية وتعطيه نظرة للكون والحياة، كما تفسّر كل ما هو غامض لديه، وكل ما عجز العلم الحديث عن الإجابة عنه. وهنا يقول الباحث الفرنسي جان وليم بول: "يشكل الدين جملة رمزية تعطي معنى، وتسمح للأفراد بإدراج الأحداث والتجارب في نظام معين، ومع أنّ هذا النظام ذو طبيعة غير تجريبية فالأتباع يعتبرونه حقيقيا جدا"⁶³.

وعليه فإنّ حياة الجماعة والتنظيم الاجتماعي، لا يمكن أن يستقرا بفعل قوة القوانين الوضعية فقط، بل لابد من الردع الروحي والإيمان بالقيم الاجتماعية، والخوف من العقاب الأخروي، وبالتالي يصير لهذه السلطة الروحية قوة تفوق قوة القانون وأحكامه. وفي رأي ماكس فيبر، إن وظيفة الدين الرئيسية، هي إرضاء الحاجة الإنسانية العميقة، لإضفاء بعض المعاني على الكون.⁶⁴

⁶¹ Yinger. J. Milton, *the scientific study of religion*. New York. Mac Millan, 1970, p 7.

⁶² منال عبد المنعم جاد، *التصوف في مصر والمغرب*، منشأة المعارف الإسكندرية، د ط، د ت، ص 97.

⁶³ وليم جان بول، *الأديان في علم الاجتماع*، ترجمة/ بسمة علي بدران، لبنان، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 2001، ص 177.

⁶⁴ عبد علي سلمان المالكي، *المدخل الى الأنثروبولوجيا الاجتماعية*، العراق، مطبعة النجف الأشرف، ط1، 2007 ص145.

وفي الأخير يمكن الإشارة إلى أنّ ثمة تنوعاً كبيراً في الأديان والممارسات الطقوسية، وقد تتضمن هذه أنماطاً سلوكية أو شعورية مثل الصلاة والقراءة والترتيل، أو الغناء، أو الحركة الجسمانية، أو تناول أطعمة معينة، أو الامتناع عنها في أوقات محددة، وربما تكتسب بعض هذه العناصر والشعائر طابعاً سلوكياً فردياً وشخصياً يقوم به المرء بمفرده، وربما يكون سلوكاً جماعياً يقوم به المجتمع بأسره، وقد مثّل الدين في المجتمعات التقليدية محوراً مركزياً في حياة الناس، وكثيراً ما تندمج الرموز الدينية والطقسية وتتغلغل في تضاعيف الحياة المادية والروحية والثقافية والفنية في المجتمعات التقليدية، وإلى حدّ أقل في المجتمعات الحديثة.

وهناك نوعان متميزان من الاعتقاد الديني انتشرا في المجتمعات البدائية والبسيطة، إذ اكتشفت الطوطمية في أوساط قبائل الهنود الحمر في أمريكا الشمالية، إلا أنّ مصطلح الطوطم استخدم فيما بعد لوصف أنواع من الحيوانات والنباتات، التي تُسبغ الجماعة عليها قوة فوقية استثنائية خارقة، وتتخذ كل من جماعات القرابة أو العشائر في المجتمع طوطماً خاصاً بها، تحيطه بأشكال مختلفة من الممارسات والأنشطة الشعائرية، وقد تبدو فكرة الطوطم غريبة كل الغرابة في المجتمعات الصناعية والمعاصرة، إلا أنّنا نلمح بعض آثارها في سياقات ضيقة نسبياً في مجتمعاتنا الحديثة، عندما يتخذ بعض الأفراد والجماعات، وربما المؤسسات رموزاً معينة يستبشرون بها ويعتبرونها عنواناً للنجاح، سواء على الصعيد الشخصي، أو الرياضي، أو التجاري.

أما النوع الآخر من الاعتقاد الديني، فهو الاتجاه الإحيائي، وهو الاعتقاد بوجود أرواح وأشباح تعيش بين البشر، ومنها ما هو حميد طيب، ومنها ما هو شرير وضار.

إنّ الديانات القديمة الوضعية، التي سادت قبلاً ولا تزال تسود في المجتمعات المتأخرة، تختلف عن الديانات الكبرى السماوية المنزلّة، فالدين في الجماعات المتأخرة غيره في الجماعات الراقية، وقد تتوّعت أشكال الأديان التي عرفت البشرية ومنها:

أ- الأديان السماوية تُطلق هذه التسمية على الأديان التي يؤمن معتقوها أنّها منزلة من الله، أي أنّ مصدرها هو الوحي الإلهي، وتُستخدم هذه التسمية في مقابل الأديان الوضعية التي كانت من إنتاج البشر، ويحصر الباحثون الأديان السماوية حسب ترتيبها التاريخي، اليهودية، والمسيحية، والإسلامية وهي الديانات التوحيدية الثلاث الباقية في المجتمعات البشرية المعاصرة. ورغم التفاوت في نسبة انتشارها في

عالم اليوم، إلا أنَّها نشأت جميعها فيما يعرف اليوم بمنطقة الشرق الأوسط، كما أنَّها تميزت بكثير من أوجه التداخل والتقارب في بعض عناصرها ومنطقاتها الأساسية.⁶⁵

ب- يُضاف إليها الأديان الوضعية مثل الديانة الهندوسية أو البراهمية باعتبارها ديانة الغالبية العظمى من سكان الهند اليوم، وقد قامت على أنقاض الديانة الهندية وتشربت أفكارها، وورثت منها الملامح الهندية القديمة والأساطير الروحانية المختلفة التي نمت في شبه الجزيرة الهندية قبل دخول الآريين.

ويطلق البعض على هذه الديانة اسم البرهمنية ابتداء من القرن الثامن قبل الميلاد نسبة إلى براهما، وهو القوة العظيمة السحرية الكامنة التي تطلب كثيراً من العبادات كقراءة الأدعية وإنشاد الأناشيد وتقديم القرابين. ومن براهما اشتقت كلمة البراهمة لتحيل على رجال الدين، الذين كان يعتقد أنَّهم يتصفون في طبائعهم بالعنصر الإلهي، وهم بهذا كانوا كهنة الأُمَّة، ولا تجوز الذبائح إلا في حضرتهم وعلى أيديهم.⁶⁶

وكذلك الديانة البوذية التي نشأت في إقليم نيبال شمال الهند، الذي كانت تسكنه قبائل الساكية، وتتسب البوذية إلى مؤسسها بوذا الزعيم الهندي الذي ولد حوالي 564 ق.م وتوفي 483 ق.م من أسرة عريقة من طبقة الكشاترية، وتعني كلمة (بوذا) الملهم أو العارف بالحقائق أو صاحب الإشراف، وأطلق عليه أيضاً (سيد هارثا)، وهو الاسم الذي أطلق عليه عند ولادته، وقد عاش بوذا حياة رغد واطمئنان، وتزوج في التاسعة والعشرين من عمره، قبل أن يعرف شيئاً عن الشقاء الإنساني، وبعد أن قطع بوذا هذه المرحلة من حياته نبذ حياة الترف، وأصبح ناسكا في أماكن متعددة.⁶⁷

كما لا ننسى الديانة الكنفوشيوسية التي تُنسب إلى كونفوشيوس المولود سنة (551 ق.م - 479 ق.م) في مدينة (تسو)، وهي إحدى مدن مقاطعة (لو) الصينية، وعُرف باسم (كونج)، وهو اسم القبيلة التي ينتمي إليها و(فوتس)، ومعناها الرئيس أو الفيلسوف، فهو بذلك رئيس كونج، أو فيلسوفها.⁶⁸

وانطلاقاً من هذا التعدد في الأديان، يتبين لنا أن البشرية تنوعت معتقداتها من زمن إلى آخر، ومن بيئة إلى أخرى، وهي لا تزال تتجدد تبعاً لتغيرات العالم، في الحقيقة إنَّ الأمر لا يتوقف عند هذه الأنواع التي ذكرناها، بقدر ما تتسع دائرة الأديان من مجتمع لآخر، أو حتى من فرد لآخر. ومع هذا يبقى الإسلام في نظري هو الدين الكامل الذي يشمل حياة الإنسان ومماته، وما بعد مماته، ويجيب عن الأسئلة التي حيرت

⁶⁵ مسعود حايقي، مدخل إلى دراسة تاريخ الأديان، دمشق-سوريا-، دار الأوائل للنشر والتوزيع، ط1، 2010، ص65.

⁶⁶ عبد الله الخريجي، علم الاجتماع الديني، رامتان، جدة، ط1، 1982، ص231.

⁶⁷ مرجع نفسه، ص253.

⁶⁸ مسعود حايقي، مدخل إلى دراسة تاريخ الأديان، ص154.

الفلاسفة الذين لم يستتيروا بنور الإسلام، وهو الدين الواحد الذي بعث به جميع الأنبياء لقوله سبحانه "إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ". (آل عمران الآية 19). وفي هذا إخبار من الله تعالى بأنه لا دين عنده يقبله من أحد سوى الإسلام.

ثانياً- معنى العلمانية:

يعدُّ مفهوم العلمانية، من بين المفاهيم الكثيرة التي عرفت تشويشا ولبسا وغموضا في تاريخ الفكر البشري فهي سرديّة كبيرة من سرديات العقل الحداثي، عرفت تجاذباتٍ كثيرةً وكبيرةً حول دلالتها ومعناها ومسك حدودها. كما أنّها مفهوم ولد من رحمٍ غنيٍّ بالتجارب الإنسانية، التي مهّدت لها الطريق النزعة التطورية التي عرفها الفكر السياسي الغربي، ممّا جعله مفهوماً يحمل الشارة الغربية عند دخوله للثقافة السياسية العربية الإسلامية. فكان بذلك غريباً عنها، إذ يكاد يكون من أكثر المفاهيم المثيرة للجدل والحوار والاجتهاد ليس بين المعارضين والمؤيدين له فحسب، بل حتى داخل الصف الواحد، سواء المؤيد له أو المعارض، فلا تأييده ينطلق من ذات المرتكزات والأسس، ولا معارضته تتخذ شكلاً ومحتوىً واحداً، بل ثمة أطياف مختلفة ومتبادلة لمعارضيه، مثلما هو حال مؤيديه أيضاً .

ويبدأ الجدل حولها من تناول التسمية وتاريخ المفهوم، فمنهم من يشتقّها من العلم (علمانية، بكسر العين) ومنهم من يشتقّها من العالم (العلمانية، بفتح العين)، ومثل هذا الخلاف يغدو شكلياً ولا قيمة كبيرة له، إذا عرفنا أنّ العلمانية ليست شعاراً مجرداً، أو مفهوماً يختصر بكلمات محددة، بل هي حالة متحوّلة، تتطوي على تواريخ عديدة وتطبيقات وتعيينات مختلفة، لكل منها تمايزاته وتحدياته. ومثل هكذا وضع هو من يجرنا للبحث في حيثيات المفهوم، سواء في أصله اللغوي أو في تداولاته الاصطلاحية.

1- الاشتقاق اللغوي:

عرف مصطلح العلمانية من الناحية الاشتقاقية غموضاً كبيراً، أقرّه كبار مفكرينا مثل الجابري وعبد الوهاب المسيري، وحتى رواد الفكر الغربي هم أيضاً اعترفوا بهذا اللبس، ومنهم جوسيان ماكلور، مارسيل غوشيه، تشارلز تايلور...إلخ. فالعلمانية من المصطلحات التي دارت حولها نقاشات حادة داخل الحقل التداولي العربي، إلى درجة أنه ليس معلوماً على وجه الدقة كيف دخلت عبارة العلمانية إلى اللغة العربية وكيف انتشرت في الآداب السياسية والاجتماعية والتاريخية العربية المعاصرة. ومع ذلك، نجد أنّ المصطلح قد استقرّ في الستينات في الغرب على معاني محددة، فترجمة الكلمة حسب القواميس الغربية مشتقة من اللفظ سَكْيُولَرِيزم (sécularisme) الإنجليزي، والذي يعني "الاعتقاد بعدم توظيف الدين في

تنظيم المجتمع، كما تعني أيضا التربية وغيرها من المعاني".⁶⁹ وهي بدورها مرادفة للكلمة اليونانية أيون (Aeon) التي تعني العصر.⁷⁰

هذا المعنى سار وفقه أيضا عبد الوهاب المسيري، حينما ربط المصطلح بلفظة (sécularism) الإنجليزية حيث عني عنده العصر تارة أو الجيل أو القرن تارة أخرى. غير أنها بحسب رأيه تحولت في العصور الوسطى لتعني العالم أو الدنيا (مقابل الكنيسة)، مما يجعل اللفظ يشير إلى البعد الزمني. وفي سياق ذي صلة يحدد لنا المسيري بدايات استخدام المفهوم، بنهاية حرب الثلاثين عام 1648، وبالتحديد عند توقيع صلح وستفاليا وبداية ظهور الدولة القومية الحديثة.⁷¹

في حين يحدثنا المؤرخ الفرنسي لوران غريزون (Laurent Grison) (1963) بأن مصطلح العلمانية لم يظهر ضمن مفردات اللغة الفرنسية إلا بداية من سنة 1870، ولم يدرج في المعجم إلا بعد سنة من ذلك التاريخ.

فحسب هذا الأخير، نشوء مصطلح العلمانية وتطوره على صلة وثيقة بالمفهوم الذي يعبر عنه، وذلك في سياق الظروف الخاصة التي شهدتها النصف الثاني من القرن التاسع عشر. أين تشكلت كلمة "علمانية" انطلاقاً من الصفة "علماني"، والتي تتعلق بمبدأ فصل المجتمع المدني عن المجتمع الديني، وهو ما يشكل روح قانون عام 1905.⁷²

وبالعودة إلى الترجمات السابقة للمصطلح، نجد أنّ كثيراً من الأطراف قد عارضتها، حيث رأت أن لفظ العلمانية ترجمة خاطئة لكلمة (sécularism) الإنجليزية أو (sécularité) الفرنسية، وهي كلمات لا صلة لها بلفظ العلم ومشتقاته إطلاقاً. فالعلم في الإنجليزية والفرنسية (science)، والمذهب العلمي يطلق عليه كلمة (scientism) والنسبة إلى العلم هي (scientific) الإنجليزية، وفي الفرنسية (scientifique) والترجمة الصحيحة للكلمة عندهم هي اللادينية أو الدنيوية، لا بمعنى ما يقابل الأخروية فحسب، بل بمعنى أخص، هو ما لا صلة له بالدين، أو ما كانت علاقته بالدين علاقة تضاد.⁷³

⁶⁹ Oxford Advanced learners – dictionary – (Oxford university press, 2000, 6th ed, p1202).

⁷⁰ محمد إبراهيم مبروك، المرجع في العلمانية، حقيقة العلمانية والصراع بين الاسلاميين والعلمانيين، مصر، مكتبة الاشعاع الفنية الاسكندرية، ج 1، 2002، ص5.

⁷¹ عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، القاهرة، دار الشروق، المجلد الأول، ط1، 2002، ص53.

⁷² لوران غريزون، حكاية العلمانية الجذور التاريخية والتحذيرات، تعريب/ منار درويش، الاستغراب العدد 2، شتاء 2016 ص341.

⁷³ سفر بن عبد الرحمان الحوالي، العلمانية، السعودية، دار الهجرة للنشر والتوزيع، ط2، د/س، ص21.

وحسب المسيري دوما، فإنَّ أول من صكَّ المصطلح في معناه الحديث هو جون هولوك (John Holyooke) (1817-1906)، أين حوله لأحد أهم المصطلحات في الخطاب السياسي والاجتماعي والفلسفي الغربي هذا الأخير، ربط العلمانية بالإيمان، وبإمكانية إصلاح حال الإنسان، من خلال الطرق المادية دون التصدي لقضية الإيمان سواء بالقبول أو بالرفض. غير أنَّ هذا الارتباط بحسب المسيري دوما غير محايد، فهو من جهة يشير إلى نظرة شاملة للكون وإلى منظومة قيمية انسلخت عن الإيمان الديني وتبنت الطرق المادية. وفي هذا الصدد يتساءل المسيري: "هل تبنى هولوك نموذجاً مادياً شاملاً دون أن يدرك هو نفسه ذلك؟".⁷⁴

ولكن الملاحظ أن مصطلح العلمانية، عادة ما يُقرأ بصيغتين، الأولى الأكثر تداولاً بكسر العين (علمانية) نسبة إلى العلم (science)، وهي قراءة خاطئة، لأن أصل الكلمة في اللغة الانجليزية بعيد عن العلم والمنهج العلمي. وعليه وجب أن يقرأ بحسب القراءة الثانية بفتح العين لا كسرهما (علمانية)، وأصل المصطلح يعني العالمي والكوني والديني والزمني، وكل ما يتعلق بالحياة الدنيا، وما هو ليس ديني، وأول استخدام في هذا الإطار كان لمفردة (secular)، والتي شملت كل ما يختص بالحياة الدنيا (العالم الزمني)، وكل ما هو مدني وليس دينياً. والفعل (Secularize) يعلمن الشيء، أو يجعله علمانياً، والصفة (Séculariste) يتصف بها الفرد العلماني الباحث عن تنظيم الحياة على أسس من الرفاهية بغض النظر عن المعتقدات الدينية. وأحياناً تكتب المفردة بصيغة (Secularity)، وتعني ممارسة معينة تخص العالم الديني، اتخذ شكله النهائي، وهو مصطلح يضم في طياته نظريات وأفكار ومفاهيم منذ سنة 1851 وقد نُحِتَ في اللغة الإنجليزية على شكل (Secularism).⁷⁵

ويضاف إلى التأصيلات السابقة لمفهوم العلمانية، ما أوردته المعاجم الغربية المتخصصة، مثل معجم علم الاجتماع المعاصر لمؤلفه توماس فورد هولت، الذي أضاف ثلاث مواد لها صلة بمصطلح العلمانية وهي: علماني (secular) وعلمنة (sécularisation)، ومجتمع علماني (secular society)، وبين المعجم أنَّ "كلمة علماني لها عدة معانٍ: الديني - غير الروحي - غير الديني - نقيض المقدس".⁷⁶

⁷⁴ عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ص ص 54-55.

⁷⁵ يونس عباس نعمة، العلمانية بين إشكالية المصطلح وخطورة المضمون، العراق، مجلة مركز بابل للدراسات الإنسانية، مجلد 9 عدد 2، 2019. ص ص 252-253.

⁷⁶ محمد أركون، العلمنة والدين، تر/ هاشم صالح، دار الساقي، لندن، ط3، 1996، ص 10.

والملاحظ على التعريف الأخير، أنه يعرض العلمانية في أحوال ثلاث؛ في سياق الوصف والانطباع بها، وفي نطاق العمليات المركبة المتصلة بها، كوظيفة تثقيفية تعليمية تربوية، وكامتداد عام ناتج عن العملية السابقة.

هذا التباين في الآراء يجزنا لاستقراء معنى المفهوم في المعاجم ودوائر البحث الغربية، خاصة وأن المصطلح دُخِلَ وحديث على الثقافة العربية والإسلامية، فقد وفد إليها عبر الترجمة كما أشرنا سابقاً.

2- المعنى الاصطلاحي:

يصنف مدلول العلمانية ضمن تاريخ فكري وثقافي متنوع، عرفته المجتمعات الأوروبية، إذ خطت حوله مؤلفات فلسفية ورسائل سياسية، وقدمت فيه خطابات إيديولوجية، وسجلات بين دينيين وعلمانيين زيادة على ارتباطه بتاريخ اجتماعي وسياسي معروف بتناقضاته وصراعاته وثوراته وحروبه.

فهو مفهوم كان يستعمله الفكر الفلسفي السياسي الغربي الحديث، عندما كان بصدد التحول من الملكيات التقليدية ذات المشروع الدينية إلى الجمهوريات الديمقراطية الجديدة.

غير أن ما يجب التنبيه إليه ونحن بصدد ضبط ماهية هذا المفهوم، هو أن فكرة العلمانية والسفر في عوالمها، لا يزالان ينطويان على حذرٍ لافتٍ بين مفكري وفلاسفة الغرب، وفي مقابل ذلك لا يزال التعامل مع هذه الفكرة في البلاد العربية والإسلامية، يتم بطريقة فيها الكثير من التبسيط والاختزال. لأجل ذلك سيكون علينا في المجتمعات العربية والإسلامية، أن نقوم بمراجعات هادئة ومتدبرة حول مفهوم العلمانية لكي ننتهي من الدوامة الفكرية التي افترضها عالم المفاهيم المتدفق علينا بزخم هائل من الغرب. خاصة وأن تحديد معنى المفهوم يعتبر معياراً للبناء المعرفي لدى النخب التاريخية في الثقافة العربية والإسلامية. وهنا نعترف أن مصطلح العلمانية لم يتحدد بوضوح إلا وفقاً للظروف التي نشأ فيها داخل التاريخ الغربي الحديث، ولعل سبب ذلك، أن علمانية الغرب كمثال ونموذج حضاري ليست واحدة، ولا هي جرت على النشأة نفسها في البلدان، التي شهدت ثورات الحداثة ابتداءً من القرن الرابع عشر. ففي كل بلد أوروبي على حدة كان للعلمانية فيه نسقٌ يناسب هويته وثقافته وجغرافيته المعرفية.

أضف إلى ذلك، أنه يوجد داخل التشكيل الحضاري الغربي، عدة تشكيلات فرعية، فهناك التشكيل الفرنسي (الكاثوليكي) والإنجليزي (الانجليكاني) والألماني (البروتستانت اللوثر-الكالفيني)، وغيرها (كالسكندنافية اللوثرية، والهولندية والسكوتلاندية الكالفينية، ناهيك عن الأميركي المتعدد في بروتستانتياته) وكل تشكيل عرّف المصطلح بطريقة مختلفة من خلال تجربته الخاصة، وسياقاته الاقتصادية-

الاجتماعية-الثقافية-الفلسفية-الدينية، التي عرفت تحولات مختلفة، تفاوتت فيها معدلات العلمانية وطرق تطبيقها والمواقف منها.

ويقتضي فهم حقيقة العلمانية، إذن، التفطن إلى اختلاف المسارين، كما أنّ الخلط بين البعد الإجرائي للعلمانية، وبعدها الغائي من شأنه أن يجعل معناها ملتبساً أو مشوشاً. "فالعلمانية هي نمط حوكمة سياسية، تقوم على مبدئين أساسيين هما: المساواة في الاحترام وحرية الضمير، ونمطين إجرائيين هما: الفصل بين الكنيسة والدولة، وحياد الدولة إزاء الديانات وحركات الفكر الديني".⁷⁷

لكن ومع ذلك، قد يحصل في الواقع فصل بين الغايات والوسائل، فتؤخذ الأنماط الإجرائية للعلمانية على أنّها غاية في حدّ ذاتها. حيث كرس مسار العلمانية في المجتمعات الأوروبية استقلالية الدولة إزاء الدين (حياد الدولة)، وكذلك استقلالية المجتمع المدني إزاء سلطة الدولة، واستقلالية الفرد إزاء الدولة والمجتمع معاً، والاستقلالية هنا تعني أمرين أساسيين: استقلالية الفرد باعتباره مواطناً يتمتع بحقوق طبيعية، ووظيفة القوانين والتشريعات حمايتها، واستقلالية المجموعة السياسية (الشعب)، باعتبارها صاحبة الإرادة العامة ومصدر التشريع، بيد أن مجال تحقق الاستقلالية، بهذه المعاني المختلفة والمتربطة، هو الديمقراطية الليبرالية، لكن الذي يجعل "هذه الصيغة الليبرالية لسياسة الاستقلالية قابلة للتصديق، أنّ هذه الأخيرة لا تنأهض الدين من حيث الجوهر (...)"، إنّها تطلب من المؤمنين بكلّ بساطة، أن يحتفظوا بإيمانهم الشخصي بالخلاص في العالم الآخر لأنفسهم".⁷⁸

تعني العلمانية باختصار، أنّ المعتقدات الدينية تظل في محيط الفرد الخاص، وعلى هامش المجتمع وليس في المحيط العام، وتبعاً لذلك انقسم علماء الاجتماع إلى مجموعتين: واحدة تعامل العلمانية على أنّها تعادل خسارة الإيمان والأصالة، وأخرى تعاملها على أنّها اكتساب الحرية والاستقلال. وإذا انتقلنا إلى دلالة اللفظ المعرفية، وجدناها تعني: تحرير العقل من الأحكام المسبقة، وكذلك تحرير الإيمان بالمطلقيات.

ومن ثمة تحرير الفكر من الأوهام والخرافات، وتحرير الإنسان من العبودية التي تمتد جذورها إلى تقسيم العمل، وظهور الملكية الخاصة، والاستغلال الطبقي، وتركز الثروة وظهور الطبقات.

⁷⁷ Charles Taylor, Jocelyn Maclure, *Laïcité et liberté de conscience*, La Découverte, coll, La Découverte, 2010, p33.

⁷⁸ مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، ص78.

العلمانية بهذه المعاني السابق ذكرها، ليست ضد الدين، لكنها ضد الوثنية الدينية، وضد سلطة رجال الدين وتدخلهم في حياة الإنسان. فهي عملية تاريخية أو صيرورة تقدم في التاريخ والمعرفة، صيرورة البشر الذين يصنعون تاريخهم بأنفسهم، وهي بذلك تقيم سلطة العقل والمنطق، وتعلن نسبية الحقيقة وتاريخيتها وتغيرها.⁷⁹

وتبعاً لهذه التعريفات، تظهر لنا العلمانية بأنها مرتبطة بأهم حق من حقوق الإنسان، وهو حق الحرية فالإنسان يستطيع أن يتمتع بحريته بفضل عقله وروحه النقدية. ومن زاوية أخرى سياسية تشدد العلمانية على أن بناء الدولة يجب أن يقوم على العقل، وبالتالي، ليس على الأديان -التي تتخذ الإيمان عماداً لها (الإيمان الفردي بوجه خاص) - وأبعد من ذلك أن تؤسس للحياة الجماعية برمتها. مما يجعلها بمثابة منهج وأسلوب في الحياة والتفكير، وليست مذهباً أو موضوعاً للأيدولوجيا. وهو منهج الارتباط بالعالم وبالواقع واللاحق به ومحاولة فهمه وتفسيره.

وعليه تكون العلمانية، بمثابة نظام سياسي واجتماعي، يفصل بين المجال السياسي والمجال الديني ويعتبر المجال السياسي مجالاً عاماً ومشاركاً يخضع للتنافس والمحاسبة والمراقبة والمسئولية أمام القانون والشعب، بينما المجال الديني مجال خاص فردي يخضع للإيمان وللعلاقة بالخالق.

فالعلمانية لا تعني، كما يروج لذلك أعداؤها وخصومها، محاربة الدين أو إقصاؤه من الحياة الاجتماعية والثقافية للشعوب، وإنما إخضاع الممارسة السياسية وإدارة الشأن العام للقانون الوضعي -المدني الذي هو موضوع التعاقد والاتفاق، بعيداً عن أية سلطة تستمد شرعيتها أو قدسيته من المقدس، وتضعها خارج كل محاسبة أو معاقبة. في هذه الوضعية، تكون المنافسة بين البرامج الانتخابية، وتكون السلطة للقانون والسيادة للشعب يمارسها عبر صناديق الاقتراع. إذن فالعلمانية هي إخضاع الشأن العام لسيادة الشعب ولسلطة القانون".⁸⁰

وإذا أردنا تحديد معاني المفهوم أكثر، وجب علينا العودة بالعلمانية إلى داخل التداول الغربي، وحتى داخل التداول العربي.

1.2. العلمانية في الحقل العربي:

⁷⁹ الحوار المتعدد، الديمقراطية وسؤال العلمانية في مشهد الإسلام السياسي الراهن، غازي الصوراني، تم تحميله يوم 12 تموز (يوليو) 2021. <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=315462>

⁸⁰ الحوار المتعدد، العلمانية في الوطن العربي، سعيد الكحل، العدد: 1182، 29 نيسان (أبريل)، تم تحميله <https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=36350> 2022/04/29

بعدما عرفنا تنوع وتفرع أشكال العلمانية في الغرب، والذي زاد المصطلح اضطرابًا وغموضًا، خاصة وأنَّ كلَّ تشكيل عرّف المصطلح بطريقة مختلفة، من خلال تجربته الخاصة وسياقاته الاقتصادية-الاجتماعية-الثقافية-الفلسفية-الدينية، ونحن العرب لم ننقل فقط هذه التعريفات، وإنما نقلنا معها مجالاتها الدلالية المضطربة المتناقضة، تبعًا لأهوائنا ولمصادر ثقافتنا وتجاربنا. فكيف قرأ المفكرون العرب هذا المفهوم وما دلالاته عندهم؟

وحتى لا يكون سرد معنى العلمانية لدى المفكرين العرب هو الغاية، فإننا سنعتبره مجرد منطلق لنا في البحث، لذلك سنقف عند بعض النماذج التي كانت لها قراءات خاصة حول العلمانية وعلى رأس هؤلاء، محمد عابد الجابري، الذي يعتقد أن العلمانية " قضية مزيفة ولا تلائم المجتمع الإسلامي، فهي إشكالية غير واقعية منقولة من الغرب إلى الفكر العربي المعاصر، تعبر عن حاجات غير متطابقة مع حاجاتنا نحن العرب. إن الحاجة إلى الاستقلال في إطار هوية قومية واحدة، والحاجة إلى الديمقراطية، التي تحترم حقوق الأقليات، والحاجة إلى الممارسة العقلانية للسياسة، هي حاجات موضوعية فعلا، إنها مطالب معقولة وضرورية في عالمنا العربي. ولكنها تفقد معقوليتها وضرورتها، بل ومشروعيتها عندما يعبر عنها بشعار ملتبس كشعار العلمانية ".⁸¹

وكان الجابري يريد من المجتمعات العربية الاهتمام بالديمقراطية والعقلانية، بدل الاهتمام بالعلمانية والانشغال بها وبأشكالها. فمن وجهة نظره، الحديث عن العلمانية أمر غير واقعي وغير استراتيجي بالنسبة إلينا، فهي حسب قضية تخص المجتمع الغربي حصرا، فلا وجود في الإسلام لمؤسسة معينة ينصرف إليها الخطاب العلماني، كما أنه لا يرفض العلمانية فقط، بسبب عدم وجود مؤسسة الكنيسة في الإسلام، بل هو يرفضها أيضا لحضور الإسلام كعقيدة وتراث وثقافة في الحضارة العربية، ويجب مراعاة ذلك، إذ يقول في هذا الشأن: "في رأيي، إنه من الواجب استبعاد شعار "العلمانية" من قاموس الفكر العربي وتعويضه بشعاري "الديمقراطية" و"العقلانية" فهما اللذان يعبران تعبيراً مطابقاً عن حاجات المجتمع العربي".⁸²

بينما يتجه عبد الوهاب المسيري إلى أن تعريف العلمانية مركب للغاية، فلا يمكن أن يكون تعريفا مبسطا يعكس واقعها، سواء في الشرق أو في الغرب، فالتعريف بالعلمانية يجب أن يكون به شيء من التعقيد

⁸¹ محمد عابد الجابري، وجهة نظر -نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، بيروت - الدار البيضاء - المركز الثقافي العربي، ط1، 1992، ص111.

⁸² محمد عابد الجابري، وجهة نظر -نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ص111.

الذي يحيط بالظاهرة ويعطيها دلالتها. ومن هنا يقترح المسيري حل الإشكاليات المرتبطة بتعريف العلمانية من خلال الفصل بين مستويين من العلمانية وهما: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، إذ تتشابه حسب دالات كلا المستويين فيما بينهما، فهما دائرتان متداخلتان، لكن يمكننا برأيه الفصل بينهما، من حيث أن العلمانية الجزئية هي رؤية جزئية للواقع لا تتعامل مع أبعاده الكلية، ولا تتسم بالعمومية والشمول، فهي عنده رؤية تتبنى فصل الدين عن عالم السياسة وربما حتى على الاقتصاد. وهو ما تلخصه عبارة فصل الدين عن الدولة.⁸³

إذن فالعلمانية الجزئية بهذا المعنى، هي العلمانية المحدودة التي سادت المجتمع الحديث، وفصلت بين المؤسسة الدينية أو الكنيسة وبين مؤسسة الدولة، ولم تتحدث عن أي جانب من الجوانب الأخلاقية أو السلوكية الإنسانية المطلقة. ولكن بمرور الوقت تلاشت تلك العلمانية لتحل محلها العلمانية الشاملة، التي لا تقتصر فقط عن فصل الدين عن الدولة، بل تجاوزت المجال السياسي والاقتصادي والإيديولوجي، فلم يعد هناك أي مجال خاص ينفصل عن المجال العام، فالدولة العلمانية وصلت إلى وجدان الفرد وقوضت الأخلاقيات. فهي عنده رؤية شاملة تحدد علاقات الدين والأخلاق وكل شيء، وتتزع القداسة عن العالم فالعالم وفقاً لتلك الرؤية مكوّن من مادة واحدة تغيب عنها القداسة، فهو في حالة حركة دائمة بلا هدف، تلك الرؤية تؤكد أنّ الواقع المادي هو مصدر المعرفة، وأنّ التاريخ يتبع مساراً واحداً، وأنّ الإنسان جزء من الطبيعة ليس بمستقل عنها، وليس له حدود أو وعي أخلاقي.⁸⁴

رغم هذا التباين بين النموذجين، إلّا أنّ المسيري لم يتوان في توضيح، أنّ هذا الفارق بين العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، هو فارق مرحلي فقط، ففي بداية مراحل العلمانية تكون العلمانية جزئية وعندما يكون هناك نوع من المطلقات، وعندما لا تتمكن الدولة من الدخول إلى كل مجالات حياة الإنسان تتطور خلال النموذج التاريخي لتصبح علمانية شاملة لا يحدها شيء، تنقل الإنسان إلى عالم الأشياء وتجعله شيئاً.⁸⁵

ولكن يبدو أنّ كلا من المفكرين الجابري والمسيري يرفضان العلمانية، حتى وإن جاءت رؤية كلاً منهما مختلفة عن الأخرى، وحتى وإن اختلفا في تفسيرهما لها.

⁸³ عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ص 220.

⁸⁴ المرجع نفسه، ص 220.

⁸⁵ عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ص ص 220-222.

وإذا انتقلنا إلى بعض دوائر البحث العربية، ومنها ما ورد في الموسوعة السياسية لعبد الوهاب الكيلاني نجده يصنف العلمانية كمفهوم سياسي اجتماعي، تعود نشأته لعصر التنوير والنهضة في أوروبا، كانت غايتها إقامة معارضة ضد سيطرة الكنيسة على الدولة وهيمنتها على المجتمع، إذ أن الدين من شأنه تنظيم العلاقة بين البشر وربهم، بينما العلمانية تدعو لفصل الدين عن الدولة.⁸⁶

وتضيف لنا موسوعة الموارد العربية معنى آخر عن العلمانية، حيث تصفها بأنها نزوع إلى الاهتمام بشؤون الحياة الدنيا. ومن جهة ثانية تراها، نزع للصفة الدينية عن نشاط رجال الدين.⁸⁷ وهذا يعني أنّ العلمانية تعمل على تنظيم العلاقة بين الدين ومؤسسات الدولة، بحيث لا تتدخل المؤسسة الدينية في آلية اتخاذ القرار السياسي بشكل مباشر، مما يجعل الاعتقاد الديني شأنًا فرديًا خاصًا. وهو ما يُظهر وجود تشابك بين مفهومي العلمنة والعلمانية.

وفي هذا السياق نجد أن " العلمنة تفترض فقدان النسبي والتدريجي (مع احتمالات التقدم المتسارع والانتكاسات) لأهمية المكانة الاجتماعية (والفرد بالتتابع) للفضاءات الدينية في علاقة بالثقافة المشتركة (...). أما العلمانية فهي بالمقابل، تهتم في المقام الأول، بالمكانة والدور الاجتماعي للدين في المجال المؤسساتي، والتنويع والتحويلات الاجتماعية لهذا المجال، في علاقته بالدولة والمجتمع المدني.⁸⁸ وعليه فإن النقطة الجديرة بالمعينة هنا، هي وجوب معرفة حدود التمايز بين العلمنة كمفهوم نظري والعلمانية كما هي في التجربة التاريخية الغربية.

إذا كان المفهوم هو وعلى الدوام معيار البناء المعرفي لدى النخب التاريخية في العالمين العربي والإسلامي، فإن مفهوم العلمانية نفسه لم يتحدد بوضوح في ظل البيئتين الغربية والعربية، إلا وفقاً للخصوصية التاريخية الغربية الحديثة.

وانطلاقاً من ذلك وجب أن نميز تمييزاً صريحاً بين العلمانية واللائكية والعلمنة؛ بحيث يشير لفظ "لائكي" إلى عامة الناس، بغض النظر عن رجال الدين؛ في حين تشير كلمة "علماني" إلى رجال الدين الذين

⁸⁶ الموسوعة السياسية، عبد الوهاب الكيلاني، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1986، مادة العلمانية، ص 79.

⁸⁷ موسوعة الموارد العربية، منير بعلبكي، بيروت، دار العلم للملايين، ج 2، 1990، مادة العلمانية، ص 776.

⁸⁸ محمد الشريف فرجاني، العلمنة والعلمانية في الفضاءات الإسلامية، تونس، دار التنوير للطباعة والنشر، ط 1

2017، ص 09.

تلقوا تكويناً دينياً في إطار النظام الكنسي، ثم انصرف فيما بعد إلى توجيه الحياة العملية والروحية للناس.⁸⁹ هذا التمييز يبقى ضرورياً لأنه سيُمكن من رفع اللبس عن المفهوم.

وبهذا تصبح العلمانية لا ترتبط بالدين كنسقٍ عقائدي؛ بل تحيل على السلطة الدينية التي شكّلها رجال الدين فيما بعد، وحاولت هذه السلطة الهيمنة على كل مجالات الحياة بما يتناسب وتأويلهما للدين. وهو تمييز يستدعيه البحث في هوية المفهوم، حيث يفصل بين الدين باعتباره نسقاً متعالياً، وبين التصورات الدينية المحايثة والتي تفهم الدين وفقاً لمنظور معين.

كان هذا التحديد نتيجةً أساسية لظهور مفهوم العلمانية، باعتباره يفصل السلطة الروحية عن السلطة السياسية والدنيوية، فالأولى تدّعي التعالي والصحة المطلقة، بينما الثانية ذات شأن دنيوي، يقوم على النسبي والممارسة القابلة للخطأ. أضف إلى ذلك أن العلمانية حاولت أن تجعل التدين تجربةً شخصيةً خالصة؛ بعيداً عن أية رقابة خارجية للفرد.⁹⁰ وهذا يعني أن العلمنة هي بمثابة سيرورة تاريخية، تسمح للفضاء السياسي والفضاء العلمي، والفضاء الثقافي، بأن يصبحوا فضاءات حرة، وأن يكون لكل فضاء استقلاليته عن باقي الفضاءات الأخرى، بما فيها الفضاء الديني مما يجعلها-العلمنة- هي السيرورة المنتجة للعلمانية.

2.2. في الحقل الغربي:

غالبا ما يتم تداول مفهوم العلمانية بدلالاته المعاصرة في كتابات المشتغلين الغرب على المفهوم، من خلال توظيفه ضد سلطة الدين ورجال الكهنوت والإقطاعيين بصورة واضحة، ولكن الحضور المميز لهذا المفهوم بدأ مع عصر التنوير الأوروبي، حيث دكت المعادل الأخيرة للكنيسة وهيمنتها على الحياة الفكرية في أوروبا. وفي هذا الصدد يقول لويس كابران (Louis CAPERAN): "إنّ الفكرة العلمانية أخذت صورتها المميزة في الموسوعة الفرنسية: للتنوير في القرن الثامن عشر (موسوعة الفيلسوف الفرنسي ديدرو (Diderot) وبدأت الفكرة العلمانية تتواتر في القاموس الفلسفي لفولتير (Dictionnaire philosophique de Voltaire)، وفي العقد الاجتماعي عند جان جاك روسو (Contrat social de Rousseau le)، وفي كثير من الأعمال الفكرية التاريخية في عصر التنوير، وكانت الرسالة العلمانية التي أعلنت في ذلك العصر، تتم عن إعلان تنويري يعلي من شأن التسامح والحرية، ويرفض كل أشكال القهر والعبودية الدوغماتية

⁸⁹ حاتم أمزيل، العلمانية في الفلسفة المعاصرة، فاس، المغرب، منشورات مختبر الدراسات الرشدية، جامعة محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2017، ص 22.

⁹⁰ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

والإكليروسية، وفي هذه الرسالة التاريخية نجد تأكيداً لوجود الإنسان الحر بعيداً عن كل أشكال الدوغماتية الدينية والعقائدية السائدة في العصر".⁹¹

وللإمساك بماهية العلمانية أكثر، سنذهب إلى **المعجم الدستوري الفرنسي**، والذي يقدم لنا تعريفه لها خاصة وأنه يبتدئ كغيره من الكتابات الأكاديمية الفرنسية بإرجاع العلمانية إلى أصول مسيحية، فيكتب " العلمانية نظام قديم، قام شيئاً فشيئاً في منطوق الثقافة المسيحية الرومانية [يقصد قول المسيح]، لكي يؤكد أولاً تميز المجال الزمني عن المجال الروحاني"⁹².

ويضيف أنه، ومع القرن التاسع عشر، كانت العلمانية تعني تدبير الشأن العام مع كامل التحرر من القيود، خاصة قيود الكنيسة المناهضة للمساواة والمواطنة وفكرة السيادة بصفة عامة.⁹³ وبهذا عمل المعجم الدستوري على ربط العلمانية بالحرية، فالفرد لا يخضع إلا لتبعية الدولة.

ومما يمكننا ملاحظته على تعريفات العلمانية في المعاجم الغربية، أنها تتفق في غالبيتها على ضرورة وجوب إخراج الدين من الصراع السياسي والاجتماعي بشكل عام، دون أن تتعرض للإيمان الفردي أو تعادي فكرة التدين، فهي فقط تسعى إلى عدم انغماس الدين في الحياة العامة، حتى لا يتعارض ولأى الفرد للدين مع ولائه للدولة، وحتى لا تحدث صراعات بين الأفراد المختلفين مذهبياً ودينياً. وهذا ما دفع الكثير من الأقلام الغربية وحتى العربية إلى المطالبة بتطبيق العلمانية، ومن ثمّة إخراج الدين من الفضاء الاجتماعي.

وعليه يغدو شعار العلمانية، يقوم على عدم تخصيص مرجعية للدين في تأمين السعادة الدنيوية والمرجعية المعتبرة الوحيدة لذلك، هي العقل البشري المستقل والتجربة، ووفقاً لهذه المرجعية ستصبح أي مدرسة عملية ناتجة عن العقل والتجربة مقبولة من وجهة نظر العلمانية، وهذه النقطة تحديداً هي رمز التعددية السائدة في العصر الحديث.⁹⁴

⁹¹ علي أسعد وطفة، **علمنة التعليم: قراءة خاطفة في التجربة الفرنسية**، الكويت، مجلة نقد وتثوير، اصدار خاص فيفري 2015، ص 5-6.

⁹² **حبر، العلمانية: معالم نظرية لفصل الدولة عن الدين في النموذج الفرنسي**، خالد ياموت. تم تحميله يوم، 06 نوفمبر 2021. <https://www.7iber.com/politics-economics/the-french-secularism>.

⁹³ المرجع نفسه.

⁹⁴ محمد سر بخشي، **العلمانية مذهباً**، الإشراف العلمي، محمد تقي سبجاني اعداد اميدي، تر، حيدر نجف، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، 2014، ص 193.

وانطلاقاً من هذه التفسيرات، يتبين لنا، أنه إذا كانت ترجمة الكلمة اللاتينية (Secularism) إلى العلمانية -بفتح العين -فسوف يكون المعنى المترجم إلى العربية قريباً من المعنى اللاتيني، نسبة إلى العالم المادي، فتكون الكلمة حينها مساوقة لمعنى المادية والدينية واللا دينية التي تدلّ عليها الكلمة اللاتينية. هذه المعاني السالف ذكرها لمفهوم العلمانية، يمكننا حصرها في سياقين، الأول ركز على العلاقة بين الدين والدولة، فكان يتخندق داخل السياسة، بينما تمحور الثاني حول العلاقة بين الدين والحقيقة، فكان ينتمي للتتوير الابستمولوجي.

وبناءً عليه، إذا كان المفهوم السياسي للعلمانية يقتصر على تحرر الدولة وأنظمتها ومؤسساتها من اعتبارات الدين ومذاهبه، وإذا كان المفهوم التتويري للعلمانية يقتصر على تحرر العقل في مقارنته للحقيقة من الرؤية الدينية للكون والإنسان، فإنه من المنطقي أن تكون العلمانية في جملتها، خروج الإنسان من هيمنة الدين على حياته إجمالاً، من خلال الهيمنة على حياته الفكرية / العقلية والسياسية، وليست أكثر من ذلك.

ومن ثمة يمكننا القول، إن العلمانية هي الخروج من هيمنة الدين، وليست بالضرورة خروجاً كاملاً من الدين، وهذا ما حاول دوماً مفكرنا مارسيل غوشيه توضيحه بعد دراسته لتاريخ الغرب الأوروبي، أين توصل من خلال ذلك، إلى أنّ العلمانية قد قادت المجتمع الغربي نحو الخروج من الدين، بعدما كان أثر الدين على التاريخ فعالاً، وفي ذلك يصرح: "نحن بحاجة إلى أن نلتفت حول الدين الرئيسي لماضينا بأكمله لتقييم حداثته حاضراً".⁹⁵

ويفيد ذلك أنّ العلمانية ليست نظاماً سياسياً لا دينياً فقط، الغرض منه إقصاء الحقل الديني من الفضاء العمومي، أو استئصال الدين لصالح ملة إيديولوجية، بل هي نظام ديمقراطي، يبنّي قواعد الاحترام المتبادل بين الأفكار والعقائد والتوجهات بمختلف أشكالها، حتى لا يتم التمييز بين مواطني الدولة الواحدة على أساس أفكارهم أو عقائدهم أو توجهاتهم أو جنسهم.⁹⁶

العلمانية إذن، هي مسألة تطرحها طبيعة العلاقات الاجتماعية والأخلاقية بين الفئات المكوّنة للفضاء العمومي، وبحسب تعبير غوشيه " نمو فكرة العلمانية يبدأ في التكوّن بمجرد أن يكون السياسي موجوداً

⁹⁵ Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, p233.

⁹⁶ جوتفريد كونزلن، مأزق المسيحية والعلمانية في أوروبا، تقديم محمد عمارة، القاهرة، سلسلة في التتوير الإسلامي، رقم 44، دار نهضة مصر، 1999، ص 22.

بذاته ومحكوما بما يصنع هويته، وهو متباين عن المدى الديني، ولا ينظم من قبل الله، بل يخضع لقوانين الطبيعة التي تتحقق بواسطة العقل، كما أن سنّ القوانين التي تنظم المدى السياسي يعود إلى الشعب بأكمله أو إلى الشخص العام الذي يتحمل تبعه الشعب ولا يملك سلطة الإكراه إلا إذا عمل بواسطة القانون ولمصلحة الجماعة بأكملها "97.

ومنه فهي، ليست مفهوم إطار منهجي لفهم مجموع التحولات التي تطرأ على فضاء عمومي معين فقط، بل إنها تشكل عمق العملية التحررية داخل هذا الفضاء العمومي، بما يحدد طريقة اشتغال هذا الفضاء دون أن يتم نفي وجود أي مجال من مجالاته، بما في ذلك المجال الديني. ومع ذلك يمكننا اعتبار العلمانية رؤية شاملة للعالم تسعى باستمرار لتحديد علاقة الدين، وما ينطوي تحته من ماورائيات (الميتافيزيقية)، بكل متطلبات الحياة. فنحن إذن إزاء تصور رؤيوي لا يقف عند حدود معينة للعقل، بل يتعدى إلى كافة نظم الوجود بتفاصيلها، فيعتمد إلى استيعابها وتمثلها بطريقة عقلانية.

وإذا ما عدنا لفيورباخ، فالعلمانية عنده، ليست إبعادا لكل من المسيحية والدين، بقدر ما هي اكتشاف بأن موضوع الفلسفة هو ماهية الإنسان بما هو كذلك، فماهية المسيحية (وهو للإشارة عنوان كتاب فيورباخ) تكمن في تخليصها من مركزية الإله والسماء، وتسليمها للإنسان والأرض.⁹⁸

أما الألماني الآخر ماكس فيبر، فقد استعمل مفهوم العلمانية كوسيلة تأويلية ليتمكن من استيعاب أنماط السلوك الحديثة. وهي مقارنة ظهرت جليا عندما كشف لنا مفهوم "رفع السحر عن العالم"، لبيّن أن البروتستانتية أنكرت كلّ تأثير في قدرة الله من خلال طقوس العبادة.

وبالعودة إلى الفيلسوف الكندي تايلور، نجده في كتابه المشترك مع مواطنه (Jocelyn Maclure) العلمانية وحرية الضمير (*Laïcité et liberté de conscience*)، يقدم لنا تعريفاً واضحاً للعلمانية فيعتبرها "نمطا من الحكم السياسي يقوم على مبدئين رئيسيين-المساواة والاحترام وحرية الضمير-وطريقتين للعمل-فصل الكنيسة عن الدولة، وحياد الدولة تجاهها". الأديان والحركات الفكرية العلمانية.⁹⁹ وبمثل هكذا معاني للعلمانية، يتم نقل القيم من السماء إلى الأرض، وبالتالي رفض كل وساطة رمزية للعالم الدنيوي وبين العالم المتعالي. وقد تراوح معنى المدلول على العموم في بعض معانيه، بين تراجع الدين عن

⁹⁷ مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، ص 10.

⁹⁸ حاتم أمزيل، العلمانية في الفلسفة المعاصرة، ص 96.

⁹⁹ Charles Taylor, Jocelyn Maclure, *Laïcité et liberté de conscience*, La Découverte, coll. «La Découverte» 2010, P33.

التأثير في حياة الأفراد الخاصة والعامة، وفي معانٍ أخرى يشير إلى استمرار القوالب المؤسسية القديمة بعد إفراغها من الحمولة الدينية، كما يفيد في مواضع أخرى انتصار الحداثة على الدين.

وإذا ما كان هذا هو مفهوم بعض فلاسفة الغرب للعلمانية فكيف نظر إليها مفكرنا غوشييه؟

3.2 مفهوم العلمانية عند مارسيل غوشييه:

إنّ دراسة غوشييه للعلمانية تدخل في إطار التطور الخاص الذي عرفه المجتمع الفرنسي، أين أراد التأسيس لمفهوم يتجاوز الحالة الفرنسية، فهو حسب مفهوم ملتبس، حديث نسبياً وغير قابلٍ للترجمة ويمثل الاستثناء الفرنسي بامتياز، كما يعبر على تجربة تاريخية فريدة.¹⁰⁰

هذا المفهوم الذي عكف مفكرنا على دراسته غالباً ما كان يتجاوزه، ويفضل استخدام مقولة الخروج من الدين بدله.¹⁰¹ وهي مفاضلة يريد من ورائها أن يبين أنّ مفهوم الخروج من الدين، سيسمح له بتفسير السياق التاريخي الكامل لتجربة الحداثة الأوروبية في علاقتها الأساسية بالمسيحية. وسيأتي شرح ذلك لاحقاً أثناء التفصيل في هذا المفهوم هو الآخر في المباحث اللاحقة.

ووفقاً لغوشييه ارتبط مفهوم العلمانية عنده بالثورة التي شهدتها فرنسا في عصر الأنوار، وآثارها اللاحقة التي عرفت تحوّل الكنيسة الكاثوليكية إلى المعسكر المضاد للثورة، مما جعل الجمهورية الفرنسية العلمانية تتأسس ضد الديانة الكاثوليكية، والتي دافعت تراتبيتها عن فكرة أنّ السلطة الدينية تُفرض بشكل طبيعي على السلطة السياسية.

ففي كتابه **الدين في الديمقراطية** الذي شرح فيه العلاقة بين الدين والسياسة، يقدّم لنا مفكرنا، فكرة عن العلمانية في فرنسا، فيضعها في المنظور الأكثر عمومية، وفيه يخبرنا أنّ بداية العلمنة الفرنسية تعود إلى زمنٍ بعيد جداً جداً، ولا يمكن فهم مسيرتها ورهاناتها وأشكالها فهماً واقعياً، إلا عندما نعيد إليها عمقها التاريخي، هذا التاريخ بحسب تعبيره يرتبط ارتباطاً حميميا بتاريخ الدولة، باعتبارها أحد المحركين الرئيسيين لمسار الخروج من الدين.¹⁰²

ووفق هذا المنطق الذي يريده مفكرنا، سنحاول معالجة مشكلة العلاقة بين الدين والعلمانية، انطلاقاً من التفكير في جذر الدين، وصولاً إلى العلمانية والخروج من الدين، هذه الأخيرة تمثل أطروحة حاول غوشييه الدفاع عنها، وهي التي سيأتي تفكيكها لاحقاً في المباحث التالية.

¹⁰⁰ Marcel Gauchet, *Laïcité, le retour et la controverse*, Le Débat n° 210, 2020/3, p137.

¹⁰¹ Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie*, p9.

¹⁰² مارسيل غوشييه، **الدين في الديمقراطية**، ص 49.

جاءت العلمانية الفرنسية بحسب زعم غوشيه، لتؤكد على الرغبة في تحرير السلطة السياسية من الدين، مع الاعتراف بوجود الأديان في المجتمع، فقد نصّ قانون الجمهورية المؤرخ سنة 1905 على الفصل بين الكنيسة والدولة، كما نصّ على عدم وجود شريعة الله. وعلى أنّ قوانين المدينة تشكلها إرادة المواطنين، والتي يستمدّ منها قواعد الحياة التي يريدها، فلكل مواطن الحرية في تنمية القناعات التي تتوافق مع متطلبات ضميره. بعيداً عن أي تدخل لسلطة دينية.¹⁰³ وهذا يعني كما يرى غوشيه أن الكنيسة ترجع إلى المجال العلماني، مجالا كان ينتمي سابقا إلى السلطة الروحية، وبالتالي التخلي عن المجال الديني أين ترفع الكنيسة يدها عنه، فيفقد الدين سلطته على التعبير عن رأيه بخصوص هذا الجزء من الحياة الذي يوجد خارج الأشياء المقدسة.

ثم إنّ غوشيه لم يخفِ عنّا وجودَ تباينٍ في تعريفات مصطلح العلمانية، وهذا ما صعب برأيه التوصل إلى وضع تعريف جامعٍ لها. فهي عنده " مفهوم ملتبس، بالنظر لكونه يعني شيئين متناقضين. المعنى الأول وهو الأكثر أصالة يشير إلى القانون الكنسي. أما المعنى الثاني للمفهوم فهو يفيد العكس تماماً: وهو حقن الدين في القرن"¹⁰⁴.

ويفهم من هذا المعنى أن الكنيسة تعيد إلى المجال العلماني، مجالا كان ينتمي إلى السلطة الروحية. فلم يعد للدين أي كلمة في هذا الجزء من الحياة الذي هو خارج المقدسات.

لكن غوشيه لم يترك هذا اللبس بين المعنيين السالف ذكرهما، حيث علق على ذلك بأنّ الأطروحة الأولى لها خطأ الإيحاء بأنّ ترك الدين يترك القرن كما هو. أما الأطروحة الثانية فلا تشرح لنا ما هي المفاهيم اللاهوتية التي أصبحت بعد علمنتها. ومع ذلك، فهم لا ينتقلون من سجّل إلى آخر فحسب، بل يغيرون الاتجاه في العملية. باختصار، في شكل سحب الدين من القرن أو نقل المفاهيم الدينية إلى القرن، فإنّ العلمانية لا تدرك ما هو الأكثر حسماً وهو تحوّل القرن. حيث يتغير المجتمع بالكامل، بالهروب من تأثير الدين. وهذا التحوّل هو الذي يهدف مفهوم ترك الدين إلى تحقيقه.¹⁰⁵

¹⁰³ Marcel Gauchet Et Gérard Larcher, *loi de 1905, Laïcité, Religions et République*, Entretiens Propos recueillis par, Bruno Jeudy. <https://www.senat.fr/fileadmin/import>.

¹⁰⁴ Marcel Gauchet, *Le problème avec l'islam est différent de celui qui s'est posé avec l'Église catholique*, Entretien Par Arthur de Watrigant. Publié le 5 septembre 2023 <https://lincorrect.org>.

¹⁰⁵ Marcel Gauchet, *Retour ou sortie du religieux ?* Revue Philosophie Magazine n°25, mars-avril 2015.

ووفق غوشيه تبقى العلمانية تعبّر عن ديناميكية سياسية وليست تفويضًا بسيطًا للحقوق والحريات الفردية، وذلك عنده هو " المعنى الحقيقي لحرية الافراد هي تلك التي يجدونها من خلال المشاركة الفعلية التي يمارسها المجتمع السياسي وحده ¹⁰⁶.

في الأخير وجب التذكير أنّ غوشيه رغم تفضيله مقولة الخروج من الدين عن العلمانية، فهو العلماني الذي يدافع وبشراسة على علمانيته، وهنا نجده يبشر بصنف جديد من العلمانية يضاف للعلمانية الكلاسيكية، وهو العلمانية الاجتماعية، والتي تقوم بشكل عام على فكرة الاستقلال والحرية الشعبية وبشكل خاص من خلال الوسيط السياسي للدفاع عن مصالح معينة، في حين أنّ العلمانية الجمهورية، أو الكلاسيكية تقوم على نفس المكوّن، وهو الاستقلال، ولكن يتمّ الدفاع عنها سياسيًا وفقًا للمصلحة العامة للإرادة الجماعية. وفي هذا الصدد يذهب مفكرنا إلى أنّ الدولة تعيش من التجارة مع المجتمع المدني، كما لو أنها لم تعد تعمل وفق القانون، وفي الاتجاه الآخر، أصبح الكل في المجتمع المدني يعيش على مهمة إبراز نفسه في الدولة، دون مزيد من المشاركة بين ما يتعلق بالعمومية. ¹⁰⁷

انطلاقًا ممّا تقدم في هذا الفصل، يبدو لنا مارسيل غوشيه مؤرخا وفيلسوفًا، وصاحب نزعة اجتماعية يريد التأسيس لفلسفة سياسية ذات صلة بعلم الاجتماع، ناهيك على أنّه متنوع الألوان الفكرية فتراه أخذ عن الفلسفة وعن علم الاجتماع وعن التاريخ وعن علم النفس وعن الأنثروبولوجيا... والقائمة طويلة. أمّا ما يتعلق بتصوّراته حول الدين والعلمانية، فالدين عنده منظّم لحياة الافراد، له وظيفة اجتماعية. بينما رأى العلمانية بمثابة رؤية سياسية، بإمكانها أن تنظّم الجموع، فتفتح لهم باب الحرية والاستقلال الذاتي بعيدا عن تدخلات فوقية.

وتبعا لهذا، سنتعامل مع العلمانية في بحثنا على هذا الأساس الذي خطّه مفكرنا، بعَدّها مفهومًا سياسيًا يرتبط بمسألة حسم دور الدين السياسي في المجتمع والدولة، فيصبح شأنًا شخصيًا بين الفرد وخالقه وتبعا لهذا التحديد للدين يتمّ التأسيس لحرية المعتقد، مما يجعل الحرية المدنية والسياسية والمعتقد الديني يسيران معًا.

¹⁰⁶ Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde*, P55.

¹⁰⁷ Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie*, Paris, Gallimard, 1998, p113.

الفصل الثّاني: الحداثّة وبداية مشروع العلمانيّة

المبحث الأوّل: الدّين والحداثّة السياسيّة

1- الحداثّة بين المعنى والجذور

2- الحداثّة مفتاح الخروج من الدّين عند غوشيّه

المبحث الثّاني: الصراع الديني والسياسي وتشكل العلمانيّة

1- العلمانيّة بين دَين المعنى والتأسيس للدولة الحديثة

2- دَين المعنى والتأسيس لأصل الدولة

3- الاعتقاد الديني وامتداداته الماديّة

مدخل:

يحيلنا مدلول الحداثة إلى مرحلة تاريخية طويلة نسبيا، كانت بداياتها في أوروبا منذ القرن السادس عشر. لكن ومع بداية القرن السابع عشر عرفت هذه المجتمعات سلسلة من التغيرات الكبيرة والعميقة الثقافية والاجتماعية والاقتصادية، وهي تغيرات امتدت وشملت وبشكل متداخل ومتفاعل عمليا مجالات البحث والمعرفة العلميين والتطبيق التكنولوجي وأشكال ومؤسسات الحكم السياسية والمدنية والتشريعية والقانون والمعاملات التجارية، وذلك في إطار عمليات بناء الدولة القومية. وبذلك مثلت الحداثة الأوروبية قدرا تاريخيا جديدا أبعد المقدس الديني عن احتلال المركز، وحلّ محلّه الإنسان أين اعتبره مركز دائرة المعرفة والفعل والقيم. الأمر الذي يخوّل لنا توصيفها على أنّها حركة تاريخية صاحبها تظاهرات مختلفة في مجال الفلسفة والثقافة والاقتصاد والسياسة وعلم الاجتماع.

كما أنّها أيضا تعتبر بمثابة ظاهرة حضارية يمكننا دراستها من زوايا مختلفة، بالنظر إلى ارتباطها بالتحوّلات التقنية الكبرى وسعيها للتحكم في العالم؛ ومن جهة أخرى ارتباطها كذلك بنزع القداسة عن العالم الذي أفرغ العالم من لغزه؛ والفصل بين مؤسسات الدولة، إضافة للدهرنة وعلمنة المجتمع وانخراطه في سياقات اللائكية؛ مثل الإنسانية الغربية المطورة من طرف الأنوار وما انجرّ عنها من الإيمان بالإنسان، وبالعقل، وبالتقدم التقني والعلمي.

فقد جاءت الحداثة لتبتكر أنساقا فكرية ومعرفية وتقنية تنوب عن الدين في تنظيم المجتمع، وتمهّد شيئا فشيئا للخروج من الديني، وهي الوضعية التي نريد تحليلها والوقوف عندها، محاولين كشف الصلة بين الحداثة خاصة السياسية والدين من منظور أحد فلاسفة العصر الفرنسيين وهو مارسيل غوشيه اثناء تأسيسه لأطروحته حول علاقة السياسي بالديني.

المبحث الأول: الدين والحداثة السياسية

يعد التفكير في العلاقة بين "الدين" و"الحداثة" أحد الرهانات الصعبة، التي أسالت الكثير من الحبر لدى المفكرين والعلماء، ذلك أن التقليد السوسيولوجي الحديث، الذي كان قويا جدا منذ أوغست كونت وإميل دوركايم، قد أظهر منذ فترة طويلة عدم التوافق بين الدين والحداثة في شكله الحاد: حيث تتقدم الحداثة في شقها السياسي، معلنة اختفاء الدين. خاصة في المجتمعات الغربية، ويبدو أن هذا التوجه قد تمّ التحقق منه، من خلال التآكل المستمر ومنذ السبعينيات، للممارسة الدينية في معظم هذه المجتمعات .

إنّ ملاحظة الحقيقة الدينية في صورتها هذه كانت مبنية بشكل أساسي على تأثيرات العلمانية. وهكذا ركز علماء الاجتماع ولعدة عقود، قبل كل شيء على قياس هذا الانهيار تجريبياً وتحليل فقدان تأثير المؤسسات الدينية في المجتمع. فقد أصبحت "العلمانية" مرادفة لاختفاء "هياكل السلطة" التي شكلت المؤسسات الدينية . لكن ألم يميل هذا المفهوم إلى اختزال التجربة الدينية في الممارسة المؤسسية؟ وكيف يمكن للحداثة السياسية أن تكون منطلقاً للخروج من الدين؟

1- الحداثة بين المعنى والجدور:

عرفت مرحلة بروز الإنسان السيد التي طبع بها العصر الحديث، بداية إعلان عدم التمسك بالله وانسحابه شيئاً فشيئاً من توجيه الجموع، والتي انتقل فيها التقديس من الإله الى العقل، وهي مرحلة أذنت لأفول الديني وسقوط السياسي، وهو شعار حملته الحداثة التي سعت إلى تحقيق سيادة الإنسان، مما شكل موضوعاً أسال الكثير من الحبر في كتابات الفلاسفة والعلماء، فمنذ عصر النهضة حتى اليوم، كان حاضراً في الأنساق الفكرية الكلاسيكية على غرار كارل ماركس، وإميل دوركايم، وماكس فيبر، وتطور الأمر ليحتلّ مركز الأهمية في كتابات المحدثين، مثل أعمال الفيلسوف الألماني هابرماس (J.Habermas) (1929) وكذلك أعمال الفيلسوف الفرنسي جون فرنسوا ليوتار (Jean-François Lyotard) (1924-1998)، بالإضافة لدراسات عالم الاجتماع الفرنسي تورين (Alain Touraine) (1925) وتلك دلالة على حضوره عند فلاسفة العصر الحديث واستمراره مع المعاصرين. فقد كان سؤال الحداثة في صلتها بالدين إذن هو السؤال الأكثر تداولاً بين هؤلاء، وإذا كانت الحداثة مكوناً غربياً حديثاً، فإن أصول الحداثة ذات صلة بالدين، حيث تعود إلى حقول المسيحية الواسعة مما يجعله وليدها الشرعي. بل إن سيرة الحداثة مع المسيحية كانت أشبه بديانة خرجت من ديانة عاصرتها، ثم سبقتها، إلى أن ارتوت من عداوتها لها، ثم عادت لتحاورها ولو على كيدٍ مُضمرٍ. فقد حطّت المنازعة بين الحداثة والكنيسة على أرض الفصل بين "دنيوية العلمنة" وجوهر المسيحية، فلا تتوانى الحداثة في مرافقة التوجهات الداعية نحو

العلمنة (Secularization)، خاصة وأنّ التداخل بين الديني والسياسي، قد صبغ التجربة البشرية لآلاف السنين قبل أن تضعه الحداثة الغربية موضع التساؤل، حتى صار في علاقة عكسية، جعلت ماكس فيبر مثلاً يصف عملية الفصل بين الديني والسياسي، بأنها عملية استبدال العالم الروحي بالعالم المادي والمؤسسات التي صنعها الإنسان.¹⁰⁸

وقد تجلّى ذلك خصوصاً مع منتصف القرن العشرين، حيث أصبحت العلمانية قضية مرتبطة بالعلاقة بين الدين والحداثة. بينما تحولت في النصف الثاني من القرن العشرين لتعتبر جزءاً مهماً من النقاشات الفكرية حول هذا الموضوع.

فيما اتجهت الدراسات الاجتماعية منذ دوركايم وماكس فيبر إلى تتبع مسار الحداثة في تشكيلاتها البنيوية إلى أن اكتملت صياغتها في مقاربة المؤرخ والفيلسوف الفرنسي مارسيل غوشييه الذي وضع نظرية مفصلة حول مسار الحداثة والتحديث، من منطلق براديجم نزع القداسة عن العالم (Deconsecration of the World)، الذي بلوره ماكس فيبر من قبل، هذا الأخير انطلق من رؤية مركزية مفادها أن المسيحية الغربية كانت مؤهلة لعملية العقلنة. إذ يقول: "ليس من قبيل الصدفة كون المسيحية الغربية قد استطاعت أن تبني لاهوتها بشكل منهجي أكثر، وبطريقة معاكسة لعناصر اللاهوت الذي نجده عند اليهودية. بل إنّه أعطته تطوراً ذا معنى تاريخي... فاللاهوت هو "عقلنة" فكرية للإلهام الديني".¹⁰⁹

هذا الطرح السوسيولوجي والديني المسيحي تحديداً، والذي رسمه فيبر يمكننا من فهم منطق العقلنة الدينية وتحليلاتها. وهو توجه مثل لغوشييه مقدمة سيكون وقعها عليه كبير، اعتباراً من أنه لا يمكن كتابة التاريخ الحقيقي للعقل الغربي إلا من زاوية التحول البنيوي الذي وقع فيه. فهو القائل: "بكلمة واحدة إن سياسة التقدم تجعل مبدأ السيادة قابلاً لأن يمتلكه المجتمع المحلي التي تديره... إنّه تحقيق العقل في القضايا البشرية وأعمالها".¹¹⁰

ويعود بنا فيبر إلى طبيعة السلوك الديني، فيصفه بأنّه هو الذي ينظم العلاقة بين الوجود الإنساني والقوى فوق الطبيعية. فكل الديانات بما في ذلك السحر تعتقد في وجود عالم فوق طبيعي، أي خلف هذا العالم المرئي. كما أن أول بديهيات هذا الاعتقاد، هو التمييز الذي يضعه الفاعلون بين القوى الخارقة والقوى

¹⁰⁸ باتريك هـ أونيل، مبادئ علم السياسة المقارن، دمشق، سوريا، ترجمة، باسل جبيلي، دار الفرق للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2012، ص108.

¹⁰⁹ ماكس فيبر، رجل العلم ورجل السياسة، ترجمة/ نادر ذكرى، بيروت، دار الحقيقة، 1982، ص39.

¹¹⁰ مارسيل غوشييه، نشأة الديمقراطية، الجزء الأول، الثورة الحديثة، ص90.

العادية، بالنظر لما تتصف به الأولى من القوة والعظمة، وعليه يصبح السلوك الديني هو "سلوك الإنسان إزاء هذه القوى فوق الطبيعية، ومادامت تستعصي على المعاينة، فقد انساق الإنسان إلى خلق مجموعة من الرموز للاتصال بها، وتصورها وفهم عملها بالفعل".¹¹¹

لكن هذا التغير في السلوك الديني و من ورائه سلوك الانسان كان وقعه كبير على العبادات، وهذا ما انتبه إليه غوشييه، عندما رأى أن ذلك من شأنه أن يؤدي الى انهيار صرح العبادات المنتظم، وهو بدوره ما يساهم في تناقص العظات والارشادات الربانية، حينئذ لم يعد للمؤسسات الدينية أدنى دور في تحديد قواعد الايمان ولا أركان العقيدة فما بالك بفرضها، وتبعاً لهذا أضحت هذه العبادات بعيدة كل البعد عن الشأن السياسي، والسلوك الأخلاقي للجماعات، فالخروج من الدين والحالة هذه هو من جعل من المعتقد مسألة شخصية محضة لا تخص سوى الفرد نفسه، فهو وحده له القدرة على تدبير حياته وتنظيمها.¹¹²

لذلك لا نستغرب إذا قادنا هذا التوجه وهذا التطور إلى المعادلة التالية، وهي اعتبار العقلنة الدينية إحدى العناصر المساهمة في بروز الحداثة الغربية. وهو المسار ذاته الذي تنبأه غوشييه من وراء نظريته حيث أراد إضفاء العقلنة على الطبيعة وتأكيد فاعلية الإنسان المستقلة عن اللاهوت المسيحي نفسه، ونقرأ في ذلك استعادة لأفكار ماكس فيبر الذي كان متأثراً بقراءة الفيلسوف الألماني نيتشه للمسيحية بصفتها هيأت الأرضية لانحسار الدين من خلال تصورها البشري للإله وما يترتب عليه من نقل صفاته وسماته إلى "الإنسان الأعلى" الذي هو إنسان الحداثة المسيطر على الطبيعة.

وهي مقارنة تفرض علينا كشف أسرارها بالنظر إلى تموقع غوشييه داخل الحقل السياسي المعاصر وما بلغه من مرتبة عليا خصوصا بعد ذياع صيت أطروحته التي عبّرت عنها مقولته حول الخروج من الدين أين حاول من خلالها رصد علاقة السياسي بالديني داخل الحداثة. فهو القائل " لكي نفهم جيدا حركة الحداثة، لا بد من إعادة وضعها داخل عملية الخروج من الدين، التي أحدثت استمرارية للتاريخ الأوروبي طيلة ألف سنة".¹¹³

وإذا ما أمعنا النظر في هذه الحقبة التي أراد غوشييه تسليط الضوء عليها، سنجد بأنها حقبة لا يمكن فهمها إلا بالرجوع إلى ما فات من أحداث تاريخية فعلت فعلها، وأحدثت تغيرات مفاهيمية ذات وطأة كبيرة، وذات تأثيرات بارزة قلبت بنية العالم رأساً على عقب.

¹¹¹ جوليان فروند، **سوسيولوجيا ماكس فيبر**، ترجمة/ جورج أبي صالح، منشورات مركز الإنماء القومي، طبعة 1، 1998 ص95.

¹¹² Marcel Gauchet, *La condition politique*, tel Gallimard, 2005.PP21_22.

¹¹³ Marcel Gauchet, *Un monde désenchanté ?* Editions de l'Atelier, les Editions, ouvriers, 2004, p139.

ولهذا يقترح مارسيل غوشيه العودة إلى سيرورة الخروج من الدين، وإعادة تعريف مفهوم الحادثة في ظله وإعادة تقييم ما كان يعنيه الدين في وجود المجتمعات، الأمر الذي سيُمكن في نظره من فهم الانجرافات التي شهدتها الإنسان، وهي تجري تحت أقدامه في حقبة مارست عليه كل الحقب الأخرى تأثيراتها المتعددة، حيث لم يكن له إلا أن يقبل بثقل التاريخ والماضي، وتجارب الأولين¹¹⁴. لكن وبما أننا نؤمن بأن الفلسفة بحث في الأصول والجذور من جهة، ومن جهة أخرى بناء للمفاهيم، فإن كشف حقيقة العلاقة التي تربط الحادثة بالدين عند مارسيل غوشيه يستدعي منا المرور عبر هذا المسار الذي ينطلق من الأصل ليحصل المفهوم.

1.1. معنى الحادثة:

تباينت الرؤى حول ماهية الحادثة، بيد أنها ارتبطت، عموماً، في الدراسات التاريخية، بالتطور تارة وبالإنسانيات (Humanities) تارة أخرى، حتى غدا كل مفهوم منهما يستدعي الآخر ويحيل إليه، الأمر الذي جعله يدخل في حقل المفاهيم الغامضة. حتى داخل الحقل الدلالي الغربي الذي أنجبه، ومرّد ذلك تباين الرؤى حول تقييم مفعولاتها. وبعيدا عن التوظيفات الساذجة والشائعة لمفهوم الحادثة، والتي تختزله إلى سيرورته الزمنية الراهنة، حيث يجري الحديث عن الزمن الحاضر، أو المرحلة الراهنة، أو العصر الحديث، أو المجتمع المعاصر، يمكن القول إنّ لفظ حادثة مستعمل بكثرة منذ القرن العاشر في المساجلات الفلسفية أو الدينية إمّا بمعنى ضمني، فيشير إلى الانفتاح والحرية الفكرية، وإمّا عامي للدلالة على الخفة وحب التغيير لأجل التغيير¹¹⁵، ومع هذا التأصيل القديم للفظ، فإن المعنى الدلالي للفظ حادثة (Modernité) لم يتحدد ويتبلور إلا في القرن 19م. وفي هذا الشأن يحدثنا الفيلسوف الألماني هابرماس: "على الرغم من أنّ (الحادثة) (Modernité) بوصفها اسم (زوج التعارض قدماء محدثون) استخدمت بالمعنى الزمني في وقت متأخر من العصر القديم، فإنّ الصفة حديث لم تتخذ شكلاً اسمياً، في اللغات الأوروبية الحديثة إلا في زمن متأخر جداً، تقريباً في منتصف القرن التاسع عشر¹¹⁶.

لكن وبعيدا عن بدايات تكونها يبقى هذا المفهوم يحمل تعريفات كثيرة ومتنوعة كماً، فهناك من قال إنّها (النهوض بأسباب العقل والتقدم والتحرر) ومنهم من قال إنّها (ممارسة السيادة على الطبيعة والسيادة على المجتمع وعلى الذات) وهناك من يقول إنّها (قطع الصلة بالتراث) أو إنّها (طلب الجديد) أو إنّها (محو القداسة من العالم) أو يقول إنّها (التعقيل والعقلنة) أو يقول إنّها (الديمقراطية) أو إنّها (قطع الصلة

¹¹⁴ Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Gallimard, 2002, pp, 14- 15.

¹¹⁵ موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، مادة (حديث وعصري)، 822.

¹¹⁶ هابرماس، القول الفلسفي للحادثة، تر/ فاطمة الجيوشي، سوريا، منشورات وزارة الثقافة، 1995، ص 17-18.

بالدين) أو إنَّها (العلمانية) أو إنَّها (مشروع لم يكتمل بعد).¹¹⁷ ويمكننا أن نقف عند فكرتين أساسيتين تم تسويقيهما عبّرت عنهما الحادثة وهما كونها عنوانا للثورات ومنازة للعقل.

وبالعودة إلى غوشيه نجده في أحد حواراته الإعلامية، يعلق على بعض المعاني التي وصفت بها الحادثة مثل ذلك الذي يقترح ربطها بسقوط القسطنطينية فهو بحسب رأيه عبثي. وهو النعت ذاته الذي وصف به التصور الذي تعلمه داخل المدرسة، والذي يربط الحادثة باكتشافات كريستوف كولومبوس، وهنا لا يتوانى في الحوار ذاته في تقديم تعريف شمولي للحادثة فيعتبرها حركة الخروج من الدين.¹¹⁸

ويضيف إنَّ أول مؤشر على دخول الحادثة في الخروج من الدين هو ما عرفته المجتمعات المسيحية من إصلاح ديني. وفي ذلك يصرح: " إنَّ إحدى أولى المؤشرات الصارخة على الدخول في الحادثة بصفتها خروجاً من الدين هي الإصلاح البروتستانتي، الذي وُلِدَ كردّ فعل على ما عرف بالإصلاح الكاثوليكي. لقد عبّر الإصلاحان عن نفسيهما بزيادة في الإيمان؛ بمعنى الواقع الذاتي المَعِيش والتحاق الأشخاص بالدين".¹¹⁹

هذا الإصلاح الذي عرفته المسيحية رآه غوشيه بداية بناء مثالية لتاريخ التوحيد المسيحي باعتباره، إخراجاً للإنسانية من الأثر السحري الذي يمارسه الدين، ومن جهة أخرى يعتبره عملية إحداث للدولة الحديثة وما ترمز له من عقلانية. لكن هذا التطور في التاريخ الديني سيكون وقعه عكسياً. فيقول: " إنَّ التّقدم الظاهري في المضمار الديني ما هو الا انحطاط. " ¹²⁰ ويعني هذا أن التوحيد المسيحي الذي يفسّر بأنّه تقدم في التاريخ الديني للعالم، هو ذاته، من يسمح بتراخي وانحلال الدين عبر التاريخ.

زيادة على هذا المعنى الذي خطّه الرجل للحادثة، نرصد له فكرة أخرى مهمة وهي فكرة تمييزه بين نوعين من الحادثة رجعية ومناهضة، وهو فرق مثير جداً للاهتمام بحسب تعبيره، فالرجعي بمعناه الدقيق هو شخص متعلّق بنمط مجتمعي قديم، ويعتقد أنه من الممكن العودة إليه، سواء كان ذلك النمط ملكية، أو تسلسلات هرمية اجتماعية، أو نظاماً عائلياً متمحوراً حول صورة الأب... أما مناهضة الحادثة، فهم أكثر تشكيكاً من الرجعيين، هم حديثون للغاية، بمعنى أنّهم يجدون أنّ الوضع الآن أفضل، فهم لا يؤمنون

¹¹⁷ طه عبد الرحمن، روح الحادثة (المدخل إلى تأسيس الحادثة الإسلامية)، الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي، ط1، 2006، ص 23.

¹¹⁸ Marcel Gauchet, *Le monde moderne est sous le signe de l'ignora*, Propos recueillis par Matthieu Giroux. Publié le 9 octobre 2014 sur philitt.fr. <https://philitt.fr/2014>.

¹¹⁹ Ibid.

¹²⁰ Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du Monde*, p58.

بإمكانية العودة إلى المجتمع الأبوي الذكوري الإشرافي، الديني، الملكي...بيد أن ذلك لا يمنعهم من كره العالم الذي حلّ محلّ ذاك المجتمع. فهم معترضون عليه من الناحية الجمالية...

ويعلق غوشيه بعدها على وصفه بالرجعي من طرف البعض أين يعوزه لانتقاده لميشال فوكو (Michel Foucault) (1984-1926) وبيار بورديو (Pierre Bourdieu) (1930-2002) وقوله إنّ هذا النوع من الأفكار (يقصد التي قدمها الرجلان) والتي وصفها بأنّها لربّما لا تتضمّن التسلسل المنطقي الأفضل. هي من جعلتهم يصنّفونه عندها والزامياً بأنّه رجعي مغالٍ في رجعيته.¹²¹

هذا النزوع للإنسان الحداثي نحو تجاوز المتعالي وتراجع الديني كان قد نبّه إليه من قبل ماكس فيبر عندما قدّم لنا رؤيته عن نشأة الحادثة الأوروبية والتي ربطها بطبيعة رؤيته إلى الإنسان ذاته. فهو يرى أن الكائن الإنساني لا تحركه دوافع مادية فحسب، بل ثمة دوافع ثقافية أيضا لها بالغ التأثير في وعيه وسلوكه في الحياة. لهذا سيهتم فيبر، في دراسته للتحوّل المجتمعي الأوروبي من النمط الإقطاعي إلى النمط الرأسمالي بتحديد الدوافع والمؤثرات الثقافية الفاعلة في إنجاز هذا التحول، فانتهى إلى أهمية العامل الديني. حيث استحضر تلك الملحوظة التاريخية المتمثلة في كون الرأسمالية نشأت أول مرة في الشق الأوروبي البروتستانتي، فكان لا بد أن يستفهم عن سبب اختصاص الدول الأوروبية البروتستانتية بظهور الرأسمالية فيها قبل غيرها. ولتفسير ذلك يبحث فيبر عن الروح والوعي الرأسماليين، فيجدهما ثاويان في النزعة البروتستانتية الكالفينية.

في حين تختلف نظرة هابرماس للحادثة عن سابقه، فيعرّفها: "بأنّها مجموعة من العناصر المتنافرة فيما بينها، وتعني تّأمين الموارد وتدعيمها وتنمية القوى المنتجة وزيادة إنتاجية العمل، كما تعني أيضا تنمية حقوق المشاركة في الحياة السياسية في أشكال الحياة المدنية العامة".¹²² وهو تعريف يربطها بمجالات الاقتصاد والسياسة أكثر.

وإذا كان هذا هو شأن المفهوم في الحقل الغربي، فإنّ له معانٍ أيضا متباينة داخل العقل العربي، فهذا أركون يتجه نحو تقديم تمييز آخر لأنواع الحادثة فيقول: " أحب أن أميز بين نوعين من الحادثة: الحادثة المادية والحادثة العقلية أو الفكرية، فالحادثة المادية متوافرة في مجتمعات إسلامية متعددة خصوصا الغنية منها، ولكن الحادثة العقلية هي التي نتقنا بشكل موجه".¹²³ ويمكن الإشارة هنا إلى إعلان أركون " أن

¹²¹ مارسيل غوشيه، حوار حول الدين والحادثة والعلمنة، سمة العالم الجهل، تعريب/ ريم اليوسف، ص20.

¹²² J. HABERMAS, *Le Discours philosophique de la modernité*, Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz (trad.), Gallimard, 1988, pp. 2-3.

¹²³ محمد أركون، قضايا في نقد العقل الإسلامي، كيف تفهم الإسلام اليوم، ص 289.

أول شيء ينبغي أن نقوم به هو التمييز بين الحادثة المادية والحادثة العقلية، أقصد بين تحديث الوجود اليومي للبشر، وتحديث موقف الفكر البشري من مسألة المعنى أو فهم الوجود أو رؤية العالم".¹²⁴

في حين علق عبد الوهاب المسيري على التعاريف السائدة حول الحادثة، والتي تحصرها في (استخدام العلم والتقنية والعقل)، بأنه يختلف معهم في ذلك، وبديله أن الحادثة ما هي إلا استخدام للعلم والتقنية والعقل المنفصلين عن القيمة والغاية. وقد عمد على توصيفها بأنها: استخدام العلم والتقنية والعقل بحيث يمكن للإنسان أن يسخر الطبيعة لمصلحته وأن يسيطر عليها وعلى نفسه، وذلك في إطار الدولة المركزية القوية التي ستضع المخططات وتجند الجماهير لتحقيق حلم الحادثة الذي سيحقق السعادة الأرضية. ويربط هذا التعريف الحادثة بالديمقراطية والتسامح والتقدم. إلخ.¹²⁵ وهو تحديد يراه مثاليا، أي يطرح المثل الأعلى، ولكن ما تحقق في الواقع أمر مختلف إلى حد كبير، فالحادثة الغربية ارتبطت منذ البداية بالاستعمار والإبادة والحروب المستمرة.

وما يلاحظ هنا هو أن مدلول الحادثة تراوحت معانيه في اتجاهات مختلفة تنوعت بين التاريخ والاقتصاد والسوسيولوجيا... إلخ، وهي أبعاد تمظهرت داخل التطور الذي عرفته أوروبا الغربية. لكن من المستحيل برأي الان توران أن نطلق كلمة حديث على مجتمع يسعى قبل كل شيء إلى أن ينتظم ويعمل طبقا لوعي إلهي أو جوهر قومي، وليست الحادثة مجرد تغيير أو تتابع أحداث، إنها انتشار لمنتجات النشاط العقلي العلمية، والتكنولوجية، والإدارية، لأن فكرة الحادثة تُحلُّ فكرة العلم محلَّ فكرة الله في قلب المجتمع وتحصر الاعتقادات الدينية في الحياة الخاصة بكل فرد، ثم إنه لا يكفي أن تكون هناك تطبيقات تكنولوجية للعلم كي نتكلم عن مجتمع حديث، ينبغي أيضا حماية النشاط العقلي من الدعايات السياسية أو من الاعتقادات الدينية.¹²⁶

من هنا تكاد تتفق جلّ التعريفات السالف ذكرها على ربط الحادثة بمجموعة قيم عرفت البشرية عبر وجودها في صورة الفردية (نزع القداسة عن القبيلة والعشيرة)، والديمقراطية (نزع القداسة عن الحاكم وسقوط الحكم بالحق الإلهي أو الحق الملكي) والعلمانية (نزع القداسة عن السلطة الدينية وتحرير العلم

¹²⁴ محمد أركون، العقل الاستطلاعي المنبثق وأنواع الحداثات في السياقات الغربية الإسلامية، باريس، العالم العربي في البحث العلمي، العدد 10 و11، 1999، ص 100.

¹²⁵ سوزان حرفي، العلمانية والحادثة والعولمة، (حوارات عبد الوهاب المسيري)، دمشق، دار الفكر، ط1، 2009، ص ص 90-91.

¹²⁶ ألان توران، نقد الحادثة، ت/ أنور مغيث، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1998، ص ص 29-44. بتصرف.

والعقل من سلطة النص). والعلم أو التفكير العلمي (نزع القداسة عن الطبيعة وتحويلها إلى موضوع قابل للفهم والتسخير من أجل مصلحة الإنسان، وفهم قوانينها الثابتة بعيداً عن التدخل الخارجي). والتقدم (نزع القداسة عن الماضي فالماضي لم يعد عصراً ذهبياً، بل كابوساً يجب الابتعاد عنه بالمزيد من التقدم). ومما تقدّم نصل إلى أن مفهوم الحداثة نشأ في الغرب في قرون قد خلت، وفي ظروف سوسيو تاريخية خاصة نسبياً، ممّا يعني أنّه لم يأت فجأة، بل تمّ تقديمه على نحو بطيء، وأنّ الوعي به قد حصل خطوة خطوة عبر الاتصال الحضاري. وها هو الآن يواصل ذبوعه في بقاع العالم بين الشعوب والأمم، بواسطة وسائل الإعلام الكوكبي والهجرة ورأس المال. وهذا ما يحيلنا إلى الوقوف على جذور تشكله. الأمر الذي يجعله بمثابة سرديّة دالّة على الحركة السياسيّة والفلسفيّة للقرون الثلاثة الأخيرة من التاريخ الغربي.

2.1. جذور الحداثة ومراحل تشكّلها:

من الحقائق ذات الإجماع لدى العلماء والفلاسفة والمرتبطة بالحداثة، وجود اختلاف في تحديد المرحلة التاريخية التي بدأت معها الحداثة، فإذا رجعنا إلى المؤرخين وجدناهم يرون أن العصر الحديث بدأ مع اكتشاف أمريكا من قبل كريستوف كولمبس (Cristoph Colomb) عام 1492. بينما يتجه بعض المفكرون إلى أن تخوم العصر الحديث تبدأ مع الأحداث التاريخية الكبرى، التي تمثلت بادئ ذي بدء في اكتشاف كوبرنيك للعلم من خلال كتابه "حول دوران الأجرام السماوية" وذلك سنة 1453، وهي السنة ذاتها التي أعلن فيها عن سقوط القسطنطينية في أيدي الأتراك العثمانيين. وإذا كان التحديث أو العصر الحديث يبدأ مع هذه المؤشرات التاريخية، فإن مفهوم الحداثة يتجلى في حركة الإصلاح الديني في أوروبا التي قادها مارتن لوتر في عام 1517. وكذلك الاكتشافات العلمية وبروز خطاب المنهج مع بيكون، وعند ديكارت فيما بعد.

وهذا يعني تنوعاً في تفسيرات بداية الحداثة يعترف به كذلك غوشيه، إذ نجده في أحد حواراته يعرض لبعضها، ومنها الرأي القائل: "إنّ الحداثة تبدأ مع الذاتية والكوجيتو الديكارتية، وكذلك رأي آلان دي بنوا الذي يراها تتزامن مع ظهور المسيحية، أو حتى ما ذهب إليه بيغي، والتي يراها أبصرت النور حوالي العام 1880، وهنا يتوقف غوشيه فيرى أن ما يذهب إليه بيغي ليس على خطأ، فقد لاحظ أمراً صحيحاً جدّاً، في ذلك الوقت بدأت مرحلة جديدة قويّة من هذا المسار العام. هذه المرحلة الجديدة هي التي سينتج عنها مسار القرن العشرين حتى العام 1980 تقريباً. فالمرحلة التي يشير إليها بيغي معبّرة كثيراً؛ فالعالم

تغيّر سنة 1880 هذا أكيد! وقد استغرقنا قرناً كاملاً لفهم ما كان يحصل لنا، وها نحن عدنا أدرجنا اليوم، ما يعني أننا دوماً متأخرون. لا بد إذًا، من استخلاص الاستنتاجات والانكباب على العمل".¹²⁷

ويفيد هذا أن المفهوم أخذ أبعاده الفلسفية والسياسية في القرنين السابع عشر والثامن عشر حيث تتجلى خصائصه في ولادة التفكير الفردي والعقلاني الذي أرسى مقوماته من قبل ديكارت ومن بعده فلاسفة التنوير.

بل إن نقطة بداية الحداثة هي ما يشار إليه بحركة التنوير ذاتها التي حدثت مع نهاية القرن السابع عشر واستمرارا للقرن الثامن عشر، إلى الحد الذي صار فيه الإقرار بهذا الأمر جزءا من البدايات المستقرة.

فعلى المستوى السياسي ارتبطت الحداثة بالثورة الفرنسية التي شكلت لحظة تاريخية جد مهمة في سحب البساط السياسي من تحت الكنيسة أي نهاية النظام الكنسي القائم على نظرية الحق الإلهي، أي المشروع الدينية للحاكم التي يستمدّها من كونه خليفة الله في الأرض والمسؤول الوسيط بين الله والعباد في تدبير الشأن العام. لكن مع بروز حركة الإصلاح الديني بزعامة كالفن ومارتن لوتر بدأ التمهيد لنقاشات فكرية وتحليلية للنصوص الدينية، وكذا السلطة الدينية لرجل الدولة. لكن وحسب الفيلسوف الألماني فريدريك هيغل (1770-1831) فإن الحداثة بدأت مع "عصر الأنوار بفعل هؤلاء الذين أظهروا وعيا وبصيرة باعتبار أن هذا العصر هو حد فاصل ومرحلة نهائية من التاريخ".¹²⁸

وإذا رجعنا لغوشيه وجدناه يحدد بداية تشكل الحداثة مع انهيار النظرة الواقعية للسياسة في القرن السادس عشر، والذي يتسم بظهور نظرة جديدة لواقع السياسة بما يتناسب مع الواقع السياسي الجديد. ثم تنتقل الحداثة في القرن السابع عشر، إلى مقاربة جديدة تعمل فيها على وضع النظام السياسي على أساس مفهوم الحق الذي تم تجديده في حد ذاته بشكل أساسي. لتتجلى أخيرًا في ظهور وجهة نظر التاريخ، في بداية القرن التاسع عشر، وهي وجهة نظر تعدّل تمامًا مكانة وفهم السياسة - بشكل مضاعف، أولاً عن طريق جعل السياسة مشكلة يجب حلها في وعبر التاريخ، ثم بإخضاع السياسي لنقد جذري باسم الوهم الذي يفترض أنّه يمثل¹²⁹. وهو تشكل جرّه للإعلان عن ميلاد علاقة جديدة بين الدين

¹²⁷ مارسيل غوشيه، حوار حول الدين والحداثة والعلمنة، ص 19.

¹²⁸ محمد محفوظ، الإسلام، الغرب وحوار المستقبل، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1998، ص 32.

¹²⁹ الحوار المتمدن، جنالوجيا الحداثة السياسية عند مارسيل غوشيه، زهير الخويلدي، العدد: 7471، تم تنزيهه يوم

والسياسة، بدءاً من إصلاح لوثر أو مواز لها، كما في حالة مكيافيلي، ثم اتساق جديد للدول ذات السيادة في الداخل والخارج.¹³⁰

ويستمر فيلسوفنا في كشف مراحل هذه السردية -الحادثة -مدققاً أكثر فيحدثنا أن: "هناك مراحل كثيرة مرت بها الحادثة، بداية المرحلة الأولى كانت تحمل اسم عَلم هو بولس الطرسوسي فلولا هذا الأخير، ما كانت المسيحية لتوجد. أما المرحلة الثانية، فهي مرحلة القديس أوغسطينوس، أي حقبة المسيحية الغربية التي جاءت مختلفة للغاية عن المسيحية قيد التطور المتمركزة في بيزنطة. فالقديس أوغسطينوس هو من أنشأ نوعاً من الحساسية الحديثة في جوانب متعدّدة. عالمنا أوغسطيني بامتياز. المسيحية الشرقية لن تكون أبداً أوغسطينية. المَعْلَم الحاسم الآخر هو ما حصل في القرن الحادي عشر مع إصلاح غريغوريوس السابع، من إنشاء لكنيسةٍ جديدةٍ جدّ مختلفةٍ عما كنا عهدناه حتى حينه، ونشوء الثورة البابوية كما يصفها بعض المؤرخين. وقد ترافقت هذه المرحلة بحجة لاهوتية قوية، وهي القدرة الإلهية الكلية التي سيفكّر فيها الفلاسفة على مدى قرون طويلة".¹³¹

وهي دعوة منه حاول من خلالها ربط بدايات الحادثة بالمسيحية التي كانت منشرة ومسيطرة على الجموع حينها، وهي حقيقة لم يخفيها علينا حيث يقول "هناك أصل مسيحي للحادثة ذلك أوّمن به حقاً، لكن الأصل ليس بالضرورة ان يكون المدخل إلى بيان مقترحات الحادثة. ثمة بداية للحادثة تم رصدها بشكل حدسي منذ فترة طويلة. حين نتحدّث عن الأزمنة الحديثة نسأل: ما هو التاريخ الفعلي الدقيق الذي يسمح بتمييزها؟ المقترح الأكثر عبثيةً بنظري هو سقوط القسطنطينية. لا شك أنها مرحلة انقطاع هامة غير أنها لا تدل على أي شيء جوهري مما سيحدث بعدها... لا بد إذاً من فهم هذه الظاهرة من أجل دمج جميع المعايير المميزة فيها. هذا ما سعيت جاهدًا إلى القيام به عبر اقتراح منظور يسمح بجمع هذه المعايير المختلفة الفلسفية والحداثيّة أو المادية في الوقت عينه ضمن كتلة إجمالية ذات معنى. وهذا بالضبط ما يتماشى مع الاقتراح الذي يعتبر أن الحادثة هي حركة الخروج من الدين.¹³² وهو بذلك يقدم لنا تعريفاً شمولياً عنها.

فدعوة غوشيّه هنا، التي يؤكد فيها الصلة الوثيقة للحادثة بالمسيحية ما لبث أن يفكّكها الفرنسي دو بونوا

¹³⁰ زهير الخويلدي، جنياولوجيا الحادثة السياسية عند مارسيل غوشيّه، مرجع سابق.

¹³¹ مارسيل غوشيّه، حوار حول الدين والحداثيّة والعلمنة، سمة العالم الجهل، ص 19.

¹³² المصدر نفسه، ص ص 16-17.

(Alain de Benoist de Gentissart) (1943-) والتي هي عنده تمثل في معظم جوانبها علمنةً لأفكار ومنظورات مستعارة من الميتافيزيقا المسيحية، تلك التي تغلغت في الحياة العلمانية بعد تجريبها من أي بعد متعالٍ.

فهو يرى أن المسيحية تحمل بذور الطفرات العظيمة التي ولدت الإيديولوجيات العلمانية الرئيسة. إن الفردانية (Individualism) حاضرة بعد في مفهوم الخلاص الفردي وفي العلاقة الحميمة والتميزة التي تجمع الفرد بالإنس متجاوزة أية علاقة أرضية. والمساواتية (Egalitarianism) متجذرة في فكرة أن الفداء متاح للبشرية جمعاء بشكل متساوٍ، ذلك أن الجميع يتمتعون بروح مفردة مطلقة القيمة ويتشارك في حياتها الناس جميعاً. وولدت التقدمية (Progressivism) من الفكرة القائلة إن التاريخ بداية مطلقة ونهاية ضرورية، وإنه ينكشف عالمياً وفقاً لخطة إلهية. أما الكونية (Universalism) فهي التعبير الطبيعي عن دين يزعم أنه يظهر حقيقة موحى بها صالحة للناس جميعهم وتدعوهم إلى الهداية. إن الحياة السياسية الحديثة نفسها مؤسسة على تصورات لاهوتية معلمة. وتبعاً لذلك يرى دو بونوا أن المسيحية صارت اليوم من دون قصد ضحية للحركة التي انبثقت من رحمها وصارت في تاريخ الغرب "دين الخروج من الدين" مثلما عبر عنها الفرنسي مارسيل غوشيه.

وقد وقف غوشيه في حوار له مع أحد الإعلاميين وهو ماتيو جيرو، على وضع العالم الحديث فراه لا يلعب دور «الماكر» بحسب، وإنما هو ضحية غلو فظيع في الادعاء، ويمضي في توصيفه لهذا العالم مذكاً، فيراه اكتشاف صغير، متواضع للغاية لكنه مسؤول جزئياً عن التخاذل النفسي الذي غصنا فيه. وهنا يعلنها بصراحة، إننا نعلم الآن أنه مع حلول كل عصر، نفهم بشكل أفضل العصر الذي سبق، ما يعني أن ذريتنا ستفهم على نحو أفضل ما كنا عليه وكيف كنا نفكر وماذا كنا نفعل. نحن مجردون بفعل الماضي من أفعالنا ومن الفهم الدقيق لحالتنا. وهنا يكمن بنظري سر اكتئاب مجتمعاتنا. وهذا للأسف منظورٌ جدٌ محبط. هناك إذاً ذلك للثقة الجماعية بالفعل يبدو لي أنه أحد أهم عناصر الاضطراب المعاصر.¹³³

غير أن هذا التقسيم المرحلي لا يحمل منطقته التفسيرية، إن كان تتابعياً تطورياً أو استمرارياً لما سبق بقدر ما يسمح لنا بمنح الأزمنة الحديثة سياجها الزمني ويطوقها باعتبارها أزمنة لها هويتها المغايرة بمعزل عما سبقها، هذا الزمن الذي تعبر عنه الحداثة أطلق عليه غوشيه بزمن الخروج من الدين.

¹³³ Marcel Gauchet, *Le monde moderne est sous le signe de l'ignorance*, Entretien de Matthieu Giroux, ibid.

2- الحداثة مفتاح الخروج من الدين عند غوشيه:

عمد غوشيه أثناء مناقشته لسردية الحداثة وكيفية تشكلها وتأثيرها على مصير الدين، على وصف زمن الحداثة الغربية وخاصة التي عايشها المجتمع الأوروبي، بأنه زمن الخروج من الدين. إذ يرى أننا في عصر يتجه فيه المعتقد الديني لكيلا يكون سياسياً، فيما يتجه المعتقد السياسي حتى لا يكون دينياً، وهذا ما يؤدي إلى انحصار الديني من الآن فصاعداً في المجال الخاص. فنزع السحر عن العالم برأيه كان بسبب ظهور السياسي الذي هو ذاته متلازم مع بزوغ السيادة أو الدولة. حيث شكلت نزعة الانفصال عن الكنيسة العامل الذي أسهم إسهاماً كبيراً في تمجيد الدولة، والرفع من شأنها. ففي الواقع، لم يكن الفصل ممكناً من دون اللجوء إلى إعطاء السلطة الزمنية التفوق على أساس روحاني.¹³⁴ وهذا يدخلنا في عصر جديد من تاريخ الإنسانية، يتميز بحسب أطروحته بأربع خصائص أساسية يمكن إجمالها فيما يلي:

- 1- تراجع الدين في تكوين مؤسسات الدولة والمجتمع المعاصر.
- 2- خصخصة الدين، واحتلال البعد الفردي للدين مكان الصدارة أمام المعتقد الجماعي ودوره في الحياة العامة الأوروبية خاصة.

- 3- الفردانية الدينية، حيث أصبح الدين تفسيراً وممارسة، يخضع لنوع من التصور الفردي، بعيداً عن مفهوم الجماعة للدين الذي كان سائداً إلى حدود القرن التاسع عشر.

- 4- الابتعاد عن الممارسات الدينية الكنسية، حيث ظهرت سلوكيات غير مؤسساتية للدين تؤمن بالنسبية الدينية وتخرق النسق المعرفي الكنسي للدين، ويظهر ذلك في موجه الخروج الكبير عن نمط المنظومة الدينية، باعتبارها نسقاً واحداً وثابتاً ولا يتحقق الإيمان إلا بالتبعية الدينية للكنيسة، إذ أثبتت الدراسات المتعددة في مختلف الدول الأوروبية، ازدياداً مهماً في نسبة المتدينين المخالفين للثقافة الدينية والسلوكية للكنيسة الكاثوليكية والبروتستانتية.¹³⁵

ومن هنا بدأ الإنسان في الحضارة الأوروبية يشق طريقه نحو التخلص من جبروت الكنيسة، والتأسيس للدولة القائمة على العقل والعلم (ما لله وما لقيصر لقيصر). الشيء الذي يحيل إلى دور الإنسان في بناء الحقيقة، وبالتالي تعزيز مركزية الإنسان، كل هذا التطور في مختلف مستويات التفكير الإنساني سيؤدي في نهاية المطاف إلى إحداث قطيعة مع القرون الوسطى. لكن ومع هذه الصحوّة التي عرفها الإنسان الحديث عندما انفصل عن المتعالي والتي مكنته من فهم ماضيه بقي عاجزاً عن إدراك حاضره.

¹³⁴ مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، ص66.

¹³⁵ Marcel Gauchet, *Retour ou sortie du religieux ?* Entretien de Matthieu Giroux, ibid.

وهذا ما عبر عنه غوشيه بقوله: نحن المعاصرون نفهم الماضي بشكل أفضل، لكن هل يعطينا ذلك عناصر لفهم حاضرننا؟ الإجابة بالطبع هي كلا. فالعالم الحديث يتسم بالجهل. هو لا يفهم ويسوده إحباط فظيع يحول دون قيامنا بأي فعل. نحن متشائمون ولا نعرف بذلك. يتملكننا نوع من الأنا الأعلى يقول لنا:

"أنتم لا شيء على الإطلاق". وها نحن قلقون بسبب ذلك عن المستقبل المسلطة علينا.¹³⁶

وانطلاقاً من هذه التصورات التي لخصت لنا هوية الحداثة يتضح لدينا أنّ نظرة الحداثة للدين وفق هذا المسار ذات بعد براغماتي نفعي، ذلك أن الاعتقاد بها يتطلب علمنة الحياة الاجتماعية والسياسية. أي الاعتقاد بأنّ الدين إما ألا يجوز أن يكون له وجود أساسي، أو إن كان له وجود فلا بد من أن يكون مرجعه أمراً شخصياً مؤطرا في إطار العبادات والأحكام الفردية، فلا يسمح للدين أن يكون مركز ثقل في الحياة السياسية والاجتماعية، بل لا بد له أن يتموضع في إطار شخصي محض.¹³⁷

ولهذا تعتبر الحداثة المفتاح الأساس لفهم إشكالية العلاقة بين الديني والسياسي ومفهوم الدولة الدينية والمدنية، إذ لا يحصل الفهم دون النظر في مبادئ الحداثة وآثارها، فقد فرضت الحداثة الغربية تحدياً عميقاً على الدين، من خلال قلب المفاهيم والتصورات الدينية بانفصالاتها وقطيعاتها الأساسية الثلاث وهي:

- وجوب الاشتغال بالإنسان، وترك الاشتغال بالإله من أجل التّصدي للوصاية الروحية الكنسية.

- وجوب التّوسل بالعقل، وترك التّوسل بالوحي، من أجل التّصدي للوصاية الثقافية للكنيسة.

- وجوب التّعلق بالدنيا وترك التّعلق بالآخرة، من أجل التّصدي للوصاية السياسية الكنسية.¹³⁸

وبملاحظة بسيطة لآثار الفلاسفة في العصر الحديث، سنرى في الأفق النزعات العلمية والعقلانية الأوروبية، ففي مجال العلم نجد فرانسيس بيكون، وفي النزعة العقلانية نصطدم بديكارت باعتباره من أوائل فلاسفة العصر الحديث الذين دعوا إلى ضرورة الاحتكام للعقل في جميع المجالات الإنسانية. وبعد ذلك طفت في السطح أيضاً أعمال "هوبز" (1588-1679)، وكذلك لوك (1632-1704) في السياسة.

والثابت لدينا أن سؤال الدين في الغرب، قد جرى مجرى خطاب الحداثة برمته. فلو عابنا قليلاً، شيئاً منه، لا سيما الخطاب الفلسفي والسوسيولوجي، لعثرنا ببسر على أصله الديني، كما لو كان من أمر الحداثة حين تظهر حقيقتها، أن تتخذ لنفسها صفةً متعالية. وهذا هو السبب الذي حمل العقل الغربي لأن يراها، بوصفها ظاهرة ميتافيزيقية، رغم دنيويتها الصارمة. فالحداثة من قبل أن تشرع سيوفها شرعت أسئلتها، وهي أول ما ساءلت الكنيسة المسيحية كخصيم لها بلا هوادة. لكنها حين مضت في السؤال

¹³⁶ Marcel Gauchet, *Le monde moderne est sous le signe de l'ignorance*, ibid.

¹³⁷ رضا دولاري، الحداثة وما بعد الحداثة، مجلة الكلمة، العدد 44، السنة الحادية عشر، صيف 2004، د/ص.

¹³⁸ طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ص ص 188-190.

لتمنح نفسها بعض اليقين هبطت إلى عمق الزمان الديني. وهذا يعني أن منشأ سؤال الحادثة إنما جاءنا في الأصل من حقول المسيحية الواسعة وبهذه الدلالة هو وليدها الشرعي.

هذه الوضعية تتماشى مع ما عبّر عنه الفيلسوف الفرنسي "مارسيل غوشيه" بمصطلح **ديانة الخروج من الدين**. لما وصف صلة الأديان ببعضها، وخصوصاً تلك التي تعاصرت ضمن جغرافيات حضارية واحدة. وهو توجه نلمسه كذلك عند الفيلسوف الفرنسي المعاصر ريتشارد رورتي (Rorty Richard) (1931-2007)، عندما يعرف لنا الحادثة بأنها مشروع نزع القداسة أو الألوهية عن العالم.¹³⁹ ويعني هذا، أن الإنسان في السياسة، لا يضيف على الأشياء طابعا إلهيا، بل يربطها بالزماني لا غير، وكأن بحال الإنسان الحديث يضطلع بوضع وجودي جديد، يصنع فيه نفسه بنفسه، ولا يستطيع أن يصنعها تماما إلا بقدر ما ينزع صفة القداسة عن نفسه وعن العالم.

فقد أضى الديني بحسب طه عبد الرحمان (1944)، يُعرّف بكونه تشريعا من خارج الانسان ومن فوقه بينما يُعرّف السياسي بكونه تشريعا من داخل الانسان ومن لدنه، وأضحت الحادثة التي تضع العلمانية قواعدها وترفع صرحها تحد بكونها العمل بقوة على الخروج من حال تخرج من حال التشريع الخارجي... وأكثر المجتمعات تحقيقا للحادثة هي تلك التي استطاعت أن تقطع صلتها كليا بهذا التشريع المتعالي، فلم يُعد يُغنيها أمر الاشتغال به، ولا، بالأحرى، أمر مقاومته.¹⁴⁰ وعليه يمكن عد الحادثة في هذا السياق بأنها ثورة صناعية وثورة ديمقراطية، جسدت الأفكار الناشئة عن عصر التنوير في القرن الثامن عشر وأنتجت ثقافة جديدة يمكن تلخيصها برفض القيم والمؤسسات التقليدية باسم العقل ومبدأ تحرر الجنس البشري، وهذا ما جعل الدخول إلى الحادثة مرادف للعلمانية. واستقلالية مختلف مجالات المعرفة واستقلالية الفرد، والخروج عن براديعم الذات.

عندئذ تصبح الحادثة الغربية بمثابة رؤية مغايرة للخلاص تشبعت بروح العقل تارة وبالعلم تارة أخرى حولت مسار الخلاص من السماء إلى الأرض، فلم يعد طريق الإيمان بالله هو طريق الخلاص، بل المعرفة فقط وليس الإيمان هي طريق الخلاص وهي رؤية نابعة من الاستقواء بمنجزات الحادثة العلمية والإيمان بقدرات العقل وتفردته في إدارة شئون الحياة بمنأى عن الدين، فأصبح الانسان هو مركز الكون بدلا من الإله أو الكنيسة.

¹³⁹ مرسيا الياد، المقدس والعادي، ترجمة/ عادل العوا، لبنان، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2009، ص228.

¹⁴⁰ طه عبد الرحمان، روح الدين من ضيق العلمانية الى روح الانتمانية، المركز الثقافي العربي المغرب، ط 2، 2012، ص 185.

غير أن هذا الوعد بالخلاص في زمن الحادثة قد تعثر لاحقاً، فبدلاً من أن يكون الإنسان سيداً على هذا العالم تحوّل الإنسان إلى جزء من الطبيعية (إنسان طبيعي) تسري عليه قوانينها، ويمكن تفسيره من خلال مقولات طبيعية، تتعلق بوظائف بيولوجية (مثل، الهضم-التناسل-اللذة الحسية) وبدوافع سلوكية غريزية مادية (مثل، الرغبة في البقاء -القوة والضعف -الرغبة في الثروة).¹⁴¹

فعلى الرغم من المنجزات العلمية للحادثة الغربية، والتي أحدثت نقلة نوعية في التاريخ البشري، إلا أن بعض المفكرين أدركوا أن الاستنارة المضيئة والعقلانية المادية تولدت منهما استنارة مظلمة. فقد بيّن كل من جورج زيميل وماكس فيبر، أن تزايد هيمنة الإنسان مع تزايد معدلات الاستنارة، سيتأذى الإنسان وسيدخل القفص الحديدي.¹⁴²

لذلك اعتبر فيبر أن الرأسمالية جهاز يمارس الإكراه، بشرت الحادثة بآلياتها البيروقراطية بتدني الإنسان المتعلم لمصلحة الخبير التقني، ولذلك فهي ليست موقعا للحرية.¹⁴³

بل إن فيبر يرى أن المجتمع الجديد الذي يخضع إلى عملية الترشيد البيروقراطية سيزيد من فعالية إنتاجه إلا أنه يصف هذا المجتمع الجديد بعبارات تشاؤمية؛ فالترشيد في تصويره سيفرغ المجتمع من أية دلالة أو معنى، ويحيله إلى مجموعة من المعادلات الرياضية؛ بمعنى أنه سيصبح مثل الآلة التي تجبر الأفراد على أن يشغلوا أماكن محددة ومقررة ويقوموا بأدوار مرسومة لهم مسبقاً، حيث يصبح كل إنسان ترساً صغيراً في الآلة، ولأنه يدرك ذلك فسيكون همه الأوحده هو أن يصبح ترساً كبيراً، ثم يضيف فيبر بأنه لا أحد يعرف من سيعيش في هذا القفص في المستقبل، أو لعله نهاية هذا التطور الرهيب سيظهر أنبياء جدد تماماً، أو قد تبعث الأفكار والمثاليات القديمة.¹⁴⁴

وتبعاً لمعاني مدلول الحادثة الذي أشرنا إليه سابقاً يمكننا القول إن الحادثة كانت لها صلة بالمسيحية ومن جهة أخرى اعتبرت بمثابة انقلاب سياسي على نظام الحكم الكنسي آنذاك، والتي ترجمها دستور فرنسا سنة 1905. وهذا ما حاول غوشيه تحليله انطلاقاً من خلفياته التاريخية من خلال الخروج من التصور الديني للمجتمع، والذي يعني الانتقال من مبدأ المرجعية العليا (*hétéronomie*) إلى مبدأ الاستقلالية، الذي هو المحدد المحوري للمجتمعات الحديثة. وسنحاول الوقوف في الفصل الموالي على إحدى

¹⁴¹ عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحادثة الغربية، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2006 ص 18.

¹⁴² مرجع نفسه، ص 31.

¹⁴³ وائل حلاق، الدولة المستحيلة، الإسلام والسياسية ومأزق الحادثة الأخلاقية، ترجمة: عمرو عثمان، الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2014، ص 204.

¹⁴⁴ عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحادثة الغربية، ص 143.

مساهماته تلك، أثناء تفكيكه للروابط التي توجد بين الدين والعلمانية، خاصة بعد التغيرات والتحويلات التي عرفها المجتمع الأوروبي في الفترة المعاصرة.

المبحث الثاني: الصراع الديني والسياسي وتشكل العلمانية

مدخل:

أفرز الخطاب الفلسفي الذي أنتجته الحداثة جملة من الموضوعات، كانت محل تأمل فلسفي تاريخي وسوسيولوجي بالنظر إلى ما تطرحه من إشكالات، كان لزاماً على المختصين من أهل الفكر والفلاسفة مناقشتها، ومن هذه الموضوعات تلك المتعلقة بعلاقة الدين بالسياسة، وكما أشرنا سابقاً إلى ذلك فقد رسم ذلك السمة الأساسية للحداثة التي جعلت الخروج من وصاية الدين أحد رهاناتها، وهو خروج مهد الطريق لبروز العلمانية التي اعتبرت عند البعض الوليد الأبرز للحداثة، حيث يفقد الدين في ظلها مركزيته التي كان يتمتع بها سابقاً في مجال الحياة الاجتماعية، اعتباراً مما ينتجه من دساتير وتعاليم أخلاقية، هذه الوضعية التي يحتلها الدين نابعة من نظرة براغماتية نفعية فرضتها توجهات علمنة الحياة الاجتماعية والسياسية، مما جعلها بمثابة إحدى مميزات النموذج الحداثي والتفكير الليبرالي، وهي معطيات شكلت ورقة طريق لأحد رموز الفكر الفرنسي المعاصر وهو مارسيل غوشييه، باعتباره واحداً من أبرز مفككي الهوية الميتافيزيقية الغربية، كما كانت له اهتمامات خاصة بالشق السياسي الغربي، أين عمل على إعادة النظر في مسألة الدولة استناداً على تحليل الظاهرة الدينية في المجتمعات البدائية.

هذا الموضوع الذي اشتغل عليه غوشييه ضمن مشكلة علاقة الدين بالسياسة، لم يكن غرضه وضع خارطة طريق للمجتمع البدائي. بقدر ما هدف تبيان دور سلطة الدولة في ظل هذا المجتمع التي كانت ثانوية، وهنا يقرر أنه، لن يعيد رسم التاريخ الكامل للأشكال التي كان من الممكن للمجتمعات الدينية القديمة اتخاذها، لكنه سيوضح فقط أن أحد أكثر معالم المجتمعات البدائية وضوحاً هو أنها كانت محكومة من سلطة سياسية قادمة من الأعلى (الإله الأجداد...)، سلطة عمودية تنظم العالم واستمرت هذه السلطة لفترة طويلة جداً في العالم الغربي تحت اسم "الدولة"...

ويضيف بأنه منذ الثورة الفرنسية راحت السلطة تصبح شيئاً فشيئاً تمثيلاً للمجتمع وصورة عنه. فصرنا كما يقول ننتخب الأفراد أصحاب السلطة. وانتقلنا من سيطرة السياسة إلى سيطرة الاقتصاد الذي صار رمزاً لاستقلال المجتمع. هذا المجتمع الذي يعيش تحت جناح الاقتصاد راح يغدو أكثر استقلالية، وتنامى تطويعه للجهاز السياسي أكثر فأكثر. وها هم رجال السياسة اليوم صاروا خدامين للمجتمع.¹⁴⁵

¹⁴⁵ مارسيل غوشييه، حوار حول الدين والحداثة والعلمنة، ص 23.

وفي سياق تأكيد التوجه العلماني الذي يفصل بين المجالين (الدين والدولة) حاول غوشيه السير وفق هذا المنطق، إذ نجده يدعو إلى عدم الخلط بين الدين والدولة، بالنظر إلى أن الدين هو اجتماع البشر مع خالقهم، بينما الدولة هي اجتماع البشر فيما بينهم، والبشر ليسوا بحاجة إلى وحي أو أي شيء لكي يجتمعوا يكفيهم معاينة مصالحهم ... إنهم ليسوا بحاجة سوى لأنفسهم¹⁴⁶. ويعني هذا أنه بفضل فصل الدين عن الدولة سيتحقق مبدأ المساواة المطلقة بين مختلف أفراد الشعب، وذلك للقضاء على التعصب والصراع، وربما هذا ما حاول المجتمع الفرنسي الاتجاه نحوه، فمنع تدريس الدين في المؤسسات التربوية حفاظاً على وحدته فعوض تدريس الدين يُدرّس العلم.

هذا التمايز بين الانتماء إلى المدينة والانتماء إلى الكنيسة أسهم إلى حد بعيد حسب غوشيه في تلاشي فكرة الثنائية الزمنية والروحية، في مقابل ذلك تقوى فكرة استقلالية السياسي، الأمر الذي فسح المجال لبداية نمو بذور فكرة العلمانية التي يمكن تلخيصها في التالي: المدى السياسي موجود بذاته ومحكوم بما يصنع هويته. وهو متباين عن المدى الديني، لا ينظم من قبل الله بل يخضع لقوانين الطبيعة التي تتحقق بواسطة العقل، وسن القوانين يعود إلى الشعب.¹⁴⁷

وانطلاقاً من كل هذا وضع غوشيه مخططاً وجب المرور عبره لفهم هذه الإشكالية، يتأسس على ثلاث محاور كبرى، أولاً الحفر في جذر الدين، وثانياً تفكيك أصل الدولة، وثالثاً كشف ماهية الاجتماع. ولعل مراده من ذلك هو الوقوف على مدى تمثل السياسي والاجتماعي في حضور الديني من عدمه. ويخلص بعدها لنتيجة مفادها أن الدين مسألة متجذرة منذ القدم، يعود وجودها للمجتمعات البشرية القديمة.

1- العلمانية بين دَينِ المعنى والتأسيس للدولة الحديثة:

من الأمور المسلم بها لدينا أن التفكير في الدين، إنما هو تفكير في أكثر مجالات النظر تشابكاً وانزياحاً اعتباراً من أن البحث في هذه المشكلة هو محاولة لاستقصاء مدى وجهة توصيف الدين، بأنه سلوك سحري محض، كما روجت لذلك بعض الكتابات في عصر الأنوار، أو أنه "عفيون الشعوب" كما وصفه ماركس أو "مستقبل وهم" مثلما عبر عنه فرويد، أو "فيتامين الفقير" كما يقول دوبري.

إذن، الدين ليس أمراً هيئاً أبداً، واهتمام هؤلاء المفكرين وغيرهم به، لدليل على أنه مسألة جدية فليس من همّ السوسيولوجيا المعاصرة دراسة جوهر الظاهرة الدينية، ولا مسألة هذه الديانة أو تلك عن مدى صحتها

¹⁴⁶ مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، ص 84.

¹⁴⁷ مصدر نفسه، ص 10.

أو زَيْفها، وإنما يتركز شأنُ عالم الاجتماع في رصد السلوك الذي تُنتجه الظاهرة الدينية؛ كونها تستند إلى بعض التجارب الخاصة، فالدينُ ظاهرةٌ سوسيولوجية ذاتُ توظيفات شتى على أصعدة الإيديولوجيات السياسية والاقتصادية، وعلى العالم أن يدُرُس هذه التوظيفات بذاتها.

وذلك ما يمثل عند غوشيه، القاعدة الأعمق للتفكير الإنساني، ولتحديد السلوك، فقد شكل منذ نشوء التقاليد اليهودية - المسيحية محددًا شرعيًا ورئسيا للسلطة والعلاقات الناجمة عنها.¹⁴⁸

وهو بذلك يتفق مع دوركايم في مقاربته للدين من منطلق اجتماعي، غير أنه يخالفه في تصور السبب الذي جعل المجتمعات البدائية تسير في الطريق الديني. فبينما كان دوركايم يماثل بين المجتمع والدين ويراه من مقومات الاجتماع الانساني، يذهب غوشيه في مقابله إلى أن الدين عنصر غير ملازم للمجتمع بصورة أبدية.

وكأنهما يسايران روسو في ربطه بين الدين والمجتمع ربطًا وثيقًا عندما نظر إلى الدين في نسبته إلى المجتمع سواء في صورته العامة أو الخاصة.¹⁴⁹

فالدين كمكون للمجتمعات عرف في مرحلة ما من مراحل سيرورة البشرية، تراجعًا في حضوره كمنظم لهؤلاء، خاصة بعد سطوع نجم العلمنة، هذه الأخيرة تستدعي منا هي الأخرى الوقوف عند مراحل تشكلها.

1.1. مسار العلمانية:

إن قراءة كتاب غوشيه الدين والديمقراطية، تحيلنا إلى دعوته التي حث فيها على ضرورة التمييز بين الديني والسياسي، من منطلق أن كل من البناء الديني والسياسي يملك مداه الخاص، وكأن كل واحد منهما يتحدد بالآخر، إلى أن فرض استقلالية عنه، وهكذا انبثقت ثنائية السلطة، سلطة زمنية وسلطة روحية.

150

هذا التحول الذي عرفه الحقل السياسي والديني، كان من نتائجه بروز العلمنة، التي طبع بها الغرب عبر تاريخه، حيث تعد فرنسا البلد الأوروبي الأبرز من بين الاثني عشر دولة المكونة تقليديًا للاتحاد الأوروبي

¹⁴⁸ مارسيل غوشيه، الدين والديمقراطية، ص 07.

¹⁴⁹ جان جاك روسو، في التعاقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، تر/ عبد العزيز لبيب، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2011، ص 243.

¹⁵⁰ مارسيل غوشيه، الدين والديمقراطية، ص 09.

(أي قبل انضمام أوروبا الشرقية للاتحاد) الذي نصّ صراحة على لائكية الدولة مع الامتناع عن الإشارة إلى الديانة الرسمية، انطلاقاً من دستور 1905، زيادة على ما ورد في الفصل السابع من القانون الأساسي الألماني الذي دعي في نصوصه بلائكية المدرسة.

وبالعودة لمسألة العلمانية عند مارسيل غوشيه التي شرحها في هذا الكتاب وغيره من الكتب، نجدها قد احتلت الصدارة لديه بالنظر إلى ما تعرفه أوروبا من صدام بين هذا الاضعاف المتواصل للعامل الديني وموجة اجتماعية - تاريخية ذات توجه معاكس قادمة من المناطق المجاورة خاصة المناطق الإسلامية.

هذه المكانة التي احتلها الديني في فكر الرجل مثلث محور نظرية العلمنة التي تكاد تجزم كل الدراسات التي عرفت البشرية بأنها النظرية الوحيدة التي تمكنت من الارتقاء إلى وضعية نموذجية حقيقية ضمن العلوم الاجتماعية الحديثة، باستثناء بعض الأقلام، في صورة ألكسيس دي توكفيل وفيلفريدو باريتو ووليم جيمس، بينما يأخذ بها جمع كبير من أمثال كارل ماركس، جون ستيوارت ميل، أوغست كونت، هيربرت سبنسر، ثم إ. ب. تايلور إلى جيمس فريزر، اميل دوركايم إلى ماكس فيبر، ثم ليتواصل الإجماع مع فيلهلم فوننت وسيغmond فرويد، وليستر وارد ووليم ج. سامنر إلى روبير بارك وجورج ه. ميد. وهو إجماع بلغ مبلغاً إلى الحد الذي استبعد عنها التشكيك، حيث لم تبرز الحاجة على ما يبدو إلى اختبارها، لأن الجميع سلموا بهذه النظرية، أو بالأحرى بهذه المقولة العلمنة.

فقد كانت المهمة الكبرى لمفكري القرن الثامن عشر هي أن يسلطوا الانتباه على لحظة الحاضر، كما هي كائنة بدل التركيز على عملية الاستغراق فيما هو متعال ومفارق، ثم الانتقال من الاعتبارات الإلهية إلى الشروط البشرية. الأمر الذي أدخل الإنسان في علاقة تحويلية عكسية، من الاهتمام الفوقي إلى الانكباب على المجال الأرضي، مادام أن القدسية تأتي بشكل ضروري لاستبدال أخرى سابقة.¹⁵¹

وإذا رجعنا قليلاً إلى الوراء، وما حمله هؤلاء من تفاسير خصت الكون، نجدها ترتبط إلى حد بعيد بالأديان لكن الأمر تغير فيما بعد، فما كان مطروحا كقيم اجتماعية تضيف المعنى على العالم تم التخلي عنه ليتم تسليم الأمر إلى الأفراد ليحددوا معنى كينونتهم؛ ف"لن يكون هناك تقديس لأية عقيدة أو أية مؤسسة وقد أدى هذا الاختيار إلى نتيجة غير مباشرة تمثلت في نوع من القيد المفروض على السلطة، حيث صار لزاماً عليها أن تكون متناغمة مع البشر؛ بمعنى أن تكون سلطة طبيعية لا سلطة فوق طبيعية

¹⁵¹ Stéphane Dufour et Jean- Jacques Boutaud, *Extension du domaine du sacré*, Questions de communication, n° 23, 2013, Figures du sacré, p10.

(surnaturelle).¹⁵² ويرتكز بحثنا في هذه المرحلة حول سؤال غوشييه عن المسار الذي عبرت منه العلمنة في تبشيرها بمجتمع اليوم الديمقراطي. خاصة وأن أوروبا وانطلاقاً من مسارها التاريخي عرفت مظهراً واضحاً من مظاهر الدولة، والذي عبّر عنه مسار النظام الثيوقراطي في مرحلة من مراحل تشكلها، حين كانت تسيطر عليها الطبقة الكهنوتية، وتسيرها الكنيسة بوصفها ممثلاً عن الله. هذا النظام من الحكم -النظام الثيوقراطي- ما هو إلا شكل من أشكال التعبير عن السلطة الشمولية، الناطقة باسم الحق الإلهي، والمحتكرة لحق الإنسان في حريته العقديّة والدينية.

وهذا المجتمع يمكن تشبيهه " بالمجتمع العضوي الذي هو كل شامل يتميز عن الأجزاء المكونة له، إذ لا معنى للفرد خارج هذا الكل السياسي والروحي، بل فيه يحتل الأفراد مكانتهم الاجتماعية، التي تتناسب مع موقعهم من هرمية الواجبات والحقوق، هاته الهرمية لا تقوم على العلاقات الإنتاجية والوظائف الاقتصادية الفعلية. إذ نجد مثلاً رجال الدين (الكليروس) يكتسحون قمة الهرم بسبب وظيفتهم الروحية".

153

وهي مرحلة احتلت فيها الكنيسة لمدة طويلة مركز السيادة على مستوى الأجر، وأخضعت المجتمع لنظام قاس مبني على قيم دينية، ترفض كل المعالم الدنيوية وتقدس الروح، "إذ منحت معها حق السلطة السياسية والدينية، مؤسسة وإيديولوجيا، وفرضت معتقداتها على أساس أنها مسلمات وحقائق سياسية ثابتة(مقدسة) لا يجوز الطعن فيها أو محاولة تغييرها، وبالتالي التأكيد على أولوية الروح ونفي الجسد".¹⁵⁴ ومن أبرز المميزات التي شكلت هوية هذه المجتمعات القديمة تطفو في الأفق ارتباطها بالدين، وهو وضع لم يتوانى غوشييه في فهم مدى تأثيره على البنية الاجتماعية لهؤلاء الافراد، فقرر أن ينطلق من فكرة أن الدين منظم للهيكلية الانسانية والاجتماعية، إنه بتعبيره، بنية المجتمع وثقافته. بيد أنه في المقابل يراه ظاهرة تاريخية لها بدايتها ونهايتها، فهي تُعبر عن حقبة معينة مرت بها الإنسانية، ثم تنحصر شيئاً فشيئاً، لتفسح المجال لاختبارات أخرى في التاريخ.¹⁵⁵

هذا المكون " الدين " لم يهتم به غوشييه باعتباره " مسألة اختيار فردي وانتماء شخصي وقناعة داخلية، بقدر ما دافع من خلاله عن الاطروحة التي تجعل الانسانية مدينة كلها حتى وقت قريب بشيء ما للدين بغض

¹⁵² تزفيتان تودورف، روح الانوار، ترجمة/ حافظ قويعة، تونس، دار محمد علي، ط1، 2007، ص11.

¹⁵³ سعيد بنسعيد، نشأة وتطور مفهوم المجتمع المدني في الفكر الغربي الحديث، مجلة المستقبل العربي، العدد 158 أفريل، 1992، ص 51.

¹⁵⁴ المرجع نفسه، الصفحة ذاتها.

¹⁵⁵ MARCEL Gauchet, *le désenchantement du monde*, p10.

النظر عما إذا كان ذلك الشيء معتقداً أو انتماءً أو التزاماً من أي نوع. ثم يضيف أننا فقدنا جميعاً شيئاً من الإنسانية في خضم هذا التحول الهائل الذي نعيشه منذ ثلاثين سنة، وهو الذي يعمل على تصفية بقايا الانتظام الديني، التي ما تزال تعيش بيننا، إنه شيء ذو علاقة مباشرة بتجريد العالم من الإنسانية وهو ما يقلقنا".¹⁵⁶

ففي دراسة له عن المعتقدات الدينية والمعتقدات السياسية، يعرف غوشيه الشكل الكلاسيكي للدين كما يلي: "كان الدين، في البداية وإلى عهد قريب، طريقة وجود، شكلاً لانتظام المجتمعات البشرية (..) في هذا الإطار يشمل المعتقد الديني التنظيم الاجتماعي، إنه الاعتقاد في الآخر، ما فوق الطبيعي الذي يعطي القانون المشترك لما هناك ولما هو تحت (..) لا شأن لنا بانتظام العالم الذي نعيش فيه، فهو معطى لنا ومفروض علينا من جهة متعالية (..) نحن نتقبل النظام الذي يشد بعضنا بعضاً، وعلينا أن نتقبله كما تلقيناه، وبهذا المعنى تكون مجتمعات الدين مجتمعات تقليدية"¹⁵⁷.

لكن الملاحظ أن هذا الدين في صورته السالف ذكرها قد ولى دون رجعة ومجتمعاته باتت من الماضي ولم يقتصر الأمر هنا على العالم المتقدم، بل أقل في معظم أنحاء العالم. خذ مثلاً في المجتمع الغربي مكن تحويل المسيحية إلى أيديولوجيا سياسية إلى حالة "الخروج من الدين"، والتي لا تعني نهاية الدين وإنما أن الدين لم يعد العامل الأساسي في التنظيم الاجتماعي، فقد نشأ الحيز السياسي المستقل الذي لا يعتبر الدين فيه إلا وجهة نظر، متساوية من حيث القيمة مع بقية وجهات النظر غير الدينية.

فلا يختلف اثنان على أن الدين وما ينتج عنه من سلطة، كانا هما من يسعى لتسيير وتنظيم شؤون حياة الناس في القديم، والتي عرفت مراحل كثيرة خلال تطورها، بدءاً بالعصور البدائية في شكلها الساذج وصولاً إلى نظام الحكم الملكي الذي يؤكد علو مبدأ الحق الإلهي للملك في امتلاك السلطة، فيقول غوشيه في هذا الصدد: "إن فكرة القانون الإلهي هذه هي فكرة قديمة، وأن قولهم لا تأتي السلطة إلا من عند الله هي فكرة تقليدية، وهي دعوة صريحة للمطالبة بصلة مباشرة بالسماء، هذه الأخيرة منفصلة عن الأرض ولا يتم التواصل معها إلا من خلال سيد دنيوي، وهو الملك الذي يملك الحق الإلهي، لكن مع مجيء الثورات الأمريكية والإنجليزية والفرنسية قضت بدورها على هذه الملكية".¹⁵⁸

¹⁵⁶ المعنى، مارسيل غوشيه، ماذا خسرتنا بخسارة الدين، ترجمة/ محمد الحاج سالم، تم تحميله يوم 7 فيفري 2022.

<https://mana.net/%D9%85%D8%A7%>

¹⁵⁷ مارسيل غوشيه، نشأة الديمقراطية، الثورة الحديثة، ج 1، ص 57.

¹⁵⁸ مصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وإذا رجعنا إلى طبيعة سلطة هذا العامل (الدين) داخل الأنظمة التيقراطية، فإننا نجد أن الوحي حسبه يمثل مصدر الشرعية العليا التي يطيعها كل الناس. وبما أن الملك أو الإمبراطور كانت تخضع عليه شرعية الوحي كان تقديم الطاعة والولاء من قبل الرعية عفويًا وفوريًا ولا يخضع لأي جدل أو نقاش فهو يمثل خليفة الله في الأرض وله دين الطاعة على "المواطنين".

ووفقا لذلك توصل غوشيه أثناء تحليله للوضع البشري الأوروبي في علاقته مع الدين، إلى "أننا عشنا قرابة خمسة قرون من التحول الحديث (1500-2000)، قرون جرى خلالها القطع البطيء مع النظام الإلهي ضمن رابطة اجتماعية ذات شكل ديني استمر قائما إلى الآن، ذلك أن التعريف الصريح لمدينة البشر من خارج الدين تم ضمها على أسس دينية، واستمرت تلك المدينة في بناء تنظيمها المستقل شيئا فشيئا استنادا إلى هيكلية خارجية عنها."¹⁵⁹

وهي وضعية عرفت أوروبا حتى القرن التاسع عشر، لكنها سرعان ما تغيرت بسبب مجموعة من العوامل ساهمت حسب غوشيه، وبشكل كبير في تسريع حركة الخروج من الدين، كما ساهمت أيضا في نشأة مسار العلمانية. هذا الخروج من الدين، كان يعني بالنسبة إليه، المرور من مجتمع خاضع ومنظم بواسطة الدين، إلى مجتمع مستقل يستمد قانونه من ذاته.¹⁶⁰

وفي ذلك إشارة منه إلى أن نهاية الدين في أوروبا، هي في الواقع نهاية وظيفته الاجتماعية، ونهاية دوره في تنظيم الحياة المادية والاجتماعية والفكرية للأفراد. إذ تحول إلى إيديولوجيا، وفقد الامتياز الذي كان يتمتع به في الماضي. كما تحولت العقيدة الدينية إلى مجرد رأي شخصي لا يخرج عن نطاق حرية الضمير وحرية التدين. فحسب غوشيه انحلت الرابطة بين الاعتقاد الديني والنظام الاجتماعي، فالمؤمن الأكثر ورعاً لم تعد لديه فكرة الانتساب إلى نظام مسيحي أخوي، أو بالأحرى إلى سياسة الله، ما دام مقتنعاً بأن الناس هم المسؤولون عن بناء المدينة الجامعة بوسائلهم الخاصة. لقد بدا له أن خلط الإلهي بالشؤون الدنيوية التافهة ضرب من الكفر، فنحن على حد تعبيره، لا نشهد على نهاية الاعتقاد الديني، بل نعاين نهاية الدين، كما عُرف قديماً بوظيفته المتمثلة في تحديد الجماعات البشرية.¹⁶¹

¹⁵⁹ المعنى، مارسيل غوشيه، ماذا خسرنّا بخسارة الدين، مصدر سابق.

¹⁶⁰ مارسيل غوشيه، *المعتقدات الدينية والمعتقدات السياسية*، ترجمة/ منوبي غباش، مؤسسة مؤمنون بلا حدود 2015 ص 3.

¹⁶¹ MARCEL Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, p102.

هذا الوضع الذي عرفته أوروبا لم تخرج منه إلا مع الاكتشافات البحرية والجغرافية، التي قام بها الإسبان والبرتغاليون، والتي أدت إلى ازدهار الحياة الاقتصادية في أوروبا. أضف إليها ما قام به الإصلاح الديني.

وإذا كانت الحداثة تتميز بأشكالها التاريخية، فكذلك الحال بالنسبة إلى العلمانية. ولأنّ أهم جانب تظهر فيه الحداثة هو موقفها من العلمانية التي لا يجب اختزالها إلى مجرد التفريق البسيط بين الشؤون الروحية والشؤون السياسية، بقدر ما يمكن الحديث كما يعبر عن ذلك عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر، عن رفع الغلالة السحرية عن العالم، ثم لأنّ تفريقاً كهذا موجود عملياً في كل المجتمعات، حتى عندما ينكر وجوده ويحجب بواسطة المفردات الدينية، فالعلمانية ليست أمراً اعتباطياً ينتجه الفكر وتلزم به المجتمعات بقدر ما هي سيرورة مجتمعية تاريخية.

فقد عملت العلمنة (secularisation) على تحرير الدولة والاقتصاد والعلم من البعد الديني، من خلال معالجتها للمسألة الدينية وفق ثلاث مستويات:

1-الأقول: ويعني اعتبار العلمنة سيرورة تقضي إلى الأقل التدريجي للمرجعية الدينية ضمن النطاق العام.

2- التمايز: ويقوم على الفصل التدريجي بين الكنيسة والدولة (بين السلطة الروحية والزمنية) عن طريق حصر النطاق الديني ضمن مجاله الخاص، إذ يتم تجريده من الوظائف غير الدينية الأخرى.

3- الخصخصة: و فيها يهيمن الدين و يتحول الى المستوى الشخصي للأفراد.

هذا التوقع للدين بعد ظهور العلمنة يحيلنا مباشرة إلى المسارات المعقدة التي أخذتها سيرورة مقولة "الخروج عن الدين" -بالمعنى الذي يقدمه مارسيل غوشيه- في التجربة الغربية، وهو الذي سنكشف عنه بعد عرض مقارنة هذا الأخير.

فالعلمانية عنده مرت بثلاث مراحل كونت نماذج معرفية في الفكر الغربي:

1. فترة الاستبداد الكامل: تتميز هذه الفترة بالسيطرة المطلقة للكنيسة على الدولة. يُعتبر دستور السلطة المدنية للكنيسة الذي ظهر في هذه الفترة كتتويج لهذه المرحلة. حيث صاحبه الإصلاح الديني.
2. المرحلة الليبرالية والجمهورية: تتميز هذه الفترة بفصل المجتمع المدني عن الدولة، وبالاعتراف بتنوع المجتمع وليس فقط التنوع الفردي. تبدأ هذه المرحلة مع اتفاق كونكوردات، وتتحقق بشكل كامل مع

قانون الفصل بين الكنيسة والدولة في عام 1905، وتستمر حتى مطلع الستينيات والسبعينيات. ومنها انبثقت الدولة الامة.

3. اللحظة الثالثة لمبدأ العلمانية: وتبدأ منذ الستينيات والسبعينيات، وهي مرحلة جديدة في تطور العلمانية لم

تحدد تفاصيلها بعد.¹⁶²

وعليه يمكن توصيف مقولة العلمنة بالمقدمة المنطقية غير المصرح بها للكثير من أطروحات الرواد، الذين كان لهم الفضل في بناء صرح العلوم الاجتماعية الحديثة، حيث سلموا بها "ضمناً" دون تشكيك فيها، بداية من كارل ماركس إلى جون ستيوارت ميل، فأوغست كونت ثم هربرت سبنسر مروراً بإميل دوركايم إلى ماكس فيبر، وصولاً إلى سيجموند فرويد، فمارسيل غوشييه.

وهو معطى مَهْد الطريق لبعض الأطروحات للإقرار بربط صيرورة العلمنة التي مرت بها المجتمعات الغربية بطبيعة أنماط التدين. فهي حسبهم تعيد رسم حدود الدين، وتضبط مجالات فعله، مثلما ترسم حدود العلماني ومواقع اشتغاله، فهي مثلاً تحدد حضور الدين فيما يسمى بالحقل الخاص، مقابل مجال عام محكوم بالقيم العلمانية.

ويذهب ماكس فيبر إلى أبعد من ذلك، عندما يرى أن العلمانية ليست مجرد تحول في مستوى الوعي الفلسفي والفكري، بل هي أولاً وقبل أي شيء، واحدة من إفرازات البنى الاجتماعية والاقتصادية السائدة التي تتجه لتهميش الحضور الديني إلى أضيق نطاق ممكن. فالعصر الحديث في جوهره عصر علماني، ليس لأن ثمة مجموعة من الفلاسفة أو المفكرين قد نادوا بالعلمانية، بل لأن البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لم تعد تقوى على أن تتعايش مع المؤسسات الدينية.¹⁶³ وفي ذلك بداية إعلان الخروج من هيمنة الدين، وليست بالضرورة خروجاً كاملاً من الدين.

فالقضية هي قضية معارضة لهيمنة معينة، هي هيمنة الدين على حياة الإنسان الفكرية/ العقلية والسياسية، وليست قضية نفي للإيمان الديني من حياة الإنسان بكليتها. وهو بذلك بدأ في تحليل وضع المجتمع الأوروبي، إذ يقرّ لنا، أننا نشهد في أوروبا انطفاء دور الدين في التنظيم الجماعي، غير أن ذلك لا يمثل نقطة نهاية لتاريخه حسب رأيه. وعليه يدعونا مفكرنا إلى كتابة التاريخ الإنساني للدين، لا من حيث دوره في المدينة بل من حيث التجذر الإنساني للمعتقدات الدينية. فالإنسان عنده هو الحيوان الوحيد

¹⁶² Françoise CHAMPION, *LA LAÏCITÉ N'EST PLUS CE QU'ELLE ÉTAIT*, Arch. de Sc. soc. des Rel., 2001, 116 (octobre-décembre) P 43.

¹⁶³ رفيق عبد السلام، في العلمانية والدين والديمقراطية، المفاهيم والسياقات، الدوحة، مركز الجزيرة للدراسات، ط1، 2008، ص 68.

القادر على التدين. ثم يمضي غوشيه في تفسير ذلك، فالأمر عنده لا يعني أنّ الإنسان متدين بطبعه بل قصده، أن جوهره ينطوي على إمكانية الدين، وهذا يعني في الاتجاه الآخر. فحين يتوقف الإنسان عن أن يكون متديناً، فإنه يبقى هو ذاته، فيما تتخذ الأمور التي يتطلبها الدين وسائل تعبير أخرى، وهذا هو التحول المحبط الذي نحن بصدد عيشه مثلما يعبر عن ذلك غوشيه.¹⁶⁴

هذا المشهد الذي عرفته أوروبا في مرحلة ما يبرز مدى التحول من عالم ينظمه المتعالي نحو عالم ينظمه الإنسان ذاته.

ومن خلال هذه التحليلات التي شرحت وضع أوروبا القديم، ينتقل بنا غوشيه في سياق دعوته لبناء أطروحة يكشف فيها علاقة الدين بالعلمانية، إلى ضبط مدلول العلمانية والعلمنة، أين تتأرجح المفاهيم المتداولة بين المشتغلين في هذا الحقل بين من يستخدم الأولى وبين من يتجه نحو الثانية، وهنا يفصل غوشيه في الموضوع بتفضيله استخدام مقولة "الخروج من الدين" بدل العلمنة أو الدنيوية، فهو القائل:

"لقد عمدت التكلم عن الخروج من الدين، لكي أبين خصائص تيار العلمنة، وذلك بالضبط من أجل نقادي عبارات العلمنة أو الدنيوية".¹⁶⁵

فهناك بحسب رأيه فارق بين المفهومين، إذ أن مفهوم العلمانية مفهوماً ينطوي على التباس كما أشرنا سابقاً، ومع ذلك لا يتوانى في تحديد معناها وهو "أن الكنيسة ترجع إلى المجال العلماني مجالاً كان ينتمي إلى السلطة الروحية. إنه التخلي عن المجال الدنيوي ذاته. ترفع الكنيسة يدها عنه. فقد الدين السلطة على التعبير عن رأيه بخصوص هذا الجزء من الحياة الذي يوجد خارج الأشياء المقدسة. حيث يعتقد المرء بكونه علمانياً، لكنه في واقع الحال، يتحدث عن الدين دون معرفته به."¹⁶⁶ وهذا يعني أنه يميل إلى اعتماد مفهوم الخروج من الدين بدل المفاهيم الأخرى على غرار العلمنة واللائكية والدنيوية. ولكن قبل الدخول في حيثيات المقولة نعود إلى المؤثرات التي شاركت في تشكل العلمانية وهي تقريباً ذاتها التي انتجت الحداثة ومنها.

1.1.1. فلسفة الأنوار:

لقد كانت الساحة الأوروبية سواء على المستوى الثقافي والجغرافي خارطة متنوعة لإنتشار فكر وفلسفة الأنوار، وهنا يستوقفنا الفضاء الثقافي الفرنسي باعتباره أكثر هذه الفضاءات نشاطاً وحيوية بالنظر إلى أنه واكب ظهور البرجوازية كنظام اقتصادي وسياسي واجتماعي، الأمر الذي سهل مهمة المجتمع

¹⁶⁴ محمد الحاج سالم، في الدين والسياسة والمجتمع، حوارات إناسية، الوسيط للنشر، تونس، ط1، 2014، ص 116.

¹⁶⁵ مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، ص23.

¹⁶⁶ الحوار المتمدن، مارسيل غوشيه، عودة الدين أم بداية نزع السحر عن العالم الإسلامي، تر/ فارس فيغو، العدد

6265، تم تحميله يوم 2022/10/25. <https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=653623>

الفرنسي في الوصول إلى احتضان مقولات الفكر الأنواري، والتي بدورها انبثقت من فكرة الإصلاح الديني، مخترقة تلك الفضاءات المعرفية للثقافة الأوروبية.

ومن أبرز ممثلي هذا الفضاء نذكر على سبيل المثال لا الحصر، الفيلسوف الفرنسي مونتسكيو (Montesquieu) (1689-1755) وفولتير (Voltaire) (1694-1778) وجان جاك روسو (Jean Jacques Rousseau) (1712-1778) ودينيس ديدرو (Denis Diderot) (1713-1784) هؤلاء كانوا السباقين لتبني أفكار عصر التنوير، إذ عمدوا على تغيير النظرة إلى الإنسان والمجتمع، انطلاقاً من أسس عقلانية تمجد العقل وتطرح فكرة الازدهار والتطور والتقدم في ظل النزعة الفردانية (Individisme). والتي تعترف بالحرية المطلقة للفرد في ممارسة حياته الشخصية وتنظيم علاقاته الاجتماعية.

وتبعاً لهذا كله ولأجل مقارنة أكثر جدية ارتأينا، السعي ولو بشكل خاطف إلى بيان المخاض السياسي التاريخي والمعرفي الذي ظهرت فيه العلمانية، محاولين الكشف عن جذورها القديمة، حيث أشارت لنا حضارة الإغريق التي تتميز بطابعها الأسطوري والعقائدي، بمجموعة من الأشعار، على شاكلة ما قدمه هوميروس في ق 6 ق م في الإلياذة والأوديسا، التي قدم فيهما صراع الإنسان والالهة.

لكن هذا الارتباط للإلهي بالإنساني سرعان ما تم إعادة النظر فيه مع حلول القرن السادس عشر، والذي نعثر فيه على أول نظرية سياسية حديثة شرعت لقيام السياسة خارج الدين مع الإيطالي مكيافيلي (1469-1527)، ثم لحقه فيما بعد مفكرين آخرين أمثال: سبينوزا جون لوك، مونتسكيو، فولتير، كانط، ديدرو روسو.

وبالعودة لمكيافيلي نجده قد قام بعمل كبير في سبيل تطور الفكر السياسي، بل في تطور مفهوم الدولة وإذا كان قد قرر التصدي لسلطة المؤسسة الدينية وكان قد أيقن ألا تقدم جوهرية مع هيمنة الكنيسة فكان لا بد له من أن يركز في مهمته على السلطة الزمنية، وسيكون من قلة التبصر لو أنه تصدى للمؤسستين في آن واحد. مما يجيز لنا القول إنَّ الموقف العلماني والقطيعة السياسية مع تراث العصور الوسطى ظهر مع كتابات مكيافيلي، الذي يُعدُّ أول من دعا إلى تقويض السلطة الكنسية، مؤسساً لفكرة "العلمانية" في السياسة، والتي تقوم على أساس الفصل بين "الديني"، و"السياسي"، أو بين السلطة الدينية من جانب والسلطة السياسية من جانب آخر.

ولا أدل من كتاب "الأمير" لمكيافيلي الذي يعبر لنا بوضوح عن صعود الفكرة العلمانية في السياسة

والانتصار النسبي لفكرة الدولة-القومية، مدشنا بذلك الكتابة العلمية أو لنقل الوضعية في السياسة التي تذهب للوقائع وتتجاوز المعيار، والتي تدرس السياسة كما هي لا كما يجب أن تكون.

يؤكد مكيافيلي هذا المنحى الذي اختاره في النظر إلى سلطة الأمير وإلى المجال السياسي عموماً عندما يقول "ولكن لما كان قصدي أن أكتب شيئاً يستفيد منه من يفهمون، فاني أرى أنه من الأفضل أن أمضي إلى حقائق الموضوع بدلاً من تناول خيالاته... وأن الذي يتنكر لما يقع سعياً منه وراء ما يجب أن يقع إنما يتعلم ما يؤدي إلى دماره بدلاً مما يؤدي إلى الحفاظ عليه"¹⁶⁷ وتقوم فلسفة مكيافيلي -في مجملها- على فكرة عدم إمكانية قيام دولة حديثة قوية، إلا عن طريق استقلال السياسة عن كل المعايير التي تحكم المجالات الإنسانية الأخرى بما في ذلك المجال الديني. وهو التوجه ذاته الذي سارت وفقه العلمانية حينما عمدت على الفصل بين السلطتين السياسية والدينية.

فالدولة المدنية-أو الدولة العلمانية-بحسب رأيه دولة تقوم على أساس واقعي لا ديني. ففي دراسته لتاريخ الفكر العلمي، يحدد لنا المؤرخ الفرنسي "ألكسندر كويري" (Alexandre Koyré) (1892-1964) التحولات التي حدثت مع مكيافيلي، وكأن الأمر يتعلق بعصر جديد، فيقول: "لقد أصبحنا في عالم آخر مع نيقولا مكيافيلي فقد ماتت العصور الوسطى وكأنها لم توجد مطلقاً، إذ أن كل مسائلها: الله، الخالص والعلاقة بين عالما وعالم الغيب، والعدالة والمصدر الإلهي للسلطة، مسائل لا وجود لها بالنسبة لمكيافيلي، وليس هناك إلا حقيقة واحدة، هي حقيقة الدولة، وواقع واحد هو واقع السلطة، إن هناك مسألة واحدة، هي، كيف يمكن تثبيت وحفظ سلطة الدولة"¹⁶⁸. ويبين لنا هذا أن أولوية السياسة كما يكشف أيضاً عن الرغبة المكيافيلية الملحة في جعل السياسة مستقلة عن غيرها. وبهذا يكون مكيافيلي قد وضع حجر الأساس للفكر العلمي أو الوضعي داخل السياسة، إذ رفض أية محاولة لإقحام الدين في السياسة أو جعل الدين متحكماً في تصريف شؤون الدولة، فهذا حسب من شأنه أن يضر بالدين والدولة معاً.

وأبعد من ذلك تهدف عملية الفصل هاته إلى فرض وجود الدولة، وجوداً مستقلاً عن سلطة الكنيسة، لكي تخلق لنفسها مجالاً خاصاً متميزاً عن مجال الدين، وكذا مرجعيتها الشرعية المتميزة عن المرجعية الدينية.

¹⁶⁷ مكيافيلي نيكولا، الأمير، تر/ خيرى حمادي، بيروت، دار الجيل ودار الآفاق الجديدة، ط 24، 2002، ص 135.

¹⁶⁸ Koyré Alexander, *Etude d'histoire de la pense scientifique*, paris, Presses Universitaires de France, 1966 p11.

أي استقلالية ما هو مدني إنساني عما هو روحاني مقدس. أو بعبارة دييرو "حل الوثاق بين الأرض والسماء"¹⁶⁹.

2.1.1. نظرية الحق الطبيعي:

تبين لنا حسب ما تم ذكره دور فلسفة التنوير في وضع الحجر الأساس للفصل بين السياسي والديني ومن ثمة بدأت ملامح تأسيس الدولة بعيدا عن الاعتبارات الدينية. وربما قد ساعد على تراجع نظرية "الحق الإلهي" ظهور مذهب الرّبوبيّة* (*Déisme*)، الذي أسّس لما أصبح يُعرف بالدين الطبيعي (*Natural Religion*)، في القرن الثامن عشر، عند كل من فولتير (1694-1778) (Voltaire) وهيوم (1711-1776) (David Hume)، وجان جاك روسو وغيرهم. ويقوم هذا المذهب على الاعتقاد في وجود الله، وخلود الروح، لكن مع عدم التسليم بصحة العقائد الدينية والمذهبية التقليدية؛ أي عدم الإيمان بالوحي والنبوة، وهو بذلك يختلف عن مذهب الألوهيّة (*Théisme*) من حيث إيمان الأخير بوجود الله، وخلود الروح، والتسليم بصحة الوحي والنبوة والمعجزات والإقرار بأن الله يتحكم في تسيير أمور العالم وتنظيمه.

وقد ساعدت على ظهور هذا المذهب كثرة الصراعات الدينية في القرنين السادس عشر والسابع عشر علاوة على ما أحدثته الثورة العلمية في القرن السابع عشر في أوروبا من تغيرات على جميع المستويات وهو ما حدا بفلاسفة التنوير بعد ذلك إلى تفسير الكون بشكل عقلاني، والإيمان بأن الله لا يتدخل في أمور الكون، ويمكن معرفته-أي الله-بالطرق العقلانية لكن ليس بطريق الوحي؛ أي إنهم لم يؤسسوا الدين على الوحي المُنزل. ومن هذا المنطلق رفضوا فكرة وجود المعجزات في النظام الطبيعي وفي النظام السياسي أيضًا.

ويوضح الفيلسوف الألماني كارل شميث (Carl Schmitt) (1888-1985) هذا الأمر بقوله: "إن صعود نظرية الدولة الدستورية الحديثة يرجع في المقام الأول إلى ظهور مذهب الرّبوبيّة، الذي أسّس لأفكار ونظريات تنفي فكرة المعجزة من العالم. وتقوم هذه الأفكار والنظريات على رفض أية إمكانية لخرق "قوانين الطبيعة" عن طريق الاستثناء الناجم عن التدخل المباشر كما في حالة المعجزة، وكذلك رفض

¹⁶⁹ عبد العزيز ليبب، مفهوم المجتمع المدني، الواقع والوهم الإيديولوجي، مجلة الوحدة، عدد 81، يونيو، 1991، ص 63.

* مذهب فكري لا ديني، وفلسفة تؤمن بوجود خالق لهذا الكون، والحقيقة يمكن الوصول إليها باستخدام العقل دون الحاجة إلى أي دين. وقوام هذا المذهب الاعتقاد بالدين الطبيعي (*Natural religion*).

التدخل المباشر للإله صاحب السيادة (Sovereign God) في النظام التشريعي القائم. كما رفضت عقلانية عصر التنوير قبول فكرة الاستثناء في جميع صورها.¹⁷⁰

إذن، فقد أبرز فلاسفة التنوير التوتر الداخلي في البنية اللاهوتية المسيحية بين التصور التوحيدي ومفهوم المعجزة الذي يفضي إلى التدخل الإلهي في الطبيعة. وبالتالي كان ظهور مذهب الرّبوبيّة رد فعل على هذه البنية اللاهوتية التي بررت شرعية الأنظمة الملكية والاستبدادية. ومن هنا يمكن اعتبار «الدين الطبيعي» بمثابة التخلص من الحكم الديني في السياسة وهيمنة السلطة الكنسية على الشؤون الزمنية، ودفعاً قوية لتأسيس الدولة القومية الحديثة التي تستند إلى الموقف العلماني الذي يؤكد وجوب التطوير التشريعي للقوانين الوضعية لكي تحاكي الطابع الكلي لقوانين الطبيعة، واستحالة تدخل المعجزة الإلهية في مجرى التاريخ والطبيعة. وقد جاءت الثورة الفرنسية عام 1789 فجسدت هذه الأفكار بامتياز.

كما شكل مفهوم السيادة منذ أواسط القرن السادس عشر موضوعاً للسؤال والمراجعة في الكتابات الأولى لمن سموا بفقهاء "الحق الطبيعي" الهولندي غروشيوس (Hugo Grotius) (1583-1645)، وصموئيل فون بوفندروف الألماني (Samuel von Pufendorf) (1632-1694)، "انطلاقاً من إقرارهم بكون السيادة موجودة في كل فرد على حدة في الحالة الطبيعية، إلا أنه يتوجب تقويتها والتنازل عنها عند الانتقال إلى حالة المجتمع، بحيث تشكل حسب بوفندروف وغروشيوس "ميثاق الخضوع والتعاون" بين مجموع أفراد المجتمع وبين السيد الذي هو الملك، صاحب السلطة المطلقة، والذي يتنازل الأفراد عن سيادتهم له بحيث تصبح السيادة غير قابلة للتجزئة.

ولأجل ذلك ذهب جان بودين (Jean Bodin) (1530-1596)، الفيلسوف والسياسي الفرنسي إلى استبعاد أي دور للعناية الإلهية في الحياة الاجتماعية والسياسية، إذ أكد على أن "الإرادة هي سيدة أفعال الإنسان"¹⁷¹. مما يعني أن السيادة لم تعد تابعة لقوى فوقية.

وعليه فإن الإقرار بكون السلطة أو السيادة لم تظهر إلا في فترة تاريخية معينة، هو رفض صريح لكونها مطلقة أو أنها امتداد لسلطة الله في الأرض. كما وجب التأكيد على أن هذه السلطة تستمد شرعيتها من إرادة الأفراد في التعاقد من أجل تحقيق السلام والأمن، هو بدوره رفض معلن للتفويض الإلهي أو العناية الإلهية كمصدر للسلطة.

¹⁷⁰ Carl Schmitt, *Political Theology, Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trans, George Schwab, Foreword by, Tracy B. Strong, Chicago, The University of Chicago Press, 2005, P P 36-37.

¹⁷¹ Jean Bodin, *Genèse de la liberté de conscience, Laïcité Aujourd'hui*, site Web, P, Le 25 janvier 2019. <https://www.laicite-aujourd'hui.fr/?Genese-de-la-liberte-de-conscience>.

فقد كان الغرض إذن لمشروع العلمانية في إطار نظرية التعاقد الاجتماعي، تجريد الملوك المطلقين من التعلل بالحق الإلهي، وبالتالي تحرير الدولة من قبضة الكنيسة وسلطة المقدس، لتصبح بذلك هذه الدولة لها مجالها الخاص وقوانينها الخاصة الضابطة لها. " فبعدما كان الحق دينيا مستمدا شرعيته من كون مصدره التقدير الإلهي أصبح طبيعيا فطريا، مرتبطا بالإنسان لمجرد وجوده كإنسان ولا قوام لذاته أو ماهيته بدونه".¹⁷²

وهو ما عبر عنه غوشيه حينما قال: "إنَّ المُلْك -وهو يتحدّث بطبيعة الحال عن تاريخ فرنسا- هو حشدٌ من الدّين ذو وجهٍ سياسي... فالسلطة كانت منزلة من عند الآخر، كانت تهبط من فوق، وتفرض نفسها من فوق إرادة البشر. وأعادتها الثورات الحديثة إلى الأرض -الثورة الإنجليزية، وبعدها الثورة الأمريكية، ثم الثورة الفرنسية- ووضعتها على مستوى الإنسان".¹⁷³ هذه المحاولات التي قام بها هؤلاء المفكرين أنتجت لنا مجموعة جديدة من المفاهيم مثل (الحق الطبيعي، التعاقد الزمني المصلحة العامة، المنفعة الرابطة الاجتماعية...) وهي بدورها أفرزت خطابا جديدا في الحكم والسيادة والدولة المدنية حيث أحدثت نظرية "الحق الطبيعي" ثورة عارمة على نظرية "الحق الإلهي" التي كانت سندا لسلطة الملوك المطلقة. وهذا ما عبر عنه أيضا غوستاف لوبان (1931) (Gustave Le Bon)، عند وصفه لطبيعة الملك في العصور الوسطى، حيث قال: "كان الملوك يستمدون قوتهم من الله ومن التقاليد التي كان يتألف من مجموعها عقد البلاد الاجتماعي".¹⁷⁴ وهذا يعني أن الملك في القرون الوسطى كان حاكما مطلقا، يستمد مشروعيته من تجسيده للإرادة الإلهية. والثورة الفرنسية نفسها كان من بين أسبابها هذه الملكية المطلقة.

على أن هاته الثورة وإن كانت قد قوضت الركيزة الدينية لسلطة الملوك المطلقة، إلا أنها لم تعمل على تقويض أسس تلك السلطة ذاتها، إذ بالرغم من اعتراضهم على قاعدتها الدينية، إلا أن سلطة الملوك، لم تكن لديهم موضع شك، بل على العكس من ذلك فقد أيدوها شريطة أن تكون تعاقدية وإرادية من جهة وأن تعمل ما فيه للصالح العام من ضمان للأمن والاستقرار.

ومن الطبيعي القول، إذا نحن ربطنا نظرية الحق الطبيعي بالتطور الاجتماعي والاقتصادي القديم الذي عرفته أوروبا، بأنهم زعزعوا بما فيه الكفاية أركان النظام القديم، وفتحوا باب النقد والتنافس والصراع والاختلاف على مصراعيه في إحدى المجالات (مجال السلطة والسياسة)، الذي كان حتى عهد قريب مجالا محرما محصنا بالنصوص الدينية.

¹⁷² برهان غليون، نقد السياسة، الدولة والدين، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1991، ص 147.

¹⁷³ مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية مسار العلمنة، ص 28.

¹⁷⁴ غوستاف لوبان، روح الثورات والثورة الفرنسية، ترجمة/ عادل زعتر، مصر، كلمات عربية للترجمة والنشر، ص 91.

وفي إطار هذه الثورة العقلانية الشاملة، احتلت العلمانية مركزا ودورا طلائعيا في علاقاتها بمختلف المفاهيم الأخرى المكونة للفلسفة الأنوارية المعبرة عن مجالات متعددة، ولكن في اتجاه واحد، وهو القضاء الكلي على النظام اللاهوتي الكنسي المحافظ، وتعبيد الطريق أمام المشروع الليبرالي العقلاني، من هنا نفهم بأن العلمانية ظاهرة فرعية للمجتمع العقلاني، أو إنتاج فرعي للثورة البرجوازية التي أرست دعائم المجتمع والدولة الحديثين، والتي كانت ثورة قومية ديمقراطية عقلانية.¹⁷⁵

كما نفهم أيضا الفصل الذي نادت به العلمانية في كلا الميدانين "ميدان المجتمع السياسي حيث تتحول العلمانية الى نظرية تهدف للقضاء على النظام الثيوقراطي. وميدان النشاط العقلي، حيث تتوخى العلمانية تصفية الإرث الماضي بالقضاء على النظام اللاهوتي واستبداله بالنظام العلمي كمصدر للمعرفة الصحيحة واليقينية".¹⁷⁶

في هذا السياق التاريخي تتجلى لنا بوضوح الخلفية السياسية والبعد الفلسفي لنظرية العقد الاجتماعي، التي مهدت الطريق أمام المزيد من الهجومات الهادفة إلى القضاء على المجتمع الإقطاعي الكنسي في كل جوانبه. ومن تم هدم صنم السلطة المطلقة للملوك ذات الصبغة الدينية، في مقابل ذلك بناء اللبنة الأولى لحكم مغاير، ستتضح ملامحه في سياق تطور النظرية السياسية في الفكر الإنساني الحديث.

وسيكمل مجموعة من المفكرين اللاحقين ما كان قد بدأه رواد نظرية الحق الطبيعي، بالذهاب الى أبعد مدى في فصل الدين عن الدولة، وبالتنظير لنمط دولة جديدة يكون الشعب محوره عوض الملك "المونارك" أو الإله الخالد كما في نظرية الحق الإلهي. وقد عمل لوك على علمنة الدولة وقصر دورها في أمور هذا العالم مثلما أعلن رفضه الجازم للحكم المطلق.

أما جون جاك روسو الذي انتهى إلى ما انتهى إليه هوبز من ضرورة وجوب إقرار تعاقد اجتماعي اختياري بين الأفراد، مما يتطلب وجود اتفاقية أولى بين الناس يلزم الرجوع إليها، وهو ما يفترض أن إجماعا قد حصل (بينهم) ولو مرة واحدة.¹⁷⁷ ويتسم هذا العقد لدى روسو بكونه مقدسا يلزم الأفراد بمجموعة من الضوابط والواجبات أي يلزمهم بعبادة إيمان محض مدنية، إذ لا يبقى أي دور للدين إلا بمقدار ما تدفع عقائده وشعائره الأفراد إلى القيام بواجباتهم المدنية مع الجزم بكون هاته المعتقدات لا تهم الدولة أو أعضائها في أي شيء.

¹⁷⁵ رشيد شقير، حول علمانية الدولة الحديثة، مجلة الوحدة، العدد 13 أكتوبر 1985، ص 97.

¹⁷⁶ برهان غليون، نقد السياسة، الدولة والدين، ص 278.

¹⁷⁷ جون جاك روسو، العقد الاجتماعي، ترجمة/ عبد العزيز لبيب، ص 92.

فقد أراد روسو من وراء فكرة العقد الاجتماعي تأسيس مجتمع سياسي جديد وفاضل، مبني على الأخلاق والرضا والترخيص، والتعاقد بين الناس فيما بينهم، لتأسيس الدولة القائمة على الإرادة العامة والقانون والحرية والمساواة. حيث يقول في هذا الصدد: "وإذا ولدت كمواطن لدولة حرة وكعضو من أعضاء صاحب السيادة، فمهما كان تأثير صوتي في الشؤون العمومية ضعيفاً، فإن حقي في التصويت عليها كاف لأن يوجب على تكويني المعرفي بها".¹⁷⁸

وبذلك يكون روسو قد أسس لدولة مدنية تقوم على حرية الاعتقاد والرأي والمصلحة العامة، زيادة على سيادة القانون، لكنه من زاوية أخرى يدعو إلى اللاتسامح. مع المجتمع الفاسد المبني على التفاوت والاستغلال، وكأنّه يوجّه سهامه لممثلي الكنائس وما فعلوه ببعض الرجال. فهو حين يطالب بفصل السياسة عن الدين، فإنه يتهم الأديان بأنها هي التي سببت هذا الفصل. حيث نجده يقول: "إن الشعوب القديمة كانت تعبد الملوك وكان لكل دولة ملكها وإلهها في الوقت نفسه، فكانت السياسة والدين شيئاً واحداً، ولكن الأديان ومن بينها المسيحية فصلت بين العالم المادي والعالم الروحي فهي تتعلق بالعالم الروحي ولا تشرع للمجتمع السياسي

فلماذا لا يكون لهذا المجتمع دين سياسي خاص؟ ونظراً لتهجم روسو على الدين ومطالبته بعزله عن واقع الحياة، وصفه بعض الباحثين الغربيين، بأن مؤلفاته كانت إعلاناً صارخاً لحرب ضد المجتمع وضد الله " 179.

هذه المطالب هي التي عبر عنها كل روسو ومن سار على دربه، زيادة على الخلفية السياسية والاقتصادية لكتابات هؤلاء المفكرين المترجمة للنزوع البرجوازي نحو السيطرة على السلطة السياسية، هي التي توضح أهمية المشروع العلماني في مسألة الفصل بين الدين والدولة في المرحلة الأولى لعصر الأنوار، حيث ساهمت في وقت مبكر في تفويض سلطة الملك المطلقة، وحولت بالتالي الدولة إلى مجال مدني إنساني يعكس التنافس والتساوي بين الأفراد.

¹⁷⁸ جون جاك روسو، العقد الاجتماعي، ترجمة/ عبد العزيز لبيب، ص 79.

¹⁷⁹ سفر عبد الرحمان الحوالي، العلمانية نشأتها وتطورها، بيروت، دار الهجرة للطباعة والنشر والتوزيع، د/ط، د/س، ص 150.

3.1.1. النزعة الإنسانية:

شكلت النزعة الإنسانية التي هي في الأصل مذهباً فلسفياً وأدبياً مادياً، يؤكد على فردية الإنسان كما أنها أيضاً تياراً ثقافياً ازدهر في أوروبا، ينظر إلى العالم بالتركيز على أهمية الإنسان ومكانته في الكون. حيث حاولت تحريره من ربكة العصور الوسطى وأغلالها وقيودها، وسيطرة الكنيسة، والانطلاق بالإنسان إلى آفاق رحبة تنطلق منها قدراته وإبداعاته وينطلق منها عقله، بوابة الولوج إلى العلمانية خصوصاً في مرحلتها الأولى فهي بمثابة "عقيدة الحرب المعلنة ضد السلطة الكنسية، وكانت بالدرجة الأولى عقيدة سياسية

أما التطور الروحي داخل الدين وخارجه، فقد كان يتغذى من نظرية أخرى معادية للدين التقليدي المحافظ ولكنه متميز عن العلمانية... وهذه النظرية هي الإنسانية".¹⁸⁰

ويمكن تحديد أهم العوامل الفكرية التي ساهمت في بلورة وتطور الفلسفة الأنوارية الإنسانية في عدة عناصر مترابطة فيما بينها ترابطاً وثيقاً وعلى رأسها ظهور وتطور العلوم الطبيعية (الفيزياء، الكيمياء، علم الفلك) التي مكنت "من اكتشاف الواقع التجريبي كأفق مفتوح للاختبار والعلم والتجربة والتغيير، وصار من الممكن أن يحظى بشرعية أولية، ومن رصيد هذا التعامل الجديد (مع الواقع التجريبي) إذ منه أخذ يتغذى الموقف العقلي الدنيوي".¹⁸¹

أضف إلى ذلك حدوث ثورات داخل الدين المسيحي، أين عرفت العقيدة الدينية تحولات داخلية جعلتها أكثر استعداداً لمسايرة التحولات الاجتماعية، الاقتصادية والمعرفية، بل ساهمت مساهمة فعالة في تلك التحولات إذ ظهر "تيار أو تيارات داخل الدين والإيمان والكنيسة (كجماعة إيمان وكمؤسسة، سلطة روحية، زمنية / ودينية دنيوية) ذهبت في مدى تاريخي طويل، لكن على أساس عقدي، في اتجاه الحداثة والعقلانية، وفي اتجاه العلمانية كفصل للدين والدنيا، وللدين والدولة"¹⁸². هذه التيارات هي (البروتستانتية، الكالفينية، واللوثرية) وجهت للكنيسة ضربة في العمق وكذلك إلى الهيمنة اللاهوتية على كل المؤسسات السياسية والدينية والعلمية والقانونية، حيث أكدت إلغاء الكاهن الخارجي ليصبح لكل إنسان كاهن نفسه (نفي الوساطة وإلغاء الرمزية والطقوس، واعتبار الربح حلال) هذه كلها رؤى جديدة وحوافز ملهمة للمشروع الرأسمالي الليبرالي. فالمكونات الثلاث للنزعة الإنسانية (العلمانية، تطور العلوم الطبيعية،

¹⁸⁰ برهان غليون، نقد السياسة، الدولة والدين، ص311.

¹⁸¹ مرجع نفسه، ص314.

¹⁸² رشيد شقير، حول علمانية الدولة الحديثة، ص72.

والإنسانية)، ثم الثورات التي حدثت داخل المسيحية أكدت على قيمة الإنسان، وبالتالي رفعه من المستوى الانفعالي الى مستوى الفعل.

إن هذا التأصيل الجوهرى للمراحل التي شكلت العلمانية، ومن ثم حددت العلاقة بين الدين والسياسة بين المكانة التي كان يحتلها المقدس في الحياة البشرية، وذلك يعني أن الانسان كائن ديني. " فالدين بصفته القاعدة الأعمق للتفكير ولتحديد السلوك، شكّل منذ نشوء التقاليد اليهودية - المسيحية - محدداً شرعياً ورئسيا للسلطة والعلاقات الناجمة عنها " .¹⁸³

هذه العملية التي تشكلت والتي أوضحت بداية التخلي عن الدين، جرت وفق صيرورة تاريخية طويلة لاستقلال مجالات النشاط البشري، عبرت عن رقابة السلطة الدينية تم تسميتها بالعلمنة (*sécularisation*) باعتبارها مفهوماً حدثياً، يمثل صيغة وصفية للانتقال من حقل المفاهيم الدينية إلى المجال الدنيوي، انتقال من مستوى المفاهيم الثيولوجية المؤسسة للعالم الوسيطى، إلى مستوى المفاهيم اللصيقة بالقدرات البشرية لذلك صار المسيحي يتجنب أي مظاهر قد تربطه بما كان يمارس من قبل من ممارسات عقائدية، حتى لا يصاب بأي أذى قد يلحقه من العصر الوسيط، فقد كانت شبهة التبعية للتقليد الكنسي تحيل على التخلف والرجعية، لكن هذا لا يعني تراجع الدين بشكل كلي عن التأثير في الحياة العامة أو تغييبه تماماً منها.

وتفصيل ذلك سيتضح عندما ندخل في عرض مقولة الخروج من الدين التي طرحها مارسيل غوشيه. وقد برز ذلك جلياً في فلسفة التاريخ التي أسسها مارسيل غوشيه وكان منطلقها أن أصل تاريخ السياسة قاعدته الدين، إلى أن جاء زمن خروج الدين، وقد أصبح الدين في مستوى دين الخروج من الدين ليؤرخ لعصر الحداثة، فلا يمكننا أن نتحدث عن الحداثة مادام لم يخرج الدين عن حقل السياسة والاجتماع والاقتصاد.

ومن ثمة، فمسألة الخروج من الدين نتاج تدخل العقل البشري في توجيه الجموع وتنظيم شؤونهم، وحينها أصبح الدين مجرد عقيدة فردية بدلاً من أن يكون رؤية مطلقة ومتعالية. وهنا يلتقي كل من مارسيل غوشيه، وجون لوك، ومحمد أركون في تحديد وظائف الدين. فعقلانية الاقتصاد ومجتمع المعرفة قد أخرجت الدين من حقل السياسة والاقتصاد والاجتماع لتفسح المجال لعالم جديد، يعلن عن ميلاد جديد للسياسة ويعلن لمرحلة جديدة قد رفضت مقومات المجتمع التقليدي.

¹⁸³ مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، ص7.

فمقاربة الخروج من الدين التي أرادها غوشيه تحيلنا مباشرة إلى العلمانية، هذا المصطلح أُستعمل أول مرة حسب كازانوف، كما سبق وأن ذكرنا ذلك، للدلالة على قيام الدولة بمصادرة الأديرة والأراضي وأوقاف الكنيسة واستملاكها عقب الإصلاح البروتستانتي، واستيلاءها على الوظائف التي كانت تسيطر عليها الكنيسة تقليدياً. فحسب كازانوف، تحول النطاق الديني في البنية المكانية الجديدة (داخل الدولة) إلى مجرد نطاق آخر ينتظم بنيويًا حول محوره الداخلي المستقل، ولكنه يخضع لقوة المحوريين الرئيسيين الجادبة. بمعنى أصبح قائماً بذاته، متخصصاً في وظيفته الدينية الخاصة.¹⁸⁴

ويمضي كازانوف أثناء بحثه في الأساس الأول الذي بنيت عليه نظرية العلمنة، وهو عنده أمر لا يحتاج إلى سجال كبير، فحسبه يكفي التشديد على دور كل من الإصلاح الديني البروتستانتي، ثم نشأة الدولة الحديثة، وبداية الثورة العلمية، فكل من هذه العوامل له في نقل سيرورة العلمنة.¹⁸⁵

ومع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، صارت العلمنة تؤكد على الطابع الحاسم لعقلنة كافة المجالات الاجتماعية، وجعلت الدين مرجعية محدودة الأهمية في الفعل الفردي والجماعي. وفي هذا السياق يحيلنا غوشيه أثناء تحليله لمسألة العلمنة إلى تحليل التحول الاجتماعي والسياسي، فيقول: "قادني ذلك إلى ما يبدو لي أنه مركز انتشار العلمنة (يقصد التحول الاجتماعي والسياسي)، وكذلك مصدر المعضلات التي تغرقنا فيها".¹⁸⁶

ويضيف قوله: "أن ما دفع بمسألة العلمنة إلى الصدارة والجميع بحسبه يعلم ذلك، هو ما نراه في أوروبا من صدام بين هذا الاضعاف المتواصل للعامل الديني وموجة اجتماعية - تاريخية - ذات توجه معاكس قادمة من المناطق المجاورة يقصد هنا بلاد الاسلام خاصة".¹⁸⁷

هذه المرحلة صار فيها الدين شأنًا فردياً، واختيار أي ديانة هو شأن فردي، والإيمان أو عدم الإيمان هو مسألة شخصية بحتة. وهذا ما يعطي مفهوماً آخر للضبط الاجتماعي، الذي سيتحول من ضبط

¹⁸⁴ خوسيه كازانوف، الأديان العامة في العالم الحديث، تر/ قسم اللغات الحية والترجمة بجامعة بلمند، بيروت، ط1 2005، ص36.

¹⁸⁵ خوسيه كازانوف، الأديان العامة في العالم الحديث، ص36.

¹⁸⁶ مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، ص 25.

¹⁸⁷ مارسيل غوشيه، مصدر نفسه، ص45.

الجماعة بالقرابة إلى الجماعة الدينية، ثم إلى الحالة التمثيلية التي تشكلت فيها الدولة الحديثة، فالمواطن يتنازل من خلال التفويض عن سلطة الضبط الاجتماعي والديني التي كان يمارسها إلى ممثليه في المجال السياسي. وهي ذات الفكرة التي تبنتها عالمة الاجتماع الفرنسية دانيال هرفيه ليجيه في حوار لها حول عدم نهاية الدين رغم خصوصته وهي بحسبها شأنًا متعلقًا بالفرد وعلى صلة بما هو شخصي-لا تعني مطلقاً نهاية الدين، ولكن إزاحته بشكل ما عن تولي مهمة تنظيم الشأن الاجتماعي.¹⁸⁸

وإذا انتقلنا إلى العلمانية الفرنسية، فإن غوشيه يراها تعود إلى زمن بعيد جداً، حتى أنه ربط فهم مسيرتها ورهاناتها وأشكالها فهما واقعيًا بالعودة إلى عمقها التاريخي، فيقول: "إن تاريخ العلمانية في هذا البلد يرتبط ارتباطاً حميمياً بتاريخ الدولة، باعتبارها أحد المحركين الرئيسيين لمسار الخروج من الدين".¹⁸⁹ وينكشف ذلك من خلال توقيع ملك فرنسا هنري الرابع (henri) (1553-1610) على مرسوم نانت بتاريخ 13 أبريل (1598) الذي تم بمقتضاه وقف الصراعات الدينية المسيحية التي عرفتها أوروبا في القرن 16 بين الكاثوليك والبروتستانت. كما شكلت الثورة الفرنسية منعطفاً هاماً في تاريخ التجربة العلمانية الفرنسية من خلال تكريسها لمبدأين أساسيين، وهما حرية المعتقد والعبادة. والذان كرسهما دستور 1791.¹⁹⁰ هذه الثورة تمكنت ولو قليلاً من تحقيق بعض أهدافها، وعلى رأسها الإطاحة بالنظام الملكي المطلق ونظام الطبقات السائد آنذاك.

وبالعودة إلى بعض مواد قانون 09 ديسمبر 1905 خاصة في مادتيه الأولى والثانية، نجده يقر، بأن الجمهورية تؤمن حرية الضمير الديني، وتضمن حرية المعتقد وممارسة العبادات.¹⁹¹

من هنا بدأت تتشكل أفكار عند بعض علماء الاجتماع بفرنسا، ومنهم دوركايم، مفادها أن تأثير الدين سينحصر مع تطور المجتمعات الحديثة، وسيحتل مكانه التفكير العلمي الذي سيجيب على تساؤلات الناس فيما يخص تفسير العالم الخارجي، ويتفق مع ماركس في أن الدين التقليدي هو على وشك الاختفاء، وفي ذلك يقول: "الآلهة القديمة تشيخ أو تموت".¹⁹² رغم اعترافه بأن الدين سيستمر بأشكال

¹⁸⁸ مركز الاتحاد للأخبار، دانيال هرفيه ليجيه، في حوار لها حول تحولات أوروبا الدينية، تم حمله بتاريخ: 22 جوان 2022 [/https://www.aletihad.ae/article/11252/2017](https://www.aletihad.ae/article/11252/2017).

¹⁸⁹ مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، ص 49.

¹⁹⁰ البشير ربوح، في سؤال العلمانية، الإشكالات التاريخية والافاق المعرفية، تصدير، محمد سبيلا، الجزائر، ابن النديم للنشر والتوزيع، 2015، ص ص 174-175.

¹⁹¹ المرجع نفسه، ص 177.

¹⁹² Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1960, pp. 610-611.

بديلة، ولم يتخذ موقفا واضحا من هذه الأشكال البديلة للدين، غير أنه ألمح إلى أن الشعائر البديلة ستدور في محور القيم الإنسانية والسياسية مثل الحرية والمساواة والتعاون الاجتماعي.¹⁹³ وهي نظرة لمفكر فرنسي يعيش في مجتمع يتنفس بالعلمانية.

وتبعاً لذلك نجد أن الدولة الحديثة منذ النشأة لم تشأ أن يحوز أي كيان آخر قوة مكافئة لها، والكيان الوحيد الذي كان يحوز هذه القوة، كانت الكنيسة، مع ما تحمله من ترسانة رمزية يمدّها بها الدين وطقوسه، حسمت الدولة الحديثة خيارها منذ البداية باتجاه تأميم الدين لصالحها، ومن ثم الهيمنة على رمزياته، وتطويرها بما يخدم رمزياتها هي، فباتت الدولة هي المقدس الوحيد، مع تحييد الدين كمقدس تاريخي، وبهذا الشكل لم تلغى الدولة الدين، بل أمتته لصالحها وبما يخدم توجهاتها، ومعظم نماذج العلمانية الأوروبية نحت هذا المنحى وإن كنا نستثني فرنسا والتي لها خصوصية في علمانياتها كما سنورد ذلك لاحقاً. لكن خارج فرنسا كان الخط الرئيسي للعلاقة بين الدين والدولة هو الاستفادة المتبادلة بين الدين والدولة فالدين ورجاله يستفيدون من الدولة وسلطتها وعطاياها، والدولة تستفيد من رمزية الدين لإضفاء الشرعية على وجودها.

وعلى الجُملة يمكن القول إن حركة العلمانية، كانت في محصلتها النهائية تعبيراً عن انكسار المعادلة التاريخية التقليدية القائمة على الكنيسة المستحوذة على الدولة، لصالح معادلة جديدة تحتل فيها الدولة اليد العليا فوق الكنيسة.¹⁹⁴

ويمكننا أن نلخص ثلاثة أمور ساهمت في ظهور مفهوم العلمانية، الذي يعتبر ابن الحداثة الغربية وهي كالاتي: - تنامي الفلسفة السياسية، بعد تمهيدات مكيفيلي صاحب كتاب "الأمير"، في اتجاه تحرير الدولة من الشرعية الدينية.

- قيام الثورة الفرنسية الكبرى بعد معاهدة وستفاليا والثورتين الإنجليزية والأمريكية، بالانتصار لسيادة الشعب والدولة القومية ومبادئ الحرية والمساواة والإخاء، وإقامة التشريع في الدولة على أساس "حقوق الإنسان والمواطن".

¹⁹³ أنطوني جيدنز، علم الاجتماع، ترجمة/ فايز الصباغ، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2005 ص72.

¹⁹⁴ المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، السياسة والدين في الغرب الحديث، رفيق عبد السلام، بحث مقدم للدورة السادسة عشرة للمجلس - إسطنبول، جمادى الآخرة 1427 هـ / يوليو 2006 م، تم تحميله يوم 2022/01/31 رابطته:

<https://www.e-cfr.org/blog/2014/01/31/%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%A7%D8>

- استعداد أصلي في الدين المسيحي لتقبل الفصل بين الكنيسة والدولة، استنادا على التميز الإنجيلي بين "ما لقيصر" وما لله ". هذه الأمور الثلاثة هي ما حدد على مراحل متعاقبة، المسار الذي استقر وتكرس في القرن العشرين، وتمكن من فصل مقبول بين الدولة والدين.

وفي سبيل إبعاد هيمنة المؤسسة الدينية، ناضل العلماء على خطين متوازيين، الأول: هو رفع مستوى وعي الناس وإشاعة أفكار التحرر والأدب والفن، وقبل كل شيء، نشر المنجزات العلمية والفلكية والجغرافية، فلا شيء يدحر الظلام سوى النور. أما الثاني، فهو النضال من أجل تقليص الهيمنة السياسية في الحكم، من خلال إضعاف أواصر الثلاثي المهيمن المؤسسة الدينية-الملوك-الإقطاع. وعندما تحقق لهم ذلك، تمكنوا من وضع دساتير وجعل الملكيات مقيدة بالدستور. وهذا ما دفع بالفلاسفة والمفكرين للمجازفة بأرواحهم أحيانا، لكي يأخذوا على عاتقهم مهمة طرح الأفكار العلمانية وإنضاجها، فكانوا رموزاً لعصر النهضة (Renaissance)، لتفضي أولاً إلى تقليص دور المؤسسة الدينية ومن ثم إضعافها وإبعادها في عصور التنوير لاحقاً، والنضال من أجل حكومات دستورية، توجت بالثورة الفرنسية التي أنهت عصر الملكيات التقليدية.

هذا التجاذب في التوقيع بين الدولة (السياسة) والدين، والذي كشف عن وجود خط فاصل بينهما يحيلنا من زاوية أخرى إلى أنه ثمة قاسم مشترك بينهما وهو الاعتقاد، رغم أنهما في الأصل غير متطابقين اعتباراً إلى اختلاف طبيعتهما، فلكل واحد مجال يتبلور فيه، فالدين كمعتقد يستهدف توحيد مجموعة من الناس، ونفس الدور تقوم به السياسة غالباً. وإذا كانت الصيرورة التاريخية قد حيدت الدين وأفقدته انتماءه لدائرة المتعالي، وأردته دنيوياً علمانياً، فإن مثل هكذا وضع هو ما جعل الدين المسيحي يتحول إلى إيديولوجيا، من رؤية مطلقة متعالية إلى مجرد عقيدة فردية، هذا المسار الذي عرفه الدين كشف أسرار غوشيه عبر مقولة " الخروج من الدين " وهو مفهوم جسد التساوق بين الظاهرتين الدينية والسياسية، بين الدين والدولة، ومدى تأثير كل منهما في الأخرى في إطار صيرورة لا راد لها، تمسك الدولة فيها بزمام المجال المشترك للأفراد، بعدما استلته من قبضة المعتقد الديني، التي ظلت محكمة عليه بشدن لقرون. لقد ظل كل ذلك متماشياً مع مسار نشأة الديمقراطية منذ بداياتها الأولى مروراً بزمان الحداثة وصولاً إلى الليبرالية المعاصرة.

لكن هذا التحول في مكانة الدين داخل المجتمعات الأوروبية، والذي ترجمته كما قال غوشيه مقولة الخروج من الدين، نتج عنه تغير في معتقد الأفراد، فبينما كان في البداية دينياً، سرعان ما تحول إلى سياسي انطلاقاً من التغيرات التي عرفها دور الدين داخل هذه المجتمعات، وهو مسار حاول غوشيه

تفكيكه بالنظر إلى ارتباطه الكبير بالأطروحة التي يريد التأسيس لها، وهي أطروحة الخروج من الدين، التي لا يعني عنده زواله، بقدر ما تفيد حيادته عن مهمته التنظيمية للمجتمعات خاصة المعاصرة. ولتفكيك هذا المعطى يمدنا غوشيه بمفهوم "دَيْن المعنى" الذي وجب الوقوف عنده لكشف سيرورة العلمانية.

2- دَيْن المعنى والتأسيس لأصل الدولة:

عمد غوشيه أثناء قراءته لتاريخ العلاقة بين السياسة والدين، على الرجوع لتاريخ المجتمعات البدائية فهو المؤرخ المفكك للوضع البشري. وهي مرحلة لا يوجد فيها انقسام اجتماعي بين الحكام والمحكومين فالفرد داخل هذا المجتمع ليس له الحق في أخذ مكان الأجداد ولا تغيير المجتمع، وفي ذلك يقول: "إنه لا مكان لأخلاق تحدد من جهة الطريقة الجيدة لقيادة السلوك ولا أوامر إلزامية. هناك انخراط فيما هو موجود وتطابق جوهري مفترض للتجربة الجماعية مع القانون القديم، هذه هي أهم المميزات الثقافية اللازمة للديانة البدائية".¹⁹⁵

وهي ذات الفكرة التي حاول فيها عالم الأنثروبولوجيا الفرنسي المعاصر بيار كلاستر (Clastres) (Pierre) (1977-1934) انتقاد تلك الرؤية الأنثروبولوجية والسياسية للمجتمعات البدائية فقد جادل على أن المجتمعات البدائية تمتلك السلطة السياسية الخاصة بها، ولكن تلك السلطة السياسية وتبعاً لبنية هذه المجتمعات، غير قائمة على العنف ولا على الإلزام. وليس هذا فقط، بل إن تلك المجتمعات تمتلك من الآليات ما يمكنها من الإمساك جيداً بزمام السلطة، حتى لا تقع في أيدي فرد واحد فقط، تلك المجتمعات تمتلك من الآليات ما يمكنها من التحول إلى دولة، لأنها تعلم جيداً ما في الدولة من انقسام وتراتبية وعنف. الأمر الذي جعل تلك المجتمعات تستمر في الوجود حفاظاً على وحدتها.

إنها -تلك القبائل- ستتحول مع كلاستر ليس إلى مجتمعات ما قبل الدولة اللاتاريخية، كما كانت تنتظر إليها الأنثروبولوجيا، بل هي بالأساس مجتمعات ضد الدولة، إنها تقاوم الانقسام الذي سينتج عن الدولة.

وهنا يذكرنا كلاستر بالأمثلة حول الهنود الحمر فيقول: "إن الأمثلة التي وردت عن مجتمعات الهنود الحمر الأمريكية، بينت بوضوح استحالة الحديث عن مجتمعات دون سلطة سياسية. ولسنا هنا برأيه بصدد التعريف عن موقع سياسي ضمن هذا النموذج من الحضارات، سوف نكتفي برفض التأكيد الأنوي القائل إن حدود السلطة هو القسر الذي لا وجود لأي شيء قبله ولا بعده. أن يكون وجود السلطة في

¹⁹⁵ Marcel Gauchet, *le désenchantement du monde*, p36.

الواقع نفسه (في أمريكا وفي غيرها من المجتمعات البدائية) وبانفصال كلي عن العنف وخارج أي ترابطية. وأن تكون كل المجتمعات، بدائية كانت أم غير ذلك هي مجتمعات سياسية".¹⁹⁶

هذا التحليل الذي قدمه كلاستر حول المجتمعات البدائية المضادة للدولة، علق عليه غوشيه بأنه لا يعبر عن جماعات ذاتية التسيير، صوّتت ضدّ الدولة بطريقة رفع الأيدي "الانتخاب"؛ بل قل مجتمعات منظّمة بطريقة تجعل انبثاق جهاز دولة منفصل عنها أمراً بعيد الاحتمال. ومع ذلك، فهي مجتمعات سياسية. ليصل فيما بعد الى أنه لا بدّ من فكّ الارتباط بين السياسي والدولة. ثم يمضي فيطرح سؤال ما يزال معلقاً حسب رأيه حول أعمال بيار كلاستر، وهو معرفة ما الذي كان يسمح لمجتمعات بالكينونة في غياب الدولة مع كونها مجتمعات سياسية؟ فيجيب: يبدو لي أنّ الجواب يكمن في العامل الديني، وأنا أقترح فهم دين الشعوب البرية انطلاقاً من الوظيفة الاجتماعية والسياسية المناطة به، فهذا هو الشكل الديني الأكثر جذرية الممكن تصوّره.¹⁹⁷

إنّ جميع الأديان تؤمن بمبدأ متعالٍ وخارجٍ عنها تجعله المتحكّم في الشؤون الإنسانية، كما تنتظم هذه الأديان الأوليّة حول أشدّ ما يمكن تصوّره من أشكال المبدأ الخارجي المتعالي صرامة: الأسبقية الزمنية. فكلّ شيء يولد من شيء سابق عليه. والأصل، أي لحظة تنظيم الأشياء، هو ما يحدّد الكيفية التي نعيش بها. وقد كان لهذا نتيجته السياسية، وهي أنه لا يمكن لأحد أن يكون في جانب المبدأ المؤسّس، والجميع متساوون أمام زمن الأسلاف، ذاك الزمن الذي ورثناه والذي علينا الموافقة على ما علّمنا إيّاه. فلا أحد بوسعِهِ أن يكون في موقع سلطة في مجال عالم الغيب.¹⁹⁸

هذا الرد كان قصده توجيه تفسير هوية المجتمعات البدائية بأنها مجتمعات سياسية بهوية دينية. ويفهم من هذا أن المجتمعات البدائية كانت رافضة للدولة "مجتمعات ضد الدولة"، وليست "دون الدولة" وهو رفض اختياري اتجهت نحوه لتحصن نفسها من داء الدولة وتبعاته، واختارت الدين وما يحمله من تقاليد بديلاً عنها، فقد نصبت لنفسها رؤساء هم رجال عاديون مجردون من السلطة بمعناها العضوي ولكنهم يتمتعون بمكانة وسلطة معنوية، كما أنّهم رجال حكمة ومشورة يحفظون تراث وقوانين الأسلاف مما جعلهم لا يعرفون الاضطهاد والقهر بتعبير بيار كلاستر.

¹⁹⁶ بيار كلاستر، **مجتمع اللادولة**، تعريب/ محمد حسين دكروب، القاهرة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ط3، 1990، ص 23.

¹⁹⁷ جمعية الأوان، مارسيل غوشيه، **السياسي هو ما يسمح للمجتمع بالنمّاسك**، تقديم وتعريب/ محمّد الحاج سالم

تم تحميله يوم 10 ديسمبر 2022. <https://alawan.bnt.nat.tn/2013/12/08/%D9%85%D8%A7%>

¹⁹⁸ مصدر نفسه.

ويفسر هذا الأخير غياب الدولة من المجتمع البدائي، بأنه لا يعبر عن غياب سياسي ولا هو دليل على عدم نضج في العلاقات الاجتماعية يفسره ضعف تقنيات الإنتاج، بل هو على العكس من ذلك، اختيار يتم عن نضج اجتماعي تام، اختيار سياسي قبل كل شيء يقضي بمنع ظهور مؤسسة منفصلة عن الكيان الاجتماعي، يقبض من خلالها على السلطة، وبرفض الانقسام داخل المجتمع بين أمر ومطيع، بين حاكم ومحكوم.¹⁹⁹

وهذا يعني أن الدولة ليست بشيء أتى من العدم لا سابق ولا جذور له، بل على العكس من ذلك، فقد شكل الدين عند كلاستر، تاريخياً شرط إمكان نشوؤها، فهو الجامع والمشارك الذي يقرب الناس بعضهم ببعض، في شكل معتقدات يؤمنون بها.²⁰⁰

هذه الصورة من التدين لدى المجتمع البدائي شكلت عند غوشيه ما يطلق عليه إسم "دين المعنى"، أي دين البشر للعالم الآخر وللکائنات العلوية وللقوى الفائقة.²⁰¹ والذي خطه غوشيه كعنوان لمقال نشره بمجلة (الفكر العربي)، وعنوانه **دين المعنى وجذور الدولة** سنة 1981، ويفيد اللفظ: "ما اعترف البشر طيلة آلاف السنين بأنهم مدينون به للآلهة، وما اعتقدت المجتمعات بصورة تكاد تكون دائمة بأنها مدينة به لأعمال الآخرين، وقرارات الغيب وإرادات اللامرئي".²⁰² وفي ذلك إقرار مباشر بأن فهم حقيقة الدولة يكمن في الجذور العميقة للظاهرة الدينية، التي عبر عنها الاعتقاد الديني الذي هو في الأصل اعتقاد في سلطة الماضي.

ويمضي غوشيه في تحليله للمسألة الدينية، ليتجه هذه المرة نحو تقصي الأساس الذي يقوم عليه الاعتقاد الديني، والذي يراه ينطلق من اللحظة التي استشعر فيها الإنسان بأنه مدين بوجوده وبكل التفاصيل المحيطة به التي تحفظ له بقاءه وسلامته لقوى تفوقه قدرة ومعرفة.²⁰³ وينتج عن هذا الارتباط لنا بالآخر خاصة الآخر المتعالي، أننا مدينون بوجودنا لآلهة تختلف عنا في الطبيعة.

وهذه الفكرة (دين المعنى) تتيح حسب غوشيه إدراك طبيعة السلطة وماهية الاجتماع، من خلال ثلاثة مبادئ: مبدأ "الخارجية"، ومبدأ "المغايرة"، ومبدأ "الانفصال"، وهي مبادئ تُشكّل أسس الواقعة الدينية، كما

¹⁹⁹ مارسيل غوشيه وبيار كلاستير، أصل العنف والدولة، تعريب/ علي حرب، بيروت، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1985، ص47.

²⁰⁰ مارسيل غوشيه، دين المعنى وجذور الدولة، ص23.

²⁰¹ مارسيل غوشيه وبيار كلاستير، أصل العنف والدولة، ص155.

²⁰² مصدر نفسه، ص173.

²⁰³ Marcel Gauchet, *le désenchantement du monde*, p11.

تُشكّل "شرط إمكان السلطة/ الدولة. ويمكن ملاحظة ذلك في المُك الذي يرى أنه" حشدٌ من الدّين ذو وجه سياسي... فالسلطة كانت منزلة من عند الآخر، كانت تهبط من فوق وتفرض نفسها من فوق إرادة البشر. وأعادتها الثّورات الحديثة إلى الأرض-الثّورة الإنجليزية، وبعدها الثّورة الأمريكية، ثمّ الثّورة الفرنسية-ووضعها على مستوى الإنسان".²⁰⁴ هذه الغاية التي يستهدفها غوشييه من وراء فهم الاعتقاد الديني والتي شكلتها المبادئ السالف ذكرها تتطلب منا بداية تحديد طبيعة هذه الأخيرة.

1.2. دَيْن المعنى بين مبدأ الخارجية والانفصال والمغايرة:

إن الأصل في الاعتقاد الديني هو تقادي أسباب الانفصال داخل الجسد الجماعي، بإبداع أصل للسلطة خارج المجتمع يسمح لجميع الأفراد بإدراك معنى وجودهم، سواء من خلال ذات أخرى (مبدأ المغايرة) أو من خلال التوقع خارج الذات الجماعية (مبدأ الخارجية)، أو بالانفصال تماما عن العالم السفلي (مبدأ الانفصال) الشيء الذي يسمح له بنظرة أجلي وقرار أعدل. غير أن هذه المبادئ التي تبدوا مختلفة هي الأصل، هي متداخلة جدا، للحد الذي يصعب معه وضع خط فاصل بينها؛ باعتبارها تشكل صفة الواحد (الغير المقدس). وتفصيل ذلك ينطلق من تحديد ماهيتها.

أ. مبدأ الانفصال:

إن الغيرية المقدسة لفكرة الواحد قامت أساسا على مبدأ الانفصال، والذي يعني عند غوشييه التأسيس لفارق ومسافة بين الجماعة ومصدرها، بين الجماعة والمبدأ المؤسس والمشرع لها. وقد اتخذ حسب شكل رمز أو رموز في حالة الاعتقاد الديني، ليتحول إلى شخص أو مجموعة أشخاص في حالة الدولة.²⁰⁵ ما يعني أن أسس الانفصال بمعناها الديني حملت مشاريع الانفصال السياسي، التي ستتجسد في مجتمعات الدولة فيما بعد.

إن الانفصال المقدس بقدر ما باعد بين المجتمع ونفسه، فقد جلى الهوة بينه وبين مصدره، والتي يحاول المجتمع جاهدا رَأب صدعها، ومد الجسور عبرها عن طريق التجربة الدينية. والأهم في كل ذلك هو الحيلولة دون انقسام (المجتمع) على ذاته، أو ظهور بؤر انفصالية بداخله. وهو مبدأ بحسب رأي غوشييه أبقى "دين المعنى" دائما مرتبطا بالآلهة وباللامرئي، ما يستبعد أي صراع أو إمكانية استحواذ عليه من قبل البشر، لأن طبيعتهم تمنعهم من أن يكونوا كذلك. ولأنهم لن يصيروا أبدا آلهة، فقد رهم المحتوم هو الاحتكام والانصياع الدائم لإملاءات الذات الإلهية الشاهدة وغير المشهودة. وحتى في اللحظة التي

²⁰⁴ مارسيل غوشييه، الدين في الديمقراطية، ص 28.

²⁰⁵ مارسيل غوشييه، وبيار كلاستر، بيار، في أصل العنف والدولة، ص 155.

سيظهر فيها وسيط بشري بين الآلهة والبشر، لحيازته قدرات تواصلية خاصة تمكنه من التميز بمقدار ما عن شبيهه البشري، والاقتراب بمقدار ما أيضا من غيره الإلهي، فإن ذاك الشخص أو هؤلاء الأشخاص لا قدرة لهم على الفعل، بل إنهم ينفذون ما يؤمرون به، ويبلغون الرسائل التي يكفرون بها وينقلونها من المجال المفارق للامرئي إلى المجال المحايت.²⁰⁶ هذه الوضعية جعلت الإنسان تحت رحمة الآلهة وما يملكه ممثلوها من سلطة تقضي على إرادة الإنسان.

ب. مبدأ المغايرة:

حاول مارسيل غوشيه كتابة تاريخ لعلاقة الإنسان بالدين، فتوصل إلى أن البشر مدينون بمعنى وجودهم إلى كائنات عليا مفارقة، وليس إلى بشر مثلم. وسعيهم الدائم لإيفاء ذلك الدين الذي يوحدتهم جميعا تحت نفس الإمرة. فقد تم تعريف الإنسانية دائما فيما يتعلق بالآخر، فظاهرة الخروج من الدين تتمثل في إزالة الاختلاف الإلهي من تعريف الإنسانية وفي ذات اللحظة العثور على النفس من داخلها. وفي ذلك يصرح غوشيه بالمجلة التي كان يشرف عليها النقاش (*Le Débat*): "إن اللاوعي هو الوجه الذي يتخذه الآخر عندما يتم التراجع عن الاختلاف الراسخ للأديان، وعندما يتلاشى الانتشار الاجتماعي للأشياء غير المرئية. مما ينتج عنه اختلاف الذات، فتكون مجرد مسألة خاصة بها، وهذا هو ما يغير كل شيء".²⁰⁷ وهي اللحظة التي يصبح فيها المجتمع البشري قادرا على تعريف نفسه بنفسه.

فالاعتقاد الديني البدائي برأي غوشيه، عندما يؤسس للتوحيد والمساواة بين البشر، فإنه يؤصل في الوقت ذاته وهما مفاده أن عالمهم ومجتمعهم يخرجان عن سيطرتهم ولا قدرة لهم على التحكم بها، لأن تلك مهمة القوى العليا.²⁰⁸ فصفة المغايرة التي تميز المعتقدات الدينية، تحتم أن يكون هذا الغير منفصلا عن ذات ومجتمع البشر، وحتى خارج عالمهم، مستقل بذاته في عليائه، ومفارق لهم تماما، لا ينتمي إلى عالم الشهادة لأن قوته وقدرته على تنظيم الكون وتدبير مقادير البشر رهينتان بانحجابه عن مجال الرؤية والإدراك المباشرين. إنه غير متحيز في مكان بعينه أو زمان، فلا يمكن إدراكه كذات ثابتة مفردة؛ لأن حصول ذلك يعني إمكانية التعقب والرصد، وبالتالي فقدان صفة التعالي التي تؤهله لتنظيم وتدبير العالم. هذه الصفات نجد لها حضورا واضح المعالم في الميثولوجيا اليونانية، فلا وجود لإله واحد، بل تتعدد الآلهة عندهم بتعدد المهام والوظائف التي تؤديها لصالح العالم السفلي بما فيه البشر. والمجتمعات البدائية في

²⁰⁶ Marcel Gauchet, *le désenchantement du monde*, p24.

²⁰⁷ Marcel Gauchet, « *Essai de psychologie contemporaine II : l'inconscient en redéfinition* », *Le Débat*, 1998/3 n° 100, p201.

²⁰⁸ مارسيل غوشيه وبيار كلاستر، أصل العنف والدولة، ص202.

ممارساتها الطقوسية والسحرية، تؤكد الطابع الذاتي للحقائق اللامرئية، بمعنى أن البشر حين يقدمون على تلك الممارسات، فإنهم يخاطبون بالضرورة كائنات مغايرة لهم، منفصلة عنهم، خارجة عن عالمهم؛ فهم يوجدون في مكان غير مكانها، أدنى منها، وهذه الدونية التي ابتدعها الإنسان لنفسه ليحافظ على وحدة مجتمعه ويحول دون انقسامه وانفصاله الداخلي، جعلته يحول اللامرئي إلى كائنات قائمة في ذاتها. ولا يمكن لأي بشري بأي شكل من الأشكال أن يبلغ مقامها أو يحل محلها، ليكون مطلعاً بشكل مطلق على مقادير عالم البشر، أو يحوز القدرة والمعرفة المطلقتين. فالعراف في تصورهم لا يقل قدره عن الملك، لقدرته على التواصل مع العالم العلوي والاستعلام عن شؤون الأرض.

إن نحن فهمنا الأصل في الاعتقاد الديني يقول غوشيه، سنفهم أنه وسيلة ابتدعها الإنسان لتنظيم معيشه الجماعي ليجسد برانية السلطة وانفصالها عن الذات الجماعية؛ ولأنها ممنوعة عن التجلي لأي بشري اجتهد في تجسيدها أو تخيلها وتمثلها على شاكلته. فهي أيضا واعية مريدة مفكرة، عارفة، قادرة، وتفوق البشر في كل تلك الصفات لتضمن برانيتها التي تخول لها الوجود من أجلهم، فهو يستمد تعقله لذاته من المستوى الأعلى للعقل الذي تضمنه له تلك الكائنات. وهو ما يبرر تقفي أثر المعنى خلف هذه العوالم الخارجية التي نعتقد أنها تؤرخ لبدائياتنا في هذا العالم، وتعلم أصولها وأسبابها؛ لان السبب الأول، الأصل الذي نسميه إلها هو فقط من يستطيع مدنا بالمعنى الذي نسعى في أثره.

ج. مبدأ الخارجية:

ويعني هذا المبدأ عند غوشيه " أن المجتمع يستمد قوانينه من خارجه لا من ذاته".²⁰⁹ ودلالة ذلك أن المعتقد الديني قد أسس لخارجية القوانين التي تحكم المجتمع وتنظمه هذا من جهة، ومن جهة أخرى يوحي ذلك بقصور المجتمع عن ضبط ذاته داخليا، بل حتى تعقلها يصبح غير ممكن إلا من خارجه. على عكس القوة الإلهية التي تستطيع ذلك حيث تسمو على البشر وتتجاوزهم بأصلها ومعرفتها وقدرتها المطلقة، ورهانها على المساواة والعدالة المطلقتين. وهي قدرة غير متاحة لبشري، بل متاحة فقط لإله لا ندركه. ففكرة الأصل هذه "لا تثبت العجز (عجز الإنسان)، بل تقره وتنتجه وتؤسسه".²¹⁰ ويضاف للقدرة المطلقة التي يتمتع بها هذا الكائن المتعالي، المساواة من حيث إن كل الأفراد على قدم المساواة ما داموا جميعا عبيدا لنفس السيد.

²⁰⁹ مارسيل غوشيه، وبيار كلاستر، في أصل العنف والدولة، ص155.

²¹⁰ مصدر نفسه، ص219.

فبحسب رأي غوشيه لا يوجد في ظل المجتمعات البدائية لسيد أو عبد كتجلي لتراتبية داخل الجماعة. هناك قوي في مقابل ضعيف، لكن يساويهم الضعف جميعا تحت القوة المطلقة للأصل الخارجي المغاير لهم أو غير المشهود من قبل أي منهم، لكن يسمح بانضباطهم لأوامر الكائن المتعالي في كل تفاصيل حياتهم. إنهم لا يقررون إذ لا قدرة لهم على ذلك، بل هم مجرد منفذين لإملاءات.²¹¹

غير أن الملاحظ هنا هو أن فكرة المساواة هذه والتي قامت على أرضية عقدية دينية، حملت بداخلها بذرة المساواة السياسية التي ستتجلى في مجتمعات الدولة، بل إن جوهرها هو نفسه، اختلف فقط الأصل والمرجع اللذين تُرد إليهما كل واحدة منهم على حدة. ولهذا ساهم التأسيس لأفكار الأصل الواحد المطلق، في وضع اللبنة الأولى للسلطة الشمولية التي عملت المجتمعات البدائية على استحضرها وتجليتها بشكل رمزي في هيئة طقوس تعبدية، يشارك فيها الكل على قدم المساواة. وتكرر نفسها بنفس الطريقة، ملزمة بقوانين محروسة، والذي يحرسها معني بها أيضا.

كما ساهم أيضا في التأسيس لهوية جماعية تشكل اللحمة التي تضم المجموع تقاديا لإمكانية انفراطها. إن ما يوحدهم موجود واحد خارجهم، متجل في شمولية الأصل الذي انبثقوا منه جميعا، ويدينون له بوجودهم. ثم إن الأصل في الاعتقاد الديني هو البحث عن المعنى، "دين المعنى" كما يسميه غوشيه، لذلك فالمعتقد القائم في مجتمع ما، يحدد مسار ونمط الفهم اللذين يسريان على الجميع، بالقدر الذي لا يترك مجالا لشذوذ المعنى. فلا يمكن لفرد أو بضعة أفراد الانفلات من الدائرة المرسومة للجماعة؛ لأن في ذلك تهديدا لعنصر مهم موحد (الفهم الواحد)، قد تؤدي زعزحته إلى انفصال وتفكك وحدة المجموع التي حرص المعتقد على رصها من خلال ما يغايرها، إذ "كل مجتمع في حاجة لأن يعقل نفسه متعلقا بخارجة وغيره".²¹² وذلك هو الجذر الأخير لدين المعنى.

إن يكشف لنا هذا التأصيل أن ثمة ارتباطا قويا بين الجذر السياسي والجذر الديني، ولكنه مبتوت الصلة عن كل التطورات اللاحقة، التي عرفها تطور التصور العلماني للعلاقة بين الدين والدولة، أو بين الدين والسياسة، أو بين رجال الدين ورجال السياسة. والسبب في استمرارية هذا التواصل/الاتصال، وحيويته رغم خفوته أحيانا، يرجع إلى كون هذا الاتصال لم ينشأ عن إرادة واعية، كما لم ينشأ عن إضافة لاحقة على طبيعة الاجتماع الإنساني، بل نشأ مُحَايِثاً له ومُتَقَاعِلًا معه.

²¹¹Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, pp15-16.

²¹²مارسيل غوشيه، وبيار كلاستر، في أصل العنف والدولة، ص212.

وكما أشرنا سابقاً، فقد كان أساس السلطة يستمد شرعيته من الله، ليرسخ التبعية في النظام الملكي، وهكذا تتجذر التبعية في كل فروع المجتمع ومسالكه، لكن الثورات الحديثة، أعادتها إلى الأرض وجعلت إرادة البشر أساس كل سلطة، فقد استتب الوعي بالتغيير، وأبرز تظاهرة في سلطة منبعها متجذر من الأسفل.

ويستمر غوشيه في شرحه لطبيعة السلطة التي عرفت المجتمعات القديمة، فيصفها بأنها كانت تفرض نفسها من فوق إرادة المواطنين، لكن التحول الذي حصل لاحقاً جعلها تتخطى تلك القيود القديمة، لتصبح مُمثلة لرغبة الأفراد ورؤاهم وإرادتهم الخاصة. فقد خرجنا من التمثيل بواسطة الملكية لسلطة المطلق، إلى السلطة التي تمثل نفسها بنفسها، دون إملاءات خارجية؛ فهي أضحت تعبر عن المجتمع ذاته، هنا تظهر سيادة روح النقد والفحص، والرؤية الممتدة إلى المستقبل؛ لأن ما يهم هو الاتجاه المقصود وليس التطلع للنمط الفكري القديم، فقد تم إحلال المؤسسة العقلانية محل الهيئة الفائقة للطبيعة والايان بالقدرات البشرية.²¹³

ويضيف غوشيه في سياق تحديده لعلاقة الدين بالدولة أن "الدولة لم توجد بتاتاً لخدمة الدين، وإنما وجد الدين لخدمة الدولة، فالمصلحة العامة هي القاعدة التي يجب أن يبني عليها كل شيء في الدولة، فالشعب الذي صنع السلطة العليا، هو الوحيد الذي له الحق في الحكم على توافق أي مؤسسة مع الصالح العام مهما كانت هذا المؤسسة".²¹⁴

غير أن تأسيس الدولة بحسب رأيه لم يكن متوافقاً مع بعد اجتماعي لم يسبق له أن ظهر على الإطلاق وإنما تحول إلى بعد كان يوجد أصلاً في صميم المجتمع، فالدولة هي الوجهة الجديدة. ويرى غوشيه، أن أي إنجاز للدولة لا يتم من دون تصفية الدين، وإن كانت الدول الأولى تملك جذورها في الدين، فإن المنطق الداخلي لنمو المقدرّة الأولى يقضي بتقويض الدين.²¹⁵

ويضيف بأن "ثورة حقوق الإنسان هي حبل الخلاص بين شكل الدولة والتجسيد الملكي، فحررت منطق السياسي من شوائب المقدس التي نشأت فيه".²¹⁶ وهي دعوة صريحة لإمكانية أن تأسس السياسة بمعزل عن الدين وخارجه. ثم إن المؤسس الحقيقي للمجتمع هي السياسة وليس الدين، فالملكية والسلطة الدينية كانتا تهدران قيمة الإنسان وتجعله هامش لذا سعى الناس للتخلي عن هذه السلطة الاستبدادية.

²¹³ مارسيل غوشيه، نشأة الديمقراطية، الجزء الأول الثورة الحديثة، ص 89.

²¹⁴ مارسيل غوشيه، الدين والديمقراطية، ص 53.

²¹⁵ Marcel Gauchet, *Retour ou sortie du religieux ?* Ibid.

²¹⁶ مارسيل غوشيه، نشأة الديمقراطية، الثورة الحديثة، ج 1، ص 69.

ويفيد ذلك أن المجتمع لم يعد محكوماً بالآخر المتعالي، والمجتمعات التقليدية التي ينتجها الدين لم تعد موجودة الآن، فالشيء الذي يمكن أن يوجد ليس الدين أو المعتقد، وإنما الهوية التي قد تحول المعتقدات إلى هويات. وذلك بالنظر إلى أن هناك ارتباطاً حيوياً بين الجذر السياسي والجذر الديني. وهو ارتباط ليس مثبتاً الصلة عن كل التطورات اللاحقة، بما فيها تطور التصور العلماني للعلاقة بين الدين والدولة، أو بين الدين والسياسة، أو بين رجال الدين ورجال السياسة، أو بين الديني والمدني عموماً.

ومنذ القديم حتى الآن نجد أن مظاهر هذا الأصل، ما هي إلا تجليات لذلك المعنى الذي كان ولا زال الإنسان يتقصاه، وعادة ما يعبر عنه إما بالرموز أو بالطقوس أو بالشعائر. وذلك ما يجعله متنوعاً بل متعدداً انطلاقاً من تعدد الجماعات البشرية. وهذا ذاته الذي عبر عنه قديماً شيشرون (Cicéron)

(106-43 ق. م) بقوله: "فالمصريون والبابليون الذين يقيمون في رحاب السهول الفسيحة التي لا تتخللها تلال تحجب عن عيونهم منظر السماوات قد أوقفوا انتباههم كله على أحكام النجوم. أما أهل أتروريا، فإن طبيعتهم تتميز بمزاج ديني حاد، وكان من عادتهم أن يُكثروا من تقديم القرابين. ولهذا وجهوا كل انتباههم إلى دراسة أحشاء الحيوانات... أما العرب، فإنهم انصرفوا إلى تربية المواشي، ولهذا كانوا يتجولون على الدوام في السهول والجبال صيفاً وشتاءً، فممكنهم هذا من دراسة الطيور في تغريدها أو تحليقها في الفضاء".²¹⁷ ويفسر ذلك أن غوشيه أبعد الله عما يدور في الأرض، وهو بذلك يتقارب مع نيتشه في فكرة موت الإله. فالإنسان الأعلى عند نيتشه هو الله، وهو الذي يجب أن يصنع لنفسه منظومته الأخلاقية، وهو من يسن التشريعات بعيداً عن المتعالي. ولعل ذلك ما أراده في كتابه "هكذا تكلم زرادشت"، والذي يشير في إحدى فصوله إلى أن الأنا أصبحت في مواجهة الذات داخل معترك الواقع، هذا التّجاذب والتّقابل عنده هو ما يُعَلِّم الفضائل، ويسير بالإنسان إلى الرّقّي وقطف الثّمار، فيقول في ذلك: "نخوة جديدة علّمتني أناي

وأنا بدوري علّمت البشر هذه النّخوة: لا تدكّوا رؤوسكم في رمل الأشياء السّماوية بعد الآن، بل ارفعوها بحريّة رؤوساً أرضيّة تبتدع معنًى للأرض".²¹⁸

²¹⁷ شيشرون، علم الغيب في العالم القديم، ترجمة/ توفيق الطويل، مصر، مكتبة الاعتماد، 1946، ص 98-99.

²¹⁸ فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، كتاب للجميع ولغير أحد، ترجمة عن الألمانية/ علي مصباح، بغداد، منشورات الجمل كولونيا، ط1، 2007، ص71.

مما تقدم نخلص إلى أن دراسة غوشيه للمجتمعات البدائية، انتهت به إلى أن الدين لعب دورا كبيرا يصعب علينا اختزاله بعده مجرد اعتقاد شخصي لدى كل فرد، بل على العكس من ذلك لعب دورا حيويا عندما تكفل بتنظيم حياة الجماعة، الأمر الذي جعله يبدو سابقا وجوديا عنها.

2.2. الاعتقاد الديني وامتداداته المادية:

إذا كانت هوية الاعتقاد الديني التي تكون في النهاية هوية الانسان، وبحسب المعطيات السالف ذكرها، فقد بصمت لنا عن البعد القيمي في هذا الاعتقاد الروحي، في مقابل ذلك هناك أصل آخر ماديا بحثا لا تقل أهميته عما سبقه، عبرت عنه المادية التاريخية كما جلاها "كارل ماركس"، من حيث أن تقنيات وأدوات الإنسان البدائي البسيطة، أفهمته أن إمكانية سيطرته على الطبيعة أو تحكمه بها في ظل هذا التفاوت الصارخ بينهما مستحيل. فما كان منه إلا أن سعى إلى القبض على ما يخرج عن سيطرته بمبرر الاختلاف والتفوق، فصار يسهب في الهبات والصلوات والطقوس الدينية استجابة لعطف الكائنات الغيبية، والتعاضد بقواها الخارقة في وجه جبروت الطبيعة. ذاك الجبروت الذي سيتحول مع مرور الزمن وتطور المجتمعات إلى الإنسان ضد الإنسان، في شكل سيد لا يختلف عن الإله في أي من صفات التفوق والأفضلية؛ الفرق بينهما أن الإله الغيبي غير مرئي، بينما السيد مشهود. وهنا يخلص غوشيه إلى أن "تمثل الإنسان لعالم آخر يتجاوز الإنسان -علما وقدرة- ابن القيد المادي".²¹⁹ ومرة أخرى تنتقي هنا فكرة الطابع التأسيسي للدين؛ بمعنى أنه لم يكن أبدا فعلا، بل مجرد رد فعل لأسباب أخرى أسبق وأعمق منه بكثير. وبذلك تنتقي أفكار الحرية، الاختيار، الإبداع، بل إنه ضرورة أملاها استشعار ومعاينة التفاوت بين إنسان ضعيف، ومحيط طبيعي أقوى منه.

ثم إن مارسيل غوشيه لا يرى في ذلك رأبا للصدع، الذي خلفته الرؤية النبوية مع كلود ليفي ستروس لأن التأسيس المادي للاعتقاد الديني إذ ربطه بسبب خارج الإنسان نفسه، جعل منه مفعولا به وليس فاعلا. ويحتاج ردحا من الزمن ليكتشف الاضطهاد والإيهام الممنهج الذي مارسه أشكال الاعتقاد المختلفة آنذاك، ويتحقق الوعي فقط سيتجاوز وضعه ذاك ليتأكد أن الصراع والتفاوت الحقيقي هو بين البشر، ولا دخل لغيبيات في ذلك، لتكون بداية نهاية الاعتقاد الديني والتخلص من تبعاته.

قد تبدو هذه النتيجة موازية لما ذهب إليه مارسيل غوشيه، القائل بإمكانية زوال الدين من المجتمعات لكن في العمق بينهما اختلاف. وذلك ما يقر به غوشيه، ليس لأنه موضع الاعتقاد الديني مقابل اعتقاد آخر مناقض له. فهو لم يستبدل بوهم مفارق وهما محايا، اعتقاد ديني باعتقادا إيديولوجيا، بل اعتبر

²¹⁹ مارسيل غوشيه وبيار كلاستر، في أصل العنف والدولة، ص 186.

الأمر صيرورة تحتمها الجذور الأولى للواقعة الدينية، وتغذيها التحولات التاريخية والسياسية. فكما أسست (الواقعة الدينية) أول مرة على حرية الإنسان واختياره، ستتجلى للسبب نفسه. لكن لو عدنا إلى ماركس، سنجد أنه يقابل بين التفسيرين المادي (الواقعي) للعالم الذي يراه حقيقي، والديني (الخرافي) الذي يراه وهم، غير أن تصويره هذا ليس قائماً بذاته، بل جوهره مثبت في نقيضه؛ بمعنى أنه بقدر ما يحارب هذا التفكير الذي يسميه واهماً، يؤسس في نفس الوقت وهماً آخر يُخلّي العالم من الآلهة تحت مسمى الوعي المنتج للحرية، وهنا نجد كارل ماركس يقول في إحدى المقالات التي نشرت عام 1852 بمجلة الثورة "die Revolution" الألمانية الشهيرة، "الناس يصنعون تاريخهم بيدهم، ولكنهم لا يصنعونه على هواهم، أي لا يصنعونه في ظروف يختارونها بأنفسهم، بل في ظروف يواجهون بها، وهي معطاة ومنقولة لهم مباشرة من الماضي".²²⁰

ووفق هذا المسار تحولت المادية التاريخية التي يريد ماركس التأسيس لها، والتي كانت تمثل إيديولوجيا نهاية العصر الحديث؛ إلى عقيدة سياسية تقّس إلهاً بديلاً للآلهة القديمة، (ولا يختلف ذلك عن ديانات التوحيد التي أعقبت بعضها ولا تثبت جدواها وفعاليتها وصدقها إلا بنفي كل ذلك عن سابقاتها) وما انتهت إليه في القرن العشرين، أكد ذلك النزوع في مقابل استمرار أشكال الاعتقاد الديني التقليدية، سواء تلك المرتبطة بديانات الوحي (اليهودية، المسيحية الإسلام)، أو غيرها من الديانات الوضعية. وخلاصة القول، إن انتقاد ماركس غوشيه لتلك التأسيسات المختلفة، مرده إلى أنها:

- ردت أسباب الاعتقاد إلى ما يتجاوز الإنسان، فأبدته خانعاً مضطراً للسير والاستمرار في هذا المسار لأنه لم يختار البداية، وبالتالي لن يختار النهاية.
 - صورت الدين قيوداً اجتماعية، بنيوية أو مادية.
 - نفت عن الإنسان صفات الحرية، الاختيار والابتكار.
- وفي مقابل ذلك يؤكد أن: الدين تأسيس بشري محض. إنه اختيار من بين اختيارات عدة توجه إليها الإنسان؛ لأنه رأى فيه الوسيلة الأنسب لضم المتعدد وتوحيد المختلف، برهن كل تفاصيله بما ليس هو (العالم المفارق).

²²⁰ كارل ماركس، الثامن عشر من برومير لويس بوناپرت، ترجمة/ اليأس شاهين، المختارات، مجلد 1، موسكو، دار التقدم، 1968، ص151.

ومن نافلة القول حول ما تم تقديمه في هذا الفصل أن فكرة الحادثة جاءت لإحلال فكرة العلم محل فكرة الله في قلب المجتمع، هذا من جهة ومن جهة أخرى لتجعل من الاعتقادات الدينية تقتصر على الحياة الخاصة بكل فرد. وهو ما مهد الطريق أمام العلمانية لتكشف عن نواياها في تعويض الدين خاصة بعد صراع كبير بين الديني والسياسي، وهذا بدوره سمح لغوشيه بأن يعلن عن مشروعه حول الخروج من الدين.

الفصل الثالث: مارسيل غوشيه والتأسيس لمقولة الخروج من الدين

المبحث الأول: أطروحة غوشيه في الخروج من الدين بين المعنى والجدور

- 1- في جذور مقولة الخروج من الدين
- 2- في معنى الخروج من الدين عند غوشيه
- 3- مسار الخروج من الدين
- 4- الاتجاه بالخروج من الدين نحو الكونية

المبحث الثاني: مزايا الخروج من الدين

- 1- المسيحية ديانة الخروج من الدين
- 2- من الخروج من الدين إلى إعلان استقلالية الإنسان
- 3- الديمقراطية الحديثة شكل من أشكال الخروج من الدين
- 4- الديمقراطية العلمانية تعيش أزمة نمو

مدخل:

لم يكن لسان حال غوشيه مختلفاً عن سابقيه من فلاسفة الإغريق، في توصيفه للإنسان بأنه حيوان سياسيّ بامتياز، ذلك أنّ الأشخاص بالنسبة إليه هم بمثابة أعضاء يلعبون أدوارهم في إطار الجماعة. إذ كان غوشيه يحمل هم السياسة أكثر من أيّ هم آخر، خصوصاً أثناء دراسته للاجتماع البشريّ، لذلك كرّس بحثه في اليومي الذي يعيشه الإنسان الفرنسيّ خاصّة، والأوروبيّ عامّة. هذا الواقع يراه مفكرنا يسير في اتجاه الخروج من الدين، ففي حوار له عن سبب اختياره البحث في مقارنة الخروج من الدين يذكر ما يلي "لقد اقترحت التّكلم في الخروج من الدين لكي أبين خصائص تيّار العصرنة، وذلك من أجل تغادي عبارات "العلمنة" أو "الدّنيوية" وهو مسار عرفته المجتمعات الغربيّة وبأشكال شتى، إلى درجة أنّ فرنسا تقرّدت به، وأصبحت كلمة العلمانيّة تعبيراً جيّداً عن خصوصيّتها".²²¹ ويكشف لنا هذا القول إنّ اختيار غوشيه لهذا المفهوم، إنّما استدعته أحداث عصره، الذي عرف تغيّرات اجتماعيّة واقتصاديّة خاصة في فرنسا العلمانيّة. بيد أنّ هذا الطّرح الذي يقدّمه الرّجل واجه اعتراضات جمّة داخليّاً وخارجيّاً، لكن ومع ذلك فإنّه أبى إلّا أن يمضي به قدماً، أين حاول الغوص في تاريخ المسألة الدّينيّة في علاقاتها بالسياسة، معتمداً منهجاً تاريخيّاً، هذه المقاربة التي صاغها مفكرنا واجهت اعتراضات جمّة جعلته يرد عليها بالقول: "هذه الأطروحة التي تمّ الاعتراض عليها أكثر من مرّة وقد شكّكتم فيها، منذ أن قمت بنشر كتاب نزاع السّحر عن العالم عام 1985. ففي هذا التّاريخ بالذّات انفجرت النّورة الإيرانيّة سنة 1979، وهو حدث أطلّت فيه التّفكير حول هذا التناقض بين السّطح والعمق بالضّبط قبل التّصدي لراهن الأصوليّة ومن أجل فهمها فهما جيّداً لتتوجّه أوّلاً إلى العمق التّاريخي للأشياء لنسلك طريقاً مغايراً".²²² وفي ذلك محاولة منه لبيان مدى صدق التّفكير في الجذر الدّيني للمجتمعات، فهو عنده مقدّمة لقراءة حاضرها. ولعلّ ذلك ما جرّه لاعتبار الدّين "حالة تاريخيّة بكلّ معنى الكلمة، لأنّه يحمل بداية ونهاية... إذ يجد جوهره في الجذور الأنثروبولوجيّة، وفي عدم إمكانيّة اختزال ما هو مفتوح وما هو غير مرئيّ فالأفراد يميلون نفسياً وفكرياً إلى الاستثمار في اللّامرئي، مما يسمح بظهور الدّين دون أن يجعله ضروريّاً".²²³ وبهذا المعنى يشكّل الدّين حجر الأساس في النّظام السّياسي للمجتمعات الإنسانيّة منذ القديم. لكن أين يقع الدّين في فكر غوشيه؟

²²¹ مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، ص 23.

²²² Marcel Gauchet, *Retour ou sortie du religieux ?* Ibid.

²²³ Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, PP 134-135.

المبحث الأول: أطروحة غوشيه في الخروج من الدين بين المعنى والجدور

لقد كشف لنا مارسيل غوشيه عن مشروعه السياسي، والذي بحث فيه عن صلة الدين بالعلمانية، عن أطروحة جديدة لخصت موقفه من هذه العلاقة التي تجمع الدين بالسياسي، وهي أطروحة الخروج من الدين (*sortie de la religion*)، وهو مشروع تم الإعلان عنه مباشرة بعدما خط كتابه العمدة "خيبة الأمل في العالم" (*Désenchantement du monde*)، التاريخ السياسي للدين، عام 1985. وكان لهذا العمل صدى كبير في الفكر الفلسفي السياسي المعاصر ولا يزال حتى يومنا هذا. كما نشر بعد ذلك وبالضبط عام 2004، آخر في ذات السياق بعنوان عالم محبط (*Un monde désenchanté?*) وهي أعمال دعمها بالكثير من المقالات والحوارات بمجلة "Le Débat". فما الذي يميزها عن غيرها من المقاربات التي اشتغلت على موضوع الدين في ارتباطه بالسياسة؟

1- في جذور مقولة الخروج من الدين:

إن قراءة مارسيل غوشيه لوضع الدين في المجتمعات المعاصرة، مكنته من طرح السؤال الأساسي التالي: هل نحن في حالة موت لله؟ (وهو ذاته التعبير الذي اعتمده نيتشه من قبل)، أم على العكس من ذلك، هل يمثل انتشار الممارسات الدينية ومظاهر التدين داخل الجمهورية إعلانا عن عودة الديني؟ وفقا لغوشيه فإن الإنسان في الحقيقة بحسب ما يذهب إليه، هو أعمق لغز في تاريخ البشرية. ففي المجتمعات الدينية كان الإنسان يعيش في الواقع، على "الاختيار اللاوعي". ويظهر ذلك من خلال تجريده لجزء مما تحمله نفسه (ما ترغب فيه وما تنفر منه) لصالح آخر متعالي عنه، ومثل هكذا وضع هو ما قررت المجتمعات ولمدة طويلة على تنظيم نفسها عليه.²²⁴ هذا الآخر يمثل قوة فوقية إلهية هي من تنظم شؤون الفرد في ظل هذه المجتمعات البدائية، فكان بذلك الدين ممثلا في الإله هو السلطة التي يخضع لها، مما نبهه إلى أهمية هذا المكون في التاريخ.

من هنا بدأ غوشيه يخضع ظاهرة الاعتقاد الدينية للتطور التاريخي ضمن ما سماه بمقولة " الخروج من الدين"، وهو مفهوم يساوق بين الظاهرة الدينية والسياسية (الدين والدولة)، أراد من خلاله إبراز مدى تأثير كل منهما في الآخر. وهذا الذي سنحاول تفكيكه الآن، بعدما كان لهذه المقولة شأن كبير في الفكر الفلسفي السياسي المعاصر. وهي مقولة لا يمكن فهمها بعيداً عن سياق ماهية العلمانية، الذي يرنو إليه مارسيل غوشيه، أين اقترح في كتاب له عدّ من أبرز كتبه التي اشتهر بها (بطلان [أو زوال] سحر العالم: تاريخ سياسي للدين (1985)، ربط فيه مقولة الخروج من الدين بحركة الحداثة التي بدورها

²²⁴ Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, p21.

أنتجت العلمانية، فالحداثة برأيه، "هي الخروج من الدين".²²⁵ فيكون المفهوم الذي كشف عنه مفكرنا أول المؤشرات الصارخة على الدّخول في الحداثة.

وهي مقولة تعود في أصولها الأولى إلى ماكس فيبر، الذي أشار إليها في كتابه "نزع الطابع السحري عن العالم" الصادر هو الآخر سنة 1985. حينما كان يؤسس لسوسيولوجيا الأديان، لكن غوشيه غير ملمحها. فالمفهوم يرسم لنا طبيعة العقلانية الفيبيرية التي تعتبر إحدى العناصر المساهمة في بروز الحداثة الغربية. وذلك حينما يتحدّث - بشكل مغاير عن السوسيولوجيا الكلاسيكية - عن العقلنة الدينية؛ باعتبارها خروجاً عن الآليات السحرية للخلاص؛ التي سادت المرحلة الأسطورية / السحرية من التاريخ البشري التي يقول عنها: "استطاع الورع الديني - في اعتبار ماكس فيبر - أن يقطع الصلة مع كلّ الوسائل السحرية للخلاص. وذلك عبر الانتقال من "وسيلة سحرية" إلى "وسيلة عقلانية".²²⁶

ففي مقابل الاعتماد على السحر في تحصيل الخلاص، حضرت مجموعة من القيم لتأكيد هذا الخلاص دنيوياً (التطهر، الصّحة، رفع الألم؛ العمل؛ النّجاح...) وكلّ هذه القيم تشكّل تعبيراً عن مصير آخروي؛ يرتبط بضمان السعادة الأبدية.

هذا الاستبعاد للسحر باعتباره تقنية للخلاص أكّده أيضا غوشيه بما يسمّيه "انقضاء الوهم" أو كما يطلق عليها بـ "Désenchantement"، والذي يشير عنده "لإقصاء السحر من حيث كونه "تقنية للخلاص".²²⁷ وبالعودة إلى تأثير فيبر على غوشيه، فهو أمر لم يخفه هذا الأخير، فقد أعلن عن ذلك بصراحة في أحد حواراته، حين قال: "لقد تناولت فكرة نزع السحر عن العالم التي صاغها فيبر لأنها جميلة وموحية وأيضاً لأنني على المستوى الشخصي كنت مهتماً بالبحث في مخلفات فيبر، إنّه نوع من التّكريم والاعتراف بالديون تجاهه".²²⁸

غير أنّه ينبّهنا بأنّ فيبر هو الآخر لم يبدع المفهوم، بل إنّه "صيغة شعريّة جاء حسبه من الشّاعر الألماني الكبير شيلر، وقد تناولها ماكس فيبر بمعنيين مختلفين تماماً. بادئ ذي بدء، بالمعنى التقني الدقيق للغاية، وهو معنى فك سحر العالم - إذ يعبر المصطلح الألماني (Entzauberung) جيّداً عن هذا البعد عن السحر الممزوج بالبعد الإلهي، إنّه الخروج عن الرّؤية السحرية للأشياء، لصالح رؤية علميّة

²²⁵ Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, p303.

²²⁶ Weber, Max, *The social psychology of the world religion in From Max Weber, Essays in sociology*, Edited, Gerth, And Mills Routledge, 1995, P200.

²²⁷ Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, p1.

²²⁸ Marcel Gauchet, Raynal Marie, *Éducation et religion*, Entretien avec Marcel Gauchet, In, Diversité n°142, 2005, p8.

يفرضها علم الطّبيعة الآلي. بعد ذلك (المعنى الثّاني)، قام فيبر بتوسيع الأمر قليلاً، بناءً على أطروحة كان قد طورها في هذه الأثناء، أطروحته المركزيّة حول الحداثة كعملية ترشيد لجميع مجالات النّشاط الاقتصاديّ وحتى السّياسة والإدارة والقانون... لقد تناولت هذه الفكرة لأنها جميلة وموحية من جهة، وأيضاً على المستوى الشخصي، كنت مهتماً بمتابعة خطى فيبر مباشرة، حتى لو كان ذلك للقيام بشيء مختلف قليلاً عنه.²²⁹ إنّ نوع من التّكريم والاعتراف بفضل المعلّم على المتعلّم.

غير أنّ هذه العبارة الفيبرية بحسب تعبير غوشيه، استخدمت لإبداء العرفان بفضل معلّمه، والانتظام في توجّهه الفكري، ومع هذا الاعتراف بفضل معلّمه لم يتوان في القول، بأنّه يمكن أن يكون مخطئاً في ذلك، لأنّ الخروج من الدّين فكرة مختلفة تماماً عمّا عناه فيبر بمفهوم "نزع سحر العالم" الذي منحه دلالة تقنيّة كما سلف الذّكر. بينما يتّجه غوشيه بالمفهوم إلى أقصى مداه، فهو لا يعتبر الخروج من الدّين تخلّ عن الدّين أو الإله أو الكفر، بل يعني به إبعاد الدّين على أن يكون منظّماً للعلاقات السّياسية والاجتماعيّة.²³⁰

ففي توصيفه لمفهوم رفع السحر عن العالم يعتبره عملية إفراغ للعالم من الأرواح ومن التّأثيرات الميتافيزيقية الأمر الذي أنتج تحوّلاً في نظرة الإنسان الحديث للطّبيعة، وهو تصوّر يدخل في سياق تحليل فيبر لما يسمّيه نزوعاً عقلانياً مسيحياً أفضى إلى انتصار العقلانية.²³¹

هذا التّحول من السّحري إلى الدّيني يسجّل له غوشيه خاصيتين أساسيتين، ستحدّدان فيما بعد خصوصيّة العقل الغربيّ وهما: موضوعيّة العالم، إذ عوض تذويب الأشياء، فقد تم فرز ما هو مرتبط بالطّبيعة وامتداداً لها وإدخالها في عالم الموضوعيّة، عمّا هو منتم إلى عالم فوق الطّبيعة بحيثيّاته. وهكذا أصبح بالإمكان استكناه العالم وتفهمه في شموليته، بل والغوص في تفصيلاته الأكثر حميميّة، أمّا الخاصيّة الثّانية فهي، الذاتيّة والتّفرد، ذلك أن عقلنة الإله جعلت العلاقة مع هذه القوّة العليا من جهة مباشرة، ومن جهة أخرى مسألة داخلية تخصّ الفرد ذاته وليست مسألة جماعيّة.²³² وفي ذلك تعبير عن عقلنة الغيب أمام فكرة العالم.

زيادة على حضور المفهوم في مفكّرة فيبر ثم غوشيه وقبلهم فريديريك شيلر، نعثر أيضاً لمعنى نزع الطّابع السّحري عن العالم، المقترن بمفهوم الخروج من الدّين في الإنتاج الفكري لنييتشه، حيث يصف لنا هذا

²²⁹ Marcel Gauchet, Raynal Marie, *Entretien avec Marcel Gauchet*, PP8-9.

²³⁰ Marcel Gauchet, *Retour ou sortie du religieux ?* Ibid.

²³¹ حاتم امزيل، العلمنة والذهرنة ومفاهيم أخرى، مجلة يتفكرون الفكرية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، العدد 7، 2015 ص 197.

²³² Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du Monde*, p74.

الأخير السماء فارغة على عروشها بعد أفول الإله، دون أن نغفل الإسهامات الأساسية التي قام بها المهتمون بالعلوم كمجال للبحث، وكمنهج لمقاربة الواقع وفهم العالم وفق مبدأ الموضوعية بعيدا كل البعد عن الذاتية، والارتباط الديني.²³³

إذ نجده في كتابه العمدة هكذا تكلم زرادشت يصرح بموت الأصنام العنيدة وتكسيورها لكي يحيي الإنسان الجديد ذاك الإنسان الأعلى، بقوله: "لقد ماتت كل الآلهة، والآن نريد أن يحيا الإنسان الأعلى".²³⁴ وبهذا يتجلى معنى نزع القداسة عن العالم إلى تهميش المقدس وتجريد مختلف مظاهر الحياة من تأثيراته هذا من جهة، ومن جهة أخرى يعترف بالقانون الطبيعي كدين بديل يحل محل الغيبيات. هذا المفهوم بينت التحاليل السابقة أنّ منابعه كثيرة. فما الذي يعنيه المفهوم عند غوشيه؟

2- في معنى الخروج من الدين عند غوشيه:

قبل تحديد معنى الخروج من الدين يدعونا غوشيه للتسليم بالحقيقة التالية، إن الخروج من الدين مفهوم لا يشير لحدث بعينه، بل إنه سيرورة أنتجت تحولات اجتماعية وسياسية شهدها المجتمع الأوروبي تحديدا وبصورة أكبر في فرنسا.

ولأجل ذلك يدعونا غوشيه إلى التفرقة بين حركة العلمانية من الدين والقناعات الدينية المقاومة لها، إذ إنّ التأثير التنظيمي للدين على الوجود الجماعي شيء، بينما الجذور الفردية للمعتقد الديني شيء آخر، هذا الأخير يمثل إيمان الناس الذي يعرف استقلالا نسبيا مقارنة بالأول.²³⁵

فقد عمد غوشيه على استخدام مقولة الخروج من الدين بدل العلمانية، فهو القائل: " هذا التعبير يعني أو يقصد هنا "الخروج من الدين"، وهو تعبير يبدو لي أكثر دقة من تلك المستخدمة عموما، مثل "العلمانية" أو "العلمانية" الكلاسيكية، وهي مفاهيم في رأيي تمثل إشكالية، لأنها تأتي إلى حد كبير من الأديان نفسها: نحن علمانيون فيما يتعلق برجال الدين، وعلمانيون فيما يتعلق بمجال الأشياء المقدسة، أو السماوية مباشرة. إن "الخروج من الدين" أكثر حيادية بكثير من العلمانية، فهو يشير إلى الظاهرة العميقة. وبخلاف ما يذهب إليه فيبر، فالخروج من الدين المقصود عندي ليس بالضرورة من المعتقد الديني للأفراد، بل من التنظيم الديني للعالم.²³⁶

ومن أجل فهم هذه التصريحات، من المهم التأكيد على التمييز الذي أقامه غوشيه بين الدين والمعتقد فيلسوفنا يسلم بأنّ الإنسان المعاصر لم يتوقف عن الإيمان، ومع ذلك يتغير اعتقاده بشكل عميق، ممّا يجعل الدين يبتعد عن تنظيم المجتمع ولم يعد يرشد، ولم يعد يحدّد الممارسات والمصائر السياسية. وهكذا،

²³³ André Cloots, Marcel Gauchet et le désenchantement du monde. *La place significative de la religion dans les transformations de la culture occidentale (La démocratie à Bout de souffle? une introduction critique à la philosophie politique de Marcel Gauchet)*, édité par Antoon Braeckman, Peeters, 2007, p30

²³⁴ فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ص 157.

²³⁵ Marcel Gauchet, *Sécularisation ou sortie de la religion ?* Dans *Droits* 2014/1 (n° 59), p3.

²³⁶ André Cloots, Marcel Gauchet et le désenchantement du monde. p30

على الرغم من أنه لا يزال هناك مؤمنون (أشخاص يؤمنون بقلوبهم وبأرواحهم داخليًا)، إلا أن المجتمع لم يعد محكومًا مع ذلك بالدين .

غير أن هذه الدعوة التي يقدمها غوشيه سرعان ما تعرضت لانتقادات شديدة من قبل الفيلسوف الفرنسي بول فالادييه (Paul Valadier)، (1933)، الذي يتهم غوشيه بأنه نسي في تحليله، حالة الولايات المتحدة والذي - رغم كل التطور، وكل التقدم الذي عرفته - لا يزال الدين عندها حيًا . ولكن ردّ غوشيه كان فوراً على هذه الانتقادات على النحو التالي: " ولكنكم تتحدثون عن [الولايات المتحدة] ففيها مجتمع يضم أغلبية من المؤمنين، هم الذين كنت أفكر بهم، لكن المعتقد لا ينظمهم، من الواضح أنه يجب علينا أن نتفق على ما يعنيه التنظيم، لا أريد أن أنكر الدور الاجتماعي الهائل للدين، إن ما يدور في ذهني من دور منظم للدين، يقع على مستوى أعمق بما لا يقاس: أشكال القوة، وأشكال الارتباط بين الكائنات وأشكال النقش في الأشياء، وأشكال التفكير²³⁷.

وبحسب مفكرنا لا يزال ذلك الخروج مستمرا لحد الآن منذ قرون، بالنظر إلى ارتباطه بالتغيرات التي يعرفها العالم سياسيا واجتماعيا واقتصاديا، فهو " صائر ومماش لمتغيرات المجالين الديني والسياسي على حدّ سواء. ولا يعني، كما يبدو من ظاهر القول، التخلي عن المعتقد الديني، وإنما الخروج من عالم يكون

فيه الدين محددا بنيويا وموجّها سياسيا للمجتمعات، ومحددا للبنية الاقتصادية للرباط الاجتماعي²³⁸. ويتبين لنا من هذا المعنى الذي يقدمه غوشيه حول مفهوم الخروج من الدين، يتأرجح بين مجال السياسة ومجال الدين، يعني أنه نتاج صراع بين براداييم (Paradigme) سياسي مثله الدولة، وبراداييم ديني مثله الكنيسة. فكانت النتيجة مسارا مفتوحا لبراداييمات تتنازل وتتصارع دون أن تستقر على حال أو تعد بنهاية. وفي ذلك إعلان صريح منه بأنه كان يهدف من وراء هذا المفهوم الخروج من الدين إلى تقادي ما كان ولا يزال يشوب مفهوميين قريبين منه من لبس وهما: مفهوم العلمانية (Laïcité) ومفهوم الدنونة (Sécularisation). فالدنونة إنما تعني إضفاء طابع دنيوي على أنشطة الإنسان بوجه إجمالي، سواء أكانت تلك الأنشطة سياسية أم غير سياسية، مقابل الدينونة التي تعني بالضد "تدين" الفعل البشري وجعله دينيًا. بخلاف مفهوم العلمانية الذي هو مفهوم أخص من مفهوم الدنونة، وألصق بالحالة الفرنسية الخاصة، وأشدّ تعلقًا بالجانب السياسي من نشاطات الإنسان الأخرى، بحيث يمكن القول إن كل علمانية

²³⁷ Marcel GAUCHET, *La démocratie contre elle-même*. p85.

²³⁸ Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie parcours de la laïcité*, P13.

دنونة، وليست كل دنونة علمانية. فيقول في هذا الصدد: "فأنا أطعن في القدرة التفسيرية أو الإدراكية لأنواع العلمنة أو الدنونة، لكنني لا أنكر عليهما القدرة الوصفية".²³⁹

ويضيف أنه هدف من مقاربة الخروج من الدين إلى تصحيح بعض المفاهيم وتقادي الوقوع في فكرة "القطع مع الدين" التي يتضمنها المفهوم؛ حيث ينبّه إلى أن "الخروج من الدين" في عمقه، هو تحويل العنصر الديني القديم إلى عنصر آخر غير الدين. ويعني ذلك أن الأمر يتعلق بتحول لغير الدين، وليس بقطيعة. وهذا هو ما أدّى بمفكرنا إلى استبعاد المفهومين السابقين، معاً بحكم أنهما بتعبيره "ليسا يفيان بالمقصود عند الحديث عن هذه العملية الحداثية".²⁴⁰ وهي دلالة على أن غوشيه استخدم مفهوم الخروج من الدين لتوصيف العلاقة بين الدين والدولة ومسار الحداثة، بدلاً من مفهوم العلمانية، لأنه مشوش في نظره.

تلك معطيات مهّدت لغوشيه الطريق حتى يُبين أن مفهوم الخروج من الدين مناسب أكثر لفكره، من مفهومي العلمانية واللائكية، واللذان يصفهما بالسطحية في تعاطيهما مع إشكالية العلاقة بين الديني والسياسي، فهما بحسب رأيه، لم يتجاوزا وصف الظاهرة دون بلوغ عمقها.²⁴¹ ويفهم من ذلك أن مفهوم العلمانية واللائكية رغم مناشدتهما باستقلالية الأرض عن السماء، إلا أنهما بقيا مرتبطان بالمرجعية الدينية التي يحاربانهما، في حين أن مفهوم الخروج من الدين لا يعتبر العامل الديني خصماً له، بل إن الدين والخروج منه خاضعان لمسار أقوى منهما هو التاريخ.

غير أن غوشيه لم يترك مفهوم الخروج من الدين يشوبه الغموض، بل عمل على ضبطه بدقة حين قال: "تكن مغادرة الدين بدقة أكبر، في العبور من عالم التبعية إلى عالم الاستقلال. من العبث القول إنّ هذا التّأرجح لم يحدث بين عشية وضحاها، إنّ كان بطيئاً ونزاعياً، إنه شكّل موضوع محاولات متكررة من أجل معارضته، وإعادة بناء الشكل الديني الذي يوجد في طور التّحلل. إنّ الإصلاح البروتستانتي، على سبيل المثال، الذي يُدرك في الوقت الحاضر كشيء عمل على تسهيل الدنونة، تم تصوّره، في الأصل، كمحاولة لإصلاح المسيحية في صفائها الأوّل، والعودة إلى المجتمع المسيحي للأزمنة الأولى... ففي الوقت الزّاهن يمكن التّفكير، أنّه، في أوروبا على الأقلّ سيرورة "مغادرة الدين" قد وصلت إلى منتهاها -

²³⁹ مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، ص 31.

²⁴⁰ Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie parcours de la laïcité*, p17.

²⁴¹ ibid, PP18-19.

وليس ذلك نهاية للتاريخ! لقد انفصل المعيار الجمعي نهائياً عن الدين الذي تحول إلى اعتقاد شخصي. وهو ما يشكل "الاستثناء الأوروبي" على سطح الكرة الأرضية.²⁴²

ويمضي في توصيفاته لمفهوم الخروج من الدين، حيث لا يُعَدُّ إبعاداً للدين، وتحتيته جانباً وكفى، بل هو وقع وحدث يُحوِّل ويُغيّر نمط الدين نفسه، من داخل جوهره الأصلي وبنيته الداخلية، وهو تحول، يعبر عن سيرورة تنتقل من الدين (La Religion) كنظام، إلى الديني (le Religieux) كتمظهر وتجلي لهذا النظام؛ ذلك أن تمظهر الديني لا علاقة له بالدين في جوهره وكنهه.²⁴³ ويفيد هذا أن الخروج من الدين يعني الانتقال نحو عالم يستمر فيه وجود الأديان، وكذلك عدم مناهضة الدين من حيث الجوهر، وإنما يعادي فقط المطامع الدنيوية للكنائس، وليس الدين على الإطلاق. فهو بكل بساطة، يطلب من المؤمنين أن يحتفظوا بإيمانهم الشخصي بالخلاص للعالم الآخر، وأن يدخلوا اللعبة المشتركة للاستقلالية عن الدين في هذا العالم المعاصر.

وبالموازاة مع ذلك، يستوقفنا رد غوشيه على أحد الأسئلة الموجهة إليه حول معنى الخروج من الدين والذي أثار جدلاً كبيراً بين أوساط الفلاسفة، وكان رد غوشيه واضحاً، حيث دعا إلى الابتعاد عن هذا الجدل فقد وصل إلى طريق مسدود على حد تعبيره، لأننا ببساطة لا نتحدث عن نفس الشيء. ويصرّح في ذلك قائلاً: "لم أتحدث عن موت الله أو اختفاء الدين، بل عن رحيل التنظيم الديني عن العالم، لأنّ الدين ليس في المقام الأول أفكاراً أو قناعات كما أصبح لنا نحن الغربيين المعاصرين. بل إنّه طريقة وجود للمجتمعات البشرية. فالخروج من الدين هو العبور إلى نمط سياسي واجتماعي وقانوني وزمني جديد للوجود، وهي عملية مستمرة ولدت ما نسميه الحداثة".²⁴⁴

إن عملية ترك الدين هذه، التي كانت مقتصرة في البداية على العالم الغربي، في أوروبا والولايات المتحدة، تنتشر في الواقع، مع إجراء ما يلزم من تعديل، إلى الكوكب بأكمله، مسببة العديد من التشنجات -وقد أثارت الكثير من التشنجات في ماضينا أيضاً، لذلك لا يوجد سبب للدهشة - لكنه لا يعني موت الأديان. إن ترك الدين يلائم بشكل جيد إدانة المعتقدات الدينية للأفراد، وهذه هي النقطة الأساسية.²⁴⁵ وهذا يعني أنه لا يدعوا إلى اختفاء المعتقد الديني للاعتقاد وفقدان دوره كمرجعية أخلاقية، وإنما يغير مكانه في الوجود الجماعي، لأنّه لم يعد محدداً للسياسي، فلا نتخيل حسب رأيه تعويضاً مباشراً أو أنياً لنمط من المعتقدات ولصنف من الخطابات بآخر، فالدين لا يضمحلّ بين عشية وضحاها، إنّه ببساطة

²⁴² Marcel Gauchet, *Retour ou sortie du religieux ?*, Ibid.

²⁴³ Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie*, PP 17_ 18.

²⁴⁴ Marcel Gauchet, *Les religions comblent un vide du discours social*, Article issu du magazine n°22 août 2008. <https://www.philomag.com>. تم تحميله يوم 2022/02/12.

²⁴⁵ Ibid.

يفقد وظيفته السياسية، وسلطته التشريعية العليا. وهو في تنافس مع خطاب يتعارض جذرياً مع مبادئه داخل عالم اجتماعي لا يحيط به ولا يضع معايير، وإن كان المؤمنون يشكلون العدد الأكبر منه وحتى أغليته.²⁴⁶

ويضيف إلى ذلك إنه لا يعني اختفاء المعتقد الديني، بقدر ما يفيد تغير مكانه في الوجود الجماعي. بينما يتوجه المقصد الآخر فيفيد الخروج من عالم كان فيه الدين من يشرع لكل شيء، ومحدداً لكل أمر والمتحكم في كل شأن، فهو من يهيكل ويوجه الجموع، بلغة غوشيه، بحيث كان الدين هو الذي يحكم (الحكم الثيوقراطي).²⁴⁷

وانطلاقاً من ذلك نجده يقرأ الخروج من الدين من زاوية ينفي فيها أن يفيد التملص من دائرة الدين، أي أن " الخروج من الدين " ليس من " الإلحاد " في شيء. بل يريده هوية وجودية. ومن زاوية أخرى يتحدد الخروج من الدين، الذي أراده غوشيه 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.

ويفهم من ذلك، أن الخروج من الدين لا يعني عنده نهاية الأديان، بل يعني تغير موقعها ودورها، فهو يفك ارتباطها بالتكوين الجمعي، وينزع منها وظيفتها الأساسية بوصفها مفتاح الانتظام الاجتماعي.

وعلى هذا الأساس يرى غوشيه، أن تجريد الأديان من وظيفتها الأساسية يتبدى عموماً في حركة ارتداد صريح عن الانتماء والممارسة الدينية، إلا أنه يترك المجال واسعاً لاستمرار الأديان ضمن انتظام ذاتي الانضباط، باسم حرية الضمائر، في شكل أفكار ومشاعر دينية مفرغة من وظيفة احتواء الوجود الجمعي وتأطيره التي مارستها على الدوام. لكنّ المستجّد، في هذا الوضع عندنا نحن الأوروبيين كما عبر عن ذلك غوشيه، هو أنّ تحييد الأديان الذي دام قرنين من الزمان كان خلالهما رهان معركة ضارية، قد بلغ اليوم منتهاه. ولعلّ خير دليل على ذلك هو تجذّره في ضمائر المؤمنين، لتتقضي هذه المعركة دون رجعة.²⁴⁸

وبالجملة، الخروج من الدين إنما معناه الخروج من العالم الذي كان يحكمه الدين.

هذا الخروج من الدين كما أراده مفكرنا إنما يفيد عدم ضياع التجربة الدينية وتخليص تنظيم الواقع الاجتماعي من وجهة نظر الآخر الذي - الله، وهذا التخليص يظهر التجربة الذاتية للآخر كبقية أنثروبولوجيا لا يمكن ردّها.²⁴⁹

²⁴⁶ Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, p99.

²⁴⁷ Ibid, p99.

²⁴⁸ Marcel Gauchet, *Les ressorts du fondamentalisme islamique*, Le Débat (n° 185), 2015/3

p 66.

²⁴⁹ Marcel Gauchet, *le désenchantement du monde*, P62.

فالخروج من الدين بحسب المعنى الذي يريده غوشيه لا يناهض الدين من حيث الجوهر، وإنما يعادي المطامع الدنيوية للكنائس، وليس الدين على الإطلاق، إنه وبكل بساطة يطلب من المؤمنين أن يحتفظوا بإيمانهم الشخصي بالخلاص للعالم الآخر، وأن يدخلوا اللعبة المشتركة للاستقلالية عن الدين في هذا العالم المعاصر.

وهو المعنى ذاته الذي قدّمه المؤرخ وعالم الاجتماع الفرنسي جان بوبيرو (Jean Baubérot) (1941) ففي حوار له مع ثلة من المفكرين وافق غوشيه في طرحه هذا فقال: "أريد، قبل كل شيء أن أُعبر عن تأييدي للآراء التي طُرحت (يقصد آراء أنصار فكرة الخروج من الدين) هناك خروج اجتماعي من الدين. عند هذا المستوى أوافق مارسيل غوشيه. ولكن ذلك لا يعني أن الدين انتهى! فنحن قد خرجنا من الدين في القرن التاسع عشر برؤية وضعية ودينامية للعلم. ذلك العلم الذي كان قادراً على النهوض بأعباء الرابط الاجتماعي بشكل جديد. لقد جعل أمل القرن العشرين من العلم سلطة حرة. إن الأمر الذي كُنّا نلوم الدين عليه في النهاية، بالمعنى الذي قبله مارسيل غوشيه، هو أن الدين كان يعمل على تنظيم وهيكله معتقدات المجتمع. وانطلاقاً من الدين تكوّن عدد من الاعتراضات للمجتمع. لقد كان هناك حتماً استعانة بتعال ما، وسلطة بشرية مكلفة بسن هذا التعالي بطرائق مختلفة.²⁵⁰

غير أن الإضافة التي قدمها جان بوبيرو للمفهوم، والتي تقر بعدم زوال الدين، سرعان ما رد عليها غوشيه ذاته بقوله: "لا يحول (يقصد الخروج من الدين) دون أن نظل كائنات بإمكانها أن تكون متدينة لآلاف السنين، والاحتفاظ بالمعنى الأصلي للدين. إن أعدادنا تتزايد أكثر فأكثر في رفضها الانتساب إلى المعتقدات الدينية، لكننا نظل مع ذلك مهيين للدين. ولا يعني الخروج من الدين أننا انقطعنا عن الإنسان المتدين الذي هيمن على طول التاريخ الإنساني، فالانضواء تحت أي نظام أو موقع ديني يشعرك بمناخ المقدس. من يستطيع سماع "الألم حسب القديس متى" لباخ (Bach) ولا يلمس قوة الإيمان التي يفصح عنها. لقد كنا متدينين، وسنظل كذلك إلى الأبد، وذلك في حدود استعداد أنثروبولوجي".²⁵¹

ويمضي مفكرنا في عرضه لهوية هذا الخروج من الدين داخل إطار الحداثة التي مهّدت له الطريق بقوله: "نرى بوضوح ما يعنيه الابتعاد عن الدين في الحداثة، فهو استبدال للسلطة التي تقلت من المجتمع - لأنه من خلال هذه القوة يتم تنظيم المجتمع - بسلطة ينتجها المجتمع، ويساهم فيها المواطنون من خلاله عملهم الانتخابي والذي إذا جاز التعبير، ينبثق من المجتمع. إنّنا ننقل من نمط من أشكال التنظيم السياسي إلى نمط آخر...ومنه فإن خروج التنظيم الديني للعالم لا يعني اختفاء الدين كمرتبة فردي.

²⁵⁰ مارسيل غوشيه، أوليفيه آبل وآخرون، الحداثة والأديان، ص 294.

²⁵¹ Marcel Gauchet, *Retour ou sortie du religieux ?* Ibid.

ببساطة، يكتسب الدين مكانة مختلفة تمامًا ويصبح قناعة خاصة للناس. فحرية المعتقد الديني مكفولة ولا تشكل أي مشاكل خاصة".²⁵² مما يعني أن هذه العملية إنما تمت المجتمع بسبل صناعة مصيره بنفسه. وبالعودة للتشريع الفرنسي نجده قد نص صراحة في قانون 1905 على ضرورة فصل مجالات الكنيسة عن مجالات الدولة، وهذا ما أكدته غوشيه بقوله: "إن قانون الفصل الذي صدر عام 1905 يمثل اللحظة المركزية في هذه الحقبة، يقصد قيام الجمهورية والدولة الفرنسية العلمانية الأولى".²⁵³ وتلك تطورات سياسية واجتماعية أفرزتها الثورة في فرنسا 1789. هذا الفصل بين الدين والدولة المنصوص عليه في الدستور الفرنسي، دفع بغوشيه لضبط المغزى من الدولة والدين معا فأحالنا إلى كلام بورتاليس Portalis (مفكر فرنسي عاش في القرن التاسع عشر) الذي يبدو أنه أعجب به فقال: "يقول بورتاليس: يجب ألا نخلط أبدا بين الدين والدولة، فالدين اجتماع للإنسان مع الخالق، والدولة هي اجتماع البشر مع بعضهم بعض. لكن البشر ليسوا بحاجة إلى وحي أو رؤى، ولا لدعم خارق كي يجتمعوا فيما بينهم. يكفيهم معاينة مصالحهم وأحاسيسهم وقوتهم، وعلاقاتهم المختلفة مع نظائريهم، إنهم ليسوا بحاجة إلا إلى أنفسهم".²⁵⁴

وكأنّ لسان حاله يقول، إن الله لا شأن له بما يدور في الأرض، ولا ينبغي له ذلك، وهذا المعنى الذي حملته فكرة موت الإله المشهورة عند نيتشه، والقاتل فيها -كما سبق وأن أدرجناها في المتن السابق-: "لقد ماتت كل الآلهة، والآن نريد أن يحيا الإنسان الأعلى".²⁵⁵ وبهذا المعنى الذي يسوقه هؤلاء، يكون الإنسان هو من يجب أن يضع لنفسه منظومة الأخلاق والقيم، فما يراه صالحا فهو صالح وما يراه طالحا فهو طالح. لكن مسار الخروج من الدين الذي عرفته هذه المجتمعات لم يتشكل في صورة واحدة، الأمر الذي يدعونا للوقوف عنده فيما سيأتي.

3- مسار الخروج من الدين:

إن مسار الخروج من الدين بأوروبا بدأت معالمه تتضح مع الإصلاح الديني خلال القرن السادس عشر، ثم صار العداء بين الديني والسياسي متجليا أكثر في القرن السابع عشر، حيث حاول هوبز مثلما أشار إلى ذلك غوشيه، التعبير عن هذا العداء في قلب النظام الملكي، ودون أن يبدو ذلك بشكل سافر تحول الدين إلى عقيدة سياسية. ليكون الخروج خلال عصر الأنوار والثورة الفرنسية أكثر وضوحا، عززته الثورة الصناعية في القرن التاسع عشر التي أدت إلى تحولات سياسية واجتماعية كبيرة، جسدتها على

²⁵² Marcel Gauchet, Raynal Marie. Entretien avec Marcel Gauchet. Ibid.

²⁵³ حاتم امزيل، العلمنة والذهنية ومفاهيم أخرى، ص 199.

²⁵⁴ مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، مصدر سابق، ص 27.

²⁵⁵ فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، كتاب للجميع ولغير أحد، ص 157.

الصعيد الفكري النزعة التاريخانية (هيجل-ماركس). وهو مسار يعود بحسب غوشيه الى تاريخ أوروبا لذلك يذكر لنا في إحدى مقالاته " لتذكّر كم كان هذا التحول عسيراً وصراعياً داخل تاريخنا.²⁵⁶ ثم إن هذا المسار لم يتوقف طيلة قرون، كما يصرح بذلك مفكرنا، بل كان في كل لحظة ينطبع بطابع يغيب عن وعي الطرف الذي يصارعه لدفعه عن العالم، وبقدر ما يحاول دحره يعيد جره، لكن بصورة مختلفة تماماً عن الديانات والعقائد السابقة.

ويظهر بذلك أن القطيعة المميزة للمجتمعات الحديثة بحسب غوشيه تكمن في تملك قوة الفعل هذه، إنها تمر عبر الاعتراف بالتاريخ كمولد للجماعة في الزمان. فقد تمثلت المرحلة الأولى من تلك الولادة في ظهور موضوع التقدم بحوالي 1750، يتعلق الامر بانفتاح الاستقلالية على الصيرورة. لا تتمثل الاستقلالية في الحكم المجرد للذات، بل في الإنتاج العيني للذات... إن المجتمع الذي يخرج من الدين هو مجتمع ينتظم بهدف تغييره الذاتي نحو الأفضل، مجتمع تتوجه فيه الأنشطة الفردية والجماعية نحو المستقبل.²⁵⁷ ويفيد ذلك أن المسار الذي سار بموجبه الخروج من الدين كان وفق تطور تاريخي.

غير أن أطروحة غوشيه في الخروج من الدين وكما أشرنا سابقاً، واجهت اعتراضات جمة داخليا وخارجيا، إلا أن ذلك لم يمنعه من المضي بها قدما محاولا الغوص في تاريخ المسألة الدينية في علاقاتها بالسياسة معتمدا منهجا تاريخيا، وهي اعتراضات عملت على وضع تأويلات أضرت بأطروحته فكان رد مفكرنا صريحا بقوله: "أود فقط إيراد توضيح أولي، وهو أنني لم أقل إننا خرجنا من الدين، وإنما قلنا، وهذا يختلف، أننا في طور الخروج من الدين. ففي العالم الذي نعيش فيه ما زلنا نلاحظ اليوم وجود تحركات ذات مغزى كبير ترتبط بتحول الديني والعلاقة به. فضلاً عن ذلك، فإن هذا العالم مخترق بقوة من قبل الدين إلى حدود تلك المظاهر الأكثر دنيوية (Séculiers). يوجد نوع من علاقة تكوين (Relation de genèse) بين العالم المسيحي في كليته، والعالم الحديث. فمن خلال سلسلة من الانشقاقات، منها الإصلاح استطعنا الدخول من جانب الحداثة، بالنظر إلى المسألة الخاصة جداً حول العلاقة بين البروتستانتية والحداثة. لكن الحديث عن حركة خروج من الدين تقتض وجود الدين في العالم الذي خرج من الدين".²⁵⁸

وكان غوشيه يهدف من وراء مقاربته هذه إلى تفكيك السلوك المعبر للمتدين؛ إذ لا مجال للتأمل في القيمة الخاصة بالعقائد والنظريات اللاهوتية المتنافسة أو بالفلسفات الدينية، كما وجب التنبيه أيضا إلى أنه لم

²⁵⁶ Marcel Gauchet, *Les ressorts du fondamentalisme islamique*, p 63.

²⁵⁷ مارسيل غوشيه، *المعتقدات الدينية والمعتقدات السياسية*، ص 3.

²⁵⁸ مارسيل غوشيه، *الحداثة والأديان*، تعريب/ عماد أيوب، مجلة الاستغراب، العدد 3، ربيع 2016، ص 292.

يقصد مناصرة النزعة الوضعية الداعية لإنكار الدين أو احتقاره والتقليل من شأنه، وإنما كانت غايته هي فهم تأثير السلوك الديني في بقية النشاطات الأخلاقية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وبهذا المعنى تُصبح سوسيولوجيا الدين في الوقت نفسه أبحاثاً متعلقة بسوسيولوجيا الاقتصاد أو السياسة.

وكان حال غوشيه هو حال صديقه ماكس فيبر، الذي يقول في هذا المعنى: "لا يهمنا بالتأكيد ما كان يجري تعليمه نظرياً ورسمياً في كتب اللاهوت الأخلاقي... [وإنما همناً] اكتشاف الحوافز السيكولوجية التي تمتد جذورها إلى المعتقدات والممارسات الدينية التي ترسم للفرد سلوكه".²⁵⁹

ثم إن الخروج من الدين الذي دعا إليه غوشيه، إنما يرجع بعجلة التاريخ إلى الوراء، وبالتحديد إلى حقبة تميزت بولادة ديانة جديدة ستقلب تاريخ الدين رأساً على عقب، يتعلق الأمر هنا بالمسيحية. وفي هذا الصدد يصرح: "قد يتفق حسب فهمي أن يكون العامل المركزي والفاصل للتاريخ الأوروبي الحديث هو الخروج من الدين، وأن هذا العامل قد مس حالياً الكوكب بكامله محدثاً ردود أفعال، لا يمكن إلا أن نتذكرنا بظواهر الإحياء الدينية، التي كنا على معرفة بها في ماضينا أحق المعرفة، والتي يظهر التحليل إسهامها الأخير في الخروج من الدين الذي كانت تقاومه".²⁶⁰

ويذكرنا مفكرنا في هذا الصدد بحركة الإصلاح التي عاشها الغرب الأوروبي، والتي تمثل أحد أقوى الشواهد على اكتمال مسار الخروج من الدين في أوروبا، وهو أمر تتفرد به هذه القارة على وجه البسيطة. وهذا الاستثناء الأوروبي مرتبط أساساً بدرجة تحقق مسار الخروج من الدين. فقد بلغ هذا المسار شأواً في أوروبا إلى درجة أنه استولى على روح المسيحية فيها وشرع في تغييرها من الداخل، إلى حد دفع الكنيسة الكاثوليكية وهي التي تشبنت طويلاً بمبدأ السلطة الكنسية في معارضة روح الحداثة، إلى الانخراط في الديمقراطية دون قيد أو شرط.²⁶¹ غير أن تجسيد ذلك واقعياً لم يكن من فراغ، إنما فرضته تغيرات اجتماعية وسياسية داخلية وخارجية، يمكننا كشفها من خلال المسار الذي عبرت منه المجتمعات الغربية في الخروج من الدين.

3. 1. من رهن الدولة بالدين إلى ثورة في الإيمان:

ينطلق تشخيص غوشيه لمسار الخروج من الدين الذي عالج فيه مشكلة الصراع بين الدين والدولة، من البحث في تاريخ الأفكار أو تاريخ اللاهوتيات، وربط ذلك بتاريخ الممارسات الاجتماعية، والتنافس الحاد

²⁵⁹ ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة/ محمد علي مقلد، لبنان، مركز الإنماء القومي، مراجعة جورج أبي صالح بيروت، دون ط أو تاريخها، ص 67.

²⁶⁰ Marcel Gauchet, *Retour ou sortie du religieux ?* Ibid .

²⁶¹ Marcel Gauchet, *Les ressorts du fondamentalisme islamique*, p 67.

بين مبادرة الأمير والمبادرة الدينية ضمن سياق الروابط المستقلة للقوى، وهو طريق اعتمده أثناء دراسته للمجتمع الغربي.

توقف مفكرنا في هذا السياق عند الانجذاب القوي للبشر في المجتمعات البدائية وميلهم الشديد نحو الثبات والاستقرار، وخوفهم من التغيير. هذا الانجذاب نحو الاستقرار من شأنه حسبه أن يفسر استدامة هذه المجتمعات وصمودها المذهل في مواجهة كل الأحداث الطبيعية للتأثير عليها وتحويلها على طبيعتها هذه. وتشترك هذه المجتمعات فيما أسماه غوشيه "تحيز منهجي للثبات".²⁶²

وفي توصيف له لهذه الفترة التي عايشها الإنسان قديماً، أطلق عليها اسم "العصر الذهبي" للدين، فالماضي الأصلي الذي يتذكره المجتمع باستمرار ويعيد إنشائه من خلال الطقوس التي يتبعها يجب أن يطاع تماماً فكانت الأولوية وفقاً له للدين، أي -السيادة المطلقة -للماضي التأسيسي، وللتقاليد السيادية، التي تسبق التفضيلات الشخصية، وتفرض نفسها عليهم بشكل لا يقاوم كقانون أو كقاعدة عامة مشتركة، صالحة دائماً للجميع.²⁶³

وتبعاً لذلك عرف عصر الأديان الأولى حسب غوشيه بروز حزب الغيرية، والذي مثل المجال الديني بامتياز، فالإله في ظله كان يتدخل في جميع جوانب الإنسانية. وهذا برأي مفكرنا بإمكانه أن يعزز الانغماس الإلهي في الإنسان، حيث أن كل تقصير يخص حياة الإنسان يجد ضالته في إله ينظم له عمله.²⁶⁴

ومن ثمة كان الإنسان في المجتمعات الدينية يقبل نظام العالم كما هو، ويخضع له، ويخضع أسلوب حياته طبقاً لهذا القانون الذي يملئ عليه من الخارج الديني. إذن هو يعيش حالة "عدم قبول التحويل" كما يسميها غوشيه²⁶⁵ وهذا عكس الإنسان المعاصر الذي يرفض العالم، كما هو ويرغب دوماً في تحويله.

وإذا ما رجعنا إلى مرحلة ما قبل الخروج من الدين -يعني قبل ثورة الإصلاح أي في العصور الوسطى- فإن توصيف غوشيه لوضعية الدين فيها قد وجده مريحاً، فالكنيسة كانت تفرض سطوتها على جميع مناحي الحياة وبتقويض من السماء، فإيمان الأفراد بالمطلق نتيجة محدودية تفكيرهم أمر لا نقاش فيه، وهي حسبه مرحلة لم تولد فيها بعد مقولة الخروج من الدين فيقول في هذا الصدد: "في حدود هذه اللحظة

²⁶² Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, p14.

²⁶³ Ibid, p18.

²⁶⁴ Ibid, p 53.

²⁶⁵ Ibid, p10.

لم يتجسد الخروج من الدين بشكل جلي، لأن الغريم الكنسي لم يخرج بعد للعلن فوضعه جنيني في رحم البراداييم الكنسي، في انتظار اللحظة المناسبة للولادة، والتي جسدها الإصلاح الديني من خلال أعمال مارثن لوثر وميكيافيلي، بداية من أوساط القرن السادس عشر".²⁶⁶

أما فيما يتعلق بالسيرورة التاريخية التي مرت بها المجتمعات الغربية خلال خروجها عن الدين، فإن مفكرنا حددها في ثلاث مراحل رئيسية: تتلخص في البداية في عبارة **دين الخروج من الدين** مروراً إلى **استقلالية الإنسان**، دون غض الطرف عما رافق هذا المرور، من تغيرات جذرية استهدفت العالم كله من تحديد معناه إلى اختيار نمط تنظيمه وهيكلته.

ففيما يتعلق بالمرحلة الأولى، والتي نحن بصدد تفكيكها الآن، وهي مرحلة الخروج من الدين فقد كانت بدايتها بثورة السياسي الدينية؛ وقد بدأت في نظره حوالي 1500، لتغطي القرن السادس عشر برمته خصوصاً مع الإصلاح البروتستانتي، ومع انبثاق الدولة بصورتها الحديثة؛ كمفهوم وكسبب لوجودها بذاتها، انطلاقاً من هذه الحقبة أضحت للدولة سيادة مطلقة، تمكنها من التحكم في كل الشؤون، بما فيها علاقة الإنسان مع الله.²⁶⁷

ولهذا الغرض قام غوشيه بتفكيك عملية الانتقال الحاسمة التي عرفها الدين، فحضر فيما وراء الدين، فوجده يعبر عن هوية وجودية لدى المجتمعات البدائية، وقد عبر عن ذلك بقوله "في البداية وإلى عهد قريب كان الدين يعبر عن طريقة وجود، وشكلاً لانتظام المجتمعات البشرية".²⁶⁸ مما يجعل المعتقد الديني يشمل التنظيم الجماعي، إنه اعتقاد في الآخر ما فوق الطبيعي، فالدين يصبح بهكذا معنى بمثابة هوية تعبر عن وجود الأفراد داخل هذه المجتمعات البدائية، وصورة عاكسة لتنظيمهم. وأبعد من ذلك كما يشير إلى ذلك غوشيه، هو نمط انتظام الجماعات البشرية في موازاة الغيرية المقدسة، ومن ذلك حققت تسميته نمط انتظام خاضع بآتم معنى العبارة، نظراً لاقترانه بتنزيل قانون الآخر الخارق للطبيعة في جميع مناحي الوجود

²⁶⁶ Marcel Gauchet, *La révolution moderne, l'avènement de la démocratie*, paris France, Gallimard, 2007, pp 55-56.

²⁶⁷ Olivier Bobineau, *Le religieux et le politique, suivi de Douze réponses de Marcel Gauchet*, Descellée de Brouwer, 2010, p80.

²⁶⁸ مارسيل غوشيه، **المعتقدات الدينية والمعتقدات السياسية**، ص3.

المشترك. لكن هذا الخضوع إلى الأساس اللامرئي يُظهر في عمقه، وخلف وجوهه المتعددة، انتظاماً مذهلاً في سماته، وهي سمات علينا التذكير بها باقتضاب في هذا المقام.²⁶⁹ ومن أجل رسم معالم مسار الخروج من الدين أكثر، عمد غوشيه على قراءة تاريخ أوروبا منذ القرن السادس عشر، وهي الفترة حددها لبداية القطع مع نمط الانتظام الخاضع السالف ذكره، وتعويضه بنمط انتظام آخر يقلب جميع تمفصلاته نقطة بنقطة. وهذا ما يمثل عنده الخروج من الدين، والذي يفيد الانتظام غير الديني للعالم البشري الاجتماعي.

وقد سلك هذا الخروج برأيه مساراً وعرّاً امتدّ قرابة خمسة قرون، وتولّد عنه نمط انتظام للعيش المشترك يمكن أن نسمّيه بحق نمط انتظام ذاتي، لأنه يقوم على تولّي البشر صنع قانون عالمهم. وبدل التجسيد الشمولي، طرح الفردانية، أي الأسبقية المنطقية للذرة الفردية على الكلّ الجمعي. وطرح بدل الاعتماد التراتبي المتبادل، التساوي الطبيعي بين كائنات يُفترض استقلالها عن بعضها بعض منذ الأزل. وطرح بدل السلطة المهيمنة باسم خارجانية فوقطبيعية، قيام السلطة على تمثيل المجتمع. وأخيراً، عوض الاختراع العملي للمستقبل الخضوع لنماذج الماضي، ويُمثّل اختراع المستقبل الذروة القصوى لإنتاج البشر عالمهم وقوانينه بعد خضوعهم للأسلاف وللآلهة طيلة آلاف السنين.²⁷⁰ فيكون الخروج من الدين إذاً، هو خروج عن التنظيم الديني للعالم. لهذا السبب برأيه، "لم نفهم المجتمعات القديمة حيث كانت منظمة دينياً وكانت تحدّد في الوقت نفسه نوع السلطة السائدة فيها، ونوع العلاقة بين الأفراد وشكل المجموعات... هذا البنيان الكامل هو الذي راح يتفكك شيئاً فشيئاً في مجهود استغرق خمسة قرون، وصولاً إلى عصرنا. وبموازاة الإصلاح الديني ثمة حدث يبرز أنه معاصر له تماماً: وهو ظهور السياسة الحديثة الذي ولّد على مدى قرن كامل مفهوم الدولة الحديث. ويمكنك إذاً أن ترى كيف أن مساراً سياسياً ومساراً دينياً يغيّران معطيات الإيمان بشكل كلي".²⁷¹

ولعل النقطة التي كان لها شأن كبير في مسار الخروج من الدين الذي أنتجته الثورة الدينية هي حركة الإصلاح البروتستانتي كمؤشر للتغيير، والذي ولّد بحسب اعتقاده كرد فعل على ما عرف بالإصلاح الكاثوليكي. هذان الإصلاحان عنده يعبران عن نفسيهما بزيادة في الإيمان؛ بمعنى الواقع الذاتي المعيش

²⁶⁹ Marcel Gauchet, *Les ressorts du fondamentalisme islamique*, p64.

²⁷⁰ Ibid, p65.

²⁷¹ Marcel Gauchet, *Le monde moderne est sous le signe de l'ignorance*, entretien de MATTHIEU GIROU, Ibid.

والتحاق الأشخاص بالدين. لكن زيادة التحاق الأشخاص ليست هي السبب في تعزيز الدين في المعنى الذي كان يريده غوشيه، كأسلوب تنظيم جماعي.

هذا الإصلاح الذي يشير إليه الرجل، دشّنه كما يذكرنا بذلك غوشيه، لوثر الذي قدّم أولى المحاولات من خلال إدانته زبغ كنيسة روما عن التقليد المقدّس ودعوته إلى استرجاع الأصول المسيحية النقيّة. غير أن غوشيه لم يتوان في الرد على هذا الإصلاح، إذ يرى بأنها مبادرة يكتنفها التباس صارخ يختزل مجمل إشكاليّتنا، إذ سيكون للتهجّم على تراخي الكنيسة الرسميّة وإطراح وصايا الإيمان، أثر على المدى الطويل معاكس للمقصد المنشود. فقد أدّت الرغبة الصّارمة في إعادة تنصير مجتمع المؤمنين عمليّاً، إلى ارتخاء نفوذ الدّين المسيحي على حياة المجتمعات. ولم ينفكّ هذا الانزياح بين المشروع الواعي وآثاره الاجتماعيّة الفعلية يتردّد في جميع المراحل، كلّما أطلّ السعي المحموم إلى استعادة النظام الخاضع برأسه من جديد.²⁷²

أضف إلى ذلك أن "الإصلاح"، قد أطلق العنان كذلك لصراعات وحروب دينيّة مرّقت أوروبا ومجتمعاتها، قبل أن تنتهي في ختام "حرب الثلاثين عاماً" مع "صلح وستقاليا" (1648) الشهير الذي ولّدت منه الدولة المدنية الحديثة. إذ لم تكن المعاهدة سوى صلحاً بين البروتستانت والكاثوليك، نتج عنه حماية التدين الفردي في الكيانات السياسيّة، مع التشديد على حق الفرد في اختيار ديانته ومعتقداته، وإلزام الدولة بحماية خياراته مما أدى إلى فصل تدين الفرد عن الفضاء العام للدولة والمجتمع والسياسة.

هذا الإصلاح دعا إليه البروتستانت مارتن لوثر (1483-1546)، أين أمر بهدم ثلاثة أسوار ظلت تحيط بالكنيسة الكاثوليكية، إذا ما أريد للإصلاح الديني أن ينجح، السور الأول يتعلق بتحكم السلطة الدينية في السلطة العلمانية، وتدمير هذا السور ينتج عنه مساواة السلطة العلمانية بالسلطة الدينية، والسور الثاني يفيد أن السلطة الدينية هي الوحيدة التي تملك حق فهم النص الديني، بمعنى قسر تأويل الكتاب المقدس على الكنيسة بدون إعطاء حق التأويل لأي كان من خارج المؤسسة، وثالث تلك الأسوار هو ادعاء العصمة للبابا.²⁷³ ولا غرابة بعد هذه الدعوة للقس مارتن لوثر إذا وجدناه، يعلق على باب كنيسة "فيتنبرغ"

(Wittenberg) الألمانية ورقة بعنوان "95 قضية ضد الباباوات"، هذا الحدث غير مسارات في تاريخ البشريّة. إذ عبّر التمرّد على الباباوات عن رفض السطوة الرمزيّة للسلطة الدينيّة المُركزة مؤسّساتياً في نخبة

²⁷² Marcel Gauchet, *Les ressorts du fondamentalisme islamique*, p66.

²⁷³ مراد وهبة، الأصولية والعلمانية، دار الثقافة، القاهرة، ط1، 1995، ص50.

كهنوتية، تحتكر تفسير نصوص الدين ومعانيه وأبعاده، والحسم بشأن الإيمان وشروطه وصدقه، بل كأنها كانت تضع نفسها وسيطاً مُضَمَّراً بين الإلهي والبشر.

لكن الذي يهمنا في هذه الثورة الدينية، حسب ما قدمه لنا هؤلاء المصلحين، هو تأثير حركة لوثر الإصلاحية في وضع حجر أساس العلمانية في الغرب، والتحرر من سلطة الكنيسة وجبروتها. وتلك مطالب ناضل لوثر من أجل تحقيقها، وهي في الحقيقة مطالب علمانية بلا أدنى مجال للشك، فمحاربة سلطة الكنيسة كانت الدعوى الأساسية للعلمانية، إذ تستحوذ الكنيسة على صلاحيات الدولة، وتعوقها عن إتمام أعمالها بكل حرية، بالرغم من عدم خبرة الكنيسة بكثير من تلك الأعمال، وعدم اقتدارها على التعامل معها.

هذا التأثير للثورة الدينية الذي صاحب حركة الإصلاح اللوثرية، هو من أوصل أوروبا إلى الديمقراطية حسب رأي غوشيه، ومن ضمن هذه الثورات، ثورة عام (1688) في بريطانيا التي أسقطت حكم الحق الإلهي المطلق، الذي كان مكرساً في بريطانيا منذ عام (1660)، ويضاف إليها الاعتراض على القرار البابوي عام (1713) هذا الاعتراض يقوم على دعوة السلطين بشكل صارم، ومن الداخل إلى القيام بواجبهما، فعلى السلطة الروحية واجب العودة إلى صفاء عقيدتها، وعلى السلطة الدنيوية واجب استقلالية سلطتها عن كل ما يخص أمور الدنيا.²⁷⁴

هذه الثورة التي عرفها الغرب الحديث غيرت وجهة الدين، ومن ورائه شكل الإيمان، وتحديد إيمان المجتمعات الديمقراطية العلمانية، فأصبح ينزع نحو النسبية التي طبعته عصرنا الحالي، كما تحيلنا هذه الملاحظة برأي غوشيه على الدين يصبح مصدره بشري، وهي مميزات العلمانية ذاتها. ولنقرأ ما قاله غوشيه: "ما يكون أساس السلوك الديني من الآن فصاعداً هو البحث، وليس التلقي، إنه فعل الامتلاك بدلاً من التسليم غير المشروط. ويتقدم صدق القلق على صلابة اليقين في إعطاء صورة نموذجية عن الإيمان، حتى فيما يخص الديانات الراسخة".²⁷⁵ وفعل الامتلاك والبحث فعلاً إنسانياً يتغيران باستمرار مما يجعلهما نسبين.

وتبعاً لذلك يتصف الإيمان العلماني عند غوشيه بخاصتي البحث والقلق، فيكون الدين والحالة هذه لديه نتاج تأسيس لأنه "انبثق في الأصل عن عملية حرة ومؤسسة، وصدر عن فعل خلق يعبر عن اختيار المجتمع وكونه جزءاً من جهاز قد قررت وظيفته".²⁷⁶ فالتأسيس فعل بشري فردي، وهي رسالة موجهة

²⁷⁴ مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، ص 57-58.

²⁷⁵ مصدر نفسه، ص 134.

²⁷⁶ مارسيل غوشيه وبيار كلاستر، في أصل العنف والدولة، تعريب وتقديم/ علي حرب، ص 180.

مباشرة لكل النظريات التي تنفي عن الاعتقاد الديني طابعه المؤسسي، وإن كانت تضفي عليه تلك الصفة وتعتبرها جوهره في المجتمعات اللاحقة الأكثر تطوراً وتجاوزاً لأنماط العيش البدائية. ما يعني أن صفة التأسيس لدى هؤلاء بعدية، بينما نجدها مساوقة للمجتمع منذ عهد البدائي لدى غوشيه، وليست سابقة له.

ومن جملة ما حصلته ثورة السياسي الدينية، مثلما يرى غوشيه ذلك، تتسبب الإيمان وعلمنته، حيث اعتبر المرور إليه حتمية تاريخية بالرغم من البطء الذي تبديه بعض المجتمعات في المرور إليه، ومن بينها المجتمعات الإسلامية. يقول في هذا الصدد: "إنَّ نسبة الإيمان الخاصّة هذه هي النتاج المميّز لعصرنا الحالي، إنّها ثمرة تغلغل الرّوح الديمقراطية داخل فكرة الإيمان نفسها، وتحول العقائد إلى هويات دينية هو نتيجتها المباشرة." ²⁷⁷ وكأن بالديمقراطية هي مقدمة تخلص بنتيجة يترتب عليها نسبة الإيمان هذا الإيمان الذي يدعو إليه هو إيمان فردي (Individualiste)، مصدره دين من خارج الدين، أي إيمان مقام على البحث الذاتي وهو إيمان نقدي. ويعبر عن ذلك بقوله: " ولكي نكون أكثر دقة، هو (الإيمان العلماني) لا يسعى وراء موضوعية الحقيقة، بل وراء ضرورة وجود موضوعية المغزى من أجل ذاتية الفرد (نفسه) ". ²⁷⁸ لكن هذه الدعوة التي قدمها غوشيه حول ثورة الإيمان مبشراً من ورائها بالإيمان العلماني هي بمثابة الانقلاب الكوبرنيكي للشعور الديني، إنه يعمل على أن يصبح بنظر نفسه على شاكلة ما عابه عليه مهاجموه بالأمس بطريقة خفية، إن هذا الإيمان نتاج للعقل البشري، وهو في خدمة غايات دنيوية بحتة.

يمكن القول إذن، إن هذا الواقع هو تعبير عن دينامية فلسفية وتاريخية، انتقل الإنسان من خلالها من عصر التفكك الاجتماعي والفوضى الفكرية إلى عصر استقلالية الفردية، استقلال أفضى إلى بروز مرحلة جديدة من الخروج من الدين، وهي التأسيس للدولة الحديثة.

2.3. الخروج من الدين ثورة سياسية:

عمل غوشيه على تفكيك موقع الدين شيئاً فشيئاً في المجتمع الغربي من خلال مجهود رافق فيه تحولات الدين طوال خمسة قرون خلت، وصولاً إلى عصرنا، فتوصل إلى أنه بالموازاة مع الإصلاح الديني الذي عرفته أوروبا، ثمة حدث آخر برز على أنه معاصر، وهو ظهور السياسة الحديثة التي بدورها أنتجت الدولة الحديثة. هذا التحول الذي عرفه عصرنا انتقل ليشمل المعتقد الديني الذي يتجه فيه لئلا يكون سياسياً

²⁷⁷ مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، ص 119.

²⁷⁸ المصدر نفسه، ص 134.

وبدوره توجه المعتقد السياسي لئلا يكون دينياً، مما يعني دخولنا في عصر جديد من تاريخ الإنسانية يتميز بحسب أطروحة غوشيه بأربع خصائص أساسية يمكن إجمالها فيما يلي:

- 1- تراجع الدين في تكوين مؤسسات الدولة والمجتمع المعاصر.
- 2- خصخصة الدين، واحتلال البعد الفردي للدين مكان الصدارة أمام المعتقد الجماعي.
- 3- لغم الفردانية الدينية، حيث أصبح الدين تفسيراً وممارسة، يخضع لنوع من التصور الفردي، بعيداً عن مفهوم الجماعة للدين الذي كان سائداً قديماً إلى حدود القرن التاسع عشر.
- 4- الابتعاد عن الممارسات الدينية الكنسية، حيث ظهرت سلوكيات غير مؤسساتية للدين تؤمن بالنسبية الدينية، وتخرق النسق المعرفي الكنسي للدين، ويظهر ذلك في موجة الخروج الكبير عن نمط المنظومة الدينية، باعتبارها نسقاً واحداً وثابتاً ولا يتحقق الإيمان إلا بالتبعية الدينية للكنيسة، إذ أثبتت الدراسات المتعددة في مختلف الدول الأوروبية، ازدياداً مهماً في نسبة المتدينين المخالفين للثقافة الدينية والسلوكية للكنيسة الكاثوليكية والبروتستانتية.²⁷⁹

وبالعودة إلى المحطة الثانية التي مرت بها مقارنة الخروج من الدين، تستوقفنا الثورة التي شهدتها السياسي على المستوى القانوني، حيث برزت فكرة الدولة الجبارة ذات النفوذ الواسع، هذه الأخيرة دعا فلاسفة العقد الاجتماعي إلى أن تكون السلطة في ظلها نابعة من الأسفل، أي من الإنسان إلى الإنسان، وكذلك المحافظة على الحقوق الفردية، وأن تكون قوة نظامها مستمدة من مشاركة الجميع، في تأسيسه وفق منطق التعاقد وفكرة الحق الطبيعي.²⁸⁰

وهكذا أصبحت السلطة السياسية التي كان هدفها الأسمى إخضاع الرعايا إلى معايير خارجية، أصبحت تسعى إلى ضمان تناسق النسيج الاجتماعي والتتام أجزائه الفردية. هذه المرحلة التي عرفت ظهور الدولة الأوروبية الحديثة، مثلت اللحظات المفتاحية لفهم مسار فكرة الخروج من الدين. فميلاد الدولة كان برأي غوشيه، حدثاً قطع التاريخ إلى اثنين، وأدخل المجتمعات البشرية في مرحلة جديدة جعلتها تدخل في التاريخ.²⁸¹

ومع بروز الدولة الحديثة ما عاد للأفراد حق في الإفصاح عن تعددية أو ازدواجية آلهتهم، لأن ذلك خزي من الماضي لا يليق بمستوى الدولة الديمقراطية التي تبنتها فرنسا بعد إعلانها ميلاد الجمهورية العلمانية. والتي احتكمت إلى قانون الفصل الذي بدوره شكّل مرحلة من مراحل الخروج من الدين الأكثر تقدماً.

²⁷⁹ Marcel Gauchet, *Retour ou sortie du religieux ?* Ibid.

²⁸⁰ Olivier Bobineau, *Le religieux et le politique ?*, p84.

²⁸¹ Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du Monde*, p66.

كما وجب الإشارة أيضا إلى أن الدولة تقوّت وزاد نفوذها في هذه المرحلة، رغم كونها تعود إلى ثلاثة آلاف عام قبل ولادة المسيح، إذ في خضم القرن السادس عشر ولد مفهوماها وتصورها. ولكن رغم قوة هذه الدولة الحديثة، إلا أنها ومع ذلك تسمح حسب غوشيه للمعتقدات الدينية وللعبادات بشكل خاص، بأن تنمو بحرية خارجها، على ألا يمتد مطلب حق ممارسة حريات المعتقد إلى أفعال وتدخلات تخالف الحق العام، وعلى ألا تسعى أي ديانة أو مذهب إلى منح مؤسساتها سلطة تنافس السلطة المدنية.²⁸²

ويعني هذا أن هناك تسامحا كاملا من قبل الدولة إزاء مواطنيها، طالما أن السلطة المدنية ليس لها أي منافس في مجالها، فيما يتعلق بالقيم الجوهرية التي باسمها تسود الجماعة. فهي تحوز سلطة تطبيق القانون والحفاظ على النظام العام وتسيير شؤون الناس الداخلية والخارجية. ويلح غوشيه أثناء حفره في طبيعة العلاقة بين السلطة الدينية والسلطة الدنيوية في أوروبا الحديثة، على أنها ليست قائمة على القطيعة المطلقة، بل هي أقرب إلى القلب أي تحول العنصر الديني القديم إلى عنصر آخر غير الدين. وعلى الرغم من أن هناك هوة ميتافيزيقية تفصل بينهما، فإن ثمة ما يجمع بين السلطتين، إلى درجة أن المسار التاريخي للأنظمة التمثيلية لا يمكن أن نفهمه إلا انطلاقا من ذلك. ومثل هذا الوضع هو ما دفع غوشيه لتحليل واقع المجتمع الغربي، وفي ذلك يصرح بقوله: "إننا نشهد في أوروبا انطفاء دور الدين في التنظيم الجماعي، وواضح أن هذا الأمر لا يمثل نقطة نهاية لتاريخه. ويبقى علينا كتابة التاريخ الإنساني للدين، لا من حيث دوره في المدينة، بل من حيث التجذر الإنساني للمعتقدات الدينية. فالإنسان هو الحيوان الوحيد القادر على التدين، ولا يعني هذا أنني أقصد أنه متدين بطبيعته، بل أقصد إن جوهره ينطوي على إمكانية التدين. وهي الإمكانية التي هيمنت بدرجة كثيفة على تاريخه ... إن إناسة الإمكانية الدينية لا تزال أفضل وسيلة لفهم الإنسانية المعاصرة".²⁸³

وبالموازاة مع تشرّح غوشيه لوضعية المجتمع الأوروبي العلماني، اكتشف أن المسار الذي عرفته العلمانية، ومن ثمة عملية الخروج من الدين، هو من تسبب في تحوّل الدين إلى إيديولوجيا وفقدانه الامتياز الذي كان يتمتع به في الماضي. وهذا ما ساهم حسبه في تحوّل العقيدة الدينية إلى مجرد رأي شخصي لا يخرج عن نطاق حرية الضمير وحرية التدين. وهنا نجده يعلنها بصراحة: "لقد انحلت الرابطة بين الاعتقاد الديني والنظام الاجتماعي، فالمؤمن الأكثر ورعاً لم تعد لديه فكرة الانتساب إلى نظام مسيحي أخوي، أو بالأحرى إلى سياسة الله، ما دام مقتنعاً بأنّ الناس هم المسؤولون عن بناء المدينة الجامعة بوسائلهم الخاصة. لقد بدا لهذا المؤمن أنّ خلط الإلهي بالشؤون الدنيوية التافهة ضرب من

²⁸² مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، ص 69 .

²⁸³ مارسيل غوشيه، في الدين والسياسة والمجتمع، حوارات اناسية، تعريب/ محمد الحاج سالم، ص ص 116-117.

الكفر، (...) نحن لا نشهد نهاية الاعتقاد الديني، بل نعاين نهاية الدين كما عُرف قديماً بوظيفته المتمثلة في تحديد الجماعات البشريّة. ²⁸⁴ وهذا يعني أن هناك تراجعاً لدور الدين في توجيه المجتمعات، ونهاية دوره في تكوين الوعي الفردي. وبسبب ذلك اعتمدت الدولة الحديثة القومية التي يتحدث عنها غوشيه صيغة جديدة للتنظيم، تتميز بالسيادة المستقلة للذات (*Autonomie*)، كما حل محل الحكم المتسلط للقوى الفوقيّة حكم قائم على تمثيل المجتمع. وذلك وفق نموذج "العقد الاجتماعي".

ووفق هذا السياق الذي يريده غوشيه من وراء الخروج من الدين، والذي تعرفه الدولة الحديثة، يصبح هذا الخروج يتجلى في الانتقال من عالم الانقياد نحو عالم السيادة المستقلة للذات. وفي هذا يصرح غوشيه: "إننا نجونا من دون أن نعي ذلك من قوة الجذب التي كانت تشدنا للفلك الرباني، فلم يعد بمقدور أحدنا بتاتا كمواطن أن يتصور نفسه مسيراً من قبل العالم الآخر، فدولة الإنسان هي من صنع الإنسان". ²⁸⁵

فلا مجال في ظل هذه الدولة الحديثة لتفضيل أي مواطن أو لاحتقاره بسبب عقيدته الدينية أو حتى الدنيوية. إنها دولة تقوم على الالتزام التام بحقوق الإنسان وحرية المعتقد، لذا فهي تبقى محايدة دينياً ودنيوياً. هذا ما يخلق إمكانية وضمانة لإشراك المواطنين والمواطنات كافة في النظام السياسي على تنوع توجهاتهم الدينية أو الدنيوية.

لكن ما يثير اهتمامنا على وجه التحديد هو تبادل السؤال التالي إلى أذهاننا، كيف يمكن للإنسان أن يدعم وجوده، وأن يجد دعماً وجودياً على "المطلق الأرضي"؟ ومن يمكنه أن يدعمه في عالم دون الله؟

وهنا يقدم لنا فيلسوفنا الجواب، والذي يراه موجوداً بطريقة ما في عالمنا، بشكل مستقل عن وعي الأفراد وإرادتهم. إن خصوصية عالمنا فيما يرى، تمكنه من تحقيق ذلك وفق مخطط الخروج من الدين الذي رسمه غوشيه في البداية، وهذا ما شكل لنا حسبه، ولأول مرة في التاريخ، منظمة إنسانية غير دينية.

وهنا نجده يقول بصريح العبارة: "لقد تمّ ترتيب مجتمعاتنا الحديثة خارج الدين، وهي تحمل إمكانية يومية ملموسة للعيش خارج الدين. لقد اعتقدنا لفترة طويلة جداً - ولا يزال هناك من يؤيدون ذلك، على سبيل المثال صديقنا ريجيس دوبريه - أنه بدون الدين، لا يمكن للمجتمعات البشرية أن تتماسك. وهذا ينطبق على كل المجتمعات التي سبقتنا. لكن أصالة مجتمعنا تكمن في إيجاد نمط من التنظيم يسمح له

²⁸⁴ Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, p102.

²⁸⁵ مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، ص ص 24-25.

بالاستغناء عن الدين باعتباره معتقداً عاماً. وهذا ما يسمح للجهات الفاعلة في هذه المجتمعات، أي مجتمعاتنا، بالعيش من دون دين ودون أي نوع من المرجعية الدينية".²⁸⁶

لكن ومع هذا الخروج من الدين، ينبهنا غوشيه أن عناصر الاستمرارية مع هذا الماضي الديني تبقى قائمة. لذلك يحيلنا على عبارة دوستوفسكي الشهيرة التي يعلق عليها بقوله: "إذا لم يكن الله موجودا فكل شيء مباح. حسناً، أنا آسف هذا ليس صحيحاً. إذا كان الله غير موجود فكل شيء غير مباح. هناك محظورات مطلقة".²⁸⁷

وانطلاقاً من هذه التحليلات لعملية الخروج من الدين التي أسس لها غوشيه، بدأ يظهر لنا التفريق بين الانتماء إلى المدينة والانتماء إلى الكنيسة، وكذلك التفريق بين الإنسان كعضو من أعضاء الإنسانية والإنسان المؤمن العضو في المسيحية. وهكذا بدأت تتلاشى فكرة الثنائية الزمنية والروحية لتقوى فكرة استقلالية السياسة. وبدأت تنمو بذور فكرة العلمانية التي تتلخص كالتالي، السياسي موجود بذاته ومحكوم بما يصنع هويته، وهو متباين عن المدى الديني ولا ينظم من قبل الله (جل جلاله)، بل يخضع لقوانين الطبيعة التي تتحقق بواسطة العقل. وهنا يذهب مارسيل غوشيه إلى أن فصل الدين عن السياسة (الكنيسة عن الدولة) قد دفع لتعظيم السياسة وهذا بدوره أجج معركة المقدس مع الحرية، وأنتج فهما متسامياً للنظام، الذي يمكن البشر من وضع قوانينهم الخاصة بأنفسهم.²⁸⁸

وقد كان العامل المهم في هذا الانفصال بين "الديني" و"السياسي"، وفي التأسيس أيضاً للنظريات الحديثة في الدولة-القومية، هو ظهور التيارات السياسية العلمانية. فقد لاحظ فيير فيما يخص العلاقات بين السياسي والديني، أن الأديان تبنت عبر التاريخ مواقف عملية شديدة التنوع تجاه العمل السياسي، يتمثل ذلك بدءاً من المعارضة الراديكالية للسياسة متخذة شكل البحث الصوفي أو مظاهر الالتزام والورع الديني، وصولاً إلى حالة الاستيعاب الديني للسياسة في إطار حرب مقدسة وعبر الخضوع الدائم للسلطة السياسية الدنيوية.²⁸⁹

²⁸⁶ Marcel Gauchet, *Raynal Marie*. Entretien avec Marcel Gauchet, Ibid.

²⁸⁷ Ibid.

²⁸⁸ مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، ص 24.

²⁸⁹ دانيال هيرفيه ليجيه، جان بول وليم، سوسيولوجيا الدين، ترجمة/ درويش الحلوجي، مصر، المجلس الأعلى للثقافة

2005، ص 104.

هكذا إذن فالدولة في النظام العلماني تبقى قطاعاً حيادياً مستقلاً فكرياً وسياسياً عن الحزب الموجود في السلطة، فهي دولة كل المجتمع، لا أداة بيد حزب السلطة.

ومع كل ذلك يبقى حضور الدين في السياسة قائماً، فقد أكد الأنثروبولوجي الفرنسي جورج بلاندييه (j. Balandier) (1921-2016) على أنّ للسلطة علاقة بالمقدس وبالجانب الديني في كلّ المجتمعات البشرية، بما في ذلك المجتمعات الغربية الحديثة، وفي ذلك يصرح: "ينبغي أن تبقى الكنيسة مفصولة عن الدولة، ولكن سوف يبقى هناك شيء من التقديس في السياسة، هذا شيء محتوم، وإلاّ فإنّ السياسة لا تستمر ولا تشتغل".²⁹⁰

وعليه يتبين لنا أن الدولة المدنية-أو الدولة العلمانية-دولة تقوم على أساس واقعي لا ديني. وإذا كانت العلمانية تعني التفكير في النسبي بما هو نسبي وليس بما هو مطلق، فإنّ الأمر كذلك بالنسبة إلى الدولة العلمانية، أو الدولة المدنية في جانبها السياسي، ومن ثم فإنّ أية محاولة لإقحام الدين في السياسة، أو جعل الدين متحكماً في تصريف شؤون الدولة من شأنه أن يضر بالدين، والدولة معاً. ومن هنا تمثل العلمانية حماية للدولة المدنية الديمقراطية من تدخل رجال الدين، وهي تمثل أيضاً حماية للدين من تدخل السياسة وتوظيفها له لخدمة مصالح وأهداف بعينها.

ومن المهم التأكيد على أن الدين، بالنسبة إلى غوشيه، كان في الأساس سياسياً. ولآلاف السنين، ومع ظهور الدولة أصبحت هي من تمارس هذا الدور السياسي. وقد نفذت ذلك عن طريق نظام التغاير، الذي يترجم فكرة التنظيم الخارجي لشؤون الافراد.

ومن المثير للاهتمام أن نلاحظ أن غوشيه في نظريته للمجتمعات البدائية التي تحكمها الغيرية، يقر بقيام هذه الأخيرة باختيار تعسفي، رغم معرفتهم بالمخاطر الكامنة في تحمل هذه المسؤولية تاريخياً، فقد اختاروا رفض دخولهم في عملية التطور التاريخي، وكأنهم قرروا دون وعي التوقف عن المساهمة في صنع مصيرهم.

ويفهم من هذا أن غوشيه يريد أن يبين لنا أن جذور الدين سياسية، فرغم عدم وجود الدولة في ظل المجتمعات القديمة إلا أنها كانت تدير نفسها ذاتياً.

²⁹⁰ أنظر، حوار مع جورج بلاندييه، السلطة والحداثة، مجلّة الفكر العربي المعاصر، بيروت عدد 41/ سبتمبر-أكتوبر 1986. ص34.

4-الاتجاه بالخروج من الدين نحو الكونية:

حاول مارسيل غوشيه أن يتجاوز بمقاربة الخروج من الدين الهوية المسيحية الغربية المحلية، فأرادها ظاهرة تشمل العالم كله، فهو عنده المقصد النهائي للعولمة، التي تعتبر في نظره تغريباً ثقافياً للعالم، تحت ملامح علمية وتقنية واقتصادية، هذا المظهر الغربي الحديث الذي التصق به (العولمة) فرض على كافة المجتمعات قطيعة مع التنظيم الديني للعالم. وفي هذا الصدد يقول إن: " الخروج من الدين انبثق في الغرب ليغدو اليوم كونياً بفضل العولمة وكان لانتشاره ردود فعل مضادة من قبل المجتمعات التي تكابده. ذلك أنّ العولمة، وإن كانت تدفع بالمجتمعات في نفس المسار التاريخي، إلا أنّ هذا الدّفع يجري انطلاقاً من تواريخ مختلفة جذرياً، وهو ما يقتضي التنبّه للمسألة، وتجنّب الركون إلى الراهنية التي تنزع إلى وضع جميع تلك التواريخ على نفس الصعيد." ²⁹¹

فالعولمة معطى جديد في واقع المجتمعات المعاصرة، وبالنظر إلى ارتباطها بالخروج من الدين، فقد ألّبت هذا الأخير بعداً كونياً. وأدخلت تحولات كبيرة في هذا العالم، وهنا يصرح في ذلك بقوله "قد يتفق حسب فهمي أن يكون العامل المركزي والفاصل للتاريخ الأوروبي الحديث هو الخروج من الدين، وأن هذا العامل قد مس حالياً الكوكب بكامله محدثاً ردود أفعال لا يمكن إلا أن تذكرنا بظواهر الإحياء الدينية التي كنا على معرفة بها في ماضينا أحق المعرفة، والتي يظهر التحليل إسهامها الأخير في الخروج من الدين الذي كانت تقاومه". ²⁹² وهو بذلك يعتبرها حركة كانت في السابق تعني الغرب فقط، لكنها بمرور الوقت غدت كونية.

وفي سياق توضيحه لتأثيرات العولمة على الخروج من الدين، يوجّهنا نحو إدراك عمقها التاريخي الشامل، ففي رأيه لا يجب الوقوف عند العولمة الزاهنة، بل العودة إلى العولمة الإمبريالية الأولى في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. فقياساً بالموجة الأولى التي اتّسمت بالهيمنة الاستعمارية الأوروبية، قد يصحّ تسمية الموجة الثانية التي نعيشها حالياً في ختام القرن العشرين ومستهلّ القرن الواحد والعشرين، بـ "العولمة التجارية". والجامع بين العولمتين، ومن الشجاعة تسمية الأشياء بمسمياتها، هو سعيهما إلى إضفاء السمة الغربية على العالم بأسره. ونعني بذلك سعيهما الكوني إلى نشر أنماط تفكير وأنماط نشاط تطوّرت في الأصل في الغرب. ويضيف إلى ذلك أنه إذا كانت العولمة الأولى قد نشرت هذه المنتجات عبر القسر الاستعماري، فإن العولمة الثانية تنتشر بسبب الاقتصاد العالمي ووسائل الإعلام العالمية وهو

²⁹¹ Marcel Gauchet, *Les ressorts du fondamentalisme islamique*, 64.

²⁹² Marcel Gauchet, *Retour ou sortie du religieux ?*, Ibid.

ما سهل على اعتناقها من قبل الشعوب، التي كانت بالأمس مُستعمرة أو واقعة تحت الهيمنة الغربية، بشكل أو بآخر. ويرتبط هذا الانقلاب في معادلة العولمة الثانية بطابعها السياسي المحتجب وراء بعدها الاقتصادي. وبذلك، يتقدّم التّغريب الثقافي بنفس وتيرة تخفيف التأثير الغربي السياسي.²⁹³

ثم يضيف أيضاً، زيادة على ما سبق من تأثيرات العولمة، بأن الغرب لم يقدّم بإرسال مبشريه عبر أرجاء المعمورة من أجل الكرازة للجميع، قائلاً لهم: انسحبوا من الدين!، بل يكتفي بنشر منتوجاته، بيد أن هذه الأخيرة (ويقصد العولمة) تتضمن الانسحاب من الدين كرسالة ضمنية. لنفترض في الحقيقة، اضطراراً أن الانسحاب من الدين، يتم من الخارج في مجتمعات لم تقم بتطويره من الداخل. الشيء الذي يحدث هزات عميقة، مماثلة، لكنها مختلفة بالضرورة، عن تلك التي عرفتتها المجتمعات الغربية، حيث كانت السيولة داخلية النمو وانتشرت على ما يزيد من خمسة قرون. لذلك تعد العولمة حسب غوشيه، رهانا هوياتياً لكل المجتمعات، لأنها تكره هذه المجتمعات الغربية، على النظر إلى ذاتها من خارجها بدلاً من الاكتفاء بالهوية الداخلية التي اعتادت عليها.²⁹⁴

ولكن الفكرة الأكثر قوة في موقفه حول هذه التأثيرات اعتبره أن العولمة هي المسؤول الأول عن المحنة التي تعرفها فرنسا في القرن العشرين، والتي بدأت مع التطور الأساسي في منتصف السبعينيات، وتحديدًا مع أزمة النفط عام 1973 وما نتج عنها من انخفاض في مستويات النمو. مما خلق أزمة داخل فرنسا وهي أزمة امتدت تأثيراتها إلى العولمة. وهي مرحلة عاشت فيها دولة فرنسا حالة قلق عميق وتوتر شديد للغاية. كما أنها كانت تخاف من التغيير وتعاني من خطر محتمل. وهنا لا يتوان غوشيه عن كشف ذلك في قوله: "إنّ سبب المحنة الفرنسية هو في المقام الأول نقطة التّحول في العولمة التي حدثت في سبعينيات القرن العشرين. وكان المجتمع الفرنسي، والجيل الذي يتوافق معه، يتعامل مع نقطة التحول هذه بشكل سيء للغاية. ولم تكن هناك حاجة لهذه الأخطاء".²⁹⁵

فالمنتجات التي يسيّرها الغرب الحديث باسم العولمة والتي كرستها أنماط التفكير المتّصلة بالعقل العلمي تارة وأنماط النشاط والانتظام المتّصلة بالفضاء الصناعي والرأسمالي تارة أخرى، هي عند غوشيه، من منتجات الخروج من الدين والتعبيرات النموذجية للانتظام ذاتي الانضباط. بل هي تجسّدها عينياً، وإن كانت لا تقول ذلك صراحة.

²⁹³ Marcel Gauchet, *Les ressorts du fondamentalisme islamique*, p67.

²⁹⁴ Marcel Gauchet, *Retour ou sortie du religieux ?*, Ibid.

²⁹⁵ Marcel Gauchet, *Je suis et je reste fondamentalement socialiste*, Entretien avec Marcel Gauchet publié par le monde.fr, Ibid.

وفي ذلك يقدم لنا مثالا حيا "عندما نستورد علم الميكانيكا الكمّي أو الرياضيات المائيّة، فنحن لا نتلقى معها تنبيهاً مفاده: احذر الخروج من الدين! إلّا أنّ الأمر كذلك بالفعل. فحين نتقبّل هذه الأشياء والأدوات وأنماط التفكير والفعل، فإننا نصاب معها بعدوى روح الانتظام ذاتي الانضباط، وذلك على عكس الانطباع بإمكان نيّنا هذه دون تلك، فهذا صحيح في الظاهر، لكنّه مستحيل في الواقع. وهو عين الوهم المؤسّس الذي يقوم عليه التّغريب، والفحّ الذي ينصبه لكلّ من يسعى إلى امتلاك أدوات القوّة الغربيّة مقابل نبذ الإطار الفكري والاجتماعي السياسي الذي نشأت ضمنه، لأنهما متلازمان".²⁹⁶ وهذا ما يجعل الخروج من الدين في الوقت الراهن، والذي يريده غوشيه حركة عصية على المقاومة.

وبالرغم من التحول الذي أفرزته مقارنة الخروج من الدين، يبقى الإنسان يعيش على فطرته الميالة للتمسك بالدين، وهذا الذي لم ينكره مفكرنا الذي نجده يصرح به في قوله: "لا تحول بيننا (مقولة الخروج من الدين) وبين أن نظل كائنات بإمكانها أن تكون دينية منذ أمد طويل فأعدادنا المتكاثرة لا تتقيد بالاعتقادات الدينية، لكننا نظل كائنات جاهزة بحاجة للدين. فلا يعني الخروج من الدين أننا سننفصل عن الإنسان المتدين الذي ساد التاريخ البشري برمته. ادخلوا أي صرح أو موقع ديني ستشعرون بجو المقدس. لقد كنا متدينين - وسنبقى متدينين وإلى الأبد. إنه ترتيب أنثروبولوجي تقريبا".²⁹⁷

ولعل ذلك سبب دفع غوشيه إلى التأكيد بأن أوروبا على مقربة من مغادرة الدين، إن لم تكن غادرته أصلا وفي ذلك يصرح في أحد حواراته: "في الوقت الراهن يمكن التفكير بعدل، أنه، في أوروبا على الأقل سيرورة" مغادرة الدين" قد وصلت الى منتهائها وليس ذلك نهاية التاريخ! لقد انفصل المعيار الجمعي نهائيا عن الدين الذي تحول الى اعتقاد شخصي. وهو ما يشكل "الاستثناء الأوروبي" على سطح الكرة الأرضية، حيث تم إدخال السيرورة في كل مكان، لكنها تقدمت كثيرا بطريقة غير متساوية".²⁹⁸

لكن ما يمكن ملاحظته على ما قدمه مارسيل غوشيه بشأن مميزات الخروج من الدين، أنه لم يطرحه إلّا بعدما طوت أوروبا قروناً من الانغلاق العقائدي، مزحزحة المقدّس على وقع نزعة إنسانية (Humanisme) عالمية منشودة، وسط تقاوم الأصوليات، وعودة الديني بقوة، وسطوة الرأسمالية المتوحشة، والاستبداد السياسي.

يتبين لنا مما قدمه مفكرنا أن الخروج من الدين يمثل مرحلة تميزت بفقدان الدين لسلطته، مع انهيار في الممارسة الدينية وهزيمة السلطات العقائدية وظهور الاعتقاد الذاتي. وهي مرحلة مرتبطة بالحدّات التي تشكل نمطا من أشكال تنظيم المجتمعات. هذه الحدّات التي نعيشها هي عولمة اقتصادية باعتمادها العمليات الصناعية والتفكير الفني المصاحب لها. مما يجعل عودة الدين والحالة هذه، بمثابة رد فعل، أو

²⁹⁶ Marcel Gauchet, *Les ressorts du fondamentalisme islamique*, p 68.

²⁹⁷ Marcel Gauchet, *Retour ou sortie du religieux ?*, Ibid.

²⁹⁸ Ibid.

تيار من عولمة الحداثة الغربية في مجتمعات لا تزال منظمة إلى حد كبير من خلال نمط ديني في الهيكلية، ولكنها منقسمة بين الاستيلاء الضروري على الحداثة الذي لا يمكن رفضه والتساؤل حول كونها ترعى التفكير والتقاليد والقيم الراسخة، وتتطوي على طريقتهم في الحكم.²⁹⁹

وعموماً يمكن تلخيص مسار الخروج من الدين بالمجتمع الأوروبي، بأن بدايته كانت مع حركة الإصلاح الديني الذي عرفه القرن السادس عشر، ثم اشتد الخروج من الدين مع مطلع القرن السابع عشر الذي بلغ فيه الصراع بين الديني والسياسي أوجه، وانتقل مسار الخروج في القرن الثامن عشر بعدما تقدمت فرنسا من خلال عصر الأنوار والثورة الفرنسية، فالثورة الصناعية، لينتج تحولات سياسية واجتماعية عميقة على المجتمعات الأوروبية.

وكل هذا المسار الذي رسمه غوشيه، كشف لنا على أن الإنسان سار في اتجاه تطور الاستقلال عن السماء وتجاوز تبعيته لها، وهذا بدوره يجرنا إلى الانتقال للتجليات التي تبلور فيها هذا الخروج، وهي التي سنقف عندها في المبحث الموالي.

²⁹⁹ Marcel Gauchet, *Religion, politique, morale et éducation*, Rencontre avec le philosophe animée les optants de philosophie. <https://prepasaintsernin.com/2018/03/08>.

المبحث الثاني: مزايا الخروج من الدين

إذا كان الخروج من الدين قد أنتجته الحداثة وما صاحبها من تنوير وإصلاح ديني، وانتهاء بميلاد الدولة الحديثة، فإن هذا المسار الذي قطعه المفهوم لا يزال مستمرا لحد الآن، وموازة مع ذلك نجد أن عملية الخروج صاحبها مخرجات نبهنا إليها غوشيه من وراء هذه الفكرة، والبداية كانت بعده المسيحية دين الخروج من الدين.

1-المسيحية ديانة الخروج من الدين:

سبقت الإشارة من قبل إلى أن مسار الخروج من الدين، كما يقدمه غوشيه تعود بدايته إلى تاريخ بعيد في أوروبا، لكن مظاهره الأكثر جلاء كانت بدايتها في القرن السادس عشر الميلادي. هذه المرحلة التي فككها الرجل، محاولا فيها تحليل علاقة الدين بالعلمانية، شكلت لديه ما يسمى بـ " الخروج من الدين"، وهي مقولة ربطها إلى حد بعيد بالتصور المسيحي للإله باعتباره يحوز ميزتين هما: ابن الإنسان وابن الإله، وضحي الإله بابنه الوحيد لأجل خلاص البشرية، فجعل بذلك الألوهية ألوهية كلية عامة يستطيع الجميع الانخراط فيها. ومن ثم نزل بفضل الدين إلى الأرض لكي يكون مباطنا للإنسان بعدما كان متعاليا مفارقا له. وهذا ما يجعل الخروج من الدين حسبه نتيجة طبيعية للديانة المسيحية. فهو يعتبر المسيحية نموذجا لديانة الخروج من الدين، وفي الوقت نفسه يسجل حقيقة فردانية الاعتقاد، إذ تشكل أهم مستجد في المسار الذي اتخذته الإنسانية، في طريقها إلى الفصل النهائي والقطعي بين الدين والسياسة. إننا نشهد في أوروبا كما يقول " انطفاء دور الدين في التنظيم الجماعي، وواضح أن هذا الأمر لا يمثل نقطة النهاية لتاريخه. ويبقى علينا كتابة التاريخ الأنثروبولوجي للدين، لا من حيث دوره في المدينة، ولكن من حيث التجذر الأنثروبولوجي للمعتقدات الدينية. فالإنسان هو الحيوان الوحيد القادر على التدن، ولا يعني هذا أنني أعتقد أنه متدين بطبعه، بل إن جوهره ينطوي على إمكانية الدين، وهذه الإمكانية هي التي هيمنت بدرجة كثيفة على تاريخه. إلا أن ذلك لا يمثل قدرا لا مرد له، إذ يمكنه فسخ المجال لشيء آخر... إن أنثروبولوجيا الإمكانية الدينية لا تزال أفضل وسيلة لفهم الإنسانية المعاصرة التي تبدو أبعد ما يكون عن مثل هذه المخاوف. فحتى في خضم المادية والنزوع إلى المتع الأكثر جموحا، يوجد شيء آخر بصدد الاشتغال"³⁰⁰.

³⁰⁰ Marcel Gauchet, *Le politique permet à la société de tenir ensemble*, Nicolas Truong publié le 21 février 2007, Philosophie magazine. <https://www.philomag.com/articles>. تم تحميله يوم 2022/3/13

هذه القراءة الأنثروبولوجية للدين التي قدمها غوشيه في سياق تفسيره لتاريخ الغرب الأوروبي، أفضت إلى تصنيف الدين المسيحي كإيديولوجيا، مما جعله يفقد انتماءه بالمتعالي. ومرد ذلك حسبه الصيرورة التاريخية التي غيرت طبيعته وقطعت صلته بالمطلق، الأمر الذي جعله دنيويا علمانيا. وهو مسار عبر عنه بالخروج من الدين. والذي كان أثر التاريخ فيه على الدين فعلا، فقد حوله من رؤية مطلقة متعالية إلى مجرد "عقيدة فردية". وهذا ما يسميه غوشيه بـ "علمنة الدين".³⁰¹

وهو لا يقصد بذلك انتهاء وظيفة الدين في المجتمعات أو تخليها عنه، بقدر ما يعني تحول الدين أو بالأحرى تحويل الدين إلى أيديولوجيا. فالغرب لم يطرد الدين من فضاء الدولة، وإنما جعل مؤسسة الدولة هي المهيمنة والمسيطر على الفضاء الديني في الكثير من الجوانب والأبعاد.

ثم إن مقولة الخروج من الدين، لم تكن مجرد حصيلة للتاريخ الأوروبي الحديث، بل كانت لها جذور استنبطتها من المسيحية، التي شكلت بالنسبة إليه ثورة بكل معانيها، فهي بحسب تعبير غوشيه "دين الانسحاب من الديني"³⁰².

هذا التأسيس لأطروحة غوشيه في الخروج من الدين والذي يربطه بالدين المسيحي، سرعان ما وضح مغزاه بالتدقيق، حينما صرح بقوله: "أنا لا أتحدث عن جوهر المسيحية. بل عن إمكانية تشكل جزءا من المسيحية التي ما كان لها أن تعرف التحديث لو لم تصادف سياقاً تاريخياً محدداً جداً، سمح لها بعرض نتائجها. وتكمن الخصوصية المسيحية برأيه في الحدث المسيحي للتجسيد. ودلالة هذا أن المسيح يعتبر "مسيحياً مقلوباً"... فقد شكلت صورته صورة ملك، فاتح مرسل من لدن الله من أجل توحيد البشر باسمه.

فمع يسوع، تجلى الإنسان الإله، مثل صورة دون سلطة تشهد على الدنيا، في شخصه ومصيره".³⁰³

هذه المقاربة الحديثة "مقاربة الخروج من الدين" التي أسسها غوشيه وربطها بالمسيحية، كان لها رد فعل من قبل رجال الكنيسة خاصة سنة 1985، وهي السنة نفسها التي تم فيها صدور كتاب غوشيه *إزالة السحر عن العالم*، أين تأثر رجال الدين، وعلى رأسهم أسقف مدينة كلير مون فيران إيبوليت سيمون وأسقف مدينة أنغوليم كلود داجن، بدعوة غوشيه إلى الخروج من الدين انطلاقاً من صلب المسيحية؛ فما كان منهم إلاّ تبني هذه الفكرة فسعوا لجعل الدين المسيحي دين "دخول" الدين في الديمقراطية وحدثاتها. الأمر الذي أوحى لغوشيه حينئذ أن هؤلاء الذين تقبلوا بحماس فكرة المسيحية على أنها "دين الخروج من

³⁰¹ مارسيل غوشيه، *المعتقدات الدينية والمعتقدات السياسية*، ص 1.

³⁰² Marcel Gauchet, *Retour ou sortie du religieux ?* Ibid.

³⁰³ Ibid.

الدين"، لا بد أن تكون لهم مصلحة في ذلك، مع أن رؤيتهم تختلف كلياً عن رؤيته. فهو من جهته حاول أن يدرك الأمور كمؤرخ، وهم من جهتهم كانوا يحاولون اكتشاف ما عليهم معرفته كرجال كنيسة. فالمسيحية عنده والحالة هذه، كانت تحمل في داخلها بذور ظاهرة الخروج من الدين باعتبارها ميزة العصر الحديث. هذا الخروج من الدين تم بفضل تقديمه للشرط الأساسي لذلك، والمتمثل في اندماج المرئي باللامرئي والتحاق الأصل بالآني، وما إلى ذلك من الميادين التي كانت متناقضة ومفصول بعضها عن بعض فصلاً تاماً³⁰⁴.

وفي ذلك يصرح غوشيه: "إننا، في أوروبا نشهد انقراض دور الدين في التنظيم الجماعي. ذلك الدين الذي كان حتى وقت قريب بمثابة عنصر تكامل للمجتمعات الصغيرة (الحي، الرعية، مجتمع الفلاحين، وما إلى ذلك)"³⁰⁵.

ورغم هذا الاندماج للمسيحية داخل مقاربة الخروج من الدين، إلا أنه لا بد من إيجاد موقع آخر للديانة المسيحية في مجتمع الخروج من الدين-المجتمع الديمقراطي-، وربما وجدت بهذا الخروج انطلاقة جديدة تتطلب تحديداً عميقاً لما كانت عليه الأديان والمسؤوليات التي تسلمتها. فالديانات التوحيدية بحسبه تعد مرحلة أساسية من مراحل التحولات الكبرى التي شهدتها الميدان الديني، والتي أحدثت بدورها على حد تعبيره تعديلات مهمة في نمط التنظيم في المجتمع البشري.

فضلاً عن ذلك فهي -المسيحية- بحسب رأيه وعبر تأسيسها لعالمين مطلقين يقصي أحدهما الآخر، وهما العالم الزمني والعالم الروحي، تؤدي إلى "توتر بين قطبين ونظامين من اللزوميات متجذرين بما يكفي من صلابة وفي الوقت عينه، بما يضمن قدرة مقاومة كل واحد منهما للآخر." ³⁰⁶

ولتوضيح مدى حمل المسيحية للمواصفات التي يتطلبها الخروج من الدين مقارنة بغيرها من الديانات يصرح في ذلك غوشيه: "فحين أقول أن المسيحية ديانة الخروج من الدين، أقول أن المسيحية كانت وحدها فقط تملك الاستعدادات النوعية التي تسمح بإمكانية الخروج من الدين خروجاً يتنامى داخلها (*endogène*) والدليل الأفضل الذي يدل على أننا لا نعني بذلك وجود برنامج آلي منقوش وراثياً في

³⁰⁴ Olivier Bobineau, *Le religieux et le politique, suivi de Douze réponses de Marcel Gauchet*, p66.

³⁰⁵ Marcel Gauchet, *Le politique permet à la société de tenir ensemble*, ibid.

³⁰⁶ Marcel Gauchet, *désenchantement du monde*, p187.

المسيحية، هو أنه في سياق مختلف لم تمهّد المسيحية الشرقية في بيزنطة، التي هي استمرار للإمبراطورية الرومانية، لأية تطورات مماثلة. ومنه ستتولد الأعجوبة الغربية من هذا التوتر".³⁰⁷

ثم إن القطيعة التي شهدتها المسيحية في علاقتها مع اليهودية، تشكل استمرارا لهذه الأخيرة باستكمالها لفكرة المُنتظر المنقذ (Le messianisme)، والذي لعب دوره المسيح. إن هذه الفكرة بحد ذاتها تُمثل قطيعة للمسيحية مع اليهودية؛ إذ إن المسيح رغم اعتباره المنقذ المُنتظر إلا أنه كما سماه مارسيل غوشيه المسيح المقلوب (messie à l'envers)، فهو خلافا لسابقه من الأنبياء والرسل، لا يعلن النصر المحتوم والمنشود على محتل، ولا يجابه ظالما ولا يحارب أو يؤسس جيشا. إن المسيح توحيد للإلهي والإنساني، لا يحارب إلا بسلاح الحب هو ملك، لكن مملكته ليست في هذا العالم، عكس ذلك المُنتظر من قبل اليهود الذين يعتبرونه ملكا للعالمين يحتل أعلى الهرم البشري، غير أن عيسى المسيح اتخذ موضعا مقلوبا هنا والآن على الأرض، فحتى مصيره لم يعد قهر أعدائه والنصر عليهم، لكنه اتجه صوب موته المحتوم مفتوحا العينين فارغ الفم.³⁰⁸

يتعلق الأمر إذن حسب مارسيل غوشيه بقلب للموقف والموقع، الذي أحدث شرخا كبيرا في بنية العقيدة، وسبب تغيرات مشهودة على مستوى المذهب قاطبة.

هذه القطيعة التي شكلتها المسيحية مع الديانات السماوية الأخرى قامت على عدة مرتكزات، أحاطها مارسيل غوشيه باهتمامه، وسلط عليها الأضواء اللازمة لتبيان مدى أهميتها، في تاريخ الاجتماع البشري وفيما ستخلفه من آثار مستقبلية قد تصل إلى عصرنا هذا. فالقطيعة المسيحية تتبنى على عقيدة مختلفة تماما، عن سابقتها من العقائد التي تتمثل في التجسيد، وعلى شعور نراه في الإيمان، وعلى جهاز بيروقراطي يتجسد في المؤسسة الدينية والأدوار التي تلعبها، وعلى وساطة سياسية محضة هي الملك بصفته حاكما مجسدا (souverain incantateur).³⁰⁹

إن التجسيد بهذا المعنى الذي ساقه مفكرنا عقيدة غيرت التاريخ السياسي للدين وزلزلته، إذ به تَوحّد الإلهي مع الإنساني، وتحالف السماوي مع الأرضي، واندمج الظاهر بالخفي، وتزواج الماضي بالحاضر، وتوج الثاني كأولوية.

³⁰⁷ Marcel Gauchet, *Retour ou sortie du religieux ?* Ibid.

³⁰⁸ Olivier Bobineau, *Le religieux et le politique*, p67.

³⁰⁹ Marcel Gauchet, *désenchantement du monde*, p156.

وفي سياق توسيع دائرة مقاربتة التي لا يردّها أوروبية فقط ولا مسيحية فقط، دعا إلى تعميمها، فقال: " الخروج من الدين ارتبط بالديانة المسيحية وبأوروبا أكثر من غيرها، لكن ذلك لا يعني أنه حكر عليها. ودليل ذلك أن مجتمعات عدة استطاعت استلهامه وتبنيته وفق خصوصياتها الثقافية والجغرافية فحققت مستوى من التحديث السياسي المرجو بوضع أسس للديمقراطية المنشودة (النموذج الأمريكي) الشيء الذي يحفظ المركزية الأوروبية، باعتبارها نموذجاً ومستشاراً في هذا المجال".³¹⁰

وبحسب غوشيه " يتعلّق السؤال الكبير في الأديان التوحيدية بطرائق الوحي. ففي المسيحية يمثّل التجسّد العمود الفقريّ للأصالة المسيحية، فاللّه لا يتكلّم من فمه، وهو لا يملي الشريعة بل يرسل ابنه، وهو إنسان وفي ذات الوقت إله. إنّ لهذه الحقيقة دلالة لا تتضب، فهي تعني أنّ للمجال الإنسانيّ أصالة غير منتقصة: فلكي تتحدّث إلى البشر، عليك أن تتكلّم لغة بشريّة. إنّ الإلهيّ يأتي من مكان آخر. ومن هنا، ينفّث فضاء تأويليّ لتفسير ما يمكن أن يكونه الإلهيّ فيما يتجاوز بعث رسوله، وهذا التفسير يستدعي بالضرورة الاستعانة بالغيب. إنّهُ يفترض الفصل بين الحياة الدّنيا واستقلالها الذاتي وبين عالم الغيب، ممّا يفرز حركة فصل بين هذين المجالين للواقع، وهذا ما لم يحدث في غير تاريخ المسيحية".³¹¹

وإذا ما رجعنا إلى فترة سيرورة الخروج من الدين، فإن غوشيه يراها عملية لاتزال مستمرة، ودليل ذلك أنه في أوروبا يتواصل هذا الخروج من حيث كان قد ابتدأ، بل هو يصل إلى نسبة مذهلة، إذ يسجل انهيار العبادات وتناقض الارشادات الربانية وقبل كل شيء ربما اضمحلال المؤسسات الدينية، فالكنائس لم تعد فعلياً تتمتع بسلطة في تحديد الإيمان، ولا تستطيع فرض أركان العقيدة، وذلك حتى في نظر أولئك الذين لا يزالون يعتبرون أنفسهم أتباعهم المخلصين، وهي أقل شأناً من ذلك بكثير فيما يتعلق بتحديد الخيارات السياسية أو ضبط الأخلاق.³¹² وهذا يعني أن الكنيسة ومن ورائها القسيسون فقدوا سيطرتهم على الأفراد، وباتت سلطتهم عليهم من الماضي. حيث استقل الفرد في اختيار عقيدته وإيمانه أصبح شخصياً.

الأمر الذي يحيل على تراجع دور الكنائس في المجتمعات الغربية. وهذا ما أشار إليه فيما بعد اركون بقوله: " تخلص المسيحية من الهموم السلطوية والدينيوية العابرة وإعادتها إلى وظيفتها الأساسية، كان

³¹⁰ Marcel Gauchet, *La condition historique*, paris, France, Gallimard, coll. folio, 2003, p165.

³¹¹ Marcel Gauchet, *Le politique permet à la société de tenir ensemble*, ibid.

³¹² مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، ص ص 33-34.

مفيدا جدا للمجتمعات الأوروبية، بل وللدّين المسيحي بالدرجة الأولى".³¹³ وهذا يعني أن المسيحية هي الراعي الرسمي للعلمانية، فهذا عالم السياسة الفرنسي أوليفيه روا (Olivier Roy) (1949-؟) يعلنها صراحة بقوله: "إن علمانيتنا مثل دنيويتنا، مسيحيتان كلتاها لأنهما صدرتا عن المسيحية، فكم من كبار الفلاسفة في القرون الوسطى كانوا كهنة، بمن فيهم أولئك الذين أكدوا مثل غيوم أوكام، تبعية السلطة الدينية للسلطة الزمنية وكم من رسل العلمانية مثل إميل كومب تلقوا تثقيفا دينيا عاليا"³¹⁴ فالمسيحية إذن تُشكل لحظة فارقة في انتشار هذا الفكر العلماني، فالإنجيل عندهم يُقدم المسيح كتجريد للإله نفسه.

كما يعترف غوشيه في سياق ربطه لعلاقة الخروج من الدين بالمسيحية، بأن طبيعة المسيحية ذاتها في تصورهما للألوهية ساعدت على انسحابها من السياسة. فقد كتب غوشيه كتابه العمدة الدين في الديمقراطية، الذي خطه سنة 1998، وكان هدفه مراجعة العديد من المسلمات حول العلاقة بين الدين والدولة والديمقراطية في الغرب عموما وفرنسا خصوصا.

والثابت لديه أن المسيحية نشأت في المشرق، إلّا أنّ أوروبا أعادت إنتاجها، دينًا وكنيسةً ونظامًا للقوة بسماتٍ أوروبية، وأصبحت جزءًا من المركزية الأوروبية أو الغربية، وجزءًا من ديناميات السيطرة على العالم.³¹⁵

أضف إلى ذلك أن هذه الدعوة التي ساقها غوشيه تعيدنا إلى قرون مضت، إلى الاستعمار القديم وخصوصًا الأوروبي، حين كانت الإمبراطورية الفرنسية قد بدأت تتبنى الثورة الدّاعية إلى فصل الدين عن الحياة العامّة، واتهامه ببؤس المجتمعات وتخلفها، وكانت في الوقت نفسه، تعمل على ترسيخ هذا الدين في المجتمعات التي تحتل أراضيها وتؤسس الإرساليات التبشيرية في مختلف البلدان والمناطق، والتي لا تزال أعمدها قائمة حتّى اليوم في بلادنا.

وفي ذلك تأكيد من الرجل على استقلالية الذات، ضمن مفهوم الخلاص، ف وراء الكائن الاجتماعي الذي يخضع لإكراهات وأوامر جماعية تأتي من الخارج، توجد هناك روح إنسانية مستقلة بذاتها ومتمحررة في علاقتها مع الإله.³¹⁶ وهنا لم تعد العلاقة بين الإنسان والإله تخضع لوسائط أو لمؤسسات تدعي احتكارها

³¹³ محمد اركون، الاسلام، اوربوا الغرب (رهانات المعنى و ارادات الهيمنة) دار الساقى بيروت لبنان ط 2، 2001 ص203.

³¹⁴ أوليفيه روا، الاسلام والعلمانية، تر/ صالح الاشمر، بيروت، لبنان، دار الساقى، ط 1، 2016، ص 24.

³¹⁵ مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، مصدر سابق، ص 39.

³¹⁶ Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du Monde*, p76.

لعملية التوسط، بقدر ما أصبحنا أمام ذات معزولة بباطنيتها وحقوقها وضماناتها الدينية. ما حدث إذا هو ظهور إرهابات مبدأ الفردانية، وهو من إحدى خلاصات العقلنة الدينية، علما بالتحول الذي سيقع عبر المرور من الفردانية الدينية إلى الفردانية الاجتماعية، وهو سر انطلاق العقلنة في المجالات الاقتصادية والسياسية والقانونية، وهذا ما يظهر فيما بعد في رهانات الخروج من الدين على الديمقراطية.

2- من الخروج من الدين إلى إعلان استقلالية الإنسان:

من جملة المخرجات التي ستقول إليها مقارنة الخروج من الدين التي يدعو إليها غوشيه، هي التأسيس لمرحلة جديدة تقبل بتعدد المعتقدات، وجعل الاعتقاد شأنا فرديا يخضع لحريته واختياراته الخاصة. ويفيد هذا أن الإنسان أصبح بإمكانه تنظيم حياته وفق قوانين وأنظمة ليست بذات الصلة بقوى فوقية. هذه المرحلة الجديدة التي يتحدث عنها غوشيه، قد كرّست مسارا للعلمانية في المجتمعات الأوروبية يقوم على استقلالية الدولة إزاء الدين (حياد الدولة)، وكذلك استقلالية المجتمع المدني إزاء سلطة الدولة، واستقلالية الفرد إزاء الدولة والمجتمع معاً. وتعني الاستقلالية أمرين أساسيين: استقلالية الفرد باعتباره مواطناً يتمتع بحقوق "طبيعية"، تقوم وظيفة القوانين والتشريعات بحمايتها، واستقلالية المجموعة السياسية (الشعب) باعتبارها صاحبة الإرادة العامة ومصدر التشريع. وبطبيعة الحال، مجال تحقق الاستقلالية، بهذه المعاني المختلفة والمتربطة، هو الديمقراطية الليبرالية.

هذه الاستقلالية التي كرسها دستور الجسم السياسي، هذا الأخير حدثنا غوشيه عن مصدره فقال، "لا ينزل من أعلى، ولا يُعطى، إنه لا يسلك طريق التبعية الهرمية للكائنات لبعضها البعض، بل يتم إنشاؤه من الأسفل، ولا يمكن أن ينشأ إلا من رابطة كائنات منفصلة أصلاً عن بعضها البعض، مستقلة، مستقلة بنفس القدر.³¹⁷

وينبها غوشيه هنا إلى أن ما يجعل هذه الصيغة الليبرالية لسياسة الاستقلالية قابلة للتصديق، هو أن هذه الأخيرة لا تناهض الدين من حيث الجوهر (...)، إنها تطلب من المؤمنين، بكل بساطة، أن يحتفظوا بإيمانهم الشخصي بالخالص في العالم الآخر.³¹⁸

فمسار الخروج من الدين في ظل هذه المرحلة الحديثة، والتي أخرجت الدين من سطوة الكنيسة، وجعلته شأنا تداوليا، توجه نحو إحلال جملة من القيم مثل الحرية والمساواة وحقوق الإنسان. فحضور الإله في

³¹⁷ Marcel Gauchet, *Un monde désenchanté?*, p116.

³¹⁸ مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، ص78.

الأرض في هيئة بشرية كما يبين ذلك غوشيه، حينما أعطى قيمة مضافة للأرضي، وعبر عن اعتراف صريح بكرامة الأرض والإنسان، أحدث تغيرات في رؤية الإنسان لنفسه وللعالم، ولنمط تنظيم وجوده الذي يقتضي كشرط أساسي العيش في كنف المجتمع.³¹⁹

ولكن الموازنة مع ثورة السياسي الدينية التي شهدتها القرن السادس عشر، والتي مكنت الدولة من بسط سيادتها كاملة على الإنسان بما فيها علاقته مع الله، ظهرت ثورة أخرى للسياسي على المستوى القانوني تتعلق بشرعنة النظام السياسي الجديد.

هذه الثورات الحديثة، وما عرفته من صيرورة تاريخية، أفضت إلى استقلالية المجتمعات الحديثة، مما أدى إلى انبثاق التاريخ كفكرة، ونمط فريد من فهم هذا الأخير، نمط يتمركز أساسا على تنظيم الاجتماع البشري تنظيما عمليا يرنو إلى التغيير والتقدم.³²⁰

فقد أمسى المجتمع الجديد والحالة هذه بحسب غوشيه يتوق إلى التكون الذاتي تدريجيا، ويسعى إلى تنظيم إنتاجه الخاص، ومصدرا لمنبع لا ينضب من الإبداع بعيدا كل البعد عما يسمى بالتنظيم الديني، وأصبحت الحكومة الحقيقية هي التي تحقق حاجات المجتمع وتسهر على خدمتها؛ أي الحكومة الليبرالية التمثيلية التي تحترم اختلاف المجتمع وتعدديته.³²¹

وبذلك تمّ التّخلص من أنماط التفكير القديم، ونهاية نوع بعينه من حضور الدين في المجال العام، وفي هذا الصدد يلجّ تشارلز تايلور على أنّ ما انتهى ليس هو الدين بشكل عام، بل فقط شكل من أشكاله، هذا الشكل الذي كان من الصعب تخيل أو فهم سلطة سياسية، أو بعض الفاعليات العامة، دون ردها وربطها بالله، لقد تمّ الحسم معه، ليبزغ فهم جديد للحياة الاجتماعية، منظور لها من زاوية علمانية شديدة الارتباط بعالمنا الدنيوي، لكن حدوث ذلك لا يعني انتهاء الدين بشكل عام؛ لأن أنواع الإيمان ظلت راسخة في قلوب المؤمنين والمعتقدين، إذن فقد فُتح للدين حيزٌ جديد في الحياة العامة.³²²

وتبعاً لذلك أمكننا القول إن من نتائج توجه العلمانية نحو الاهتمام بالدنيا على حساب الدين، ظهور مجتمعات أنتجت نفسها عوض المجتمعات التي كانت تتحدد من قبل آخر غيري ما فوق طبيعي-بشري. وهذا بدوره سيشكل نقطة تحول وتمفصل بين الماضي والحاضر؛ أين كان مصدر السلطة يؤسس لشرعيته من الله ومن السماء، ليرسخ التبعية في النظام الملكي، كنظام مطلق، مما يجعل التبعية في كل فروع المجتمع ومسالكه لهذه القوة الفوقية، لكن الثورات الحديثة، أعادتها إلى الأرض، وجعلت إرادة الإنسان

³¹⁹ Olivier Bobineau, *Le religieux et le politique*, p71.

³²⁰ Ibid, p90.

³²¹ Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, p96.

³²² تشارلز تايلور، *المتخيلات الاجتماعية الحديثة*، ترجمة/ الحارث النبهان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات بيروت، ط1، 2015 ص ص، 211-212.

مصدر كل تشريع. فقد خرجنا من التمثيل بواسطة الملكية لسلطة المطلق، إلى السلطة التي تمثل نفسها بنفسها، دون إملاءات خارجية.

لكن هذا الإيمان بالتغيير حسب رأي غوشيه، وجب أن يكون مرفوقاً بإيمان الدولة نفسه؛ أي دولة جديدة تضع نصب أعينها مسار التقدم والحرية، مستعينة بمبادئ العقل وحدها، وهو المسار الذي ذهبت فيه فرنسا وتؤمن سلطة هذه الدولة الجديدة بالقوانين إلى أبعد الحدود، لتجعل قانون العقل شيئاً عاماً. حيث يقول مارسيل غوشيه في هذا الصدد: "الدولة القوية التي تعني بالتطور والصناعة، وجب أن تركز نفسها للاهتمام بثمرات العقل، وبأن تسمح لأكثر عدد ممكن من الناس بأن يستفيد من هذه الثمار، بعيداً عن المصالح الضيقة والأنانية، كما تلتزم أيضاً بالتحرك بوضع قدراتها في خدمة نشر الأنوار".³²³

ويشير فيلسوفنا إلى أن هذا التحول ليس حدثاً وقع وولّى، بل هو سيرورة لازالت مستمرة إلى اليوم؛ ذلك أن المنسوب الديني في طريق التراجع والاضمحلال، وبالتالي انهيار صرح العبادات المنتظم، وتناقص العظات الدينية والإرشادات الربانية، ولم يعد للمؤسسات الكنسية أدنى دور في تحديد قواعد الإيمان، ولا أركان العقيدة فما بالك بفرضها، رغم إرادة الأفراد، وتبعاً لهذا فإنها أضحت بعيدة كل البعد عن الشأن السياسي والسلوك الأخلاقي للجماعات، فالخروج من الدين جعل المعتقد مسألة شخصية محضة، لا تخص سوى الفرد نفسه، فهو وحده الذي يملك القدرة على تدبيرها وتنظيمها.³²⁴

والحق أن ميلاد الدولة الحديثة وظهورها، كدولة ذات نظم وقوانين منبعها الأفراد الواعين، كان أمراً صعباً وعسيراً وغير ممكن دون تحول وتغيير جذري في الخطاب الديني، مقارنة مع شكله القديم. وهذا ما تمّ تأكيده من طرف غوشيه، بناء على رصده وتحليله لعلاقة الدين بالدولة، إذ توصل إلى أن أساس ازدهار الدولة هو مجتمعها نفسه، وهذا هو معنى الخروج من الدين، بمعنى إبعاد الدين عن التنظيم المجتمعي، ليكون تنظيماً قوامه إرادة الأفراد أنفسهم.

وتبعاً لذلك يشير مفكرنا إلى أنه وفي الوقت الذي كانت سلطة الدولة تقدم نفسها، باعتبارها ممثلاً ووكيلاً لسلطة أخرى، هي السلطة الإلهية، إلا أن مهمتها لا يمكن أن تتجاوز نشر الفضيلة التي تحملها وتشكلها وهنا ينحصر دورها، وتبقى كلّ قدرتها، وغاية وجودها الدائم مستمدة من الخارج، وبناء عليه يمكنها أن تقدم فهماً، أو تبرر وضعية من الوضعيات، أو تحدد تنظيماً اجتماعياً في صورة من الصور. وفي ذلك

³²³ مارسيل غوشيه، نشأة الديمقراطية، ص 89.

³²⁴ Marcel Gauchet, *La condition politique*, pp21-22.

إشارة منه إلى الدولة التي ظلت لعدة قرون تستمد أساس تنظيمها من الحق الإلهي، حيث لا يكون الملك في هذه الحالة سوى وكيل الله على الأرض، دون أن يعير الاعتبار لإرادة المواطنين، ولا مصلحتهم الداخلية فكل شيء منزل، وبالتالي، وجب أن يطبق كما اقترح هذا الوكيل ذلك.³²⁵

حينئذ يمكننا الحديث في هذا الصدد عن شرعنة لاستقلالية البشر في شؤونهم، وفي هيكلتهم لمجتمعهم، الأمر الذي فتح أبواب الحداثة الديمقراطية، وجعل الدخول إليها ممكناً، عبر إضفاء القيمة على المجال البشري، الذي أصبح التحكم فيه ممكناً نتيجة لبرانية الإلهي القصوى.

3- الديمقراطية الحديثة شكل من أشكال الخروج من الدين:

يعدّ مارسيل غوشيه واحداً من أبرز فلاسفة السياسة المعاصرين المتمسكين بالدين كعاملٍ مفسّرٍ لنشأة وتطور الديمقراطية، إذ يقع سؤال الديمقراطية في متن فلسفته السياسية في قلب سؤال صلة السياسة بالدين. فمسار إفصاح الديمقراطية عن ذاتها هو، عنده، عينه مسار العلمنة التي شهدتها المجتمعات في الغرب، والسبيل إلى الحداثة هو ذاته سبيل الخروج من الدين. وفي هذا الغرض سلط غوشيه الضوء على الآليات التي تحكم الديمقراطية والعناصر التي تكونها، ليعيد فتح الجدل الفلسفي حول تاريخ الديمقراطية الذي أصبح مستقلاً عن الدين، فالدين عنده يعمل بطريقة لا مرئية، بينما الديمقراطية تحكمها علاقة سرية بين الدين والسياسة، لذلك يرى أننا لا نستطيع أن نبحث في نشأة الديمقراطية دون أن ندخل في فهم التاريخ، فالأفراد يصنعون تاريخهم وهم جزء منه، لكنهم معرضون لسوء فهمه وتفسيره، فالتجربة التاريخية للديمقراطية تفرض علينا متابعة مسيرتها خلال المرحلة الأخيرة، لأن النجاح والتقدم الذي أحرزته انعكس سلباً عليها، مما فرض علينا حسب إعادة طرح الأسباب والأسئلة واللجوء إلى أدوات جديدة، تفكك الحاضر وتعيد قراءة الماضي.

فبالنسبة إلى غوشيه، فإن فهم كيفية عمل الديمقراطيات الأوروبية المعاصرة في الممارسة العملية، يعني تحديد ماهية "السياسة" بأكبر قدر ممكن من الوضوح، وربطها بالقانون من ناحية، والتاريخ من ناحية أخرى (التفاعل بين المؤسسات والإجراءات الانتخابية).³²⁶ وفي هذا السياق نعثر لدى الفلاسفة والباحثين في الحقل الاجتماعي على تعبيرات عديدة لوصف هذا التحول الجديد للمجتمعات البشرية، مثل نزع السحر عن العالم، بالنسبة إلى ماكس فيبر ومارسيل غوشيه، والتي مهدت الطريق لهذا الأخير لبناء أطروحته في الخروج من الدين، فهو يعد من أبرز المحللين للمجتمع الحديث، أين درس انبثاقه وتطورات

³²⁵ Marcel Gauchet, *La condition politique*, PP 85-86.

³²⁶ Marcel Gauchet, *Vers une anthroposociologie transcendante*, p 227.

عبر التاريخ، خاصة في شقه السياسي لينتهي به للدعوة لإحلال الدولة الديمقراطية مكان المؤسسة الدينية التقليدية.

هذا المكون الجديد-الديمقراطية-الذي يضاف إلى العلمانية منحه غوشيه اهتماما خاصا، فعمل على تحليله وتفكيكه من خلال كتاباته التالية، الدين في الديمقراطية، ونشأة الديمقراطية في أربعة أجزاء الديمقراطية ضد نفسها، وأزمة الديمقراطية، وغيرها من المقالات والحوارات التي أجراها في هذا الشأن أين حاول من خلالها مراجعة صلة الدين بالدولة [الديمقراطية] في المجتمعات الغربية بعامه، والمجتمع الفرنسي خاصة.

وهنا يعود بنا غوشيه للمرحلة الثانية، التي اختزلت تطور المجتمعات بعد مرحلة بدائية شكل فيها الدين الدور الأساس، وكانت بداية المرحلة الثانية مع القرن السادس عشر كما سبق الذكر، والتي ساد فيها حراك اتجه إلى محاولة التخلص من سيطرة الديني الخارجي. ومذاك بزغ فجر الديمقراطية، وما صاحب ذلك من تساؤلات حول الأسس التي ينبغي أن يستند عليها هذا النمط من الحكم. هذا التغير في أنظمة السلطة يحيلنا إلى مرحلة جديدة من المناقشات تتجاوز الصراع مع الكنيسة والثورات السياسية، وجب التوقف عندها. وفي هذا الصدد يصرح: "إنّ السجال لم يُعدْ قائماً بين الإصلاح والثورة: لم يعد يُوجد إصلاح ولا ثورة، بل تُوجد تغيّرات علينا إدارتها أو تدبّرها بطريقة أو بأخرى، ولكنّها في العمق تستعصي عن إرادتنا".³²⁷ وهذا اعتراف منه بصعوبة المهمة التي يضطلع بها.

إذ تمثل هذه المرحلة اللحظة التي يقبض فيها أفراد المجتمع زمام تنظيم أوضاعهم وتشريع قوانينهم فيكون بذلك المجتمع الحديث نفسه هو من يسن قوانينه الخاصة، وينتج نفسه بشكل ملموس من خلال إبراز نفسه في المستقبل، ومع انحصار تأثير الدين، تتأسس وتتكشف الأخيرة الداخلية بهدوء. لذلك يعلن أنه "كلما زاد النظر إلى الإنسان على أنه حر من الخارج، كلما زاد تصوّره على أنه مستبعد داخليا".³²⁸ فيحل السياسي وفق هذا المسار محل الديني في النهاية وينضوي تحته. ويطلق على مثل هذا الشكل من التنظيم السياسي بالنظام الديمقراطي، الذي هيأ الوضع لظهور الدولة الحديثة.

ولا يجب أن نفهم من هذا في منظوره، أن التحولات التي قد طرأت على الدين هي السبب، الذي أدى إلى بروز الدولة، لكننا نقصد بذلك، أن نمطا جديدا من التنظيم الاجتماعي، وتحديد أهداف وغايات الجماعة،

³²⁷ مارسيل غوشيه، ماذا خسرتنا بخسارة الدين، ترجمة/ محمد الحاج سالم، مرجع سابق.

³²⁸ Marcel Gauchet et Gladys Swain, *Un nouveau regard sur l'histoire de la folie*, Esprit, nov, 1983, p 80.

قد أحدث إعادة الصياغة في الماورائيات.³²⁹ هذا التحول لمسار الدولة هو عنده بمثابة "عبور من مظهر خارجي إلى آخر".³³⁰ وهذه عبارة محملة بالمعنى، من حيث إن مسافة تعرّف المجتمع على نفسه والتي تجسدت في الدين، ومن ثم في الدولة الحديثة، ستكون هي البنية السياسية الناشئة عن الحقيقة الاجتماعية. لهذا تتجه الدولة نحو التخلص من الدين لعبورها نحو الديمقراطية، وهو ما يتطلب منا تحليل هذه الأخيرة. إذا أردنا أن نرسم هوية الدولة التي يريدها مفكرنا.

إن قراءة غوشيه للدولة، ارتكزت على تفكيك التاريخ الذي هو بارع فيه، حيث سلّم بأننا لا نستطيع أن نبحث في نشأة الديمقراطية، دون أن ندخل في فهم التاريخ، فالأفراد يصنعون تاريخهم وهم جزء منه، لكنهم معرضون لسوء فهمه وتفسيره، فالتجربة التاريخية للديمقراطية تفرض علينا متابعة مسيرتها وصولاً إلى مرحلتها الأخيرة، وهذا الذي يكشفه في كتابه العمدة، **نشأة الديمقراطية**، والذي قسمه لأربعة أجزاء، آخرها أخرجه للعلن سنة 2017، وهو عمل مستمر يدخل في إطار مقارنته في الخروج من الدين فقد جعله مقدمة للدخول في الديمقراطية، هذه الأخيرة تقوم "أساساً على استقلال المجال السياسي عن المجال الديني، وتتضمن استخدام قوانين وضعية لإدارة شؤون الدولة والأفراد".³³¹

لذلك وبحسب رأيه، لم تجد الديمقراطيات المعاصرة سبيلاً إلى الاستقرار، إلا بدءاً من اليوم الذي اكتشفت فيه أنه من الضروري القبول بالفارق بين سلطة يمثلها ملك ينوب عن سلطة علوية، وبين سلطة ديمقراطية تعبر عن إرادة الشعب.

هذا التفوق لإرادة الإنسان على إرادة الله، والذي تم وفق عقد اجتماعي مثلما عبر عنه روسو، وهو عقد أشاد به غوشيه خاصة في ارتباطه بالديمقراطية أو الجمهورية، فكان لسان حاله يقول: "أنا اهتم بما يسميه (يقصد روسو) "الجمهورية" أي الحكومة الشرعية، التي تحددها سيادة الإرادة العامة بعيداً عن أشكال هذه الإرادة، هذه الأخيرة تفترض اجتماع كل الإرادات، والتسليم بما فرض علينا باسم الديمقراطية".³³²

وعليه يلح فيلسوفنا على أن العلاقة بين السلطة الدينية والسلطة الدنيوية في أوروبا الحديثة ليست قائمة على القطيعة المطلقة، بل هي أقرب إلى القلب، أي تحول العنصر الديني القديم إلى عنصر آخر غير الدين، ومنه بروز الديني بوجه دنيوي، أو انصهار اللاهوت في الناسوت، ومثل ذلك بالديمقراطية التي توجب منا تحديد ماهيتها.

³²⁹ Marcel Gauchet, *La condition politique*, p85.

³³⁰ Marcel Gauchet, *la dette du sens et les racines de l'État*, dans *La Condition politique*, Coll. Tel, Éditions Gallimard, Paris, 2005, p63.

³³¹ Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie*. P13.

³³² مارسيل غوشيه، **الدين والديمقراطية**، ص 75.

1.3. معنى الديمقراطية:

تعتبر الديمقراطية أحد المفاهيم الرئيسية في علم السياسة، فهو قديم قدم الفكر الإنساني، الذي تشكلت معالمه مع الحضارة الإغريقية في نهاية القرن السادس وبداية القرن الخامس قبل الميلاد. قبل أن تحمل "العبريّة" المسيحيّة الوعي السياسي الأوروبي، إلى الحداثة-وفق السردية المعيارية الغربية - وتخرج الديمقراطية من الدين لتصل في حلتها الليبرالية، بالتاريخ إلى "نهايته". وهي الفكرة عينها التي طوّرها مارسيل غوشيه في كتابه *زوال السحر عن العالم (Le Désenchantement du monde)*، حيث شرع في تعميق البحث في الانسان وتاريخه، مشدداً على مركزيّة المسيحيّة الأوروبيّة في وعي الغرب التي سمحت للديمقراطية بالانبثاق من جديد.

فالديمقراطية بالتعريف تعني " سلطة الشعب أو حكمه".³³³ وهو المعنى ذاته الذي قدمه لالاند في موسوعته الفلسفية " فمادة (démocratie) تعود للجذر العالمي (demokrati)، وتعبّر عن حالة سياسية تكون فيها السيادة للمواطنين كافة".³³⁴ أما عند العرب فإن مدلول الديمقراطية الذي عني حكم الشعب لنفسه لم تكن معروفة لديهم لفظاً ولا معنى، إذ لم تجد مرادفاً لها في اللغة العربية.³³⁵ ومع ذلك يكاد يتفق الكل على أن معنى المصطلح يعبر عن نظام الحكم الذي يكون الحكم فيه أو السلطة -سلطة إصدار القوانين والتشريعات- من حق الشعب أو الأمة أو جمهور الناس. غير أن هذا المعنى بقي بعيداً عن تحقيقه واقعياً مما يجعل الفكرة مثالية أكثر مما هي تعبر عن واقع معاش.

في حين يتجه معناها الاصطلاحي للتعدد، فالمصطلح يحمل طابعاً تاريخياً من جهة، ويتلون بالأيديولوجية من جهة أخرى، إذ نعثر غالباً على ديمقراطيتين في التاريخ، ديمقراطية اثينا المباشرة والديمقراطية التمثيلية غير المباشرة في روما.

وبالنظر إلى صعوبة إحصاء مفاهيم الديمقراطية التي عرفتها البشرية عبر التاريخ، فإن ذلك يعطينا مبرراً لعدم التماس المقارنة بين ديمقراطية الإغريق والديمقراطيات الغربية الحديثة، بقدر ما نركز على مميزات هذه الأخيرة. فالغرب الحديث ذاته لم يعتمد نموذجاً واحداً بقدر ما تعددت الديمقراطيات لديه، فنجد النموذج الأمريكي، فالإنجليزي، كما نعثر على الديمقراطية الاجتماعية التي دافع عنها كارل ماركس، في مقابل الديمقراطية الليبرالية ذات البعد الاقتصادي الرأسمالي.

³³³ الموسوعة الفلسفية، روزنتال يودين، ترجمة/ سمير كرم، لبنان، دار الطليعة، ط5، 1985، مادة (الديمقراطية) ص 210.

³³⁴ موسوعة لالاند الفلسفية، اندريه لالاند، مادة (démocratie)، ص 259.

³³⁵ عدنان علي رضا النحوي، الشورى لا الديمقراطية، السعودية، دار النحوي للنشر والتوزيع، طبعة 2، 1992 ص 44.

وللديمقراطية-ثلاثة أركان، أولها سيادة الشعب، والثاني المساواة والعدل، أما الثالث فهو الحرية الفردية والكرامة الإنسانية. هذه المكونات يضيف إليها غوشيه: "السياسة أي الإطار الذي يندرج فيه مجموع من البشر ويتحكمون في مصيرهم، والقانون الذي يوفر مبدأً شرعية هذا الإطار، والتاريخ الذي يعبر عن الاهتمام بالمستقبل".

ويفيد ذلك أن الديمقراطية تحولت إلى غاية سياسية، تمثلت في العمل على أن يستعيد المجتمع البشري التمتع بالخيار الذاتي، ومن ثمة تكون السياسة مشروعاً للاستقلالية، أي التحرر من أثر العامل الديني. واللافت للانتباه لدينا أن هذا الارتباط للديمقراطية بالسيادة وبحقوق الإنسان مهد الطريق لبعض الباحثين في الشأن السياسي، بأن يربطوها بالعلمانية لدرجة عدّها التعبير السياسي عن العلمانية، بمعنى أن العلمانية أصل، وأن الديموقراطية فرعها السياسي. ومن هؤلاء غوشيه، الذي يذهب إلى أن ما نشاهده من خلال التحول وما وراء التحول، في العلاقة بين الدولة والدين، وبين الجمهورية والديانات، هو تحول يصيب الديمقراطية برمتها، وأي تحول يعتبر تغيراً مفاجئاً في اتجاهها.³³⁶

وينتقل مفكرنا بعدها، لوصف واحدة من الممارسات الديمقراطية وبيان أهميتها وهي عملية الانتخاب الديمقراطي التي تمت في المجتمع الاغريقي بقوله: "اللحظات الديمقراطية العظيمة منذ اليونان القديمة كانت لحظات لقاء بين المواطنين، وشخصية تعطي الجماهير مقياساً لقدراتهم الإبداعية. لا أعتقد أننا نستطيع الاستغناء عنها".³³⁷ فكان الاختيار بذلك من قبل المنتخبين لشخصية عظيمة تمثلهم كسلطة حاكمة.

هذا النموذج من أنظمة الحكم الذي تعتمد الدول الغربية الحديثة في شقه التمثيلي، ما هو إلا تعبير عن المجتمع، فهو يمثل نفسه بنفسه، ومن داخل ذاته. الأمر الذي يجعل المفهوم صناعة غربية بامتياز، فها هو غوشيه يعلنها بصراحة، أن أوروبا تعتبر المختبر الأصيل للديمقراطية في العالم.³³⁸ فالرجل لم يخفي ميله إلى مناصرة الديمقراطية التمثيلية، التي يراها نتاج طغيان الحكم الثيوقراطي، الذي يعتمد الملك فيه على نفي الإرادة الإنسانية، واعتماد إرادة الله كمشرع للحياة البشرية، وعليه يتضح التمايز بين النمطين من الحكم، وهو تمايز اعتمد غوشيه، غير أنه يرى أن هناك شيئاً يجمعهما وهو صفة التمثيل، إلى درجة أن "المسار التاريخي لأنظمتنا التمثيلية لا يمكن فهمه فهما تاماً إلا بدءاً من اللحظة التي نرضى فيها بأن

³³⁶ مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، ص 25.

³³⁷ Marcel Gauchet, *Je suis et je reste fondamentalement socialiste*. Entretien avec Marcel Gauchet, *ibid*.

³³⁸ Marcel Guachet, *La condition historique*, p165.

نعتبرها ثمرة تحول للبنية القديمة للتمثيل".³³⁹ ولا يتوقف وصفه للديمقراطية عند هذا الحد، بل يعتبر أن الحركة العامة للديمقراطية هي حركة تمكين للعالم الإنساني من خلال علاقتها ببنيتها الدينية السابقة وهي برأيه العلاقة التي تحدد الحداثة.³⁴⁰

وتتجه الديمقراطية بهذا المعنى إلى أن تقوم أساساً على استقلال المجال السياسي عن المجال الديني وهي تتضمن استخدام قوانين وضعية لإدارة شؤون الدولة والأفراد، غير أن هذا الفصل بين المقدس والدولة يجعلها عرضة للمحاسبة من قبل المجتمع، حيث إن الدولة الديمقراطية تنتشر تحت طالع " المثولية "، وهي تعبير عن المجتمع، حيث إن المجتمع يمثل نفسه بنفسه من خلالها، ومن داخل ذاته. وكأن بغوشيه يريد دمج الدين داخل الديمقراطية فكيف يتم الأمر عنده؟

2.3. غوشيه ودمقرطة الدين:

إن مسار الخروج من الدين في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، استطاع تحقيق خطوات عملاقة أخرجت الدين من شرعته التقليدية، ليصير شأنًا تداوليًا، فكانت مناسبة لولادة قيم الحرية، المساواة، حقوق الإنسان... وغيرها، بينما لا تزال الأنظمة السياسية الديمقراطية إلى حدود اليوم تتوق بلوغه. باعتباره طريقها نحو الاستقلال عن الحكم الثيوقراطي.

غير أن هذا الخروج من الدين لا يعني نهاية الدين باعتباره مصدراً للاعتقاد، وفقدان دوره كمرجعية أخلاقية بل يعني أن الديني لم يعد محدداً للسياسي. وهنا ينبهنا غوشيه إلى أنه " يجب ألا نتخيل تعويضاً مباشراً أو آنيًا لنمط من المعتقدات ولصنف من الخطابات بآخر، فالدين لا يضمحل بين عشية وضحاها، إنه ببساطة تأخذ منه وظيفته السياسية وسلطته المشرعة العليا. وهو في تنافس مع خطاب يتعارض جذرياً مع مبادئه داخل عالم اجتماعي لا يحيط به ولا يضع معايير، وإن كان المؤمنون يشكلون العدد الأكبر منه وحتى أغليبيته".³⁴¹ سيكون ديناً "متوافقاً مع الديمقراطية"، يتميز بعدم الاهتمام بتعليمات التسلسل

الهرمي، وتتخلله النزعة الفردية، مثل المجتمع بأكمله ويكون الاهتمام الأساسي فيه هو الحفاظ على الانفتاح التداولي، الذي من شأنه أن يشهد بالفعل على إحساس معين بالغز الإنساني.

³³⁹ مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، ص 29.

³⁴⁰ Marcel Guachet, *l'Etat nation reste fondamentale*, Entretien au figaro Par Propos recueillis par Paul-François Paoli et Jacques de Saint-Victor. Le figaro. 2022/06/21 تم تحميله يوم.

<https://www.lefigaro.fr/livres/2007/11/22/03005-2007>

³⁴¹ Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, p99.

فقد كان غوشيه واحدًا من أبرز فلاسفة السياسة المعاصرين المستمسين بالدين، كعاملٍ مفسِّرٍ لنشأة وتطور الديمقراطية. إذ يقع سؤال الديمقراطية في متن فلسفته السياسية في قلب سؤال صلة السياسة بالدين.

ولأجل ذلك ينبهنا غوشيه إلى ضرورة الابتعاد عن بعض المغالطات المنتشرة هنا وهناك، والتي يميل بعضها إلى الخلط بين الديمقراطية والخروج من الدين، وهذا حسب فهم مغلوط، فالابتعاد عن الدين لا يعني مجرد الابتعاد عن المعتقدات الدينية، ولكن باعتباره قطيعة مع التنظيم الديني للعالم.³⁴²

ويترتب عن هذا أن يصبح التفكير في طبيعة الديمقراطية من زاوية السياسة يعني التفكير في شيئين في نفس الوقت، إنه بتعبير مفكرنا يعني النظر في كلٍّ مما يميزه عن كل الأشكال السياسية التي سبقته، وما يجعله مع ذلك مشابهًا لجميع الأشكال السياسية القديمة. إنه التفكير في تحول السياسة إلى إعادة تعريف أكثر إلحاحًا وعمقًا في القانون. لكن تحول في السياسة لا يمنعه مع ذلك من البقاء على ما كانت عليه في الأساس في جميع المجتمعات السابقة.³⁴³ فتكون الديمقراطية والحالة هذه نتيجة من نواتج الخروج

من الدين، مثلها مثل الرأسمالية، فهي بحسب غوشيه ترفع من شأن الديانات وتميزها عن باقي السلطات الروحية والأخلاقية. ومع الديمقراطية الجديدة تحول الدين ليؤسس لدولة ديمقراطية، بحيث لا يتم فرض الدين، وإنما يتحول إلى خيار شخصي، وهذه من أهم الغايات التي تستهدفها الديمقراطية.

وبحلول الدولة الديمقراطية تتخذ السلطة السياسية، شكل يتأسس على جملة من المبادئ، حددها لنا غوشيه فيما يلي: "المساواة بدلاً من التسلسل الهرمي، والفردية بدلاً من الشمولية، والتمثيل بدلاً من الهيمنة، والتاريخ بدلاً من التقليد: هذه هي السمات الأربعة الرئيسية للنمط الجديد لبناء المؤسسة الإنسانية الناتج عن الابتعاد الحديث عن الدين. من المبرر أن نطلق عليه "نمط الهيكل المستقلة"، لأنه يؤسس لعالم يكون فيه الأفراد أحرارًا في منح أنفسهم قواعدهم الخاصة".³⁴⁴

هذا التوجه الجديد للسلطة السياسية من شأنه حسب رأي غوشيه أن يساعد على ترشيد وعقلنة العقائد كما يساهم في تعميق المفاهيم الإلهية.³⁴⁵ مما يسهل في النهاية وبشكل خاص للمعتقدات الدينية وللعبادات بأن تنمو بحرية خارجها، على ألا يمتد مطلب حق ممارسة حريات المعتقد إلى أفعال وتدخلات تخالف الحق العام، وعلى ألا تسعى أي ديانة إلى منح مؤسساتها سلطة تنافس السلطة المدنية.

³⁴² Marcel Gauchet, *Pourquoi L'Avènement de la démocratie ?* Le Débat, n° 193, 2017/1, PP 185-186.

³⁴³ Marcel Gauchet, Les tâches de la philosophie politique, Dans Revue du MAUSS2002/1 (no 19), pp 276 - 277.

³⁴⁴ Marcel Gauchet, *Pourquoi L'Avènement de la démocratie ?*, p186.

³⁴⁵ Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du Monde*, p58.

ولذلك يعتقد غوشيه أن الدولة الحديثة أنجزت مهامها إلى درجة أن زوال غريمها يفقدها علة وجودها، ولن يكون باستطاعة شيء أن يعيد الطاقة الروحية القديمة إلى كهنوت المواطن، فنحن الآن بصدد تعلم سياسة الإنسان من دون السماء، وليس مع السماء، وليس مكان السماء، وليس ضد السماء. هذه التجربة لا تكف عن بعث الحيرة في النفوس، فقد أصبح الإنسان الغربي يعيش في زمن الانفصال والابتعاد المستمرين للإنسان عن الله.

وتبعاً لذلك يعلق على ميزة هذه الأنسنة التي تم اختراعها في هذا الزمان، بأنها "ستكون الإنسان دون الله والإنسان بصورة نهائية ولا رجعة فيها إلى الله".³⁴⁶ ويبدو لنا غوشيه هنا مقتنعا بأن المطلق الديني، سيحل محل الصورة التاريخية للمقدس، حتى ولو كانت الطرائق والأشكال لا تزال في حاجة إلى التحديد.

وقد كان العامل المهم في انفصال "الديني" عن "السياسي"، وتأسيس النظريات الحديثة في الدولة-القومية هو ظهور التيارات السياسية العلمانية. ولذلك عملت العلمانية الفرنسية في الواقع على إخلاء المجال العام من سيطرة الدين، غير أنها سعت إلى ملئه بالقيم الثقافية الدهرية (الزمنية)، من خلال استخدام المدرسة على وجه الخصوص والمؤسسات التعليمية على وجه العموم كأهم أذرعها في إشاعة ما تبشر به من تصورات علمانية. وقد حرصت إصلاحات التعليم أواخر القرن التاسع عشر على إحلال ما أسمته بالتكوين الأخلاقي المدني وبناء نظام مدرسة من دون إله، محل التكوين الديني.³⁴⁷

والملاحظ أيضاً أن التجربة الفرنسية قدّمت النموذج العالمي لهذا الفصل، الذي يبدو كشرط للديمقراطية وركنا للمجتمع المدني في كل مكان. غير أن هذا التحول الذي عرفته البشرية بانتقال الحكم من السماء إلى الأرض قابله تحولاً عميقاً في مفهوم الدولة، خاصة في انتقال السيطرة إلى المجتمع المدني بدل القوة الغيبية، وذلك من شأنه أن يحدث تحولاً في علاقة الدولة بالدين، وبين الجمهورية والديانات، كما سيستمر هذا التحول ليطل الديمقراطية ذاتها.

ويفيد هذا المعنى أن الإنسانية بإمكانها أن تحدد مصيرها التنظيمي بنفسها، ببساطة كما يعلن ذلك غوشيه: "شرعية وجود السلطة ومن ورائها المجتمع (داخل المجتمعات البدائية)، إنما تحصل من خارج المجتمع ذاته".³⁴⁸

³⁴⁶ Marcel Gauchet, L. Ferry, *Religieux après la Religion*, Paris, Grasset, 2004, p11.

³⁴⁷ رفيق عبد السلام، آراء جديدة في العلمانية والدين والديمقراطية، مؤسسة الانتشار العربي ومركز صناعة الفكر، ط1 2011، ص ص 228-229.

³⁴⁸ Gauchet, Marcel, *La Dette du sens et les racines de l'État*, pp 45-46.

وإذا كان غوشيه قد سلط الضوء على الآليات التي تحكم الديمقراطية والعناصر التي تكونها، فإنما كان ذلك يعيد فتح الجدل الفلسفي حول مسألة استقلالية الدين بسبب تطور الديمقراطية. الآن وبعدها عرفنا هوية الدولة التي تنتجها الديمقراطية بعد انفصالها عن الدين، فما هو الدور الذي تلعبه هذه الأخيرة في ظل المجتمع الحديث؟

3.3. وظيفة الدولة الديمقراطية عند غوشيه:

يمضي غوشيه في تحليل هذا التحول الذي عرفته علاقة الدين بالسياسي، فيقف في مرحلة التأسيس للدولة الديمقراطية ليرسم لنا وظيفتها، معتمدا أسلوب النقد في رده على خصوم هذا النموذج من الدولة وهي حسب الاهتمام بالمصلحة العامة وتبدير شؤونها ودعم صرخات العقل المدوية كلية، لكن من جهة أخرى، وجب أن ننتبه إلى أن اكتمال قوام الدولة، أمر غير وارد، إلا في حالة ما إذا قمنا بإبعاد الدين كمشرّع ومنظم للمجتمع.³⁴⁹

ومن أجل إيجاد توازن سياسي داخل هذه المؤسسة عمل غوشيه على ضبط ماهية دولة القانون التي تشير حسبها إلى احترام التسلسل الهرمي للمعايير. وهذا التسلسل يؤسس للدستور باعتباره المعيار الأعلى الذي يجب أن تتوافق معه القوانين التي يسنها المشرع.³⁵⁰ هذا الدستور الذي يؤسس للسلطة يجعل الشعب هو من يسير شؤونه بنفسه.

4.3. الشعب مصدر السلطة بدل الإله:

بالعودة إلى الدولة الحديثة التي اختارها الأفراد بدل الآلهة بإرادتهم الحرة، بعيدا عن توجيهات فوقية أودينت لتشكل مجتمعا جديدا يتوق التكون الذاتي. ويسعى لتنظيم شؤونه بنفسه. وكان ذلك برأي غوشيه برعاية " حكومة حقيقية تسعى لتحقيق حاجات المجتمع وتسهر على خدمته، وهي الحكومة الليبرالية التمثيلية التي تحترم المجتمع وتعدديته".³⁵¹ لكن هذه الحكومة لم تقم لها قائمة، لو لم تمهد لها الطريق النزعة العلمانية الداعية إلى فصل الدين عن السياسة. ويقول غوشيه في هذا الشأن: " لقد شكلت نزعة

³⁴⁹ Marcel Gauchet, *La condition politique*, p85.

³⁵⁰ مونت كارلو الدولية، مارسيل غوشيه، "حرية التعبير مهددة في فرنسا والإسلاميون يستغلون ضعف مجتمعاتنا" حوار لغوشيه أعده علاء خزام، تم تحميله يوم: 2020/10/28

<https://www.mc-doualiya.com/%D8%AB%D9%82%D8%A7%D9%81%D8%A9/20201028>

³⁵¹ Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, p96.

الانفصال عن الكنيسة العامل الذي أسهم إسهاما كبيرا في تمجيد الدولة والرفع من شأنها في الواقع. إذ لم يكن الفصل ممكنا من دون اللجوء إلى إعطاء السلطة الزمنية التفوق على أساس روحاني".³⁵²

لكن هذه التحولات التي عرفها المجتمع المدني، على صعيد المعتقد الديني، أو على صعيد الهويات وبعد انتقال السلطة إلى الأفراد، وبعيدا عن الانتماءات الطائفية القديمة والخضوع للتقاليد، إنما وقعت تحت راية الديمقراطية.

والثابت لدينا أن مشروع الديمقراطية في سيرورته التاريخية، غالبا ما يكون مشروعا للاستقلال والتحرر الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، لهذا يصطدم بشكل مباشر أو غير مباشر بالثقافات العتيقة والأديان والهويات المتشظية للجماعات والإيديولوجيات السياسية. وبسبب ذلك اتجه غوشيه لدمج الخروج من الدين بالديمقراطية، وباندماج الأديان والعقائد الدينية في الحداثة، وبذلك يتم التكيف مع المعطيات الشرعية للعالم الديمقراطي.

فالنظام السياسي بعد الخروج من الدين، وكما يفسره غوشيه لم يعد منظّماً من الأعلى، بل بات منظّماً من الأسفل، فالبنية التحتية لمجتمعاتنا هي النظام السياسي.

غير أن هذا النوع من الأنظمة السياسية التي عرفها الغرب الحديث، وبسبب موجة العولمة التي أدنت لسطوع الاقتصاد على حساب السياسة، شكلت هذه الأخيرة أزمة، شرّحها غوشيه في أحد حواراته مع ماثيو جيرو (*Mathieu Giroux*)، في مجلة (فيليت *Philitt*) الفرنسية، أين صرح بكون المجتمعات الغربية تعاني من الناحية السياسية بفضل سيطرة أصحاب رؤوس الأموال على الساحة السياسية. وفي هذا يقول: "من أكبر ثغرات العالم المعاصر أن الجسم السياسي، حلّ محله فكرة مجتمع لم تعد السياسة فيه سوى موضوعاً ثانوياً، ومن أكبر معالمها وضوحاً هو أنها كانت محكومة بشكل عام من سلطة سياسية قادمة من الأعلى (الإله، الأجداد...)"، ونجت هذه البنية من الدين واستمرت لفترة طويلة جداً في العالم الغربي تحت اسم الدولة التي شكّلت جهاز سيطرة وإكراه. ومنذ الثورة الفرنسية، راحت السلطة تصبح شيئاً فشيئاً تمثيلاً للمجتمع وصورة عنه. فصرنا ننتخب الأفراد أصحاب السلطة. وحصل حينها ازدهار

³⁵² مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، ص 66.

الاقتصاد. ولم يعد النظام المستوحى من السياسة هو المهم، بل الديناميكية الاجتماعية الخاصة بالمبادرة الفردية. وانتقلنا من سيطرة السياسة إلى سيطرة الاقتصاد، الذي صار رمزاً لاستقلال المجتمع".³⁵³ ودوماً في إطار محاولته لمعالجة مشكلة إمكانية الفصل بين روح الدين، وروح الديمقراطية، توصل إلى أن هناك مجرد نقل لمضمون عملية "التمثيل"، التي يتأسس عليها كل من الدين والديمقراطية، فيراها جامعة لهما من حيث إنه في الدين هناك تمثيل للإله أي الحاكم أو النبي، أو القديس الذي يستخلف السلطة المتعالية لله، وفي الديمقراطية نجد تمثيل الشعب، حيث إن الرئيس المنتخب يختزل إرادات الأفراد الذين اختاروه. لذا فشكّل الحكم بقي هو هو لم يتغير سواء في النظام الديني أو في النظام الديمقراطي، 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.

وهنا يدعونا غوشيه للإيمان بالحقيقة التالية والتي مفادها، وجود شيء يجمع السلطة التي يربها الإله والسلطة التي ينتخبها الشعب، وهو التمثيل، سواء أكان تجسدياً في ظل الأنظمة التيقراطية، أو تفويضيًا في عالم المواطنين المتساوين، فالملك ممثل على طريقته، يستمد سلطته من الآخر حتى ينتج الشيء عينه، بينما الأنظمة الديمقراطية - أنظمتنا كما يعبر عنها غوشيه - فتنتبثق من منظومة تعمل عكس ذلك، حيث السلطة في ظلها تمثل نفسها (حكم الشعب) غير أنها تنتج الآخر (الحاكم)، المعبر عن المجتمع (إرادة الشعب).³⁵⁴

إن هذا التراجع الملحوظ للرمزي - الإلهي ما هو إلا انكسار للسلطة العمودية المركزة الساقطة من السماء لصالح سلطة أفقية منتشرة في الأرض، لذا فقد كانت المهمة الرئيسية للثورات الإنسانية التي عرفت البشرية حديثاً سواء كانت، الثورة الإنجليزية أو الثورة الأمريكية، أو حتى الثورة الفرنسية، هي مجرد محاولة لرسم شكل السلطة الجديد، ونقله من الشاقولية العمودية إلى الأفقية المحايثة، من حيث إن أسنة السلطة قد نقلت الإنسان من مدينة الله إلى مدينة الإنسان. وفي ذلك إعلان عن السيادة المستقلة للذات. فالانصياع لماضي السلف برأي غوشيه قد أخلى مكانه لابتكار فعلي للمستقبل وإسهام الناس في صنع عالمهم. كما حل محل الحكم المتسلط حكم قائم على تمثيل المجتمع. وحلت مساواة الكائنات الطبيعية

³⁵³ جريدة الاتحاد الاشتراكي، مارسيل غوشيه، حوارات حول الحداثة والدين، سمة العالم الحديث... الجهل، أجرى الحوار ماتيو جيرو. تم الاطلاع عليه بتاريخ 2024/03/22. هذا رابطته

<https://alittihad.info/%D8%AD%D9%88%D8%A7%D8%B1%D8%A7%>

³⁵⁴ مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، ص 29.

وهي كائنات مستقلة، محل التبعية التراتبية. وأخيرا حاد الإدماج الكلي عن مكانه، لتعطى بدلا عنه - الأولوية المنطقية للذوات على حساب كل ما هو اجتماعي، وذلك وفق نموذج "العقد الاجتماعي"، لذلك يكمن الخروج من الدين على الأصح في الانتقال من عالم الانقياد نحو عالم السيادة المستقلة للذات.³⁵⁵ كما يوضح لنا غوشيه بأنه لا يمكننا فهم ديمقراطية المحدثين في الملاذ الأخير إلا بوصفها تعبيراً عن خروج من الدين، أي الانتقال من صياغة خاضعة للمؤسسة الانسانية - الاجتماعية إلى تنظيم مستقل فهي تمثل على وجه الدقة التشكيل السياسي لاستقلال المؤسسة الانسانية، اجتماعية، هذا هو حسبه التعريف الأكثر شمولاً والأكثر تحديداً الذي يمكن أن يعطى لها. هذه السلطة الجديدة هي التي سميت باسم الدولة، والتي تمثل ديمقراطية الحداثيين، وهي تتوقف على ثلاثة معطيات أو أبعاد خارجة عن السلطة المشتركة للدولة القديمة، فهي تتلقى الأوامر من الشعب، وتستند على الحق الكوني للأفراد، وترتمي في أحضان الإنتاج الذاتي للأفراد.

زيادة على هذه المعطيات التي رسمت هوية الدولة الحديثة، يعتقد غوشيه أن الديمقراطية في ظل الحداثة نجحت في استبدال السياسة بالوحدة. وهذا هو الخلاف بين الشكل الديني والشكل السياسي، هذا الأخير ضمن انتصاره النهائي في صراعه مع الدين، حيث بدا أنه محكوم عليه بالخسارة لفترة طويلة. وهو انتصار فريد من نوعه تم من خلال تفكك الخصم.³⁵⁶ وتحت تأثير الليبرالية دخلت الديمقراطية تدريجياً إلى المجتمعات الأوروبية في غضون القرن التاسع عشر، حسب سيرورة يمكن تلخيصها في التوسع الديمقراطي للحكومة التمثيلية، من خلال الاقتراع العام وتدبر الحكومات التمثيلية إدارتها نظرياً بنسختها النخبوية.

وقد عبر غوشيه عن مثل هكذا شكل من التنظيم السياسي، الذي يقوم على التمثيل "بالإخراج السياسي للتعددية السياسية الذي تميل الدولة فيه للتحويل ولتمثيل المجتمع المدني. والجانب الأهم في التمثيل هو التمثيل-التفويض، إذ ليس هناك شرعية للحكام إلا الشرعية التمثيلية التي تنجم عن الانتخاب، والجانب الذي يليه في الأهمية هو تجانب التمثيل - الانعكاس أي التمثيل الذي ينعكس من خلاله المجتمع في الدولة. وواقع الأمر هو أننا نشهد عملية إبراز كامل للدولة على أنها مرجعية تمثيلية، في الوقت الذي تضمحل فيه مرجعيتها المعيارية. فقد كان التمثيل يعني تخطي الاختلافات فيما بينهم وبين الجماعات

³⁵⁵ Marcel Gauchet, *Retour ou sortie du religieux ?*, Ibid.

³⁵⁶ Marcel Gauchet, *L'Avènement de la démocratie III À l'épreuve des totalitarismes, 1914-1974*, Paris Éditions Gallimard, 2010, p14,

وذلك بهدف الوصول إلى إظهار واقع الجماعة، من خلال وحدة إرادتها وهذا يعني إبراز الفروقات وضمن رؤيتها داخل المجال العام".³⁵⁷

وبعدما أكتملت استعادة السلطة من الدين والذي يسميه غوشيه بالفتح الأقصى، يصرح أن هذا الفتح اتخذ وجهها اجتماعيا غير متوقع، إذ حقق للأفراد تحررهم، من تلك الأطر التي تركز بصمة النظام الديني في غمار مجتمع علماني، وخلصهم مما يمكن أن يشكل قيادا اتجاه التراث. وحررهم أيضا مما يمكن أن يفرض عليهم واجبات اتجاه الجماعة المرجعية من الأسرة إلى الأمة، وحررهم كذلك من التقديس الهرمي من ارتباطات طاعة السلطة، حتى وإن كانت مقبولة، وفي كلمة واحدة، منحهم أو يميل إلى منحهم مطلق السلطان على أنفسهم. فنحن نتمتع بحرية لا مثيل لها في حكم أنفسنا، كل منا في ركنه الخاص ولحسابه الخاص، لكن أفق قيام تدبير مشترك لشؤوننا تبخر، فلم يعد لفكرة السيطرة على تنظيم عالمنا من أساس.³⁵⁸

وهي دعوة صريحة من غوشيه لأقول سيطرة المتعالي على تنظيم الشأن الاجتماعي، وضرورة تسيير الإنسان لشؤونه بنفسه، وحلول الديمقراطية محله.

ونجد أنفسنا هنا أمام وضع جديد للسياسة وللدولة في آن واحد، والذي يعتبره غوشيه حقلا غامضا، هذا "الحقل العام لا يقوم في أساسه إلا على ما يوظفه فيه الأفراد، أي حيادية قصوى يمكن أن تنتهي به إلى عدم ثباته. غير أن هؤلاء الأفراد هم بالضرورة مختلفون حول ما يجدر توظيفه فيه. بذلك تكتسب ضرورة العيش المشترك أهمية خاصة، في الوقت نفسه الذي تحظى فيه بتقدير رفيع الوظيفة المتمثلة بإعداد وضمن شروط إمكانية هذا العيش المشترك".³⁵⁹

لكن ما يمكن ملاحظته حول ما يطرحه غوشيه هنا، هو أنه يستهدف غايتين، الأولى: مشاركة الأفراد في الشؤون العامة، على اعتبار أن الفرد يمثل نواة المجتمع. بينما الثانية تتجه لضمان الحقوق الفردية في المشاركة، بحيث لا يتغلب فرد بعينه وبحكم امتلاكه الهيمنة أو السلطة في تحديد مصير غيره، إذ يحقق لكل فرد من أفراد المجتمع العيش الكريم والحرية في ممارسة حياته الخاصة، بل ويسمح له بالمطالبة بحقوقه الفردية دون التشكيك بمواطنته. هذه الضمانات أصيلة في مفهوم التعايش، بحيث لا يتعدى أحد على حقوق الغير.

وعليه يرصد لنا غوشيه ثلاث مراحل رئيسة استلزمت خروج الديمقراطية من الدين، هي تقريبا ذاتها التي شكلت مسار الخروج من الدين التي كشفنا عنها سابقا، غير أن الذي يهمنا في هذا السياق هو موقع

³⁵⁷ مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، ص ص 155-156.

³⁵⁸ Marcel Gauchet, « Ce que nous avons perdu avec la religion. », *Revue du MAUSS*, 2/2003 (n° 22), p 316.

³⁵⁹ مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، ص 101.

الديمقراطية من هذا الخروج، فقد: مثَّلت المرحلة الأولى بداية الخروج من الدين المتعالي الماورائي، وفيها دشّن لوثر حركة الإصلاح الديني، أو كما يسميها غوشيه الثورة الدينية التي حصلت حسبها في النصف الأول من القرن السادس عشر (يعبر عنه بالانشقاق اللوثيري والكلفاني)³⁶⁰.

أمّا المرحلة الثانية فترتبط بنشأة الديمقراطية، وتعبّر عنها أزمة التوتاليتارية، الناتجة هي الأخرى بنظره، من أزمة الديمقراطية، خاصة بعدما فشل النظام التمثيلي في تمثيل الشعب، مما سمح بظهور خطاب قومي محافظ ضد الديمقراطية، في صيغتها الليبرالية البرجوازية، يعدّ بإحلال أنظمة ديمقراطية "حقيقية" تُمثّل الشعب "حق" تمثيلي، وتستردّ سيادته "المصادرة". وعلى هذا النحو ردّدت الأنظمة الشيوعية، بالموازاة مع هذه النزعة المحافظة المتطرّفة، خطاباً شبيهاً يُشجّر بتحقيق ديمقراطية شعبية تقودها البروليتاريا. وفي ذلك يعلق غوشيه: "منذ الثورة الفرنسية، راحت السلطة تصبح شيئاً فشيئاً تمثيلية للمجتمع وصورة عنه. فصرنا ننتخب الأفراد أصحاب السلطة. وبمرور الوقت ينفصل هذا المجتمع عن السلطة ويصير مستقلاً. ومنذ ذلك الحين، لم يعد النظام المستوحى من السياسة هو المهم، بل الديناميكية الاجتماعية الخاصة بالمبادرة الفردية".³⁶¹ وهي دعوة منه للاهتمام السياسي بالاجتماع البشري باعتباره هو من يصنع السلطة.

بينما مثّلت هزيمة هذه الأنظمة الكليانية الشمولية الخروج الثاني للديمقراطية من الدين. لكن الدين، هذه المرة، لم يكن متعالياً إنما هو دينٌ مُحايثٌ من صناعة الإنسان الحديث، أو قل، هو "دينٌ علمانيٌّ" كما جسّدته الأيديولوجيات الشمولية، التي نقشت مطلع القرن العشرين.

أمّا اليوم، فإننا نحيا، بحسب غوشيه، المرحلة الثالثة من سيرورة خروج الديمقراطية من الدين إلى "العالم المستقل"، وهذا خروجها الأخير. دُشنت هذه اللحظة في سبعينيات القرن الماضي، توازياً مع الانعطاف النيوليبرالي، الذي شهد عليه العالم بُعيد الأزمة الاقتصادية، التي بلغت ذروتها مع صدمة النفط الأولى وما تلاها من انقلابٍ على السياسات الكنزيرية ومكتسبات دولة الرفاه. كما أمسى المجتمع الجديد بحسب غوشيه يتوق إلى التكون الذاتي تدريجياً، ويسعى إلى تنظيم إنتاجه الخاص، ومصدراً لمنع لا ينضب من الإبداع، بعيداً كل البعد عما يسمى بالتنظيم الديني، وأصبحت الحكومة الحقيقية والحالة هذه هي التي تحقق حاجات المجتمع وتسهر على خدمته؛ أي أن الحكومة الليبرالية التمثيلية تحترم اختلاف المجتمع وتعدديته³⁶². هنا تصنع سياسية جديدة، تربط بين المجتمع والحكومة، وتتلاءم مع حاجة الشأن العام. إلى جانب تشكل دولة الحق ومبدأ الشرعية وفكرة الحق الطبيعي.

³⁶⁰ مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، ص 50.

³⁶¹ مارسيل غوشيه، حوارات حول الحداثة والدين، سمة العالم الحديث... الجهل، مرجع سابق.

³⁶² Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, p96.

وبهذا تأتي السلطة السياسية من التفاعل بين الأفراد، وتأتي العلمانية من التمييز بين إرادة الله وإرادة الأفراد. أما الكنيسة فهي مجموعة أفراد مؤمنين، ولم تعد فكرة الحق الإلهي في الحكم مقبولة عند أحد. وقد قادت هذه المفاهيم والمبادئ إلى فكرة العقد الاجتماعي، فالمجتمع البشري هو تلاقي بين الإرادات الفردية، ولا ينتظم إلا بتنسيق هذه الإرادات واجتماعها، وذلك من خلال تطبيق الميثاق الاجتماعي، وهذا ما يقدم مفهوماً جديداً للتمثيل، فالممثل هو ممثل المواطن، والدولة هي دولة المواطنة، دولة التوافق والتفويض.³⁶³

وهي إشارة إلى أن الدولة الغربية الحديثة التي تأسست على مبدأ العقد الاجتماعي والديمقراطية التمثيلية والديمقراطية العلمانية، وجب أن تتأسس على التعددية فردية كانت أو جماعية، وهو الذي تجسده فكرة المجتمع المدني الذي يختلف عن الدولة. ولكنه مرتبط بها، وهي تستدعيه عند الحاجة. فكان بذلك النظام الديمقراطي نتيجة طبيعية لما عرفته المجتمعات الأوروبية خلال قرون عديدة من تطور اجتماعي كان أو سياسي، أو حتى اقتصادي. وهو تحول مهد الطريق لدى كل فرد ليخلص للدولة، بدل الإخلاص للأوامر الإلهية، الأمر الذي أدى لبروز العلمانية التي انتهجت سياسة الاستقلالية عن الدين.

غير أن هذا التحول السياسي، صاحبه تحولٌ على مستوى المعتقد والذي بدوره حول المعتقدات إلى هويات تحت راية الديمقراطية. هذه الأخيرة عرفت منذ إعلانات حقوق الإنسان عام (1789) تغيراً واضحاً عمل على تقويضها ففي كتابه (Robespierre; l'homme qui nous divise le plus)

روبيس بير: الرجل الذي يفرقنا أكثر، يظهر لنا غوشييه "روبس بير" -خطيب الثورة الفرنسية (1758 - 1794) - يعيش في ازدواجية، فهو من جهة يعتبر بأنه هو من تبنى بشكل وثيق مبدأ "ثورة حقوق الإنسان، التي كانت الثورة الفرنسية ترعاها. ومن جهة أخرى هو الشخص الذي أسس الإرهاب، كأداة لعهد الفضيلة في اضطرابات 1793-1794، وفشل في النهاية في توفير أساس دائم للنظام السياسي الذي دعت إليه حقوق الإنسان.

هذه الأخيرة انتقدها مفكرنا لكونها حسبه تعزز النزعة الفردية، إذ كان من أوائل المثقفين الفرنسيين الذين قاموا بذلك التشكيك في سياسة حقوق الإنسان في ثمانينيات القرن العشرين، فقد كتب مقالا عنونه **حقوق الإنسان ليست سياسة** نشر عام 1980، وهو عمل نقدي لأيديولوجية حقوق الإنسان. وفي ظل ذلك عمد مفكرنا في إطار مشروعه السياسي الديمقراطي، على تحليل واقع المجتمع الفرنسي في كتاب عنونه **فهم**

³⁶³ مارسيل غوشييه، الدين في الديمقراطية، ص 10_11.

محنة الفرنسيين (Comprendre le malheur français)، أين توصل إلى أنه إذا كانت فرنسا تريد حقاً أن تصبح ديمقراطية، فإنها تحتاج إلى علاقة أخرى مع الدولة ورؤية أخرى لعملها بدلاً من رؤية سوق الحقوق والمصالح. هذه هي مشكلة اليوم، وليست مشكلة الأمس.³⁶⁴

ومع ذلك فحقوق الإنسان عنده أمر مقدس، وبمثابة الحقيقة الأيديولوجية والسياسية الكبرى التي لدينا في العشرين سنة الماضية. كما يعتبر أنها تلخص انتصار الديمقراطيات الحديثة. فهي لم تعد تكفي لتحديد السياسة، بل أصبحت محور المعنى النشط للديمقراطيات. وهنا لم يكن يظن غوشيه، أن موضوع حقوق الإنسان سوف يفلت من دوائر الفكر والنشاط، ومع ذلك بقي محصوراً ويواصل صعوده حتى أصبح المرجع المركزي والمحك اليومي لمجتمعاتنا.³⁶⁵

ولذلك انطلق في تحليله لهذه المجتمعات من مؤشرات النظام الجديد الذي سطع فيه مؤشر الحقوق الشخصية للأفراد، وارتفع إلى مستوى أول، الأمر الذي يستدعي بحسب رأيه إعادة ترجمة مقولة "حقوق الانسان" خاصة الفكرة التي تقتضي بأن يستغل الفرد ارتباط الحقوق بشخصه في مواجهة انتمائه الى المواطنة، بدلاً من أن يدعم أحدهما الآخر كما كان الأمر في الصيغة الأصلية للجمهورية.³⁶⁶ هذا العداء من المفكر غوشيه لمطالب حقوق الإنسان، مرده كونها ترسخ لوجود استجابة ديمقراطية للعنف المتنامي. فالنزعة الفردية المسعورة للمجتمعات المعاصرة، والتي تتعارض مع الالتزام الضروري لأي مشروع جماعي، ستؤدي إلى مضاعفة لا متناهية لمطالب الحقوق. ومن جهة أخرى لا يمكن لهذه الديمقراطيات أن تقول إنها تفضل بشكل تلقائي متطلبات حقوق الإنسان، عندما تضعف العلاقات الاجتماعية التاريخية داخل المجتمعات

من خلال ربط الأفراد بما يحميهم من بعضهم بعض بدلاً من تعزيز الروابط التي توحدهم. ويذهب مفكرنا الى أبعد من ذلك، حينما يربط حقوق الإنسان بالثورة، ويعوز ذلك إلى أننا نستطيع أن نقدر أن خطاب حقوق الإنسان، الذي النف حوله جزء كبير من الناشطين المناهضين للرأسمالية بالأمس يشكل في حد ذاته نظرية ثورية للتغيير.³⁶⁷

³⁶⁴ Marcel Gauchet, *Je suis et je reste fondamentalement socialiste* », Entretien avec Marcel Gauchet, Ibid.

³⁶⁵ Marcel Gauchet, *Quand les droits de l'homme deviennent une politique*, Paris, Gallimard Le Débat, 2000/3 – n° 110, p258.

³⁶⁶ مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، ص 104.

³⁶⁷ Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, p359.

وإذا كانت نظرة غوشيه لحقوق الإنسان سلبية، فذلك لأنها تؤدي حسبه إلى العجز الجماعي، ولا تعزز بأي حال من الأحوال تحرير الأفراد. لكنه بسبب منهجه الوصفي، هو غير قادر على صياغة سياسة تسمح للديمقراطية بالسيطرة على نفسها. ويضيف أنها: "تقدم بديلاً للمدينة الفاضلة المستقبلية في الحاضر: حيث يتم استبدال الإيمان بالمستقبل بالسخط أو الشعور بالذنب لعدم وجوده بالفعل، فبعض الأراء تذهب إلى أن سياسة حقوق الإنسان هذه -التي تتطوي على وجود فجوة بين القانون والحقائق ببساطة - غير مبررة على الإطلاق".³⁶⁸

وهذا الفهم لحقوق الإنسان من مفكرنا تم بالطريقة الأكثر كلاسيكية، من خلال استخدامها كحصن ضد تعسف السلطات، وباعتبارها الحد الأدنى المطلوب من حيث الضمانات للأفراد. فقد أصبح الاستخدام روتينياً في الديمقراطيات الليبرالية، ولا يخلو من الحاجة إلى ضمان عالميته الفعالة.

كما يذكرنا مفكرنا بوضع حركة الحقوق المدنية التي تعيشها الولايات المتحدة. فمن المؤكد أن الدروس المستفادة من هذه الحركة -التي كانت ذات أهمية كبيرة، بشكل أو بآخر - بالتنسيق مع دروس المعارضة، هو أمر هام لإعادة تقييم إمكانات حقوق الإنسان.³⁶⁹ هذه الحقوق جعلت المجتمعات الديمقراطية، مثلما يرى غوشيه ذلك، تتجه نحو إتحاد المواطنين ضمن متحد سياسي قوامه "التعددية"، أي وجود مجموعات بشرية ضمن الإطار العام للدولة تتمايز هوياتياً، سواء أكان هذا التمايز قائماً على الدين أو العرق أو الجنس أو الميل الجنسي. وهو تمايز لا يفيد عودة للدين بل هو مكمل للخروج من الدين فيميل الناس إلى إعادة إنتاج رموز ثقافية لا يعني أنهم أعادوا بناء مجتمعات الدين القديمة، بل هم حولوا معتقداتهم إلى هويات، ويعيشون ضمن حالة اجتماعية تُقر بشكل مبدئي بالمتحد السياسي الدنيوي، الذي ينظم علاقات جميع الهويات دون أن تغطي إحداها على الأخرى. والاعتراف بهوية الآخر هنا هو شرط مبدئي للاعتراف بالهوية الذاتية، وبالتالي فلا يوجد دين ناظم للرابطة الاجتماعية ولا يمكن أن يوجد، وإلا ستنهار بنية التعدد الهوياتي من أساسها. وهنا يكشف لنا مفكرنا أن "إطار هذه التحولات التي تجري في المجتمع المدني، ونمط تركيبه وديناميكيته هو الذي يجب أن يتم خلاله فهم التحولات، حتى تلك المتعلقة بالمعتقد، وهي تحولات متعلقة بطبيعته وموقعه وفي الوقت نفسه، بأوضاعه الخاصة وحالته العامة.

³⁶⁸ Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, p358.

³⁶⁹ Marcel Gauchet, *Quand les droits de l'homme deviennent une politique*, pp 259-260.

فالمعتقدات تحولت إلى هويات، مما يعني في الوقت ذاته طريقة أخرى للاندماج فيها من الداخل، وطريقة أخرى للانتماء إليها من الخارج.³⁷⁰

ولأجل ذلك تسعى الهويات المتجاوزة إلى كسب اعتراف الدولة بها، وتطالب بإعطائها مساحة لتمارس فيها تصوراتها عن ذاتها، بما يكسبها وجوداً موضوعياً في أعين أفرادها. إلا أن هذا الوجود الموضوعي لا يعني أنها باتت قادرة على تحديد مصائر أفرادها بشكل تام، فلا وجود لأي حيز قادر على ضبط الأفراد بشكل متعالٍ، كما كان سائداً في عصر الدين.

فنحن كما يعتقد غوشيه نعيش اليوم عصر الهويات، فهناك روابط بين الأفراد والفضاءات الاجتماعية لا يجمع بينها سوى تحالف الهويات الصغيرة، وليست بالضرورة تعبيراً عن التعددية السياسية والانتخابية أو ديمقراطية الهويات. لذلك نجد أن تغلغل الروح الديمقراطية داخل فكرة الاعتقاد ذاتها، كانت نتيجة تحول المعتقدات إلى هويات دينية، بعد أن تم التفريق الكامل بين التسامح، بوصفه مبدأً سياسياً، وبين التعددية باعتبارها مبدأً فكرياً، وهنا ظهر تعريف جديد للهويات الدينية، يميل إلى وضعها في مصاف الثقافات بمعناها الأعم، أي مجموعة أنماط السلوك المتوارثة اجتماعياً والفنون والمعتقدات والمؤسسات ومنتجات العمل الإنساني. هذه الهويات لا تتوجه بالأولوية نحو السماء، وإنما همها الأساسي هو تحديد هويتها على الأرض. لكن ومع هذه الغايات السامية التي استدعتها العلمانية الديمقراطية فإن هذه الأخيرة وقعت في أزمة، سيكشف عنها غوشيه فيما سيأتي.

4- الديمقراطية العلمانية تعيش أزمة نمو:

إذا كانت الديمقراطية الغربية كما يقدمها غوشيه ثرية وملاذاً آمناً للحيلولة دون الوقوع في الهيمنة، التي بسطها المتعالي، بالنظر إلى تنوع أبعادها بين السياسة والقانون والتاريخ. إلا أن ذلك ولد فيها مشكلة دائمة. وذلك راجع حسب غوشيه إلى أن:

أ- الجسم السياسي حلت محله فكرة المجتمع، حيث لم تعد السياسة فيه سوى موضوع ثانوي، وهو يُعد أحد أكبر تغيرات العالم المعاصر.

ب- المجتمعات البدائية كانت محكومة بشكل عام بسلطة سياسية قادمة من الأعلى (الإله، الأجداد...) سلطة عمودية تنظم العالم، لأنها تتواصل بنفسها مع النظام في العالم الآخر. ونجت هذه البنية من الدين واستمرت لفترة طويلة جداً في العالم الغربي تحت اسم الدولة، التي شكّلت جهاز سيطرة وإكراه.

³⁷⁰ مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، ص 113.

ج- منذ الثورة الفرنسية، راحت السلطة تصبح شيئاً فشيئاً تمثيلاً للمجتمع وصورة عنه، فصرنا ننتخب الأفراد أصحاب السلطة، وينفصل هذا المجتمع عن السلطة ويصير مستقلاً. ومنذ ذلك الحين، لم يعد النظام المستوحى من السياسة هو المهم، بل الديناميكية الاجتماعية الخاصة بالمبادرة الفردية.

د- انتقلنا من سيطرة السياسة إلى سيطرة الاقتصاد، الذي صار رمزاً لاستقلال المجتمع. هذا المجتمع الذي يعيش تحت جناح الاقتصاد راح يغدو أكثر استقلالية وتنامى تطويعه للجهاز السياسي أكثر فأكثر. وها هم رجال السياسة اليوم خدامون للمجتمع.³⁷¹

فإذا كانت السياسة نفسها لم تعد متسامية، فإن الديمقراطية أصبحت موضوعاً لخيبة أمل عميقة. إذ أن قواعد الأداء الديمقراطي، التي تم قبولها على أنها واضحة أو طبيعية، لم تعد مستثمرة في شفقة القطيعة مع الماضي أو الوعد بالمستقبل؛ وهذا ما جعل غوشيه يطرح جملة من الأسئلة حول مآل الوضع السياسي الراهن للمجتمعات الديمقراطية الحديثة، ومنها: " إلى أي مدى لم نعد مجرد جزء لا يتجزأ من الكل، جزء يتلقى القوانين من الخارج ويحدد، بشكل شبه كامل حالتنا السياسية؟ ألم ينتهي بنا الأمر إلى الوقوع مرة أخرى في نوع آخر من الحكم غير المتجانس، وهو أكثر تطرفاً وعناداً وانحرافاً؟ هل يمكن أن تكون، مرة أخرى، محاولة من جانب الإنسان لإيجاد شكل جديد للهروب من افتراض حالته الخاصة بكونه ذاتاً مستقلة في التاريخ؟".³⁷²

هذه الأسئلة وغيرها، كشفت لديه هشاشة الديمقراطية والسياسة، فنتج عن ذلك عداوة حميمة عرفتها الديمقراطية ألفتها وأبعدتها عن نفسها، أنتجت في النهاية أزمة نمو لهذه الأخيرة. فمثلاً مبدأ الحرية، فهو يرى أننا " نتمتع بحرية لا مثيل لها في حكم أنفسنا بأنفسنا، كل منا في ركنه المكين ولحسابه الخاص. لكن أفق قيام تدبير مشترك لشؤوننا، تبخر. لم يعد لفكرة السيطرة على تنظيم عالمنا من أساس أو أدوات أو معالم، ولم يعد يمكننا مطلقاً تخيل العمل التاريخي، إلا كمحصلة لعدد لا يحصى من المبادرات المتناثرة، كلها شرعية وكلها مصممة تصميمًا راسخاً على عدم التفريط في شيء من استقلاليّتها. وبعبارة أخرى، لم يعد يُمكننا تصوّر التعايش الإنساني إلاّ تحت سقف سوق معمّمة، وكأنّه التجسيد الوحيد لإمكان التعايش بين حريّات متساوية. وهذا ما يذكرني، وأقول هذا بشكل عابر، بأنّ التشهير بالاقتصاد أو بالرأسمالية التي تعاود الظهور مستقوية بالمكتسبات وبالعوادات القديمة، أضحي بلا

³⁷¹ مارسيل غوشيه، حوارات حول الحداثة والدين، سمة العالم الحديث... الجهل، مرجع سابق.

³⁷² Marcel GAUCHET, *La démocratie contre elle-même*, p42.

معنى. فهذا التشهير لا يتصدى إلاّ لما هو نتيجة أو عَرَضٌ دون أن يستهدف المصدر. وبهذا، فهو مجرّد وجه جديد نُضيفه إلى العجز الذي نناهضه ونحتجّ عليه".³⁷³

هذه المشكلة التي واجهت الديمقراطية شكلت لها أزمة، اعترف بها كذلك **باديو**، وهي بحسب غوشيه، لا تنزع المصادقية عن شكلها، بل إنها أزمة تفرغها من معناها.

وأثناء تشخيصه للمشكلة توصل غوشيه إلى أن الديمقراطية أضحت في مجتمعاتنا الغربية مجرد كلمة تخفي من ورائها الخطاطة الفردية والسلطة الاقتصادية المالية. مؤكداً بأن الحل يكمن **أولاً** في استعادة السياسة لدورها، الذي تمت التضحية به لمصلحة اقتصاد منفلت من عقاله، و**ثانياً** في القيام بإصلاحات سياسية واقتصادية، شبيهة بتلك التي عرفها بداية القرن العشرين، أو المرحلة التي أعقبت الحرب العالمية الثانية. فأزمة الديمقراطية بالنسبة إلى غوشيه يربطها بالعولمة التي يراها حدثاً جديداً على تاريخ البشرية، بينما باديو يرى أن تلك العولمة بدأت مع المشروع الاستعماري والمشروع الماركسي متمثلاً في الاتحاد السوفياتي ومشاريع التحرر الوطني، وهي من وقفت ضدها - يقصد الديمقراطية -لزم من طویل قبل أن تعاود نشاطها مع انهيار الاتحاد السوفياتي³⁷⁴.

وفي سياق اكتشاف العداء القديم بين الديمقراطية والليبرالية، يكمل مفكرنا تشخيصه للمشكلة فيصرح، بأننا نشهد بالفعل نسخة جديدة من هذا التوتر المتأصل في أنظمتنا. لأنه إذا كان هناك عداء بين الديمقراطية والليبرالية، فهناك أيضاً تكامل بينهما. الديمقراطية كما يفهمها الحديثون بحاجة إلى الليبرالية، لأنها تركز على حقوق المواطنة الفردية. وإذا استطاعت الليبرالية، للوهلة الأولى، الاستغناء عن الديمقراطية، فمن المستحيل عليها في الواقع الاستغناء عن امتدادها الديمقراطي. إن وجود هذا التمثيل الذي يميّز ويعبر عن أصالة أنظمتنا مطمئن تماماً. يمكننا أن ننسى ذلك للحظات، كما هو الحال اليوم، لكن لا يمكنه إلا أن يعيد إلينا ذكرياتنا العزيزة. يمكننا الاعتماد على قوته في تغيير مسار أنظمتنا وإعادتها إلى صيغة أكثر توازناً.³⁷⁵

³⁷³ المعنى، مارسيل غوشيه، ماذا خسرنا بخسارة الدين، ترجمة/ محمد الحاج سالم، فبراير. تم تحميله يوم 23 أوت 2022
<https://mana.net/%D9%85%D8%A7%D8%B0%D8%A7->

³⁷⁴ نقلا عن، جريدة العربي الجديد اليومية، باديو وغوشيه.. **جذليات مستقبل الديمقراطية**، رشيد بوطيب، الصادرة بلندن

<https://www.alaraby.co.uk/%D8%A8%D8%A7%D> تم تحميله يوم 25 فبراير 2022.

³⁷⁵ مونت كارلو الدولية، مارسيل غوشيه، "حرية التعبير مهددة في فرنسا والإسلاميون يستغلون ضعف مجتمعاتنا" حوار لغوشيه أعده علاء خزام، مصدر سابق.

فمارسيل غوشيه كما يقول عن نفسه هو متشائم على المدى القصير، ومتفائل على المدى الطويل، حينما يرى أن الديمقراطية قد أصبحت ضد الديمقراطية. فهناك انفجار هائل في مسألة حقوق الإنسان، أدى الي انعزال الفرد، وبالتالي انتشار الإكتئاب والمخدرات. فالفردانية الناتجة عن حقوق الإنسان أدت إلى اختفاء الروح الجماعية.

هكذا إذن، تجد الديمقراطية التعددية نفسها في خطر، إذ أخلت مكانها للديمقراطية الإلكترونية المعتمدة على استطلاعات الرأي من خلال الفرد المنعزل خلف حاسوبه والمتصل بالشبكة العنكبوتية. فالخطر الداهم هو تناقص عدد المواطنين، لصالح تزايد أعداد المستخدمين للشبكات. ما يقتضي إعادة الإعلاء من شأن الوظيفة السياسية، بتحديد غايات هذه التكنولوجيا الجديدة، وجعلها وسائل لخدمة الناس. وبإمكان مجتمع المعلومات إعطاء دفعة جديدة للديمقراطية بخلقه مجالاً افتراضياً للتغيير. حيث تبقى الديمقراطية العامل القيمي الأساسي الواجب الحفاظ عليه. فمذ فصل الدين عن الدولة، حظيت الدراسات الدينية ضد الدين باهتمام كل من الباحثة والمنظرة اليهودية حنة أرندت (Arendt Hannah) (1906-1975) ومارسيل غوشيه، إلا أن مارسيل غوشيه يرى في موت النازية والفاشية والشيوعية وأزمة الديمقراطية اليوم تجارب تقوي تجربة الإنسانية. ومن هنا كان تشاؤمه على المدى القصير وتفاؤله على المدى الطويل.

وهنا لم يتوانى في وصف شعوره بالوضع الذي تعرفه فرنسا العلمانية، بقوله: "ما أحرزني هو حالة الكآبة المدنية والشعور باليأس الذي أثاره الوضع في هذا البلد. لقد بدأنا من خيبة الأمل التي شعرنا بها بسرعة كبيرة مع فرانسوا هولاند، الرئيس الذي كنت أعلق عليه بعض الآمال، بعد الجانب المثير للانقسام والسخافة الذي أظهره ساركوزي. وتمنيت ألا يكون من "ما بعد الحداثة" وأن يعيد الحوار المدني الطبيعي. ولكن سرعان ما أصبح من الواضح أن الأمور ستزداد سوءاً. إننا أقل قدرة من أي وقت مضى على إجراء فحص جماعي للضمير. ما الذي يحدث في فرنسا حتى نصل إلى مثل هذا الانسداد السياسي، الذي يؤدي كنتيجة حتمية إلى صعود اليمين المتطرف، وهو ما يحزنني؟ لا يعني ذلك أن هناك خطراً مباشراً من الدكتاتورية الشمولية، فنحن لم نصل إلى هذه النقطة بعد. لكنني أرى الفوضى المتفشية التي تترسخ في النظام السياسي، بسبب الثلاثية غير الطبيعية التي تهددنا بالشلل السياسي، الذي لا أستسلم له على الإطلاق، لأننا نمتلك أيضاً كل الموارد اللازمة للخروج من هذا الوضع. هذه أزمة عامة تؤثر على اليمين

بقدر ما تؤثر على اليسار.³⁷⁶ ويدقق أكثر في تشخيصه لسبب الأزمة التي تعيشها فرنسا بردها " في المقام الأول إلى نقطة التحول في العولمة، التي حدثت في سبعينيات القرن العشرين".³⁷⁷ وأخيراً لا يتوانى غوشيه في عدّ الديمقراطية مشروعاً لم يكتمل بعد.

تبعاً لما ساقه غوشيه حول خروج المجتمعات الغربية من الدين والذي أنتج تحولاً سياسياً صاحبه تحولاً على مستوى المعتقد، فإن المعتقدات هي الأخرى تحولت إلى هويات تحت راية الديمقراطية.

هذا المجتمع المتعدد الهويات الذي تحدث عنه غوشيه وسماه "العالم الجديد" إنما هو ليس مجرد إعادة توجيه للمجتمع، بل إنه يكتسب بعداً أنثروبولوجياً، بعد "الإنسانية الجديدة". حيث لم يعد الدين يصنع المجتمع، بل الإنسان هو من يصنع نفسه. كما ينتقل المجتمع من التبعية إلى الآخر إلى الاستقلال الذاتي، حيث يحتكم إلى إرادته فقط. فنتحول حينئذ البشرية من متحكم فيها باسم قوة عليا إلى اختيار من يقودها وفق منطق ديمقراطي. والنتيجة في هذه الحالة الخروج من الدين للانتقال إلى مجتمع ديمقراطي يتحكم بنفسه ومصيره.

³⁷⁶ Marcel Gauchet, *Je suis et je reste fondamentalement socialiste*, ibid.

³⁷⁷ Ibid.

الفصل الرابع: مساءلات نقدية لأطروحات مارسيل غوشيه

المبحث الأول: ما بعد العلمانية والتأسيس لعودة الدين

- 1- مفهوم ما بعد العلمانية بين النشأة والمعنى
- 2- أنصار عودة الدين في مواجهة فكرة الخروج من الدين لغوشيه
- 3- رد غوشيه على مناصري أطروحة عودة الدين
- 4- نقد ما بعد العلمانية

المبحث الثاني: قراءة نقدية لأطروحة غوشيه:

- أولاً: ما يحسب لغوشيه
- ثانياً: ما يحسب على غوشيه

مدخل

مع التغيرات التي شهدتها العالم في العقود الثلاثة الأخيرة، سواء على المستوى الاجتماعي، أو السياسي وكذلك على الصعيد الاقتصادي وحتى الثقافي، والتي مهدت الطريق لبروز وتعاظم دور الدين في السياسة العالمية، في ظل ذلك، عاد إلى المشهد من جديد الجدل حول الدين والعلمانية ومستقبل العلاقة بينهما، حيث برزت للعلن مدرستين مختلفتين، تسوق الأولى لما يسمى بنهاية العلمانية، في إطار مقارنة جديدة تنتشر بسرعة داخل الفكر الفلسفي والسوسيولوجي الغربي. تحت ما سمي **بما بعد العلمانية**

(post-secularism)، والتي ساقطت نظرية معاكسة لما كانت تذيبه الكتابات والنظريات التي بشرت بالتقدم العلمي على حساب الدين، مفاد هذه النظرة أن الدين يزداد حضوره باطراد في الفضاء العام، وتحضر هنا أعمال مثل كتاب تشارلز تاييلور المعنون **عصر علماني** 2007، وكذلك عبارات شائعة كثيراً مثل، مقولة يورغن هابرماس "نحن نعيش في مجتمع ما بعد علماني"، هذه الدعوات أدت إلى بداية نقاش حول إمكانية القول بنهاية العلمانية، وبدء فترة جديدة من الصحوة الدينية، في مقابل ذلك يصر غوشيه ومن سار على دربه قبلاً أو بعداً، على انتصار العلمانية، رغم تعاظم حضور الدين.

لكن وقبل استعراض معالم هذه الأطروحة المعارضة لتوجهات غوشيه، خاصة في مقارنته حول الخروج من الدين، وجب علينا التنبيه إلى أنه لا توجد بالضرورة علاقة مباشرة بين ما يطرحه غوشيه حول "دين الخروج من الدين" وما يقدمه كل من هابرماس وتشارلز تاييلور بصدد "ما بعد العلمانية". اعتباراً من أن لكل مقولة سياقها الخاص، ومع ذلك يوجد رابط داخلي يجمع بين الأطروحتين. فكلاهما تتدرجان في سياق الاشتغال على حل مشكلة التناظر السلبي بين الدين والعلمانية التي نحن بصدد تحليل أسرارها فكل طرف يسعى إلى حل المعضلة التي عادت إلى الاحتدام في عصر ما بعد الحداثة.

فبينما بقيت الثقافة العربية أسيرة ثنائية الصراع بين العلمانية والدين، الذي تعمق بفضل تطرف الفريقين العلمانيين والمتدينين، فإنه في مواجهة هذا الانبعاث المفاجئ للدين ظهرت في الفكر الغربي النزعة "ما بعد العلمانية"، والتي عكفت على دراسة تلك الحيوية الفائقة للخطاب الديني، خلال خمسة عقود خلت.

كما ننبه إلى صعوبة تحديد النقطة الزمنية التي انطلق منها هذا المصطلح، ومع ذلك يكاد يتفق الجميع من أهل الفكر المعاصر، على أنه ظهر في سياق الدراسات الفكرية التي تناولت بالنقد النظرية والتطبيق الحديثين للعلمانية، منذ تسعينيات القرن العشرين. وعلى ضوء ذلك يعود السؤال في الغرب اليوم ليجدد حول مآلات العلمانية، بما لها وما عليها. وهو سؤال يبدأ من النقطة التي انتهى إليها وكان مسبوقة بها.

وهو سؤال يجرنا نحن أيضا إلى التساؤل عن طبيعة أطروحة ما بعد علمانية؟ وماذا تعني عودة الدين بقوة إلى الفضاء العام؟ وهل يضع ذلك نظريات غوشييه ومنها نظرية الخروج من الدين موضع مساءلة ومناقشة؟

المبحث الأول: ما بعد العلمانية والتأسيس لعودة الدين

لقد كثر النقاش في الآونة الأخيرة حول موضوع العلمانية، سواء في الحقل الغربي أو في الساحة العربية واختلفت وتناقضت المواقف منها، بين مدافع عنها وبين معارض لها. خاصة وأن الحداثة الغربية قد أفرزت ما بات يعرف باسم المابعديات، والتي ارتبطت إحداها بسرديّة العلمانية، أين أدخلتها مرحلة المسألة والنقد، فأطلق عليها اسم "ما بعد العلمانية"، وبعضهم يطرحه بمعنى "نهاية أو انتهاء العلمانية" المعبران عن موقف سلبي من العلمانية. فما الذي يحمله هذا المفهوم الجديد؟

1- مفهوم ما بعد العلمانية بين النشأة والمعنى:

1.1. نشأة المفهوم:

مثلاً أشرنا إلى ذلك قبل قليل ليس من السهل تحديد بدايات استخدام مصطلح ما بعد العلمانية ومع ذلك تظهر الأعمال البحثية التي كرسَتْ نفسها لنقد نظرية العلمانية وتطبيقاتها في تسعينيات القرن العشرين كمؤشر لبروز هذا المفهوم. مما يخول لنا تصنيفه ضمن المصطلحات الحديثة الولادة داخل الثقافة الغربية، فشأنه هو ذاته شأن سواه من المفاهيم، التي أدخلتها ما بعد الحداثة في سجل "المابعديات"، فقد وقعت ما بعد العلمانية في مأزقٍ دلاليٍّ مصحوبٍ بارتباكٍ اصطلاحيّ شديدٍ. فقد جرى حملها كنظائرها السابقة على غير محملٍ وشرحٍ وقصدٍ. تارةً على مستوى دلالة اللفظ، وتارةً أخرى على مستوى دلالة المعنى والمحتوى.

غير أن التصور الشائع عنها هو ذلك الذي حملها على محمل النهايات أي نهاية ظاهرة ثقافية وولادة أخرى على أنقاضها. وهذا تقليدٍ راسخٍ في حياة الغرب وثقافته. وتلك حالةٌ لم يتوقف سئُلها منذ أول نقدٍ لعصر الأنوار، حيث جرت وقائعها مع المنعطف الميتافيزيقي الذي قاده إيمانويل كانط قبل نحو قرنين كاملين، حيث يعتبر هذا الأخير من أوائل المفكرين فيما بعد ميتافيزيقي.

غير أن شغف العقل ما بعد الحداثي بختم المفاهيم لم يكن لرغبةٍ جموحةٍ ببديءٍ جديدٍ، بقدر ما فرضته تطورات الحضارة الغربية وتحولاتها. هذا يعني أن ما بعد العلمانية -كمثل ما بعد الحداثة من قبلها- تومئ نحو انعطافٍ جديدٍ في مشاغل الفكر. ولأنّ التاريخ امتدادٌ جوهريٌّ من الماضي إلى الحاضر المستمر، فكلّ إعلانٍ عن نهاية حقبةٍ ما، هو في الواقع إنباءٌ عن بدئٍ لأحقابٍ تاليةٍ ليس بالضرورة أن يُحكم عما سبقها بالبطلان.

فقد يبدو أن مصطلح ما بعد العلمانية لدى البعض، يعبر عن وضع فرضته قوة الانبعاث الديني، ليعني في نهاية المطاف نزاعاً أو إلغاءً للعلمانية، بينما يعتقد البعض الآخر أن ما بعد علماني لا يعني أن

نصبح متدينين من جديد، بل يفرض ضرورة إعادة النظر في التناقض المرحلي المبسط بين الديني والعلماني، كتناقض بين ما قبل العقلاني والعقلاني. كما أن هناك من وجد في المصطلح تناقضاً يجعله يخلو من أي فائدة، بينما يجد غيرهم في مرونته إحدى أهم نقاط قوته، إذ أن أول فيلسوف أثار قضية "تجاوز" الميتافيزيقا بوصفها تجسّد فكر الحداثة بامتياز، باتجاه فكر ينقلنا إلى ما بعد الحداثة (überwindung) هو نيتشه (Friedrich Nietzsche) (1844-1900). هذا بالرغم من أن نيتشه لم يستخدم مفهوم ما بعد الحداثة، إلا أن مضمونه نشأ في أحضان فلسفته، وبالضبط في المسافة الفاصلة بين اعتبارات في غير أوانها، وإنسان مسرف في إنسانيته، وباقي مؤلفاته.

ونحن نعتقد بأن هذه المسافة تسجّل بداية انعطاف جذري في مسيرة نيتشه الفلسفية. ففي الاعتبارات الثانية المتعلقة بالتاريخ، حاول نيتشه ولأول مرة أن يبلور إشكالية الفكر الحديث المرهق بداء تخمة الوعي بالتاريخ في القرن 19، والذي كان يعيق تجديد شروط الفعل التاريخي، ويقف حائلاً دون القدرة على إبداع أسلوب أصيل خاص بعصر الحداثة. وهو يسعى سيغيّر بعمق موقف نيتشه من "المرض التاريخي للعصر" بما هو أهمّ مؤشّر على مأزق الحداثة الغربية. وإذا كان هذا التغير لن يعثر على صورته الواضحة والناضجة إلا في آخر حياته، في شذرات متأخرة، وفي رسالته المشهورة إلى صديقه بوركارد التي يعلن في أحد مقاطعها بأنه صار في عمقه "متماهياً مع كل أسماء التاريخ".³⁷⁸

2.1. معنى ما بعد العلمانية:

إذا عدنا إلى المغزى من وراء فكرة «ما بعد العلمانية»، فإننا نجد بعض المفكرين الذين حللوا معنى هذا المفهوم، قد اعتبروه برنامجاً يسعى إلى جعل الديمقراطية أكثر ملاءمة للدين.³⁷⁹ ووفق هذا المنطق عمد بعض علماء الاجتماع، على وضع تعريف مطابق لمصطلح "ما بعد العلمانية" حيث تم توصيفها بحالة وعي معاصرة، تتعايش فيها الرؤى الكونية للدين مع الرؤى العلمانية. وهو التوصيف ذاته تقريباً الذي وضعه هابرماس لما بعد العلمانية حيث يصفها بأنها، حالة يظهر فيها الدين من جديد في المجال العام. إذ نجده يعلنها بصراحة في أحد حواراته: "ما أصفه بأنه "ما بعد علماني"، ليس المجتمع بحد ذاته، ولكن تغيير مماثل في الوعي يحدث فيه، حيث يمكن أيضاً استخدام الفاعل

³⁷⁸ Nietzsche Friedrich, *Lettre à Jakob Burckardt*, le 6 janvier 1889, in *Dernières lettres*, préface de Jean-Michel Rey, éditions Rivages, 1989, p151.

³⁷⁹ STAVO-DEBAUGE, Joan (dir.) GONZALEZ, Philippe (dir.) et FREGA, Roberto (dir.). *Quel âge post-séculier? Religions, démocraties, sciences*. Nouvelle édition. Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2015, p10.

الاجتماعي للإشارة إلى الفهم الذاتي المتغير للمجتمعات العلمانية إلى حد كبير في أوروبا الغربية، وكندا، أو أستراليا. هذا هو سبب سوء الفهم. ففي هذه الحالة، تشير ما بعد العلمانية (postsecular)، مثل ما بعد الميتافيزيقيا (postmetaphysical)، إلى عملية قصيرة في تاريخ العقلية، أو قطيعة مفاهيمية. لكن الفرق هو أننا نستخدم الفاعل الاجتماعي كواصف من منظور المراقب، بينما نستخدم المنظور الجينالوجي من منظور الشخص الذي يشارك في هدف الفهم الذاتي³⁸⁰.

وعليه يصبح المجتمع ما بعد العلماني يلتزم استمرارية الجماعات الدينية في محيط يستمر بعلمنة نفسه والدور الحضاري الذي يؤديه التشارك والفكر الجمعي الموجه والمتور بالديمقراطية.

وفي ظل هذا الجدل كله يظهر المجتمع ما بعد العلماني وكأنه طريق ثالث بين العلم والدين.³⁸¹ وهذا يعني أن تعبير ما بعد علماني إنما هو مجرد محمول اجتماعي استعمل لتوصيف المجتمعات الحديثة التي تحتاج للتعامل مع الوجود المستمر للجماعات الدينية والملاءمة المستمرة للتقاليد الدينية المختلفة، حتى لو كانت هذه المجتمعات ذاتها معلمة بشكل واسع.

بهذا المعنى لا تكون "ما بعد العلمانية" نفيًا للعلمانية، وإنما استثناءً لها بوسائط وشرائط وأنساق مختلفة. فلا يصح أن ينسلخ التاريخ عما قبله وعمّا يليه انسلخًا قطعياً. فهذا محال، لأن الما قبل أرضية تؤسس للما بعد. فلن تكتسب حقبة ما بعد العلمانية واقعيتها التاريخية ما لم تُقَرَّ بنسبها الشرعي لميلادها الأول. فلو لم تكن العلمانية حاضرة في التاريخ الحي لحدثت الغرب، لما كان بالإمكان الكلام على ما بعدها. والحاصل أن ثمة ضرباً من جدلية استتارٍ وكمون وانقشاع، تظهر فيها "ما بعد العلمانية" كمحصول لتلك الجدلية المركبة.

ومن سمات ما بعد العلمانية أيضاً مجاوزتها لما هو قديم وراهن بمُحدَثٍ تقتضيه ضرورات الزمان والمكان. بينما يجّه آخرون لإعطاء المفهوم بعداً سياسياً واجتماعياً ومعرفياً، وينكشف ذلك في النواحي التالية :

1. من الناحية السياسية يظهر البعد السياسي للمفهوم (ما بعد العلمانية) من خلال الرغبة في فتح المجال العام أمام المساهمات الدينية.

³⁸⁰ يورغن هابرماس، في حوار أجراه إدواردو مندييتا، عالم المجتمعات ما بعد علمانية، تر/ علي الرواحي، مجلة حكمة الإلكترونية الفلسفية. تم تحميله 2020/06/20 رابطها <https://hekmah.org/%D8%B9>

³⁸¹ يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية، ترجمة/ جورج كتوره، بيروت-لبنان، المكتبة الشرقية، ط1، 2006م

2. من الناحية المعرفية يظهر في التأهيل المعرفي والعقلاني للدين.

3. أما من الناحية الاجتماعية، فتشكله الصحة الدينية³⁸².

هذه المرحلة الأخيرة التي أطلق عليها هؤلاء بمرحلة عودة الدين (Le Retour du Religieux) ، والتي تعبر بالأساس على ما بعد العلمانية، قد أثارت إشكاليات عديدة على مستوى البنية المفاهيمية والفكرية والقيمية التي تجتاح المجتمع الغربي في هذا العصر. فهي عبارة توحى بحق، F غياب سابق، سبقه وجود مسبق، ورغم ذلك لا تحيلنا أبداً نحو معنى استاتيكي للدين ولا تزعم أن إقصاءه أكان ذلك كلياً و/ أو جزئياً. وربما هذا هو السبب الذي لأجله ذهب بعض منظري "ما بعد العلمانية"، ومنهم الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس إلى تطوير أدوات مفاهيمية جديدة لتحليل العودة غير المتوقعة للدين، إذ عمل على تخصيص إطار مرجعي يحضن أهل الديانات وأتباع العلمنة سواء بسواء، بغية العيش المتناغم في أوروبا تعددية.

ووفقاً لهابرماس فإن ما بعد العلمانية هو مفهوم نظري فكرته المركزية هي أن العلمانية ربما تكون قد وصلت إلى نهايتها فمصطلح مجتمع ما بعد العلماني (société post-séculière) لا يشير فقط إلى حقيقة أن الدين يستمر في فرض نفسه في بيئة علمانية متزايدة في الوقت الحاضر، ولكنه يشير أيضاً إلى استمرار وجود المجتمعات الدينية.³⁸³

ففي فكر هذا الأخير، ليس لدى ما بعد العلمانية أي علاقة بالأصولية، حيث يجمع بعض العلماء بين المصطلحين دون جدوى. لذلك نجده يستخدم هذا التعبير لوصف المجتمعات المعاصرة التي يجب أن تضيف لحساباتها المجموعات الدينية، والأهمية المستمرة للتقاليد الدينية المختلفة، حتى لو كانت هذه المجتمعات نفسها علمانية إلى حد كبير.

وبحسبه فإن عبارة "ما بعد العلمانية" تشير إلى تغير في الوعي يعزى إلى ثلاث ظواهر:

أ- إدراك أن النزاع الديني له أثر على الصراعات الدولية.

³⁸² STAVO-DEBAUGE, Joan (dir.) GONZALEZ, Philippe (dir.) et FREGA, Roberto, *Quel âge post-séculier?* p15.

³⁸³ Jürgen Habermas, "On the Relations between the Secular Liberal State and Religion". In H. de Vries – Lawrence S, eds. *Political Theologies, Public Religions in a Post-Secular World*, (2006), 251–260, New York: Fordham University Press, p258.

ب-الاعتقاد أن المؤسسات الدينية تلعب بشكل متزايد دور مجتمعات تفسيرية في الساحة العامة للمجتمعات العلمانية.

ت-واقع هجرة "العمال الزوار" واللاجئين، خاصة أولئك القادمين من بلاد لها خلفيات ثقافية تقليدية³⁸⁴. ومن ثمة فالسمة الأساسية لعصر ما بعد العلمانية عند هابرماس هي التعددية الثقافية، التي تسمح بالتعايش بين مختلف الأديان والتقاليد والأفكار الفلسفية في عصر واحد محدد. في أغلب الأحيان يتعلق هذا العصر بمجتمع غربي واحد.

ولكي نفهم عودة الدين لا بد أن نعتبره مدخلا لفهم الظواهر الأخرى المحيطة به التي تتشكل داخل المجتمعات خاصة الغربية منها، وهنا نقودنا أطروحات مارسيل غوشييه التي أسس من خلالها للخروج من الدين إلى سؤال محوري، إذا كان هذا هو الحال الذي انتهت إليه العلمانية (الخروج من الدين)، وبالنظر إلى كونها ديانة دنيوية في الغرب، لماذا في فرنسا بالذات يتجدد الصدام باستمرار بين المسلمين والسلطات الفرنسية؟ وما دلالة ذلك؟

الإجابة على هذه الأسئلة وغيرها تكمن في أن فكرة "ما بعد العلمانية" لم تتحول إلى مقولة سارية في الزمن، إلا بعدما أُشِيعَت العلمنةُ جدلاً واختباراً، حتى أوشكت أن تُهجر أو تُرمى في النسيان. والعلمانية شأن غيرها من السرديات الكبرى، كالأيدولوجيا والديمقراطية والحادثة والرأسمالية الليبرالية وغيرها. عرفت نقاشات تكاد لا تنتهي. فالعلمانية الفرنسية تكيل بمكيالين في تعاملها مع الدين خاصة الإسلامي مما أنتج الصدام الذي تحدثنا عنه في سؤالنا، حيث يلقي التضييق على الجالية المسلمة بهذا البلد طريقه عبر النظام السياسي العلماني. ومثل هكذا ممارسات تجعل العلمانية محل شك ونقد.

ومثلما استهل غوشييه مقاربته في الخروج من الدين وماكس فيبر بمقولته المشهورة "إزالة السحر عن العالم"، مروراً بالعلمانية في رحلتها التاريخية، استهلّت "ما بعد العلمانية" مسارها بمقولة معاكسة: إزالة العلمنة عن العالم. بغض النظر عن مغزى كلمة "إزالة"، سواء بإعتبارها استراتيجية تطبيق أو كرسد لواقع. يظل التنظير في ظلّهما واحداً. فمعنى "إزالة العلمنة من العالم" كما استعمله للمرة الأولى في بداية التسعينيات عالم الاجتماع الأمريكي بيتر بيرغر (Peter Berger)*، هو عودة الدين ليحتل مكانته في

³⁸⁴ Jürgen Habermas, "Notes on a post-secular society" (originally text in German in Blätter für deutsche und internationale Politik, Politics and Society April 2008).

<http://www.signandsight.com/features/1714.html> [Accessed 16 01/ 2024].

* عالم اجتماع أمريكي من أصول نمساوية، ولد سنة 1929 في فيينا (النمسا)، تميز بجمعه بين اختصاصي علم الاجتماع واللاهوت، تصنف أعماله أكثر ضمن ما يعرف بعلم الاجتماع الظاهراتي أو الفينومينولوجي.

الغرب على حساب العلمانية. واللافت أن بيرغر الذي كان مدافعاً قوياً عن أطروحة العلمنة؛ كان أول من أقر بأنه كان مخطئاً.

فحسبه، إذا استثنينا حالة أوروبا الغربية، حيث تبدو نظرية العلمنة إلى الآن متماسكة ومدعمة بالوقائع، فإن القول بأن عالم اليوم عالم معلم ادعاء خاطئ، وخصوصاً وأن مناطق شاسعة من العالم تؤكد عكس ذلك، نظراً لكونها تعيش عودة قوية للدين. ويعترف بيرجر بأنه ساهم مع آخرين في صياغة أدبيات العلمنة منذ خمسينات القرن العشرين، التي تعد في مجملها خاطئة.³⁸⁵

إذن ما بعد العلمانية مفهوم يقوم على فكرة مركزية مفادها أن العلمانية قد تكون وصلت إلى نهايتها فهي بحسب هابرماس ظاهرة اجتماعية، تعبر عن مفهوم وصفي يعمل على رسم صورة للوضع الديني للمجتمعات الأوروبية، فضلاً عن المجتمعات الأخرى ذات المستوى المعيشي المرتفع، مثل كندا أو أستراليا أو نيوزيلندا. ويلخص هابرماس السمة الأساسية لما يسمى بالمجتمعات ما بعد العلمانية على النحو التالي بأنها: "مجتمعات يلعب الدين فيها دوراً هاماً، في حين يتراجع اليقين العلماني، الذي يدعي بأن الدين محكوم عليه بالانقراض، وعلى نطاق عالمي، في أعقاب التحديث المتسارع"³⁸⁶. وهي دعوة يسوقها هابرماس ليكشف من خلالها أن المجتمع في الوقت الحاضر لا يزال يضم نسباً وازنة من المجموعات الدينية.

وعليه لم تستطع الحداثة بنزعتها العقلانية ومغامراتها العلمية أن تحقق الغايات التي كانت تؤصل لوجودها. لذلك جاءت ما بعد العلمانية لتقوم ب: التشكيك في العلمانية، ولزيادة الحضور العام للأديان وتعميق التعددية. ذلك أن الحداثة وجدت من أجل تحرير الإنسان، ولكنها وفي سياق تطورها وضعت في أقفاص عبودية جديدة هي عبودية العقل والعقلانية، فقد أصبحت الذات الإنسانية في سياق هذا التطور موضعاً للعلم والعقلانية، وتم استلاب هذه الذات من المقومات الإنسانية لوجودها.

وفي هذا الإطار طُرِحَ تصوّر "ما بعد العلمانية" للدلالة على ظهور سياق جديد لم تعد فيه العلمانية قادرة على توفير حلول للمشكلات الاجتماعية والسياسية والثقافية المستجدة في المجتمعات المعاصرة.

وهو عجز مهد الأرضية لبروز مقولة ما بعد العلمانية، التي لم يحدث وفاق بين أهل الفكر على تحديد معناها، مثلما لم يكن هناك اتفاق قط على معنى العلمانية.

³⁸⁵ Peter Berger, *Le Réenchantement du monde*, Paris, Bayard, 2001, P15.

³⁸⁶ Jürgen HABERMAS. *Qu'est-ce qu'une société "post-séculière" ?*, Le Débat, vol. 5, n° 152, 2008, P8.

وتبعاً لذلك، لا تصبح ما بعد العلمانية مجرد امتداد للنظريات العلمانية؛ بل هي نقلة نوعية من عصر سيادة العقلانية العلمية وغير الميتافيزيقية إلى عقلانية ميتافيزيقية أو ما بعد ميتافيزيقية جديدة، فلا الميتافيزيقا تسود وحدها، ولا العقلانية غير الميتافيزيقية تسود هي الأخرى وحدها.

وبناء على ما سبق ذكره، يبدو لنا أن مصطلح ما بعد العلماني لم يظهر إلا في صعود ما سُمي بـ"عودة الدين"، وهذا ما مهد الطريق للكثير من الأقلام الغربية لتحليل مآلات العلمانية، وما نتج عن ذلك من صعود للدين كلاعب أساسي داخل المجتمعات الغربية. فما الذي يؤسس إلى عودة الدين؟

2- أنصار عودة الدين في مواجهة فكرة الخروج من الدين لغوشييه:

لقد ارتبطت الأطروحات التي تنادي بعودة الدين بالمأزق الذي يقود التحديث العلماني المجتمع إليه ويرتبط بدوره بخيبة الأمل في إمكانيات العلم ووجهات النظر العلمانية الرئيسة في الإجابة عن الأسئلة الأخلاقية العملية الرئيسة التي تهّم الإنسان. إذ لم يكد القرن العشرون يطوي سجله المكتظ بالأفكار والأحداث والحروب الكبرى، حتى عاد الغرب إلى أسئلة بدائية كان قد طواها سحر الحداثة وضجيجها. ومن أظهر تلك الأسئلة، ما عكسته مناخات الجدل المستحدث فيما أسموه "رجوع الديني"، ليتنبأ مكانته في فضاءات التفكير الغربي. وعلى غالب التقدير، فقد بدا الكلام عن حضور المسألة الدينية في ثقافة الغرب المثقلة بعلمانياتها الحادة، قضية معرفية وحضارية تحظى بعناية وازنة.

لكن هذا السؤال لم يفارق أرض الحداثة سحابة القرون الخمسة من عمرها المديد. كذلك لم يغادر الديني هواجس الغرب وتعلّقاته، لا في حداثته الأولى، ولا في أطواره ما بعد الحداثية. كأنما هناك قدرٌ قضى أن يظلّ الدين باعث الحراك في الفلسفة والفكر والثقافة والاجتماع. فقد بدا أشبه بمرآة صقيلةٍ يَظهر على صفحتها الملساء حُسنُ الحداثة المزعوم. فالدين على ما يبين فلاسفة التنوير ذلك، لم يكف عن كونه وظيفة أبدية للروح الإنساني. لهذا راحوا يُنبّهون إلى ضرورة ألاّ تتنازل الفلسفة يوماً عن حقّها في بحث المشكلات الدينية الأساسية وحلّها. هذه المؤشرات مهدت الطريق لبعض منظري الفكر المعاصر للدعوة لعودة السحر للعالم، بدل أفول هذا السحر التي ساقها ماكس فيبر ومارسيل غوشييه.

ومن حيث المعنى يفترض أن عودة الدين (Resurgence of Religion) تعنى مبدئياً أنه قد خرج عن الفضاء العام ومن ثم عاد إليه مرة أخرى. حيث توارث التنوير الأوروبي الدين، المسيحي بالخصوص لكنه تجاوزه وقدم وعوداً لتلبية احتياجات الإنسان المادية والمعنوية دونما لجوء للدين. فكان الاعتماد على العقل والحرية، فهما اللذان يجلبان السعادة للبشرية.

وبالتالي فإن التنوير كان بمثابة طرد للدين، أو على الأقل قلص من دوره العمومي. لكن هذا التنوير، لم يجلب للإنسان السعادة والحرية، كما وعد بذلك عدة مرات وإنما أدخله في أزمت متعددة منها الأنظمة الديكتاتورية في القرن العشرين، والاستعمار وسيطرة السوق على كل مجالات الحياة. إذ أن الأنظمة الشمولية في القرن العشرين "أشد فعالية في خنق الحريات من الأنظمة الاستبدادية التقليدية ذات الركيزة الدينية".

وبالتالي فالدولة الليبرالية العلمانية غارقة في العنف إلى حد بعيد، وتجسد هذا العنف في التجربة النازية والحرب العالمية الثانية، والاستعمار الذي وقع على الشعوب غير الأوروبية. وهذه كلها أمور دالة على الأزمة الكبيرة للعقلانية الأنوارية. وفي هذا السياق، كثر الحديث عن أهمية تجاوز الحادثة إلى مرحلة جديدة، وهي مرحلة سيبحث فيها العقل الأنواري عن مصادر له خارج ذاته. وذلك ما أعاد أوروبا إلى الحضارات القديمة ومصادرها الدينية. وفي هذا السياق نفهم مقولة عودة الدين للفضاء العام، إذ أن هناك اهتماماً متزايداً بالدين تمثل في ظهور ضروب جديدة من الروحانيات، والحركات ذات الطابع الديني.

لكن اللافت للانتباه أن مقارنة ما بعد العلمانية، قد كشفت المعطيات الحديثة أن بروزها القوي قد كشفت عنه أعمال بحثية صدرت بعد العام 2010. حيث نُظِّمَت الكثير من المؤتمرات والمنتديات تمحورت حول جدوى الاستمرار في التنظير للعلمانية باعتبارها الحل الأمثل للمجتمعات الغربية المعاصرة.

ففي الثالث والرابع من نيسان (أبريل) 2009 عقد مؤتمر في جامعة هارفرد تحت عنوان **استكشاف ما بعد علماني**. وبعد سنة واحدة، أي في التاسع والعاشر من نيسان (أبريل) 2010، جرى عقد مؤتمر آخر في كلية العلوم الدينية في جامعة واشنطن سانت لويس (ميسوري) تحت عنوان النقاش حول العلمانية في عالم ما بعد علماني، هذا بالإضافة إلى مؤتمر ثالث انعقد في جامعة بولونيا بعنوان **السياسة والثقافة في المجتمع ما بعد علماني** بتاريخ 12-13 أيار (مايو) 2011.

والملاحظ أن هذه المؤتمرات لم يقتصر النقاش فيها على الجانب الاصطلاحي، كما هو شائع في منهج عمل المدونات المعجمية. فلقد جرت متاخمة ما بعد العلمانية تبعاً لتداعياتها الفكرية والسوسيولوجية، في عدد من المجتمعات العلمانية الحديثة في أوروبا والأميركيتين. ولهذا دعا كارل شميث إلى أن كل المفاهيم المحورية في النظرية الحديثة عن الدولة ما هي إلا مفاهيم لاهوتية مُعَلَّنة.³⁸⁷

وفي مقدمة هذه الأفكار والنظريات التي استندت إليها تلك الأعمال، ما اشتغل عليه عددٌ وازنٌ من المفكرين وعلماء الاجتماع في مقدمهم: الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس، والكندي تشارلز تاييلور

³⁸⁷ Schmitt Carl, *Political Theology*, Four Chapters on the Concept of Sovereignty, p36.

وعالم الاجتماع الأميركي بيتر بيرغر، وعالم الأنثروبولوجيا من أصل إسباني خوسيه كازانوف. يضاف إلى هؤلاء جمعٌ آخر من الباحثين في الفلسفة وعلم الاجتماع السياسي ممن أسهموا بصورة مباشرة وغير مباشرة في ولادة فكرة "ما بعد العلمانية".

يسوق المدافعون عن أطروحة "عودة الدين" مجموعة من المعطيات لتأكيد ادعائهم، يأتي على رأسها الاهتمام الكبير الذي أصبحت تحظى به الأديان في عالمنا المعاصر، إذ صارت الأصولية أو الأصوليات موضوع دراسات عديدة، وتوجها بحثيا للعديد من المؤسسات الأكاديمية الكبرى عبر العالم وأداة لاستقطاب تمويلات مؤسسات كبرى. ذلك هو شأن الإسلام مثلا الذي أصبح يحظى في أوروبا وأمريكا بمراكز بحث متخصصة، وبشعب دراسات في قلب كبريات الجامعات، متجاوزا بذلك الدوائر الاستشراقية التقليدية.

كما أضحت الأديان مادة إعلامية شبه يومية لأهم القنوات التلفزية، وتضاعف الطلب على الخبراء والباحثين المتخصصين في الحركات الدينية، وعلى نشطاء تلك الحركات ومنافسيهم. ولم يتوقف الأمر عند تحويل الموضوعات الدينية إلى مادة أساسية للعديد من البرامج التلفزية، بل أُخْدِثَتْ مئات القنوات التلفزية المتخصصة في الدين. وعرف قطاع النشر (الجرائد والمجلات والكتب والتقارير...) تزايدا واضحا في الاهتمام بالدين بمختلف أبعاده. وساهمت شبكة الأنترنت بشكل حاسم ليس فقط في انتشار المادة الدينية، بل أيضا في جعل الدين موضوع مداولة كونية.

يضاف إلى ذلك مصوغ آخر يتعلق بالبحث الأكاديمي، الذي بدوره قدم مئات الدراسات الميدانية المدعومة بالأرقام، كشفت عن الانتعاش الكبير للدين بأشكال وصيغ متنوعة (الطقوس، الممارسات، التمثلات أنماط الاستهلاك، القراءة، اللباس الخطاب، الطلب على الخبرة والخطاب الدينيين... الخ). وذلك في بلدان مختلفة (أمريكا الشمالية والجنوبية، شبه القارة الهندية، وبعض بلدان أوروبا مثل بولندا وإيرلندا وكرواتيا) وأيضا في أوساط المهاجرين المسلمين المقيمين في المجتمعات الأوروبية.

وأبعد من ذلك تعبر مقارنة أنصار "عودة الديني" عن حالة قلق يعيشها العقل الغربي، بسبب أنه قرأ تاريخ المجتمعات الغربية خاصة بشكل أحادي الاتجاه؛ فانطلق من مجتمعات محلية تقليدية إلى مجتمعات حديثة، دون المرور عبر مشاركة الثقافات والشعوب الأخرى في بناء صرحها الحضاري.

ووفقا لمقاربة هؤلاء فحينما نتحدث عن عودة الديني، فنحن لا نقصد أن المسيحية اختفت أو أن الإسلام لم يعد حاضرا، بل ما نحاول بلورته، هو أن الديني لم يبق مفصولا عن المجال العمومي، وعن أسئلة السياسة والثقافة والمجتمع، بل أصبح يثير كثيرا من الإشكالات المتعلقة بالوجود الإنساني عموما.

فالمجتمع العلماني، قزّم دور الدين في إطار دائرة الإيمان الفردي، وفي علاقة أحادية بين العبد وخالقه. لكن المجتمع ما بعد العلماني، لم يعد ينظر للديني بتوجس، بل على أنه مكون أساسي في بناء حقائق المجتمع.

كما يمكن إضافة مظهر آخر لحضور الدين داخل الفضاء العام الأوروبي، إذ لا تزال أجراس الكنائس تدق يومياً ولمرات عديدة في قرى أوروبا ومدنها، كما دقت في العصور الوسطى وأزمة القياصرة والملوك قبل الثورات الفكرية والسياسية ابتداء من عصر الأنوار.

وتبعاً لهذه التبريرات التي تؤسس لأطروحة عودة الدين، كان للفلاسفة على تنوع مدارسهم تدخلات متعددة ساهمت بشكل كبير في إعادة النظر في أطروحة العلمنة الكلاسيكية. حيث عرضوا أساليب حديثة وفتحو أفقاً جديدة للمناقشة، فلا يقتصر الأمر على استيعاب الدين في العصر العلماني فحسب بل يمتد أيضاً إلى استجواب العلماني لنفسه حتى يتمكن من التعلم من الدين، وهذا ما سنحاول استعراضه من خلال بعض النماذج على تنوع انتماءاتها المدرسية.

1.2. المدرسة الفرنسية:

لقد لقيت العلمانية ومن ورائها مقولة الخروج من الدين لغوشييه اعتراضات عديدة من داخل الجمهورية الفرنسية العلمانية ذاتها، بين معارض لها وبين متحفظ عليها، فهذا ريجيس دوبري (Régis Debray) * يرى أن «نزع السحر عن العالم» ليس حاجزاً أمام تدفق جَمِّ المقدّس الملتهبة، بل هو وفُودها، أو لنقل إنه ربيبها في الوقت نفسه؛ ما دمنا "نحتاج إلى الاقتحام (Effraction)، كما نحتاج إلى الانكفاء وإلى جاذبية الواسع كما إلى المنطقة الآمنة، وإلى الشجرة كما إلى الزورق، وإلى المقدس كما إلى المندس".³⁸⁸ وهذه إشارة من الفيلسوف دوبري إلى أن الدين والحادثة يسيران جنباً إلى جنب بتزامن وتساوق، فحضور طرف لا يلغي بالضرورة الطرف الآخر. ثم يمضي ليشبه لنا ترابطهما المتلازم هذا بـ «الحركات المُحتمة في رقصة باليه [...] والمعادلة ذات قيم متغيرة، ولكنها مترابطة التلازم».³⁸⁹

وضمن نفس الأفق، تؤكد عالمة الاجتماع المتخصصة في الأديان دانييل هرفي ليجي (Danièle Hervieu-Léger) (1947؟) بأن «الحادثة تحطم الدين بوصفه نظاماً من الدلالات ومحركاً

* فيلسوف وصحفي، ومسؤول حكومي فرنسي سابق، وأكاديمي، عرف باهتماماته بفلسفة الصورة.

³⁸⁸ Régis Debray, *Les Diagonales du médiologue*, Transmission, influence mobilité Paris, Bibliothèque nationale de France, 2001, P9.

³⁸⁹ ريجيس دوبريه، *نقد العقل السياسي*، ترجمة/ عفيف دمشقية، بيروت، منشورات دار الآداب، 1986

للمجهودات البشرية، لكنها، وفي الآن ذاته، تخلق الزمكان المناسب لظهور يوتوبيا، تظل من حيث بنيتها نفسها، مرتبطة بإشكالية ذات طبيعة دينية هي إشكالية الاكتمال والخلوص.³⁹⁰ وبالتعمق أكثر في الكشف عن المتحفظين على أطروحة غوشييه، نعثر على شهادة المؤرخ الفرنسي غوستاف لوبون (1841- 1931) (Gustave le bon)، والذي أكد هو الآخر على أن تاريخ الشعوب تحكمه آلهتهم، حتى في الوقت الحاضر ما يزال هذا التحكم قوياً. ولئن تغيّرت مع التاريخ رؤية الناس إلى آلهتهم إلا أن تلك الشعوب لم تبق دونما ديانة، ذلك أنه مهما تغيّرت الديانات فإن المجتمع يبقى مجذباً نحو إيمان اجتماعي.³⁹¹

ويكفي هنا العودة إلى كبار الآلهة التي عرفت البشرية عبر تاريخها، والتي لقيت قبولا ومناصرة من طرف ملايين الناس على شاكلة؛ جوبيتير، بوذا، الله... لم تنشأ من الخوف بل من الأمل. ويضاف إلى هؤلاء الفيلسوف الفرنسي الآخر روبرت دوفور (Robert Dufour) (1947) الذي رد في كتابه المعنون **السوق الإلهي**، على غوشييه بأن أطروحته السالف ذكرها فرنسية بامتياز، إذ لا يمكن أن تتحقق في مكان آخر، خاصة في أمريكا مثلاً، وهذا يتعارض مع دعوة غوشييه إلى أن الخروج من الدين والدخول فيه يمكن أن يتعايشان بالولايات المتحدة استثناء.

فحسب دورفور، الغرب خرج من هذا التعالي قبل قرنين من الزمان، من خلال التنوير الذي طرحوه وهو من يتحمل نتائج الانهيار الحالي للتعالي في المجالات الجمالية والسياسية والنفسية، وتبعاً لذلك وجب تصحيح الوضع، وفي هذا يصرح بقوله: " نحن لا نعيش نهاية الدين، بل بالعكس نعاود الدخول فيه.³⁹² كما يمكن أيضاً الاستئناس بما قدمه مؤرخ الأديان الفرنسي ميشال مسلان، (Michel Meslin) (2010-1926) من خلال مقارنته الفينومينولوجية للظاهرة الدينية. والذي بيّن لنا، أن المقدس يحضر دوماً كعنصر في بنية الإنسان ذاته، وليس مجرد مرحلة من تاريخه العقلي.³⁹³

³⁹⁰ Hervieu-Léger Danièle, avec la collaboration de Françoise Champion, *Vers un nouveau christianisme ?* Introduction à la sociologie du christianisme occidental, Paris, Le Cerf, 1986, P224.

³⁹¹ Gustave Le Bon, *Les incertitudes de l'heure présente. Réflexions sur la politique, les guerres, les alliances, la vie, le droit, la morale, les religions, les philosophies*, etc. Ernest Flammarion, Paris, 1923, p72.

³⁹² Dany-Robert Dufor, *Le divin Marche, La révolution culturelle libérale*, Eds, folio, coll, folio Essais paris 2007, p119.

³⁹³ ميشال مسلان، **علم الأديان مساهمة في التأسيس**، تر/ عزالدين عناية، الامارات العربية المتحدة، المركز الثقافي العربي، مشروع كلمة للترجمة -دائرة الثقافة والسياحة، ط1، 2009، ص 31.

وفي ذلك كله رد على مختلف الآراء الحداثيّة التي جعلت الوعي بالدين مجرد مرحلة تاريخيّة يعيها الإنسان وسيكون مآلها الضمور بمجرد أن يزداد الإنسان وعياً. خاصة رأي عالم الاجتماع الفرنسي أوغست كونت في قانون الحالات الثلاث، الذي جعل الرؤية الدينيّة مرحلة بدائيّة، جرى تجاوزها مروراً بالمرحلة الميتافيزيقية، وصولاً إلى المرحلة الوضعيّة. بل لم يقف الأمر عند هذا الاهتمام بالمقدس فحسب، وإنما نادى هؤلاء بضرورة تبني "إناسة دينية" بديلاً عن النزعة الإنسانيّة الحديثة اللادينيّة، وهي "إناسة دينية يكون فيها الدين بعداً أساسياً للإنسان"³⁹⁴

كما نعرث أيضاً على مدرسة أخرى ساهم أحد روادها بشدة في التبشير بعودة الدين، وهي المدرسة الألمانيّة التي يمثلها خصوصاً هابرماس.

2.2. المدرسة الألمانيّة:

لقد كان للفكر الألماني بصمة كبيرة في التسويق لمقاربة ما بعد العلمانية، والتي تؤسس لعودة الدين للفضاء العام، فمشروع الحداثة الذي لقي انتقادات شديدة من طرف هذا الفكر، أخذ هو الآخر حصة الأسد من هذه النقاشات، خاصة بعد النتائج المخيبة التي تركتها ثورة التقنية على الإنسان، الذي أصبح يصنع نفسه بنفسه بعيداً عن تأثيرات الآخر المتعالي، الأمر الذي أدى ببعض لإعادة النظر في دور الدين داخل المجتمعات المعاصرة، وهنا برز المجهود المتميز للألماني هابرماس في التأسيس لنقاش جدّي حول عودة الدين للفضاء العام.

هذا الجهد تجلّى بوضوح من خلال لقاء جمع هابرماس بالكاردينال الكاثوليكي راتسنغر (الذي أصبح بابا الكنيسة المسيحية فيما بعد) وذلك بتاريخ 21 يناير 2004 بميونخ الألمانيّة، حيث جلس هابرماس الفيلسوف مع رجل الدين (اللاهوتي) على منصة إحدى أعرق الكنائس، ليعلنا أمام الملاء أن مشكلة صراع الدين والعلمانية، لم تكن لا في الدين ولا في العلمانية، بل هي مشكلة تهدد وجود الإنسانية برمتها لأن خطر مسحها من على خارطة الكوكب الأرضي هو خطر فعلي وليس خيالاً، وبأن العدو الحقيقي بالنسبة إلى الإثنين هو العلم التطبيقي، وبالأخص البيولوجيا، التي أصبح بإمكانها خلق الإنسان، أو "صنعه"، بكل ما يتضمن ذلك من نتائج لا أخلاقية ولا إنسانية.

هذا اللقاء مهد الطريق لهابرماس حتى يقرأ العلمانية قراءة دقيقة فوجد أنها لا تؤدي بالضرورة إلى إضعاف التأثير الديني، كما أن الأهمية الدينيّة المتزايدة لا تعرض عملية العلمنة للخطر. لكن هذا لا يعني أنه لا يوجد توتر بين الدين والعلماني. وبذلك يمكن تفسير ما بعد العلمانية، بأنها استعادة قوة الدين، حيث يجرّد

³⁹⁴ ميشال مسلان، علم الأديان مساهمة في التأسيس، ص 312.

الدين من خضوعه المفترض للعلمانية. ففي حديثه عن المجتمع ما بعد العلماني نجده يحيلنا إلى تميزه بـ"استمرار وجود المجتمعات الدينية في بيئة علمانية بشكل متزايد"³⁹⁵.

فقد وجد هابرماس في العقل العملي لـ"الفكر ما بعد الميتافيزيقي العلماني" طوق نجاة، هذا الفيلسوف المعاصر ترجع أهمية عرض أفكاره، إلى أنه يسعى بقوة لترميم وضع الحداثة، فقد حاول التصدي لكل الأفكار التفكيكية التي سعت لهدم ميراث النهضة والتتوير الغربيين، إذ أنه يؤمن بإمكانية إصلاح الحداثة من الداخل، وليس الخروج عليها. وحتى لا نعود لما قبل التتوير، أصرَّ على ضرورة أن تولي الدولة المشرعة للقوانين عنايتها بكل الثقافات والتمثيلات الدينية، وأن تعترف لها بفضاء خاص في إطار ما سماه بالوعي "ما بعد العلماني" للمجتمع. وفي ذلك اعتراف منه بمكانة الدين، التي وجب أن يحتلها داخل العالم المعاصر. وبذلك فقد قدم هذا الفيلسوف مساهمة مختلفة عما سبقه، أين إنطلق من دور الدين على صعيد العقل العام في زمن ما بعد العلمانية، وهو زمن يمر بتحول في الوجدان، بعدما عاد الدين ليحتل مرتبة أساسية على أصعدة مختلفة.

وهنا لا يتوانى هابرماس عن تذكيرنا بشروط ثلاثة على الدين أن يراعيها ليتماشى مع عصر (ما بعد العلمانية) إذ يقول: "على الدين أن يقبل ويغير بنيويًا في آلية تعامله ليتقبل الخارج عن نصه، ويتطلب لما سبق أن يؤدي الفكر ثلاثة إنجازات وهي:

1- يجب على الوعي الديني أن يبذل مجهودًا ليتجاوز التفاوت المعرفي، الذي لا بدَّ أن يبرز من الالتقاء بالطوائف أو الديانات الأخرى.

2- وعلى الوعي الديني أن يماشي سلطة العلوم التي تحتفظ بالاحتكار الاجتماعي للمعرفة على العالم.

3- ولا بدَّ أن يفتح الوعي الديني على أولويات دولة الحق الدستورية، ففي كل مرة ينفجر فيها صراع جديد، لا بدَّ من متابعته في مراكز المجال العام الديمقراطي"³⁹⁶. وبهذا يكون للدين دور تحرري في المجتمع العلماني، ينطلق فيه من المشاركة في الساحة العامة تارة، ويدخل في حوار مع العلم تارة أخرى. وطريقه في ذلك هو الحس السليم، فلا ينحاز إلى العلم ولا إلى الدين، ولا يقلل من قيمة أحدهما. وقد كانت أطروحته للدكتوراه حول الفضاء العام، والتي مهدت له الطريق لكتابة مقال ترجم سنة 1988 بعنوان التحول البنائي للفضاء العام: دراسة في بنية المجتمع البرجوازي، نقطة تحول في مواقفه السابقة من

³⁹⁵ Jürgen Habermas, *Europe: The Faltering Project*, Cronin, Ciaran, Trans, Malden, MA, Polity Press, 2009 p63.

³⁹⁶ يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية، ص 127.

الدين، حيث مهدت له الطريق نحو التغير، فلم يعد ينظر إلى الدين نظرة دونية هامشية، بقدر ما اعتبره لاعبا أساسيا في الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية، إلى درجة أنه طالب الفلسفة بالتعلم من التقاليد الدينية، إذا أرادت الخروج من أزمتها الاجتماعية التي تعيشها.

هذا الموقف الذي يسوقه لنا هابرماس يتجه بنا لنفي أي رجوع إلى زمن ما قبل العلمانية، حيث كان الدين يتحكم بحياة المجتمعات في شكل كامل، ومن زاوية أخرى يفيد أيضا أنه لا مجال بعد اليوم لتحتكر الحادثة منفردة الساحة المعرفية من دون شراكة وتفاعل مع مصادر أخرى لفهم الوجود البشري والحياة المشتركة في المجتمعات.

لكن ومع ذلك، كان هناك اهتمام بالدين نتيجة للأهمية الكبيرة التي اكتسبها عبر استعادته لدوره في الشأن العمومي ورفضه للدور الهامشي الذي حددته له نظريات الحادثة.³⁹⁷

فما وقع للدين إنما هو برأي هابرماس مجرد كبوة تاريخية وقعت فيها البشرية نتيجة الإخفاقات التي تعرض لها مشروعاتها التنويرية سرعان ما سوف تتداركها وتستأنف مسيرة التقدم.³⁹⁸

وتزامنا مع ولوج المجتمع الغربي مرحلة ما بعد الحادثة، أصبحت السيولة سمة الحياة، خاصة بعد أفول المطلقات، إذ لم يعد هناك أي شيء ثابت يمكن للحضارة الغربية الوقوف عليه، فالإنسان أصبح يعيش على منظومة أخلاقية حداثوية، أعادت له إنتاج مرحلة العصور الوسطى وما صاحب ذلك من ظلامية ومثل هكذا وضع سيؤدي بالحادثة إلى الزوال.

فحسب هابرماس أي جهد تقوم به الحادثة في سبيل الحفاظ على المطلق، ما لم يكن مرتبطا بالإله فسوف يذهب سدى، ذلك أن موت الإله ينتج عنه غياب الحقيقة المطلقة، وهذا ما كشفت عنه نتائج الحرب العالمية الثانية داخل الحضارة الغربية، حيث لم يعد هناك حقيقة مطلقة، سوى حقيقة القوة.³⁹⁹

وهنا يبدو لنا هابرماس بهذا المعنى مؤمنا بدور الإيمان وسلطة الدين في الفضاء العمومي، ومؤكدا على حق الأوساط المتدينة في التعبير عن حضورها في البيئة الحداثية العلمانية بمنطلقات ومفردات الوسط الديني.

³⁹⁷ Jürgen Habermas, *Religion The Public Sphere*, European Journal Of Philosophy, V. 14, N.1, 2006, p.1

³⁹⁸ يورغان هابرماس وآخرون، قوة الدين في المجال العام، ترجمة/ فلاح رحيم، سلسلة تحديث الفكر الديني، بغداد مركز دراسات فلسفة الدين، 2013، ص13.

³⁹⁹ حسين غفاري، ومعصومة بهرام، دور الدين في الفضاء العمومي، مجلة الاستغراب العدد 8، صيف 2017، ص90.

فمن الواضح إذن برأي هابرماس أن المجتمعات الدينية اليوم لا تزال قادرة على المطالبة بـ "مقعد" في حياة المجتمعات العلمانية إلى حد كبير، إذ يمكن وصف الوعي العام في أوروبا الراهنة بمصطلحات "مجتمع ما بعد علماني" إلى الحد الذي لا يزال يتعين عليه في الوقت الحاضر تكييف نفسه مع استمرار وجود المجتمعات الدينية في بيئة علمانية بشكل متزايد⁴⁰⁰.

هذا المجتمع ما بعد العلماني بنظر هابرماس، هو ذلك المجتمع الذي يتصالح مع الدين، لكن ذلك التصالح يأتي بعد عقلنة الدين، أو بالأحرى بعد استنطاق عقلانيات الدين ومضامينه الإنسانية، التي يمكن أن تحد من الظواهر العنيفة والامتداد الأصولي، بحيث يقبل الدين ويغير بنيويًا في آلية تعامله ليتقبل الخارج عن نصه.⁴⁰¹

يبدو إذن أن هابرماس قد بنى رؤيته للمجتمعات ما بعد العلمانية، انطلاقًا من الحداثة نفسها، مثلما أشرنا إلى ذلك سابقًا، ومع ذلك يضيف صيغة جديدة لمجتمعات أكثر مرونة في التعاطي مع الديني، وذلك بعد أقول وهم الحداثة المبشر باختفاء الديني، بجوار انقراض التصور القائل بلعقلانية الدين وعقلانية العلمانية. وفي هذا الصدد يقول: "إنّ هذا العقل الحديث سوف يتعلم فقط عندما يستطيع توضيح علاقته بالوعي الديني المعاصر"⁴⁰²

غير أن دعوة الألماني الآخر هايدغر، ذهبت إلى أبعد من هذا حينما، ركز على دراسة النتائج التي حققتها الحداثة في شقها الميتافيزيقي، فوجدها عاجزة عن إحداث تغيير مباشر في حالة العالم الراهنة. الأمر الذي حدا به في سنواته الأخيرة إلى القول: "بأن الله وحده ما زال بإمكانه إنقاذنا، وما الإمكانية الأولى الباقية للخلاص سوى التحضير للجهوزية، أي التفكير من أجل ظهور الإله. فنحن ببساطة لا نموت ميتة بلا معنى، لكننا عندما ننحدر، فإننا ننحدر بسبب غياب الإله"⁴⁰³.

وبمثل هكذا مقاربات التي يقدمها لنا هابرماس وهايدغر، تصبح المجتمعات ما بعد العلمانية، هي المجتمعات التي تملك القدرة على التخلص من الأزمة الحداثية، من خلال فتح المجال العام لكل الأفراد

⁴⁰⁰ J. Habermas, *Glauben und Wissen* (Frankfurt: special edition of edition Suhrkamp, 2001, p13.

⁴⁰¹ يورغان هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية، ص 127.

⁴⁰² Jürgen Habermas, *An Awareness of What Is Missing, Faith and Reason in a Post-Secular Age*. Cambridge: Polity, 2010, p17.

⁴⁰³ مارتين هايدغر، وحده الله بإمكانه أن يمنحنا النجاة، في الحوار الأخير مع مارتين هايدغر، ترجمة/ علي العسيلي مجلة الاستغراب، العدد الخامس، خريف 2016، ص438.

للدخول في نقاش يخص الجميع. فهو مجتمع متغير ودائم الحوار، وليس ذا صبغة أيديولوجية واحدة، بل من خلال التواصل تتجدد مضامينه القيمية.

3.2. المدرسة الأمريكية والكندية:

لقد كانت أمريكا من بين دول العالم التي كان لها السبق في الدعوة لتطبيق مفهوم ما بعد العلمانية أثناء تحليلها للعلاقة بين المجتمع والدولة، حيث أظهرت وجه التكامل بين البعد الديني والبعد العلماني عكس ما تروج له كتابات فلاسفة أوروبا، الداعية إلى القول باستحالة تعايشهما معاً. ويظهر هذا التكامل في نموذج الحياة المعتمد بأمريكا، والذي يؤلف بين اللاهوت الديني والعلمنة السياسية، ذلك أن أحد أهم ركائز الديمقراطية الأمريكية هو جعل الدين ومؤسساته هما حماها الأصليين.

وبالعودة إلى ما أحدثته التفوق الأمريكي في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، وما صاحب ذلك من زخم في الخطاب الفلسفي والثقافي الأوروبي، نجد أن مصطلح الدين قد برز بقوة في تلك الجدالات وتساءل كثيرون حول قدرة الدين على ترميم حالة الفراغ من المطلقيات. وساهمت النظرة الدينية في دعم التجربة الأمريكية من ناحية التعامل مع الأزمات المفاجئة التي قد تؤثر في الاقتصاد، والحروب المحتمل دخولها من جانب القادة السياسيين، فقد قدمت صورة النضال من زاوية الدين، وهو أمر متعذر الحدوث وفقاً للعقلانية الجافة لدى الحداثة الأوروبية، التي يصعب معها إقناع المواطن بالتضحية بنفسه، لأن ذلك فعل غير عقلاني. وتلك مؤشرات دفعت الفيلسوف الأمريكي كازانوفاً لطرح السؤال التالي: من الذي

ما زال يؤمن بأسطورة العلمنة؟⁴⁰⁴ وهو سؤال يحيلنا لإعادة التفكير في العلمانية كمقاربة قائمة في الممارسات والأعمال والسياسات التي نسميها علمانية.

هذا التوجه نحو عودة الدين، دافع عنه وبدرجة كبيرة بيتر بيرغر (Peter Berger)، الذي خط في هذا الشأن كتابه **العودة إلى سحر العالم**، ويقصد هنا بالسحر: الدين فيما يشبه معارضة لكتاب مارسيل غوشييه "نزع السحر عن العالم".

ووفق بيرغر فإن الحداثة زعزعت كل اليقينيات القديمة، الأمر الذي جعل العيش في غياب اليقين يعتبر حالة صعبة بالنسبة إلى الكثيرين، ومثل هكذا وضع هو الذي جعله لا يتوانى عن الرد على أنصار العلمنة الذين يحاولون تهميش دور الدين، إذ يصرح دون تردد: "دعوني أكرر إذن ما قلته قبل برهة من

⁴⁰⁴ كازانوفاً، الأديان العامة في العالم الحديث، ص 25.

الزمن أن العالم اليوم متدين بشكل هائل، وهو أبعد ما يكون عن العالم المعلمن (*Secularised*) الذي تكهن الكثير من محليي الحداثة بحصوله".⁴⁰⁵

ومع ذلك يضع بيرغر استثناءين لهذه الفرضية، الأول يخص أوروبا الغربية وهو واضح حسب، من حيث أن نظرية العلمنة القديمة، إذا سلمنا بأنها ترعزت في بعض أماكن العالم فإنها تبقى راسخة في أوروبا الغربية. فهناك ازدياد على مستوى المعتقدات أو على مستوى حضور الطقوس التعبدية التي تملئها الكنيسة، بينما الاستثناء الثاني يتجه نحو شبكة ثقافة فرعية دولية من أناس تلقوا تعليمًا غربي السمة في مجال الإنسانيات والعلوم الاجتماعية وهي شبكة علمانية بالفعل.⁴⁰⁶

لا يخلف اثنان في أن العلمنة الحديثة عجزت عن استئصال البعد الروحاني للإنسان المعاصر، وما أدل على ذلك من أفعالها، التي أفضت إلى فقدان العقل دوره في تحكيم الجدالات الأخلاقية، وعدم قبول أي شيء معياري خارج التحكيم الشخصي. لكنها ومع ذلك تمكنت من استنزاله إلى أدنى مراتب الاهتمام الأخلاقي. بدافع تطلعها نحو ليبرالية المجتمع المفتوح، الذي بدوره يعظم الذات الفردية.

وفي هذا السياق يمكننا أن نضيف مقارنة أخرى قريبة من سابقتها الأمريكية، وهي تلك وضعها الفيلسوف الكندي المعاصر تشارلز تايلور (Charles Taylor) (1931)، باعتباره قارئًا بارعا للواقع البشري الغربي الحديث، تحت مسمى *إيديولوجية انشراح الذات* (*épanouissement de soi*) الشديدة القوة في الثقافة الغربية الحديثة، والذي يعد من أهم المصطلحات التي استخدمت للتعبير عن هذا المثل الأعلى.

هذا الفيلسوف قام رفقة مواطنه جوسلين ماكليير (Jocelyn Maclure)، بالتفكير في العلمانية في كتابهما *العلمانية وحرية الضمير* (*Laïcité et liberté de conscience*)، حيث اقترح المؤلفان مفهوم آخر للعلمانية، والذي لن يكون بعد الآن إبعاد الدين، بل *استيعاب التنوع*. فالعلمانية بحسبهم، نمط من الحكم يميل إلى إدارة المجتمعات ذات المعتقدات المتميزة والمحددة وفي ذلك يصرحان "لقد توسع مجال تطبيق الحكم العلماني ليشمل جميع الخيارات الأخلاقية أو الروحية أو الدينية".⁴⁰⁷

⁴⁰⁵ بيتر برغر، *زوال العلمنة من العالم*، تعريب/ رامي طوقان، مجلة الاستغراب، شتاء 2016، ص 259.

⁴⁰⁶ مرجع نفسه، ص ص 259-260.

⁴⁰⁷ Charles Taylor, Jocelyn Maclure, *Laïcité et liberté de conscience*, p134.

ومع هذا يتجه تايلور الى القول إنه بالرغم من أن العلمانية برزت كرد فعل على الأزمات السياسية في المجتمع الغربي المسيحي في باكر الحداثة، التي بدأت بالحروب الدينية المدمرة، إلا أنها قابلة للتطبيق على المجتمعات غير المسيحية في المناطق الاخرى التي أدركتها الحداثة.⁴⁰⁸

ووفق هذا المعطى يذهب تايلور إلى أننا نعيش اليوم مرحلة جديدة من تاريخ المجتمعات، وخصوصاً على صعيد العلاقة بين الدين والمجتمع، يسميها مرحلة "النيو-دوركهايمية"، التي يعرفها بأنها "مرحلة يندمج فيها شعور الانتماء إلى المجموعة مع شعور الانتماء إلى الطائفة، ويكون السعي إلى ترميز التحديات في تاريخ المجموعة بواسطة مقولات دينية." ⁴⁰⁹ ويفيد ذلك أن الدين بات يلعب دوراً مهماً في تكوين هوية الافراد والجماعات، مما يتيح له التأثير في مجالات الحياة المختلفة.

وإذا كان بعض رجال الدين والباحثين وكذلك رجال الدولة المتطرفين يذكرون مسألة "عودة الدين"، فإن تايلور يرى أن، الدين لم يذهب حتى يعود، لكن الأمر رغم ذلك يتطلب مصالحة واعتراضاً متبادلاً، وتعاوناً للحيلولة دون شذمة المجتمعات والدول، والاقتصاد العالمي.⁴¹⁰

ولأجل ذلك فالدولة مطالبة بالحياد تجاه عقائد المواطنين. فهي مؤسسة تقف على مسافة واحدة بين جميع مواطنيها، حتى لو تعددت انتماءاتهم وقناعاتهم الفكرية والسياسية.

ومن جملة المراكز التي يؤسس عليها تايلور مقاربتة الوضع الحالي للحضارة، والذي يصفه بأنه حالة "تململ حضاري"، يحيلنا إلى الفردانية المفرطة التي يعيشها إنسان اليوم، والتي أدت إلى غياب "الأفق الأخلاقية" ومصادر المعنى، وبعدها يوجهنا نحو العقلانية الذرائعية، فبالرغم من كونها ساعدت الإنسان على التحرر، لكنها في الآن نفسه وضعت أمام مخاطر تهدد حتى وجوده.

هذه المؤشرات ساهمت حسب تايلور في قيام الحداثة المتفشية بالإنسان، والتي بشرته بأهم الطرق إلى "تحقيق الذات"، لكنها حادثة غير مرتاحة، لأن نتائجها كانت معاكسة، بحيث تحول الإنسان إلى أداة في يدها فانفصل تحقيق الذات عن أي غاية أخرى جوهرية للوجود. ووفقاً للعديد من منتقدي الحداثة، فإننا نشهد اليوم "تضييقاً في الحياة" يتميز قبل كل شيء بالانطواء على الذات وفقدان المعنى في مواجهة

⁴⁰⁸ طلال اسد، تشكلات العلماني في المسيحية والحداثة والاسلام، تر/ محمد العربي، جداول للنشر والتوزيع، بيروت لبنان ط1، 2017، ص 16.

⁴⁰⁹ Charles Taylor, *a Secular Age*. Harvard University, Press, 2007, P458.

⁴¹⁰ رضوان السيد، إشكاليات الدين والعلمانية والدولة المعاصرة في ضوء جديد، مجلة التفاهم، العدد 68، 2020 ص 182.

العالم والحياة الاجتماعية. الأمر الذي جعل تايلور يصف وضع إنسان اليوم بأنه يعيش في ظل نوع من "الشعور بأن الحياة قد تم تسطيحها وتضييقها بسبب الاهتمام المفرط بالنفس، الذي عاد إلى الظهور بأشكال خاصة بالثقافة المعاصرة"⁴¹¹.

لكن ملاحظة بسيطة لهذا التحول الذي انتجته الحداثة في إنسان اليوم، والذي جرى بعيدا عن تدخل الدين يكشف بأن تشخيص الخل يمر حتما عبر ظاهرتين: ظاهرة عودة الدين من جهة، وظاهرة أو عملية التداخل بين الدين والعلمانية في أوروبا خلال قرنين من الزمن من جهة أخرى.

وهو منقلب مهد الطريق لرحلة استيقاظ قد بدأت - وإن كانت تسير ببطء شديد- بسؤال الدين والإيمان الديني، سواء على مستوى النخب أو على مستوى الوجدان العام. والذي كشفت عنه نظرية "ما بعد العلمانية". ذلك أن الحديث عن موت المفاهيم في ثقافة الغرب عمرها عمرُ الحداثة. حيث لم يتوقف سِيلُها منذ أول نقدٍ للنتوير، مالت شمسُه إلى المغيب مع المنعطف الميتافيزيقي، الذي قاده كانط وهو يعاين معاثر العقل المحض وعيوبه. فلم يكن شغف العقل الحداثي بختم المفاهيم والاعلان عن نهايتها، إلا لرغبة ببدءٍ جديد. فالتاريخ ليس حركة انتقال من الخواء إلى الملاء، وإنما هو امتدادٌ جوهريٌّ بين الماقبل والمابعد. فكل ما قيل عن نهاية أمرٍ ما، إنما هو ضربٌ عن إعلان مضمر عن بدءٍ لأمرٍ تالٍ من دون الحكم عليه بالبطلان.⁴¹²

لذا يذهب التنظير "الما بعد علماني" إلى أن وضعية الدين في مجتمع بعد علماني ليس هو ذاته في مجتمع قبل علماني. وعودة الدين ليست رجوعاً إلى شيء كان من قبل، وإنما هي حضور جديد اتخذ سبيله إثر رحلة شاقة ومديدة بدأت مع الإصلاح البروتستانتي، ولم تنته مع الانعطاف الكاثوليكية التي أجراها المجمع الفاتيكاني الثاني في ستينيات القرن الماضي.

وللبیان أكثر، فإن العلمانية التي استمدت قوتها من عصر الأنوار، وآمنت بمحورية الإنسان في الكون، سوف تتمدد في التاريخ لتصير الفردانية معها عقيدة صمءا لحداثة فالتة من عقالها. فلم تلبث العلمانية - وهي على هذه الحال - عن أن تتحول إلى "لاهوت أرضي" أو على الأبين، إلى ايديولوجيا تلهم الدولة والمجتمع والمؤسسات. من أجل هذا لم تستطع مجتمعات الحداثة أن تجد ما يطمئنُها الى علمنة تحولت في قليل من الوقت الى سلطة لاهوتية قهرية تصدر أحكامها بلا هوادة، حتى إذا أنت ثورة النقد تهافت يقينها وآل كل شيء لديها إلى حضرة الشك.

⁴¹¹ Charles TAYLOR, *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal, Bellarmin, 1992, p15.

⁴¹² محمود حيدر، ما بعد العلمانية، منطق الحدث وفتنة المفهوم، مجلة "الاستغراب" العدد 8، صيف 2017، ص 7.

ومثل هذه الرؤية سيكون لها الأثر اللاحق على ظهور رؤى جديدة تمهد لـ "علمنة بَعْدية" متحررة من واحديتها، ومتجهة نحو تعددية ينفسح فيها التلاقي بين البعدين المادي والمعنوي، لحضور الإنسان في الكون.

كما يمكننا أيضا إضافة أطروحة الأنثروبولوجي الأمريكي "كليفورد كيرتز (clifford geertz) (1926-2006) والتي يعارض فيها مقارنة غوشيه في الخروج من الدين، فحسبه الدين لا يزال يلعب دورا مهما من خلال قوة المسيحية في هذا العصر، سواء من ناحية الرموز أو من جهة النسق الاجتماعي والمعرفي التي لا تزال قادرة على إنتاجه، وأن عقلنة الفعل الاجتماعي لم تتخلص بالكامل من الثقافة الدينية، التي ظلت تسكن ضميره رغم موجة العلمانية العاتية.⁴¹³

ولقد وصل هذا القلق من الحضارة الغربية -الموغلة في المادية والمفتقرة للروحانية- إلى درجة دفعت بعدد من الشباب الأمريكي فتيانا وفتيات إلى الانخراط في طوائف دينية مبتدعة حديثا واختتام رحلتهم باتجاه البحث عن المعنى بتنظيم حفلات انتحار جماعية، لفرط افتقارهم لذلك المعنى -بالرغم مما ابتدعوه من طقوس ورموز- ولحرصهم على القيام بمحاولة أخيرة للحصول عليه، من خلال فعل الموت ذاته كأقصى أشكال التخلص من عائق المادّة! مما يجعل البحث والقلق أبرز مميزات الإيمان العلماني.

هذا الإيمان العلماني الفرادوي يعبر عن قلق الإنسان المعاصر. ولعل ما يقوي هذا الموقف أكثر هو اتساع التحول نحو الدين في الولايات المتحدة، وقد برز أكثر منذ ثمانينيات القرن العشرين، مع انتخاب رونالد ريجان وصعود التيارات الدينية، وتيارات اليمين المحافظ، ثم المحافظين الجدد، ووجدت تعبيراتها في مسلكيات وسياسات رؤساء كجورج بوش الابن، وفي السياسات الداعمة للمشروع الصهيوني في فلسطين بخلفيات دينية وثقافية، بالإضافة إلى الخلفيات السياسية والمصالح الاستراتيجية، كما في مواقف القيادات الأمريكية، وعلى رأسها ترامب وفريقه في الوقت الراهن.

كما تتجلى أيضا هذه العودة للدين داخل دولة الصين، التي لا يزال الحزب الشيوعي يحكمها، حيث يوجد هناك اعتراف رسمي بالبوذية والطاوية والكاثوليكية والبروتستانتية. وظلت المنظومة الحاكمة لفترة طويلة على عدائها للدين... غير أن الدين استعاد حيويته في السنوات الماضية وأخذت تتزايد مظاهره، بالرغم من كل إجراءات السلطات الحاكمة. وأشارت تقارير غير رسمية إلى وجود نحو 350 مليوناً من معتقي

⁴¹³ أنظر، صحيفة الشرق الأوسط، فك السحر عن العالم ام عودة الدين الى الحياة العامة، الدين والسياسة عند مارسيل

غوشيه، خالد ياموت، تم تحميله يوم: 10 ديسمبر 2022 وهذا رابطته

<https://aawsat.com/home/article/799616/%D9%81%D9%83>.

الديانات، وفق تقديرات مؤسسة فريدم هاوس الأمريكية، بينما تقدّرها مؤسسة "حرية الدين" الأمريكية بنحو 650 مليوناً. واضطرت الدولة مؤخراً لسلوك أكثر تسامحاً واستيعاباً في التعامل مع الظاهرة الدينية؛ غير أنها ما زالت مستمرة في إجراءاتها القمعية القاسية تجاه معتقي الإسلام وخصوصاً أقلية الأويجور. وبناء على ما سبق، يظهر أن الدين في طريقه لاسترجاع مكانته في الحياة العامة، بدرجات متفاوتة في العالم، وأن بيئة مجتمعات "ما بعد العلمانية" في العالم الغربي وشرق آسيا وروسيا... مضطرة لإفساح المجال له.

وبعيداً عن المدارس السابق ذكرها، نعثر كذلك على موقف لا يقل أهمية عما سبقه، وهو الذي قدمه المؤرخ الروماني ميرسيا إلياد (Mircea Eliade)، حيث يقدم فيه دعوة صريحة لارتباط الدين بالوعي الجمعي فيقول: "إن المقدس هو عنصر من عناصر بنية الوعي، وليس مرحلة من مراحل تاريخ الوعي، ذلك أن عالماً ذا معنى -والإنسان لا يسعه أن يعيش في العناء أو الخواء (chaos)، هو حصيلة سيرورة وجدلية يمكن أن نسميها عملية تجلّي المقدس (Manifestation)، والحال أن الحياة البشرية تصير ذات معنى حينما تحاكي النماذج التي أوحّت بها كائنات غيبية مفارقة... فإذا عدنا إلى أقدم مستويات الثقافة، نجد أن العيش ككائن بشري هو بذاته فعل ديني".⁴¹⁴

وانطلاقاً من هذه التصورات التي قدمها هؤلاء يمكن القول، إن ما بعد العلمانية أصبح أمراً واقعاً في الغرب المعاصر، ولا يمكن تجاهله وهو مرتبط بشكل جوهري ببقاء الدين، وتجدد نموه وعودته إلى لعب دور مؤثر في الفضاء العام رغم كل عمليات التحديث الجارية، وهو ما يتنافى مع أطروحة الربط بين العلمنة والتحديث، وهذا ينتج مواقف مختلفة في فهم العلاقة القائمة حالياً بين العلمانية والدين في المجتمعات الحديثة، وفي تصور مساراتها المستقبلية. وفي أكثر المواقف موضوعية لا يُنظرُ إلى ما يجري وكأنه عملية تذبذب بين قطبي الدين والعلمانية المتناقضين، بل كمرحلة متسلسلة في سياق عملية التغير التاريخي الشاملة التي تتطور عبرها المجتمعات من عصر إلى عصر، وعليه يقترح النموذج ما بعد العلماني فهم الانتقال من العصور الوسطى الدينية إلى العصر الحديث العلماني، وأخيراً، إلى ما بعد العلمانية الحالية كتغيير متسلسل للأنظمة المعرفية المختلفة، مع ما يخصها من قواعد لغوية للمفاهيم، وما يتعلق بها من أشكال الحياة المختلفة. هذه الأنظمة المعرفية، بالطبع، مترابطة داخلياً، لكن هذا لا يلغي الفجوة النوعية التي تحدث في الانتقال من واحدة إلى أخرى.

⁴¹⁴ ميرسيا إلياد، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، تر/ مسعود المولى، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2007، ص ص40-41.

فتصبح ما بعد العلمانية والحالة هذه تجربة مستجدة في التفكير الغربي بشقيه العلماني واللاهوتي. غالباً ما تروم إلى وضع حدٍّ للاحتراب المديد بين خطّين متعاكسين: إما الإيمان المطلق بقوانين اللاهوت وسلطاته المعرفية، وإما الإيمان بمطلق العقل المحض، وما يقرره من أحكام لا دينية لفهم العالم.

إن هذا التطور الذي أشرنا إليه يحتمّ علينا في عالمنا العربي أن نقوم بقراءة متأنية لدور الدين، وخصوصاً أن الدين لم يخرج بعد من الفضاء العام. فالتحولات المجتمعية في بلداننا تستدعي وقفة حتى نعاين أي دور يمكن للدين أن يقدّمه لمجتمعاتنا بعيداً عن الاعتداد بالسلطة التي يملكها الآن، لأن المتغيرات المجتمعية فيها إشارات إلى علمانية على مستوى الحياة اليومية. وهذا ما لا بد من أن يحسب له حساب في المستقبل، هكذا بدأت القضية في الغرب، قبل أن تولد الثورة .

وتبعاً لما تم تقديمه من معاني لهذا الطرح الجديد الذي حمله مدلول " ما بعد العلمانية"، أمكننا القول إنه يتوجه نحو جعل المجتمعات المعاصرة خاصة منها الغربية -التي اعتمدت في فترة ما على العلمانية - أكثر ترحيباً بالدين، بعدما همشته وكمته ظلاً العلمانية، والعلموية، والطبيعية، والحادثة والنزعة الإنسانية الحصرية، وما إلى ذلك من تيارات أخرى. والتي اتجهت بالدين ليصبح مكوناً اجتماعياً غير مرغوب فيه سياسياً واقتصادياً وعلمياً وحتى أخلاقياً، مثلما سوق لذلك مارسيل غوشييه حينما جعل الدين شأنًا شخصياً.

فالدين ما هو إلا مجموعة من العقائد التي يضعها الناس من أجل تبني ما يدور في أذهانهم، وما يحيط بهم في الواقع الخارجي . وبعبارة أخرى: إن الدين بحسب هذه النظريات ما هو إلا نتيجة من نتائج التفكير البشري، ووسيلة يستطيع الناس بوساطتها حلّ المشكلات التي تواجههم.

ووفق هذا المسار، فإن عودة الديني في الغرب، إنما فرضتها حاجة هذا المجتمع إلى المعنى، خاصة بعدما صار مأزوماً بكل أشكال الاستهلاك والتشيؤ والعلمنة.

3-رد غوشييه على مناصري أطروحة عودة الدين:

هذه الدعوة لبقاء الدين واستمراره داخل المجتمعات الغربية والتي دافع عنها هؤلاء، سرعان ما رد عليها منظر مقولة " الخروج من الدين " ذاته، ونعني به غوشييه نفسه، فقد خاطب هؤلاء في كتابه الصادر سنة 2004 بعنوان *عالم لا مسحور (Un Monde Désenchanté)* بقوله: " أريد أن أتحدث عن إعادة التأهيل العمومي للديني، الذي صاحب انهياره الاجتماعي في المجتمعات الأوروبية. يستحق أن نحاول أن نلقي عليه نظرة عامة، بل حتى مقتضبة، خاصة بعد استكشاف عواقبها التي كانت متعددة ودقيقة".⁴¹⁵

⁴¹⁵ Marcel Gauchet, *Un Monde Désenchanté ?*, p13.

وفي ذلك إعلان من الرجل، بأنه على استعداد لفتح نقاش عام حول دور الدين، الذي بات يلعبه داخل الفضاء العام.

فبالنسبة إلى فيلسوفنا غوشيه، بإمكاننا تفسير هذه النهضة الدينية بردها إلى نفاذ تأثيرات العقلانية التقدمية من جهة، ومن جهة أخرى ربطها أيضا بالهزيمة التاريخية لليوتوبيا اليسارية. وفي هذا الصدد نعرثر على رد صريح على هذه المقاربة الجديدة الداعية إلى عودة الدين حيث يقول "أعتقد أنه لا ينبغي أن نقول "عودة الدين"، بل يجب توضيح التعبير بأن نقول، عودة الظهور العلني للأديان ضمن عملية متسارعة لترك الدين، وهو ما يشكل الوضع الأوروبي، إنه متناقض تماما، إذ يُنظر إلى الدين أكثر فأكثر على المسرح العام، بينما ينهار عمليًا في بعض النواحي على الأقل كسلطة اجتماعية.⁴¹⁶

لكنه ومع ذلك لا ينفي وجود دور للدين في الحياة العامة، إذ يراه يحتل جزءا كبيرا من الطريقة التي يمثل بها الأفراد وجودهم الشخصي داخل بيئاتهم الاجتماعية، ولهذا السبب نلاحظ حسب، العودة المذهلة لظهور الدين في الفضاء العام، على الرغم من أنه أصبح أقلية اجتماعية.⁴¹⁷

غير أن هذه العودة لا تعبر حسب عن عودة الدين، فهي أبعد عنه بكثير، ولأجل ذلك يخاطبنا بقوله: "أود أن أقول بشكل عابر إن "عودة الدين" هذه تبدو لي وكأنها تتوافق مع كل شيء، باستثناء العودة إلى الدين، بالمعنى الدقيق للمصطلح -إنها تأتي من تكيف المعتقد مع الظروف الحديثة للحياة الاجتماعية والثقافية، أكثر من أنها تعيدنا إلى البنية الدينية للمؤسسة الإنسانية".⁴¹⁸ وفي ذلك إعلان صريح من مفكرنا لرفض مقاربة ما بعد العلمانية، التي تتغنى بعودة الدين. هذا الموقف من مفكرنا يحيلنا بدوره نحو مناقشة دعوة أنصار ما بعد العلمانية.

4-نقد ما بعد العلمانية:

ما يمكن تسجيله على مساهمات المدارس الفلسفية على تنوعها في التأسيس لعودة الدين، هو أنها كلها ساهمت بطريق أو بآخر في تقديم عناصر تفكير واضحة عن عودة الدين إلى الفضاء العام، وبينت في مجموعها ما للدين من دور حاسم في مسار التاريخ الإنساني وتاريخ المجتمعات. فإذا كانت الحقب السابقة من التاريخ، قد حاولت وضع سلطة الدين جانبا، فهي لم تتمكن من أن تعطل دور الدين، الذي استندت إليه بأجزاء كثيرة من دون أن تترك له المجال ليبرز في الفضاء العام. أما اليوم، فمن الواضح أن

⁴¹⁶ Marcel Gauchet, Raynal Marie, *Éducation et religion*, p9.

⁴¹⁷ Ibid, p10.

⁴¹⁸ Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, p29.

الدين بسبب صموده في الساحة، إذا جاز هذا التعبير، كتب لذاته أن يبقى بقوة، ولو لم تكن له سلطة أو بالأحرى لم تعط له سلطة، حتى يمكننا القول إن العلمانية كانت فرصة ساعدت الدين على أن يعاين بدقة مجال القوة لديه، وهو أنه رافعة حضارية ومجتمعية أقوى بكثير مما لو كانت مقاليد السلطة في يده.

ومع ذلك يمكننا أن ننبه إلى الملاحظات التالية: وبالبداية مع دعوة هابرماس التي أراد من خلالها التأسيس للمجتمعات، فهي ليست بمجتمعات غير علمانية، بل إن هابرماس يحافظ على التقليد العلماني ولكنه يبتغي من المجتمعات ما بعد العلمانية القيام بفتح المجال العام للدين، حينئذ تعود الدولة للقيام بوظيفتها في حفظ الحقوق والحرية، اعتباراً من أن المجال العام هو ملك للمجتمع وليس ملكاً للدولة.

لكن ما يجب التنبيه إليه هو أن دعوة أنصار عودة الدين قد تفهم كتوجه نحو التخلص من علمانية أنوار القرن الثامن عشر، وما ارتبط بها من تبخيس لدور الدين واستهانة به، وما نتج عن ذلك من علمانية متطرفة إن صحَّ التعبير، وهو ما نراه عند فلاسفة معاصرين (هابرماس، تشارلز تاييلور...) من أجل تجديد الفلسفة الليبرالية، والانتقال بها من ليبرالية سلبية محايدة، تقوم على فصل قاطع بين المجال الخاص والمجال العام، والاعتراف بالفرد ككيان مجرد، إلى ليبرالية مضيافة تأخذ بعين الاعتبار المعتقدات الدينية للفرد، وتفسح لها حيزاً داخل المجال العام (سياسة الاعتراف عند تاييلور).

زيادة على ذلك، وعلى عكس الرؤية التي تعتبر أننا دخلنا حقبة ما بعد الحداثة، التي يفسرها البعض بنهاية براديغم الذاتية ودخول الفكر في "المنعرج اللغوي" (رورتي)، ويفهمها البعض الآخر "بنهاية السرديات الكبرى" (ليوتار).

يتساءل أحدهم، وقد لاحظ أن شبح الثورة الفرنسية ظل مخيماً على علمانية فرنسا، هل يمكن لفرنسا أن تحافظ على ما شكل قوتها ما دام العالم الذي تشكلت فيه شهد، على تغيرات، يبدو أنها أثرت في الأسس التي قامت عليها؟ وجواب المؤلف أن علمانية فرنسا، بوسمها استمراراً للثورة الفرنسية، انتصرت في حقبة كان فيها الشكل القومي هو الإطار الطبيعي للنظام الجمهوري، وهو الشيء الذي كان يسمح لهذا النظام بسحق جزء من خصومه القدامى.

لقد استندت هذه النسخة من العلمانية إلى واقعة أن غالبية الفرنسيين تتقاسم ما يكفي من قواعد العيش المشترك؛ بحيث إن الانقسام بين "فرنسا وفرنسا"؛ أي بين فئتين ثقافيتين، كان مقبولا بالجملة. لكن الجديد اليوم هو "واقعة التعدد الديني". ففي فرنسا اليوم حيث الثورة الفرنسية انتهت، وحيث كان شبح الثورة لا يزال مخيماً، حيث كان النقاش يتم في إطار "الأمة"، ما عادت "الأمة" هي الإطار الوحيد للنقاش السياسي، والتوافق المعنوي والروحي الذي قام عليه العالم الكاثوليكي قد زال، وما عادت الانتقادات

الموجهة إلى العلمانية تتبع من الكنيسة الكاثوليكية، وإنما من ديانة حديثة الظهور هي الإسلام الذي يأبى الإدماج ويمتنع عن الخضوع.

ولا شيء يضمن أن الجمهورية الفرنسية قادرة على استيعاب هذا الطارئ وفهمه؛ إذ ما عاد بالإمكان استنساخ قانون 1905 في التعامل مع الإسلام؛ فالظروف ما عادت هي هي. لا وجود لكنيسة مسلمة، وما شهد الإسلام قط عملية دنونة، وذلك على خلاف ما شهدته الكاثوليكية؛ مما حملها على أن تتغير شيئاً فشيئاً. وإن اندماج الإسلام في الجمهورية لن يكون من تلقاء ذاته؛ إذ لا بد للمسلمين من الاشتغال على إصلاح دينهم حتى ينسجم أكثر مع قيم الجمهورية.

وها قد انتهت العلمانية إلى أن تبدو وكأنها مجرد حنين إلى "عالم فقدناه"، وأمست محل تجاذب بين موقفين متعارضين الباعث عليهما معا ذكرى الحنين: يدعو "المُحدَثون" إلى التخلي عن طرازهم العتيق والقبول بالإطار "الليبرالي" و"الثقافي التعددي"، الذي فرضه أقول الأخلاق التقليدية والعولمة وفتح الحدود. ومقابل ذلك، يسعى "الحنينيون" بالصد نحو العودة إلى السيادة القومية التامة، وإلى استعادة ما كان قد سمح من قبل بإحداث توليفة بين فرنسا سليلية الملكية الكاثوليكية والجمهورية اللائكية وليدة الثورة.

من جهة أخرى، يجب ألا يغيب عن بالنا أن هذا المفهوم (عودة الديني) قد وظّف توظيفات إيديولوجية من طرف تيارات فكرية يمينية انتكاسية غرضها تصفية الحساب مع كلّ التراث الإنساني والتنويري والحنين إلى مراحل ماضوية.

ثم إن هذه الأطروحات في أكثرها تعجز عن إيجاد (نماذج) تكون بديلاً (للإحلال) المطروح. وما هذا إلا تكرار وتكرار لليوتوبيا التي باتت خيالاً، يفتقر إلى أي تسمية واقعية تجسد ولو شيئاً بسيطاً من أطروحاتها.

إنها أيديولوجيات متعاقبة، كلما سقطت واحدة منها قامت مكانها أخرى، والاجتراريون ينظرون إليها على أنها تطور، بينما هي في حقيقتها استبدال نماذج قديمة فاشلة بنماذج جديدة أعمت عيونهم بهرجتها الكاذبة.

لقد وصلت المقولات الأيديولوجية إلى حد التعاكس والتصادم، من دون أن يلحظ ذلك الكثيرون، وهذا ما يجعلنا نتساءل: هل باتت العلمانية وبالأحرار الواجب إبعاده؟ أم أن الانتقال إلى (ما بعدها) هو ذهاب إلى مرحلة متطورة من مراحل العلمانية؟ وهل بات من الضروري اعتماد إبعاد العلمانية؟ أم تقرر علمنة ما بعدها؟

وإذا افترضنا أن الجواب يكون بإبعاد العلمانية، فإن هذا الجواب يحيلنا بدوره إلى السؤال التالي: هل حقًا أن الدوائر التي طرحت فكرة (ما بعد العلمانية)، جادة في الانتقال إلى شيء غير العلمانية، وبالتالي هو إبعاد لها؟ وهل ذلك لأنها فشلت في تحقيق المراد منها؟ أم أنها أصبحت مكشوفة فلا تستطيع تمرير مشاريع أكثر مما مررت سابقًا؟

ثم إنه لو أن الغرب بحق بات يريد الانتقال إلى (ما بعد العلمانية)، فذلك يعني أن العلمانية باتت ضعيفة جدًّا، فكان من اللازم الانتقال إلى غيرها، وإبعادها عن الساحة.

أما إذا كان الجواب بعلمنة الما بعد، فإننا نرى أن هناك سعيًا نحو (علمنة) الما بعد، لكن بصبغة جديدة تختلف عن الصبغة العلمانية القديمة، ألا وهي صبغة (العولمة) من خلال طرح نظريات جديدة تضمن سيطرة مطلقة أكثر مما جاءت به نظريات التوسع والسيطرة القديمة ك(العلمانية) وغيرها.

فالخطة صائرة إلى علمنة الما بعد لكن بثوب جديد، وأيديولوجيا جديدة، تضمن للغرب إبعادًا تامًا لكل ما هو ديني، لأن القضايا الروحية الموجودة في الدين، ستكون عائقًا في وجه تحقق علمنة الما بعد كما عرقلت جملة من أطروحات العلمانية يومًا ما في الماضي.

إن مقولة (قبول الديني مشاركًا في صنع التشريع بطريقة علمانية) لهي من أعقد المقولات وأغربها أيضًا على الإطلاق، ذلك أن العلمانية أصلًا قامت على أعتاب الصدمة من الواقع المزرى الذي كانت تعيشه الشعوب الأوروبية، الذي سببته الكنيسة ورجالاتها.

إن الخلل الذي تسببت به الكنيسة، حينما نصبت نفسها راعية للدين لن ينعكس من الناحية العقلية، صورة سلبية عن الدين نفسه، بل إن أي خلل يتسبب به شخص وسم نفسه بسمه الدين، من المفروض ألا يعكس أي سلبية لأصل الدين؛ ذلك أن الخلل شخصي بحت، ولن يصل إلى الخلل المركزي عند أي عاقل فضلًا عند المجتمعات التي تسمي نفسها بالمجتمعات المتحضرة.

المبحث الثاني: قراءة نقدية لأطروحة غوشيه:

إن قراءة ما قدمه لنا مفكرنا غوشيه من أفكار شكلت في النهاية تصوره لعلاقة الدين بالعلمانية، والتي وقف فيها على مكانة الدين داخل المجتمعات الغربية التي تعلن علمانيته، تحيلنا مباشرة إلى دائرة بحثه التي تنتمي إليها هذه الدراسات، وهذا أمر هين بسبب أن الرجل لم يتوانى في تصنيف نفسه كأنتروبولوجي وفيلسوف، وعليه توضع أعماله ضمن الدراسات الأنثروبولوجية التاريخية ذات الصبغة الاجتماعية. لكن هذا لا يعني أنه كان بعيدا عن التخصصات الأخرى، بل بالعكس فقد استعان بالفلسفة، فهو الذي رأى نفسه فيلسوفا، وعالما اجتماعيا وأنتروبولوجيا ومحللا نفسيا، وعليه فتعاملنا معه سيكون وفق هذه المسلمة فهو فيلسوف وأنتروبولوجي، كان رهانه تتبع مسار الحداثة في تشكيلاتها البنيوية، لذلك وضع نظرية مفصلة حول مسار الحداثة والتحديث، من منطلق براديغم نزع القداسة عن العالم (Disenchantment of world). وسنقسم قراءتنا لمتن غوشيه الذي سردناه في أطروحتنا إلى قسمين، نثمن في القسم الأول ما نراه إيجابيا، ونسائله في القسم الثاني مسائل نقدية انطلاقا مما نراه سلبيا.

1. ما يحسب لغوشيه:

إذا كانت الحداثة المفتاح الذي طرق به غوشيه باب أطروحته في الخروج من الدين، والتي بلورت في النهاية محور تفكيره، فاعتبرها بمثابة ثورة سياسية عملت على قمع الكنيسة، إلا أنه ومع ذلك كانت له نظرة إيجابية نحو الدين، فرغم القمع الذي مارسته الكنيسة، فهو لم يدعو للتخلي نهائيا عن الدين، كما سبق وأن بينا ذلك في المباحث السابقة، بل سيبقى الدين عنده، كمعتقد شخصي. وحول هذا يصرح لنا بقوله: "إذا تركنا الدين بكل معنى الكلمة، فهو لم يتركنا ومهما كان مساره فعلا، فإننا لن ننتهي منه أبدا".⁴¹⁹

ومثل هكذا معاني هي من جرت به إلى تسليط الضوء وبقوة على جذور التطور الديني في التحول البطيء لأشكال السلطة. فكان عمله بذلك غنيا للغاية، في ظل عصر أهمل الدين، بسبب النزعة الوضعية العلمية السائدة حاليا. إذ مكنت مقارنته حول الخروج من الدين من كشف التحولات التاريخية والفلسفية لدور الدين في المجتمع الأوروبي، انطلاقا من تحليله لعلاقة هذا المكون بالسياسة وبالديمقراطية. مما يجعل نشاطاته تدرج ضمن واحد من الأعمال، التي عكف عليها العقل الغربي أثناء محاولته لإنهاء الصدام بين السياسة والدين، أين كان نجاحه فيها جزئيا. فهذا الاهتمام بالدين من قبل غوشيه والذي يعتبره مكونا أساسيا ساهم في صناعة وعي الإنسان البدائي، أكدده أيضا فيورباخ حينما وصف لنا الدين عند الإنسان في كتابه

⁴¹⁹ Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, p67.

جوهر المسيحية (Essence du Christianisme)، وبالضبط في المطلب الأول، بأنه يعبر عن جوهر الإنسان، وهو الوعي، لكن أي وعي؟ يجيب فيورباخ، إنه الوعي بكيانه ووعي باللانهائي.⁴²⁰

وما يحسب لغوشييه أيضا أن مقاربتة قدمت لنا تصورا جديدا للعلمانية، مفاده، أن العلمانية هي نتاج سياق لتطور ديني مسيحي خلال قرون طويلة، وهو ما منحها فعاليتها التاريخية. وليست نتاج صراع الكنيسة والدولة كما يشاع ذلك لدى الكثيرين. فعندما يتحدث السيد غوشييه عن حقيقة أننا تركنا الدين، يجب ألا ننسى أن هذا يعني شيئين بالنسبة إليه، الأول يعني أننا حقيقة تركناه، والثاني يفيد أننا ننطلق منه كحقيقة بديهية. وبعبارة أخرى، فإن فحص الماضي لمعرفة من نحن، والفشل في معرفة ما سنصبح عليه يقودنا بطبيعة الحال إلى اكتشاف أنفسنا كمتدينين. وهذا ما يكشف عنه غوشييه في الرهان الذي وضعه من وراء عمله حول علاقة الدين بالسياسة، حيث كان يسعى إلى فهم سيكولوجية الفرد في ظل القانون المعاصر، متبعا ما يعتبره طفرة أنثروبولوجية حقيقية، تتقاطع فيها البنية التحتية الرمزية للمجتمعات والتمثيلات التي يشكلها الفاعلون في أفعالهم. إذ لم يكن هدفه الرئيسي من وراء مقاربتة تقديم أطروحة عامة عن تاريخ الأديان، بل تحديد ومتابعة الخيط المشترك للابتكار التاريخي.

وهو بذلك يقدم قراءة جديدة لواقع الانسان الغربي عبر سيرورته التاريخية. خاصة وأن له ميولات كثيرة لعلم النفس. فوظف لأجل هذا منهجا تاريخيا، سعى على ضوئه إلى توضيح الأشياء كما حدثت بالفعل وفهم المضامين المعتمدة في الأديان القائمة من جهة، ومن جهة أخرى فهم الظروف الاجتماعية وتحولاتها.

وقد تطلب منه ذلك التميز باليقظة النقدية لمواجهة الأفكار المناهضة للحدث المعاصرة له. إذ يبدو لنا أن إحدى نقاط القوة في فلسفة غوشييه السياسية، هي قدرته على الاعتماد على الملاحظة التاريخية للواقع، وهو طريق يقترب كثيرا من علم الاجتماع الأنثروبولوجي المتعالي. والذي يبحث فيه عن وضع " فلسفة تحدد شروط إمكانية الظاهرة الإنسانية الاجتماعية".⁴²¹ هذه الفلسفة التي يريدها غوشييه تقربه من ماركس وكونت كثيرا.

وهذا ما ساعده وبشكل كبير على ربط مساءلة الإنسان بمساءلة المجتمع، وهو توجه منه لإضفاء العقلنة على الطبيعة، وتأكيد فاعلية الإنسان المستقلة عن اللاهوت المسيحي نفسه، مما جعله يستعيد أفكار ماكس فيبر، الذي بدوره كان متأثرا بقراءة الفيلسوف الألماني نيتشه للمسيحية، باعتبارها هي من هيأت

⁴²⁰ Ludwig Feuerbach, *L'essence du christianisme*, Paris, F, Maspero, 1968, P104.

⁴²¹ Marcel Gauchet, *Vers une anthroposociologie transcendante*. p220.

الأرضية لتراجع دور الدين داخل المجتمعات الغربية، من خلال تصورها البشري للإله، وما ترتب عنه من نقل صفاته وسماته إلى "الإنسان الأعلى"، الذي هو إنسان الحداثة المسيطر على الطبيعة.

وبعيدا عن اهتمامات غوشيه السياسية والدينية، وجدناه قارئاً بارعا للشأن التربوي، وذلك عندما عمل على تشخيص الأزمة التي تمرّ بها المدرسة في فرنسا، أين دعا إلى ضرورة القيام بعملية إصلاح في العمق لهذه المؤسسة، ذات الأهمية المركزية بالنسبة إلى المستقبل.

وفي هذا الإطار قدم مساهمة هامة بمشاركة متخصصين اثنين في مجال الفلسفة، وهما "ماري كلود بليز" و"دومينيك أوتافي"، وهي عبارة عن كتاب ثالث بعنوان **نقل المعلومات والتعلم**، وذلك بعد عملين سابقين لهما، في مجال التربية. أين كشف فيه هؤلاء أن "الانفصال عن الماضي" أفرز نتائج خطيرة، فكرياً واجتماعياً. وهنا يبرز غوشيه كمؤرخ يأبى لسانه أن يبتعد عن الجذور، وهي تجربة وجدناها لديه أثناء دراسته للمسألة الدينية والسياسية.

لذلك فلا غرابة إذا ما وجدناه يريد أن يؤسس لفلسفة جديدة ذات طابع اجتماعي أنثروبولوجي، يتخذ فيها الدين مظهراً جديداً، ديناً يكون الإنسان فيه واعياً بذاته. يمثل فيه هذا الكائن المركز. حينئذ نكون أمام استبدال بالدين "الإله البشري" مثلما عبر عنه فيورباخ. ونيتشه خصوصاً. ومن ثمة أمكننا القول إن نظرية الخروج من الدين التي قدمها مارسيل غوشيه هي في الواقع واحدة من أفضل النظريات الموجودة على ساحة الفكر الغربية، التي اشتغلت على علاقة الدين بالسياسة، فقد سمحت لنا بالتفكير في إعادة بناء نظرة جديدة للدين وتطوره الثوري.

2. ما يحسب على غوشيه:

وبعد تبيين بعض الأفكار التي ساقها مفكرنا، ننقل إلى وضع مقاربتة تحت المجهر، لنستخرج منها مختلف الزلات التي يفترض أنه وقع فيها، وسيكون ذلك وفق منطق نقدي تأسيسي بناء. ومثلما انطلقا في تبيين بعض الأفكار التي قدمها لنا غوشيه من الحداثة، فإن مؤاخذتنا هي الأخرى ستحافظ على نفس النسق المنطقي، وهو النظر في الحداثة التي صاحبها توجه واضح نحو العلمنة، وما دامت الحداثة تؤدي بالضرورة إلى تراجع دور الدين، وإفساح المجال للعلم والعقلانية، فلهذا فأى انتقاد لأحدهما سيؤدي بالضرورة إلى نقد الآخر، ولذا كانت أزمة الحداثة أزمة للعلمانية أيضاً، والتي وجدت نفسها مجبرة على إعادة قراءة وتقويم مبادئها في ظل الإحباطات المتلاحقة، التي تعرضت لها المؤسسات العلمانية من خلال مواجهتها لأسئلة ما بعد الحداثة، وبخاصة بعد ظهور موجة التدين الجديدة، والعودة إلى الدين في المجال العام.

ذلك لأن الحداثة الغربية، وإن استطاعت أن تجعل المجتمعات الغربية تخطو خطوات كبيرة نحو النزعة الدنيوية، والابتعاد عن التفسيرات الميتافيزيقية وتأسيس العلوم الوضعية، وتخليصها من فكر العصور الوسطى والاستيقاظ من سباتها، وإنتاج حالة من التطور العلمي والتكنولوجي والمجتمعي، وبناء مجتمعات ديمقراطية، إلا أن قيام الحرب العالمية الثانية وما أفرزته من آثار ومآسي وحروب ودمار، كشف عن عيوبها. خاصة بعد أن انهارت كل المعايير الأخلاقية، وأصبح المجتمع الغربي يعيش تصدعات قيمية وأخلاقية واجتماعية وفكرية عميقة، إذ تبين بعد هذا عجز الحداثة الغربية عن تحقيق السعادة التي وعدت بها الإنسانية، وهو ما وضعها في موضع مساءلة عنيفة. فكانت النتيجة أن طفى على السطح عنوان تبنته نزعة ما بعد الحداثة، وهو **الحيرة المعرفية والارتباك المنهجي، والفرغ القيمي، ومصطلح العدمية** يلخص هذا التوجه الذي بات يعيشه إنسان اليوم.

وأمام هذا الوضع، برزت عودة الدين وازدادت الحاجة إلى الإيمان والاعتقاد والتدين. وبرزت بالتالي إعادة الاعتبار إلى الدين، باعتباره شعورا بالتبعية المطلقة، والعجز الإنساني أمام القوى الخارجية.

إن ما نلاحظه على عمل غوشييه الأنثروبولوجي حول عمليات "خروج الدين من العالم"، هو أنه يقدم هذه الأطروحة كظاهرة حضارية عرفت البشرية على مر تاريخها. بيد أنه في كتبه الأخيرة (2014-2015) بدأ يتأمل الدولة في علاقاتها بالدين تأملاً نقدياً. وقد ظهر ذلك أكثر لدى مريديه؛ الذين بدأوا يدرسون "صناعة الدين العلماني" الذي أنشأته الدولة. مثل الرد الذي تلقاه من قبل تشارلز تيلور، ولو بطريقة غير مباشرة في كتابه **الزمن العلماني**، والذي أوضح فيه، أنّ الدولة فشلت في إلغاء الدين، فاشتبكت معه، ثم تشابكت معه واستعار هو منها، كما استعارت هي منه.⁴²²

كما بينت لنا الأفكار التي حاول من خلالها غوشييه تسويق مقولة الخروج من الدين، انطلاقاً من البحث في جذر الدين، أنما هي نسخة طبق الأصل من فكر ماركس، فبالرغم من تصريح غوشييه ذات يوم أنه تأثر بماركس ثم تجاوزه، إلا أن هذا التجاوز لم يكن كبيراً، فالسوسيولوجيا التي يريدها ماركس، والتي تعود إلى الإنسان تنطلق من الجذور الأولى، فقد قارب ماركس الأشياء من جذورها، واعتبر الإنسان هو الجذر، وهو الإنسان في حد ذاته، كذلك قارب غوشييه المجتمع الغربي ببحثه في جذره الديني، وهو أسلوب استلهمه من ماركس.

وأبعد من ذلك، نجد هذا الطرح الذي يقدمه غوشييه، والذي يعود فيه إلى الأصول الدينية للمجتمعات الغربية، يحيلنا إلى تعليق نيتشه عن مثل هكذا مقاربات، والتي تتأسس وفق الحفر في الجذور، فيقول:

⁴²² Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, Massachusetts, and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007, p15.

"بالمعرفة الكاملة بالأصل يزداد الأصل تقاهة".⁴²³ ويقصد بذلك أن الأصل عندما يصير معروفاً من خلال اختبارات العملية وإعلانه للملأ يقل سحره وتتلاشى جاذبيته. ولربما لخصت لنا هذه الحكمة النيتشوية حال مقولة الخروج من الدين، ومن ورائها العلمانية التي يدعونا غوشييه للأخذ بها، والتي اختُبرت فعُرفت ثم انكشف سَترُها، بعدما بلغت غاياتها وانتهت إلى العدم.

عندما يذهب غوشييه إلى أن التاريخ السياسي للدين مغلق في بعض النواحي، على الأقل في طليعة الحداثة، فهل يرى كل عواقب ذلك؟ وإذا سلمنا بأنه يمكن أن يستمر تاريخ الدين في مكان آخر غير الغرب، فذلك يعني أنه سيستمر أيضًا في الغرب، من منطلق أن العولمة تُفهم على أنها زيادة الاعتماد المتبادل (T) الذي يحدث في أي نقطة من العالم، له تأثير على العالم بأكمله). يضاف إلي ذلك تدفقات الهجرة التي يمكن أن تنشط من جديد في الغرب القضايا الدينية، التي بدت حتى وقت قريب وكأنها عفا عليها الزمن. وإذا أخذنا حالة أوروبا كمثال، فإن الحضور الكبير للإسلام يغير الوضع بطريقتين. إذا لم يتم وضع الإسلام على هذا النحو في فئة "الأصولية"، فمن الصعب إنكار أن معايير التفكير النقدي والقراءة التاريخية للنصوص الدينية بعيدة كل البعد عن التواجد هناك، حتى لو لم تكن موجودة في المسيحية أيضًا.

وأبعد من ذلك نجد أن وجود إسلام قوي في أوروبا، لا يعني وجود تاريخ سياسي مغلق للدين في أوروبا. ولكن قبل كل شيء، إذا فرض الإسلام نفسه أكثر فأكثر في أوروبا، فمن الذي لا يرى - وهذه ليست مسألة أحكام قيمية، بل آليات اجتماعية - أنه سيثير ردود فعل علمانية، ولكن أيضًا إحياءً دينياً مسيحياً. ومن هنا يمكن القول إن فهم ديناميكية الحداثة في قطيعة مع الدين لا يستقيم في إطلاقه، ولقد أقر غوشييه نفسه أن الحداثة الأمريكية قامت على العلاقة العضوية بين الدين والحرية، على عكس التجربة الأوروبية.

ويمكننا أن نوسع هذا الحكم على العديد من التجارب الحداثية الأخرى في العالم، ذلك أن الإيمان الذي تحمله هذه الأمة (الولايات الأمريكية) في ذاتها، والذي يمثل أبرز جوانبه في التفاوض الذي لا يتزعزع، هو دين مدني أكثر منه دينياً، لكن هذا الدين المدني سيكون عاجزاً من دون الأفراد، الذين يبقونه على قيد الحياة. وما يبغي الأفراد على قيد الحياة في الولايات المتحدة لا يزال، إلى حد كبير، حيوية عقيدتهم الدينية. لذلك ينبغي لنا أن نرد على السيد غوشييه، بأن هذه الأخيرة تعد في طليعة الحداثة، أو حتى في جميع أنحاء العالم أيضًا، لهذا فإن التاريخ السياسي للدين ليس مغلقاً.

⁴²³ Nietzsche, *Aurore*, Traduit par Henri Albert, Hachette, Paris, 1987, Fragment 44.

أضف إلى ذلك أن الحداثة تتأسس على فكرة الاستقلالية، وهذه الفكرة المحورية هي بدورها تأسست على تصورين مختلفين وهما: فكرة الوعي بالذات، وما يترتب عنها من استقلال للفرد بشكل كامل وتمتعه بالحرية، وفكرة الانتماء التي تتبعها مشاركة هذا الأخير في بناء القيم المرجعية -في إطار المغايرة وتداخل الذات-.⁴²⁴

زيادة على ما سبق، نلاحظ أنه إذا كان غوشييه يربط الخروج من الدين بالحداثة، فإن واقع حال القارة الأوروبية بشمالها وغربها أثناء القرون الوسطى، قد شهد تراجعاً كبيراً في الممارسات الدينية. ولذلك فمقولة غوشييه السابقة تفترض جدلاً أن الناس قديماً كانوا على قدر عالٍ من التدين، في حين أنهم الآن في طريق الخروج من الدين، ولكن أغلب مؤرخي الحقبة القديمة والوسطى يرون عكس ذلك، بل إن الراهب الإنجليزي "وليام أوف ماليسبورى"، كتب في القرن الحادي عشر شكوى مفادها أن أبناء الطبقة الأرستقراطية لا يحضرون القداس في الكنيسة. ولا يختلف الأمر لدى عامة الناس الذين لم يدخل أغلبهم الكنيسة طوال حياته. وكان رجال الدين يطلبون من الرهبان الهولة خلف الناس في الأسواق لإقناعهم بالذهاب إلى الكنيسة، ناهيك عن أن عدد الكنائس كان ضئيلاً جداً بالمقارنة مع عدد السكان، فلم يكن النبلاء يهتمون ببناء الكنائس، علاوة على استخدام اللغة اللاتينية في العظة، في حين أن الجمهور الأوسع من الأوروبيين، والكثير من رجال الدين أنفسهم، لم يكونوا يفهمونها. فتكون مقارنة غوشييه التي ربط فيها فكرة الخروج من الدين بعصر الأنوار ساقطة في الماء. وبتعبير هابرماس " الحداثة تميل إلى الخروج عن مسارها".⁴²⁵

وتبعاً لذلك يمكننا القول عن مقارنة فيلسوفنا أن:

نزوعها نحو السياقات الاجتماعية للدين، جعلها تقف عند جوانب القطيعة بين الدين والأفراد، وهي عديدة في التجربة الأوروبية، في مقابل إهمالها لجوانب الامتداد والاستمرارية التي قد يعرفها الدين في العصر الحالي، والتي لا يمكن الشك فيها. وهو ما يخالف دعوة كل من هيغل ونييتشه، ومن بعدهما هايدغر حينما أكدوا على أن النزعة الفردية لها أصولها اللاهوتية. خاصة وأن العلمنة التي عملت على قطع الصلة بالدين، عملت في الآن ذاته على نقل مضامين هذا الأخير من المجال اللاهوتي إلى المجال السياسي والقانوني. وهي الفكرة التي وسعها فيما بعد كارل شميث في كتابه **اللاهوت السياسي**، حيث دعا

⁴²⁴ أنظر، المبحث الأول من الفصل الثاني.

⁴²⁵ Jürgen Habermas, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Alexandre Dupeyrix, Paris, Gallimard, 2008, P14.

فيه إلى أن المفاهيم الأساسية في الحداثة السياسية، مثل السيادة والتمثيل ليست في أصلها سوى مقولات لاهوتية تمت عقلنتها لاحقاً. ولقد أصبحت الأنثروبولوجيا السياسية ميالة إلى هذا الفهم للدولة الحديثة، من حيث كونها تقوم على المقدس الديني، أي مرجعية الغيب والطهارة والقربان (بيار بورديو، رجيس دوبريه، رينيه جيرار).

كما أن القول إن الدين يمثل شكلاً من أشكال الوعي الجمعي البدائي، لا يفسر حقيقة الدين ولا يفسر سبب استمرار دوره في تنظيم المجتمع المعاصر، وتأثيره في السياسة الآن. فالمجتمعات المعاصرة هي الأخرى لا تزال واعية، ورغم ذلك لم تخرج من الدين. بينما نجد العلمانية الفرنسية، قد وضعت نفسها في مأزق حقيقي عندما منعت استعمال الرموز الدينية في الفضاء العمومي، خصوصاً المؤسسات العمومية. وإن كان لهذا القرار مزايا تجعل المواطنين سواسية أمام المؤسسات، بصرف النظر عن مرجعيتهم الدينية إلا أن الأمر فيه مساس بالحرية الدينية الفردية، فلكل شخص الحرية الكاملة في أن يرتدي ما يشاء من الألبسة، أو الرموز، ما دامت هذه الرموز لا تؤثر في الآخرين في الفضاء العمومي.

إذا كان غوشيه قد ذكر بأن الدين في المجتمع البدائي يمثل هوية وجودية،⁴²⁶ فإن هذه الهوية قد غابت عند الإنسان الحديث الذي يتغنى به غوشيه، والذي يعيش في أزمة أنطولوجية خانقة، يتأرجح فيها الإنسان بين الوجود والكينونة، وبين الحقيقة والمظهر، وبين الوهم والواقع. وأبعد من ذلك صار نمط الوجود مبهماً في الغالب الأعم. فالدعوة التي يريد غوشيه تأسيسها لا يملك مرجعية لها خارج السياق التاريخي للمجتمع الغربي. فهي تنطبق على بعض المجتمعات الغربية فقط، خاصة تلك المجتمعات التي عرفت سيرورة تمايز وتفاضل في حقولها وأنساقها الاجتماعية، وفصلت الديني عن السياسي، وتبنت الديمقراطية، وطورت ثقافتها على أسس علمية وقيم كونية وفق منظور منفتح، وهو ما زرع أركان عناصر الثقافة التقليدية لهذه المجتمعات، التي يعتبر الدين أوضح وجوها.

وفي سياق توسيع دائرة نقاشنا، ننقل من تحليل أسس وغايات أطروحة غوشيه، لنحلل النتائج التي صاحبت عملية الخروج من الدين داخل المجتمع الفرنسي، الراعي الرسمي لهذه المقولة، وهنا تستوقفنا إحدى تصريحات مفكرنا غوشيه، التي لم يتوانى فيها عن كشف الأزمة وحالة القلق اللتين تعرفهما العلمانية الفرنسية، فهو لم يتوانى عن التحذير مما ينتظرها في الوقت الراهن من صعوبات لاندماج فئة من المواطنين الفرنسيين داخلها - في إشارة منه إلى المسلمين -.

⁴²⁶ أنظر، المبحث الأول من الفصل الثالث.

ففي حوار لغوشيه مع رئيس مجلس الشيوخ الفرنسي جيرار لارش (Gérard Larcher)، يؤكد لنا أن العلمانية الفرنسية قد اتخذت خطوة خاطئة عندما وثقت في مزايا وفعالية نموذجها.

ولذلك يفسر سبب عدم اندماج الجالية المسلمة في العلمانية الفرنسية، برده إلى ضغط النموذج الثقافي القادم من الولايات المتحدة والمملكة المتحدة، والذي أصبح مهيمناً بين نخب المنطقة الغربية. أين تم تجاوز العلمانية الفرنسية بسبب جوانبها الاستبدادية، والتي تتعارض وروح الليبرالية الحازمة. هذه الهيمنة التي تمثل أمريكا مصدرها، وجدت لها صدى حسبه بين النخب الفرنسية. وهنا يقدم لنا مثالا من خلال اللهجة التي أبداه إيمانويل ماكرون تجاه جاستن ترودو والمثال الكندي⁴²⁷. وفي ذلك رسالة واضحة من مفكرنا، مفادها أن العلمانية تعيش في أزمة تهدد وجودها.

ففي أحدث وصف قدمه غوشيه عن الوضع السياسي الذي تعرفه فرنسا، خاصة في ظل عولمة تجتاح العالم، وذلك في كتابه *فهم محنة الفرنسيين (Comprendre le malheur français)* نعتها بأنها:

"لا تحتاج إلى تطور اقتصادي فهو ليس الحل بقدر ما هو مشكلة. لذلك من الضروري للتفكير سياسيا بشأن الاقتصاد. فالإقتصاد لا يستطيع حل المشاكل السياسية، فهو لا يعرف كيف يحل مشكلة اجتماعية بنفسه".⁴²⁸ ولذلك غالبا ما يشخص المشكلة الفرنسية، بأنها مشكلة سياسية وليست اقتصادية.

هذا التفكك في النظام السياسي العلماني، أنتج هشاشة صرح بها حتى قادته، وهو ما ذكره لنا غوشيه في حوار حول وباء كورونا، بقوله: "أنا نشهد الهشاشة المذهلة لديمقراطيتنا - على حد قول الرئيس ماكرون-، فقد لمحنا هذه الهشاشة أثناء انتشار وباء السارس، أما هذه المرة، فالصدمة أعمق بكثير وتأثيرها سيكون أكثر ديمومة، لذا فقد كشفت بوضوح عن الضعف والفوضى في أنظمتنا، ذلك لأن الأنظمة الديمقراطية ذات وجهين، فقد كانت قادرة على توحيد صفوفها والتعبئة بقوة هائلة، لكن تطور المجتمعات الغربية جعل التماسك الجماعي يتراجع إلى درجة غير مسبوقة، فقد أعطوا الأولوية المطلقة لحرية الأفراد مع تفكك اجتماعي هائل! أتساءل، هل ما زلنا في ظل هذه الظروف، قادرين على استعادة التماسك الجماعي؟ التجربة فقط هي التي ستجيب"⁴²⁹.

هذا الاعتراف من الرجل بهشاشة السياسة العلمانية الفرنسية، مؤشر يمنح للقارئ الأرضية التي تجعله يعيد النظر في أطروحة غوشيه، دون التقليل من شأن ما قدمه هذا الأخير حول أزمة العلمانية، التي تعيشها اليوم، خاصة في المدارس مثل قضية الحجاب. وهو اعتراف لا يحمل علامة على العودة إلى

⁴²⁷ Marcel Gauchet-Gérard Larcher, entretien "L'islam n'est pas entré dans la démocratie" avec le journaliste Bruno Jeudy. <https://www.parismatch.com>.

⁴²⁸ Marcel Gauchet, *Entretien réalisé par Jean-Hervé Lorenzi, François-Xavier Albou...* La Revue Risques, 2016 N° 106, p9.

⁴²⁹ Marcel Gauchet, *Avec le coronavirus, on redécouvre la souveraineté*, Entretien Pandémie, crise des démocraties, Propos recueillis par Sébastien Le Fol et François-Guillaume Lorrain, Publié le 17/03/2020.

الحياة الدينية، التي تهدد بتقويض العلمانية، بقدر ما يعبر عن أزمة سياسية واجتماعية وثقافية تعرفها فرنسا.

وإذا كان الواقع المعاش داخل المجتمعات الأوروبية يكشف لنا أن الدين لا يزال يلعب دوراً مهماً فيها، فإن عقلنة الفعل الاجتماعي، لم تتخلص بالكامل من الثقافة الدينية، التي ظلت تسكن ضميره، رغم موجة العلمنة العاتية؛ لأن الدين انساق وراء السياقات القائمة وإعادة تشكيل ذاته. إذ أن هناك شعوراً عميقاً بعدم الارتياح يشعر به هؤلاء، وهو مرتبط بالقلق المتعلق بالنظام الأخلاقي، فالمسيحية ضعيفة أمام تقديم قاعدة للحياة، يؤسس عليها الأفراد وجودهم، إذ لم تكن تعطي قانوناً لمؤمنيه، مثل اليهودية أو الإسلام حيث يحصران الوجود الشخصي والاجتماعي في مجموعة من الصفات.

كما أن محاولة العقل السياسي الغربي وبحدة كبيرة من خلال غوشييه، تعديل تصوراتنا للحياة الديمقراطية هو في الواقع عميق للغاية. بالنظر إلى ارتباطاته المتنوعة بمجالات مختلفة سياسية كانت أو ثقافية، أو حتى اجتماعية وتاريخية، واقتصادية كذلك. فدائماً ما نطلب المزيد من العلم، والمزيد من الثروة، والمزيد من الديمقراطية، وفي المقابل نتطلع للقليل من الدين. يخبرنا العلم بما هو موجود، بشكل مؤقت، لكنه لا يخبرنا بما يجب أن يكون. تخبرنا التكنولوجيا بما يمكننا القيام به، لكنها لا تخبرنا بما هو جيد أن نفعله ولا ما إذا كان من الجيد أن نفعل كل ما يمكننا القيام به.

ثم إن الديمقراطية التي يبشر بها غوشييه ويراها النتيجة الحتمية للخروج من الدين، والتي يُنظر إليها على أنها مجموعة من القواعد الإجرائية القائمة على الحقوق المتساوية للجميع، لا تخلق التماسك الاجتماعي أو العيش المتناغم بين الأفراد. فحتى وإن فهمت الديمقراطية بأنها تؤسس للقيم (العدالة والحرية والمساواة والحقوق...) ، إلا أنها سرعان ما أثبتت فشلها في ذلك بشهادة غوشييه نفسه، خاصة بعد أول اختبار حقيقي عرفه الغرب المعاصر، ممثلاً في أزمة كوفيد 19، إذ يصرح غوشييه في أحد حواراته حول أزمة كوفيد 19، أن النظام السياسي الذي تعتمد فرنسا العلمانية يعيش حالة تفكك: " لقد تبين أن نظامنا فيما يخص القرار السياسي مفككٌ تماماً، فقد اتخذت القرارات خلال هذه الأزمة بطرق غالباً ما كانت غير مفهومة للمواطنين، وقدمت الدولة أسوأ وجه لها من خلال بيروقراطية ضيقة وأساليب غير فعالة. لقد كشفت أزمة فايروس كورونا عن عيوبنا. ف"النخبة" الحاكمة لم تعد تفرض سيادتها، والمجتمع منقسم

وأوروبا غير قادرة على حمايتها".⁴³⁰ وهذا ما يثبت بما لا يدع مجالاً للشك، أن تغني الجمهورية الفرنسية بالعلمانية على حساب الدين، إنما هو مجرد شعارات لا أكثر.

وهذا ما يؤكد أحد مفكريها المعاصرين وهو أوليفيه روا، الذي انتقد في كتابه الإسلام والعلمانية، حملة التهريب غير المبرر في المجتمع الفرنسي على الإسلام، حيث يذهب إلى أن العلمانية في فرنسا لها خصوصية لا تفهم، وهي على خلاف بريطانيا العظمى، حيث يمكن لموظفات الجمارك والشرطيات أن يرتدين الحجاب، وفي الولايات المتحدة الأمريكية، حيث لا يمكن لرئيس أن ينتخب من دون أن يتكلم عن الله، مع ذلك فهذان البلدان يمثلان ديمقراطيتين غربييتين ودينويتين، مشيراً إلى أن المشكلة هنا ترجع بالأساس إلى مشكلة خوف فرنسا من الإسلام على هويتها، نتيجة تزايد عدد المسلمين من جهة وخصوصية العلمانية الفرنسية من جهة أخرى، حيث تقصي الدولة الدين إلى ما وراء الحدود باسم القانون.⁴³¹ انطلاقاً من تشديد الرقابة على المهاجرين خاصة الجالية العربية من شمال إفريقيا.

وينتج عن مثل هكذا وضع، أن دعوة غوشيه التي أراد من خلالها بسط العلمانية في الفضاءات الغربية من خلال اعتماد الديمقراطية، كنظام سياسي، بإمكانه أن ينظم حياة الأفراد بدل التشريع الإلهي، قد سقطت في ظل أزمة عصفت بالديمقراطية ذاتها.

أضف إلى ذلك مجالاً آخر تركه خروج الدين من المجال العام شاغراً، هو مجال الغايات النهائية، إذ لم تعد الدولة تسعى إلى تحقيق غاية في حد ذاتها؛ فقد ضمنت الأنظمة الديمقراطية عدم وجود غاية في حد ذاتها، بل غايات لا تستطيع الدولة الديمقراطية أن تتطابق معها. لقد تم نقل الدفاع عن الغايات النهائية إلى المجتمع المدني، اعتباراً من أن التعددية التي تأتي مع الديمقراطية لم تعد تسمح للدولة بالتحيز لتحقيق أهداف معينة على حساب أهداف أخرى، وهذا بالتالي يخلق فراغاً على هذا المستوى. الدولة لم تعد تدافع عن الغايات.

ومن السخافات التي روج لها ماكس فيبر، والتي سار على منوالها غوشيه، دعوتها إلى أن الدين في المجتمع الحديث سوف يختفي من تلقاء نفسه، وسيحل محله العلم وأيديولوجية التقدم، هذا الأخير ظل ولفترة طويلة المعيار الأمثل لفهم المجتمع الحديث. في حين أن الواقع يكشف لنا أن المجتمعات التي

⁴³⁰ أنظر صحيفة المدى العراقية، مارسيل غوشيه، في حوار له، الأنظمة الديمقراطية ذات وجهين، ترجمة/ عدوية الهلالي

العدد 4813، تم تحميله بتاريخ، 2020/11/18. <https://www.almadapaper.net/view.php?cat=231561>.

⁴³¹ أوليفيه روا، الإسلام والعلمانية، تر/ صالح الأشمر، ص 29.

تركزت الدين وجدت نفسها أمام مشكلة كبيرة، فيما يتعلق بالقطيعة التي أحدثها هذا الخروج عن الدين بين الحاضر والماضي؛ فقد نجحت عملية إلغاء التقاليد في فصل الحاضر عن الماضي، من خلال ضمان عدم دمج الماضي في الحاضر.

لكن المجتمع المنفصل عن ماضيه يجد نفسه في أزمة قيم ثقافية كبرى. فمقاربة غوشييه في الخروج من الدين لم تتجح في استئصال الدين. فكيف يختفي وهو الذي أنزله الله تعالى على أنبيائه ومنهم محمد صل الله عليه وسلم، الذي فضله عن سبقه من الأنبياء بحمله لآخر الديانات التوحيدية التي أنزلها الله على أنبيائه. وفي ذلك يقول الله تعالى مخاطباً نبيه الكريم: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (سورة المائدة، الآية 3).

هذا الدين رعاه الله بالعناية، فلا يأفل ولا يزول، مثلما أخبرنا بذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (سورة الحجر، الآية 9). وتلك إشارات واضحة إلى أن الدين لا يخرج وسيبقى لقيام الساعة.

أما الخروج من الدين الذي يتحدث عنه غوشييه* فقد ترك الأرض شاغرة، من حيث أن مسألة الإيمان التي أصبحت بعد الخروج من الدين شأناً خاصاً، لا تبشر به رجل الدين، فهو أمر يمكن للكنائس المسيحية أن تقوم به، ولكن بطريقة مختلفة تماماً عما كانت عليه في الماضي، خاصة في ظل تطور وسائل التواصل الحديثة.

وإذا أردنا أن نضع أيدينا على مأزق الحداثة، التي يرى غوشييه أن التوجه نحوها يؤدي بالضرورة إلى تراجع أو حتى انهيار الدين، سواء في المجتمع أم في عقول الأفراد. فقد جاءت لتبتكر أنساقاً فكرية ومعرفية وتقنية تنوب عنه في تنظيم المجتمع، وتمهّد شيئاً فشيئاً للخروج من الدين. غير أن هذه الغاية النبيلة، سرعان ما بين الواقع عدم مصداقيتها، وهنا يمكن النظر إلى ما فعلته بمجتمعاتها؛ من تحويل الحيادية إلى إيديولوجيا، رغم أن العلمانية جاءت لمحاربة الأيديولوجيات الدينية، إلا أنها جسدت لإيديولوجية جديدة، هي إيديولوجية العلمانية ذاتها. وعلى العكس من ذلك تميزت الحداثة الغربية بقرها الروحي والأخلاقي، الذي انتهى بها إلى الهاوية على حد تعبير إدغار موران؛ إذ لم يستطع بريق إنجازاتها العلمية والتكنولوجية، أن يغطي مآلات سقوطها في التشيؤ والمادية والنفعية وقرها الأخلاقي والروحي، وهو ما نبّه إليه الكثير من الفلاسفة، الذين أكدوا على ضرورة ربط الحداثة بالجانب الأخلاقي، بعد أن

* راجع هذه الفكرة في المبحث الأول من الفصل الثالث.

تمكن العلمانيون من فك الارتباط بين الحداثة والعلمنة. وفي هذا يصرح عالم الاجتماع الفرنسي آلان توران (Alain Touraine) بقوله إن: "الحداثة ليست فلسفة للتقدم، بقدر ما هي أداة نلمح فيها قطيعة مع التراث وفكرا للعلمنة ولتدمير العالم المقدس"⁴³².

فالتحديث والعصرنة، لا يعنيان دائما العلمانية والابتعاد عن الدين، ولهذا نجد كثير من فلاسفة الغرب توجه إلى الحديث عن مجتمع ما بعد علماني، بهدف العمل على خلق مجال للحوار والمناقشة والتعايش بين المتدين والعلماني والملحد، في إطار ما يخدم الصالح العام، والاستعانة بالقيم الأخلاقية التي نادى بها الأديان كحل لكثير من المسائل والقضايا، التي طرحتها الحداثة الغربية، سواء في شقها العلمي أو المجتمعي. وفي هذا يقول جيفرسون: "لم توجد أمة أو حكومة على الإطلاق من دون دين ولا يمكن أن توجد".⁴³³

فالعالم الحديث الذي يتكلم عنه غوشيه، والبعيد عن السيطرة الفوقية للمتعالى كما يزعم ذلك، هو اليوم يعيش حالة تفكك ناتجة عن أزمة تضخم أفرزتها التطورات التقنية، وهو في طريقه نحو تجريف الأنساق الكبرى وتفريغ أخلاقياته، فالعقلانية الحديثة التي يسوق لها غوشيه، دخلت في أزمة أخلاقية وروحية أبعدت عن الإنسان روحه المتصلة بجسده. وقد أطلق عنها هوسرل أزمة المعنى.

وبسبب تقديس العقل والعلم ظهرت بعض الأفكار والمذاهب الفلسفية المعاصرة، مثل الوجودية، العدمية وغيرها من المذاهب التي تتحدث عن ضياع المجتمع المتغطرس بعد نزاع رداء الدين، وغلا في عقله وفكره، ونظر من عليائه ليرى نفسه متكشفة في ضعفها، وجهلها فيزداد حيرة وشكا. لذا فإن الإنسان مهما جرب من العقائد والأفكار، فإنه مضطر في نهاية المطاف للعودة إلى الدين. وهذه الحالة أصبحت ملحة فأكثر في الغرب حاليا. وكما قال الفيلسوف والناشط السياسي الفرنسي أندريه مالرو (Malraux) (1901-1976): "إن القرن الحادي والعشرين سوف يكون روحيا أو دينيا، أو أنه لن يكون"⁴³⁴.

إن مقولة الخروج من الدين التي ساقها غوشيه -باعتبارها نتيجة من نواتج الحداثة- فكرة اعتمدها فيلسوفنا لقراءة التاريخ الإنساني، بهدف الولوج للعلمنة وما صاحبها من تطور علمي. وهي دعوة نقلت العلمنة من عدّها نتاج سياق أوروبي تاريخي أو سياسي أو اقتصادي، فرضته الكنيسة في فترة ما، إلى كونها غاية يتوجه نحوها التاريخ الإنساني بأسره. وهذا ما يجعلها حينئذ مرحلة أخيرة، وصلت إليها البشرية بعدما

⁴³² آلان تورين، نقد الحداثة، تر/ أنور مغيث، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 1997، ص 46.

⁴³³ غيرترود هيملفارب، الطرق إلى الحداثة، تر/ محمود سيد، عالم المعرفة، الكويت، 2008، ص 217.

⁴³⁴ هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، بيروت، دار الطليعة، ط1، 2005، ص 246.

قطعت أشواطاً سابقة، بداية بالمرحلة الأسطورية إلى الدينية، فالعلمانية. وكأننا أمام قانون الأحوال الثلاث الذي ساقه الفيلسوف الفرنسي أوجست كونت حول تطور العقل البشري.

وإذا كان هذا حال الحداثة، فإن نتائج الأنوار هي الأخرى كانت محل مساءلة من قبل مناصري العلمانية وعلى رأسهم غوشييه نفسه، والذي غير نظريته لمخرجات الأنوار، رغم إيمانه بها كمؤسسة للعلمانية فيها هو اليوم يكفر بها في تصريحه التالي: "لقد اعتقدنا سابقاً في انتصار التنوير الغربي، وكنا مخطئين في ذلك. وها هو الإيمان يصحو في جلّ الأصقاع، إلى حدّ بات فيه الارتداد الأوروبي عن الاعتقاد استثناءً على وجه المعمورة. وها نحن نتلقّى صفحة "عودة الديني"، الذي يكسر خيلاءنا نحن معشر الحداثيين".⁴³⁵ وهو تغيير يفسر المغالطة التي جاءت بها فلسفة الأنوار، الداعية للتحرر من كل ما هو متعالٍ.

وغني عن البيان أن عبارة "الخروج من الدين"، لا تعني بأي حال من الأحوال أن الدين محكوم عليه بالزوال، وهذا ما أشار إليه غوشييه في مقاربته التي عرجنا عليها في الفصل الثالث. ومع ذلك، فإن الدين فقد وظيفته السياسية البارزة سابقاً. ولم يبق منه إلا المعتقدات الدينية الفردية والمخصصة، التي ليس لها أي تأثير، أو تأثيرها ضئيل للغاية، على البنية العامة للمجتمع. فالطبيعة الأنثروبولوجية للدين تظهر بوضوح في المجتمعات الغربية الحديثة، ولم تأفل كما زعم غوشييه ذلك.

وما يدل على ذلك، ما تقدمه بعض الإحصائيات من مؤسسة "غالوب الأمريكية" الشهيرة في ميدان الاستطلاعات، من أنه لا يزال 73% من السكان ينظرون إلى الدين باعتباره شديد الأهمية. رغم تراجع نسبة الذين يرونه شديد الأهمية إلى 48%، وهي النسبة الأدنى منذ أن بدأت المؤسسة في طرح السؤال في عام 1952، والتي أشارت إلى أن نسبة 75% من الأفراد يعتبرون الدين شديد الأهمية بالنسبة إليهم.⁴³⁶

هذه العودة إلى الدين في العالم قد أكدتها أيضاً أبحاث، العالم السياسي الأمريكي رونالد إنغهار Ronald (F. Inglehart) (1934-2021)، وزميلته البريطانية عالمة السياسة بيبي نوريس (Pippa Norris) (1953-؟) أين قدم هذان العالمان تحليلاً للبيانات المتاحة المتعلقة بالاتجاهات الدينية من عام 1981 إلى 2007 في 49 دولة تمثل 60% من سكان العالم. وكانت نتائجه، أن الناس أصبحوا أكثر تديناً خلال

⁴³⁵ معهد العلم للدراسات، مارسيل غوشييه، محركات الأصولية الإسلامية، ترجمة/ جهاد الحاج سالم. تم تحميله يوم

12 مارس 2021. <http://alaalam.org/ar/politics-ar/itemlist/user/736-%D9%85%D8%A7%>

⁴³⁶ نقلاً عن موقع عرب بوست، الأمريكيون يتخلّون تدريجياً عن أديانهم!، تم تحميله بتاريخ 31/03/2021

<https://arabicpost.net/%D8%A3%D8%AE%D8%>

تلك الفترة في 33 دولة من أصل الـ 49 التي شملتها الدراسة، لاسيما في معظم الدول الشيوعية السابقة ومعظم الدول النامية، وحتى في عددٍ من الدول ذات الدخل المرتفع، وأوضحت النتائج أيضاً أنَّ التحول إلى التصنيع وانتشار المعرفة العلمية لم يتسبَّباً في اختفاء الدين، كما افترض ذلك في السابق بعض الباحثين⁴³⁷.

وإذا انتقلنا إلى حال الدولة العلمانية الفرنسية بعد أزيد من قرنين من إعلانها جمهورية علمانية، وجدناها تحكم مجتمعا يتدين تصاعديا، وهذه مفارقة مقلقة لبلد يتنفس على العلمانية، وبخطى متناقلة وبتدرج لا يثير جلبه أو ضجيجا. حيث أخذ الديني ينساب في السياسي في قلب العلمانية الفرنسية العتيدة، ومع مرور الأيام والسنوات يتصاعد إظهار الانتماء الديني لرجال السياسة في قصر الإليزيه في غفلة عن أعين الرقيب. فقد كشفت إذاعة "آر. تي. آل" الفرنسية أن عدد معتقي الإسلام ارتفع بشكل لافت، عقب أحداث الهجوم على صحيفة "شارلي إيبدو" في فرنسا، فمسجد باريس عرف ارتفاعاً في عدد شهادات الإسلام الممنوحة، والذي وصل إلى 40 شهادة، في بداية يناير 2015م، رغم أن الاعتداء تم يوم السابع من الشهر نفسه، مقارنة بمنح 22 شهادة اعتناق للإسلام في يناير العام 2014 م، كما طال ارتفاع عدد معتقي الإسلام أكبر المدن الفرنسية أيضاً مثل ليون وستراسبورغ⁴³⁸.

ووفقاً للإحصائيات الأخيرة التي أعدتها وزارة الداخلية الفرنسية، فقد صعدت الديانة الإسلامية في فرنسا إلى المركز الثاني، كثاني أكبر ديانة في الدولة منذ ستينيات القرن الماضي، حيث أشارت الإحصائية إلى أن 3600 فرنسي يعتنقون الإسلام سنوياً. وأكدت الدراسة أن المسلمين الفرنسيين أكثر التزاماً من الناحية الدينية، وتدني الجريمة في أوساطهم. فيما أكدت الإحصائية أن فرنسا تحوي 2300 مسجد و7 ملايين مسلم، ليصبح الإسلام الدين الثاني بعد المسيحية بفرنسا، وهناك توقعات بأن يمثل المسلمون ربع سكان فرنسا بحلول عام 2025.⁴³⁹ وتلك مؤشرات توضح إلى أن العالم لم يخرج من الدين بقدر ما هو مقبل عليه.

ثم إن الإحصائيات المتداولة هنا وهناك من قبل بعض المواقع المتخصصة، تكشف لنا بما لا يدع مجالا للشك، مدى النمو الذي يعرفه التدين عبر العالم. فقد أشارت الصحيفة البريطانية الغارديان إلى ارتفاع

⁴³⁷ نقلا عن موقع عرب بوست، الأمريكيون يتخلّون تدريجياً عن أديانهم!، مرجع سابق.

⁴³⁸ أنظر موقع هوية بريس، ارتفاع عدد معتقي الإسلام في فرنسا بعد أحداث "شارلي إيبدو"، تم تحميله يوم

<https://howiyapress.com/7153-2> 2024/04/07

⁴³⁹ نقلا عن، المصري اليوم، المسلمون... محور انتخابات فرنسا، تم تحميله يوم 2023-10-28

<https://www.almasryalyoum.com/news/details/1031593>

عدد المؤمنين في العالم، إذ بلغ عدد أتباع الديانات 84 بالمئة من إجمالي سكان المعمورة الذين يبلغ عددهم حالياً أكثر من 7 مليارات و647 مليون نسمة.⁴⁴⁰ وهذا ما يبين عودة الدين لاحتلال المركز في انشغالات الأفراد.

وفي سياق تأكيد عودة الدين، نشير أيضاً إلى سيطرة موضوع الدين على الكثير من الأبحاث التنموية الغربية ونذكر منها ما قامت به كاترين مارشال (Katherine Marshall) من أعمال بحث جديدة حول الدين والتنمية. فقد عملت منذ أكثر من ثلاثين سنة في البنك الدولي، حيث عينت مسؤولة عن "الحوار حول القيم والأخلاق من أجل التنمية" (Dialogue on Values and Ethics Development) الذي أقامه الرئيس السابق للبنك الدولي، جيمس ولفنسون (James Wolfensohn) بهدف إقامة تعاون مع المؤسسات الدينية. ونستحضر هنا مؤلفها الموسوم العقل، القلب والروح في محاربة الفقر (MindHeart, Lucy Keough) عندما كانتا معا في البنك الدولي، وهو أحد النصوص الأولى البارزة والتي يشار إليها مرارا وتكرارا في الأبحاث حول الدين والتنمية. إنه عبارة عن "جرد" لدراسات حالات حول الشراكات بين منظمات التنمية الرئيسية ومختلف "المجموعات الطائفية"، عبر العالم.

وهنا يمكننا القول إنّ "عودة الديني" تمثل دليلاً على فشل التوجّهات الأساسية للحدّاث السياسية، التي تنتهجها العلمانية الفرنسية، التي لم تنجح في فرض الرؤية العقلانية الوضعية على المجتمع، على الرغم من عملها على كبت الدوافع الدينية بما هي تطلّعات روحية. ويكفي النظر إلى ما سببه الدين الكنسي في أوروبا من فقر ومآسي وحروب ونزاعات، وهو العمل ذاته الذي قامت به العلمانية التي تلتها، في صورة الحربين العالميتين الأولى والثانية، وما خلفته كلّ منهما من ملايين القتلى، وسلسلة من المآسي التي لا زلنا نعاني منها لحد الآن، أبسطها تقسيم وتفكيك العالم إلى دويلات وطوائف متناحرة.

زيادة على ما تم ذكره، يستوقفنا أيضاً موقف جوزيه كازانوف (José Casanova)، من العلمانية وما بعدها، فحسبه، إنّ الهوس بالدين كسؤال، والتساؤل عن دخول المجتمع مرحلة ما بعد علماني أم لا، دليل على تجاوز بدهة العلمانية. لذلك نجده يتساءل عام (1994): "من الذي لا زال يؤمن بأسطورة العلمانية؟".⁴⁴¹

⁴⁴⁰ نقلا عن، فرانس 24، الغارديان: الإسلام سيكون الديانة الأولى في العالم بحلول سنة 2060، أمين زرواطي. تم

تحميله يوم 22 جانفي 2023. وهذا رابطته - <https://www.france24.com/ar/20180904>

%D8%A7%D9%84%

⁴⁴¹ كازانوف، الأديان العامة في العالم الحديث، ص 25.

ورغم أن السؤال الذي طرحه هذا الفيلسوف مضت عليه ثلاثون سنة، إلا أنه ما زال قائماً وملحاً وبحاجة إلى إعادة التفكير فيه. ولهذا نجده بعد هذه المدة، لا يرى بأن هناك سبباً مقنعاً لإقصاء الدين من المجال الديمقراطي العمومي، بل إن توطيد الفصل بين الدين والسياسة، قد يأتي بنتائج عكسية على الديمقراطية نفسها، فضلاً عن أنه أمر غير مبرر، أو يمكن عده مسلمة قابلة للتعميم.

كما أن تحليل ما هي عليه العلمانية، خاصة المتطرفة منها، والتي ترعاها الجمهورية الفرنسية، يحيلنا إلى أحد المؤرخين الفرنسيين وهو جان بوب يرو (Jean Baubérot) (1941)، الذي يقدم لنا شهادته على تطرف العقل العلماني وعنصريته، فيقول: "إنه باسم العلمانية تخلياً عن حكم القوانين، والواقع أن العلمانية تستخدم للتستر على أمور أخرى ليست نبيلة. ففي الواقع ما نفعله هو إيجاد مفهوم جديد للعلمانية، يكون أكثر قسوة على الإسلام من أي ديانة أخرى، في حين أنه نظرياً وبموجب الدستور يجب التعامل مع كافة الديانات والأعراق بمساواة".⁴⁴² وهي شهادة تثبت الكيل بمكيالين من قبل الجمهورية العلمانية الفرنسية في تعاملها مع الأديان المختلفة.

ثم إن تراجع الدين عن التنظيم السياسي المؤسسي للمجتمع الأوروبي الذي يبشر به غوشيه، لم يصاحبه قط تراجع لهذا المكون في تنظيم حياة المجتمع، خصوصاً إذا اعتبرنا المجتمع فضاء رمزياً يشترك مواطنوه في الشعور بأن تصرفاتهم مستتبطة من بنية رمزية واحدة تحمل دلالات مشتركة. ويكفي استقراء وملاحظة الواقع للكشف عن ذلك، فالتحولات التي يمر بها الديني في المجتمعات غير الأوروبية -حتى وإن تشابهت في أجزاء منها مع تلك التي طرأت على المكون الديني في أوروبا- إلا أنها لا تزال عصية عن مقاربة غوشيه في الخروج من الدين، خاصة وأن البنية التحتية الرمزية للديني والدور المؤسسي للدين لا يزالان يؤثران تأثيراً واسعاً المدى في السلوك الإنساني في هذه المجتمعات. فقد خسرت بعض المؤسسات الدينية قوتها وتأثيرها في الكثير من المجتمعات، ولكن في المقابل استمرت معتقدات قديمة، وبرزت معتقدات جديدة، لتلعب دورها في حياة الأفراد، متخذة أشكالاً مؤسسية في بعض الأحيان أدى بعضها إلى تفجيرات كبيرة في الحماس الديني.

ولعل هذا ما دفع هابرماس للقول: "إن الديني كسب النفوذ ليس فقط على مستوى العالم، ولكن كذلك داخل الفضاءات الوطنية العامة، أنا هنا أتحدث عن حقيقة الكنائس والمنظمات الدينية التي تضطلع بشكل متزايد (مجتمعات للتفسير) في المجال العمومي داخل المجتمعات العلمانية، ويمكنها أن تصل إلى

⁴⁴² نقلاً عن، الاخبار، عودة النقاش حول العلمانية في فرنسا، تم تحميله يوم 25 /02/ 2024، وهذا رابطته

<https://al-akhbar.com/International/61209>.

التأثير على الرأي العام، وستساهم في القضايا الأساسية بصرف النظر عما إذا كانت حججها مقنعة أو قابلة للاعتراض⁴⁴³.

هذا الجذر القديم للدين ظهر مع خلق الله الإنسان وبعثه للأنبياء والرسل، فكل رسول أو نبي إنما بعثه الله حتى ينظم حياة الناس. فالبشرية أحوج إلى الرسل ليستقيم حالهم. وهنا يذكرنا الإمام ابن القيم، " أنه لا سبيل إلى معرفة الطيب والخبث على التفصيل إلا من جهتهم، ولا يُنال رضا الله إلا على أيديهم، فالطيب من الأعمال والأقوال والأخلاق، ليس إلا هديهم وما جاؤوا به، فهم الميزان الراجح، الذي على أقوالهم وأعمالهم وأخلاقهم توزن الأخلاق والأعمال، وبمتابعتهم يتميز أهل الهدى من أهل الضلال، فالضرورة إليهم أعظم من ضرورة البدن إلى روحه، والعين إلى نورها، والروح إلى حياتها، فأى ضرورة وحاجة فرضت فضرورة العبد وحاجته إلى الرسل فوقها بكثير⁴⁴⁴.

كما أن تسويق العلمانية على أنها صورة لإزالة السحر عن العالم، فيه نوع من التضليل، من حيث أنه يصور لنا العلمانية، على أنها تعتبر مرحلة انتصار للإنسانية على الدين، الذي بدوره يمثل مرحلة انحدار مقابل تصاعد المد العلماني. فنزع القداسة التي يؤمن بها غوشييه عن الظواهر كافة، إنسانية كانت أم طبيعية، تسقط عنها حرمتها، فيصبح ينظر إليها بنظرة مادية صرفه، لا علاقة لها بما وراء الطبيعة وحدوث ذلك يعني أن العالم يتحول إلى مادة استعمالية يمكن التحكم فيها، وهو أمر يصعب تحقيقه على أرض الواقع.

ثم إن مقولة " نزع السحر عن العالم" التي ساقها ماكس فيبر وغوشييه، يعاكسها واقعنا المعاش، إذ أننا نعيش اليوم حالة خيبة أمل في زوال الأوهام، بدل العيش في وضعية نزع السحر عن العالم الذي أراده هذان الفيلسوفان، وهذا ما لم يكن ينتظره غوشييه، الذي أرادنا أن نخرج من الدين، وننتحرر من قيود الآخر (يمثل عنده السحر) مما يجعل أعماله حول الدين تبدو أشبه بمقالات، يلقي فيها كاتبها نظرة عالمية على ظاهرة محدودة.

وهنا أمكننا القول إن نزع السحر عن العالم الذي تضمنته علمانية غوشييه، أنتج انقلابا للسحر على الساحر (القصد بالساحر هنا العلمانية).

⁴⁴³ أحمد عطار، هابرماس والعالم الاسلامي، مجلة اللغوس، الجزائر، دار كنوز للنشر والتوزيع، العدد الأول، 2012

ص 66.

⁴⁴⁴ الموسوعة العقدية، مجموعة مؤلفين، ابن القيم، المبحث الأول، في حاجة البشرية إلى الرسل، ج3، ص501.

زيادة على ما سبق، نجد أن إضفاء الطابع الفردي على الدين، مثلما يريده غوشيه، يفتح المجال أمام "حرية مطلقة"، بل ويمكن أن يكون مربكا في البداية، فالأمر ينطوي على خيارين، خيار إتباع آباءنا ودينهم، مع العلم أن هذه العلاقة ستقتصر على الجانب الفردي وليس الجماعي، أو ينخرط الإنسان في عدد لا يحصى من التجارب الدينية، من خلال ما يسميه مارسيل غوشيه الديانات العلمانية: الفن والرياضة والمخدرات، والروحانيات الشرقية، والبحث عن المعرفة، والأيدولوجيات، ولا سيما السياسية منها، مثل الشيوعية. ومثل هكذا وضع يحيل الأفراد إلى حالة نفسية خاصة تحمل نوع من اللامبالاة، بها نوع من العدمية التي يمكن أن تشهد عليها الاستنتاجات اليسارية للدين. وعليه، سوف يحدث للفرد تغييرا جذريا في نظرتة لنفسه، وفي علاقته مع ربه، وحتى في نظرتة إلى الطبيعة والعالم، حيث تسقط لديه التفسيرات الحاملة للتقديس، والتي تظهر إيمان الإنسان بالغيبيات وتحل محلها التفسيرات العلمية المادية.

فلم يعد الرب القادر هو خالق الكون وسيده والمتحكم في كل تفاصيله، بل غدا ظاهرة لا شخصية خاضعة لحكم قوانين طبيعية منتظمة، وقابلة للفهم حصريا من منطلقات فيزيائية ورياضية بفعل عقل الإنسان الجبار، فقد جرى إبعاد الرب عن الكون المادي بوصفه خالقه ومهندس، فإذا كان الكون في القرون الوسطى مشروطا على الدوام بالرب، فإن الكون الحديث بات أكثر استقلالا وأكثر اعتمادا على نفسه بواقعه الوجودي الأكبر⁴⁴⁵.

وقد أشار المفكر المغربي (1944؟) طه عبد الرحمان، في كتابه من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية إلى مخاطر حصر التدين في الحياة الخاصة بالفرد، والحيلولة دون ظهور أي مظهر له في الخارج، مبيّنا أن دخول العمل الديني في الدائرة الخاصة للفرد، قد بُني على مسلمات مختلفة لا يمكن قبولها، لأن تحديد الدين ينزع منه كل أسباب الفاعلية والإنتاجية داخل المحيط الاجتماعي، ويعزله عن معترك الحياة وهو ما يجعله عقيما وغير فاعل ولهذا فالأصل في الدين هو لزوم دائرة العموم، وليس الخصوص، كما رسخت العلمانية ذلك في العقول، فيكون الدين أولى بالوجود في الدائرة العامة من غيره، فالعلمانية عمدت إلى قلب سلم القيم رأسا على عقب، وهل من تضيق على الفاعل الديني أشد من أن تقلب قيمه التي بها وجوده!⁴⁴⁶

⁴⁴⁵ ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي- فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم، تر/ فاضل جتكر، أبو ظبي مكتبة العبيكان، ط1، 2010، ص 341.

⁴⁴⁶ طه عبد الرحمان، روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، ص 208.

وانطلاقاً من هذه المزالق حول مقارنة غوشيه في الخروج من الدين، يمكننا طرح التساؤلات النقدية التالية: إذا كان غوشيه يريد دراسة ظاهرة الدين دراسة علمية تاريخية أنثروبولوجية، فما ذنب الدين وقد فقد بدايته وبريقه عندما قورن وقيس بمناهج تجريبية وعلمية، عرفت الأزمنا الحديثة باعتبارها النموذج الأمثل؟ والتي لا يمكن للدين الذي تعد أصوله أعرق وأقدم من العلم، إرضاء متطلباتها؟ وهل تحققت مطامع مناصري الحداثة والعلمانية في إمكانية أن تحل الديمقراطية جميع مشكلات العالم الغربي، وتمنحه الحرية التي طالما كافح من أجلها؟ ومن ثمة هل تحققت أهداف مقولة الخروج من الدين التي أسس لها غوشيه التي كان يطمح من ورائها نحو أفق قادم لا محالة خلال عقود قليلة آتية أو أكثر بقليل. فيحقق هذا الأفق "تضج الإنسانية التي ستتجاوز الماورائيات"؟

وهو سؤال ينتج عنه ضرورة سؤال آخر مفاده: هل الدين الذي هو موضوع البحث، موجود بذاته، أم أنه بناء "مختبري" يعتمد على المجال النظري الذي يتناوله؟ وهنا يمكننا القول إن دراسة غوشيه تتجه للأخذ بالخيار الثاني. مما يجعلنا نتساءل عن حدود العلمية والموضوعية في مقارنة هذا الأخير؟ فهو يدرس ظاهرة معنوية بمنهج علمي يقوم على الاختبار. فضلاً عن أن العلمنة لم تكن إلا استثناءً أوروبياً، بينما بقيت مجتمعات العالم لم تخرج من الدين حتى تعود إليه.

وفي الأخير وبعد عرضنا للتصورات السابقة، سواء تلك التي همشت الدين، مقولة "نزع السحر عن العالم"، أو تلك التي جعلته يحتل المركز مقولة "إعادة السحر"، فإنها تبقى كلها مجرد آراء لها ما يبررها عبرت كلها عن سياق زمني عرفته المجتمعات الغربية قبل وبعد الحداثة، فالأديان بمثابة كائنات ذات قدرة مذهلة على التكيف. كانت ولا تزال تلعب دوراً أساسياً في لم شمل الأفراد داخل الوطن الواحد، وما بعث الله للأنبياء والرسول، إلا تفسير لهذه الأهمية. فالدين سيستمر للنهاية، ومن أجل ذلك سيظل حياً، يزود معتنقيه بقدرات تمكنهم من مواجهة عالمهم المتغير، مع الاحتفاظ بخصوصيتهم الرمزية. وبهذا المعنى، لم يعد الدين، كما عبر عنه ماركس "أفيون الشعوب"، بل أصبح فيتاميناً الذي لا تستطيع التخلي عنه جيد.

الخاتمة

في نهاية رحلتنا البحثية، كشفت لنا التحليلات التي قدمناها في سياق ما خطه غوشيه من متن حول موضوع الدين والعلمانية، أن أعماله تعبر عن خلفية غربية جديدة أرادت أن تتجاوز التصور العلماني الكلاسيكي المألوف، حول مكانة ودور الدين داخل المجتمعات الغربية، ذلك أن الدين ضروري لفهم الاجتماعي والسياسي، إذ أن جميع المجتمعات البشرية لها علاقة وثيقة إلى حد ما بالدين، وهو ما ساهم من جهته في ظهور تأملات جديدة حول مسألة علاقة السياسي والديني، أي حول طبيعة المبدأ المؤسس للاجتماعي في علاقته بالحدث.

وذلك من شأنه أن يبرز أكثر مكانة الدين ودوره في المجتمعات البشرية فهو موضوع دراسة مهيب إلى درجة أن غوشيه يرى أنه ليس لديه خيار في معالجته دفعة واحدة. وقد دفعه هذا إلى رسم صورة واسعة لتاريخ الدين بالمعنى الواسع. لكن رؤية غوشيه لدور الدين تباينت بين كونه مركز التنظيم لدى المجتمعات البدائية، وبين إحالته على الهامش بحلول العقل العلمي الذي أنتجته الحداثة، وما صاحب ذلك من بروز للعلمانية التي حلت محله. وانطلاقاً من هذا التباين في تموقع الدين بحسب أطروحة غوشيه يمكننا أن نقف عند النتائج البحثية التي حملتها نصوصه السابقة، ومنها ما يلي:

1- لقد ثبت لدينا أن أطروحة غوشيه في الخروج من الدين، لم تخرج عما كان متداولاً من انتقادات ونظرة سلبية نحو الدين، والتي قدمتها بعض الأقلام الغربية الحديثة، مثل، أطروحة كارل ماركس الذي وصف الدين بأفيون الشعوب، وماكس فيبر حول نزع السحر عن العالم، أو ما جاد به فيورباخ أو حتى فرويد الذي عد الدين عصاباً جماعياً، وكذلك نيتشه الذي بشر بموت الإله والقائمة طويلة. فقد أعلن هؤلاء ومنذ مدة طويلة، قبل غوشيه، كل على طريقته الخاصة نهاية الدين، والأكثر من ذلك، نهاية تم الكشف عنها لدين بعينه، وهو الدين المسيحي. ومنذ القرن التاسع عشر، كان من الواضح بالنسبة إليهم أن الدين يتجه نحو التلاشي. لكن هذه الرؤية جانبت الصواب كثيراً، فقد بيّن واقع المجتمعات الغربية اليوم، أن هذا الحلم إنما هو مجرد وهم، حيث استمر الدين في البقاء لفترة طويلة، حتى وإن لم يكن دائماً بنفس القوة، ولو كمعتقد بسيط.

2- إن مقارنة الخروج من الدين التي أرادها غوشيه، إنما اتجهت نحو مسارين: الأول يستهدف إزالة النزعة السحرية عن العالم (حسب كتابه العمدة فك السحر عن العالم: التاريخ السياسي للدين" الذي كتبه كما أشرنا سابقاً سنة 1985) والذي حاول فيه رسم سيروية المجتمعات الغربية، فوقف على جذرها الديني بينما أكد في المسار الثاني، الأفق المتناهي للإنسان الذي لا سبيل لتجاوزه.

3- يضاف إلى ما سبق، أنه بالرغم من الطابع النفسي الذي ميز مقارنة غوشيه في الخروج من الدين

إلا أن دعوته للخروج من الدين قد أفرزت نتائج عكسية، من حيث أنها ساهمت في تدهور الحالة النفسية للإنسان المعاصر، وما صاحبها من قلق بسبب خواء الروح، بعد أن أفرغ الغربي قلبه مما كان يتقوت عليه من زاد روحي متمثل في عقيدته الدينية، ليستبدل بها أيديولوجيات على شاكلة العلمنة، والتي لم تغني عنه شيئا، ومن ثمة تحققت فيه نبوءة نيتشه وتحققت العدمية ودخل الإنسان الغربي المعاصر في أزمة قيمية .

4- وإذا عدنا إلى العلمانية التي يروج لها غوشيه، وهي علمانية ذات بعد اجتماعي، ورغم محاولته تقديم الإضافة لهذا الاتجاه، إلا أن الواقع يشير إلى عدم تطور هذا المفهوم منذ أن قدمه بعض المفكرين الغربيين في العصور الوسطى إلى اليوم، فهي لم تبرح مكانها ولم تتطور إلى نسق فكري فلسفي، بقدر ما ظلت مثالا يُرجى الوصول إليه وتحقيقه على المستوى الفكري، وشعاراً منقوذاً من كل محتوياته الجوهرية في يد الساسة الغربيين من غير استثناء تقريبا، وكيفما كان توجههم الإيديولوجي.

5- أما بالنسبة إلى استنتاجاته حول علاقة الدين بالعلمانية، والتي توصل إليها انطلاقاً من مقدمات كثيرة حملتها نصوصه المتعددة في كتبه الكثيرة، فخلاصتها هي أنه لا يوجد إنسان ديني، أي لا توجد طبيعة إنسانية دينية في الجوهر، فهذا الاستنتاج يتوافق مع المقدمات الاستدلالية التي سوقها في كتبه، والتي أراد فيها التأسيس لأطروحة نهاية الدين. وهو استنتاج يثير استغرابنا، بالنظر إلى أن تطورات المجتمعات الغربية خاصة في صورتها الحالية، تعطي أسباباً عميقة ودقيقة للاعتقاد، بأن هذا "الكائن التاريخي" أي الإنسان المتدين، ليس على وشك الانقراض، بل هو أبعد ما يكون عن الأفول والخروج .

6- ثم إن غوشيه ربط مساءلة الإنسان بمساءلة المجتمع، وهو توجه منه لإضفاء العقلنة على الطبيعة وتأكيد فاعلية الإنسان المستقلة عن اللاهوت المسيحي نفسه، مما جعله يستعيد أفكار ماكس فيبر الذي كان متأثراً بدوره بقراءة الفيلسوف الألماني نيتشه للمسيحية، باعتبارها هي من هيأت الأرضية لتراجع دور الدين داخل المجتمعات، من خلال تصورهما البشري للإله، وما يترتب عليه من نقل صفاته وسماته إلى "الإله الجديد"، الذي هو إنسان الحداثة المسيطر على الطبيعة. فدراسة الدين، في نظره، ضرورية للتفكير في المجتمع، لأنه عندما تثار مسألة العيش معاً، تتضح أهمية وظيفته التوحيدية. وإذا لم يكن الدين شرطاً ضرورياً لوجود المجتمع فهو مع ذلك من ثوابت المجتمعات الإنسانية التي يجب فهمها كظاهرة تاريخية تحدد بدايتها ونهايتها. ومن ثم، يجب الحكم على التحولات السياسية للمجتمعات وفقاً لمعنى التاريخ.

7- تبين لنا أيضاً أن وقوف غوشيه على الجذر الفينومينولوجي للظاهرة الدينية، إنما هو مجرد متابعة للمهمة الفينومينولوجية المتمثلة في البحث عن نقطة انطلاق جذرية، أي شرط إمكانية ظهور الاجتماعي.

فقد وجدنا أن بيير كلاستر كان يرشده في المهمة الصعبة المتمثلة في تأسيس السياسة على القصدية. وأبعد من هذا الامتداد، نلاحظ أيضا أن العمل الذي قام به غوشيه حول مسألة الديمقراطية ومؤسسة الإرادة الاجتماعية، قد زوده بالمفهوم الأصلي الذي يريد تأسيسه وهو علم الاجتماع الأنثروبولوجي المتعالي، والذي استلهمه من الفيلسوف الفرنسي كلود ليفورت (Claude Lefort). ناهيك عن بيار كلاستر (Pierre Clastres) (1934-1977) عالم الأنثروبولوجيا الفرنسي الذي زوده هو الآخر بنموذج الأصول، نموذج الدين في المجتمعات البدائية، نموذج الدين الأول، نموذج الظهور والانتقال الأولي من الذات الإنسانية إلى السياسة.

8- إن إشكالية (الدين) في المجتمعات المعاصرة، هي أكبر من أن تحتويها تساؤلات غوشيه وغيره، إذ أن هناك توجهها أيديولوجيا يعمل على حلحلة الدين، وكل ما هو ديني، بدأ صدها يتردد من يوم طرح نيتشه لفكرة (موت الإله). ثم انطلقت وتركزت أفكاره على مقولات نزع السحر عن العالم عند ماكس فيبر ومقولة الخروج من الدين عند غوشيه. فهل بعد أن أماتت أوروبا كل شيء، يحق لها التساؤل عن أمانته وكيف مات؟؟!

إن تمميع الكلام، والإكثار من الإنشائيات المتداخلة لا ينتج شيئا، ولن يفيدنا في بعث تصور ملائكي عن يتبنى هذه الأفكار. وتبعا لذلك أمكننا القول، إن حياة علمانية كاملة، على نحو ما نظر لذلك نيتشه وأتباعه هي حياة لا تحتمل. كما أن عالما معلمنا بالكامل على نحو ما نظر لذلك غوشيه ومن قبله ماركس وفيبر يبدو بالغة الكلفة على الأفراد والمجموعات، وذلك بالنظر إلى ما يرافق هذه العلمانيات الجذرية عادة من نزعات عدمية مدمرة. صحيح أن ثمة نخبة من الأفراد أو المجموعات لا تجد غضاضة في "التعايش" مع حالة الفراغ العدمي، مع ما يصاحب ذلك من قلق وزلزلة للضمير، بل قد يجعل بعضها مثل أفكار كل من هايدغر وسارتر وراسل في هذه الحالة العدمية والإلحادية موضعا للتفكير والتأمل الثاقبين، ولكن مع ذلك ليس بمقدور عامة الناس احتمال مثل هذا الفراغ العدمي، كما أنه ليس باستطاعة المجتمعات تحمل الكلفة الباهظة لهذه العدمية، بالنظر لما يصاحب ذلك من اضطراب نفسي ومن زعزعة استقرار المؤسسات.

وخلافا لقراءات وتوقعات العلمانيين، نلاحظ اليوم أن الدين يشهد نوعا من الانتعاش والصعود قياسا لما كان عليه الأمر قبل عقد أو عقدين من الزمن، بما في ذلك في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية. هذا ما نلاحظه بصورة جلية في روسيا ودول أوروبا الشرقية والولايات المتحدة الأمريكية وبلاد أمريكا الجنوبية صحيح أن هنالك تراجعا ملحوظا ومتزايدا للنشاط الديني المؤسسي في البلاد الغربية، وخاصة في الشق

الأوروبي الغربي لصالح الممارسة الدينية الفردية، ولصالح أنماط جديدة من الديانات الأغنوصية والوضعية، إلا أن ذلك يجب ألا يحجب عنا حقيقتين اثنتين هما:

أولاهما: أن الإيمان الديني ليس متساوقا بالضرورة مع التعبير المؤسسي، إذ يمكن للمؤسسة الدينية أن تكون في حالة تراجع في حين ترتفع معدلات التدين، بينما يوجد هناك ارتفاع لمستوى الاعتقاد والسلوكيات الدينية سواء في دائرة السلوك الفردي أو الحياة العامة، والعكس صحيح أيضا، أي يمكن للمؤسسة الدينية أن تكون قوية ومتماسكة ولكن بالتوازي مع ذلك يشهد الدين نوعا من الضعف والتراجع. من ذلك مثلا أن الاعتقاد في وجود خالق وحياة آخرة، والاعتقاد في أهمية الأخلاق والمعايير الدينية تزداد معدلاتها ارتفاعا في المجتمعات الغربية، مقارنة بالتصورات العلمانية، رغم ضعف الإقبال على الكنائس والمعابد. وربما يعود ذلك إلى كون الإنسان الغربي صار يجد في المعاني الروحية والقيم الدينية نوعا من الحماية، من زحمة الرأسمالية الصاخبة وموجات التفكير العلمانية المخيفة، وتداعياتها المدمرة على الأفراد والجماعات، خاصة في هذه الحقبة التي بلغ فيها النظام الرأسمالي المعولم درجة عالية من التوحش والذرائعية.

ثانيهما: أن الكنيسة لم تختف كلية من المشهد الثقافي والاجتماعي على نحو ما بشرت بذلك أدبيات العلمانيين، بقدر ما فرضت عليها تحولات الحداثة وأزماتها الراهنة تحويل الجزء الأكبر من نشاطها من المجال الحصري للدولة أو الحدود الضيقة للمباني الكنسية، إلى الحقل الاجتماعي العام، وإلى الفضاء السياسي بمعناه الواسع...وعليه غدت الكنيسة جزءا مكيئا مما يسمى اليوم بالمجتمع المدني في الغرب حيث تتولى الدفاع عن فئات المحرومين والمهمشين، وتشد أزر المتساقطين من ضحايا الآلة الرأسمالية القاسية والعلمانية المتطرفة. وهي إلى جانب ذلك مازالت تلعب دورا بارزا في مجال التعليم والثقافة.

09- يضاف للنتائج السابقة، فكرة أخرى تظهر على صعيد التجربة العملية، فيكفي أن يتأمل المرء حالة الحماية والدعم الذين توفرهما الدول الغربية للتعليم الديني الكنسي بما في ذلك تلك الدول الموصوفة بالعلمانية الجذرية مثل فرنسا، وأن يتأمل دور الكنائس والجماعات الدينية في الحياة السياسية في بلد مثل الولايات المتحدة الأمريكية، حيث تتحكم الكنائس بل الجماعات الأصولية المسيحية في مسار الأحزاب ومستقبل الانتخابات وفي تصعيد السياسيين وإسقاطهم، فضلا عن توجيه السياسات الخارجية والعلاقات الدولية حتى يدرك هذه حقيقة أن هناك ارتباطا للديني بالسياسي .

10- صحيح أن الكنيسة في الغرب الحديث كفت عن أن تكون صاحبة السلطة العليا في مجال السياسة ونمط الاجتماع، بعدما زاحمتها قوى كثيرة وجبارة وعلى رأس ذلك الدولة القومية، وسلطة السوق الرأسمالية

إلا أن ذلك لا يعني انتفاء دورها سواء في الحقل السياسي أو في المجتمع المدني، وهذا ما نلاحظه على وجه الخصوص في الدول البروتستانتية-كما هو شأن الولايات المتحدة الأمريكية، وإلى حد ما في بريطانيا- التي لعبت فيها الكنيسة الإصلاحية دوراً أساسياً في زعزعة الكنيسة الرومانية، وإعادة بناء الحقل السياسي المدني، إلى الحد الذي لا يكاد ينفصل عندها الديني عن المدني، كما أنه لا يخفى علينا الدور البارز الذي قامت به الكنيسة خلال الحرب الباردة، في زعزعة المنظومة الشيوعية وهزها من أصولها أو ما تقوم به اليوم من أدوار تبشيرية وسياسية متزايدة في إفريقيا وآسيا ومختلف مناطق العالم.

11-إن التأمل الثاقب في واقع المجتمعات الغربية، يظهر فعلاً نوعاً من الدفق القوي لحركة العلمنة خاصة مع شيوع قيم السوق الرأسمالية، وتفكك الروابط الاجتماعية العضوية لصالح الفردية، وتزايد سطوة الدولة البيروقراطية، والانفجار الإعلامي الهائل، الذي داهم أخص خواص الحياة الفردية، ولكن هذا الأمر يجب ألا يحجب عنا الوجه الآخر من المسألة، ألا وهو استمرار الحضور الديني، سواء كمخزون ثقافي أو كنظام قيم عامة، وإن كان ذلك في شكل مدني معلم، إلى جانب بقاء الكنيسة والمؤسسات الدينية، كعناصر فاعلة وموجهة في مجال المجتمع المدني، وحتى في الحياة السياسية العامة.

في الواقع، يتميز أسلوب غوشيه في مداخلته العامة بشكل أساسي بالعموميات الفارغة. ففي عام 2003 عندما تم استجوابه من قبل الكاتب الفرنسي فرانسوا أوزوني (François Ozon) وسيلفان بيرون حول المستقبل، فكان رده عبارة عن سلسلة من الملاحظات الهادئة: ربما يتألف الفن السياسي في المستقبل من معرفة كيف نضع المواطنين في مواجهة مسؤولياتهم؛ وكذلك "الأنظمة السياسية والاجتماعية المتفوقة على تلك التي نعرف أنها تنتمي إلى نظام الممكن" - حيث اقتصر على هذه الإجابات دون مزيد من التفاصيل.

ولعل هذا الشعور المتزايد بقسوة العلمانية، وجذب الروح، هما اللذان دفعا ويدفعان بالكثير من الناس في قلب المجتمعات الغربية نفسها إلى إعادة اكتشاف "المقدس"، والنهل من معين منابع الروحية للأديان والعقائد بما في ذلك ديانات آسيا البعيدة مثل البوذية والهندوسية، فضلاً عن اتجاه قوي نحو التصوف الأغنوصي، وهي ذات الأسباب التي تدفع بالكثير من الدول الغربية إلى إعادة الاعتبار للثقافة الدينية في المدارس ومناهج التعليم لغايات نفعية عملية، وهذا ما حدا ببعض الباحثين الغربيين إلى الحديث عن "انفجار" المقدس وما شابه ذلك، كما اجترح بعضهم الآخر مصطلح ما بعد العلمانية، دلالة على تهافت المقولات العلمانية، على نحو ما راج منذ بدايات القرن التاسع عشر.

12-والحقيقة أنه من غير الدقيق اعتبار الغرب الحديث علمانيا خالصا، ومن غير الصحيح أيضا تصنيفه بالمسيحي الخالص، بل الواجب قراءته من هذين الوجهين معا. فالغرب الحديث يتداخل فيه البعد الديني المسيحي مع الوثني الروماني والإغريقي مع الوجه العلماني، إلى الحد الذي لا يمكن فيه فصل هذه العناصر عن بعضها بعض.

13-ومع كل الملاحظات السابقة التي اتخذت مظهرا سلبيا حول فكر السيد غوشيه، تبقى معظم كتاباته تقربه من بلوغ مصاف فلاسفة السياسة، فقد سعى إلى التفكير في السياسة باعتبارها هي الأخرى طريقة تحدد وجود المجتمع، وهنا يكمن تفرد، وتلك مقاربة دافع عنها من خلال فكرة الخروج من الدين، هذه الأخيرة تنوعت بين الأنثروبولوجيا والسياسة، وهو تنوع ينم عن ثراء أعمال هذا الرجل، الذي أراد التأسيس لفلسفة سياسية ممزوجة بالعلم، كان جزء كبير منها يخص إعادة تقييم التقليد الفكري لليبرالية الفرنسية ومن ثمة المساهمة في رسم الخطوط العريضة للجمهورية الفرنسية، ويكفي هنا العودة إلى كتابه **الدين والديمقراطية**، الذي أمار فيه اللثام عن العلمانية الفرنسية.

ما يمكن أن نختم به بحثا حول مقاربة مارسيل غوشيه، كنتيجة عامة من وراء دعوته للخروج من الدين والتي عبرت هي الأخرى عن العلمانية في بعدها الاجتماعي، أن غوشيه أراد وضع هذا النموذج ليحقق جملة من المبادئ الإنسانية السامية مثل الحرية والعدالة والمساواة فالديمقراطية... إلخ، هو أن الإنسان في ظل علمانية غوشيه أصبح يصنع نفسه بعيدا عن تأثيرات الآله، فهو في غنى عن أي تأثير خارجي يملك عقلا به يصنع ما يريده، ومنه فهو ليس بحاجة للدين لينظم شؤون، لكن ما لم يعلمه السيد غوشيه أن هذه المبادئ السامية قد شرعها الله قبل العقل البشري، كما أن هذا العقل يبقى قاصرا أمام الكثير من الشؤون الإنسانية، ألم يصنع هذا الأخير حروبا عرفتها البشرية طوال مسارها دمرت الأخضر واليابس من المعمورة، وآخرها الحرب العالمية الثانية، أليست هذه شواهد على قصور هذا العقل في التنظيم؟ كما أن تغني العلمانية التي يروج لها غوشيه بالحدث، وما جلبته من تنوير، ألا يخفي وراءه حقيقة مرة وهي أن هذا العقل الحداثي نفسه جعل الإنسان آلة فاقدة للمعنى.

ثم إن العقل الإنساني نسبي الإدراك-يدرك الظواهر والآثار في عالم الشهادة، ويغيب عنه إدراك الجوهر والكنه، وحقائق عالم الغيب، كان لابد لإعانة العقل لتجاوز قصوره وترشيده من الدين، الذي هو من العلم الإلهي الكلي والمطلق والمحيط، والذي لا يقف عند عالم الشهادة وحده، وإنما يضرب الأمثال لما في عالم الغيب من حقائق، فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر.

وأبعد من ذلك نجد أن الدين يزكى العقل دون أن يؤلهه، كما يزكى مبدأ الشورى البشرية دون أن يطلق لها العنان، فتحل الحرام وتحرم الحلال. ولذلك كان الدين ضرورة لترشيد العقل والإرادة والفعل، ولحماية ملكات الإنسان من الانحراف والضلال. فلا غنى للبشرية عن الدين، لأن العقل لا يستطيع أن يحل محله. فزيادة على نعمة الخلق، ونعمة الاستخلاف، ونعمة تسخير ما في الكون من طاقات لتحقيق العمران كانت نعمة الوحي والدين لترشيد سعى الإنسان إلى البناء والتجديد لهذا العمران وحتى يكون العمران شاملا للنفس الإنسانية، وليس فقط للواقع المادي، إذ أن رشاد عمران الواقع المادي مستحيل بدون رشاد عمران النفس الإنسانية، الصانعة الأولى للعمران.

14- إن حكمة غوشيه ومن سار على دربه من العلمانيين بوضعهم للقواعد الأخلاقية والاجتماعية والسياسية بناء على أحكام العقل، لا تعدو أن تكون عملا إنسانيا لا يكتنه بطبعه الحقيقة الكامنة في النفس، ولا يحيط بجميع الجوانب التي كثيرا ما تخفى على العقل المحدود في إدراكه، ومن هنا اضطربت قواعد العلمانية، وظهرت أخطاء وتغيرت اتجاهات كما أسلفنا الذكر مع خصومه من مناصري ما بعد العلمانية، فليس لهذه النكبة (نكبة العلمانية) من سر سوى انسياق الناس في حياتهم مع نظم وضعها الإنسان وأملتها عليه الشهوات والنزاعات، ولذلك فلا سلامة للعالم ولا خروج من القلق الوجودي الذي تعيشه الجمهورية العلمانية الفرنسية باعتراف من السيد غوشيه ذاته، من طغيان القوة والجبروت ولا من ذلة الضعف والهوان، إلا إذا تملصت الأمم من ماديتها، ورمت بها إلى قاع المحيطات، ورجعت إلى روحانيتها الغائبة بفعل النزعة الوضعية المنتهجة، هذه الروحانية رسمها العليم الخبير بطبائع البشر بطريقة فطرية تماما.

قد تكون هذه السطور التمهيدية هدامة للكثير من الأفكار الرائجة في العالم الاسلامي عن العلمانية الغربية، وهي أفكار غرسها الغرب في بيئتنا الثقافية، موهما إيانا بأدوات شتى أن " المفتاح السحري " لنقدم الأمم، وبالأخص المسلمين هو " التمييز الدقيق " بين الدين والسياسة. وأملنا في هذا البحث هو إظهار بأن هذا الشعار ما هو في واقع الأمر إلا فكرة مثالية؛ لأن هذا التمييز لا يوجد حتى في الغرب ذاته. وحتى فرنسا التي تُعتبر في نظر العديد من المنظرين المسلمين رائدة العلمانية، لم تتجح إلى حد الساعة في التحرر من جذورها الدينية، بل إن هناك العديد من الأحزاب السياسية الفرنسية تُشهر علانية انتماءها الديني، ومن بين هذه الأحزاب من حكمت فرنسا.

ونأمل أن نكون قد تمكنا من قراءة غوشيه لحد ما قراءة موضوعية، من خلال المصادر المتنوعة التي اعتمدنا عليها، وكانت جلها ترتبط إلى حد بعيد بموضوع البحث، زيادة على النهج الوصفي التحليلي المعتمد في عملنا والذي ساعدنا على تحليل مقولات غوشيه الأساسية.

وصفوة خلاصة القول نصل إلى أن أطروحة غوشيه التي عبّرت عن موقفه من علاقة الدين بالعلمانية والتي لخصتها مقولة الخروج من الدين، إنما هي مقارنة لا تفسّر كلياً علاقة المقدس والدنيوي، إذ يبقى تفسيرها مطبوعاً بـ"النسبية"، ونفس الحكم يمكن إطلاقه تقريباً على أطروحة عودة الدين واستمراره كقوة تأثيرية في المجتمعات المعاصرة، إذ أنها لا تفسر بالتدقيق أشكال استمرارية ديناميات حضوره في مجتمعات العالم الحديث، فالدين كان موجوداً عند المجتمعات القديمة مثلما أكد غوشيه، ولا يزال حاضراً في المجتمعات المعاصرة كما أشار إلى ذلك مناصري ما بعد العلمانية، وسيبقى موجوداً ما حيت البشرية فقد خلق الله الأديان عبر التاريخ، وختمها بدين الإسلام وفي هذا يقول عزوجل: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ سورة المائدة الآية: 3.

ومعنى ذلك أن الله عز وجل ختم الأديان بدين الإسلام، وهو من يتولى حفظه وسبقه إلى قيام الساعة. وهو معطى يسقط ألياً فكرة أفول أو خروج الدين التي عبر عنها الفلاسفة الغرب ومنهم مارسيل غوشيه. فالله عز وجل يأبى إلا أن يتم نوره ولو كره الكافرون. وإليه تنتهي شريعة الله التي ارتضاها لعباده إلى يوم الدين.

ومع هذه الحقيقة التي ضيقت أفق القول العلماني الطامع في خروج الدين، يفرض علينا البحث منطقته نحو التفكير في آليات جديدة لتطوير منظورات سوسيولوجيا الأديان لاستيعاب هذه الظواهر فهما وتفسيراً لذلك نأمل أن نكون قد وفقنا في تحليلنا لمنظومة نصوص غوشيه المتنوعة. ونتمنى من زملائنا الباحثين مواصلة البحث في هذا الموضوع وفيما يتصل به من موضوعات أخرى، نظراً إلى أهميته لا على الصعيد الفكري النظري فقط وإنما على الصعيد العملي الواقعي، وهذا هو المهم بالنسبة إلى الإنسان والمجتمع. خاصة: تحليل غوشيه لعالم الميديا وفتح بعض النوافذ للتفكير في هذا العالم الذي أصبح يهدد الإنسان هوياتياً أو حتى وجودياً. وهو موضوع يستحق البحث.

يضاف إلى ذلك موضوع التربية الذي هو الآخر كانت له فيه بعض القراءات خصوصاً داخل المدرسة الفرنسية وبرامجها الراهنة في ارتباطاتها بالعلمانية.

كذلك مساهمته في السوسيولوجيا المعاصرة وعلاقاتها بعلم التاريخ أين أراد الجمع بينهما. وهذا موضوع هو الآخر جدير بالتحليل. كلها موضوعات عثرت لمفكرنا فيها بصمة الباحثين أن يشتغلوا عليها مستقبلا.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر باللغة العربية:

القرآن الكريم.

الحديث الشريف.

1. غوشيه مارسيل وبيار كلاستير، أصل العنف والدولة، تعريب علي حرب، بيروت، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، ط/1، 1985.

2. غوشيه مارسيل، في حوار له، الأنظمة الديمقراطية ذات وجهين، ترجمة، عدوية الهلالي

صحيفة المدى العراقية، العدد 4813. الصادرة بتاريخ، 2020/11/17

<https://www.almadapaper.net/view.php?cat=231561>.

3. غوشيه مارسيل، في حلقة فكرية مع أوليفيه آبل وجان بوبيرو وأوليفيه مونغان، الحداثة والأديان تعريب/ عماد أيوب، مجلة الاستغراب ربيع 2016.

4. غوشيه مارسيل، الدين في الديمقراطية، مسار العلمنة، ترجمة شفيق محسن، مراجعة بسام البركة، بيروت، لبنان المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، 2007.

5. غوشيه مارسيل، الدين والحداثة والعلمنة، سمة العالم الجهل، تعريب ريم اليوسف مجلة الاستغراب العدد 1 خريف 2015.

6. غوشيه مارسيل، السّياسيّ هو ما يسمح للمجتمع بالنّماسك، تقديم وتعريب، محمّد الحاج سالم موقع الأوان.

7. مارسيل غوشيه، السياسيون سجناء قناعاتهم، تر، مخلوف محمد، البيان، صحيفة اماراتية

الالكترونية. بتاريخ: 04 أبريل 2014 2094633. <https://www.albayan.ae/books/author-book/>

8. غوشيه مارسيل، المعتقدات الدينية والمعتقدات السياسية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ترجمة منوبي غباش، 2015.

9. غوشيه مارسيل، "حرية التعبير مهددة في فرنسا والإسلاميون يستغلون ضعف مجتمعاتنا" حوار غوشيه مع جريدة لوفيجرو أعده علاء خزام، موقع "مونت كارلو الدولية".

<https://www.mc.doualiya.com> 2020/10/28 .

10. غوشيه مارسيل، في الدين والسياسة والمجتمع، حوارات اناسية، تعريب محمد الحاج سالم، تونس، الوسيط للنشر، ط/ 1، 2014.

10. غوشيه مارسيل، *سمة العالم الحديث الجهل*، حوار حول الدين والحداثة والعلمنة مع ماتيو جيرو تعريب/ ريم اليوسف، مجلة الاستغراب، خريف 2015.
 11. غوشيه مارسيل، حوارات حول الحداثة والدين، *سمة العالم الحديث الجهل*، أجرى الحوار ماتيو جيرو، جريدة الاتحاد الاشتراكي الإلكترونية. <https://alittihad.info> تم الاطلاع عليه بتاريخ 2024/03/22.
 12. مارسيل غوشيه، *عودة الديني او مغادرته؟ حوار اجراه معه مارتان لوغرو وسيفن أورتوليه*، تر الحسن علاج، الحوار المتمدن، العدد 6265/ 2019/ <https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=653623>
 13. مارسيل غوشيه، *عودة الدين أم بداية نزع السحر عن العالم الإسلامي*، تر/ فارس فيغو الحوار المتمدن، العدد 6265/ 2019/ <https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=653623>
 14. مارسيل غوشيه، *محركات الأصولية الإسلامية*، ترجمة: جهاد الحاج سالم، معهد العلم للدراسات، موقع الكتروني. مارس 2018 <http://alaalam.org/ar/politics-ar>.
 15. مارسيل غوشيه، *ماذا خسرنا بخسارة الدين*، ترجمة محمد الحاج سالم، منصة المعنى الثقافية <https://mana.net..2020>
 16. غوشيه مارسيل، *نشأة الديمقراطية*، الجزء الأول، الثورة الحديثة، ترجمة جهيدة لاوند، بغداد، دراسات عراقية، الطبعة الأولى، 2009.
 17. غوشيه مارسيل، *نشأة الديمقراطية*، الجزء الثاني، أزمة الديمقراطية، ترجمة جهيدة لاوند بغداد، دراسات عراقية، الطبعة الأولى، 2011.
- ثانيا: المصادر باللغة الأجنبية:
1. Marcel Gauchet, *Avec le coronavirus, on redécouvre la souveraineté*, ENTRETIEN. Pandémie, crise des démocraties, Propos recueillis par Sébastien Le Fol et François-Guillaume Lorrain.
 2. Marcel Gauchet, « *Ce que nous avons perdu avec la religion.* », *Revue du MAUSS*, 2/2003 (n° 22).
 3. Marcel Gauchet, « *Essai de psychologie contemporaine II : l'inconscient en redéfinition* », *Le Débat*, 1998/3 n° 100.

4. Marcel Gauchet, *Entretien réalisé par Jean-Hervé Lorenzi, François-Xavier Albou..* . La Revue Risques, 2016 N° 106.
5. GAUCHET Marcel, Raynal Marie, *Éducation et religion*, Entretien avec Marcel Gauchet. In, Diversité, n°142, 2005
6. Marcel GAUCHET, *fin de la religion*, le débat, n28, janvier- février, 2002.
7. GAUCHET Marcel, *Je suis et je reste fondamentalement socialiste*, Entretien avec Marcel Gauchet publié par lemonde.fr le 10 mars 2016. Propos recueillis par Nicolas Weill.
8. GAUCHET Marcel, *La Condition historique*. Entretiens avec François Azouvi et Sylvain Piron, Paris, Éditions Stock 2003.
9. GAUCHET Marcel, *La condition historique*, paris, France, Gallimard, coll. folio, 2003.
10. GAUCHET Marcel, *La condition politique*, tel Gallimard, 2005
11. GAUCHET Marcel, *La Démocratie contre elle-même*, Paris Gallimard 2002.
12. GAUCHET Marcel, *la dette de sens et les racines de l'État, dans La Condition politique*, Coll. Tel, Paris, Éditions Gallimard, n 77/2005.
13. Marcel Cauchet, Olivier Marc PADIS, *La genèse de la démocratie* Paris, Coll, Le bien commun, Michalon, 1996 .
14. GAUCHET Marcel, *La religion dans la démocratie*, Paris Gallimard, 1998.
15. GAUCHET Marcel, *La révolution moderne, l'avènement de la démocratie*, paris France, Gallimard, 2007.
16. Marcel Gauchet, *Laïcité, le retour et la controverse*, Le Débat n° 210, 2020/3.

17. GAUCHET Marcel, *L'avènement de la démocratie III. A l'épreuve des totalitarismes 1914 -1974*, Éditions Gallimard, 2010.
18. GAUCHET Marcel, *Le désenchantement du monde. Une Histoire Politique de la Religion*, Paris, Gallimard Bibliothèque des Sciences Humaines, 1985.
19. GAUCHET Marcel, *Le monde moderne est sous le signe de l'ignora*, Propos recueillis par Matthieu Giroux. Publié le 9 octobre 2014 sur philitt.fr. تم تحميله يوم 9 /10/ 2022 . <https://philitt.fr/2014>
20. Marcel Gauchet, *Le politique permet à la société de tenir ensemble*, Nicolas Truong publié le 21 février 2007, Philosophie magazine. 2022/3/13 تم تحميله يوم <https://www.philomag.com/articles>.
21. GAUCHET Marcel, *Le problème avec l'islam est différent de celui qui s'est posé avec l'Église catholique*, Entretien Par Arthur de Watrigant. 2023/10/05 تم تحميله <https://lincorrect.org> .
22. Marcel Gauchet, *Les religions comblent un vide du discours social*, Article issu du magazine n°22 août 2008 2022/02/12 تم تحميله يوم <https://www.philomag.com>.
23. GAUCHET Marcel, *Les ressorts du fondamentalisme islamique*, Le Débat (n° 185), 2015/3.
24. Marcel Gauchet, *Les tâches de la philosophie politique*, Dans Revue du MAUSS 2002/1 (no 19).
25. GAUCHET Marcel, *l'Etat nation reste fondamental*, Entretien au figaro Par Propos recueillis par Paul-François Paoli et Jacques de Saint-Victor. 2022/06/21 تم تحميله يوم <https://www..fr/livres/2007/11/22/03005>
1. Marcel Gauchet, *Pourquoi L'Avènement de la démocratie ? Le Débat*, n° 193, 2017/1.

2. GAUCHET Marcel Et Gérard Larcher, *loi de 1905, Laïcité, Religions et République*, Entretiens Propos recueillis par, Bruno Jeudy.
3. Marcel Gauchet, *QUAND LES DROITS DE L'HOMME DEVIENNENT UNE POLITIQUE*, Gallimard, Le Débat, 2000/3 – n° 110.
4. GAUCHET Marcel, *Religion, politique, morale et éducation*, Rencontre avec le philosophe animée les optants de philosophie.
5. GAUCHET Marcel, *Retour ou sortie du religieux ?* Article paru dans le Hors-série n°25 de Philosophie Magazine (mars-avril 2015).
6. GAUCHET Marcel, *Sécularisation ou sortie de la religion ?* Dans Droits 2014/1 (n° 59).
7. GAUCHET Marcel, *Un monde désenchanté ?*, Editions de l'Atelier, les Editions, ouvriers, 2004, p139.
8. Marcel Gauchet et Gladys Swain, *Un nouveau regard sur l'histoire de la folie Esprit*, nov, 1983.
9. GAUCHET Marcel, *Vers une anthroposociologie transcendantale. Dans L'Anthropologie de Marcel Gauchet*. Paris, Editions Parole et Silence, 2012.

ثالثاً: المراجع باللغة العربية:

1. أركون محمد، الاسلام، اوروب الغرب (رهانات المعنى وارادات الهيمنة) دار الساقي بيروت لبنان ط2، 2001.
2. أركون محمد، العلمنة والدين، تر، هاشم صالح، دار الساقي، لندن، ط/ 03، 1996.
3. أسد طلال، تشكلات العلماني في المسيحية والحدثة والاسلام، تر، محمد العربي، جداول للنشر والتوزيع، بيروت لبنان ط1، 2017.
4. الجابري محمد عابد، وجهة نظر - نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، بيروت - الدار البيضاء - المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1992.
5. الحوالي سفر بن عبد الرحمان، العلمانية، السعودية، دار الهجرة للنشر والتوزيع، ط/2، د/س.

6. الحوالي سفر عبد الرحمان، العلمانية نشأتها وتطورها، بيروت، دار الهجرة للطباعة والنشر والتوزيع، د/ط، د/س.
7. الخشاب أحمد، الاجتماع الديني، مصر، مكتبة القاهرة الحديثة، الطبعة الثالثة، 1970.
8. الخريجي عبد الله، علم الاجتماع الديني، رامتان، جدة، الطبعة الأولى، 1982.
9. الرازي، مختار الصحاح، تحقيق محمود خاطر، بيروت، مكتبة لبنان، 1995.
10. السواح فراس، دين الانسان بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، سورية، منشورات دار علاء الدين، ط/4، 2002، ص 25.
11. المسيري عبد الوهاب، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، القاهرة، دار الشروق، المجلد الأول، ط/01، 2002.
12. المسيري عبد الوهاب، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، 2006.
13. إلياد ميرسيا، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، تر، مسعود المولى، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط/1، 2007.
14. إلياد مرسيا، المقدس والعادي، ترجمة، عادل العوا، لبنان، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط/1، 2009.
15. أمزيل حاتم، العلمانية في الفلسفة المعاصرة، فاس، المغرب، منشورات مختبر الدراسات الرشدية، جامعة محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2017.
16. بخشي محمد سر، العلمانية مذهباً، الاشراف العلمي، محمد تقي سبحاني اعداد اميدي، تر، حيدر نجف، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط/1، 2014.
17. برغر بيتر، زوال العلمنة من العالم، تعريب رامي طوقان، مجلة الاستغراب، شتاء 2016.
18. بنسعيد سعيد، نشأة وتطور مفهوم المجتمع المدني في الفكر الغربي الحديث، مجلة المستقبل العربي، العدد 158، أبريل 1992.
19. بولمعيذ فريد، الهوية والسياسة في فكر بيير كلاستر، اشراف اسماعيل زروقي، مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم، جامعة قسنطينة 2، 2014-2015.

20. تارناس ريتشارد، آلام العقل الغربي- فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم، تر: فاضل جتكر، أبو ظبي مكتبة العبيكان، ط1، 2010.
21. تايلر تشارلز، المتخيلات الاجتماعية الحديثة، ترجمة الحارث النبهان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات بيروت، ط1، 2015.
22. تودورف تزفيتان، روح الانوار، ترجمة، حافظ قويعة، تونس، دار محمد علي، الطبعة الأولى، 2007.
23. توران ألان، نقد الحداثة، ت، أنور مغيث، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1998، ص ص 29-44. بتصرف.
24. تيماشيف نيكولا، نظرية علم الاجتماع، طبيعتها وتطورها، تر، مجموعة من الأساتذة، القاهرة، دار المعارف، ط/4 1977.
25. جاد منال عبد المنعم، التصوف في مصر والمغرب، منشأة المعارف الإسكندرية، د ط، د ت.
26. جان بول ويليم، الأديان في علم الاجتماع، ترجمة، بسمة علي بدران، لبنان، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط/01، 2001.
27. جيدينز أنطوني، علم الاجتماع، ترجمة فايز الصباغ، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2005.
28. حافيي مسعود، مدخل الى دراسة تأريخ الأديان، دمشق-سوريا-، دار الأوائل للنشر والتوزيع، ط/01، 2010.
29. حرفي سوزان، العلمانية والحداثة والعولمة، (حوارات عبد الوهاب المسيري)، دمشق، دار الفكر، ط/1، 2009م.
30. حلاق وائل، الدولة المستحيلة، الإسلام والسياسية ومأزق الحداثة الأخلاقية، ترجمة: عمرو عثمان، الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، 2014.
31. خيلناني سونيل، الماركسية الفرنسية - من الوجودية إلى البنيوية - المجلد الأول، تر، مي مقلد، القاهرة، المركز القومي للترجمة، العدد 1338، الطبعة الأولى، 2009.
32. دوبريه ريجيس، نقد العقل السياسي، ترجمة عفيف دمشقية، بيروت، منشورات دار الآداب، 1986.

33. ربوح البشير، في سؤال العلمانية، الاشكالات التاريخية والافاق المعرفية، تصدير، محمد سبيلا، الجزائر، ابن النديم للنشر والتوزيع، 2015.
34. رضا النحوي عدنان علي، الشورى لا الديمقراطية، السعودية، دار النحوي للنشر والتوزيع، طبعة 2، 1992.
35. روسو جان جاك، في التعاقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، تر، عبد العزيز لبيب، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ط/ 1، 2011.
36. روا اوليفيه، الاسلام والعلمانية، تر، صالح الاشمر، بيروت، لبنان، دار الساقى، ط/ 1، 2016.
37. سالم محمد الحاج، في الدين والسياسة والمجتمع، حوارات إناسية، الوسيط للنشر، تونس، الطبعة الأولى، 2014.
38. سالم محمد الحاج، في الدين والسياسة والمجتمع، حوارات إناسية، الوسيط للنشر، تونس، الطبعة الأولى، 2014.
39. سلمان المالكي عبد علي، المدخل الى الأنثروبولوجيا الاجتماعية، العراق، مطبعة النجب الأشراف، الطبعة الاولى 2007.
40. شيشرون، علم الغيب في العالم القديم، ترجمة توفيق الطويل، مصر، مكتبة الاعتماد، 1946.
41. صالح هاشم، مدخل إلى التنوير الأوروبي، بيروت، دار الطليعة، ط/ 01، 2005.
42. عبد الفتاح عصام محمد، نظرية الحداثة ومفارقة الخروج من الدين عند الفيلسوف الفرنسي مارسيل غوشيه، سلسلة أبحاث المؤتمر السنوي الدولي " كيف نقرأ الفلسفة " جامعة الاسكندرية مصر، المجلد 5، العدد 2.
43. عبد الله دراز محمد، الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، الكويت، دار القلم، ط/ 2، 1970.
44. عبد الرحمن طه، روح الحداثة (المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية)، الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي الطبعة الأولى، 2006.
45. عبد الرحمن طه، روح الدين من ضيق العلمانية الى روح الائتمانية، المركز الثقافي العربي المغرب، ط/ 2، 2012.

46. عبد السلام رفيق، في العلمانية والدين والديمقراطية، المفاهيم والسياقات، الدوحة، مركز الجزيرة للدراسات، ط/1 2008.
47. عبد السلام رفيق، آراء جديدة في العلمانية والدين والديمقراطية، مؤسسة الانتشار العربي ومركز صناعة الفكر، ط/1 2011.
48. غدنز انتوني، علم الاجتماع، تر، فايز الصياغ، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ط/4، 2005.
49. غروندان جان، فلسفة الدين، ترجمة عبد الله المتوكل، الرباط، المغرب، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ط/1، 2017، ص 87.
50. غليون برهان، نقد السياسة، الدولة والدين، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، طبعة/1، 1991.
51. فرجاني محمد الشريف، العلمنة والعلمانية في الفضاءات الإسلامية، تونس، دار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 2017.
52. فرويد سيجموند، مستقبل وهم، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة، ط/4، 1998م.
53. فروند جوليان، سوسيولوجيا ماكس فيبر، ترجمة جورج أبي صالح، منشورات مركز الإنماء القومي، طبعة 1، 1998.
54. فيبر ماكس، رجل العلم ورجل السياسة، ترجمة نادر ذكرى، بيروت، دار الحقيقة، 1982.
55. فيبر ماكس، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة، محمد علي مقلد، لبنان، مركز الإنماء القومي، مراجعة
56. فيورباخ، أصل الدين، ترجمة أحمد عبد الحليم عطية، لبنان، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط/1 1991، ص 42.
57. كازانوف خوسيه، الأديان العامة في العالم الحديث، تر، قسم اللغات الحية والترجمة بجامعة البلمند، بيروت، ط/01، 2005.
58. كلاستر بيار، مجتمع اللادولة، تعريب، محمد حسين دكروب، القاهرة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ط/3، 1990.

59. كونزلن جوتفرايد، مأزق المسيحية والعلمانية في أوروبا، تقديم محمد عمارة، القاهرة، سلسلة في التنوير الإسلامي رقم 44، دار نهضة مصر، 1999.
60. لوبون غوستاف، روح الثورات والثورة الفرنسية، ترجمة عادل زعيتر، مصر، كلمات عربية للترجمة والنشر.
61. ماركس كارل، الثامن عشر من برومير لويس بوناپرت، ترجمة اليأس شاهين، المختارات، مجلد 1، موسكو، دار التقدم، 1968.
62. مبروك محمد ابراهيم، المرجع في العلمانية، حقيقة العلمانية والصراع بين الاسلاميين والعلمانيين، مصر، مكتبة الاشعاع الفنية الاسكندرية، ج/ 1، 2002.
63. محفوظ محمد، الإسلام، الغرب وحوار المستقبل، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1998.
64. مسلان ميشال، علم الأديان مساهمة في التأسيس، تر، عزالدين عناية، الامارات العربية المتحدة
65. مكيافيلي نيكولا، الأمير، تر، خيرى حمادي، بيروت، دار الجيل ودار الآفاق الجديدة، ط 24، 2002.
66. نيتشه فريدريك، هكذا تكلم زرادشت، كتاب للجميع ولغير أحد، ترجمة عن الألمانية: علي مصباح، بغداد، منشورات الجمل كولونيا، ط/1، 2007.
67. هابرماس يورغان، القول الفلسفي للحدثا، تر، فاطمة الجيوشي، سوريا، منشورات وزارة الثقافة 1995.
68. هابرماس يورغان وآخرون، قوة الدين في المجال العام، ترجمة فلاح رحيم، سلسلة تحديث الفكر الديني، بغداد مركز دراسات فلسفة الدين، 2013.
69. هابرماس يورغن، مستقبل الطبيعة الإنسانية، ترجمة، جورج كتوره، بيروت-لبنان، المكتبة الشرقية، ط1، 2006م.
70. هـ أونيل باتريك، مبادئ علم السياسة المقارن، دمشق، سوريا، ترجمة، باسل جبيلي، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، ط/1، 2012.
71. هيرفيه ليجيه دانيال، جان بول وليم، سوسيولوجيا الدين، ترجمة درويش الحلوجي، مصر المجلس الأعلى للثقافة، 2005.
72. هيملفارب غيرترود، الطرق إلى الحدثا، تر، محمود سيد، عالم المعرفة، الكويت، 2008.

73. وهبة مراد، الأصولية والعلمانية، دار الثقافة، القاهرة، طبعة أولى، 1995.

رابعاً: المراجع باللغة الأجنبية:

1. Alexander Koyré, *Etude d'histoire de la pense scientifique*, paris, Presses Universitaires de France, 1966.
2. Berger Peter, *Le Réenchantement du monde*, Paris, Bayard, 2001.
3. Bobineau Olivier, *Le religieux et le politique, suivi de Douze réponses de Marcel Gauchet*, Descellée de Brouwer, 2010.
4. CHAMPION Françoise, *LA LAÏCITÉ N'EST PLUS CE QU'ELLE ÉTAIT*, Arch. de Sc. soc. des Rel., 2001, 116 (octobre-décembre).
5. Cloots André, Marcel Gauchet et le désenchantement du monde. *La place significative de la religion dans les transformations de la culture occidentale (La démocratie à Bout de souffle ? une introduction critique à la philosophie politique de Marcel Gauchet)*, édité par Antoon Braeckman, Peeters.
6. Debauge STAVO, Joan (dir.) GONZALEZ, Philippe (dir.) et FREGA, Roberto (dir.). *Quel âge post-séculier ? Religions, démocraties, sciences*.
7. Debray Régis, *Les Diagonales du médiologue*, Transmission, influence mobilité Paris, Bibliothèque nationale de France, 2001.
8. D La Capra, Emile Durkheim, *Sociologist and Philosopher*, Aurora, Colorado: The Davies Group, Second Ed. 2001.
9. Dufour Stéphane et Jean- Jacques Boutaud, *Extension du domaine du sacré*, Questions de communication, n° 23, 2013, Figures du sacré.
10. Durkheim Émile, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1960.
11. Feuerbach Ludwig, *L'essence du christianisme*, Paris, F, Maspero, 1968.
12. Habermas Jürgen, *An Awareness of What Is Missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age*. Cambridge: Polity, 2010.

13. Habermas Jürgen, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Alexandre Dupeyrix, Paris, Gallimard, 2008.
14. Habermas Jürgen, *Europe: The Faltering Project*, Cronin, Ciaran, Trans, Malden, MA, Polity Press, 2009.
15. Habermas Jürgen, Religion The Public Sphere, European Journal Of Philosophy, V. 14, N.1, 2006.
16. HABERMAS Jürgen, *Le Discours philosophique de la modernité*, Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz (trad.), Gallimard, 1988.
17. Habermas Jürgen, "Notes on a post-secular society" (originally text in German in Blätter für deutsche und internationale Politik,. Politics and Society April 2008.
18. Habermas Jürgen, "On the Relations between the Secular Liberal State and Religion". In H. de Vries – Lawrence S, eds. Political Theologies, Public Religions in a Post-Secular World, (2006), 251–260, New York: Fordham University Press.
19. Habermas HABERMAS. *Qu'est-ce qu'une société "post-séculière" ?*, Le Débat, vol. 5, n° 152, 2008.
20. J .Yinger .Milton, *the scientific study of religion*. New York. Mac Millan, 1970.
21. Le Bon Gustave, *Les incertitudes de l'heure présente. Réflexions sur la politique, les guerres, les alliances, la vie, le droit, la morale, les religions, les philosophies*, etc. Ernest Flammarion, Paris, 1923.
22. Léger Hervieu Danièle, *avec la collaboration de Françoise Champion, Vers un nouveau christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Le Cerf, 1986.

23. Nietzsche Friedrich, *Aurore*, Traduit par Henri Albert, Hachette, Paris, 1987.
24. Nietzsche Friedrich, *Lettre à Jakob Burckardt*, le 6 janvier 1889, in *Dernières lettres*, préface de Jean-Michel Rey, éditions Rivages, 1989.
25. Schmitt Carl, *Political Theology, Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trans, George Schwab, Foreword by, Tracy B. Strong, Chicago, The University of Chicago Press, 2005.
26. TAYLOR Charles, *A Secular Age* (Cambridge, Massachusetts, and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
27. TAYLOR Charles, *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal, Bellarmin, 1992.
28. TAYLOR Charles, Jocelyn Maclure, *Laïcité et liberté de conscience*, La Découverte, coll, La Découverte, 2010.
29. Weber Max, *The social psychology of the world religion in From Max Weber Essays in sociology*, Edited, Gerth, And Mills Routledge, 1995.

خامسا: القواميس والموسوعات:

1. معجم التعريفات، الجرجاني، تح/ محمد صديق المنشاوي، القاهرة، دار الفضيلة للنشر والتوزيع د/ط.
2. الموسوعة السياسية، عبد الوهاب الكيلاني، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1986.
3. الموسوعة الفلسفية، روزنتال يودين، ترجمة/ سمير كرم، لبنان، دار الطليعة، ط/5، 1985.
4. الموسوعة العقدية، مجموعة مؤلفين، ابن القيم، المبحث الأول، في حاجة البشرية إلى الرسل ج3
5. موسوعة الموارد العربية، منير بعلبكي، بيروت، دار العلم للملايين، ج 2، 1990.
6. موسوعة لالاند الفلسفية، اندريه لالاند، تعريب/ خليل أحمد خليل، أشرف عليه أحمد عويدات بيروت-باريس، دار عويدات، ط/2، 2001م، المجلد 1.
7. لسان العرب، ابن منظور، الجزء 17.

8. المركز الثقافي العربي، مشروع كلمة للترجمة -دائرة الثقافة والسياحة، ط/1، 2009.

سادسا: المجلات (الورقية):

أولا: باللغة العربية:

1. مجلة اللغوس، الجزائر، دار كنوز للنشر والتوزيع، العدد الأول، 2012.
2. مجلة العالم العربي في البحث العلمي، باريس، العدد 10 و 11، 1999.
3. مجلة يتفكرون الفكرية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، العدد 7، 2015.
4. مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت عدد 41/ سبتمبر-أكتوبر 1986.
5. مجلة الكلمة، العدد 44، السنة الحادية عشر، صيف 2004.
6. مجلة الوحدة العدد 13، أكتوبر 1985.
7. مجلة مركز بابل للدراسات الإنسانية، العراق، مجلد 9 عدد 2، 2019.
8. مجلة الاستغراب، العدد 2، شتاء 2016.
9. مجلة الاستغراب، العدد 8، صيف 2017.
10. مجلة الوحدة، عبد العزيز لبيب، مفهوم المجتمع المدني، الواقع والوهم الإيديولوجي، عدد 81، يونيو، 1991.
11. مجلة الاستغراب، العدد 8، صيف 2017.
12. مجلة الاستغراب، العدد الخامس، خريف 2016.
13. مجلة نقد وتنوير، الكويت، اصدار خاص، فيفري 2015.

سابعا: المقالات الإلكترونية:

1. جريدة العربي الجديد اليومية، باديو وغوشيه.. جدليات مستقبل الديمقراطية، رشيد بوطيب، الصادرة بلندن تم تحميله يوم 2022/02/25.
<https://www.alaraby.co.uk/%D8%A8%D8%A7%>
2. الحوار المتمدن، العلمانية في الوطن العربي، سعيد الكحل، العدد: 1182، 29 نيسان (أبريل)، تم تحميله 2022/04/29.
<https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=36350>

3. الحوار المتمدن، الديمقراطية وسؤال العلمانية في مشهد الإسلام السياسي الراهن، غازي الصوراني، تم تحميله 12 تموز (يوليو) 2021.
<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=315462>
4. الحوار المتمدن، جنياالوجيا الحداثة السياسية عند مارسيل غوشيه، زهير الخويلدي، العدد: 7471، تم تنزيله يوم 23/12 /2022
<https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp.23/12/2022>
5. حبر، العلمانية: معالم نظرية لفصل الدولة عن الدين في النموذج الفرنسي، خالد ياموت. تم تحميله يوم، 06/11/2021.
<https://www.7iber.com/politics-economics/the-french-secularism>.
6. صحيفة الشرق الأوسط، فك السحر عن العالم ام عودة الدين الى الحياة العامة، الدين والسياسة عند مارسيل غوشيه، خالد ياموت، تم تحميله يوم: 10/12/2022 وهذا رابطته
<https://aawsat.com/home/article/799616/%D9%81%D9%83>.
7. المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، السياسة والدين في الغرب الحديث، رفيق عبد السلام بحث مقدم للدورة السادسة عشرة للمجلس - إسطنبول، 2006 م، تم تحميله يوم 31/01/2022
[رابطه: https://www.ecfr.org/blog/2014/01/31/%D8%A7%D9%84%D8%B3](https://www.ecfr.org/blog/2014/01/31/%D8%A7%D9%84%D8%B3)
8. عرب بوست، الأمريكيون يتخلّون تدريجياً عن أديانهم!، مقال تم تحميله بتاريخ 31/03/2021.
<https://arabicpost.net/%D8%A3%D8%AE%D8%31/03/2021>.
9. هوية بريس، ارتفاع عدد معتنقي الإسلام في فرنسا بعد أحداث "شارلي ايبدو"، تم تحميله يوم 07/04/2024-2 7153
[/https://howiyapress.com/7153-2](https://howiyapress.com/7153-2)
10. المصري اليوم، المسلمون... محور انتخابات فرنسا، تم تحميله يوم 28-10-2023
<https://www.almasryalyoum.com/news/details/1031593>
11. مركز الاتحاد للأخبار، دانيال هرفيه ليجيه، في حوار لها حول تحولات أوروبا الدينية، تم حمله بتاريخ: 22 جوان 2022.
[/https://www.aletihad.ae/article/11252/2017](https://www.aletihad.ae/article/11252/2017)
12. مجلة حكمة الإلكترونية الفلسفية، عالم المجتمعات ما بعد علمانية، يورغن هابرماس، في حوار له أجراه إدواردو مندييتا تر/ علي الرواحي. تم تحميله 20/06/2020 رابطته
<https://hekma.org/%D8%B9>
13. جريدة الأخبار، عودة النقاش حول العلمانية في فرنسا، (أ ف ب، رويترز) تم تحميله يوم 21/01/2024. رابطته 61209
<https://al-akhbar.com/International/61209>

14. فرانس 24، الغارديان: الإسلام سيكون الديانة الأولى في العالم بحلول سنة 2060، أمين زرواطي. تم تحميله يوم 22 جانفي 2023. وهذا رابطته

<https://www.france24.com/ar/20180904-%D8%A7%D9%84%>

1. Les amis de Marcel, Marcel Gauchet, *Claude Lefort a indiqué la voie*, Gauchet. Il a été téléchargé le 07/11/ 2022 .

<https://www.marcelgauchet.fr/blog/?p=281>.

2. site Web.Jean Bodin, *Genèse de la liberté de conscience, Laïcité Aujourd'hui* . 2023/7/24 . تم تحميله يوم:

<https://www.laicite-aujourd'hui.fr/?Genese-de-la-liberte-de-conscience-748> وهذا رابطته

قائمة المحتويات

الأرقام	المحتوى	الصفحة
	مقدمة	7-1
	الفصل الأول: تأصيلات مفاهيمية	8
	مدخل	9
	المبحث الأول: المرجعية الفكرية لمارسيل غوشييه	10
1	حياته	10
2	مؤلفاته	13
3	منهجه	15
4	مصادر فكره	19
1.4	كارل ماركس	19
2.4	ماكس فيبر	22
3.4	نيتشه	23
4.4	كلود لوفور	25
	المبحث الثاني: دلالات مصطلح الدين والعلمانية	29
	أولاً: معنى الدين	29
1	جذر الدين	30
1.1	جذر اللفظ في اللغة العربية	30
2.1	جذر اللفظ في الفكر الغربي	32
2	المفهوم الاصطلاحي للدين	32
3	مفهوم الدين عند غوشييه	36
4	وظائف الفكرة الدينية في البناء الاجتماعي	38
1	ثانياً: معنى العلمانية	42
2	الاشتقاق اللغوي	42
2	المعنى الاصطلاحي	45
1.2	العلمانية في الحقل العربي	48
2.2	في الحقل الغربي	51
3.2	مفهوم العلمانية عند مارسيل غوشييه	55
	الفصل الثاني: الحداثة وبداية مشروع العلمانية	58

59	مدخل	
60	المبحث الأول: الدين والحادثة السياسية	
60	الحادثة بين المعنى والجذور	1
63	معنى الحادثة	1.1
67	جذور الحادثة ومراحل تشكلها	2.1
71	الحادثة مفتاح الخروج من الدين عند غوشييه	2
76	المبحث الثاني: صراع الديني والسياسي وتشكل العلمانية	
77	العلمانية بين دَينَ المعنى والتأسيس للدولة الحديثة	1
78	مسار العلمانية	1.1
85	فلسفة الأنوار	1.1.1
88	نظرية الحق الطبيعي	2.1.1
93	النزعة الإنسانية	3.1.1
99	دَينَ المعنى والتأسيس لأصل الدولة	2
102	دَينَ المعنى بين مبدأ الخارجية والانفصال والمغايرة	1.2
108	الاعتقاد الديني وامتداداته المادية	2.2
111	الفصل الثالث: مارسيل غوشييه والتأسيس لمقولة الخروج من الدين	
112	مدخل	
113	المبحث الأول: أطروحة غوشييه في الخروج من الدين بين المعنى والجذور	
113	في جذور مقولة الخروج من الدين	1
116	في معنى الخروج من الدين عند غوشييه	2
122	مسار الخروج من الدين	3
124	من رهن الدولة بالدين إلى ثورة في الايمان	1.3
130	الخروج من الدين ثورة سياسية	2.3
136	الاتجاه بالخروج من الدين نحو الكونية	4
140	المبحث الثاني: مزايا الخروج من الدين	
140	المسيحية ديانة الخروج من الدين	1
146	من الخروج من الدين إلى إعلان استقلالية الإنسان	2

149	الديمقراطية الحديثة شكل من اشكال الخروج من الدين	3
152	معنى الديمقراطية	1.3
154	غوشيه وديمقراطية الدين	2.3
157	وظيفة الدولة الديمقراطية عند غوشيه	3.3
157	الشعب مصدر السلطة بدل الاله	4.3
166	الديمقراطية العلمانية تعيش أزمة نمو	4
170	الفصل الرابع: مساءلات نقدية لأطروحات مارسيل غوشيه	
171	مدخل	
173	المبحث الأول: ما بعد العلمانية والتأسيس لعودة الدين	
173	مفهوم ما بعد العلمانية بين النشأة والمعنى	1
173	نشأة المفهوم	1.1
174	معنى ما بعد العلمانية	1.2
179	أنصار عودة الدين في مواجهة فكرة الخروج من الدين لغوشيه	2
194	رد غوشيه على مناصري أطروحة عودة الدين	3
195	نقد ما بعد العلمانية	4
199	المبحث الثاني: قراءة نقدية لأطروحة غوشيه	
199	ما يحسب لغوشيه	1
201	ما يحسب على غوشيه	2
218	الخاتمة	
228	المصادر والمراجع	
244	فهرس المحتويات	
	ملخص الاطروحة باللغة العربية	
	ملخص الاطروحة باللغة الإنجليزية	

ملخص الاطروحة

يعد البحث في معضلة الدين والعلمانية، من الموضوعات التي شغلت الكثير من الباحثين سواء في الحقل العربي أو حتى داخل الحقل الغربي، إذ أن السؤال عن دور الدين في المجتمعات عبر التاريخ يستتبع متواليات من الأسئلة عن الدين والدولة، وعن الدين والديمقراطية، وعن الدين والقانون، إلى قائمة تطول من الإشكاليات ذات الصلة بها. هذا التنوع والتعدد في الأسئلة التي خلقها الدين في صلته بالسياسة، يحيلنا على بعض الأفكار الشائعة حول علاقة هذا المكون بالعلمانية، والتي تميل إلى فهم أن العداء بينهما هو الذي يرسم هذه العلاقة، ولنا في ثقافتنا العربية أكبر شاهد على مثل هكذا تصورات ساذجة يتبادلها الخصوم سجالاتاً. فلقب "العلماني" كان واحداً من الثنائيات التعميمية التي كان يصنف فيها الناس، مقابل لقب "الإسلامي" مع غياب اتجاه وسط بينهما ودون تمييز بين أطراف من العلمانيين أو الإسلاميين، مما جعل الجدل (أيديولوجيا) وليس علمياً.

ثم إن النقاش حول العلمانية والدين يعتبر فرع حتمي للجدل الذي لم ينته حول الدولة الحديثة التي آل إليها العالم وموقع الدين فيها، وكيفية التوفيق بين الخيارات والقيم التي تحكم العالم المعاصر وبين الدين وموقع الدين في الحياة اليوم؟.

إن الإجابة المعمقة على هذه التساؤلات ليست بالأمر السهل، مما يحيلنا على أحد صناعات الفكر الفرنسي المعاصر وهو المؤرخ والفيلسوف مارسيل غوشيه (MARCEL GAUCHET)، الذي اخترناه كنموذج للبحث في هذه المعضلة، وذلك بالوقوف على موقفه من علاقة الدين بالعلمانية، والذي لخصه في مقاربتة الموسومة بالخروج من الدين (La sortie de la religion)، وهنا لا نجد صعوبة في العثور على هذا الموقف خاصة وأن له رصيد كبير من الكتابات في هذا الشأن، على شاكلة فك السحر عن العالم، التاريخ السياسي للدين في الديمقراطية، الشرط السياسي، ونشأة الديمقراطية. هذا المعطى جعل بحثنا يعتمد منهاجاً وصفيًا تحليليًا يتناسب ومثل هكذا مواضيع، إذ وجنا أن توجه غوشيه إنما ينزع نحو الدعوة لأقول الإنسان الديني، فالمجتمعات المعاصرة برأيه تتجه للتملص من توجهات الدين، غير أن واقع الحال يبين أن الدين سرعان ما عاد ليلعب دور أساسي داخل هذه المجتمعات، فهو موجود ما وجدت البشرية. كما يبقى مرشداً لها ما حيت هذه الكائنات العاقلة. زيادة على أن الديمقراطية التي اعتبرها غوشيه مخرجاً آمناً بعد الخروج من الدين، قد أثبت الواقع هشاشتها وهشاشة السياسة التي ترعاها. فهي مجرد شعار للسيطرة، يعبر عن توجه أيديولوجي سرعان ما عرّته ممارسات الأنظمة الليبرالية. وعليه تبقى مساهمة مارسيل غوشيه في فك شفرة العلاقة بين الدين والعلمانية تعبر عن وضع عاشته فرنسا العلمانية لا أكثر.

Thesis Abstract:

The research into the dilemma of religion and secularism is among the topics that have engaged many researchers, both within the Arab field and even within the Western field. The question of the role of religion in societies throughout history entails a series of questions about religion and the state, religion and democracy, religion and law, and a host of related issues. This diversity and multiplicity of questions arising from the relationship between religion and politics lead us to some common ideas about the relationship between this component and secularism. In our Arab culture, there is ample evidence of such simplistic perceptions exchanged by adversaries in debates. The label "secularist" was one of the generalized binaries in which people were classified, opposed to the label "Islamic," with a lack of a middle ground between them and without distinguishing between different spectra of secularists or Islamists, making the debate ideological rather than scientific.

Moreover, the discussion about secularism and religion is considered an inevitable branch of the ongoing debate about the modern state and its position towards religion, and how to reconcile the choices and values governing the contemporary world with religion and its place in today's life. The deep answer to these questions is not easy, which leads us to one of the contemporary French thinkers, the historian and philosopher Marcel Gauchet, whom we have chosen as a model to research this dilemma, by examining his stance on the relationship between religion and secularism, summarized in his approach labeled "The Exit from Religion." Here, we find no difficulty in finding this stance, especially

since he has a large body of writings on this matter, such as "Unraveling Magic from the World," "The Political History of Religion in Democracy," "The Political Condition," and "The Emergence of Democracy." This fact led our research to adopt a descriptive and analytical approach suitable for such topics, as we understood Gauchet's direction to lean towards advocating the decline of religious humanity. In his view, contemporary societies tend to evade religious dictates, yet the reality shows that religion quickly returns to play a fundamental role within these societies, as long as humanity exists. It remains a guide for these rational beings. Furthermore, democracy, which Gauchet considered a safe exit after leaving religion, has proven its fragility, as well as the fragility of the politics it nurtures. It is merely a slogan for control, expressing an ideological trend quickly exposed by the practices of liberal regimes. Therefore, Marcel Gauchet's contribution to decoding the relationship between religion and secularism reflects nothing more than the situation experienced by secular France.