ترجمات | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 05 أكتوبر 2016

هل يُمكن للبشر الاستغناء عن الدّين؟

لمحة عن محنة الديني في الغرب منذ ثلاثة قرون

لُوسيان سكوبلا

ترجمة: محمّد الحاج سالم

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2016

All rights reserved © 2016

هل يُمكن للبشر الاستغناء عن الدّين؟

لمحة عن محنة الديني في الغرب منذ ثلاثة قرون

بقلم: **لُوسيان سكوبلا** (Lucien Scubla)
ترجمة: **محمّد الحاج سالم**

ملخّص

مقابل الإمكانيّة التي أضحت متاحة للفرد (في الغرب) في رفض كلّ انتماء ديني، هل يمكن للمجتمعات البشريّة الاستغناء عن الدين؟ للإجابة عن هذا السؤال، يتناول هذا المقال أهمّ خصائص الظاهرة الدينيّة، إذ هي على غرار كلّ ظاهرة اجتماعيّة، جماعيّة وقسريّة، ويحلّل التصوّرات الأربعة الممكنة للقسر الديني، أي تلك التي يمكن أن نرى فيها السلطة الشرعيّة للقوى المتعالية التي يخضع لها البشر. وينتقل بنا من نقد رؤية فلاسفة الأنوار للدين بوصفه دجلاً ووهماً سيموت بفعل تقدّم العقل، إلى نقد الرؤية الماركسيّة التي ترى أنّه وسيلة هيمنة طبقيّة، ليقوم بعدها بتحليل القسر الديني بوصفه نتاج عمليّة تشكّل وانتظام للمجتمعات البشريّة، منفصلة إلى حدّ كبير عن الأفراد الفاعلين فيها، وهي رؤية دوركايم التي ينتصر لها المقال ويُبيّن مدى رجاحتها. ويخلص المقال إلى أنّ الديني قد يدخل في أزمة ولكنّها أيضاً أزمة المجتمع الذي يضمن الديني تماسكه، وهذا القانون له من القسريّة ما لجميع القوانين الأخرى للطّبيعة، ولكونه مستقلاً عن جميع الإرادات، فهو أكبر مبرّر للموقف الديني وأكبر ضامن لاستمراره.

«المقدّس هو كلّ ما يتحكّم في الإنسان وتزيد سطوته بالتأكيد كلّما ظنّ الإنسان أنّه أقدر على التحكّم فيه».

رينيه جيرار [1972، ص 52].

أن يمكن للبشر على المستوى الفردي الاستغناء عن الدين، فهذا ما يبدو في الغرب، ومنذ فترة طويلة، بديهيّة واضحة وضوح الشمس، حتّى وإن كان بعض كبار المفكّرين، وهم غير قليلين، يميلون إلى التحفّظ تجاه هذا الأمر. يُروى أنّ هيوم (Hume)، وهو في ضيافة بارون هولباخ (baron d’Holbach)، أسرّ لمضيفه في شيء من الخبث أنّه ربّما لم يلتق قطّ رجلاً واحداً ملحداً تماماً، وأنّ البارون ارتأى مجاراته حين أجابه: «ولكن، صديقي العزيز، أنت ترى هنا عشرين ملحداً حول هذه المائدة!». ولنقبل، مؤقّتاً، وجهة نظر البارون أو لنقل بالأحرى إنّها تميل في الغرب على الأقلّ، إلى أن تغدو هي الغالبة. ولكن، وعلى افتراض أنّ الأفراد يمكنهم بسهولة رفض كلّ انتماء ديني، فماذا عن المجتمعات البشريّة؟

بما أنّ الظواهر الدينيّة هي بطبيعتها ظواهر عموميّة، فلا مناص من تناول المسألة بالدّرجة الأولى من زاوية جماعيّة. لا وجود، بالمعنى الدقيق للكلمة، لدين شخصي. وهذه نقطة جوهريّة كانت محلّ فهم عميق حتّى من قبل أعتى الكتّاب الاختزاليّين على غرار فرويد حين قام، بدلاً من وصف الدين بأنّه عُصاب كوني، أي باعتباره اضطراباً فرديّاً مضخّماً إلى مستوى البشريّة، بتعريف العُصاب الوسواسي بأنّه «**دين مشوّه**»، بمعنى أنّه «**تشكيل لا اجتماعي**» يسعى «**بوسائل خصوصيّة إلى تحقيق ما يُحقّقه المجتمع من خلال العمل الجماعي**» [فرويد، 1968، ص 88]. ولن نعثر على أفضل من هذا الاعتراف بأنّ الدين هو في المقام الأوّل مؤسّسة. فلمؤلّف كتاب الطوطم والحرام (Totem et Tabou)، كما تعلمون، قراءات جيّدة لتايلور (Tylor)، وروبرتسون سميث (Robertson Smith)، وفرايزر (Frazer)، ودوركايم (Durkheim)، وآخرين، لا نرى بأساً في الرجوع إليها، على الأقلّ من أجل اتّخاذها معالم نضيء بها مجال بحثنا هذا.

ما هو الدين بالفعل؟ هو كما بيّنه مؤسّسو الإناسة، ولخّصه دوركايم، نظام ممنوعات وطقوس جماعيّة، يستدعي فصلاً حادّاً بين الشؤون الدنيويّة والشؤون المقدّسة، ويبدو، في أشكال مختلفة، ذا امتداد كوني:

«وما يميّز هذه الظاهرة الدينيّة هو أنّها تفترض دائماً تقسيماً ثنائيّاً للكون المعروف والممكن معرفته إلى نوعين يشملان كلّ شيء موجود، ولكنّهما متنافيان. فالأشياء المقدّسة هي تلك التي تحميها الممنوعات وتعزلها؛ والأشياء الدنيويّة، هي تلك التي تنطبق عليها تلك الممنوعات، ويجب أن تبقى بعيداً عن الأولى. والمعتقدات الدينيّة هي تمثيلات تُعبّر عن طبيعة الأشياء المقدّسة والعلاقات التي تتطلّبها إمّا بعضها مع

بعض أو مع الأشياء الدنيويّة. وأخيراً، فإنّ الطقوس هي قواعد سلوك تفرض كيفيّة تعامل البشر مع الأشياء المقدّسة» [دوركايم، 1912، ص. 36].

وبطريقة أكثر اختصاراً، فإنّ دوركايم يعرّف الدين بوصفه نظاماً موحَّداً من المعتقدات والممارسات المتعلّقة بالأشياء المقدّسة، أي المفصولة والممنوعة، وهي معتقدات وممارسات تُوحّد ضمن جماعة واحدة، تُسمّى كنيسة، كلّ الذين يتقيّدون بها [المرجع نفسه، ص 65].

ودون أن تبلغ الكمال المطلق، فإنّ هذه التعريفات تظلّ أساساً ممتازاً للعمل. فهي لم تُتجاوز إلى حدّ الآن من قبل أيّ «تقدّم علمي» مزعوم، ولم يُفنّدها أيّ من معارضيها، ولم يقدّموا أيّ بديل عنها. ولعلّ الاعتراض الوحيد على تلك التعريفات يتمثّل في أنّها تُقدّم صيغة مطبوعة بشدّة بتصوّر نخبوي وذاتوي للظّاهرة الدينيّة، وهو تصوّر خاصّ بالعالم الحديث، ويميل إلى اختزالها في معتقدات يُمكن للأفراد اعتناقها أو رفضها. وكما لاحظ روبرتسون سميث، وهو أوّل من انتبه إلى ذلك، فإنّه لا وجود في معظم الأديان، لمعتقدات أو عقائد إلاّ من أجل أداء الشعائر واحترام المحرّمات التقليديّة. وما الأساطير واللاهوتيّات التي تصاحب تلك الطقوس والمحرّمات أحياناً وتُبرّرها، سوى تفصيلات ثانويّة. فالدّين هو في المقام الأوّل مجموعة من الممارسات الاحتفاليّة والمحظورات المشتركة. أضف إلى ذلك، أنّ الجماعة الدينيّة ليست، من حيث المبدأ، نادياً يُمكن لأيّ كان اختيار الانتماء إليه من عدمه، بل هي جماعة مترابطة من خلال شبكة أوامر ونواهٍ يخضع لها الأفراد منذ الولادة. وباختصار، وبعبارات دوركايميّة، فإنّ الظاهرة الدينيّة، على غرار كلّ ظاهرة اجتماعيّة، هي جماعيّة وقسريّة.

بعد هذا، يمكننا القول بأنّ تاريخ الأفكار يُبرز وجود أربعة تصوّرات ممكنة للقسر الديني، ويمكننا أن نرى فيها السلطة الشرعيّة للقوى المتعالية التي يخضع لها البشر.

يخصّ التصوّر الأوّل وجهة النظر التقليديّة للمؤمنين المصحوبة بحكم الواقع باعتقاد في الطابع الأزلي للتبعيّة الدينيّة. ويمكننا، على العكس، أن نرى في ذلك تعسّفاً جائراً يمارسه أُناس متعطّشون للسلطة، حيث يتسلّطون على إخوانهم بدعوى التصرّف باسم قوى متعالية، حقيقيّة كانت أو وهميّة. وهذه هي أطروحة مؤامرة الكهنة العزيزة على فلسفة الأنوار، والتي تنظر إلى الدين باعتباره أخيولة (fiction) ودجلاً، وينبغي على الأذهان المستنيرة محاربته والقضاء عليه. كما يمكننا أن نرى خضوع البشر لكيانات يفترض أنّها خارجيّة باعتباره انعكاساً لعلاقات هيمنة طبقة على أخرى داخل المجتمع، ووسيلة ثانويّة لتعزيز تلك الهيمنة. وهذه هي الأطروحة الماركسية التي تتصوّر العالم الديني لا بوصفه واقعاً مستقلاّ، أو مجرّد أخيولة، بل بوصفه وهماً ضروريّاً يتطلّب اختفاؤه «تطوّراً طويلاً ومؤلماً» من لدن المجتمعات البشريّة. وأخيراً، يمكن تصوّر الإلزام الديني باعتباره نتيجة عمليّة تشكّل وانتظام للمجتمعات البشريّة، منفصلة إلى حدّ كبير عن الأفراد الفاعلين فيها. وهذه هي أطروحة دوركايم، التي جاءت أعمال أكثر جدّة لتعزيزها وتوضيحها،

وهي ترى أنّ الديني يمثّل لدى البشر النظام المولِّد، وربّما أيضاً النواة التأسيسيّة، لكلّ كيان جماعي ثابت، والذي بدونه لن يكون ذاك الكيان سوى ركام غير منتظم من الأفراد أو المجموعات الصغيرة.

فلنفحص من قريب وجهات النظر هذه، محاولين إظهار أنّ أخيرتها هي أكثرها رجاحة وإقناعاً.

دين الأنوار أو سذاجة مبدّدي الأوهام

بما أنّنا نبدأ بتناول المسألة من وجهة نظر إناسيّة، فإنّنا لن نُسهب في الحديث عن وجهة النظر الأولى القائلة بالأصل المتعالي للدّين. لكن فلنلاحظ، مع ذلك، أنّ هذا الرأي هو أبعد ما يكون عن الازدراء. فهو، بعبارات باسكال (Pascal)، رأي الشعب صاحب «**الرأي السليم**»، على الرغم من أنّه يضع في كثير من الأحيان الحقيقة «**في غير موضعها**» (**خواطر**، رقم 324، 328، 335). فالبشر طالما شعروا دائماً وفي كلّ مكان تقريباً، بأنّهم مرتبطون بقوى خارجيّة. والخطاب الديني التقليدي يصف وصفاً جيّدًا هذا الشعور الكوني، ولعلّ خطأه الوحيد هو في إضفاء صفة الإطلاق على الشكل المخصوص الذي يكتسيه ذاك الشعور الكوني حسب الأزمنة والأمكنة. ولكن هذا الخطأ طفيف. وتنوّع التمظهرات الدينيّة، وحتّى غرابة بعض منها (على سبيل المثال، تأليه الحمّى والطاعون أو الحرب)، ودون تبخيسها جميعاً، هي بالأحرى علامة على وجود انغراس ضروري للإنسان في ما يتجاوز الإنساني (**خواطر**، رقم 425). فكلّ تمظهر منها يشهد بمثل هذه الضرورة، وإن بشكل غامض، كما يعترف بذلك غالباً الوعي الديني بحكمة بالغة.

وعلى العكس من ذلك تماماً، تتخيّل فلسفة التنوير مسبقاً أنّها تعرف المبادئ الأكثر عموميّة التي تحكم مجمل الظواهر الطبيعيّة والاجتماعيّة، وتعتقد أنّها في متناول جميع الناس. وترى أنّ الجهل الحقيقي بها من قبل الغالبيّة هو ما يسمح بوجود الدجل الديني الذي من مصلحته الحفاظ على ذلك الجهل خدمة لأهدافه في استعباد الناس. ولتحرير العقول من العبوديّة الدينيّة، فإنّه يكفي الاستيلاء على السلطة الفكريّة وتبديد الظلمات التي تُسندها، بواسطة أنوار العقل. ومن هنا المدافع الحربيّة الهائلة التي وجّهتها العقول المستنيرة في كلّ مكان في أوروبّا القرن الثامن عشر، ضدّ السلطة الفكريّة للكنائس. فنقرأ في موسوعة آلمبير (Alembert) وديدرو (Diderot) مثلاً في مادّة «كهنة»، السطور التالية:

«**إنّه لأمر لطيف أن يُسيطر المرء على أشباهه؛ وقد تمكّن الكهنة من استغلال التقدير العالي الذي ولّدوه** [من سلطاتهم] **في عقول مواطنيهم؛ فقد زعموا أنّ الآلهة تتجلّى لهم؛ وأعلنوا مراسيمها؛ وفرضوا ما يجب أن يُعتقد وما يجب رفضه؛ حدّدوا ما يُحبّ الإله وما يكره؛ وقاموا بوساطات روحيّة؛ وتنبّؤوا بما سيحدث للإنسان القلق والمتطلع، وجعلوه يرتعد خوفاً من العقاب الذي أعدّته الآلهة الغاضبة لكلّ متهوّر يجرأ على الشكّ في مهمّتهم أو مناقشة عقيدتهم.**

ولإرساء أركان إمبراطوريّتهم، فقد صوّروا الآلهة على أنّها فظّة وحقودة وصارمة: لقد أدخلوا احتفالات، وتلقينات، وأسراراً، غذّت فظاعتها تلك السوداويّة الكالحة عند البشر، والتي تُمثّل أرضاً خصبة لإمبراطوريّة التعصّب؛ ومن ثمّ تدفّق الدم البشري سيولاً على المذابح، ولم يخطر قطّ ببال الشعوب المقهورة من الخوف والمنتشية بالخرافة أنّها تدفع غالياً ثمن العناية السماويّة: فأعطت الأمّهات بعين رضيّة أطفالهنّ الصغار طُعمة للنّيران؛ وسقط الآلاف من الضحايا البشريّة تحت سكّين الكهنة؛ وأخضع الكهنة الناس إلى ما لا يُحصى من الممارسات، وأكملت الخرافات المغرقة في العبثيّة توسيع سلطتهم وتوطيدها».

إنّه اتّهام قائم على ملاحظات غاية في الصواب. فوجود ارتباط وثيق بين السلطة والمقدّس، والمكانة المتميّزة التي تحتلّها طقوس القرابين، وشَبَهُها الغريب بعمليّات القتل، تُمثّل حقائق ستعترف الإناسة لاحقاً بأهميّتها. فضلاً عن أنّ التلاعب بالمقدّس لأغراض مختلفة أمر لا يمكن إنكاره أيضاً، ولكنّه لا يُفسّر وجود الديني عند البشر، بقدر ما يفترضه. فالتحايل أو إساءة استخدام السلطة من قبل الشرطة لا يسمح بأن نستنتج أنّ رجال الشرطة عصابة من المفسدين. وبالمثل، فالجرائم التي تُرتكب تحت غطاء الدين لا تعني أنّ الدين هو، من حيث المبدأ، خُدعة.

وسيُشكّك «**الفيلسوف**» في حصافة هذه المقارنة، إذ هو يعتقد أنّه يعرف ما يُميّز المؤسّسة الدينيّة عن جميع المؤسّسات الأخرى. فهو يعتقد امتلاك محكّ، يُسمّيه العقل، كي يميّز بين الطبيعة والتعاقد، وبين التعاقدات المفيدة والتعاقدات الضارّة، بل هو يعتقد حتّى إعادة بناء المجتمع بأسره على مبادئ «**طبيعيّة**» و«**عقلانيّة**». ومن خلال هذا المعيار، تبدو الديانات مجرّد تلفيقات مصطنعة وضارّة، أو في أحسن الأحوال بلا معنى، وعلى أنوار العقل القضاء عليها وفسح المجال إمّا إلى «**دين طبيعي**» دون عقائد أو شعائر ومجرّد من كلّ عبادة خارجيّة، أو إلى اللاأدريّة أو الإلحاد الصريح. وبهذا يتمّ اختزال الدين إلى مجرّد مسألة رأي، ومسألة عقيدة شخصيّة، وهو التصوّر الذي غدا أحد أعمدة الوعي الحديث. فهو في آنٍ مُلهم السياسة العدوانيّة التي شنّتها الثورة الفرنسيّة لاجتثاث المسيحيّة، كما الممارسة المتسامحة للجمهوريّة الخامسة التي «**تحترم جميع المعتقدات**» (**دستور سنة 1958**، المادّة 2)، أي أنّها لا تعترف في الواقع بأيّ دين[1]، ولكن فقط بحريّة الرأي عند الأفراد.

هل أُقيمَ القُدّاس؟ ألا يقوم وُجود الدول العلمانيّة، مثل الجمهوريّة الفرنسيّة، دليلاً كافياً على أنّ المثل الأعلى للتّنوير قد غدا واقعاً وأنّ المجتمعات، مثل الأفراد، يمكنها الاستغناء عن كلّ دين؟ لكي لا نُغلق بسرعة كبيرة هذا الملفّ، يجب علينا أوّلاً أن نُلاحظ كم كان القرن الثامن عشر المستنير، الساعي إلى إزالة

1 في هذا الصدد، كما لاحظ العديد من المراقبين، فإنّ الاتفاقات الأخيرة بين الحكومة الفرنسيّة وممثّلي الطوائف الإسلاميّة أمر مستجدّ.

الأوهام عن الشعب وتحريره من الخرافات، مدّعياً وطائشاً من خلال زعمه امتلاك قوى خارقة وإنكاره كلّ بُعد مؤسّسي للدّيني.

فتصوّره للعقل، الذي حاول كانط إعلاء شأنه، لا يصمد أمام التمحيص. فإمّا أن نعزو إلى العقل البشري ملكة «**حُكْم**»، كما يقول مالبرانش (Malebranche)، ويكون عقلاً كونيّاً متعالياً، ويمكنه بالتّالي أن يكون حكماً في كلّ شيء، أي في الغايات كما الوسائل. أو أنّنا نُنكر عليه هذه الملكة، لأنّنا نعتقد بأنّ الكلمة الإلهيّة لا يمكن الوصول إليها أو هي وهميّة، وما العقل - كما بيّن مؤلّفون مختلفو المشارب مثل باسكال، وهوبز وهيوم - سوى ملكة استدلال، أي الربط بشكل صحيح بين علل ومعلولات، بين أسباب ونتائج، ووسائل وغايات. لا وجود لحلّ ثالث. وعلى عكس ما تسعى الفلسفة المدرسيّة والجامعيّة إلى تكريس فهمه، فإنّ كانط لم يدحض هيوم. فالعقل يمدّنا بـ«**ضرورات افتراضيّة**»، وليس أبداً بأيّ «**ضرورة حتميّة**». والعقل (Vernunft) الذي يعتقد الفيلسوف النقدي أنّ بمقدوره تمييزه عن الفاهمة (Verstand)، لا يعدو سوى صيغة علمانيّة للكلمة الإلهيّة عند مالبرانش، مثلما هو الشعور بالاحترام صيغة أخلاقيّة والشعور بالسموّ صيغة جماليّة للشعور بالمقدّس[2].

العقلاني يعني المتّسق. فمن المخالف للعقل إنكار أنّ (ص) تعني (ص)، أو الرغبة في الغاية دون رغبة في الوسائل. «**وممّا لا يتعارض مع العقل تفضيل تدمير العالم كلّه على أن يُصاب إصبعي بخدش**» (هيوم، **مبحث في الطبيعة البشريّة**، II، III، 3). قد تكون هذه هي الطريقة الوحيدة الممكنة لتجنّب الألم. فوضع الشعائر الدينيّة في خانة اللاعقلاني إمّا أمر متعجّل، لأنّه قد يكون لها وظيفة لم نكتشفها بعد، أو هو أمر بلا معنى، إذ كيف يمكن لطقس، بصفته طقساً، أن يكون غير متّسق؟ فالقول بأنّ التضحية صادمة للعقل لا يستقيم. فهي تصدم حساسيّتنا، بل هي تصدم على وجه التحديد، إذا صدّقنا نيتشه، حساسيّة أضحت مريضة بفعل قرون عديدة من المسيحيّة.

ومن هنا، فإنّ النقد «**العقلاني**» للأديان يفتقر بالتّالي إلى الدقّة الفلسفيّة، كما أنّه يتجاهل ما يدين به، على الرغم منه، لبعض منها. فهو يجعل من الديني إمّا استغلالاً واضحًا للضعف البشري، أو ظاهرة مبهمة يرفضها دون تحليل عميق. وقد كان لعصر التنوير بصفة خاصّة أهميّة سوسيولوجيّة. فقد أعطي لـ«**أنصاف الأذكياء**» (باسكال، **خواطر**، رقم 337)، الذين «**يُسمع لهم [...] ويخطئون في الحكم على كلّ شيء**» (أفكار، رقم 337، وكذلك رقم 324)، القدرة على تحديد الإيقاع وضبط المعايير. ولم تسلم حتّى أعظم العقول سمة ذاك العصر. فهذا مونتسكيو (Montesquieu)، صاحب البصيرة في مجالات أخرى، يعتقد إمكانيّة اختزال دين الرومان إلى مجرّد خُدعة سياسيّة بسيطة، وهو ما لم يكن منتظراً منه كما يقول فوستيل

2 من أجل قراءة إناسيّة للأسس الدينيّة للكانطيّة، انظر: سكوبلا [1991 أ]. وحول ضرورة العودة إلى مالبرانش من أجل فهم جيّد للمفاهيم الأساسيّة في حُبّ الذات والإرادة العامّة لروسّو، انظر كذلك: سكوبلا [1992، ص 114-115]. وتستميت فلسفة الجمهوريّة الفرنسيّة في مجملها، والتي يمثّل روسّو وكانط دعامتيها، منذ قرن ونصف، في إنكار الأساس الديني لفكرها واستبداله بأسطورة عقل مكتفٍ بذاته. ومن المرجّح أن تكون الوظيفة الرئيسيّة لإلزام تعليم الفلسفة في المدارس الثانويّة هي تحديداً نقل هذه الأسطورة وإدامتها، وهي التي يُمثّل حديث الطريقة لديكارت نصّها التأسيسي.

دي كولانج (Fustel de Coulanges) ضمن كلام طويل سنعود إليه لاحقاً. وقد رأى هيوم، وهو بلا شكّ أعظم فلاسفة عصره، مدى سذاجة العقلانيّين، وميلهم إلى أن يجعلوا من العقل، وهو مجرّد قدرة بسيطة لتمييز الصحيح من الخطأ، إلهاً عالماً بكلّ شيء، وحَكَماً بين الخير والشرّ، والسيّد المطلق للميول (**مبحث في الطبيعة البشريّة**، II، III، 3؛ III، I، 1). وقد كشف أيضًا نقاط الضعف في النظريّات التعاقديّة للمجتمع، الرائجة في عصره، والتي كانت تعتقد أنّ بإمكانها إقامة السلطة السياسيّة على أساس توافق الأفراد[3]. ولكن إذا ما كان هيوم حسّاساً تجاه الوزن السياسي للمؤسّسات، فإنّه يبدو وكأنّ العنصر الديني قد فاته تماماً، ولم تتجاوز المشكلة الدينيّة في نظره مجرّد مشكلة فكريّة. ولئن كان هيوم قد كشف في حوارات حول الدين الطبيعي عن قوّة جدليّة لعقل متفوّق، إلاّ أنّ كتابه في التاريخ الطبيعي للدّين، وقد خلص فيه إلى أنّ «**الجهل هو أبُ العبادة**»، لا يتجاوز مطلقاً مستوى نتاج عصره، على الرغم من بعض الملاحظات الثاقبة هنا وهناك. فمن السذاجة إدانة التضحية البشريّة بوصفها «**خرافة فظيعة**» والقول بأنّ «**معظم الأمم تورّطت فيها**». وتجدر الإشارة على الأقلّ في هذا الصدد، إلى أنّ عادة ملك غابة نيمي (Nemi) لا تتوافق مع النظريّة السائدة حول مؤامرة الكهنة. «**من يتمكّن، في معبد الإلهة ديانا (Diane) الواقع في آريسيا (Aricia) قرب روما، من قتل كاهن المعبد، يحقّ له شرعاً أن يخلفه. يا لها من مؤسّسة فريدة! لأنّه إذا كانت الخرافات العاديّة وحشيّة ودمويّة في نظر العلمانيّين، فهي عادة ما تكون في صالح النظام المقدّس**»[هيوم 1989، ص 74-75]. فهذه المؤسّسة المتناقضة، والتي سيُبيّن فريزر في كتابه الغصن الذهبي، طابعها النمطي، والتي تعثّرت الأنوار الإسكتلنديّة نفسها بشأنها، تُبيّن بجلاء أنّ الظاهرة الدينيّة أفلتت من فلسفة القرن الثامن عشر. ولعلّ روسو، وكان دوماً ضدّ روح العصر، هو الوحيد الذي صدح في بعض الأحيان بصوت مختلف. فعلى الرغم من الضغوط المحيطة، فقد قام حين النشر، باستبعاد الصفحات التي سبق أن كتبها حول الدجل الديني في الخطاب الثاني. وعلى العكس من ذلك، أضاف في آخر لحظة إلى العقد الاجتماعي فصلاً مهمّاً عن الدين المدني.

فلاسفة القرن التاسع عشر أو إعادة التفكير في الدين

وكان لا بدّ من انتظار القرن التاسع عشر لنشهد تغيّراً حقيقيّاً في النبرة. لقد بدا الأمر كما لو أنّ الثورة الفرنسيّة أعقبتها ثورة فكريّة في الوعي الأوروبي. وقد كانت هذه الظاهرة في الواقع عامّة. فقد اتّفق الفلاسفة والمؤرّخون وروّاد علم الإناسة وعلم الاجتماع أو مؤسّسوهما على إعادة الاعتبار للديني، إن لم يكن عمليّاً، فعلى الأقلّ موضوعًا يستحقّ التفكير وليس شيئًا يجب مُحاربته وتصنيفه في خانة الخرافات. فغدا الدين حتّى عند من يعتبره وهماً، وهماً طبيعيّاً ومستداماً، وليس مجرّد ظاهرة عارضة لا واقع موضوعي لها.

3 ليست موافقة الناس ما يجعل الأمير الوراثي سيّدهم. إنّهم يوافقون على سلطته لأنّهم ينظرون إليه على أنّه، بفعل ولادته، سيّدهم الشرعي [هيوم، 1981، ص 14]. وبهذا الخصوص، فإنّ المبدأ هو نفسه في العقد الاجتماعي لروسّو. فليست إرادة الجميع هي ما يؤسّس السلطة الشرعيّة، بل "الإرادة العامّة" التي يجب أن يُوافق عليها الجميع.

من أين جاء هذا التغيير في المنظور، وإذا جاز التعبير، هذه البصيرة المشتركة، التي أعقبت العمى العامّ للأنوار؟ لا شكّ في أنّه من الثورة نفسها، حين خذلت بعض المفاهيم المختزلة للعلاقات الاجتماعيّة وكشفت عن وجود تمفصل غير متوقّع بين السياسي والديني. وكما سيقول توكفيل لاحقاً (**النظام القديم والثورة**، I، 3)، فقد قامت تلك الثورة السياسيّة على طريقة الثورات الدينيّة، ويمكننا أن نضيف، ومتبنيّة الأشكال الأصليّة للقرابين في كلّ دين. فالجمعيّة الوطنيّة التأسيسيّة لم تنظّم فحسب الجمهوريّة واجتثاث المسيحيّة، بل أنشأت أيضاً عبادة الإله العقل، ثمّ الكائن الأسمى. وعلى نحو ما يفعل الدين، أنشأت عهداً جديداً وأسّست تقويماً جديداً. كما خلقت طقوساً جديدة وأعياداً جديدة، لم تكن فحسب رعويّة، بل هي دمويّة أيضاً. ولأنّ هذه المُحدثات لم تكن أصليّة، بل تعود إلى الأصل، فقد غدت الآلهة مرّة أخرى متعطّشة للدّماء، وقامت الأمّة تُطالب بلا توقفّ بمواثيق جديدة وتُنذر بالموت خونة جدداً، وبذلك أضحت قيمة مقدّسة، تُطالب بقرابين بشريّة جديدة. هل كان هذا مجرّد حادث في التاريخ أم هو سمة ملازمة للأفعال التأسيسيّة؟ ستكون لدينا فرصة للعودة إلى هذا الأمر.

وسواء قاموا بتفسير تاريخ البشريّة بمصطلحات التقدّم مثلما فعل هيغل وماركس أو كومت، أو بمصطلحات الانحطاط مثلما فعل نيتشه، فإنّ فلاسفة القرن التاسع عشر يعترفون، طوعاً أو كرهاً، بالمكانة البارزة للظّواهر الدينيّة. فماركس نفسه لم يكن أقلّ قسوة على الماديّة المبتذلة منه على المثاليّة الهيغليّة. ومن خلال قلب الجدليّة كي تقف على قدميها، ارتفع ماركس بالدّين إلى مستوى البنية الفوقيّة، ولكنّه اعترف له مع ذلك بوظيفة خاصّة. فعلى الرغم من أنّه يَعِدُ الناس بـ«**سعادة وهميّة**»، إلاّ أنّ الدين ليس وهميّاً بالكامل. إنّه «**في آنٍ تعبيرٌ عن بُؤس واقعي واحتجاجٌ على البُؤس الواقعي**» (نقد فلسفة الحقّ عند هيغل). وهو ليس بالتّالي خدعة، ولا مجرّد تابع للاغتراب الاقتصادي. وبوصفه انعكاساً للعالم الواقعي (**رأس المال**، I، I، 1)، فإنّ الدين دائم بقدر ديمومة العالم الذي يُعبّر عنه ويحتجّ عليه. ولذلك لا يمكن إلاّ لتحوّل جذري لهذا العالم، وعبر زمن طويل جدّاً، أن يُنهي إمبراطوريّته.

ومع ذلك، فإنّ الدين يظلّ عند ماركس، كما هو الحال في فلسفة الأنوار، بناءً فكريّاً خياليّاً، وهو إيديولوجيا محدَّدة وغير محدِّدة. وحتّى لو دعا الدين إلى تغيير العالم، فإنّه لا يشكلّ المحرّك. وعلى العكس من ذلك، نسب هيغل ونيتشه إلى القوى الدينيّة، وخاصة إلى المسيحيّة، ولادة العالم الحديث ذاتها. فالمسيحيّة هي التي تصوّرت لأوّل مرّة، كما يقول هيغل، البشر على أنّهم متساوون جميعاً في الحريّة. وتاريخ العالم الغربي هو التحقّق الفعلي لهذه الفكرة، أي إنجاز ما قامت به المسيحيّة فحسب في العنصر الفكري، أي على مستوى الأخلاق والمؤسّسات. فالكلمة الأخيرة ليست للدّين. وببيانه أنّ العمل التاريخي يؤدّي إلى الدولة الحديثة والتي مع مجيئها يتمّ إنجاز كلّ شيء، تُنهي الفلسفة الهيغليّة، بأتمّ معنى الكلمة، العمل الذي دشّنته المسيحيّة. فالأمر يبدو كما لو كانت الحقيقة الدينيّة بوصفها «**الوعي الذاتي لروح الشعب**» تعبيراً مؤقّتاً عن حقائق أسمى فحسب، ولم يعد لها أيّ موجب لكي تبقى بعد الوصول إلى العقلانيّة السياسيّة والفلسفيّة.

أمّا نيتشه، فهو لا يحلّل الديني بمصطلحات درجة الوعي، بل بمصطلحات علاقات القوّة، وتبدو له المسيحيّة مبشّرة بالمساواة أكثر منها بالحرّية. وحتّى وإن لم تعد الديناميكيّة الدينيّة عنده تصاعديّة بل تنازليّة، فإنّها تظلّ أكثر من أيّ وقت مضى العامل الرئيسي لجميع التحوّلات الثقافيّة الكبرى. فتاريخ الأديان يفرض نبضه وأسلوبه على جميع تاريخ البشريّة. فهو تاريخ تزايد انهيار تراتبيّة القيم واستكمال انتصار القوى المنفعلة (قوى الضعفاء، المدفوعين بشعور الاستياء والحرمان من الحياة) على القوى الفاعلة (قوى الأقوياء المتميّزة بتأكيد الذات الحرّ والبهيج). ويصف كتاب **أصل الأخلاق وفصلها** (I، 6) عمليّة الانحطاط الطويلة هذه التي بدأتها الطائفة الكهنوتيّة البراهمانيّة المغلقة، والتي تضع الطهارة في مكانة أعلى من القيم الذكوريّة للأرستقراطيّة المحاربة. ثمّ تقدَّم اليهود خطوة حين قلبوا المعادلة الأصليّة التي تُماهي «**النبيل**» و«**القويّ**» مع «**الطيّب**» و«**حبيب الآلهة**». لقد أكّدوا، بطريقة عكسيّة تماماً، أنّ الصغار والضعفاء هم وحدهم الطيّبون والأتقياء، وأنّ الكبار والأقوياء هم الأشرار والفُجّار (I، 7). وجاءت المسيحيّة لتحوّل هذا الحقد اليهودي تجاه الأقوياء إلى حُبّ كوني للفقراء والمنبوذين (I، 8). ولكنّ الأمر كان انتصاراً جديداً لمملكة يهودا (I، 16)، وتعزيزاً لما تجرّأ عليه اليهود وحقّقوه أوّلاً. وفي كلّ مرحلة من مراحل العمليّة - المسيحيّون ضدّ اليهود والبروتستانت ضدّ الكاثوليك، والمفكّرون الأحرار ضدّ المسيحيّين، والجمهوريّون ضدّ الملكيّين والاشتراكيّون ضدّ الليبراليّين والفوضويّون ضدّ الاشتراكيّين، الخ – كانت «**أخلاقيّة العبيد**» تحقّق انتصارات متزايدة على أخلاقيّة الأسياد (1.9، ما وراء الخير والشرّ، 202، 260). ولم يُعارض القادمون الجدد أسلافهم مطلقاً إلاّ من أجل تعزيز ما يقومون به من تسوية. «**من منّا يريد أن يكون مفكّرًا حرّاً إذا لم تكن الكنيسة موجودة؟ الكنيسة تُقزّزنا، ولكن ليس سُمّها** [...] **ضعوا الكنيسة جانباً، فسنحبّ أيضاً السُمّ**» (**أصل الأخلاق وفصلها**، 1، 9). هكذا يجادل أتباع «**التقدّم**». ومن هنا نفهم لماذا كان نيتشه، وهو يُحارب انقلاب القيم الذي أنجزته اليهوديّة والمسيحيّة، أشدّ قسوة تجاه خصومهم. لقد جعل من نفسه في مواجهة «**الناعقين المعادين للساميّة**»، وهو يكرههم أشدّ الكره، مدافعاً عن الفضائل الأخلاقيّة والفكريّة للشّعب اليهودي (**ما وراء الخير والشرّ**، ص 250-251؛ أصل الأخلاق، II، ص 11؛ المعرفة المرحة، ص 348). أمّا ضدّ «**انتفاضة العقل**» التي تُمثّلها البروتستانتيّة، فيُقدّم مديحاً حماسيّاً للكنيسة بوصفها «**مؤسّسة أنبل من الدولة**» (**المعرفة المرحة**، ص 358). وبوصفه فكراً حرّاً، فليس لديه سوى الازدراء تجاه «**المفكّرين الأحرار**» المتعامين عن حقيقة أنّ «**الأفكار الحديثة**» التي يتعصبّون لها ليست سوى أفكار مسيحيّة شعبيّة لم تعد تحظى حتى بحماية الكنسية، فهي مجرّد «**فضائل مسيحيّة قديمة أضحت مجنونة**»، كما جاء في القولة الشهيرة لتشيسترتون (Chesterton) [1984، ص 44]، وهي قولة كان يمكن أن تكون لنيتشه.

لقد رأى نيتشه بوضوح - وهذا جوهري في ما يخصّنا - أنّ العالم الحديث قد شكّلته المسيحيّة، وأنّه عصيّ عن الفهم دون القيم المسيحيّة التي تُشكّل الأُسس التي يقوم عليها، حتّى ولو كان الخاضعون لها يتظاهرون بتجاهلها أو إنكارها. وكما سيقول أيضاً تشيسترتون [1979، ص 158-159]، فإنّ «**كلّ شيء**

في العالم الحديث هو من أصل مسيحي، كلّ شيء، حتى ما يبدو الأكثر معاداة للمسيحيّة. فالثّورة الفرنسيّة من أصل مسيحي. والمجلّة من أصل مسيحي. والعلم المادي من أصل مسيحي. والهجمات ضدّ المسيحيّة هي من أصل مسيحي. يُوجد شيء واحد فقط، شيء واحد ما يزال موجوداً إلى أيّامنا ويمكننا القول حقّاً بأنّه من أصل وثني، وهو المسيحيّة».

إنّ هذه الحُدُوس القويّة، التي نودّ أن يتناولها مجدّداً أخصّائيّونا في العلوم الاجتماعيّة، ليست صادرة فحسب عن عقول شاذّة. فنحن نجدها معروضة بشكل أوسع عند أكبر الكتّاب الكلاسيكيّين. فهذا توكفيل [1981، ج I، ص 58] على سبيل المثال، يُلاحظ أنّ الكنيسة من خلال أسلوبها في التوظيف، ساهمت بشكل حاسم في إقامة مجتمع المساواة: «**لقد فتح رجال الدين صفوفهم للجميع، فقراء وأغنياء، وللعامي والسيّد؛ وقد بدأت المساواة من خلال الكنيسة في الدخول إلى الحكومة، ومن ترعرع قُنّاً في عبوديّة أبديّة أضحى كاهناً وسط النبلاء، وغالباً ما كان يجلس فوق الملوك**».

ومن جانبه، لاحظ شومبيتر [1974، ص 361-362] الجذور الدينيّة للمذهب الكلاسيكي للديمقراطيّة: «**لننظر في المساواة. طالما أنّنا لا نزال في منطقة التحليل التجريبي، فإنّ المعنى الحقيقي لهذا المصطلح يبقى مشكوكاً فيه، ولا وجود لأيّ مبرّر منطقي كي نرتفع به إلى رتبة المقولة. ومع ذلك، فإنّ نسيج المسيحيّة مكوّن إلى حدّ كبير من ألياف مساواتيّة. فالمخلّص مات من أجل خلاص جميع البشر: وهو لم يميّز بين الأفراد حسب ظروفهم الاجتماعيّة. وفي الوقت نفسه أعطى شهادته على القيمة الجوهريّة للرّوح الفرديّة، وهي قيمة لا تدرّج فيها. ألسنا نعثر هنا على التبرير – الوحيد الممكن في رأينا - للصّيغة الديمقراطيّة: «يجب اعتبار كلّ شخص واحداً، وما من شخص يجب اعتباره أكثر من واحد»، وهو التبرير الذي يُضفي معنىً خارقاً على مثل هذه البنود للعقيدة الديمقراطيّة التي ليس من السهل تماماً أن نجد لها معنى مبتذلاً؟**».

ولن يكون من الصعب إثبات أنّ الحركة النسويّة، على سبيل المثال، هي أيضاً من أصل مسيحي. وسنترك هذا التمرين للقارئ.

سادة الشكّ أم أنبياء جُدد؟

قبل مغادرة فلاسفة القرن التاسع عشر وإعطاء الكلمة للمؤرّخين وعلماء الإناسة، يجدر بنا التوقّف عند حالة أوغست كومت، وهو في آنٍ منظّر اجتماعي ومؤسّس دين. ولعلّ أكثر ما حاز على اعتراف مبدع مصطلح «**علم الاجتماع**» هو علويّة الظواهر الدينيّة في المجتمعات البشريّة. فـ«**قانون الحالات الثلاث**» لا يحدّد فحسب المرور الحتمي من الحالة الدينيّة أو الوهميّة إلى الحالة العلميّة أو الوضعيّة، مروراً

بالحالة الميتافيزيقيّة أو التجريديّة. فهذا القانون يدلّ على أنّ الحالة اللاهوتيّة تُمثّل، بأتمّ معنى الكلمة، طفولة الإنسانيّة، أي أنّها ضروريّة لتشكيل المجتمعات البشريّة كضرورة السنوات الأولى من عمر الطفل في تشكيل الفرد. ولا يقف الأمر عند هذا الحدّ. فقد كان على كومت أن يكتشف بعد ذلك أنّ الدّين كان ضرورياً لحدوث أولى تطوّرات المجتمعات، قدر ضرورته أيضاً لضمان سيرها واستقرارها بعد تشكّلها. ولا تتميّز الحالة الوضعيّة بتطوّر العلوم والصناعة فحسب، بل تتطلّب أيضاً ديناً جديداً، هو دين الإنسانيّة الذي يتوفّر على سلطة روحيّة والقادر على تعليم الأفراد واجباتهم الحقيقيّة. ومن هنا ميل الفيلسوف إلى أن يتحوّل إلى نبيّ، ثمّ إلى كاهن أكبر لهذا الدين الوضعي، وإلى إنشاء تقويم خاصّ به، ومعابد وطقوس وتعاليم.

وقد أدّى هذا المنعرج الديني عند كومت إلى إحداث اضطراب حتّى في دائرة أقرب أتباعه، حيث اتُّهم مؤسّس الكنيسة الوضعيّة بالجنون، وخاصّة أمله في أن يبشّر قريباً في كاتدرائيّة نوتردام بالدّين الجديد الذي كان يعتقد أنّه أضحى البابا فيه. ومع ذلك، فإنّ صاحب كتاب **التعاليم الوضعيّة** يبدو في بعض النواحي، أكثر وضوحاً من بعض فلاسفة عصره الذين هم أيضًا، ولكن دون علم منهم، مؤسّسو أديان. لقد أعلن بوعي كامل عبادة جديدة وجعل من الدين تتويجاً للفلسفة ومنتهى مشروعه من أجل تجديد المجتمع. ومن المفارقات أنّ من سيكونون لاحقاً أسياد الشكّ كانوا أقلّ منه استبصاراً: لقد تصوّروا أنفسهم منظرّي الوهم الديني، لا حاملي آمال دينيّة جديدة ومبدعي أساطير جديدة وشعائر جديدة.

ومع ذلك، فإنّ هذه الميزة الأخيرة كانت هي المهيمنة. «**ماركس النبي**»: هذا هو العنوان الذي أسنده شومبيتر (Schumpeter) للفصل الأوّل من كتابه الرأسماليّة، والاشتراكيّة والديمقراطيّة، ولم يكن لـ«**ماركس عالم الاجتماع**» و«**ماركس عالم الاقتصاد**» الحقّ في الظهور إلاّ في الفصول التالية. ذلك أنّه قبل أن تكون نظريّة علميّة، فإنّ «**الماركسيّة دين**» أي «**نظام غايات نهائيّة**» يُعطي «**معنى للحياة**» و«**معايير مرجعيّة مطلقة لتقييم الأحداث والأفعال**»، ويُقدّم «**دليلاً**» لأتباعه يُعطيهم «**خطّة خلاص**» و«**الكشف عن الشرّ الذي يجب أن تتخلّص منه البشريّة**» [شومبيتر، 1974، ص 21]. فالشيوعيّة تجمع بالفعل بين الآمال الدنيويّة للخلاص اليهودي ولاهوت الخلاص المسيحي. فهي تُنصّب البروليتاريا، كما يُقال، مسيحاً للعالم الحديث. وهذه البروليتاريا الأسطوريّة تُحرّر الإنسان من الاغتراب وتجعله يفوز بأرض الميعاد الجديدة للمجتمع الخالي من الطبقيّة، تماماً كما يُحرّر المسيحُ الإنسانَ من الخطيئة ليدخله مملكة الربّ. وهي في آن طبقة اجتماعيّة مخصوصة، وطبقة عالميّة، كما أنّ المسيح في آنٍ إنسانٌ وإله. وهي كما المسيح أيضاً، تُنقذ الإنسانيّة من خلال آلامها.

بل إنّ النصوص التي يقوم فيها ماركس بتحليل علمي للدّين لا تخلو من نبرة دينيّة، سواء من حيث أنّها تُعطي الإنسان الأمل في تحقيق الاكتفاء الذاتي الإلهي بأن يُصبح شمس ذاته[4]، أو من حيث أنّها تعده ببزوغ

4 "**الدين ليس سوى شمس وهميّة تدور حول الإنسان ما دام الإنسان لا يدور حول نفسه**» [ماركس، 1971، ص 55].

عالم شفّاف[5]. ولكنّ هذا النظام الذي لا يمكن إنكار أنّه ديني، يتجنّب - على النقيض من الدين الوضعي لكومت – أن يتفكّر ذاته بصفته تلك، سواء من قبل مؤسّسه أو من قبل أتباعه. وهذا بالذّات ما يبدو أنّه يُساهم في نجاحه في عالم مادي منزوع القداسة، لا إيمان له إلاّ في تقدّم العلوم والتقنيات.

وقد تحقّقت هذه النتيجة على يد ماركس من جهة أولى، حين ترجم بصرامة قلّ نظيرها الشعور بالمهانة وسوء المعاملة الذي يشكّل العلاج السلوكي الذاتي لأعداد لا تعدّ ولا تُحصى من سيّئي الحظّ، ومن جهة ثانية، عن طريق إعلان أنّ علاج هذه الشرور عن طريق الاشتراكيّة يجب أن يكون يقيناً يمكن البرهنة عليه عقلانيّاً. ولنلاحظ الفنّ الرفيع الذي نجح به المؤلّف في هذه الحالة، في الجمع بين كلّ تلك التطلّعات المتجاوزة للعقلانيّة، والتي تركها الدين المتهاوي هائمة في كلّ سبيل وكأنّها كلاب سائبة لا مالك لها، مع النزعات المعاصرة نحو العقلانيّة والمادّية، التي كانت تقتضيها حقبة رافضة لكلّ اعتقاد يفتقر إلى سمات علميّة أو شبه علميّة. ولم يكن لأيّ وعظ واقعي أن يترك أيّ انطباع، ولا لتحليل السيرورة الاجتماعيّة أن ينال سوى اهتمام عدد قليل من المتخصّصين. ولكن تغليف الوعظ بمعادلات التحليل وتطوير التحليل دون أيّ إغفال لتطلّعات القلب، فهذا هو الأسلوب الذي أكسب ماركس ولاءات مشبوبة بالعاطفة ووضع بين يدي الماركسي ورقة رابحة: الاقتناع بأنّ الإنسان الذي نحن عليه والقضيّة التي نُناضل من أجلها لا يمكن أن يُهزما، ولا مناص من انتصارهما في النهاية [شومبيتر، 1974، ص 22-23].

ولم يدرك ماركس أنّه يؤسّس ديناً جديداً، وقد نجح في ذلك بقدر ما اكتفى بإلباس ثياب جديدة لمضمون ديني تقليدي. أمّا كومت، فقد سعى صراحة إلى دين يُناسب المجتمعات الحديثة، لكنّه فشل في ذلك حين حاول إدراج مضمون جديد - دين الإنسانيّة - في أشكال تقليديّة للعبادة.

ونحن نجد، تقريباً، بين نيتشه وفرويد، نوع العلاقة نفسه بين كومت وماركس. وها هو مرّة أخرى العقل الأقلّ تديّناً، هو من يُقيم، كما لو كان عن غير قصد منه، الدين الأكثر تناسباً مع عصره. فنيتشه لم يباشر نسابة الظاهرة الدينيّة فحسب، بل قدّم نفسه على أنّه نبيّ دين الإنسان الخارق الذي يمثّل **هكذا تكلّم زرادشت**، وقد كُتب بأسلوب آيات الكتاب المقدّس، الكتاب المقدّس الجديد. لكن نيتشه كان يعظ في الصحراء، إذ كان أتباع دين الإنسان أقلّ من أتباع دين الإنسانيّة. لقد كان زرادشت ناسكاً، وكان نيتشه «**زعيماً بلا أتباع**»[6] وضحيّة تدمير ذاتي أضحوي دون قوّة تأسيسيّة. أمّا فرويد (Freud)، من جهته، فقد كان يعتقد أنّه قدّم اكتشافاً يُماثل اكتشاف كوبرنيكوس (Copernic) وداروين (Darwin)، وأنّه اخترع علاجاً قادراً على تخليص البشر من الوهم الديني وعلاجاته الوهميّة. لكنّه كان في الواقع وبنسبة كبيرة، مخترع نوع من الشامانيّة المتكيّفة مع العالم الغربي [انظر: ليفي ستروسّ، 1958، الفصلان التاسع والعاشر]، مع طقس جديد، هو العلاج

---

5 **"لا يُمكن للانعكاس الديني للعالم الواقعي أن يختفي إلاّ حين يُمكن لظروف العمل والحياة العمليّة أن تُقدّم للإنسان علاقات شفّافة وعقلانيّة مع أشباهه ومع الطبيعة»** [ماركس، 1969، ص 74].

6 نحن نقتبس هذا المفهوم من مارك أنسباخ.

النوعي، وأسطورته الخاصّة عن الأصل، وشفاء آنّا أُو (Anna O.)؛ مع قوى جديدة خارقة للطبيعة ولاهوت جديد، هو لاهوت اللاوعي وتجسّداته (الأنا، الهو، الأنا الأعلى، الخ). كما كان فرويد أيضاً زعيم حركة دينيّة، بممارساتها الطقسيّة (العلاج التعليمي، وإعطاء المقبولين في الدائرة الأولى، خاتماً من قبل الأب المؤسّس)، ولكن أيضاً ببدعها وإجراءات الإقصاء التي كانت تهدّد وتعيد شيئاً فشيئاً تشكيل وحدة ما كان يُسمّيه مخترع التحليل النفسي نفسه «**رهطه البرّي**». ونحن نلاحظ بالفعل في ذلك، بصفة أكثر مباشرة وأكثر دقّة ممّا في **الطوطم والحرام**، التأثيرات المهيكِلة للقتل الجماعي وتجسّداته[7]. وللنّجاح السريع للتّحليل النفسي أسباب مماثلة لنجاح الماركسيّة، حيث أنّه وُلد في لحظة مناسبة لملء فراغ علمي بقدر ما هو روحي. وقد أعطت نظريّات اللاوعي والقواعد الغريزيّة لحياة الإنسان، وما رافقها من أساطير، انطباعاً بالوصول إلى واقع منفلت عن تفاهات علم النفس الأكاديمي، وإمكانيّة حلّ مشكلة الشرّ بأساليب جديدة في عالم لم يعد يؤمن بالخطيئة الأصليّة. لقد أعطى التحليل النفسي أملاً جديداً في الخلاص، يُواسي البشر في مآسيهم الفرديّة، مثلما تُواسيهم الماركسيّة في شرورهم الجماعيّة [غلنر، 1990].

وهكذا، لم تكن عقول متنوّعة، مثل كومت وماركس ونيتشه وفرويد، متحدّثة باسم «**موت الله**» والانسحاب الحتمي للديني اليهودي المسيحي فحسب، بل أيضاً طارحة أديانًا بديلة. وقد تبدو حالة مؤسّس الفلسفة الوضعيّة، الذي لم يتقادم فكره وأسلوبه بصفة كبيرة، للوهلة الأولى هامشيّة وغير نمطيّة، وهذا ما يعتقده أو يودّ أن يعتقده مؤرّخو الأفكار الذين يريدون أن يكونوا «**عقلانيّين**». ولكن ذلك سيكون دون جدوى، لأنّه اتّضح أنّ أسياد الشكّ، على الرغم من العقول الأكثر «**حداثة**»، وحتّى إن كان ضدّ إرادتهم، هم معلّمون روحيّون وبُناة أديان. فمن وجهة نظر تاريخ الأفكار، فإنّ لكومت ميزة اقتراح فرضيّتين سيتمّ تبنّيها من قبل إناسة الأديان. الأولى أنّ الواقعة الدينيّة ليست ظاهرة عرضيّة ولا عائقاً أصليّاً في سبيل التطوّر الحرّ للمجتمعات البشريّة، بل بالعكس مصدر الأشكال الأولى للحياة الجماعيّة وملاطها. والثانية، أنّ الدين ليس ضروريّاً لنشأة أشدّ المؤسّسات تمييزاً للمجتمعات البشريّة فحسب، بل ربّما ضروريّ أيضاً لاستقرارها وبقائها.

---

7 راجع فرانسوا روستون [1976، ج 1 في مواضع متفرّقة]. وقد تُخفي جريمة قتل جريمة أخرى. فباتّهام الأخ العدوّ بمحاولة قتل الأب، نُبرّر قتله الجماعي. "**إنّه لأمر جيّد لأنّ يُونغ تطرّق إلى هذه الصورة للسيّد بلا منازع الذي يجب أن يموت، وأن يموت على يد جميع أتباعه. وبالفعل، فإنّه لا شيء أفضل من أجل تعزيز تماسك الحشد من جريمة يرتكبها الجميع**» [المصدر نفسه، ص 12].

رُوّاد الإناسة أو اكتشاف الأصول الدينيّة للثّقافة

لم يحتج رُوّاد الإناسة، وهم أكثر استبصاراً من الفلاسفة، خلق أشكال جديدة من الدين لإبراز القيمة الاجتماعيّة للظواهر الدينيّة. ففي تحليله الدين الروماني، أبرز فُوستيل دي كولانج (Fustel de Coulanges) (**المدينة العتيقة**، III، 7) أنّه ليس جهازاً قمعيّاً أنشأته الدولة، ولا قوّة خارجيّة كانت الدولة، على العكس من ذلك، لعبة بين يديها أو أداة لها، بل هو من نفس طبيعة الدولة ذاتها:

«سيكون لدينا فكرة خاطئة جدّاً عن الطبيعة البشريّة إذا اعتقدنا أنّ دين الأوّلين هذا كان مزيّفاً، وبالتّالي مهزلة. لقد ادّعى مونتسكيو أنّ الرومان لم يتعاطوا عبادة إلاّ بهدف إلجام الشعب. لم يكن لأيّ دين مطلقاً مثل هذا الأصل، وما من دين قام على هذا السبب الخاصّ بالمصلحة العامّة عمّر طويلاً. كما قال مونتسكيو أيضاً إنّ الرومان أخضعوا الدين للدّولة، العكس هو الصحيح، فمن المستحيل قراءة بضع صفحات لتيت ليف (Tite-Live) دون أن ندهش لمدى التبعيّة المطلقة التي كان عليها الناس تجاه آلهتهم. فلا الرومان ولا الإغريق عرفوا مثل تلك الصراعات المحزنة بين الكنيسة والدولة التي كانت شائعة جدّاً في المجتمعات الأخرى. وهذا يعود فحسب إلى كون الدولة كانت في روما، كما في إسبرطة وأثينا، خاضعة للدّين. ولا يعني هذا أنّه لم يُوجد أبداً نظام كهنوتي فرض هيمنته. إلاّ أنّ الدولة القديمة لم تكن تخضع لكهنة، بل تخضع لدينها ذاته، بحيث كانت الدولة والدين ممتزجين إلى درجة لا يستحيل معها تصوّر قيام نزاع بينهما فحسب، بل ويستحيل كذلك تمييز أحدهما من الآخر».

وبما أنّ الدين هو ممارسات جماعيّة أكثر منه مسألة عقيدة، فإنّ العبادة هي أوّل أشكال الرابطة الاجتماعيّة. فقد كان تنظيم المدينة العتيقة برمّته، كما يُبيّن فوستيل، دينيّاً في أصله، وهذا على جميع المستويات. فقد كان الأب هو الكاهن، والبيت معبداً، والملكيّة حرماً مقدّساً، والملك بابا، والمدينة طائفة دينيّة، وساكنتها شركاء في تقديم القرابين. كما كانت الواجبات المدنيّة واجبات دينيّة، والزواج واحتفالات التبنّي جزءاً من عبادة الأسلاف.

ولم يكن هذا الاكتشاف للمؤرّخ الفرنسي منعزلاً أو مقتصراً على العالم اليوناني الروماني. فطوال القرن التاسع عشر، راكمت العلوم الجديدة، من علم آثار، وعلم لغة، وإناسة وتاريخ قانون، إلخ، وبشكل مستقلّ عن بعضها، معطيات تؤكّد هذا المنحى، وهو ما يمكن بيانه بيُسر. فالتنظيم الديني للمجتمعات البشريّة هو في أصل جميع المؤسّسات الأخرى، وما من حضارة إلاّ وهي وليدة عبادة، وما الثقافة، بالمعنى النياسي، إلاّ امتداد للعبادة والالتزامات الطقسيّة. هذا هو الاستنتاج الذي توصّل إليه دوركايم منذ أن أسّس في العام 1898 الحوليّات الاجتماعيّة، والتي اعترفت منذ الصفحات الأولى من عددها الثاني بمركزيّة الظواهر الدينيّة:

«يتضمّن الدين في داخله منذ البداية، ولكن في حالة غائمة، جميع العناصر التي ولّدت من خلال انفصالها وتحدّدها وتآلفها بعضها مع بعض، بألف طريقة وطريقة، مختلف مظاهر الحياة الجماعيّة. فمن الخرافات والأساطير خرج العلم والشعر، ومن الزخرفة الدينيّة والطقوس التعبديّة جاءت الفنون التشكيليّة، ووُلد القانون والأخلاق من الممارسات الطقوسيّة. ولا يمكننا أن نفهم تمثّلنا للعالم، وتصوّراتنا الفلسفيّة حول الروح والخلود والحياة، إذا لم نعرف المعتقدات الدينيّة التي كانت أنموذجها الأوّل. لقد بدأت الأبوّة باعتبارها رابطة دينيّة في أساسها، والعقاب، والعقود، والهبة، والولاء، هي تحوّلات للأضحية التكفيريّة، والتعاقديّة، والتشاركيّة، والشرفيّة، إلخ. وأقصى ما يمكن أن نسأل بشأنه هو ما إذا كان التنظيم الاقتصادي استثناءً ومستمدّاً من مصدر آخر؛ وعلى الرغم من أننّا لا نظنّ هذا، فإنّنا نُوافق على أنّ المسألة تستحقّ بعض التحفّظ» [دوركايم، 1969، ص 138].

وفي كتابه الأخير، وفي معرض بيان أنّ «**الأشكال الأوليّة للحياة الدينيّة**» هي أيضاً البنى الأوليّة للحياة الاجتماعيّة، يستأنف دوركايم الفكرة نفسها، وقد كانت مشوبة أيضاً بالتحفّظ نفسه:

«**يمكننا القول إذن، وباختصار، إنّ جميع المؤسّسات الاجتماعيّة الكبرى تقريباً وُلدت من الدين.**

ولا يُوجد سوى شكل واحد من النشاط الاجتماعي لم يُربط تحديداً بالدّين: وهو النشاط الاقتصادي» [1968، ص 598 والهامش].

ولنلاحظ، مع ذلك، أنّ «**الثروة يمكن أن تمنح المانا**»، وهو ما يستتبع القول بأنّ «**فكرة القيمة الاقتصاديّة وفكرة القيمة الدينيّة لا ينبغي أن تكونا غير مترابطتين**». وعلاوة على ذلك، وفي مقدّمته للطّبعة الثانية من أطروحته حول تقسيم العمل، أشار دوركايم إلى أنّ النقابات الحرفيّة عند الرومان لم تكن جماعات مهنيّة فحسب، بل معاهد دينيّة وجنائزيّة، لكلّ منها إلهه، وعبادته، وأحياناً معبده.

وسيقوم خلفاء دوركايم باستكمال هذه الملاحظات وتعميمها، وتسليط الأضواء على الجذور الدينيّة لجميع مكوّنات الحياة الاقتصاديّة. ومنذ العام 1924، سيقوم موسّ (Mauss) في **مقالة في الهبة**، ببيان انغراس التبادلات المنفعيّة في الهبات الاحتفاليّة، كما سيُبيّن لُومْ (Laum) في السنة نفسها الأصل التضحوي للعُملة. وفي العام الموالي، سيطرح هُوكار (Hocart) الأصل الطقوسي للدّفع النقدي [هُوكار، 1973، الفصل 10]، وهي الفرضيّة التي تمّ التحقّق من صحّتها من قبل أعمال أخرى[8]. ولسوف يُبرهن بعد سنوات قليلة، أنّ تقسيم العمل كان حاجة طقسيّة قبل أن يُصبح واقعاً اقتصاديّاً [هُوكار، 1938، ص 82؛ 1978،

---

8 مالاموِد [1976]؛ أنسباخ [1998].

ص 179-181] – وهي أطروحة أسهم علماء إناسة ذوي توجّه ماركسي، طوعاً أو كرهاً، في اعتمادها[9] – وسيفسّر، من خلال دراسة نظام الطبقات المغلقة، كيف يُمكن لخدمة طقسيّة أن تتحوّل إلى نشاط مهني حرّ [هُوكار، 1938، ص 261-262].

وهكذا تمّ بسرعة سدّ الفجوة التي سبق أن أشار إليها دوركايم، وأضحت الثقافة بأكملها، في معناها النياسي، بما تتضمّنه في آنٍ من تقنيات ومؤسّسات ومن تحكّم في الطبيعة وتنظيم المجتمع، من أصل ديني. وكما بيّن هُوكار على وجه الخصوص [1933.1954]، فإنّ الشعائر والطقوس في المقام الأوّل هي التي أجبرت البشر على أن يتعاونوا على نطاق واسع، وأن يُقسّموا وظائفهم، وأن يطوّروا مواهبهم، وأن يحقّقوا مآثر، وأن يخوضوا تجارب، إلخ، وهو ما سيكون في أصل جميع الأنشطة التقنيّة والبنى الاجتماعيّة. فالدّين ليس بنية فوقيّة إيديولوجيّة، بل البنية التحتيّة الطقسيّة للمجتمعات البشريّة. وهو ما يُشكّل غالباً، في أشدّ فترات تاريخها اضطراباً، نواتها الثابتة وخشبة خلاصها[10].

هل يمكن أن نخرج من الديني؟

وهكذا نأتي إلى صلب الموضوع. بما أنّ الدين كان هو رحم الرابطة الاجتماعيّة، فهل يكون أيضاً العمود الفقري لأيّ مجتمع مستدام؟ في النصّ المقتبس أعلاه، وقد كان بمثابة المقدّمة للمجلّد الثاني من الحوليّات الاجتماعيّة، أثار دوركايم على الفور السؤال وأجاب بوضوح بالنّفي: «**ولكن بطبيعة الحال، فإنّ الأهميّة التي نعلّقها على علم الاجتماع الديني لا تعني بأيّ حال من الأحوال أنّه يجب على الدين، في مجتمعات اليوم، أن يلعب الدور نفسه الذي لعبه من قبل. بل إنّ الاستنتاج المعاكس بمعنى من المعاني هو الأرجح. وذلك على وجه التحديد لأنّ الدين هو واقعة بدائيّة، ويجب عليه أن يفسح المجال أكثر فأكثر أمام الأشكال الاجتماعيّة الجديدة التي ولّدها**» [1969، ص 139، الهامش رقم 1].

وهذه الحجّة، وهي تطوريّة بحتة، تذكّرنا بالفلسفة الأولى لكومت. فالدّين بما هو طفولة الإنسانيّة، فإنّ مآله الاختفاء من تلقاء نفسه بمجرّد بلوغها سنّ الرشد. ولكن دوركايم يُشير بعد بضع صفحات إلى أنّه يُوجد في مجتمعاتنا «**أشياء علمانيّة في مظهرها، مثل العَلَم والوطن، وبعض أشكال التنظيم السياسي، وبعض الأبطال أو الأحداث التاريخيّة**» تُشكّل موضوع اعتقادات هي «**إلى حدّ ما، لا يمكن تمييزها عن المعتقدات الدينيّة الفعليّة. فالوطن، والثورة الفرنسيّة، وجان دارك (Jeanne d'Arc)، إلخ، هي بالنّسبة إلينا**

9 راجع: تيستار [1985]. وعلى الرغم من تنصيصه على أنّ "**العلاقات الاجتماعيّة للإنتاج**» تُشكل أساس أيّ مجتمع، فإنّ المؤلف يعترف بأنّ تقسيم العمل عند سكان أستراليا الأصليّين، يتجلى بالدرجة الأولى في الأنشطة الطقوسيّة: «لا يُوجد في الاقتصاد تقسيم اجتماعي للعمل، في حين يظهر النظام الطوطمي للإنتيشيوما (intichiuma) بمثابة تقسيم اجتماعي للإنتاج الرمزي **[...]. والترابط بين المجموعات الاجتماعيّة أكثر وضوحاً في الطوطميّة منه في الاقتصاد؛ والطابع المجتمعي للمجتمع الأسترالي هو أكثر تطوّراً في الإيديولوجيا منه في الاقتصاد**» [ص 283].

10 من أجل مثال مفصّل، راجع الأطروحة المتميّزة لروجي باستيد، الأديان الأفريقيّة في البرازيل [1960]. وانظر أيضاً كيف يُفسّر سبينوزا، على الرغم من ميله إلى الحطّ من شأن "**العبادة الخارجيّة**»، ديمومة الشعب اليهودي (**رسالة في اللاهوت والسياسة**، III).

أشياء مقدّسة لا نسمح بالمساس بها» [المصدر السابق نفسه، ص 157]. وهو يُلاحظ أيضًا في الأشكال الأوليّة للحياة الدينيّة، أنّ الاحتفالات السياسيّة لا تختلف نوعيّاً عن الاحتفالات الدينيّة بأتمّ معنى الكلمة:

«ما الفرق الجوهري بين مجمع من المسيحيّين المحتفلين بالتّواريخ الرئيسيّة في حياة المسيح، أو من اليهود المحتفلين بالخروج من مصر أو بنزول الوصايا العشر، واجتماع مواطنين يحيون ذكرى تأسيس ميثاق أخلاقي جديد أو أحد الأحداث الكبرى في الحياة الوطنيّة؟» [1968، ص 610].

ولكن بعد ذلك، هل يمكن للاجتماعي أن يتحرّر تماماً من الديني، وأن يُصبح الديني، بعد أن رسّخ الأشكال الأوليّة للحياة الاجتماعيّة، وساهم في نشأة كلّ المؤسّسات الكبرى، ظاهرة ترسبيّة عفا عليها الزمن؟ ألا يكون الديني مجرّد عامل مساعد ضروري لتشغيل الحياة الاجتماعيّة، مثل رجّة باسكال لتحريك العالم الديكارتي؟ الظاهر أنّ دوركايم في نهاية حياته لم يعد يعتقد ذلك مطلقاً. فالخروج من الديني لا يُشكّل معياراً جديداً، بل هو مجرّد تشوّه عابر. فما أن تختفي أشكال دينيّة استنفدت أغراضها، إلاّ وحلّت أخرى محلّها، كما لو كانت الحياة الاجتماعيّة تخشى من الفراغ الديني:

«وفي كلمة، فإنّ الآلهة تشيخ أو تموت، وبعضها لم يُولد بعد. وهذا ما أفشل محاولة كومت من أجل إنشاء دين على أساس ذكريات تاريخيّة قديمة أيقظها بطريقة مصطنعة: فالعبادة الحيّة لا يمكن أن تخرج إلاّ من الحياة نفسها، لا من ماضٍ ميّت. ولكن هذه الحالة من عدم اليقين والاضطراب الغائم لا يمكن أن تستمرّ إلى الأبد. سيأتي يوم تعرف فيه مجتمعاتنا من جديد فترات من الفوران المبدع تنبثق خلالها مُثُلٌ عليا جديدة، وتُولد منها صيغ جديدة تكون لبعض الوقت دليلاً للبشريّة» [المصدر السابق نفسه، ص 611].

تعود هذه السطور إلى عام 1912، ويصعب أن نطلب منها أن تكون أكثر تبصّراً. ذلك أنّها وإن كانت لا تتناسب مع تطلّعات دوركايم الشخصيّة، فإنّ حركتين سياسيّتين دينيّتين عظيمتين ستسيطران بالفعل على تاريخ العالم الحديث في القرن العشرين، وهما الشيوعيّة السوفيتيّة والاشتراكيّة القوميّة، وستُتيحان للبشر آمالاً أخرويّة جديدة، وطقوساً جماعيّة جديدة، وعلامات انتماء جديدة، وإرشاداً روحيّاً جديداً، وأخلاقاً جديدة، وانتظاماً جديداً.

وكما لاحظ فنسنت دي كامب، فإنّه «**من النادر أن تتحقّق نبوءة سوسيولوجيّة: ولكن هذه هي الحال هنا**». لكنّه يُضيف على الفور: «**لم يكن تلاميذ دوركايم أقدر منه على تقدير ما كان يحدث أمام أعينهم: تأليه لينين الميّت وخلفائه في مجمع الآلهة الشيوعي، وعبادة الفاشيّة للزّعيم، والاحتفالات الطقسيّة النازيّة، إلخ**». ويعود ذلك إلى أنّهم لم يكونوا يتوقّعون مثل هذا التشابه بين الأشكال الجديدة للفوران الديني وللتّقديس، والتي كانوا يأملون أنّها ستُضفي بُعداً روحيّاً على «**مُثُلهم الوطنيّة والإنسانيّة**»، وبين الطقوس الجماعيّة الأستراليّة الأكثر هيجاناً للأشكال الأوليّة للحياة الدينيّة [دي كامب، 1977، ص 1024].

ومن الواضح أنّ خيبة الأمل هذه لا تُغيّر شيئاً في جوهر الأشياء. فالعالم الحديث، شئنا أم أبينا، ليس فقط عالم فكّ السحر عن الطبيعة وتحليل الوقائع الاجتماعيّة بمناهج العلوم الطبيعيّة. فكما لاحظ، ومنذ المقدّمة، كتاب صدر حديثاً [تريغانو، 2001، ص 10]، فإنّه يُمكننا أن نرى وراء تحليلات ماركس الخلاص الشيوعي وهو يتشكّل، وأن نرى أيضاً وراء تحليلات فيبر السلطة الكاريزميّة لهتلر، ووراء تحليلات دوركايم، الطقوس الجمهوريّة. فحتّى حين لا يكونون أنبياء، فإنّ علماء اجتماع زوال الديني والعلمنة يظلّون مُنَظِّري أشكال دينيّة جديدة.

ولا يقف الأمر عند هذا الحدّ. فكما أثبت التاريخ، فإنّ هذه الأديان العلمانيّة الجديدة لا تُجدّد حقّاً. فبينما تميل الأديان التقليديّة إلى أن تحصر نفسها في أخلاقيّة غائمة، فإنّ الأديان الجديدة تُحيي التحالف السحيق بين العنف والمقدّس. فهي قربانيّة، بالمعنى الأكثر تقليديّة، وتُطالب بأضحيات تكفيريّة وإخصابيّة، بإصرار آلهة شعب الأزتك (aztèques) نفسه على الذبائح. وهذا لعمري واضح بخصوص الاشتراكيّة القوميّة التي لا يُمكن فهم سياستها في إبادة اليهود وتسارعها خلال السنوات الأخيرة للرّايخ واستمرارها إلى آخر لحظة باعتبارها شعيرة تعويذيّة (apotropaïque)، خارج هذه الفرضيّة. وهذه هي الحال أيضاً بالنّسبة إلى الشيوعيّة التي حازت بفضل مقولة «**العدوّ الموضوعي**»[11] خزّاناً لا ينضب من الضحايا القربانيّة من أجل عمليّات التطهير الدوريّة الضروريّة من أجل خلاص الحركة البروليتاريّة. كما سبق أن كانت هذه الحال بالنّسبة إلى الثّورة الفرنسيّة التي لم تتورّع، من خلال قانونها الخاصّ بالمشتبه بهم، عن تقديم أنهار من الدماء لآلهتها العطشى، من أجل الخلاص العامّ.

ولعمري أنّ هذه الممارسات هي أيضًا قربانيّة بالمعنى الذي يقصده رينيه جيرار ((René Girard [[1972]، أي أنّها مدعومة بإجماع عنيف موجّه نحو طرف ثالث. ونحن نجد في كتابات ماركس الشابّ وصفاً وتبريراً مؤثّرين للعنف المؤسّس والإواليّة التضحويّة: «**لكي تتوافق ثورة شعب مع تحرّر طبقة مفردة من المجتمع، ولكي تعتبر حالة طبقة اجتماعيّة معيّنة بمثابة حالة المجتمع بأكمله، يجب، على**

11 أظهرت حنّة أرندت أهميّة هذه المقولة التي قامت بتحليلها، لأسباب وجيهة، بمصطلحات سياسة الرعب [1972، ص 154 وما يليها]. ولكن البنية الفوقيّة الأضحويّة لهذا الرعب هي وحدها ما يمكن أن يفسّر قبولها جماهيريّاً، ناهيك عن تحمّلها، بما في ذلك عند ضحاياها [المصدر نفسه، ص 28-29].

العكس من ذلك، أن تتركّز كلّ نقائص المجتمع في طبقة أخرى، يجب أن تصبح فئة اجتماعيّة معيّنة موضع خزي شامل، تجسيداً لعقبة شاملة؛ وينبغي أن تُشخّص دائرة اجتماعيّة معيّنة الجريمة المفضوحة لكلّ المجتمع، بحيث يبدو التحرّر من هذه الدائرة كأنّه تحرّر ذاتي معمّم» [ماركس، 1971، ص 93].

والبيان الشيوعي لا يدعو جميع البشر، بل البروليتاريا من جميع البلدان فحسب إلى التوحّد ضد «**الطبقة الضحيّة**» التي تتركّز فيها كلّ الشرور. وكما لاحظ فرويد، فإنّه «**يُمكن دائماً من خلال روابط الحبّ التوحيد بين أكبر كتلة من الناس، شرط أن يبقى بعضهم خارجها كي يتلقّي الضربات**». وهذا المبدأ، كما يقول، هو ما يُفسّر معاداة الساميّة التي جرى تنفيذها من قبل الألمان «**ليتحقّق على الوجه المطلوب حلمهم في سيادة العالم**» بقدر ما يُفسّر «**اضطهاد البرجوازيّة**» من قبل البلاشفة في سبيل «**إقامة حضارة شيوعيّة جديدة في روسيا**»[12]. ولم يتصرّف اليعاقبة بخلاف ذلك. فالإرهاب والحرب، وهذا ما غدا مجمعاً عليه في الآونة الأخيرة، لم يتولّدا عن انحراف للثّورة أو عن عوامل خارجيّة، بل عن ديناميّة داخليّة لسيرورة بدأت في عام 1789 [فُوري، 1978 الجزء الأوّل، IV، V]. فقد اقترح سياس (Sieyès) إنشاء فضاء عمومي جديد، نقيّ وموحّد من خلال طرد جسم غريب، أي طرد النبلاء إلى غابات فرانكونيا (13*)[14]، واقترح سان جيست (Saint-Just) تأسيس الجمهوريّة عبر قتل ملكٍ، دون أيّ محاكمة، يُفترض أن تتركّز في شخصه كلّ الجرائم وجميع أعمال العنف التي مزّقت النسيج الاجتماعي:

«سنفاجأ في أحد الأيّام بأنّنا كنّا في القرن الثامن عشر، أقلّ تقدّماً ممّا كنّا عليه في زمن قيصر (César) حين قُتل الطاغية في مجلس الشيوخ دون أيّ شكليّات عدا ثلاث وعشرين طعنة، ودون أيّ قانون سوى حرّية روما. وها نحن اليوم نقوم بالشيء نفسه فيما يتعلّق بمحاكمة رجل قتل شعبه وقُبض عليه متلبّساً ويداه ملطّختان بالدّم ومنغمستان في الجريمة!

الناس أنفسهم الذين سيحاكمون لويس (Louis) عليهم تأسيس الجمهوريّة: من يعلّق أيّ أهميّة على عقاب عادل للملك لن يؤسّسوا أبداً جمهوريّة [...].

لا يُوجد مواطن ليس لديه الحقّ نفسه الذي كان لبروتوس (Brutus) على قيصر. [...] إنّه همجي، وهو أسير حرب غريب. [...] **إنّه قاتل الباستيل (Bastille)، ونانسي (Nancy)، وشون دو مارس**

---

12 فرويد [1971، ص 52-53]، وقد تنبّأ إلى تنشيط القتل المؤسّس عن طريق قتل ضحايا تكفيريّة جديدة، ويضيف: "**ونتساءل بقلق ما الذي سيفعله السوفييت بعد الانتهاء من إبادة جميع بورجوازيّيهم**» [ص 53].

*13 - فرانكونيا (Franconie): مقاطعة في وسط جنوب ألمانيا [المترجم].

14 سياس [1982، ص 31-32]. وانظر أيضًا: فوري [1978، ص 66].

(Champ de Mars)، وتُورْنَاي (Tournay)، وتوِيلُورِي (Tuileries)؛ فهل من عدوّ، أو من أجنبي أصابنا بضرر أكبر؟»[15].

ووفقاً لسان جيست، كان يجب أن يُعلن الملك مقدّساً (sacer) بالمعنى الذي نجده في القانون الروماني (sacer esto)، أي عُرضة للقتل على يد أوّل قادم، دون أيّ نوع من المحاكمة [بنفينيست، 1969، ج II، ص 189]. وعلى الرغم من أنّ أعضاء المجلس التأسيسي لم يتّبعوه في هذه النقطة، إلاّ أنّهم أكملوا الحركة الأخيرة من عمليّة السقوط التي حوّلت الملك من شخصيّة مقدّسة - قدسيّة إلى شخصيّة إجراميّة، وقامت بنقله من مجال المقدس النقيّ الذي كان واحدًا من أبرز ممثّليه، إلى مجال المقدّس النجس الذي أضحى أحد شخصيّاته النمطيّة. وبهذا التحوّل، أضحى الملك ضحيّة تكفيريّة.

وقد حدث كلّ شيء كما لو كان هناك، حتى صلب الانتفاضات الاجتماعيّة الأكثر عفويّة، أو الاستراتيجيّات السياسيّة الأكثر قصديّة، عوائق بنيويّة أقوى من جميع المصادفات وجميع الحسابات. فقد باشرت الثورة قتل الملك بتدرّج يذكّر ببعض طقوس القرابين التقليديّة[16]. فكان تدمير رمز السلطة الملكيّة في 14 جويلية/تمّوز، وقتل الملك والملكة رمزيّاً خلال أيّام أكتوبر/تشرين الأوّل 1789 [راجع: بورك، 1980، ص. 146-150] وأوت/أغسطس 1792، وقطع الرأس في عام 1793. وقد رسم فيكتور هوغو في كتابه «أشياء مشاهدة» صورة معبّرة جدّاً عن كيفيّة تحوّل الموت الدموي للملك نفسه إلى قربان تأسيسي:

«حين انتهى التنفيذ، ألقى سانسون (Sanson) إلى الشعب معطف الملك الذي كان من الصوف الأبيض، ليختفي خلال لحظة بعد أن مزّقته ألف يد. اقْتَسَمُوا ثِيَابِي بَيْنَهُمْ ([17]*م).

وصعد رجل عاري اليدين إلى المقصلة وملأ كفّيه ثلاث مرّات بالدّم المتجمّد ونثره على رؤوس الحشد، وهو يهتف: فليسقط هذا الدّم على رؤوسنا! [...].

وعند طوافهم حول المقصلة، قام الرجال المسلّحون الذين يُطلق عليهم اسم المتطوّعين بغمس حرابهم وسيوفهم في دم لويس السادس عشر. ولم يقلّدهم أيّ من رجال الخيّالة (Les dragons) في ذلك. فرجال الخيّالة كانوا جنوداً».

هذا المشهد يجمع بين معاناة ديونيسوس وآلام المسيح، عنف محض وفداء دموي، جريمة جماعيّة وتبجيل مشترك. والتعارض بين المتطوّعين والجنود ليس تعارضاً بين الوحشيّة والحضارة فحسب، فرجال

15 سان جيست، **بحث حول موت لويس السادس عشر يوم 13 نوفمبر 1792**

16 انظر التضحية بالثيران في اليونان القديمة: رمي حبوب الشعير على الضحيّة (رجم رمزي)، اقتطاع شعرات من الجلد (الاعتداء الأوّل على السلامة الجسديّة)، وأخيراً القتل [بوركيرت، 1998، ص 28].

17*م - باللاتينيّة في النصّ الأصلي: والتضمين للآية 24 من الإصحاح 19 من إنجيل يوحنّا [المترجم].

الخيّالة خُبراء، والمتطوّعون مبتدئون. وبغمس أسلحتهم في دماء الملك الميّت، عقد أولئك المبتدئون بينهم رباطاً مقدّساً، وأصبحوا جنوداً للجمهوريّة. ولكن حتّى في شكله المخفّف، فإنّ طقسنا الجمهوري مستمدّ من المبادئ نفسها. فيوم 14 جويلية/تمّوز هو في آنٍ احتفال بذكرى الاستيلاء على الباستيل والاحتفال بعيد الاتّحاد. أو بشكل أدقّ، وكلاهما شرط للآخر، الاحتفال بالعنف الجماعي مصدرًا لنظام اجتماعي جديد.

وحين النظر في كلّ هذا بعين عالم الإناسة المتفحّصة، يصعب أن نرى فيه مجرّد سلسلة من الأحداث ومن المشاهد الاعتباطيّة. وهذا لا يعني وجود إمبراطوريّة مطلقة تحكم المجتمعات البشريّة. فالمجتمعات تتشكّل وتتحوّل، وتزدهر أو تنهار وفق مسارات غير مرسومة مسبقاً، ولكن حسب قوانين ثابتة على الأرجح. وإن كانت الحضارات تموت، فإنّ المبادئ التي تحكمها لا تموت.

وقد أظهر توكفيل التماسك السياسي للثّورة: إنّها تُكمل، بتسارعها، مركزيّة الدولة، التي سبق أن أُنجزت بالفعل إلى حدّ كبير من قبل ما يُسمّى الملكيّة المطلقة. وتكون مصحوبة بالتحام ديني: فتحلّ الأمّة محلّ الملك في وظائفه القائمة على مبدأ المتعالي للسيادة والالتحام الديني للمجتمع[18]. الأمّة، القانون، الملك: بهذا الشعار، تُسارع الثورة بإعادة بناء ما هدمته. في الواقع، هي لم تنزع من الملك صلاحياته الملكيّة الخاصّة فحسب، بل دمّرت أيضاً جميع الانتماءات السابقة: النبالة وطبقة النبلاء، ونظام الفرسان، والطوائف الحرفيّة، ومجالس المحلّفين، والجمعيّات الرهبانيّة (انظر ديباجة دستور 1791) . ولذلك كان عليها إعادة بناء روابط اجتماعيّة جديدة بعد أن كفّ الناس عن أن يكونوا رعايا الملك، وأضحوا أعضاء في الأمّة. ومن حيث المبدأ، فإنّ مقدّمات إعلان حقوق الإنسان لعام 1789 كانت فردانيّة. فهو لا يعترف بذوات قانونيّة إلاّ للأفراد (المادّة 1)، وتُلحق بهم الجماعة التي يتمثّل هدفها، كما يقول، في «**الحفاظ على الحقوق الطبيعيّة للإنسان والتي لا يجوز مسّها**» (المادّة 2). ولكن، بإضافته أنّ «**مبدأ كلّ سيادة يكمن أساساً في الأمّة**» (المادّة 3)، فهو يؤكّد على الفور تفوّق الجماعة وأولويّتها على أعضائها. فالأمّة، في الواقع، ليست مجموع الأفراد، بل هي الرباط المقدّس الموحّد بين هؤلاء الأفراد، والسابق على وجودهم، والباقي بعد زوالهم. هذا هو المبدأ المتعالي الذي يربط الأجيال بعضها ببعض. ولا يتوقّف الأمر عند هذا الحدّ. فمع الأمّة، نحن لا نتعامل مع بديل عن الديني، بل مع شكله الأصلي. وكما أشار فنسنت دي كامب في مقال بعنوان «**من أجلها يجب على الفرنسي أن يموت**» [1977، ص 1021-1022]:

«الوطنيّة ـ أي القوميّة في زمن الدولة الحديثة ـ ليست ديناً، بل على العكس، الدين هو وطنيّة. وليس دوركايم فحسب من يقول هذا، بل القدّيس توما الأكويني أيضاً. فهذا الأخير، وهو المعروف باستلهامه أكثر التقاليد اللاتينيّة اتّساقاً، لن تخطر بباله مطلقاً فكرة اعتبار رجل الدين «مؤمناً». فالدّين عنده لا ينتمي إلى فضيلة الإيمان اللاهوتيّة، بل إلى فضيلة العدالة الأخلاقيّة. فالعدالة تنظّم العلاقة مع الآخر (ad

18 للاطلاع على تحليل أكثر تفصيلاً، انظر: سكوبلا [2000].

alterum)، وتتمثّل في إرجاعك للآخر حقّه وفق مبدأ المساواة (**secundum æqualitatem**). فالدّين هو العدل في صورة عدم إمكانيّة بلوغ المساواة مُطلقاً بين ما تمّ تلقّيه، أي الدَّيْن، وبين كلّ ما يمكن أن يُقدّم بالمقابل من أجل سداده. وعندما يكون المدين دائناً بحياته نفسها، فإنّه لا يمكنه أبداً إعادة ما تلقّاه: فالدَّيْن لانهائي. وتُوجد حالتان بارزتان لهذا الرابط: لا يمكننا التحرّر من الدَّيْن تجاه الأسلاف، وحينها تقتضي منّا العدالة التقوى (**pietas**) أو العبادة الوطنيّة؛ ومن ناحية أخرى، فإنّ «ما يردّه الإنسان إلى الله هو دَيْن» ([19]*م)، وهذا هو السبب في أنّ الإنسان يدين إلى الله بالدِّين (**religio**) (راجع: توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتيّة، **II** أ، المبحث **80**، الفصل **1**)([20]**م). ولكن الدين في الظاهر ليس سوى ذروة التقوى، فالله علّة أبرز من الأب أو الوطن، إذ «يُقال إنّ جوهر التقوى هو عبادة الله، مثلما يُقال إنّ جوهر الله هو الآب» (توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتيّة، **II** أ، المبحث **101**، الفصل **3**) ([21]***م). فالتّقوى هي الاعتراف بفضل الأسلاف الذين لا يمكنك تصوّر أنّك مساوٍ لهم: فالوطنيّة هي عبادة الموتى [...]. وإذا ما كان الدين، أو عبادة الأب الأبدي، هو الشكل البارز من الوطنيّة، فإنّ الوطنيّة هي الشكل الأساسي للدّين».

ولكنّ الموتى أنفسهم ليسوا سوى رمز لتعالي الجماعة ولتقاليدها المميّزة التي ورثتها وأورثتها. فعبادة الموتى هي عبادة الحضارة، الآتية من الماضي والناظمة للمستقبل، والتي تضمن وحدة الجماعة وهويّتها على مرّ الزمن. وفي أوقات القطع العنيف مع الماضي، فإنّ هذا الخيط ينقطع وتتفتّت الجماعة، ولا مناص حينها من إقامة ميثاق ارتباط جديد لا يمكن أن يقوم على مجرّد لعبة الوعود المتبادلة التي يتخيّلها بعض الفلاسفة. فمثل هذا الأمر يقتضي الاستعانة بأكثر أشكال التقديس تقليديّة: القَسَم – لمْ يُقسم اليمين في فرنسا أبداً قدر ما حدث خلال الثورة [راجع بيرنيت، 1991؛ لانغلوا 1991]، والقربان البشري، أي التضحية بأعداء الخارج على وقع صيحات «يحيا الوطن!» وأعداء الداخل على مذبح «**جمهوريّة واحدة لا تتجزّأ**»، وأخيراً وليس آخراً، قتل الملك. وكما يلاحظ دي كامب منذ بداية مقاله المذكور أعلاه [1977، ص 998]، فإنّ «**إعلان حقوق الإنسان والمواطن يبدو غير قابل للانفصال مع إعلان حرب مستمرّة. والنشيد الوطني هو جزء أساسي من الطقوس التي تُوكّد الإجماع الوطني**». فالنّصان المؤسّسان لفرنسا الحديثة هما في الواقع إعلان 1789 والنشيد الوطني (la Marseillaise)، وهما بمثابة وجهين للميثاق نفسه. واستدعاء

19*م - العبارة باللاتينيّة في النصّ الأصلي (quidquid ab homine Deo redditur, debitum est)، والترجمة العربيّة من عندنا [المترجم].

20**م - لم يشر الكاتب إلى المصدر، والكتاب المقصود هو: الأكويني (توما)، الخلاصة اللاهوتيّة، ترجمة: آباء مقاطعة الدومينيكان الأنكليزيّة، 1947

Thomas Aquinas, ***Summa Theologiae***, Translated by Fathers of the English Dominican Province, Benziger Bros. edition, 1947.

وتُوجد ترجمة عربيّة ممتازة للمجلدات الخمسة الأولى من عمل الأكويني، انظر:

(توما)، كتاب الخلاصة اللاهوتيّة، ترجمه من اللاتينيّة إلى العربيّة: الخوري بولس عوّاد، المطبعة الأدبيّة ببيروت، 1861

21***م - العبارة باللاتينيّة في النصّ الأصلي (unde per excellentiam pietas cultus Dei dicitur, sicut et Deus excellenter dicitur Pater noster)، والترجمة العربيّة من عندنا [المترجم].

الأمّة من قبل الإعلان سيكون بلا جدوى في غياب النشيد الذي يُطالب بأن «**تسقي دماءٌ نجسةٌ أخاديد أرضنا**».

وباختصار، فسواء تعلّق الأمر بالوطنيّة، أو الاشتراكيّة القوميّة أو الاشتراكيّة السوفيتيّة، فالدرس المستفاد هو نفسه. فنحن إزاء ظواهر دينيّة في أساسها، بالمعنى الأكثر كلاسيكيّة للكلمة، والتحليل السطحي للعالم الغربي الحديث وجذوره هو ما يميل إلى طمس هذا الطابع. وانهيار الملكيّات وصعود المجتمعات الديمقراطيّة ليست مجرّد ظواهر سياسيّة يُمكن اختزالها إلى قضايا سلطة وقانون دستوري. فالملك، أو بالأحرى كلّ زعيم سياسي، لا يُختزل في كونه الرمز الديني للجماعة، أي أنّه ليس مجرّد ممثّل اسميّ لها بقدر ما هو عامل تجميع. فالمملكة، من حيث المبدأ، هي الإقليم والسكّان المرتبطون ببيعة تجاه الملك، وهو ما يجعل الانتقال من الملكيّة إلى الجمهوريّة، يتطلّب بالتّالي، التحاماً دينيّاً جديداً، وهذا ما سبق أن توقّعه دوركايم وأكّده التاريخ الحديث. وكما كتب هُوكار في عام 1936، فنحن «**أبعد ما يكون عن القطع مع الملكيّة المقدّسة التي يبدو أنّنا نعود إليها في شكل أشدّ شراسة**» [هُوكار، 1978، ص 173].

ولكن خلفاء هؤلاء العلماء الكبار لم يكن لهم دائماً بُعد النظر نفسه، وذلك لسببين على الأقلّ أشار إليهما مرّة أخرى دي كامب: تقسيم تافه للعمل، يميل إلى تشكيل العلم السياسي فرعًا مستقلاً ومنقطعًا عن علم الأديان[22]؛ وميل إلى استبدال التصوّر الديني للمقدّس بمقولة الرمزي الخادعة[23]. يُضاف إلى ذلك الفكرة السائدة بأنّ الاقتصاد سيكون القلب النابض للمجتمعات الحديثة، وأنّ الحداثة ستكون، طال الزمن أو قصُر، القدر الموعود للبشريّة جمعاء.

وفي هذا المنظور، فإنّ الظواهر السياسيّة الطقسيّة التي ذكرناها للتوّ، وهي مذهلة ولكنّها عابرة، لن تكون سوى آخر اختلاجات الوحش الديني المحتضر. وبشكل عامّ، وعلى الرغم من بعض الأصوات المعارضة[24]، فإنّ الطبقة المثقّفة الغربيّة تبدو موافقة على أطروحات فلسفة الأنوار. ووفقاً لإجماع ضمني يُشارك فيه رجال الدين أنفسهم، فإنّ نهاية الأديان أمر لا مناص منه. وسواء تعلّق الأمر بالتخلّي عن الدفاع عن الأديان أو الابتعاد عن محاربتها، فإنّ الاتّفاق حاصل على حصرها في المجال الخاصّ والضمير الفردي، واختزالها في معتقدات «**محترمة**» ولكنّها غير فاعلة.

ومع ذلك، فإنّ اللامبالاة التي تُميّز الوعي الغربي الحديث تجاه أمور الدين، لا يمكنها في حدّ ذاتها، ودون مزيد من الأدلّة، دحض الافتراض الدوركايمي بشأن مركزيّة الديني. فالصورة التي يُنشئها المجتمع عن نفسه غالباً ما يشوبها بعض الجهل، وهي في جميع الأحوال، لا تستنفد المجتمع. وقد يكون حصر الدين

22 دي كامب [1977، ص 998-1006]. وانظر أيضًا: دي هوش [1987، ص 218].

23 دي كامب [1977، ص 998-1006]. وانظر أيضًا: سكوبلا [1998].

24 على سبيل المثال، ريجيس دوبريه منذ كتابه **نقد العقل السياسي** [1981].

ضمن المجال الخاصّ أشدّ الأشكال تطرّفاً للفصل بين الكنيسة والدولة، لا بمعنى العودة إلى المبدأ الطبيعي، كما يتصوّر الفكر العلماني الحديث[25]، بل بمعنى التحقيق المتأخّر لمثال تأسيسي لمسيحية أصليّة. كما يُمكنه أيضاً أن يكون نتيجة لتقديس الفرد ولتركيز المقدّس في شخصه، وهو ما سبق أن أشار إليه دوركايم بالفعل منذ أكثر من قرن[26]، وما قامت الإعلانات الجديدة لحقوق الإنسان بترسيخه[27].

ومن المؤكّد أنّ الديانات التقليديّة بصدد الاحتضار في الغرب، وأنّ الأديان العلمانيّة الكبرى التي سعت إلى الحلول محلّها قد خبا وميضها. إلاّ أنّ المجتمعات التي تزدهر فيها هذه الأخيرة لا تخلو هي أيضاً من علامات وهن، وهي تبدو كمن فقد عموده الفقري. فلا مراء مطلقاً في أنّ انخفاض معدّلات الولادة في البلدان الأوروبيّة دون عتبة تجديد النسل هو علامة انحدار، وهو أكثر معطى موضوعي يمكن للعلوم الاجتماعيّة قياسه. ويمثّل تخلّي النخب الكنسيّة والسياسيّة - وليس الشعب – عن الأساطير والطقوس الدينيّة أو الوطنيّة التي كانوا حُرّاسها، علامة أخرى على الوهن. فالمجتمعات يمكنها أن تموت بالتّأكيد، ولكن ليس القوانين التي تحكمها. وبالفعل، فإنّ آلاف الأشياء تُظهر أنّ جميع الموادّ المولّدة أو المكونة للديني لا تزال موجودة في مجتمعاتنا الفرديّة، ولكنّها تهيم، كي نستعيد عبارة شومبيتر، مثل الكلاب السائبة التي لا مالك لها، أو تُنشئ أشكالاً جديدة من الطقوس: الميل إلى الرياضات المتطرّفة التي تُقارب إلقاء النفس إلى التهلكة، الحماسة الجماعيّة بمناسبة المسابقات الوطنيّة أو الدوليّة، الاختبارات البدنيّة والتبديد المجاني للطّاقة، تعاطي المخدّرات، السعي القهري إلى النظافة الجسديّة، ميل أهل الفنّ والمثقّفين نحو تقديس العنف، ظواهر عدوى المحاكاة والإجماع الحقود تجاه كبش فداء داخلي أو خارجي بمناسبة حدوث هزّات سياسيّة، أو يُزعم أنّها كذلك، الميل إلى النبوءات، الأمل المتجدّد دائماً في «**عالم بديل**»، الولع بعلم الأنساب، عبادة الفنّ بجميع أشكاله أو، على العكس، تقديس الطبيعة التي لوّثها النشاط البشري، انتشار التظاهرات الاحتفاليّة من جميع الأنواع، الخ. ولئن لم يعد الكهنة يفرضون الصوم الكبير (Carême) على المؤمنين، فإنّ أنظمة الحمية الغذائيّة تفرض على أتباعها قيوداً أشدّ صرامة؛ ولئن ألغوا مواكب الطواف بالأماكن المقدّسة، فإنّ الرحلات الطويلة على الأقدام تزدهر؛ ولئن لم يعد المؤمنون يذهبون إلى الكنيسة، فإنّ السيّاح يأتونها زرافات ووحداناً؛ ولئن لم يعد للنّاس الوقت لحضور المراسم الدينيّة، فإنّهم يقطعون الأميال وينتظرون طوال ساعات لحضور معرض. ولئن كانت الشعائر الوطنيّة تتداعى، فإنّ سباق فرنسا للدرّاجات لا يقلّ دوره بالتّأكيد في توحيد الأمّة عن الطواف الملكي سابقاً، أو، حديثاً، عن قراءة كتاب **جولة طفلين في فرنسا** (28*م). فهذا الكتاب،

25 حول الوحدة الطبيعيّة بين الكنيسة والدولة، انظر: هوكار، **ملوك وحاشيات**، الفصل XII

26 **"وكلما أمعنت جميع المعتقدات والتقاليد الأخرى في إضاعة طابعها الديني، أضحى الفرد موضوع نوع من الدين. فنحن لدينا عبادة لكرامة الشخص، ولها بالفعل، مثل كلّ عبادة قويّة، خرافاتها»** [دوركايم، 1960، ص 147].

27 حول الأسس الدينيّة لحقوق الإنسان، انظر: سكوبلا [1991 أ].

28*- *Tour de France par deux enfants*: هو أشهر كتاب قراءة للصفّ المتوسّط في مدارس فرنسا تحت الجمهوريّة الثالثة. وهو يتضمّن حوارات ذات نفس تعليمي تتناول جميع مناحي الحياة الفرنسيّة، بما جعله أهمّ كتاب لـ"تثقيف الجماهير" وترسيخ "الروح الوطنيّة". بدأ العمل به في جميع المدارس الفرنسيّة سنة 1877 إلى حدود خمسينات القرن العشرين، وفاق عدد طبعاته 400 طبعة إلى حدود العام 1914، وهي السنة التي شهدت طبع 7 مليون نسخة منه. وقد تحوّل مضمونه إلى شريط سينمائي، ثمّ إلى مسلسل تلفزيوني ذائع الصيت [المترجم].

على غرار سباق فرنسا للدرّاجات، يرتقي في نظر عدّة متابعين، إلى مصاف طقس تلقيني، مع مشاهد لا تقلّ إجهاداً عن مراسم تلقين حقيقيّة، الخ. ولكن بعد هذا الطرح، فإنّه ليس أسهل علينا في عام 2003 ممّا كان عليه الأمر عند دوركايم في عام 1912 كي نتنبّأ بالشكل الديني العامّ الذي سيجمع بين هذه الأشكال الهمجيّة، أو حتى إذا ما كان الأمر سيحدث بالفعل، لأنّ الحضارات، مرّة أخرى، يُمكن أن تموت.

وبالمقابل، فإنّ بعض المبادئ ما تزال تبدو قائمة. فالإنسان لا يعيش بالخبز وحده، والتبادلات لا تكفي وحدها لبناء مجتمع مستقرّ، والدين لا يقوم على المعتقدات بل على أعمال التقوى. وسُوء فهم هذه النقاط الثلاث هو ما جعل فلسفة فولتير ومشتقّاتها تتصوّر الديني بمثابة ظاهرة طفيليّة ناتجة عن الفقر والجهل، وأنّ الازدهار الاقتصادي وأنوار العقل سيقضي عليها في نهاية المطاف.

وقد كان الاقتصاديّون أوّل من رفض هذا المفهوم النفعي السطحي للشّرط الإنساني. فقد كتب كينز (Keynes) في عام 1934:

«**الشيوعيّة ليست ردّة فعل على فشل القرن التاسع عشر في تنظيم الإنتاج الاقتصادي الأمثل، بل ردّة فعل تجاه نجاحه النسبي. إنّها احتجاج على خواء الازدهار الاقتصادي، ودعوة إلى الزهد في كلّ واحد منّا [...] المثاليّون الشباب يلعبون بالشيوعيّة، لأنّها النداء الروحي الوحيد الذي يبدو لهم معاصراً**» [ذكره: أفتليون، 2003، ص 207].

ومن جانبهم، فإنّ المنظّرين الأساسيّين للعقد الاجتماعي هم أوّل من أدرك الحاجة إلى اعتماد ثالث مرفوع، على غرار حاكم هوبز، وهو «**إله بشري**» وسط البشر، أو الإرادة العامّة لروسّو التي هي «**دائماً على حقّ**» و«**غير قابلة للتّدمير**»، وذلك من أجل إكساب الالتزامات المتبادلة بين الأعضاء صلابتها وضمان التحام صلب للنّسيج الاجتماعي. وكما يُبيّن تشيسترتون، بأناقة كبيرة، فإنّ هذه القاعدة الدينيّة هي ما يُؤسّس الرابطة الاجتماعيّة:

«**لم تُولد الأخلاق يوم قال إنسان لآخر: «لن أضربك إذا لم تضربني». لا يوجد أيّ أثر لمثل هذه المعاملة. ولكن وُجد شخصان قالا: «ينبغي أن لا نتبادل الضرب في هذا المكان المقدّس». واكتسبا أخلاقيّتهما من خلال الدفاع عن دينهما. لم يزرعا الشجاعة، ولكنّهما حاربا من أجل المذبح واكتشفا أنّهما أصبحا شجاعين. لم يلتزما النظافة، ولكنّهما تطهّرا من أجل المذبح واكتشفا أنّهما كانا نظيفين. وتاريخ اليهود** [...] **يكفي للحكم الصائب على هذه الحقائق. فالوصايا العشر، التي تمّ الاعتراف بأنّها موجّهة أساساً إلى كافّة البشريّة، هي بالمعنى الدقيق للكلمة أوامر عسكريّة، ومدوّنة تعليمات موجّهة إلى كتيبة مكلّفة بحماية تابوت في صحراء. لقد كانت الفوضى شرّاً لأنّها تُعرّض الشيء المقدّس إلى الخطر. وإنّه**

لمن خلال تخصيص يوم مقدّس لله، اكتشفوا أنّهم إنّما خصّصوا يوماً لراحة البشر» [تشيسترتون، 1984، ص. 102-103].

وقد تختلف التفسيرات بشأن الطبيعة النهائيّة لهذه الوساطة الدينيّة، ولكنّها لا تمنع الاتّفاق العريض على قدرتها التنظيميّة. فالعقول الدينيّة مثل باسكال أو تشيسترتون، ترى فيها التأثير المهيكِل لإله خفيّ (Deus absconditus) يُمارس على البشر، بفعل تعاليه عن حساباتهم، رعاية إلهيّة لا يمكن للعقل إلاّ أن يعترف برجاحتها. إلاّ أنّ علماء الإناسة والمنظّرين الاجتماعيّين، مثل دوركايم وورثته، يرون أنّها نتاج تفاعل بين الأفراد غير معترف به على أنّه كذلك من قبلهم، ويعزونه إلى شيء خارجهم، وبعبارة أخرى، هو تحوّل تلقائي من «**نقطة ثابتة جوّانيّة**» للسيرورة الاجتماعيّة إلى «**نقطة ثابتة برّانيّة**» لا يفسّرونها على أنّها مجرّد وهم اغترابي، على الطريقة الماركسيّة، ولكن بوصفها تجسيداً مُحرِّراً[29]. وهاكم كيف يصوغ دوركايم نفسه هذه الفرضيّة حين يُبرز الطابع الديني للقانون الجنائي ويُبرّره:

«وعندما نُطالب بقمع الجريمة، فما لأنفسنا نُريد الانتقام، بل لشيء مقدّس، نشعر بغموض يتراوح في شدّته بأنّه يُوجد خارجنا وفوقنا. ونحن إنّما نتصوّر هذا الشيء بصور مختلفة، حسب الأزمنة والأمكنة، فقد يكون أحياناً، مجرّد فكرة، كالأخلاق والواجب، وفي أكثر الأحيان نتصوّره في شكل كائن أو كائنات عدّة مشخّصة كالأجداد والآلهة. ولهذا السبب لم يكن القانون الجنائي في جوهره، دينيّاً في الأصل، وحسب، بل إنّه ما يزال يحتفظ ببعض طابعه الديني [...].

ولا شكّ في أنّ هذا التصوّر وهم خاطئ، إذ أنّنا إنّما ننتقم بمعنى من المعاني، لأنفسنا، ونُرضي أنفسنا، إذ أنّ المشاعر المجروحة إنّما تُوجد فينا، وفينا وحدنا. ولكن هذا الوهم ضروري [...] **إنّ هذا الوهم أمر لا مفرّ منه، بحيث أنّه يعود فيظهر بشكل أو آخر، ما دامت تُوجد منظومة جزائيّة قمعيّة. إذ كي يكون الأمر على خلاف ذلك، يجب ألاّ يكون فينا إلاّ مشاعر جمعيّة مرتخية، وفي هذه الحالة، لن يكون هناك من عقاب** [...] **وبالتّالي، فإنّه من الخطأ أن نُؤاخذ هذه الصفة شبه الدينيّة للتّكفير، فنجعل منها نوعاً من اللغو الفضولي. بل إنّها على العكس عنصر صميم من عناصر العقاب»** [1960، ص 68-69].

ولعمري إنّ لهذه الفرضيّة امتداد أشمل، فضلاً عن أنّها لم تفقد على الأرجح شيئاً من قوّتها. فالديني قد يدخل في أزمة ولا شيء يضمن ديمومة أيّ من أشكاله، ولكن أزمة الديني هي أيضاً أزمة المجتمع الذي يضمن الديني تماسكه. ولهذا القانون من القهريّة ما لجميع القوانين الأخرى للطّبيعة، ولكونه مستقلاً عن جميع الإرادات، فهو بلا شكّ أكبر مبرّر للموقف الديني وأكبر ضامن لاستمراره.

29 دوبوي [1991؛ 1992، الفصل 1]؛ أنسباخ [1986 أ، 1986 ب]؛ سكوبلا [1985].

بيبليوغرافيا

- Aftalion (Florin), 2003, ***La Trahison des Rosenberg***, Paris, J.-C. Lattès.

- Anspach (Mark Rogin), 1998, « Les fondements rituels de la transaction monétaire ou comment remercier un bourreau », in Aguetta M., Orléan A., ***La Monnaie souveraine***, Paris, Odile Jacob.

– 1986 a, « “Jamais deux sans trois” dans la communication chez Sperber et Wilson », *Cahiers du CREA*, n°10, p. 109-121.

– 1986 b, « La spontanéité exigeante, la réification libératrice », *Cahiers du CREA*, n°10, p. 123-135.

- Arendt (Hannah), 1972, ***Le Système totalitaire***, Paris, Éditions du Seuil.

- Bastide (Roger), 1960, ***Les Religions africaines au Brésil***, Paris, PUF.

- Benveniste (Émile), 1969, ***Le Vocabulaire des institutions indo-européennes***, Paris, Éditions de Minuit, 2 vol.

- Bernet (Jacques), 1991, « Quelques pistes de réflexion sur les serments révolutionnaires: l’émergence du serment politique contemporain », in Verdier (R) (sous la dir. de), ***Le Serment***, vol. II, Éditions du CNRS, p. 381-388.

- Burke (Edmund), [1790] 1980, ***Réflexions sur la révolution de France***, Genève, Slatkine Reprints.

- Burkert (Walter), 1998, ***Sauvages origines. Mythes et rites sacrificiels en Grèce ancienne***, traduit de l’allemand par D. Lenfant, Paris, Les Belles Lettres.

- Chesterton (Gilbert Keith), 1979, ***Hérétiques***, traduit de l’anglais par J. S. Bradley, Paris, Gallimard.

– 1984, ***Orthodoxie***, traduit de l’anglais par A. Joba, Paris, Gallimard.

- De Heusch (Luc), 1987, « La science politique relève de l’histoire comparée des religions », in ***Écrits sur la royauté sacrée***, Bruxelles, Éditions de l’université de Bruxelles.

- Debray (Régis), 1981, ***Critique de la raison politique***, Paris, Gallimard.

- Descombes (Vincent), 1977, « Pour elle un Français doit mourir », *Critique* n°366.

– 1980, « L'équivoque du symbolique », *Confrontation*, cahiers 3, p. 77-95.

- Dupuy (Jean-Pierre), 1991, ***La Panique***, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond.

– 1992, ***Introduction aux sciences sociales: logique des phénomènes collectifs***, Paris, Ellipses.

- Durkheim (Émile), [1893] 1960, ***De la division du travail social***, PUF.

– [1912] 1968, ***Les Formes élémentaires de la vie religieuse***, PUF.

– [1897-1898] 1969, préface, *L'Année sociologique*, vol. II, in *Journal sociologique* (présentation et notes de J. Duvignaud), Paris, PUF.

- Freud (Sigmund), 1968, ***Totem et Tabou***, trad. S. Jankélévitch, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1968.

– [1929] 1971, « Malaise dans la civilisation », *Revue française de psychanalyse*, XXXIV-1.

- Furet (François), 1978, ***Penser la Révolution française***, Paris, Gallimard.

- Gellner (Ernest), 1990, ***La Ruse de la déraison. Le mouvement psychanalytique***, traduit de l'anglais par P.-F. Dauzat, Paris, PUF.

- Girard (René), 1972, ***La Violence et le Sacré***, Paris, Grasset.

- Hocart (Arthur Maurice), [1933] 1935, ***Les Progrès de l'homme***, Paris, Payot.

– 1938, ***Les Castes***, Annales du musée Guimet.

– 1954, ***Social Origins***, Londres, Watts (traduction en cours).

– [1925] 1973, « Money », trad. fr. In ***Le Mythe sorcier et autres essais***, Paris, Payot.

– [1936] 1978, ***Rois et Courtisans***, trad. de l'anglais par M. Karnoouh et R. Sabban, Paris, Éditions du Seuil.

- Hume (David), 1981, ***Quatre Essais politiques***, Toulouse, éditions Trans-Europe-Express.

– 1989, ***L'Histoire naturelle de la religion et autres essais sur la religion***, Paris, Vrin.

- Langlois (Claude), 1991, « Le serment révolutionnaire 1789-1791: fondation et exclusion », in VERDIER R. (sous la dir. de), ***Le Serment***, vol. II, p. 389-395.

- Laum (Bernhard), 1924, ***Heiliges Geld, eine historische Untersuchung über den sakralen Ursprung des Geldes***, Tübingen.

- Lévi-Strauss (Claude), 1958, ***Anthropologie structurale***, Paris, Plon.

- Malamoud (Charles), 1976, « Terminer le sacrifice. Remarques sur les honoraires rituels dans le brahmanisme », in Blardeau (M), Malamoud (C), ***Le Sacrifice dans l'Inde ancienne***, Paris, PUF.

- Marx (Carl), 1971, ***Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel***, Paris, Aubier-Montaigne.

– 1969, ***Le Capital***, Garnier-Flammarion.

- Roustang (François), 1976, ***Un destin si funeste***, Paris, Éditions de Minuit.

- Schumpeter (Joseph), 1974, ***Capitalisme, socialisme et démocratie***, traduit de l'anglais par G. Fain, Paris, Petite Bibliothèque Payot.

- Scubla (Lucien), 1985,« Jamais deux sans trois? (Réflexions sur les structures élémentaires de la réciprocité) », *Cahiers du CREA*, n° 6, p. 7-117.

– 1991 a, « Pluriel de politesse, royauté sacrée et dignité de l'homme. Note sur l'origine et les fondements hiérarchiques de l'égalité parmi les hommes », *Droit et Cultures*, n°21, p. 245-258.

– 1991 b, « Le serment dans les écrits politiques de Jean-Jacques Rousseau », in Verdier (R) (sous la dir. de), ***Le Serment***, p. 105-121.

– 1992, « Est-il possible de mettre la loi au-dessus de l'homme ? Sur la philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau », in Dupuy (J.-P)., ***Introduction aux sciences sociales: logique des phénomènes collectifs***, Paris, Ellipses, p. 105-143.

– 1998, « Fonction symbolique et fondement sacrificiel des sociétés humaines », *La Revue du MAUSS*, n° 12,2e semestre, p. 41-65.

– 2000, « La place de la nation dans les sociétés individualistes. Quelques remarques sur les catégories de Louis Dumont et leur applicabilité aux Constitutions de la France depuis 1791 », *Droit et Cultures* n° 39, p. 191-210.

– 2003, « Autonomie, réflexivité et altérité. Prolégomènes à une logique de l'extériorité », *Cahiers Atelier*, université de Paris-X (sous presse).

- Sieyès (Emmanuel), 1982, ***Qu'est-ce que le tiers état?***, Paris, PUF.

- Testart (Alain), 1985, ***Le Communisme primitif***, Paris, Éditions de la MSH.
- Tocqueville (Alexis de), 1981, ***De la démocratie en Amérique***, t. 1, Paris, Garnier-Flammarion.
- Trigano (Shmuel), 2001, ***Qu'est-ce que la religion?***, Paris, Fayard.

العنوان الأصلي للمقال:

Scubla (Lucien), « Les hommes peuvent-ils se passer de toute religion? Coup d'œil sur les tribulations du religieux en Occident depuis trois siècles», *Revue du MAUSS*, 2/2003 (nº 22), p. 90-117.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2016

All rights reserved © 2016