

الدين والمجتمع الديمقراطي



عبد الحيّ البوكيلي
باحث مغربي

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

الملخص:

نهدف من خلال هذا البحث إلى إعادة توضيح وتأسيس العلاقة النظرية بين مفهوم الدين والديمقراطية، نظراً إلى ما يشوب العلاقة بينهما من غموض داخل الثقافة العربية الإسلامية، وهو ما ينتج عنه إما رفض الديمقراطية بإطلاق أو تبنيها بإطلاق، مع العلم أنّ الغاية منهما واحدة هي السلم والسلام داخل المجتمع، فإذا كانت المجتمعات الغربية قد حسمت في العلاقة بين المفهومين على اعتبار أنّ الدين شعور وحرية يدخلان في مجال الخاص، وعلاقة بين الفرد وخالفه، وأنّ الديمقراطية لا تخرج عن كونها تدبيراً للحرّيات والاختلاف داخل الدولة، وهو ما يجعل المفهومين متكاملين متناغمين ليس نظرياً فقط بل في الممارسة، فإنّ الأمر على خلاف ذلك داخل المجتمعات والدول العربية الإسلامية، فقد تمّ استغلالهما معاً لتكريس الاستبداد والطغيان، عن طريق جعل العلاقة بينهما غامضة لدرجة التناقض.

وقد تناولنا هذا الموضوع من خلال ثلاثة محاور:

أولاً: مفارقة الدين والديمقراطية

ثانياً: الإسلام والديمقراطية

ثالثاً: الديمقراطية

مقدمة:

تتطلب النظرية الديمقراطية من افتراض هو: أن السياسة هي «فنّ الممكن»، فالممارسات السياسية ترتبط بالحلّ الوسط كأداة لحلّ صراعات المصالح والمبادئ في الدولة؛ وتبني الحلّ الوسط في النظرية الديمقراطية نتج عن الصراع بين الكنيسة والدولة الذي انتهى إلى حلّ وسط: الاعتراف بهيمنة الدين على شؤون الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وإنكار صلاحيته. فبرز حلّ وسط يتمثل في قبول الدين كعلاقة خاصة بين المرء وربّه، وعزله عن شؤون الحياة؛ فقامت الدولة على عقيدة «فصل الدين عن الدولة» (اللائكية)، التي مثلت حلّاً وسطاً بين رفض الدين بشكل كلي، وبين تدخل الدين في شؤون الحياة.

يتّضح أن الحلّ الوسط وسيلة لحلّ النزاعات في ظل الديمقراطية؛ فالنظام الديمقراطي من منطلق فصل الدين عن الحياة السياسية، تبنى آلية سياسية لحلّ إشكالات الصراع السياسي المصلحي والمبدئي، القائم على الحلّ الوسط، المتمثل في إرضاء الأطراف المتنازعة عن طريق تقديم التنازلات المتبادلة، «ونظراً لأن الديمقراطية تقتضي ألا يفرض أحد وجهة نظره على الآخرين من منطلق حرية إبداء الرأي المكفولة للجميع مهما كانت الآراء، فإن الالتزام العقدي لا يتفق والديمقراطية مطلقاً»¹.

كما تحتل الحرية مكاناً مركزياً في النظرية الديمقراطية، فجوهر الفكرة الديمقراطية يتعلّق بمفهوم الحرية التي تمثل غاية الوجود الإنساني والسياسي، فالحرية أساس الديمقراطية. والحرية في هذه الحالة تُعرف بغياب المعوقات الخارجية، حرية الإنسان مرهونة بقدرته على اختيار أهدافه، دون أن يتدخل أحد في حريته في الاختيار. وبناء على هذه القاعدة، فإن الديمقراطية تقوم على مفهوم «حرية العقيدة». فحرية العقيدة مطلقة للشعب، فله الحقّ في اختيار ما شاء من العقائد والأفكار، ولا حقّ للدولة في منعه من اعتقاد شريطة ألا يؤدي الآخرين. وذلك لأنّ العقيدة وفقاً للمفهوم الغربي للدين، هي: علاقة خاصة بين المرء وربّه؛ ما دام أنها تدرج في إطاره الخاص، فلا يجوز للدولة التدخل فيه مطلقاً. فالدولة التي تؤمن بحرية العقيدة تترك الحقّ للأفراد في اعتناق ما شاؤوا، أو بالأحرى لا دخل لها فيما يعتنقه الأفراد من معتقدات، لأنّ المعتقدات مسألة فردية شخصية.

هذا التناقض الصريح بين الديمقراطية والدين هو ما عبّر عنه «ألان توران» بقوله: «ينبغي أن نستنتج بسرعة أن الديمقراطية والدين ينتميان إلى عالمين متناقضين»²، كما يعتبر ذلك في نظره من بين أهمّ الجدالات الفكرية في عصرنا الحالي التي تدار حول الدين. فهل من المعقول وضع المسائل الأخلاقية والدينية بين قوسين لأغراض سياسية، وفصل هويتنا الخاصة عن هويتنا السياسية؟

1- محمد أحمد علي مفتي، نقض الجنور الفكرية للديمقراطية الغربية، ط 1، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، 2002، ص 49.

2- ألان توران، ما الديمقراطية، دراسة فلسفية، ترجمة: عيود كاسوكة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سورية، 2000، ص 291.

أولاً: مفارقة الدين والديمقراطية

ليست الكنيسة وعيا طائفيًا أو نقلاً للتقاليد من طرف رجال الدين المسيحيين، وإنما هي بالأساس فصل بين الرّوحي والزمني سواء اتخذ الرّوحي شكلاً أخلاقياً للنوايا والنقاء أو الدعوة إلى إله واحد ومفارق. ونحن نعرف أنّ الحداثة تدعو إلى العقلنة والعلمنة، وأنّها أيضاً سلطة وجهاز للمراقبة الاجتماعية. فالعلاقات بين الدين والتحديث لا تقتصر إذن على تعارض مباشر ما دام انسجامهما يتّخذ أربعة أشكال بسيطة في نظر «توران»:

أولاً: يتحوّل التقليد الديني في المجتمعات المعلمنة الحديثة إلى أخلاق اجتماعية، ويصبح ذا أهمية كبيرة في تلك البلاد.

ثانياً: اتخذ في فرنسا شكلاً جمهورياً، حيث تلاقت القيم الدينية مع المعايير الاجتماعية.

ثالثاً: تمّ الاعتراف بفصل الكنائس عن الدولة، كما هو الحال في الولايات المتحدة.

رابعاً: أمّا التحديث، فلا ينطلق من باعث ديني محض، بل يرجع إلى الإرادة السياسية. إذ لم يعد بوسع الدين أن يبقى تقليدياً وقوةً للتعبئة السياسية في ظلّ المفهوم الحديث للديمقراطية. وفي حالة مجموعة من الدول الإسلامية، كإيران مثلاً، يتجلّى بوضوح هذا السجال بين الدين والديمقراطية.

يمكن «للدين المدني» في نظر «ألان توران» أن يكون ذا نتائج ديمقراطية على الدوام، ويمكن أن نقلق من المجتمعات التي يكون رباطها كلّ من قيم وأخلاق دينية. وعلى العكس من ذلك لا يرى «ألان توران» في الدعوة إلى مبدأ روعي سام يحافظ على علاقات إيجابية مع الديمقراطية التي تعمل على تحديث نفسها من الداخل، أيّ مشكل أو خطر على الحريات الفردية والديمقراطية عموماً. لأنّ الفردية الدينية في هذه الحالة حتّى إذا أدّت إلى تقدّم الملل، فإنّها تأتي للدفاع عن الذين دون الامتيازات، والذين هم ضحايا الفوضوية في المجتمعات ذات التغيير السريع.

أمّا في المجتمعات التابعة أي التي لا يكون تحديثها نابعاً منها- فيرى «ألان توران» أنّه حين يعطي فعل طائفي جديد قوةً تحريرية عظيمة لحركات تكافح ضدّ حكم متسلّط، فلم لا يتبيّن سوى مظهر واحد، وهو الأكثر سلبية، من مظاهر العلاقات بين الدين والديمقراطية؟ ولم لا نرى في أغلب الأحيان في الدين (أكان بوذياً أم يهودياً أم إسلامياً بشكل خاصّ) قوةً للتحرّر؟³

3- ألان توران، ما الديمقراطية، سبق ذكره، ص 29.

ويرى «ألان توران» أنّ الحركات التي دعيت أو وصفت أنّها أصوليّة، والتي تتخذ موقفاً معارضاً من العلمنة، وتسعى لأن توحد السلطة الروحية والسلطة الزمنية مجدداً ومزج الدين بالسياسة، كانت الأكثر ظهوراً، وأنّها هي التي خلقت الآثار السياسيّة الأكثر أهميّة في العالم الإسلامي. غير أنّ تفسير دورها في نظر «ألان توران» لا يتعلق بطبيعة الدين، بقدر ما يتعلق بأشكال الكفاح الوطني القومي الذي انخرطت فيه البلدان الإسلاميّة.

لكن في هذه الحالة يجب ألا نخلط بين التورط السياسي لاعتقاد ديني، وبين استخدام التراث الديني من قبل سلطة قوميّة متسلّطة؛ أمّا بشأن التأكيد الذي يتردّد باستمرار، والقاتل: إنّ الأديان أو البعض منها والإسلام بشكل خاص، ترفض مبدأ فصل السلطة الزمنية عن السلطة الروحية، فيرتكز على مفهوم لا يقبل به التاريخ، وكأنّ التاريخ ليس سوى حقل تطبيق المشروعات الثقافيّة، أو السياسيّة، أو الاجتماعيّة، التي جوهرها فيما وراء التاريخ. لهذا يرى «ألان توران» أنّه «من الحكمة أكثر أن نبحث عن الشروط التاريخيّة التي حظي فيها النظام الاجتماعي بالتقديس، أو بخلاف ذلك حظي فيها الاستقلال الذاتي نسبياً للزمني عن الرّوحي، بأهميّة لا بأس بها».⁴

إذا كان الأمر على هذه الحال مع الديانة الإسلاميّة، التي تؤمن برفضها المطلق للفصل بين السلطتين، فإنّ بداية الفصل بينهما يعتبر بداية الديمقراطيّة بمعناها الحديث. وفي هذا يقول «ألان توران»: «إنّ الصراع بين البابا والإمبراطور، أي الفصل بين السلطتين، هو الذي مهّد الطريق أمام الديمقراطيّة»⁵، لكنّ هذا لا ينفي القول إنّ حال المسيحيّة لم يختلف كثيراً عن حال الديانات الأخرى من حيث المبدأ القائل بضرورة الجمع بين السلطتين. إنّ الكنائس جعلت السلطتين تأتلفان بشكل قويّ، فدافعت عن الرقابة الاجتماعيّة للمجتمعات التقليديّة، لكن مع ظهور البروتستانتية ودفاعها عن الفردية الديمقراطيّة ودعمها للدين الاجتماعي، على خلاف الكاثوليكيّة التي دعت لوقت طويل المُلْكِيّات المطلقة، تكون قد فتحت المجال للتحرّر.

إنّ العلاقات بين الدين والديمقراطيّة في نظر «ألان توران» كانت على الدوام معقّدة، بل متناقضة؛ أمّا المشكلة الأكثر إلحاحاً اليوم، فهي الاعتراف الواضح بالنزاع الكلّي بين الأصوليّة والديمقراطيّة. غير أنّه من الخطورة ألا نرى في العديد من الحركات المنبعثة من الدين أشكالاً من الدعوة الديمقراطيّة لتحرير الشعب، حتّى ولو كانت تلك الدعوات مستخدمة في الغالب من قبل أنظمة متسلّطة لأجل دعم سلطتها الخاصّة.

كما أنّ المدافعين الأكثر تطرفاً عن فلسفة الأنوار يعتقدون في نظر «ألان توران» أنّ الفكر العقلاني والعلمي كفيل وحده بدعم الديمقراطيّة، وأنّ المجتمع الديمقراطي ينبغي أن يكون شفافاً وطبيعياً، في حين أنّ

4- نفسه، ص 293.

5- نفسه، ص 293.

كلّ دعوة موجّهة إلى شعب أو ثقافة أو تاريخ، هي دعوة مثقلة بالقومية وتتحيز لحكومة متسلّطة، ويجد هذا الموقف ما يعارضه في التاريخ الحديث، حسب «توران» وفي أمريكا اللاتينية بشكل خاص، حيث ناضلت حركات شعبية مدنيّة تستلهم الدين نضالاً أكثر جدوى ضدّ الديكتاتوريات العسكرية من الطبقات الوسطى المتعلّمة، لكنّها مأخوذة في الغالب بإغراءات الأثرياء والمعونات التي كانت تقدّمها لها الأنظمة المتسلّطة، التي تقوم بتعزيز أنظمة السوق.

كما ينبغي ألا ننسى، في نظر «ألان توران»، أنّ الخطأ نفسه يحدث عندما نطلق اسم الديمقراطيين على كافة الذين يتولّون قيادة مؤسسات الاستهلاك أو المواصلات الجماهيرية، كما في اعتبارهم جميعاً ديماغوجيين يتلاعبون بالشعب ويقومون بتضليله. إنّ الزعماء الذين قبلوا الأولغارشيات والأنظمة القديمة، باسم القوى الشعبية، اعتقدوا في الغالب ومنذ البداية بضرورة ديكتاتورية البروليتاريا، أو ضرورة حكومة قومية متسلّطة مكلفة بقيادة حرب تحرّرية، فاختاروا حينئذ طريقاً تتعارض مع الديمقراطية، غير أنّ الروح الديمقراطية لم تكن غائبة عن الحركات الاحتجاجية التي اعتمدوا عليها. من الصعب على الدوام الفصل بين الروح الديمقراطية والفعل الثوري، لأنّ كلّ حركة اجتماعية تحمل في داخلها حركة اجتماعية مضادة. إنّ ما يغلق الطريق على الديمقراطيين هو إنكار الفاعل الاجتماعي لصالح الفاعل الإلهي، أو الطائفي، أو القومي.

إنّنا نعرف تمام المعرفة حجم الأخطار القصوى لكافة أشكال الطائفية، يقول «ألان توران»: «لذا علينا أن نرفع الصوت عالياً مؤكّدين على أنّها تتعارض مع الديمقراطية. غير أنّنا لا نستطيع أن نخلط بين سياسات طائفية وبين الأسباب الدينية أو الثقافية لمقاومة الاضطهاد، وهي المقاومة التي اعتبرها الليبراليون واحدة من الحقوق الأساس. أما الإدانة الموجهة إلى كافة مظاهر الحياة الدينية على اعتبار أنّها مناهضة ومعادية للديمقراطية، فمن شأنها أن تؤدي إلى خطر الانغلاق داخل عقلانية متطرّفة تؤدي إلى إنكار دور الفاعلين الاجتماعيين وتوجّهاتهم الثقافية، مثل خلافاتهم الاجتماعية في ابتكار الديمقراطية»⁶.

ثانياً: الإسلام والديمقراطية

شكّل إشكال الإسلام والديمقراطية جوهر النقاش، لمدة زمنية طويلة بين المسلمين، يمكن أن نرجعها بشكل تقريبي إلى سقوط الأندلس، وما يعرف بمحنة «ابن رشد»، وجوهر هذا الجدل، في نظر «سيد القمني»: «هو أنّ رجال الدين يفترضون أنّ الإنسان كائن عاجز ليس في مستطاعه بمفرده أن يفكر أو يكتسب المعارف بجهده، ولا يعترفون أنّ هناك أصلاً معارف يصنعها بالكشف والبحث والفهم، ولذلك فالإنسان عندهم غير مدرك لمصالحه، ولذلك وضعوا لأنفسهم قواعد فقهية تمنع هذا الإنسان من التفكير، لأنّه ربّما صادم بذلك

6- ألان توران، ما الديمقراطية، سبق ذكره، ص 294.

معلوماً من الدين بالضرورة فاستحق الموت، أو لأنه اجتهد في شأن يخالف نصاً قطعياً قال قراره مسبقاً في شأنه، لذلك فالإنسان يملك عقلاً قاصراً تابعاً لا يمكنه الاستقلال بصنع قوانين تناسب ظروف الحياة المتغيرة، ولا يمكنه أن يتخذ قراراً بدون الرجوع إلى أهل الدين للتفسير وللفتوى، لأنه عاجز وفاقد للأهلية بالمرّة.⁷

وإذا انطلقنا من وجهة النظر هذه، فإنه لا يمكن الحديث عن الديمقراطية، لأن أي رفض هو رفض لقانون سماوي، وهذا كفر وخروج عن الملة، وإن لاحظنا أحياناً رفض بعض الجماعات المتديّنة لقانون ما، فليس بسبب أن القانون ظالم، ولكن لأنه يخالف شرع الله. وهذه بعض الأدلة المقتبسة من القرآن التي يدعمون بها وجهات نظرهم: يقول تعالى: (أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ) سورة الرعد، الآية 41. (أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنَ بِهِ اللَّهُ) الشورى 21. (مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءُ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ) يوسف 40. (مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا) الكهف 26. (وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ) النجم 3. (فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا) النساء 65. (وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا) الأحزاب 36. (وَأَنْ أَحْكَمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ) المائدة 49. (أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ) المائدة 50.⁸

كما أن الديمقراطية تقوم على مبدأ أساس يتجلى في الحرية الفردية والحرية في اختيار العقيدة، وهذا يتناقض تماماً مع حدّ الردّة، للقول المنسوب إلى الرسول: «من بدل دينه فاقتلوه».⁹

لكن الواقع يشهد بتخلي المسلمين عن منطق العقل والعلم لصالح النقل الحرفي للآيات، وتأويلها حسب متطلبات ورغبات المستبد غير العادل، ممّا أدى إلى انحطاط الأمة الإسلامية عموماً وعلى جميع المستويات، وما يلاحظ هو أن الإنسانية تجاوزتنا بتطورها المعرفي ومنهجها العلمي إلى مرحلة الإنسان الراقى، ونحن ما زلنا عند مرحلة الطبيعة. لأنهم حسب «سيد القمني» يوقفون نمو الإنسان في بلادنا

7- سيد القمني، أهل الدين والديمقراطية، ط1، دار مصر المحروسة، القاهرة، 2005، ص 151.

8- القرآن الكريم، (ملاحظة: اسم السورة، متبوعاً برقم الآية. مثلاً المائدة 49).

9- أحمد بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج6، ط1، دار الريان للتراث، القاهرة، 1986، ص 173. رقم 3017.

* للمزيد حول هذا الموضوع: أحمد صبحي منصور: حدّ الردّة: دراسة أصولية تاريخية. القاهرة دار طيبة للنشر 1993، أعيد نشره من طرف المحروسة للنشر في 1994.

نحو الرشد ويحرمون عليه إدارة شؤونه بنفسه، ووضع تشريعاته بما يناسبه، لأنّ هناك من هو أدرى بمصالحه من رجال الدين المحترفين الذين ما زالوا في بلادنا يؤكّدون أنّ نظرتهم هي الأزليّة الأبدية الصالحة لكلّ زمان ومكان التي خلقت يوم خلق الإنسان ولن تسقط حتّى قيام الساعة.¹⁰

إنّ دخول «الإخوان المسلمين» وانخراطهم في الفعل السياسي، هو فقط في نظر «سيد القمني» من أجل قبولهم كأعضاء في ديمقراطية صناديق الانتخابات، دون تقيدهم بشروط الديمقراطية الحقوقية، كحقّ تشريع البشر لأنفسهم، وهو ما يرفضونه لأنّه لا حكم إلّا الله، وحقّ المرأة في شخصيّة إنسانية كاملة ذات أهليّة تامّة، وهو ما يتعارض عندهم مع حدود الله، وحقّ الاعتقاد، وهو ما لا يتفق مع حدّ الردّة... إلخ.

لكنّ الديمقراطية «ليست إجراءات عملية شكلية تختزل في صورة انتخابات دورية وتداول للسلطة وغيرها، وإنما هي نظام للحياة قائم على شروط موضوعية جوهرها قائم على النظرة الفردية للإنسان المستمدة من الفكر الليبرالي الذي يجعل الفرد غاية البناء الاجتماعي».¹¹ إنّ التعدّد وإمكانية الاختلاف العقدي يُعدّان شرطين مسبقين لقيام مجتمع ديمقراطي، فالمجتمع الذي لا يقرّ بحقّ أو حرّية العبادة للجميع كيفما شاؤوا لا يصلح أن يكون ديمقراطيّاً. من هذا المنطلق يرى «محمد أحمد علي مفتي»، على سبيل المثال، «أنّ الديمقراطية نظام لا ديني منبثق عن تصوّر عن الحياة قائم على فصل الدين عن الدنيا، ويسعى إلى بناء النظام السياسي على قاعدتين: قاعدة حيادية الدولة تجاه العقيدة، وقاعدة سيادة الأمة المترتبة عليها والتي تعني حقّ الأمة المطلق في تبني نظام الحياة الذي تراه مناسباً».¹²

وعلى الرّغم من ذلك، أي رفض الإخوان المسلمين لمفهوم الديمقراطية، فإنّ هذه الأخيرة تقبل رفضهم هذا لمبادئها، وإقصائهم لها باسم مبادئها نفسها، وهو ما سمّاه «كارل بوبر» مفارقة الديمقراطية، أو كمن يشرب السمّ ويعلم أنّه سمّ، إخلاصاً للوعد بشرب السمّ ما دام داخل الفعل الديمقراطي، ويعني القبول سلفاً حسب «سيد القمني» بعلمنا أنّهم سينقلبون على الديمقراطية وفق شريعة سماوية معلنة سلفاً ترفض الديمقراطية، وأيضاً دون أن تستطيع الاحتجاج (العصيان المدني نموذج). ومع حال كحال بلادنا اليوم ومناخ كمناخنا الفكري فإنّ هذه المغامرة الديمقراطية غير مضمونة العواقب بإطلاق ومرفوضة بإطلاق.¹³

ومن بين أهمّ المبررات التي يستندون عليها في رفضهم لمبادئ الديمقراطية هو أنّها تبتعد عن الدين، وهذا هو سرّ تخلفنا في نظرهم، وإن صحّ القول «انتقام الله» منّا، في حين يُعدّ تقرب الشباب المسيحي

10- سيد القمني، أهل الدين والديمقراطية، سبق ذكره، ص 153.

11- محمد أحمد علي مفتي، نقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية، سبق ذكره، ص 89. للمزيد بخصوص الرفض المطلق لكل أشكال التعددية الحزبية، وبالتالي للديمقراطية، واعتبار العلمانية كفراً وإلحاداً، يمكن الرجوع إلى الصفحات من 89 إلى 95 من المرجع نفسه.

12- نفسه ص 27.

13- سيد القمني، أهل الدين والديمقراطية، سبق ذكره، ص 214.

واليهودي من دينهم عندهم سبب تقدّمهم. لكن ما يلاحظ هو أنّ شبابهم يلتجئون لتدبير شؤونهم بأنفسهم، وما يرونه صالحاً لهم، مبتعدين عن الدين فيما يتعلّق بالشؤون الدنيويّة على أساس أنّ الدين شعور فردي، كما أنّ تقدّم وازدهار الحضارة الإسلاميّة في العقود الأربعة الأولى للهجرة، لم يكن مرتبطاً بمدى إيمان المسلمين وقتها، بل بمدى استخدام عقولهم بكلّ حرّية ومسؤوليّة.

إنّ دعاوى رجال الدين التي ترى تخلف المسلمين راجعاً إلى ابتعادهم عن الدين، لدليل ضدّهم، لأنّهم هم الذين فوّضوا أنفسهم مدافعين وحماة لهذا الدين وشبابه. فمن الذي جعل الشباب إذن في نظرهم يبتعد عن الدين؟ ولماذا لم يستطيعوا التحكّم في إيمان شباب المسلمين؟ ليس لهم من جواب سوى القول إنّ الإيمان في القلب، ولا يمكن معرفة المؤمن من غيره. أليس هذا هو جوهر الديمقراطية القائمة على حرّية العقيدة والرأي؟ فلماذا توجد محاكم التفتيش، أو ما يُسمّى بهيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟ كيف لهذه الهيئة أن تعرف أنّ المصلي، مثلاً، التزم بشروط الوضوء كاملة وأنّ وضوءه وصلاته وإسلامه ليس باطلاً، خاصّة وأنّ من أهمّ شروط الإيمان «النّيّة»؟

إنّ سرّ تخلف دولة ما وتقدّمها في نظرنا لا يرجع إلى الدين، بل إلى استخدامها للدين، من أجل مصالح شخصيّة، وجعلها له وسيلة من أجل تنصيب الحاكم قاضياً ومتّهماً، مشرّعاً ومنفّذاً، في الوقت نفسه. وهذا الأمر يتنافى وكلّ شريعة، سواء كانت دينيّة أو دنيويّة، لأنّه لا أحد يؤمن بالحرّية يمكن أن يقبل باستمرار الوضع، وإن لوحظ أحياناً الركون والاستسلام كما هو الشأن في عالمنا.

لكنّ الخطورة تكمن في الكيفيّة التي يمكن من خلالها تصحيح الأوضاع، هل يمكن للدين أن يكون فعلاً سبباً في المشكل والحلّ؟ أم لا بدّ من القبول بالرأي والرأي الآخر، أي الديمقراطية؟ وهل الديمقراطية تعني حقّاً التخلّي عن الدين؟

ثالثاً: الديمقراطية والدين

إنّ فصل الكنيسة عن الدولة، وفصل الدين عن السياسة، قدّم دافعاً لتعظيم السياسة، إلى درجة وصول هذا الإنسان القاصر -في نظر رجال الدين- إلى وضع قوانينه الخاصّة به. إنّ هذا التغيير في السيادة هو المختبر الأساس لابتكار الديمقراطية. وانطلاقاً من اللّحظة التي تمّ فيها ابتكار الديمقراطية، أصبح في نظر «مارسيل غوشيه» من الصعب على أحدنا -باعتباره مواطناً- أن يتصوّر نفسه مُسيّراً من قبل العالم الآخر.

إنّ دولة الإنسان هي من صنع الإنسان، بينما يعتبر في نظر المؤمن عدم إشراك فكرة الله في الترتيب الذي يجمعنا وفي القلاقل التي تفرّقنا كفراً، لقد أصبحنا في نظر «مارسيل غوشيه» باختصار شديد،

ديمقراطيين مفرطين في التجريد.¹⁴ لكنّ القول بالخروج عن الدين لا يعني التخلّي عن المعتقد الديني في نظر «مارسيل غوشيه»، وإنّما الخروج من عالم يكون الدين فيه بحدّ ذاته منظماً بنيوياً، يوجّه الشكل السياسي للمجتمعات، ويعيّن البنية الاقتصادية للرباط الاجتماعي، «إنّ الخروج من الدين هو في المحصلة الانتقال إلى عالم يستمرّ وجود الأديان فيه، ولكن ضمن شكل سياسي وتنظيم جماعي لم تعد تُعنى بتحديدهما».¹⁵ وإن كان هناك تفوّق للسياسي على الديني، وهي خاصيّة يشترك فيها الشرق مع الغرب، إلّا أنّه عند الحديث عن العلمنة التي ظهرت في الغرب وازدهرت، لأنّ الدين أصبح مستقلاً عن السياسة، فإنّه في الشرق تمّ تحديد المدى السياسي، عن طريق إنشاء إمبراطوريّة ترتبط بتعريف الإيمان الجديد، فعلى الناس أن يطيعوا، وعلى الخلفاء والأمراء أن يحترموا شريعة الله، تحت إشراف العلماء، والعلماء هنا رجال الدين.

وإذا كان ارتباط الديمقراطية بالعلمنة ضرورياً للقول عن دولة ما إنّها ديمقراطيّة، فيمكن القول: إنّ الديمقراطية لم تر النور حتّى يومنا هذا في بلاد الإسلام؛ أو أنّ السياسي تمّ تغليفه بالديني فتحول الدين إلى إيديولوجيا. ويمكن أن نلاحظ هنا نشأة الشيعة، وهي لا تختلف عن أيّ فرق أخرى في الإسلام. فهي بدت ومنذ انطلاقتها حركة سياسية أكثر منها دينيّة. والخلاف السني - الشيعي الذي ما يزال إلى يومنا هذا يشكّل أزمة إيديولوجيّة في المجتمع الإسلامي، شبيهة بالانقسام الذي عرفته الكنيسة في بداية القرن الحادي عشر، والذي أدّى إلى انقسام العالم المسيحي إلى كنيسة شرقيّة وكنيسة غربيّة. وفي الواقع لا يمكن للديمقراطيّة بمفهومها الغربي أن تسود بمعزل عن العلمانيّة؛ ولا يمكن للعلمانيّة حتّى الآن على الأقلّ - أن تظهر في ظلّ الإسلام. فالصراع الذي نشهده اليوم يقوم بين الديمقراطيين والأصوليين، التحديثيين والتقليديين، الإحيائيين والسلفيين. وهو بعيد جدّاً عن أن يكون صراعاً يدور بين العلمنة والدين، أو بين العلمانيين والإسلاميين. في هذا الإطار يرى «نجيب محفوظ» مثلاً المنافسة بين الإسلام والديمقراطيّة الغربيّة كمذهب متكامل من النظرية والتطبيقات، اعترف بحقوق الإنسان، والاقتصاد الحرّ، وحقق إنجازات رائعة في ميدان التقدّم، الأمر الذي جعل الإسلام يقف مناضلاً ينفّض عن جفينة آثار نوم طويل عميق في ظلام الجمود والتأخّر. ويضيف «نجيب محفوظ»: ولا شكّ أنّه يشعر بتأخّره في مجالات الحضارة الحديثة في العلم والتكنولوجيا، والقوّة الماديّة، ويشعر في الوقت نفسه بكبريائه التاريخي وتراثه المجيد، فيضاعف ذلك من أزمته ويدفعه إلى التفكير الدؤوب لتعويض ما خسره، واسترداد ما فاتته، ثمّ يحقّق ذاته بما يتناسب مع رسالته. يقول نجيب محفوظ: ولعلّه «لا يجد نفسه في تناقض حادّ مع الديمقراطية الغربيّة، أجل إنّ نظامه الاقتصادي يختلف عن النظام الرأسمالي، ولكنّ الديمقراطية الغربيّة لا تنفي الدين، ويمكن ترجمة حرّيتها السياسيّة إلى مبدأ الشورى».¹⁶

14- مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، ط1، ترجمة: شفيق محسن، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، 2007، ص 24-25.

15- نفسه، ص 27.

16- نجيب محفوظ، حول الدين والديمقراطيّة، الدار المصريّة اللبنانيّة، للنشر والتوزيع، القاهرة، دت، ص 18-19.

أما في الغرب، فالصراع اليوم يدور بين الدولة والمجتمع المدني بعد أن بلغت عملية الفصل بين الحقل المدني والحقل السياسي حدّها الأقصى، وبعد أن تمّ الاندماج الكامل للدين في الديمقراطية؛ أم أنّ هذه المقارنة هي ظلم للإسلام كما يقول فهمي هويدي: «يُظلم الإسلام مرتين، مرّة عندما يقارن بالديمقراطية، ومرّة عندما يقال إنّهُ ضدّ الديمقراطية، إذ المقارنة بين الاثنين خاطئة، وادعاء التنافي خطيئة».¹⁷ فموقف المسلمين وليس الإسلام - من الديمقراطية يشكّل في نظر «هويدي» بؤرة التباس، إذ هو مثقل بعبء التاريخ إلى حدّ كبير، وتلعب الذاكرة دوراً حاسماً في إثارة الشكوك والهواجس، وربّما الرفض والانتهاج أيضاً. فالديمقراطية عند البعض في زمننا يضيف «هويدي»: «لا ينظر إليها كنظام للحكم يقوم على الحرية والمشاركة السياسيّة والتعددية وغير ذلك فحسب، وإنّما كرمز لمشروع غربي مارس القهر والذلّ بحقّ العرب والمسلمين. ويعكس خطابه الإعلامي على الأقلّ عداءً ظاهراً للإسلام، ومن ثمّ فإنّ إنكار الديمقراطية من جانب هؤلاء لا ينبغي أن يحمل باعتباره رفضاً لذاتها، ولكنّه في حقيقة الأمر رفض للمشروع الذي تمثّله».¹⁸

لقد كانت السلطة في نظر «مارسيل غوشيه» منزلة من عند الآخر وتفرض نفسها من فوق إرادة البشر، وأعادتها الثورات الحديثة إلى الأرض -الثورة الإنجليزيّة وبعدها الأمريكيّة، ثمّ الثورة الفرنسيّة- ووضعتها على مستوى الإنسان، أكثر من ذلك سوف تعمل تلك الثورات على جعل السلطة تنبثق من الشعب، عوضاً عن الإتيان بها من فوق، وسوف تجهد على إنشائها بناء على فعل واع ينبع من إرادة المواطنين. كانت السلطة تجسّد ما يفوق قدرتنا، وهي لن تكون بعد اليوم إلّا ممثلة لطموحاتنا، سوف ندعوها يقول «مارسيل غوشيه» بـ«التمثيلية» أي أنّه -بالمعنى الحصري لهذه الكلمة - ليس لها من كنه آخر سوى ما تمدّها به رعيّتها. التمثيل التجسّدي في زمن الآلهة، والتمثيل التفويضي في عالم المواطنين المتساوين، نجد العناصر نفسها التي تعمل بشكل مختلف وبتوزيع مختلف».¹⁹

إنّ الديمقراطية المعاصرة لم تجد في نظر «مارسيل غوشيه» سبيلاً للاستقرار إلّا بدءاً من اليوم الذي اكتشفت فيه أنّه من الضروري القبول بالفارق من أجل تقدير الوفاق، بدلاً من البحث بلا جدوى عن التطابق، وهو الأمر نفسه الذي لم ينتبه إليه الديمقراطيون المعاصرون، وأيضاً المسلمون المتعصّبون لوجهة نظرهم. إنّ صراعهم هذا لا يخدم أيّاً منهما، أي: لا يخدم الدولة. لهذا بالأحرى البحث عن الوفاق بدل التطابق. والبحث عن السبل الكفيلة لتجديد الفهم الديني بدل التقليد والنقل الحرفي الأعمى له أو رفضه تماماً وتبخيسه.

17- فهمي هويدي، الإسلام والديمقراطية، ط1، مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1993، ص97.

18- نفسه، ص 98.

19- مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، سبق ذكره، ص 29.

انطلاقاً من هذا القول يرى «مارسيل غوشيه» أنّ القول بالخروج من الدين في فرنسا على وجه التحديد- هو على أبعد تقدير تحويل العنصر الديني القديم إلى عنصر آخر غير الدين. وهذا السبب الذي جعله يطعن في مختلف أشكال «العلمنة» (laïcisation) و«الدنيوية» (sécularisation)، إنّهما في نظره لا يأخذان بالحسبان المؤدّي النهائي للسياق، ويجب التنبّه إلى أنّ هذين المفهومين هما من أصل كنسي. إنّهما يأتیان من محاولة المؤسسة الكنسيّة تحديد نفسها عن طريق التّضادّ، فهما يشيران إلى ما هو ليس كنسيّاً، أو إلى ما يخرج عن قوانينها.²⁰ وما يتّضح أنّه استقلال بينهما ما هو في واقع الأمر سوى إحياء بسيط للعالم البشري تجاه التأثير التشريعي للعالم الديني. بيد أنّ الأمر يتعلّق بما هو أكثر من ذلك بكثير: المسألة هي إعادة تأليف العالم البشري بمجمله عن طريق إعادة الاندماج والانصهار وإعادة التكوين للقضاء على هذا العالم خلال آلاف السنين.

إنّ طعن «مارسيل غوشيه» في أنواع «العلمنة» و«الدنيوية» له ما يبرّره في نظره، على الرغم من أنّ لهما القدرة الوصفية، حيث يصفان الظاهرة على نحو ملائم، إلّا أنّهما لا يلمسان عمق الظاهرة التي تشكّل أصالة عالمنا.

من الناحية الوصفية: نحن نواجه، في نظر «مارسيل غوشيه»، في القرون الماضية الأخيرة انقلاباً من حال الهيمنة الكليّة والجلية للعامل الديني إلى درجة يمكننا القول عنه إنّهُ يجعل دور العامل الديني ثانوياً وخاصّاً، وذلك بالارتباط مع ظاهرة أخرى تميّز الحداثة السياسيّة، وهي: الفصل بين المجتمع المدني والدولة. نقصد أنّ العامل الديني أصبح ثانوياً، لأنّ التنظيم المؤسّساتي والقواعد الشكليّة للعيش المشترك في ظلّ الحداثة السياسيّة، أصبحت نتيجة لتداول المواطنين وإرادتهم. وبإمكان هؤلاء المواطنين الإعلان عن موقفهم، والاختيار بموجب قناعتهم الدينيّة، ولكن على أساس الاعتراف المسبق بأنّ التنظيم السياسي لا يحدّد سلفاً بالدين. فالدين بهذا المعنى ليس أساساً ولا شائعاً. والتنظيم السياسي لا يسبق إرادة المواطنين ولا يعلو عليها، لأنّ قناعاتهم تُعدّ شخصيّة بالضرورة. كذلك لا يخضع التنظيم السياسي لغايات دينيّة: فهو على العكس يجب أن يفهم بطريقة تسمح بتعاشيش غايات متعدّدة ومشروعة. بهذا المعنى يرى «مارسيل غوشيه» أنّه إن لم يوجد فصل قانوني بين الكنيسة والدولة، فعلى الأقلّ هناك انفصال من حيث المبدأ بين العامل السياسي والعامل الديني، وهناك ضرورة لأن تكون الدولة حياديّة تجاه الدين.²¹

إنّ هذا التحرّر إزاء سلطة العامل الديني في أوروبا الحديثة يتّسم بنوع من الازدواجيّة، هذه الازدواجيّة تضفي في نظر «مارسيل غوشيه» معنى محدّداً لمفاهيم «العلمنة» و«الدنيوية». فمن جهة هناك أوروبا العلمانيّة في بلدان كاثوليكيّة تتميز بالمذهب الواحد، حيث لم يتح للحقل العام المتحرّر من نفوذ الكنيسة

20- نفسه، ص 30.

21- نفسه، ص 31.

الرومانية أن يظهر إلا عبر تدخّل إداري، بل تدخّل عملي من قبل السلطة السياسيّة. وعلى ضوء هذا النزاع تأكّد الفصل بين الكنيسة والدولة والحقل الاجتماعي عن الحقل السياسي والعام عن الخاص وكلّها أجزاء تطمح إلى اتخاذ موقع لها بشكل مترابط ومتزامن. ومن جهة أخرى، هناك أوروبا الدنيوة في أرض بروتستانتية، رجّح فيها إدراج الكنائس الوطنيّة بصورة مستمرة في الحقل العام، وذلك بفضل القطيعة مع روما. وفي هذا يقول مارسيل غوشيه: «إننا نشهد بالأحرى، في مثل هذه الحالة، تحوّلاً متزامناً للدين ولمختلف مجالات النشاط الاجتماعي. وهنا، تحدث الانقسامات بين التقليد والحداثة انشقاقاً متشابهاً في الكنائس والدولة عوضاً عن أن تخلق انشقاقاً بينهما».²²

هنا يرى «مارسيل غوشيه» ضرورة العودة لمسألة العلمانيّة، متسائلاً: كيف نصنع ديمقراطيين من رجال متديّنين، ونحن نحارب في الآن نفسه صيغة الإيمان بمعينة سياسة تابعة للخارج؟ إنّ حلّ هذه المسألة أدّى بشكل حتمي حسب «مارسيل غوشيه» إلى قيام صيغة خاصّة لإدراك سياسة الاستقلاليّة، أي إمكانيّة قبول العلمانيّة كمدخل للفكر الديمقراطي، وهذا ما جعله يكتشف نفسه ويؤكدّها ضمن إطار مجتمعات مفعمة بالإيمان، ممّا كان له آثار بالغة في فهم غاياته هو وأساليبه، أي القبول الذاتي بالدين وأهميته في تهذيب سلوك الأفراد. وهذا لا يتناقض وجوهر الفكر الديمقراطي والعلماني. وهكذا، فإنّ أية فكرة عن الديمقراطية الراديكاليّة، التي كانت فرنسا معقلاً لها، لا يمكن أن تفهم إلاّ إزاء نقيضها وتبعاً للدور الذي نعطيه للدين. إنّ ما نلاحظه اليوم هو اختفاء الداعم الذي يمنح القوّة والأهميّة إلى صورة الرجل المشرّع لنفسه. ولم يعد أحد باستطاعته أن يؤمن، حتّى ولو كان يرغب في ذلك، على الأقلّ داخل الأراضي المسيحيّة، بأنّ النظام الذي يجمعنا يأتي من عند الله ويوحّدنا به. إنّ الفكرة التي نستطيع أن نكوّنها عن قدرتنا على تحديد هذا النظام، وعن أساليب تطبيقه، قد تحوّلت تحوّلاً جوهرياً. وهذا ما يغيّر طبيعة الديمقراطية وموقع الأديان فيها.

إنّ الدليل الذي يقدّمه «مارسيل غوشيه» عن تشخيصه لعلاقة الدين بالديمقراطيّة، أو انصهار العامل الديني في الديمقراطية، أدّى إلى ظهور ديانة جديدة، سمّاها «ديانة الفن» إنّها ديانة أخرى بديلة تبرز بموازاة مع التاريخ، وتقوم على المسلّمات نفسها، ولا تتوقّف عن مجاراته والتقاطع معه. إنّها تشاركه الغموض نفسه. فمن جهة يسهم تكريس الفنّ في الاعتراف بالقدرة البشريّة التحرّريّة. فالفنّان هو إنسان حرّ بامتياز، من المنظور الماورائي، إنّ الرجل الذي يتحرّر من كونه خاضعاً بفطرته. ولكن ما سيكمل إعلاء الفنّ إلى مصافّ الإيمان، هو أنّه ذو طبيعة مختلفة تماماً، بل متناقضة. إنّها من ناحية أخرى، تمنح الفنّ القدرة على معرفة خاصّة ومتفوّقة تضعنا من جديد خارج الديانات المتكوّنة، وداخل الإطار الديني الأوّلي واللاتمييزي، بلغة أخرى إنّها عودة نحو المطلق عبر المستقبل، أصبحنا أمام موهبة التخيل، بإمكاننا أن ندرك بداهة الكيان الحيّ للأشياء. ولدينا بواسطة الرمز وسيلة بها نصف ما هو غير قابل للعرض، ونستعرض الخفيّ

22- نفسه، ص 32.

من خلال الظاهر، ونجعل ما هو مدرك بالعقل ملموساً. يمكن أن نلخص الأمر في كلمة واحدة، هو أننا نبتعد عن الواقع، ونسمّيه بأسماء أخرى، كفوق طبيعي، أو مطلق، أو الإلهي. والفن طريقه الأسمى، حيث يعود الفضل إلى الرومانطيقية الألمانية في صياغة هذه العقيدة لأول مرة، وبأسلوب منطقي، ولكن بالفاعلية الاجتماعية نفسها.

إلا أن هذا الرمز الفني الذي تمّ تمجيده لقرنين من الزمن، لا يوفر لنا الإحساس بالوجود، حسب «مارسيل غوشيه»، وإن جعلنا نفتح بعض الشيء على الآخر، فإنّ هذا الشيء هو ما في مخيلتنا البشرية. وإن كان لديه من أمور يعلمنا إيّاها، فإنّ هذه الأمور تدخل ضمن الحدود الذاتية لاستعداداتنا، من هنا يأتي الشعور بالأزمة، وبالفراغ، وهذا الاضطراب نفسه يصيب العلمنة كما تفهم تقليدياً. ولكنّ هذا الاضطراب لا يأخذ كامل معناه إلا إذا وافقنا على أنّه متلازم مع إضعاف واضح للعامل الديني.

إنّ العلمنة القديمة لم يتمّ تجاوزها بسبب ارتفاع معدل الإيمان حسب «مارسيل غوشيه». لقد انجرفت في إعادة تحديد معلمها نتيجة نضب تدفقها. ويكمن صميم التناقض في إعادة التحديد هذه التي خصّصت مكاناً مميزاً للديانات المكبوتة من قبل. فما يعيد الأديان إلى الواجهة، ومهما بدا ذلك غريباً، هو تراجعها بالذات. وما أعطى للعلمنة الصدارة، هو ما يلاحظ في أوروبا من إضعاف للعامل الديني، والموجة الاجتماعية ذات المنحى المعاكس القادمة من المناطق الإسلامية المجاورة لأوروبا، أعني هنا الفوران الأصولي والسياسي الذي يجري في بلاد الإسلام (والذي يصيب أيضاً العالم الهندوسي على سبيل المثال) لإزالة اللبس عن عدد من الأفكار المشوشة والمتحزبة التي تخلط بخفة بضع مجموعات من المسيحيين المتدينين، الذين هم علامة منتشرة للعصر الجديد وبين مناورات «الإخوان المسلمين» الذين يرون في عملهم «ثأر الله» في لوحة شاملة منبئين بنهاية العالم.

إنّ هذا المدّ الأصولي يصل إلى أوروبا في نظر «مارسيل غوشيه» من الخارج على وجه الخصوص، وعن طريق ممثليه في الداخل. لكن رغم هذا الورع الديني الذي يلاحظ هنا أو هناك، يقرّ «مارسيل غوشيه» أنّه ليس في أوروبا ما يشبه لا من قريب أو بعيد الحمى الكبيرة التي تحرّك حواضر العالم الثالث.

إلا أنّ بعض المفكرين المسلمين، كـ«عبّاس محمود العقاد»، يرون أنّ «الأمم الإسلامية في عصرنا، تنهض وتتقدّم، وأنّها أحوج ما تكون في هذه المرحلة خاصّة إلى الحرية والإيمان، متّفقين، لأنّ الحرية بغير الإيمان حركة آلية حيوانية، أقرب إلى الفوضى والهيجان منها إلى الصالح والعمل المسدّد إلى غايته».²³ فالحرية هي المبدأ الذي تقوم عليه الديمقراطية الغربية، على وجه التحديد، والحرية بدون قيود

23- عبّاس محمود العقاد، الديمقراطية في الإسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، د ت، ص 7.

الإيمان، هي حرية حيوانية، لا ترقى إلى مستوى الحرية الإنسانية، وهذا يدلّ على كون الديمقراطية لم تتخلّ عن الدين.

انطلاقاً من هذه المقارنة البسيطة بين ما يقع في بلاد الإسلام وأوروبا، يرى «مارسيل غوشيه» الفرق بين العودة إلى العامل الديني، والعودة إلى الدين؛ فالعودة إلى العامل الديني تسمح بتكيف الإيمان مع الظروف المعاصرة للحياة الاجتماعية والشخصية، في حين العودة إلى الدين التقليدي لا تسمح في نظر «مارسيل غوشيه» بالتعايش والتكيف المستمر مع متطلبات الحياة الاجتماعية المعاصرة. لهذا يكون لتنشيط الإيمان، في حالة العامل الديني، دور حقيقي في صناعة الفرد، انطلاقاً من نقيضه، أي من التقليد. إنه يحلّ نظام الإيمان الشخصي محلّ سيادة التقاليد والجماعة. لقد رأينا في ديانة الفن أو المقارنة بين المدّ الأصولي، والمسيحيين الجدد، كيف أنّ العلمانيين (خصوم الدين) أسهموا في إعادة إحياء العامل الديني، رغم كلّ المحاولات لإضعاف الكنائس، وكيف أنّ تهميش الكنائس جعل العلمانية شيئاً فشيئاً حدثاً بدون مبادئ.

كما أنّ التحول الذي يحصل في العالم الديمقراطي، الذي يعود إلى التطوّرات العميقة التي يشهدها المجال السياسي وإلى ما يجري من إعادة الترتيب في العلاقات بين العام والخاص، هي حركة لا دينية ولا علمانية في نشاطاتها، ومع ذلك عرّضت النموذج الفرنسي التقليدي للانحراف بسبب هذه التحوّلات. ومن هذا المنطلق نرى كيف أنّ البلدان العلمانية تستقبل التغيير بسهولة. فطلب الاعتراف العام بالإيمان الخاص، الذي هو في قلب هذا التحول، يمكن في نظر «مارسيل غوشيه» أن يسبّب اضطرابات داخل فرنسا، ولكنّه في المقابل يمثل انحرافاً بالغاً في الثقافة الفرنسية.²⁴

إنّ حديثنا المقتضب عن الدين والديمقراطية القائم على فكرة العلمانية لم يكن نقاشاً فرنسياً فقط، بل امتدّ إلى أمريكا وخصوصاً حول الليبرالية والديمقراطية والدين، والسؤال الذي كان مجال نقاش هو: هل من المعقول وضع المسائل الأخلاقية والدينية بين قوسين لأغراض سياسية، وفصل هويّتنا الخاصة عن هويّتنا السياسية؟

إنّ القول بضرورة وضع قناعتنا الأخلاقية والدينية بين قوسين، إن نحن أردنا أن نضمن التعاون على أساس الاحترام المتبادل، والإلحاح الكبير من طرف الليبرالية السياسية على هذا الأمر، يثير بدوره سؤالاً لا تستطيع الإجابة عنه وفق شروطها هي، فحتّى لو كان الإقرار بأهمية ضمان التعاون الاجتماعي على أساس الاحترام المتبادل، فما الذي يضمن أن تكون هذه المصلحة من الأهمية ما يجعلها تسود دائماً على ما

24- مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، سبق ذكره، ص 48.

(*) للاطلاع على المزيد بخصوص هذا الموضوع يمكن الرجوع إلى الفصل المتعلق، بالدين، الدولة، العلمنة، من الصفحة 49 إلى الصفحة 64، من المصدر نفسه، (مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية). وكذا الفصل الأخير أيضاً المتعلق بحدود ديمقراطية الهويات.

يمكن أن يظهر من مصالح أخرى منافسة لها داخل التصوّر الأخلاقي والديني الكلّي نفسه؟ وفي هذا السياق نجد «رولز» يؤكد أنّ الليبرالية السياسيّة لا تقوم على التشكيك في مزاعم المذاهب الدينيّة والأخلاقيّة الكلية، لكن إذا كانت الليبرالية تسمح هكذا بإمكانية صحّة بعض هذه المذاهب، فكيف نستطيع أن نمنع أي مذهب أن يفضي إلى قيم تكون من الإلزام بمكان يسمح لها بنسف القوسين، إن جاز القول، ورجوع القيم السياسيّة المتصلة بالتسامح والإنصاف والتعاون الاجتماعي القائم على الاحترام المتبادل؟

قد يقول قائل المقصود جون رولز- إنّ القيم السياسيّة المنبثقة من المذاهب الأخلاقيّة والدينيّة الكلية تتناول ذوات مختلفة. وعليه فإنّ هذه القيم تخصّ بنية المجتمع القاعدية والجوانب الدستوريّة الأساس، بينما تخصّ القيم الأخلاقيّة والدينيّة سيرة الشخص في حياته العادية والجمعيّات الطوعيّة التي يختار الأفراد الانضمام إليها. لكن إذا تعلّق الأمر بالاختلاف في موضوع النقاش، فإنّ «مايكل ساندل» لا يرى حاجة إلى مجارة جون «رولز» في تأكيده المتكرّر أنّ في الديمقراطية الدستوريّة التي تحكمها الليبرالية السياسيّة²⁵ «من المفروض أن ترجح القيم السياسيّة على ما عداها من القيم المنازعة لها»²⁶ هنا يدخل «رولز» فكرة «العقل العام»²⁷، ويعتبرها من مكوّنات الليبرالية السياسيّة، بحيث لم يعد من المهمّ التمييز بين المعتقدات أو المبررات الدينيّة والمبررات السياسيّة العلمانيّة بالنسبة إلى رولز، ولكنّ التمييز بين العقول العامّة والعقول غير العامّة، بحيث يدخل الدين في إطار العقول غير العامّة، بالإضافة إلى الجامعات والجمعيّات العلميّة والجماعات المهنيّة... بحيث يرى «أنّ على الجميع الدخول في إطار العقل العام، وليس ممثلي الشعب المنتخبين والقضاة فقط»²⁸، ومعنى هذا لا يحقّ للمواطنين ولا لممثليهم أن يتبنّوا خياراً سياسياً إلا إذا أمكن تبريره بناء على العقول العامّة، وعلى التبرير العام لخيار سياسي أن يكون مبنياً على العقل العام، معنى هذا أنّ على الأطروحات الدينيّة التي تدخل في إطار العقل غير العام أن تجد مبرراتها انطلاقاً من العقل العام، أي الإرادة العامّة للشعب. وهذا يبيّن بوضوح أولويّة السياسي على كلّ الاعتبارات الشخصيّة، بالنسبة إلى رولز.

إنّ الصعوبة التي نواجهها في تقدير أولويّة «القيم السياسيّة» من دون الرجوع إلى مزاعم الأخلاق والدين، يقول «مايكل ساندل»: يمكن رؤيتها بوضوح أكبر عندما ننظر في تلك المجادلات السياسيّة المتصلة بالمسائل الأخلاقيّة والدينيّة الخطيرة، فمن بين المسائل المطروحة، يقدّم «مايكل ساندل» مثلاً،

25- مايكل ساندل، الليبرالية وحدود العدالة، ط1، ترجمة محمّد هناد، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، 2009، ص 320.

26- JOHN Rawls, political liberalism, New York: Columbia university press, 1993, p.146, ET p.155.

27- Ibid. pp. 222-254.

28- مايكل ج. بيرري، الدين في السياسة، جوانب دستوريّة وأخلاقيّة، ط1، ترجمة عربي ميفاري، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، بيروت، 2014، ص 110.

يتعلّق بمسألة الحقّ في الإجهاض في عصرنا.²⁹ (كما كانت في السابق مسألة العلاقة بين السيادة الشعبيّة وقضيّة الرقّ التي دار حولها نقاش واسع بين أبراهام لينكولن وستيفن دوغلاس).

إنّ الاختلاف الحادّ حول جواز الإجهاض من الناحية الأخلاقيّة والدينيّة، والبحث عن حلّ سياسي يضع الخلافات الدينيّة والأخلاقيّة بين قوسين أيّ حلاًّ محايداً من هذا الجانب - يبدو مسألة في غاية الأهميّة. لكنّ معرفتنا في نظرمايكل ساندل - ما إذا كان من المعقول وضع المذاهب الأخلاقيّة والدينيّة الكليّة، المعنيّة بهذه المسألة، بين قوسين لأغراض سياسيّة، تبقى مرهونة إلى درجة كبيرة بمعرفة أيّ من هذه المذاهب على حق، فإذا كان مذهب الكنيسة الكاثوليكيّة صحيحاً وكانت حياة الإنسان تبدأ بالمعنى الأخلاقي - منذ أول يوم من الحمل، فإنّ وضع مسألة الوقت الذي تبدأ فيه هذه الحياة في نظر الأخلاق والدين بين قوسين، يصبح أبعد من أن يكون معقولاً، قياساً بما لو كان الأمر متعلقاً بتنازع بين مذاهب مختلفة حول هذه النقطة. وعليه، يقول مايكل ساندل: «فبقدر ما نكون واثقين من أنّ الجنين مختلف - بالمعنى الأخلاقي الديني - عن المولود، نكون واثقين من إثباتنا لتصورٍ سياسي للعدالة يطرح جانباً الجدل حول وضع الجنين من الناحية الأخلاقيّة».³⁰

أما الردّ الذي سيقدمه الليبراليون السياسيون، فهو أنّ القيم المتصلة بالتسامح والمواطنة المتساوية للمرأة حجة كافية للإقرار لهذه الأخيرة بحريّة اختيار مواصلة الحمل أو إجهاضه، وأنّ الدولة ليس لها الحقّ في التدخل في الجدل الأخلاقي، والديني الدائر حول الوقت الذي تبدأ فيه حياة الإنسان^(*). إنّ إلحاح «جون رولز» على هذه الفكرة يعود «إلى كون العدالة في نظره لا تنطبق إلّا على المؤسسات، وهذا يدلّ على أنّ «رولز» لا يرى أنّ لفكرة العدالة تصوراً آخر يخرج بها عن التصوّر التعاقدي لها من حيث هي فضيلة مؤسّساتيّة تبلور إجراء منصفاً لتنظيم المؤسسات على نحو عادل. وهكذا فمن خلال منظور العقد ينظر إلى المجتمع، ومنذ الوهلة الأولى، باعتباره ظاهرة مجتمعيّة متعاونة، رهانها الأساس إقامة علاقة تعاون، وليس علاقات هيمنة بين الأفراد المنتمين إليها، إذ بفعل بنيتها وغائيتها تكون المؤسسات المشكّلة للبنية الأساس للمجتمع أطرافاً في مغامرة تعاون ترمي إلى تحقيق فوائد مشتركة بين الأطراف المساهمة فيها.

كما يلحّ من جهة ثانية على أنّ الغاية من الإجراء التعاقدي هي ضمان أسبقيّة ما هو عادل على ما هو خير، وهذا دليل واضح ليس فقط على وعيه النقدي بمزالق سؤال التأسيس، أي عمل العقل الأخلاقي لحظة التشريع لموضوع العدالة ومبادئها على مقتضى الاعتبار الفلسفيّة أو الدينيّة المتعلقة بالخير والسعادة، بل أيضاً على قناعاته وطموحه لتدشين آفاق أخرى للأخلاقيّة السياسيّة، التي تقطع كليّة مع المنظور الديني؛

29- مايكل ساندل، الليبرالية وحدود العدالة، سبق ذكره، ص 320.

30- نفسه، ص 321

* يبدو أنّ رولز يتبنّى هذه الفكرة عندما يشير إلى الإجهاض، ضمن هامش في أسفل الصفحة. غير أنّه لا يشرح لماذا يجب أن تسود القيم السياسيّة في هذه الحالة، حتى ولو كان موقف الكنيسة الكاثوليكيّة صحيحاً في هذه الحالة. انظر الليبرالية السياسيّة، مصدر سبق ذكره، ص 243-244.

وذلك بقلب سؤال التأسيس لصالح سؤال الاتفاق المتبادل أو التعاقد³¹. وهذا ما يتّضح عند حديثه عن العصيان المدني، فهو يحاول جعل ما هو سياسي وأخلاقي قائماً على مبادئ التعاقد لا غير، تجنباً لأيّ تأويل قد يصيب جوهر الدولة والمجتمع، ولهذا يقرّ في أكثر من مناسبة أن يكون الرفض للقوانين الجائرة، داخل نظام عادل تقريباً، سياسياً.

لكن في نظر «مايكل ساندل» إذا كان موقف الكنيسة الكاثوليكية صحيحاً حول وضع الجنين بحيث يعتبر الإجهاض مساوياً للقتل من الناحية الأخلاقية، فسيصبح من غير الواضح لماذا يجب أن تسود السياسة المتعلقة بالتسامح وبمساواة المرأة مهما بلغت هذه القيم من الأهمية، فإذا كان موقف الكنيسة الكاثوليكية صحيحاً، فلا بدّ، في نظر «مايكل ساندل»، أن يتحوّل الدفاع عن أولوية القيم السياسية إلى مثال تنطبق عليه نظرية الحرب العادلة، ويصير كلّ واحد منّا مطالباً بالبرهنة على ما يدعو إلى سيادة هذه القيم، حتى ولو أدّى ذلك إلى سقوط مليون ونصف من الضحايا المدنيين كلّ سنة.

إنّ القول باستحالة وضع المسألة الأخلاقية والدينية بين قوسين في مجال تحديد اللحظة التي تبدأ فيها حياة الإنسان هو أمر مختلف عن الاعتراض على الحقّ في الإجهاض. إنّه ليس إلّا توضيحاً مفاده أنّ الدفاع عن هذا الحقّ لا يمكن أن يكون محايداً بالنظر إلى الجدل الأخلاقي الديني. فالمقصود حسب «مايكل ساندل» هو وجوب الاستناد للمذاهب الأخلاقية والدينية المعنية بهذه الحالة، لا تفاديها. ويضيف «مايكل ساندل»: غالباً ما نجد الليبراليين يعارضون هذا الوجوب بحجّة أنّ فيه انتهاكاً لأولوية الحقّ على الخير. لكنّ النقاش المتعلق بالإجهاض يبيّن أنّ هذه الأولوية لا يمكن الدفاع عنها، ذلك أنّ الدعوة إلى احترام حقّ المرأة في اتخاذ القرار الذي تراه مناسباً لها يبقى مرهوناً بإثبات وجود فرق أخلاقي واضح بين إجهاض جنين في مرحلة مبكرة نسبياً وقتل صبي³².

الخاتمة:

ما يمكن أن نستخلصه من خلال ما تقدّم هو أنّ الديمقراطية لم تستطع يوماً التخلّي عن الدين، سواء بدعوى حرية الحقّ في الاختيار، كما هو الشأن مع «ساندل»، أو العلمانية كما هو الشأن مع «غوشييه». لكنّ ما يتفقان حوله هو كيفية تكييف الديني مع السياسي، والسياسي مع الديني، من أجل استقرار الدولة، وتجنّب العنف الطائفي، والديني على وجه الخصوص، كما هو الحال في الدول الإسلامية.

31- مصطفى حنفي، جون رولز والمسألة الدينية: الحرية والتسامح، في: الدين والسياسة من منظور فلسفي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط، مؤسسة الملك عبد العزيز، الدار البيضاء، مطبعة منشورات عكاظ، 2011، ص 146-147.

32- مايكل ساندل، الليبرالية وحدود العدالة، سبق ذكره، ص 322.

ثم إن ربط السيادة بالأمة (الشعب) في النظام الديمقراطي وهو ما يميّزه عن الأنظمة الاستبدادية التي تجعل السيادة في يد الحاكم - يجعل لها حقّ تبني نظام الحياة السياسي والاقتصادي والاجتماعي، ممّا يجعل النظام الديمقراطي يقف على طرفي نقيض مع النظام الإسلامي مثلاً، والقائم على سيادة الشرع الإسلامي في واقع الحياة؛ فالشرع وليس الشعب هو المرجع الأعلى في النظام السياسي الإسلامي. ومن ثمّ فإنّ جعل الشعب المرجع الأعلى لأنظمة الحياة، يُعدّ تعطيلاً صريحاً لسيادة الشرع، وهدمه لأحكام الإسلام في الدولة يؤدي إلى ظهور الكفر. هذا الشعور هو ما ينمّي الصراع الطائفي داخل الدول العربية الإسلامية، وللخروج من هذا الصراع لا بدّ من إعادة تأسيس العلاقة النظرية بين الديمقراطية والدين باعتبارهما مكونين أساسيين من مكونات المجتمع والدولة، فكلاهما يسعى إلى هدف واحد هو السلم والسلام، مع فارق أنّ الدين شعور فردي، في حين أنّ الديمقراطية نظام سياسي يضمن الشعور الفردي لكلّ مكونات المجتمع.

لكنّ السؤال الذي يطرح نفسه هو: ما الضمانات التي تقدّمها الديمقراطية، أو بالأحرى النظام الديمقراطي، لضمان الحريات الفردية للأفراد بما فيها حرية العقيدة؟

قائمة المراجع

- القرآن الكريم.
- ألان توران، ما الديمقراطية، دراسة فلسفية، ترجمة: عيود كاسوكة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سورية، 2000.
- أحمد بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج6، ط1، دار الريان للتراث، القاهرة، 1986.
- أحمد صبحي منصور: حدّ الردة: دراسة أصولية تاريخية. القاهرة، دار طيبة للنشر 1993، أعيد نشره، من طرف المحروسة للنشر في 1994.
- سيّد القمني، أهل الدين والديمقراطية، ط1، دار مصر المحروسة، القاهرة، 2005.
- عباس محمود العقاد، الديمقراطية في الإسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، د ت.
- فهمي هويدي، الإسلام والديمقراطية، ط1، مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1993.
- مايكل ساندل، الليبرالية وحدود العدالة، ط1، ترجمة: محمد هناد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009.
- مايكل ج. بيرى، الدين في السياسة، جوانب دستورية وأخلاقية، ط1، ترجمة: عربي ميقاري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2014.
- مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، ط1، ترجمة: شفيق محسن، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007.
- محمد أحمد علي مفتي، نقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية، ط 1، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، 2002.
- مصطفى حنفي، جون رولز والمسألة الدينية: الحرية والتسامح، في: الدين والسياسة من منظور فلسفي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط، مؤسسة الملك عبد العزيز - الدار البيضاء، مطبعة منشورات عكاظ، 2011.
- نجيب محفوظ، حول الدين والديمقراطية، الدار المصرية اللبنانية، للنشر والتوزيع، القاهرة، د ت.
- JOHN Rawls, political liberalism, New York: Columbia university press, 1993.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



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

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com