جامعة محمد خيضر بسكرة
كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية
قسم العلوم الإجتماعية

مذكرة ماستر

العلوم الإنسانية والإجتماعية

فلسفة

فلسفة عامة

رقم: .....

إعداد الطالبة:

جرادي صفاء

يوم: 2019/07/01

العلمانية في الفكر العربي المعاصر ناصيف نصار – انموذجا–

لجنة المناقشة:

أحمد معاريف	أ. مس ب	جامعة محمد خيضر بسكرة	رئيسا
حيدوسي الوردي	أ. مح ب	جامعة محمد خيضر بسكرة	مشرفا مقررا
عليا صفية	أ.مح.ب	جامعة محمد خيضر بسكرة	مناقشا

السنة الجامعية : 2018 - 2019

إهداء

أهدي هذا العمل إلى الوالدين الكريمين

الى اخوتي

والى من ساندني وكان له الفضل الكبير في عملي وثمرة جهدي زوجي الحبيب قيري فارس والى عائلتي الثانية

و إلى كل طالب للعلم و المعرفة

شكر و تقدير

الحمد لله الذي وفقني لإتمام هذا العمل و ألهمني الصبر و القدرة لإنجازه، فأحمده حمدا كثيرا أولا و أخيرا.

أتقدم بكل أسمى عبارات الشكر و التقدير ، للدكتور الوردي حيدوسي الذي كان له الفضل الكبير في انجاز بحثي هذا المتواضع ، أشكره جزيل الشكر على كل التوجيهات و النصائح و الملاحظات القيمة خلال كل فترات الإشراف.

و عرفانا بالجميل أتقدم بكل ما تحمله عبارات الشكر من معنى للأستاذ الدكتور إسماعيل زروخي على تقديم يد العون و المساعدة كما أخص بالشكر الجزيل محافظة مكتبة جامعة قسنطينة بوعيشة فطيمة و كل طاقم المكتبة على تسهيل المهمة و توفير المعلومة .

كما أتقدم أخيرا بالشكر و التقدير لأعضاء لجنة المناقشة على قبولهم مناقشة هذا الموضوع ، والشكر موصول إلى كل أساتذتي الأفاضل الذين كان لهم الفضل الكبير في تمهيد الطريق أمامي للوصول إلى تحقيق هدفي .

مقدمة

مما لا شك فيه أن موضوع العلمانية أصبح محل اهتمام الباحثين في الحضارة الغربية، ومن بعدها العربية، فلقد شهد الفكر الغربي ابان عصر النهضة في اوروبا تغيرا جذريا شمل كل الأوضاع في مختلف المجالات، فالثورة الفرنسية وما صاحبها من تطورات رفعت راية العلم، و حررت العقل من جمود دام فترة الطغيان الكنسي، وسيطرة الكنيسة على العلم، فكان النصر حليف الثورة الفرنسية وقادتها و مؤيديها على الكنيسة، و ذلك لما قامت به من مبادرات كبيرة و أعمال لم يشهدها عصر من قبل، فقد رفعت شعار السلطة للشعب، وفتحت له الطرق لممارسة حق تقرير مصيره، وحرية اختيار دينه، كل هذه الامتيازات التي عرفها الشعب إبان الثورة الفرنسية في عصر النهضة الأوروبية كان من شأنها أن تمهد للعلمانية، لأن الشعار كان واحد، فصل الدين عن الدولة.

لذا فإن القضية العلمانية مشروع عربي جديد ضارب جذوره في الفكر الغربي،منذ أيام الحكم الكنسي، وماشهدته الشعوب الغربية من حروب دينية و أخرى سياسية، لم تعرف تلك الفترة أسلوبا غير أسلوب القمع و الحرمان و الهيمنة و السيطرة، وسلب الحريات بتطبيق أبشع طرق الاستبداد على كل مجالات الحياة بمختلف أنواعها (السياسية ،الاجتماعية، الاقتصادية) كلها كانت أسباب و عوامل تولدت من رحمها العلمانية التي رفعت شعار فصل الدين عن الدولة، وفصل السلطة الدينية على كل المجالات داعية إلى مواجه الكنيسة و تحييد سلطتها، ونزع صفة القداسة عنها ،تلك التي حولتها إلى وسيلة سيطرة باسم الدين.

ومشروع العلمانية، مشروع تميز من أوله بالانفتاح و لم يعرف التحجر قطعا، فكانت ثقافتها ممتدة حتى الفكر العربي، حيث نشأت في أوضاع كانتتحلم فيها الشعوب العربية بتشكيل دولة جديدة، مغايرة في أنظمتها و قوانينها عن نمط الدولة القديم التقليدي، هذا الأخير الذي كان سببا في اغراق معظم الدول العربية في الجهل و

مستنقعات التخلف سنين عدة،حرمت فيها الأمة العربية من تذوق طعم مايعرف بالعلم أو الانجاز العلمي، فمنذ القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين انتقل مصطلح العلمانية للفكر العربي، فأخذت تتأرجح لتأخذ مكانها شأنها شأن المصطلحات الأخرى كالاستقلال و الحرية، فزاد الاهتمام بالعلمانية منذ ثمانينات القرن التاسع عشر،و زاد في فترة نهاية القرن العشرين الاهتمام بخطاب العلمنة،بوصفها القضية التي شغلت اهتمام الفلاسفة و الباحثين في الفكر الحديث و المعاصر.

إن العلمانية مزيج ثقافي بين الغرب والشرق،الأمر الذي جعلها تأخذ مكان واسعا في التعريفات الغربية أو العربية، فجل المعاجم الأجنبية او الغربية أعطت تعريفات مختلفة عن العلمانية، لينتهي مطاف التعريفات في بؤرة ناصيف نصار* وتعريفه للعلمانية كون دائرة البحث تتمركز حول مشروعه العلماني، فهو صاحب النظرة الفلسفية النقدية للعلمانية، فهو أولى أن يعطينا مفهوما دقيق عنها ونحن بصدد عرض موقفه فيها.

ولا يمكن الحديث عن العلمانية إلا بردها إلى سياقها الذي نبعت منه، و الأسباب التي خرجت في ظلها، فالعلمانية في الغرب اخذت هي الأخرى حيزا من الدراسة في البحث لأنه من غير المنطقي أن نتحدث عنها دون ربطها بسياقها الغربيالتي ظهرت فيه نتيجة لصراعات دينية هيمنت فيها الكنيسة على كل المجالات السياسية الدينية

* ناصيف نصار مفكر وفيلسوف عربي معاصر، ولد بلبنان سنة 1940، اهتم بقضايا و مشكلات العالم العربي كما هو حال غيره من الفلاسفة العرب المعاصرين، شكل فكر كل من أفلاطون و ابن خلدون و كارل ماركس، أهم المرجعيات الفكرية الفلسفية التي تبلور من خلالها فكره الفلسفي، و لقد تناول بالدراسة العديد من المشكلات و القضايا الراهنة التي شغلت اهتمام الفكر العربي خصوصا و الإنساني بوجه عام، على غرار مشكل الحرية و العدالة و النهضة العربية و الحقوق و الواجبات و السلطة و غيرها، تميز عن غيره بمشروع الاستقلال الفلسفي و فكرة النهضة العربية الثانية، ومن أهم مؤلفاته، كتاب الاستقلال الفلسفي، منطق السلطة، باب الحرية، الإشارات و المسالك، النور و المعنى نحو مجتمع جديد و غيرها من المؤلفات التي تتناول قضايا متعددة التي سعى من خلالها إلى المساهمة في وضع تصور نهضة عربية تواكب التطورات الحاصلة لدى الأمم الأخرى.

الاجتماعية الفكرية باسم سلطة الدين، وسرعان ماتفاقم الأمر وسارت الأوضاع إلى الأسوأ،فباتت الثورة الحل الوحيد فجاء الثورة الفرنسية نتيجة صراعات عدة لتحرر الفرد من قيود الكنيسة و تخرجه من ظلمات الصراع إلى نور الإستقلال و الحرية،لتنادي بشعار فصل الدين عن الدولة،وكذا فصل السلطة الدينية عن السياسية ، و من جانب آخر فصل الدين عن جميع مجالات الحياة العامة و الخاصة.

ونحن نتحدث عن العلمانية نتحدث عن ظاهرة جذورها في الأرض، و أغصانها متفرعة حول العالم فبفعل قانون التطور و التغير الطبيعي للعلم، وصلت العلمانية العالم العربي و دخلته من بابه الواسع، رغم ماوجدته من رفض، لكنها سعت لطرح أفكارها و شعاراتها لمن قبلها و من يريد التغير و الإصلاح و الإستقلال الكلي،هكذا كان الموقف منها من خلال عرضنا لمواقف بعض الفلاسفة لها في الفكر العربي.

غير أن العلمانية عند ناصيف نصار أخذت منحى مخالف، فهو يربطها بعوامل عدة من بينها ضرورة التخلص من النظام الطائفي الذي يقسم المجتمع العربي على وجه الخصوص والغربي على وجه العموم، فنجده يتحدث عن الطائفة والمجتمع الطبقي في كل أعماله لأن المرور المباشر للمجتمع العلماني يحتاج المرور على محطات من بينها عبور جسر الإيديولوجية الذي يعطيها ناصيف نصار معنى ايجابي على خلاف المفكرين الآخرين فيصفها بالطريق و الجسر الذي تمر فوقه العلمانية للوصول إلى عمق المجتمع العربي.

وقد سعىناصيف نصار للتأكيد على ضرورة العلمانية في الفكر العربي، ولذلك ربط بينمفهومها الضيق الذي اعتنقته الدول العربية، بما يواكب درجة ثقافتها و فكرها، و المفهوم الواسع الرحب الذي تبنته الدول الغربية وهو مفهوم تنويري منفتح سعت من خلاله أن تبين مدى قبولها للعلمانية،شريطة ربطهابالعدل و يعني ناصيف نصار بالعدل

الفصل بين السلطات، و أن تحترم كل سلطة مجالها وعدم التداخل بين السلطات المختلفة.

ويستحيل أن نتحدث عن العلمانية دون أن نتحدث عن علاقتها بالدين،ولذلك الدين –حسب ناصيف نصار–في نظرها غير مرفوض ولا تسعي لاستبعاده، بل استقلاله عن السلطة السياسية و الاهتمام بمجاله دون سواه، ولذلك يرى ضرورة ربط العلمانية بمسألة التفكير في الدين من جهة اشتغال الفكر بموضوعات يطرحها الدين والثاني اشتغال الفكر بالدين كظاهرة تاريخية بشرية بمقارنة سلطة العقل بسلطة الدين.

ولتنوع تمظهراتها في الفكر العربي ،حيث أخذت مفاهيمها في التعدد،حسب زوايا نظر كل مفكر عربي،والكل أعطى رأيه في العلمانية، فهناك من ربطها بالديمقراطية وهناك من ربطهابالعقلانية والجزء الآخر ربطها بالتنوير حسب الظروف التي ظهرت فيها، وهكذا سار مفهومها بين مؤيد ومعارض.

ومن بين الأسباب التي دفعت باتجاه ظهور العلمانية، بشكل قوي على الساحة العربية، قوى التنوير والاستعمار والانتداب، وتصاعد الحركات الثقافية، وتعدد الترجمات، بالإضافة الى الشعور العام بحالات التخلف، وتفشي صوره في سائر مجالات الحياة في جسد الأمة العربية، مقارنة بما فاز به الأوروبيون من تطور، ومن هنا فإن الاهتمامبموضوع العلمانية، ودراسة كل المفاهيم التي تدور حول هذا السياق يعد بمثابة رغبة جامحة في بناء أنظمة جديدة وعقول متفتحة، و كشف الأخطاء التي قام بها السابقون في القرار السياسي والفكري للأمة العربية، في مراحلها السابقة، وبالتالي الاستفادة منها، في سياق قراءة نقدية هادفة بما تستوجبه الأوضاع الراهنة.

أما عن أسباب اختياريللموضوع بالدرجة الأولى كونه من المواضيع الجديدة خاصة على مستوى الساحة الفكرية في العالم العربي،بالإضافة إلى شغفي لكشف

النقاب عن ما جاءت به العلمانية من انفتاح على سائر مجالات الحياة خاصة الدينية منها، سواء تعلق الامر بالفكر الغربي أو الفكر العربي.

لذا فإن البحثيعد بمثابة ربط وجهات النظر، في ضبط مفهوم العلمانية، التي فرضت نفسها على سائر الشعوب، بما فيها العربية ولم تترك المجال للانخراط فيها من عدمه ، لذلك جاءت اشكالية البحث كما يلي: ما الموقف الذي تبناه الفكر العربي المعاصر من العلمانية؟و ماهو تصور ناصيف نصار لها ولآليات عملها في المحيط العربي؟ وكيف يمكنإعادة صياغة مفهوم جديد لها يتناسب ويتناغم مع البنية الفكرية للعالم العربي؟وكيف استطاع فيلسوف الاستقلال الفلسفي الارتقاء بمفهوم العلمانية إلى المستوى التنويري؟ وبغرض الإجابة عن هذه التساؤلات، وتحليل فكر ناصيف نصار النقدي، وتحليل اشكالية المشروع العلماني التنويري في الفكر العربي، وما يتفرغ عنها من مشكلات جزئية، اعتمدت خطة بحث مكونة من مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة، معتمدة في ذلك على المنهج التحليلي .

المقدمة:عرضت فيهما التعريف بالموضوع ومدى أهميته، ثم أسباب البحث فيه، إضافة إلى الموضوع الإشكالية التي يعالجها البحث، وكذا أهم المضامين التي تطرقت إليها في الدراسة.

الفصل الأول: عالجت فيه مفهوم العلمانية،ففي المبحث الأول،قمت بعرض مفهوم العلمانية لغة واصطلاحا،وعند ناصيف نصار،ولكون قضية العلمانية مصطلح غربي بامتياز، تناولت في المبحث الأول اسباب ظهورها في الفكر الغربي،وكونها ظاهرة ممتدة منفتحة على جميع أصعدة الفكر الإنساني، وصلت إلى الفكر العربي وهذا ما تناولته في المبحث الثالث، بغرض التنوع المفهومي في دراسة الظاهرة، مستعينة بذلك بآراء أهل الاختصاص من مفكرين وفلاسفة.

الفصل الثاني: انتقلت في هذا الفصل الى العلمانية عند ناصيف نصار ،فعرضت في المبحث الأول كل ماله علاقة بالطائفة من أسس ومقومات ووظائف، وكيف يمكن اعتبار الأيديولوجيا طريق من أجل العبور للمجتمع العلماني، ونظرا لما أخذته العلمانية من أهميةفي حيز البحث فقد طرحت في المبحث الثاني كيف أن العلمانية قضية ضرورية بمفهومها الأول من الناحية الضيقة والثاني من الناحية الواسعة وعلاقتها بالعدل.

الفصل الثالث: تناولت فيه بالدراسة العلمانيةو علاقتها بالدين، لأنه يستحيل الحديث عن العلمانية دون الحديث عن الدين ،فعرضت في المبحث الأول نظرة العلمانية للسلطة الدينية مبرزة دور العقل في الفصل بينهما، وبعد أن قطعت الشعوبالعربية مسافات كبيرة للالتحاق بركب العلمانية، فهناك من الشعوب من نجح وطرق بابها فدخله من الجانب الأوسع، وبعض الشعوب الأخرى فشلت في هذا المسعى وضلت النهضة حلما بالنسبة لها، وهذا ما حاولت ابرازه في المبحث الثاني من خلال التمييز بين المجتمعات المتطورة في العلمانية والمجتمعات المتطورة نحو العلمانية.

خاتمة: كانت بمثابة استخلاص للنتائج الجزئية التي توصلت اليها، حول المشروع العلماني التنويري لدى ناصيف نصار، رغم أن الدعوة اليها ليست بالشيء الجديد في العالم العربي المعاصر، غير أن ناصيف نصار أعطاها بُعداً نقديا مما جعلها نقطة انطلاق مهمة في فلسفته النقدية القائمة على الاستقلال الفلسفي.

الفصل الاول

في مفهوم العلمانية النشأة والتطور

المبحث الأول: تعريف العلمانية

المبحث الثاني: العلمانية في الفكر الغربي

المبحث الثالث: العلمانية في الفكر العربي

يعد مفهوم العلمانية من المفاهيم المعقدة، التي كانت محل خلاف الباحثين والفلاسفة، للإدلاء بدلوهم لتعريفها سواء من الناحية اللغوية أو الاصطلاحية، ولحداثة هذا المصطلح فقد تناولت المعاجم اللغوية عند العرب وغيرهم هذا المفهوم بالنقد والتحليل، مما جعلها تتخذ عدة مفاهيم، وأهم ما سوف نلاحظه من خلال تلك التعريفات هو اختلافها وتباينها من فيلسوف لآخر، من فترة نشوئها في الغرب ابان عصر التنوير في أوروبا ردا على الأوضاع التي كانت سائدة آن ذاك المتمثلة في سيطرة الكنيسة على كل جوانب الحياة السياسية الاجتماعية والاقتصادية ، فسرعانما تفاقم الأمر، بات ضروريا إيجاد حل مستعجل لإيقاف الهيمنة و السيطرة الكنسية باسم الدين و الصفة القدسية .

فجاءت الثورة الفرنسية للوقوف في وجه الصراع الكنسي ، وتحرير الشعوب من القمع و الحرمان و العذاب ، وفتح العقول التي جمدت و حرمت من التفكير ، فكان للثورة عدة أسباب لقيامها و عدة أهداف لبلوغها فأصبحت المعركة معركة علم ومعرفة ، و عقل ، هذا مامهد لظهور العلمانية في الفكر الغربي .

ومن ثم انتقل المفهوم العلماني الى مجال الفكر العربي ، فشغلت حيزا من التفكير بها ، نظرا لوعي الباحثين و المفكرين بها ، في حلقة المجال الفكري و السياسي ولذلك كان لمفهوم العلمانية تنوع مفهومي فكري فكل فيلسوف كانت له نظرة مختلفة للعلمانية ، من هنا نطرح التساؤلات التالية: "**كيف أخذ مفهوم العلمانية مسارا مختلفا في المعاجم اللغوية والاصطلاحية ؟ وكيف نشأت العلمانية عند الغرب وصولا إلى العرب؟**

المبحث الأول: تعريف العلمانية

المطلب الأول: في اللغة

العلمانية بفتح العين مشتقة من كلمة علم (بفتح العين)، وهي مرادفة لكلمة عالم، في الانجليزية LAICISMEوالفرنسية LAISISME وهما مشتقان من الكلمة اليونانية لاووس (شعب)، (رعاع) اي عكس الكهنة، وهم النخبة في الماضي، من ثم صارت الكلمة تدل على القضايا الشعبية الدنيوية، بعكس الكهنوتية الدينية [1]، الاشتقاق اللغوي للعلمانية هو العلم، الذي يرادفه عالم في اللغات الاجنبية، وتعني في مجملها السلطة الدينية مقابل السلطة السياسية، أي فصل الحياة الدينية عن الحياة السياسية أي عزل الدين عن الدولة.

والعلمانية بالإنجليزية sécularisme وترجمتها الصحيحة اللادينية أو الدنيوية وهي دعوة إلى إقامة الحياة على غير دين [2]، وتعني في جانبها السياسي بالذات اللادينية في الحكم، وكلمة العلمانية هي ترجمة لكلمة سيكولاريزم الانجليزية، وهي مشتقة من كلمة لاتينية سيكولوم saeculum وتعني العالم أو الدنيا وتوضع في مقابل الكنيسة.

العلمانية في كل أشكالها تعني اللادينية، بمعنى الحياة بعيدة عن الدين، أي الدين ليس له مكانة في حياة الإنسانية، وتعني في السياسة انفصال السلطة الدينية عن الأنظمة الحكومية بمعنى الديني مقابل الكهنوتي، هذا ما جاء في معجم الطلاب الوسيط:" **العلماني نسبة إلى العلم وهو خلاف الديني والكهنوتي** " [3]، هذا ما جاء في معجم الطلاب الوسيط أن العلمانية في كل نواحيها تعني فصل الدين عن كل ماله

---

[1] _**مصطفى حسيبة**، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2009، ص 345

[2] _ **المرجع نفسه**، ص 346

[3] _ **كريم سيد محمد محمود**، معجم الطلاب الوسيط، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2006، ص547

علاقة بالحياة الإنسانية، كما يرى أنها فصل السلطة الدينية عن السياسية وهي مرادفة للعلم وعكس الكنيسة.

أما معاجم اللغة الإنجليزية كقاموس المورد، فقد أعطى كلمة **secular** المعاني الآتية دنيوي، غير ديني، مدني، غير إكليركي، علمي، غير قانوني، غير منتسب إلى رهبانية[1]، فلقد جاء في المعجم الشامل: **secular** تعني العلماني الدنيوي [2]، أي غير ديني أو مدني، يشير هذا المصطلح في العلوم الإجتماعية إلى كل ماهو واقعي ومدني وغير ديني والمجتمع العلماني مجتمع يغلب عليه التحرر من قيود الكنيسة والاتجاه في تعاليمه اتجاها علمانيا ويتميز بالرغبة في التجديد والإصلاح، ويتميز هذا المجتمع بعدم اهتمامه بما هو مقدس أو بالقيم المرتبطة بالنزعة التقليدية.

العلمانية أو اللادينية الدنيوية، تعبر عن الواقع الإنساني وكيفية التحرر من قيود الكنيسة، والاتجاه نحو التغيير والتجديد والتنوير العقلاني، وهذا يتحقق بالاستقلال من كل ماهو مقدس والتحرر من الانغلاق والنزعات التقليدية أي عدم قيام الحكومة أو الدولة بإجبار الأفراد تبني أي دين أو عقيدة، هذا مايعني تحرر الانسان وقراراته السياسية من المؤسسات الدينية.

ولم يضف مراد وهبة، في معجمه "المعجم الفلسفي "، الشيء الجديد عما ذكر في المعجم الشامل، علمانية sucularization، أصل العلمانية واحد في اللغة العربية كما في اللغة الأجنبية مشتق من علم: أي العالم، وفي اللغة الأجنبية مشتق من اللفظ اللاتيني saeculum أي العالم هو mundus، والفارق بين اللفظتين اللاتينيتين أن اللفظ seculum ينطوي على الزمان، أما لفظ mundus فينطوي على المكان، وهو

[1] _**منير البعلبكي**، المورد (قاموس انجليزي عربي)، دار العلم للملاين، بيروت، لبنان، ط1، 2000، ص591

[2] _**مصلح الصالح**، الشامل (قاموس مصطلحات العلوم الاجتماعية)، دار عالم الكتب للطباعة والنشر، الرياض، ط1، 1999، ص 478

لهذا يعني باللاتينية أيضا لفظ cosmos أي الكون أو النظام [1]، في العصر الوسيط أصبح أصبح لفظ علماني محصورا في معنى ضيق، إذ أطلق على الكاهن الديني الذي يتحمل مسئولية إدارة ايبارشية، فيقال في هذه الحالة إن الكاهن قد تعلمن secularized، ثم اتسع استخدام اللفظ عنما استقل الامبراطور عن بابا روما، وتجسد الإنفصال بين ماهو روحاني وماهو علماني في المؤسسات فانتقلت بعض المسئوليات من السلطة والكنيسة إلى السلطة السياسية وسمي هذا الإنتقال بالعلمانة [2]، كما يعرفها أيضا بأنها فصل الدين عن الدولة لأن هذا الفصل معلول للعلمانية، أما علة الفصل فهو التفكير في النسبي بما هو نسبي وليس بما هو مطلق.

أما المذهب الدنيوي secularism استبدال السحر والدين بأشكال من الرقابة المعقولة في المجتمعات المسماة بالمجتمعات المقدسة[3]، تتميز جميع نواحي النشاط التي تعتبر ذات طابع اجتماعي بمظاهر سحرية ودينية، تهدف إلى السيطرة على البيئة الطبيعية أو الاجتماعية أو العالم فوق الطبيعي، ثم تحل بصفة تدريجية محل هذه الأساليب السحرية والدينية أساليب ذات صفة عقلية و أساس علمي، والمجتمع الدنيوي secular society الذي يتمسك بقيم أساسية نفعية وعقلانية، والذي يقبل التغيير والتجديد ويشجعهما ويقابل المجتمع الدنيوي المجتمع التقليدي، كما لايهتم المجتمع الدنيوي بالمقدسات والقوى الخارقة للطبيعة أو بالقيم المتصلة بالتقاليد والنزعة المحافظة، والدولة العلمانية secular state [4]، هي التي لا ينص دستورها على دين أو مذهب معين تتبعه حكومتها، ويتساوى مواطنوها على اختلاف عقائدهم الدينية في جميع الحقوق.

---

[1] _ **مراد وهبة**، المعجم الفسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، ط5، 2007، ص 432

[2] _ **المرجع نفسه**، ص 433

[3] _ **أحمد زكي بدوي**، معجم مصطلحات العلوم الإجتماعية، مكتبة لبنان للنشر، بيروت، دط، 1982، ص 370

[4] _**المرجع نفسه**، ص 371

المطلب الثاني: في الإصطلاح

إن مفهوم العلمانية في الإصطلاح، محل اختلاف الفلاسفة والعلماء، ومن الصعب العثور على تعريف دقيق، متفق بشأنه حول العلمانية، هذا راجع لحداثة المصطلح من حيث الممارسة والإستعمال.

ففي الفكر العربي هناك تيارات مختلفة مواقفها متباينة من مفهوم العلمانية فنجد مثلا التيار الحداثي التنويري أخذت فيه العلمانية عدة أشكال أهمها رفض أية مرجعية دينية في أي مجال من مجالات الحياة، ورد كل شيء إلى العقل والتجربة حيث أنهما سبيلا للمعرفة.

العلمانية في أغلب حالتها تسعى إلى الحقيقة أو الاقتراب منها فيعرف محمد أركون العلمانية قائلا:" **إن العلمنة، بالنسية لي، هي موقف للروح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل إلى الحقيقة** " [1]، هذا يعني أن تعريف أركون للعلمانية قائم على وصفها بأنها موقف للروح التي تبحث عن الحقيقة، حيث أنه من مؤيدي الاتجاه العلماني، بوصف العلمانية نور للعقل حيث لا نجد ابتعاد عن العقل أو المعقول عند فلاسفة التنوير، فالعلمانية تواجه أمرين اثنين، سيادة العقل في بلوغه المعرفة الحقة بما يوافقه، متجاوزا كل المعالم الدينية، مبتعدا كل الابتعاد عن الحركات القانونية داخل المجتمع، فالعلمنة ظاهرة اجتماعية تخص المجتمع وما حوله من معارف ومسؤوليات، من هنا تفرض العلمنة نفسها عن جميع شرائح المجتمع.

بعد أن تتوصل العلمانية لشتى الحقائق التي تخص المجتمع عن طريق العقل والواقع، بمعنى عندما نتوصل إلى معرفة ما بالواقع، فإنه ينبغي أن نجد صيغة أو

[1] _ **محمد أركون**، العلمنة والدين، دار الساقي للنشر، بيروت لبنان، ط3، 1996، ص 10

وسيلة ملائمة لتوصيلها دون أن نشرط حريته أو نقيدها[1]، وهذا دور العلمانية في المجتمع تساعد على توسيع نطاق الحقيقة في العالم المعاش.

عبد الوهاب المسيري هو الآخر من التيار التنويري الحداثي من بين المفكرين الذين نادوا بالعلمانية، ففي أحد تعريفاته لها يقول: "**العلمانية تعني ثمة انتقالا من الإنساني إلى الطبيعي المادي، أي من التمركز حول الإنسان إلى التمركز حول الطبيعة، أي الانتقال من تالية الإنسان وخضوع الطبيعة إلى تألية الطبيعة وإذعان الإنسان لها ولقوانينها ولحتمياتها** "[2]، وقد ربط المسيري تعريفه للعلمانية بفكرة انتقال الإنسان من فكرة الطبيعي المادي، أي أن يتجرد الإنسان بكل ما هو جامد من كل ما هو مرتبط بالظواهر، والتحرر من الهيمنة المادية وتفكيكها، للوصول إلى حياة مثالية يكمن فيها التكامل والتركيب والكلية وتسودها الحرية والقدرة على تجاوز الطبيعة والمادة.

من جهة ثانية ميز عبد الوهاب المسيري بين ما أسماه "العلمانية الجزئية "، التي تعني فصل الدين عن الدولة من جهة، ومن جهة أخرى ما أسماه " العلمانية الشاملة "، أي رؤية شاملة للكون بكل جوانبه، فهي لا تفصل الدين عن الدولة وعن جوانب الحياة فقط، إنما تفصل كل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية عن كل اتجاهات الحياة الإنسانية أولا، ثم اتجاهات الحياة الخاصة في نهايته، إلا أن يتم التخلص من المادي ونزع القداسة عن العالم، بحيث يتحول العالم (الإنسان والطبيعة)، إلى مادة استعمالية وهي رؤية شاملة[3]، لأنها تشمل كلا من الحياة العامة والخاصة، هكذا تبين مصطلح العلمانية، كما تحدد حسب المسيري الذي اختلط المفهوم الدلالي لها بين العلمانيتين الشاملة والجزئية، وهو مصطلح تم تحديده من المعاجم الأجنبية.

---

[1] _ **محمد أركون**، العلمنة والدين، ص11

[2] _**عبد الوهاب المسيري**، العلمانية والحداثة والعولمة، دار الفكر، دمشق، ط1، 2009، ص 108

[3] _**المرجع نفسه**، ص 109

وفي نفس الاتجاه يرى مراد وهبة أن العلمانية:" **هي المسار الإنساني في حضارتنا** " [1]، ربط وهبة مفهوم العلمانية بالحضارة الإنسانية التي تطورت عبر الزمان والمكان، هذا مادفعه إلى الإيمان بالتنوير والنهضة، والإيمان بالعقل وحده.

في نفس السياق لتعريف العلمانية في عالم التعريفات الجزئية يقول عزيز العظمة:" **فالعلماية ليست شعار بل اتجاه تاريخي وجملة مواقف وقوى اجتماعية اديويولوجلية ونظرية تلم بالتاريخ وتتوافق الترقي، مع التحولات الاجتماعية على السعيد العالمي** " [2]، علمانية عزيز العظمة مربوطة بالإستقلال الجزئي للمجتمع، والتخلص القطعي من الإستبداد والهيمنة عليه وعلى حياته العامة والخاصة، فالعلمانية لاتعني فقط فصل السلطة السياسية عن السلطة الدينية وفقط، بل الفصل والانقطاع عن كل ما يعرقل حياة الفرد ومبادئه ومرجعتيه الدينية والفكرية.

الشيخ محمد شمس الدين، هو الآخر أعطى تعريفه الخاص للعلمانية فيرى أنه المقصود منها أن يتولى قيادة الدولة الحكم وأجهزته ومؤسساته وخدماته رجال زمنيون لا يستمدون ذلك من خبرتهم البشرية في الإدارة والقانون وأساليب العيش[3]، وتكون الروح العامة التي توجه الدولة والمجتمع في جميع مؤسساته الثقافية والسياسية والتشريعية وغيرها روحا غير دينية.

لم يضف الشيخ محمد شمس الدين الشيء الجديد عن التعريفات الأخرى التي رأيناها في نفس الاتجاه، كلها كانت تصب في حقل واحد فصل كل أجهزة الدولة

---

[1]- **عبد الوهاب المسيري**، العلمانية و الحداثة و العولمة، ص91

[2] _ **عزيز العظمة**، العلمانية من منظور مختلف (الدين والدنيا في منظار التاريخ)، د ط، 2008، ص27

[3] _ **الشيخ محمد مهدي شمس الدين**، العلمانية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1983، ص 125

ومؤسساتها وخدماتها الإدارية والقانونية، حيث تكون الحياة في كل جوانبها الثقافية السياسية التشريعية بمنعزل عن كل ماله علاقة بالدين.

إن الاتجاه التنويري اتجاه عقلاني بكل درجاته، واقعي في كل جوانبه، فالنزعة الإنسانية لا تبتعد عن العقل والمعقول فالعقل من بين التحديات التي تواجهها العلمانية.

بينما في المقابل يوجد التيار الأصولي، الذي شاع عنه أنه تيار معادي للعلمانية ينفي العلمانية باعتبارها نفي للسلطة الإلهية، حيث قال مراد وهبة:" **وهكذا يكون المطلق الأصولي مطلقا معاديا للعلمانية، معاداة دموية، بدعوى أن العلمانية هي نفي لسلطان الله في مجالات الحياة برمتها** "[1]، الإسلام جاء رسالة لتحرير الإنسانية جمعاء من العبودية، فرسالة الله عز وجل التي نقلت لنا عن طريق الأنبياء والرسل، ليبن الله فيها ألوهيتهم ووحدانيته للناس جمعاء، لذلك كان منطلق الأصوليين منافي للتيار العلماني، داعيين أن العلمانية خروج عن الدين ونفي السلطة الدينية في كل اتجاهات الحياة.

فمشكلة الأصوليين تدور حول أنهم يريدون تحويل ما هو تاريخي إلى ما هو منطقي[2]، بمعنى أن لديهم اعتقادا راسخا هو أن الإسلام يقدم لنا أجوبة عن جميع الأسئلة الهامة الخاصة بالشئون الدنيوية بغض النظر عن الظروف التاريخية، ولهذا فإن موقف الأصوليين من العلمانية أنها مرفوضة ليس فقط من الزاوية الدينية بل أيضا من الزاوية المعرفية.

حيث أن نظرة الأصولية للإسلام على خلاف العقائد الأخرى، يشتغل بتحرير الإنسان من العبودية، وتنظيم الحياة الدينية في كل الجوانب السياسية الاقتصادية والثقافية، على خلاف العلمانية التي تسعى إلى فصل الدين عن الدولة، ولذلك كانت

[1] _ **مراد وهبة**، الأصولية والعلمانية، دار الثقافة، القاهرة، ط1، 1298، ص 36

[2] _ **المرجع نفسه**، ص 73

مرفوضة من كل الزواية لأنه لا وجود لحياة خارج الحياة الدينية، لأن الدين وحده هو المرجع الوحيد لتنظيم مجمل الشؤون الإنسانية لما فيه من أجوبة عن سائر الأسئلة التي تدور في ذهن الإنسان حول الشؤون الدينية.

في نفس الاتجاه يقول يوسف القرضاوي:" **كأن مدلول العلمانية عزل الدين عن الدولة وحياة المجتمع، وإبقاءه حبيسا في ضمير الفرد، لا يتجاوز العلاقة الخاصة بينه وبين ربه، فإن سمح له بالتعبير عن نفسه، ففي الشعائر التعبدية، والمراسم المتعلقة بالزواج والوفاة، ونحوها** "[1]، يرى القرضاوي أن العلمانية وإن فصلت الدين عن الدولة، يضل الدين حبيسا في فكر الفرد لأنه لا يستطيع مرور علاقته بربه أو تجاوزها، إلا في الشؤون المتعلقة بالطاعة وشؤونه الخاصة، فتقسيم الحياة إلى نحوين ما هو متعلق بالدين وحارج الدين، منطق غير إسلامي ليس له علاقة بالإسلام، فهو منقول من الغرب، لم يكن هذا الشأن في الإسلام من قبل تقسيم الحياة، الإنسان والمؤسسات والحكومات، على سلطة دينية و أخرى سياسية، وفصل في التسميات كذلك رجل دين رجل علم رجل سياسة، وفصل السلطات، لأنه لا يعرف في الدين الإسلامي، سياسة من غير دين ولا دين من غير سياسة، فتربطهما علاقة تكامل ترابط لا انفصال، لأن الدين موجود في الحياة كلها مختلط بها، متماسك كعلاقة الروح بالجسد، فلا وجود لجسد من غير روح ولا روح من غير جسد، وهكذا أيضا هي علاقة الدين بالسياسة والدين العلم فالكل يتنفس من منبع واحد هو الدين.

فالعلمانية لم تظهر في عالمنا العربي بصيغة أو بأخرى:" **إن العلمانية بصياغة غربية لم تنبت في أرضنا، ولا تستقيم مع عقائدنا ومسلماتنا الفكرية** "[2]، ظلت العلمانية في الاتجاه الأصولي، مصطلح دخيل عن العالم العربي الإسلامي، فمطالبها

[1] _ **يوسف القرضاوي**، الإسلام والعلمانية وجها لوجه، مكتبة وهبة للنشر، القاهرة، ط7، 1997، ص 45

[2] _ **المرجع نفسه**، ص 46

غير مطالب الدين الإسلامي، لأنها مصطلح غربي بامتياز، وكونها بزغت في العالم الغربي فحتما تناقض عقائدنا كمسليمين ومطالبنا وتشريعاتنا الدينية منها والفكرية.

في نفس السياق يرى الجابري، أن ثنائية الدين والدولة في الفكر العربي الحديث والمعاصر ثنائية لا مجال لها من الصحة، ولا تصح في العالم العربي لأنها مسألة مزيفة:" **إن الحاجة إلى الاستقلال في إطار هوية قومية واحدة، والحاجة إلى الديمقراطية التي تحترم حقوق الأقليات، والحاجة إلى الممارسة العقلانية للسياسة، وهي حاجات موضوعية فعلا إنها مطالب معقولة وضرورية في عالمنا العربي، ولكنها تفقد معقوليتها وضروريتها، بل مشروعيتها عندما يعبر عنها بشعار متلبس كشعار العلمانية "**[1]، يتبين من نص الجابري، أن العالم العربي بحاجة إلى استقلال منظم يشمل كل الأقليات القومية، في ظل ديمقراطية تنادي بحقوق الإنسان، والواجب العقلاني للسياسة، وكلها مقبولة على الصعيد العالمي العربي، لكن إذا ربطت بشيء من العلمانية فقدت كل الحريات الديمقراطية.

لذلك ينادي الجابري بالديمقراطية والعقلانية قائلا:" **في رأي أنه من الواجب استبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر القومي العربي وتعويضه بشعاري الديمقراطية والعقلانية، فهما اللذان يعبران تعبيرا مطابقا عن حاجات المجتمع العربي"**[2]، مايريد الجابري أن يخلص إليه هو أن الفكر العربي مطالب بمراجعة مفاهيمه، وجعلها موضوعية، ومن الواجب استبعاد شعار العلمانية من الفكر العربي وتعويضها بما يحفظ الوحدة العربية ولم الشمل العربي في ضروف ديمقراطية ومنطقية.

[1] _ **محمد عابد الجابري**، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ص 113

[2] _ **المرجع نفسه**، ص 108

ونجد أن الدكتور محمد عمارة هو الآخر من معارضين العلمانية يعرفها قائلا:" **هي عزل السماء عن الأرض، وتحرير العالم و الإنسان و الاجتماع الإنساني من التدبير الإلهي ومن حاكمية السماء، بدعوى أن العالم مكتف بذاته، و أن الإنسان هو سيد الكون، يدير حياته بالعقل والتجربة دونما حاجة إلى رعاية أو تدبير من وراء الطبيعة وخارج العالم الذي يعيش فيه**"[1]، يرى الدكتور محمد عمارة أن العلمانية، تفصل القدرة الإلهية عن البشرية في الأرض، محاولة قطع صلة الإنسان بربه وحرمانه من العناية الإلهية، داعية في شتى أشكالها أن الكون قائم بذاته، والإنسان من يسير الكون، بعقله فهو من يدبر أموره بنفسه.

المطلب الثالث: العلمانية عند ناصيف نصار

إن العلمانية هدف المشروع النصاري الأكبر، لذا نجد المصطلح حاضرا بقوة في كل أعماله دون استثناء خاصة في جانبها النظري، أين يحاول المفكر نحت بعض المصطلحات والمفاهيم تعبيرا عن إمكانية الإبداع وقدرة التفلسف[2].

حاول ناصيف نصار في جل أعماله إبراز ماهية العلمانية، فنجده يربطها تارة بتطور الوعي الثقافي البشري وانعكاس ذلك التطور على الدين إذ يقول: " **إن تنامي الوعي البشري لا يترك النظرة الدينية إلى الانسان والعالم في منأى عن مكتسباته وتأثيراتها التغييرية**"[3]، يتضح من خلال تعريف ناصيف للعلمانية أن تطور الوعي البشري ضرورة تاريخية ولكن جد معقدة رغم واقعية تنامي الوعي الإنساني في فهم

[1] _ **محمد عمارة**، الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2003، ص7

[2] _ **البشير ربوح وآخرون**، العلمانية والسجالات الكبرى في الفكر العربي المعاصر، دار الروافد الثقافية، لبنان، ط1، 2015، ص 109

[3] _ **ناصيف نصار**، الإشارات والمسالك (من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص 248

الكون والطبيعة والإنسان، بهذا تصبح العلمانية نتيجة طبيعية لتطور الوعي البشري عبر التاريخ وانعكاس هذا التطور عن الدين.

في نفس السياق يربطها تارة أخرى، بوضع الحدود بين الدولة والدين قائلا:" **عندما تسعى الدولة إلى الانفصال عن الدين، فهي لا تريد سوى أن تكون سيدة نفسها داخل الحدود التي تلازم طبيعتها، و أن يكون الدين حرا في ميدانه وهي تعلم أن حدودها من جهة الدين ليست من البديهيات القاطعة ولذلك يسمى انفصالها هذا استقلالا وتحررا من وصايا الدين عليها**"[1]، يؤكد ناصيف نصار أن العلمانية في سعيها لوضع حدود لكل من الدين والعقل والسياسة، لا تريد سوى أن تلزم حدودها فيكون الدين في مجاله، والسياسة في مجالها، والعقل في مجاله، بذلك فإن العلمانية لا تلغي الدين في نظر ناصيف نصار لأن العلمانية مظهرا من مظاهر الحداثة ومنجزاتها[2]، وإذا وضعت العلمانية في مقابل الدين أفرغت من مدلولها الحقيقي، وتحولت إلى حقيقة ثابتة، والفلسفة لا تعرف طريقا للحقائق الثابتة، بذلك لا يمكن أن تتحول العلمانية سلطة ضد الدين.

اتفاقا مع تعريف ناصيف نصار أعلن المحامي عبد الله لحود مصرحا بأسلوبه المباشر:" **فتعريفنا المبسط للعلمانية هو أنها استقلال دستور الدولة وسائر تشريعاتها و أنظمتها عن الاعتبارات الدينية والمذهبية، وليس معنى ذلك نبذ الاعتبارات الدينية والمذهبية نبذا عدائيا، فالدساتير و الأنظمة قد تستوحي تلك الاعتبارات، ولكنها تستوحيها كمعطيات تراثية فكرية**"[3]، هذا تصريح واضح ودقيق أن قوام العلمانية استقلال الدولة ودستورها وتشريعاتها و أنظمتها عن الاعتبارات الدينية والمذهبية، من

[1] _ **ناصيف نصار، الإشارات والمسالك ، ص 256**

[2] _ **البشير ربوح وآخرون**، السجالات الكبرى في الفكر العربي المعاصر، ص 110

[3] _ **عبد الله لحود**، في العلمانية والديمقراطية، دار النضال، بيروت، 1992، ص 45

دون عدائية، يوافق ناصيف نصار لحود في جزئية تمثلت في أن العلمانية لا تلغي الدين بل تضع كل سلطة في مجالها الخاص بها، إلا أن ناصيف نصار يرى أن هذا ليس كافي للانتقال إلى المجتمع الديمقراطي لذا اشترط أشياء أخرى تمثلت في ضرورة ربط استقلال الدولة عن الدين بالديمقراطية، ما يعني أن الإستقلال التام لا يتحقق إلا في ظل الديمقراطية تأسيسا على الفكرة القائلة بأن صوت الشعب صوت الله[1].

ولما كانت الديمقراطية من الأنظمة العادلة في الحكم السياسي، فإنه من المعقول أن ينحاز اليها الاختيار ويعتنق مضامينها، التي أسفرت على إعطاء المواطنين الحق في الممارسة السياسية في جو من التنظيم وحرية التفكير والتعبير.

ففي سياقا آخر لإظهار معنى العلمانية يتضح أن العلمانية حسب ناصيف نصار تتطور وتطورها حتمي، غير أنه اشترط هذا التطور بمسألة العدل، و من أجل أن تمارس الدولة مهامها الدستورية دون الانحياز لأي مذهب أو تيار على حساب غيره "**إن فرض التايش السلمي بين الأديان والمذاهب الدينية تبعا لقطع الأمل أمام أي منها في السيطرة أو الهيمنة على غيره بواسطة الدولة على أساس استقلالية الدولة عن الأديان والمذاهب الدينية خطوة عظيمة على طريق العدل بين الناس**"[2]، يرى ناصيف نصار ضرورة العدل بين السلطات المتعددة في حياة الإنسان، وتقف معادية ضد كل من ينفي ذلك، لذلك من العدل أن تحترم السلطة الدينية استقلالية السلطة السياسية و أجهزتها، و أن تحترم هذه الأخيرة السلطة الدينية و مؤسساتها.

ومن جهة أخرى ربط ناصيف العلمانية بالدين ويستحيل أن نتحدث عن العلمانية دون أن نتحدث عن علاقتها بالدين، وإن كانت العلمانية في جل تعريفاتها تعني الخروج من هيمنة الدين هذا لا يعني أنها تلغي الدين أو تبعده نهائيا، فهي تعارض هيمنة الدين

[1] _ **ناصيف نصار**، الإشارات والمسالك، 280

[2] _ **المصدر نفسه**، ص 247

عن حياة الفرد في أبعادها الفكرية السياسية العقلية، ليس بالضرورة إبعادا كليا، بل نفيا لكل هيمنة أو استتباع أو إخضاع، سواء على المستوى الديني السياسي أو العقلي.

العلمانية تنفي وتستبعد أي سيطرة أو هيمنة سواء من جهة الدين أم العقل، وهذا ما يميزها عن غيرها، فالحرص على سلامة العقل واستقلاليته وتحرره، من مبادئ احترام الإنسان لذاته، وتنامي وعيه وفهمه لقيمة العقل في حياة البشرية، و أهم مبادئ هذا الاحترام عدم التقرير المسبق للعقل في التدبير ما يجوز له وما لا يجوز عنه، إنما يفسح المجال له في الكشف عن الحقائق النظرية والعملية المتعلقة بالكون و الإنسان، في حدود قدراته الخاصة وخاصة ما يتعلق بالمطلق[1].

فالعلمانية ليست فلسفة ميتافيزيقية[2]، بل فلسفة تدافع عن العقل وحدوده في ممارسة البحث الميتافيزيقي، فالأهم في الموقف العلماني هو أن مقاربة العقل للعالم تجري باستقلال عما يقوله الدين عنه من حيث المبدأ.

[1] _ **ناصيف نصار، الإشارات والمسالك،** ص 260

[2] _ **المصدر نفسه،** ص 261

المبحث الثاني: العلمانية في الفكر الغربي

المطلب الأول: الصراع الكنسي

منذ أن ظهر إلى الوجود ما يسمى المسيحية الرسمية، والكنيسة تمارس الطغيان الديني والإرهاب في أبشع صورة[1]، ففرضت طغيانها هذا على كافة شرائح المجتمع آن ذاك، ولعنت كل من خالفها، بل سفكت الدماء من ظفرت به من الموحدين وأذاقتهم صنوف التعذيب وألوان النكال ونصبت نفسها عن طريق المجامع المقدسة (إلها) يحل ويحرم ينسخ ويضيف، وليس لأحد حق الاعتراض، أو على الأقل حق إبداء الرأي، كائن من كان وإلا فالحرمان مصيره واللعنة عقوبته لأنه كافر.

مارست الكنيسة على الشعب كل أنواع القمع والسيطرة والهيمنة، فحرمته جميع حقوقه، فكان مصير كل من يقف في طريقها من معارض أو مخالف، سفكت دمائه فنال الفرد كل أنواع سوء التعذيب مستغلة مركزها كسلطة دينية مقدسة، لها الحق في التحليل والتحريم في المقابل ليس لأحد في الحق في الرفض أو المعارضة أو حق إبداء الرأي، وكل معارض لتعاليمها ونواهيها اعتبرته كافرا.

بسب سوء المعاملة التي ذاقها الشعب المسيحي من قبل الكنيسة، فاعتقدوا انها رب الارباب المطلق الذي لا يفنى الاله الخالد منذ بزوغ البشرية على وجه الارض حتى فنائها: "**ان المسيحين اعتقدوا في الوقت نفسه ان الكنيسة كيان عالمي خالد يمتد منذ الخليقة الى يوم الحساب، كما كان للفكرة القائلة بأن الكنيسة عروس المسيح تأثير عظيم على الفكر في العصور الوسطى**"[2]، يتبن من خلال النص ان المسيحين اعتقدوا ان الكنيسة هي الاله الذى لا يفنى ولا يموت ممتد على سائر العصور، خالد في كل

[1] _**سفر الحوالي**، العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الاسلامية المعاصرة، دار الهجرة، دط، دت، ص128

[2] _**نورمان كانتور**، العصور الوسطى الباكرة، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، دط، دت، ص57

زمان و مكان منذ فجر البشرية حتى فنائها هذا كله تأثيرا من الفكرة التي خلدت في الاذهان ان الكنيسة عروس المسيح.

وعززت الكنيسة سلطتها الدينية الطاغية بادعاء حقوق لا يملكها الا الله، مثل حق الغفران وحق الحرمان، ولم تتردد في استعمال هذه الحقوق واستغلالها فحق الحرمان عقوبة معنوية بالغة كانت شبحا مخيفا للأفراد والشعوب في آن واحد ولم تقتصر الكنيسة على هذا فقط بل طبقت عمليا ما يثبت اصرارها على الطغيان وحشدت الجيوش الجرارة لمحاربة من سولت له نفسه مخالفة آرائها او اعتنق ما يخالف عقيدتها[1].

استغلت الكنيسة السلطة الدينية في تحقيق اهدافها ومطالبها داعية بذلك انها الله الذي يغفر ويسامح فلم تتردد قطعا في تطبيق سياسة القمع والحرمان على الشعب، ولم تكتفي الكنيسة بكل هذا العذاب وشتى انواعه، بل عملت جاهدة لمحاربة كل من يقطع حدودها بمخالفة تعاليمها او آرائها او اعتناق دينا اخر يخالف عقيدتها.

كرست الكنيسة نفسها بزعامة رجال الدين الطغيان على شة المجالات الدينية السياسية الاقتصادية زاعمين انهم المثال الاعلى لكافته الرعية، وما كان هذا الا نوع من انواع الاستبداد والسيطرة هذا ما يتمثل في:"**أن الكنيسة حاولت فرض تعاليمها عن طريق الاستبداد والتجبر، كما فرضت على الناس مجموعة من العقائد الشرائع، معتبرة أن هذه العقائد أساس للدين المسيحي، وأن عدم الإيمان بها لا يكون الإنسان مسيحيا** "[2]، إن الكنيسة عاشت حياة الناس استغلالا وتجبرا، وكأنها مولودة بالفطرة مع الفرد المسيحي، وكأنها مقدرة حتما عليه، تولد معه ليتزود بتعاليمها وعقائدها دون غير، وعدم الايمان بها تخرجه من ملة الدين المسيحي.

[1] _**سفر الحوالي**، العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الاسلامية المعاصرة، ص129، 130

[2] _**أحمد شلبي**، المسيحية، دار مكتبة النهضة المصرية، ط1، القاهرة، 1998، ص 173

استولت الكنيسة على الامور السياسية بالإضافة الى الروحانية وكانت الكنيسة قوية غنية، فساعدها ذلك على ادعاء ان لها الحق في ان يمتد حكمها فيشمل جميع المسحين في كل البقاع واذاعت ان مكانتها اسمى من مكانت الملوك والاباطرة، وجبت الكنيسة الضرائب، وسيطرة على القضاء، وستعمله حق الحرمان كأكبر عقوبة تنزلها بمخالفيها واستصدرت قانونا جديدا عكف على اعداده عدد كبير من القسس، واصبح يعاقب بمقتضاها القسس اذا اخطئوا، كما يعاقب بمقتضاه جميع المذنبين في حق الكنيسة، كما يعاقب بمقتضاه جميع المذنبين في حق الكنيسة الذين يمسون الاشياء المقدسة بدنس. واصبحت الكنيسة تمثل الغنى والترف[1].

وليس ثمة شك في ان النصر ظل حليف الكنيسة طيلته القرون الوسطى بسبب سلطتها الروحية البالغة وهيكلها التنظيمي الدقيق واستبدادها المطلق واعظم زعيم تحدى سلطات الكنيسة و استطاع مقاومتها مدة غير يسيرة [2]، هو الامبراطور "فريدريك الثاني" وتعود صلابته الى المؤثرات الاسلامية في ثقافته وشخصيته حتى ان الكنيسة اتهمته باعتناق الاسلام وسمته الزنديق الاعظم اما المفكرون المعاصرون فيسميه بعضهم اعجوبة العالم فكان على الامبراطور ان يدفع التهمة على نفسه بالرسالة سميت وثيقة ذات اهمية قصوى في التاريخ، لأنها اول بيان واضح صريح عن النزاع بين مدعيات البابا في ان يكون الحاكم المطلق على عالم المسيحية بأسره، وبين مدعيات الحكام العلمانيين.

[1] _ **أحمد شلبي، المسيحية**، ص99

[2] _ **سفر الحوالي**، العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الاسلامية المعاصرة، ص136، ص137

المطلب الثاني: الصراع بين الكنيسة والعلم

الصراع بين الكنيسة والعلم مشكلة من أعمق واعقد المشكلات في التاريخ الاوروبي، فضلت المعركة قائمة بين قطبين متناقضين فسعى العلم جاهدا للتخلص من الطغيان الكنسي، وتحرر العقل من جموده وفتح العنان للتفكير العقلي.

لذلك فالصراع الذي كان قائم في الغرب بين الكنيسة والعلم، نشأ عن ضيق صدر الكنيسة بما يخالف تعاليمها الممزوجة وإصرارها الأعمى على التشبث بها فكان الامتداد طبيعي للطغيان الديني طغيانا فكريا عاما[1]، فتوهمت ان في قدرتها ان تملك مالا تستطيع اية قوة طاغية ان تحتكره، وهو الحقيقة العلمية فيما يتعلق بالتجربة المحسوسة او النظر العقلي السليم، واول عمل مارسته الكنيسة في هذا المجال هو احتكارها للعلم وهيمنتها على الفكر البشري.

هكذا فرضت الكنيسة سيطرتها على الاذهان فجمدة العقول وحرمتها من التفكير: **"كما مارست الكنيسة طغيانها الديني في ابشع صورة كفرض عقيدة التثليث قهرا، وحرمت ولعنت مخالفيها وحتى من يخطر له ابداء رأيه في هذا الصدد واعتبرته مهرطق فأصبحت الاحكام الشرعية تارة محرم وتارة اخرى حلال، مما اضفى عليها نوع من صور الاستبداد الديني، كما شمل هذا الطغيان استحواض الكنيسة في تفسير الأناجيل وإصدار الفتاوى، وبذلك منعت العقل وحجزت عليه التفكير، بل ذهبت الى ضرورة الغائه وهذا عن طريق نشر فكرة الثقافة للجميع"[2]**، من هنا يتضح ان الكنيسة مارست الطغيان بمختلف مجالاته فكانت مهووسة بإدارة حرب دائمة، لا هوادة فيها

[1] _ **سفر الحوالي**، العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الاسلامية المعاصرة، ص147

[2] _**متولي يوسف شلبي**، اضواء على المسيحية، دار الكويتية، د ط، الكويت، د س ص129

ضد من أسمتهم هراطقة[1]، فحاولت تفريغ العقل من محتواه الفكري وغرس بداله تعاليم الكنيسة، لكي لا يستطيع التفكير في شيء من العلم وحجبه عنه.

واظطرب حبل الكنيسة بظهور الروح الجديدة اظطرابا واضحا والقت بكل ثقلها في معركة كانت في غنى عن دخولها امام الناس[2]، لاسيما المثقفون فقد اهتبل الفرصة وخيل اليهم ان الاقدار قد القت اليهم مفتاح سحرينا يخلصهم من سجن الكنيسة واغلالها هو مفتاح العلم و التجربة.

انتصر الناس عن الكنيسة، في معركة فاز بها العقل عن الخرافة، ويعود الفضل في هذا الانتصار الى النخبة المثقفة التي خلصت البشرية من سجن الكنيسة واغلقت عليها بمفاتيح العلم.

وذلك فقد خيل لكثير ان المعركة لم ولن تنتهي وانها باقية مابقية المعرفة الانسانية، وساعدا على ترسيخ هذه الفكرة تقبل النفسية الاوروبية للازدواجية في كل شيء وهو تقبل الذي تولد من خضوعها المستمر لسلطتين متباينتين وايمانها الطيل بفكرتين متناقضتين[3]، وبتطبيق هذه البديهية على الصراع نجد ان المواقع التي احتلها العلم من مناطق النفوذ، هي في الحقيقة المواقع التي انتصر فيها العقل واليقين على الخرافة والوهم كما ان المواقع التي صمد فيها الدين اما الهجوم العلمي الكاسح هي المواقع التي انتصرت فيها الحقيقة، حين اذن ان الحق في كل من الطرفين هو الذي انتصر، او سينتصر على الباطل في كليهما، وبما ان الدين بصبغته الالهية النقة لم يدخل المعركة، فإن الاوفق ان نسمي ما حدث في الغرب صراعا بين الكنيسة والعلم

[1] _ **رفيق عبد السلام**، أراء جديدة في العلمانية والدين والديمقراطية، مركز صناعة الفكر للدراسات والأبحاث، ط4، 2015، ص 26

[2] _ **سفر الحوالي**، العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الاسلامية المعاصرة، ص157

[3] _**المرجع نفسه**، ص146

وليس بين الدين والعلم، لان مافعله رجال الدين الاوروبين على الحقيقة كانت اشنع وانكى من جناية انصار عليها، وان كان كل منهما مسؤول عن النتائج المؤسفة لذالك الصراع، ذلك ان الكنيسة ارتكبت خطأين فادحين في ان واحد: احدهما تحريف حقائق الوحي الالهي وخلطها بكلام البشر، والاخر فرض الوصاية الطاغية على ما ليس داخلا في دائرة اختصاصها.

المطلب الثالث: الثورة الفرنسية

جاءت الثورة الفرنسية والناس في بِؤس، منقسمين إلى رجال الدين و الأباطرة و الأمراء، حيث كانوا ينعمون بكل شيء في ظل الكنيسة التي كانت تلبي لهم طلباتهم، ووقفت تساندهم طوال فترة حكمها، فانقلب الناس على الاثنين معا، وكان شعار الثورة "اشنقوا آخر ملك بأمعاء قسيس "[1]، وانتصرت الثورة وحاصرت الكنيسة، وصودرت أملاكها، وسرح الرهبان و القساوسة، فألغيت الجمعيات الدينية و أبطلت امتيازاتها، فأصبح الكل تابع للدولة بعدما كان الدولة باسم الدين فالثورة أسقطت الدين الفاسد الطاغي وحل محله العلم ضد الجهل و العقل ضد الهوى.

التغيير الجذري للأوضاع المزرية التي عاشها الشعب فترة الحكم الكنسي، عن طريق الثورة بالانقلاب والتمرد على الكنيسة وقادتها، فكان النصر والمجد للذين تبنوها والذين احتضنوها لذلك كانت الثورة فجرا جديد للإنسانية، و أحد المعالم الكبرى التي شكلت العالم الجديد حيث نجحت في خلق مجتمعا جديدا مختلفا جذريا عن القديم.

نتج في ظل أوضاع وصفها البعض بالطغيان والهيمنة، والبعض الآخر باستغلال السلطة الدينية لقمع الشعب وحرمانه وسفك دمائه، الثورة التي نتجت من ضلع الصراعات الممتدة خلال الحكم الكنسي:" **تمخضت الثورة عن نتائج بالغة الأهمية، فقد**

[1]_ **محمد شهدى**، سقوط العلمانية، دار الوفاء، دط، دت، ص 26

ولدت لأول مرة في تاريخ أوروبا المسيحية دولة جمهورية لا دينية تقوم فلسفتها على الحكم باسم الشعب وليس باسم الله، وعلى حرية التدين بدلا من الكثلكة، وعلى الحرية الشخصية بدلا من التقيد بالأخلاق الدينية، وعلى دستور وضعي بدلا من قرارات الكنيسة "[1]، قامت الثورة بمبادرات كبيرة، و أعمال لم يشهدها عصر من قبل، فالأولى التي أعطت الكلمة للشعب على تقرير مصيره، وترك له حرية اختيار دينه والعقيدة التي ينتمي إليها، والامتثال بأخلاق نابعة من شخصيته لا من الأخلاق الدينية، ووضع دستور وضعي نابع من الإنسان من دون الإعتماد على التشريعات السماوية.

كان من الممكن أن يرفض الشعب المسيحي أفكار الوضع العلماني، و أن لا يقبل آرائهم و أن لا تتخلى الرعية عن عقيدتها، لولا الموقف البشع الذي وقفته الكنيسة في وقف وحجز مطالبهم المشروعة:" **ربما كان للكنيسة عذر أو بعض عذر في شكوكها الحاكمة حول القائمين على الثورة لكن الأمر الآن قد أفلت من يدها، فإن هيجان الرعاع الهالكين جوعا و ظلما لا يسمح لهم بالتروي و الأناة في مثل هذه المواقف الصاخبة، و أصبح لزاما عليها أن تسدد ديون قرون طويلة من الاستغلال البشع و الطغيان الجائر "** [2]، هكذا يكون قد قطع حبل الصراع بين مد وجزر عانته الشعوب المسيحية فترة طويلة، فصحوة الشعب الذي ذاق الهلاك والجوع و الظلم، لم يسمح لهم بالروية أو التأني في أخذ ما سلب منهم من هنا بلغت الثورة الفرنسية ذروتها، و أصبح يطلق عنها رائدة العلمانية في العصر الحديث.

و أياما ماكان الأمر فإن الثورة الفرنسية كانت فاتحة عصر جديد في التاريخ الأوروبي[3]، إذ توالت الثورات كالبراكين في أنحاء القارة وعرفت أوروبا ربما لأول مرة شيئا اسمه حقوق الإنسان، ولا تزال تنسبه لهذه الثورة إلى اليوم، وكان نجاح أي ثورة يعني انهيار

[1] _ **سفر الحوالي**، العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الاسلامية المعاصرة، ص 169

[2] _ **المرجع نفسه**، ص172

[3] _ **المرجع نفسه**، ص 176

النظام الإقطاعي و انهيار نفوذ الكنيسة، و لذا فإن من الطبيعي لتغير عميق كهذا أن يصحبه فراغ هائل في المعتقدات و القيم، فإذا علمنا أن هناك من يستغل هذا الفراغ لتحطيم إنسانية الإنسان و تدمير قيمه، أدركنا المغزى الحقيقي للحرية التي نادت بها تلك الثورات.

المبحث الثالث: العلمانية في الفكر العربي

المطلب الأول: العلمنة تقدم للروح البشرية

يعد أركون من المفكرين الذين تناولوا بالدراسة العلمانية ومجالات تأثيراتها، حيث استخدم الأسلوب العلماني في تلقين دروسه فوصف نفسه بالمدرس العلماني، هذا ما شكل له نوع من الانتماء وحب العمل عليها في آن واحد، فانتمائه الإسلامي لم يأثر في شيء من انتمائه العلماني، ففترة وجوده بفرنسا كانت من شأنها ترسيخ معالم العلمنة لديه فعبدت الطريق أمامه لممارستها وعيشها، هذا راجع إلى قناعته الفكرية باعتبارها أول تنوير عقلاني.

كانت العلمنة ولا تزال حركة ضد الأوضاع المعاشة و الصراع المستمر:" **أقصد العلمنة المعاشة كتوتر مستمر من أجل الاندماج في العالم الواقعي، و التي تساعد على نشر ما نعتقد أنه الحقيقة في الفضاء الاجتماعي أي المجتمع، وكل ماعدا ذلك أي كل ما يمكن أن يقال بعدئذ عن العلمنة أو العلمانوية أو المضادة للعلمانية، ناتج عن كل نواقصها في عملية البحث العلمي من أجل معرفة الواقع، وعن نواقصها التربوية في توصيل هذه المعرفة في ما بعد إلى الأخر أو الآخرين وعن ذلك نتجت سلسلة من الأحداث و الصراعات العلمانية أو المضادة للعلمانية، وقد أصبحت الصراعات في فرنسا بشكل خاص رهانا سياسيا بائسا كما رأينا مؤخرا و على الرغم من تجربتهم التاريخية المهمة فإن الفرنسيين لم يعمموا بالفعل ولم يحموا هذا التصور الفلسفي للعلمنة بأفضل معاني الكلمة وأوسعها، فهم لم يعرفوا كيف يتجاوزون المواقع الجدالية والصراعية التي ترسخت بينهم، سواء على الصعيد الديني أم على الصعيد السياسي** "[1].

[1]_ **محمد أركون**، العلمنة والدين، ص 11

من خلال هذا النص يرى أركون أنه من الضروري إعادة طرح مشكلة العلمنة بطريقة مختلفة عن السابق، فالتجربة الفرنسية للعلمنة هي من أعرق التجارب في التاريخ، لكنها ظلت حبرا على ورق، لأنهم لم يفعلوا مفهومها بالعمل، فهناك دائما تفاوت بين المثال والواقع أو النظرية والتطبيق.

هذه النتائج التي حصدتها العلمنة الفرنسية باستبعاد النظر العقلي والعلمي لقطاعات المعرفة[1]، بالرغم من معرفتها الدور الأساسي في التوليد التاريخي لمجتمعاتنا، بما فيها الأوروبية أو الغربية، من هنا بالذات تولد تحدي إسلامي مرتبط جدا من الناحية العقلية و الثقافية بالفكر الأوروبي الغربي.

لذلك يري أركون أن العلمنة تشكل تقدما بالنسبة للروح البشرية:" **أن العلمنة هي أولا، وقبل كل شيء، إحدى مكتسبات وفتوحات الروح البشرية** "[2]، هذا ما يعني أن مفهوم العلمنة، بحسب أركون مرادف لمفهوم الحرية، ولكن الحرية دائما مشروطة و كذلك العلمنة و إن كانت مشروطيتها تختلف من مجتمع لآخر، ومن عصر إلى آخر، فالعلمنة أساسا موقف أمام المعرفة، موقف يحاول أن يكون منفتحا وحرا إلى أقصى حد ممكن، في الحقيقة هذا ماجاءت العلمانية في شأنه، فهي مكسب حل في بقاع متعددة وفي مجالات وتجارب ثقافية متنوعة بما فيها المجال العربي الإسلامي.

ولشغف أركون بالعلمانية نجده يتحدث عن نوعين من العلمانية، علمانية سطحية تنطلق من منطلقات عقلانية سطحية عفى الزمن عليها، فهذه العقلانية التي تشكل أساس الحضارة الغربية، تذهب إلى ضرورة سيادة العقل البشري القائم على التفحص و التجريب و القياس الرياضي الدقيق، و العقل هنا يصفه أركون، عقل ضيق جامد متصلب، عقل أداتي حسابي بارد، أوصلنا إلى عصرنا الأمريكي و التكنولوجي و

[1] _ **محمد أركون**، العلمنة والدين، ص

[2] _ **المرجع نفسه**، ص9

الاستهلاكي الراهن [1]، فيضرب أركون مثلين على هذه العلمانية الصراعية الوضعية، الاول هو الثورة الفرنسية واعتقادها بإمكانية إحلال عبادة الكائن الأعلى و طقوسه محل العبادة المسيحية و طقوسها وقد أخفقت الثورة في هذا تماما و لا تزال العقيدة المسيحية هي عقيدة الملايين في فرنسا أما الثاني فهو ثورة أتاتورك، التي كرست انتصار العقل الوضعي على الوعي الأسطوري الذي يهيمن على الأغلبية العظمى من المؤمنين.

وفي مقابل العلمانية النضالية الصراعية السطحية، العلمانية الجديدة أو العلمانية المنفتحة[2] التي جاءت بعد الثورة الفرنسية و بعد فشل العلمانية السطحية، كما أوضحها بمثاليه الثورة الفرنسية و الثورة الأتاتوركية، كان لابد أن يكون هناك تقارب بين الكنيسة و الدولة للعثور على صيغة جديدة من أجل علمنة جديدة، تتيح إمكانية وجود روحانية جديدة.

المطلب الثاني : من العلمانية الجزئية إلى العلمانية الشاملة

إن شعار فصل الدين عن الدولة حسب المسيري شعار سطحي، فهو يفترض أن الإنسان كائن يمكن تقسيمه إلى قسمين، قسم مادي وقسم روحي[3]، ويمكن فصل الواحد عن الآخر تماما بحيث يمارس جانب في الحياة العامة والأخر في الحياة الخاصة، وهذا أمر مستحيل.

ولا يمكن بأي حال أن نقلل من أهمية الأفكار و الممارسات العلمانية الواضحة، فهي تساعد ولاشك على تقبل الناس للمثل العلمانية[4]، و خصوصا إذا أشرف على عملية نقل الأفكار وفرض الممارسات مؤسسة ضخمة مثل الدولة المركزية، ومن ثم

---

[1] _ **محمد علي البار**، العلمانية جذورها وأصولها، دار القلم، دمشق، ط1، 2008، ص 39

[2] _ **المرجع نفسه**، ص40

[3] _ **عبد الوهاب المسيري**، العلمانية والحداثة والعولمة، ص 106

[4] _**عبد الوهاب المسيري**، العلمانية تحت المجهر، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 2000، ص19

فالعلمانية كامنة في كل المجتمعات، وليس مجرد مجموعة من الأفكار المستوردة أو الممارسات الواضحة إنما هي عملية عميقة، رغم أنها قد تكون غير واعية، لكن من المفيد أن نذكر أنفسنا بحقيقة بديهية، وهي أن كل الظواهر و الأفكار المحيطة بنا المهم منها والتافه، يجسد نموذجا حضاريا متكاملا، وتستند إلى رؤية شاملة تجسد رؤية علمانية أو حتى تقوم بصياغة وجدان و أحلام الناس و تعلمنهم بشكل كامل.

وقد وصفنا هذه العمليات بأنها علمنة "بنيوية كاملة "، لأن سمات المنتج الحضاري أو الأفكار أو التحولات التي تولد العلمانية بشكل كامن هي جزء عضوي لا يتجزأ من بنية هذا المنتج وهذه الأفكار وهذه التحولات الانقلابية تِؤدي إلى توليد الرؤية العلمانية[1].

وقد ميز المسيري بين ما أسماه "العلمانية الجزئية " و "العلمانية الشاملة"، ويرى أن للعلمانية مفهومان في دائرتين متداخلتين: العلمانية الجزئية وهي الدائرة الصغيرة، وتعني فقط فصل الدين عن الدولة، وهي بالتالي لا تنكر الدين و لكنها تفهمه كأشواق روحية تتيح لكل فرد أن يتصل بخالقه بالطريقة المناسبة له، والعلمانية الشاملة وهي الدائرة الأوسع وتحيط بالأولى، وهي تعني فصل الدين عن الدولة، وعن حياة الإنسان في جانبها العام والخاص بحيث تنزع القداسة، و يتحول العالم و الإنسان و الطبيعة إلى مادة يكمن توظيفها لصالح الأقوى، وللاستمتاع بمناهج الحياة ما أمكن، وتؤدي العلمانية الجزئية حتما إلى العلمانية الشاملة في نهاية المطاف[2].

ولذلك قام المسيري بالتفريق بين ما أسماه "العلمانية الجزئية "، وهي فصل الدين عن الدولة من ناحية ومن ناحية أخرى ما أطلق عليه "العلمانية الشاملة "، وهي رؤية شاملة للكون بكل مستوياته ومجالاته، لا تفصل الدين عن الدولة وعن بعض الحياة

[1] _**عبد الوهاب المسيري**، العلمانية تحت المجهر، ص22

[2] _ **محمد علي البار**، العلمانية جذورها و أصولها، ص 16

العامة فحسب، و إنما تفصل كل القيم الإنسانية و الأخلاقية و الدينية عن كل جوانب الحياة العامة في بادئ الأمر، ثم عن كل جوانب الحياة الخاصة في نهايته، إلى أن يتم نزع القداسة تماما عن العالم بحيث يتحول الإنسان والطبيعة إلى مادة استعمالية [1]، وهي رؤية شاملة، لأنها تشمل كلا من الحياة الخاصة و العامة.

فالواقع الإنساني يتكون من بنيتين أو مستويين، البنية الظاهرة والبنية الكامنة، وعادة ما تكون البنية الظاهرة تبديا للكامنة، و أفضل أن أراهما دائرتين متداخلتين الأولى صغيرة و أسميتها بالجزئية، والأخرى كبيرة ونشير إليها بالكلية الشاملة وهي تحيط بالأولى و تشملها، وهي بمنزلة الإطار الذي ينظمها، ويمكن القول إن الأولى إن هي مجرد إجراءات و أفعال تشكل تجليا للثانية، ولا يمكن فهمها حق الفهم إلا بالرجوع إلى الدائرة الأشمل، لأن هذه الدائرة الأكبر البنية الكامنة والمرجعية النهائية، وفي حالة العلمانية تشكل الفصل بين الدين من جهة و الدولة من جهة وسلوك الناس من جهة أخرى، في بعض مجالات الحياة العامة من جهة أخرى الدائرة الصغيرة أو الجزئية الإجرائية، وهي دائرة لا يمكن فهم ما يجري فيها إن نظرنا إليها معزولة عما حولها، إذ يلزم أن نعود دائما إلى الدائرة الشاملة الأكبر التي تشمل الأمور النهائية و المنظومات المعرفية و الأخلاقية الكلية التي تمت عملية الفصل في إطارها، أي أنها الدائرة الشاملة تحوي النموذج الإدراكي الأساسي[2].

وهكذا أصبح يوجد في أذهاننا علمانيتان لا علمانية واحدة، الجزئية وتعبر عن المفهوم الشائع والمتداول فصل الدين عن الدولة، والثانية اسمها يعبر عن دلالتها الشاملة هي التي تشمل كل جوانب الحياة، أي الاستقلال الشامل المصحوب بكل القيم

[1] _ **عبد الوهاب المسيري**، العلمانية و الحداثة و العولمة، ص109

[2] _ **عبد الوهاب المسيري**، العلمانية الجزئية و العلمانية الشاملة، دار الشروق، القاهرة،مج1، ط1، 2002 ، ص16

الإنسانية و الأخلاقية و الدينية، لا عن الدولة فقط و إنما عن كل ماله علاقة بالطبيعة وبما فيها حياة الإنسان.

ومع ذلك حصر البعض نطاق العلمانية في الدائرة الضيقة، دائرة فصل الدين عن الدولة وحسب، واستبعدوا الدائرة المعرفية المرجعية الأشمل[1].

المطلب الثالث: من المستوى النظري إلى المستوى التركيبي للعلمانية

يستدعي الحديث عن العلمانية وفهم مضمونها و مقاصدها و غاياتها و مستقبل العمل بها التمييز مسبقا بين مستويين، المستوى الأول هو مستوى الواقع الذي تسعى إليه العلمانية، أو يفترض أنها تسعى لمواجهته، والمستوى الثاني هو مستوى التركيب النظري لهذا الواقع الموضوعي، أي إدراكه و تفسيره و الكشف عن قوانين حركته، واقتراح الحلول المناسبة للسيطرة عليه، فكل نظرية اجتماعية هي مزيج من تحليل الواقع كظاهرة خارجية مستقلة عن الوعي[2]، وعن الوعي بضرورة تحويل هذا الواقع في الاتجاه الملائم للقيم الاجتماعية السائدة.

وينظر غليون إلى العلمانية أنها قيمة أو عقيدة في الحياة الاجتماعية السياسية، و يرجع ظهورها إلى الصراع الديني:"**يمكن القول إن تفجر مسألة العلمانية في العالم كله نابع من الصراع بين من يعتقد بأن العودة إلى القيم الدينية هي تعبير عن تهافت القيم العلمانية و انحدارها، ومن يؤمن بأنها ردة ظلامية تهدف إلى القضاء على الحرية العقلية و السياسية** "[3]، إذا كانت العلمانية كواقعة تاريخية تعكس تطور نمط معين من العقلنة الموضوعية و العملية في الممارسة الاجتماعية السياسية، فإنها كنظرية أو كمفهوم إجرائي ليست إلا محاولة لإجلاء حقيقة هذه العقلنة و تبيان أسبابها

[1] _ **عبد الوهاب المسيري،العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، ص 19

[2] _ **برهان غليون**، نقد السياسة، الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط4، 2007، ص 325

[3] _**المرجع نفسه**، ص 326

و مآلها، ولذلك يستوجب أول شروط النظر العلمي الاعتراف باستقلال الواقع و تميزه عن العقل.

لذلك يتساءل غليون عن ماهو الواقع الذي تسعى العلمانية كنظرية و وسيلة فهم أن تدلنا عليه، و التي تحاول بوصفها برنامج تغيير و إصلاح، أن تساعدنا على تنظينه و التغلب عليه ؟

وعلى هذا الواقع نبعت العلمانية كظاهرة، " **ترد العلمانية، وهذا هو جوهرها، بنظرية الفصل بين الدين و الدولة، وتنظر إلى الفصل على أنه شرط للقضاء على الاستبداد و التمييز بين الناس حسب قربهم من المعرفة الدينية الصحيحة، و تحرير العقل من الخرافة و إطلاق الروح العلمية و الإبداعية** " [1] ، ويبدو هذا الفصل إذن وكأنه من قبيل عقلنة و ترشيد النشاط الانساني و المدني، كنتيجة لفتحه على المعرفة العقلية و العلمية و تخليصه من النظرة الغيبية اللاهوتية، وهو تخليص في الواقع يهدف إلى ميدان المجتمع السياسي فيه تحول العلمانية إلى نظرية في القضاء على النظام الثيوقراطي، و ميدان النشاط العقلي حيث تهدف العلمانية إللى تصفية إرث الماضي، و القضاء على النظام اللاهوتي و استبداله بالنظام العلمي كمصدر لمعايير المعرفة الصحيحة و اليقينية.

المحرك الفعلي لظهور العلمانية و انتشارها بين جميع الشعوب و المجتمعات،:" **هو الثورة الفكرية و الفلسفية التي عرفتها الإنسانية منذ القرن الخامس عشر و السادس عشر و أعادت من خلالها تفسير مفاهيم العقل و العلم و المعرفة عموما** " [2]، يظهر الوعي العلماني كوعي اجتماعي، إلا بسبب ارتباط معركة التحرر السياسي، على مستوى الدولة ثم على مستوى الفرد و المجتمع، بمعركة القضاء على السلطة

[1] _ **برهان غليون**، نقد السياسة، الدولة والدين، ص 329

[2] _ **برهان غليون وسمير أمين**، حوار الدولة و الدين، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1996، ص46

الكنسية و على الإيديولوجية السياسية، فارتبطت من هنا العلمانية تارة بفصل الدولة عن الكنيسة، وتارة أخرى بالاعتراف بحرية الفرد الضميرية، وبالتالي بالحرية العقلية و الفكرية و بقدرة الفكر المتحرر عن أي قيود و مسلمات تقليدية.

لذلك يرى غليون أن العلمانية جاءت لتحريك جمود الشعوب كافة تطور الموقف العلماني أو الدهراني ظاهرة مدنية و حضارية عرفتها و تعرفها جميع الشعوب و المجتمعات اليوم بالرغم من أن هذه الشعوب و المجتمعات لا تنجح غالبا في بلورة وعي متسق وثابت و واضح بها[1]، العلمانية قضية متاحة للجميع لكن ماإذا ربطت بمجالها الخاص، وعرف مستخديها كيفية التعامل و التكيف معها، فهي نجحت في الدول التي أيدتها شعوبها و تبنتها بصدر رحب، ولم تنجح عند معارضيها ومحاربيها:" **تحدثت بالفعل عن العلمانية العربية لإظهار إلى إي حد تفتقر هذه العلمانية للأسس و القيم و المضمون الذي كان يميزها في موطنها الأصلي**"[2].

إن حركات العلمنة في كل بقاع العالم سواء على مستوى الفكر الغربي عموما، أو الفكر العربي خصوصا، وحدت مطالبها بالدعوى إلى الاستقلال و التحرر الشامل في كل المجالات الدينية السياسية الاجتماعية، وتحرر العقل من الانغلاق الكنسي إلى الانفتاح العلمي و الفكري، ورغم تعدد المفاهيم لمصطلح واحد تأرجح بين غرب مسيحي وشرق مسلم إلا أن فصل الدين عن الدولة بقي هو التعريف الموحد سواء على مستوى أعلام الفكر الغربي أو العربي.

ومما نستنتجه خلال ماقمنا بعرضه في الفصل، أن العلمانية في الفكر الغربي خلقت من ضلوع الأوضاع التي مر بها الفرد خلال فترة الحكم الديني، ومن جهة أخرى ظهرت في الفكر العربي بسبب الصراع على الخلافة و السلطة، لذلك اتفق الجميع في

[1] _**برهان غليون و سمير أمين**، حوار الدولة و الدين، ص 46

[2] _ **المرجع نفسه**، ص 47

العالمين على الفصل بين السلطات، و تتشغل كل سلطة بمجالها وتمارس سلطتها داخل حيزها.

الفصل الثاني

العلمانية عند ناصيف نصار

ويتضمن مبحثين هما:

المبحث الاول: من المجتمع الطائفي إلى المجتمع العلماني

المبحث الثاني: نحو مجتمع علمي علماني

لقد أثارت قضية العلمانية في الفكر العربي المعاصر جدلا كبيرا، نظرا لتعرضها لنوع من التشويش و اختلاط المفاهيم، نتيجة للصراعات العقائدية و الطائفية المستمرة الا أنها استطاعت أن تأخد لنفسها حيّزا من المحيط الفكري والإجتماعي في العالم العربي.

وناصيف نصار من بين الفلاسفة العرب الذين أسهموا في إثراء موضوع العلمانية بالبحث والدراسة و لذلك أعطاها مفاهيم عدة، كانت من شأنها تأصيل فكرة العلمانية في العالم العربي، فيرى ضرورة تعميم العلمانية في المجتمع العربي، شريطة تجاوز المجتمع الطائفي، حيث يرى ناصيف أن الطائفة مجموعة من الناس تمارس عقائد مختلفة و تنظم كيانها الاجتماعي العائلي و الإنساني على الأسس الدينية، وضرورة فهم الأيديولوجية للمرور للمجتع العلماني.

وبسبب هيمنة الطائفة في المجتمع العربي، و فرض سيطرتها و نظامها بقوة نظامها، يتضح أن النظام العلماني هو البديل و الحل الأنسب للنظام الطائفي و فكرة العلمانية بديل صالح للطائفة . على صعيد المجتمع السياسي المدني، لكن ماذا اقترنت العلمانية بصفة العلمية كونها مكمل أساسي لها لان العلم وحده قادر على التغيير الجذري ببناء عقول منفتحة مشبعة بروح الواجب من هنا نطرح التساؤلات التالية : فيما تتمثل أسس ومقومات الطائفة؟ وفيما تمثلت وظائفها الأساسية؟ و كيف يمكن تبني مبدأ العلمانية باعتبارها قضية ضرورية؟ و هل تستطيع تخطي الصراعات الطبقية و اخراج المجتمع من النطاق الضيق الى النطاق المتحرر المستقل نحو مجتمع علمي علماني؟

المبـحث الاول: من المجتمع الطائفي إلى المجتمع العلماني

المطلب الأول: أسس ومقومات الطائفة.

إن سر قوة ونفوذ الطوائف في حياة الأفراد والمجتمع، تكمن في دراسة الخصائص التي تتميز بها والمقومات الداخلية التي تجعل منها جماعات مستقلة متينة التكوين عميقة الأثر[1].

لتكتسب مع مرور الوقت بعدا اجتماعيا وسياسيا، من خلال فهمها للدين وتطبيق تجلياته على سطح الواقع، وتستمد سيطرتها وقوتها من كثرة عددها وقوة جماعتها، ومن الجماعة الطائفية التي تتوارث شيئا فشيئا بالتوالد والكثرة، ولذلك حافظت الطائفة على ديمومتها وسيرورتها بالارتباط الطائفي الشديد الالتحام والمناصرة، من أجل ضمان سلامة الطائفة واستمرارها وتطورها، في ظل ممارسة عقائدها وشعائرها للمحافظة على الرابط الديني الشعوري لكيانها، ويعد الدين أهم مرتكز من المرتكزات التي تستمد الطائفة منه قوتها وهيمنتها فتتغذى منه لضمان بقائها، ليتمظهر في سلوكيات اليومية للطائفة ومن ثم فقد يزيد في اعتقاداتها قوة تجعله مبدأ من مبادئ الإدراك العقلي، حيث لا تكون عرضة للشك أو مثيرة للجدل[2].

تجتمع عناصر ثلاثة في تكوين الطائفة هي العقيدة الدينية الموضوعية، والاعتقاد الإيماني الذاتي، والعامل الوراثي، فتؤلف في مجموعها وحدة عضوية ونفسية وعقدية يصعب تفكيكها أو اختراقها: "وهكذا تجتمع في الرباط الطائفي ناحية الاعتقاد الإيماني،

---

[1] _ **ناصيف نصار**، نحو مجتمع جديد، ص 138.

[2] _ **الوردي حيدوسي**، مشروع النهضة العربية في ظل العولمة عند زكي نجيب محمود وناصيف نصار ،أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الفلسفة، قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قسنطينة 2، السنة الجامعية 2017/2016،ص164،مخطوط.

بما فيها من موضوعية لا شخصية، وهاتان الناحيتان تقترنان بالعامل الوراثي، فيتولد من هذا الاقتران ضغط هائل يصعب جدا على المرء أن يتخلص منه"[1].

إضافة إلى الأسس النفسية، فالطائفة تتألف من عدد من الأفراد، محصور بشكل تام، مسجل في الدوائر الرسمية وفي دواوين الادرارات الطائفية وهذا مايسمى إمكانية الحصر العددي وهي خاصية خارجية، وهذا التعداد الدقيق لأفراد الطائفة يعطي فكرة واضحة عن مدى قوة الطائفة إزاء الطوائف الأخرى وذلك راجع إلى أهمية العدد لصراع القوى الجماعية، وهذا ما يعرف بالتنظيم الداخلي ليشعر الفرد بوجود سلطة مادية وأخرى نفسية، وإذا نجحت المجموعة الطبقية في فرض هذا الشعور، ضمنت إلى حد بعيد الولاء الجماعي للأفراد، وكذا تضيق باب الانفتاح والتفاعل لحماية نفسها من الالتواءات والتغيرات التاريخية[2].

حيث نجد أن كل الطوائف في المجتمع اللبناني وسائر المجتمعات العربية لكل واحدة منها كيانها الخاص وتنظيمها في الحياة والعقيدة، لذلك اتخذت الطائفية اهمية شاملة.

فحدودها العددية معروفة، وطبيعة الارتباط القائم بين أفرادها تضفي على العلاقات فيما بينهم طابعا لا يتأثر بالنقد العقلي والتطور الاجتماعي بسهولة اذ ماهو موضوع الاتفاق والمشاركة بين الأفراد، انه المعتقد الديني يمارسونه بواسطة الطقوس والتقاليد والمؤسسات والشعائر، أي مجموعة العبادات ومايتبعها من المعاملات والمعتقد بخلاف العقيدة فهو ينبع من القلب، ويتغذى عن طريق المؤثرات المختلفة الشعورية واللاشعورية، التي تعيش فيها الطائفة الحياة، ويزيد من وحدة المعتقد وارتكازه على مبادئ وأصول تعتبر طبيعيا فوق مستوى العقل فلا يطالها شك ولاينال منها نقد، فإذا كان المعتقد يربط بجذوره

[1] _ **ناصيف نصار**، نحو مجتمع جديد، ص 135

[2] _ **المصدر نفسه**، ص 138

في الحياة القلبية، فالعقيدة تحاول أن تتلبس لباس العقل لكي يحصل الاتفاق في مستوى الفكر الديني بين أفراد الطائفة هكذا تجتمع في الرباط الطائفي ناحية الاعتقاد الايماني، بما فيه من ذاتية شخصية، وناحية العقيدة الدينية، بما فيها من موضوعية لا شخصية وهاتان الناحيتان تقترنان بالعامل الوراثي، فيتولد من هذا الاقتران ضغط هائل يصعب جدا على المرء التخلص منه[1].

فالفرد هو ابن الطائفة كما هو ابن للعائلة من حيث هو عضو فيها[2]، موجود إذا في كيان يحيط به من جميع الجهات، وهذه الإحاطة مفروضة عليه بصفة كيانية غير قابلة للنقاش، عضويته في الطائفة عضوية من نوع خاص. أنها عضوية بنيوية. فهل يستطيع المرء إن يختار والديه؟ إن الشبه بين الطائفة والعائلة يعني أن الطائفة سيدة على لأفرادها بصورة تلقائية، وان حالات الرفض لتلك السيادة لا تتم الا بالنسبة.

إلى علاقة ايجابية سابقة. فالطائفة رابحة فكلتا الحالتين سواء رفضت أمومتها أم لا فالرفض فحد ذاته يؤكد وجودها شرط أن يظل في نطاق ضيق، وهكذا تحصل بين أفراد الطائفة علاقة ووحدة أخوية، لها خاصيتين الأولى أساس روحي والثانية مرتكز مادي.وهذه الوحدة تعبر عن نفسها بشتى الأساليب والأشكال، فتارة تكون تعاطفا روحيا وتارة تكون ضغطا فسريا، طورا تتخذ وجها عمليا سلوكيا، وطورا تتخذ شكلا نظريا تأمليا أنها وحدة كامنة متعالية معا، وتساند هذه الأسس النفسانية مقومات أخرى لا تقل أهمية عنها. وأولى تلك المقومات التنظيم الداخلي للطائفة، طبعا تختلف درجة التنظيم بين طائفة وأخرى، فالطوائف المسيحية أقوى تنظيما من الطوائف الإسلامية بسبب وجود الطبقات المتميزة،

[1] _ **ناصيف نصار**، نحو مجتمع جديد، ص139.

[2] _ **المصدر نفسه**، ص140.

لكن مهما يكون الفرق بين الكاهن والشيخ، فإن العضو في الطائفة يشعر بوجود سلطة فوقه، تستمد قوتها من التقاليد[1].

ومن المعتقد الجامع بين أبناء الطائفة، لذلك يستتبع الشعور بوجود السلطة شعورا بالاحترام والتقدير حيال الذين يمثلونها، ومتى جبلت علاقة الولاء الجماعي بمثل هذين الشعوريين، أصبحت متأصلة في سلوك الفرد إلى حد قد يستحيل معه اقتلاعها، وتلجأ الطوائف في سبيل حماية نفسها من التقلبات والتغيرات التاريخية، إلى تضييق باب الانفتاح والتفاعل، فالطوائف في المجتمع اللبناني الراهن جماعات مغلقة إلى حد بعيد، لكل واحد منها كيانها وتنظيمها وتشريعها الديني وطريقتها في ممارسة المعتقد أو في فهم العقيدة الأساسية[2]. من زاوية استحضار بعض الشخصيات المحلية لرموز الدولة الجديدة، من طرف مؤرخي الطائفة ولاسيما المعاصرين منهم لتأسيس الدولة اللبنانية[3].

فلا يكون عضوا فيها الا من ولد فيها، هذه هي القاعدة العامة وما يشذ عنها يقدم تأكيدا لها أكثر ما يقدم دليلا ضدها. أبناء الطائفة ورؤساؤها يمارسون، حياتهم الطائفية باعتزاز، ولا يقبلون فكرة الدمج والتوحيد إلا في حالات الاضطرار، لذلك ليس من السهل على النقد إقناع الناس بضرورة تغيير نظرتهم إلى الحواجز الطائفية، وتوسيع آفاق تفكيرهم وبعد ما هو السبب الكافي الذي يحمل الناس على ذلك؟ أليست العصبية الطائفية ضرورية لحفظ الجماعة؟ بلى. وفي الواقع، لا يفكر أبناء الطائفة إجمالا بصورة تحليلية في انتمائهم إلى هذه الطائفة أو تلك. أن ارتباطهم الطائفي ليس موضع نقاش ولا مجالا للأخذ والرد. انه معطى أولي، سابق على غيره. وهو لا يتضمن نظرة خاصة، فلسفية أو علمية، في

---

[1] _ **ناصيف نصار**، نحو مجتمع جديد، ص 141.

[2] _ **المصدر نفسه**، ص142.

[3] _ **وجيه كوثراني**، اشكالية الدولة والطائفة والمنهج، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، بيروت، 2014، ص45.

شؤون السياسة والمجتمع والتاريخ حتى يقع مباشرة في دائرة التفكير التحليلي. جل ما يتضمنه يعود إلى العقائد الإيمانية و الأخلاق وبعض المعاملات والتقاليد الراسخة على مر العصور، والمشاركة في حياة الطائفة ممكنة على مستويات مختلفة. فبقدر ما هو ضيق باب الدخول إلى الطائفة يتسع المجال أمام أبناء الطائفة في اختيار نوع مشاركتهم في حياتها. وذلك لأنها جماعة منظمة متعددة النشاطات والوظائف.

المطلب الثاني: الوظائف الأساسية للطائفة.

في الواقع، لا تؤمن الطائفة وظيفة الممارسة المرتبة للمعتقد الديني وحسب فالجماعة الدينية أو الطائفية جماعات عابرة للقارات والحدود[1]، بل تقوم بوظائف أخرى مهمة، ترسخ وجودها ترسيخا اجتماعيا وسياسيا وثقافيا، من بين تلك الوظائف، **الوظيفة التربوية**[2]، تلعب هذه الوظيفة الدور الفعال والأساسي لسيرورة وبقاء الطائفة لأنها ترى في التعليم والتربية سبيلا لتحقيق هذه الغاية التي تنشدها، حيث أن تعليم الأبناء وتنشئتهم على معتقدات أوليائهم وشعائرهم غايتها الكبرى التي تسعى جاهدة من أجلها، وفي سبيل تحقيق هذه الغاية تلجأ لبناء المدارس وتنظيم عمليات التبشير بصورة مستمرة، وتعقد الاجتماعات واللقاءات، وتنظم عملية التنصير والتبشير بصورة متواصلة، والحق أن الولد يدخل في ثقافة الطائفة، أي في الطريقة الخاصة بها في الممارسة الدينية والتفكير الخلقي الاجتماعي والنظرة إلى الجماعات الأخرى، قبل أن يتلقى دروسا نظامية فالتقاليد والمؤسسات سابقة لوجود الأفراد. فهي تفعل في اللاوعي وتهيأ النفسية لتقبل الدروس النظامية، وهكذا تتم عملية الثروات تحت ضغط التقاليد وتحت تأثير الظروف الخاصة المختلفة.

---

[1] _ **بندكت أندرسن**، الجماعات المتخيلة (تأملات في أصل القومية)، شركة قدمس للنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 2009، ص29.

[2] _ **ناصيف نصار**، نحو مجتمع جديد، ص141.

فإذا امعنا النظر في تكوين الطائفة، وجدنا أن المقياس لمعرفة حيوية الطائفة وفاعليتها، الوظيفة الاجتماعية، التي ترتبط بالوظائف الأخرى ارتباطا كبيرا شديد التنظيم، وذلك راجع للدور الذي لعبته الطائفة في تأمين سلامة للأفراد طوال العصور الوسطى.

حيث كثرت الحروب آن ذاك بمختلف انواعها:" **هذه الإشارات العامة تساعدنا على حصر المقصود من مفهوم الطائفة والطبقة والحزب والنقابة،وتسعفنا على تحديد العلاقات المعقدة المتداخلة فيما بينها، فغالبا ما يكون الفرد الواحد عضوا في عدة جماعات،فتتعدد أدواره بتعدد انتمائه الاجتماعي**"[1]، في هذا القول كلام صريح عن أهمية البعد الاجتماعي الذي تكتسيه الطائفة، فهو تعبيرا عن قوة تماسك أفرادها، وإيجاد حل لمشاكلهم الداخلية، قبل الوصول إلى قوانين المجتمع السائدة، فتعتبره الطائفة مشكلا داخليا مرجو حله من فرقة الجماعة الطائفية. من هنا نشأ الالتفاف حول الرباط الطائفي لحل المشكلات حتى غير الديني، بسبب صراع الطبقات داخل الطائفة اكتسبت الطوائف، بالإضافة إلى بعدها الوجداني الديني، بعدا اجتماعيا هاما وبارزا داخل المجموعة، فتحول مع مرور الفترات إلى بعد أساسي يحتل المرتبة الأولى في حياة الجماعة و إذا كانت الطائفة حققت غاياتها في كل الوظائف ماالذي يمنعها أن تحققها في البعد السياسي، ففي الوظيفة السياسية[2]، استطاعت الطائفة أن تحقق قوة سياسية فاعلة، لان السبب في نفوذ قوتها نشوئها في رحب اجتماعي ديني، أن امتدادات القرون الوسطى في تاريخ العالم العربي الحديث والمعاصر تمر جميعها على جسور الطوائف الدينية السياسة كل شيء في المجتمع يبدأ بالسياسة وينتهي بها[2]، هذه حقيقة واضحة لا جدال فيها، فتظهر بنوع خاص في المجتمعات العربية، فالوظيفة سياسية أصبحت تعادل نصف حياة الإنسان بسبب حيال مشكلة الإنسان العربي وسعيه وراء السلطة، ولعل لبنان أشد تلك المجتمعات

[1] _**ناصيف نصار**، نحو مجتمع جديد، ص 136.

[2] _**المصدر نفسه**، ص ص108 –109.

حساسية وتأثرا بالعامل السياسي بسبب تشابك البنية الداخلية وأوضاعه الاقتصادية والاجتماعية.

يرى ناصيف نصار إلى أن الطائفة في العالم العربي، نخص بالذكر لبنان، ليست ظاهرة سطحية وفقط كما فهمها البعض،:"**بل هي ظاهرة اجتماعية كلية، تؤلف نظاما كاملا له أساساته وأركانه ودعائمه**"[1]، ولها جانبان: الأول: طائفة دينية متصلة بالأديان السماوية خصوصا الإسلام، ومن أضلع الولاء الديني نتج الولاء الطائفي، إذ لكل طائفة جوهرها الخاص بها المتمثل في معتقداتها وشعائرها وتقاليدها، **والثاني:** يمثل الطائفة السياسية فنشأ فيها نظام المتصرفة، الذي يعد النظام الأمثل في لبنان لأنه مجد الواقع الطائفي في كل صوره وأشكاله، برم تعاقد بين الفريقين الاقطاعين والسلطة السياسية باجتذاب أبناء الأسر الإقطاعية من نصارى ودوز، وحافظت المتصرفة على الاستمرار السياسي من خلالهم، وجعلهم من أرباب الإدارة، ولذلك لم تنقطع الصلة بين عهد المتصرفة وما سبقه من عهود، بل بقيت طبقة الإداريين اللبنانيين صلة تربط بين عهد المتصرفة وما سبقه من عهود، من هنا تحولت الطائفة من شكلها الديني إلى شكلها السياسي، فحسب تحولها من النطاق الضيق إلى نطاق الإدارة الموحدة للبلاد عامة لم يكن حتميا، ولا ممكنا إلى حد ما، كان بأمر قوى غريبة خارجية خدمة لمصالحها، وقوى أخرى داخلية لمصالح خاصة، فانتقلت الطائفية إلى الجانب السياسي، فحرر المواطن في العالم العربي على وجه العموم واللبناني على وجه الخصوص من الشعور بالانتماء للوطنية داخل الدولة[2].

تمنح الوظائف الإدارية والمناصب العليا للوزارات المنتخبين، على أساس الانتماء الطائفي والسلطة، والتماسا للعدل والوفاق تمثل الطوائف صورة عادلة للوظائف دون

[1] _**ناصيف نصار**، نحو مجتمع جديد، ص103.

[2] _**المصدر نفسه**، ص 105.

المساس بمصلحة الدولة وهذا ماجاء في المادة الخامسة والعشرون، فهذه الأخيرة تناقض المادة الثانية عشرة التي تنص على أن :"**لكل لبناني الحق في تولي الوظائف العامة، لاميزة لأحد على الآخر إلا من حيث الاستحقاق والجدارة**"[1]، الواضح من خلال هذا النص يوجد خلل في تركيبة الدستور اللبناني، وما أثبت ذلك أيضا بوضوح التناقض الحاصل بين مضامين المادتين السابقتين، حدث ذلك بسبب تحيز الزعامات والوزارات في وضع مواده، وفقا لما يخدم مصالحهم الداخلية، على أساس أن الوظيفة التي تنسب إلى المواطن على أساس انتمائه الطائفي انقلبت إلى وظيفة تخدم الطائفة قبل أن تخدم الدولة الأمر الذي انعكس سلبا على الواقع الاجتماعي والاقتصادي، فغاب الشعور بالانتماء إلى الدولة وحل محله الانتماء إلى الطائفة.

ومن أجل توظيف أفضل لدور الطائفة، يرى ناصيف نصار أنه من الضروري ايجاد حل مناسب يسمح بتوظيف أمثل للجماعة الطائفية، حيث هذه الأخيرة هي لبنة أساس الأفراد داخل المجتمع، وتجاهلها أو القفز عليها يسبب شتات وتصدع طبقات المجتمع، ولذلك وجب القفز إلى المجتمع الديمقراطي[2]، الذي يتعين فيه مصالح الحاكم من جهة والمحكومين من جهة، وابرام قوانين عامة تسلمها الكافة وينقادون إلى احكامها الأمر الذي يؤمن للدولة النظام وتمام الاستقرار.

وإذا كان حلم الشعب التكافؤ الداخلي والاستقرار والتمتع بالحرية داخل الوطن الواحد، فلا يتحقق الى تحت سقف مجتمع علمي رفع راية النظام العلماني[3].

وهكذا يتضح لنا أن نظام الطائفية عقدة العقد في تكوين المجتمع اللبناني. فلا وجود لاستقلال داخلها الى الشؤون التي تقام خارجها، كالشؤون الاقتصادية والتربوية والادارية.

---

[1]_**ناصيف نصار**، نحو مجتمع جديد، ص 114.

[2]_**المصدر نفسه**، ص66.

[3]_**المصدر نفسه**، ص 107.

وبالتالي وجب معالجة هذه المشكلة الجذرية دون زعزعة النظام كله، لكن فطريق لمعالجة هذه المشكلة يوجد اشكالية أخرى أن التغيير الحاصل للطائفة يمس جميع القطاعات في المجتمع اللبناني، لأنه مبني على انظمة تراكيبها سياسية وادارية، وتربوية، واقتصادية، واجتماعية، متداخلة في بعضها البعض تشكل الوحدة العضوية للطائفة، وعلية فإن العمل من أجل تنظيم الاقتصاد اللبناني، ومن أجل التخطيط التربوي، ومن أجل الوفاق الاجتماعي، والعدالة الطبقية، وتحسين الادارة وهياكلها التنظيمية، لا يتحقق إلا بالتغير الجذري للتراكيب السياسية المتحكمة بالقواعد القانونية التي تصدر عن السلطة المختصة (التشريع)[1]، وعملية التركيب السياسي تصبح سهلة اذا توفرت الشروط اللازمة والظروف المواتية، فيحدث الطلاب والعمال ثورة تغييرية للوضع الراهن، وهذا يعني أن المجمع اللبناني على أبواب تطورات كبيرة خطيرة، وجب فيها الحيطة والحذر لتمر تدريجيا عبر مراحل، وإذا رفض التغيير فقد السيطرة وحل محل السلم الخوف. وهكذا ندرك أن الطائفة كانت وسيلة ونتيجة في الوقت نفسه، كانت وسيلة استخدمها الإقطاعيون والعثمانيون والغربيون لإثارة الفتنة، وتعميق التقسيم في الوسط اللبناني، وكانت نتيجة لأن تحولها من النطاق الضيق إلى نطاق الإدارة الموحدة لم يكن حتميا ولا ممكنا، لولا موافقة الدول المستعمرة والفئات المستغلة للبلاد

المطلب الثالث: الإيديولوجية كطريق للمجتمع العلماني

الإيديولوجية نظام من الأفكار، يعني أنها مجموعة من معينة من مفاهيم وقضايا مترابطة فيما بينها بحسب ترتيب ما، وتؤلف معا كلا واحدا متميزا، لا شك في أن هناك درجات في الترابط النظامي ودرجات في التمييز، تبعا لأسباب عديدة كنوعية الفكرة المحورية، ومنهج التنسيق بين الأفكار الرئيسية والثانوية، لكن في كل حال لا تنجلي قيمة

[1] _**ناصيف نصار**، نحو مجتمع جديد، ص 129.

عناصر الإيديولوجية على الوجه التام الصحيح إلا في نطاق وحدتها الكلية:" وقولنا بأنها نظام من أفكار اجتماعية يعني أن القضايا الفكر الإيديولوجي هي في الدرجة الأولى، قضايا اجتماعية، أي قضايا تتعلق بواقع الحياة الاجتماعية ومشكلاتها الجماعية أو الاقتصادية أو السياسية أو الثقافية، ولا تتعلق بغيرها من المشكلات إلا من حيث ارتباطها بها "[1] ذلك عائد لكون الإيديولوجية موضوعة أصلا في خدمة مصلحة جماعية معينة فالإيديولوجية هي أساس تبرير للمصالح الاقتصادية والقوة السياسية [2]،للطبقة السائدة وكل جهود الإنسان الروحية والفكرية والقيم الإنسانية تتلاشى في إيديولوجية خدمة الامتيازات للطبقة السائدة.

من هنا يتحدد أنه للإيديولوجية مفهومين وجب التفرقة بينهما المفهوم الجزئي والكلي، فيقصد بالمفهوم الجزئي تلك المنظومة من الأفكار الخاصة بمصالح معينة، بينما يشير المفهوم الكلي إلى طريقة التفكير لكل مجتمع أو لفترة تاريخية خاصة، ردا على ذلك يقول مانهايم :"**أن كل الأنساق الفكرية التي تهدف بصورة رئيسية إلى الدفاع عن الواقع الراهن وإيجاد التبريرات اللازمة لحماية مصالح الفئات الحاكمة تسمى إيديولوجية، وهي أنظمة ثابتة ودفاعية** "[3] من خلال هذا القول حاول مانهايم من شرحه لمفهوم الإيديولوجية الكشف عن تلك العوامل الاجتماعية التي تفسر وتحدد الدعوة السياسية والإنتاج الفكري، ومن ثم فصل بين ما هو سياسي وما هو ثقافي، لتصبح بذلك الإيديولوجية السياسية

[1] _**ناصيف نصار**، طريق الاستقلال الفلسفي، (سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط4، 2009، ص49

[2] _**عبد الله عبد الوهاب محمد الأنصاري**، الإيديولوجية واليوتوبيا في الأنساق المعرفية المعاصرة، مكتبة بستان المعرفة، الإسكندرية، دط، 2006، ص36

[3] _ **محمد علي وآخرون**، المرجع في مصطلحات العلوم الاجتماعية، دار المعرفة الجامعية، إسكندرية، دط، د ت، ص325

مرتبطة بمصالح الفئات التي تصل إلى السلطة السياسية، فيرى أن الإيديولوجية هي مجموع النظم الفكرية التي تدافع عن النظام القائم وتعبر عن مصالحه.

ان الحركة الثورية العربية بحاجة إلى فلسفة جديدة، تستطيع تغيير الوجود العربي تغييرا جذريا لا تكتفي بتحقيق تحولات اجتماعية وسياسية فقط، ولن يتأتى له ذلك إلا بواسطة أيديولوجية انقلابية، تساعد على الثورة والتغيير الجذري لكل الأوضاع السائدة بالإضافة الى مواكبة العلمنة والسير في طريق المجتمع العلمي العلماني ولا يتحقق ذلك إلا باستعمال الإيديولوجية في هذا الصدد يقول ناصيف نصار:" الأيديولوجية محتفظة بأشكال كثيرة من الوجود والتأثير والحضور في مختلف أقطار العالم وفي العلاقات الدولية، وحيثما ينتهي شكل يتكون شكل آخر" [1]، لذلك فالإيديولوجية تلك من المنظومة من الأفكار والقيم والممارسات التي تشكل رؤية شاملة للمجتمع والعلاقات السائدة فيه، ومن ثمة فهي تلعب دورا هاما في حياة المجتمع، كما أنها ترسم الرؤى والأفاق الاجتماعية لتطلعات هذا المجتمع أو ذلك، لذا فهي تعطي تلك الصورة عن الواقع المتخيل في المجتمع.

فالإيديولوجية إذن تشكل ذلك التصور الذي تطوره جماعة معينة عن العالم وإضافة إلى مجموعة الخبرات والآراء والأفكار التي تستند إليها في تقويمها للظواهر المحيطة بها ويسعى هذا النسق للتعبير عن الواقع وتقديم خريطة له وتقديم صورة مرتبة للنظام الاجتماعي القائم والمرغوب فيه بحيث يصبح محورا لخلق الوعي الجمعي، وبالتاي قد أصبحت الإيديولوجيا في الفكر العربي المعاصر قدرا محتوما لا فكاك عنه تقرأ من خلال ها وتناقش وتحلل وتعالج قضايا الأمة المصيرية، على المستوى التراثي التاريخي، وعلى المستوى الراهن المستقبلي[2].

[1] _**ناصيف نصار**، الأيديولوجية على المحك، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1994، ص5

[2] _ **سعيد شبار**، النخبة والإيديولوجية والحداثة، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2005،ص43

ويشير ناصيف نصار أن المجتمع اللبناني يعاني من الصراعات الدينية والإيديولوجية معا، ولا سبيل إلى فهم الصراعات الإيديولوجية فيه بمنعزل عن الصراعات الدينية، والسبب ليس وجود الصراعات الدينية بالفعل في بنية هذا المجتمع وحسب، بل وجود إيديولوجيات منحدرة من الدين دون أن تدرك نفسها كإيديولوجيات وتأثير العقيدة الدينية في نوعية العقيدة الإيديولوجية، يقول ناصيف نصار بهذا الصدد:" لاريب في أن ظهور الإيديولوجيات على مسرح الحياة الاجتماعية بالشكل الذي نشهده ظاهرة جديدة في تاريخ بلادنا "[1]، لكن هذه الظاهرة الجديدة لم تكتسب بعد من المتانة والغنى والوجاهة ما يجعلها ذات مناعة كافية ضد تأثير نمط التفكير الديني فيها، وتمثلت وظيفتها الأساسية في تحديد أفكارها حول المجتمع والتاريخ و القيم ومصير الإنسان، ولكن الفكر الاجتماعي التاريخي الذي نحاول إبداعه لا يكتفي بالنظر في مضمون الإيديولوجيات، بل ينظر إلى الإيديولوجيات من وجهة نظر خارجية، أي من وجهة علاقتها مع المجتمع والجماعات التي تتبناها أو تحاربها، ويسعى إلى تفسيرها تفسيرا موضوعيا، بالاستناد إلى أساس نظري محدد، وهذا يعني أننا ننظر إلى الإيديولوجيات من حيث إنها مذاهب فكرية تقدم تعليما معينا عن الإنسان الاجتماعي التاريخي، وندرس قضاياها بما تستحق من الاعتبار الجدي.

إذا كانت علاقة الإيديولوجية بالميادين الأخرى علاقة ترابط، وعلاقتها بالإنسان والمجتمع الذي يعيش فيه علاقة تكامل فما هي مقومات العلاقة بينها وبين العقل؟

المقصود بالعلاقة النظرية هنا ليس أكثر من العلاقة الناتجة من زعم العقل و ادعاء الإيديولوجية الكشف عن الحقيقة، فالعقل بطبيعته يزعم أنه القوة القادرة على الوصول إلى الحقيقة وانه الحكم الصالح في القضايا المعرفية وأن نمو المعرفة الإنسانية يتم بفضله، لا بفضل قوى الظن والاعتقاد، والإيديولوجية بدورها تدعي امتلاك الحقيقة وتؤكد أن النظرة

[1] _ **ناصيف نصار**، الفلسفة في معركة الأيديولوجية، ص 84

إلى الإنسان والعالم التي تنطوي عليها هي نظرة الصحيحة، بل هي النظرة الصحيحة، وكل ما عداها ناقص أو خاطئ، ومن هنا تنشأ علاقة يبدو للوهلة الأولى أنها تنافس وتنازع بين قوتين منفصلتين حول امتلاك الحقيقة واحتكارها، ولكنها في الواقع أكثر من مجرد تنازع خارجي حول الحقيقة واحتكارها في هذا الشأن يقول ناصيف:" إذ أنها لا تترك العقل منفصلا عن الإيديولوجية، ولا تترك الإيديولوجية منعزلة عن العقل، وتضيف إلى التداخل بينهما أبعاد جوهرية ناتجة من قضية تقرير المصير الإنساني "[1]، فالتنازع النظري بين الإيديولوجية والعقل هو تنازع في داخل الصراعات الاجتماعية التي يستند المنتصر فيها بتقرير مصير المجتمع.

الإيديولوجية هي التي من شأنها أن تخرج بالإنسان إلى فلسفة الأنوار، فهي الجسر الذي يجب عبوره للوصول إلى المجتمع العلماني، بمجرد ما ننظر إلى هذه الأمور من هذه الزاوية تتضح لنا الحقيقة في هذا الجانب يقول عبد الله العروي:" ليست الأدلوجة بالنسبة للفرد قناعا بقدر ماهي أفقه الذهني، يجد فيها كل العناصر التي يركب منها أفكاره في صورة متنوعة، يوظف منها لأغراضه القليل أو الكثير لكنه لا يستطيع القفز فوق حدودها هي مرتفعة الذهني والمنظار الذي يرى به ذاته ومجتمعه والكون كله "[2]، وفقا لهذا القول تعد الإيديولوجية تلك المنظومة من الأفكار والقيم والممارسات التي تشكل رؤية شاملة للمجتمع والعلاقات السائدة فيه، ومن ثم فهي تلعب دورا هاما في حياة المجتمع، كما أنها ترسم الرؤى والأفاق الاجتماعية لتطلعات هذا المجتمع أو ذاك وإيقاظ ذهنه لذلك فهي تعطي صورة عن الواقع والمتخيل في المجتمع.

ما يميز الإيديولوجية هو خطابها الذي صمم لتحفيز ولتعبئة الناس وراءها، فهي نقلة فريدة من نوعها لمرور المجتمع إلى العلمية ومواكبة المجتمعات المتطورة في

[1]_**ناصيف نصار**، مطارحات للعقل الملتزم، ص 93

[2]_**عبد الله العروي**، مفهوم الإيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط7، 2003،ص53

العلمانية، فهي لا تنحو فقط للإعلام لكن لتوليد الحركة بين معتنقيها قوة الإيديولوجية لا تكمن في البرهان التجريبي أو المنطقي ولكن قدرتها على تحفيز الحركة التنويرية في الطريق إلى مجتمع علمي عماني، وذلك من خلال تقديمها كحل للنهضة، إن الإيديولوجية بطبيعتها تمارس سلطة على الذين يقبلونها وسلطة الإيديولوجية مستمدة من الشعور الذي يوقظه العمل وهو ما تحرص عليه الإيديولوجية[1].

ما يعني أن الإيديولوجية تمارس وتولد الرغبة والقوة وتقوم بالتحريك والتحفيز على العمل وذلك من خلال تقديم أفضل الوعود، ومن مميزاتها انها تمارس على الذين يقبلونها وتجد سلطة الإيديولوجية منبعثة من الرغبة والشهور الذي يحييه العمل الذي تحرص عليه الإيديولوجية.

[1] _**مالك عبيدة أبو شهيوة وآخرون**، الإيديولوجية والسياسة (دراسات في الإيديولوجية السياسية المعاصرة)، الدار الجماهرية للنشر والتوزيع والإعلان، ليبيا، ط2، 1933، ص ص 66، 69

المبحث الثاني: نحو مجتمع علمي علماني

المطلب الأول: العلمانية قضية ضرورية

العلمانية قضية يتبن معناها من خلال السياق التاريخي العام للبشرية، بمفهومه الأنتروبولوجي الثقافي الفلسفي، فالإنسان هو صانع تاريخه ومعتقداته كونه كائن حضاري بطبعه يخضع لقانون الحضارات، فوحده من يستطيع بناء نهجه بواسطة صناعته يرتقي للوصول إلى جوهر الأشياء، عن طريق وعيه وتنامي فكره فالأساس الموضوعي للوصول للعلمانية هو الكائن البشري بوصفه كائنا ثقافيا صانع مجده يقول ناصيف نصار: "**أساس النظرة الموضوعية إلي العلمانية التركيز على التطور الثقافي العام للبشرية**"[1]، ما يعني أن العلمانية قضية يتحدد معناها والموقف منها في سياق التطور الثقافي العام للبشرية، كما انها باب للحقيقة فهي كالروح التي تسعى جاهدة للوصول إلى الحقيقة أو امتلاكها[2] وهو بطبيعة الحال تطور ليس بالسهل تجاوزه، ولذلك يجب تنامي الوعي في شتى صوره ومعرفة الكون والإنسان والقيم في تنظيم سيرورة الحياة الاجتماعية، والتطور ضرورة حتمية للوصول للعلمانية بسبب طبيعة تنامي الوعي والنتائج المترتبة عنه بهذا المعنى نقول أن العلمانية قضية حتمية لا فرار منها إلى إليها.

من الواضح لجميع القائلين بالعلمانية في العالم على وجه العموم والعربي على وجه الخصوص، أنها قضية تمس الدين بالدرجة الأولى لأهمية دوره في الحياة الاجتماعية لذلك جاءت العلمانية لتفصل الدين عن الدولة ليحق للأفراد داخل المجتمع ممارسة عقائدهم الدينية وشعائرهم بكل حرية، فالدين ولد مع الإنسان سواء الغربي أو العربي على حد سواء منذ فجر التاريخ والدين يعبر عن ملامح الفرد داخل دولته فهل يكون الإنسان

---

[1] _ **ناصيف نصار**، الإشارات والمسالك، ص 247.

[2] _ **فارح مسرحي**، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، ط 1، 2015، ص 141.

الطبيعي كامل إذا أقتلع منه أحد مقوماته ومركزاته في الحياة؟ طبعا لا فالإنسان المجرد من مقومات الحضارة بما فيها الدين كائن ناقص" العلمانية **قضية تطور تاريخي بالنسبة للدين"**[1].

إن المرحلة التي يمر بها العالم العربي اليوم مرحلة انتقالية، يحاول فيها الفرد العربي جمع شتاته وما تبقى له من مخلفات الحكم الطائفي والهيمنة والسلطة والانشقاق، والنهوض بمجتمعه بفكر واعي متفطن فالمواطن هو المسؤول الأول على التنظيم وإذا كان يمتع بعقل متوازن فلسفي يسعى من أجل تحقيق استقلاله وحريته، فإذا كان الفرد حر استطاع بسهولة تجاوز كل نزعة كانت انقسامية أو طائفية للمرور مباشرة إلى العلمية وصولا إلى العلمانية هذه الأخيرة هي التي تحرره من قيوده ما إذ فهمها وفهم معانيها والأهم عرف كيف يستخدمها في إطار واعي حر، دون تخطي مقوماته التاريخية فإذا انشق عن تاريخه مع الأخذ في الحسبان متطلبات العولمة " **فكما تطرح العولمة على البلدان الغربية مهمة إعادة التفكير في تقاليدها الليبيرالية (...)، كذلك تطرح على البلدان غير الغربية مهمة المشاركة في البحث عن الشكل الذي تراه أفضل من غيره لتعزيز الحرية"**[2] فحرية الفرد مرتبطة بسلوكياته والمؤسسات التي يشتغلها "**الحرية لا تزدهر كموضوع فكري إلا في اتجاه أن تصبح قيمة متجسدة في السلوك والمؤسسات من هنا ينفتح حقل الحرية"**[3].

المطلب الثاني: من المفهوم الضيق إلى المفهوم الأوسع العلمانية

1/المفهوم الضيق للعلمانية: إن العلمانية قضية لابد منها فهي كفيلة تطور الوعي البشري، لذا فلا مجال لنفيها كونها مرآة عاكسة تنعكس بالضرورة على نظرة الإنسان إلى

[1] _ **ناصيف نصار**، باب الحرية، ص 246

[2] _ **المصدر نفسه**، ص 52

[3] _ **المصدر نفسه**، ص 112

الدين ووجوده في الحياة العامة والخاصة، سواء كان الحيز الذي تمارس فيه سلطتها بكل أشكالها الدينية أو السياسية أو العلمانية، فلا مناص من الحاجة إلى إلى ذروة المشروعية والسيادة العليا والسلطة السياسية تتغير وتتحول بحسب الأوساط الثقافية والتاريخية أي بحسب المجتمعات البشرية بمعنى أنها تقر دائما على استحالة الفصل الجذري بين العامل الديني بالمعنى الواسع للكلمة (أي ذروة السيادة العليا)، وبين العامل السياسي (أي ذروة السلطة السياسية)[1]، من هنا يتضح لنا وجود مفهومين للعلمانية مفهوم ضيق وآخر واسع، المفهوم الضيق في علاقته بين الدين والدولة، والمفهوم الواسع موازي للمفهوم الضيق، وإذا كان المفهوم الضيق تضمن العلاقة بين الدين والحقيقة وهو مفهوم سياسي حسب ناصيف نصار، والثاني مفهوم رحب تنويري علماني.

في السياق التاريخي للحداثة الأوروبية، اتخذ المفهوم الضيق للعلمانية شكل الفصل بين الدولة والدين، وقد قيل الكثير من الأقاويل حول تاريخ هذا الفصل وأسبابه وأطواره ونتائجه، على الأهم في هذا كله ثلاثة أمور: تنامي السلطة السياسية بعد تمهيدات ميكافيلي في اتجاه تحرير الدولة من الشرعية الدينية بالإضافة إلى قيام الثورة الفرنسية الكبرى انتهت بالانتصار لسيادة الشعب والدولة القومية ومبادئ الحرية والمساواة والإخاء وإقامة التشريع في الدولة على أساس حقوق الإنسان والمواطن، من ثم الاستعداد الأصلي في الدين المسيحي لتقبل الفصل بين الكنيسة والدين ارتكازا على التمييز الإنجليزي بين مالقيصر وبين الله، هذه الأمور الثلاثة هي ما حدد على مراحل متعاقبة، المسار الذي استقر وتكرس في القرن العشرين فصلا مقبولا بما يقارب الإجماع بين الدولة والدين[2].

يفترض الفصل بين طرفين أو أكثر وضع اتفاق أو اتحاد أو شراكة أو تداخل او سيطرة او اي وجه اخر من هذا القبيل، واسبابا تدعو للخروج منه فهو عملية سلبية من

[1] _ **ناصيف نصار**، الإشارات والمسالك، ص 164

[2] _ **المصدر نفسه**، ص256

جهو وايجابية من جهة، عملية الفصل لاتلغي اي طرف من الاطراف التي تناولها بل تكتفي، بإعادة كل طرف الى ما وراء حدوده، فالفصل اذن بين الدين والدولة إلغاء اشتباك معين بينهما، لا إلغاء اي منهما، لأسباب تأتي في الأغلب من الدولة فهو بلا شك عملية معقدة وصعبة، وصعوبته ناجمة من تضارب المصالح والرهانات بطبيعة الحال ولكنها متعلقة أصلا بمسألة الحدود بين الدين والدولة، عندما تسعى الدولة الى الانفصال عن الدين فهي لا تريد سوى أن تكون سيدة نفسها في داخل الحدود التي تلازم طبيعتها وأن يكون الدين حرا في ميدانه وهي تعلم أن حدودها من جهة الدين ليست من البديهيات القاطعة، لذلك سمي انفصالها هذا استقلالا وتحررا من وصاية الدين عليها، ويسمي كذلك حيادا حيال الإيمان الديني لأن في هيئتها وتحررا من وصايا الدين عليها طبيعتها والحدود التي تلازمها لا تمت إلى الإيمان الديني بصلة أصلية وفي الواقع تدور معظم المناقشات حول العلمانية، في البلدان العربية على مفهومها الضيق.

وخلاصة ما نراه في هذا الصدد أن المفهوم الضيق اتخذ تعريفات مختلفة في البلدان العربية، ومن أوضح التعريفات التي أعطيت لها تأكيدا لهذا المفهوم ما أعلنه المحامي عبد الله لحود حيث صرح بأسلوبه المباشر على "**أنها استقلال دستور الدولة وسائر تشريعاتها وأنظمتها عن الاعتبارات الدينية والمذهبية نبذا عدائيا، فالدساتير والقوانين والأنظمة قد تستوحي تلك الاعتبارات الدينية والمذهبية** "[1].

هذا تصريح يفيد أن قوام العلمانية استقلال الدولة ودستورها وتشريعاتها وأنظمتها عن الاعتبارات الدينية والمذهبية، من دون عدائية من دون عدائية أما مسألة الديمقراطية، فإنها تحتاج إلى مزيد من البحث، حيث استقلال الدولة عن الدين لا يتضمن بالضرورة القول بالديمقراطية، في حين ان الديمقراطية تستلزم استقلال الدولة عن الدين.

[1] _ **عبد الله لحود**، في العلمانية والديمقراطية، ص231

ولكن مايبدو لرجل القانون الديمقراطي استقلالا للدولة عن الدين من غير عدائية يبدو لرجل الدين المدافع عن مصالح المؤسسة الدينية ابتعادا عن الدين، وابعادا له عن الجميع بأسره. وقد عبر الشيخ محمد مهدي شمس الدين أحسن تعبير عن موقف المؤسسة الدينية الإسلامية من العلمانية حيث عرفها، في مطلع تحليله النقدي للعلمانية، محتوى وتاريخا، بأنها: "**النهج الحياتي الذي يستبعد أي تأثير أو توجيه ديني على تنظيم المجتمع، والعلاقات الإنسانية داخل المجتمع، والقيم التي تحتويها هذه العلاقات وتركز عليها** "[1]، هكذا ينقلب الاستقلال استبعادا كاملا، ويتوسع الموضوع من نطاق الدولة إلى المجتمع وقيمه، فتصبح العلمانية في الخلاصة نهجا حياتيا قائما على الفلسفة المادية المناقضة لذلك جوهر العلمانية يكمن في تحرير شرعية السلطة وتشريعاتها من المرجعية الدينية، واذا كانت العلمانية نهجا حياتيا يستبعد أي تأثير ديني على المجتمع وعلاقاته وقيمه الإنسانية، فهذا يعني أن العلمانية ذات مضمون اجتماعي أخلاقي، فضلا عن مفهومها السياسي، وأنه لابد من الانتقال من المفهوم السياسي للعلمانية إلى مفهوم أوسع يفسح في المجال لتناول القيم والعلاقات الإنسانية في المجتمع خارج النظرة الدينية. هذا ما يشير اليه القول، اختزالا واستنكارا للدين[2].

2/نحو مفهوم أوسع للعلمانية: إذا كان المفهوم السياسي للعلمانية يقتصر عل تحرر الدولة وأنظمتها ومؤسساتها من اعتبارات الدين ومذاهبه، فإن المفهوم التنويري للعلمانية يقتصر على تحرر العقل من مقاربته للحقيقة من الرؤية الدينية للكون والإنسان، فإنه من المنطق أن تكون العلمانية في جملتها خروج الإنسان من هيمنة الدين على حياته اجمالا من خلال الهيمنة على حياته الفكرية العقلية والسياسية، وليست أكثر من ذلك. التحرر السياسي من الدين ليس تحرر الإنسان بكليته من توجيهات الدين وتحرر العقل من التقيد

[1] _ **محمد مهدي شمس الدين**، العلمانية، ص71

[2] _ **ناصيف نصار**، الإشارات والمسالك، ص260

جبرا بالنظرة الدينية للكون، والإنسان ليس تحرر الإنسان بكليته من الإيمان الديني لذلك نقول أن العلمانية خروج من هيمنة الدين، في كونها ترفض هيمنة الدين والعقل، دون ان تنفي طرفا وتبقي على طرف آخر، فلا ينبغي للدين أن يقرر ماله للعقل، فمسألة علاقة الإنسان بالمطلق تكتفي بنقد الهيمنة سواء أكانت من جهة الدين أم من جهة العقل، الحرص على استقلالية العقل وحريته نابع من تنامي الوعي الانساني واحترامه لذاته، اذن من واجبات الانسان تجاه ذاته وأهم ما في هذا الحرص أنه لا يقرر بصورة مسبقة ما يجوز للعقل وما لا يجوز له، بل يترك للعقل نفسه أن يقرر ما يبحثه وما يقوله حول الحقائق النظرية والعملية المتعلقة بالكون والانسان، في حدود قدراته الخاصة[1].

فالعلمانية ليست فلسفة ميتافيزيقية، بل فلسفة الدفاع عن حق العقل في ممارسة البحث الميتافيزيقي وفي نقد هذه الممارسة، العالم كله موضوع له كما أنه للدين على أن الاهم في الموقف العلماني هو أن مقاربة العقل للعالم تجري باستقلال عما يقوله الدين عنه من حيث المبدأ لذلك يري ناصيف نصار ضرورة إخضاع جميع الأحكام للنظر العقلي، لأنه الكفيل بإيجاد الحلول الممكنة للمشاكل التي يتخبط فيها المجتمع: "**كل ثقافة متطورة راقية أو رامية إلى الارتقاء، تحتاج لتجاوز أزمة أو وضع متأزم إلى الاستنارة بأنوار العقل، وإلى توظيف جديد للعقل**"[2]، ويشير نصار على منوال ما أشار اليه ديكارت أن العقل أعدل قسمة بين الناس، الى ان العقلانية العربية لا تحمل أي معنى خاص يميزها من المفهوم العام للعقلانية في التاريخ العالمي، لأن العقل ليس تصورا محدودا وهنا تبرز علمانية ناصيف نصار العقلانية التي تغير جلدها وفقا للثقافة التي تنتمي اليها، إلا أن العقل يبني على القوة الفاعلة التي تستطيع أن تخرج الكل بما فيه المجتمع العربي،

[1] _ **ناصيف نصار**، الإشارات والمسالك، ص260.

[2] _ **ناصيف نصار**، التفكير والهجرة، (من التراث إلى النهضة العربية)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 2004، ص 15.

من المأزق الذي تعيش فيه وعليه فإن الوصول إلى الإبداع الحضاري يمر حتما عبر بعث العقلانية من جديد في شكلها المرتبط بالتراث الإسلامي، يقول نصار:"**إن الدفاع عن العقل أضحى مهمة من المهمات القديمة التي ينبغي استئناف الاصطلاح بها، لكي يستعيد الإنسان توازنه ويحقق ماهيته الكاملة**[1]".

اذن التنوير والإصلاح أساسها من حيث المبدأ، هي الاعتراف بأهمية العقل والعلم في تطور المجتمع، ونشر التعليم ورفض العادات القديمة البالية، ومحاربة الاستبداد والتخلف والخرافات، ودعوة الى حرية التفكير والمساواة بين المواطنين من مختلف القوميات والأديان هذا ما أسس لتطلعات سياسية واجتماعية وقيمية وتنويرية وحداثية ديمقراطية والحرية أساس النهضة والتنوير يؤكد ناصيف أن روح أي عمل حضاري هو الإبداع والمبادرة وروح أي إبداع ومبادرة إنما يأتي من الحرية كثقافة وكحضارة حيث يقول:"**لقد ادركت النهضة العربية الأولى أنه يستحيل تدارك التخلف الحضاري من دون جهود النوابغ فيها للدفاع عن قيمة الحرية بجوانبها المتعددة**[2]" الا ان ناصيفا يؤكد عدم قدرة هذه النهضة على ترسيخ الحرية داخل المؤسسات والعقليات، فكانت شعارها الامثل: الامن، والنظام، والوحدة والمواطنة، والمؤامرة كافية لتبرير هذه المقولة المركزية لذلك وجب ان تتحول الحرية الى حضارة. لذا اسس ناصيف نصار للعلمانية التنويرية التي لاتقوم على علاقة عدائية بين العقل والدين، وانما على علاقة تمييز وتنظيم، لافصل وقطيعة، فالانسان تتجاذبه أنماط من التفكير مختلفة، ومتناقضة أحيانا لذا فإن التمييز بينهما دون إحداث شرخ أيديولوجي يعتبر عين العقل، فالعلمانية النصارية المبنية على العقلانية المنفتحة والنقدية، هي عقلانية بما أن طبيعة العقل طبيعة معرفية في ماهيتها.

---

[1] _ **ناصيف نصار**، مطارحات العقل الملتزم، (في بعض مشكلات السياسةوالدين والإيديولوجية)، دارالطليعة للطباعة والنشر، ط1، 1986، ص92.

[2] _ **ناصيف نصار**، التفكير والهجرة،، ص 502

المطلب الثالث: العلمانية والعدل

دراسة العقبات المتداخلة الكابحة للتطور العلماني في البلدان العربية، واشتدادها يسبب الصراع الصهيوني وتداعياته على مستوى الشرق الأوسط والنظام الدولي، مهمة جدا من وجهة البحث عن استراتيجية العمل لدعم حركة العلمنة ودفعها إلى التحقق بكامل أبعادها. إلا أنها تأتي من الناحية النظرية بعد تبيين المرتكز أو المرتكزات الأساسية للموقف العلماني لماذا يبحث المجتمع الإنساني عن العلمانية، ويتابع تطوره فيها؟ ما هو المسوغ الذي يرتكز عليه النقد المتوازن للدين حتى يطالب بتحرر الدولة والعقل من هيمنته؟[1]

ثمة نواة أنتروبولوجية كونية في أعماق الموقف العلماني، والتعبير الحقيقي عنها يحتل مكانة الطبيعي في نطاق العدل[2]، لان كل تعدد في عالم الانسان يحتاج الى تنظيم، وتنظيم التعدد الخاص بالسطات يحيل الى بالضرورة على العدل، اذ ان كل سلطة أصلية حق في ذاتها وتتمتع بحقوق معينة في المبدأ وفي التطبيق، والعدل هو المرجع لتبين هذه الحقوق وما يمت إليها بصلة من أي نوع كان، هذه الفكرة العامة البالغة الاهمية تتضمن فكرتين فرعيتين: الاولى هي أن العدل المسوغ للعلمانية هو عدل بين السلطة الدينية وغيرها من السلطات الأصلية في عالم الإنسان، والفكرة الثانية هي ان العدل في العلمانية هو عدل بين الاديان والمذاهب الدينية[3]، ان العدل المؤسس الاساسي للعلمانية يهدف الى اخراج الإنسان من هيمنة الدين، لان الدين هو ما يعنينا في هذه الدراسة لأسباب تاريخية حضارية، فالنزاع الابستمولوجي القائم بين السلطتين، لزم أن يحكم العدل في ما يبدو ثابتا ومقبولا استنادا الى تاريخ الحداثة الأوروبية، يمكننا أن نرى إلى النزاع الابستمولوجي بين

---

[1] _ **ناصيف نصار**، الإشارات والمسالك، ص264

[2] _**المصدر نفسه**، ص262

[3] _ **المصدر نفسه**، ص نفسها

العقل والدين على النحو الاتي: ثمة مجال يبدو النزاع فيه محسوسا لمصلحة العقل العلمي، وهو مجال الطبيعيات، ولواحقها التطبيقية (على الرغم من بعض الاعتراضات الدينية)، وثمة مجال آخر لايزال النزاع قائم فيه (على الرغم من فتوحات البحث العلمي في العقود الأخيرة)، وهو مجال الإنسانيات بشقيها النظري والعملي، ومن ثمة مجال ثالث، يبدو النزاع فيه غير قابل للحسم إلا بنوع من الرهان على المطلق، وهو مجال الماورائيات (ما بعد الطبيعة أو ما فوق الطبيعة)، والأخرويات (ما بعد الحياة والموت). ومهمة العدل في هذه المجالات أن ينصر الوعي الصافي بالحق، فيقارن ويوازن بين إجابات العقل وبين إجابات الدين عن أسئلة المعرفة كيف نعرف، وماذا نعرف، وماذا لانعرف، وكيف نتقدم في المعرفة، وماهي حدود المعرفة، وماذا يعني أننا نعرف، حتى يمنع التمويه والتعسف[1] أمام حرية الاختيار، على هذا النحو، يتغير تعامل الإنسان مع الاعتقاد في الوضع العلماني، فيمارسه بحرية ومسؤولية من دون ظلم لنفسه ولغيره اذا أخذنا المعتقدات الاخلاقية مثلا، فإن الوضع العلماني[2] لا ينقلها من دائرة إلى أخرى، بحيث يجوز القول بأن ثمة أخلاقا علمانية تقابل أخلاقا دينية وتحل محلها، في الوضع العلماني، لا تتلاشى الأخلاق الدينية، بل تتغير مكانتها المرجعية أما تسويغ استقلالية سلطة الدولة عن سلطة الدين، فإنه ممكن بطريقتين: الأولى: مشتقة من الفحص الإبستمولوجي لتعليم الدين عن الشؤون الزمنية، ومؤداها أن العلاقة بين الدين والسياسة كم يقول عادل ضاهر ولا ينفك عن التذكير به إنما هي علاقة محض تاريخية، وليست علاقة مفهومية أو منطقية أو ضرورية، وبالتالي فإنها منفتحة على فصل الدولة عن الدين من دون مساس بجوهر الدين والطريقة الثانية، مشتقة من النظر في طبيعة الأشياء، ومؤداها أن السياسة ظاهرة دنيوية اجتماعية في أصلها وموضوعها وغاياتها، ظاهرة تمتلك مقومات ومهمات خاصة بها،

[1] _ **ناصيف نصار**، الإشارات والمسالك، ص 268.

[2] _ **المصدر نفسه**، ص 269.

فلا الدين من طبيعتها ولا هي من طبيعة الدين لان العدل يمكن في أن تمارس السياسة وظيفتها الدنيوية الاجتماعية المحدودة، بلا هيمنة للدين عليها ومن دون هيمنة منها على الدين.

إن النقطة المركزية في هذه المسألة هي ضرورة التمييز بين العدل داخل السلطة، أي العدل المنوط بكل بساطة، والعدل فيما بين السلطات التي تنطوي عليها قدرة الانسان، وذلك لأن النظر في العدل المنوط بكل سلطة مشروط بتصور النظام الذي يحدد لكل سلطة موقعها ونطاقها، فما تقوله العلمانية في هذه المسألة لا يتوجه إلى العدل المنوط بكل بساطة، بل الى العدل بين السلطات، لذلك نرى ان العدل يقتضي أن تحترم السلطة الدينية استقلالية السلطة السياسية ومؤسساتها.

ولم يعد من الممكن للناس عموما أن يفهموا العدل المنوط بالسلطة السياسية من دون وضع المساواة الجوهرية بينهم في صميمه (وهي تعني على الخصوص المساواة أمام القانون لجميع أعضاء الدولة وتكافؤ الفرص)[1]، فكيف تستطيع السلطة السياسية القيام بواجبها في العدل إذا كانت تستمد تصورها للعدل من الدين وهو قائم على التمييز الجذري التفاضلي بين المؤمن وغير المؤمن، لذلك لابد التدقيق في الإجابة عنه تسويغا للعلمانية، فإذا سلمنا بأن مرجعية العدل هي ما يحملنا على الاعتراف للسلطة السياسية بحقوقها وواجباتها باستقلال عن الرؤية الدينية إلى الكون والحياة والإنسان، فإنه يتعين علينا أن نعترف أيضا بأن العدل المنوط بالسلطة السياسية لا يتحقق بمجرد استقلاليتها عن السلطة الدينية، هذه الاستقلالية شرط ضروري، اذ يمكن أن تعتمد السلطة السياسية مرجعية إيديولوجية لا تعتبر المساواة الجوهرية بين الناس ركنا أساسيا من اركان العدل.

[1] _ **ناصيف نصار**، الإشارات والمسالك، ص270.

واذا صح هذا التسويغ للعلمانية، فإنه في إمكاننا أن نبدد بعض الالتباسات ونقيم بعض العبارات التي يراد بها دفع العلمانية في اتجاه محدد حتى تعطي أفضل ثمارها، وفي مقدمة هذه العبارات العلمانية المؤمنة، أو العلمانية الروحانية المؤمنة[1]، سهيل فرح، واذا تحدثنا حتى الان عن الدين على العموم، والموضوع يتطلب أن نتابع منطق التعدد وإراداته بالعدل على مستوي كل سلطة، ففي داخل كل دولة وفي ما بين الدول كما في ما بين الأديان وفي داخل كل دين تتعدد السلطات، ولابد من احترامها وإدارة شؤونها بعضها مع بعضها الآخر بروح العدل والتواضع وليس بروح التجبر والظلم وهذا ما تتوخاه العلمانية، و الأمثولة التي نستخلصها من مجريات الحوادث في لبنان ومحيطه، وفي مناطق أخرى من العالم، هي في اختصار شديد، ان القاعدة الوحيدة القادرة على إخراج المجتمعات المتعددة الأديان والمذاهب الدينية من منطق التصارع والقهر والظلم، هي القاعدة العلمانية وكل ما عاداها تسويات لتموبه التصارع، حتى يحين وقت انفجاره أو حتى ينهار أحد أطرافه، والمبادرة الحاسمة لا يمكن أن تأتي إلا من الدولة وأفضلها الدولة الوطنية، لأن الأمن والنظام العمومي والعدل الضامن لحرية الاعتقاد أمور منوطة بها.

إن فرض التعايش السلمي بين الأديان والمذاهب الدينية، تبعا لقطع الأمل أمام أي منها في السيطرة أو في الهيمنة على غيره بواسطة الدولة، على أساس استقلالية الدولة عن الأديان والمذاهب الدينية، خطوة عظيمة على طريق العدل بين الناس، ففي وضع كهذا، ينكفئ الإيمان الديني عن اصطناع أسباب من أجل إثبات قيمته ومكانته.

بعد تحديد مفهوم العلمانية وبيان كيفية ارتكازها على العدل، كمقوم أساسي لحركة العلمنة في العالم العربي يحسن بنا أن نفكر في وضع آخر شأنه شأن المرتكزات والمقومات الأخرى، وهو التفكير في الإيمان في وسط المجتمع العلماني.

[1] _ **سهيل فرح**، العلمنة المعاصرة بين ديننا ودنيانا، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 1997، ص121.

الفصل الثالث

العلمانية ومصائر الإيمان

ويتضمن مبحثين:

المبحث الأول: العلمانية والسلطة السياسية

المبحث الثاني: المجتمعات العربية والتطور نحو العلمانية

إن التطور نحو العلمانية أنتج من أجل حاجات الصراع بين القوى التقدمية والقوى التقليدية، وذلك للارتباط الكبير بين الحداثة ومفهوم الإيمان العلماني، وكأن المقصود أن تتسلح الحركة العلمانية بإيمان يقابل الإيمان الديني، وهكذا جاءت انجازات الحركة التقدمية في السياسة وفي الثقافة وفي الاقتصاد وفي تحسين أحوال التساؤلات المعاصرة حول الأزمات المتتالية والخيبات العميقة وعودة الدين إلى الساحة العمومية على خلفية تشكيك في قيمة الإيمان العلماني[1].

لا يمكننا أن نقول إن مفهوم الإيمان العلماني كان مفهوما خاطئا، أو مفهوما وهميا، ففي حركة الحداثة الأوروبية توسع مفهوم الإيمان العلماني بشكل صحيح، حيث أنه جزء لا يتجزأ من ماهية العلمانية، ففي حقيقة الأمر ما يبدو أنه إيمانا علمانيا واحدا متماسكا في مقابل الإيمان الديني لم يكن سوى مجموعة إيمانيات ومنظومات إيمانية متباينة، كالإيمان بجبروت العلم وفتوحات التكنولوجيا والصناعة أو الإيمان بالأمة وعظمتها ورسالتها، أو الإيمان بالديمقراطية وفضائلها السحرية، وكل واحد من هذه الإيمانيات قد تم شحنه من أجل التحرر من سطوة الدين وسلطانه ومن دفع الجماهير إلى التضحية في سبيله، لذلك يرى ناصيف نصار أن المجتمع ليس ملزوم بجمع كل ما تطرحه العلمانية من إيمانيات، أي ما تكون في ظل العلمانية من ظواهر وحركات تستلزم نوعا من الإيمان تحت اسم جامع كالإيمان العلماني، ولسنا ملزومين أيضا بالنظر إلى العلمانية نفسها كحركة خروج من هيمنة الدين والتعامل معها من باب الإيمان، فالإيمان بالعلمانية وجه من وجوه الإيمان بالعدل، يفيد هذا التوضيح أن العلمانية لا تقتل الإيمان، وأن الإيمان في العلمانية لا يقتصر على الإيمان الديني[2]، ومن هنا نطرح التساؤلات التالية: ما هو

[1] _ **ناصيف نصار**، الإشارات والمسالك، ص247

[2] _ **المصدر نفسه**، ص 276

مصير الإيمان في العلمانية؟ وكيف تتطور المجتمعات العربية نحو العلمانية؟ وهل تستطيع الالتحاق بالمجتمعات المتطورة في العلمانية؟

المبحث الأول: العلمانية والسلطة السياسية

المطلب الأول: الدين والسطلة السياسية

إذا كان منطلق العلمانية تساؤلا في إطار تنامي الوعي البشري ووضعه في المجتمع، فإنه من الضروري تحديد موقع التساؤل وتبين كيف أن العلمانية تفكير في الدين من خارجه، فالدين في منظور التطور الثقافي ليس ظاهرة كاملة وجامدة ومستمرة على حالها عبر العصور، وإنما ظاهرة حية خاضعة لعوامل التغير والنمو، ومنفتحة على نشاط الفكر بجميع وظائفه. ومن هنا وجب علينا ربط العلمانية بظاهرة التفكير في الدين وما تحمله من إمكانيات، وأول ما يتوجب علينا عمله في هذا الصدد تحديد معنى استخدام الدين، ففي الاستخدام **الأول:** تعني عبارة " التفكير في الدين"[1] اشتغال الفكر بموضوعات يطرحها الدين أو يلقاها في طريق تطوره ولكنها محددة من داخل الدين، وفي استخدام **ثان:** تعني اشتغال الفكر بالدين نفسه كموضوع من خارج الدين، لذلك افترض غالبية المنظرين في العلاقة بين الدين والعلمانية، أن هذه الأخيرة تمثل انقطاع الأمة عن ماضيها وإسلامها[2].

يرى ناصيف أن العلاقة بين الدولة والدين، من طليعة المشكلات التي تزال بحاجة إلى النظر فيها، لأن العلاقة بينهما في مختلف المجتمعات سواء كانت ليبرالية أو اشتراكية أو أو مجتمعات أخرى شقت لنفسها نموذجا مستلهما من تراثها الحضاري تارة، ومن إحدى الأنظمة السابقة تارة أخرى، وفي سبيل تحديد هذه المعالجة لابد من التمييز بين ماهية الدولة من جهة، وماهية الدين من جهة أخر حيث: " **حيث لا تزال علاقة بين الدولة والدين في طليعة المشكلات التي ينبغي لفلسفة السياسة أن توليها اهتماما خاصا** "[3].

---

[1] _ **ناصيف نصار**، الإشارات والمسالك، ص 250

[2] _**عبد الإله بلقزيز (و آ خ)**، الثقافة العربية في القرن العشرين، ص 33

[3] _**ناصيف نصار**، مطارحات للعقل الملتزم، ص 134

لقد عالج ناصيف علاقة الدين بالدولة من خلال ضرورة الدين للدولة، لذلك تساءل مرارا إن كان الدين يمثل ضرورة عملية للدولة ليمثل بذلك شرطا ووسيلة لبلوغ أهدافها، أم أنه يمثل ضرورة بالمعنى الوجودي من حيث كونه شرطا لقيام الدولة فهل حاجة الدولة للدين حاجة ضرورية وجودية أم حاجة عملية؟

إن القول بضرورة الدين للدولة ترجمة نظرية لممارسات رجال الدين لتحقيق أهداف شخصية، تتعلق عادة ببسط هيمنتهم ونفوذهم على عامة الناس ويعد هذا الأساس هروبا من الواقع، ومواجهة المشكلات التي تواجه المجتمع العربي وحسب **كمال عبد اللطيف** فإن هؤلاء المثقفين يمارسون نوعا من الهروب إلى الوراء، وهو هروب العاجزين عن مواجهة ندية للواقع والحاضر.[1]

وللتفكير في الدين من زاوية علمانية، يجب ربط العلمانية بمسألة التفكير في الدين،من داخل الدين وخارجه كما ذكرنا سابقا، بوصفه موضوعا قابلا للدراسة في مضمونه وأحكامه، دون أن يكون الباحث مؤمنا بالضرورة، ولذلك نرى أن العلوم الدينية في الفكر العربي الإسلامي وتراثه، وظيفتها الدفاع عن الدين إضافة للإيمان به وفهمه ردا على هذا يقول برهان غليون: "**إنجازات الحضارة الإسلامية في عصور ازدهارها إلى عوامل إيديولوجية بحتة هي فهم المسلمين لدين الإسلام في فجر تاريخه**[2]" لذلك أرجع برهان غليون الانحطاط اللاحق إلى سوء فهم العلاقة بين الدين والسياسة، دون غيره من العوامل ودون أن يتساءل عما إذا كان هذا الفهم نفسه ناتج عوامل أخرى ، فهي في مقابل العلوم العقلية الموضوعية من داخل الإيمان الإسلامي ولأجله، وتتخذ موقفا مسبقا من الأديان الأخرى بالنظر إلى ماوراء الدين الإسلامي ومبادئه وتعاليمه، لذا فليس من الغريب أن

[1] _ **كمال عبد اللطيف**، الخطاب النهضوي في الفكر العربي، مركز الإنماء القومي، لبنان، العدد 17 كانون الأول، 1982، ص80.

[2] _**سمير أمين وبرهان غليون**، حوار الدولة والدين، ص151

تصطدم العلمانية بالدين في إطار علاقتها بالأديان الأخرى، ومقاومة التيارات والمؤسسات الدينية الأخرى الداعمة لسيطرة الدين، وهيمنته على الحياة الثقافية والسياسية.

لا مساومة في العلمانية على مبدأ استقلالية الدولة عن الدين، وعن كل ميتافيزيقا غير دينية أيضا، وبالتالي فإن الدولة العلمانية تمتنع عن التدخل في شؤون اللاهوت العقائدي للدين أو للأديان التي تعيش في دائرتها، وتترك لكل دين أن يبني نظرته إلى السياسة والعمل السياسي تحت شرط احترام استقلاليتها التامة ومن هنا فإنه من الممكن للإيمان الديني أن يتوصل إلى لاهوت سياسي يقبل الفصل بين الدين والدولة، وأن فصل الدولة عن الدين لا يستلزم فصل الدين عن العمل السياسي بصورة كلية[1]، ولما كانت العلمانية تتوخى العدل، وكانت الديمقراطية أقرب الأنظمة السياسية، فإنه من الطبيعي أن يتغلب الانحياز إلى الديمقراطية وأن تتوزع الاعتبارات الدينية في خيارات المواطنين السياسية على أنواع مختلفة من التنظيم والتفكير والتعبير والعمل المباشر، كما حصل في حالة الأحزاب الديمقراطية المسيحية في العديد من البلدان، وفي حالة أحزاب أخرى ليس لها صفة دينية معينة[2].

ويضيف ناصيف أن الدولة في تكوينها ليس بحاجة إلى الدين، لأنه مجرد إضافة تضاف للعوالم الأخرى، المتعددة والمتشابكة والمتباينة التأثير، المساهمة في نشأة الدولة: **"الدين كأداة سياسية لا يخدم سلطة الدولة بقدر ما يخدم سلطة الحكام، الحكام هم الذين يستخدمون الدين لأغراض معينة ولا يستخدمونه لأغراض معينة".[3]**

---

[1]_**ناصيف نصار**، الإشارات والمسالك، ص 279.

[2]_**سالي خليفة إسحق**، تطور العلاقة بين الدين والسياسة في أوروبا، مجلة المستقبل العربي، بيروت، العدد368 تشرين الأول، 2009

[3]_**ناصيف نصار**، مطارحات للعقل الملتزم، ص156

يرى جان جاك روسو في علاقة الدين بالدولة وضرورته لها، من خلال موقفه النقدي، وجد أن اعتبار الدين للدولة ليس ضرورة حتمية تأسيسية بقدر ما هي ضرورة أداتيه، إذ أن الدولة المدنية لا ينبغي أن تأسس مقامها على الدين مهما كانت صفته أو نوعه، فيشير روسو إلا أنه يوجد ثلاثة من الأديان وهي كما سماها، دين الإنسان، ودين المواطن، ودين الكاهن، فإنها الثلاثة وان اختلفت في نواتها ونظرتها للإنسان وعلاقتها بالدولة فتظل تنطوي على أخطاء:" **وإذا نظرنا سياسيا إلى هذه الأنواع الثلاثة من الأديان، وجدنا أنها جميعا تنطوي على أخطاء**"[1].

وخلافا على ذلك يرفض روسو استخدام الدين من وجهة نظر الميكيافلية، ويري أن الدين الصالح للدولة هو الدين الذي يحقق التكافئ ويعمل على تحقيق المنفعة العامة، وهو الدين الذي يفضله وسماه الدين المدني وهو المنبثق من العقد الاجتماعي أي الذي لا يختص بقومية معينة ولا يحض على الطاعة والعبودية ولا يوجد به تناقض، ولا يطالب المواطن داخل المجتمع المدني بتقديم أي تبرير عن آرائه سوى حب القيام بالواجب، بل إن معتقداته لا تهم الدولة كما لاتهم أعضائها، في هذا السياق يقول روسو:"**وعليه، يهم الدولة أن يعتنق كل مواطن دينا يحببه بواجباته، لكن معتقدات هذا الدين لاتهم لا الدولة ولا أعضائها بمقدار ارتباطها بالأخلاق والواجبات المترتبة على معتنقها تجاه الآخرين**"[2].

وفي سياق عرضنا لموقف روسو، اتضح لنا أنه لم يتخذ الاحتياطات اللازمة لمنع الحكام من التوغل في دين الميكيافلية، ورفض السيطرة والهيمنة لتحقيق أهدافهم الخاصة على حساب الرعية، لذا رأى ناصيف أنه من الضروري فهم الدين جيدا وجعله أداه للإيمان وليس وسيلة للقهر و الاستبداد، فالدين يقوم على الإيمان، والإيمان ممكن مع استقلال العقل والدولة عن الدين، وتنظر العلمانية إلى الدين على أنه ليس ظاهرة كاملة وجامدة

[1] _ **جان جاك روسو**، في العقد الاجتماعي، دار القلم، بيروت، لبنان، دط، ص 206

[2] _ **المرجع نفسه**، ص 210

على حال واحدة عبر العصور، بل تعتبره ظاهرة منفتحة على نشاط الفكر، فهو بذلك يتقاطع مع أركون في الدعوة إلى علمنة منفتحة على كل أبعاد الإنسان الوجودية دون إقصاء لأي منها[1] وما يمكن الوقوف عليه في هذا الطرح الأركوني التعامل مع إشكالية علاقة الدين بالدولة العلمانية من منظور سبقه من قبله المفكرين الأوائل، من عصر النهضة، ومن جاء من بعدهم الذي ينص على تحديث الدولة الإسلامية وتطويرها، بجعل كل الأنظمة العربية لا تخلو من مؤسسة دينية تباركه، وتفتي أن سياسته تتفق مع الإسلام[2].

مما سبق يتضح أن علاقة الدين بالدولة، في التمييز بين ماهية كل منهما على حدا، أمر واجب لا يمكن تجنبه، فالحكومة لا يكون لها أي معنى ما لم تحظى بقيم دينية عميقة، لذلك وجب عليها أن تتأسس على الالتزام، حتى لا ينحرف أداء السلطة عن الوجه الصحيح وإن كثيرا من الصراعات الدموية كما يثبت التاريخ، كانت نتيجة الاعتقادات المتباينة والحمية الدينية الكاذبة[3].

إن فصل العلمانية للدولة عن الدين، لا تعني خروج من الدين كما يظن البعض بقدر ما تعني معارضة الهيمنة الدينية على التفكير، باعتبار أن الدولة والمجتمع عنصران يجسدان علاقات إنسانية بالدرجة الأولى[4].

المطلب الثاني: مجابهة الهيمنة الدينية

إذا كان المفهوم السياسي للعلمانية يقتصر على تحر الدولة وأنظمتها ومؤسساتها من اعتبارات الدين ومذاهبه، وإذا كان المفهوم التنويري للعلمانية يقتصر على تحرر العقل في

---

[1] _ **فارح مسرحي**، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، ص142

[2] _**صادق جلال العظم**، نقد الفكر الديني، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1969، ص 46

[3] _ **فولتير**، رسالة في التسامح، دار بترا للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 2009، ص 83

[4] _**اسماعيل زروخي (و آ خ)**، التيارات الفلسفية الحديثة وأثرها على الفكر العربي، منشورات مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية، جامعة منتوري قسنطينة، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين امليلة، (د ط)، 2003، ص250

مقاربته للحقيقة من الرؤية الدينية للكون والإنسان، فإنه من المنطقي أن تكون العلمانية في جملتها خروج الإنسان من هيمنة الدين على حياته إجمالا من خلال الهيمنة على حياته الفكرية العقلية والسياسية وليس أكثر من ذلك. التحرر السياسي من الدين ليس تحرر الإنسان بكليته من توجيهات الدين، وتحرر العقل من التقيد جبرا بالنظرة الدينية إلى الكون والإنسان ليس تحرر الإنسان بكليته من الإيمان الديني ولذلك نقول إن العلمانية خروج من هيمنة الدين[1]، وليس بالضرورة خروجا كاملا من الدين، القضية هي قضية معارضة لهيمنة معينة، هي هيمنة الدين على حياة الإنسان الفكرية العقلية والسياسية، وليس قضية نفي للإيمان الديني من حياة الإنسان بكليتها وما ذلك إلا لأن الهيمنة استتباع وإخضاع والخضوع تحت ضغط الاستتباع هو للهيمنة كما الطاعة الواجبة للسلطة والرضوخ والإذعان للسيطرة، يقول برهان غليون: "**الأمر الذي يفرض بدوره فصل الممارسة السياسية عن التأويل الديني، هذا الفصل هو مضمون العلمانية وشرط بلورة الديمقراطية بالمعنى الحديث، طبعا لا يعني ذلك على الإطلاق أن العلمانية تلغي الدين** "[2].

وعليه ليس بمستغرب أن تصطدم العلمانية بمقاومة شديدة من جهة التيارات والمؤسسات الدينية التقليدية المستمرة من عصر هيمنة الدين على الحياة الثقافية والسياسية:" **هكذا هو الأمر بالنسبة إلى الكنيسة المسيحية، وهكذا هو في هذه الأيام بالنسبة إلى التيارات والمؤسسات اليهودية الأصولية وبالنسبة إلى التيارات والمؤسسات الإسلامية السلفية** "[3]، وما القول برفض الإسلام المطلق للعلمانية سوى قول تبسيطي، له علاقة بالسياسة وتعبئة الجماهير أكثر مما له علاقة بالحقيقة وإمكانيات المستقبل.

---

[1] _**ناصيف نصار**، الإشارات والمسالك، ص259

[2] _ **سمير أمين وبرهان غليون**، حوار الدولة والدين، ص 21

[3] _**ناصيف نصار**، الإشارات والمسالك، ص 262

يقر ناصيف، بأن كل سلطة في طريق حياة الإنسان هي نسبية، نافيا بذلك السلطة المطلقة، ولذلك يجب السعي لوضع حدود السلطة السياسية، كما رأينا ذلك في بعض آراء ابن خلدون وجون لوك، من حيث طبيعة الحكم، وتبريرات استخدام القوة [1]، الإيمان يعطي الحياة معنى، ولكنه لا يعطيه تعسفا، بل استنادا إلى نظرة محددة إلى الكون والإنسان، لذلك تجد المنظومات الإيمانية نفسها، في المجتمع العلماني، مضطرة إلى الخروج من الجمود والدوغماوية إلى الاجتهاد والنقاش المنتظم حول جميع ما يتعلق بأساسها العقائدي [2]، عندما يستوحي المواطن إيمانه الديني في شؤون السياسة، فإنه يتصرف كمواطن تضمن الديمقراطية حقوقه على قاعدة المساواة مع غيره من المواطنين، والوسيط بين اختباره السياسي، المراعي للشؤون العامة المادية وغير المادية، وبين النواة العقائدية لإيمانه، هذا واضح ومنطقي من حيث المبدأ، ولكن الخروج من هيمنة الدين على الدولة، والتشدد المتصلب في توسيع المسافة الفاصلة بين الدين والدولة، قد يؤديان إلى وضع مختلف عن المشاركة الديمقراطية، لتتجه إليها العلمانية الديمقراطية،[3] ويسهم في خلق أزمة شاملة تطال العلمانية ومصائر الإيمان فيها، وهذا بالضبط ما يصفه مارسيل غوشيه في كتابه الدين والديمقراطية، ارتكازا على الحالة الفرنسية، ويختصره بعبارة شديدة الدلالة حيث يقول، تعليقا على القطيعة التامة التي يعتقد أنها حصلت في فرنسا بين الجمهورية وبين الدين في سبعينيات القرن الماضي :**"لقد أصبحنا، ميتافيزيقيا، ديمقراطيين "**[4].

هذه العبارة لا تعني بالطبع أن الديمقراطية أصبحت تعالج القضايا الميتافيزيقيا كما تعالج القضايا السياسية، أي بطريق الاقتراع و الاستفتاء، وما أشبه وإنما تعني في السياق

---

[1] _**خديجة العزيزي**، النظرية الديمقراطية وفلسفة الأمر عند ناصيف نصار، دراسات عربية: مجلة فكرية اقتصادية اجتماعية، دار الطليعة، بيروت، العدد 5/7، مايو، 1999، ص 123

[2] _**ناصيف نصار**، الإشارات والمسالك، ص 278

[3] _ **المصدر نفسه**، ص.281

[4] **_Marcel Gauchet**:La religion dans la démocratie ,éd.Gallimard , paris ,1998,p11

الذي يصفه غوشيه، أن الجمهورية قد قطعت كل صلة بينها وبين الله والغيب، وأصبحت تتعامل مع الديمقراطية باعتبارها ميتافيزيقا، وهذا وضع جديد وضع يغيب عنه ما كانت الجمهورية تؤكد نفسها في التضاد معه، لذلك يعيش المجتمع الفرنسي بقلق عميق يسعى إلى تجاوز حال الفراغ أو الاضطراب الذي يولده بتلمس نوع جديد من التعامل مع الإيمان والبحث عن المعنى، خارجا عن المؤسسات الدينية، من دون أن يدري بالضبط إلى أين يسير، والحق أن غوشيه لا يذهب في وصفه للقطيعة التي يتحدث عنها، وقسم كبير منها سلبي أو كثير السلبية، على ما كشفت عنه الباحثة في العلوم السياسية، سينيتا فلوري الموضوع بمناسبة الذكرى المئوية لقانون الفصل بين الكنيسة والدولة في فرنسا بهدف التأمل في الحصيلة الحقيقية للمسار الديمقراطي حتى أيامنا لذلك يتجنب الحكم على قيمة التحول الذي يلاحظه ويلفت الانتباه إليه، في حين أن فلوري تحاول بعث الحرارة في الإيمان بالديمقراطية عن طريق التذكير مع توكفيل بأن الديمقراطية ذات صلات بمصير الإنسان، والدعوة إلى تاريخ كوني للديمقراطية يتجاوز النظرة الأحادية الغربية إليها [1].

ويتفق تصور ناصيف نصار للعلمانية مع تصور مارشيل غوشيه مؤرخ تحولات الدين والعلمانية في الحضارة الغربية الحديثة الذي يؤكد أن التحرر أو الخروج عن الهيمنة هو خروج عن هيمنة الدين وليس خروجا من الدين، اذا التحرر من الهينة الاسطورية للدين على حياة الانسان، لان الهيمنة قد تؤدي الى السيطرة او التسلط نتيجة الشعور بالتفوق وامكان بلوغ المطلق وامتلاك الحقيقة.

وبناء عليه يمكننا أن نستخلص أن تفعيل دور الدين في العمل السياسي في المجتمع العلماني لا يتطلب فقط احترام الدين لاستقلالية الدولة، بل يتطلب أيضا الاقتناع بأن الدولة ليست مطلقا، ولا تجليا للمطلق، ولا بديلا منه، وبأن الديمقراطية ليست آلهة تحل

[1] _**ناصيف نصار**، الإشارات والمسالك، ص 282

محل الآلهة القديمة، وإنما هي نظام اجتماعي سياسي أقرب للعدل من الأنظمة الأخرى التي عرفتها البشرية حتى اليوم، ولا يصونه من التراخي و الانحطاط إلا تفتح الإيمان بكل أنواعه، بأرحب ما يكون التفتح، واشتغال العقل بكل أنواعه، بأخصب ما يكون الاشتغال لا يوجد في المجتمعات العربية دلائل قوية على أن المؤمنين بالإسلام سيفضلون تحويل إيمانهم، في ظل العلمانية إلى مسألة روحية شخصية خاصة[1]، لأن البعد الجماعي في الممارسة الإسلامية للإيمان قوي الأصل ومرتبط في التاريخ بالتقاليد العريقة التي لا تزال حية لدى السنة كما لدى الشيعة، على تفاوت تأثرها بأنظمة الحكم القائمة. ولذلك سيبقى العزوف عن العمل السياسي احتمالا ضعيفا لدى الحركات أو المؤسسات الإسلامية المتألقة مع العلمانية، وتتحول المشكلة إلى كيفية التوفيق بين سيادة الدولة الضامنة لوجود المجال العمومي على مستوى المجتمع كله وبين الجماعات الدينية في أن يكون لها حضور مشهود في المجال العمومي، هذه المشكلة هي ما يدور عليه الاهتمام المعاصر بما يسمى أحيانا مشكلة الهويات الجماعية، وأحيانا مشكلة الأقليات الجماعية وأحيانا أخرى مشكلة التعددية البنيوية في المجتمع السياسي، وهي مشكلة حقيقية بصرف النظر عما تضفيه السياسة عليها من ضروب التحجيم والتهميش والقمع. ولذا فإن الفكر العلماني لا يستطيع تجاهلها في سياق تصوره لمصائر الإيمان بعد خروج الإنسان من هيمنة الدين على حياته الفكرية العقلية والسياسية.

ولا تقدم العلمانية نفسها بديلا عن الدين أو غيره في امتلاك الحقيقة، بقدر ما ينحصر دورها في نقد الهيمنة ورفض التسلط من جانب الدين، أو من جانب العقل، وهذا ما يميزها بشكل جلي عن الإلحاد، والتفكير العلماني بهذا المعنى ليس غريبا من الفكر الإسلامي خلال العصور الوسطى، وأين نشأ اتجاه عقلاني لم يخش من التفكير بجرأة في الدين من مواقع متعددة كالمعتقد اللاهوتي لدى المعتزلة، والفلسفي لدى كل من الفارابي وابن طفيل،

[1] _**ناصيف نصار**، الإشارات والمسالك، ص 284

وموقع العلم التاريخي كما نجده لدى ابن خلدون والهدف من ذلك لم يكن أبدا الشك في المعتقدات الدينية ومبادئ الإسلام، بل كان يمثل دراسة موضوعية هادفة بالدرجة الأولى إلى فهم عقائده فهما عقلانيا [1]، وتحديد منزلة الدين كأداة فاعلة في فهم الكون والإنسان، أمور عرفتها الثقافة العربية قبل عصر الانحطاط والتحديات المفروضة من الحداثة الأوروبية إما تأويل خاطئ لطبيعة الإسلام[2].

المطلب الثالث: سلطة العقل وسلطة الدين

1_ سلطة العقل: منذ كان العقل القاسم المشترك ببن الناس وهو يحضا بأهمية بارزة حيث أنه، يلعب دور أساسي في حياة الإنسان كونه يمثل مجموعة الاستعدادات والقدرات العقلية والفكرية والإدراكية التي تضمن الوعي، فأحكامه عادة تكون مضبوطة:" **العقل ميزان صحيح، فأحكامه يقينية لا كذب فيه** " [3].

إن رفض الاستبداد الفكري والأحكام الجاهزة، يتمثل في إعادة النظر غلى سلطة المعرفة حيث يرى رواد النهضة وجوب قراءة الفكر السياسي من جديد قراءة عقلانية، ولنعتبر العلاقة بين السلطة السياسية والسلطة المعرفية، فمن الواضح من حيث الماهية أن السلطة السياسية ليست سلطة معرفية، وأن السلطة المعرفية ليست سلطة سياسية. ولذا لا يجوز للسلطة السياسية أن تصدر أحكاما عن الحقيقة، كما لا يجوز للسلطة المعرفية أن تصدر تشريعات هي من حق الإدارة السياسية، لأن الحاكم لن يكون مؤهلا للنظر في قضايا المعرفة المختلفة وفي المعرفة تعد السلطة سلطة العقل، وبما أن سلطة العقل تتحد بإدراك الحقيقة فإن العقل قادر على اتخاذ القرار والأمر في شأن الحقيقة وهو حق من جهة ويقابله واجب التسليم بالمعرفة العقلية، على أن سلطة العقل سلطة منفتحة وليست

[1] _**ناصيف نصار**، الإشارات والمسالك، ص 263

[2] _**عادل ظاهر**، الأسس الفلسفية للعلمانية، دار الساقي، ط3، بيروت، 1998، ص 7

[3] _**ناصيف نصار**، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، مركز دراسات الوحدة العربية، ط4، بيروت، 2016، ص 95

مطلقة، إذ لا سلطة مطلقة في دنيا الإنسان الاجتماعي التاريخي، ومفهوم سلطة العقل لا يتضمن طغيان العقل ولا استبداده [1]، لأن وظيفة العقل وظيفة تنويرية ودافعة إلى العمل الثوري اللازم من حيث أن هناك علاقة واضحة بين الحركات الثورية وبين الوعي العام للمجتمع [2] ولكنها ليست وظيفة عقابية.

إن العقل يمثل التقدم، يمثل القوة الكاملة الخلاقة المبدعة، وهل يمكن الحديث عن التنوير سواء في أوروبا أو في عالمنا العربي المعاصر، دون القول بالركيزة الكبرى والأساس القوي البيان لهذا التنوير، وهو سلطة العقل، العقل وحده يقول الدكتور عاطف العراقي: " **أنا مؤمن بالعقل، مدرك تمام الإدراك أنه لا تنوير بدون عقل. فإذا كنا نجد أناسا يتحدثون عن التنوير، ويحاولون إقامة مشروع تنويري يعتمد في جانب أو أكثر من جوانبه على عناصر غير عقلية، فإن محاول محاولتهم هذه تعد خاطئة قلبا وقالبا. ويقيني أنهم يسعون إلى الظلام وليس إلى النور** " [3]، من خلال هذا القول لايسعنا الى التساؤل كيف نتغافل عن أقدس ما في الإنسان، وهو العقل وبذلك تكون سلطة العقل متميزة من حيث ماهيتها، لأن ماهية العقل ماهية مشتركة، وإذا كان كل إنسان يتمتع بالقدرة على التفكير العقلي فإن السلطة العقلية موزعة بينهم.

إذا كان العقل فعلا متميزا من أفعال الفكر الإنساني، يقوم على إدراك الحقيقة أو الحقائق النظرية والعملية، بأقوى ما هو ممكن للإنسان من المبادئ والبراهين فما يهم فلسفة السلطة في البداية هو إظهار أن المجال الذي تتحدد فيه سلطة العقل هو مجال إدراك الحقيقة، ففي هذا المجال نعثر على أفعال أخرى لها نصيب معين على حدود

---

[1] _ **الوردي حيدوسي**، علاقة المثقف بالسلطة عند ناصيف نصار، أطروحة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة، كلية العلوم الإجتماعية والعلوم الإنسانية، قسم الفلسفة،جامعة قسنطينة2، السنة الجامعية 2011-2012 ص 127 مخطوط

[2] _ **نديم بيطار**، الأيديولوجية الانقلابية، بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، بيروت، ط1، 2000، ص 27

[3] _ **عاطف العراقي**، العقل والتنوير في للفكر العربي المعاصر، ص 9

الفكر بحث يصح القول أن سلطة العقل في مجال إدراك الحقيقة هي السلطة أو هي السلطة العليا، ففي المسار الطبيعي لإدراك الحقيقة، ليس لدى الإنسان قدرة أو فعل أعلى من العقل بمعنى السلطة، القوى المدركة للحقيقة إلى جانب العقل، لها وجودها لكنها لا تتمتع كالعقل، أو بقدر ما يتمتع به العقل بالسلطة[1].

ما يصدر عن السلطة بمعناها العام، بوصفها سلطة، إنما هو أوامر موجهة إلى إراداة من يعترف بها كسلطة، أيا كانت أسماء تلك الأوامر ومراتبها، وما يصدر عن العقل إنما هو أحكام موجهة إلى الفكر من يطلب من العقل معرفة الحقيقة، باعتبار أن للعقل قدرة ما على ذلك، وهكذا يتبين لنا المعنى الحقيقي الخاص الذي تحمله عبارة سلطة العقل أو السلطة العقلية، فالعقل يتحمل مسؤولية اتخاذ القرار في شأن الحقيقة، وهذا حقه بحسب طبيعة الأشياء إياها، ولكن لما كانت عملية إدراك الحقيقة تشمل على أنواع ومستويات مختلفة، ولا تنبني علائقيا، على شاكلة عملية إدارة الدولة، مثلا، فإن مفهوم سلطة العقل يزداد وضوحا بمقدار ما تتضح سمات الإدراك العقلي للحقيقة بوجه عام،" **ولذلك ليست سلطة العقل سلطة دوغمائية، وليست سلطة قطعية مطلقة ظن بل هي سلطة منفتحة حذرة، متحفظة، تطرح ما عندها من أحكام حول الحقيقة بثقة وصلابة**"[2].

إن سلطة العقل لا يتضمن عبادة العقل، ولا الخضوع الأعمى للعقل، ولا طغيان العقل ولا الاستبداد باسم العقل، والواقع الذي يجعل لسلطة العقل وضعا خاصا بالنسية إلى سائر السلطات في دنيا الإنسان هو طبيعة توزع العقل بين أفراد النوع الإنساني، هؤلاء يتمتعون جميعا بالفكر العقلي، وبالتالي فإن سلطة العقل موزعة بينهم جميعا، فليست من احتكار أحد بينهم من دون الآخر:" **أن فعل العقل الإنساني فعل مشترك بين أفراد النوع الإنساني بوصفهم أفراد عاقلين، ولكننا مع ذلك، لا نستخرج من هذه النتيجة**

[1] _ **ناصيف نصار**، منطق السلطة، ص 292

[2] _ **المصدر نفسه**، ص 295

القول بأن سلطة العقل شائعة بالسواء بين أفراد النوع الإنساني بحيث يستطيع كل فرد أن يستقبل بنفسه ويكتفي بالإصغاء إلى صوت عقله " [1] ثمة تفاوت بين أفراد النوع الإنساني في القدرة على فعل العقل وهذا يعني أن سلطة العقل في دنيا الإنسان الاجتماعي ليست سلطة عقل مفارق، ولا سلطة ناتجة من تراضي عقول فردية متساوية، بل هي سلطة عقل شامل يشارك فيها أفراد الإنسان بنسبة ممارستهم لفعل العقل قي ميادين المعرفة المختلفة.

2 _ سلطة الدين: لقد اختل التعادل الذي كان قائما حتى مطلع القرن التاسع عشر بين قوة العقل وقوة الدين، لقد اختل التوازن بين نشاط التفكير من جهة ونشاط الإيمان من جهة أخرى، ويرجع ذلك إلى كثرة انتصارات العلم العقلي، في حين أن الدين ظل جامدا لا يتحرك لقد ضعف العلم قوته وجدد وسائله ووسع آفاقه ولكن الدين على العكس من ذلك، قد بقى محصورا في أفقه لم يكتشف منابع جديدة في أعماق القلب الإنساني، وبحث تتعادى مع تلك العوالم الجديدة التي اكتشفها العقل البشري: " **لأنه كان يعلم في أعماقه أن الخضوع لسلطة دينية يعني ببساطة إلغاء الفكر، إلغاء العقل. يعني التقليد لا الإبداع أو التجديد** " [2]، تحرر الإنسان من سلطة الدين، هو تجاوز لتحرر الوعي الديني وتخط للحرية الدينية.

لذلك فالتحرر من الدين جزء من تحرر الإنسان الكامل، فلا يكون تحرر الإنسان كلي في ظل السلطة السياسية،:" **ولن يكون تحرر الإنسان كاملا، مادامت شمس الدين مشرق مشرقة في سماء الإنسان** "[3]، يعني هذا أن تحرر الإنسان من الدين، ليس مسألة تغير في الوعي الديني، ولا في الوعي الإنساني، وإنما هي مسألة تغيير شامل وجذري في

---

[1] _ **ناصيف نصار**، منطق السلطة، ص 297

[2] _**عاطف العراقي**، العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر، ص 366

[3] _ **ناصيف نصار**، مطارحات للعقل الملتزم، ص 166

عالم الإنسان فمنذ القدم والدين يشكل هاجز للإنسان فهو يكبله بقيود تعاليمه، ويتحكم في حياته وعلاقاته خاصة علاقته بالدولة فلا تزال مشكلة العلاقة بين السلطة السياسية والسلطة الدينية من طليعة المشكلات التي ينبغي لفلسفة السياسة توليها اهتماما خاصا، وفي سبيل تنظيم هذه المعالجة من الوهجه الفلسفية، لابد أولا، من التركيز على ثلاث أفكار أساسية:"**الدين له ماهية خاصة، والدولة لها ماهية خاصة، ولا يمكن اشتقاق احدى هاتين الماهيتين من الأخرى أو ردها اليها** "[1] فالتركيز على هذه الأفكار الأساسية ضروري لتأسيس دراسة العلاقة بين الدولة والسلطة الدينية على قاعدة التمييز بين الماهيات وقوانينها في الوجود الإنساني.

إن السلطة الدينية تطرح نفسها بشكل او بآخر متصلة بالغيب، من جهة المصدر والغاية أو من جهة واحدة منهما، وشرط قيامها كعلاقة أصلية بين آمر ومطيع إنما هو الإيمان، واتصال السلطة الدينية بالغيب، بحسب ما تطرح نفسها، لا يعني أنها لا تبالي بشؤون الدنيا، فالدنيا موجودة بالنسبة للسلطة الدينية واقعا وقيمة إذ إنها ليست سلطة دينية، إنسانيا، في عالم الغيب، بل في هذه الدنيا. غير أن اهتمام السلطة الدينية بالدنيا لا يجل منها سلطة دنيوية محضة، فالدنيا مقصودة ومدركة ومستخدمة عند السلطة الدينية من وجهة الغيب، في سبيل الحياة الآخرة والسعادة الأخروية أو في سبيل السير فيها وتسييرها بمووجب إدارة عليا مطلقة ولما كانت السلطة الدينية، في تناولها للدنيا، تنطلق من الإيمان بمصدرها الغيبي، وتعجز عن تغيير طبيعة الأشياء التي تقتضي أن تكون السلطة السياسية سلطة دنيوية أصلية[2].

ولا يهمنا هنا أن ندرس بالتفصيل نظام السلطة الدينية، لاعلى وجه العموم، ولا على وجه الخصوص في هذا الدين أو ذاك من الأديان السماوية أو غيرها إنما يهمنا أن نكشف

[1] _ **ناصيف نصار**، منطق السلطة، ص 134

[2] _ **المصدر نفسه** ، ص 144

تعدد مستوياته وتعقد معطياته بالنسية إلى نظام السلطة الدينية، ولنذكر أنه مشروط بالإيمان، وبدون إيمان لا وجود ولا معنى للسلطة الدينية[1]، ومع الإيمان يصبح الإنسان مأمورا ومطيعا للسلطة الدينية على تفاوت مراتبها بحسب نوعية طاعة متناسبة مع نوعية خبرته وثقافته الدينيتين، وفي المقابل ليس الإيمان شرطا لقيام السلطة السياسية، فالحاكم يمارس السلطة بموجب تفويض الشعب أي المجتمع، والمجتمع يمارس السلطة على نفسه كما يمارس الفرد الطبيعي السلطة على نفسه.

[1] _ **ناصيف نصار**، منطق السلطة،، ص 147

المبحث الثاني: من المجتمعات المتطورة في العلمانية إلى المجتمعات المتطورة نحو العلمانية

المطلب الأول: الحرية من الخوف منها إلى الخوف عليها

إن كلمة حرية هي التي تعبر عن المفهوم الذي هو موجود في ذهننا، حرية الفرد دون شرط أو إلزام أو ضغط، فهي كل ما يتعلق بحرية الاختيار، حرية التفكير حرية التعبير، وهي تحرر الفرد من القيود التي تحبس طاقات الإنسان وتجمد إنتاجه، أما مفهوم الحرية، كما تصوره القرن التاسع عشر وكما ورثناه عنه كليا أو جزئيا، فإنه يدور حول الفرد الاجتماعي، أي الفرد كمشارك في هيئة إنتاجية، كان المجال التنظيمي الإنتاجي هو مصب اهتمام الغربيين وهذا المجال بالضبط هو الذي يختفي في الاستعمال العربي الإسلامي التقليدي، يمكن إذن أن نفرق بين حرية نفسانية ميتافيزيقية، يتناولها الفكر العربي بالتحليل، وبين حرية سياسية اجتماعية، ينكب عليها الفكر الغربي ويحصر فيها كل تساؤلاته ومناقشاته، وينتج بالطبع عن اختلاف الاهتمام والنظرة اختلاف المفاهيم إن الفكر الغربي اللبرالي يحصر الحرية في ميدان الدولة والدولة تعني بالضرورة القانون[1].

النهضة العربية التي شاع أنها سوف تطبق قي المجتمع العربي، لتكون بمثابة تغيير جذري لكل الأوضاع السياسية الاجتماعية والاقتصادية، لن تحقق إلا من خلال إعادة طرح قضية الحرية على كافة الشعوب العربية، فالحرية شرط من شروط النهضة والتطور في العلمانية لذلك وجب اقتلاع والتخلص من الخوف منها بالتحرر من الهيمنة الخارجية هذا ماعبر عنه أحد كبار مؤرخي القومية العربية المعاصرين عبد العزيز الدوري قائلا:" **تشير مسيرة البلاد العربية الحديثة، إلى أن الشرط الرئيسي للنهضة هو التحرر من الهيمنة الخارجية، وتوفر الحريات العامة، الأحرار وحدهم يستطيعون البناء، ويستعطون**

[1]_**عبد الله العروي**، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، ط6، دار البيضاء، المغرب، 2002، ص 17

مواجهة التحديات، وهم وحدهم يستعطون رفض التبعية " [1]، يكتمل شرط الحرية الحقة بالتخلص النهائي والقطعي من الرجعيات الاستبدادية والتخلص من الأيادي الخارجية بقطع أرحام الهيمنة الخارجية ووضع حد لمختلف التبعيات، فكفاه الفكر العربي أن يكون دائما تابعا لنظيره الغربي، في أبسط أدراج حياته، وخاصة الحرية إذا اتبعت أو ربطت بأحد أصبحت مباشرة لا حرية.

فالحرية من صميم الوجود الإنساني، يولد الإنسان بالفطرة مزود بها، وهي قسمة عادلة بين البشر، في ليست موضوع للأخذ والعطاء فيه، وكيف نكتسبه أو نستعيده، أو الفصل فيه بل هي نبة مغروس جذورها في الإنسان منذ بزوغه في الدنيا، فهي لصيقة الإنسان وإحدى مقوماته وجزء لا يتجزأ منه، ولذلك فأولى التحديات التي ينبغي مواجهتها في إطار النهضة وان كانت التحديات كثيرة في جميع المجالات بتأثيرات داخلية و خارجية، إلا أن الحرية أهم تلك التحديات [2].

يرى ناصيف أن الشعوب العربية تعاني أزمات متعددة أهمها أزمة الحرية، فدائما تطرح مسألة الحرية ليست قضية جديدة، بل أصبحت واقع يعيش فيه الفرد العربي، فالطريق المؤدي إلى نهاية الأزمة العربية تعميق مفهوم الحرية، ومواجهتها بإعادة طرحها من جديد لمعالجتها، فيجب حتما النهوض بها لأن كل المشكلات التي تقف في طريق العالم العربي وان كانت سياسية اجتماعية اقتصادية ثقافية، كلها مرتبطة ارتباطا وثيقا بالحرية ومن ثم تشكل الحرية تحدي ثاني أيضا:" **مفتاح العمل ما يمكن أن ينتج من هذت الاستئناف وهو ما أسميته النهضة العربية الثانية إنما هو الحرية**" [3]، تحدي الحرية هو أقوى التحديات في الوجود الإنساني، كونها مرتبطة أساسا بالوجود الطبيعي

---

[1] _**عبد العزيز الدوري**، الهوية الثقافية العربية والتحديات، مجلة المستقبل العربي،العدد48، القاهرة،1990، ص15

[2] _ **ناصيف نصار**، باب الحرية، ص 31

[3] _ **المصدر نفسه**، ص 9

له، من حيث أنها تمثل أهم حقوقه الطبيعية، فله الحق التعامل معها كما يشاء ليتمتع بها، كما وجب عليه المحافظة عليها، لكي لا تسلب منه، فهي دائما على المحك، لأن الأنظمة الاستبدادية تقف حاجزا أمام أي شكل من أشكال النهضة والتغيير، تماما مثلما تقف أمام الحرية بأشكالها المختلفة، لذا فالوسيلة المثلى لضمان الحرية من دون إكراه، هي التربية على الحرية، من جانبين **الأول** تخفيض درجة التدخل من جهة المربي إلى الصفر، أو كما يصطلح عليه ناصيف نصار بالإكراه الناعم، **الثاني** أن يتوفر في المربي صفة الحرية، وأن يسعى للسيطرة على المتربي تحت شعار تربيته على الحرية [1].

الحرية حق وإن سلب يظل حقا، تولد مع الإنسان فحتما هي حقه الطبيعي، مثلها مثل أعضائها كما أشار إلى ذلك جون لوك حين قال:" **لما كان الإنسان يولد وله الحرية التامة في التمتع بجميع حقوق السنة الطبيعية، وميزاتها دون قيد أو شرط** " [2].

إذن من أجل نهضة عربية تنويرية، يستدعي حتما إعادة طرح الحرية، في قالب جديد لأن الفرد العربي تفطن من غيبوبته، وأدرك معنى الحرية، و أصبح يعرف كيف يسترجعها أكثر من أي وقت مضى، خصوصا مع تعالي الأفراد الرافضة لكل أشكال الدمار الناتجة عن القمع المتزايد [3].

يتفق برغسون وبوبر حول مركزية الحرية في بنية المجتمع المنفتح، ويفترقان في معظم الأمور اللاحقة، فالأول يحط من شأن الذكاء العقلي في معرفة حقائق الإنسان والحياة والزمان، في حين أن الثاني يدافع عن العقلانية النقدية فالحرية مثلها مثل سائر القدرات الروحية في الإنسان، كالفكر العقلي والشعور الأخلاقي والذوق الجمالي، لا تتمتع بصفة المطلقية، بل بصفة النزوع إلى التفتح التام بحسب ماهيتها ومقتضياتها، ما يعني

[1] _ **الوردي حيدوسي**، مشروع النهضة العربية في ظل العولمة عند زكي نجيب محمود وناصيف نصار، ص 132

[2] _ **نقلا عن ملحم قربان**، قضايا الفكر الفلسفي، دار الكتاب، بيروت، ط1، 1982، ص 45

[3] _ **اليزابيت سوزان كساب**، الفكر العربي المعاصر، ص 472

أن الحرية الكاملة، أي الحرية المنفتحة بكامل صفاتها، لذلك لا وجود فصل بين الحرية والعقل وسائر القدرات [1]، والقول بوجود الحرية يستلزم أن تتمتع بها جميع الناس على الصعيد الكياني والاجتماعي، كما أن الدولة مسئولة على ضمان المحتفظة على مبدأ حرية التفكير، هي كذلك مطالبة بمنع كل من يهدد ويمس بهذا المبدأ، فلا ينبغي عليها أن تترك أعداء الحرية يستولون على مقاليد السلطة.

و يؤكد ناصيف أن الحرية ليست اكتشافا جديدا من طرف الليبرالية، بل للحرية تاريخ طويل وأن اللبرالية أعطت لها منزلة لم تكن لها في السابق:" **اللبرالية الغربية أعطت الحرية في الوجود الإنساني منزلة لم تكن في التراثات السابقة للعصور الحديثة** "[2]، وقد يكون أساسها المنادات بالحرية الفردية، وعلى كل المجتمعات أن تتخذ موقعا في اللبرالية، ولا يعني بالضرورة ليبرالية الغرب، فنحن نجد أن التفكير اللبرالي يعمل في المجتمعات الغربية وغيرها ومعيار تعدد أشكال اللبرالية ليس قوميا أو إقليميا، بل هو نوع من الحرية الغربية وقد طرحت المجتمعات العربية مشكلة الحرية طرحت ناقصا، منذ حركة الإصلاح في الدولة العثمانية إلى محاولات المشروع التحديثي العربي، إن مصلحة الفرد داخل المجتمع من بين المصالح الفردانية الأخرى:" **إن المجتمع ليس أكثر من مجموعة أفراد، بحيث مصلحته لا يمكن أن تكون مغايرة لمجموع مصالح الأفراد الذين يتألف منهم**"[3]،اللبرالية من منظور فلسفي تتمحور حول مبدأ الحرية بإطلاق، لتجاوز العقبات الأيديولوجية والكشف عن مضامين الحرية ومستلزماتها في الوجود الإنساني.

يبدو مما سبق أن ممارسة الحرية لابد أن تكون في إطار اللبرالية، لأن اللبرالية في المجتمعات الغربية تطورت وانتقلت من مرحلة إلى أخرى، هذا التطور أساسا على مبدأ

---

[1] _ **ناصيف نصار**، النور والمعنى، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2018، ص 82

[2] _ **المصدر نفسه**، ص 47

[3] _ **حسن الكحلاني**، الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2004، ص 42

الحرية، وبمعنى أدق على طبيعة الحرية ومجالاتها وحدودها في الحياة الاجتماعية وكان الشكل الأول لها هو **الشكل التنافسي** وساد حتى أزمة عام **1929**، ثم انتقل إلى شكل جديد يسمح للدولة بدور أكبر، وهو الرعاية الاجتماعية أو كما يسميها نصار **اللبرالية المكبوحة**[1].

إن ممارسة الحرية أصعب من ممارسة نقائضها و أضدادها والوعد بالوصول اليها بواسطة طرق غير طرقها إنما هو تسويف وتمويه، أو استغلال للجدلية الاجتماعية التي تنفصل ممارسة الحرية عنها، وما يصح على الحرية بوجه عام يصح على الحرية الفكرية بوجع خاص، وهذا يعني أن سبيل الحرية مليء بالنزاعات والآلام، والنزاعات بين مستويات الحرية أو أنواعها، فضلا عن النزاعات بينها وبين أعدائها وخصومها، و الآلام الناتجة من تلك النزاعات ومن تجمل عبء الحرية كشرط للالتزام وتكوين عالم الإنسان. ولم يكن تاريخ الثورات اللبرالية غائبا على فكر ماركس، إلا أنه في نقده لنظام المجتمع البورجوازي ركز على فضح المفهوم و الاستعمال البورجوازيين للحرية وعلى تبيان الشروط الاقتصادية لممارسة الحرية [2].

تناولت القاعدة السابقة الحرية ومضامينها ومتى يتحقق شرط الحرية إذا كان الفرد ذو مسؤولية، فنحن لا نرى الفرد إلا مسؤولا عن معنى حياته وعن عواقب أعماله على نفسه وعلى الآخرين، ولا نتصوره مواطنا إلا مسؤولا عن معنى الحرية، وانتمائه الوطني كما الدولة التي يشارك في عضويتها:" **تلتقي في المواطنية المسؤولة الأنواع الثلاثة للمسؤولية: المسؤولية الشخصية والمسؤولية المشتركة والمسؤولية الجماعية** "[3] و أفضل طريقة لكشف الأسباب التي تعرقل اضطلاع المواطنية بالمسؤولية هي تلك التي

---

[1] _ **الوردي حيدوسي**، علاقة المثقف بالسلطة، ص 67

[2] _ **ناصيف نصار**، مطارحات للعقل الملتزم، ص 176

[3] _ **ناصيف نصار**، النور والمعنى، ص 149

تنطلق من تحليل النزعات المتعارضة داخل المواطنية، لأن الشعور بالمسؤولية وحدود المسؤولية أمور تابعة لكيفية تفسير تلك النزعات، فالمواطنية، كما دأبت الفلسفة السياسية الحديثة على بنائها، هي حقيقة مركبة من ثلاثة أركان: الوطنية والحرية والمساواة، تنبني عليها منظومة منفتحة من الحقوق والواجبات، يلاحظ الباحث في تاريخ المواطنة في العصور الحديثة نوعا من الغلبة لركن الحرية، حتى باتت المواطنية إجمالا هي المواطنة اللبرالية، وتمحور تصور المواطنة حول تصور الحريات الشخصية والعامة.

المطلب الثاني: المجتمعات المتطورة في العلمانية

بحكم التطور الذي عرفه المجتمع الغربي على المستوى الفكري و الاقتصادي و السياسي و الاجتماعي بدءا من عصر النهضة، فإنه انتقل من مرحلة " التطور نحو العلمانية " إلى مرحلة " التطور في العلمانية "، وهو تطور بموجبه عبرت العلمانية عن نفسها باعتبارها تفكيرا في الدين من خارجه[1].

إن المجتمعات الغربية نجحت في الوصول إلى العلمانية، وذلك من خلال الموقف السليم التي اتخذته في مقاربة العلمانية وجعلها ورشة مفتوحة لمعالجة الأفكار، وحل المشاكل واحدة تلوى الأخرى بما تستوجبه من المعالجة الخاصة، ولذلك فإن الاستكانة إلى الدخول في العلمانية قد تحقق وانتهت المهمة[2]، فالحاجة إلى التفكير في العلمانية أمر ليس بيسير فهو يحتاج إلى طاقات و جهود، كما يحتاج إلى التعاون و الحسم من جميع الأطراف المعنية بالتغيير عن طريق تبني الاتجاه العلماني و إعطائه ما يستلزم من الفهم لأننا نتكلم عن تطور لا يمكن تجنبه.

[1] _ **الطيب بوعزة**، الدولة و الدين في الفكر العربي المعاصر، سلسلة ملفات بحثية، مؤمنون بلا حدود، دط، 2016، ص54

[2] _ **ناصيف نصار**، نحو مجتمع جديد، ص 249

لقد صاحب هذا التطور عدة عوامل عبر مراحل متعاقبة، كان فيها النصر للغرب بالعلمانية لأنهم نجحوا في ترسيخ معالم العلمنة في كل الاتجاهات السياسية الاجتماعية و الفكرية ، لأنهم ربطوها بالديمقراطية في الحكم من جهة، فكان الأحقية للحكم لصوت الشعب ومن جهة أخرى احترام ما يسمى بالقوميات المختلفة، و تعدد العقلانيات من جهة أخرى، الناتجة من العقل و خبرته في الحياة.

في نفس سياق الكلام فإن العلمانية في المجتمعات المتقدمة، مرتبطة بعلاقتها بالدين كظاهرة كونية، فمن غير المنطقي أن نتكلم عن العلمانية دون أن نمر بعلاقتها بالدين فالمجتمعات المتطورة في العلمانية فهمت الدين وأعطته حقه من الفهم، ومن جهة أخرى أعطت الفهم الصحيح للسياسية وبالتالي فهمت بوعي أن لكل سلطة مجالها ومن غير المنطقي أن تتدخل كل سلطة في سلطة أخرى فمن العدل أن تحترم كل سلطة موقعها وتمارس صلاحياتها في حيزها المشروع.

وعليه فإن التطور في العلمانية مرهون بالدين:" أما التطور في العلمانية فإنه مفتوح على احتمالات عدة، بحسب قدرة الدين على إثبات نفسه في وجود البشر وبحثهم عن المعنى"[1]، ولذلك واجهت المجتمعات العلمانية كل التحديات والمقاومات الشديدة من اتجاهات و تيارات دينية مختلفة، منذ عصر الهيمنة الكنسية على الأوضاع السياسية و الثقافية و الاجتماعية على الشعب باسم سلطة الدين.

من غير المنطقي أن نتوقع تسويغ الموقف العلماني بطريق التطور الداخلي للفكر الديني وحده، لأن نزعة الدين تتجه طبيعيا، إلى التعالي و الشمول و الاستقطاب، إذا حدث تسويغ من هذا النوع، فإنه يكون عبارة عن تكيف مفروض على الدين بقوة تنامي قدرة الإنسان و شعوره بدوره في العالم، على هذا النحو حصل تسويغ للموقف العلماني

[1] _**ناصيف نصار**، الإشارات والمسالك، ص262

في الحداثة الأوروبية، التي بقيت الثقافة العربية جاهلة لها حتى أوائل القرن التاسع عشر، فاللاهوت المسيحي في المعاصر مختلف جدا عن اللاهوت المسيحي في القرون الوسطى، لأنه وجد نفسه مضطرا إلى إعادة بناء أطروحاته العقائدية و الأخلاقية و المؤسساتية على نحو يحفظ له حقه في الوجود في مواجهة العلمنة وتسويغاتها الفلسفية :" إن أهم التسويغات التي ارتكزت عليها العلمانية في البلدان الأوروبية، بصرف النظر طبعا عن النقد المباشر للدين، ارتبطت بفلسفة العقد الإجتماعي من جهة، و الفلسفة الوضعانية العلموية من جهة أخرى " [1]، هذه العناصر هي التي عبدت الطريق للوصول إلى العلمانية، إضافة إلى ظهورها الذي كان صدفة مع عصر الأنوار، فالتنوير العقلاني وسيادة العلم ساعدا في بناء عقلية علمية مرتفعة التطور في العلمانية.

ولذلك لا يعني المجتمع العلماني سوى ذاك المجتمع الذي يحتضن في ميادينه الرحبة جميع السلطات و مؤسساتها[2]، بما فيها السلطة الدينية، دون هيمنة لواحدة منها على سواها، بما يعني أن الدولة فيه مستقلة عن الدين، فلا يصح بالتالي إسناد موقف الحياد تجاه الدين إليه بكليته و الحق أن المجتمع العلماني هو، بفضل معارضته لكل أنواع التسلط، المجتمع الذي يضع الأساس للديمقراطية في الحكم، والعدل بين السلطات، والحرية في إبداء الرأي حتى في الشؤون الدينية، و لابد لها احترام ادارة شؤون بعضها البعض بروح من العدل و التواضع، وليس بروح التجبر و الظلم، ففي الوضع العلماني، يمارس العقل حقة في النظر إلى الحياة الخلقية.

[1] _**ناصيف نصار**، الإشارات والمسالك، ص264

[2] _**المصدر نفسه**، ص 272

المطلب الثالث : المجتمعات المتطورة نحو العلمانية

يعتبر الفيلسوف ناصيف نصار أن خضوع الدين بشكل مستمر طوال تاريخ الإنسان لنشاط الفكر بمختلف وظائفه، قد أدى بالمجتمعات البشرية إلى التطور نحو العلمانية، تطور في إطاره ستتم المواجهة التدريجية لهيمنة السلطة الدينية.

إذا كان ناصيف قد اعتبر العلمانية بأنها حصيلة تطور متدرج في الثقافة السياسية و الدينية، فإنه سيعمل على رصد واقع تطور هذه الثقافة في المجتمع العربي، كفيلسوف مهووس بتحقيق هذا المجتمع لنهضة الثانية، التي لا يمكنها إلا أن تكون علمانية، مادامت هذه العلمانية تشكل شرطا أساسيا في تحقيق هذه النهضة، وهكذا و في إطار هذا الرصد سيعتبر هذا المجتمع، كمجتمع متطور نحو العلمانية وليس في العلمانية، لكنه تطور متعثر ويسير بوتيرة بطيئة، ومايؤكد ذلك هو مجموع الإلتباسات التي نسجها هذا المجتمع حول العلمانية التي تجلت في سيادة الرأي القائل إن الإسلام يرفض رفضا مطلقا العلمانية، وإن هذه الأخيرة وليدة المجتمع الغربي المسيحي، كمجتمع يملك استعدادا عضويا للعلمانية، فالمسيحية وفق هذا الرأي تتضمن ما يشير إلى انفصال ماهو دنيوي عما هو ديني، وهذا ما تحيل عليه المقولة المنسوبة للمسيح في الإنجيل" أعطو ماالله لله، وما لقيصر لقيصر "، ناهيك عن تميز المسيحية عن الإسلام بوجود مؤسسة الكنيسة كوسيط وصي على الدين في المجتمع، مما ترتب عنه فصل الدين عن الدولة[1].

ومايؤكد أيضا تبسيطية هذا الموقف المدافع عن تعارض الإسلام للعلمانية، هو تجاهل أصحابه كون الإسلام عندما كان عنوانا للحضارة في العصر الوسيط، خضع للتفكير العقلاني الإنساني النزعة، إما من داخله بهدف فهم عقائدهم عقلانيا، كما حصل مع علم الكلام المعتزلي، أو التفكير من خارجه أي من موقع فلسفي، كما حصل مع

[1] _**الطيب بوعزة**، الدولة و الدين في الفكر العربي المعاصر، ص 60.

الفلاسفة المسلمين أمثال الفارابي ابن طفيل ابن رشد، أو من موقع علمي التاريخ و العمران كما هو الشأن عند ابن خلدون، فما يجمع هؤلاء أنهم حاولوا فهم الإسلام و تحديد موقعه كرؤية للكون و الإنسان، لكن هذا لا يعني بأية حال حسب ناصيف أن العلمانية لها جذور في التراث العربي الإسلامي، بل يعني فقط أن هذا التراث يتضمن إشارات و مسالك للتطور نحو العلمانية[1].

كما لا يمكن القول بانسداد المسالك إلى تعميق التطور البطيء الحاصل نحو العلمانية[2]، بسبب جهالة الجماهير وتحكم الاستبداد وميكيافلية الغرب ونفوذه التيارات السلفية على أنواعها.

ومادامت الثقافة العربية عاجزة عن إطلاق حركة واسعة لتعزيز العقلانية المنتجة للعلم والفلسفة والصناعات العصرية والتنظيم الإداري النافع وللتفكير في الدين بواسطة الفلسفة والعلوم، وبخاصة علوم الإنسان، فإن حظوظها في التطور نحو العلمانية، وهو أمر لا يمكن تجنبه كما قلنا، ستبقى متعثرة أو ضئيلة.

والتطور نحو العلمانية متعلق بجهتين، من جهة العامل الإيديولوجي المتجسد بالقرار السياسي[3]، من أجل سيادة الدولة عن نفسها بلا وصاية دينية، وكما نعلم أن الإيديولوجية يعتبرها ناصيف جسر العبور للعلمانية، ومن جهة ثانية يتبين أن التطور نحو العلمانية مرهون بالصفة الدينية عن الدولة ونظامها، فهو يمر جبرا بنزع الهيمنة الدينية على أسئلة الحقيقة.

---

[1] _**الطيب بوعزة**، الدولة والدين في الفكر العربي المعاصر، ص 60.

[2] _**ناصيف نصار**، الإشارات والمسالك، ص263

[3] _**المصدر نفسه**، ص نفسها

يؤكد ناصيف نصار أ العلمانية لم تحرز حتى الآن انتصارات حاسمة و عميقة في أي مجتمع سياسي في العالم العربي، وما أحرزته لم يأت لأن الدولة الإسلامية تحمل في طبيعة تكوينها استعدادا عضويا للعلمانية، فالدولة الإسلامية حسب ناصيف نصار، دولة دينية بالمعنى الكامل، ولا تحمل استعدادا عضويا للعلمانية، لأنها خاضعة لسيطرة مجموعة من التصورات و القيم و المشاعر الدينية على حياتها و حياة المجتمع الذي تحكمه، لذلك فما اعتبر كتطور نحو علمانية صامتة، ولم يكن نتيجة لتطور داخلي و معاناة حقيقية، أو نتيجة اختيار استراتيجي واع في هذه الدولة، إن الأمر يتعلق بمجرد رغبة في مواكبة أحوال الوقت [1].

[1] _ **ناصيف نصار**، مطارحات للعقل الملتزم، ص ص 86 ،87

خاتمة

بناء على ما سبق يظهر أن خاتمة البحث لن تكون اجابة قطعية مفصول فيها، حول تلك التساؤلات التي طرحت في اشكالية الموضوع والأمر طبيعي ونحن نتكلم عن موضوع فلسفي، فالفكر العربي المعاصر تبنى مواقف متناقضة متضاربة من العلمانية، بين رافض ومؤيد، هذا يعني أن مرجعية الفكر العربي ليست واحدة بل مختلفة ومتباينة، وليس هناك انسجام في الموقف المتخذ من العلمانية فهناك من يراها بصورة ايجابية، ويرى أنها موقف للوصول إلى الحقيقة أو الاقترالب منها، وهناك من يراها انتقالا من كل ماهو تقليدي إلى ماهو منفتح، فهي في الحقيقة تطور حتمي لا بد منه من أجل مجتمع أفضل، وفكر منفتح وهناك من يرفضها مدعيا انها تعزل الدين عن الدولة وتتركه محبوسا في أعماق الفرد، وهناك من يرفضها على أنها سم مبعوث من الغرب لتجريد الفرد من دينه وعقيدته.

ناصيف نصار هو الآخر أعطى رأيه في العلمانية، اذ يراها مفهوم جديد ينادي بفصل الدين عن الدولة، لكن لا يعني الانسلاخ عن الدين أو الخروج منه أو نفيه، هذا يعني أن ناصيف أعطى مفهوم جديد للعلمانية فهي ليست عدوة للدين، بل هي تترك الكل في مجاله المحدد فللعقل مجاله، وللسياسة مجالها والدين مجاله، ويجب على كل سلطة منهم احترام السلطات الاخرى وعدم التدخل في شؤون لا تعنيها.

ويمكن اعادة صياغة مفهوم جديد للعلمانية، يتناسب ويتناغم مع البنية الفكرية للعالم العربي، بجعلها مفهوما تنويريا يهدف إلى تنمية الوعي البشري، خارج عن النظرة الدينية، أي أن يتحرر الفرد من الوصاية الدينية عليه، والعيش في رحب من التعايش السلمي في مختلف الأديان والمذاهب شريطة نفي السيطرة والهيمنة باسم السلطة السياسية أو السلطة الدينية.

فالعلمانية جاءت لرد الإعتبار للعقل وحدوده باستقلال الدين عنه، فالمستوى التنويري يدعو إلى الانفتاح على كل الأوضاع السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية والفكرية، وخروجها من الظلام إلى النور.

لذلك حسبه فالعلمانية ضرورة حضارية يجب العمل بها في العالم العربي، لمواكبة العالم الغربي بغية الوصول إلى التطور في العلمانية الذي يستوجب وجود عقول منفتحة مشبعة بالأمل والتفاؤل لظهور مجتمع جديد، في ظل نهضة عربية جديدة تواكب عصر التطور العلماني لذلك لا بد من قطع أشواط كبيرة لتحقيق التطور في العلمانية

لذلك كانت العلمانية مفهوم سياسي محض يقوم على الفصل الإيجابي بين المجال الديني والدنيوي على كل مجالات الحياة الخاصة والعامة، فهي بصيغة أو بأخرى دعوة إلى اقامة الحياة على أسس العلم والمعرفة واحترام العقل وانشغاله في حدوده بعيدا عن الدين الذي ينغلق عنه ويحبسه بين ثناياه.

فناصيف نصار حاول معالجة قضية العلمانية، بأسلوب نقدي من أجل السماع لكل الأطراف القائلة بالعلمانية حيث قدمها كحل لأزمة الأمة العربية ومن جهة أخرى طرحها لحل مشاكل المجتمع العربي متمنيا أن يسود الاستقلال الفلسفي في كل أوضاع الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأهم الفكرية لأن هذه الأخيرة كفيلة بإخراج مجتمع فكري جديد بمعالم جديدة وأفكار مغايرة، لذلك يرى ناصيف ضرورة العبور على جسر الاديولوجية للوصول إلى العلمانية الذي أعطى الايديولوجية تعريفا ايجابيا.

في الأخير يرى نصار ضرورة تأسيس العلمانية على فصل الدين عن الدولة مع احترام قانون السلطات المتمثل في احترام استقلالية السلطات، من جهة ومن جهة ثانية تجاوز التصورات التقليدية الخاطئة – حسبه – حول العلمانية،اذاً غالبا مايوصف المفكر

الذي يدعو إلى تجديد الفكر أو تجاوز النظرة التقليدية للتراث والموروث الثقافي بانه ضد المعتقدات الدينية، الأمر الذي من شأنه أن يقف حاجزا أمام أي تجديد فكري كما حدث مثلا للمفكر الجزائري محمد أركون الذي أتهم بمخالفة أصول الشريعة الإسلامية.

من جهة أخرى ألح ناصيف نصار على إحترام كافة السلطات وكل سلطة في مجالها،مع ضرورة تحديد مجال لكل منها دون السعي لهيمنة واحدة على أخرى، كما خلص البحث إلى تعميق التصور الإيجابي حول الحرية، ورغم أن الأمر لا يعد جديدا بالنسبة للفكر الإنساني، إلا أن الإقتداء بما حققته المجتمعات الغربية من إحاطة الحرية بالعناية اللازمة كان له الأثر المباشر على فكر ناصيف نصار من خلال دعوته للإنتقال من الخوف من الحرية إلى الخوف عليها.

ويبقى موضوع العلمانية من الموضوعات المتجددة التي تلقي بظلالها على جوانب متعددة من الفكر العربي المعاصر من خلال السعي المتواصل لتحقيق النهضة العربية الثانية أين كان ناصيف نصار أوائل الداعيين إليها

قائمة المصادر والمراجع

أولا المصادر:

1. ناصيف نصار، الإشارات والمسالك (من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2011.
2. _____، الأيديولوجية على المحك، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1994.
3. _____، التفكير والهجرة، (من التراث إلى النهضة العربية)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 2004.
4. _____، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2016.
5. _____، باب الحرية، (انبثاق الوجود بالفعل)، دارالطليعة، بيروت، ط1، 2003.
6. _____، طريق الاستقلال الفلسفي، (سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط4، 2009.
7. _____، مطارحات العقل الملتزم، (في بعض مشكلات السياسة والدين والإيديولوجية)، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 1986.
8. _____، منطق السلطة (مدخل إلى فلسفة الأمر)، دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 1995.
9. _____، نحو مجتمع جديد (مقدمات أساسية في نقد المجمع الطائفي)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 5، 1990.

10. _____، النور والمعنى، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2018.

ثانيا المراجع:

1-باللغة العربية

1. أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان للنشر، بيروت، دط، 1982.

2. أحمد شلبي، المسيحية، دار مكتبة النهضة المصرية، ط1، القاهرة، 1998.

3. اسماعيل زروخي (وآ خ)، التيارات الفلسفية الحديثة وأثرها على الفكر العربي، منشورات مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية، جامعة منتوري قسنطينة، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين امليلة، (د ط)، 2003.

4. البشير ربوح و آخرون، العلمانية والسجالات الكبرى في الفكر العربي المعاصر، دار الروافد الثقافية، لبنان، ط1، 2015.

5. برهان غليون وسمير أمين، حوار الدولة و الدين، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1996.

6. _____، نقد السياسة، الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط4، 2007.

7. بندكت أندرسن، الجماعات المتخيلة (تأملات في أصل القومية)، شركة قدمس للنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 2009.

8. جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي، دار القلم، بيروت، لبنان، دط، ص 206

9. حسن الكحلاني، الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2004، ص 42

10. خديجة العزيزي، النظرية الديمقراطية وفلسفة الأمر عند ناصيف نصار، دراسات عربية: مجلة فكرية اقتصادية اجتماعية، دار الطليعة، بيروت، العدد 5/7، مايو، 1999.

11. رفيق عبد السلام، أراء جديدة في العلمانية والدين و الديمقراطية، مركز صناعة الفكر للدراسات و الأبحاث، ط4، 2015.

12. سعيد شبار، النخبة والإيديولوجية والحداثة، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت،ط1،2005.

13. سفر الحوالي، العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الاسلامية المعاصرة، دار الهجرة، دط، دت.

14. سهيل فرح، العلمنةالمعاصرة بين ديننا ودنيانا، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 1997.

15. الشيح محمد مهدي شمس الدين، العلمانية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1983.

16. صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، دار الطليعة،بيروت، لبنان، 1969.

17. الطيب بوعزة، الدولة و الدين في الفكر العربي المعاصر، سلسلة ملفات بحثية، مؤمنون بلا حدود، دط، 2016.

18. عادل ظاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، دار الساقي، ط3، بيروت، 1998.

19. عبد الله العروي، مفهوم الإيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط7، 2003.

20. _____، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، ط6،دار البيضاء، المغرب، 2002.

21. عبد الله عبد الوهاب محمد الأنصاري، الإيديولوجية واليوتوبيا في الأنساق المعرفية المعاصرة، مكتبة بستان المعرفة، الإسكندرية، دط، 2006.

22. عبد الله لحود، في العلمانية والديمقراطية، دارالنضال، بيروت، 1992.

23. عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية و العلمانية الشاملة، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2002، مج1.

24. _____، العلمانية تحت المجهر، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 2000.

25. عزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 2000.

26. فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، ط 1، 2015.

27. فولتير، رسالة في التسامح، دار بترا للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 2009.

28. مالك عبيدة أبو شهيوة وآخرون، الإيديولوجية والسياسة (دراسات في الإيديولوجية السياسية المعاصرة)، الدار الجماهرية للنشر والتوزيع و الإعلان، ليبيا،ط2، 1933.

29. متولي يوسف شلبي، اضواء على المسيحية، دار الكويتية، د ط، الكويت، د س.

30. محمد أركون، العلمنة والدين، دار الساقي للنشر، بيروت لبنان، ط3، 1996.

31. محمد شهدى، سقوط العلمانية، دار الوفاء، دط، دت.

32. محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوجدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1996.

33. محمد علي البار، العلمانية جذورها و أصولها، دار القلم، دمشق، ط1، 2008.

34. محمد علي وآخرون، المرجع في مصطلحات العلوم الاجتماعية، دار المعرفة الجامعية، إسكندرية، دط، ط ت.

35. محمد عمارة، الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2003.

36. نديم بيطار، الأيديولوجية الانقلابية، بيسان للنشر والتوزيع و الإعلام، بيروت، ط1، 2000.

37. نقلا عن ملحم قربان،قضايا الفكر الفلسفي، دار الكتاب، بيروت، ط1، 1982.

38. نورمان كانتور، العصور الوسطى الباكرة، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، دط، دت.

39. وجيه كوثراني، اشكالية الدولة والطائفة والمنهج، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، بيروت، 2014.

40. يوسف القرضاوي، الإسلام والعلمانية وجها لوجه، مكتبة وهبة للنشر، القاهرة، ط7، 1997.

2-المراجع باللغة الأجنبية:

Marcel Gauchet: La religion dans la démocratie ,éd.Gallimard , paris ,1998,p11

ثالثا: المعاجم

1. أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الإجتماعية، مكتبة لبنان للنشر، بيروت دط، 1982.

2. كريم سيد محمد محمود، معجم الطلاب الوسيط، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2006.

3. مراد وهبة، المعجم الفسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، ط5، 2007.

4. مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2009.

5. مصلح الصالح، الشامل (قاموس مصطلحات العلوم الاجتماعية)، دار عالم الكتب للطباعة والنشر، الرياض، ط1، 1999.

6. منير البعلبكي، المورد (قاموس انجليزي عربي)، دار العلم للملاين، بيروت، لبنان، ط1، 2000.

رابعا: الرسائل الأكاديمية

1. الوردي حيدوسي، علاقة المثقف بالسلطة عند ناصيف نصار، أطروحة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة، كلية العلوم الإجتماعية والعلوم الإنسانية، قسم الفلسفة، جامعة قسنطينة 2، السنة الجامعية 2011-2012.

2. _____، مشروع النهضة العربية في ظل العولمة عند زكي نجيب محمود وناصيف نصار، قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قسنطينة 2، 2017.

خامسا: المجلات

1. سالي خليفة إسحق، تطور العلاقة بين الدين والسياسة في أوروبا، مجلة المستقبل العربي، بيروت، العدد368 تشرين الأول، 2009.

2. عبد العزيز الدوري، الهوية الثقافية العربية والتحديات، مجلة المستقبل العربي، القاهرة، العدد1999،248.

3. كمال عبد اللطيف، الخطاب النهضوي، الفكر العربي، مركز الإنماء القومي، لبنان، العدد 17 كانون الأول، 1982.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

شكر وعرفان	
مقدمة	**6-1**
الفصل الأول: في مفهوم العلمانية (النشأة والتطور)	
المبحث الأول: تعريف العلمانية	**21-8**
المطلب الأول: في اللغة	**9**
المطلب الثاني: في الإصطلاح	**12**
المطلب الثالث: عند ناصيف نصار	**18**
المبحث الثاني: العلمانية في الفكر الغربي	**29-22**
المطلب الأول: الصراع الكنسي	**22**
المطلب الثاني: الصراع بين الكنيسة والعلم	**25**
المطلب الثالث: الثورة الفرنسية	**27**
المبحث الثالث: العلمانية في الفكر العربي	**38-30**
المطلب الأول: العلمنة تقدم للروح البشرية	**30**
المطلب الثاني: من العلمانية الجزئية إلى العلمانية الشاملة	**32**
المطلب الثالث: من المستوى النظري إلى المستوى التركيبي للعلمانية	**35**
الفصل الثاني: العلمانية عند ناصيف نصار	
المبحث الأول: من المجتمع الطائفي إلى المجتمع العلماني	**54-41**
المطلب الأول: أسس ومقومات الطائفة	**41**
المطلب الثاني: الوظائف الأساسية للطائفة	**45**
المطلب الثالث: الإيديولوجية كطريق المجتمع العلماني	**49**
المبحث الثاني: نحو مجتمع علمي علماني	**65-55**
المطلب الأول: العلمانية قضية ضرورية	**55**
المطلب الثاني: من المفهوم الضيق إلى المفهوم الأوسع للعلمانية	**56**
المطلب الثالث: العلمانية والعدل	**62**

الفصل الثالث: العلمانية ومصائر الإيمان	
المبحث الأول: العلمانية والسلطة السياسية	**83-69**
المطلب الأول: الدين والسلطة السياسية	**69**
المطلب الثاني: مجابهة الهيمة الدينية	**73**
المطلب الثالث: سلطة العقل وسلطة الدين	**78**
المبحث الثاني: من المجتمعات المتطورة في العلمانية إلى المجتمعات المتطورة نحو العلمانية	**94-84**
المطلب الأول: الحرية من الخوف منها إلى الخوف عليها	**84**
المطلب الثاني: المجتمعات المتطورة في العلمانية	**89**
المطلب الثالث: المجتمعات المتطورة نحو العلمانية	**92**
الخاتمة	**96**
قائمة المصادر والمراجع	**100**
فهرس الموضوعات	**109**

ملخص الدراسة :

يتناول موضوع المذكرة مشكلة العلمانية في الفكر العربي المعاصر، وتحديدا لدى المفكر اللبناني ناصيف نصار، فقد حاول أن يحدد المعالم العامة لتعريف العلمانية وعلاقتها بالمفاهيم الأخرى مثل الدين و العادات و التقاليد و العدل و السياسة و توصل إلى أنه حاول أن يعطينا مفهوما جديدا للعلمانية يتحدد من خلال أن العلمانية تحاول أن تكون عادلة بين مفاهيم مختلفة أساسية ثلاثة وهي : الدين، العقل، السياسة، وبين ناصيف نصار من خلال تحديده للعلمانية على أن العلمانية ليست خروجا و كفرا و انسلاخا من الدين بقدر ماهي تحديد أو إعطاء الدين مجاله، و العقل مجاله و السياسة مجالها، وبذلك توصل إلى مفهوم جديد للعلمانية، رادا بذلك على الفكر الأصولي الذي ينظر للعلمانية نظرة سلبية، وهذا يعطينا انفتاحا أكثر في الفكر العربي المعاصر على موضوع العلمانية كما حدث في الفكر الغربي سابقا بما يتناسب مع المرجعية الثقافية للعالم العربي

الكلمات المفتاحية:

ناصيف نصار، العلمانية، سلطة الدين، سلطة العدل الاستقلال الفلسفي، الدولة، الهيمنة الدينية، الطائفة، الايديولوجية، الخوف من الحرية، الخوف على الحرية، السياسة.

Résumé :

Le sujet de la thèse traite du problème de la laïcité dans la pensée arabe contemporaine, en particulier du penseur libanais Nassif Nassar, qui a tenté de définir les caractéristiques générales de la définition de la laïcité et ses relations avec d'autres concepts tels que religion, coutumes, traditions, justice et politique. Au cours de laquelle la laïcité tente d'être juste entre trois concepts de base différents en effet, la religion, la raison, la politique et Nasif Nassar, en définissant la laïcité comme laïcité, ne constituent pas un exode, une infidélité et un abandon de la religion, mais définissent ou confèrent à la religion son domaine, son esprit, son domaine et la politique et aboutissent ainsi à un nouveau concept de laïcité. Sur la pensée fondamentaliste qui considère la laïcité comme négative, ce qui nous donne plus d'ouverture dans la pensée arabe contemporaine au sujet de la laïcité, comme c'était le cas dans la pensée occidentale auparavant, proportionnellement à la référence culturelle du monde arabe.

les mots clés:

Nassif Nassar, laïcité, pouvoir de la religion, pouvoir de la justice, indépendance philosophique, État, hégémonie religieuse, secte, idéologie, peur de la liberté, peur de la liberté, politique.