

جامعة محمد خيضر بسكرة

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم العلوم الاجتماعية



# مذكرة ماستر

العلوم الاجتماعية

فلسفة

فلسفة عامة

رقم: أدخل رقم تسلسل المذكرة

إعداد الطالب:

بوزياني منيرة

يوم: 20/06/2023

## الدين والعلمانية عند ناصيف نصار

### لجنة المناقشة:

|       |                 |        |               |
|-------|-----------------|--------|---------------|
| مقرر  | محمد خيضر بسكرة | الرتبة | الوردي حيدوسي |
| رئيس  | محمد خيضر بسكرة | الرتبة | بن سليمان     |
| مناقش | محمد خيضر بسكرة | الرتبة | زيان          |

السنة الجامعية : 2023-2022



# الشكر

الحمد لله الذي وفقني لإمام هذا العمل والهمني الصبر والقدرة لإنجازه، فأحمده  
حمدا كثيرا.

أتقدم بكل أسامي عبارات الشكر والتقدير للدكتور الوردى حيدوسى الذي كان  
له الفضل الكبير في إنجاز هذا البحث المتواضع، أشكره جزيل الشكر على كل  
التوجيهات والنصائح والملاحظات القيمة خلال كل فترات الإشراف  
كما أتقدم أخيرا بالشكر والتقدير 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.

# الإهداء

إلى كل امرأة لم تدرك أن الحياة طريق مبدأه الذات

واكتفت بأن تعيش في ظل العشوائية وعلى هوامش الحياة

إلى كل الوجوه الصادقة التي تبحث عن أسس القواعد في الثبات

إلى أمي التي في أعماق قلبي

إلى أبي رفيق الدرب والسند

إلى ابنة عمي رجينة، غيمة تظلني وتسقييني دون رغبة بردي لجميلها

إلى عائلتي... المعرض الأجل طوال مسيرتي

إلى أختاي... وصديقاتي... الأيدي التي تمد لي العون عندما أتعثر، وتدفعني لمقاومة كل

هذه الأشياء التي تستدعي السقوط

إلي أنا... إلى نفسي... أما بعد كوني الرياح فلولا الرياح لبارك الألام

وإلى كل ذات تستخلص منها الموازنة بين تطوير الذات والتخلص من شوائبها.



## فهرس المحتويات

| الصفحة   | الموضوع                                 |
|--|---|
|  | شكر                                     |
|  | إهداء                                   |
| أ-هـ   | مقدمة                                   |
| <b>الفصل الأول: السياق الفلسفي والتاريخي للعلمانية</b> |   |
| 07   | تمهيد                                   |
| 07   | المبحث الأول: العصور الوسطى             |
| 07   | المطلب الأول: العصور الوسطى المسيحية    |
| 07   | 1- الدين من المنظور العلماني            |
| 09   | 2- الصراع الكنيسي وطغيان رجال الكنيسة   |
| 14   | المطلب الثاني: العصور الوسطى الإسلامية  |
| 16   | 1- عقلانية ابن رشد                      |
| 18   | 2- عقلانية ابن خلدون                    |
| 20   | المبحث الثاني: العصر الحديث             |
| 20   | المطلب الأول: الفكر الغربي              |
| 21   | 1- دور الثورة الفرنسية في نشر العلمانية |
| 23   | 2- العلمانية والعلم الحديث              |
| 24   | المطلب الثاني: الفكر العربي             |
| 25   | 1- العلمانية في الخطاب العربي المسيحي   |
| 25   | - علمانية شبلي شميل                     |
| 27   | - فرح أنطوان ونظرته للعلمانية           |
| 28   | 2- العلمانية داخل الخطاب العربي المعاصر |

|   |   |
|---|---|
| 28  | - العلمانية الجزئية والشاملة عند عبد الوهاب المسيري |
| 30  | - موقف فؤاد زكريا من العلمانية                      |
| 31  | - عزيز العظمة ودعوته إلى العلمانية                  |
| 32  | - الاستقلال الفلسفي كبديل للعلمانية عند ناصيف نصار  |
| <b>الفصل الثاني: في العلاقة بين العلمانية والدين</b>                  |   |
| 37  | المبحث الأول: الدين في رحاب العلمانية               |
| 37  | المطلب الأول: حدود السلطة الدينية                   |
| 37  | 1-تعريف العلمانية                                   |
| 41  | 2-تعريف الدين                                       |
| 46  | المطلب الثاني: حدود سلطة العقل                      |
| 46  | 1-العلمانية والدين من منظور ناصيف نصار              |
| 49  | المطلب الثالث: الحقيقة بين العقل والدين             |
| 50  | المبحث الثاني: تأسيس نصار للبديل العلماني           |
| 50  | المطلب الأول: نقد التفكير الأيديولوجي               |
| 50  | 1-المفهوم الأيديولوجي ونقده                         |
| 56  | 2-صورة الآخر في التعامل الأيديولوجي                 |
| 58  | المطلب الثاني: العلمانية السياسية                   |
| 59  | 1-السلطة السياسية والسلطة الدينية                   |
| 64  | 2-نحو ديمقراطية وطنية ليبرالية                      |
| <b>الفصل الثالث: البديل العلماني من ضيق السياسة إلى رحابة التنوير</b> |   |
| 70  | المبحث الأول: العلمانية التنويرية                   |
| 72  | المطلب الأول: نحو مجتمع علماني                      |
| 75  | المطلب الثاني: التنوير العقلاني                     |
| 78  | المطلب الثالث: الحرية والمسؤولية                    |
| 81  | المبحث الثاني: في عقلانية ناصيف نصار                |
| 81  | المطلب الأول: العقلانية النقدية المنفتحة            |

|    |   |
|----|---|
| 84 | المطلب الثاني: العناصر المكونة للمنهج النصاري |
| 84 | 1-العقل                                       |
| 85 | 2-النقد                                       |
| 86 | 3-الانفتاح                                    |
| 89 | خاتمة   |
| 93 | قائمة المصادر والمراجع                        |
|    | الملخص  |

مقدمة



## تمهيد

مما لاشك فيه أن موضوع العلمانية والدين أصبح محل اهتمام الباحثين في الحضارة الغربية ومن بعدها العربية، فقد ارتبطت مسألة العلمانية منذ ظهورها بجملة من التراكمات التاريخية التي كانت سببا في انتشارها في الفكر العربي وصولا إلى الفكر العربي. فلقد لعبت سيطرة الكنيسة وطغيان رجال الدين دورا مهما في جميع الأصعدة الاجتماعية-الاقتصادية والسياسية وفي إنكار الناس إلى كل ما هو ديني وربطه بجميع المعاني السلبية من قتل وقمع واستغلال خصوصا بعد الحروب الدينية الدامية التي شهدتها أوروبا خلال القرون الوسطى والتي خلفت انقسامات عدة داخل المجتمع الأوروبي. فجاءت الثورة الفرنسية وما صاحبها من تطورات رفعت راية العلم وحررت العقل من الطغيان الكنسي وسيطرة الكنيسة على العلم، فقامت الثورة الفرنسية بمبادرات كبيرة خلصت الشعب من الطغيان والقمع الموجه ضدهم، فقد فتح لهم طريقا ممهدا لتقرير مصيره وحرية اختيار دينه. كل هذه الامتيازات التي عرفها الشعب خلال هذه الفترة كان من شأنها أن تمهد للعلمانية بمعنى علمنة ممتلكات الكنيسة فتم نقلها إلى سلطة الدولة التي لا تخضع إلى الكنيسة لأن الشعار كان واحدا، فصل الدين عن الدولة.

لذا فإن القضية العلمانية مشروع عربي جديد ضارب جذوره في الفكر الغربي منذ العصور الوسطى وما شهدته الشعوب الغربية من قمع وحرمان وسيطرة في كل المجالات كلها كانت عوامل وأسباب لولادة العلمانية التي رفعت شعار فصل الدين عن الدولة، ومشروع العلمانية كان في دائرة الفكر الغربي وما لبث هذا المفهوم إلى أن انتقل إلى دائرة الفكر العربي ومن الملاحظ أن البحث عن العلمانية في الفكر العربي من الثمانينيات قد زاد زيادة كبرى لم تشهدها أي فترة من فترات التاريخ العربي فهي القضية التي كانت ولا تزال تشغل الدنيا وتملأ الناس في الفكر الحديث والمعاصر والعلمانية التي تظاهرت بمفاهيم ومصطلحات مختلفة فتارة يخوض فيها الفكر باسم الديمقراطية وتارة باسم العقلانية تارة

بالتنوير وأخرى بمدينة المجتمع والدولة. وما يسمى بفصل الدين عن الدولة وهكذا سار مفهومها بين المؤيد ومعارض.

فانطلق التطور العلماني العربي المعاصر في تداول مسألة العلمانية والدين التي تدخل في دائرة أفق فلسفي تاريخي جديد فلا يمكن الحديث عن العلمانية بعيدا عن الدين. ومن بين الباحثين الذين ساهموا في دراسة هذا الموضوع المفكر اللبناني "ناصر" الذي جعل من العلمانية مشروع الفلسفة الأكبر، وهذا ما نال حظه في أعماله الفلسفية منذ مؤلفاته الأولى "الفكر الواقعي عند ابن خلدون 1967" إلى آخر مؤلفاته مثل "باب الحرية انبثاق الوجود بالفعل 2000" و"الإشارات والمسالك 2011"، هاته الأعمال التي يجمعها توجه واحد نحو الإبداع الذاتي والاستقلال الفلسفي عبر تحديد نقدي مفهومي لطبيعة ومجال وحدود الفلسفة والأيدولوجية والسلطة والحرية والعديد من المفاهيم في فكرنا وهو يقودنا بذلك إلى إحداث نقلة هامة للفكر العربي المعاصر، ويستحيل أن نتحدث عن العلمانية دون أن نتحدث عن علاقتها بالدين، ولذلك الدين حسب "ناصر"، في نظره غير مرفوض ولا يسعى لاستبعاده، بل استقلاله عن السلطة السياسية والاهتمام 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. ومن هذا يقودنا "ناصر" إلى إحداث نقلة هامة للفكر العربي المعاصر فهو ينتقل في توجهه من التصارم الأيدولوجي إلى التواصل الفلسفي، وصولا إلى تقديم البديل العقلي العلماني بمفهومه السياسي الذي يقتصر على تحرر الدولة من الدين والتنويري الذي يقتصر على تحرر العقل من كل السلطات في مقارنته للحقيقة.

لذا جاءت إشكالية البحث كالتالي: ما طبيعة العلاقة بين الدين والعلمانية عند ناصر

ناصر؟ ويتفرع عنها مشكلات جزئية هي:

ما هي الخلفية الفلسفية والتاريخية للعلمانية؟

وكيف كان إعلان تهافت التفكير الأيديولوجي مطبة لتأسيس العلمانية عند ناصيف نصار؟

وكيف استطاع الفيلسوف الاستقلال الفلسفي الارتقاء بمفهوم العلمانية من المستوى السياسي إلى المستوى التنويري وتأسيس العقلانية المنفتحة؟

والخطة المتبعة لحل الإشكالية التي يعالجها البحث جاءت على النحو التالي:  
فاعتمدنا خطة بحث مكونة من مقدمة وثلاث فصول وخاتمة معتمدة في ذلك المنهج التحليلي.

المقدمة: قمنا بعرض الموضوع بصفة عامة مع ذكر مدى أهميته وطرح إشكالية البحث.

الفصل الأول: جاء بعنوان السياق الفلسفي والتاريخي للعلمانية، ففي المبحث الأول قمنا بعرض العلمانية في العصور الوسطى المسيحية والإسلامية، أما المبحث الثاني قمنا بعرض العلمانية في العصر الحديث ودور الثورة الفرنسية والعلم الحديث في نشرها إضافة إلى تقديم نماذج للرؤية المعاصرة التي يطرحها بعض المفكرين المعاصرين داخل الخطاب العربي اتجاه موضوع العلمانية من بينهم عبد الوهاب المسيري، فؤاد زكريا، عزيز العظمة، نصيف نصار، فرح أنطون وشبلي شميل.

الفصل الثاني: جاء بعنوان العلاقة بين العلمانية والدين وقد حاولنا في هذا الفصل التعرف على حدود السلطة الدينية وحدود السلطة العقلية مبرزين طبيعة العلاقة بينهما من وجهة نظر ناصيف نصار، والتعرف على مدلولات الأيديولوجيا وصورة الآخر ضمن التعامل الأيديولوجي، وتأسيس نصار للبديل العلماني الذي يتحدث عن العلمانية السياسية الذي تناولنا فيه المفاهيم والأبعاد السياسية التي تقتصر على فصل السلطة السياسية عن السلطة الدينية، نحو تحقيق ديمقراطية وطنية ليبرالية.

أما الفصل الثالث: جاء بعنوان: البديل العلماني والمجتمع العلمي من ضيق السياسة إلى رحابة التنوير، وقد حاولنا فيه التركيز على مدلول العلمانية بشكل أوسع وذلك بالحديث

عن العلمانية التنويرية التي تسعى إلى تحقيق مجتمع عقلاني علمي علماني مع توضيح العناصر المكونة للمهنتج النصاري.

أما الخاتمة، فقد خصصناها لأهم النتائج التي توصلنا إليها من خلال البحث حول طبيعة العلاقة القائمة بين العلمانية والدين، وحول المشروع العلماني التنويري لدى ناصيف نصار.

اختياري لهذا الموضوع من بين المواضيع المختلفة يبرره كون موضوع العلمانية والدين موضوع يمس واقعنا العربي ومجتمعاتنا خاصة وأنه يمس الجانب الديني فعبارة فصل الدين عن الدولة تثير القلق في الأوساط الدينية خاصة في المجتمعات العربية حيث يعتبر هذا المفهوم من الخطوط الحمراء التي لا ينبغي على السياسي تخطيها خاصة نحن المسلمون ؛ كما أنه يكتسي أهمية خاصة في الواقع السياسي الغربي والعربي على السواء، كما يجد هذا الموضوع راهنيته في كونه أهم المواضيع المدروسة، فالعلمانية والدين في الفكر العربي المعاصر وعند "ناصر" خاصة من أهم المباحث التي تستحق الدراسة والاطلاع والغرض من هاته الدراسة تحديد العلاقة القائمة بين الدين والعلمانية، وإبراز الرؤية المعاصرة التي يطرحها المفكرون المعاصرون العرب، والجزء الأكبر تجلى في تقديم المشروع الفلسفي العلماني الذي تبناه المفكر اللبناني "ناصر"

وكغيره من المواضيع والأبحاث الأكاديمية صادفتني جملة من الصعوبات نذكر منها: اختلاف وتعدد مفاهيم العلمانية، صعوبة ضبط الخطة من تشعب الموضوع وتفرعه.

لقد اعتمدنا في دراستنا على العديد من المراجع والدراسات السابقة أهمها:

#### الدراسات السابقة

- "سفر الحوالي" العلمانية نشأتها وتطورها في الحياة الإسلامية المعاصرة
- فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر "طه عبد الرحمان" و"ناصر"

#### المراجع

- "محمد قطب" - مذاهب فكرية معاصرة

- "محمد قطب" - العلمانيون والإسلام
- "طيبة ماهر وزادة" العمانية والعصرانية
- "محمد على البار" العلمانية جذورها وأصولها

#### المصادر

- "ناصر" من الاستقلال الفلسفي إلى فلسفة الحضور
- "ناصر" - الإشارات والمسالك
- "ناصر" - منطق السلطة

# الفصل الأول:

السياق التاريخي والفلسفي لعلاقة

العلمانية والدين

على سبيل تمهيد لهذا الفصل فإنه يمكننا القول بأن مفهوم العلمانية قد نشأ إبان عصر التنوير والنهضة في أوروبا في مواجهة الكنيسة وكان لها وجود سياسي مع ميلاد الثورة الفرنسي ثم عملت أوروبا في القرن التاسع عشر وبعدها انتقلت لتشمل معظم دول العالم في القرن العشرين، وذلك بتأثير الاستعمار. وقد عرض هذا المفهوم سيطرة الكنيسة على الدولة وهيمنتها على المجتمع وتنظيمه على أساس الانتماءات الدينية والطائفية، ورأى أن من شأن الدين أن يعني بتنظيم العلاقة بين البشر وربهم ولكنه نادى بقوة فصل الدين عن الدولة وعن حياة المجتمع، ومنه فإن العلمانية مفهوم سياسي يقوم على الفصل بين المجال الديني والمجال الدنيوي، وهي الدعوة إلى إقامة الحياة بعيدا عن الدين، وأخذ هذا المفهوم يزحف إلى كل مظاهر الحياة الإنسانية كالآداب والفن ونظام الأسرة وطرق المعيشة والحياة، لفصلهما عن أية مرجعية دينية أو أخلاقية.

كما أن إشكالية العلمانية كثيرا ما طرحت في الفكر العربي الحديث، والمعاصر، على أنها مشكل الاختيار بين النموذج الغربي العلماني بوصفه يقدم نموذجا بديلا يغطي جميع ميادين الحياة المعاصرة في السياسة والثقافة والتربية والتعليم... وبين النموذج الإسلامي الذي يفرض نفسه كصيغة حضارية للحاضر والمستقبل، فأخذنا كنماذج كلا من فؤاد زكريا، عزيز العظمة، عبد الوهاب المسيري وناصر، كما أخذنا نموذجين في الخطاب المسيحي شبل شمیل وفرح أنطون، وذلك ما سنعرضه في الصفحات الآتية من هذا الفصل.

### المبحث الأول: العصور الوسطى

#### المطلب الأول: العصور الوسطى المسيحية

##### 1- الدين من منظور علماني

في أواخر العصر الوسيط حدثت تطورات كبيرة في حقل الدين في الغرب وعند العرب، الأمر الذي مهد لظهور تحديات أمام المعرفة الدينية، ومن السمات البارزة للعصر الوسيط، الدين الذي كان محورا ومركزا لجميع الشؤون في ذلك العصر، إضافة إلى هيمنة الكنيسة

## الفصل الأول: السياق التاريخي والفلسفي لعلاقة العلمانية والدين

بشكل كامل على جميع شؤون الحياة الفردية والاجتماعية، مما أدى إلى ظهور مقدمات إقصاء الدين والنظر إليه كأمر قلبي فحسب.<sup>(1)</sup>

هذا يعني أن الدين الذي كان محورا ومركزا لجميع الشؤون في العصر الوسيط تُخَلِّي عنه إضافة إلى ما شهدته الشعوب الغربية من حروب دينية وأخرى سياسية والهيمنة والقمع والحرمان و سلب الحريات بتطبيق أبشع طرق الاستبداد على كل مجالات الحياة بمختلف أنواعها (سياسية، إجتماعية، اقتصادية)

كلها كانت أسباب وعوامل تولدت من ردمها العلمانية التي رفعت شعار فصل الدين عن الدولة، وفصل السلطة الدينية على كل المجالات داعية إلى مواجهة الكنيسة وتحديد سلطتها، ونزع صفة القداسة عنها تلك التي حولتها إلى وسيلة سيطرة باسم الدين. وعلى هذا الضوء، العلمانية عبارة عن الإيمان بالفكرة التالية وهي: "ينبغي أن تقوم الأخلاق على مقومات رفاة الإنسان وسعادته في هذا العالم وليس على أساس المقومات الناشئة عن إيمانه بالله والعالم الآخر."<sup>(2)</sup>

هذا ما يوضح لنا أنه مهما كان معنى العلمانية فالنتيجة التي تنتهي إليها واحدة وهي حذف الدين من جميع شؤون الحياة الفردية والاجتماعية، وفصل الدين في نهاية المطاف عن السياسة بمعنى الحياة بعيدة عن الدين فليس له مكانة في الحياة الإنسانية، وتعني في السياسة انفصال السلطة الدينية عن الأنظمة الحكومية بمعنى الدين مقابل الكهنوتي.

هذا ما جاء به في معجم الطلاب الوسيط: "العلماني نسبة إلى العلم وهو خلاف الديني والكهنوتي"<sup>(3)</sup> لقد تم الخلط بين مفهوم العلمانية في الغرب والترجمة التي تم نقلها إلى أذهان المفكرين المسلمين والعرب وحين نقلت هذه الكلمة إلى العالم الإسلامي بمفهومها ونظامها، تم ربطها بالعلم الذي يحبه المسلمون.

(1) طيبة ماهر وزادة، العلمانية والعصرانية (دراسة على ضوء الأسس الفلسفية والاجتماعية)، دار الهادي، ط1، 2006م، ص7-9.

(2) المرجع نفسه، ص197.

(3) كريم سيد محمود، معجم الطلاب الوسيط، دار الكتب العلمية، ط1، 2006م، بيروت، ص547.



من المرجح بعد هذا الغرض أن خطأ الترجمة لكلمة العلمانية هو السبب في اختلاف مدلولها فالذين قاموا بترجمتها غفلوا عن المناخ الذي خرج من رحمها هذا المصطلح، فترجموه على ضوء الغربي المسيحي في نظرته إلى العلم والدين، فالعلم والدين في قاموس الفكر المسيحي لا يمكن أن يلتقيا فهما متصارعان متعارضان مختلفان، فالدين يقع في مقابل العلم والعقل. (4)

وفي موضع آخر يعرف معجم المصطلحات السياسية والاستراتيجية العلمانية على أنها مصطلح يعني بعد الدولة واستقلالها عن العقيدة بحث لا تقوم وفقا لمبادئ دينية، لأن الدولة مخلوق إنساني خلقته الأغراض الإنسانية وهي التي تعمل على استمراره.

ويعني مصطلح العلمانية في اللاتينية كما سبق الذكر: العالم أو الدنيا، وقد استخدم من قبل مفكري عصر التنوير بمعنى المصادرة الشرعية لممتلكات الكنيسة لصالح الدولة ويمكن وضع مفهوم العلمانية من خلال تعريفها بأنها العقيدة التي تذهب إلى أن الأخلاق لا بد أن تكون لمصالح البشر واستبعاد كل الاعتبارات الأخرى المستمدة من الإيمان بالإله أو الحياة الآخرة فهي ببساطة فصل الجين عن الدولة فصلا تاما. (5)

من خلال ما سبق نرى أن العلمانية في كل نواحيها تعني فصل الدين عن كل ما له علاقة بالحياة الإنسانية، كما يرى أنها فصل السلطة الدينية عن السياسة وهي مرادفة للعلم وعكس الكنيسة.

ومنه نرى أنه يستحيل الحديث عن العلمانية دون الحديث عن الدين.

### 2- الصراع الكنيسي وطغيان رجال الكنيسة

إن من الملاحظ في الفترات السابقة من الأحداث التاريخية التي وقعت في أوروبا منذ ظهور المسيحية في القرون الوسطى الصدام الكبير الذي نشأ بين المؤسسة الإمبراطورية والمؤسسة البابوية من جهة والاضطهاد الذي تلقاه عامة الناس من كلتا المؤسستين، ومن

(4) سفر الحوالي، العلمانية نشأتها وتطورها في الحياة الإسلامية المعاصرة، دار الهجرة، دط، ص128.

(5) أحمد شلبي، المسيحية، دار مكتبة النهضة المصرية، ط1، 1998م، القاهرة، ص128.

جهة الصراع الديني بين مختلف الطوائف الدينية، كل هذا أثر كثيرا على مختلف جوانب الحياة في أوروبا وهذا ما أدى إلى ظهور ما يسمى بفصل الدين عن الدولة وكان لظهور هذه الفكرة العديد من الأسباب من بينها طغيان رجال الكنيسة.

"منذ أن ظهر الوجود ما يسمى المسيحية الرسمية، والكنيسة تمارس الطغيان الديني والإرهاب في أبشع صورته"<sup>(6)</sup> فلقد مارست الكنيسة على الشعب كل أنواع القمع والسيطرة والهيمنة، تحت طغيان رجال الكنيسة وهيمنتهم وفساد أحوالهم واستغلال السلطة الدينية لتحقيق أهواءهم وإرضاء شهواتهم تحت قناع القداسة فحرمت الجميع حقوقهم فكان مصير كل من يخالفها تسفك دمائه ويهذب مستغلة مركزها كسلطة دينية مقدسة لها الحق في التحليل والتحرير في المقابل ليس لأحد الحق في الرفض أو المعارضة أو حق إبداء الرأي وكل معارض لتعاليمها ونواهيها اعتبرته كافرا.

وقد تمثل طغيان رجال الكنيسة في العديد من الصور منها:

أ- **الطغيان الديني:** استغلت الكنيسة السلطة الدينية في تحقيق أهدافها ومطالبها داعية بذلك أنها الله الذي يغفر ويسامح فلم تتردد قطعا في تطبيق سياسة القمع والحرمان على الشعب بزعامة رجال الدين على شتى المجالات وهذا 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."<sup>(7)</sup>

فلقد عاشت الكنيسة حياة الناس استغلالا وتجبرا كأنها مخلوقة ومقدرة على الفرد المسيحي، تولد معه ليتزود بعقائدها وتعاليمها وعدم الإيمان بها يعتبر خروج عن ملة الدين المسيحي.

<sup>(6)</sup> سفر الحوالي، المرجع السابق، ص129.

<sup>(7)</sup> أحمد شلبي، المسيحية، المرجع السابق، ص173.

وقد أضافت المسيحية الجديدة التي تقودها الكنيسة العديد من الشعائر والحقائق كما ألغيت أخرى فإذا كان الختان واجب أصبح حراما، وكانت التماثيل شركا فأصبحت تعبر عن التقوى وكان زواج رجال الدين مباحا أصبح محظورا وهذا ما يتمثل في: "كان الختان واجبا فأصبح حراما، وكانت الميتة محرمة فأصبحت مباحة، وكانت التماثيل شركا فأصبحت تعبر عن التقوى، وكان زواج رجال الدين حلال فأصبح محظورا وكان أخذ الأموال من الأتباع منكرا فأصبحت الضرائب الكنسية فرضا لازما، وأمور كثيرة نقلتها المجامع من الحل إلى الحرمة أو العكس دون أن يكون لديها من الله سلطان أو ترى من ذلك حرجا." (8)

### ب- الطغيان العقلي والفكري

مارست الكنيسة على العلماء والمفكرين نوعا قاسيا من أنواع الطغيان، هو الطغيان العقلي والفكري الذي يتمثل في فرض أنواع من الحجر على العقول والأفكار، ومصادرة الآراء والأفكار إذا لم تكن تسير في رحال التأييد والتمجيد لرجالها، ولا تشوبها رائحة المعارضة. لقد أعلنت الكنيسة أن لها أسرار تتصل بأمر الدين والعقيدة. "ومن بين أهم الشعائر الحقوق التي أضافتها الكنيسة على المسيحية الجديدة هي:

- التعميد: رش الماء على الجبهة وغمس أي جزء من الجسم في الماء؛
- العشاء الرباني: ويرمز إلى عشاء عيسى عليه السلام الأخير مع تلاميذه؛
- تقديس الصليب وحمله: ومعناه عنده هو الاستعانة بالحياة والاستعداد للموت؛ (9)
- صكوك الغفران والحرمان: وهي صكوك تباع للناس متى أراد البابا أن يبني كنيسة وأن يجمع مالا، تغفر هذه الصكوك ذنوب كل شخص اشتراه وقد ترك في هذا الصك فراغا ليكتب المشتري؛
- الاعتراف: إذ يعترف المذنب بذنبه في خلوة مع قديسه؛

(8) سفر الحوالي، العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، ص 128.

(9) أحمد شلبي، المرجع السابق، ص 171-173.

- حق النحلة: وهو حق خاص يبيح للكنيسة أن تخرج عن تعاليم الدين وتتخلى عن

الالتزام بها متى اقتضت المصلحة.<sup>(10)</sup>

"لقد مارست الكنيسة طغيانها على عقول الناس وأفكارهم حيث فرضت عليهم أسرارها فرضاً، ومنعتهم من مناقشتها، واعتبرت المناقش فيها أو الشاك في أمرها كافراً، وجبت عليه اللعنة الأبدية، وخرج من رضوان البابوية، وخرج -من ثم- من رضوان الله؛ ولقد كانت تلك الأسرار كلها منافية للمنطق، ومنافية للعقل، ولاشك أن واضعيها كانوا يعلمون ذلك أو يحسونه على أقل تقدير، ويحسون أنها لو نوقشت بالعقل والمنطق فلن تصمد للنقاش، وإذا كانوا يصرون عليها وعلى أنها الحقيقة تضليلاً بوعي أو ضلالاً منهم بغير وعي. فلم يكن أمامهم إلا أن يستخدموا سلطانهم الطاغي لمنع المناقشة في هذه الأمور لكي لا تتكشف عن وهم لا وجود له إلا في أذهان واضعيه، أو لا وجود له في أذهان واضعيه."<sup>(11)</sup>

الحل الأمثل -كما يقول الأستاذ 'محمد قطب' لهذه الحال أن تحجز الكنيسة على العقل وأن يعتبر التفكير هرطقة تقضي إلى إهدار الدم في الدنيا، والحرمان من الغفران في الآخرة.<sup>(12)</sup>

فقد جعلت الكنيسة تلك الأسرار من أصول العقيدة، ثم زعمت أن عندها وحدها مفاتيحها. ثم قالت للناس لن نعطيكم المفتاح ولكن عليكم الإيمان لها كما نقدمها لكم دون سؤال ولا نقاش، وإلا فأنتم زائغوا العقيدة كافرون، وعليكم اللعنة إلى يوم القيامة.

لم يكتفي رجال الدين بفرض شعائر وحقوق لم ينص عليها الدين المسيحي بل انتقل طغيانهم إلى شكل آخر هو الطغيان المالي أو المادي بالرغم من أن مختلف الأناجيل المحرفة ذهبت للنهي على اقتناء الثروة والمال مثل: الأوقاف، الأملاك الإقطاعية، العمل المجاني، الهبات والعطايا وغيرها.

(10) أحمد شلبي، المرجع السابق، ص255.

(11) محمد قطب، مذاهب فكرية معاصرة، دار الشروق، القاهرة، ص33.

(12) محمد قطب، العلمانيون والإسلام، دار الشروق، القاهرة، ص15.

### ج- الطغيان السياسي

لقد كانت لسلطة البابا المكانة المرموقة آنذاك، إذ باستطاعته أن يخلع الملوك إذا نازعوه وأن يجرمهم من الدين فاستولت الكنيسة على الأمور الدينية بالإضافة إلى الروحانية وكانت الكنيسة قوية غنية، فساعدتها ذلك على ادعاء أن لها الحق في أن يمتد حكمها فيشمل جميع المسيحيين في كل البقاع وأعلنت أن مكانتها أسمى من مكانة الملوك والأباطرة، كما أصبحت الكنيسة هي من تمثل الغنى والفقير.<sup>(13)</sup>

ومهما يكن من شيء فقد تجمعت في أوروبا وأقنعت رجال النهضة بأنه لا سبيل إليها باستبعاد رجال الكنيسة والدين من مجال التوجيه في الحياة الدنيا. هذا ما جعل الإنسان الأوروبي في العصر الوسيط خاصة اتخذه موقف العداء اتجاه الدين وهي التي كانت سببا مباشرا في نشأة العلمانية.

كما نرى أن طغيان الكنيسة شمل العلماء والمفكرين ومكث هذا الصراع عدة قرون وانتهى بإبعاد الكنيسة ورجالها عن التدخل في نظم الحياة وشؤون الدولة وتوكيلها لرجال العلم والمعرفة لإدارة الحياة.

وكانت بداية الطريق في هذا الصراع هي نظرية "كوبرنيك" 1543م التي اكتشف صاحبها أن الأرض ليست هي مركز الكون كما تدعي الكنيسة، وكما قال بطليموس أن الأفلاك لا تدور حول الأرض، ووضع "كوبرنيك" كتابه عن "حركة الأجرام السماوية" شرح فيها نظريته تفصيلا، وبين آراءه في حركة الأفلاك، وكانت على النقيض تماما مما تدين به الكنيسة، فأعلنت الكيسة الحرب على "كوبرنيك"، ولم يفلت من العقاب إلا بسبب موته قبل طباعة هذا الكتاب، وأعلنت الكنيسة أن كل ما جاء به في هذا الكتاب مخالف لروح الإنجيل، وأنه وساوس شيطانية.

غير أن نظريته هذه لم تمت بموته، فقد جاء بعده من أحيائها وأعلن أن ما فيها هو حقيقة العلم الذي يجب قبوله ورفض ما عداه، وكان هذا العالم هو "جراد نوا برونو" الذي

(13) أحمد شلبي، المرجع السابق، ص99.

قدمته الكنيسة للمحاكمة، حيث قضت عليه محكمة التفتيش بالحبس ست سنوات، ولما لم يتراجع عن رأيه أمروا بإحراقه سنة 1600م، ليكون عبرة لغیره من العلماء الذين يخرجون على سلطة الكنيسة.<sup>(14)</sup>

ثم جاء "غاليليو" الذي اخترع التلسكوب بفضل توسع معرفته لعلم البصريات، وأثبت بالتجربة العلمية نظرية "كوبرنيك" واعتق رأيه ورفض رأي الكنيسة، لذلك حينما نشر "غاليليو" في سنة 1632م الحوار حول نظامي العالم الهامين؛ النظام الببليوموسي والنظام الكوبرنيكي، استدعي إلى روما بطلب من ديوان التفتيش وقد هدد بالتعذيب فرجع عن قوله، وحكم عليه بالسجن وبتلاوة مزامير التوبة، والندم السبعة كل أسبوع لمدة ثلاث سنوات. واستحلف بأن يصرح عن كل ما قد يبدو مريباً في نطاق العقيدة، أما حوارهِ فقد أُدرج في فهرس الكتب المحرمة.<sup>(15)</sup>

هذه نماذج قليلة من العلماء الذين واجهوا مصيرهم المؤلم أمام رجال الدين بسبب رفضهم لخرافات الكنيسة وتمسكهم بحقائق العلم الذي توصلوا إليه من خلال بحوثهم وتجاربهم العلمية، فبعد أن كان الصراع قائماً بين الكنيسة و "غاليليو" و"كوبرنيك"، فإنه أصبح فيما بعد صراعاً بين الدين -الذي تدعيه الكنيسة- والعلم الذي توصل إليه العلماء أو بين الوحي والعقل.

### المطلب الثاني: العصور الوسطى الإسلامية (نماذج من الفلاسفة المؤمنين)

لقد كان ظهور العلمانية في الغرب المسيحي له أسبابه ومسوغاته المنطقية، من الناحية الدينية والفلسفية والنظرية والعملية، من أجل ذلك انتصرت العلمانية في الغرب على الدين ورجال الكنيسة وكهونتها. بما تمثل الكنيسة من انحراف وجمود وتحجر، ومن دفاع التخلف ومن وقوف في وجه العلم والإبداع، وقيام الثورة الفرنسية لتحرير العقل من الطغيان

<sup>(14)</sup> محمد السيد الجنيد، العلمانية مصطلح وظروف النشأة، موقع المختار الإسلامي، نقلاً عن: <http://www.alukah.net> بتاريخ 2023/05/26. على الساعة 15:08 د

<sup>(15)</sup> رولان موسينييه، تاريخ الحضارات العام، القرن السادس عشر والسابع عشر، تر: يوسف أسعد داغر، فريد م. داغر، المجلد 4، عيديات للنشر والطباعة، 2006م، بيروت، ص 265.

الكنسي مهدت لهم طريقا ليقرر الشعب مصيره وحرية اختيار دينه فكل هذه الامتيازات التي عرفها الشعب خلال العصور الوسطى كان من شأنها أن تمهد للعلمانية بمعنى علمنة ممتلكات الكنيسة فتم نقلها إلى سلطة الدولة التي لا تخضع إلى الكنيسة لأن الشعار كان واضحا واحدا فصل الدين عن الدولة.

لذا فإن العلمانية ضربت العصور الوسطى المسيحية فعلمنت الكنيسة وقامت بفصل الدين عن الدولة، كما ضاربت جذورها في العصور الوسطى الإسلامية، وتناسى الناس ما فعلته الكنيسة، مما لا يوجد في الدين الإسلامي، فهل يا ترى كان للفلاسفة المسلمين نفس النظرة العلمانية التي كان يراها المسيحيون في لعصور الوسطى؟ أمثال ابن رشد، الكندي، الفارابي ابن سينا وغيرهم من الفلاسفة المسلمين الذين رؤوا أنهم في أمس الحاجة إلى السعي نحو التنوير الثقافي الذي يقوم على تقديس العقل.

"انخرط الفكر العربي الإسلامي منذ عصر النهضة في توجه فكري تميز بنزعتين متباينتين، إحداها تسعة إلى تبني أسلوب النقل، نقل النصوص التراثية، والعمل على تحيينها في عصر غير عصرها...وأخرى ترمي إلى نقل الفكر الفلسفي الغربي بمختلف مدارسه وتوجهاته بغية التواصل ومنجزات العصر الفلسفية."<sup>(16)</sup>

يقول "طه عبد الرحمان": "كما أنه هناك حادثة غير إسلامية، فكذلك ينبغي أن تكون هناك حادثة إسلامية"<sup>(17)</sup>

ونرى أن الحادثة غير الإسلامية بمفهومها العام، فينبغي أن تكون للحادثة الإسلامية أشكال مختلفة، فيكون التمييز بينهما سبيلا للخروج من شبه الحادثة إلى الحادثة الحقيقية.

"الفعل الحداثي يجد رقيّه في الممارسة الإسلامية بما لا يجده في ممارسة غيرها"<sup>(18)</sup> فالحادثة جسد وروح، والمسلمون إذا أرادوا أن يؤسسوا لفعل حداثي وجب عليهم الوقوف على

<sup>(16)</sup> أحمد ماضي، نماذج من العلمانية في الفكر العربي الحديث المعاصر، دار الشروق للنشر والتوزيع، ط1، 2005م، ص8.

<sup>(17)</sup> طه عبد الرحمان، روح الحادثة، المدخل إلى تأسيس الحادثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، ط1، 2006م، الدار البيضاء، المغرب، ص17.

المضامين الحقيقية للتحديث عبر الوعي الحقيقي لمفهوم روح الحداثة، فيقول "طه عبد الرحمان" عن روح الحداثة: "هي جملة القيم والمبادئ القادرة على النهوض بالوجود الحضاري للإنسان في أي زمان ومكان"<sup>(19)</sup> ومن هنا نرى أن رفع الحضارة ليست كما غلب على الأذهان من المجتمع الغربي الخاص، حتى أنه أنشأها من العدم، وإنما هي من صنع المجتمع الإنساني في مختلف أطواره، ومن بين مبادئ التجسيد التي تعبر عن الروح الحداثيّة نجد فلسفة ابن رشد وفلسفة ابن خلدون وغيرهم من الفلاسفة المسلمين الذين جسّدوا الحداثة من خلال مبادئهم وآرائهم المختلفة.

### - عقلانية "ابن رشد"

يعد "ابن رشد" أكبر شارح لفلسفة "أرسطو"، وقد انتدب نفسه للدفاع عن الفلاسفة ومعارضة آراء "الإمام الغزالي" التي تحامل فيها على الفلاسفة المسلمين، مما جعل البعض يتهمون "ابن رشد" بالإلحاد، غير أنه يعتبر "أول فيلسوف حاول التوفيق بين الشريعة والحكمة."<sup>(20)</sup> مع ذلك فقد ظهر فلاسفة كثيرون في "أوروبا" تتلمذوا على "ابن رشد" من خلال الترجمات التي قام به النصارى واليهود في جنوب أوروبا في القرون الوسطى، وأنا العرب فقد أهملوا العلوم العقلية بعد وفاة "ابن رشد" وكان ذلك من بين العوامل التي أدت إلى انحطاط الحضارة العربية والإسلامية.

ولقد نفى "ابن رشد" ما نسب إليه من الأقوال في الشريعة ما يخالف الدين، يعد "ابن رشد" حامل لواء الفلاسفة العقلانيين، ولقد بلغت الفلسفة الرشدية أوج ازدهارها في القرن 14 ميلادي في جامعات فرنسا وإيطاليا.

كما أن "ابن رشد" يدعو إلى مبدأ واضح وفحواه: "أن الأصل في الحداثة الانتقال من حالة القصور إلى حالة الرشيد"<sup>(21)</sup> حيث يرى أن خروج الإنسان من حالة قصوره وعجزه هي

(18) كميل الحاج، الموسوعة الحرة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، ص731.

(19) محمد علي البار، العلمانية جذورها وأصولها، دار القلم، ط1، 2008م، دمشق، ص300-301.

(20) المرجع نفسه، صص14-15.

(21) طه عبد الرحمان، المرجع السابق، ص25.



## الفصل الأول: السياق التاريخي والفلسفي لعلاقة العلمانية والدين

ذاته المسؤولة عنها، فهو لا يحتاج إلى الآخرين لفهم ذاته والخروج من حالة العجز، "أجرؤ على استخدام فهمك الخاص"<sup>(22)</sup> أي بمعنى آخر أن الفرد له الحق في التفكير وأن لا يكون تفكيره عبارة عن نقل واستنساخ لما قبله ونتائج تفكير الآخرين، أي أن لا يكون تبعية استنساخيا، لذا يرى "ابن رشد" إذا أراد الفرد أنه يؤسس لفعل حضاري حدثي فما عليه إلا أن يقيم مبدأ الرشد على ركنين:

أولهما الاستقلال عن كل وصاية وعن كل سلطة إلا سلطة فكره، فالإنسان الراشد منطلق الحركة قوى الذات. ثانيهما الإنتاج في الأفكار والأقوال على قيم وكأنها غير مسبوقة. فالثورة يجب أن تكون على كل قديم وإن كان قريب العهد.<sup>(23)</sup>

ومن هنا نرى أن "ابن رشد" أن الأصل في الحادثة هو أن يكون الفرد راشدا عاقلا مسؤولا عن نفسه متخلصا من كل سلطة خارجية، فدعا إلى إعمال العقل وعدم التسليم من غير دليل، والتسليم بقيام الدليل والبرهان، وإخضاع الظواهر بشتى أصنافها لمبادئ العقلانية، ومنه القول "بأولية العقل يتضمن اعتبار العقل أعلى مرتبة وقيمة من جوانب النفس الأخرى، أي أعلى مرتبة وقيمة مثلا من المشاعر أو العواطف."<sup>(24)</sup>

لقد اتهم بدعوته للعلمانية وجاحدا مذكرا للدين، فهو يرى أن الدين يصور حقائق فلسفية مجازا، كما استطاع التمييز بين التفسير الحرفي لنصوص القرآن وبين معانيها التي يدركها الحكماء ويرتفعون بها وحدهم إلى الحقائق العليا ويرى أن الفلسفة تستطيع النظر في ما هو ديني.

"من واجب الفلسفة أن تنظر فيما هو من تقليد الدين وما هو من القضايا التي تحتمل التفسير."<sup>(25)</sup>

(22) أحمد ماضي، نماذج من العلمانية في الفكر العربي الحديث والمعاصر، ص 80، 81، 82.

(23) أحمد محمود صبحي، صفاء عبد السلام جعفر، في فلسفة الحضارة (اليونانية-الإسلامية-الغربية)، دار المعرفة الجامعية، دط، 2000م، ص 102.

(24) فارج مسرحي، الحادثة في فكر محمد أركون -مقاربة أولية-، ط1، منشورات الاختلاف، 2006م، الجزائر، ص 28.

(25) سفر الحوالي، العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، ص 169.

ومنه فهو لم يدعو إلى العلمانية بمفهومها العام فصل الدين عن جميع المجالات بل دعا إلى الحداثة والمبادئ التي تجسدها من استقلال وإبداع وإعمال العقل والتخلص من التبعية والعجز.

#### - عقلانية "ابن خلدون"

أسس "ابن خلدون" علما جديدا لم يسبق إليه يسميه "علم العمران البشري" في "المقدمة"، يدعم فكرة أن التاريخ يجب أن يفهم بطريقتين: في ظاهره إلى سرد الأحداث وفي باطنه معرفة الوقائع وأسبابها. كما أنه ينظر إلى السياسة على أنها محرك الحضارة وبمعنى آخر محرك التاريخ. فوضع مفهوم السلطة وأهميتها في علم العمران.

يتميز "ابن خلدون" ثلاثة أشكال من السياسة الفعلية الحاصلة في الواقع. الأول هو "الملك الطبيعي" وهو ملك بدائي يقوم على القهر والتعسف في استغلال الحكم لمصلحة الحاكم...الثاني هو الملك السياسي أو "السياسة العقلية"... وتكون القوانين فيها مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة... والثالثة هو الخلافة أو السياسة الدينية... إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشرع.(26)

لم يكن "الفراي" متوافقا تماما مع النوع الثالث كونها يراها عائق لسياسته العقلية المثالية فحاول التوفيق بين الشرع والفيلسوف، وسار في نهجه "ابن سينا" حيث حاول تقديم تبرير عقلي للنبوّة.(27)

لكن "ابن خلدون" معارض تماما لذلك، فيقول أن "الرسول الذي يتصل بعالم الملائكة يعرف ما يعرفه الفيلسوف الذي يتصل بعالم المعقولات، والنظام الذي يفرضه على الناس لا يختلف جوهريا عن النظام الذي يريد الفيلسوف إقامته."(28)

(26) محمد علي البار، العلمانية جذورها وأصولها، دار القلم، ط1، 2008م، دمشق، ص298-299.

(27) محمد شهبي، سقوط العلمانية، دار الوفاء، دط، دس، ص26.

(28) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون (واختصار المقدمة)، طبعة لجنة البنات العربي، 1952م، القاهرة، ط1، 1336هـ/2005م، ص376.

ومنه نرى أن "ابن خلدون" لا ينفي دور السلطة الدينية ولم يعتبرها عائقا في تطور المجتمع وفهمه وفضلا عن كونه يحدد للسلطة السياسية مصدرا اجتماعيا، فهو يضع الفلسفة السياسية التقليدية أمام خيار لتخليها عن النظام السياسي الأمثل الغير خاضع لشروط الواقع. بمعنى أن الفلسفة السياسية التقليدية لم تقدر أن تواجه الواقع السياسي القائم على أسس أخلاقية أو سيولوجية مخالفة لتصوراتها المثالية.

ف"ابن خلدون" يرى أن الدين ليس عقيدة وإيمانا فحسب بل هو ظاهرة اجتماعية تاريخية يحرر الفكر من رتبة التقليد، فهو ينظر الحياة الدنيا، ويبرهن أن التنظيم الاجتماعي للسلطة فرض نفسه في الواقع على التنظيم الذي استمد من الشرع، كما يرى أن تدخل الفكر في الحياة الاجتماعية له دور كبير وأهمية بالغة في تطور وتنظيم الحياة السياسية وفي حركة اختراع الضائع واستنباط العلوم والفنون.

كما نرى أن المجتمعات التاريخية التي يفكر "ابن خلدون" فيها مجتمعات لعبت الدعوة الإسلامية فيها دورا رئيسيا وبصورة خاصة في مرحلة تأسيس الدولة ولذلك لا يستطيع تجاهل الموقع الكبير الذي يحتله العامل الديني كظاهرة اجتماعية في تحديد نوع المعيشة الواجبة على المجتمع، وهي دعوة تستدعي الدولة لبلوغ أغراضها.

ومن هذا كله نستنتج أن "ابن خلدون" لم يتحدث عن السلطة السياسية بعيدا عن السلطة الدينية وإعمال العقل في المجالات المختلفة، لم يدعو إلى العلمانية بمفهومها فصل الدين عن الدولة واعتبار الدين عائق على عكس ذلك، فهو يرى أن تدين لا يجب فصله عن السياسة، وذلك للدور الكبير الذي تلعبه السلطة الدينية في المجتمع.

فالفلاسفة المسلمين في العصور الوسطى لم تكن لهم نفس نظرة المسيحيين للعلمانية، بل جسدوا الحداثة في مبادئ تعبر عنها وحاولوا التمييز بين روح الحداثة وواقعها، حاولوا تغيير النظرة السلمية من حرمان وطغيان وظلم إلى إعمال العقل والإبداع والاستقلال وتطور المجتمعات، تحت ظل الفعل الحداثي الذي يجد رقيه في الممارسة الإسلامية. لما لا يجده في ممارسة غيرها، وتأثر الأوربيين بها.

ومنه فإن أوروبا لم تتقدم إلا عن طريق السعي بكل قوتها وابتداء من عصر النهضة نحو تحقيق مبدأ التنوير بحيث وجدنا ثقافة أوروبا الجديدة، تختلف في أسبابها ومنهجها عن ثقافة العصور الوسطى.

### المبحث الثاني: العصر الحديث

#### المطلب الأول: الفكر الغربي

عرفت النهضة الأوروبية ظهور حركتين فكريتين تكمل إحداها الأخرى هما النزعة الإنسانية\* ونشأة العلوم الطبيعية كبديلين لوجه النظرة اللاهوتية في فهم الإنسان والعالم، "فثمة شيئان يميزان عصر النهضة عما سبقه من العصور: اكتشاف العالم واكتشاف الإنسان".<sup>(29)</sup> والهدف من وراء هذا الاهتمام بالإنسان هو إرادة التحرر من اللاهوت، ومفهومه التقليدي المنطوي على النظرة الفوق تاريخية للإنسان " بالانتقال التدريجي من المفهوم المسيحي عن الإنسان ككائن روحي منفتح على العالم الآخر إلى الإنسان ككائن حي متطور".<sup>(30)</sup>

إن الأفكار الفلسفية الجديدة التي ظهرت في أوروبا بداية العصر الحديث على وجه الخصوص كانت من بين العوامل الرئيسية في إشعال جذوة التنوير في القرن الثامن عشر للميلاد. فالتنوير أو فلسفة الأنوار 'La philosophie des lumières' تضير إلى الحركة الفلسفية التي ازدهرت في أوروبا أثناء القرن 18م، المتميزة ب بروز فكرة التقدم وبتحدي التقليد

---

\* هي الحركة التي تقوم على احترام كرامة الإنسان والاهتمام برفاهيته والدفاع عن حريته في الاعتقاد وفي التفكير الحر. ينظر: (كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، ص544).

<sup>(29)</sup> رفيق عبد السلام، آراء جديدة في العلمانية والدين والديمقراطية، مركز صناعة الفكر للدراسات والأبحاث، ط4، 2015م، ص30.

<sup>(30)</sup> كمال عبد اللطيف، التفكير في العلمانية. إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2007م، القاهرة، ص169.

والسلطة والدعوة للإيمان بالعقل، وبالإنارة التهديبية للتعليم وبالعودة إلى التفكير وإلى الحكم ذاتيا على الأمور.<sup>(31)</sup>

ومما لا شك فيه أن حركة التنوير التي ظهرت في الغرب أحدثت تأثيرا كبيرا في تشكيل نسق من الأفكار كفكرة الذاتية، العقل، التسامح، الحرية، النقد...إلخ، وهي الأفكار التي تمخض عنها واقع مغاير تماما لما سبق، حيث بدأت أوروبا تتخلى عن النظام الإقطاعي (العصر الزراعي) وانتقلت إلى العصر الصناعي الذي يعبر عن رغبة الطبقة الجديدة في جعل العقل مستقل بذاته، قادر على التفاعل مع الطبيعة (الواقع الموضوعي) بشكل فعال، واختتم "القرنين 17 و18" بقيام الثورة الفرنسية التي "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."<sup>(32)</sup>

وأيا ما كان فإن الثورة الفرنسية كانت فاتحة عصر جديد في التاريخ الأوروبي.

### 1- الثورة الفرنسية (دور الثورة الفرنسية في نشر العلمانية)

الثورة الفرنسية لم تكن ثورة سياسية ترتب عليها انقلاب على حكومة فرنسية معينة ولكنها كانت ثورة اجتماعية واقتصادية وسياسية كما قال نابليون.

جاءت الثورة الفرنسية والناس في بؤس، منقسمين إلى رجال الدين والأباطرة والأمراء، حيث كانوا ينعمون لكل شيء في ظل الكنيسة التي كانت تلبى لهم طلباتهم، ووقفت تساندهم طوال فترة حكمها، فانقلب الناس على الاثنين معا، وكان شعار الثورة "اشنقوا آخر ملك بأمعاء قسيس."<sup>(33)</sup>

(31) سفر الحوالي، المرجع السابق، ص164.

(32) محمد علي البار، المرجع السابق، ص37.

(33) المرجع نفسه، ص38.

فلما قامت الثورة الفرنسية، أعلنت المساواة والحرية بين كل الناس بصرف النظر عن أديانهم، وتقرر مصادرة أملاك الإكليروس، وإغلاق المعاهد والجامعات الدينية، وإنشاء مدارس وكليات وجامعات علمانية أي لا دينية، كما أقرت في عام 1905 قانونا حاسما في هذا المجال: يفصل علاقات الدين بالدولة ويقوم على أساس التفريق بينهما، وإعلان حياد الدولة اتجاه الأديان أو علمانيتها. كما ساد في فرنسا في ذلك الوقت بعد الثورة الفرنسية الذهب اللاديني وغيابته محاربة رجال الدين وإقصاؤهم عن الحياة العامة، والحد من تأثيرهم ومنع التعليم الديني في المدارس، ومصادرة أملاك الكنيسة وسيطرة غير المؤمنين على المدارس والحكم.<sup>(34)</sup>

كان للثورة الفرنسية دور كبير في التغيير لجذري للاستبداد والظلم الذي عاشه الشعب في فترة الحكم الكنسي، عن طريق الثورة بالانقلاب والتمرد على الكنيسة وقادتها. فنتج عن الثورة الفرنسية ولادة دولة جمهورية لا دينية أعطت الكلمة للشعب على تقرير مصيره، وترك حرية اختيار دينه والعقيدة التي ينتمي إليها، والامتثال بأخلاق نابعة من شخصيته لا من الأخلاق الدينية، ووضع دستور وضعي نابع من الإنسان دون الاعتماد على التشريعات السماوية. فقد كان من الممكن أن يرفض الشعب المسيحي أفكار الوضع العلماني، لكن الكنيسة تمادت في قهرها وطغيانها للشعب، من هنا بلغت الثورة الفرنسية ذروتها، وأصبح يطلق عليها رائدة العلمانية في العصر الحديث. فكرس الدستور الفرنسي بصورة نهائية "علمانية الدولة"، أي لا طائفيتها وحيادها في موضوع الدين.

"وأيا ما كان الأمر فإن الثورة الفرنسية كانت فاتحة عصر جديد في التاريخ الأوروبي، إذ توالى بعدها التوراة كالبراكين في أنحاء القارة وعرفت أوروبا -ربما لأول مرة- شيئا اسمه حقوق الإنسان، ولا تزال تنسب هذه الثورة إلى اليوم. وكان نجاح أي ثورة يعني انهيار النظام

<sup>(34)</sup> محمد علي البار، المرجع السابق، ص 16.

القطاعي وانتهيار نفوذ الكنيسة، ولذا فإن من الطبيعي لتغير عميق كهذا أن يصحبه فراغ هائل في المعتقدات والقيم." (35)

## 2- العلمانية والعلم الحديث (الكنيسة والعلم)

شهدت أوروبا العديد من الصراعات بين العلم والكنيسة التي كانت بسببها طغيان رجال الكنيسة وهيمنتهم باسم الدين على رجال العلم، فلقد كانت الكنيسة تقمع كل محاولة للابتكار والبحث في العلم، فلقد واجه الكثير من العلماء مصيرهم المؤلم أمام رجال الدين لسبب رفضهم لخرافات الكنيسة وتمسكهم بحقائق العلم الذي توصلوا إليه من خلال بحوثهم وتجاربهم العلمية. فالصراع بين الكنيسة والعلم مشكلة من أعماق وأعمق المشكلات في التاريخ الأوروبي، فسعى العلم للتقليص من الطغيان الكنسي، وتحرر العقل من جموده وفتح العنان للتفكير العقلي، على خلاف الكنيسة فقد فرضت سيطرتها على الأذهان، فجمدت العقول وحرمتها من التفكير: " كما مارست الكنيسة طغيانها الديني في أبشع صورة كفرض عقيدة التثليث قهرا وحرمت ولعنت مخالفيها وحتى من يخطر له إبداء رأيه في هذا الصدد واعتبرته مهرطق فأصبحت الأحكام الشرعية تارة محرم وتارة أخرى حلال، مما أضفى عليها نوعا من صور الاستبداد الديني، كما شمل هذا الطغيان استحواد الكنيسة في تفسير الأناجيل وإصدار الفتاوى، وبذلك منعت العقل وحجزت عليه التفكير، بل ذهبت إلى ضرورة إلغاءه وهذا عن طريق نشر فكرة الثقافة للجميع." (36)

من هذا يتضح أن الكنيسة كانت مهووسة بإدارة حرب دائمة ولا هوادة فيها ضد من أسمتهم هراطقة الداخل. (37)

مكث هذا الصراع عدة قرون وانتهى في الأخير بإبعاد الكنيسة ورجالها عن التدخل في نظم الحياة وشؤون الدولة وتوكيلها لرجال العلم والمعرفة لإدارة الحياة، فنجد أن انتصار

(35) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، مج1، ط1، 2002م، ص16.

(36) المرجع نفسه، ص20.

(37) فؤاد زكريا، الصحة الإسلامية في ميزان العقل، دار الوفاء لندنيا الطباعة والنشر، ط1، 2006م، الإسكندرية، ص28.

الناس على الكنيسة في معركة فاز بها العقل واليقين عن الخرافة والوهم. ويعود الفضل في هذا الانتصار إلى العلماء والنخبة التي خلصت البشرية من سجن الكنيسة وأغلقت عليها بمفاتيح العلم.

"ونحن نقر بأن الخروج على الكنيسة إبان عصر النهضة والتتوير في أوروبا، وظهور العلمانية قد أديا إلى ظهور المنهج العلمي التجريبي واستخدام العقل والفكر والتجارب بدلا من منهج الكنيسة الاستبدادي الغبي الذي حارب العلوم والفكر والعقل." (38)

"وكل هذا الصراع كان ثائرا بين المثقفين ولم يكن للطبقات الشعبية فيه نصيب إلا بعد الثورة الفرنسية 1789" (39) وبذلك يكون القرن 18 قد تميز بظهور روح الشك في كل شيء تقريبا، وصارت آلهة مفكري تلك الحقبة هيا لعقل والطبيعة. ومنذ ذلك الوقت ظهرت النظريات الفلسفية والتوجهات العقلية التي تسعى إلى فصل الدين لا عن السياسة فحسب بل عن مظاهر حياة الإنسان، والدعوة إلى التحرر من وصاية الدين، فمن الناحية العلمية مثلا نجد أن العلم قد بدأ يفصل عن الدين، ولا ترى كلمة الله أو الخالق تقترن بأية عبارة في الكتب العلمية، واستبدلت بها كلمات مثل الطبيعة... وغيرها بالإضافة إلى إلغاء البحث في الغاية وإهمالها والاهتمام فقط بدراسة الأسباب والمسببات، فالنهضة العلمية والفكرية ساهمت في الانحراف عن مسار الإيمان بالله ووصلت إلى الإلحاد والمادية وعلى رأسها النظرية الداروينية التي أدت إلى من اقتنعوا بها مبدأ الإلحاد فكأنهم وجدوا من خلالها ذريعة لإنكار الخالق وهذا ما أردوه، وبذلك أصبح العلمانية في المجتمعات الغربية نمطا حياتيا بل وممارسة اجتماعية 'Mode de vie' وواقعا موضوعيا قائما بذاته، متميزا بالتجدد والتعدد والإبداع.

### المطلب الثاني: الفكر العربي

(38) عبد الوهاب المسيري، المرجع السابق، ص70.

(39) المرجع نفسه، ص71.



إن العلمانية في الوطن العربي من المقولات التي أقحمت في الجدل المحتدم لدى العلمانيين العرب المسيحيين، والمسلمين الذين تبنوا جملة من القضايا النظرية تهدف إلى اختيار النموذج الغربي في السياسة والاقتصاد والثقافة... إلخ كمحاولة منهم إلى النهوض بالمجتمع العربي الإسلامي فكريا، سياسيا، اجتماعيا وثقافيا. هذا من جهة وللحاق بالركب، ركب الحضارة الحديثة.

### 1- العلمانية في الخطاب العربي المسيحي

من رواد الاتجاه العلماني في الفكر العربي الحديث من المسيحيين: "يعقوب صروف" (1852-1927) / "فارس نمر"، "سليمان البشاني"، "أمين الريحاني" (1876-1940)، "شبلي شمیل" (1860-1916)، "فرح أنطوان" (1874-1922).<sup>(40)</sup>

وفي هذا السياق لأبد من تحديد الملامح الجوهرية للعلمانية عند بعض المفكرين العرب المسيحيين الذين اهتموا بطبيعة المشكلات التي شغلت الفكر العربي.

#### 1-1- علمانية شبلي شمیل\*

يعد "شمیل" أحد أبرز المفكرين العرب المسيحيين في العصر الحديث، وتوجد لدى الكثير من الباحثين توجهات سائدة مفادها أنه أول إشراكي وأول دارويني\*، وأو مادي، وصاحب أول عقل علمي في عصر النهضة.<sup>(41)</sup>

(40) اسماعيل زروخي، الاتجاه العقلاني في الفكر العربي ضمن كتاب التيارات الفلسفية الغربية الحديث وأثرها على الفكر، ص 220.

\* شبلي شمیل (1850-1917) طبيب وعالم طبيعى لبناني نصراني درس في المدارس التبشيرية ثم في فرنسا وأوروبا- علماني عدو للدين، اهتم بدارون اهتماما عظيما ونشر كتابه "فلسفة النشوء والارتقاء" واعتبر داروين بالذات وسيلته لنشر العلمانية في مصر، وكان من تلاميذه الكبار وناشري فكره وسلامة موسى (قبطي نصراني)، ثم بعد ذلك ظهر العلمانيون المسلمون (بالوارثة)، له عدة كتب أهمها: فلسفة النشور والارتقاء، مجموعة الدكتور شبلي شمیل، آراء الدكتور شبلي شمیل. ينظر (محمد علي بار، العلمانية جذورها وأصولها، ص 14).

\* الدارونية (نظرية النشوء والارتقاء) من النظريات التي ساهمت مساهمة فعالة في تفويض الإيمان بالكنيسة والغيبان وكل ما تمثله الكنيسة. ينظر: (د. محمد علي البار، العلمانية جذورها أصولها، دار القلم، ط1، 2008م، دمشق، ص 300).<sup>(41)</sup> محمد علي البار، المرجع السابق، ص 47.

وهذا ما جعل موقف "الشميل" من الأديان يقوم على النقد والشك، وقد رفض الفكرة الشائعة عن "الميل الغريزي" للتدين... بل عن الدين في نظر "الشميل" مخالف للطبيعة الإنسانية، فالتعاليم اللادينية تفصل الإنسان عن العالم حتى لا يعود يعتقد به، وهو في الواقع لا يفصله عنه شيء حتى ولا الموت، وأصل الدين إنما هو "وهم الإنسان" وذلك منذ عهد "الوحشية" (Savagery) وكما نشأ هذا الوهم في الإنسان صار معه أيضا ونما فيه كما نما ما هو أدنى إلى أعلى... وصار عليه قضاياها الأولية وأفكاره الغريزية.

ويقابل "الشميل" بين ما حققه العلم الطبيعي وتاريخ الأديان، ويخلص إلى القول عن العلم الطبيعي هو: "دين البشرية الحق" وشن حملة عنيفة على رجال الدين لأنهم يقفون في وجه كل إصلاح اجتماعي، ويدافعون دوما عن الأوضاع الجامدة، وأفكارهم هي أفكار مرجعية. (42)

من هنا نرى أن "شميل" من الدعاة إلى العلمانية في العالم العربي الذين حرصوا على إدخال المفاهيم منذ أول لحظة، وكان حامل لواء الداروينية، وأن نورته الفكرية كانت في بعض جوانبها ضد سلطة رجال الدين، ورجال السياسة المستبدين، لأن نزعتة العلمية إضافة إلى مؤهلات أخرى التي تبناها كانت ذريعة لرفع شعار العلماني "الدين الله والوطن للجميع" وانسجاما مع ذلك فقد ناد بفصل الدين عن الدولة بحيث يكون الدين شأنًا شخصيا لا دخل للدولة فيه لا من بعيد ولا من قريب.

والمقصود بفصل الدين عن الدولة من وجهة نظر "شميل" أنه يعني أن يكون التعليم في مدارس الدولة، متحررا من الدين، أي أن يكون مدنيا. وذلك لأن الغاية الأولى من المدارس العامة "تعليم العلم لا تعليم الدين"، وإذا كان "شميل" ناهض تعليم الدين في المدارس الحكومية، إلا أنه لم يكن يعترض على تعليمه في مدارس خاصة.

وفي نظر "شلمي شميل": الإنسان الطبيعي هو وكل ما فيه مكتسب من الطبيعة وتحدث عن تعارض العلم والدين، وعدم إمكانية التوفيق بين الأفكار الدينية كالبعث والروح

(42) كميل الحاج، الموسوعة الحرة الميسرة في الفكر الفلسفي الاجتماعي، ص 371.

والمعجزة والوحي، ونتائج العلم... بل اعتبر أن الدين ليس إلا حركة من الإنسان البدائي المرعوب من المجهول... يتضح مما تقدم أن العلمانية التي دعا إليها "شمل" تضع الدين في إطار خاص، لا يجوز لأتباعه أن يتخطوه، وفي الوقت الذي دعا إليه إلى العلمانية... فإن علمانيته لم تكن حادة بل كانت حيادية.<sup>(43)</sup>

### 1-2- فرح أنطون\* ونظرته للعلمانية

ويتحدث "ألبرت حوراتي" عن "فرح أنطون" بأنه هدفه السياسي كان شبيها بهدف "الشميل" وسواه من كتاب عصره اللبنانيين ذلك أنه توخّ وضع أسس دولة علمانية يشترك فيها المسلمين والمسيحيين على قدم المساوات التامة، وينقل عنه قوله: "أن العالم قد تغير فالدول الحديثة لم تعد قائمة على الدين بل على أمرين: الوحدة الوطنية وتقنيات العلم الحديث» وقوله: "أما في العصر الحديث فالوحدة تتم بخلق الولاء القومي والفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية."<sup>(44)</sup>

سار "فرح أنطوان" في خطى "الشميل" فرأى ضرورة التمييز بين الجوهري والعرضي في الدين، وحاول نشر العلمانية، وإبعاد الدين عن السياسة، وانجاز وحدة وطنية بين عناصر الأمة، كما مهد "أنطوان" فيما سبق إلى الفصل بين السلطتين المدنية والدينية فأراد من دعوته إلى العلمانية أن يتساوى الإنسان مع الآخرين في الحقوق والواجبات ولا ريب أن أي نظام يراعي ذلك هو نظام علماني، يشترط أن يلتزم الحياد في التعامل مع مواطنيه.

لقد عول "فرح أنطوان" تعويلا كبيرا على العلمانية فيقول "...لا معرفة حقيقية ولا تساهل ولا عدل ولا أمن ولا ألفة ولا حرية ولا علم ولا فلسفة ولا تقدم في الداخل إلا بفصل

(43) أحمد ماضي، نماذج من العلمانية في الفكر العربي الحديث والمعاصر، المرجع السابق، ص 67-68.

\* مفكر علماني، ولد في طرابلس، هاجر عام 1897، إلى مصر مع رشيد رضا، وكان أهم حدث فكري في حياته إطلاعه على مؤلفات "أرنست رنيان" حيث تغير مجرى تفكيره خصوصا من ناحية الإيمان الديني، ومن أهم مؤلفاته: (ابن رشد وفلسفته، الدين والعلم والمال أو المدن الثلاث، أو شليم الجديدة، بنات الشوارع وبنات الخدور). ينظر: (كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، ص 72-73).

(44) سفر الحوالي، المرجع السابق، ص 559.

السلطة الدينية، ولا سلامة للدول ولا عزة ولا تقدم في الخارج إلا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية." (45)

ومن ثمة احتلت العلمانية طبيعة القضايا في المنظومة الفكرية لـ"فرح أنطوان".

## 2- العلمانية داخل الخطاب العربي المعاصر

أحرز مصطلح العلمانية شيوعاً غير عادي على مستوى العالم ككل وعلى العرب والمسلمين، بحيث أصبح واحداً من أهم المصطلحات في الخطاب التحليلي (الاجتماعي، السياسي والفلسفي) الحديث في الشرق والغرب، وفي هذا المطلب سنوضح وجهات نظر بعض المفكرين العرب المسلمين حول العلمانية.

- العلمانية الجزئية والشاملة عند عبد الوهاب المسيري\*: يرى "المسيري" أن العلمانية باعتبارها فصل الدين عن الدولة شعار سطحي، كما يرى أن هذا المفهوم هو أكثر شيوعاً في العالم سواء في الغرب أو الشرق.

ولا يمكن بأي حال أن نقل من أهمية الأفكار والممارسات العلمانية الواضحة فهي تساعد ولا شك على تقبل الناس للمثل العلمانية، فالعلمانية كامنة في كل المجتمعات فكل الظواهر أو الأفكار المحيطة بنا تجسد نموذجاً حضارياً متكاملًا وتستند إلى رؤية شاملة تجسد رؤية العلمانية أو حتى تقوم بصياغة وجدان الإنسان والتغلغل في أحلامه وتعلمنهم بشكل كامل.

وميز الدكتور "عبد الوهاب المسيري" نوعين من العلمانية "العلمانية الجزئية" و"العلمانية الشاملة" ويرى أن للعلمانية مفهومًا متداخلًا:

(45) أحمد ماضي، نماذج من العلمانية، المرجع السابق، ص 80-81-82.

\* ولد في أكتوبر 1938 بالإسكندرية، شغل عدة مناصب منها ليسانس آداب في جامعة الإسكندرية وماجستير ودكتوراه في جامعة الولايات المتحدة الأمريكية، مستشار للمعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن، من مؤلفاته (إشكالية التحيز، موسوعة اليهود والصهيونية، العلمانية تحت المجهر، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، الحداثة وما بعد الحداثة). ينظر (دشوشة نورة، مفهوم العلمانية عند عبد الوهاب المسيري، جامعة محمد بوضياف المسيلة، ص 6-9).

## الفصل الأول: السياق التاريخي والفلسفي لعلاقة العلمانية والدين

"الأولى: العلمانية الجزئية: "وهي الدائرة الصغيرة، وتعين فقط فصل الدين عن الدولة، وهي بالتالي لا تذكر الدين ولكنها تفهمه كأشواق روحية تتيح لكل فرد أن يتصل بخالقه بالطريقة المناسبة له.

الثانية: العلمانية الشاملة: وهي الدائرة الأوسع وتحيط بالأولى، وهي فصل الدين عن الدولة، وعن حياة الإنسان في جانبها العام والخاص بحيث تنزع القداسة ويتحول العالم والإنسان والطبيعة إلى مادة يمكن توظيفها لصالح الأقوى، وللاستمتاع بمناهج الحياة ما أمكن. وتؤدي العلمانية الجزئية حتماً إلى العلمانية الشاملة في نهاية المطاف." (46)

ومنه نرى فإن الأولى هي رؤية جزئية للواقع، لا تتعامل مع أبعاده الكلية والنهائية، ولا تتسم بالشمول وتذهب هذه الرؤية إلى وجوب فصل الدين عن عالم السياسة، وتلزم الصمت بشأن المجالات الأخرى من الحياة، أما الثانية فهي رؤية شاملة للعالم، تحاول بكل وضوح، تحديد علاقة الدين والمنطلقات الميتافيزيقية ببقية بكل مجالات الحياة، كما يرى "المسيري" أن العلمانية الشاملة وهي تطور تاريخي للعلمانية الجزئية وليست مجرد فصل الدين أو الكهنوت عن الدولة، وإنما تعني فصل كل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية عن العالم ونزع القداسة. ومنه نرى أنه أصبح "يوجد في تصورنا علمانيتان لا علمانية واحدة، الأولى جزئية وتعنى بها العلمانية باعتبارها فصل الدين عن لدولة والثانية شاملة ولا تعني فصل الدين عن الدولة فحسب، وإنما فصل كل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية." (47)

أصبح هذا الحوار بشأن العلمانية مشوشاً بل مستحيلاً إذ يستخدمون المتحاورون المصطلح نفسه "العلمانية" ولكن كل واحد منهم يسقط عليه معنى مختلفاً ويراه في إطار مرجعية مختلفة. (48)

(46) محمد علي البار، العلمانية جذورها وأصولها، المرجع السابق، ص16.

(47) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المرجع السابق، ص16.

(48) المرجع نفسه، ص20.

- موقف فؤاد زكريا\* من العلمانية: نجد في العقود الأخيرة من هذا القرن مفكرا "علمانيا" بارزا مثل "فؤاد زكريا" الذي واجه الحركات الإسلامية وبين أنها حركات تعيش الوهم والخيال، فهي بعيدة عن الحقيقة لأنها تعتقد "أن الدين ينظم كافة جوانب الحياة الروحية والحياة المادية أو الروحية للإنسان... غير أن من الواضح (كما يؤكد فؤاد زكريا) أن لجميع العقائد التي عرفها البشر وجها دنيويا." (49)

مما يعني أن الاحتكام إلى الدين في جميع شؤون الحياة، كما تتحمس لذلك الجماعات الإسلامية في الوقت الراهن، يهدف إلى السيطرة على كافة جوانب حياة الإنسان.

ويبرز موقفه بوصف العلمانية بأنها "الدعوة إلى الفصل بين الدين والسياسة"، ويوضح موقفه بقوله: "إن ما تريده العلمانية إن هو إلا إبعاد الدين عن ميدان التنظيم السياسي للمجتمع والإبقاء على هذا الميدان بشريا بحتا..." "فأساس المفاضلة بين المواقف المختلفة يجب أن يكون "العقل والمنطق والمقدرة على الإتيان بالحلول الواقعية الناجحة." (50)

ويتضح تقليص نطاق العلمانية في كتاب المهم للدكتور "فؤاد زكريا" "المعنون" حيث يصف المجتمع الأمريكي بأنه (مجتمع مادي)، بل "من أكثر المجتمعات مادية في عالمنا المعاصر"... ويرفض "فؤاد زكريا" هذه المادية العدمية التي تؤدي بالإنسان ويضع مقبلها "القيم الإنسانية والمعنوية"... وفي الإنسان قوى تعلو على السعي المباشر إلى الكسب والارتقاء، أي تعلو على المادية." (51)

---

\* مفكر مصري علماني ولد في القاهرة، حاز شهادة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة القاهرة ويشغل حاليا رئيس قسم الفلسفة بجامعة الكويت ومن مؤلفاته (الإنسان والحضارة، الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية، العلمانية النشأة والأثر، الصحة الإسلامية في ميزان العقل، آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة). ينظر (كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، ص 275).

(49) فؤاد زكريا، الصحة الإسلامية في ميزان العقل، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، ط1، 2006م، الإسكندرية، ص 28.

(50) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المرجع السابق، ص 70.

(51) المرجع نفسه، ص 71.

وهذا أن العلمانية التي يراها "فؤاد زكريا" تسعى نحو الاغتناء الروحي، وتنمية القيم الأخلاقية، لأن مسألة العلمانية - لا على النمط العلماني الغربي - ضرورة مستقبلية للحياة العربية، وممارسات العلمنة هي الحل الأجدى لمشاكل المجتمع العربي.

- عزيز العظمة\* ودعوته إلى العلمانية: يعد "د.عزيز العظمة" من أهم الدارسين العرب لظاهرة العلمانية، وتتجلى في كتاباته كل الاتجاهات (الجزئية - المتأرجحة الشاملة-)، فهو يصل في معظم الأحوال بالخطاب العلماني العربي إلى كثير من نتائج المنطقية ولكنه في لحظات نادرة يحجم عن ذلك، إذ أنه يضيف في تلك اللحظات بعض المطلقات الأخلاقية التي تتناقض ونسبته المطلقة.<sup>(52)</sup>

والعلمانية عنده "تستند إلى النظرة العلمية بدلا من الرؤية الدينية الخرافية، إلى شؤون الكون والطبيعة على العموم"... فالدين عنده أفيون الشعوب.<sup>(53)</sup>

ومن هنا فإن "عزيز العظمة" يرى أن العلمانية في الحياة والفكر العربيين شكل سجلا لصعود مفاهيم سياسية وإدارية وعقلية حديثة إنسانية، مترفقا مع تهميش المؤسسة الدينية وبضاعتها العقلية التي كانت لها الهيمنة على الحياة الثقافية والتربوية والقانونية على مدى قرون من التاريخ العربي.<sup>(54)</sup>

ويعرف "عزيز العظمة" ما يسميه "وجه العلمانية المعرفي" بأنه «نفي الأسباب الخارقة عن الظواهر الطبيعية ولتاريخية وهو ما يعني الاكتفاء بالأسباب المحسومة المادية وقوانين الحركة، كل هذا يعني الإيمان بـ"دنيوية هذا الواقع وحركيته وتحولاته".<sup>(55)</sup>

---

\* من مواليد دمشق 1947، أستاذ في الجامعة الأمريكية في بيروت والرئيس السابق للمنظمة العربية لحقوق الإنسان، فرع بريطانيا، من مؤلفاته: (ابن خلدون وتاريخيته، العلمانية من منظور مختلف، دنيا الدين في حاضر العرب، الإسلام والحداثة، ابن خلدون، العرب والبرابرة...). ينظر (عبد الوهاب المسيري، عزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، دار الفكر، 2000، دمشق)

(52) عبد الوهاب المسيري، المرجع نفسه، ص 89.

(53) محمد علي البار، العلمانية جذورها وأصولها، المرجع السابق، ص 47.

(54) عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1992م، بيروت، ص 10.

(55) عبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، دار الفكر، ط1، سبتمبر 2000م، دمشق، ص 73.

فلا بد عنده من تحية المرجع الديني عن موقع المحور الذي كانت تشغله في قطاعات التشريع والتعليم والقضاء والثقافة والسياسة والحكم وبالتالي رفض التدين جملة وتفصيلاً.<sup>(56)</sup> فهو يرى أنه إذا أردنا التقدم فعلياً أن نحذو حذو العلمانية وزحزحة المرجع الديني عن المواقع التي كان يحتلها في قطاعات التعليم - السياسة - التشريع - الحياة الشخصية... إلخ واستيعاب المبادئ الأساسية للعلمانية.

- الاستقلال الفلسفي كبديل للعلمانية عند ناصيف نصار\*: العلمانية في نظره «فكرة فلسفية كونية تقوم على ركنين أساسيين: الأول استقلال السلطة السياسية عن الدين، والثاني استقلال العقل عن الدين». كما يحاول المفكر نحت بعض المصطلحات والمفاهيم تعبيراً عن إمكانية الإبداع وقدرة التفلسف.

العلمانية عند "نصار" تطور تاريخي بالنسبة للدين، كما أنه يرى أن المجتمع لعربي في حركة دائمة ومستمرة ويحتاج إلى إعادة بناء، ما يعني أنه ضد الذين يتهمون المجال العربي بالجمود والركود، فالمجتمع العربي بالنسبة إليه يتطلب إعادة البناء، كما يتطلب أيضاً الإبداع والاختراع، فالمجتمعات النامية القوية والمتحركة هي مجتمعات تحافظ من جهة وتعيد النظر في صورتها من جهة أخرى وتحاول الإبداع والتجديد واختراع ما يلاءم حاجاتها وظروفها من جهة أخرى، يقول: "إن تنامي الوعي البشري لا يترك النظرة الدينية إلى الإنسان والعالم في منأى عن مكتسباته وتأثيراتها التغييرية."<sup>(57)</sup>

(56) محمد علي البار، العلمانية جذورها وأصولها، المرجع السابق، ص 48.

\* ولد في 1940 مفكر وأستاذ لبناني معروف بمحاولته لتحقيق الاستقلال للفكر العربي المعاصر، صاحب مشروع النهضة العربية الثانية وصاحب "الفكر الخلدوني عند ابن خلدون موضوع أطروحة الدكتوراه 1967"، شارك في تأسيس الجمعية الفلسفية العربية 1987 وشغل منصب نائب الرئيس في عمان (1987-1992)، من مؤلفاته: (نحو مجتمع جديد، طريق الاستقلال الفلسفي، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، الأيديولوجيا على المحك، التفكير والهجرة، الذات والحضور، الإشارات والمسالك،...). ينظر: (الوردي حيدوسي، علاقة المثقف بالسلطة عند ناصيف نصار، ص 2).

(57) ناصيف نصار، الإشارات والمسالك (من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية)، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 2011م، بيروت، لبنان، ص 248.



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

كما يربط العلمانية بوضع الحدود بين الدولة والدين، فيقول: "عندما تسعى الدولة إلى الانفصال عن الدين، فهي لا تريد سوى أن تكون سيدة نفسها داخل الحدود التي تلازم طبيعتها، وأن يكون الدين حراً في ميدانه وهي تعلم أن حدودها من جهة الدين ليست من البديهيات القاطعة ولذلك يسمى انفصالها هذا استقلالاً وتحرراً من وصايا الدين عليها."<sup>(58)</sup>

فالعلمانية في سعيها لوضع حدود لكل من الدين والعقل والسياسة تريد فقط وضع الدين في مجاله والسياسة في مجاله والعقل في مجاله، فالعلمانية لا تلغي الدين بل هي مظهر من مظاهر الحداثة، هذا ما يراه "نصار".

وبهذا المعنى يرى أن المجتمع العربي لا يرفض العلمانية رفضاً قاطعاً، العلمانية تتطلب تغيير في العقلية وإعادة النظر في بنية الدولة وفي علاقة الدولة مع الدين والسياسة. فالعلمانية ليست ميتافيزيقية،<sup>(59)</sup> فالمهم في الموقف العلماني هو أن مقارنة العقل للعالم تجري باستقلال عما يقوله الدين من حيث المبدأ.

على سبيل الختام لهذا الفصل التمهيدي نقول أن العلمانية كمفهوم كان ظهورها في أوروبا إبان عصر النهضة إثر مواجهة الكنيسة وسيطرة الدين، فقد كانت الترجمان المختلفة لمفهوم العلمانية تشير إلى أنها تعني ما هو غير ديني وغير لاهوتي، بمعنى أنها تدعو إلى فصل الدين عن الدولة للقضاء على هيمنة الكنيسة ورجال الدين، وقد مرت إثر نشأتها بمراحل عدة من الطغيان السياسي للكنيسة وصولاً إلى الصراع بين الكنيسة والعلم.

ومنذ ذلك الحين ظهرت النظريات الفلسفية والتوجهات العقلية التي ترمي إلى فصل الدين عن الدولة، ونجد مفهوم العلمانية قد انتقل إلى الأوساط الفكرية العربية فأحرز شيوعاً غير عادي، وأصبح من أهم المصطلحات في الخطاب التحليلي، ومن أهم المفكرين الذين

<sup>(58)</sup> ناصيف نصار، الإشارات والمسالك، المصدر السابق، ص 256.

<sup>(59)</sup> المصدر نفسه، ص 261.

## الفصل الأول: السياق التاريخي والفلسفي لعلاقة العلمانية والدين

---

تطرقوا إلى هذا الموضوع نجد "عبد الوهاب المسيري" الذي فرق بين العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، و"فؤاد زكريا" الذي دعا إلى فصل الدين عن السياسة، أما "عزيز العظمة" الذي ناد بالعلمانية ورفض الدين والتدين جملة وتفصيلا، في حين "ناصر" الذي حاول أن يقدم مفهوم جديد وأن العلمانية ليست كفرا وانسلاخا من الدين بقدر ما هي تحديد أو إعطاء الدين مجاله والسياسة مجالها، فقام بربط العلمانية بالدين فيستحيل الحديث عن العلمانية دون أن نتحدث عن علاقتها بالدين، وفي الأخير نستنتج من خلال ما سبق أنه يستحيل الحديث عن العلمانية دون الحديث عن الدين في جميع العصور بداية من العصور الوسطى المسيحية والإسلامية انتهاء مع الفكر الحديث الغربي والعربي.

## الفصل الثاني:

في العلاقة بين العلمانية والدين

عند ناصيف نصار

## تمهيد

في عالم الفكر، تطرح عدة مفاهيم لها معاني مختلفة، وأصول تاريخية متشعبة تتطلب تحديد لمعرفتها وهذا ما سنحاول الإحاطة به في هذا الفصل الذي خصصناه لموضوع العلمانية، لكي نحدد منطلقات الموضوع تحديدا سليما.

إن مصطلح العلمانية واسع الدلالة، ومن أكثر المفاهيم التي أثارت حولها إشكالات متعددة، حيث برز كمفهوم دار حوله جدل واسع النطاق، لأنه لا ينجو من تأثيرات الذاتية والإيديولوجيات، كما أن إشكالية العلمانية كثيرا ما طرحت في الفكر العربي الحديث والمعاصر، وعلى سبيل التمهيد لهذا الفصل يمكننا القول بأننا نجد أنفسنا أمام فيلسوف نقدي كونه يرفع شعار النقد الإبداعي من أجل تحقيق الاستقلال الفلسفي، طارحا بذلك قضية الإبداع ورافضا لكل أشكال الإلتباع، ناقدا بذلك التفكير الإيديولوجي الذي يقوم على الدمج والتبعية، وداعيا إلى البديل التنويري العقلاني العلماني، القائم على الفصل والتمييز.

وتعد العلمانية هدف المشروع النصاري الأكبر، لذا نجد المصطلح حاضر بقوة في كل أعماله خاصة جانبها النظري.

فجاءت فلسفة "نصار" تحمل شعار العقل المنفتح على مختلف المجالات، فتدعو بذلك إلى العقلانية المنفتحة التي لا ترى في العقل مجرد الوسيلة الوحيدة للمعرفة، كما دعا مشروعه الفلسفي إلى انتصار العلمانية بمفهومها السياسي ومفهومها التنويري.

إن هذا البديل العلماني الذي يقدمه "نصار" يحاول فيه تجاوز المفاهيم والأبعاد السياسية التي تقتصر على فصل السلطة السياسية عن السلطة الدينية، إلى الحديث عن العلمانية التنويرية التي تسعى إلى تحقيق مجتمع عقلاني علماني.

وذلك ما سنتناوله في صفحاتنا الآتية من خلال المبحث الأول تحت عنوان: الدين في رحاب العلمانية، والمبحث الثاني تحت عنوان: العلمانية عند "ناصر".

المبحث الأول: الدين في رحاب العلمانية

المطلب الأول: حدود السلطة الدينية (مفهوم العلمانية والدين)

### 1- تعريف العلمانية لغة واصطلاحاً

أ- في اللغة

إن تحديد مفهوم العلمانية يحتاج إلى نوع من التدقيق في مختلف القواميس الغربية وحتى العربية، وذلك لأن مفهومها هو موضع اختلاف لدى كثير من الباحثين لذلك في إطار تحديد مفهوم العلمانية سنتطرق لمختلف التعاريف القاموسية التي وردت في المعاجم حيث تتشابه في أحيان وتختلف في أحيان أخرى.

فكلمة علمانية كما جاءت في القواميس الغربية هي ترجمة لكلمة Secularism بالإنجليزية حيث تعني "الإعتقاد بعدم توظيف الدين في تنظيم المجتمع، والتربية وغيرها".<sup>(60)</sup> والعلمانية أو اللاتكية Laïcisme "هي النظام الذي يبعد الكنائس عن ممارسة السلطة الدينية وعن التنظيم التعليمي العام".<sup>61</sup>

كما يعرف معجم المصطلحات السياسية والإستراتيجية العلمانية على أنها مصطلح يعني بعد الدولة واستقلالها عن العقيدة، بحيث لا تقوم وفقاً لمبادئ دينية لأن الدولة مخلوق إنساني خلقته الأغراض الإنسانية وهي التي تعمل على استمراره.

كلمة علمانية ترجمة لكلمة "Secularism" الإنجليزية التي لها نظائرها في اللغات الأوروبية، والكلمة مشتقة من الكلمة اللاتينية سيكولوم "Saeculum" وتعني العصر أو الجيل أو القرن، أما لاتينية العصور الوسطى فإن الكلمة تعني العالم أو الدنيا (مقابل الكنيسة).<sup>(62)</sup>

<sup>(60)</sup> Oxford Advanced Learners' Dictionary, (Oxford Univ Press)

<sup>(61)</sup> Le petit Larousse, Librairie Larousse, Canada, 1990

<sup>(62)</sup> عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، ط1، مج1، 2002م، 1423هـ، القاهرة، ص53.

ولحدائثة هذا المصطلح عندنا، فإننا لا نجد في معاجم اللغة العربية المتقدمة ولكن تتاولته بعض المعاجم الحديثة، فمثلا جاء في المعجم الوسيط بمجمع اللغة: العلماني: نسبة إلى القاسم بمعنى العالم، وهو خلاف الديني أو الكهنوتي.<sup>(63)</sup>

وجاء في المعجم العربي الأساسي، علماني منسوب إلى العَلم وهو "العالم" غير ديني.<sup>(64)</sup>

- أما قاموس المرام في المعاجم والكلام: العلماني: الذي ليس رجل دين.<sup>(65)</sup>

- أما المعجم الفلسفي لـ"مراد وهبة": علمانية "Sécularisation- Secularization" أصل العلمانية واحد في اللغة العربية كما في اللغة الأجنبية. في اللغة العربية لفظ علمانية مشتق من عَلم أي العالم، وفي اللغة الأجنبية مشتق من اللفظ اللاتيني "Saeculum" أي العالم، ولكن ثمة لفظ آخر يعني العالم هو: "mundus" والفارق بين اللفظين اللاتينيين أن الأول ينطوي على الزمان والثاني ينطوي على المكان... وبهذا المعنى فإن لفظ "Seculum" ترجمة للفظ اليوناني "Acon" ومعناه العصور أو الفترة الزمنية.<sup>(66)</sup>

نرى مما سبق أن المعاجم العربية اتفقت على شكل الكلمة بفتح العين لا بكسرها، وترجمتها إلى العربية بلفظ "علمانية" هي ترجمة مظلمة لأنها توحي بأن لها صلة بالعلم بينما هي في لغاتها الأصلية لا صلة لها بالعلم. بل المقصود بها في تلك اللغات هو إقامة الحياة بعيدا عن الدين، أو الفصل الكامل بين الدين والحياة.<sup>(67)</sup>

(63) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث، المكتبة الإسلامية، دط، ج2، دت، اسطنبول، ص624.

(64) المعجم العربي الأساسي، تأليف وإعداد جماعة من كبار اللغويين العرب، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، دط، دت، ص681.

(65) مؤنس رشاد الدين، قاموس المرام في المعاني والكلام، دار الراتب الجامعية، ط1، 2000م، بيروت، لبنان، ص591.

(66) مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، ط1، 2007م، القاهرة.

(67) محمد قطب، مذاهب فكرية معاصرة، دار الشروق، ط9، 2001م، القاهرة، ص445.

أما من يصرون على كسر العين نسبة إلى العلم فتكون الترجمة خاطئة لكلمة "Secularism" أو "Laique"، وهي كلمة لا صلة لها بلفظ "العلم"، فالعلم بالإنجليزية "Science" وبالفرنسية "Scientifique".

ثم إن زيادة الألف والنون "علماني" هي زيادة غير قياسية في اللغة العربية، وإنما جاءت سماعاً ثم كثرت في كلام المتأخرين كقولهم "روحاني، جسماني، رباني، ...ي" (1)

ومن هنا يتضح لنا أن الترجمة لكلمة العلمانية إذا كان ينسجم مع المسيحية ولا يقضى على سلطتها فنرى أن الذين قاموا بترجمة هذا المصطلح ترجموه على ضوء المفهوم الغربي المسيحي في نظرته إلى العلم والدين، فهما متعارضان كلياً، فالدين يقع في مقابل العلم والعقل. (2)

بناءً على ما تقدم فإن الترجمة الصحيحة لكلمة العلمانية هي "اللاينية" (أي ما ليس بديني مطلق) إذ تبين وجود انقسام جلي بين العلمانية والعلم أثناء مناقشة الترجمة الحرفية للكلمة ومدلولها، ما يؤكد أن المصطلح خرج من دائرة الغرب.

### ب- في الإصطلاح

نظر الإصطلاح العلمانية على اللسان العربي وارتباطه بلغات أوروبا وثقافتها كان لا بد من التعرف على المعنى الإصطلاحي لهذا المصطلح من مظانه الغربية، لتتضح الترجمة الصحيحة ويزول الإشكال المتعلق بأبعاده ومنطقاته وفلسفته.

تعرفها دائرة المعارف البريطانية في إطار الحديث عن مفهوم العلمانية: "هي حركة اجتماعية تهدف إلى صرف الناس وتوجيههم من الاهتمام بالآخرة إلى الاهتمام بهذه الدنيا وحدها، ذلك أنه كان لدى الناس في العصور الوسطى رغبة شديدة في العزوف عن الدنيا

(1) سفر الحوالي، العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، دار الهجرة، دط، ص 21.

(2) يوسف الفرضاوي، الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه، مكتبة وهيبة، ط 1، 1996م، 1416هـ، القاهرة، ص 48-50.

والتأمل في الله واليوم الآخر، وفي مقاومة هذه الرغبة طفت الـ "Secularism" تعرض نفسها من خلال تنمية النزعة الإنسانية، حيث بدأ الناس في عصر النهضة يظهرون تعلقهم الشديد بالإنجازات الثقافية والبشرية، وبإمكانية لتحقيق مطامحهم في هذه الدنيا.

وظل الاتجاه إلى "Secularism" يتطور خلال التاريخ الحديث كله، باعتبارها حركة مضادة للدين ومضادة للمسيحية.<sup>(1)</sup>

أما دائرة المعارف الأمريكية عن العلمانية الدنيوية هي: "نظام أخلاقي أسس على مبادئ الأخلاق الطبيعية، ومستقل عن الديانات السماوية أو القوى الخارقة للطبيعة، وأن المبدأ الأول هو حرية التفكير... ومبدأ الدنيوية يؤكد بأن خير الحياة الدنيا هو خير حقيقي، والسعي إليه هو خير أيضا..."<sup>(2)</sup>

ويقول المعجم الدولي الثالث الجديد مادة "Secularism"

"اتجاه في الحياة أو في أي شأن خاص يقوم على مبدأ الدين والاعتبارات الدينية يجب ألا تتدخل في الحكومة"

"وهي نظام اجتماعي في الأخلاق مؤسس على فكرة وجوب قيام القيم السلوكية والخلقية على اعتبارات الحياة المعاصرة والتضامن الاجتماعي دون النظر إلى الدين."<sup>(3)</sup>

والتعبير الشائع في الكتب الإسلامية المعاصرة هو: "فصل الدين عن الدولة" ...ولو قيل أنها "فصل الدين عن الحياة" لكان أصوب، ولذلك فإن المدلول الصحيح للعلمانية هو "إقامة الحياة على غير الدين" سواء بالنسبة للأمة أو للفرد، ثم تختلف الدول والأفراد في موقفها من الدين بمفهومه الضيق المحدود، فبعضها تسمح به، كالمجتمعات الديمقراطية الليبرالية وتسمي منهجها (العلمانية المعتدلة) أي أنها مجتمعات لا دينية ولكنها غير معادية

(1) سفر الحوالي، المرجع السابق، ص ص 21-22.

(2) علي جريشة، الاتجاهات الفكرية المعاصرة، دار الوفاء، ط3، 1990م، المنصورة، ص 75.

(3) سفر الحوالي، المرجع السابق، ص 23.



للدين، وذلك مقابل ما يسمى (العلمانية المتطرفة) أي المضادة للدين، ويعنون بها المجتمعات الشيوعية وما شاكلها... " فالإسلام واللا دينية نقيضان لا يجتمعان ولا واسطة بينهما".<sup>(1)</sup>

وبناء على ما تقدم نلاحظ من جل التعريفات أنها جميعا تشير إلى رفض الدين كمرجع للإنسان والحياة سواء في الجوانب العلمية أو الجوانب العملية.

ويمكن مما سبق أن نستخلص مفهوم العلمانية هو: رفض أية مرجعية دينية في أي مجال من مجالات الحياة، واعتماد العقل والتجربة مصادر وحيدة للمعرفة.

## 2- تعريف الدين لغة واصطلاحا

الدين ظاهرة صاحبت الإنسان منذ نشأته على ظهر الأرض، في جميع العصور وفي شتى أنحاء المعمورة... وتلك لأن الدين عنصر أساسي في تكوين الإنسان كما أنه يكمن في أعماق كل بشري ويدخل في صميم ماهيته الجوهرية.<sup>(2)</sup>

### - في اللغة

إذا رجعنا إلى معاجم اللغة العربية لوجدنا في لسان العرب "لابن منظور" أن كلمة الدين تعني الديان من أسماء الله عز وجل معناه الحكم القاضي... والدين الإسلام والدين العادة والشأن دنت الرجل حد منه وأحسنن إليه، والدين السلطان والمدنية الأمة المملوكة. وقوله تعالى: " أَعِنَّا لَمَدِينُونَ " -أية 53 من سورة الصافات- أي مجزيون محاسبون، والدين الحال، والدين: الورع والطاعة.<sup>(3)</sup>

وفي المعجم الوسيط، نجد (الدين): الديانة أي اسم لجميع ما يعبر به الله والملة، والإسلام والاعتقاد بالجنان، والإقرار باللسان وعمل الجوارح بالأركان، والسيرة والعادة والحال

(1) المرجع نفسه، ص ص 23-24.

(2) د. أمل مبروك، فلسفة الدين، الدار المصرية، السعودية، د ط، د ت، 2008م، القاهرة، ص 11.

(3) ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، المجلد الثاني، مادة دين، القاهرة، ص ص 1467-1469.

والشأن والورع والحساب والملك والسلطان والحكم والقضاء، والتدبير. و(الدين) هو العبادة والطاعة.(1)

وفي كتاب " أساس البلاغة" يتحدث الزمخشري عن كلمة دين فيقول: " ودنته بما صنع، أي جزيته، كما تدين تدان، ومنه يوم الدين، والله الديان، وقيل هو القهار، من دان النوم إذا ساسهم وقهرهم، فدانوا له، ودانوه، انقادوا له."

أما ابن فارس في كتابه " مقاييس اللغة" فإنه يتحدث عن كلمة دين فيقول: " إن هذه المادة (الدا والياء، والقول) أصل واحد إليه يرجع فروعها كلها، وهو جنس من الانقياد والذل."(2)

وإذا نظرنا في اشتقاق هذه الكلمة ووجوه تصريفها نرى أن معانيها الكثيرة تعود في نهاية الأمر إلى ثلاثة معاني تكاد تكون متلازمة، فكلمة "الدين" تؤخذ تارة من فعل متعدد بنفسه "وأنه يدين" وتارة من فعل نتعد باللام "دان له" وتارة من فعل متعد بالباء "دان به".

1- فإذا قلنا "دانه دينا" عنينا بذلك أنه ملكه وحكمه وساسه وقهره وحاسبه وقضى في شأنه، وجازاه. والدين في هذا الاستعمال يدور لمعنى الملك، والتصرف، الحكم، والقهر، والمحاسبة والمجازاة. ومنه "مالك يوم الدين" أي يوم المحاسبة والجزاء.

2- وإذا قلنا "دان له" أردنا أنه أطاعه، وخضع له، فالدين هنا هو الخضوع والطاعة والعبادة والورع. وكلمة "الدين لله" يصح منها كلا المعنيين: الحكم لله أو الخضوع لله، وواضح أن هذا المعنى الثاني ملازم للمعنى الأول "فدان له" أي قهره على الطاعة، فخضع وأطاع.

(1) المعجم الوسيط: معجم اللغة العربية، ج 1، ص ص 317-318.

(2) د. إبراهيم محمد إبراهيم، الأديان الوضعية في مصادرها المقدسة وموقف الإسلام فيها، مطبعة الأمانة، ط1، 1406هـ-1985م، مصر، ص ص 10-11.

3- وإذا قلنا "دان بالشيء"، كان معناه اتخذه ديناً ومذهباً، أي اعتقده واعتاده أو تخلق به، فالدين هنا هو المذهب أو الطريقة التي يسير عليها المرء نظرياً وعملياً. وجملة القول في هذه المعان اللغوية أن كلمة "الدين" عند العرب تشير إلى علاقة بين طرفين بعظم أحدهما الآخر ويخضع له.

فإذا وصف لها الطرف الأول كان خضوعاً وانقيادياً، وإذا وصف لها الطرف الثاني كانت أمراً وسلطاناً وحكماً وإلزاماً وإذا نظر بها إلى الرباط الجامع بين الطرفين كانت هي الدستور المنظم لتلك العلاقة، والمظهر الذي يعبر عنها.<sup>(1)</sup>

أما في اللغة الأجنبية كلمة "الدين" Religion في اللغات الأوروبية مشتقة من الكلمة اللاتينية Religio بمعنى يربط أو يصل أو يجمع، ولهذا كانت الكلمة تعني العلاقة أي علاقة ما هو إنساني بما هو إلهي، وكذلك فهي مستمدة من كلمة Religere أي يعبد بخوف واحترام.<sup>(2)</sup>

وظهر لنا فيما سبق كيف أن هذه الكلمة بكل معانيها أصلية في اللغة العربية، وأن ما ظنه بعض المستشرقين من أنها دخيلة عن العبرية أو الفارسية في كل استعمالات، أو في أكثرها بعيد كل البعد عن الصواب، ولعلها نزعة شعوبية تريد تجريد العرب من كل فضيلة، حتى فضيلة البيان التي هي أعز مفاخرهم.<sup>(3)</sup>

فالدين إذن علاقة بين طرفين: الأول يعظم الثاني ويقده، ويرتبطان بمبدأ، وهذا التعريف ينطبق على الديانات السماوية من حيث أن الإنسان فيها يعظم الله ويخضع له، ويرتبط بشريعة منزلة، كما ينطبق على الديانات البدائية التي يعظم فيها الرجل البداية شيئاً

(1) د. محمد عبد الله دران، الدين بحوث ممهدة لدراسة التاريخ الأديان، دار القلم الكويت، 1970م، ص 30-31.

(2) د. علي سامي النشار، نشأة الدين، النظريات التطورية والمؤهلة، مركز الإنماء الحضاري، حلب، 1995م، ص 15.

(3) د. محمد عبد الله دران، المرجع السابق، ص 32.

ماء، سواء أكان شجرة أم كوكبا أم نهر... الخ، كما أن الكلمة تنطبق أيضا على الذين يجعلون من الدين شريعة أو سلوكا أخلاقيا فقط، أو مبدأ يلتزم به الإنسان.<sup>(1)</sup>

### - في الاصطلاح

لقد تعددت تعريفات الدين لدى العلماء، والباحثين تعددا يلفت النظر، وكان لابد لها أن تتعدد وتتكاثر، مادام كل باحث ينظر إلى الدين من الزاوية التي يروق له النظر إليها. وفيما يلي نقدم نماذج من التعريفات التي قدمها العلماء والباحثون لكلمة "دين" أو اشتهرت عندهم.

اشتهر عند الإسلاميين تعريف الدين بأنه: "وضع إلهي لذوي العقول المستقيمة باختيارهم إلى الصلاح في الحال والفلاح في المال"، ويمكن تلخيص هذا التعريف في عبارة أوجز فنقول: "الدين وضع إلهي يرشد إلى الحق في الاعتقادات وإلى الخير في السلوك والمعاملات."<sup>(2)</sup>

ويقول الشهرستاني في كتابه "الملل والنحل": نتكلم ها هنا في معتمر الدين الملة الشريعة، المنهاج، الإسلام، الحنيفية، السنة والجماعة". فإنها عبارات وردت في التنزيل وكل واحدة منها معنى يخصها وحقيقة توافقها لغة واصطلاحا. والدين هو الطاعة والانقياد، وقد يرد بمعنى الحساب يوم المعاد. قال الله تعالى: "ذلك الدين القيم" -سورة التوبة الآية 36-<sup>(3)</sup>

(1) د. إمام عبد الفتاح إمام، أفكار ومواقف، مكتبة منذبولي، 1996م، القاهرة، ص180.

(2) د. إبراهيم محمد إبراهيم، المرجع السابق، ص18.

(3) الشهرستاني، الملل والنحل، تح: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة للطباعة والنشر، ج1، 1980م، بيروت-لبنان، ص38.

ويقول جميل صليبا في معجمه الفلسفي أن "الدين هو جملة من الإدراكات والاعتقادات والأفعال الحاصلة للنفس من جراء حبها لله، وعبادتها إياه، وطاعتها لأوامره. والدين أيضا هو الإيمان بالقيم المطلقة والعمل بها..."

ففضل المؤمن بهذه القيم كفضل المتعبد الذي يحب خالقة ويعمل بما شرعه، لا فضل أحدهما على الآخر إلا بما يتصف به من مجرد، وحب وإخلاص وإنكار للذات.(1)

ومن المعاني الدين لوليام جيمس في بداية كتابه: "أنواع من الخبرة الدينية، يقول: "فمن بين المعاني المتعددة للكلمة سوف اختار معنى محددًا تدور حوله هذه المحاضرات، فالدين الذي أعنيه هنا هو الأحاسيس والخبرات التي يعانيتها الأفراد في عزلتهم وما تقود إليه من تصرفات، وتتعلق هذه الأحاسيس والخبرات بنوع من العلاقة يشعر الفرد بقيامها بينه وبين ما يعتبره إلهيا..."(2)

بعد أن ألقى جيمس الضوء على صعوبة تعريف الدين عرفه بأنه "مجموعة من أحاسيس وأفعال وخبرات يعانيتها الأفراد في وحدتهم...يعتبر إلهيا"; يتصور جيمس الدين حسب التعريف السابق، هو علاقة تربط الإنسان بشيء غير منظور دون أن يتحتم أن يكون هذا الشيء إلهًا أو ما يشبه الإله... أو يتصور أن الكون تركيبًا روحيا خالصا، إننا نسمي هذا التصور تصورا دينيا رغم انه لا ينطوي على وجود إله حقيقي محدد.(3)

(1) د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية، ج1، دار الكتاب اللبناني، 1982م، بيروت، لبنان، ص 572-573.

(2) William James, the varieties of Religious experiences نقلا عن: فراس البيواح، دين الإنسان، بحث في ماهية الدين ومنتشأ الدافع الديني، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، 1995، دمشق، ص ص 22-23.

(3) د. محمود زيدان، ويليام جيمس، سلسلة نوايغ الفكر الغربي، دار المعارف، 1958م، القاهرة، ص153-154.

ومن معاني الدين عند الفيلسوف الاجتماعي (دوركايم) انه مؤسسة اجتماعية قوامها التفريق بين المقدس وغير المقدس، ولها جانبان أحدهما روحي مؤلف من العقائد والمشاعر الوجدانية، والآخر مادي مؤلف من الطقوس والعادات.<sup>(1)</sup>

ولقد ورد في القرآن الكريم في الكثير من آياته مثل:

"وَكُنَّا نَكْذِبُ بِيَوْمِ الدِّينِ" - آية 46 من سورة المدثر -

"وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ ثُمَّ مَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ" - سورة الانفطار الآية 17-18 -

"هَذَا نُزُلُهُمْ يَوْمَ الدِّينِ" - آية 56 من سورة الواقعة -

"يَسْأَلُونَ أَيَّانَ يَوْمُ الدِّينِ" - آية 12 من سورة الذاريات -<sup>(2)</sup>

ومنه الكلمة إذن، موجودة في اللغة العربية ويذكرها القرآن الكريم في الكثير من آياته، وهي تعبر عن مضمون الدين وتعطينا جانب الموضوعي من ناحية، والجانب الذاتي من ناحية ثانية والرابطة بينهما من الناحية الثالثة.

## المطلب الثاني: حدود سلطة العقل (العلمانية عند نصار)

### 1- العلمانية والدين من منظور ناصيف نصار

إن العلمانية هدف المشروع النصاري الأكبر، لذا نجد المصطلح حاضرا بقوة في جميع أعماله دون الاستثناء خاصة في جانبها النظري، فيحاول إعادة صياغة لمفهوم العلمانية ونحت بعض المصطلحات والمفاهيم تعبيراً عن إمكانية الإبداع وقدرة التفلسف.

(1) د. جميل صليبا، المرجع السابق، ص 573.

(2) برواية ورش عن الإمام نافع

يعتقد نصار إن العلمانية بالمعنى الذي ورد في كتاب عبد الوهاب المسيري بعنوان "العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة" هي نظرة عقلانية شاملة إلى العالم المتكون من الإنسان والطبيعة مرتبطة ارتباطاً وثيقة بفلسفة الواحدية المادية التي ترجع الإنسان إلى الطبيعة، والطبيعة إلى المادة وهكذا يقول نصار: "إذا كانت العلمانية الجزئية تعني فصل الدولة عن الدين، فإن العلمانية الشاملة تعني فصل الدين الإنسانية والأخلاقية والدينية عن الحياة في جانبيها العام والخاص." (1) أي أنها تتجاوز حدود العقل بفصل الدين عن الدولة، إلى فصل القيم الإنسانية والدينية والأخلاقية عن الحياة.

ومن هنا يحاول نصار طرح التساؤل: "إذا كان من الضروري لفهم حقيقة العلمانية عدم الاكتفاء بفصل الدين عن الدولة، فهل من الضروري ربطها في المبدأ وفي الواقع بفلسفة الواحدية المادية؟" فيجيب اعتماداً على الحضارة العربية كنموذج بارز في ممارسة الطرح العلماني، وفيها "لا تسود الفلسفة الواحدية المادية كرؤية وحيدة إلى العالم"، (2) ذلك أن النزعة الإنسانية تتميز بالتجدد، وترتبط بالمبادئ الحقيقية والأخلاقية التي تنمو وترتقي بكرامة الإنسان، لذلك نجد ناصيف نصار يؤكد أن العلمانية ليست الخروج عن القيم وعن الدين ولكنها خروج من هيمنة هذه القيم والدين، بحيث تتحول الحقائق إلى إيديولوجيا وإلى تسلط وسيطرة، فيفقد الإنسان حريته، وحقه في الاختيار والمعرفة والتدين وفي ذلك تجاوز للمعنى السلبي للعلمانية على أنها انفصال عن القيم الأخلاقية والإنسانية إلى ضرورة الحديث عن تنظيم ووعي لهذه العلاقة.

فنجده نصار يحاول في جل أشغاله إبراز ماهية العلمانية، فنجد تارة يربطها بتطور الوعي الثقافي البشري والعكس ذلك التطور على الدين فيقول: "إن تنامي الوعي البشري لا

(1) ناصيف نصار، الإشارات والمسالك، من إيوان ابن رشد الرحاب العلمانية، دار الطليعة للنشر، ط1، 2011، بيروت، لبنان، ص262.

(2) المرجع نفسه، ص262.

يترك النظرة الدينية إلى الاختناق والعالم في عناه عن مكتسباته وتأثيراتها التعبيرية،<sup>(1)</sup> ويتضح من خلال هذا التعريف أن العلمانية هي نتيجة طبيعية لتطور الوعي البشري عبر التاريخ وانعكاس هذا التطور.

وفي نفس السياق يربطها تارة أخرى بوضع حدود بين الدولة والدين فيقول: "عندما تسعى الدولة إلى الانفصال عن الدين، فهي لا تريد سوى أن تكون سيدة لنفسها داخل الحدود التي تلازم طبيعتها، وأن يكون الدين حراً في ميدانه وهي تعلم أن حدودها عن جهة الدين ليست من البديهيات القاطعة ولذلك يسمى انفصالها هذا استقلالاً وتحرراً من وصايا الدين عليها."<sup>(2)</sup>

وهنا يؤكد نصار أن العلمانية تسعى لوضع حدود لكل من الدين والعقل والسياسة وذلك بغرض أن تلتزم حدودها فيكون كل من الدين والسياسة والعقل في مجاله، أي أن العلمانية جاءت لتتجاوز أخطاء المعسكرين الديني والسياسي وترسم حدودها بشكل يضمن تعايش مختلف وجهات النظر إلى العالم، ويضمن من خلال ذلك التنوع الثقافي والتعدد الاجتماعي، وتنظيم العلاقة بين الدين والسياسة المجتمع.

وفي تعريف مختلف للعلمانية يرى نصار أن العلمانية تتطور وتطورها حتمي، غير أنه اشترط هذا التطور بمسألة العدل، ومن أجل أن تمارس الدولة مهامها الدستورية دون الانحياز لأي مذهب أو تيار على حساب غيره "أن فرض التعايش السلمي بين الأديان والمذاهب الدينية تبعاً لقطع الأصل 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."<sup>(3)</sup>

(1) ناصيف نصار، الإشارات والمسالك، المرجع السابق، ص 248.

(2) المصدر نفسه، ص 256.

(3) المصدر نفسه، ص 247.



يرى نصار ضرورة العدل بين السلطات المتعددة في حياة الإنسان وتقف معادية ضد مل من ينفي ذلك، لذلك من العدل أن تحترم السلطة الدينية استقلالية السلطة السياسية وأجهزتها، وأن تحترم هذه الأخيرة السلطة الدينية ومؤسساتها، ومن جهة أخرى ربط ناصيف العلمانية بالدين ويستحيل أن نتحدث عن العلمانية دون أن نتحدث عن علاقتها بالدين.

### المطلب الثالث: الحقيقة بين العقل والدين

من خلال ما سبق من التعريفات لمفهوم العلمانية، ومفهوم الدين، وإقراره بأنه يستحيل الحديث عن العلمانية دون الحديث عن الدين، وإن كانت العلمانية في جل تعريفاتها تعني الخروج من هيمنة الدين هذا لا يعني أنها تلغي الدين أو تبعده نهائياً، فهي تعارض هيمنة الدين عن حياة الفرد في أبعادها الفكرية السياسية العقلية واستقلاليتها وتحرره، من ما يميزها عن غيرها، فالحرص على سلامة العقل واستقلاليتها وتحرره، من مبادئ احترام الإنسان لذاته، وتنامي وعيه وفهمه لقيمة العقل في حياة البشرية، وأهم مبادئ هذا الاحترام عدم التقدير المسبق للعقل في التدبير ما يجوز له وما لا يجوز عنه، إنما بفسح المجال له في الكشف عن الحقائق النظرية والعلمية المتعلقة بالكون والإنسان، في حدود قدراته الخاصة، وخاصة ما يتعلق بالمطلق.<sup>(1)</sup>

فالعلمانية لا تلغي الدين، لهذا يتوجب رفض النظرة السلبية إلى العلمانية، فالتطور نحو العلمانية لا يمر جيداً، كما يعتقد نصار وآخرون " بنزع الصفة الدينية عن الدولة ونظامها بل الانتقال من مجتمع تقليدي، متخلف، تضخم فيه دور الدين وأقحم في كل مكان وفي كل قصة، ومن مجتمع يستغل الدين لصالحه وصالح المصالح الشخصية واستغلال الأفراد باسم

(1) ناصيف نصار، الإشارات والمسالك، المرجع السابق، ص 260.

الإله (صكوك الغفران...) إلى مجتمع متعدد، ولا أقول مجتمع حديث، بأن الحداثة ليست أقل عنفا من التقليد، إلى مجتمع يعدد الدين "دينيته" المغتصبة.<sup>(1)</sup>

حتما إن العلمانية لا تلغي الدين، بل تلغي هيمنة الدين والاستغلال القائم على المجتمعات تحت اسم الدين واسم الإله، فالعلمانية ليست الفلسفة ميتافيزيقية،<sup>(2)</sup> بل هي فلسفة تدافع عن العقل وحدوده في ممارسة البحث الميتافيزيقي، فالأهم في الموقف العلماني هو أن مقارنة العقل للعالم تجري باستقلال عما يقوله الدين عنه من حيث المبدأ.

وفي الأخير كما قال ناصيف نصار يستحيل أن نتحدث عن العلمانية دون أن نتحدث عن علاقتها بالدين، وبطبيعة الحال إن العلمانية لا تعني إلغاء السلطة الدينية، بل تعني فقط فصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية ومنع تعدي السلطة الدينية إلى المجال السياسي، كما تمنع تعدي السلطة الدينية إلى المجال الديني.

## المبحث الثاني: العلمانية عند ناصيف نصار

### المطلب الأول: نقد التفكير الأيديولوجي

يرفض "نصار" التبعية والتقليد سواء للتراث الإسلامي القديم أو التراث الغربي الحديث، ومن خلال قراءاته النقدية اكتشف التداخل بين الفلسفة وباقي النشاطات الإنسانية، مما يعطل الفعل الفلسفي ولعل تداخل الفلسفة بالأيديولوجية من أخطر العوامل والأسباب التي تساهم في تخلف عالمنا العربي، هذا ما حاول "ناصيف" توضيحه، كما حرص على ضرورة إيجاد مفاهيم فلسفية جديدة مثل الإبداع والاستقلال، ودعوته إلى مجتمع جديد وجدلية الوحدة

(1) رشيد بوطيب، المفكر اللبناني ناصيف وأئلة العصر (من إيوان ابن رشيد إلى رحاب العلمانية...قطيعة مع القراءة البكائية للتراث)، 2011م-12-29، <http://ar.gantara.de/node/11692> تاريخ الإطلاع 2023/05/13 على الساعة 20:17.

(2) ناصيف نصار، الإشارات والمسالك، المرجع السابق، ص261.

والاختلاف والحادثة،<sup>(1)</sup> ومنه سعى إلى ترك ضياع تاريخ الفلسفة والانتقال إلى الإبداع والاستقلال وذلك من خلال نقد الأيديولوجية، إذن مؤلفات ناصيف نصار يميزها بالطابع النقدي للتذكير الأيديولوجي ورفضه للتبعية الفلسفية وعودته إلى التجديد والإبداع.

- فما هو مفهوم "ناصيف" للأيديولوجية" وكيف قام بنقدها؟

### 1-المفهوم الأيديولوجي ونقده

الأيديولوجية كما هو منظوم إحدى المفاهيم السائدة والغامضة في فكرنا المعاصر، وقد اختلفت التعاريف لهذا المفهوم فتعرف على أنها "نسق من الآراء والأفكار والاعتقادات السياسية والقانونية والأخلاقية والجمالية والدينية والفلسفية، اتخذ من المجتمع معين".<sup>(2)</sup>

وحدد مدلول المصطلح بأنه: "علم يهدف إلى دراسة الأفكار وخصائصها وقوانينها وعلاقتها بالمعاني والإشارات التي تمثلها أو ترمز إليها".<sup>(3)</sup>

أما نصار في محاولته إعطاء تعريف للأيديولوجية يقول: "إن الأيديولوجية تقام من أفكار اجتماعية، يرتبط بمصلحة اجتماعية معينة، وبشكل أساس لتحديد أو تبرير فاعليتها الاجتماعية في مرحلة تاريخية معينة".<sup>(4)</sup>

وهذا يعني أن الأيديولوجية تقع في أحكام جانبية وجزئية، لأنها تفكير منحاز وهو تفكير عملي، وتفكير مصلحي، وفي هذا النوع من التفكير تصبح الحقيقة مطلبا ثانويا، بل التفكير فيما يحقق مصلحة جماعية.

أما جورج زيناني: "فلا يختلف عن مفهوم نصار في تعريفه للأيديولوجية فيشير بأنها تحمل تناقضا بين الشعارات التي تظهرها والحقائق التي تبطنها، فهي تعبر عن وعي إيديولوجي

(1) أحمد عبد الحليم عطية وآخرون، طريق الاستقلال الفلسفي (باب المعرفة)، قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار، ص16.

(2) كميل الحاج، الموسوعة المسيرة في الفكر الفلسفي والإجتهادي، المرجع السابق، ص81.

(3) ناصيف نصار، طريق الاستقلال، (سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع)، دار الطليعة، 1988م، بيروت، ص

(4) المصدر نفسه، ص43.

زائف من خلال مضمون العلاقة بين المعرفة والمصلحة الإنسانية<sup>(1)</sup>، أي أنها وسيلة لتحقيق مصالح لجماعة محددة.

ومن خلال مما سبق، نرى أن جل المفاهيم تصب في معنى واحد، وأن الأيديولوجية تنحاز في تفكيرها إلى مصلحة الجماعة التي تمثلها في إطار اجتماعي، إذ أن الفكر الأيديولوجي تتعلق قضاياها بواقع الحياة الاجتماعية ومشكلاتها الجماعية أو الاقتصادية أو السياسية أو الثقافية.<sup>(2)</sup>

ومنه فأن ماهية الفكر الأيديولوجية هي ماهية اجتماعية كونها تغرم مساحة جماعة معنية، متفاعلة فيما بينها، يقول: "وما الإيديولوجية سوى شكل من أشكال تعبير الجماعة على فاعليتها."<sup>(3)</sup>

وذلك بمعنى أن التفكير الأيديولوجي مرتبط بالمنفعة والمصلحة التي تعود على ذلك الجماعة كما تراه هي مناسباً لها.

أن الفكر الإيديولوجي فكر مركب فهو ناتج تفاعل جملة من العوامل يقول ناصيف: "الفكرة الإيديولوجية ليست وليدة العقل وحده، إنها وليدة العقل والشعور والخيال والإرادة والنزعة الباطنية."<sup>(4)</sup>

إذن فالتفكير الإيديولوجي تفكير نمائي نفعي بالدرجة الأولى، يسعى فيه المفكر إلى الدفاع عن جماعته، ويبغي بذلك تحقيق مآربها بأي وسيلة كانت، والطريق إلى ذلك يمر بجدلية الإقناع والإكراه، والبرهان والإيمان، أي أنها وليدة الذات الإنسانية بكل قواها. وعليه فإن التفكير الإيديولوجي وإن اختلف جوهرياً على التفكير الفلسفي الذي ينزع إلى الحقيقية

(1) جورج زيناني، رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي، 1993م، بيروت، ص79.

(2) ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، المصدر السابق، ص43.

(3) المصدر نفسه، ص44.

(4) المصدر نفسه، ص44.

المجردة إلى قوام عقلي، فإنه يحمل بين طياته، لكن ذلك ليس معناه أن الإيديولوجية شكل من أشكال الفلسفة لان التصور بالمعنى الإيديولوجي يختلف عن التصور بالمعنى الفلسفي فذلك ما يؤكد نصار: " فالإيديولوجية بالمعنى العيني هي نظرة فرد أو فئة إلى جماعة شاملة معنية، أو نظرة جماعة معينة إلى نفسها من حيث جماعة متميزة الهوية وفاعلة في سبيل تحقيق مصالحها وتطلعاتها." (1)

ومنه فإن التصور الإيديولوجي يمثل نتائج بناء إيديولوجي ناتج عن جماعة تاريخية معينة.

أن الإيديولوجية بمعنى النصاري تقض عن نفسها بوصفها قضايا اجتماعية مترابطة أي أنها تتجه نحو العالم المعيشي ومشكلاته، فالماهية الجوهرية الإيديولوجية هي الماهية الاجتماعية لأنها موضوعة بالتحديد لأجل جماعته معنية، تسعى لتحقيق مقاصدها ومصالحها، فالتفكير الإيديولوجي عند نصار يبدأ من غاية التفكير الإيديولوجي انتهاء عند أن المفكر الإيديولوجي ينزع دائما الخصوصية بالانحياز إلى الموقف الفكري لجماعة معينة إن كان قضائيا أو عفويا. (2)

فيقول نصار: "التفكير الإيديولوجي سواء كان دفاعيا أو نقديا، يعبر دوما عن تطلعات جماعة معينة أو مجتمع تاريخي يحمل في أحشائه نزعات عميقة، هي وليدة تاريخ طويل خاص، ومهما كان فيه من منزوع إلى المشمول الإنساني، فإنه يتصور هذا النزوع ويعيشه انطلاقا من الموقع الجماعي الخاص، أو أن المجتمعي الخاص الذي يرتبط به أصلا." (3)

(1) ناصيف نصار، الأيديولوجية على المحك، فصول جديدة في تحليل الايدولوجيا ونقدها، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1994، ص44.

(2) الطالب جلول مقورة، فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر (طه عبد الرحمان وناصيف نصار: بين القومية والكونية)، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتورا العلوم في الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، قسم الفلسفة، جامعة الجزائر-2، 2013-2014، ص 169-170.

(3) ناصيف نصار، الأيديولوجية على المحك، فصول جديدة في تحليل الايدولوجيا ونقدها، المرجع السابق، ص45.

يضرِب لنا رضوان زيادة نموذجاً على تشكّل بارز من الأشكال الإيديولوجية وهي الإيديولوجية الدينية، حيث يؤكد أننا نشهد في الفكر العربي المعاصر " ردة " إلى عصر النهضة من نوع غريب، فالرموز يعاد استحضارها وتنصيبها، والأفكار تستجلب من عصرها لتشهد عصرنا إننا نعيش ما يشبه "سلفية نهضوية"<sup>(1)</sup> ووجب علينا قراءتها لكي نستجيب لمتطلباتها الراهنة والمعاصرة، وبذلك يعاد خلق النهضة مجدداً.

كما أن النهضة تعبر عن مدلول الأدلجة بكل تجلياتها، وهذا في حقيقة الأمر لم يأت بصدفه بل هو نتيجة حتمية ومنطقية تتعلق بالظروف الفكرية الاقتصادية، والسياسة التي يعيشها المجتمع العربي، والذي لا بد له من حلول تقع كلها في فخ العمل الأيديولوجي الذي يتخذ من العوة إلى الماضي أو الإستكانة للحاضر بغية تحقيق الأبعاد الأيديولوجية لفئة أو أخرى وهي نفس الفكرة أكدها "عبد الله حما" حيث قال: " ذلك مرتبط بما يجري في الساحة العربية من إخفاقات وهزائم، وتغيير في مزاجية الجماهير، واتجاهها نحو التيارات السلفية، ومرتبطة أيضاً بهجوم المستقبل وتحقيق آفاق المجتمعات العربية واستشفاف سيل تقدمها وعلاقتها مع العالم الآخر، الذي دخل مرحلة الهيمنة الأمريكية، لردح من الزمان"<sup>(2)</sup> ، فإذن هو لزام تحرير العقل من التبعية الأيديولوجية التي تدفعه إلى ربط المعرفة بالمصلحة لا بالحقيقة، وعليه فإن: "انتشار الأيديولوجية لا يصر عن اختيار عقلائي وكذلك استمرارها وقواها."<sup>(3)</sup>

وعليه فإن من واجبنا بل نحن ملزمون بتحرير العقل من التبعية الأيديولوجية التي تدفعه إلى ربط المعرفة بالمصلحة لا بالحقيقة، وإجمالاً فإن التصور النصاري الأيديولوجي

(1) رضوان زيادة، إيديولوجيا النهضة في الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 2004م، بيروت، لبنان، ص 112.

(2) عبد الله حنا، النهضة والاستبداد، دار الأهالي، 1994م، دمشق، سوريا، ص 19.

(3) بول سالم، الميراث المر (الأيديولوجية والسياسة في العالم العربي)، تر: بدر الرفاعي، المجلس الأعلى للثقافة، 2002م، القاهرة، مصر، ص 286.

يبتعد عن الصور المثلى للمنهج العلمي والمعرفي والفلسفي، المتمثل في البحث عن الحقائق، لأنها تقوم على توجيه الحقيقة حتى تتحول إلى وسيلة لأجل تحقيق مصالح معينة لفئة معينة في زمن معين.

وتتعدد الأيديولوجيات بتعدد المنطلقات، لكن في نهاية المكان فغن الأيديولوجية سواء كانت قومية أو وطنية أو إسلامية أو ماركسية، أو في الليبرالية التي تؤمن بالدولة وباقتصاد السوق، هي التي توجع آليات العمل، وتتحكم في الطرح الاجتماعي، الاقتصادي، السياسي، والديني، وبالتالي يتحول خطاب النهضة في حد ذاته إلى أيديولوجية.<sup>(1)</sup>

ولذلك فإن الحديث عن نهاية التفكير الأيديولوجي هو من قبيل الحلم، رغم أن هذه الفكرة قد تكونت عن الغرب المعاصر بعد الحرب العالمية الثانية وسقوط الأيديولوجيتين النازية والفاشية، ثم تجدد الحلم بعد انكماش وفشل الأيديولوجية الشيوعية في المجتمع الرأس مالي، وتقوم بطرح نفسها اليوم بع انهيار المعسكر الشرقي، ولذلك ينتهي نصار إلى:

أن ظهور فكرة نهاية الإيديولوجيات مرتبط بتغيرات كبيرة في ظل الصراعات الأيديولوجية، والسياسة وأن مصدر هذا التوجه هو جماعات تدعو إلى الاستغناء عن المبادئ المثلى التي تعبر في نظرها عن أوها، فالحل هو الحكم التكنوقراطي،<sup>(2)</sup> وأن الغاية من هذه الفكرة قطع الطريق أمام التفكير في تغيير النظام العالمي الجديد، الذي يقوم على سيطرة الرأسمالية المتقدمة وأيديولوجيتها، وعلى هذا الأساس فإن نهاية الأيديولوجية هي تعبير عن نقد إيديولوجي للإيديولوجية، وي طرح ناصيف نصار هذا الطرح ليس من باب التسليم بنهاية الأيديولوجية وأبديتها، وإنما من زاوية البحث عن الحقيقة ونقد التفكير الإيديولوجي.<sup>(3)</sup>

(1) جلول مقورة، المرجع السابق، ص 171-172.

(2) ناصيف نصار، الأيديولوجية على المحك، المصدر السابق، ص 31-32.

(3) المصدر نفسه، ص 35.

لكن هذا لا يعني تماما نهاية الأيديولوجية، لأن هذه الأخيرة أوسع وأشسع من أن تحتضر في نظرة معينة للوحدة أو مفهوم محدد للتوحيد بين الشعوب، فتغير الظروف يؤدي إلى ظهور صيغ جديدة للأيديولوجية دون الخلل في معناها ومبناها، إذن فشعار نهاية الأيديولوجية ليس سوى خداع وزيف الهدف منه بسط سيادة الأيديولوجية الأقوى، والاستحقاق بإرادة الأضعف وتفكيره.

## 2- صورة الآخر في التعامل الأيديولوجي

يرى ناصيف نصار أن صورة الآخر تتكون في مجرى التفاعل الاجتماعي، على عدة مستويات، وتلعب أدوار مختلفة ولكل مستوى وموقعه في لبيان الاجتماعي، ولكن يمكن أن تحصل صورة ما للآخر، ينبغي أن يكون ثمة طرف آخر، يبدو كآخر أو يتحدد كآخر بالنسبة للطرف الأول.<sup>(1)</sup>

إذن فتصور الآخر يتطلب توفر طرفين، كل طرف منهما يعتبر الطريف الثاني "آخر" بالنسبة له.

كما أن وجود جماعة تحرص على تأكيد تميزها عن غيرها، يقود بالطبع إلى وجود جماعة أخرى بكل جماعات تكون مختلفة عنها ومدربة كالآخر بالنسبة إليها، هذا يحسن التصور النصاري فيقول: " إن الآخر في مستوى الوعي الفردي، يظهر بثبات إلى جانب الذات أو في مواجهتها في أفق تطلعها أو في طريق تحركها".<sup>(2)</sup>

كما يؤكد أن: " صورة الآخر في التعامل الأيديولوجي هي صورة يرسمها أفرا جماعة معينة عن أفراد جماعة، معينة بصورة إجمالية بواسطة الأيديولوجية التي يعتنقونها

(1) ناصيف نصار، الأيديولوجية على المحك، المصدر السابق، ص105.

(2) المصدر نفسه، ص107.



ويشخصونها، بوعي أو بدون وعي، لأغراض عملية معينة"<sup>(1)</sup>، فكل إيديولوجية في النظر إلى الآخر.

كما أن لصورة لآخر الأيديولوجية خصائص من بينها أن التفكير الأيديولوجي تهمة معرفة الآخر من أجل تحقيق أكبر قدر ممكن من مصالح الجماعة المعنية بهذا التفكير، فالمعلومات المطلوبة من الآخر غرضها معرفة علاقته التأثيرية مع الجماعة الأيديولوجية، فصورة الآخر في التعامل الأيديولوجي يتطلب منا إدراك بداية الفرق بينها وبين المفهوم العلمي الآخر، ففي الأيديولوجية يمكن أن يحصل سعي إلى تكوين مفهوم موضوعي مضبوط عن الآخر، لكن هذا السعي يبقى محكوم بمنطق الأيديولوجية المبني على الانحياز والنفعية."<sup>(2)</sup>

صورة الآخر بالنسبة لناصر يريدها فلسفية ويراهما أيديولوجية وذلك ما يؤكد علي "محمد سيلا" يشير إلى مشكلة العلاقة بين الذات والآخر في الأيديولوجية، ويؤكد بحق أسبقية الذات على الآخر في رده على التصور الجدلي للعلاقة بين الذات والآخر، حيث يقول سيلا: " وليس معنى هذه الآلية الفكرية أن الآخر المخالف، أو المختلف هو الذي يمنحني ذا شيء كما قد يذهب إلى ذلك التصور الجدلي للعلاقة بين الأنا والآخر، بل أن الإيديولوجية من حيث أن منطلقها هو منطلق الهوية وتميل إلى القول بأن الآخر، آخر لأنني أنا هو، فهو بيني لا أستمدتها من اختلافي وخلافي بل من ذاتي، وهي أصل انبثاق ذاتية الآخر وهويته."<sup>(3)</sup>

ففي التعامل الأيديولوجي لا يمنح فيه الآخر هوية الجماعة، ولكنه ليس مستمدا لذاتيته من هذه الهوية باعتبار أصله، فالآخر آخر لأنني أنا، والعلاقة بين الأنا والآخر علاقة

(1) المصدر نفسه، ص 108.

(2) المصدر نفسه، ص 109-110.

(3) محمد سيلا، الأيديولوجية. نحو نظرة تكاملية، المركز الثقافي العربي، ط 1، 1992، بيروت، لبنان، ص 12.

تفاعلية منفتحة على أشكال التفاعل ونتائجها بحسب ما تتصوره الأيديولوجية وما يقرره الفعل في الواقع التاريخي.

كما يقر نصار أن: " صورة الآخر الأيديولوجية، صورة مركبة من أوصاف حسية، ومعنوية، ضمن جدلية خاصة للإدراك والتفسير." (1)

فتصوغ مصطلحات مثل البرجوازية والعمال، المساواة، التعاون، السلفية، العلماني، اليميني، اليساري، الشيعي والسني، على أنها مفاهيم أيديولوجية لا تخضع لمنطق المعرفة بقدر ما ترتبط بمنطق المصلحة.

وعلى ضوء ما سبق يقول نصار: " صورة إجمالية ترسمها جماعة أيديولوجية عن غيرها من الجماعات، بكيفية مصلحة، تجعل منها صورة غير محايدة، مشحونة عاطفياً، هادفة إلى نتائج معينة، ومضمون مع نزعة إلى التبسيط والتضخيم." (2)

وهكذا بان صورة الآخر بالنسبة للتعامل الأيديولوجي هي صناعة وإنتاج بمعنى إعادة إنتاج وصناعة الآخر أيديولوجية بما يتلاءم مع مصالح الجماعة، ويستدل نصار على هذه الفكرة بما اصطلح عليه الشيطان الأكبر الذي يقصد به السياسة الأمريكية وخطرهما على الشعب الإيراني وسائر شعوب العالم الإسلامي، والذي يختصر صراعاً أيديولوجياً وسياسياً ودينياً.

### المطلب الثاني: العلمانية السياسية

ارتبط مفهوم العلمانية بكل ما هو سياسي في استقلاله عما هو ديني، فاختلفت التعاريف، ولكن كانت كلها تصب تقريباً إلى القول، " بأنها استقلال دستور الدولة وسائر

(1) ناصيف نصار، الأيديولوجية على المحك، المصدر السابق، ص 111.

(2) المصدر نفسه، ص 119.

تشريعاتها وأنظمتها عن الاعتبارات الدينية والمذهبية وليس معنى ذلك نبذ الاعتبارات الدينية، والمذهبية نبذا عدائياً، فالدساتير والقوانين والأنظمة قد تستوحي تلك الاعتبارات، ولكنها تستوحد كمعطيات تراثية فكرية، أخلاقية، وخاضعة للتطور ولسيادة الشعب، مصر السلطة ومركزها<sup>(1)</sup>، وهو تعريف واضح ودقيق يركز على البعد السياسي العلمانية من خلال استقلال الدولة ودستورها، كما أنه تعريف نتج لاعتبارات فلسفية أحياناً أو تاريخية ارتبطت بالثورة الفرنسية، وما قامت عليه من مبادئ، أو لأسباب تعلقت حتى بحركة الإصلاح الديني، وتقبل الكنيسة لفكرة الفصل، ولم يتون ناصيف عن ولوج هذه الإشكالية لتحقيق مشروعه الفلسفي لقائم على ثنائية العلمانية والاستقلال الفلسفي.

### 1- السلطة السياسية والسلطة الدينية

يرى "ناصر" أن العلاقة بين الدولة والدين، من طبيعة المشكلات التي لا تزال بحاجة إلى عناية الفلسفة السياسية، وتظهر تموجات العلاقة، بينهما في مختلف المجتمعات، سواء كانت ليبرالية أو إشكالية، أو مجتمعات أخرى شقت لنفسها نموذجاً مستلهما من تراثها الحضاري تارة، ومن إحدى الأنظمة السابقة، وفي سبيل تحديد هذه المعالجة لا بد من ضرورة التمييز بين ماهية لدولة من جهة وماهية الدين من جهة أخرى.<sup>(2)</sup>

" لا بد أولاً من التركيز على ثلاث أفكار أساسية: الدين له ماهية خاصة، والدولة لها ماهية خاصة، ولا يمكن اشتقاق إحدى هاتين الماهيتين من الأخرى، أوردها إليها."<sup>(3)</sup>

(1) عبد الله لحدود، في العلمانية والديمقراطية، دار النضال، 1992م، بيروت، لبنان، ص 45.

(2) الوردي حيدوسي، علاقة المثقف بالسلطة عند ناصيف نصار، مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، 2011-2012م، جامعة الإخوة منثوري، قسنطينة، ص 41.

(3) ناصيف نصار، مطارحات العمل الملتمزم (في مشكلات السياسة والدين والأيدولوجية)، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 1986م، بيروت، ص 134.

يرى ناصيف " لما كانت السلطة الدينية في تناولها للدين تنطلق من الإيمان بمصدرها الغيبي، وتعجز عن تغيير طبيعة الأشياء التي تقتضي أن تكون السلطة السياسية سلطة دينوية أصلية، ولما كانت السلطة السياسية تنطلق من الأسس الطبيعي الحقوق للعلاقات الاجتماعية، وتعجز عن تعبير طبيعة الأشياء التي تقتضي أن يتطلع الإنسان إلى إدراك المطلق والاتصال به، بشكل أو بآخر فقد بات من الطبيعي أن تحاول كل سلطة من هاتين السلطتين تشكيل علاقة التفاعل بينهما وبين الآخر.<sup>(1)</sup>

يتحدث نصار على المد الجدلي بينهما من خلال الوقوف على العلائق المختلفة بين المدولتين، ليبدأ حديثه عن السلطتين من خلال توضيح البعد الديني لكلاهما، ولو أن السلطة السياسية تبدأ دينوية وتنتهي دينوية في حين أن السلطة الدينية وإن تجاوزت ما هو دينوي إلى ما هو أخروي من خلال تعلقها بما هو غيبي، إلا أنها تتخذ من المجال الديني حقلاً لممارسة شكلها المادي الرامي للتحقيق الروحي، فالمد الجدلي بينهما وفق مجموعة من العلاقات قد تكون اندماج، أو إنكار، أو نحالف أو الاستبعاد أو الاستقلال.

كما يؤكد نصار أن الإطار العام للتفاعل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية على مقولة الدينوية، فالأولى هي سلطة دينوية محصنة من حيث المصدر والغاية، بحيث السلطة الدينية فهي متصلة بالغيب من جهة المصدر والغاية والإيمان هو شرط قيامها، كما أن اتصال السلطة الدينية بالغيب لا بعني أنها لا تبالي بشؤون الدنيا، فيقول: "اتصال السلطة الدينية بالغيب بحسب ما تطرح نفسها، لا يعني أنها لا تبالي بشؤون الدنيا، فالدنيا موجودة بالنسبة إلى السلطة الدينية واقعا وقيمة، إذ أنها ليست سلطة دينية إنسانية في عالم الغيب، بل في هذه الدنيا، غير أن اهتمام السلطة الدينية بالدنيا لا يجعل منها سلطة دينوية مخصصة، فالدنيا مقصودة ومدركة ومستخدمة عند السلطة الدينية من وجهة الغيب في سبيل

(1) ناصيف نصار، -منطق السلطة- مدخل إلى فلسفة الأمر، دار أمواج للطباعة والنشر، ط1، 1995م، بيروت، لبنان،

الحياة الاخر، والسعادة الأخروية أو في سبيل السير فيها وتسييرها بموجب إرادة عليا مطلقة. وليس هذا هو اتجاه السلطة السياسية، فالدنيا مقصودة ومدركة ومستخدمة عند السلطة السياسية من وجهة الإنسان الاجتماعي، في سبيل تشكيلها وتسييرها وفق لإرادتها وأهدافها المنبثقة من طبيعة الوجود الاجتماعي.<sup>(1)</sup>

وفي الشكل الاندماجي تكون السلطتين في حالة من التوحد، أي تتوحد السلطة الدينية مع السلطة السياسية، بمعنى آخر يصبحان يتشابهان، بحيث أن الحكم السياسي هو نفسه الحكم الديني، فتنمظهر الدولة السياسية في شكل ديني تيوقراطي، وهنا تكمن خطورته لما له من إغراء يجعله حزبا للجماهير خاصة إذا كان لديهم نقص في الوعي الفكري والثقافي الذي وجه من شأنه أن يميز هذا الأنموذج السياسي الديني، لذلك فإن الاندماج الذي يسود السلطتين فهذا يعني وجود شكل واحد للدولة وهو الدولة الدينية، التي تقوم على مسلمة مفادها أن الدين أو السلطة الدينية هي الأساس الشامل لشتى مجالات الحياة فيقول "نصار": "إن لاهوت السلطة يصبح لاهوتا تيوقراطيا عندما يقرر أن الله نفسه يتدخل في حياة الإنسان الاجتماعية السياسية، ويخضعها لمشيئته من خلال المرجعية الدينية التي تتولى تفسير وتنفيذ تعاليمه وشعائره"،<sup>(2)</sup> وهو طرح فيما تعنقد وما يعتقد نصار لا يميز بين الدين وبين الخطاب الديني، فنتحول السلطة الدينية من مجموعة القواعد، والضوابط والأحكام التي تنظم حياة الفر اجتماعيا، سياسيا واقتصاديا وروحيا إلى نوع من الممارسة الرهبانية، تحتكر الحقيقة، فيها عند رجال الدين الذين يمثلون الحقيقة الدينية، وبالتالي فهم يمثلون السلطة الدينية.

إن مسألة حضور الله في حياة الإنسان ليست فيما يعتقد نصار مثل حضور الشمس في دين الطبيعة في لأنه لو كذلك لما كان هنالك اختلاف اليوم حول أحقية السلطة الدينية

(1) ناصيف نصار، -منطق السلطة- مدخل إلى فلسفة الأمر، المصدر السابق، ص 144.

(2) ناصيف نصار، منطق السياسة، المصدر السابق، ص 148-149.

في استيعابها لكل مناحي السلطة السياسية، لأنه آنذاك تكون الدولة الدينية أفضل الدول على الإطلاق، لكن الحقيقة أن حضور الله في دين الإنسان ليس كحضور الشمس في دنيا الطبيعة،<sup>(1)</sup> لأن لحظة الوعي البشري ليست لحظة واحدة ويكفي الخطاب الإلهي ليس على نموذج واحد، وتصبح كلمات مثل: الامتثال، الطاعة، التقديس، التفكير، التعنيف والترهيب هي أدوات سياسة غير بريئة في أيدي من يعتقدون أنفسهم هم الدين من رجال الدين، لبسط تصوراتهم وآرائهم الخاصة عن الدين.

وهنا يكمن تناقضهم على اعتبار أن الإيمان الديني، لا يفرض نفسه بالإكراه، فهو تجربة روحية سلوكية، يقوم بها الإنسان من دون أن يخرج من وضعه في الدنيا، ومن دون أن يتجاوز وجوده الطبيعي،<sup>(2)</sup> فينجم عن ذلك الاعتقاد في أن الوضع السياسي للإنسان مستقل عن وضعه الديني، فيجد الإنسان نفسه مضطرا إلى أن يحكم نفسه بنفسه بوصفه كائنا اجتماعيا قبل أن يكون كائنا دينيا.

إن الحقيقة في صورتها المثالية تقتضي المواجهة بين الوحي كوسيلة لعرض التصورات والقضايا المتعلقة بالله وصفاته وأفعاله ورعايته للإنسان وجميع الكائنات، والوعي كوسيلة مباشرة لفهم الوحي من جهة، وإفشاء أسرار الطبيعة وجميع القوانين الأخرى التي تحكم الإنسان بشريا وبيولوجيا وسيئا، ومن التناقض أن نقول أن الإنسان يمكن أن يخرج من وضعه الطبيعي عندما يتفاعل مع الوحي. إن الدين، بفضل طاقته الروحية المحقرة وقوعه الدنيوية الإرشادية، يأخذ على عاتقه مهمة صنع الإنسان القائم على طبيعته الاجتماعية الدنيوية ليحقق الفعل الدنيوي والحضاري والسياسي والإبداعي.<sup>(3)</sup>

لذلك يؤكد ناصيف أن الدولة الدينية حقيقية واقعة في تناقض حسب طبيعتها، فإذا كانت دينية بالمعنى لمطلق، فهي حالة منفصلة عن الشخص الطبيعي، فهي حالة اللادولة،

(1) المصدر نفسه، ص 149.

(2) ناصيف نصار، منطق السلطة-مدخل إلى فلسفة الأمر، المصدر السابق، ص 149.

(3) المصدر نفسه، ص 150.

وإذا كانت دولة بالمعنى المطلق، تمارس وتعرف اليوم كما هي، فهي خدعة وحيلة سياسية تقوم على التماهي مع الدين لأغراض استبدادية.<sup>(1)</sup>

كما أن نصار ينتقل من شكل الانصهار لتفاعل السلطة السياسية والسلطة الدينية، إلى شكل التحالف، وهو شكل آخر من أشكال العلاقة بين السلطتين، غير أن الصراع على السيادة وارد فيما بينهما فيقول عن التحالف: "أنه لا يلغي تماما إمكانية التصارع على السيادة والأولية فيما بينهما، ففي التحالف بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، يختفي الصراع وراء الخدمات المتبادلة والمصالح المشتركة."<sup>(2)</sup>

وتختفي حدة الخلاف عندما تتيح دائرة المصالح المشتركة بينهما، لكن مسألة استبداد سلطة على الأخرى أمر محتمل، والتحالف بين السلطتين له أنواع، فهناك التحالف القوي، التحالف الضعيف، التحالف البيئوي، التحالف المرجلي المؤقت، وكلما أصبح التحالف أقوى، افترينا من التكامل، وكلما تراخينا نبتعد عنه، فلم نحقق دولة دينية بالمعنى الحقيقي والكامل، ولا دولة علمانية بالمعنى التام.<sup>(3)</sup>

لذلك يميل ناصيف نصار نحو العلاقة بين السلطتين والتي تتمثل في لاستقلال بالمعنى الحقيقي للكلمة، لن يكون عناك انغلاق ولا تجاهل، بل احترام وتفتح وانفصال ليس من جانب واحد وإنما من الجانبين، فيقول: "يظهر بوضوح أن الاستقلال بين السلطة السياسية والسلطة الدينية يقتضي الاعتراف المتبادل بينهما بحق كل واحدة بوجود منفصل عن الأخرى،"<sup>(4)</sup> ومنه فإن خير علاقة يمكن أن ترتبط السلطة الدينية بالسلطة السياسية هي علاقة استقلال كل منهما بمجاله، واعتراف كل منهما بالأخرى بوجود منفصل لكل منهما.

(1) المصدر نفسه، ص 150-151.

(2) ناصيف نصار، منطق السلطة-مدخل إلى فلسفة الأمر، المصدر السابق، ص 160-161.

(3) المصدر نفسه، ص 161.

(4) المصدر نفسه، ص 178.

ومع ذلك، مع ضرورة تحديد العلاقات وتنظيمها في ظل التداخل بينها على المستوى الديني والاجتماعي، يحق للدولة بالمعنى السياسي، على سبيل المثال، مراقبة أشكال وأنماط التين وتشكيل الممارسة الدينية، حتى يساهم في تقنين وتنظيم العلاقات التربوية والعائلية، لذلك يجب فرض الاحترام من خلال الاستقلال المقنن دستوريا، حيث أن الدولة كيان اجتماعي وسياسي ويتجاوز مفهومها الديني، مما يسمح بالتعايش بين الطوائف الدينية.<sup>(1)</sup>

لكن ناصيف نصار وإن كان يقر بسهولة المهمة نظريا فإنه يقر أيضا بصعوبتها علميا لكن تحقيقها ليس مستحيلا، لأنه يتطلب كما يؤكد في " فهما صحيحا لظاهرة السلطة، في دنيا الإنسان، وانضباطها ذاتيا عند كل إنسان صاحب سلطة، وانتصارا في كيان الإنسان الاجتماعي لإرادة الوحدة النسبية على الوحدة المطلقة، وشيوع ثقافة العقل والحرية والمسؤولية في المجتمع إجمالا."<sup>(2)</sup>

والعبرة ليس القضاء على الخلافات، بل التغلب على تحولها إلى خلافات وصراعات وحروب وفتنة، الأمر الذي يتطلب حاكما حكيما يوازن الأمور في وزنها الحقيقي، ويفهم قبل أي شخص آخر مستويات التواصل بين ما هو ديني، وما هو سياسي، للوصول إلى تسوية عادلة للمشاكل المطروحة، تتجاوز حواجز الإقصاء والإنكار وحتى الاندماج والتحالف للوصول إلى الاستقلال الواعي والحر والأخلاقي الهادف.<sup>(3)</sup>

## 2- نحو ديمقراطية\* ليبرالية

(1) جلول مقورة، فلسفة التواصل، المرجع سابق، ص 200-201.

(2) ناصيف نصار، " منطق السلطة"، المصدر السابق، ص 183.

(3) جلول مقورة، فلسفة التواصل، المرجع السابق، ص 201.

\* ظهرت الديمقراطية في اليونان بالقرن الرابع ق.م، وتعني من حيث الاشتقاق سيادة الشعب، وليس حكم الشعب، ومن بين التعريف تعني شكل خاص من أشكال تنظيم المدينة، لم تعد الديمقراطية تشير إلى شكل محدد لنظام الحكم، وإنما أصبحت منذ القرن 20 تشكل أفقا، ومستقبلا لكل نظام سياسي مشروع وشرعي، وبتعبير فلسفي أصبحت مثلا معياريا سواء على مستوى الخدمات أو القيم (نقلا عن جلول مقورة: فلسفة التواصل، مرجع سابق، ص 205).



إن الحديث عن العلمانية السياسية وتطبيقاتها يمر حتما بالاعتماد على مفهوم الدولة الديمقراطية الليبرالية طالما أنها تعني التحرر الكامل من الدين باعتباره أساس قيام الدولة، ولم يعد السؤال المطروح صراعا ضد الديمقراطية ومقارنته لغيره من الأنظمة الأخرى على أساس لاستبداد والقمع، بل بالأحرى على أساس حل الديمقراطية،<sup>(1)</sup> وعندما يتعلق الأمر بالعالم العربي فهو حالة من الارتباك والتردد الاعتراض على الديمقراطية.

والحل حسب نصار، يكمن في قيام الفلسفة بواجبها، بالإضافة إلى العلوم السياسية والاجتماعية، وليس الوصول إلى إجماع على حل واحد للديمقراطية، بل إلى أن يتم الاختيار على أساس قناعة نظرية واحدة راسخة، ويلاحظ نصار أن الفلسفة رغم عالميتها لا تنسى أن الألوان والتفسيرات المرتبطة بالعمل الديمقراطي تختلف باختلاف الزمان والمكان،<sup>(2)</sup> ولذلك نحسب أن فيلسوفنا اقتنع بأنه من الضروري للمفكر العربي أن ينتج ديمقراطية تناسبه وتتاسب الوضع السوسولوجي والسيكولوجي والسياسي للمجتمع العربي.

يقترح نصار نموذجا للديمقراطية الليبرالية أسماها التكافلية، والوطنية، متجاوزا بها إخفاقات الديمقراطية التوافقية الطائفية، بدأ تحليله النظري من لجة لمركزية للديمقراطية وهي الشعب، التي لا تدمل دلالة واحدة، إن القول بأن الشعب هو مصدر السلطة لا يحسم المسألة تماما، عفن أي شعب تتحدث: " الشعب في التصدر الشعبي الاشتراكي للديمقراطية هو بصورة إجمالية مجموعة الطبقات والفئات العاملة في المجتمع في مقابل الفئات والطبقات المالكة للرأس مال."<sup>(3)</sup>

(1) ناصيف نصار، في التربية والسياسة (متى يصير الفرد في الدول لعربية مواطنا)، دار لطبعة للنشر والتوزيع، ط2، 2005م، بيروت، لبنان، ص 157.

(2) ناصيف نصار، "مطارحات للعقل الملتزم"، في بعض المشكلات السياسية والدين والأيدولوجية، دار الطبعة للطباعة والنشر، ط1، 1986م، بيروت، ص 258.

(3) ناصيف نصار، "مطارحات للعقل الملتزم"، المصدر السابق، ص 261.

لكن الديمقراطية للمعنى الاشتراكي الذي تأسس نظريا لحق ونقض وتبيان تهاافت الديمقراطية الليبرالية، حسب نصار لم تتوحد ضمن تصور واحد، بل يمكن إرجاعها إلى الاشتراكية إصلاحية تشدد على الهدف الاقتصادي والاجتماعي، دون أن تنفي المبدأ القومي، والليبرالي، تم الاشتراكية الثورية الماركسية الشيوعية، ثم الاشتراكية الانقلابية، والأقوم هو اتخاذ طريق فعال وسريع برأي الاشتراكيين الانقلابيين، وعليه فإن دخول الجيش السياسية لن ينزع عنه طابعه الانقلابي العسكري، مهما أراد الاشتراكيون الانقلابيون، والحكم هو الهدف.(1)

إن الأمر الصعب المطروح أمام الديمقراطية التوافقية هي التعددية العرقية غير المنظمة إقليميا، ويؤكد الواقع عدم قدرة وعجز الديمقراطية التوافقية على تنظيم ومراقبة السجال السياسي، لأنها تختار دائما كحل أممي لإرضاء الجماعات على حساب حقوق الشعب، وبذلك تنتهي إلى تفنيت الوحدة وإلغاء المواطنة التي تعتبر أهم الأهداف التي تسعى الديمقراطية لتحقيقها.(2)

يقول نصار: " الديمقراطية الليبرالية هي شعب يعني أنه يمثل أراده من دون اختزال لشخصياتهم وهوياتهم، ومن دون طمس لتعدد أهوائهم ومنازعاتهم، ومن دون تنكر لمصالحهم الخاصة"(3) ومنه فإنه يرى بأن الديمقراطية ليست مجرد حكم سياسي أو نظرية فلسفية بل هي كذلك مسألة تربية، كما أنها مرتبطة بالوعي، ويعد النطق وسيلة الفرد الليبرالي الديمقراطي في إحداث التفاعل والتواصل بين أفراد المجتمع.

إن نجاح الفعل الديمقراطي الليبرالي يتأني من خلال اعتباره مشروع مجتمع يقوم أولا على لتربية قبل السياسية، وهنا يشير نصار إلى أن التركيز حول نوعية المواطن وتفعيل مشاركته كعنصر أصيل وعضو فعال ومسؤول، فالخطاب الديمقراطي خطاب أخلاقي وسياسي

(1) المصدر نفسه، ص 264-265.

(2) المصدر نفسه، ص 273.

(3) ناصيف نصار، التربية والسياسة، المصدر السابق، ص 289.

وعقلاني، يقول نصار: " إن الديمقراطية الحقة ليست الديمقراطية الليبرالية بل الديمقراطية الوطنية الليبرالية"<sup>(1)</sup> لذلك يجب أن يكون الفرد مواطناً صالحاً متشعباً بالقيم الليبرالية التي تعلمها في نشأته.

إن الديمقراطية مفهوم غريب ودخيل على المجتمع العربي، ولكي يتحول العقل العربي إلى مفهوم تقليدي، يجب على المجتمع الديمقراطي الليبرالي الوطني العلماني القيام بمهمتين:

- الأولى: تقوم على نقد المقولات المستترة وراء المظاهر والمؤسسات ذات طابع الحديث، وأبرزها مقولة القهر على تحديد وضع معين للعلاقة بين الحاكم والمحكوم.<sup>(2)</sup>

- الثانية: تختص بالتربية السياسية التي تقوم على مبادئ ثلاث تتمثل في: أسبقية الانتماء الوطني، المساواة بين كل فرد، الحرية المسؤولية<sup>(3)</sup>، لتصبح الديمقراطية المرتكزة على القاعدة العلمانية همّاً يحمله الجميع من أجل تجاوز الخلافات ذات الطابع الأيديولوجي، وتحقيق التوازنات والتوافقات ذات طابع العلماني، سعياً نحو تحقيق ديمقراطية ليبرالية وطنية علمانية.

على سبيل الختام لهذا الفصل يمكننا القول أن العلمانية هي هدف المشروع النصاري الأكبر الذي يراها بأنها الفلسفة التي تدافع عن العقل وحدوده في ممارسة البحث الميتافيزيقي، كما أكد أن العلمانية لا تلغي الدين، بل تعني فقط فصل السلطة السياسية عن السلطة الدينية، ومنع تعدي السلطة الدينية إلى المجال السياسي، كما تمنع تعدي السلطة السياسية إلى المجال الديني ويقر بأنه يستحيل التحدث عن العلمانية دون أن نتحدث عن علاقتها بالدين.

كما يمكننا القول بأن ناصيف نصار قد أخضع الفكر الأيديولوجي إلى التحليل النقدي، ودعي إلى فتح باب دروب أمام حركة الإبداع الفلسفي، فقد رفض ناصيف التبعية لتاريخ

(1) ناصيف نصار، التربية والسياسة، المصدر السابق، ص 295.

(2) ناصيف نصار، مطارحات للعقل الملتزم، المصدر السابق، ص 78.

(3) المصدر نفسه، ص 79.

الفلسفة، والانصياع لمشكلاته، أو أيديولوجياته، متأملاً بذلك تخلص الفكر الفلسفي من براثن الأيديولوجية، هذه الأخيرة التي اعتبرها نظام من أفكار اجتماعية يرتبط لمصلحة جماعة معينة، يسعى فيه المفكر إلى الدفاع عن جماعته وتحقيق مآربها ومصالحها، كما يقر نصار بضياح الحقيقة بين أيديولوجية الفلسفة والاحتفاظ الذي ميز الواقع العربي إيديولوجي، سواء كانت إيديولوجية حزبية، قومية، طائفية أو غيرها، ولذلك نجد نصار يدعو إلى رفض ونقد التفكير الأيديولوجي القائم على التبعية والدمج والذي التفكير الأيديولوجي القائم على التبعية والدمج.

وقد كانت الفلسفة النصارية تسعى للوصول إلى الحقيقة المجردة من أي تأثير إيديولوجي والتأسيس لمبدأ الاستقلال الفلسفي معلناً بذلك البديل العلماني الذي يتمثل في العلمانية السياسية والتي تقتصر على تحرير الدولة من هيمنة الدين ولا بلغي بذلك الدين أو التجزئة الدينية، وبالتالي فسرعان ما ينبعث من رماد الأيديولوجي سعى بذلك نصار نحو تحقيق ديمقراطية وطنية ليبرالية.

# الفصل الثالث:

البديل العلماني من صنف

السياسة إلى رحابة التنوير

على سبيل لتمهيد لهذا الفصل يمكننا القول بأننا نجد أنفسنا أمام فيلسوف نقدي كونه يرفع شعار النقد الإبداعي من أجل تحقيق الاستقلال الفلسفي، طارحا بذلك قضية الإبداع ورفضاً لكل أشكال الإتياع، ناقداً بذلك التفكير الأيديولوجي الذي يقوم على التبعية والدمج وداعياً إلى البديل التنويري العلماني العقلاني لقائم على الفصل والتميز، فالعلمانية هدف المشروع النصاري الأكبر لذا نجد المصطلح حاضر وبقوة في كل أعماله خاصة في جانبها النظري، فجاءت فلسفة نصر تحمل شعار العقل المنفتح على مختلف المجالات وعلى طاقات الإنسان المختلفة، فتدعو بذلك إلى العقلانية المنفتحة التي لا ترى في العقل المجرد الوسيلة الوحيدة للمعرفة، كما دعى مشروعه الفلسفي إلى انتصار العلمانية بمفهومها السياسي ومفهومها التنويري.

وإن هذا البديل العلماني الذي يقدمه نصار، يحاول فيه تجاوز المفاهيم والأبعاد السياسية التي تقتصر على فصل السلطة السياسي عن السلطة الدينية، إلى الحديث عن العلمانية التنويرية التي تسعى إلى تحقيق مجتمع عقلاني علماني.

وذلك ما سنتناوله في صفحاتنا الآتية من خلال مبحثي العلمانية التنويرية وعقلانية نصار.

### المبحث الأول: العلمانية التنويرية

يعتقد نصار أن العلمانية بالمعنى الوارد في كتاب "العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة" لعبد الوهاب المسيري يجعل منها نظرة عقلانية شاملة إلى العالم المتكون من الإنسان والطبيعة المرتبطة ارتباط وثيق بفلسفة الواحدية المادية التي ترجع الإنسان كلياً إلى الطبيعة، والطبيعة إلى لمادة يقول نصر: "إذا كنت العلمانية الجزئية تعني فصل الدولة عم الدين، فإن العلمانية الشاملة تعني فصل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية عن الحياة في جانبها العام

والخاص<sup>(1)</sup> أي أنه يتجاوز حدود العقل بفصل الدين عن الدولة والفصل القيم الإنسانية والدينية والأخلاقية عن الحياة.

وهنا يطرح ناصيف نصار التساؤل الآتي: " إذا كان من الضروري لفهم حقيقة العلمانية عدم الاكتفاء بفصل الدين عن الدولة، فهل من الضروري ربطها في المبدأ أو في الواقع بفلسفة الواحدية المادية؟"<sup>(2)</sup>

فيجب اعتمادا على الحضارة العربية كنموذج بارز في ممارسة الطرح العلماني، وفيها: " لا تسود الفلسفة الواحدية المادية كروية وحيدة إلى العالم، على الرغم من النفوذ الكاسح الثالثو الرأسمالية والعلوم، والتكنولوجيا،"<sup>(3)</sup> ذلك أن النزعة الإنسانية تتميز بالتجدد، وترتبط بالمبادئ الحقيقية والأخلاقية التي تسمو وترتقي بكرامة الإنسان، ويقول نصار: " ما دامت العقلانية بعيدة عن تحويل استقلالية العقل إلى امبريالية للعقل، أو إلى عبادة العقل، فإن العلمانية ستظل فضاء مفتوحا ضمانا لحرية العقل والتفكير به وفيه، ونقده في ذاته وفي إنجازاته وضمانا أيضا لحرية الإيمان الديني، والتفكير به وفيه، ونقده في ذاته وفي إنجازاته، وذلك لأن العلمانية ليس ميتافيزيقيا، لا تستلزم بالضرورة ميتافيزيقيا واحدة بعينها"<sup>(4)</sup>، لذلك نجد أن نصار يؤكد على أن العلمانية ليس خروجا عن القيم وعن الدين، ولكن خروج من هيمنة هذه القيم والدين بحيث تتحول الحقائق إلى إيديولوجيا وإلى تسلط وسيطرة، فيفقد الإنسان حرته، وحقه في الاختيار، والمعرفة والتدين، وفي ذلك تجاوز للمعنى السلبي للعلمانية على أنها انفصال عن القيم الأخلاقية والإنسانية، إلى ضرورة الحديث عن تنظيم ووعي لهذه العلاقة.

(1) ناصيف نصار، الإشارات والمسالك، من إيوان رشد إلى رحاب العلمانية، مصدر سابق، ص 262.

(2) المصدر نفسه، ص 262.

(3) المصدر نفسه، ص 262.

(4) المصدر نفسه، ص 262.

والحديث عن العلمانية التنويرية يوحى بالوحي الذي تؤديه في تكوين رؤية فلسفية واضحة حول الإنسان والعلم والعقل والحرية والمواطنة وغيرها، لذلك وجب الحديث عن العلمانية وبوصفها عقلانية وعلمية وحرية ومواطنة.

### المطلب الأول: نحو مجتمع علماني

يجتمع نصار مقالته نحو مجتمع علمي علماني " كقوله للفيلسوف برتراند راسل " في قوله: " المجتمع العلمي كما أتصوره هو المجتمع الذي يستخدم حيز منهج علمي في الإنتاج والتعليم والدعاية"<sup>(5)</sup>، وهكذا يحاول راسل، من وجهة نظر نصار، أن يرى مجتمعا علميا أصبح فيه المنهج العلمي الضامن الرئيسي للنشاط والتنظيم، وأبرز هذا التصور نموذجا تكنولوجيا لزن عنه حكم الأقلية والخبراء، وفي ذلك تهديد لكيقونة الإنسان القائمة على الحرية والعدالة وحقوق الإنسان.

ويقول نصار مضيفا إلى ذلك: " هذه الفكرة تصلح إن تكون منطقا لتفكيرنا في المجتمع العلمي الذي نود تحقيقه إذ أننا نعيش في ظل نظام ديمقراطي يتعين عليه أن يقيم علاقة صحيحة، ليس بين العلم والسياسة وحسب، بل قبل ذلك بين الأفراد والجماعات والدولة من جهة، وهوية المجتمع الذي يتم الانتماء إليه من جهة ثانية،"<sup>(6)</sup> وتستند هذه النتيجة إلى إحداث تغيير في مضمون مفهوم المجتمع العلماني، بما يضمن علاقات سليمة بين الأفراد والجماعات والشؤون الدولية، بالإضافة إلى العلم والسياسة، ويؤكد ذلك على أنه: " لا يمكن فصل الاتجاه نحو العلمية عن الاتجاه نحو العلمانية."<sup>(7)</sup>

المجتمع بحسب نصار يجب أن يتحرر من قيود البائية ومن سمات العقلية الحسية التجريبية، وذلك برقع حجم أو مستوى استعداده لاستخدام المنهج العلمي في الاعتبار أو

(5) ناصيف نصار، نحو مجتمع جديد، مقومات أساسية في نقد المجتمع الطائفي، دار القليعة، ط5، 1995م، بيروت، ص 179.

(6) ناصيف نصار، نحو مجتمع جديد، المصدر السابق، ص186.

(7) ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الأيديولوجية ( أطروحات في تحليل الأيديولوجي وتحرير الفلسفة من هيمنتها)، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 1980م، بيروت، لبنان، ص 186.



العمل، من الحاجة إلى استجابة من المؤسسات المنتجة للمعرفة والوسائل العلمية، والتي تتجاوز مجالات العلوم والطبيعة والرياضة إلى مجال أكثر تأثيراً في فهم الإنسان والمجتمع، وهي العلوم الإنسانية.

ويقول نصار: " العلوم الإنسانية تؤثر في نوع العلمية التي يأخذ بها المجتمع أكثر من العلوم الرياضية والطبيعية...إنها تقدم الوسائل اللازمة للسيطرة على الإنسان والمجتمع<sup>(8)</sup> والسيطرة لا تعني الهيمنة إنما هي خيار استراتيجي ضروري لأجل الوصول إلى مجتمع علمي علماني، يقوم على ركيزة التخطيط، فالعلمية تفترض منهج واضح وقصدي نحو تحقيق أهداف معينة، وتنظيم للأفكار والوسائل، وفي ذلك يقول نصار ويؤكد: " أن التخطيط تأليف بين النظرية والتطبيق، أي أنه يقوم على أساس دراسة عليا للواقع الاجتماعي مع محاولة إخضاع حركة الواقع لاتجاه معين...المجتمع المتقدم علمياً وضاعياً هو المجتمع المؤهل للتخطيط والقادر على التحكم بمصيره ومصير غيره."<sup>(9)</sup>

ويقول أيضاً: " إنه استخدام المنهج العلمي في التخطيط لقطاعات الإنتاج وقطاعات التعليم والتربية من الضرورات الأولى لقيام المجتمع العلمي،"<sup>(10)</sup> ومنه الأمر الذي يجعل من التخطيط جوهر قيام المجتمع العلمي العلماني بكل مناحيه وجوانبه.

وعليه فإن مقولة التخطيط تعتبر مقولة جوهرية ومركزية لفهم هوية المجتمع العلمي العلماني، ولذلك وجب القيام بمهمتين، الأولى تتعلق بالصناعة البشرية من خلال التخطيط في التعليم لإعداد شخص صالح جيد وتفاعلي يعبر عن المواطنة بانتماء تاريخي ومادي وروحي، والثاني معني بتطوير القدرات الإنتاجية بالقدر الكافي لتجنب الأزمات الاقتصادية المفاجئة.<sup>(11)</sup>

(8) ناصيف نصار، نحو مجتمع جديد، المصدر السابق، ص 187.

(9) المصدر نفسه، ص 187، 188.

(10) المصدر نفسه، ص 188.

(11) ناصيف نصار، نحو مجتمع جديد، المصدر السابق، ص 188.

كما يطرح نصار السؤال التالي: " من يستخدم المنهج العلمي لوضع التخطيط وتنفيذه؟ ثم يجيب قائلاً: " بما أننا نتكلم عن المجتمع ككل فإن المسئول عن وضع التخطيط وتنفيذه إنما هو الدولة وبالتالي الحكومة"<sup>(12)</sup>، أي المجتمع ممثلاً في الإرادة السياسية الناجمة عن ديمقراطية ليبرالية وطنية، وبالتالي يقول في جواب صريح: " المجتمع العلمي يستدعي دولة علمية، وبالتالي حكومة تدير شؤون المجتمع على هدى العلم."<sup>(13)</sup> ومنه فإن على الحكومة أن تسير شؤون المجتمع على هدى العلم، لتكون بذلك دولة علمية تسعى لتحقيق مجتمع علمي.

لكن هذا يصدق على مجتمعات، وماذا عن المجتمعات المتخلفة، فيقدم نصار جواب هو أن الأمر ليس سهلاً، ويقترح حلاً راديكالياً يختصر فيه الزمن وهو الثورة، فتكون هذه الأخيرة بثلاث جهات، اقتصادية وثقافية وسياسة وهذه الثورات تمتلك وحدة عضوية تفتح كل واحدة منها الطريق للأخرين، فيقول: " إن الثورة المجتمعية الحقيقية هي النتيجة التآلفية لثورات ثلاث: الثورة الثقافية، والثورة السياسية، والثورة الاقتصادية."<sup>(14)</sup>

وهنا يعرج نصار على التجربة الثقافية والتاريخية في لبنان، ويدعو إلى إحداث ثورة بدايتها ثقافية تقوم على نقد ومهاجمة الثقافة الطائفية التي تقوم على التقليد، والانقسام قبل التوحد وعلى العرض قبل الجوهر... ثم نق وهدم الثقافة الأدبية التي تبعد العقل عن البحث عن الحلول العلمية، ويصبح كائناً لا يفكر كي يفعل إنما ليتكلم فقط، ثم ضرورة تحطيم الثقافة القانونية أو الشرعية غير الواضحة، والتي تخضع في الغالب إلى المعيارية والتأويل. وهكذا ينتج المجتمع نفسه من خلال تغيير كبير في منظومة الأخلاقية، ومنه إمكانية تطبيق الإصلاحات السياسية الضرورية والاقتصادية اللازمة " الثورة العلمية الثقافية هي المسؤولة عن تغيير سلم القيم المقلوبة ورد الاعتبار إلى القيم الإنسانية الصحيحة،"<sup>(15)</sup> إذن

(12) المصدر نفسه، ص 188.

(13) المصدر نفسه، ص 188.

(14) المصدر نفسه، ص 190.

(15) ناصيف نصار، نحو مجتمع جديد، المصدر السابق، ص 190.

فالأزمة في المقام الأول أزمة قيم والحل يكون بالارتقاء الأخلاقي عن طريق الثورة لعلمية الثقافة، التي يعتبرها نصار المسئولة عن تغيير سلم القيم المقلوّبة، وعن الاعتبار للقيم الإنسانية.

كما يقول نصار: " فكما أن العلمية شرط لتحقيق العلمانية يتبين إذن أن العلمانية أي وجه الثورة السياسية المنشودة، تشرط لتحقيق العلمي"<sup>(16)</sup>، فالنتيجة التي يخلص إليها من خلال هذا القول هي أن العلمية والعلمانية متلازمان، إذن العلمانية شرط تحقيق العلمية والعلمية لشرط لتحقيق العلمانية.

### المطلب الثاني: التنوير العقلاني

من التفكير والهجرة إلى التفكير والهجرة، هدفها إخضاع جميع الأحكام إلى الاعتبار العقلاني البرهاني، مع ضرورة إعادة إنتاج الخطاب العقلاني لأنه كفيل بإيجاد الحلول الممكنة لمشاكل المجتمع، ويسير نصار على منوال ما أشار إليه " ديكارت" هو أن العقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس، إلى أن العقلانية العربية لا تحمل أي معنى خاص يميزها من المفهوم العالم للعقلانية في تاريخ العالمي، لأن العقل ليس تصور محدود،<sup>(17)</sup> وهنا يبرز علمانية نصار العقلانية التي تغير جلدنا وفقا للثقافة التي تنتمي إليها، إلا أن العقل هو القوة العظمى للخروج من كل المآزق الذي يعيش فيها، بما فيه المجتمع العربي، وعليه فإن الوصول إلى الإبداع الحضاري يمر حتما عبر بعث العقلانية من جديد في شكلها المرتبط بالإرث الإنساني، يقول نصار: " إن الدفاع عن العقل أضحي مهمة من المهمات القديمة التي ينبغي استئناف الاضطلاع بها لكي يستعير الإنسان توازنه، ويحقق ماهيته الكاملة،"<sup>18</sup> فبالعقل تقوم الأمة وترتقي.

(16) المصدر نفسه، ص 190.

(17) ناصيف نصار، التفكير والهجرة من لترات إلى النهضة العربية الثانية، دار الطليعة، 1997، بيروت، ص 15.

(18) ناصيف نصار، مطارحات العقل الملتزم، ص 92.

وهكذا نلمس شيئاً مهماً في فلسفة نصار: " أول قيامها على العقلانية، وثانياً عدم ارتباط هذه العقلانية بتاريخ معين أو حضارة معينة، ويدعوننا نصار إلى ضرورة التمييز بين أنماط التفكير، التفكير الديني من جهة أو لعرفاني أو العلمي أو الأبوي، أو الفلسفي من جهة أخرى، والتاريخ للعلمانية عند نصار لا يعني محاكاة نموذج اليوناني أو الإسلامي أو الغربي الحديث، بل إن ضرورة النقد الفلسفي تستدعي الإلمام بتفاصيل الموضوع المدروس، قصد فهمه ثم تجاوزه بغية تشكيل عقلانية جديدة، منسجمة مع ثقافة جديدة، يرتكز عليها الفعل الإبداعي والحضاري العربي ويشارك بواسطتها التاريخ العالمي المقبل للعقل والعقلانية.<sup>(19)</sup>

إذن نحن نواجه عقلانية نصارية منفتحة على لذات وعلى الآخر، وعقلانية كونية تنظر إلى التاريخ على أنه عالمي وإنساني وإلى المستقل على أنه مشترك، فلاستقلال الفلسفي يتطلب استقلالية عقلانية، لا تقوم على قطيعة مع تاريخ الفلسفة، بل يقوم على إعادة قراءة المنتج الثقافي لفهمه وتحليله وتفسيره، ثم نفعه وتجاوزه.

فنجد كذلك أن العقلانية النصارية منفتحة أيضاً داخليا أي في علاقة العقل كقدرة وكملكة، مع مختلف أشكال الإنوجاد داخل الذات الإنسانية كالعواطف والأهواء وغيرها، وفي هذا الصدد يميز نصار بين ما هو لا عقلي وبين ما هو عقلي، فالأول يوحى بضرب لمبادئ العقل الأساسية، ووجوده يعني انتقاء التفكير العقلاني، أما الثاني فهو مغاير وبالتالي يمكن أن يجتمع ما هو عقلي مع ما هو غير عقلي يقول نصار: " إذا كان مصطلح اللاعقلانية هو الذي يتأثر بالاهتمام لقوة النقر التي فيه، فإنه ينبغي التمييز بين معناه كمخالفة للعقل وبين معناه مغايرة للعقل، فاللاعقلانية كمغايرة للعقل تتعايش مع العقلانية ولا تتعايش معها كمخالفة للعقل."<sup>(20)</sup>

(19) ناصيف نصار، التفكير والهجرة، المصدر السابق، ص 17.

(20) ناصيف نصار، الذات والحضور، تحت في مبادئ الوجود التاريخي، دار الطليعة، ط1، 2008م، بيروت، ص

فالتمييز بين ما هو عقلي وما هو غير عقلي واجب، أي بين "اللاعقلانية" وبين "العقلانية"، فالعاطفة على سبيل المثال، تنتمي إلى ما هو غير منطقي في الكائن الذاتي، وهي جزء من كيانه، ولكنها لا تتعارض مع ما هو عقلاني، الحكم على الشخص بأنه محبوب أو مكروه هو حكم عاطفي وليس عقلاني، بأنه لا يتعارض مع العقل، ولكن هذه الحقيقة غير العقلانية قد تقودنا أحيانا إلى إصدار أحكام غير عقلانية حول أفعال الشخص، إذا كانت لا تتماشى مع مبادئ العقل ولا تخضع لقواعده، كأن أحكم على الشخص بأنه سيصبح مهندسا مستقبلا، غير أنه لم يتمكن فيمن تحصيل مستواه في الرياضيات الابتدائية. (21)

في الواقع، يتوافق هذا الطرح العقلاني تماما مع ميول نصار الفلسفة القائمة على الاستقلال الفلسفي القائم على نقد تاريخ الفلسفة، ويستند إلى وجهة نظر تعبر عن وحدة عضوية اخل الذات المتحضرة، حيث لا يكون ما هو عقلاني، مفصولا عن اللاعقلاني، والديني عما هو غير ديني، وما هو سياسي أكثر منه غير سياسي، مع ضرورة وعي العقل التام بهذا التمايز، والاعتماد على هذا الوعي من أجل عقلية الحضور.

يضيف نصار فيقول: " إن حصر المدركات العقلية بالمعارف الضرورية الكلية، يبدوا لنا كأنه خصر للعقل في جزء من المنطق الصوري، أو في علم البديهيات القبلية، وإنكار لسعي الإنسان إلى تعقل العالم الخارجي، وعالمه الخاص" (22)، وفي ذلك نجد نصار يدعوا إلى تحرير العقل من الحصر والتضييق الذي يمنع الإنسان من إدراك ذاته وتعقل العقل الخارجي.

وعلى الجملة نقول: " إن نصار يطرح نموذجا بالعقلانية المنفتحة داخليا وخارجيا التي تؤمن بأي العقل هو واسع من أن تختصره في مجالات تحدث عنها تاريخ الفلسفة من دون الانتهاء إلى تقديسه أو تأليفه ما دام تعبيرا عن حركة دائمة أساسها الحرية والنقد والحقيقة

(21) المصدر نفسه، ص 185.

(22) ناصيف نصار، مطارحات للعقل الملتزم، المصدر السابق، ص 205.

والمصلحة،<sup>(23)</sup> وهي تمكنا من إعادة النظر في العديد من الأشياء التي استبعدتها العقل الدوغمائي، ومدعين أنها ليست عقلانية وطالما أنها "لاعقلانية"، وهو أمر لا يقوم على مصادرة للدير، أو أي فريضة دينية، بل ينبع من طاقته وقدرته التي تتسجم مع وجود الإنسان الدنيوي والاجتماعي والطبيعي والتاريخي

### المطلب الثالث: الحرية والمسؤولية

إن الحديث عن الحرية هو محاولة نصار للدفاع عن الأفق العلماني للمجتمع العربي، طالما أن الحرية هي أساس الفعل وأساس التفكير، فإن نصار يقترح سلسلة من المفاهيم للتأكد من " الحرية هي مشروع لم يكتمل بعد، الحرية كفكرة الحرية كمبدأ، الحرية كمذهب والحرية كحضارة"<sup>(24)</sup>، وهذا يعني أن الحرية كفكرة قد ترتبط بما هو هامشي وما هو ثانوي، ولكن بمجرد أن يتجه الإنسان نحو الوعي المباشر بقيمة الحرية، وربطها بوجود الإنسان وكيونته، لذلك فإن الأمر ينطبق على تحويل الحرية إلى مبدأ، ثم تجسيد عقيدة ومذهب تتجاوز حدود العقل بالحرية كحق، ولكن مع ضرورة الحديث عن واجب الدفاع عن الحرية لأنها الإنسان والكرامة الوجود، فعلى الإنسان أن يعي ويردك قيمة الحرية لأنها مرتبطة بوجوده وذاته وكيونته، مما يتطلب ضرورة الدفاع عنها والسعي وراء تحقيقها.

يقول نصار: " ومن هنا يفتح حقل الحرية، وينطلق في المدى الاجتماعي بحيث تظهر فيه منظومة جديدة من العناصر تبدأ بمسلكية الحرية وتتوسع في مجتمع الحرية وتنتهي بحضارة الحرية"<sup>(25)</sup> فيرى أن الحرية لا تزدهر كموضوع فكري نظري إلا إذا تحولت إلى واقع وتجسدت في السلوك والمؤسسات، فالحرية يجب أن، تتحول من مجال فكري المحض إلى مجال الفكر العلمي، الواقعي، من خلال النقاش والحوار، ويدعم من المؤسسات

(23) المصدر نفسه، ص 221.

(24) ناصيف نصار، باب الحرية، انبثاق الوجود بالفعل، دار الطليعة، ط1، 2003م، بيروت، ص10.

(25) المصدر نفسه، ص 11.

السياسية والإعلامية والتربوية والاقتصادية، وبذلك يكون المجتمع بأسره قد تحول إلى مجتمع يحتضن الحرية سعياً إلى تحقيق حضارة الحرية التي تتكون من عطاءات المجتمعات الوائقة بالحرية والمتفاعلة بروحها.

يقول نصار: " ليست الليبرالية هي التي اكتشفت الحرية في الوجود الإنساني، لفكرة الحرية تاريخ طويل في التراث الأسطوري، والتراث الديني، والتراث الفلسفي، قبل العصور الحديثة"<sup>(26)</sup>، ومنه فإن الحرية أسبق تاريخياً ومنطقياً عن الليبرالية، وفي الوقت نفسه يقر بأنها أعطت الحرية مكانة لم يعرفها في العصور السابقة، في الوجود الإنساني ويعلن نصار أهمية النقد الكبير الذي حققته الليبرالية في الدفاع عن الحرية، ويدعوا لممارستها في شتى مجالات الحياة، حيث أصبح من المستحيل تموقع التفكير في الحرية خارج إطار الليبرالية. يريد نصار أن يؤسس الليبرالية على مبدأ الاجتماعية البشرية الطبيعية، ولا يحتاج هذا المبدأ -كما يقول- إلى نفي ما سبقها حيث يمكننا الوصول إليه من خلال استعادة المفهوم اليوناني للاجتماعية وإدخال الديالكتيك في جوهره، وتحريره من العبودية، والمفهوم اليوناني الاجتماعية الإنسان هو كالمفهوم الأرسطي القائل: " بأن الإنسان مدني بطبعه".

ويؤكد نصار أنه في المفهوم الجدلي المنفتح للإنسان تأخذ ممارسة الحرية مداها الصحيح على مستوى الأفراد وعلى مستوى الجماعة، وكذلك الاستقلال، إذ وجود الاستقلال الكامل إلا للكائن المطلق أو لكل المطلق، " فالفرد يكتسب استقلاله ضمن وجود الآخرين، ويمارس الحرية بالنسبة إلى وجودهم، وليس الاستقلال عنهم بالكامل، كذلك الجماعة لا تكون حرة مستقلة بصورة مطلقة، بل ضمن محيط تنتمي إليه الجماعة الحرة، التي تدرك تموقعها في إطار انتمائها إلى محيط أوسع منها، وتدرك أنها تتألف من أعضاء أحرار، تمارس حريتها من خلال ممارستهم لحريتهم والأفراد الأحرار هم الأعفاء الذين يمارسون حريتهم في جماعة ينتمون إليها، وتعترف هي بانتمائهم إليها بوصفهم أحراراً"<sup>(27)</sup>، ومنه نرى

(26) ناصيف نصار، باب الحرية، انبثاق الوجود بالفعل، المصدر السابق، ص 11.

(27) المصدر نفسه، ص 55.

أن فكرة الانتماء تحدد إطار حرية الفرد داخل الجماعة الحرة، وحرية الجماعة ضمن وجود أفراد أو أعضاء أحرار.

وعلى هذا الأساس وغيره، نقول: " أن ناصيف نصار قد اقترح مفهوم آخر مختلف ومتميز عن المدلول الغربي ولم يبق من مدلول الليبرالية الرأسمالية المعولمة الفردانية إلا لفظة ليبرالية، واقترح أن نطلق عليها اسم " الليبرالية التكافلية"<sup>(28)</sup> التي يمكن أن نسميها الليبرالية الاجتماعية، وقد حدد نصار معنى التكافل وجعله مرادفا لمعنى التضامن الاجتماعي.

لا تسعى الليبرالية التكافلية إلى تقليص تدخل الدولة وتضييق المجال العام، بل تعتبر أن العلاقة بين المجال العام والمجال الخاص علاقة تداخل وتفاعل: " إن كل ما هو خاص، إنما هو عام، أي سياسي بوجه من وجوهه، والمجال العام بدوره لا يكتفه إلا أن يدرك ويقر بتأثره بالمجال الخاص، وديناميكية مبادراته وبتأثيره في ظواهره وخفاياه"<sup>(29)</sup>.

هي إذن ليبرالية مسؤولة ومستقلة عن النموذج الغربي ما دامت أنها مدلولات أخلاقية واجتماعية وفلسفية تروم إلى فلق التفاعل بين الفرد والمجتمع في علائق جدلية.

لذا فإن نصار يرى أن التفكير في الليبرالية وفي الحرية يبدأ أولاً بإعادة بناء أساسها الفلسفي ضمن أربعة مبادئ تتعلق ب: مبدأ الترابط بين الحرية والعدل، ومبدأ التلازم بين الحرية والسلطة، كل هذه المبادئ تنتهي إلى حقيقة واحدة تتعلق بالتوافق الضروري بين ما هو فردي وما هو جماعي"<sup>(30)</sup> التفاعل بين الفر والجماعة ليس تفاعلا بين طرفين موجودين الواحد منهما خارج عن الآخر، بل هو تفاعل بين طرفين الواحد منهما داخل الآخر وشرط لوجوده"<sup>(30)</sup>

(28) المصدر نفسه، ص 61.

(29) ناصيف نصار، باب الحرية، المصدر السابق، ص 223.

(30) المصدر نفسه، ص 54.



إن كل ما يروم إليه نصار هو التأسيس بنقد التفكير الأيديولوجي، الذي يرفع شعار المصلحة والزيغ، وينتهي إلى التوقع والتعصب ونبد الآخر، والتنظير لفعل فلسفي تواصلية غايته الوصول إلى الحقيقة والانفتاح على الآخر، جاها من أجل محاولة تخلص الليبرالية من كل الآفات والأمراض التي قد يتعرض لها المجتمع الليبرالي، وذلك عن طريق بناء حقل الحرية من جديد وإعادة بناء الليبرالية على خمسة أسس فلسفية هي: مبدأ اجتماعية الإنسان الطبيعية، مبدأ الترابط بين الحرية والعقل، مبدأ الترابط بين الحرية والعدل، مبدأ الترابط بين الحرية والسلطة ومبدأ الترابط بين الحرية والمسئولية، والنتيجة هي " ليبرالية تكافلية جديدة "

#### المبحث الثاني: في عقلانية نصار

##### المطلب الأول: العقلانية النقدية المنفتحة

لم تكن دعوة ناصيف نصار إلى الاستقلال الفلسفي تحتوي على أن نوع من القطيعة بالمعنى السلبي مع التراث أو مع الحداثة، وذلك كونه يرفع تعار النقد والإبداع لأجل تأسيس ما هو مفيد ومقنع، فهو يؤكد على مفهوم الإبداع الذي بونه لن يكون هناك استقلال فلسفي، وهو يجعل من الإبداع أساس الحداثة الفلسفية، حيث يؤكد أنه لا يتحدث كما هو سائد عن الفكر العربي المعاصر عن إحياء أو تجديد أ، توفيق أو إصلاح، إنما عن الإبداع الفلسفي، فالحداثة الفلسفية وليدة الإبداع الفلسفي، والإبداع نقيض التقليد والإتباع، نقيض الاعتراف بالأصل الكامل والمرجع التام<sup>(31)</sup> لذلك فإن الفلسفة هي الدافع وراء هذا الهدف الإبداعي، من خلال الفلسفة يتم تحقيق التنوير وليس من خلال الأيديولوجيا، من خلال الإبداع وعدم الإتباع، من خلال الانفتاح والكونية المنصرة.

واستمرت جهوده في نقد الأيديولوجية في عمله التحليلي النقدي الذي يهدف إلى إبداع فلسفي غربي معاصر تقوم على الإنسان في وجوده الاجتماعي التاريخي مستأنفا جهود

(31) أحمد عبد الحليم عطية وآخرون، طريق الاستقلال الفلسفي ( باب لحرية) قراءات نقدية في فكر نصار، د ط، د ت،

المفكرين القوميين، طارحا بذلك قضية الإبداع رافضا لكل أشكال الإلتباع سواء لتاريخ الفلسفة الغربي أو التراث العربي، سعيا نحو مجتمع جديد علمي علماني<sup>(32)</sup> وما يجب الإشارة إليه هو أن طبيعة الفلسفة وحدودها ومكانتها ودورها عند نصيف نصار يرتبط ارتباطا وثيقا بما يسميه "العقلانية النقدية المنفتحة" أو ما يسمى "بالواقعية النقدية" وهو ما يمثل الفرضية الأولى لتأسيس فلسفة عربية معاصرة مستقلة، والحقيقة أن نصار لم يخصص مساحة في كتاباته للتعريف بالعقلانية النقدية المنفتحة رغم أننا نجدها منتشرة في ثنايا أعماله ومطبقة في جميع دراساته.<sup>(33)</sup>

يقول نصار: " إن الدفاع عن العقل أضحى مهمة من المهمات القيمة التي ينبغي استئناف الاضطلاع بها لكي يستعيد الإنسان توازنه ويحقق ماهيته الكاملة"<sup>(34)</sup> ومنه فإن الاتجاه النصاري هو في الأساس هو اتجاه عقلاني، بالنظر إلى أن طبيعة العقل معرفية في جوهرها، فالعقل قوة فينا قادرة على الوصول إلى الحقيقة في أنه يبحث عن الأسباب والعلل، فتنمو بفضل المعارف الإنسانية، كما أن عقلانية نصار تتبع من اعتبارها العقل بطبيعته يبحث عن الحقيقة وأن الانفصال عن لشغف والمصالح والميول، ونتائج ومنجزاته ليست لفئة معينة، بل هي للجميع تبحث عن الحقيقة وليس عن المصلحة.

غير أن هذه العقلانية لا تكفي ذاتها بل إن من خواصها الأساسية النقد، فالتنقد ضروري في الإبداع الفلسفي<sup>(35)</sup>، بمعنى أن نعل التنقلسف ليس تكرارا للغير، بل إبداع للذات بهدف موضعها إزاء الآخرين، فيمكن الفيلسوف المبدع من أن يضع نفسه في تاريخ الفلسفة.

(32) أحمد عبد الحليم عطية وآخرون، طريق الاستقلال الفلسفي ( باب لحرية) قراءات نقدية في فكر نصار، د ط، د ت، ص 37.

(33) المصدر نفسه، ص 25.

(34) نصيف نصار، مطارحات للعقل الملتزم، في بعض المشكلات السياسية والدينية والأيدولوجية، مصدر سابق، ص 92.

(35) أحمد عبد الحليم عطية وآخرون، طريق الاستقلال الفلسفي، مرجع سابق، ص 40.

والنقد عملية تستند إلى قيم ومعايير وأهداف من شئنا تحديد موقف الفيلسوف وموقعه بالنسبة للآخرين، كما أنه يتضمن عودة إلى الذات من خلال الالتزام بموقف معياري يهدف إلى تغيير الموقف والمعايير ولقيم والعالم.<sup>(36)</sup>

يقول نصار: " إن تغيير العالم هو النقد العملي للعالم، ونقد العالم، إنما هو التغيير النظري له"<sup>(37)</sup>

هذه العقلانية النقدية ليست منغلقة على نفسها بحيث تبدأ من افتراضاتها وإدعاءاتها، لذا فإن حقائقها أصناما ومطلقات، والعقل في الاعتبار النصاري يمكن أن يكون دوغمائية\* جامدة ومقفلة فيمر الآخرين وتزينهم باسم العقل فيحطم نفسه بهذا الفعل وينكر صفته الأصلية، فلا يقبل هذا المجال المتناقض مع نفسه بل مع الآخرين<sup>(38)</sup> وهذا هو المعنى العميق لصفة الانفتاح التي تلازم العقلانية النقدية.

والانفتاح أولا يكون على الذات أي أن العقلانية تعود إلى ذاتها بفضل خصائصها النقدية، فتعيد النظر بشكل دائم في حقائقها ومعاييرها وقناعاتها بحيث ترفض المطلقات ولا تفرضها على الآخرين، ومنه فإن النقد الذاتي في العقلانية المنفتحة هو الضامن لكبح العقل الجامح من خلال الحقيقة.<sup>(39)</sup>

ثانيا الانفتاح على الآخرين، ومن ناحية أخرى هو تاريخ الفلسفة بما في ذلك المواقف و التيارات والميول والمدارس الفكرية التي تنسج مع موضعها الاجتماعي والتاريخي المحدد، ومن جهة أخرى فإن الآخر هو الحضارات الإنسانية المختلفة التي قدمت تجارب متعة

<sup>(36)</sup> المصدر نفسه. ص 41.

<sup>(37)</sup> ناصيف نصار، **مطارحات للعقل الملتزم**، مصدر سابق، ص 113.

\* دوغمائية: ( دوجماتيقية) الحكم الذي لا يقبل الشك فيه عند معتقديه.

<sup>(38)</sup> أحمد عبد العليم عطية وآخرون، **طريق الاستقلال الفلسفي**، المرجع السابق، ص 41.

<sup>(39)</sup> المصدر نفسه، ص 41.

ومختلفة لأنماط التفكير والمعتقد والتعقل والسلوك والتقييم وأخيرا الآخر هو الإنسان الآخر الذي يختلف في معتقداته وقيمه وانتمائه.(40)

إن هذا الانفتاح على الآخر بمختلف فاقه، إنما هو اعتراف بالآخر كما يحدد نفسه بنفسه لا كما نحنح نحدده، وهذا الاعتراف بالآخر وبهذه الطريقة يضمن استقلال الذات التي تضع نفسها في موازاة مع الآخرين وتضع نفسها في العالم، وعليه فإن العقلانية النقدية المنفتحة في الضامن لتحقيق لاستقلال الفلسفي.

### المطلب الثاني: العناصر المكونة للمنهج النصاري

إن نصار "Neser nassif" لم يقرر عملا للتعريف " بالعقلانية" كما ذكرنا سابقا، ولكننا نجد لها منتمية في ثنايا كتبه، لأنه يحاول رسم طريقا يمكن أن يؤدي إلى تكوين فكر فلسفي عربي جديد، وطبيعة العقل الفلسفي وحدوده ومكانته، يرتبط ارتباطا وثيقا بما يسميه " العقلانية النقدية المنفتحة " أو " لوقعية النقدية " وهي إحدى فرضيات تأسيس فلسفة عربية مستقلة، فما هي العناصر المكونة لها؟

#### - قراءة في مكونات المنهج النصاري

##### أ- العقل (raison)

إن اتجاه نصار "عقلاني" لأنه يربط العقل بالمعرفة كما هي، وهو قوة لبلوغ الحقيقة من بحثه عن الأسباب والعلل، فهو المرجعية في محاكمة المعرفة الإنسانية، يقول: " إن كل ثقافة منظورة راقية أو رامية إلى الارتقاء تحتاج لتجاوز أزمة أو وضع متأزم إلى الاستنارة بأنوار العف وإلى توظيف جديد للعقل فإن أفلحتني تحديد هذا التوظيف وتطبيقه خرت إلى طور أرقى وأسهمت في الارتقاء الشامل للنوع البشري".(41)

(40) أحمد عبد العليم عطية وآخرون، طريق الاستقلال الفلسفي، المرجع السابق ص 42.

(41) ناصيف نصار، التفكير والهجرة، المصدر السابق، ص 10.

ومنه يدعوننا نصار إلى بعث العقلانية التي تعني أن العقل يطلب المعرفة العقلية الغرائز وفي ذلك تأكيد لماهيته " لأن العقل ليس تصورا محدودا، وهو ليس مجموعة من المبادئ المطلقة تعلق على التاريخ وتتعالى على الجدل والحوار." (42)

ومنه يؤكد " نصار " أن الخروج من الوضعية التي يعيشها العالم العربي مرهون اليوم باكتشاف العقل "وإعادة بعث العقلانية من جديد فيقول " إن الدفاع عن العقل أضحي مهمة من المهمات القديمة التي ينبغي استئناف للاضطلاع بها، لكي يستعيد الإنسان توازنه ويحقق ماهيته الكاملة" (43) ومنه ضرورة إعادة التفكير في العقل والعقلانية من أجل تجاوزها وتشكيل عقلانية جديدة تكون بمثابة الركيزة للثقافة العربية لتندمج بها في التاريخ العالمي المقبل.

#### ب- النقد: (critique)

إن العقلانية مرتبطة بمفهوم "النقد" وينص العمل النقدي على مشكلات العصر، للمشاركة في الزمن الفلسفي، لكن يجب أن يكون مجرد تابع لتيار فلسفي معين من التيارات التي يتشكل منها تاريخ الفلسفة، إنه وعي للذات نابغ من الذات، بهدف موضعها بين الذوات المفكرة، وهنا يأتي دور النقد لموضوع الفيلسوف المبدع في تاريخ الفلسفة (44).

إن النقد آلية لفهم الإنتاج الفكري، والدفع للتغيير، يقول نصار: " إن تغيير العالم هو النقد العلمي للعالم، ونقد لعالم إنما هو التغيير النظري له" (45) من خلال الذي يتجه به الإنسان إلى العالم وأشكاله، كما يتجه ب نحو ذاته كونه سيد تلك الأشكال، وهنا نلاحظ

(42) محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، العقل والعقلانية، دار توبقال للنشر، ط2، الدار البيضاء المغرب، 2007م، ص 5.

(43) ناصيف نصار، مطارحات العقل الملتزم، المرجع السابق، ص 92.

(44) زروخي لشريف، العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر قراءة في مشروع نصيف نصار، دار ومكنية، ط1، 2013م، عدنان، بغداد، ص62-63.

(45) ناصيف نصار، مطارحات للعقل الملتزم، المصدر السابق، ص 113.

حضور الفلسفة الوجودية في تصور ناصيف نصار " وجودية تموضع الذات الإنسانية في العالم وتجعلها سيدة نفسها، والنقد الذي يمارسه نصار نقد يتوجع به إلى:

1- نقد التصورات والمفاهيم

2- نقد الاتجاهات الفكرية والسياسية والدينية الفاعلة في الواقع

أما نقد المفاهيم فهو للنقد للواقع يقول: " يمكن القول بأن نقد التصورات والنظريات الفلسفية لا يبعد أن يكون شكلا من أشكال نقد الحاضر" (46).

### ج- الانفتاح (ouverture)

إن العقلانية ليست نسقا مغلقا système imperméable على ذاته لتتفي ذاتها، فالعقل عند ناصيف يتجاوز التصورات الدوغمائية القاتلة التي تأسست على مقولات الإقصاء والتعالي وتدمير الآخرين باسم العقل، وكل عقلانية تنفي الانفتاح على الآخر ( autre ) وترفض التناقض والصراع والاختلاف تحكم على نفسها بالموت (47) والعقل يجب أن لا يتناقض مع ذاته وإنما يقبل لتناقض مع الآخرين، وهذا هو المعنى الحقيقي لدلالة الانفتاح كشرط للعقلانية النقدية وتوجد ثلاث مستويات:

1- الانفتاح على الذات: تعمي وعي الذات لذاتها يفعل النقد الذي يمكنها من إعادة النظر الدائم في مفاهيمها ومعارفها وأحكامها.

2- الانفتاح على الآخرين: الانفتاح يعني الاعتراف بالآخر كما يحدد نفسه بنفسه، لا كما يحدده نحن، لأن الاعتراف بالآخر يضمن تمييزنا ويضعنا في مقابل الآخر كذوات لها كينونة متميزة ومستقلة.

3- الانفتاح على العقلانية الغربية المعاصرة: ذلك الإطلاع على ما أنجزته من أفكار ومناهج وما أبعث من مفاهيم وأدوات مكنتها من تغيير الواقع الاجتماعي لتقدم نفسها كبديل لكن الفلسفات الكلاسيكية التي وجزت عن عقلنة حياة الإنسانية، إذ تمكنت من التأسيس

(46) ناصيف نصار، مطارحات للعقل الملتزم، المصدر السابق، ص 09.

(47) محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، العقل والعقلانية، المرجع السابق، ص 06.

لفلسفة لانفتاح على الآخر وقبوله ككيانات لها وجود فعلي للأعقل، لأن عالم اللاعقل هو عالم الأهواء المتعارضة، والمصالح المتناقضة.(48)

ومنه فعقلانية "ناصيف" عقلانية متجاوزة للعقلانية الكلاسيكية وفي الحديثة عقلانية لا تؤمن بالمطلقات ولا تتطلق من القبليات، ولا هي عقلانية أحادية ترفض التجربة، لأن "ناصيف" مدرك لما آلت إليه العقل نيات القديمة سواء تعلق الأمر بالإسلامية أو الغربية لذلك يحاول تقديم منهج مركب تمتزج فيه جملة من العناصر، منهج قار على استيعاب تاريخ الفلسفة والتواصل نقديا معه بهدف استيعاب المشكلات الراهنة، إنه منهج النقد والتواصل الجدلي والتجاوز والتأسيس، وهذا الركب الجديد من خلاله حاول " ناصيف" محاكمة تاريخ لفلسفة وقراءة واقع الفكر العربي المعاصر والتأسيس لنهضة عربية ثانية. على سبيل الختام لهذا الفصل يمكننا القول بأن فلسفة ناصيف نصار النقدية تروم إلى نقد التفكير الأيديولوجي، والتأسيس لمبدأ لاستقلال النفسي، معلنا بذلك عن البديل العلماني الذي يتمثل في العلمانية التنويرية التي تقتصر على تحرر العقل من كل السلطات في مقاربتة للحقيقة.

وقد كانت الفلسفة النصارية ذات طابع عقلاني نقدي منفتح يسعى للوصول إلى الحقيقة المجردة من أي تأثير أيديولوجي وتقوم على البرهان والنقد وأرضيتها الحرية بمفهومها الليبرالي والحضاري والتكافلي، ترفع شعار العقل المنفتح على التخلف، وتعلي من شأن العلم والعلمانية بالمعنى التنويري الذي لا يقوم على القطيعة بين الإنسان ودينه وثقافته، بل بتأسيس على التميز بين مختلف المجالات بين ما هو علمي وما هو ديني، وبين ما هو روحي وما هو مادي، وبين ما هو نظري وتطبيقي وبذلك يتحقق الاستقلال الفلسفي ويتحقق المجتمع العلمي العقلاني الذي يهف إليه المشروع النصاري.

(48) ناصيف نصار، مطارحات للعقل الملتزم، المصدر السابق، ص 174.

خاتمة



بناء على ما سبق يظهر أن خاتمة البحث لن تكون إجابة قطعية مفصول فيها حول تلك التساؤلات التي طرحت في إشكالية الموضوع والأمر طبيعي ونحن نتكلم عن موضوع فلسفي، فالفكر العربي المعاصر تبنى مواقف متناقضة متضاربة مع العلمانية بين رافض ومؤيد، هذا يعني أن مرجعية الفكر العربي ليست واحدة بل مختلفة ومتباينة، وليس هناك انسجام في الموقف للوصول إلى الحقيقة، وهناك من يراها ايجابية، ويرى أنها موقف للوصول إلى الحقيقة، وهناك من يراها انتقالاً من كل ما هو تقليدي إلى ما هو منفتح، وهناك من يرفضها مدعياً أنها تعزل الدين عن الدولة وتتركه محبوساً في أعماق الفرد، وهناك من يرفضها كونها سم مبعوث من الغرب بتجريد الفرد من دينه وعقيدته.

ناصر أعطى رأيه في العلمانية، إذ يراها مفهوم جديد يناهض بفصل الدين عن الدولة، لكن لا يعني الانسلاخ عن الدين أو الخروج منه أو نفيه، هذا ما جعل ناصر يعطي 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 الأخرى وعدم التدخل في شؤون لا تعنيها.

كما قام بإعادة صياغة مفهوم جديد للعلمانية، يتناسب ويتناغم مع البنية الفكرية للعالم العربي بجعلها تنويرية، يهدف إلى تنمية الوعي البشري. خارج عن النظرة الدينية، فالتخلص من الهيمنة والسيطرة باسم السلطة السياسية أو السلطة الدينية.

كما قام ناصر بمعالجة العلاقة بين الدين والعلمانية، وضح بأنه لا يمكننا الحديث عن العلمانية بعيداً عن الدين، ثم قام بمعالجة موضوع العلمانية وقدمه كبديل عقب نقده للنقد التفكير الأيديولوجي الذي يقوم على التبعية والخضوع لتاريخ الفلسفة، كما طالب بالتخلص من التبعية والخضوع لتاريخ الفلسفة، كما طالب بالتخلص من التبعية وضرورة الإبداع والاستقلال الفلسفي والذاتي، فمن خلال مؤلفاته يؤكد أن الإبداع الفلسفي هو ممارسة الفلسفة، وليس التقيد بتاريخها والانصياع لأيديولوجياته فذهب إلى التفكير العلماني الذي يقوم على

التمييز بين مختلف المجالات وذلك لرسم طريق الاستقلال الفلسفي، كما أن نصار فيلسوف نقدي بامتياز لذلك قام بتأسيس نموذج تواصلية نقدي، يبدأ بالهدم من خلال نقد التفكير الإيديولوجي الذي لا يسعى إلى الوصول إلى الحقيقة إلا بوصفها وسيلة لتحقيق مآرب جماعة محددة فتذهب المعرفة بالمصلحة، ويتأدلج العقل، وتنتهي إلى بناء البديل عن ذلك، إنه البديل التنويري العقلاني العلمي العلماني، المستند إلى قوة البرهان.

فكانت فلسفة نصار ترفع شعار العقل المنفتح على مختلف المجالات وعلى طاقات الإنسان المختلفة فجاء المشروع النصاري كمحاولة لانتصار العقلانية بالمعنى المنفتح الذي لا يرى في العقل مجرد الوسيلة الوحيدة للمعرفة، وكان نصار للعلمانية بمفهومها السياسي ومفهومها التنويري فالعلمانية السياسية مقتصرة على تحرر الدولة من الدين، والعلمانية التنويرية تقتصر على تحرر العقل من كل السلطات في مقاربتة للحقيقة، ففلسفة نصار تعلي من شأن العلم والعلماني بالمعنى التنويري الذي يقوم على التمييز بين المجالات المختلفة بين ما هو علمي وما هو ديني بين ما هو روعي وما هو مادي، وبين ما هو نظري وما هو تطبيقي إنه يقوم على تواصل فلسفي إبداعي أساسه التقاطع بدل القطيعة والتواصل بدل الاتصال أو الانفصال، كما وضح من خلال ما سبق أن الانفصال أو القطيعة أو التحرر لا يعني القطيعة المطلقة بين العقل والدين، وليست بالضرورة خروج كامل عن الدين وهي لا تلغي هذا الأخير أو التجربة الإيمانية، فيجب أن تتأسس العلمانية على فصل الدين عن الدولة مع مراعاة احترام استقلالية السلطات عن بعضها البعض، أي أن الفصل لن يكون كلي أو مطلق بل يستلزم مراعاة استقلالية كل سلطة عن غيرها.

ومنه فالنهضة العربية من وجهة نظر نصار تقتضي بث الثقافة النقدية والتواصل مع تاريخ الفلسفة تواصلا نقديا، والتفكيك الإستمولوجي لتراتنا ( سياسي أو ديني) بتوظيف مناهج العلوم الإنسانية الحديثة والعمل على علمنة كل مجالات حياتنا سياسية، ثقافية، تربوية، علمية، اقتصادية... 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

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم

أولاً: المصادر

- ناصيف نصار: الإشارات والمسلك (من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية)، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، لبنان، 2011.
- ناصيف نصار: الأيديولوجيا على المحك، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1994.
- ناصيف نصار: التفكير والهجرة، من التراث إلى النهضة العربية الثانية، دار الطليعة، بيروت، 1994.
- ناصيف نصار: التفكير والهجرة، من لتراث إلى النهضة العربية الثانية، دار الطليعة، بيروت، 1997.
- ناصيف نصار: الفلسفة في معركة الأيديولوجية، (أطروحات في تحليل الأيديولوجيا وتحرير الفلسفة من هيمنتها) دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، لبنان، 1980.
- ناصيف نصار: باب الحرية (انبثاق الوجود بالفعل)، دار الطليعة، ط1، بيروت، 2003.
- ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1975.
- ناصيف نصار: في التربية والسياسة، متى يصير الفرد في الدول العربية مواطناً، دار الطليعة، ط2، بيروت، لبنان، 2005.
- ناصيف نصار: مطارحات للعقل الملتزم، في مشكلات السياسة والدين والأيديولوجية، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، لبنان، 1986.
- ناصيف نصار: منطق السلطة، مدخل إلى فلسفة الأمر، دار أمواج، ط1، بيروت، 1995.

- ناصيف نصار، الفكر الواقعي عن ابن خلون، مركز دراسات لوحة العربية، بيروت، 2016.
- ناصيف نصار، نحو مجتمع جديد، مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي، دار الطليعة، ط5، بيروت، 1995.

### ثانياً: المراجع

#### - باللغة العربية

- إبراهيم محمد إبراهيم، الأديان الوضعية في مسارها المقدس وموقف الإسلام منهما، مطبعة الأمانة، ط1، مصر، 1406م-1985.
- ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، المجلد الثاني (مادة الدين)، 1467-1469.
- أبي وليد محمد بن أحمد بن رشد، كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، دار المشرق المطبعة الكاثوليكية، 1986م، بيروت، لبنان.
- أحمد شلبي، المسيحية، دار مكتبة المهضة المصرية، ط1، 1998م، القاهرة.
- أحمد عبي الحلیم عطية وآخرون، طريق الاستقلال الفلسفي، باب الحرية، قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار.
- أحمد ماضي، نماذج من العلمانية في الفكر العربي الحديث المعاصر، دار الشروق للنشر والتوزيع، ط1، 2005.
- أحمد محمود صبحي، صفاء عبد السلام جعفر، في فلسفة الحضارة اليونانية الإسلامية الغربية، دار المعرفة الجامعية، 2000.
- أمل مبروك، فلسفة الدين، الدار المصرية السعودية، القاهرة، 2008.
- بشير ربوح، مطارحات في العقل والتتوير عبد الوهاب المسيري النموذجي، دار الغرابي، ط1، بيروت، لبنان، 2012.

- بول سالم، الميراث المر الأيديولوجي والسياسة في العالم العربي، ترجمة بدر الرفاعي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، 2002.
- جورج زيناني، رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي، بيروت، 1993.
- رفيق عب السلام، آراء جديدة في العلمانية والدين والديمقراطية، مركز صناعة الفكر للدراسات والأبحاث، ط4، 2015.
- رولان موسينييه، تاريخ الحضارات العام، القرنان السادس عشر والسابع عشر، تر: يوسف أسعد داغر، فريد م. داغر، المجلد4، عيوديات للنشر والطباعة، 2006م، بيروت، ص265.
- زروخي ريف، العقلانية وتسيير في الفكر لعربي والمعاصر، قراء قي مشروع ناصيف نصار، دار ومكتبة عدنان، بغداد، ط1، 2013.
- الشهر شتاني، الملل والنحل، تحقيق محمد السيد كبلاني، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الجزء الأول، 1980.
- سفر الحوالي، العلمانية ونشأتها وتطورها في الحياة الإسلامية المعاصرة، دار الهجرة.
- طه عبد الرحمان، روح الحداثة، مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2006.
- طيبة ماهر وزادة، العلمانية والعصرانية ودراسة على ضوء الأسس الفلسفية والاجتماعية، دار العمادي، ط1، 2006.
- عادل ظاهر، أولية العقل، نقد أطروحات الإسلام السياسي.
- عبد الله حمة، نهضة والاستبداد، دار الأهالي، دمشق، سوريا، 1994.
- عبد الله لحود، العلمانية والديمقراطية، دار النضال، بيروت، لبنان، 1992.
- عبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، دار الفكر، دمشق، ط1، 2000.

- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، مجلد واحد، ط1، 2002.
- عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 1992.
- علي جريشة، الاتجاهات الفكرية المعاصرة، دار الوفاء، ط3، المتصورة، 1990.
- علي سامي النشار، نشأة الدين، النظريات التطورية والمؤلمة، مركز الانتماء الحضاري، حلب، 1995.
- فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، مقارنة أولية، ط1، منشورات الاختلاف، 2006.
- فؤاد زكريا، الصح والإسلامية في ميزان العقل، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط1، الإسكندرية، 2006.
- كميل الحج، الموسوعة لحرمة المميّزة في لفكر الفلسفي والاجتماعي، عربي إنجليزي، مكتبة لبنان، بيروت، ناشرون، 2000.
- الإمام عبد الفتاح إمام، أفكار ومواقف، مكتبة مدبولة، القاهرة، 1996.
- متولي يوسف شلبي، أضواء على المسيحية، در الكويتية، الكويت،
- محمد سبيلة وعبد السلام بن عبد لعالي، العقل والعقلانية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2007.
- محمد سبيلة، الأيديولوجي نحو النظرة التكاملية، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1992.
- محمد شهبة، سقوط العلمانية، دار الوفاء.
- محمد عبد الله دراز " الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، دار القلم، الكويت، 1970.
- محمد علي أبيار، العلمانية جذورها وفصولها، دار القلم، ط1، دمشق، 2008.



- محمد قطبي، العلمانية والإسلام، دار الشروق، القاهرة.
- محمد قطبي، مذاهب فكرية معاصرة، دار الشروق، القاهرة.
- محمود عناس العقاء، نوابغ الفكر العربي ابن رشد، دار المعارف، ط6، القاهرة.
- مقدمة ابن خلدون واختصار لمقدمة، طبعة لجنة البنات العربي، القاهرة، 1952.
- يوسف القرضاوي، لإسلام والعلمانية وجها لوجه، مكتبة وهمية ط7، القاهرة، 1416، 1996.
- William James, the varieties of Religious experiences نقلا عن: فراس البيواح، دين الإنسان، بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، 1995، دمشق، ص ص 22-23.
- المراجع باللغة الأجنبية
- Le petit harasse, libraire Larousse, Canada, 1990
- Oxford advanced learness dictionary, ( oxford univ press,2000, 6<sup>th</sup>, ed)
- ثالثا: المعاجم
- إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، معجم اللغة العربية، الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث، المكتبة الإسلامية، إسطنبول، ج2.
- ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، المجلد 2.
- اندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، الجزء الثاني، ط2، ترجمة خليل أحمد خليل ومنشورات عويدان، بيروت، 2001.
- جميل صيليبيا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982.
- كريم سيد محمود، معجم الطلاب الوسيط، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 2006.

- المعجم العربي الأساسي، تأليف وإعداد جماعة من كبار اللغويين العرب، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.

- المعجم الوسيط، معجم اللغة العربية، الجزء الأول.

#### رابعاً: الرسائل الأكاديمية

- جلول مقورة، فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر (طه عب الرحمان وناصيف نصار بين القومسة والكونية)، أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه العلوم في الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية، قسم الفلسفة، جامعة الجزائر2، السنة الجامعية 2013-2014.

- الوردي حيدوسي، علاقة المثقف بالسلطة عند ناصيف نصار، أطروحة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية، قسم الفلسفة، جامعة قسنطينة2، السنة الجامعية 2011، 2012.

#### خامساً: المجالات

- رشيد بو طبي، المفكر اللبناني ناصيف نصار وأسئلة العصر (من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية...قطيعة مع قراءة البكائية للتراث)، 2011-12-29، ثم استرجاعه من موقع: <http://ar,qantara-de/node/11692>

- محمد السيد الجليد، العلمانية المصطلح وظروف ونشأة، موقع المختار الإسلامي، نقلا عن: <http://www,aLuKah.net>

المُلخَص

:المخلص

الكلمات المفتاحية : العلمانية، الدين، ناصيف نصار، العقل، السياسة، الاستقلال الفلسفي، الحرية.

يتناول موضوع المذكرة مشكلة العلمانية والدين عند المفكر اللبناني ناصيف نصار، فقد حاول أن يحدد المعالم العامة لتعريف العلمانية وعلاقتها بالمفاهيم الأخرى مثل العادات والتقاليد والعدل والسياسة وخاصة الدين، وتوصل 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 أنها ليست خروجاً وكفراً وانسلاخاً عن الدين، بقدر ما هي تحديد أو إعطاء الدين مجاله، والعقل مجاله والسياسة مجالها، وبذلك توصل إلى مفهوم جديد للعلمانية، ينفي بذلك النظرة السلبية للعلمانية، وهذا يعطينا انفتاحاً أكثر في الفكر العربي المعاصر على موضوع العلمانية كما جرت في الفكر الغربي سابقاً، بما يتناسب مع المرجعية الثقافية للعالم العربي، نحو بناء مجتمع علمي علماني.

Abstract

**Keywords :** Secularism ; religion.; Nassef Nasser; reason; politics, philosophical independence ; freedom

The topic of this study deals with the problem of secularism and religion for the Lebanese thinker Nassif Nassar. He tried to define the general features of defining secularism and its relationship to other concepts such as customs, traditions, justice, politics, and especially religion. He concluded giving us a new concept of secularism that is determined through That secularism is trying to be fair between different three basic concepts, namely: religion, reason, and politics, and between Nassif Nassar through his definition of secularism, as not leaving, disbelief, or breaking away from religion, as much as it is defining or giving religion its scope, and The mind is its field and politics its field, and thus he reached a new concept of secularism, which denies the negative view of secularism, and this gives us more openness in contemporary Arab thought on the subject of secularism as it happened in Western thought previously, in proportion to the cultural reference of the Arab world towards building a scientific society Secular.

**Mots clés:** sécularisation ; religion; Nassef Nasser; raison; politique, indépendance philosophique ; liberté

La présente étude traite le problème de la laïcité et de la religion pour le penseur libanais Nassif Nassar, qui a tenté d'identifier les paramètres généraux pour définir la laïcité et ses relations avec d'autres concepts tels

que les coutumes, les traditions, la justice, la politique et surtout la religion. Il y a trois concepts fondamentaux différents : la religion, la raison, la politique, à travers lesquels Nassif Nassar a montré sa conception de la laïcité, il ne s'agit pas d'une incrédulité et un détachement de la religion, mais plutôt c'est donner à la religion sa part, à la raison son domaine, et à la politique son domaine, et ainsi il a atteint un nouveau concept du sujet en question, qui nie ainsi, la vision négative de la laïcité. Et cela nous offre une ouverture vers la pensée arabe contemporaine sur le sujet de la laïcité comme c'était le cas dans la pensée occidentale auparavant, proportionnellement à la référence culturelle du monde arabe, vers l'édification d'une société scientifique laïque.