إلتباس فهم العلمانية في الفكر العربي المعاصر

أ.د. علي عبدالهادي المرهج
كلية الآداب/ الجامعة المستنصرية

عُرَفت العلمانية بأكثر من تعريف، بين مُؤيد ورافض، وما نروم الخوض فيه هو بيَان أوجه اللبس لهذا المفهوم في الفكر العربي، فقد لاكت بها ألسن المُعارضين لها من السلفيين ورجال الدين من المسيحيين والمُسلمين، سنة وشيعة، حتى صار تداول اللفظ ليس بالأمر اليسير عند المؤيد لها إن لم يكن من المُشين، وإن تداولهُ البعض فهذا يعني إرتكابهم لمعصية أو خطيئة عند الرافضين له، إن لم يكن في التدوال هذا نكران للألوهية وتحامل على الرسالة المُحمدية (!!)، ولا أعرف من أين أبتدأ وإلى أين يرمي بي بحثي هذا، وهل لي من سبيل للخلاص من أولئك وسوء طويتهم لكل دارس لهذا المفهوم، وإن توخى الحذر والدقة والموضوعية؟. وللعلمانية أوجه مُتعددة، فهي في أحد أوجهها، إنكار للدين ونقد للمُحافظين الذين تزيَوا بزي رجال الدين من المُتزلفين، الذين جعلوا من أنفسهم "وعاظاً للسلاطين" يُزينون فعله وإن كان في فعله إمتهان لكرامة المسلمين، وهؤلاء لا بد ولا مناص من إنكارهم للعلمانية ونقمتهم عليها، لأنها تُهدد مقاماتهم ومواقعهم بوصفهم "سدنة" الحاكم المُتمجدين، الذين يحرقون الأخضر واليابس في دنيا الناس للحفاظ على سدانتهم وقربهم من كل الحُكَام الظالمين.

لهذا الوجه من العلمانية حضوره في الحياة والفكر الغربي الحديث، فهناك إتجاه يميل إلى إنكار لعوالم "الميتافيزيقا" وعلوم الغيب و "الثيولوجيا" حضور في تاريخ الصراع بين "اللائيكيين" وأثر في نقدهم لدور الدين في بناء الحياة السياسية، فكانوا شديدي النقمة على رجال "الأكلوريوس" الديني المُتنعمين بهبات السلاطين من ملوك الحق الإلهي، فهب فلاسفتها والمجتمع للثورة على شكل نظام الحكم هذا، فكانت الثورة الفرنسية، التي مهدت لها أطروحات: فولتير، ومنتسكيو، وجان جاك روسو، في الدعوة للمساواة والإخاء بين الناس وسيادة القانون الذي ينبغي أن نحتكم إليه، وفق مبدأ المواطنة وضمان حُرية التعبير والمُعتقد. وكان لهذا التعبير الحر أثره في رفض نظام الحُكم الملكي، وتبني الدفاع عن نظام حُكم رئاسي، وقد شكّل هذا الدفاع بداية الإعلان الرسمي للخلاص من الرؤية الثيولوجية الحاكمة لنُظم الحياة الاجتماعية والدعوة لتأسيس نظام حُكم جديد هو النظام الرئاسي، كما ذكرنا، وإعتماد مبدأ الفصل بين السُلطات: التنفيذية والقضائية والبرلمانية "التشريعية". ورغم كل ما جاء به الحكم الجمهوري من إيجابيات، لا سيما في الغرب، إلَا أنه لم يُثبت نجاحه في إدارة الحُكم المنطقة العربية، فبعد أن سعت كثير من الشعوب للخلاص من نظم الحكم الملكية أبان المرحلة الكولنيالية وهيمنتها القسرية التي صيَرت شعوب العالم العربي والإسلامي على أنها شعوب قاصرة وغير قادرة على إدارة نفسها، لتضعها تحت حُكم "الإنتداب"، ورغم ما حملته معاهدة "سايكس بيكو" التي قسمت مُمتلكات "الرجل المريض"، أي الدولة العُثمانية، وما جلبته دول الاستعمار من كيان غاصب، مع "وعد بلفور" هو "الكيان الصهيوني"، وتعاطف "بريطانيا العُظمى" مع اليهود لأنهم بقايا "شعب الله المُختار" (!!)، فقد إختار لهم الغرب الكولنيالي للخلاص من سطوتهم وتأثيرهم فلسطين لتكون وطناً قومياً لهم!. وهذا وجه من أوجه العلمانية السلبي، التي نجم عنها وجود نزعة أنكلو سكسونية مُستعرة لقمع العرب والمسلمين والدفاع عن اليهود(!!).

كرست النزعة الكولنيالية هذا الشكل السلبي للعلمانية، وزاد من قُبحه نُظم الحُكم الجمهوري العربية التي تبنت شكل مشوه من أشكال العلمانية، لا وجود فيه لشكل نظام الحُكم الثيولوجي "الأكليروسي" القائم على الدمج بين ما هو ديني ومدني، ولكنه يستعير كل قُبح هذا الشكل في الإستبداد والقمع، ونزعة الدمج بين الأثينيات بالقوة، إستخدام مفهوم "عبدالله المؤمن" للإشارة للحاكم، و "القائد المُلهم" وغيرها، من الصفات التي كان يُسبغها رجال الكهنوت على السُلطان "الملك". وبقيت لغة التقديس والتحشيد وإيهام الجماعات بشعارات جوفاء، هي لغة الحُكم الجمهوري للأنظمة العربية، رغم خوائها الداخلي وعدم قُدرتها على تحقيق هذه الشعارات وفق منطق صراع القوى الذي تتحكم به دول الشمال أو الغرب، ولا قوة لنا نحن أبناء دول الجنوب سوى تفعيل القول وشحذ الهمم للخطابة ونبذ الفعل ورفضه، طبقاً لسياستنا في الشجب والاستنكار، ورفض التبعية و

"الاستحمار" بعبارة شريعتي. وهناك وجه آخر للعلمانية غيبته سياسة الاستعمار وأفعاله المُشينة في "الاستحمار" وإستهجنا وجوده من فرط سياسات الحكم الجمهوري الدكتاتورية الذي يلعب على أوتار الدمج بين النزوع القوموي والإسلامي، مُستغلاً سذاجة الجمهور، ليُعلن أن القومية مُساوقة للإسلام، فهنا يقف الجمهور ويُحار، فلا جواب عنده لهكذا شعار، فالإسلام أممي، والجمهوري وطني شعاره أو قومي ربما، فكيف لنا أن نختار؟

لقد أخذ مُنظرَوا الفكر القومي على عاتقهم مهمة تزيين فكرة الدمج أو التوفيق بين "العروبة والإسلام"، طبقاً لقوله تعالى "كُنتم خير أمة أُخرجت للناس"، وليلعبوا على أوتار العاطفة العربية الجياشة والمُحبة للإسلام، فلم نعرف لهم رؤية واضحة في موقفهم من العلمانية، هل هم آمنوا بها بوصفها مُكملة لحُكم الإسلام، على قاعدة "لا حُكم إلّا لله"؟ أم أنهم آمنوا بأن الإسلام يفصل بين الدين والدولة، وهي ليست مشكلة عند المُسلمين أو العرب بقدر ما هي مُشكلة عند العروبيين الذي لم يتمكنوا من مُداعبة مشاعر الجمهور عبر القفز على واقع الأمة الذي يشي بالخلاف بين الطوائف والديانات التي لم يتفق مريدوها على أن الإسلام مُرادف للعروبة. وللعلمانية وجهها الإيجابي على مستوى التنظير لا على مُستوى المُمارسة السياسية والتطبيق، وهو رؤية مفكري النهضة للخلاص من هيمنة الدولة العُثمانية التي حكمت المجتمع العربي بإسم الإسلام ولم تُراعِ التنوع الديني فيه بقدر كبير. لذلك بدأ العرب بالتفكير بتأسيس دولتهم، على وفق وعود البريطانيين للشريف بتأسيس دولة عربية.

حكمت الدولة العثمانية العرب والمُسلمين قروناً طويلة الأمد بإسم الحفاظ على "بيضة الإسلام"، ولفرط ما عاناه العرب من سياسة التهميش في الدولة العثمانية، بدأ الأشراف بقيادة الشريف الحسين بن علي بالحُلم بتأسيس دولة عربية، ولكن الحُلم لم يكتمل لخذلان البريطانيين له، ولكن حُلم القوميين والعروبيين ظلَ مُستمراً بعد ثورة الشريف، وبأشكال مُتعددة، منها، كما ذكرنا الدمج بين (العروبة والإسلام).

علينا أن نضع في حُسباننا أن العروبة لا تعني الإسلام، ولا تلاق بينهما، سوى حمل العرب لواء الدعوة الإسلامية في بداية ظهورها، إلّا أن هذا لا يعني أن المفهومين مُتلزمين تلازماً شرطياً، لأن هناك في العرب من هم ليسوا من المسلمين، من اليهود والمسيحيين، من الذين يحلمون بتأسيس دولة عربية لا دينية أو دولة عربية تفصل بين الدين والسياسة، ورغم كل ما وجه من نقد للعلمانية وما يُمكن أن يوجه لها، إلّا أنها كرؤية لفصل الدين عن الدولة تبقى فكرة ناجعة لحُكم الشعوب الأثنية، والمُتعددة القوميات والأعراق والديانات والمذاهب، لما تحمله في طياتها من قبول للمختلف والمُغاير، لأنها نتاج إنساني خاضع للنقد ودُعاتها من حاملي معوله، فجُل المُفكرين العلمانيين ينتمون لمنطقة النزوع نحو الأنسنة بطابعيها: "العقلاني البرهاني، والعاطفي "الروحاني"، وفتح المجال أمام حُرية التعبير وحُرية المُعتقد وحُرية الإعلام وحُرية النقد لكل الممارسات القمعية التي يدعي أصحابها وصلاً بالعلمانية من المُدَعين اللذين مارسوا كل سبل القمع بإسمها وتحت لوائها، ولكنهم لم يُدركوا مضانها ومراميها، أو أن أنهم مُدركون لكنهم كحال دُعاة "الحُكم الإلهي" يعرفون مرامي الإله المُتسامح، ولكنهم يستحضرون إلهاً آخر قامع للرغبات، إله السلاطين والمُشككين بكل المُقدَرات الذي صيره "وعاظ السلاطين" إله مُتعاطف مع السلطان بوصفه خليفة له، مُعاقباً للعباد الذين لم يُسياروا سلطانهم في والخضوع لجبروته، لأنه في كل ما يرتكبه من حماقات وما يُمارسه من موبقات إنما "حسابه على ربه، كونه مصون غير مسؤول"، بعبارة الطهطاوي، فلا حق لأحد من رعيته مُحاسبته، والله هو الوحيد الذي له حق الحساب والعقاب لخليفته (!!).

العلمانية: المفهوم والفكرة

أول من أطلق إصطلاح العلمانية هو الكاتب البريطاني جورج هوليوك ((George h٠lyoake في عام ١٨٤٦م يقول هوليوك: " إن العلمانية ليست نظاما يهدد المسيحية ولا الدين ولكنه نظام مستقل لا ينكر أهمية الإيمان بالله الخالق ولا يلغي دور رجال الدين ولا التعليم الديني ولكنه يؤكد وجود تيار مواز من اليقين ومن المعرفة يوفره التفكير العلماني الذي ينبع من

تجارب وخبرة هذه الحياة ويصب أيضا باتجاهها ويهدف الى سعادة وخير البشر، وهو قابل للفحص و الاختبار من قبل البشر، بينما الفكر الديني يساعد الفرد عن طريق توضيح رسالة السماء إليه وهو يقوده إلى نمط أخلاقي سام في الحياة اليومية ويعده في السعادة في الآخرة ومن حيث أنه نزل من السماء فهو لا يخضع للفحص ولا للتجربة البشرية"[١]

العلمانية ترجمة غير دقيقة، بل غير صحيحة لكلمة Secularism في الإنجليزية، أو Secularity أو Lauque بالفرنسية، وهي كلمة لا أصل لها بلفظ "العلم" ومشتقاته، على الإطلاق. فالعلم في الإنجليزية والفرنسية، يعبر عنه بكلمة "Science"، والمذهب العلمي، نُطلق عليه كلمة "Scientism"، والنسبة إلى العلم هي Scientific أو Scientifique في الفرنسية. ثم إن زيادة الألف والنون، غير قياسية في اللغة العربية، أي في الإسم المنسوب، وإنما جاءت سماعاً مثل "رباني" نسبة إلى "رب"، ثم كثرت في كلام المتأخرين، كقولهم: روحاني، نفساني، ونوراني ..، واستعملها المحدثون في عبارات، مثل: عقلاني وشخصاني، ومثلها علماني. والترجمة الصحيحة للكلمة هي اللادينية أو الدنيوية.[٢]

إن المصطلح laique مشتق من الكلمة اليونانية laos والتي تعني الشعب. هذا المعنى قاد فرديناند بويسون Ferdinand buisson الى استنتاج أن اللايكية laique تتماهى والديمقراطية فقال: "إن العلمانيين هم الشعب، وأن روح العلمانية هي مجمل طموحات آمال الشعب إنها الروح الديمقراطية والشعبية"[٣]. ويشير أركون الى أنها ترجمة غير دقيقة فهي تعني "كل المواطنين الذين لا ينتمون إلى سلك الكهنوت حتى ولو كانوا مسيحيين مُعمَدين. كما وتعني تحييد السلطات الروحية والدينية من قبل السلطات السياسية والمدنية والادارية التي تُسَير أمور الدولة. وهذا يعني الفصل بين الديني والدنيوي، أو الروحي والزمني[٤]. لكن المعنى الأجلى للعلمانية في بدايات ظهورها هو الفصل بين الكنيسة والدولة "وهو في الواقع لم يكن صراعاً لفصل الكنيسة عن الدولة، بل هو برأي إسماعيل مظهر "صراع لانتزاع حق الدولة من الكنيسة"[٥].

يذهب محمد عبد الجابري للقول "إن أصل الكلمة يوناني: "لايكوس" ومعناها ما ينتمي إلى الشعب، إلى العامة، وذلك في مقابل "أكلريوس" أي الكهنوت: رجال الدين الذين يشكلون فئة خاصة (رجال الكنيسة بالنسبة للمسيحية). إذن فاللاييكي هو كل من ليس كهنوتياً، من لا ينتمي إلى رجال الكنيسة"[٦]. لذلك وجدنا الجابري يعتقد أن هذا التصور لمفهوم العلمانية غريب على الثقافة العربية وتراثها لأنه مرتبط بوجود سلطة دينية تمثل وساطة بين العبد وربه، الأمر الذي لم تقره الديانة الإسلامية وهو غريب عنها، فـ "الدين الإسلامي قوامه علاقة مباشرة بين الفرد البشري وبين الله، فهو لا يعترف بأي وسيط، وليس فيه سلطة روحية من إختصاص فريق وسلطة زمنية من إختصاص فريق آخر. وباختصار- يرى الجابري - إن طرح شعار اللايكية، أي ما تُرجم بـ "العلمانية"، غير مشروع، ولا معنى له"[٧]. وهو جاء من مفكري المشرق العربي لا سيما الذين ينتمون للديانة المسيحية للتخلص من دولة الخلافة العثمانية الإسلامية في محاولة منهم للتخلص منها وتحقيق المواطنة من خلال رفع شعار العلمانية الذي يقابل مفهوم الوحدة عندهم. وهناك خلاف في تلفظ الكلمة، فتارة تقرأ بكسر العين "عِلمانية" وهنا تكون مادتها العلم، وهنا يراد منها التحرك وفق معطيات العلم وآلياته. أما القراءة الأخرى لهذه الكلمة فهي بفتح العين واللام "علمانية" وهي مأخوذة من"عالم" والمراد منها التمظهر بمعالم هذه الدنيا وهذا العالم الدنيوي من دون التطلع لعالم الغيب وما وراء الطبيعة[٨]. وهناك من استخدم مقابلاً لها بالعربية بإسم "الدَّنينة" مشتقة من الدنيا، ليدل بها على الحياة الدنيا على هذه الأرض[٩]. وإن كان معنى "علمانية" بكسر العين له "أساس ثابت في حاضر اللسان العربي المتحقق"[١٠] كما يذهب إلى ذلك عزيز العظمة الذي يفضل استخدامها (بكسر العين)، إلا أننا نجد أن المعنى الثاني (بفتح العين) أقرب للمعنى الذي تتحرك به وتنطبق عليه مقولات العلمانية اليوم، وقد وجدنا (عزيز العظمة) نفسه يستخدمها في ثنايا كتابه بهذا المعنى حينما يقول: "ان العلمانية ليست بالشأن المرتبط ضرورة بالفاعلية العلمية، بل إن هذه الفاعلية قد تبقى مُقيدة في الأمور التفصيلية للبحث دون أن

تؤدي بالضرورة إلى نظرة عدائية تجاه الدين، شريطة ألّا يُصار إلى تعميم الحقائق العلمية ومناهجها على مختلف مجالات عمل العقل في العقيدة، وأن يعتبر الدين مجالا منفصلا عن العلم"[١١].

أسباب نشوء العلمانية

إن أول ظهور للعلمانية وإستعمال لهذا اللفظ في اللغات الأوربية كان في أواخرالقرن السادس عشر وأوائل القرن السابع عشر في معاهدة وستفاليا وكان يراد من إطلاقه آنذاك خروج المؤسسات والأراضي التي كانت خاضعة لنفوذ الكنيسة من إشرافها وحاكميتها وإخضاعها لسلطة سياسية لا دينية ومؤسسات حكومية عامة لا علاقة لها بالكنيسة[١٢]. وهناك مجموعة أسباب مهدت لظهور العلمانية، منها تقنية مرتبطة بظهور الصناعة وأخرى دينية وثالثة سياسية ورابعة أدبية وخامسة فلسفية وسادسة علمية، وهي مشتركة شكلت العقل الأوربي وساعدت في نهضته.

الأسباب التقنية: بدأت إنطلاقة التقنية في القرن الخامس عشر، وأكتشاف الطباعة كان أحد الأسباب المهمة التي ساعدت في إنتشار التجديد الفني الذي ظهر في أوربا إبتداء من القرن الخامش عشر وصولا إلى القرن السادس عشر، وبداية عصر النهضة وإنتشار النزعة الإنسانية. رافق هذا تطور تقنيات التعدين وإزدهار الهندسة. فضلا عن الإكتشافات الكبرى على يد كريستوفر كولمبس (١٤٥١ ـ ١٥٠٦) مكتشف العالم الجديد (أمريكا)، مضافا لها رحلات ماجلان (١٤٨٠ ـ ١٥٢١)، وهذا الأمر ساهم في إبعاد فكرة الأرض الأرض المسطحة المتمركزة في وسط الكون، الأمر الذي ساهم في تغيير النظرة الى الكون، ففقد مفهوم الكزن التقليدي، وهو مفهوم بطليموس الكثير من معناه[١٣].

الأسباب الدينية: هي المرتبطة بهيمنة الأكليريوس الديني في أوربا على إدارة أمور البشر الحياتية، السياسية منها والاجتماعية والصلة مع الرب، كونها جعلت من نفسها الوصية على أفعال البشر والممثلة الوحيدة للارادة الإلهية، وهي واسطة للعبد بربه. فقد كانت الكنيسة تدعو للرهبنة ولكنها في الوقت نفسه تعيش هي وقساوستها كل ملذات الحياة، وكانت تؤكد على أن مملكة المسيح ليس في هذا العالم، فالكنيسة هي التي تحقق المعجزات وتعطي صكوك الغفران، حتى طغى رجال الكنيسة ففرضوا على عقول الناس وأموالهم وتصرفاتهم وصاية لا نظير لها، ولا ننسى محاكم التفتيش التي أقاماتها اكنيسة لمحاسبة كل من يخالفها، بل كانت الكنيسة تتدخل تدخلاً مباشراً في تنصيب الملوك وتحارب علناً الملك الذي يخرج عن طاعتها، فالملك مقدس بقدر إلتزامه بأوامر الكنيسة، فالبابا (غيرغوري السابع) أعلن أن الكنيسة، بوصفها نظاماً إلهياً، خليقة بأن تكون صاحبة السلطة العليا، ومن حق البابا وواجبه، بصفته خليفة الله في أرضه، أن يخلع الملوك غير الصالحين وأن يؤيد إختيار البشر للحكام أو تنصيبهم حسب مقتضيات الأحوال[١٤]، وهذا الأمر أعطاها الكثير من الصلاحيات التي إستغلتها أبشع إستغلال لا سيما في محاربتها للعلم والعلماء وخير شاهد حرق جوردانو برونو وإهانة غاليلو اللذان أيدا نظرية كوبرنيكوس التي تجعل الشمس مركز الكون. وبذلك سادت روح من التعصب في الكنيسة للدنيويات، وطلب السيادة في دنيا السياسة، إلى جانب السيطرة على دنيا الروح"[١٥].

كان هجوم مارتن لوثر (١٤٨٣ـ ١٥٤٦) عام ١٥١٦م على الكنيسة وعلى بيعها لصكوك الغفران، الأثر الكبير في الحد من هيمنتها وسلطتها، فقد حاربت البروتستانتية البدع. الأمر الذي شكل ردة فعل في الكنيسة الكاثوليكية التي سارعت إلى تقنين إدارة الطاقات الروحية والدينية، لاسيما حينما أعطت الكنيسة الكاثوليكية في فرنسا للملوك حق تعيين أصحاب المناصب الكبرى فيها[١٦].

كانت القطيعة الكالفنية مع الفكر الروماني أشد من اللوثرية، ففكرة الإصلاح لدى كالفن (١٥٠٩ ـ ١٥٦٤) قائمة على إلغاء دور الكنيسة والدعوة الى إدراك المسيح عن طريق الإيمان الذي يعطي لوجود الإنسان معنى.

اشتركت الكالفنية مع اللوثرية في الهجوم على الكنيسة والحد من سلطتها، فكلتا العقيدتان دعتا الى: أولوية التوراة، والرجوع الى النصوص، فكرة أن الخلاص مؤمَن بواسطة الإيمان والنعمة الإلهية، استبعاد التقليد، لقاء المؤمن بالمسيح لقاء شخصي لا يتم بالواسطة وهذا هو محو الدين.[١٧]

الأسباب الأدبية: وهذه مرتبطة بشكل واضح بظهور النزعة الانسانية التي ظهرت في ايطاليا وامتدت لعموم أوربا. كانت بداياتها في عصر النهضة الأوربية، مرتبطة بتقدير الإنسان وحب عام للإنسانية، ولم يوجد في "عصر النهضة"[١٨] إلا إنسانيين يُعنى بهم الذين يدرسون الآداب القديمة، وقد ظهرت بأشكال متعددة، منها الإنسانية الفقهية واللغوية، كانت مهمتها تصويب نصوص مبتورة، ومشوهة، ومُحرَفة، وحذف النصوص المدسوسة.

تم الاهتمام بالتراث اليوناني وتصحيحه ونشر شروحات حول اللغة اليونانية ودراسات بطريقة علمية، وانقاذ المخطوطات اليونانية وإنقاذها من الضياع. لا سيما أعمال هوميروس وهيرودوتس. ورافقت الإنسانية اللغوية والفقهية الإنسانية التربوية، التي اهتمت بتربية النشأ، بنات وبنين على أهمية االثقافة والتعريف بدور الإنسان في صنع الحياة. هكذا كانت مهمة النزعة الإنسانية هي بناء الإنسان الفاعل الذي يشارك في صناعة الحرية، المبنية على حرية العقل الإنساني في أوربا، في فلورنسا، والبندقية، وباريس، وأكسفورد، وكامبردج، وأيضاً في المانيا.[١٩]

الأسباب الفلسفية: ارتبطت العلمانية بشكل وضح بحركة التنوير الاوربي على يد فولتير ومنتسكيو وديدرو وروسو وكانت، ومهد لها مع فلاسفة كبارفي الفلسفة الحديثة، أمثال فرنسيس بيكون وديكارت وتوماس هوبز ومكيافلي. يقول كوندرسيه: " سوف يأتي ليوم الذي تُشرق فيه الشمس على على الرجال الأحرار فقط، أولئك الذين لا سيد لهم سوى عقلهم"[٢٠] وعرف كانت التنويرفي أكثر العبارات ترديداً بأنه " خلاص الإنسان من سذاجته التي جلبها لنفسه". بهذا المعنى كان التنوير عند فلاسفته هو " الإيمان بقوة العقل البشري على أن يغير المجتمع وأن يحرر الفرد من قيود العادات والسلطات الاعتباطية ويستند كل هذا الى رؤية يدعمها العلم وليس الدي والتقاليد"[٢١].

الأسباب السياسية:

- الثورة الأنكليزية: الثورة الأنكليزية في عام (١٦٤٢- ١٦٦٠) وكان من أهم ما حققته هو إلغاء الحق الالهي للملوك، وإعطاء أهمية للبرلمان في أخذ دوره التشريعي وأصبحت له الكلمة العليا في ادارة الحكم، الأمر الذي نبه الشعوب الأوربية لأهمية دورها في الحياة السياسية والسعي لتحقيق نظام برلماني شبيه بالنظام الأنكليزي. إنتهت الثورة بإعدام الملك شارل الأول (١٦٤٩).

- الثورة الأمريكية: كانت الثورة الأمريكية ١٧٧٠، ملتزمة بامقولتي الحرية ولتقدم، وكان توماس جيفرسون (١٧٤٣- ١٨٢٦) وبنيامين فرانكلين (١٧٠٦- ١٧٩٠)، ممثلي حركة التنوير على المستويين السياسي والفلسفي في أمريكا.

- الثورة الفرنسية: من أوائل الأسباب السياسية هو حدوث الثورة الفرنسية، التي أستولت على أملاك الكنيسة وإقرار قانون مدني يحكم الأكليريوس. ثم أقام روبسبير دين العقل وعبادة الكائن الأسمى وجعل من كاتدرائية نوتردام في باريس معبدا له.[٢٢]إنتهت الثورة بإعدام الملك لويس السادس عشر (١٧٩٣). ثم أدت إلى تحقيق الفصل القانوني بين الكنيسة والعلم[٢٣].

- ثورة أتاتورك: برز نجم مصطفى كمال أتاتورك (١٨٨١- ١٩٣٨) حينما دعى إلى رفض معاهدة سيفر ١٩٢٠بعد هزيمة الدولة العثمانية في الحرب العالمية الأولى، والتي تقضي بتنازل السلطان محمد السادس فيها عن معظم أملاك تركيا في آسيا لصلح بريطانيا.

عمل أتاتورك الذي كان شغوفاً بالنزعة التنويرية في أوربا على الدعوة للطورانية، بوصفها حركة تركية قومية تهدف إلى تتريك الدولة العثمانية بما فيها العناصر غير التركية. واشتق أسمها من طوران وهو الموطن الذي انتشرت منه القبائل التركية، بما في ذلك العثمانيون. فظهرت حركة الإتحاد والترقي، وكانت مهمتها تأكيد القومية التركية الخالصة بمعزل عن الإسلام. فصار مصطفى كمال أتاتورك مؤسس تركيا الحديثة،[٢٤]، ومن أهم مهام أتاتورك هي:

أولاً: إحلال الحرف اللاتيني محل الحرف العربي في كتابة اللغة التركية.

ثانياً: فرض اللباس الأوربي محل ازي التقليدي للرجال بما في ذلك القبعة الفرنسية التي حلت محل اطربوش المعتبر رمزاً دالاً على السلطة الدينية التقليدية.

ثالثاً: أحل أيضاً القانون السويسري محل الشريعة. وأعطى للمرأة حق التصويت في عام ١٩٣٤.

رابعاً: تأكيده على أن الحضارة الأوربية هي وحدها القادرة على أن تفتح الطريق أمام المجتمعات التقليدية لكي تحقق التقدم إلى الأمام٢٥، فأخذ على عاتقه الترويج للحضارة الغربية بوصفها الحضارة الوحيدة التي يمكن أن نطلق عليها كلمة حضارة، الأمر الذي دفعه إلى إلغاء السلطنة.

لم يكتف بجعله الحروف اللاتينية بديلاً للحروف العربية، وإستبداله القبعة الأوربية بالطربوش، والزي الأوربي بالزي التقليدي، والقانون السويسري بالشريعة...الخ، فضلاً عن إلغاءه لكل الأنظمة والأشكال العمرانية والفنية والتقويم الزمني وطريقة الأكل وفق المورووث وتفضيله للطريقة الأوربية[٢٦]، بل سعى جاهداً إلى إلغاء السلطنة العثمانية وهذا ما فعله في عام ١٩٢٢. وفي تعامله مع العرب أبدى أتاتورك وحزب (الإتحاد والترقي) ستهانة بهم وبلغتهم والسعي لتتريكهم، في محاولة منهم لتغييب الحس العربي بالقومية العربية، فنادى بضرورة ترجمة القرن الكريم إلى التركية وفرض تدريس هذه اللغة في المدارس الإبتدائية في الولايات العربية لإدراكهم استمرارية الرابط بين القرآن واللغة العربية[٢٧]. الأمر الذي أدى لتنامي النزعة القومية العربية كرد فعل على هذه السياسة. وكان لثورة أتاتورك صداها في العلم العربي سواء في رفضهم لسياسة التتريك، ورد فعلهم المُضاد لها في العمل على تنمية الوعي القومي، أو في تغلغل هذه النزعة القومية التركية لأوسط النخب العربية ومحاولتهم تقليد نجاحها، على عدة مستويات أهمها التأثر بحركة التنوير الغربي والوعي بطرق الحداثة وتنوعاتنها في السياسة والعلم والفكر. وبفعل تأثير الحركة الطورانية وثورة أتاتورك، بدأ الحصري في بداية الثلاثينيات بدأ يُعلن عن دعوته للقومية العربية، وكان يؤكد على أن الأمة العربية أمة واحدة وأن اللغة والتاريخ هما المقومان الرئيسيان لوجود هذه الأمة[٢٨].

كان لجهود محمد علي باشا في التحديث الأثر الكبير في بناء وعي مصري وعربي للعمل على الاستقلال عن الدولة العثمانية، فلطالما راود محمد علي حُلم بناء دولة مُستقلة قوية لذلك سعى للإفادة من التجربة الغربية، والأول مساعيه هي: البعثات العلمية التي أرسلها إلى أوربا لنقل تجربة التحديث الأوربية إلى مصر الأولى البعثة التي كان مرشدها الديني رفاعة رافع الطهطاوي، الذي تعلم اللغة الفرنسية رغم أنه لم يكن من بين طلبتها، ولكن أثارته فرنسا لما فيها من تقدم ومن احترام للقانون وحب للعدل شبيه بحب الإسلام له، وهذه كانت حسب رأي أركون أول قطيعة مع الفكر والتصور التقليدي الإسلامي[٢٩]. وهذا ما بدا جلياً في كتابه "تخليص الأبريز في تلخيص باريز". وكانت البعثة الثانية التي فيها المهندس علي مبارك واضع خطط القاهرة.

نشوء العلمانية في الفكر العربي

طُرِح شعار العلمانية أول ما طُرِح في العالم العربي، في منتصف القرن التاسع عشر، الذين طرحوه بحياء هم المفكرون المسيحيون من الشام، وكان تعبيراً منهم للتخلص من هيمنة الأتراك الذين كانوا يحكمون بأسم "الخلافة الإسلامية"[٣٠].

فكانت "العلمانية" تعني كما هو متداول فصل "السلطة الروحية" عن "السلطة المدنية"، ومع القوميين صار يعني دولة قومية عربية، ضداً على الجامعة الإسلامية، أو المطالبة بدولة إقليمية ضداً على الامبراطورية العثمانية، ثم صارت "العلمانية" تعني ترتيب العلاقة بين "العروبة" و "الإسلام" كما ذكرنا من قبل، على مدى التاريخ العربي الإسلامي تأسيساً لهوية الدولة القومية، وها هو مصطلح العلمانية يعني قبول ظاهرة التعدد الديني والطائفي... من موقع الاعتراف[٣١]. حتى صار هذا الفهم يشكل "الدلالة الحقيقية لشعار "العلمانية" فقد أصبحت مرتبطة إرتباطاً عضوياً بمشكلة حقوق الأقليات، وبكيفية خاصة حقها في أن لا تكون محكومة بدين الأغلبية، وبالتالي فـ "العلمانية" على هذا الاعتبار كانت تعني بناء الدولة على أساس ديمقراطي عقلاني وليس على أساس الهيمنة الدينية"[٣٢].

من أوائل المفكرين العرب الذين تناولوا بوضوح مفهوم العلمانية ومسألة علاقة الدين (الإسلام) بالدولة هو المفكر المصري إسماعيل مظهر إذ يرى إن الإسلام وحدة ذات حدين: أحدهما دين والآخر دولة، ولا ينفك إسلام عن دولة ولا دولة عن إسلام، لكن بأي معنى؟ يُجيب مظهر بالقول: "هو أن حد الدين في الإسلام شيء، وحد الدولة شيء آخر. والحدان بينهما برزخ لا يلتقيان، فالدين في الإسلام أخروي محض ككل الأديان، في حين أن الدولة وما تنطوي عليه من تشريع، دنيوية في الصميم. ولذلك هما لا يلتقيان إلا في ناحية واحدة، هي أن ما شُرع للدولة وما شُرع للدين في الإسلام، كلها فرائض في عنق كل مسلم"[٣٣].

إن أول من إستحدث لفظ العلمانية بالعربية فهو الياس بقطر واضع المعجم الفرنسي ـ العربي الصادر (١٨٢٨)[٣٤]. صيغ مصطلح العلماني كي يقابل مصطلح "المقدس" والسعي الى عزل الدين عن شؤون المجتمع وسياسته ومؤسساته، والإنطلاق من الواقع والعالم، والاحتكام الى علوم هذه الدنيا وقوانين هذا العالم[٣٥].

يمكن التفرقة بين نوعين من العلمانية: العلمانية الجزئية، وتعني فصل الدين عن الدولة. والعلمانية الشاملة، وتعني فصل القيم الانسانية والأخلاقية والدينية عن الحياة في جانبها العام والخاص. [٣٦]ولا يفوتنا أن نذكر أن أركون يفرق بين العلمانية الايجابة المنفتحة والعلمانية الضيقة. فالأولى تفسح مجالاً للروحانيات والتدين، والثانية كما يسميها "العلمانوية الضيقة المتعصبة" التي لاتفسح المجال للروحانيات والتدين وتبتر كل البعد الماورائي لصالح النزعة المادية التي هيمنت على الغرب[٣٧]. لذلك نجده يميز بن النظام العلماني والنظام الالحادي. ففي النظام العلماني لا أحد يمنعك من الصلاة والصوم وممارسة كافة الطقوس والشعائر إذا شئت. وبالطبع لا أحد يجبرك على ذلك[٣٨]. لذلك نجده يرى بأن انتصار النظام العلماني لا يعني القضاء على الدين كما هو سائد. هذا تصور خاطىء تماماً عن العلمانية. فالواقع أن الدين استمر بل وازدهر أكثر ولكن بعد أن تطور مفهومه واستنار وأصبح روحانياً أو أقرب إلى جوهره الأصلي، ولم يعد يعني التعصب الطائفي والانغلاق على الذات وكُره الآخر[٣٩]. أو ما سماه "العلمانية المؤمنة"[٤٠]. وهذا هو الجابري ينظر إلى العلمانية على "أنها لا تعني مُعاداة الدين ولا مُحاربته، وإنما تعني فصل ما هو دنيوي عما هو أخروي، وذلك بجعل السلطة السياسية والتعليمة وجميع المرافق العامة في أيدي رجال محايدين من الناحية الدينية، وإبعاد القُسس والأساقفة، وكل من يمثل الكنيسة، عنها"[٤١]، ولكنه تحفظ على استخدامها كلفظ في كتاباته وإستبدلها بـ "العقلانية" في مُحاولة منه للتخلص من حُمولته وتداولها السلبي السائد في الوعي العربي.

يرى عبدالإله بلقزيز أن العلمانية ليست عقيدة بديلة من الدين، وليست فكرة فلسفية مُعادية له، إنها عكس ذلك تماماً، هي محاولة لمنع مصادرة الدولة للدين من المجتمع وإحتكاره إياه، وهي ليست علاقة بين الفرد وربه، وليست ديناً ولا فلسفة تتأمل العالم، إنها مجرد علاقة بين الناس لتنظيم أمور تقع في المجال النسبي ـ تدبير الشأن العام، علماً أن النظام السياسي العلماني لا يمنع من يؤسس على القيم الروحية والثقافية[٤٢].

بدأت بوادر العلمانية، كما ذكرنا، في الظهور في الثقافة العربية على يد المفكرين العرب المسيحيين، لأسباب عدة عدة أهمها إنتشار التعليم الحديث في أوساطهم بفضل المبشرين والارساليات الأجنبية، فقد كان نمط التعليم في مدارسهم مغايراً لما كان سائداً في المدارس الدينية الإسلامية. إذ دخلت الأساليب الحديثة، وكان تعليم اللغات، الفرنسية والإنكليزية حافزاً كبيراً مكن هؤلاء من الإطلاع على الفكر الغربي ومصادره الأصلية. في مقابل ذلك أتقنوا اللغة العربية وعدَوها دون الدين بمثابة الرابط بين أبناء الأمة الواحدة. فكانت اللغة عندهم من أهم مقومات القومية الوطنية. فضلاً عن اهتمامهم بالعلوم الطبيعية ومحاولتهم إدخال أساليب جديدة في طرق التعليم.[٤٣] كل هذا متأت من ردة فعلهم أزاء الخلافة العثمانية التي تمثل الحكم الإسلامي، وبالتالي عزلهم من الحياة السياسية، وفصل الدين عن الدولة عندهم يعني تخلصهم من سطوة الخلافة، وهذا دفعهم اكثر للتأثر بالحضارة الأوربية للمشترك الدين بينهم ولما وصلت إليه من تقدم في العلوم والثقافة والصناعة.[٤٤]

أول من عبر عن ضرورة فصل الدين عن الدولة صراحة هو الفكر العربي بطرس البستاني في عام ١٨٦٠م بقوله "وما دام قومنا لا يُميزون بين الأديان التي يجب أن تكون بين العبد وخالقه، والمدنيات التي هي بين الإنسان وابن وطنه أو بينه وبين حكومته والتي عليها تبنى حالات الهيئة الاجتماعية والنسبة السياسية، ولا يضعون حداً بين هذين المبدأين الممتازين، لا يؤمل نجاحهم في أحدهم ولا فيهما جميعاً..." ولذلك كان لا بد من "وضع حاجز بين الرئاسة أي السلطة الروحية، والسياسية أي السلطة المدنية، وذلك لأن الئاسة تتعلق ذاتاً بأمور داخلية ثابتة لا تتغير بتغير الأزمان والأحوال بخلاف السياسة فإنها تتعلق ذاتاً وطبعاً بأمور داخلية ثابتة لا تتغير بتغير الزمان والأحوال بخلاف السياسة فإنا تتعلق بأمور خارجية غير ثابتة وقابلة للتغير والاصلاح بحسب المكان والزمان والأحوال، ولذلك كان المزج بين هاتين السلطتين الممتازتين طبعاً والمتاضدتين في متعلقاتهما وموضوعاتهما من شأنه أن يوقع خللاً بيناً وضرراً واضحاً في الأحكام والأديان حتى لا نبالغ إذا قلنا أنه يستحيل معه وجود تمدن وحياته ونموه" لذلك ففصل الدين عن الدولة شرط في "وجود التمدن وحياته ونموه"[٤٥].

كان سمير مراش (١٨٣٦-١٨٧٣) من أوائل المفكرين الذين تأثروا بالفكر الغربي والدعوة للنهل منه قدر المستطاع، لتحقيق التقدم ونشر الحرية واحترام القانون والمساواة بين الناس على أساس المواطنة لا على أساس الدين أو العرق أو المذهب. وهذا لا ينجز برأيه إلا بالتأكيد تأسيس مدارس حديثة تهتم بتعليم العلوم الطبيعية والرياضية على وفق المناهج التعليمية الغربية الحديثة. لأنها الطريق الأمثل للوصول للمدنية التي "بها يعود الفرد إلى كمال أوضاعه الطبيعية والخلقية"[٤٦].

يرى إنطون (١٨٩٧-١٩٢٢) بأن الإحتكام للعقل لا الدين، هو الذي نستطيع من خلاله بناء الإنسان، والأجدر ألّا تعلو سلطة أُخرى مهما كانت قيمتها على العقل، لأننا بالعقل وحده نستطيع فهم ما يُحيط بنا، وبالعقل نفهم العالم وكل ما فيه من أنظمة. ولكنه مع ذلك لا يُنكر قيمة الأديان والتأكيد على ضرورة إحترامها، فلكل دين مكانته عند مؤيديه، وينبغي تقدير تبني هؤلاء المؤيدين لرؤيتهم الدينية عند المُخالفين لهم، إلّا أن هذا لا يعني بأي حال من الأحول جعل الدين، أي دين سماوي كان أم وضعي يُسير حياة جميع المواطنين على إختلاف دياناتهم ومُعتقداتهم ومذاهبهم، لأنه (أي أنطون) يعتقد بإستحالة الوحدة الدينية وهذا أمر غاية في الأهمية، وهو من أكبر وأكثر الأسباب التي دعت إلى الفتن والاضطرابات في الإسلام والمسيحية. ولا يمكن أن تتوحد المجتمعات لإختلاف عقائدها وديانتها والطوائف، فكل المجتمعات تختلف دياناتهم. ولا سبيل إلى صهرها في مذهب واحد وإلى هذا تُنسب كل الحوادث الدموية التي حدثت فيما بين الديانات[٤٧]، وهذا ما حصل في التاريخ في أماكن مختلفة. ولكن النتيجة السيئة كانت واحدة، وهي انقسام المجتمع الواحد وحروب دينية طائفية ومشارفة هذا المجتمع على الانهيار دون أن تتم الوحدة الدينية فعلا[٤٨].

أنشأ يعقوب صروف (١٨٥٢- ١٩٢٧)[٤٩] في بيروت مجلة المقتطف مع زميله فارس نمر عام ١٨٧٦وانتقلت بعد في عام ١٨٨٨م إلى القاهرة وظل يُديرها حتى نهاية حياته ١٩٢٧م. أسس مجلة المقتطف. ومن ثم يأسس مجلة المقطم وكلا

المجلتين يحملان طابعا علمياً واضحاً، ومن ثم أسس (المجمع العلمي الشرقي) عام ١٨٩٠ وبعدها حصل على الكتوراه في الفلسفة من الجامع في نيويورك[٥٠]. وكان من أوائل من إعتقد بالنظرية الدارونية في مستواها الاجتماعي بالإضافة إلى المستوى العلمي. دعى سمير مراش إلى الإنفتاح على المناهج التعليمية الغربية الحديثة والتخلص من طرق التعليم التقليدية في مدارسنا وإصلاح المناهج التربوية. درس في الجامعة الأمريكية في بيروت وإنفتح على الثقافة والحضارة الغربية حيث كانت ميوله علمية، لذلك هو يؤمن بضرورة الحوار مع الآخر والإنفتاح على معارف الغرب وعلومه واخلاقياته في احترام القوانين وتطبيقها والإلتزام بها وإحترام الحريات الفردية القائمة على المساواة في الحقوق والواجبات بين أفراد المجتمع من دون تمييز على أساس العرق أو الدين أو الطائفة.

الاهتمام بالجانب المادي وهذا ما قامت عليه مجلة (المقتطف) وخاصة الاهتمام بـ (الصناعة والزراعة) باعتبارهما ثروة حضارية ومركزاً لبناء الأمة والإفادة من هذه الثروة. آمن بإمكانية وقدرة الإنسان على تجاوز التخلف وذلك لأنه هو من صنع الحضارة.

لا يفوتنى أن نذكر توجه علي عبدالرازق في كتابه "الإسلام والإصول الحكم" الذي صدر في عام ١٩٢٥، وهذا يعني أن الكتاب صدر بعد ما يقرب من العامين على تأسيس أتاتورك لجمهوريته العلمانية ١٩٢٣، وهناك بعض من المعارضين لعبدالرازق ممن ربطوا إصداره لكتابه هذا بتأثره بدعوة أتاتورك العلمانية، لتزامن إصدار كتاب عبدالرزاق في التوقيت مع دعوة أتاتورك. فقد أكد عبدالرازق على أن النبي (ص) كان رسولاً لا ملكاً، فكانت مهمته الأساسية روحية قاعدتها قوله: "إنما جئت لأُتمم مكارم الأخلاق"، ولم تكن زعامة النبي محمد زعامة سياسية، بقدر ما كانت زعامة دينية، فالرسالة شيء والمُلك شيء آخر، فقد حذر علفي عبدالرازق من الخلط بين ولاية الرسول وولاية الملوك والأُمراء، لأن "ولاية الرسول على قومه ولاية روحية، منشؤها إيمان القلب،...وولاية الحاكم ولاية مادية، تعتمد إخضاع الجسم من غير أن يكون لها بالقلوب إتصال. تلك ولاية هداية إلى الله وإرشاد إليه، وهذه ولاية تدبير لمصالح الحياة وعُمران الأرض. تلك الدين، وهذه الدنيا، تلك لله، وهذه للناس، تلك زعامة دينية، وهذه زعامة سياسية، يا بُعد بين السياسة والدين"[٥١].

ظهرت محاولة علي عبد الرازق بمثابة تبرير لهذه الدعوة ومحاولة نظرية أراد من خلالها إثبات أن الخلافة ليست ضرورية لأنها ليست من صلب الإسلام. وقد حاول علي عبد الرازق إثبات ذلك بكل الوسائل، وخاصة بالرجوع إلى المصادر عينها التي استعملت سابقا لتبرير الخلافة، أي بالعودة إلى النص والحديث وهما مصدرا كل تشريع في الأساس. وقد أثبت أن ما جاء في هذه المصادر من إشارات إلى الخلافة لا تقوم كمبرر كافٍ لتسويغها. إذ أن الهدف من نظام الحكم هو تحقيق رفاهية المواطنين وتحقيق سعادتهم، فإن استطاع نظام سياسي آخر تحقيق ذلك كان نظاما محموداً، ولا حاجة بعده للخلافة. أما فصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية فيرى علي عبد الرازق أن ذلك قد تحقق فعلا بعد وفاة الرسول (ص).

وإن كتابه (الإسلام وأصول الحكم) يمكن أن يعد من منطلقات فكره لا سيما نقده للدولة الدينية ورفضه بأن تكون الدولة الإسلامية في زمن الرسول [ص] قائمة على نظام سياسي وذلك لأنه يعتقد أن النبي جاء برسالة سماوية قائمة على مناجاة الروح واستنهاضها أكثر مما هي قائمة على تفكير في بناء دولة مترامية الاطراف أي ان النبي (ص) لم يأت برسالته من أجل الحكم وإنما جاء بها لأجل تعريف الناس بالقدرة الإلهية ومكانة الله المفقودة في العصر الجاهلي في داخل مجموعة من الأوثان التي يعتقد في شفاعتها. و "إن ما شرعه الإسلام وأخذ به النبي للمسلمين من أنظمة وقواعد وآداب لم يكن في شيء كثير ولا قليل من أساليب الحكم السياسي، و "إن الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يُثار فيها المسلمون، وبريء من كل ما هيأوا حولها من رغبة ورهبة وعزة وقوة" وبالتالي فـ "الخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا، ولا القضاء ولا غيرها من من وظائف الحكم ومراكز الدولة، وإنما تلك خطط سياسية تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم

وقواعد السياسة" وبالتالي هي أي (رسالة النبي) محاولة لتصحيح الأفكار السائدة في العصر الجاهلي فهو يعتقد مستشهداً بأقوال النبي [ص]: "إن أمور الدنيا تُدار من قبل الإنسان". وحسب قوله (ص): "أنتم أعرف بأمور دنياكم" وهذا القول يستند عليه علي عبد الرازق بأن الإدارة المدنية يجب أن تكون بيد المجتمع وأن تكون خارجة عن إطار الوصاية الدينية وهذا ما يؤكده الرسول بقوله: "ما أنا إلا بشر مثلكم"، وهذا القول برأي عبدالرازق يحمل في طياته إمكانية أن يتعقل الإنسان الكون والعالم والحياة، وإمكانية الخطأ في ذات الوقت لأن البشر خطّاء.

يؤمن عبدالرازق بأن الدين الإسلامي لم يأت بتشريعات لتأسيس دولة بقدر ما جاء بدعوات إصلاحية لا سيما على المستوى الخُلقي والإنساني مُعتمداً في تبنيه لهذا الرأي على مرجعيته الدينية وإمكانياته المعرفية ودرايته الفقهية والأصولية في قراءة النص القرآني والحديث النبوي بما يؤيد قناعته الفكرية، أي فصل الدين عن الدولة وإيمانه بالعلمانية. ولكني أعتقد أن العلمانية أصبحت أكثر مقبولية وتساعاً في التطبيق مع المصلحين النهضويين الإسلاميين، لا سيما مع الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده والكواكبي وخير الدين التونسي، على الرغم من سكوتهم عن التصريح بمقبوليتها أو لقناعتهم بعدم التصريح لأن الإسلام بتحصيل الحاصل لم يعاني من سلطة الأكليريوس الديني كما حصل في أوربا. فقد وجدنا محمد عبده حين صياغته للمادة الخامسة من برنامج الحزب الوطني الذي أسسه عام ١٨٨١م، يصرح "أنه حزب سياسي لا ديني، لأنه مؤلف من رجال مختلفين في العقيدة والمذهب وجميع النصارى واليهود، وكل من يحرث أرض مصر ويتكلم لغتها منضم إليه"[٥٢].

تداخل الفهم للعلمانية في الفكر العربي واختلاف التوظيف

كثيراً ما نجد مُشتراكات في فهم العلمانية بين مفكرين إسلاميين ومفكرين مدنيين، لا اختلاف بينهم سوى في التوظيف، فكثير من المفكرين الإسلاميين نجده يأخذ كل مضامين ومُعطيات العلمانية ويلصقها بتراث الإسلام بوصفه تراثاً يُدافع عن العلم وعن فصل الدين عن الدولة وعن حرية الرأي وحرية المرأة...إلخ، وستجد هذه الآراء في أقوال الطهطاوي وفي أقوال الكواكبي أو خير الدين التونسي، أو محمد عبده، وقاسم أمين، سواء كُلها أو أغلبها. وقد لحق بهؤلاء علي عبدالرازق الذي بيَنا مُنطلقات فكره آنفاً، ومن تأثر به، واستمرت هذه الرؤية بالحضور في فكر محمد عمارة وحسن حنفي وآخرون كُثر.

ذات الرؤية مع اختلاف التوظيف تجدها عند بعض المفكرين العرب من المدنيين ذوي التأسيس الفكري اللاديني، فتجدهم يتفقون في الفهم والتوظيف للعلمانية مع من سبق ذكرهم من المُفكرين على ما بينهم من اختلاف في نقطة الإنطلاق، فأصحاب الاتجاه السابق ينطلقون من التراث والإنتماء لمقولاته الحضارية وتبني فركة أن سبب تخلف المُسلمين إنما تكمن (في تركهم لأمور دينهم)، لأن دين الإسلام هو دين الرحمة والمغفرة والمحبة والتسامح والعدل والعلم، وكلها مقولات لا تعارض فيها مع مُنطلقات العلمانية. فيما نجد أصحاب الاتجاه الآخر يفترقون عن أصحاب الاتجاه السابق بأنهم يُحاولون تفسير مُنطلقاتهم نحو تبني التحديث والتنوير الغربي عبر استراتيجية تنتقي من التراث نزعاته الإنسانية والعلمية وقبول الآخر في النص القُدسي، لكن نقطة إنطلاقها هي ثقافة الغرب وتقدمه ومحاولة الكشف عن مُشتركات بيننا وبينه سواء على مستوى الإنتاج الحضاري أو على مستوى التأثير الذي يؤكده دعاة كلا الاتجاهين في أن الحضارة الإسلامية هي ركن أساسي في بلورة الحداثة الغربية.

يؤكد محمد عمارة على أن العلمانية واحدة من أخطر الجبهات في ذلك الصراع الذي مارسه "التغريب" ضد الإسلام. نجده يؤكد أن العلمانية تقابل "الكهنوتية" أي الدولة الدينية، والإسلام ليس فيه كهنوتية، فهو ينكر الوساطة بين الإنسان وربه،[٥٣]ونجد للجابري مثل هذا الرأي على الرغم من اختلاف مشارب هذين المفكرين، إذ يؤكد الجابري، "إن العلمانية، بمعنى فصل الدين عن الدولة شعر لا يستقيم، لا يطابق الواقع ولا يؤدي وظيفة إيجابية، إلّا حيث تكون هناك مؤسسة تُمثل الدين وتتكلم بإسمه وفي الوقت نفسه تُنازع الدولة في سلطتها كدولة، في مجتمع واحد... فالعلاقة بين (العبد) وبين الله علاقة مباشرة

تتم من دون توسط، ما يحتاج إليه مثل هذا المجتمع هو فصل الدين عن السياسة، بمعنى تجنب توظيف الدين لأغراض سياسية، بإعتبار أن الدين يمثل ما هو مطلق وثابت، بينما تمثل السياسة ما هو نسبي ومتغير"[٥٤].

كذلك نجد عمارة يعتقد بأن قيم المجتمع العلماني تتميز بالنفعية، بمعنى أنه يعلي من مقام "المصلحة"، وهذا هو أحد مقومات الإسلام لأنه الدين الذي يقدم في شؤون المجتمع وسياسته وأمور الدنيا، "المصلحة" على "النص" لأن القاعدة الإسلامية الشهيرة تقول: "ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن". وقد أشار الجابري لأهمية تطبيق مفهوم "المصلحة العامة" فـ "إعتبار المصلحة هو الذي يؤسس معقولية الاحكام الشرعية، وبالتالي فهو أصل الأصول كلها"[٥٥]. والمجتمع العلماني يُساند التجديد والتغيير ويدعو للتجديد ويدعمه، والحديث النبوي يقول: "إن الله يبعث على رأس كل مائة عام من يجدد لها دينها"، فالأصل في الإسلام التجديد ونقد نزعة المحافظة. والمجتمع العلماني يتميز بفقدانه الاهتمام بما هو خارق للطبيعة، وماذا في إسلامنا عن هذه القسمة (!!) (علامة التعجب من عندنا) حسب قول محمد عمارة، وما يؤكد هذا هو إنحياز الإسلام للعقل والعقلانية، مختتماً عمارة رأيه بالقول: "لا مكان "للعلمانية" مع الإسلام، ولا حاجة للمسلمين إليها، إذا كانوا حقاً، مسلمين يسترشدون بالإسلام"[٥٦].

نجد هناك رأي لمحمد عابد الجابري يُشابه رأي محمد عمارة هذا، إذ يعتقد الجابري بأن "ثنائية الدين والدولة في الفكر العربي الحديث ثنائية مزيفة، وهي مزيفة لأنها تُخفي مشكلة أخرى حقيقية، بصورة نسبية، هي مشكلة الطائفية في بعض الأقطار العربية، وهذه المشكلة تعكس حقيقة نسبية فقط لأنه لا تعم الوطن العربي كله، وإنما يُراد منها أن تنوب عن حقيقة كلية هي غياب الديمقراطية، السياسية والاجتماعية، في الوطن العربي من الخليج إلى المحيط"[٥٧].

وهنا نجد عمارة يناقض نفسه كونه يريد أن يأخذ كل محاسن العلمانية فينسبها للإسلام ولكنه يرفض العلمانية.!!، فالإسلام "يقدم العقل على النقل"،"فكأنما الإيمان والدين والإسلام بكامله مؤسس على العقل"[٥٨] على دعوة الإسلام للتقدم والتطور والتجديد، الى وصف دولة الخلافة الإسلامية بأنها "خلافة مدنية ذات وظيفة دينية، لها مرجعية إسلامية"[٥٩] "دولة مدنية ملتزمة بالشريعة الإلهية"[٦٠] إلى وصف الإسلام بأنه دين التسامح. وكأنه يعيد رأي أستاذه محمد عبده الذي يرفض السلطة الدينية للقاضي أوالمفتي أو شيخ الإسلام بقوله في كتابه (الإسلام والنصرانية): "أن الإسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام، وكل تناولها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنية قررها الشرع الإسلامي. ولا يسوغ لواحد منهم أن يدعي حق السيطرة على إيمان أحد، أو عبادته لربه، أو ينازعه في طريق نظره"[٦١]. إلّا أنه لا يؤيد فكرة الفصل بين الدين والدولة، فإذا كان الدين الإسلامي وأي دين يؤمن بكل هذه المقولات، فهو بالتالي دين علماني حتى وإن رفضنا وصفه بالعلماني.

يظهر لنا قول محمد عمارة هذا وكأنه رد على آراء المستشرق برنارد لويس الذي يرى أن "في الإسلام لم يكن ثمة سلطتان بل وجدت سلطة واحدة، ومن ثم لم يكن من الممكن أن تظهر مسألة الفصل أو الحد الفاصل بين المؤسسة الدينية والدولة، الضارب بجذوره في المسيحية، ولم يوجد هذا في الإسلام"[٦٢]. وهذا ما يذهب إليه القرضاوي الذي يرى "إن النصرانية قد تقبل قسمة الحياة والإنسان شطرين: شطر للدين، وشطر للدولة، أو بتعبير الإنجيل: شطر لله وشطر لقيصر، فتعطي ما لقيصر لقيصر، وما لله لله! أما الإسلام فيرى الحياة وحدة لا تتجزأ، ويرى الإنسان كيانا واحدا لا ينفصم، ويرى أن الله هو رب الحياة كلها، ورب الإنسان كله، فلا يقبل قيصر شريكا لله، فلله ما في السموات وما في الأرض، ومن في السموات ومن في الأرض، وقيصر وما لقيصر، كله لله! فلا يجوز أن يستولي على جزء من الحياة، ويوجهها بعيدا عن هدى الله"[٦٣].

ينطلق القرضاوي من تبنيه لمقولات (الإخوان المسلمين)، إذ يعيش المجتمع اليوم من منظور جماعة الأخوان في جاهلية "لأنه رفض الإهتداء بهدي الله ورفض الحكم بما أنزل الله.."[٦٤]. **"ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون" (المائدة/٤٤) "ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون" (المائدة/٤٥) "ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم**

الفاسقون" (المائدة/٤٧) والجاهلية التي يقصدها جماعة الأخوان لها تاريخ طويل، فهي سنة إلهية، ففي كل زمان هناك من يقبل الهدى وآخر يُقبِّل على الضلال، الهدى هو معرفة الله واتباع هداه والضلال = الجاهلية وهي الجهل بالله، والإبتعاد عن هداه، لذلك فالجاهلية قديمة حديثة، تتخذ أشكالا: في الاقتصاد والسياسة والفن والعلم...الخ ولا تخرج هذه العلوم عن الهدى والضلال، فإما أن يكون اتباعها وفق الإسلام أو الجاهلية.

إن مشكلة محمد عمارة أنه يجد العلمانية وكأنها معارضة للدين في لفظها، لكنها مطابقه له في معناها، فهو يرى أن العلمانية تقوم على "نزع القداسة عن المقدسات الدينية.. ومنها الوحي والكتب المقدسة..."[٦٥].إلّا إن همومها الأولى ليست هذه، فهي تعني في المقام الأول، التأكيد على عدم كفاءة المؤسسة الدينية في الشؤون العامة والمجال الزمني، وهي تتضمن بالمقابل الإعتراف بعدم كفاءة الدولة في المجال الروحي، فالحرية الدينية شرط أول مطلق لوجود الدولة العلمانية، وبانتفائه، تنتفي الدولة العلمانية من أساسها. والدولة العلمانية ليست هي الدولة التي تُنكر الدين، بل الدولة التي لا تميز دينا على دين، ولا تُقدم أبناء طائفة على أخرى، ولا تخص بعض الوظائف بأبناء طائفة بعينها دون سائر الطوائف. هذا من الناحية القانونية كما يقول طرابيشي، أما من الناحية الفلسفية والمعرفية، فإن أقصى ما تعنيه العلمانية ليس الإلحاد أو نفي وجود الله، بل تأسيس حقل معرفي مستقل عن الغيبيات والإفتراضات الإيمانية المسبقة[٦٦].

أما الفرد العلماني، فهو الفرد الواحد من الشعب الذي لا تميزه أي حقوق ممتازة عن الآخرين ولا ترفعه إلى مرتبة أعلى منهم.[٦٧] والمجتمع العلماني هو المجتمع السياسي الذي يستطيع الجميع فيه أن يعترفوا ببعضهم بعضا، والذي يبق الخيار الروحي فيه شأنا خاصا.[٦٨]

إن العلمانية تعني التضامن الإيجابي الجاد بين الاعتراف بالحرية الفردية وإعلاء شأن ماهو مشترك بين الناس، المساواة والحرية: العلمانية هي توكيد ترجع أصوله إلى مفهوم الرباط الاجتماعي الذي لا يوحد الناس إلا بتحرير ضمائرهم ومعتقداتهم من كل تبعية خاصة: يتمن الصالح لعم بالمقام الأول حرية الجميع ورفض أي تمييز مذهبي.[٦٩]

يقول حسن حنفي مُتفقاً في رؤيته مع محمد عمارة في المضمون، ولكنه يختلف عنه في جرأته في التصريح والقول بـ "أن الإسلام دين علماني في جوهره، ومن ثم لا حاجة له لعلمانية زائدة عليه، مستمدة من الحضارة الغربية، إنما تخلفنا عن الآخر، هو الذي حول الإسلام الى كهنوت وسلطة دينية، ومراسم وشعائر وطقوس وعقوبات وحدود، حتى زهق الناس، وإتجهوا نحو العلمانية الغربية، بما تمثله من عقلانية وليبرالية، وحرية ، وديمقراطية، وتقدم، فالعيب فينا، وليس في غيرنا، وفي تقليدنا للغير وليس في ابداعنا الذاتي"[٧٠]. لأن العلمانية بنظر حنفي هي: "رجوع إلى المضمون دون الشكل، وإلى الجوهر دون العرض، وإلى الإنسان دون غيره. فالعلمانية إذن هي أساس الوحي، فالوحي علماني في جوهره، والدينية عارضة عليه من صنع التاريخ، تظهر في لحظات تخلف المجتمعات وتوقفها عن التطور"[٧١]. لذلك أجد أن في رؤية حنفي هذه للعملانية عودة وتجديد لرؤية علي عبدالرازق.

إن التأكيد الذي ذهب إليه الكثير من المفكرين الإسلاميين على أن ليس في الإسلام كهنوت أو مؤسسة دينية، أمر لا يُقدم ولا يُؤخر برأي عزيز العظمة، "فليس من شك في أن المسلمين الخارجين من البداوة اقتبسوا مؤسسات دينية من الشعوب والحضارات التي أيم الإسلام التاريخي في كنفها، ولكن هذه المؤسسات توطنت، وأصبحت بمر الزمن مؤسسات الإسلام: فالإسلام دين كغيره، لا يقوم دون مؤسسة دينية، لأن في إنعدام هذه المؤسسة خروج عن الطبائع الاجتماعية للدين. فالمؤسسة الدينية في أمكنة وأزمنه معلومة تقوم على استمرارها فئة مُتخصصة، كما تقوم هذه الفئة على مؤسسات ثقافية وفكرية واجتماعية معينة لا إنفكاك لها عنها، مؤسسات تجعل من إنتاج المادة الدينية وتوزيعها ـ من رموز وطقوس ـ أمراً مُستمراً ومتجانساً إلى الدرجة التي تسمح بها ظروف التحول التاريخي. هناك مستمر فكري وخيالي أكيد بين فكرة الروحانية بشكل عام

وتجلياتها في كائنات شتى، والنظرة المنفعية مباشرة، السحرية، إلى الدين، وفكرة الألوهية المرتبطة بالعبادة والمتصلة بالنفعية بصفة غير مباشرة، لا يتم التحول بين اللحظة الأولى والثانية، إلّا بوجود الكهنوت"[٧٢].

وفي هذا الصدد يرى نصر حامد أبو زيد أن القول: "لا كهنوتية في الإسلام" أو "سلطة مُقدسة - على المُستوى النظري والإجرائي - وإصرار دُعاة هذا القول على ضرورة الإحتكام إلى هذه السلطة وأخذ معنى الدين والعقيدة عنها وحدها - على المُستوى التطبيقي الفعلي - إنما يُمثل تناقضاً خطيراً ينسف من الأساس المُنطلقات الجوهرية لأصحاب هذا القول[٧٣]، وفي قول نصر هذا هذا رد ضمني على مُتبنيات محمد عمارة كما أحسب.

في ضوء ذلك نخلص إلى القول أن مقولات العلمانية أو مُنطلقاتها، هي مُنطلقات ذات بُعد أنسني، سواء من جهة النظرية كما جاء بها الفلاسفة والمفكرون الغرب، أو من حيث التطبيق، وكل ما إعتراها من خلل إنما هو من جراء فهمها المُلتبس والمُغرض عند دُعاتها ونُقَادها في الفكر العربي، سواء أ كان ذلك على مُستوى النظرية أو على مُستوى التطبيقز ولنا أن نُجمل مجموعة من مُنطلقاتها الفكرية، كي نستطيع إدراك مغزاها ومعناها ومُبتغاها الموضوعي والمُحايد، وأهم هذه المُنطلقات هي:

١- الإنتماء إلى هذا العالم وإعطاء المركزية للعقل والاحتكام إلى معطيات العقل. وكل ما يخرج عن قدرة العقل فهو كلام لا معنى له أو محض هُراء بعبارة الوضعييم المناطقة.

يترتب على هذا نقد العلمانية للعقل الميتافيزيقي، وسعي أصحابها للاهتمام بالبحث عما هو علمي و يُمكن التحقق منه تجريبياً بلغة الوضعيين والوضعيين المناطقة، والنظر للمباحث الغيبية واللاهوتية على أنه مباحث لا يُمكن الجزم بصحتها أو كذبها، فهي من عوالم "اللامعنى"، وهي ليست صادقة أو كاذبة بلغة المختبر، والحال كذلك مع المباحث القيمية والاخلاقية، لأنها تدخل في إطار الخبرات الفردية أو تحكمها تقاليد الشعوب وعاداتهم الخارجة عن نطاق البحث العلمي التجريبي.

٢- (فصل الدين عن الدولة) وهي القضية الأساسية اتي كانت سبباً في ظهور التيار العلماني، والسعي لعدم تعريض الدين بنقائه لتحولات النسبي والمُمكن في السياسة، بمعنى آخر "تخليص الدين من أوحال السياسة" كما يقول فرح أنطون، وهذا أمر لصالح الدولة ولصالح الدين معاً، فالإنسان بطبيعته كائن نسبيٌ بأحكامه، ولربما يجعل من الدين طوع تأويلاته وتهويماته ورغباته ونزواته. ولتخليص الدين من نزوع الإنسان الشرير الكامن برغبته لتوظيفه للدين وفق مصالحه الشخصية، فالأفضل جعل الدين من عوالم الإيمان القلبي وفضاء تجليات الروح بناقئها ورومانسيتها حينما ترنو للمُطلق، وذلك ما تبتغيه "العلمانية المرنة"، وجعل الحُكم وأنظمته من شؤون الجماعات في تماثلاتها العرقية والمذهبية، أو في إختلافتها، والصراع البشري المحموم وفق مصالح الأغلبية الوطنية لا العرقية أو المذهبية هو الذي يُمكن من خلاله بناء الدولة المُتماسكة، ومن الصعب بمكان أن نجد أغلبية سياسية ومجتمعية تجمعها رؤية دينية واحدة، إنما الجمع لها هو وجود رؤية وطنية تتجاوز التقوقع الديني والمذهبي والأثني.

٣- ترى العلمانية أن الإنسان هو المركز، وذلك لأن العقل هو مصدر العلم والمعرفة، وذلك يكون عند العقليين. أما عند التجريبيين فإن بالإمكان الوصول إلى يقين المعرفة عن طريق التجربة. وفي كلا الحالين يكون الانسان هو مصدر تقييم المعرفة.

٤- الإيمان بقدرة العلم على حل مشاكل الإنسان وهو الإتجاه الذي ينتمي إليه ويدافع عنه أصحاب الاتجاه العلماني، وهذا لا يعني وفق نمط نشوء الدولة العلمانية رفض المجتمعات الخارج علمية، بل تقتضي إستيعابها بمجتمع مُتعدد يحترم تعدد الهويات الفرعية داخل النسيج الوطني الحر.

لذلك تهتم العلمانية بالطبيعة والسيطرة عليها وإنكار أو تحييد الميتافيزيقا واللاهوت والثيويولوجيا، لا لغرض إقصائها من عوالم التفكير، فالنفس الإنسانية كما يقول علي الوردي "تهوى التدين، فإن لم تجد لها ديناً في السماء أوجدته في الأرض"، وبالتالي،

٥ـ يعتقد دعاة العلمانية في الفكر العربي بضرورة الحوار مع الآخر والإنفتاح والتسامح مع المختلف وقبول التعايش معه على جميع الصُعد، والآخر بكل تمظهراته، الآخر الذ يُشكل وعي الذات بنفسها، وهو الآخر الداخلي، والآخر الذي يُشكل الوعي الخارج ذاتي، بتحولاته العلمية والتقنية والسياسية والفكرية نحو بناء وعي إنساني مواطني وعلمي، وهو الآخر الخارجي.

٦ـ تؤكد العلمانية على أهمية مبدأ المواطنة وعدم التمييز بين مواطن وآخر على أساس دينه أو عرقه أو عقيدته أو قوميته أو مذهبه.

أخيراً لا يُمكن أن تُعد العلمانية مذهباً فلسفياً، وإن كانت تحمل بين طيات نشوئها تداولياً وتاريخياً بُعداً فلسفياً، إلّا أنه أقرب لأن تكون مذهباً قانونياً – سياسياً، لأنها تدفع بإتجاه المُمارسية، والبحث عن نظام حُكم يتفق عليه الجماعة داخل إطار جُغرافي مُين، سُميَ بالدولة، ولكن هذا لا يمنع من تماهي رؤى دُعاتها مع مُبتغى الفلسفة، لا على مُستوى الإنشغال بعوالم الوجود، أو ما يُسمى بـ "الفلسفة النظرية"، بل لإنشغالها بإدارة شؤون الدولة وبالممارسة، أو يُسمى بـ "الفلسفة العملية"، وإن تكن "العلمانية في جانبها النظري نتاج للنظر العقلي، ولكنها في جانبها العملي تنبثق عن جملة من الممارسات والإشكاليات التي تتصل بالعلاقة بين الدين والدولة، بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية. وبالتالي بين الثيولوجيا والإنثروبولوجيا، أي بين الإلهيات والإنسانيات.

مُقتضيات اللبس في فهم العلمانية تكمن في الدمج بين ما هو ديني وما هو دنيوي، فكثير من المفكرين يبحث عن "إسلام علماني"، أو "إسلام مدني"، أو "الدين العلماني"...إلخ.

هوامش البحث

[١] ـ ينظر: دوريندا أوتورام: التنوير، ترجمة، د، ماجد موريس ابراهيم، مقدمة المترجم، دار الفارابي، بيروت ـ لبنان، ط١، ٢٠٠٨، ص٣١ ـ ٣٢.

[٢] ـ يوسف القرضاوي: الإسلام والعلمانية وجها لوجه، كتاب منشور على موقع القرضاوي الألكتروني.

[٣] ـ د. سليمان خالد المخادمة: العلمانية والديمقراطية، ضمن مجلة: المجلة الفلسفية العربية، عمان ـ الأردن، م٦، ع١٢، لسنة ٢٠٠٠م، ص٥١.

[٤] ـ محمد أركون: تحرير الوعي الإسلامي، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت ـ لبنان، ط١، ٢٠١١، ص٢٢٢. ينظر: أيضاً، محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المعطيات نفسها، ص٢٩١. إذ يشير غلى أن العلمنة تعني "الشعب" باليونانية ككل ما عدا رجال الدين. أي بعيداً عن تدخلهم في حياته أي (الشعب). وفي لاتينية القرن الثالث عشر تعني الحياة المدنية أو النظامية.

[٥] ـ إسماعيل مظهر: الإسلام لا الشيوعية (الدين في ظل الشيوعية)، تحرير وتقديم: د.مجدي الهواري، منشورات عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الجيزة ـ مص، ط١، ٢٠١٥م، ص٦٤.

[٦] ـ ينظر: محمد عابد الجابري: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٩٩٦، ص١٠٨.

[٧] ـ المصدر نفسه، ص١١٠.

[٨] ـ ينظر: عبدالكريم سروش، التراث والعلمانية، تر، أحمد القبانجي، منشورات الجمل، بيروت ـ بغداد، ط١، ٢٠٠٩، ص٦٤ـ٦٥.

[٩] ـ ينظر: محممد أركون وجوزيف مايلا: من مانهاتن إلى بغداد، تر: عقيل الشيخ حسين، دار الساقي، بيروت ـ لبنان، ط١، ٢٠٠٨، هامش المترجم وتفسيره لكلمة (Secularisation) التي يستخدمها أركون، ينظر: ص٢٠.

[١٠] ـ عزيز العظمة: العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ـ لبنان، ط٢، ١٩٩٨، ص١٨.

[١١] ـ المصدر نفسه، ص٢٨.

[١٢] ـ ينظر: همتي، د.همايون: العلمانية والفكر الديني في العلم المعاصر، مجلة المنهاج، ع٢٦، سنة٧، مركز دراسات الغدير، ١٤٢٣هـ.

[١٣] ـ ينظر: جاكلين روس: مغامرة الفكر الأوربي، تر: أمل ديبو،دار الكلمة، الأمارات ـ أبو ظبي،ط١، ٢٠١١، ص١٠٨ ـ ١١٠.

[١٤] ـ ينظر: سفر بن عبدالرحمن الحوالي: العِلمانية، الدار السلفية للنشر وا لتوزيع، الكويت،١٩٨٧، ص٨٥ـ ص١٤٥.

[١٥]- ينظر: إسماعيل مظهر: الإسلام لا الشيوعية، مصدر سابق، ص٦٤.

[١٦]- ينظر: عزيز العظمة: العلمانية من منظور مختلف، ص٢٤- ص٢٦.

[١٧]- ينظر: جاكلين روس: مغامرة الفكر الأوربي، ص١١٦ - ١١٧.

[١٨]- نُحتت كلمة "عصر النهضة" (rinascita) أول مرة في كتابات الفنان والناقد الإيطالي جيورجيو فاساري (١٥١١- ١٥٧٤) حينما وصف الفن في عصره بأنه (la rinascita) أي البعث والإحياء، حتى وصف العصر الذ يعيش فيه فاساري بعصر النهضة. ينظر: بريندا دين شيلدجن وآخرون: عصور نهضة أخرى، تر: د.علاء الدين محمود، المجلس الوطني للقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٤١٧ / أكتوبر، ٢٠١٤، ص١٧.

[١٩]- ينظر: جاكلين روس: مغامرة الفكر الأوربي، ص١٢٠ - ص١٢٧.

[٢٠]- دويندرا روم: التنوير، ص٥٣.

[٢١]- المصدر نفسه، ص٥٩.

[٢٢]- عزيز العظمة: المصدر السابق، ص٣٥.

[٢٣]- محمد أركون: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص٥٨.

[٢٤]- ينظر: علي مقلد: الطورانية، ضمن الموسوعة الفلسفية العربية، تحرير، معن زيادة، م٢، ق٢، ص٨٢٩- ٨٣٧.

[٢٥]- محمد أركون: نحو نقد العقل الإسلامي، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت - لبنان، ط١، ٢٠٠٩، ص٢٠٤.

[٢٦]- محمد أركون: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت - لبنان، ط٥، ٢٠٠٩، ص٦٩-٧٠.

[٢٧]- ينظر: محمد عابد الجابري: مشروع النهضة العربية - مراجعة نقدية، ص٩٤.

[٢٨]- المصدر نفسه، ص٩٧.

[٢٩]- المصدر نفسه، ص٤٨.

[٣٠]- ينظر: محمد عابد الجابري: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص١١٠.

[٣١]- محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت - لبنان، ط٢، ١٩٨٥، ص٧٤.

[٣٢]- المصدر نفسه، ص١١٢.

[٣٣]- ينظر: إسماعيل مظهر: الإسلام لا الشيوعية، ص٦٥.

[٣٤]- ينظر: جورج طرابيشي، مادة (العلمانية) في الموسوعة الفلسفية العربية، تحرير، معن زيادة، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٨، مجلد٢، القسم٢، ص٩١٤.

[٣٥]- ينظر: محمد عمارة، العلمانية ونهضتنا الحديثة، دار الشروق، القاهرة - بيروت، ط١، ١٩٨٥، ص١٢- ١٤.

[٣٦]- ينظر: عبدالوهاب المسيري، العلماتية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج١، دار الشروق، القاهر - مصر، ط١، ٢٠٠٢م، ص٦.

[٣٧]- ينظر: محمد أركون: تحرير الوعي الإسلامي، ص٦٦.

[٣٨]- المصدر نفسه، ص١٣٦.

[٣٩]- المصدر نفسه، ص١٤١.

[٤٠]- المصدر نفسه، ص١٧٥.

[٤١]- محمد عابد الجابري: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص٩٥.

[٤٢]- ينظر: عبد الإله بلقزيز: أسئلة الفكر العربي المعاصر، دار الحوراء- سوريا - دمشق، ط١، ص٢٨-٢٩.

[٤٣]- ينظر: أحمد برقاوي: العلمانية في الفكر العربي، ضمن الموسوعة الفلسفية العربية المعاصرة، تحرير، معن زيادة، م٢، ق٢، ص٩١٦- ٩٢١.

[٤٤]- ينظر: محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، ص٦١. وكتاب الجابري أيضاً: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص٩٦. والنص نقله الجابري من أديب نصور في: الفكر العربي في مائة سنة، منشورات الجامعة الأمريكية في بيروت، ١٩٧٦، ص٨٧- ٨٨.

[٤٥]- محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت - لبنان، ط٢، ١٩٨٥، ص٦١- ص٦٢

[٤٦]- ينظر: ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، ص٢٥٣-٢٥٤.

[٤٧]- يُنظر: فرح أنطون: إبن رشد وفلسفته، تقديم: د.أدونيس العكرة، دار الطليعة، بيروت - لبنان، ط١، ١٩٨١، ص١٤٤ص١٤٧.

[٤٨]- يُنظر: المصدر نفسه، ص٨٧.

[٤٩]- ولد يعقوب صروف في قرية الحدث بلبنان. درس في الجامعة الأمريكية في بيروت وتخرج منها عام ١٨٧٠م.

[٥٠]- ينظر: ناصيف نصار: الفلسفة في معركة الايديولوجية، دار الطليعة، بيروت - لبنان،ط٢، ١٩٨٦، ص٤١.

[٥١]- علي عبدالرازق: الإسلام وأُصول الحُكم، تح: د. محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت/لبنان، ط١، ١٩٧٣، ص١٥٧.

[٥٢]- سعيد عبداللطيف فوده: مقالات في الحداثة والعلمانية، دار الفتح، عمان ـ الأردن، ط١، ٢٠٠٩، ص١٩.

[٥٣]- هنا يؤكد أركون: أن الوظيفة الكهنوتية للدين موجودة بأشكال ومجريات شتى، في جميع الأديان التوحيدية بل والشركية المتعددة الآلهة. لأنها عبارة عن وظيفة ذات أبعاد أنثربولوجية أي إنسانية في العموم. ولا يخلو مجتمع منه وإن كانت تجلياتها مختلفة. صحيح كل مسلم يمكن له أن يؤدي فرائضه، على العكس من المسيحية التي تجبر المسيحي على أن يقوم بفرائضه بواسطة الكاهن المؤهل دينياً لهذا الغرض، ولكن هذا لا يعني عدم وجود كهنوت في الإسلام أو طبقة رجال دين. لأننا سنناقي بالحج بالممارسة الكهنوتية التي تعد بمثابة مفهوم الوساطة أو الحركة الإسترضائية التشفيعية الباحثة عن التواصل مع المقدس الإلهي. وفي الدين الشعبي نجد أن عبادة الأولياء تخلع على بعض الشخصيات الدينية مكانة تشبه الوظيفة الكهنوتية للكاهن المسيحي. ورجال الدين عندنا يقومون مقام الأوصياء على العقيدة الدينية القويمة ويسهرون على تطبيق القانون الديني أو الشريعة، على الرغم من عدم وجود مراتبية كما هي مراتبية رجال الكهنوت في المسيحية. وهنا يكون من السهل القول نظرياً بعدم وجود كهنوت في الإسلام ولكن عملياً لا. (ينظر: محمد أركون: الهوامل والشوامل، ص٢١٣-٢١٥.

[٥٤]- محمد عابد الجابري: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص١١٦- ص١١٧.

[٥٥]- محمد عابد الجابري: الدين والولة وتطبيق الشريعة، ص١٧١.

[٥٦]- ينظر: محمد عمارة، العلمانية ونهضتنا الحديثة، ص١٥ ـ ١٨.

[٥٧]- محمد عابد الجابري: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص١٠٠. وهنا يبدو لنا أن الجابري قد قرأ العلاقة بين الدين والدولة وحتى مشكلة الطائفية في ضوء قدرة الانظمة الاستبدادية على طمسها، فهو يعتقد أن المشكلة الطائفية موجودة فقط في لبنا وسوريا ومصر والسودان، ويعتقد أنها غائبة في أقطار الخليج العربي والعراق والمغرب واليمن. ينظر: المصدر نفسه، ص١٠١. وربما تكون مشكلة الطائفية غائبة في بلدان المغرب العربي لتشاكلها المذهبي. أما في العراق ودول الخليج واليمن فقد ظهر لنا اليوم جلياً هذا الصراع لا سيما في البحرين واليمن وتوج بالصراع الطائفي في العراق، ولو كان اليوم الجابري حياً لتراجع باعتقادنا عن مثل هذا الرأي.

[٥٨]- محمد عمارة: الإسلام بين التنوير والتزوير، دار التنوير، القاهرة ـ مصر،٢٠٠٢م، ص٢٩.

[٥٩]- المصدر نفسه، ص٥٦.

[٦٠]- المصدر نفسه، ص١٤٦.

[٦١]- محمد عبدة: الإسلام والنصرانية، القاهرة، ط٣، ١٩٢٢، ص٥٩. نقلاً عن: محمد أركون: الإسلام: الأخلاق والسياسة، ص١٣٦.

[٦٢]- برنارد لويس: لغة السياسة في الإسلام،تر: ابراهيم شتا، دار قرطبة للنشر والتوزيع،، المملكة العربية السعودية، ط١، ٢٠٠٠م. ص١١.

[٦٣]- يوسف القرضاوي: الإسلام والعلمانية وجها لوجه، فصل الإسلام والعلمانية، مصدر سبق ذكره.

[٦٤]- محمد قطب: جاهلية القرن العشرين، دار الشروق، بيروت ـ لبنان، ١٩٨٣، ص٢٦.

[٦٥]- محمد عمارة: الإسلام بين التنوير والتزوير، ص٣٤.

[٦٦]- ينظر: جورج طرابيشي، مصدر سبق ذكره، ص٩١٥.

[٦٧]- هنري بينا ـ رويث، ماهي العلمانية، تر: د. ريم منصور الأطرش، مراجعة: د.جما شحيد، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، سوريا ـ دمشق، ط١، ٢٠٠٥، ص١٩.

[٦٨]- المصدر نفسه، ص٢٠.

[٦٩]- المصدر نفسه، ص٣٢.

[٧٠]- د. أحمد محمد سالم: إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر، دراسة نقدية مقارنة بين: حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، دار رؤية، القاهرة ـ مصر، ط٢٠١٠، ص٢١٩.

[٧١]- حسن حنفي: التراث والتجديد، ص٦٩. نقلاً عن محمد عمارة: الإسلام بين التنوير والتزوير، ص١٩٥.

[٧٢]- عزيز العظمة: العلمانية من منظور مختلف، ص٤٩، كذلك ينظر ص٦٦ من المصدر نفسه، المعطيات نفسها.

[٧٣]- نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، مكتبة مدبولي، مصر، ط٤، ٢٠٠٣، ص٨٣.