



ISSN: 1999-5601 (Print) 2663-5836 (online)

Lark Journal

Available online at: <https://lark.uowasit.edu.iq>



*Corresponding author:

Asst. Lect. Hawra Kadhim
Majeed

Wasit University, College of
Arts

Email:

hawraa112@uowasit.edu.iq

Keywords: Sadiq Jalal al-
Azm, secularism, Islam,
rationalism

ARTICLE INFO

Article history:

Received 12Jun 2025

Accepted 13 Aug 2025

Available online 1 Oct 2025



Critical Rationality and the Limits of the Sacred: A Philosophical Analysis of Sadiq Jalal al-Azm's Position on Secularism and Political Islam

Abstract

This research examines the philosophical concept of secularism and political Islam in the thought of Sadiq Jalal al-Azm, one of the most prominent Arab thinkers who delved extensively into the problematic relationship between religion and state. He clearly championed the concept of secularism as a necessary condition for achieving modernity, rationality, and freedom of thought in the Arab world. In his intellectual project, al-Azm argued that secularism does not imply atheism or hostility toward religion, but rather the neutralization of religion from political institutions, allowing for pluralism and social justice.

© 2025 LARK, College of Art, Wasit University

DOI : <https://doi.org/10.31185/lark.4562>

يتناول البحث قراءة فلسفية لمفهوم العلمانية والإسلام السياسي في فكر صادق جلال العظم، والذي يعد من أبرز المفكرين العرب الذين خاضوا بشكل كبير في إشكالية العلاقة بين الدين والدولة، منتصرًا بشكل واضح لمفهوم العلمانية كشرط ضروري لتحقيق الحداثة، العقلانية، وحرية الفكر في العالم العربي. في مشروعة الفكري، وأن العلمانية بحسب رؤية صادق جلال العظم : هي لا تعني الإلحاد أو نصب العداء للدين والتدين، إنما تعني تحييد الدين عن المؤسسات السياسية بما يسمح بالتعددية والعدالة الاجتماعية. الكلمات المفتاحية: صادق جلال العظم العلمانية، الإسلام، العقلانية

المقدمة

يعتد صادق جلال العظم واحداً من أبرز المفكرين العرب الذين شكّلوا علامة بارزة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، فهو من الباحثين القلائل الذين تناولوا موضوعاتهم بطريقة نقدية معمقة، بطريقة النباش في الذهنيات التي سيطرت في الثقافة العربية المعاصرة وما زالت تسيطر.

ولأن موضوع العلمانية من المواضيع الجدلية التي توسّع فيها صادق جلال العظم كونها قريبة من سائر المحاور والمواضيع التي كان له فيها آراء جدلية ومواقف وصفت بأنها شجاعة من مثل نقده للفكر الديني وكذلك نقده لعقلية المجتمع العربي وكذلك مسألة الإستشراق والعولمة...إلخ. لذلك غدّ صادق جلال العظم أحد أهم الرموز الفكرية في الفكر العلماني العربي المعاصر.

وللأسباب أعلاه إرتأينا أن يكون موضع بحثنا (العقلانية النقدية وحدود المقدس : تحليل فلسفي لموقف صادق جلال العظم من العلمانية والإسلام السياسي) لتوضيح بعض الأفكار والحقائق التي خاض فيها العظم في هذا الموضوع.

أما عن خطة بحثنا فهو يتكون من مقدمة وثلاثة مباحث أعقبها بخاتمة ، توضح أبرز النتائج التي توصلت إليها، تناولت في المبحث الأول المفاهيم العامة للعلمانية، ففي المطلب الأول منه وضّحنا المفاهيم اللغوية والإصطلاحية للعلمانية، وأنواع العلمانية على أنها مطلب ثانٍ ، والعلاقة بين العلمانية والديمقراطية مطلباً ثالثاً ، أما المبحث الثاني فتناولنا فيه الفكر العلماني عند صادق جلال العظم، ومنه العلم والدين مطلباً أول ، والعقلانية والدين مطلباً ثانياً ، أما المبحث الثالث فتناولنا فيه العلمانية والإسلام السياسي، ومنه العلمانية والإسلام مطلباً أول، وتأسيس مشروع فكري علماني مبحثاً ثانياً. أما عن المنهج العلمي الذي انتهجناه في بحثنا فهي عدة مناهج منها المنهج التاريخي، والمنهج التحليلي، والمنهج المقارن.

المبحث الأول: المفاهيم العامة للعلمانية

المطلب الأول : العلمانية لغةً واصطلاحاً:

العلمانية في اللغة: بمعنى الذي ليس رجل دين. (جبران، ط7، ص563)

وتسمية العلماني تعود نسبة إلى العلم، وتطلق هذه التسمية إلى العالم، أو صاحب العلم، ويعد هذا الخلاف خلاف الديني أو الكهنوتي. (مجمع اللغة العربية، 2004، ص624)

ويعود أصل العلمانية إلى أصل واحد في اللغة العربية، ففي اللغة العربية فإن معنى لفظ علمانية يكون مشتقاً من العلم: والعلماني هو العالم.

-العلمانية في الاصطلاح: في الفكر القروسطي، شهد مصطلح "علماني" تحولاً دلاليًا كبيراً، إذ ضاق معناه ليقصر على نطاق ضيق داخل المؤسسة الدينية، مُشيراً إلى كاهن مُكلف بإدارة أبرشية مُعينة. وقد عُبر عن هذا الوضع بعبارة "لقد أصبح الكاهن مُثَقَّفًا"، أي إنه انخرط في الشؤون الدنيوية ضمن حدود المؤسسة الروحية. إلا أن هذا التعريف سرعان ما توسّع، لا سيما مع اشتداد الصراع بين الإمبراطور والبابوية. وتجسد هذا الفصل الحاد بين الروحي والدنيوي، وبدأت بعض السلطات تنتقل من الكنيسة إلى السلطة الدنيوية. عُرف هذا التحول في الفلسفة السياسية والاجتماعية الأوروبية بالعلمانية، التي لم تكن مجرد فصل بين الدين والسياسة، بل إعادة ترتيب لأسس السلطة والمعرفة ومعايير القيم. وإذا أردنا قراءة هذا التحول فلسفياً، يمكننا أن نرى أن العلمانية لم تنشأ نتيجة فصل مؤسسي بحث للسلطات. بل كان تعبيراً عن تحول جذري في الإدراك الإنساني للعالم، إذ لم تعد القيم والمعرفة تُنظر من منظور متسامٍ وشامل، بل من منظور نسبي تاريخياً، يرى أن شؤون الإنسان ينبغي أن تُحكم بمصالح الواقع وتغيراته، لا بالتعاليم الدائمة.

وقد شهدت روسيا هذا التحول تحديداً في نهاية القرن الخامس عشر في عهد إيفان الثالث. إلا أن العلمانية هناك لم تتخذ شكلها الفلسفي النقدي إلا في عهد بطرس الأكبر، عندما ألغى منصب البطريرك وأنشأ إدارة كنسية تابعة للسلطة الإمبراطورية. وهكذا، استبدلت الأيديولوجية الكنسية بأيديولوجية جديدة تنظر إلى التقاليد بريبة، وتشجع على الإبداع والجرأة والنقد الاجتماعي، وتعلي من قيمة ما هو طبيعي وإنساني على ما هو مقدس وأبدي.

في السياق العربي، خضع مفهوم العلمانية لنقاشات فكرية معقدة، إذ رفض العديد من المفكرين حصرها في مجرد فصل الدين عن الدولة. من أبرز هؤلاء مراد وهبة، الذي يرى أن هذا التعريف للعلمانية غير كافٍ، إذ لا يُعالج جوهرها. فالعلمانية، بحسب وهبة، ليست نتيجة فصل مؤسساتي، بل هي منظومة فكرية قائمة على التفكير في النسبي نسبياً لا مطلقاً. أي إن العلمانية موقف معرفي وجودي يُجبر الناس على إعادة النظر في جميع القضايا انطلاقاً من سياقها التاريخي والاجتماعي، لا من مراجع مطلقة متعالية. هذا التعريف

الفلسفي يجعل العلمانية حركة نقدية مستمرة تتجاوز التصنيفات التقليدية لـ "الديني" و "الدينيوي"، وتُصبح أفقًا مفتوحًا للفكر الحر والنقاش الفلسفي في الشؤون الإنسانية. (وهبه، 2007، ص432-433)

وهنا لابد من الإشارة، إلى أن مصطلح العلمانية قد دخل إلى اللغات الأجنبية من طريق معاهدة (وستفاليا) والتي عقدت في سنة 1648م، والتي كانت غايتها استرجاع الأراضي التي تخضع لسيطرة الكنيسة، وضمها إلى سيطرة السلطات السياسية، ونصت المادة الثانية من تلك المعاهدة على إقصاء الكنيسة من السلطة السياسية (مديوني، 2015، ص229).

العلمنة (سكولاريزاسيون) تشير إلى سيرورة اجتماعية-تاريخية تُنزع فيها الوظيفة الاجتماعية عن المؤسسات الدينية، ويُقصى فيها الدين تدريجيًا من مركز النظام الاجتماعي إلى هامشه، لتحل محله تفسيرات عقلانية وطبيعية للعالم والوجود. وهذه العملية لا تحمل طابعًا معياريًا أو توصية أخلاقية، بل تمثل مسارًا موضوعيًا في تطور المجتمعات الحديثة. كما يُفهم العلمنة في بُعد آخر باعتبارها فصلًا منهجيًا بين الشأن الدينيوي والشأن الديني، إذ يُحرر المجال العام ومؤسساته من الميتافيزيقية ومرجعياتها، ليُدار وفق مبادئ وضعية وعقلانية قابلة للفحص والنقد، كما فصل السياسة، والدولة، والسلطة، والاقتصاد، والفن، والتربية والتعليم، وسائر أبعاد الحياة عن الأمور المقدسة" (يوسفان، 2016، ص374).

والعلمنة بحسب قول (محمد أركون): تُعد موقفًا ثابتًا للروح والتي تناضل لأجل امتلاكها الحقيقة أو التوصل إليها. (اركون، 1996، ص9) إذا كان مصطلح العلمنة يشير إلى الانعتاق من القيود اللاهوتية والتحرر من أشكال الاغتراب وتفكيك المعتقدات الخرافية والمعطيات الأسطورية من جهة أولى فإنه قد تحول نتيجة التوظيف إلى مفهوم شمولي يؤلف بين مجالات عديدة ويقرب بين مناطق ثقافية متباعدة ويفصل بين الدين والحضارة من جهة ثانية. قد تكون الجودة من إعادة تشغيل ميكانيزم العلمنة بصورة هرمينوطيقية تكمن في تشييد عالم معلم من حيث هو أفق للبشرية ومنحه مطالب المعقولة والأساس والقيمة التي ترتقي به إلى درجة الوعي بالذات. بيد أن هذا المسار قد يواجه العديد من التحديات والعراقيل من بينها تقاطع التمثلات التوحيدية التي تنحدر من الفلسفات المبتسرة والتبولوجيا والأنثروبولوجيا الثقافية والتاريخ الوضعي والسوسيولوجيا الوظيفية. علاوة على انتماء العلمنة إلى التاريخ وتحولها إلى حدث فريد في مجرى الأزمنة المتعاقبة ومساهمة العوامل الظرفية في الإعداد لها وغياب الأسباب الموضوعية والتأثيرات المحددة في عملية بلورتها.

عند الرجوع إلى قاموس أكسفورد، نجد أن تعريف العلمانية يتخذ في البداية منحى سلبيًا، إذ يُعرّفها بأنها "غير دينية". على سبيل المثال، تُوصف المباني بأنها علمانية لأنها لا تخدم أغراضًا مقدسة، أو تُوصف المدرسة بأنها علمانية لأنها تُقدم تعليمًا بلا طابع لاهوتي. في هذا السياق، لا تعني العلمانية موقفًا مناهضًا

للدين، بل حياداً جزئياً. إلا أن القاموس نفسه يُوسّع هذا المفهوم لاحقاً، ويضعها في سياق وجودي أوسع، إذ يرتبط مفهوم العلمانية بالعالم المرئي، عالم الحواس والتجربة اليومية، كما لو كانت جزءاً من "الحاضر". بهذا المعنى، تُصبح العلمانية رؤيةً تقتصر على الواقع الملموس، متخيلةً عن الميتافيزيقيا، ومتحولةً من مجرد "غير دينية" إلى فلسفة وجودية تنتمي إلى الحاضر وحدوده.

وقد تنوعت المفاهيم الفلسفية لمفهوم العلمانية، وتباينت تفسيراتها باختلاف السياقات الفكرية والثقافية. فمن منظور، تُعد العلمانية مبدأً يفصل المجال الديني عن المجال السياسي، مُقصياً بذلك الدين عن مجال التشريع والسياسات العامة. ومن منظور آخر، وخاصةً في الفكر العربي، ضيق مفهوم العلمانية ليشمل نظام الحكم وإدارة مؤسسات الدولة، إذ تُسند المهام الإدارية إلى أفراد يعتمدون على الخبرة الفنية والمعرفة الملموسة لإدارة شؤونهم، مستقلين عن المرجعية الدينية. وبهذا الفهم، تُعنى السلطة السياسية بسن التشريعات بناءً على معايير دنيوية ودنيوية تستجيب لحاجات المجتمع المتغيرة، ولا تستلهم أحكامها من أي نص ديني، بل من منطق المصلحة العامة والإدارة الرشيدة لشؤون الإنسان في واقعه الدنيوي. (نعمه، 2023، ص1039)

المطلب الثاني : أنواع العلمانية

بحسب المفكرين والباحثين الذين تناولوا مصطلح العلمانية ودلالاته، وعملوا على تفسيره وتحديد أبعاده ومآلاته، أكدوا بأننا أمام صيغتين رئيسيتين من العلمانية:

أولاً: العلمانية النسبية

إن الدائرة الضيقة والنسبية (للعلمانية) لا تُجسّد سوى الفصل المؤسّساتي بين الدين والدولة، دون أن تنطوي على إنكارٍ للمقدّس ذاته. فهي في جوهرها تعترف بالبُعد الروحي للإنسان بوصفه أشواقاً وجوديةً فرديةً تتخذ أشكالاً متعدّدة، تاركةً لكل ذاتٍ حريةً أن تختطّ مسارها نحو المتعالي بالكيفية التي تتلاءم مع وعيها الفردي وعلاقتها الغائبة مع الخالق. (البار، 2008، ص16)

وتقوم العلمانية النسبية على مبدأ حياد الدولة تجاه مواطنيها، وترفض إقامة حكم قائم على المرجعية الدينية، وتضمن المساواة بين الأفراد بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينية أو الأيديولوجية أو العرقية. وفي هذا المفهوم، تنأى الدولة بنفسها عن إدارة الشؤون الدينية أو التدخل في مؤسساتها، وتكفل حرية التعبير لجميع الأطراف دون تمييز. وأما العلمانية الجزئية، كما حددها عبد الوهاب المسيري، فتكتفي بفصل الدين عن الدولة دون إنكار وجود القيم الإنسانية والأخلاقية، بل تتيح مساحةً ذات معنى لهذه القيم في المجال العام، شريطة ألا تتحول إلى أداة سياسية. لذا، فهي لا تستبعد القيم الدينية من الحياة الاجتماعية، بل تحصر السياسة في مجال مدني محايد، محافظةً على التوازن بين النظام القانوني والمبادئ الأخلاقية. (المسيري، 2015، ص395)

ثانيًا: العلمانية الشاملة

تمثل هذه الدائرة الأوسع للامتداد الطبيعي لعملية العلمنة، إذ تتجاوز حدود المجال السياسي والمؤسسي إلى فضاء الوجود الإنساني برمته، فتفصل المقدّس عن بنية الدولة وعن النظم التي تنظم حياة الإنسان في شؤونها العامة والحميمية على السواء. وبهذا النزوع، يُنزع عن العالم معناه التعالي، ويتحوّل الإنسان، والطبيعة، والوجود الاجتماعي إلى موضوعات قابلة للتسخير والتوظيف وفق منطق الهيمنة والقوة، في إطار سعي دائم لاقتناص اللذة وتعظيم المنفعة. وعلى هذا النحو، تغدو العلمانية الجزئية مجرد طور تمهيدي يقود، بحكم منطقته الداخلي، إلى تحقق العلمانية الشاملة التي تنزع القداسة عن العالم بأسره، وتجعل من الإنسان مركز الوجود، ومعياره الوحيد.. (البار، 2008، ص16)

بمعنى هي أقرب إلى الأيديولوجيا منها إلى النظرة العلمية الموضوعية، تنظر إلى العالم وكأنه كتلة مادية متجانسة، تتحكّم فيها قوانين موضوعية صارمة، لا تراعي أي خصوصية في التمييز بين ما هو إنساني وما هو مادي. بل تعد الأول جزءًا من الثاني، يخضع لحساباته التي تتجسد راهنًا في نزعة استهلاكية متوحشة لا تعرف الحدود، وأزمة قيمية شمولية على مختلف المستويات الفردية والجمعية والكونية. أزمة تنعكس في السلوك العدواني لعدد من الدول، وتجاهل لافلت لجملة المواثيق والمعاهدات والاتفاقات الخاصة بحقوق الإنسان والشعوب. وإنّ العلمانية الشاملة، كما يقدها عبد الوهاب المسيري، ليست مجرد موقف إجرائي يفصل بين الديني والدنيوي، بل هي منظومة معرفية كلية تنزع إلى إقصاء الإنسان على أنه كائن متعالٍ حاملٍ للمعنى والقيمة، وتسعى إلى اختزاله ضمن أفق مادي صرف. فهي أيديولوجيا استئصالية شاملة تعمل على تجريد الوجود الإنساني من أبعاده الرمزية والميتافيزيقية، لتجعله مجرد وحدة استهلاك وإنتاج تتحرك وفق قوانين السوق ومنطق القوة. هذه الرؤية لم تنشأ فجأة، بل هي ثمرة تاريخ طويل من التراكمات الفلسفية الغربية؛ من الميكافلية التي أسست لمنطق الغاية التي تبرر الوسيلة، والهوبزية التي جعلت الإنسان ذنبًا لأخيه الإنسان، إلى الداروينية الاجتماعية التي كرّست البقاء للأقوى، والبراغماتية التي قرّمت الحقيقة إلى مجرد أداة نفعية. وبهذا المعنى، فإنّ العلمانية الشاملة لا تعادي الدين بوصفه طقسًا فحسب، بل تعادي أي قيمة ثابتة أو مطلق وجودي يمكن أن يحدّ من تمدد عالم المادية، مما أدى في النهاية إلى تفكيك بنية الإنسان ذاته، وتحويله إلى كائن ملحق بعالم الأشياء، خاضع لمنطق السوق وتوازنات القوة، منزوع المعنى، معزول عن أفق الميتافيزيقيا. يرى المسيري أن العلمانية الشاملة تمارس فعل اقتلاع مزدوج؛ تبدأ أولاً بفصل الأشياء عن الإنسان، فتحيلها إلى عالم مستقل يُعرف بـ"عالم الأشياء"، ثم تمضي أبعد من ذلك فتنتزع الإنسان ذاته من عالمه الإنساني لتلقي به في هذا العالم المفرغ من القيمة، حيث يُعاد تعريفه ككائن مادي محض، خاضع لمنطق الأدوات والاستهلاك. (المسيري، 2015، ص298-397)

المطلب الثالث : العلاقة بين العلمانية والديمقراطية

إن مفهوم العلمانية، وكذلك العلاقة بين العلمانية والديمقراطية بقيا حتى اليوم موضع خلاف وجدل محتدم بين النخب الفكرية والسياسية، والتي يرى بعضها، أن العلمانية مفهوم غربي دخيل على ثقافتنا، باعتبار أن ليس في ديار الإسلام كما كان الحال في الغرب مؤسسة دينية مهيمنة على السلطات الدينية (حداد، 2016، ص35)، ويذكر محمد عابد الجابري أن مسألة العلمانية مسألة مزيفة في المجال الإسلامي؛ إذ يقول: "مسألة العلمانية في العالم العربي مسألة مزيفة بمعنى أنها تعبّر عن حاجات بمضامين غير متطابقة مع تلك الحاجات، إن الحاجة إلى الديمقراطية التي تحترم حقوق الأقليات والحاجة إلى الممارسة العقلانية للسياسة هي حاجات موضوعية فعلاً، إنما مطالب معقولة وضرورية في عاملنا العربي، ولكنها تفقد معقوليتها وضرورياتها بل ومشروعيتها عندما يعبر عنها بشعار ملتبس كشعار العلمانية، وفي رأيي أنه من الواجب استبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر العربي، وتعويضه بشعاري الديمقراطية والعقلانية". (حنفي، الجابري، 1990، ص39)

وهنا يؤكد على أننا بحاجة للعقلانية والديمقراطية لا العلمانية. ويقول أيضاً: "فهما اللذان يعبران تعبيراً مطابقاً عن حاجات المجتمع العربي الديمقراطي يعني حفظ الحقوق، حقوق الأفراد وحقوق الجماعات، والعقلانية تعني الصدور في الممارسة السياسية عن العقل ومعايير المنطقية والأخلاقية، وليس عن الهوى والتعصب وتقلبات المزاج". (حنفي، الجابري، 1990، ص40)

لذا فهناك دعوة إلى الاستعاضة عن العلمانية بوصفها مفهوماً ومنهجاً بالإكتفاء بمفهوم العقلانية أو دولة العقل والعدل، كما يعطي البعض الآخر للعلمانية صورة مشوهة لجوهرها مستشهداً بما كان الأمر عليه في دول المعسكر الاشتراكي السابق، فيستنتج أن العلمانية من الناحية المعرفية والتطبيقية هي منهج معادٍ للدين، وهي على العكس من ذلك تماماً. فإذا ما اتفقنا أن العلمانية مبادئ جاءت نتيجة تطور موضوعي للمجتمعات البشرية في إدراك الإنسان أنه هو المسؤول عن أفعاله في هذا العالم، بما يرفع القداسة عن أي عمل لأنه بشري بالضرورة، الأمر الذي ترافق مع انحسار الغيبات في وعيه وفي تعامله مع الطبيعة، ومن جهة أخرى، لا بد أن ندرك أيضاً، أن العلمانية والعلمنة كانتا من أهم نتائج الإصلاح الديني في أوروبا، وأن العلمانية نفسها التي أضحت أهم مقومات الحياة الديمقراطية السليمة، حررت المواطن من فكرة التمييز، وحررت الدين من سيطرة السلطات الحاكمة وهي التي أعادته إلى مجاله الطبيعي، ودوره في حياة الإنسان والمجتمع، ووفرت له المناخ الملائم للتطور والتجديد ليكون دوماً في خدمة الإنسان وليس العكس. (حداد، 2016، ص36)

المبحث الثاني : الفكر العلماني عند صادق جلال العظم

المطلب الأول: العلم والدين: يوجد رأي سائد وشائع يزعم أن النزاع بين العلم والدين نزاع ظاهري فحسب، ولا يعد هذا الخلاف خلافاً ظاهرياً فقط، ويزعم دعاة هذا الرأي أيضاً أن روح الإسلام، مثلاً، بحد ذاتها، لا يمكن أن تدخل في نزاع مع العلم وأن الاختلاف المشار إليه هو بين العلم والقشور الخارجية التي تراكمت حول روحه وحجبتها عن الأنظار، بينما هناك رأي آخر على النقيض من الرأي الأول، وهو الرأي الذي يرى أن الدين، يؤثر في تكويننا الفكري والنفسي، كما يؤثر في حياتنا، وهو متعارض مع العلم والعمل، نصاً ومضموناً. (العظم، 1970، ص21)

وعليه فقد مرّ فكر صادق جلال العظم (*) بمرحلتين:

أولاً: المرحلة الأولى، تمتد حتى عام 1995، وكان يقول فيها بوجود تناقض بين العلم من جهة والدين والميتافيزيقا من جهة ثانية. في هذه المرحلة كان كتابه (نقد الفكر الديني) مثلاً عن تصورات العظم للعلاقة بين الدين والعلم، تلك العلاقة القائمة على التضاد الكامل والمطلق بينهما، وفي تحديد الفوارق في فكر العظم بمسألة العلاقة بين العلم والدين – العلمانية والدين، يوجد التباس، فالعلم لا يُعادل العلمانية التي هي منظومة فكر لتوجيه العلاقات الاجتماعية والسياسية والحقوقية، وهي ليست أيديولوجيا كما هو الدين، على الرغم من أنها انطلقت من داخل الدين المسيحي البروتستانتي، والحركة اللوثرية الإصلاحية. (صالح، العدد الأول، 2017، ص40-50)

من بين الانتقادات الكثيرة التي وجهها المساهمون، في المواد المصنفة تحت هذا المحور، لأفكار صادق العظم ومقارباته، نقف عند القول: إن العظم لم يكن يؤمن بأن هناك مواقف يمكن أن تجمع ما بين الدين من جهة والعلم من جهة أخرى، أو بينه وبين العلمانية، أو بينه وبين التنوير، ذلك أن العظم لم ينتبه إلى أنّ علي عبد الرازق وقف ضد (ابن خلدون) الذي قال بفكرة الخلافة، ووقف مع رأي (جون لوك) في أن الحكومة يجب أن تكون مدنية ومسؤولة أمام الأمة، أي الشعب، رافضاً رأي توماس هوبز الذي قال إن "سلطان الملوك مقدس". (صالح، العدد الأول، 2017، ص25)

ثانياً: المرحلة الثانية، وهي المرحلة (ما بعد 1995) المتطورة عن الأولى وهي التي أخذ فيها العظم يميل إلى الظن بأنه يمكن أن تستوعب الأديان العلوم الحديثة، وأن تستوعب العلوم الحديثة المعتقدات الدينية، وبها قال بإمكانية التوفيق بين الدين والعلم، وهو ما دلّ عليه كتابه (الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية) الصادر في العام 2007. ومتابعة تطور موقف العظم من هذه القضية تبين أنه قد طرأ تطور في وعيه، حين بدأ يعطي الدين، بوصفه كائناً اجتماعياً وتاريخياً، أولوية على الدين بوصفه عقائد وميتافيزيقيا. ويسمّي العظم التحول المذكور الذي طرأ على تفكيره، في مسألة العلاقة بين الدين من جهة وعلم الحديث والديمقراطية والعلمانية

من جهة ثانية، بـ “النزعة الإنسانية العلمانية”، ويقصد بها أن الإسلام مثله مثل الأديان والعقائد الكبيرة كلها، يمكن أن يتفاعل ويتكيف مع قيم الحداثة الغربية من عقلانية و علمانية وديمقراطية وغيرها. لعل الزمن الذي قال العظم فيه بهذه الأفكار 2007، بعد نصف قرن من كتابه (نقد الفكر الديني)، وبعد التجارب التي مرت بها بلادنا، والتطورات التي شهدتها اجتماعياً وسياسياً، فضلاً عن مفاعيل الزمن في تطور فكر صادق العظم – الإنسان - ووعيه، يُفسر من الجانب الرئيسي هذه المرحلة الجديدة، ولا ننسى أن (نقد الفكر الديني) كتاب نقدي بالأيدولوجيا والميتافيزيكيات.

أما في كتابه (الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية)، فهو يُحلل التجارب العالمية والأفكار الحقوقية والقانونية، ويبتعد عن السجال مع الأيدولوجيا الدينية وما تحمله من أفكار أزرية، لا تحتل الحوار والمراجعة والتغيير. (صالح، العدد الأول، 2017، ص53-54)

المطلب الثاني: العقلانية والدين

إن قضية الانتقال من (الإسلام العقائدي) إلى (الإسلام التاريخي) ما تزال ناقصة، هذه محنة بدأت منذ أواخر القرن التاسع عشر، واحتدمت بداية القرن العشرين، لحظات الانتقال من الإمبراطورية المقدسة إلى الدولة الوطنية أو القومية الحديثة. (عبد الجبار، العدد الأول، 2017، ص64). فالدين كما هو معلوم منظومة معتقدات متماسكة، هي مفهوم عن بنية الكون وأصله وطبيعة الخالق والخلق (مجال علم الكلام الإسلامي، الذي اختلف من حضارتنا، ويقابله اللاهوت المسيحي)، وهي مفهوم عن علاقة الخالق بالإنسان (فقه العبادات – منظومة العبادات والشعائر والطقوس والموت والبعث والدفن والطهارة)، وهي مفهوم عن علاقة البشر ببعضهم البعض، مفاهيم الإمامة أو الخلافة (الفقه السياسي)، وعقود الاقتصاد – بيع، شراء، قروض، تجارة، الخ... الخراج، ملكية الأرض (فقه المعاملات)، وعقود الزواج، الأسرة، (التي ينجم عنها ومنها نظام أخلاقي محدد).

وباختصار بكل ترسيم فلسفي دقيق، يمكن اختزال الحقول الوجودية في أربع علائق تأسيسية: علاقة الكون بالخالق، علاقة الخالق بالإنسان، علاقة الإنسان بالدولة، وعلاقة الإنسان بأخيه الإنسان. غير أن تعريف الدين لا ينغلق عند هذا الحد؛ إذ ثمة مؤسسات تنشأ لتصوغ وتعيد إنتاج أنساق الفكر الديني، بمفاهيمها وأقانيمها المتحولة، عبر معاهد الفقه، الحوزات، وشبكات المقلدين، مستندة إلى دعم دولي أو فردي، ومتوزعة بين ارتباطها بالبنى المركزية للدولة أو استقلالها عنها. هذه المؤسسات تمارس وظيفة مزدوجة: حفظ النسق من جهة، وتعديله وتكييفه من جهة أخرى، بما يفسر الانتقال من حرق غاليليو إلى التسامح مع نظريات كوسمولوجية حديثة. وفي مقابل هذه المؤسسات الرسمية، ينبثق تدين شعبي يتجلى في الطقوس والرموز السحرية والتائم، عبر حلقات الذكر، جمعيات العرفان، وتنظيم المواكب، بوصفها أدوات لتسخير

العالم الرمزي، وترسيخ شبكات التضامن الاجتماعي، غالبًا بمنأى عن رقابة الدولة ومركزية السلطة، لتبقى فاعلة في إعادة سحر العالم وإنتاج انسجامه الرمزي. (الجبار، 2015، صفحة 13).

المبحث الثالث: العلمانية والإسلام السياسي

المطلب الأول: العلمانية والإسلام: تعد مسألة العلمانية والإسلام في عصرنا الراهن بالنسبة إلى مجتمعاتنا الإشكالية الأبرز التي تتمحور حولها مختلف المشكلات والقضايا الفرعية التي تمثل تحديًا كبيرًا وجوديًا ليس بالنسبة إلى النخب الفكرية والسياسية والمجتمعية وحده، بل بدأت تلامس الحركة الجماهيرية في داخل المجتمعات العربية، ولا سيما تلك التي شهدت موجة الربيع العربي المنتظر. أما عن جذور هذه المشكلة وبداياتها، فهي قديمة قدم التاريخ الإسلامي نفسه في مجتمعاتنا، وقد برزت بصورة خاصة بعد اتساع رقعة الدولة العربية-الإسلامية، والاحتكاك بالحضارات الأخرى، وذلك عبر الحروب والعلاقات التجارية والدبلوماسية والمعرفية وغيرها. وقد كانت هذه المشكلة موضوعًا لمناقشات ومناظرات ونتائج معرفية من الفرق الكلامية والفلاسفة، اندرجت تحت إطار مسألة العلاقة بين العقل والنقل. منهم من دعا إلى إعطاء الأولوية للنقل، ومنهم من ركّز على البعد المستقبلي، وطالب بتأويل النقل ليوائم ما يذهب إليه العقل. وما ذهب إليه ممثل هذا الاتجاه الفيلسوف ابن رشد هو ضرورة الاستفادة من نتاج الآخر إذا كان مفيدًا لنا من دون الوقوف عند قضية ما إذا كان مشاركًا لنا في الملة أم لا. (سيد، العدد الأول، 2017، ص73)

وفي العقود الأخيرة ظهرت مجموعة من الكتابات ومنها كتابات (محمد أركون، نصر حامد أبو زيد، مراد وهبة، فاروق القاضي، فرج فوده، صادق جلال العظم)، التي تناولت موضوع العلاقة بين العلمانية والإسلام، أو بتعبير أكثر شمولًا العلاقة بين السياسة والإسلام، وإمكان الوصول إلى شكل من أشكال الفصل بينهما، لفتح الأفاق أمام الجهد المعرفي والتنموي للمكونات المجتمعية جميعها في سياق توجه مستقبلي، يضمن وضعًا أفضل لأجيالنا المقبلة، ويبعدها عن خطر النزاعات الداخلية والحروب الأهلية المدمرة (سيد، العدد الأول، 2017، ص73).

وبذلك يتبنى العظم مشروعًا فكريًا يتجاوز مجرد الدعوة إلى العلمانية بوصفها تقنية للفصل بين الدين والدولة، ليجعل منها نسقًا أنطولوجيًا وأخلاقيًا يؤسس لعلاقة جديدة بين الإنسان والسلطة والمعنى. فالعلمانية عنده ليست موقفًا محايدًا، بل فعلًا واعيًا يتعهد بتحرير الحقل السياسي من سطوة المقدس، وتجريد الهوية من ارتباطها العضوي بالعرق أو الطائفة أو المذهب. ومن هذا الموقع النقدي، يتوجه العظم إلى زحزحة البنى الدينية التقليدية، سواء أكانت مسيحية أو إسلامية، سنية أو شيعية، من مركزها الحاكم على الفكر والمجتمع. وهو إذ ينحاز إلى فكرة العروبة، فبشرط ألا تتحول هذه العروبة إلى أداة قسرية تُخضع التعدد، أو تُقصي حضور الأقليات عن فضاء الاجتماع المدني، بل أن تبقى إطارًا مفتوحًا يعترف بالاختلاف ويؤمن بدينامية

التنوع الخلاق داخل النسق الاجتماعي الواحد. كما ينتقد وبشدة بعض مُتبنيات العلمانيين من الديمقراطيين الليبراليين الذين يدعون إلى أن الأسلام جاء بالديمقراطية قبل أن يأتي به الغرب؟ لأنها موجودة في نظام الشورى. فهو يرى أنهما أمران لا يلتقيان، وهناك وهم عند الإسلاميين وعند بعض العلمانيين الذين يرومون تبرير رؤاهم التنويرية عبر النكوص والتعكز على التراث، وإن كان في هذا التراث آلاف الشواهد بالميل نحو التمسك بنزعة الإستبداد في الحكم والتعامل مع الناس وفق مبدأ "الراعي والرعية"، لا وفق مبدأ المواطنة وحق الأغلبية. وفي الوقت الذي ينتقد فيه رجال الدين المبررين للسلطة المستبدة، نجده ينتقد العلمانيين من الاشتراكيين والليبراليين الذين يتبنون النزعة التبريرية، وتبني مقولات الفكر المدني والدفاع عنها وكأنها من متبنيات التراث مستشهدين بنصوص من القرآن والسنة والتراث، فيها ما يبرر نزوع السلفي ويجد الاشتراكي نصوصاً أخرى تبرر نزعتهم، ولا يختلف الديمقراطي الليبرالي عن سابقه في تقصي حوادث التاريخ بما يخدم توجهه، فتجد مثلاً: عند مفكري السلطة في مصر والجزائر والعراق "ديمقراطية إشتراكية" وعند مفكري السلطة السعودية "ديمقراطية سلفية"، وفي تركيا "ديمقراطية كمالية" (المرهج، 2018، صفحة 10).

ولقد أنتج القرن العشرون أول سؤال أساسي: هل يمكن أن يتوافق الإسلام مع العلمانية والديمقراطية والعلم الحديث وما إلى ذلك؟ نحن نواجه الإجابة الأولى، وهي إجابة "نعم" الصريحة والواضحة والواثقة بالنفس، والإجابة هي إجابة "لا"، وهي ليست أقل صراحة، ووضوحاً للفكرة، وثقة بالنفس من أي إجابة أخرى. كيف نتعامل مع هذه المشكلة المستعصية أو مع هذه المعضلة التي تبدو مضغوطة بشدة؟ إن قناعة العظماء هي أن الإجابة الواقعية والدقيقة وغير التمجيذية وغير الاعتذارية وغير الأيديولوجية (بالمعنى السيئ للمصطلح الأيديولوجي) يمكن تلخيصها على النحو التالي: من الناحية العقائدية والمسارية، فإن الإجابة هي لا؛ لأنه لا يوجد شيء في الإسلام المبكر والبسيط وعقائده يدل على ملاءمته للاختبار والتوافق مع هذا النوع من العمليات المشتركة والإمبراطوريات الخاصة. أي إن الإسلام مثلاً إذا وصل إلى مطلب ثابت على مبادئ سارية دائماً، وقابلة للتوافق مع أي شيء بعد مسافة قصيرة منه، وبالجودة الأكمل، فإن عمل الإسلام سيرفض ويقاوم ويحارب العلمانية والإنسانية حتى النهاية، كما أن أي دين يصل في النهاية إلى النهاية من أجل النهاية. (العظم، 2007، ص13).

أما تاريخياً وواقعياً الجواب فهو نعم؟ لأن كل شيء يدل على أن الإسلام انسجم وتوافق بسرعة مذهلة مع الحكومات الملكية الوراثية والإمبراطوريات المرفوض مسبقاً. (العظم، 2007، ص13)

فالإسلام بوصفه إيماناً حياً، ديناميكياً، مرتقياً، ومتجاوباً مع بيئات شديدة الاختلاف، ومع أوضاع تاريخية سريعة التقلب، فقد أثبت دوماً نفسه قادراً على التوافق بدرجة كبيرة مع كل الأنماط الكبرى والكيانات السياسية والأشكال المتباينة من التنظيم الاجتماعي، والاقتصادي، مما أنتجه التاريخ البشري ورماه في

حيوات الشعوب والمجتمعات من الملكيات إلى الجمهوريات، ومن العبودية إلى الحرية، ومن القبيلة إلى الأمبراطورية، ومن دولة المدينة القديمة إلى الدولة القومية الحديثة. وبالمثل فإن الإسلام بوصفه دينًا عالميًا، وتاريخيًا يغطي (14) قرنًا، وقد نجح في أن يتأصل وتمتد جذوره في طيف كامل من المجتمعات المتنوعة، وطيف كامل من الثقافات المتعددة، وطيف كامل من أشكال الحياة المختلفة التي تتراوح من حياة قبائل البدو الرحّل، إلى حياة البيروقراطيات المركزية، إلى الحياة الزراعية - الإقطاعية، إلى الحياة المالية التجارية (المركنتلية)، إلى حياة المجتمع الصناعي الرأسمالي. في ضوء هذه الحقائق وهذه السوابق وهذه التكيّفات التاريخية الملموسة، ينبغي أن يغدو جليًا أن الإسلام كان مرثًا، متكيفًا، ومطواعًا وقابلًا للتأويل وإعادة التأويل والمراجعة على نحو لا نهائي، لكيما يستطيع أن يستمر في البقاء وأن يزدهر في ظل هكذا ظروف بالغة التناقض، وواسعة الاختلاف، ولهذا السبب ليس هناك ما يمنع الإسلام التاريخي مبدئيًا، من التصالح والتوافق مع أمور من قبيل النزعة الإنسانية العلمانية والديمقراطية، والحادثة. (العظم، 2007 ص 14)

المطلب الثاني : تأسيس مشروع فكري علماني

يرى صادق جلال العظم أن أيديولوجية الإسلام السياسي غير مقبولة، لكونها لا تمثل الإسلام كله، ولا تملك صلاحية تفسير النصوص الدينية. وبناءً على ذلك، فقد قسّم هذه الحركة إلى ثلاثة نماذج:

الأول: الذي سماه النموذج الإسلامي الرسمي الراديكالي، يُعد معاديًا للحريات، ويمنع التعددية الدينية وغيرها من المنظومات الثقافية والفكرية.. (شكري، 2016، صفحة 3)

أي إن أنظمة سياسية وحكومات وأجهزة دولة ومؤسسات دينية رسمية تديرها نُخب من رجال الدين، تعمل كلّها على الدفاع عن ما يمكن تسميته هنا بـ (إسلام الدولة الرسمي)، وعلى صياغة تعاليمه وتوجّهاته صياغات مناسبة وفقًا للظروف والأحوال المتبدّلة، وعلى نشره وبثّه عبر الوسائل المتوفرة للدولة وأجهزتها. ونجد النموذج الأعلى لهذا النوع من الإسلام في إسلام البترودولار لدولتين مثل العربية السعودية وإيران، وهو إسلام مدعوم جيّدًا جدًّا، ليس محليًا وإقليميًا فقط، بل دوليًا أيضًا وفي شتّى أنحاء العالم، مدعوم بجبروت الدولة المعنية وبأس أجهزتها الأمنية المتنوّعة وبقوّة أموالها الوفيرة وإغراءاتها. ومعروف أنّ العقيدة الأساسية لإسلام البترودولار الإيراني هي "ولاية الفقيه"، في حين أنّ العقيدة الأساسية لإسلام البترودولار السعودي تقول: "القرآن دستورنا"، بما يعني أننا لسنا بحاجة إلى أيّ دستور مهما كان نوعه، لأنّ الحكم المطلق هو الأفضل والأنسب للإسلام الحقيقي والأصيل.

ولا أعتقد أنّي - حسب قول العظم - أبالغ حين أقول إنّ كلّ دولة من دول العالمين الإسلامي والعربي اليوم، قد طوّرت لنفسها نسخة مناسبة وطبعة ملائمة من إسلام الدولة الرسميّ هذا، تستعملها في خدمة مصالحها

الحيوية وغير الحيوية داخلياً وخارجياً من ناحية أولى، وفي مناوأة وإحباط المصالح المشابهة لدول أخرى منافسة لها أو متخاصمة معها، من ناحية ثانية. (العظم، 2010، صفحة 7)

والثاني: الإسلام الذي يتسم بالارهاب، وهذا النوع يقوم على مبدأ الحاكمية أي الحاكم والمحكوم، مؤمناً بعقيدة التكفير والقتل معتقداً بذلك حماية الدين (شكري، 2016، صفحة 4).

فنجده على الجانب الآخر البعيد من إسلام الدولة الرسمي، وأعني بذلك الإسلام الجهادي التكفيري المتطرف العنيف، بأجزائه المتكثرة وفئاته المتنوعة وتنظيماته المتفرعة، وعقيدته الأساسية هي: "الحاكمية"، ومنهج عمله شبه الوحيد تقريباً هو (التكفير والتفجير) بلا مقدمات وبلا نظر إلى العواقب أو النتائج مهما كانت. هو هذا هو الإسلام الذي اعتلى الكعبة عام ١٩٧٩ بقيادة جهيمان العتيبي، واغتيال الرئيس أنور السادات عام ١٩٨١، وخاض معارك إرهابية دامية وخاسرة في كل من سوريا، ومصر، والجزائر. وهذا هو الإسلام الذي نفذ هجمات ١١ سبتمبر ٢٠٠١ داخل الولايات المتحدة الأمريكية. إنه إسلام يؤسّس إلى حدود العدمية من بلوغ أية أهداف أو تحقيق أية برامج بأي أسلوب أو منهج غير أسلوب ومنهج التكفير والتفجير الإرهابي الانتحاري شبه الأعمى، ولتكن النتائج مهما تكن حتى لو انعكست تدميراً على الإسلام عموماً، وعلى الإسلام التكفيري نفسه تحديداً. إنه الخيار الشمشوني الصارخ يأساً وعدمية: (عليّ وعلى أعدائي يا رب) (العظم، 2010، صفحة 8).

أما الثالث: فإنه إسلام السوق ومال التجار؛ إسلام تشكّل في أحشاء الطبقة البرجوازية الوسطى، المتكنة على بنوك إسلامية وصيغ معاملات تجارية مُمّذبة، تحرص على الامتثال الشكلي لأحكام الشريعة، بينما تُنتج نمطاً اقتصادياً يُعيد تدوير القيم الدينية في صورة معاملات ربحية. إنه النموذج الذي يُضفي على الاقتصاد مسحة قداسة، دون أن يُمسّ منطق السوق وآلياته. وقد وصف صادق جلال العظم هذا النمط بأنه «الإسلام التجاري للطبقة الوسطى»، المنتشر تحديداً بين البرجوازيين في المجتمعات الإسلامية، معتبراً إياه شكلاً وسطياً مسالماً من التدين، يتواءم مع منطق الربح ويتكيف مع إيقاع السوق دون أن يُهدّد بنيته. (شكري، 2016، صفحة 5). له مصلحة حيوية في الاستقرار السياسي والسلم الاجتماعي، وهو بالتأكيد غير مهووس بالمشركين والكفار والمرتدين والمجوس والملحدين والزنادقة والمنافقين والروافض والنواصب وأحفاد القردة والخنازير، أو بالحدود وقانون العقوبات الجسدية. إنه إسلام يميل إلى التسامح الواسع في الشأن العام وإلى التشدد في الشأن الشخصي والفردية والعائلي والخاص. ولذا يجب تمييزه بدقة عن إسلام الحكم المطلق من ناحية، وعن إسلام التكفير والتفجير، من ناحية ثانية. أما النموذج الأعلى لإسلام البيزنس هذا، فنجد في حكم حزب العدالة والتنمية لتركيا اليوم وفي طبيعته مشاريعه وإصلاحاته وطموحاته وسياساته الداخلية والخارجية على المستويات كافة. يصف الحزب المذكور عقيدته الأساسية بـ"الديمقراطية المحافظة" في إشارة واقعية

جدًا منه إلى أن القاعدة الشعبية والانتخابية الواسعة لحكمه موجودة في الأناضول الأوسط وهي المنطقة الصاعدة بسرعة فائقة اقتصاديًا وإنتاجيًا وتجاريًا وعولميًا وبنسبًا في الوقت الحاضر والمحافظة سياسيًا واجتماعيًا ودينيًا في اللحظة ذاتها (العظم، 2010، صفحة 9).

ويرى العظم أن الفكر العلماني العربي تأسس بناء على مضامين كتاب علي عبد الرازق عن (الإسلام وأصول الحكم)، وصولاً إلى شعار (الدين لله والوطن للجميع). ولم ينفِ العظم تأسيس مبادئ الفكر العلماني بفضل المفكرين المسيحيين العرب خوفًا من هيمنة الدولة الدينية.

واعتبر العظم أن التاريخ الإسلامي الحديث ظل في حالة تدهور دائم، منذ المشروع الثوري للأفغاني، على حد قوله. في نقد خطاب العظم، ثمة من يعد خطابه الفكري والسياسي مكرسًا لاحتمية الصدام التاريخي بين العلمانية والإسلام، على الرغم من سقوط الإيديولوجيا، وصعود القيم الإنسانية، والمدنية والمواطنة، واستقرار الاختلاف عن جدوى الشفافية ونجاح الديمقراطية لدول منطقتنا العربية، ولعل العامل الأهم هو سقوط الديكتاتوريات التي كانت تركز لمثل هذا الصدام. ينتقد البعض العظم معتبرين أن الدولة الوطنية التي جاءت ما بعد الكولونيالية في العالم العربي هي دولة علمانية، ومن ثمَّ فالمشروع العلماني بتمظهراته السياسية والفكرية التي ظلت مهيمنة على المشهد العربي طيلة العقود الماضية، تتحمل نتائج الفشل والإخفاق في المنطقة، وفي تقديم مشروع تنويري في ظل تفشي الاستبداد والديكتاتورية. لكن العظم يؤكد أن المشروع العلماني لم يفشل بل فشلت

محاولات تطبيق بعض نماذجه. (شكري، 2016، صفحة 3).

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمه تتم الصالحات، نحمده تعالى حمداً يليق بجلاله، ونشكره على ما وفقنا إليه في هذا العمل، فلولا توفيقه ما كان له أن يكتمل.

وقد أسفر البحث عن مجموعة من النتائج التي يمكن إجمالها فيما يأتي:

- 1- تبين أن العلمانية مصطلح ذو منشأ غربي ارتبط بظروف تاريخية خاصة بالمجتمع الأوروبي، فقد سعت إلى عزل الدين عن مجالات الحياة العامة والاكتفاء بحصره في نطاق السلطة الكنيسة.
- 2- أوضحت الدراسة أن العلمانية تحمل في جوهرها صراعاً مباشراً مع الإسلام والعقيدة الإسلامية، إذ تهدف إلى تقليص دور الدين في المجتمع وإحلال الفكر المادي والفلسفات الوضعية محله.
- 3- من أبرز مخرجات الفكر العلماني الدعوة إلى إلغاء تطبيق الشريعة الإسلامية واستبدالها بأنظمة بشرية جديدة، مثل الديمقراطية الوضعية، والدعوة إلى إقامة الدولة المدنية.

- 4- يتكئ دعاة العلمانية على توظيف أحداث التاريخ لإثبات قصور أنظمة الحكم الإسلامية، معتمدين على قراءات ناقصة ومنحازة، الأمر الذي يجعل حججهم فاقدة للموضوعية والدقة العلمية.
- 5- لقد أولى صادق جلال العظم اهتماماً متواصلًا بالدعوة إلى ترسيخ العلمانية بوصفها فكرًا وممارسة ومنهجًا للحياة، إذ رأى فيها الأساس لفصل الدين عن الدولة، ووسيلة لترسيخ وعي المواطن قائم على الانتماء للوطن، بعيدًا عن الانتماءات الضيقة ذات الطابع العرقي أو القبلي أو الطائفي.
- وبذلك يتضح أن العلمانية، وأن نجحت في بيئتها الغربية الخاصة، فإن تعميمها على المجتمعات الإسلامية يتجاهل الخصوصية الحضارية والدينية لهذه المجتمعات، ويفضي إلى نتائج غير منسجمة مع هويتها الثقافية والدينية.

المصادر

أولاً : المعاجم والموسوعات والقواميس

- 1) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، ط4، 2004 .
- 2) مسعود، جبران، معجم الرائد، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط7، 1992.
- 3) وهبة، مراد، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة ، ط5 ، 2007 .

ثانيًا : المصادر والمراجع

- 1) أركون، محمد، العلمنة والدين: الإسلام - المسيحية - الغرب، دار ساقى، بيروت، لبنان، ط3، 1996 .
- 2) البار، محمد علي، العلمانية جذورها وأصولها، دار القلم، دمشق، ط1، 2008.
- 3) حداد، جبيب، محنة العقلانية في الفكر السياسي العربي المعاصر، المعهد الاسكندنافي لحقوق الإنسان، ط1، 2016 .
- 4) حنفي، حسن، و، الجابري، محمد عابد، حوار الشرق والغرب، دار فارس، عمان، ط1، 1990.
- 5) العظم، نقد الفكر الديني، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1970.
- 6) العظم، الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية، تر: فالح عبد الجبار، دار المدى، دمشق، ط1، 2007 .
- 7) مديوني، معز، وآخرون، في سؤال العلمانية: الإشكاليات التاريخية والأفاق المعرفية، إشراف: البشير ربوح، تصدير: محمد سبيلا، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2015.
- 8) المسيري، عبد الوهاب، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، دار الشروق، القاهرة، ط6، 2015.
- 9) المسيري، عبد الوهاب، العلمانية تحت المجهر، دار الفكر، دمشق، سورية، ط1، 2000.
- 10) ولدأباه، السيد، أعلام الفكر العربي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2010.
- 11) يوسفیان، حسن، دراسات في علم الكلام الجديد، تر: محمد حسن زراقط، مكتبة مؤمن قريش، بيروت، ط1، 2016.

ثالثًا : المجلات والمواقع الإلكترونية.

- 1) الخويلدي، زهير، مغامرات العلمنة بين الإيمان الديني والمعرفة الفلسفية، الحوار المتمدن، العدد: 6522، 2020/3/24 .
<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=669957&r=0>
- 2) سيدا، عبد الباسط، العلمانية والإسلام في فكر صادق جلال العظم، مجلة قلمون، العدد الأول، أيار، 2017.

- (3) شكري الصيفي، تصريح ضمن استطلاع صحفي بعنوان: "صادق جلال العظم... خاض معركة الاستبداد السياسي والديني ولم يهادن السائد"، جريدة القدس العربي، 12/12/2016، <https://www.alquds.co.uk>.
- (4) صالح، رشيد الحاج، مسار وعي العلاقة بين الدين والعلم في مؤلفات العظم، مجلة قلمون، العدد الأول، أيار، 2017.
- (5) عبد الجبار، فالح، العقلانية النقدية والدين - مساهمة العظم بعد نصف قرن، مجلة نزوى، الملف 82، 2015/4/27.
- (6) عبد الجبار، فالح، العقلانية النقدية والدين - مشاركة صادق جلال العظم بعد مصف قرن، مجلة قلمون، العدد الأول، أيار، 2017.
- (7) العظم، صادق جلال، الدولة العلمانية والمسألة الدينية: تركيا نموذجًا، الحوار المتمدن، العدد 3039، 2010/6/20، <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=218779&r=0>.
- (8) العظم، صادق جلال، العلمانية من وجهة نظر صادق جلال العظم، الحوار المتمدن، العدد: 2735، 2009/8/21، <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=181800>.
- (9) المرهج، علي، نقد الفكر الديني وذهنية التحريم في فكر صادق جلال العظم، صحيفة المثقف، العدد 4158، 2018/1/23، <http://www.almothaqaf.com/b1d/924618>.
- (10) نعمه، يونس عباس، العلمانية في الفكر الاسلامي (قراءة في أهم مواقف رواد النهضة العربية المؤيدة للإفادة منها، مجلد 15 عدد 3، 2023/7/1، DOI: <https://doi.org/10.31185>
- (*) صادق جلال العظم: مفكر وفيلسوف سوري علماني من مواليد دمشق، وأستاذ فخري في الفلسفة الاوربية الحديثة في جامعة دمشق، كتب في الفلسفة، درس الفلسفة في الجامعة الامريكية ولديه دراسات ومؤلفات في مجلس الادارة في المنظمة السورية لحقوق الانسان، وتوفي العظم في برلين- المانيا عن عمر يناهز 82 عامًا. <https://ar.Wikipedia.org>