مجلة كلية الشيخ الطوسي الجامعة

علمية فصلية محكّمة تُعنى بالدراسات الإنسانية

تصدرها جامعة الشيخ الطوسي
النجف الأشرف - العراق

(ربيع الأول / ١٤٤٧ هـ - أيلول ٢٠٢٥م)

الرقم الدولي
٢٣٠٤ - ٩٣.٨

السنة التاسعة
العدد (٢٧)

الرقم الدولي
٢٣٠٤ - ٩٣٠٨

مجلة كلية الشيخ الطوسي الجامعة

علمية فصلية محكمة تعنى بالدراسات الإنسانية

تصدرها جامعة الشيخ الطوسي – النجف الأشرف/ العراق

مجازة من وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
ومعتمدة لأغراض الترقية العلمية

السنة التاسعة / العدد (٢٧)

(ربيع الأول ١٤٤٧هـ، أيلول ٢٠٢٥م)

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (٢١٣٥) لسنة ٢٠١٥م

Republic of Iraq
Ministry of Higher Education
& Scientific Research
Private Higher Education
Directorate

جمهورية العراق
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
دائرة التعليم الجامعي الأهلي
قسم الاستحداث

NO العدد : ت هـ أ / ك ١٠١٤٧
DATE التاريخ: ٦ / ٥ / ٢٠٢٤

الصادر

أمر وزاري

استنادا الى احكام المادة (٤٦) من قانون التعليم العالي الاهلي رقم (٢٥) لسنة ٢٠١٦ و توصيات مجلس التعليم العالي الاهلي بجلسته الرابعة المنعقد (حضوريا) بتاريخ (٢٠٢٤/٤/٢٧) و المقترنة بمصادقة السيد الوزير بتاريخ (٢٠٢٤/٤/٢٨) و بناء على ما جاء بتقرير لجنة الكشف المشكلة بموجب الامر الوزاري ذي العدد (ت هـ أ/ك ٢٣٩٥٤ في ٢٠٢٣/١٢/١٣) تقرر الاتي:

تحويل كلية الشيخ الطوسي الجامعة في محافظة النجف الاشرف الى جامعة باسم (جامعة الشيخ الطوسي) تضم الكليات الاتية : (كلية التقنيات الصحية والطبية، كلية التمريض، كلية القانون، كلية التربية، كلية التربية الاساسية) و اعتباراً من تاريخه اعلاه.

أملين ان تسهم الجامعة في احداث التطوير الكمي والنوعي في الحركة العلمية والثقافية والتربوية والبحث العلمي لخدمة عراقنا الحبيب.

الدكتور نعيم العبودي
وزير التعليم العالي والبحث العلمي
٢٠٢٤/٥/ ٥

لنسخة منه إلى :
- الامانة العامة لمجلس الوزراء/ للتفضل بالاطلاع ... مع التقدير.
- مكتب الوزير/ إشارة الى مصادقة معالية بتاريخ (٢٠٢٤/٤/٢٨) على توصيات مجلس التعليم الاهلي بجلسته الرابعة المنعقدة بتاريخ (٢٠٢٤/٤/٢٧) / للتفضل بالاطلاع ... مع التقدير.
- الوزارات كافة / للتفضل بالاطلاع ... مع التقدير.
- دوائر الدولة الغير مرتبطة بوزارة / للتفضل بالاطلاع ... مع التقدير.
- مكتب السادة الوكلاء / للتفضل بالاطلاع ... مع التقدير.
- جهاز الاشراف والتقويم العلمي / للتفضل بالاطلاع ... مع التقدير.
- دوائر الوزارة كافة / للتفضل بالاطلاع ... مع التقدير.
- أقسام الدائرة كافة/ للتفضل بالاطلاع ... مع التقدير.
- رئاسات الجامعات الحكومية كافة / للتفضل بالاطلاع ... مع التقدير.
- الجامعات والكليات الاهلية كافة / للتفضل بالاطلاع ... مع التقدير.
- معهد العلمين للدراسات العليا / للتفضل بالاطلاع ... مع التقدير.
- جامعة الشيخ الطوسي الجامعة / للتفضل بالاطلاع ... مع التقدير.
- قسم الإستحداث / شعبة إستحداث الجامعات والكليات الأهلية...مع الأوليات .
- الصادرة

م.م بشائر علي ٥/

بسم الله الرحمن الرحيم

جمهورية العراق
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
دائرة البحث والتطوير

Republic of Iraq
Ministry of Higher Education & Scientific Research
Research & Development Department

الرقم: ب ت 4 / 10019
التاريخ: 2019/10/22

No.:
Date:

كلية الشيخ الطوسي الجامعة / مكتب السيد العميد

م/ مجلة كلية الشيخ الطوسي الجامعة

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ...

أشارة الى كتابكم المرقم م ج ص/٦٢٦ في ٥/ ٥/ ٢٠١٩ بشأن اعتماد مجلتهم التي تصدر عن كليتكم واعتمادها لأغراض الترقيات العلمية وتسجيلها ضمن موقع المجلات العلمية الاكاديمية العراقية ، حصلت موافقة السيد وكيل الوزارة لشؤون البحث العلمي بتاريخ ٢٠١٩/٩/٢٨ على أعتماد المجلة المذكورة في الترقيات العلمية والنشاطات العلمية المختلفة الاخرى وتسجيل المجلة في موقع المجلات الاكاديمية العلمية العراقية .

للتفضل بالاطلاع وابلاغ مخول المجلة لمراجعة دائرتنا لتزويده بإسم المستخدم وكلمة المرور ليتسنى له تسجيل المجلة ضمن موقع المجلات العلمية العراقية وفهرسة اعدادها ... مع التقدير .

أ.د. غسان حميد عبدالمجيد
المدير العام لدائرة البحث والتطوير
٢٠١٩/١٠/ ٢٢

نسخة منه الى :
- مكتب السيد وكيل الوزارة لشؤون البحث العلمي / أشارة الى موافقة سيادته المذكورة أعلاه والمثبتة على اصل مذكرتنا المرقم ب ت م٤/ ٦٦٩٢ في ٢٠١٩/٩/٢٣ / للتفضل بالاطلاع ... مع التقدير .
- قسم المشاريع الريادية / شعبة المشاريع الالكترونية / للتفضل بالعلم واتخاذ مايلزم ... مع التقدير
- قسم الشؤون العلمية / شعبة التاليف والنشر والمجلات / مع الاوليات .
- الصادرة .

مهند ، أنس
٢١ / تشرين الاول

جمهورية العراق
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جهاز الاشراف والتقويم العلمي
قسم التعليم الاهلي

بسم الله الرحمن الرحيم

رقم الكتاب : ج ه/ ٦٤٨٢
التاريخ / ٨ /١١/ ٢٠١٢

كلية الشيخ الطوسي الجامعة

م/ محضر مجلس الكلية بجلسته الثانية للعام الدراسي ٢٠١٢/٢٠١٣
المنعقدة بتاريخ ٢٠١٢/٩/٢٩

تحية طيبة...

الحاقا بكتابنا المرقم ج ه/٦١٠٠ في ٢٠١٢/١١/٥ ، بشان الفقرة (١/١٠/اولا:الشؤون العلمية) من محضر مجلس الكلية بجلسته الثانية للعام الدراسي ٢٠١٢/٢٠١٣ ، نود اعلامكم الى انه بالامكان اعتماد مجلة الكلية لاغراض الترقية العلمية وفق الية اعتماد المجلات الصادرة عن الكليات الاهلية والجمعيات العلمية لاغراض الترقية العلمية والتي يمكن الاطلاع عليها على موقع دائرة البحث والتطوير (www.rddiraq.com)

للتفضل بالاطلاع واتخاذ مايلزم...مع التقدير.

كلية الشيخ الطوسي الجامعة
AL-SHAYKH AL-TUSI UNIVERSITY COLLEGE-AL-IRAQ

المحاسب القانوني
حيدر محمد درويش
ع/رئيس جهاز الاشراف والتقويم العلمي
٢٠١٢/١١/١٤

نسخة منه الى//
- ✓ مكتب رئيس الجهاز/للتفضل بالاطلاع..مع التقدير.
- ✓ دائرة البحث والتطوير / مذكرتكم ب ت م/١٠٥٤٣/٤ في ٢٠١٢/١١/٨...مع التقدير .
- ✓ جهاز الإشراف والتقويم العلمي/قسم التعليم الاهلي/شعبة المحاضر/ مع الاوليات.
- ✓ الصادرة .

البريد الالكتروني: mhesses @ yahoo.com

رئيس التحرير

أ.د. قاسم كاظم الأسدي

مدير التحرير

أ.م.د. هدى تكليف مجيد السلامي

هيأة التحرير

١. أ.د. جميل حليل نعمة معله / كلية الآداب _ جامعة الكوفة

٢. أ.د. صالـــح القريشـــــي / كلية الفقه – جامعة الكوفة

٣. أ.د. أميـرة الجوفـــي / كلية التربية بنات _ جامعة الكوفة

٤. أ.د. عمر عيسى / كلية العلوم الاسلامية _ الجامعة العراقية

٥. أ.د. عبد الله عبد المطلب / كلية العلوم الإسلامية – الجامعة العراقية

٦. أ.د. أزهار علي ياسين/ كلية الآداب _ جامعة البصرة

٧. أ.د. هناء عبد الرضا رحيم الربيعي / كلية العلوم الإسلامية – جامعة البصرة

٨. أ.د. حيدر السهلاني/ كلية الفقه – جامعة الكوفة

٩. أ. د. مسلم مالك الاسدي/ كلية العلوم الاسلامية _ جامعة كربلاء

١٠. أ.د. ناهدة جليل عبد الحسن الغالبي/ كلية العلوم الاسلامية _ جامعة كربلاء

١١. أ.م.د. ضرغام كريم كاظم الموسوي/ كلية العلوم الاسلامية _ جامعة كربلاء

١٢. أ.م.د. مشكور حنون الطالقاني / كلية العلوم الاسلامية _ جامعة كربلاء

تدقيق اللغة العربية

أ.م.د. هاشـــم جبـــار الزرفي

م.د. حسام جليل عبد الحسين

تدقيق اللغة الانكليزية

م.م. مصطفى غازي دحام

أعضاء هيأة التحرير من خارج العراق

أ.د. سعد عبد العزيز مصلوح: جامعة الكويت / الكويـــت.

أ.د. عبد القـــــــادر فيدوح: جامعة قـــــــطر/ قـــطر.

أ.د.حبيـــــب مونـــــــــــسي: جامعة الجيلالي ليابس / الجزائر.

أ.د. أحمـــــــد رشـــــــراش: جامعة طرابـــــلس/ ليبيا.

أ.د. ســـــــرور طالبـــــي: رئيس مركز جيل البحث العلمي/ لبنان.

سكرتير التحرير

م.ب أحمد جميل مكي العميدي

التصميم والإخراج الفني
مكتب محمد الخزرجي ٠٧٨٠٠١٨٠٤٥٠
العراق – النجف الأشرف

تعليمات النشر في مجلة كلية الشيخ الطوسي الجامعة

١.أنْ لا يكون البحث قد نُشِر أو قُبِل للنشر في مجلة داخل العراق أو خارجه، أو مستلا من كتاب أو محمّلا على شبكة المعلومات العالمية.

٢. أنْ يضيف البحث معرفة علمية جديدة في حقل تخصصه.

٣. أنْ يرعى البحث قواعد المنهج العلمي، ويُرتّب على النحو الآتي: عنوان البحث/ اسم الباحث بذكر درجته العلمية، ومكان عمله/ خلاصة البحث باللغتين العربية والإنجليزية لا تتجاوز أيّ منهما مئتي كلمة/ المقدمة/ متن البحث/ الخاتمة والنتائج والتوصيات/ الهوامش نهاية البحث/ ثبت بالمصادر والمراجع.

٤. يخضع البحث للتحكيم السري من الخبراء المختصّين لتحديد صلاحيته للنشر، ولا يعاد إلى صاحبه سواء قُبِل للنشر أم لم يُقْبل، ولهيأة التحرير صلاحية نشر البحوث على وفق الترتيب الذي تراه مناسبا.

٥. تقدم البحوث مطبوعة باستخدام برنامج (Microsoft word)، بخط (Simplified Arabic) للغة العربية، وبخط (Time new roman) للغة الإنجليزية، بحجم (١٤) للبحث و(١٢) للهوامش.

٦. تنسيق الأبيات الشعرية باستعمال الجداول .

٧ . تسحب الخرائط، الرسوم التوضيحية، الصور) بجهاز (اسكنر) وتحمّل على قرص البحث.

٨ . يقدم الباحث ثلاث نسخ من بحثه مطبوعة بالحاسوب، مع قرص مضغوط (CD).

٩. لا يعاد البحث إلى الباحث إذا ما قرر خبيران علميان عدم صلاحيته للنشر.

١٠. ترتيب البحوث في المجلة يخضع لأمور فنية.

المراسلات

توجه المراسلات الرسمية إلى مدير تحرير المجلة على العنوان الآتي:

جمهورية العراق ـ النجف الأشـرف ـ كلية الشيخ الطـوسي الجامعة.

موقع المجلة على الانترنت: www.altoosi.edu.iq/ar

البريـــد الإلكتـــــروني:mjtoosi3@gmail.com

نقال: ٠٧٨٠٤٤٠٤٣١٩ (٠٠٩٦٤)

صندوق بريد: (٩).

تطلب المجلة من كلية الشيخ الطوسي الجامعة

بِسْمِ اللَّـهِ الرَّحْمَـٰنِ الرَّحِيمِ

قال تعالى: ﴿ وَقُلْ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾

افتتاحية العدد :

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونتوكل عليه ، والصلاة والسلام على خاتم النبيين وعلى آله وأصحابه المنتجبين.

إن مجلة كلية الشيخ الطوسي شعلة مرافقة لطريق الباحثين المتخصصين في مجال العلوم الإنسانية الاجتماعية، لتضيء دربهم سواء أكانوا أساتذة أم طلبة دراسات عليا، كما إن لها الأثر الإيجابي على سمعة المؤسسة التي تنتمي إليها، لتتبوأ كغيرها من المجلات العلمية مكانة مهمة ومرموقة في نسيج مؤسسات التعليم العالي ومراكز البحث العلمي المختلفة، وذلك لما تسهم به في عملية إنتاج المعرفة وتيسير تداولها بين المهتمين من الباحثين والمعنيين.

ولهذا نلاحظ تزايد إدراك الجامعات ومراكز البحث العلمي المختلفة لأهمية المجلات العلمية المحكّمة باعتبارها مؤشراً أساسياً من مؤشرات قياس مستوى الإنتاجية العلمية والمعرفية فيها من الناحيتين النوعية والكمية، فمن خلال هذا النوع من المجلات تسجل الجامعات ومراكز البحث العلمي حضورها وتفوّقها، وعلى ذلك تفتح مجلة الشيخ الطوسي الجامعة أبوابها أمام الباحثين الذين يؤمنون بأهمية النقد والتجديد بما يخدم القضايا المعاصرة.

داعين المولى عزّ وجلّ أنْ نكون قد أسهمنا برفد حركة البحث العلمي ، بكلّ ما هو جديد . والله ولي التوفيق.

مدير التحرير

الأستاذ المساعد الدكتور

هدى تكليف مجيد السلامي

المحتويات

الدراسات القرآنية والحديث الشريف		
عنوان البحث	اسم الباحث	الصفحة
تجليات النص القرآني في مناظرات أئمة أهل البيت (عليهم السلام) – أصحاب الأديان– انموذجًا	الباحث: غفران نعمة سلمان مديرية تربية النجف الاشرف المشرف: أ.د. سكينة عزيز الفتلي جامعة بابل– كلية العلوم الإسلامية	١٩
منظومة التكافل الاجتماعي في القرآن الكريم دراسة في الموضوع والأثر	م. د. مريم هادي رضا جامعة الكوفة– كلية الفقه أ. د. ناهدة جليل عبد الحسن جامعة كربلاء– كلية العلوم الإسلامية	٤١
المنهج التفسيريّ عند الشيخ محمد تقي المجلسي (ت١٠٧٠هـ) في كتاب (روضة المتقين)	أ.م.د. آمال حسين علوان خوير كلية الفقه – جامعة الكوفة الباحث : حسن سليم حسن العبودي كلية الفقه – جامعة الكوفة	٦٩
تفسير الفقهاء في كتاب التفسير والمفسرون للذهبي (ت١٣٩٦) / عرض ونقد	م.م. أرشد عبد الزهره حميد جامعة الكوفة – كلية التربية الأساسية	١٠٩
الشهادة والشهود في القرآن الكريم	م.م. صفاء حمزه جاسم وزارة التربية – المديرية العامة للتربية في محافظة النجف الاشرف قسم الاعداد والتدريب/ شعبة البحوث والدراسات التربوية المدرسة : متوسطة كربلاء للبنين	١٣٥

الدراسات الأصولية والفقهية		
عنوان البحث	اسم الباحث	الصفحة
موقع الاجتهاد والتقليد بين الأصول والفقه العلمي عند الشيخ عباس بن حسن كاشف الغطاء (ت١٣٢٣هـ) في "الدر النضيد في مباحث التقليد"	الباحث: ياسر جاسم حيدر جامعة الكوفة – كلية الفقه المشرف أ.د. عباس علي كاشف الغطاء أ.د. علي عبد الحسين المظفر جامعة الكوفة – كلية الفقه	١٧٩
آية الوضوء في كتاب بحر جواهر الحقائق لمحمّد بن أَبي الحسن المُوسويّ (ت١٠٤٣هـ) دراسة وتحقيق	طالبة الدكتوراه فاطمة محمدجواد حبيب العادلي أ.د. حميد جاسم عبود الغرابي أ.م.د. محمد علي هوبي الربيعي جامعة كربلاء ـ كلية العلوم الإسلامية	١٩٧
حكم التدريبات العسكرية في الفقه الإسلامي	الباحث: مروة جاسم محمد كلية الفقه – جامعة الكوفة الأستاذ الدكتور بلاسم عزيز شبيب كلية الفقه – جامعة الكوفة	٢٤١
افشاء السر عبر التواصل الاجتماعي	الباحث: قحطان عبود غزاي بإشراف: أ.د. عباس كاشف الغطاء جامعة الكوفة – كليه الفقه – قسم الفقه وأصوله	٢٦٧
بيع التقسيط وأحكامه في فقه المعاملات	الباحث : علياء جاسم محمود بإشراف: أ.م.د. سهام علي حسين جامعة الكوفة ـ كليه الفقه قسم الفقه وأصوله	٢٨٧

دراسات فى العقيدة والفكر الإسلامى		
عنوان البحث	اسم الباحث	الصفحة
الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع	الباحث فاضل عبد العظيم فاضل جمال الدين المشرف أ.د. مهند مصطفى جعفر جمال الدين جامعة الكوفة – كلية الفقه	٣١١
الدليل الروائي على وجود مخلوقات فضائية	الباحث : مظفر علي عبد الحسين طالب :دراسات عليا / مرحلة الماجستير جامعة الكوفة – كلية الفقه أ . د . فاضل مدب متعب المسعودي جامعة الكوفة – كلية الفقه	٣٣٥
التجليات الفكرية للعلمانية في الإطار الفلسفي الغربي و الفكر الإسلامي	أ.م.د. وجدان كاظم عبد الحميد التميمي جامعة الكوفة – مركز دراسات الكوفة جامعة القاسية – سابقا	٣٧٧
العقل الاسلامي بين التقليد والتجديد في فكر محمد اركون	م.د. مها نادر عبد محسن الغرابي جامعة الكوفة – كلية التربية للبنات قسم العلوم التربوية والنفسية	٤٢١

الدراسات اللغوية والأدبية		
عنوان البحث	اسم الباحث	الصفحة
أثر السياق البلاغي في كتب معاني القرآن	أ.م.د. أسعد محمد حسين كلية الإمام الكاظم (ع) / أقسام النجف الأشرف قسم الإعلام	٤٤٥
فاعلية الثنائيات الضدية في تأطير الملامح الجمالية لدى المتلقي (شعر البحتري اختياراً)	أ.م. د. مرتضى شناوة فاهم العرداوي جامعة الكوفة – كلية التربية	٤٧٧
لفظة (الصبر) ومشتقاتها في خطب نهج البلاغة (دراسة دلالية)	م.د. ستار جبار هاشم جامعة الكوفة – مركز دراسات الكوفة	٥٠٥
التحوّل الدّلالي في الاستعمال القرآني عند الشيخ جوادي آملي في تفسير تسنيم في القرآن الكريم	م.د. محمد مصطفى هجر مديرية تربية النجف الأشرف الكلية التربوية المفتوحة مركز النجف الأشرف	٥٣٩
الترجيح النحوي في تفسير المحرر الوجيز لابن عطية (سورة الكهف أنموذجا)	م.م. دنيا محمد حسن ناجي كلية الإمام الكاظم(عليه السلام) أقسام بابل	٥٦٣

الدراسات القانونية		
عنوان البحث	اسم الباحث	الصفحة
التنظيم القانوني للهيئات المستقلة في ظل دستور جمهورية العراق لعام ٢٠٠٥	م.د. علي تكليف مجيد جامعة الفرات الأوسط التقنية المعهد التقني / النجف	٥٩٣

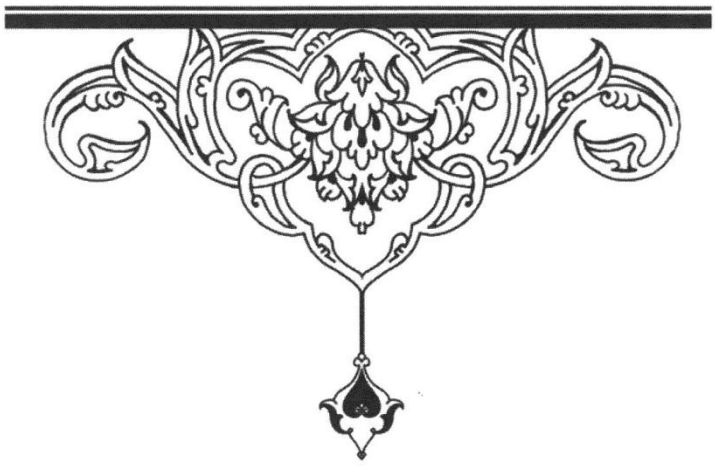
دراسات التاريخ والسيرة		
عنوان البحث	اسم الباحث	الصفحة
الأطماع القيصرية الروسية في إيران (١٧٩٦ – ١٩١٧)	م.د. محمد غانم كاظم عبد العبودي مدرس: ع . سيد الأنام (ص) للبنين – المديرية العامة لتربية محافظة النجف الأشرف / مديرية تربية المناذرة	٦٢٥

دراسات في العلوم السياسية		
عنوان البحث	اسم الباحث	الصفحة
السياسة الأمريكية تجاه العراق بعد عام ٢٠٠٣	م.م. يحيى مطر مهدي جامعة الكوفة – مركز دراسات الكوفة	٦٧٣

دراسات فى طرائق التدريس والعلوم النفسية		
عنوان البحث	اسم الباحث	الصفحة
التعلم الالكتروني واثره في التفكير الناقد والتحصيل المعرفي لدى الطلبة في مادة التربية الإسلامية	م.د. علي جواد كاظم الزرفي	٧٠٥
دور معلمة الرياض في تطوير المفاهيم الفضائية لدى أطفال الروضة	م.م. سارة مردان عبد زيد البديري١ قسم رياض الأطفال كلية التربية الأساسية جامعة الكوفة الباحث: حوراء محسن هاني ٢ مديرية تربية بابل/ روضة الميثاق قضاء المسيب	٧٢٥

الدراسات الفنية		
عنوان البحث	اسم الباحث	الصفحة
فاعلية استراتيجية التخيل العقلي في تنمية التفكير الإبداعي لدى طلبة قسم التربية الفنية في مادة تذوق الفن	أ.م. حسن صاحب جبر الجامعة المستنصرية كلية التربية الاساسية	٧٥٣

التجليات الفكرية للعلمانية في الإطار الفلسفي الغربي و الفكر الإسلامي



أ.م.د. وجدان كاظم عبد الحميد التميمي
جامعة الكوفة – مركز دراسات الكوفة
جامعة القاسية – سابقا

التجليات الفكرية للعلمانية
في الإطار الفلسفي الغربي و الفكر الإسلامي

أ.م.د. وجدان كاظم عبد الحميد التميمي
جامعة الكوفة – مركز دراسات الكوفة
جامعة القاسية – سابقا

المخلص باللغة العربية

يعد موضوع العلمانية من الموضوعات التي استجلبت معها أطرا فكرية وفلسفية بانت ضمن تحديد التوجه القدسيُ ، في أن تتمحور التعاليم الدينية الواردة عبر الشخوص الدينية في الحياةِ الشخصيةِ . ويكون المجال الشخصي هو محور الذرائع لبقاء الفكر الديني الصرف ، وما عداه يجب أن تبقى كُلّ الشؤون الأخرى محققة ضمن وجهةِ النظر الدنيويةِ وطبقاً لـلرغبة الخاصةِ وما يقرن بها من ذراعية. بيد أن هذا الانصراف عن الدين ورجالاته يَدِينُ في أصلِه إلى ردٍّ الفعل الذي حَلَّ بين الناسِ نتيجة لطريقة إدارة الحياة القسرية وعلى وفق تصورات مقصودة . كانت في مجملها محل لتنامي الكراهية ممن ولجوا في تعاليم اللاهوت من المبشّرين المسيحيينِ ، على أن عِلْم اللاهوت الذي جرى تطبيقه إبان العصر الكنسي أَصْبَحَ اللعنة التي صاغت مفاتيح القيود الإنسانية . وبشكل تدريجي، تحول هذا الموقفِ (رد الفعل) ليتطور إلى إيديولوجية مستقلةِ صارت تدير الكثير من الأفكار والمفكرين، بل والحياة في الحضارة الحديثة.

مشكلة البحث

أن العلمانية هي واحدة من المسائل الكبرى المطروحة أمام الفكر الفلسفي المعاصر بما تفرضه من تحديات وتساؤلات، وعلى الرغم من كونها خضعت لمقاربات كثيرة

فإن غالبية ما سطر في هذا المجال تشوبه آفتا الاختزال والأدلجة ، ولعل المشكلة التي أقيمت بصددها الدراسة هي إعادة فهم الموضوع في سياق موضوعي انطلاقا من بدء الظاهرة وما واكبها من تعقيدات قد آثرت في الفكر. أي إن المشكلة هي الإجابة عن التساؤل حول حقيقة التدرج العلماني وصلته بالحياة وصولا إلى التفكير ذي العلاقة بالدولة.

فرضية البحث

يفترض البحث أن العلمانية كانت قد تجذرت وتأصلت في الأفكار بشكل تلقائي، وإن نبذها ودحضها لم يتح له إلا تحقيقها مزيدا من التبيع في الإطار التطبيقي حتى وجدت متأصلة في تكوين السيادة والدولة.

منهجية البحث

اعتمد البحث منهجية التحليل الاستقرائي المعتمد على التحليل الموضوعي مع اخذ السبق الزمني الموضوعي في الحسبان ، بغية التحقق من فرضية البحث الأساسية وبغية الوصول إلى أهداف البحث.

الكلمات المفتاحية :

الفكر العلماني ، الفلسفة العلمانية ، العلم الوضعي والعقل ، العالم المادي ، العالم الروحي ، الأخلاق الإيمانية ، القيم الدينية ، عصر النهضة والإصلاح ، أعطي ما لقيصر لقيصر وما لله لله ، الحرية والعدالة والمساواة

Lect . Dr . Wijdan Kazem Abdul Hamid Al-Tamimi

The Intellectual Manifestations of Secularism in the Framework of Western Philosophy and Islamic Thought

Faculty of Arts

The University of Al-Qadisiyah

wejdantaimim@yahoo.com

Abstract

The topic of secularism is one that has brought with it intellectual and philosophical frameworks that were evident in defining the sacred orientation, so that religious teachings conveyed through religious figures revolve around personal life. The personal sphere becomes the

core pretext for the preservation of pure religious thought, while all other matters must be achieved from a worldly perspective and according to personal desire and the justifications associated with it However, this turning away from religion and its figures fundamentally stems from the reaction that arose among people as a result of the coercive management of life based on intentional perceptions. These perceptions, as a whole, became a breeding ground for hatred toward those who delved into the teachings of theology among Christian missionaries. Indeed, the theology that was applied during the ecclesiastical era became the curse that forged the keys to human constraints. Gradually, this stance (the reaction) transformed into an independent ideology that came to govern many ideas and thinkers, and even life in modern civilization.

أولا. تطور الفكر العلماني: رؤية جديدة في المصطلح

ينصرف أصل الكلمة (العلمانية) إلى مقاربات اصطلاحية مثل (اللادينية) أم (الدنيوية) وهناك لبس واضح في نقلها من الانجليزية على أنها مرادفة لكلمة (Secularism) في الإنجليزية. وتعني الفريق أم الفئة، وتم تداولها بمعنى العالم المادي نقيض العالم الروحي في المناطق كان يقطنها البروتستانت، في حين كانت المفردة المرادفة لها في مناطق الكاثوليك هي (Laicite) وهي لفظة مشتقة من كلمتين يونانيتين هما Laos وتعني الشعب و Laikos وتعني عامة الناس الذي يقابلون رجال الكنيسة[١].

وحسب رؤية دائرة المعارف البريطانية فترجمتها للعلمانية لا تخلو من خطأ واضح والصحيح أنها حركة اجتماعية تهدف إلى صرف الناس وتوجيهم من الاهتمام بالآخرة إلى الاهتمام بهذه الدنيا وحدها. دون أن تعطي أية أهمية للشريعة السماوية، أم الأخلاق الإيمانية والقيم الدينية[٢]، وهنا فالوجهة المناهضة للعلمانية هي التي تأخذ من التعريف مبتغاها، فيظر له في هذا الإطار على انه "اسم عائم يستظل تحته شبه الملحد والملحد والمتدين التقليدي وأصحاب العقائد والأفكار وما بينهما"[٣].

على أية حال ينظر إلى العلمانية على إنها دعوة إلى تأسيس الحياة وتنظيمها بمعزل عن الأفكار الدينية. والاصطلاح يغلب عليه صفة التجريد في خبايا التنظيمات الاجتماعية والسياسية وينصرف نحو قيمومة العلم الوضعي والعقل عليها والنظر إلى المصلحة بعيداً عن الدين. وباختصار نقول أن العلمانية هي عزل الدين عن الدولة وحياة المجتمع. وهنا يطفو على السطح أولوية التمييز بين إدراجات الفكر ذاته ليكون ضمن واضحا في المساق الفلسفي

أنواع العلم / الموضوع	العلم المادي	*العلم الفكري*	علم الواقع
مجال الاختصاص	الحقائق المادية	الحقائق العقائدية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية	حقائق عن الواقع الحديث والقديم للشعوب سواء كانت عقائدية أو سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية أو تكنولوجية
الطريق إلى الوصول للعلم	التجربة والمشاهدة الاستنتاج	الدليل الفكري (العقلي)	جمع المعلومات الصحيحة من الشهود والكتب والجرائد وتحليلها ومشاورة المتخصصين والخبراء

المصدر:عيد الدويهيس: عجز العقل العلماني، دار المريخ للطباعة والنشر، ٢٠٠٠، الرياض،ص ٦٢– ٦٥ .

وقد ظهرت العلمانية في أوروبا في القرن السابع عشر، وانتقلت إلى الشرق في بداية القرن التاسع عشر. ومن هنا فإن ظهورها ارتبط بسيطرة الفكر الكنسي الذي قبع على مجمل الحياة الاجتماعية في أوروبا في مرحلة القرون الوسطى•، فقد ظل الاتجاه إلى العلمانية يتطور باستمرار خلال التاريخ الحديث على أنها فكر ناتج عن رد فعل وهو مضاد للدين ويسير باتجاه صنع عالماً مستقلاً عن الله. اذ يرى القديس توما الاكويني

إن التداخل بين الدولة والكنيسة هي ضرورة للإنسانية بحكمها الموجه لصالح الإنساني العام. فيجد أن "الإنسان يهدف في حياته إلى تحقيق غرضين: الغرض الطبيعي أو المحافظة على وجوده وتحقيق السعادة والرفاهية الزمنية وهذا الغرض تكفله الدولة والمجتمع الإنساني عن طريق القانون الإنساني، ولكن ثمة غرض أخر للإنسان وهو يحقق خلاص روحه والسعادة الروحية والرحمة وتكفل هذا الغرض الكنيسة ووسيلة تحققه القانون الإلهي. ولكن هذين الغرضين في الديانة المسيحية لسيا مستقلين استقلالا تاما، لان كلا الغرضين يعتمدان على تحقيق الفضائل الإنسانية والتمسك بها" (٤).

وعلى ما تقدم فأن عصر النهضة والإصلاح هو عصر شامل لمجمل الإصلاحات وخاصة في المجال الديني، وهذا الشمول كان نقطة الانطلاق في ما عرف بـ " عمران الجوانب المختلفة على أسس طبيعية وعقلية محضة (٥).

والحق أن الفكرة العلمانية ربما تقترب من اصطلاحها من زاوية التاريخ فما ورد في ما نُسب إلى العهد الجديد (أعطي ما لقيصر لقيصر وما لله لله) كان نقطة شروع وتنامي العلمنة بديلا من الدين، وخرجت مع هذا المخرج العديد من المُثل فأعطيت شعارات نظرية عدّها البعض البوتقة الجديدة التي تطرح شعارات(حرية و عدالة و مساواة). وقد كان المد اليساري خير معين في احتضان هذا الوليد الفكري، شففي ظله اجتهد المفرطون فجنحوا بالابتعاد عن الله. وتعد الأفكار التي جاءت من روسيا في أثناء الثورة البلشفية ١٩١٧ وما روجه الفكر الماركسي بمثابة زاوية الارتكاز في شيوع الفكر العلماني المتطرف. فقد رفض الدين واعده أفيون الشعوب وأُنكر وجود الخالق على وفق ما ذهبت إليه الـنظريـة المادية الديالكتيكية والتاريخية، فـنسفت التأسيس الإيديولوجي الذي امتد طلية القرون الوسطى.

ثانيا.مسوغات التأسيس وتبلور المفهوم

أن قرائن بزوغ الفكر العلماني قد تأسس على وفق جملة من العوامل أسهمت بنحو واضح في تحديد طبيعة وشكل التكوين ألمفاهيمي وتبلور الايدولوجيا كان قد خضع

إلى الوازع الأساس في ظل تهافت سلطة الكنيسة وإدارتها، فبرغم ما أتيح لها من قوة وثرة طائلة يديرها الأبرشية، التي تنصرف إلى مقاطعة الأساقفة التي يترأسها القسيس، وشمول سطوتها على إرجاء واسعة في المجتمع والبلاد فاق ما للدولة ذاتها، وبرغم تمتعها بدرجة عالية من الاستقلالية من حيث عدم خضوع رجالات الكنيسة إلى الالتزامات التي كانت الدولة تفرضها مثل الضرائب وإحكام القانون وغيرها من التزامات. إلا أن تفتت النظام الإقطاعي والربوع المتأتية من الحيازات إزاء تنامي سلطة الإمبراطور وشعور الناس بمدى مساوئ رجال الدين الذين انحدروا باتجاه الملذات والأهواء. كل ذلك مثّل نقطة الشروع في ظهور ما عرف آنذاك بـ (حركة الإلحاد)، وما عبّر عنه فيما بعد بالعلمانية[٦].

بذا فقد تبعثرت مزاعم البابوية لان المنطق والوحي كانا يمثلان شكلين منفصلين تماماً للحقيقة ، فالمسائل الروحية يمكن معرفتها فقط من خلال الوحي والإيمان بينما يمكن الإجابة على مسائل السياسة العلمانية (الدنيوية) من خلال العقل (المنطق) فقط. ومع أنه يمكن للدولة أن تنظم شئوناً أخلاقية وكنسية محددة، لأن رجال الكنيسة هم أيضاً رعايا للدولة ، إلا أنه لا يمكن للدولة أن تقوم بمهامها إذا تدخلت فيها الكنيسة ، ولذا يجب على الكنيسة أن تقصر اهتمامها على الخلاص والحياة الأبدية في الآخرة. كذلك فإن قانون الكنيسة وقانون الدولة يقفان على أرضيات مختلفة . فقانون الكنيسة مستمد من الله ومن يخالف هذا القانون الكنسي فهو مسئوول أمام الله وليس أمام الدولة ، أما قانون الدولة فهو مستمد من قوة المجتمع واحتياجاته المادية. وهنا بدأت بوادر الدعوات على أن الكنيسة لا يمكنها بعد الآن أن تشرعن تدخلها في شئون الدولة، كما أن الدولة لا يمكنها أن تحكم على من يخالف قوانينها بدخول النار. ولذا فإن قانون وسلطة القوة الدنيوية (العلمانية) كافية تماماً للحياة على الأرض .

كان التحول في المنهج النقدي للعلمانية قد تمحور مع انتقال السلطة من البابا إلى الدولة وما رافقه من شيوع مفهوم العقد الاجتماعي، وقد تمثل ذلك في الانتقال من نقد الأفكار إلى نقد المؤسسات، وكانت سهام النقد قد وجهت باتجاه الكنيسة. وهذا التحول كان ملمحا له أهميته في تفكك النظرة لامثلية الفكر الكنسي، لقد اعتمد الفكر

التنويري على النقد بهدف الانتقال التدريجي من نقد الذات والعلاقات الاجتماعية الى نقد المؤسسات التي أنتجت التماثلات والتصورات المختلفة للإنسان في الحقب السابقة، ثم لتستقر آليات النقد موجهة نحو تشخيص سلبيات الفكر الديني والممارسات السياسية لتصل إلى تأسيس حقوق جديدة لا علاقة لها بالحق الإلهي في أصل السيادة. وقد كان هذا التحول التدريجي السبب الحقيق وراء تأسيس أخلاق جديدة مستقلة عن اللاهوت (٧).

يرى محمد تقي جعفري أن ثمة حقائق ثلاث مهدت لظهور العلمانية،أولها هو النزاع بين البابا والحكومة الفرنسية الذي امتد خلال المدة ١٢٦٩ وحتى ١٣٠٣، وقد افرز نمط النزاع ظهور أيديولوجي لظاهرة القومية التي هددت كيان البابا. والحقيقة الثانية تمثلت بآثار الخلاف بين جان الثاني والعشرين وبين لويس بافير حول استقلالية البابا، فكانت هذه المدة مدعاة لتنامي المعرضة للبابا ولا سيما بعد ما تولى مارسيل دوبادو فكرة عدم حاجة المجتمع إلى البابا، وهي الفكرة التي أرست دعائم المجتمع المدني العلماني. إما الحقيقة الثالثة فتنصرف إلى الخلاف داخل الكنيسة ذاتها، والذي هدد كيان البابا، فقد بدأ التابعون ينظرون إلى البابا نظرة المعارضة والرغبة في إعطائهم دور أكثر اعتبارا في التمثيل والمشاركة بالآراء(٨).

أن زوال الكنيسة مهد لنشوء ثقافات قومية تولي ولائها للحكومة مما ساهم في "نشوء جمهور علماني كبير تحول اهتمامه عن الدين مصدرا للفكر والعمل. وكان لابد له من مصادر أخرى يغترف منها..... وكان عليه قبل أن يحول وجهته نحو مصادره الأخرى، إن يشق عصا الطاعة على مصادره التقليدية، ويعلن عصيانه لها، قد اتخذ ذلك التمرد الإيجابي وجوها وصورا في عصر النهضة، فانشغل البعض بالعودة إلى الآداب القديمة وكرس البعض الأخر نفسه للإصلاح الديني، بينما أولى غيرهم عنايته لتشديد نظرة علمية جديدة"(٩).

كان مطلع القرون الوسطى إيذانا بظهور ما عرف ب .(نظرية السيفين) وهي نظرية مستوحاة من الأفكار التي دشنت حقبة إعادة قولبة الأفكار الدينية للكاثوليكية، ونظرية السيفين تنصرف إلى وجود سلطتين هما السلة الدينية المتعلقة بأفكار الكنيسة الكاثوليكية أما السلطة الثانية فهي التي تتعامل مع مجريات الأمور العامة التي تكون

ذات بعد زومني فما له صلة بسلطة الدولة. إلا إن هذا النظرية واجهت نقدا حادا من قبل الآباء الأوائل لمفكري عصر النهضة وفي مقدمتهم مارتن لوثر الذي رفض فكرة السيفين وحل مكانها فكرة السيف الواحد والذي يمثل السلطة العامة ذي البعد الزمني(١٠).

لقد ساق مارتن لوثر إسهاما حيويا في المجال العلماني بتميزه الواضح بين السلطة السياسية والسلطة الروحية، كما أكد أن الإنسان ليس بحاجة إلى البابا أو القساوسة، فأنه يستطيع أن يحصل على الغفران من الرب دون توسط أو وساطة.: الأولى، تمييزه النهائي بين الاهتمامات والسلطات الدنيوية عن الاهتمامات والسلطات الروحية، والثانية، أن من واجب المسيحي الخضوع السلبي للنظام السياسي والاجتماعي، كما أعطى (لوثر)، الحكومة المدنية طبيعة الهيئة ورأى أن الحكومة المدنية التي تستمد سلطانها على النحو الذي قرره من (الله) ضرورية، لان الأغلبية العظمى من الإنسانية ليسوا مسيحين، كما قرر أن رائد المسيحي هو (الإنجيل) وهو وحده كاف دون الكنيسة ورجالها، أما غير المسيحين فيلزمهم رائد آخر هو الحاكم المدني يسعى إلى تحقيق السلام والنظام، كما قرر (لوثر)، أن (الإنجيل)، يحث المسيحي على الخضوع للحكومة المدنية، وأن من واجب المسيحي أن يطيع الأمير ويدافع عنه حتى لو كان الأمير مخطئاً، وعلى هذا النحو يكون على الجميع تنفيذ أوامر الأمير سواء أكانوا مسيحين أو غير مسيحين، فعلى الشعب بأسره واجب الطاعة، ومن ثم فقد عارض (مارتن لوثر)، الثورة التي قام بها الفلاحون في ألمانيا عام ١٥٢٥، لخروجها عن واجب الطاعة الذي قرره(١١). وهكذا نجد (لوثر) بطريقة فعالة وغير مباشرة ينتهي عملياً إلى تمجيد السلطة المدنية، بقوله "أني لأفضل أن احتمل أميرا يرتكب الخطأ على شعب يفعل الصواب"(١٢).

بيد أن الكنيسة كانت قد وجدت في هذا التحول خروجا عن المنحى الأخلاقي، وبخلاف الدعوات التي طالبت بالتحول من سلطة الكنيسة إلى السلطة الدنيوية فقد رأى الفيلسوف الفرنسي كوندروسيه إن حركة التنوير قد ساهمت في تحول أوربا إلى العلمانية أكثر فأكثر، وان الإصلاح كان بمثابة حتمية فرضت على المجتمع الأوروبي فصلا بين المسيحية والثقافة، مما أدى إلى تحلل أخلاقي تدريجي طالما أن

المسيحية كانت هي المصدر للمعيار الأخلاقي. واعد أن الكنيسة قد فقدت تأثيرها على أوروبا نتيجة ضعفها المتأتي من قبولها التغيير في أحكامها لكي تتماشى ورغبات التحول الجاري في المجتمع، ويستدرج كوندروسيه في ذلك ليصل إلى نتيجة مفادها إن الكنيسة لم تعد عاملا من عوامل الاستقرار في المجتمع بسبب انقيادها وراء متطلبات العلمانية [١٣].

وعلى العموم يمكن إن نسوق نوع التطور الذي لحق الموضوع وعبر استقراء المراحل الآتية [١٤]:

- مرحلة الولادة: تمثلت كردة فعل تجاه الطغيان الكنسي، وكان رد الفعل قد اتصف بمواصفات دينيةٍ وسياسيةٍ مؤيداً بالشواهد التاريخية.
- مرحلة الانتقال نحو النضج : وتمثلت ببروز الصراع بين الكنيسة والعلم، عرضت فيه الصراع النكد عرضاً تاريخياً منذ نظرية كوبرنيك إلى نظرية نيوتن مروراً بمدرسة النقد التاريخي، ومذهب الربوبيين والملحدين الأوائل. مرحلة النضج: وفيها بدأت بوادر الفكر العلماني تتضح مع تنامي المطالبة بالحريات مع بواكير اندلاع الثورة الفرنسية: التي نجحت في إقامة أول دولة لادينية في أوروبا النصرانية، أضحت أسبابها وآثارها واستغلال القوى الهدامة لها.
- مرحلة التطور: وقد ارتبطت بسقوط المد الديني ألقسري الذي اقترن بنهاية وصاية الكنيسة الفكرية على أوروبا، وانسحابها من الميدان إلى الأبد.

لقد كان لنمو الفكر الإصلاحي دور فاعل في تعميق النزعة الاستقلالية عن الكنيسة البابوية في روما، ومن ثم إعطاء زخم جديد للروح القومية الآخذة في التبلور، وعلى هذا الأساس أصبحت البروتستانتية حاملا لمشاعر قومية وإن كان ذلك ضمن وعاء لغة دينية ورموز إنجيلية. فاللوثرية في ألمانيا، والكالفينية في سويسرا لم تكتف بالحمل على البابوية واتهامها بالفساد الأخلاقي والديني، بل عملت فضلا عن ذلك على إقامة كنائسها الخاصة في المواقع الجغرافية التي سيطرت عليها، وانتزعتها من بين أيدي السلطة البابوية في روما...وفعلا تحولت هذه الكنائس بشكل أو بآخر إلى خزان حامل لمشاعر انفصالية، مهدت الطريق لما عرف لاحقا بتشكل بالروح القومية [١٥].

لقد برز هذا الانفصال وجهة النظر إلى العلمانية على أنها"فصل الدين والكنيسة بالذات عن الدولة، لذا فليس للكنيسة سلطة على القرار السياسي للدولة"(١٦).

ومن ثم تصور الأوروبيون في العصور الوسطى الحياة السياسية عن طريق مهمة السلطتين الشريكتين الكنيسة والدولة ومن ثم فأنهم لم يعطوا أهمية في الجانب السياسي على خلاف ما كان قد جرى في العصور السابقة، وبشكل أكثر دقة يمكننا القول إن الجانب السياسي في هذه العصور هو ضمن البحوث الدينية. لذا فبحث السياسي قد تموضع من خلال علاقتها بالدين(١٧).

وفي تقديري فأن زاوية النظر إلى مفهوم العلمانية قد أضفت إلى سماتها مكتسبات هي في الأصل موروثات للنقاط التاريخية في إطار المواجهة مع الثيوقراطية التي نشأت وتطرفت تطرفا فضفاضا في المكنون الجوهري للمسيحية وتعاليمها. وقد جاءت القطيعة بين الممارسة والنظرية لتشكل أصل النزاع الذي أنهى ذلك التطرف. وعلى هذا فقد ولدت العلمانية من رحم التطرف وفي هذا المنحى وبالرغم من محاولات الاسلاميويين إلى دفع الإسلام بعيدا عن ساحة الصراع والتطرف، فأن محاولاتهم رغم أنها غائية إلا أنها لم تتمكن من تقديم التبرير الإيديولوجي المقنع.

وفي ذلك نجد محاولة عادل ظاهر في هذا المضمار الذي يجد إلزاما في إن نفترض "أمرين: الأول هو أن العلمانية هي، في جوهرها، رفض للدولة الثيوقراطية في الغرب المسيحي، والثاني أن الإسلام، بما هو دين ودولة، لا يحمل في طياته مفهوم الدولة الثيوقراطية ولا أي مكون من مكوناتها، بل العكس تماما هو الصحيح(١٨)، ثم يعود إلى القول"أن لمفهوم العلمانية شروط اكتسبتها في ظل شروط تاريخية .... ولسنا، بأي حال بمنكرين على المفكرين الاسلاميويين عودتهم إلى الشروط التاريخية" (١٩).

وفي خبايا المصطلح ينشط إشكال مفاهيمي يتجاوز الترف الفكري وينظر للعلمانية من زاوية التغريب الفكري الذي استوعب مجلات فكرية، وحتى التسمية من وجهة النظر هذه هي قائمة على أساس أن المعنى لها مشتق من التسمية فعلمانية من العلم، وبوصف الأخير مكونا لنشوء القيمة المضافة للإبداعات الخلاقة، ومن هذا القبيل فإن الاحتذاء به هو المسلك للوصول الى مفاتيح التطور التي لا ترتبط بما يروج له من لاهوت بأي صلة. فسلوك التحليل القائم على التجربة والخطأ في دراسة

الواقع المادي هي الطريقة التي ينبغي الانكفاء عليها لبلوغ مبتغيات فهم القوانين التي توصل إلى النهضة.

وفي هذا المعنى ينظر البعض إلى العلمانية على أنها "مشتقة من العلم والعالم وهو خلاف رجال الدين والكهنوتي"(٢٠)

وفي هذا الإطار يرى برجسون إن الدين مراده حماية الفرد من التصورات العقلية فيعطي دعماً روحياً متمثلاً بنشر فكرة البقاء بعد الموت والدعوة إلى الخلود وراء الفناء المؤقت، وعليه يُعدّ برجسون الدين هو ذلك الإطار الساكن بقوله انه " رد فعل دفاعي تقاوم بهِ الطبيعة قول العقل باستحالة اجتناب الموت "، فَيُحدِث هذا انقلابا عكسياً يظهر أثره في استقرار الفرد وراحة بالهِ، الشيء الذي ينجَّر عنه استقرار المجتمع نفسه وتوازنه وانصراف بأفراده للعمل والإنتاج والإنجاب وروح البذل والعطاء" وهو مع الأخلاق "وسيلة يواجه بها المجتمع حقائق العقل ومغامراتهِ التي تثبط العزائم وتضعف تمسك الأفراد بالحياة وبالمجتمعات فكان لابد لكي يستمر المجتمع في البقاء من حماية نفسهِ من خطر العقل الذي يهدده، وكان لابد من مقابلة هذا الفعل برد فعل متمثل بمستويين: مستوى الأخلاق، ومستوى الدين، فكل من الأخلاق والدين ينبعثان من إرادة واحدة هي الإرادة الجماعية للقيام بوظيفة واحدة هي تماسك أفراد المجتمع وانصهارهم، فمنطلق الأخلاق والدين اجتماعي وهدفهما اجتماعي."(٢١) .

وبناء على ما تقدم فإن برجسون ينعت الدين بالساكن أو المغلق لأنه يهتم بالمحافظة على عادات المجموعة وتقاليدها في شكل طقوس ومراسيم دينية الغرض منها إثبات هذه العادات وإحاطتها بجو من القداسة داخل المجموعة لا خارجها، وتحافظ كل مجموعة على مقدساتها التي تميزها عن المجموعة المغايرة، هذه المقدسات تحمي أفراد مجتمع معين من كيد مقدسات مجتمع أخر.

وبالرغم من المحاولات التي دشنتها حقبة الترويج للمفهوم من زاوية التغريب هذه، إلا أننا نجدها لا تصمد إزاء الأمثلة التي يحفل بها التاريخ والواقع، فالعلاقات الاجتماعية التي بنيت على أسس لاهوتية في مصر القديمة، وما حققته اليابان في العصر الحديث رغم تمسكها بتقاليدها من الموروثات، أدلة حاضرة تضع مفهوم التغريب في زاوية ضيقة (٢٢).

لقد شهدت أوروبا الارستقراطية في مرحلة عصر النهضة تبني الجماعات البشرية والفلاسفة الأعراف الدنيويين لكي ينخرطوا في علاقات اجتماعية دنيوية تستمد وقودها من معايير علمية صرفة، وهذه شكلت المرحلة الثانية في عصر النهضة الذي شهد تسييس الحقول العلمية والابتعاد كثيرا عما الدين وتقترب من النموذج الارستقراطي في ألمانيا وفرنسا والدول لاسكندنافية وقد عبر عن هذا التحول في المشهد الاجتماعي والسياسي بما عرف بالمسرح الدنيوي [٢٣].

ثالثا. العلمانية بين التشخيص الفلسفي والإدراك ألقيمي

أن النسق الفلسفي للعلمانية يشد معه جملة الأدلة، التي تقترن بنحو أو بآخر بممكنات الجزم بفرضيتي الوجود والعدم له. فتاريخية العلمانية تسوق أدلة وبراهين تنقض بعضها بعضا. فوضع الافتراض بتجريدها فلسفيا إنما يحمل في طياته قبول جملة من الأفكار التي شاع صيتها من قبل مفكرين وفلاسفة عصر التنوير أمثال فولتير ولوثر وكالفن.

بناء على ما تقدم فان حتمية قبولها بوصفها قرينة الإدراك ألقيمي ما هو إلا مد فكري حاول النيل من أطروحتها الفلسفية. وفي هذا الصدد فإنه من الممكن التنظير إلى هذه الحتمية بوجود أدلة القيم المتنافسة والمتعارضة على حد السواء.

فوجود طرائق لتشخيص القيم في منظومات الضبط الاجتماعي والحراك في الحياة قد تكون مدعاة لتضمين أفكار اقرب إلى الأخلاق. وهذا أيضا يقع في أدوات البوتقة الفلسفية. ومن هنا فلا محيص من التأكيد على صلاح بنائها فلسفيا. وهذا ما يفند الرؤية التي يقدمها البعض على ضعف مقولة فلسفة العلمانية. ومن بين هؤلاء الدكتورة طيبة ماهر في مؤلفها العلمانية والنصرانية التي ذهبت فيه إلى القول (تعاني العلمانية من الضعف الفلسفي الأتي وهو أنها لا تستطيع أن تميز بين أمور الواقع والقيم. ويمكن أن يكون هذا الضعف ناجم من الإيمان الجازم بالعلم)[٢٤].

كما أن مفهوم العلمانية الأكثر قربا للتدليل على وجهة النظر هذه هو أنها "العقيدة التي تذهب إلى إن الأخلاق لا بد أن تكون لمصالح البشر في هذه الدنيا، واستبعاد كل الاعتبارات الأخرى المستمدة من الإيمان بالله أو الحياة الأخرى"[٢٥]

وما يدلل على فلسفة مقولة العلمانية أن ارسطو كان قد أشار لها ضمنا في كتابه السياسة بقوله"إن الطبيعة تحسب الإنسان بواسطة غرائزه إلى المجتمع السياسي"(٢٦).

وفي هذا الصدد نجد أن النظرة المجرة من الفعل السياسي للدولة كانت تتطلب نبذا للقيم ذاتها في كثير من الأحيان، وقد أيد الفلاسفة هذا المعنى في الحياة العملية، لأنهم وجدوا في ذلك ضرورة ملحة لتحقيق الجانب العقلي، وقد سعى كلُ من هوبز ولوك إلى استئصال الأخلاق، ممثلة بالشهامة أم الكرامة، من الحياة السياسية واستبدالها باتحاد من الرغبة والعقل ، بعد ما تبنوا نظرة دونيّة إلى الفخر الأرستقراطي الذي استمر على يد عدد كبير من كتّاب عصر التنوير بما فيهم آدم فيرجسون ، وجيمس مل ، وديفيد هيوم ، ومنتيسكو(٢٧).

أعتقد **سبينوزا** * إن السلوك الإنساني هو قيد المنطق ، تنحصر رغباته بالرغبات الصالحة والمعقولة ويعمم ذلك بقوله " إن الصالح للطبيعة البشرية هو الصالح للإنسان . أن اعتقاد سبينوزا يتفق تماماً مع الاتجاه الفلسفي لألماني **إيمانويل كانط** ، الذي حدد الطبيعة الإنسانية في وجودها العقلي ، ثم أضاف ، فاعتَقَدَ أن الكسل والجبن هما اللذان يبعدان الإنسان عن طبيعته العقلية ، لأنهما عاملان يدفعان بالإنسان إلى قبول الحجر والوصاية. فالعقل يرادف الحرية والمسؤولية والكرامة، وحينما يقبل الإنسان الوصاية، فإنه تنازل عن كل ذلك في سبيل اللاعقل (٢٨).

أن تأطير المعنى من وجهة النظر الفلسفية عبر عنها بكونها "فلسفة الحياة التي تستمر بشكل أفضل إذا تم تجريدها من الدين والمعتقدات الإلهية"(٢٩).

ومن ثم شكل نيقولو ميكافيللي تحدياً عظيماً لنظريات العصور الوسطى الفلسفية في القرن السادس عشر ومطلع القرن السابع عشر الميلادي، إذ استعاض عن قيم النظرية المثالية بنظرية تتبنى مبادئ أساسية واقعية تستند إلى القوة السياسية في الممارسة. وقد تأثر الفيلسوف البريطاني هوبز بأفكار ميكافيللي. وكان هوبز يرى أن محور حياة الفرد ينصب في البحث الدائم والمستمر عن السلطة. وقد أطلق عل هذا التناول للسياسية فيما بعد مفهوم العلمانية الذي يعني الفصل المطلق بين السياسية والدين، ويرجع التأثير في هذا الصدد إلى إسهام ثلاثة من المفكرين في وضع الإطار

المنطقي لتلك الأفكار، وهم رجل القانون الفرنسي جين بودين، وعالم السياسية الألماني جوهانس التيسيوس، والمحامي الهولندي هوجر جروتيوس(٣٠).

لقد اكتسبت العلمانية خصوصية ربما كانت فيها قد استكملت الطفرة الفلسفية التي حقق من خلالها النموذج العلماني المادي جل انتصار له عبر رؤية الفيلسوف نتشه. والذي لم يعرف عنه في المسألة الدينية سوى الحادة ونقده الشديد للمسيحية وخاصة فكتب ما نصه"لقد حرمتنا المسيحية من حصاد الثقافة القديمة، وبعد ذلك حرمتنا أيضا من حصاد الثقافة الإسلامية..... والكنيسة كان تعرف جيدا كيف تدجن النبلاء الذين كانوا في خدمة غرائز الكنيسة السيئة"(٣١).

كما إن شأن نتشه في التنظير للعلمانية يظهر في تأسيسه لفلسفته الخاصة انطلاقا من كثير من المقولات الكامنة العدمية للرؤية المادية وأطلق عبارته الشهيرة "لقد مات الإله"، ثم بذل قصارى جهده في أن يطهر العالم من أي ظلال يكون قد تركها الإله على الأرض بعد موته. وعلى العمود يمكننا تلخيص أفكار نتشه في ما يأتي(٣٢):

١.نهاية فكرة الإله المتجاوز والمفارق للمادة: المجاوزة للطبيعة والتاريخ: الذي يمنح الكون تماسكا وهدفا نهائيا، أي نهاية فكرة المركز الكائن خارج لمادة. هي حولية كمونية كاملة.

٢ –إنكار وجود أي حقيقة ثابتة متجاوزة لعالم التجربة المادية المباشرة وعالم الصيرورة.

٣ –كل هذا يعنى إنكار فكرة الكل ذاتها، باعتباره كياناً متماسكا يعلو على الأشياء، أي إنكار فكرة المركز الكامن في المادة.

٤ –العالم إذن أجزاء لا تشكل كلا ولا مركز لها.

٥ –كل هذا يعنى إنكار فكرة العام والعالمي والإنساني بشكل عام.

٦ –كل هذا يعنى نهاية الميتافيزيقا، بل ونهاية فكرة الحقيقة فالقضاء على بقايا الميتافيزيقا المتمثلة في الحديث عن الكل المتجاوز أدى إلى القضاء على الحقيقة.

ويمكن القول أن البنية الأساسية لفكر نيتشه تأخذ شكل حركة من العالم الموضوعي الثابت المستقر الذي يخضع لمعايير أخلاقية ومعرفية خارجة عنه والذي يمكن للذات الإنسانية الثابتة المستقرة إدراكه إلى عالم متغير لا يخضع لأي معايير سوى تلك التي تتبع منه، عالم الكمون الكامل. وهو عالم ترد فيه كل المستويات المعرفية والأخلاقية إلى مستوى أدنى وأقل تحددا وصلابة هو الذات الإنسانية التي ترد بدورها إلى مبدأ واحد فيذوب الجزء في الكل ويرد الكل إلى مبدأ واحد له أسماء عدة، وهو في نهاية الأمر وفى التحليل الأخير مبدأ واحد كامن في الطبيعة المادة. وهو يأخذ شكل قوة تدفع المادة وتتخلل ثنايا العالم وتضبط وجوده، قوة لا تتجزأ ولا يتجاوزها شيء ولا يعلو عليها أحد، وهى النظام الضروري والكلى للأشياء، نظام ليس فوق الطبيعة وحسب ولكنه فوق الإنسان أيضا، يحوى داخله مقومات حركته وكل ما يلزم لبقائه وفهمه. ورغم سريان هذه القوة في العالم إلا أنه لا يتسم بأي توازن. فهو يتكون من مجموعة من القوى المتناحرة والمتصارعة التي ليس لها بنية واضحة، لأن المبدأ الواحد الكامن في العالم مبدأ غير عاقل لا يزودها بأي تماسك أو وحدة أو اتجاه أو غاية، ومن ثم فهو عالم صراعي تحكمه الصدفة والفوضى لا ثبات فيه لقيم أو مطلقات، ولعل السمة الأساسية لعالم نيتشه هي أن الإله بالمعنى المعرفي قد انسحب تماما منه وان ظلاله لم يعد لها وجود. ولنقارن هذا العالم النيتشوي بعالم الفلسفات التقليدية والإيمانية بل وعالم العلمانية في مرحلة هيمنة الفكر الإنساني (الهيومانى) التي كانت لا تزال فيه ظلال الإله ممتدة في العالم(٣٣).

كما إن ما يؤيد وجهة النظر المؤيدة لفلسفة العلمانية هو النظرة الاجتماعية التي تتساق لإعادة فهم الموضوع في نموذج تبريري مفاهيمي يرتكز على العقل المجرد، وينكفئ عن التجربة الماضية التي استغرقها الإنسان، وما عنيت به من منقولات العلوم البحتة التي لا تنظر إلى ما ينقل مما له صلة بكهنوت الأفكار الدينية التي تروّج لها شخوص ومؤسسات، لذا فهي – أي العلمنة– توصف بعدّها (مصطلح منهجي تعني استخدام معرفة العقل في التنظيم والسلوك الاجتماعي والفردي)(٣٤).

رابعا. نضوج الفلسفة العلمانية: العقل إزاء موروث الماضي

ومن زاوية النظر الفلسفية ينبري إسناد الموضوعة إلى أصل التفريق بين فرقا تتمحور في مسألتين رئيسيتين هما؛ العلمنة ذات البعد العقلي، والعلمنة ذات البعد شبه العقلي. فالبعد الأول ينصرف في أطار تجريدي كامل في كل أسسه إلى العقل، في حين أن مؤيدي البعد الثاني قد مالوا نحو مزج تجاربهم وملخصات حوادثهم في الماضي مع الجانب العقلي المجرد.

ويعد العقل النظري هو الرابط الفلسفي للعلمانية، بسبب إن العقل النظري القائم على الاعتبار التجريبي المسند بالوقائع يخضع له الاعتبارات التي لا صلة لها بالاعتقادات الدينية[٣٥]، ولما كانت العلمانية هي إيديولوجية فصل الدين، فإنها ولا شك تقع في أولويات العلاقة مع العقل.

فبواكير نشوء فكرة العلمانية قد جمعت ثلة ممن لهم اهتمام بمزج الماضي مع العقل. لذا يمكن القول أن المرحلة الأولى في الانتقال نحو نضج الفكرة العلمانية – ومن المؤكد أنها قد استحوذت حقبة مهمة منذ النضوج– في حين اقترن البعد القائم على العقل المجرد بمرحلة النضج.

لقد توجت مدرسة التنظير العقلي وما سميت بالعقلانية أفكار فصل الدين وأية تصورات وتجسيدات للأشياء بل أنها نفت كل القيم الإنسانية من محيطها وكونها الحضاري، وعدّت هذه المدرسة إن يبنى كل كمون على العقل العلمي والمجتمع العقلي الواقعي وليس على العقل الخيالي، وكانت نظرتها إلى الدين وصفاته على انه ضربيا من الخيال غير العلمي الملموس، وقد ترجم باريتو وكاستون بشلار هذه الأفكار في مجالين أولهما الرفاهية الاجتماعية المبنية على عقلانية البقاء، وهو المجال الذي أشار له باريتو، إما المجال الثاني فقد انصرف إلى فكرة منفعة الحياة التي ترى إن الإدراك العقلي هو السبيل للوصول إلى طرائق التفكير العلمي[٣٦].

وكان قوام التنظير العقلي مرجعية فلسفية عبر عنها الفيلسوف روجير كارودي Roger Garoudy بقوله بتأكيده على ان التقدم الفلسفي ذي المنحى العلمي هو الوازع في ظهور العلمانية[٣٧].

ومع ذلك، فلم يكن القرن السابع عشر يستهل حتى كان لنظرية برونو وجاليلو آثار واسعة، ظلت راسخة في الفلسفة الأوروبية عامة•، فقد أفقدت الكثيرين ثقتهم في الكنيسة، وأدت إلى التشكيك في سلامة معلوماتها، وهو أثر له أهميته القصوى، كما أنها أعطت الأولوية للتجربة والبحث العقلي في الوصول إلى الحقائق، وإضافة إلى ذلك قدمت إيحاءات فلسفية جديدة، فقد هزت فكرة الثبات المطلق التي كانت مسيطرة على العقلية الأوروبية وحطت كذلك من قيمة الإنسان ومكانته في الوجود أو هكذا تخيل الناس آنذاك.

وفي القرن السابع عشر تبلور النزاع واتخذ شكلاً جديداً؛ فقد أصبح النزاع بين مرقب جاليلو وحجج الكنيسة الواهية، نزاعاً بين النص الذي تعتمد عليه أدلتها وبين العقل والنظر الذي استند إليه أصحاب النظريات الجديدة. فثار العلماء ودعاة التجديد مطالبين بتقديس العقل واستقلاله بالمعرفة بعيداً عن الوحي، ولم يجرؤ دعاة المذهب العقلي أول الأمر على إنكار الوحي بالكلية، بل جعلوا لكل من الطرفين دائرة خاصة يعمل فيها مستقلاً عن الآخر(٣٨).

بذا يمكن القول أن الطرح العقلاني الذي غلبت ايحائاته معظم الموضوعات في تاريخ الفلسفة كان بمثابة ثورة على خضوع العصور الوسطى الطويل للسلطة الدينية. وفي هذا الصدد يرى يميني طريف الخولي أن هذه الأطروحات إنما اكتسبت وقود حركتها على يد كبار رواد الفلسفة وأهمهما رينيه ديكارت وفرنسس بيكون، فقد أكد الأول على أن العقل أعدل الأشياء قسمة وبه تدرك البديهيات بالحدس أي بالإدراك الفوري وصولا إلى الحقائق اليقينية. لذا ينبغي رفع الوصاية عن الناس لينطلقوا في البحث عن الحقيقة بالعلوم. بذلك قدم ديكارت واحدة من أمضى صور العقلانية. أما الرائد الثاني لعقلانية الحياة الفلسفية؛ فرنسيس بيكون فقد دعا إلى رفع الوصاية عن الإنسان عن طريق الثقة في الحواس وفي الطبيعة فكان أبا التجريبية الحادة التي اقترن بها العلم الحديث(٣٩).

وعلى ما يمكن الإشارة له في هذا المضمار هو إن بداية القرن السابع عشر هو الخط الزمني الفاصل في إبعاد المشاحنات الدينية وعلمنة الكثير من الإشكاليات الفكرية سواء في الصعيد السياسي أم في الصعيد الاجتماعي. فبعد ما أعيد النظر بقراءات

افلاطون وارسطو في مرحلة الفكر الوسيط جرى التنظير إلى الطبيعية والعقلانية، فكانتا نتاج لإعادة القراءة في صورة تمحيص فلسفي غلب معظم المعالجات الاجتماعية والسياسية وليشمل مختلف العلوم الرياضية والطبيعية. وهذه النظريات التي روّج لها عصر النهضة هي مكن فلسفة حفظ التوازن الإنساني من منظور عقلي فتم الانتقال بها من الدين إلى العقل والعلم(٤٠).

ما يدعم زاوية النظر هذه هو النظرة للعلمانية على أنها"مدرسة فكرية تدعو الى الفصل بين العلم والإيمان وعلى هذا الأساس أصبحت جميع العلوم البشرية حتى تلك الواردة بشأن الموضوعات الفلسفية وما وراء الطبيعة خارجة عنة نفوذ الدين ودائرته"(٤١).

وفي هذا المنحى اعتنق نوموسيوس Nemesius فصل الحدث الماضوي المرتبط بوجود وحي الفكرة في الأصل عن علم المادة الذي لا تظهره أحاديث كالتوراة وتأويلاتها وتفسيراتها، واعتبر إن التركيز ينبغي إن يبقى في إطاره الاستاتيكي اللحظوي في العلم وقت الحادث فحسب (٤٢).

وهذا المنحنى له اتصال وثيق بما أشار إليه عبد الإله بلقزيز بقوله أن العلمانية تطلق على "أولئك الذين يعتمدون المعارف العلمية بدلا من العقائد الموروثة"(٤٣).

لقد حققت الفلسفة العلمانية في مرحلتها الحديثة أوج انتصار لها هو التحول الفكري السلمي دون التقاتل مع الكنيسة وما تحقق للبشرية جمعاء هو ذلك الإطار ألتنظيري الفلسفي لهيجل من خلال الفكر الجدلي وما استتبعه من ظهور ديكاليكتية ماركس في الاقتصاد والمجتمع(٤٤).

شكل تيار الهيجليين امتدادا فلسفيا لأفكار هيجل ذاته إذا اعتقدوا "إن الدين هو القوة التي تسلب الإنسان ذاته وحرياته، وهو القوة التي يعيش الإنسان في ظلها حياة الجمود وفقدان الثقة بالنفس، لذلك يجب إن يتطور المجتمع ويحصل ذلك عن طريق التحرير من الوعي الديني، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى إقامة الدولة العلمانية إذ يكون الشرط الأساس فيها حرية الإنسان وتقدم المجتمع"(٤٥) .

أما ماركس فقد اتخذ منهجا فلسفيا مغايرا في نظرته للعلمانية، ولم يقبل بأيٍ من البعدين أنفي الذكر. فقد ربط التاريخ والفكرة، وجعل الفكرة هل المادة المولدة للتاريخ. وعني وتأثر بالمنهج الجدلي الذي عني بالفكر المادي العلماني، والمنهج الجدلي هو فكرة قديمة نادى بها الفيلسوف اليوناني هيروقليطس.

وقد أشار ماركس إلى ما مؤداه نزع القيمة والواقعية من الأفكار، وأشار إلى أن التاريخ الإنساني هو الممهد للتطور المعرفي، ورغم إشاراته إلى التطورات الروحية إلا انه جعلها مقيدة بالتطور المادي(٤٦).

ومن ثم رفض ماركس في أطروحته جملة من الأفكار التي تم إسنادها للدين وعد الموضوعات التي اخفق فيها الفكر عن التطبيق إلى "سذاجة" هذه الأفكار، وجعل القناعة جلها قيد الفكرة المادية البحتة، بل إن المادة هي الأكثر قدرة – من وجهة نظره– على تفسير حتى الأمور الدينية ذاتها وليس الأمر مقتصرا على العوامل الدنيوية(٤٧).

على هذا الأساس فقد أحل ماركس المادية محل الفكرة عنها واعد إن التطور هو وليد التناقض المادي، وأضاف ماركس فكرة المادية التاريخية أو التفسير المادي للتاريخ . والأخير هو وليد الظواهر الفكرية والروحية، وهي الظواهر التي تجد مصدرها في العوامل المادية، فتكون الأخيرة هي المنتجة في تطورها للتاريخ. بمعنى آخر فأن ماركس يرى أن هنالك بنائين ؛ بناء فوقي وبناء تحتي ، يمثل البناء الفوقي السياسة والدين والأخلاق، أما البناء التحتي فهو العلاقات الاجتماعية المنتجة. أما الدولة فهي أداة لتكريس العلمانية فهي سيطرة فئة معينة على البناء الفوقي. أي أن ماركس يربط بين بناء الدولة بوصفه ممثلاً سياسياً في البناء الفوقي بانقسام المجتمع إلى طبقات، فالدولة، بوصفها فكرة، أخذت بالظهور في اللحظة التي انقسم فيها المجتمع إلى طبقات جراء التقدم في البناء السفلي(٤٨).

لقد استند بعض المفكرين على أراء ماركس في العلمانية وعدّوها تقدمية، وإنها توصف بالتقدمية لأنها تحلل الأمور بمعزل عن تأثير الدين– من وجهة نظرهم– وقد أصبح هذا التحرر هو البديل الإيديولوجي لحركات التحرر التي اكتسبت الطابع القومي(٤٩).

خامسا.نقض العلمانية وفلسفة الدين: عرض وتقويم

حاول عدد من الفلاسفة دمج منظومتي الدين والفلسفة في بوتقة واحدة ، بيد أن مباحث التوفيق بينهما كان غائية بذاتها، فوضعوها من اجل التدليل على معتقداتهم معتمدين على أساليب القياس ألبرهاني الجدلي مبتعدين عن الدعوة إلى حقيقية أسباب التوفيق لمصلحة الدين، فمحاولاتهم هي عبارة عن إعادة تشكيل الفلسفة بما يخدم الأفكار الدينية. الأمر الذي جعل الفلسفة خالية من مقدماتها.

فبرغم محاولات الإسناد العقلي في النظر إلى الموجودات واعتباراتها، إلا إن تطويعها في طرق الاستدلال والاستنباط الديني جعل المقدمات الفلسفية تتصهر في أساليب منها القياس الشرعي والاستنباط الديني.

وفي رأينا ينبري هذا الإشكال بصورته الواضحة في ما عبرت عنه كتب الفلسفة الإسلامية، التي عدت الأدلة كلها موصولة إلى هدف واحد هو البحث بالاستدلال العقلي عما عرف بـ" المقدمة الصغرى. والاستقراء بالمدخل العقلي مؤداه معرفة الإنسان بالخالق عبر النظر والتدبر والتفكر في خلقة للكون والموجودات (المقدمة الكبرى) .

غير أن التفكير في المقدمات والأسس للمقدمة الصغرى جعلوها من باب الكفر واللحاد. فقيدو الفكر الديني لما عبروا عنه بفلسفة الدين بقيود لا يجوز تخطيها. وقد أوجدوا مبدأ العقلية المفرقة الذي يقول "أن العقل الإنساني عاجز ذاتيا عن الحكم على الإعمال بالخير والشر. فيجب أن يكون وحي الهي يعين ما هو الحكم أو الوصف الذي وضعه الله لهذا العمل أو ذلك بمقتضى إرادته المطلقة"(٥٠).

وقد تجلى هذا المعنى بوضوح في رفض محمد عبده للبيانات العقلية التي تجذرت لدى الفلاسفة الأوائل الذين عبروا عن الحياة بمدلولات عقلية محضة، وهو الرفض الذي اتخذه بعض المعتزلة – فيما بعد– من أن "علم الله هو ذاته"(٥١).

لقد أدرجت النظرة المتباينة للعلمانية ألوان شتى من حيث طبيعة التعامل مع الفلسفة ذاتها، فهناك من رفض أي فكر ينظر إلى الفلسفة فيما عرف بعلم الكلام لدى المسلمين، وفي هذا الإطار يرى الإمام الشافعي رحمه الله في من تأثر من المسلمين بالفلسفة وبالطريقة العلمانية في التفكير مما أنتج ما يُسمى بعلماء الكلام من

المسلمين بقوله "لو يعلم الناس ما في علم الكلام من الأهواء لفروا منه فرارهم من الأسد"(٥٢).

ويؤكد هذا المنحى جمال الدين الأفغاني بنبذه للأطروحة الليبرالية والعلمانية جملة وتفصيلا، بقوله " إننا معشر المسلمين إذا لم نؤسس نهضتنا على قوام ديننا وقرارنا فلا خير فيه لنا، ولا يمكن التخلص من وصمة انحطاطنا وتأخرنا إلا من هذا الطريق" (٥٣).

ومع ذلك فهناك من ينظر إلى الموضوعتين بنظرة التقريب على فرض إن الإيمان الديني ليس متساوقا بالضرورة مع التعبير المؤسسي؛ إذ يمكن للمؤسسة الدينية أن تكون في حالة تراجع وتهميش في حين ترتفع معدلات التدين في الدائرة الاعتقادية الفردية، والعكس صحيح كذلك؛ إذ يمكن للمؤسسة الدينية أن تكون قوية ومتماسكة، ولكن بالتوازي مع ذلك يشهد الدين نوعا من الضعف والتراجع.

ومما يثير الجدل الفكري في الرؤية الإسلامية لإدارة الدولة هو عدم وجود نظرة متسقة وموحدة بين المسلمين في العلاقة بين الدولة والدين، فكما أن هناك مبدأين رئيسيين في هذا الصدد هما تحالف الدين والدولة ، وهو ما عني به بنظرية ولاية الفقيه، فإن النظرة تختلف وتتباين عندما ننظر من زاوية أخرى من حيث التناقض بين ضرورة اتحاد السياسي بالفقيه وفك هذا الاتحاد، وتحالف السياسي والفقيه.

هذين الأساسين شكلا أسس الانحناءات في الخط العام لمسيرة الفكر الإسلامي مما شكل انطباعا عاما لدى جبهة عريضة من المنظرين حول إعادة النظر بالطرح الإسلامي ألمتلق بالعلاقة مع الدولة. وعلى ما يظهر الاستقراء لغالبية المعنيين في هذا الخط هو اعتقادنا بوجود فريقين أساسيين هما:

الفريق الأول: عني بالسياسة دون الإسلام ، فقد على انه من دعاة العلمانية المطلقة.

الفريق الثاني: لم يهتم بالسياسة واكتفى بالنظر إلى الحلول عبر المنظومة الدينية البحتة فهو من مريدي الفكر الديني الرافض للعلمانية بكل صورها.

إلا أن الواقع لا يقع في أي من التحديدين الآتيين فالإنسان لا يمكنه بأي حال من الأحوال الاستغناء عن السياسة لأنه مدني بالطبع والممارسة، وان متضمنات الحياة وما تشتمل عليه من أمال ما ينجز فيها في إطار العلم. والحياة تتطلب إن تسييس

وبواسطتها يحكم على عدالتها ونجاحها في مجالات السياسة والاقتصاد وما تتضمنها من اطر وتشريعات وضعية [٥٤].

أن استنتاجنا بوجود هذان الفريقان هو استقراء عام قد لا يضفي على الإطار الفلسفي آنيا وصف مهم. بيد إن النظر إلى متضمنات التقسيم وإبعاده في سياق العلاقة مع الدولة وارتباطها بالمنظومتين الفلسفية والدينية سيعطي التفكير نمطا يتجاوز الترف الفكري ويدنو من مقدمات التلويع لما من شأنه إسناد التفكير إلى الموضوع في العلمانية.

لذا فمن البديهي النظر إلى إن الدمج الفكر في هذا المضمار وهذه الانقسامات قد جلب معه رؤى مناهضة ضد الأفكار الدينية الساعية للتدخل في عالم السياسة والدولة حيث "انحصرت مهمة السياسي بالحكم والدولة دون إن يقترب من الدين أو يلتزم بأخلاقه وقيمته، فكأن جزاء هذه النتائج أن سادت الفوضى والرذيلة وانتشرت مبادئ الشياطين وتصدى غير الصالحين لتولي أمور الحكم والسلطة فحكم الناس بالتبعية"[٥٥].

بيد إن هنالك فريقا من المسلمين إن الإسلام لا يمكن معه إن تدار الحياة السياسية في العصر الحديث فقد تم ممارستها سابقا باسم حق إلهي مقدس، والذي مارس هذا الحق (الحق الإلهي المقدس) هم بشر أخطأوا وأصابوا، ولهذا فربما كان الأفضل هو أن نفصل بين (الإلهي المقدس) وبين البشر وممارستهم، حتى لا نحمل (المقدس) تبعية أخطاء البشر، وعندها نستطيع أن نقول أن الذي عذب الآخرين في ظل الإسلام لم يكن(الإيمان) بل هو الحكومات والسلطة البشرية ولهذا فمن الأفضل أن يفصل بين السلطة البشرية وبين المقدس [٥٦].

تبقى لادعاءات بدكتاتورية العلمانية خالية من الدليل العقلي، فبرغم ما روّج له من أفكار أفاضها مجموعة من المنددين بالفكر العلماني، إلا أنهم لم يتمكنوا أن يسوقوا أدلة واضحة في هذا المضمار، وفي رؤية أسلامية يقدم هذا بدليل "أن الدولة غير المؤسسة على الإسلام تتعامل مع الشعوب تعاملا فوقيا لا علاقة له بمشكلات ومشاعر الجمهور المسلم ومن هنا لجوء هذه الدول إلى الضغط والقهر. ولهذا كانت

الدول السائدة في العالم الإسلامي والمتبنية للعلمانية دولا دكتاتورية بحكم التناقض الجذري بينهما وبين الشعوب الإسلامية"(٥٧).

بل إن الاستقصاء في المد التاريخي يتيح النظرة المخالفة تماما، وهي ان الدين في التاريخ قد ساق حروبا "مقدسة" كانت قد أهلكت البشرية، ففي القرنين الثاني عشر والثالث عشر، في عصر الحروب الصليبية والجهاد المقدس، لعب الدين الدور نفسه الذي تلعبه الايدولوجيا السياسية اليوم. مما قد يستدل منه على أن المتدنين لم يتذرعوا بالدين إلا من أجل رغباتهم السياسية الدنيوية. وهذا ما يؤديه الواقع في كثير من الأدلة.

وفي أصل الاستنتاج نجد أن العلمانية قد اتخذت طابعا جديدا فسميت بـ (العلمانية الدنيوية)، رغم انه لا يعدو إن يكون ترفا في الإصلاح، وفيها يرى لويس دومون• "أنها لا تختلف عن الدين من حيث الاعتراف بأولوية القيم في الحياة السياسية"(٥٨).

سادسا.توصيف فلسفي لعلمنة الدولة والسياسة

مرّ الفكر العلماني في إطاره الفلسفي والفكري المرتبط بالدولة بمراحل شتى كانت قد ترجمت في أفكار العديد من فلاسفة اليونان، إذ يؤكد الفلاسفة من زمن سقراط وارسطو• فصاعدا وصولا إلى الفلسفة في العصر الوسيط أمثال كل من القديس أمبروسيوس والقديس أوغسطين والقديس غريفر ريوس فكرة الفصل بين السلطتين الدينية والسياسية(٥٩).

بينما غلبت الأفكار الدينية على رؤى جون ستيوارت مل الكاثوليكي المحض، فقد كان جون لوك قد أشار إلى بديهية العقل والمصلحة في الحياة المادية وأعطاها اهتماما يفوق ما أعطاه للسلطة الكنسية، ونستطيع أن تلتمس ذلك في رسالته المتعلقة بالاحتمالية فقد قال "كُلّ ما في الرجل الأرثذوكسيُ هو في نفسه، والحكومة يَجِبُ أَنْ لا تُؤسّسَ على نزعة دينية بل أنها بديل لا بد منه في جمع المصالح المادية مِنْ مواضيعِها مثل " حياة، حريَّة، صحة الجسمِ، المال، الأراضي، أثاث وما شابه"(٦٠).

نجد إن جون لوك قد نقل التحليل العلماني نقلة نوعية في فكره التسامح ، وبالرغم مما أثير في هذا الفكر رمن رؤى فأنه اختط الوسطية في الانتقال التدريجي، إذ وضع جون لوك خطة محكمة من اجل التدخل بين المجالات ذات الصلة بالكنيسة وتلك

التي باتت تنفرد بها الدولة وقد وضع كل من الطرفين(الدولة والكنيسة) موضع الحياد تجاه الأخر وقد أعطى لمجمل هذه الأفكار بما عرفه "التسامح"[٦١].

والتناقض في الفلسفة اللوكية والهوبزوية (نسبة إلى لوك وهوبز) فهي وأن اختلفت فإنها تتحد في نظرتها لعلمنة الدولة. فبرغم أن مدة حياة جون لوك تداخلت مع حياة توماس هوبز إلا أن فلسفتهما السياسية كانت مختلفة بوضوح. فبينما أكد هوبز على ضرورة الحكومة المطلقة للسيطرة على الطبيعة الإنسانية رأى لوك ضرورة أن يقتصر دور الحكومة على حماية الحقوق الشخصية الطبيعية ، بل إن هذا التأكيد على الحقوق مثّل خاصية أساسية لكتابات جون لوك. فمن وجهة نظره يعتبر البشر أخلاقيين حتى في حالة الفطرة، ولذا فإن الدولة التي أنشئت من قبل أفراد ما قبل المجتمع السياسي كانت لا بد ان تكون مؤسسة أخلاقية[٦٢].

وبشكل عام يمكن تلخيص التطور الفلسفي إزاء دور كل من الدولة والكنيسة وأحقية أيا منهما في تحديد السيادة والسلطة في مرحلتين أساسيتين هما على النحو الأتي[٦٣]:

- مرحلة الفلسفة ذات البعد التنظيري

ويمكننا اشتقاقها من الصراع الفكري لفلاسفة العصر الحديث أمثال هوز وروسو وديفيد هيوم وغيرهما. فقد كان لأفكار الفلسفة الهوبزوية تأثيرا بالغا في تدشين العلمانية، فقد نفى وجود أي سيادة للكنيسة وطلب الخضوع التام لسيادة الدولة الكاملة التي يرى أنها ينبغي إن تحل محل سيادة الكنيسة وان تشتمل الجميع دون استثناء. وهنا وجدنا إن أراء هوبز تتماشى مع ما ذهب إليه جان جاك روسو الذي رفض وجود سلطة للكنيسة إلى جانب السلة السياسية وقد عبر روسو عن ذلك في إطار استبعاد الدين عن التحكم في سلطة البلاد. ورغم ما نوه إليه ديفيد هيوم من إمكانية الإبقاء على سلطة الكنيسة محددة في الحاجة النفسية دون أي يسمح لها في ان تتدخل في شؤون الدولة.

- مرحلة الفلسفة ذات البعد الثوري

وهي مرحلة غارقة في التطرف تمثلت بأفكار كل من الفيلسوف فيورباخ وكارل ماركس، وقد عرفت هذه المرحلة بالعلمانية ذات البعد الثوري، فقد كانت تهدف إلى

نزع الدين عن الناس، بل أنها دعت إلى التخلص من الدين بشكل قطعي من اجل بناء النظام الاشتراكي، ومن هنا فإن هذه المرحلة هي صياغة للدولة العلمانية في إطار التطبيق من خلال الدعوة الصريحة لنبذ الدين ولو بالقوة والثورة.

وينظر للعلاقة بين الدولة والعلمانية يرى الكاتب السياسي جورج سابيين في مؤلفه تاريخ النظرية السياسية الذي يرى (أن البروتستانتية قد مهدت الشروط التاريخية والمسوغات الدينية والكلامية التي ساعدت على تعاظم سلطة الدولة الزمنية، التي ستصبح تدريجيا أهم قوة محركة للعلمنة في الفضاء السياسي والثقافي الغربي. فقد عملت الدولة الزمنية على افتكاك الكثير من الوظائف السياسية والاجتماعية التي كانت تستأثر بها الكنيسة، كما قامت على صهر المختزنات المسيحية ضمن وعاء المشاعر القومية المتمركزة حول فكرة الأمة، وفكرة والمجد القومي المطبوعتين بروح دنيوية معلمنة)[٦٤].

اتسم النضوج الفلسفي للتنظير تجاه الدولة لدى جان بودان، إذ كان أكثر واقعية من مفكري العقد الاجتماعي في نظرته لأصل الدولة، فليس ثمة ميثاق أو عقد اجتماعي فقد تنشأ الجماعات القروية على شيء من مثل هذا الاتفاق، أما الدولة برأيه فتنشأ بتغلب مجموعة من الأصوات على مجموعة أخرى، ثم أصبح زعيم الجماعة المنتصرة ملكاً، ولم يتبع إقرار القوانين من إرادة الشعب أو سيادته، بل من القوة النظامية للحكومة، ومن ثم فأن الملكية المطلقة أمر طبيعي، إذ أنها في الدولة بمثابة استمرارا لسلطة الأب في الأسرة(٦٥)، فالدولة عند بودان "تجمع من العوائل ومن ممتلكاتها المشتركة، وتحكم بواسطة القوى العظمى وبالعقل"[٦٦].

لقد أفرزت العلمانية في إعادة تبيقهها سياسيا في مجموعة من متغيرات المعرفة المتحررة حول تحليل الغيبيات والملقاة الدينية وجهدوا في تطبيقها سياسيا في نظم الدولة، وفي هذا الصدد يرى محمد أركون " لتتبع نشوء العلمانية يكون من الواجب نقل التحليل في المجتمعات في العلاقات القائمة والمستمرة"[٦٧].

ويمكن أن نستدرج قليلا فيما اشرنا إليه من أفكار بخصوص خيارات التركيز ينبغي ان يبقى في إطاره الاستاتيكي اللحظوي من عدمها في موضوعة فلسفة الدولة، إذا يرى الفيلسوف الألماني هابرماس أن الدولة العلمانية ينبغي لها – من اجل بقاءها

وديمومتها– أن تعتمد على معاييرها الذاتية العقلانية أو الدستورية، فهي تقع هنا فلسفيا في الإطار ألسكوني، وبخلافه فأنها قد تحتاج إلى معايير ماضوية سابقة لها أو تقع خارجها وتتجاوزها، مما يشير إلى احتمال تبلور الدولة وفق طبائع وخصائص دينية أو ما ورائية أو خلقية [٦٨]، مما يعني إن الدولة في ظل ارتباطها بالخصائص الماضوية قد تكون غير علمانية. والشكل العلماني هو الذي يرتبط بالإطار ألسكوني.

ويعد عبد الرحمن الكواكبي (ت ١٩٠٢م) المنحدر من أصول إيرانية شيعية أهم من دعا إلى مبدأ الفصل بين السلطة الدينية والسلطة السياسية للخليفة ، بوضوح تام في كتابيه (طبائع الاستبداد) و (أم القرى) واقترح أن يكون للخليفة سلطة محددة بمنطقة الحجاز فقط ، تشبه سلطة البابا على مدينة الفاتيكان ، وقد اقتبس الكواكبي ذلك الطرح عن تيار (العثمانيين الجدد) الذين نقلوه بدورهم عن مؤلفات ألأرمني النصراني (مورداجا وهسون) وقرينه (غريك سوفاس)[٦٩].

وقد وضع الكواكبي الإسلامية المعلمنة منهاجا عاما للدولة بما في ذلك مؤسسة الحكم. لقد ميّز عبد الرحمن الكواكبي بين الدين والدولة إلا انه "لم يفصل الدين عن السياسة فصلا تاما لأنه يرى إطارا عاما لها هذا مع إصراره على إبعاد السلطة السياسية عن الدين والتعليم، إلا للحماية والتنظيم"[٧٠].

لقد ارست أفكار المستشرقين دعائم التمرد على الدين، فلو نظرنا وفحصنا آراءهم فيما يرتبط بفلسفة الدولة، نجدها على العموم، فكشف علاقات السلطة بالمعرفة المحضة كانت قد انبرت تحت لثام الفكر العلماني الضمني، وقد ظهرت في ذلك مؤلفات مثل الدولة والأسطورة (كاشيرر) والدولة الفاشية(لفاست)، ونقد السطوة أم السيطرة (لحنا ارندت) والإنسان ذو البعد الواحد(لماركوزة)، وكانت لمه العامة التي ميّزن كتاباتهم هو النقد للإسلام من الداخل وفي وقائعه التاريخية وصولا إلى ممكنات إقامته للدولة على وفق المعطيات، وعلى ما يظهر إن الروح الأرثوذكسية التي قادت تحليلاتهم قد أعطت أفكارهم درجة في إضفاء صبغة فكرية للعلمانية ذاتها ولعلمنة الدولة تحديدا[٧١].

إن نشوء الدولة كان بحاجة إلى سند فلسفي علماني، وهنا فهناك من يرى إن القطيعة بين الدين والدولة كأساس للعلمانية لم تكن إلا محض خرافة، وتعليلهم في ذلك هو إن الدين هو العامل الممهد لانجاز المقدمة اللاهوتية والمؤسس "للفوضى الخلاقة". ويستندون في ذلك إلى المداخل في المنهج التجريبي ذاته المؤسس لمساق العلمنة المبنية على فكرة " الهدم الخلاق" للدين، فبابا الفاتيكان الذي تربع على السلطة الدينية إنما حكم باسم سلطة الله العظيم وهو خليفة يسوع في الأرض. وهو الان من يضع الاعتبار الأخلاقي لسلطة الدولة الليبرالية الحديثة. وهو التداخل من وجهة النظر هذه ما هو إلا دليلا على خرافة القطيعة المشاع لها بقوة في ظل علمنة الدولة. إن الدولة العلمانية من وجهة نظر مريديها تختلف عن الدولة الملحدة وقد عبر عن هذا التفريق عبد الإله بلقزيز في مؤلفه "النهضة والحداثة" وقد قال ما نصه هنا "الدولة هي التي تحارب الدين، إما الدولة العلمانية فهي التي تقف موقفا محايدا تجاه الدين، بمعنى أنها لا تحاربه ولا تتبناه كدولة. بل ترك للمواطنين حرية المعتقد الديني، وهذا ما يظهر وظيفة الدولة العلمانية من حيث تمايزها هذا"(٧٢).

الخاتمة

تعد العلمانية الأطروحة الليبرالية التي دشنت أسس الفصل بين التعاليم الدينية والمتقدات اللاهوتية وإنها بوصفها هذا قد تجذرت في الفكر الليبرالي وعبر عنها منظرين لمدارس فكرية كانوا قد وضعوا نسقها في إطار العلاقة بينها وبين متغيرات السياسة والفلسفة.

وقد وضع البحث قالبا في التمحيص والبحث في حقيقة فلسفة الظاهرة العلمانية وان كانت تؤلدج على أنها نسق في الإدراك ألقيمي. وهذا المخاض هو الذي عبر عن العلمانية كونها ظاهرة فلسفية متأصلة في أفكار فلاسفة انطلاقا من ارسطو وجون لوك وهوبز وروسو ومنتيسكو و**سبينوزا** ، وديفيد هيوم ، ،**إيمانويل كانط** . وصولا إلى مفكري العصر الإسلامي. ومنظري الدولة من الليبراليين.

لقد طبع على البحث سمة التواصل الموضوعي مع اعتماد المنهج التاريخي ضمن السياق الموضوعي.

كانت الحقبة الأولى هي مرحلة الولادة للفكر العلماني من رحم الكنيسة ، التي انتقلت إلى مرحلة الجدل في العصر الإسلامي ومدى تطابق حيثياتها مع الفكر الإسلامي. إلا إن المساهمة الأساسية للعلمانية جاءت في النظر إلى تطبيقها بوصفها فكرا قابلا للتحقق على ارض الواقع، وكانت الدولة العلمانية التي شهدها العصر الحديث هي المعلم المميز للعلمانية في إطار الجدل حول أهمية القطيعة نفسها. إذا شهدت مرحلة النضوج الفكري من خلال إعادة قراءة العلمانية في إطار مناقشات نظرية الدولة العلمانية ذاتها لما عبر عن بالفوضى الخلاقة التي أعلنت خواء المفاهيم الأولى التي وجدت في القطيعة مع الدين العامل السلبي، بل إن الذين كتبوا في هذا الاتجاه خاصة وجدوا إن هذه القطيعة لا تعدو إلا إن تكون محض خرافة وترف فكري ليس إلا.

الهوامش:

[١] في ذلك ينظر

- عزيز العظمة : العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٢، ص ١٨

- إبراهيم العبادي وآخرون : الإسلام المعاصر والديمقراطية، سلسلة ثقافة التسامح، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ٢٠٠٤، ص١٢٩ .

[٢] للحصول على المزيد في البعد الاصطلاحي أنظر:

- أحمد الواعظي: الدولة الدينية ، ترجمة حيدر حسب الله، الغدير للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٢، ص ٦٤ .

[٣] ينظر في وجهة النظر المناهضة هذه :

- علي الكوراني: ثمار الأفكار، الجزء الأول، دار الهدى، قم، ١٤٢٥، ص١٦ .

- فرهنك انكليسي: القاموس الانجليزي، دار المعارف البريطانية، ١٩٥٤، ص ٣٨٦ .

• إن العلمانية والنظر لها بوصفها رد فعل على حقبة من التاريخ التي تولت خلالها الكنيسة زمام الأمور وتدخلت في مجريات الحياة العامة كافة دون أية حدود. بل إن هذا التدخل لم يكن ممنهجا بالديانة المسيحية ذاتها، وإنما كان قد استند في جوهره إلى أهواء ونزعات غالبا ما أثمرت عن إيصال مفتعليها إلى الوقوع في الخطأ بطرائق شتى جلها انصرف في تهافتهم على اكتساب الملذات الدنيوية مثل الاستيلاء على الأراضي العائدة دون وجه حق ومعيشتهم في ترف دون الشعور بما يعانيه الرعية. فكانت سلطة الإمبراطور هي السلطة الدنيوية في حين تمتع البابا بالسلطة الروحية ذات الصلاحيات الواسعة المستمدة من شريعة الله، في ذلك ينظر إلى:

- رتشارد لي (وآخرون): الإرث المسيحي، ترجمة محمد الواعد، دار صفحات للدراسات والنشر، دمشق، ٢٠٠٩، ص ١٠٩ .

- جون كين: العلمانية والدولة الحديثة: ترجمة عماد مكي، لندن، ٢٠٠٠، ص ٣١١ .

[٤] حسن شحاتة سعفان: أساطيل الفكر السياسي والمدارس السياسية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٩، ص ١٥٤- ١٥٥ .

[٥] انظر : محمد جلوب فرحان: دراسات في فلسفة التربية، مطبعة جامعة الموصل، ١٩٨٩، ص ٢٣١ .

[٦] علي حيدر سليمان: تاريخ الحضارة الأوروبية، الحديثة، دار واسط للدراسات والنشر والتوزيع، بغداد، ١٩٩٠، ص ٢٦- ٢٨ .

[٧] محمد بالراشد : التنوير الأوروبي: فكرة الحركة الإصلاحية في العالم العربي، مجلة كتابات معاصرة، الناشرون للطبع والنشر، بيروت، ٢٠٠٩، ص ١٠٠ .

[٨] محمد تقي جعفري: العلمانية والإسلام، تعريب، محمد حسن زراقط، سلسلة المعارف الفكرية، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت،٢٠٠١، ص ٤٦- ٤٨ .

[٩] صلاح قنصوة : فلسفة العلم، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨١، ص ١٢٧- ١٢٨ .

[١٠] نزار الطبقجي: الوجيز في الفكر السياسي، الجزء الأول، الأهلية للطباعة والنشر، بغداد، ١٩٦٩، ص١٥٩.

[١١] علي عبد المعطي محمد : السياسة أصولها وتطورها في الفكر الغربي، ص ١٩٢، كذلك أنظر: برينتون، كرين: تشكيل العقل الحديث، ترجمة ، شوقي جلال، مراجعة، صدقي خطاب، عالم المعرفة، الكويت ١٩٨٤، ص ١٠٠.

[١٢] المصدر نفسه ص ١٠١ .

[١٣] صلاح عبد الرزاق: اعتناق الإسلام في الغرب، دار الحوراء للطباعة، بغداد، ٢٠٠٨، ص ٤٥.

[١٤] ادوارد جيبون: اضمحلال الإمبراطورية الرومانية،، ط١ ، ترجمة محمد علي أبو درة، بيروت، ١٩٧٧، ص ٢٣ -٢٤ .

[١٥] Skinner Q., The Foundations of Modern Political Thought, Vol. I The Rrenaissance, London, 1979.p 22.

[١٦] متعب مناف : الدين والسياسة والعلمانية، مركز المستقبل للدراسات البحوث، بغداد، ٢٠٠٥، ص ٤٢ .

[١٧] ينظر وجدان كاظم عبد الحميد: الفكر السياسي الغربي(عرض كتاب)، مجلة الغري للعلوم الاقتصادية والإدارية، العدد ٤، السنة الثانية، الكوفة، ٢٠٠٦، ص ٢٠٨ .

[١٨] عادل ظاهر: الأسس الفلسفية للعلمانية، ط٢،ى دار الساقي، بيروت، ١٩٩٨، ص ٤٣.

[١٩] المصدر نفسه: ص ٤٣ .

[٢٠] مجموعة من الباحثين: تعريفات ببعض المصطلحات، دار الحرية، بغداد، ١٩٨٦، ص ٨.

[٢١] Daniel J.Herman : " The Philosophy of Henri Bergson ". Co.leted , new York , 1982 P.81.

[٢٢] محمد طه بدوي: حق مقاومة الحكومات الجائرة، في المسيحية والإسلام، في الفلسفة السياسية والقانون الوضعي، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٧١، ص ١٨.

[٢٣] للحصول على تفاصيل أكثر في مجال التحول الاجتماعي والسياسي نحو العلمانية في أوروبا ينظر:

– بيار و إيف بومير: أوروبا التنوير، ترجمة محمد علي مقلد، دار الكتب الوطنية، بنغازي، ٢٠٠٨، ص ٢٥ – ٤٨ .

[٢٤] في تفصيل هذا الرأي أنظر: طيبة ماهر وزادة : العلمانية والنصرانية دراسة على ضوء الأسس الفلسفية والاجتماعية، تعريب عبد الهادي العلوي، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٦، ص ١٤٦ .

[٢٥] طيب تيزاني وأبو يعرب المرزوقي : آفاق فلسفة عربية معاصرة، سلسلة حورات لقرن جديد، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠١، ص ٣١٧ .

[٢٦] محمد تقي، العلمانية : نظرة تحليلية، مجلة التوحيد، العدد ١١٢، مؤسسة الفكر الإسلامي، طهران، ٢٠٠٣، ص ١٧ وص ١٤٠ .

[٢٧] بن عيسى الدمني : بحثا عن المجتمع المدني المنشود ، مستقبل العالم الإسلامي ، السنة الأولى ، العدد الرابع ، خريف ١٩٩١، ص ٣٤ .

* ينظر إلى سبينوزا على أنه من أوائل الدعاة إلى فصل الدين عن الدولة، إلا أنه لا يوضع من بين المنظرين للعلمانية، فلم يلق الصيت نفسه الذي عرفه غيره من الفلاسفة، فقد اعتقد في رسالته (الدين والدولة) إن اله جسداً وهو عالم المادة ، وإن الملائكة خلطٌ وهذيان ، وإن النفس قد تكون مجرد الحياة ، وإن التوراة لم تذكر شيء عن الخلود . كما نعت التوراة بأنها لغة يغلب عليها الاستعارة والمجاز وتزيين الألفاظ تهدف إلى إثارة الخيال في دعوة الناس إلى مبادئها ومذهبها ، الأمر الذي دفع اليهود إلى طرده من الكنيس اليهودي . وللمزيد من التفاصيل الخاصة بحياة ومنهج سبينوزا الفلسفي أرجع إلى :

– وِل ديوزانت ، قصة الفلسفة : من أفلاطون إلى جون ديوي ، ترجمة فتح الله محمد المشعشع ، منشورات مكتبة دار المعارف ، بيروت ، ١٩٧٨ ، ص ١٨٨ – ٢٤٦ .

[٢٨] وِل ديوزانت : المصدر نفسه ، ص ٢٤٦ .

[٢٩] حسن حافظ : السلطة السياسية بين العلمانية والدين، مجلة المدى، العدد (٣٥)، دار المدى للنشر، بغداد، ٢٠٠٩، ص ١٧ .

[٣٠] غسان بركات: المجتمع المدني بين العلمانية والدين، مجلة جامعة تشرين للدراسات و البحوث العلمية ، سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية المجلد(٢٧) العدد(٢)، بيروت، ٢٠٠٥، ص ١٠٤ .

[٣١] بنسالم حميش : هكذا تكلم نتشه عن الإسلام، العربي الكويتية، المجموعة الكويتية للنشر والتوزيع، العدد ٦١٦، ٢٠١٠، ص ١٨.

[٣٢] عبد الوهاب ألمسيري: نتشه فيلسوف العلمانية الأكبر، سلسلة أوراق فلسفية ، العدد (١٣) ، ٢٠٠٤، ص ٩٨.

[٣٣] المصدر نفسه : ص ٩٩– ١٠٠ .

[٣٤] محمد الجبر: رؤية معاصرة في قضايا التحديث والعلمانية، دار علاء الدين، دمشق، ٢٠٠٣، ص ١٠٦.

[٣٥] عادل ظاهر: أولية العقل نقد أطروحة الإسلام السياسي، دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠١، ص ٦١– ٦٢.

[٣٦] جارلس ماج: المجتمع في العقل: عناصر الفكر الاجتماعي، ترجمة احسان محمد الحسن، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٩٠، ص ١٦١– ١٦٢.

[٣٧] محمد حسن الأمين، الاجتماع العربي الإسلامي، سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٣، ص ٩١ .

• كان " جاليلو " قد توصل إلى صنع المرقب "التلسكوب" فأيد تجريبياً ما نادى به أسلافه نظرياً، فكان ذلك مبرراً للقبض عليه ومحاكمته ، لأنه عارض رأي الكنيسة في رؤيتها ((إن الأرض يجب أن تكون مركز الكون الثابت لأن الأقنوم الثاني – المسيح – تجسد فيها، وعليها تمت عملية الخلاص والفداء، وفوقها يتناول العشاء الرباني، كما أن التوراة تقول: "الأرض قائمة إلى الأبد والشمس تشرق والشمس تغرب وتسرع إلى موضعها حيث تشرق"، أما كروية الأرض وسكنى جانبها الآخر فنفتها الكنيسة بحجة أن " من خطأ الرأي أن يعتقد

الإنسان بوجود أناس تعلو مواطئ أقدامهم على رءوسهم، وبوجود نباتات وأشجار تنمو ضاربة إلى أسفل))، ولغرض نجاته أعلن ارتداده عن رأيه وهو راكع على قدميه أمام رئيس المحكمة قائلاً: "أنا جاليلو وقد بلغت السبعين من عمري سجين راكع أمام فخامتك، والكتاب المقدس أمامي ألمسه بيدي، أرفض وألعن وأحتقر القول الإلحادي الخاطئ بدوران الأرض، وتعهد مع هذا بتبليغ المحكمة عن كل ملحد يوسوس له الشيطان بتأييد هذا الزعم المضلل. في تفصيل ذلك أنظر:

– توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ط٢ ، القاهرة، ١٩٨٢، ص ١٩٨– ٢٠٥ .

[٣٨] توفيق الطويل: المصدر السابق، ص ٢٠٥

[٣٩] يميني طريف الخولي : فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول –الحصاد – الآفاق المستقبلية، سلسلة عالم المعرفة، العدد (٢٦٤)، المركز الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ديسمبر ٢٠٠٠، ص ١٢ .

[٤٠] ملحم قربان: قضا الفكر السياسي الحقوق الطبيعية، المؤسسة الجامعية للدراسات والتوزيع والنشر، بيروت، ١٩٨٣، ص ٤٢ .

[٤١] مركز دراسات الفكر السياسي الإسلامي: العلمانية وأفكار الحكومة الدينية،الأميرة للطباعة والنشر، بيروت،، ٢٠٠٥، ص ٣٦ .

[٤٢] جان ماري اوزياس: الفلسفة والتقنيات، ترجمة عادل العّوا: منشورات عويدات، بيروت، ١٩٨٣، ص ٥٥

[٤٣] عبد الإله بلقزيز: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٤،ص ١٤٨–١٥١.

[٤٤] ضياء الشكرجي: مثلث الإسلام والديمقراطية والعلمانية: مؤسسة العارف للمطبوعات، بيروت، ٢٠٠٣، ص ٢٥٠ .

[٤٥] فريال حسن خليفة: نقد فلسفة هيجل، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٦، ص ٣٣ .

[٤٦] عبد الرضا حسين الطعان: تاريخ الفكر السياسي الحديث، مطبعة جامعة بغداد،١٩٩٦، ص ٥٧٨ .

[٤٧] صبحي حمودي: تاريخ الكنيسة المفصل، الجزء (٢)، دار المشرق، بيروت، ٢٠٠٢، ص ٣٠- ٣٤ .

[٤٨] مبدر الويس: مناقشة في ورقة عبد الباقي الهرماسي ، (المجتمع المدني والدولة في الممارسة السياسية الغربية) ، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية (**المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية)** ، المركز ، بيروت ، ط ٢ ، ٢٠٠١ . ص ١١٢ – ١١٣.

[٤٩] انظر: احمد ماضي، ساطع الحصري: الدين والعلمانية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٩، ص ٢٣ .

[٥٠] عاطف العراقي:النزعة العقلية في فلسفة أبن رشد: ط ٤، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٤، ص٢٩٦- ٢٩٩.

[٥١] في بيان نتائج رفض محمد عبده للأطروحة العقلية لدى الفلاسفة انظر:

– عبد الله العروي: مفهوم العقل، ط٤، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٧، ص ٤١- ٤٤ .

[٥٢] هترميد، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها: ترجمة فؤاد زكريا، دار محروسة، القاهرة، ص ١٥٢.

[٥٣] أحمد عوض (وآخرون)، الدولة الوطنية المعاصرة: أزمة الاندماج والتفكيك، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٨، ص ٣١ .

[٥٤] فاضل الصفار، فقه الدولة، الجزء الثاني، دار الأنصار، قم ، ٢٠٠٥، ص ٣٧٦- ٣٧٧ .

[٥٥] فاضل الصفار: فقه الدولة، الجزء الأول، دار الأنصار، قم ، ٢٠٠٥، ص ٨ .

[٥٦] محمد كامل الخطيب:المجتمع المدني والعلمنة، الينابيع للنشر والتوزيع، دمشق، ١٩٩٤، ص ١٣ .

[٥٧] محمد عبد اللاوعي: فلسفة الصدر، مؤسسة دار الإسلام، لندن، ١٩٩٩، ص ٨٤ .

• هو مؤرخ عرف باهتماماته بما نقل عن المدنية في التجربة الهندية والذي رأى فيها إن الدائرة السياسية في الهند تنقسم عن القيم والأخلاق بسبب بيعة التشكل السياسي.

[٥٨] مكسيم رودنسون : الإسلام والرأسمالية، ترجمة نزيه الحكيم، ط٢، بيروت، ١٩٧٤، ص ١٨٤.

• من جملة ما نظّر له ارسطو في مجال الدولة العلمانية هو نظرته إلى الدولة بنظرة سببية تجمع عوامل القوة والسلطان والعدل وقد عبر عن ذلك بقوله أن الدولة " سلطان تحيي به السنّة والسنّة سياسة يسوسها الملك، والملك نظام يعضّده الجند، والجند أعوان يكفلهم المال، والمال رزق تجمعه الرعية، والرعية عبيد يكنفهم العدل، والعدل مألوف وبه قوّام العالم" وفي هذا الصدد ينظر:

– عبد الزهرة مكطوف الجوراني: الفكر السياسي في المشرق العربي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ٢٠٠١، ص ١١٩ .

[٥٩] محمد خاتمي: مدينة السياسة، مؤسسة العطار الثقافية، قم، ١٩٩٣، ص ١٣٣ – ١٣٤ .

[٦٠] Emmet Kennedy. The Tangled History of Secularism, Conditions And Challenges, University of Washington, D. C., Washington 1989. p 34 .

[٦١] ادوارد سي: السلوك الحضاري والمواطنة، ترجمة سمير عزت، دار النسر للنشر والتوزيع، عمان، ١٩٩٥، ص ١٠٨ .

[٦٢] Emmet Kennedy.op,cit. p 34 –35 .

[٦٣] Alexander, F, secularism integrals & political Islam middle east. P 33 .

[٦٤] See George H Sabine, A History of Political Theory (London, Sydny Toronto, Bombay 1949), pp. 304-318.

[٦٥] ديورانت، ول: قصة الحضارة : بداية عصر العقل، ج٨، مجلد ٧ (٢٩)، ص ٣١١.

[٦٦] محمد، محمد علي (وعلي عبد المعطي محمد): السياسة بين النظرية والتطبيق، تقديم محمد علي ابو ريان، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية ١٩٧٦، ص ١٣٤.

[٦٧] رشيد شقير: حول علمانية الدولة الحديثة،محور تجديد الفكر الديني، مجلة الوحدة، بيروت، ص ٧٦ .

[٦٨] علي حرب : الإنسان الأدنى، أمراض الدين وأطلال الحداثة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٥، ص ٢٣١ .

[٦٩] وجيه كوثراني: الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية، مؤسسة التراث الإسلامي، بيروت،١٩٨٧،ص ٢٦ .

[٧٠] محمد جمال طحان: الكواكبي بين الدين والدولة، مجلة الوحدة، العدد (٩٦)، الرباط، ١٩٩٢، ص ١٠١ .

[٧١] ينظر صفاء النعيمي: اثر الإسلام في المستشرقين الألمان، مجلة أهل البيت، العدد(٦٩)، رابطة أهل البيت الإسلامية العالمية، دمشق، ٢٠٠٨، ص ٢٧– ٢٨ .

[٧٢] عبد الإله بلقزيز، من النهضة إلى الحداثة، سلسلة (العرب والحداثة)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٩ ص ١١٢ .

المراجع والهوامش

1. Alexander, F, secularism integrals & political Islam middle east. P 33
2. Daniel J.Herman : " The Philosophy of Henri Bergson ". Co.leted , new York , 1982.
3. Emmet Kennedy. The Tangled History of Secularism, Conditions And Challenges, University of Washington, D. C., Washington 1989.
4. Emmet Kennedy.op,cit.
5. See George H Sabine, A History of Political Theory (London, Sydny Toronto, Bombay 1949.
6. Skinner Q., The Foundations of Modern Political Thought, Vol. I The Rrenaissance, London, 1979.

٧. إبراهيم العبادي وآخرون، الإسلام المعاصر والديمقراطية، سلسلة ثقافة التسامح، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ٢٠٠٤.

٨. أحمد الواعظي، الدولة الدينية، ترجمة حيدر حسب الله، الغدير للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٢.

٩. أحمد عوض (وآخرون)، الدولة الوطنية المعاصرة: أزمة الاندماج والتفكيك، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٨.

١٠. احمد ماضي، ساطع الحصري: الدين والعلمانية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٩.

١١. ادوارد جيبون، اضمحلال الإمبراطورية الرومانية،، ط١ ، ترجمة محمد علي أبو درة، بيروت، ١٩٧٧.

١٢. ادوارد سي، ةالسلوك الحضاري والمواطنة، ترجمة سمير عزت، دار النسر للنشر والتوزيع، عممان، ١٩٩٥.

١٣. بن عيسى الدمني، بحثا عن المجتمع المدني المنشود ، **مستقبل العالم الإسلامي** ، السنة الأولى ، العدد الرابع ، خريف ١٩٩١.

١٤. بنسالم حميش، هكذا تكلم نتشه عن الاسلام، العربي الكويتية، المجموعة الكويتية للنشر والتوزيع، العدد ٦١٦، ٢٠١٠.

١٥. بيار و إيف بومير، أوروبا التنوير، ترجمة محمد علي مقلد، دار الكتب الوطنية، بنغازي، ٢٠٠٨.

١٦. توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ط٢ ، القاهرة، ١٩٨٢.

١٧. جارلس ماج، المجتمع في العقل: عناصر الفكر الاجتماعي، ترجمة احسان محمد الحسن، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٩٠.

١٨. جان ماري اوزياس، الفلسفة والتقنيات، ترجمة عادل العّوا، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٨٣.

١٩. جون كين، العلمانية والدولة الحديثة، ترجمة عماد مكي، لندن، ٢٠٠٠.

٢٠. حسن حافظ، السلطة السياسية بين العلمانية والدين، مجلة المدى، العدد (٣٥)، دار المدى للنشر، بغداد، ٢٠٠٩.

٢١. حسن شحاتة سعفان، اساطيل الفكر السياسي والمدارس السياسية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٩.

٢٢. ديورانت، ول: قصة الحضارة، بداية عصر العقل، ج٨، مجلد ٧ (٢٩).

٢٣. رتشارد لي (وآخرون)، الارث المسيحي، ترجمة محمد الواعد، دار صفحات للدراسات والنشر، دمشق، ٢٠٠٩.

٢٤. رشيد شقير، حول علمانية الدولة الحديثة،محور تجديد الفكر الديني، مجلة الوحدة، بيروت.

٢٥. صبحي حمودي، تاريخ الكنيسة المفصل، الجزء (٢)، دار المشرق، بيروت، ٢٠٠٢.

٢٦. صفاء النعيمي، اثر الاسلام في المستشرقين الالمان، مجلة اهل البيت، العدد(٦٩)، رابطة أهل البيت الاسلامية العالمية، دمشق، ٢٠٠٨.

٢٧. صلاح عبد الرزاق، اعتناق الاسلام في الغرب، دار الحوراء للطباعة، بغداد، ٢٠٠٨.

٢٨. صلاح قنصوة، فلسفة العلم، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨١.

٢٩. ضياء الشكرجي، مثلث الاسلام والديمقراطية والعلمانية، مؤسسة العارف للمطبوعات، بيروت، ٢٠٠٣.

٣٠. طيب تيزاني وأبو يعرب المرزوقي، آفاق فلسفة عربية معاصرة، سلسلة حورات لقرن جديد، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠١.

٣١. طيبة ماهر وزادة، العلمانية والنصرانية : دراسة على ضوء الاسس الفلسفية والاجتماعية، تعريب عبد الهادي العليوي، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٦.

٣٢. عادل ظاهر، الاسسس الفلسفية للعلمانية، ط٢،ى دار الساقي، بيرت، ١٩٩٨.

٣٣. عادل ظاهر، أولية العقل: نقد أطروحة الاسلام السياسي، دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠١.

٣٤. عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة أبن رشد، ط ٤، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٤.

٣٥. عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٤.

٣٦. عبد الاله بلقزيز، من النهضة الى الحداثة، سلسلة (العرب والحداثة)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٩.

٣٧. عبد الرضا حسين الطعان، تاريخ الفكر السياسي الحديث، مطبعة جامعة بغداد، بغداد، ١٩٩٦.

٣٨. عبد الزهرة مكطوف الجوراني، الفكر السياسي في المشرق العربي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ٢٠٠١.

٣٩. عبد الله العروي، مفهوم العقل، ط٤، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٧ .

٤٠. عبد الوهاب المسيري، نتشه فيلسوف العلمانية الأكبر، سلسلة أوراق فلسفية ، العدد (١٣) ، ٢٠٠٤.

٤١. عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٢.

٤٢. علي الكوراني، ثمار الافكار، الجزء الاول، دار الهدى، قم، ١٤٢٥.

٤٣. علي حرب، الإنسان الأدنى، أمراض الدين وأطلال الحداثة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٥.

٤٤. علي حيدر سليمان، تاريخ الحضارة الأوروبية، الحديثة، دار واسط للدراسات والنشر والتوزيع، بغداد، ١٩٩٠.

٤٥. علي عبد المعطي محمد: السياسة آصولها وتطورها في الفكر الغربي، ص ١٩٢، كذلك أنظر: برينتون، كرين: تشكيل العقل الحديث، ترجمة ، شوقي جلال، مراجعة، صدقي خطاب، عالم المعرفة، الكويت ١٩٨٤.

٤٦. غسان بركات، المجتمع المدني بين العلمانية والدين، مجلة جامعة تشرين للدراسات و البحوث العلمية ، سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية المجلد(٢٧) العدد(٢)، بيروت، ٢٠٠٥.

٤٧. فاضل الصفار، فقه الدولة، الجزء الأول، دار الانصار، قم ، ٢٠٠٥.

٤٨. فاضل الصفار، فقه الدولة، الجزء الثاني، دار الانصار، قم ، ٢٠٠٥.

٤٩. فرهنك انكليسي، القاموس الانجليزي، دار المعارف البريطانية، ١٩٥٤.

٥٠. فريال حسن خليفة، نقد فلسفة هيجل، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٦.

٥١. مبدر الويس، مناقشة في ورقة عبد الباقي الهرماسي (المجتمع المدني والدولة في الممارسة السياسية الغربية) ، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية (المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية) ، المركز ، بيروت ، ط ٢ ، ٢٠٠١ .

٥٢. متعب مناف، الدين والسياسة والعلمانية، مركز المستقبل للدراسات البحوث، بغداد، ٢٠٠٥.

٥٣. مجموعة من الباحثين، تعريفات ببعض المصطلحات، دار الحرية، بغداد، ١٩٨٦.

٥٤. محمد الجبر، رؤية معاصرة في قضايا التحديث والعلمانية، دار علاء الدين، دمشق، ٢٠٠٣.

٥٥. محمد بالراشد ، التنوير الاوروبي: فكرة الحركة الاصلاحية في العالم العربي، مجلة كتابات معاصرة، الناشرون للطبع والنشر، بيروت، ٢٠٠٩.

٥٦. محمد تقي جعفري، العلمانية والاسلام، تعريب، محمد حسن زراقط، سلسلة المعارف الفكرية، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت،٢٠٠١.

٥٧. محمد تقي، العلمانية: نظرة تحليلية، مجلة التوحيد، العدد ١١٢، مؤسسة الفكر الاسلامي، طهران، ٢٠٠٣.
٥٨. محمد جلوب فرحان، دراسات في فلسفة التربية، مطبعة جامعة الموصل، ١٩٨٩.
٥٩. محمد جمال طحان، الكواكبي بين الدين والدولة، مجلة الوحدة، العدد (٩٦)، الرباط، ١٩٩٢.
٦٠. محمد حسن الأمين، الاجتماع العربي الاسلامي، سلسلة قضايا اسلامية معاصرة، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٣.
٦١. محمد خاتمي، مدينة السياسة، مؤسسة العطار الثقافية، قم، ١٩٩٣.
٦٢. محمد طه بدوي،حق مقاومة الحكومات الجائرة، في المسيحية والاسلام، في الفلسفة السياسية والقانون الوضعي، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٧١.
٦٣. محمد عبد اللاوي، فلسفة الصدر، مؤسسة دار الإسلام، لندن، ١٩٩٩.
٦٤. محمد كامل الخطيب،المجتمع المدني والعلمنة، الينابيع للنشر والتوزيع، دمشق، ١٩٩٤.
٦٥. محمد، محمد علي (وعلي عبد المعطي محمد): السياسة بين النظرية والتطبيق، تقديم محمد علي ابو ريان، دار الجامعات المصرية، الاسكندرية ١٩٧٦.
٦٦. مركز دراسات الفكر السياسي الاسلامي، العلمانية وافكار الحكومة الدينية، الاميرة للطباعة والنشر، بيروت،، ٢٠٠٥.
٦٧. مكسيم رودنسون، الاسلام والرأسمالية، ترجمة نزيه الحكيم، ط٢، بيروت، ١٩٧٤.
٦٨. ملحم قربان، قضا الفكر السياسي: الحقوق الطبيعية، المؤسسة الجامعية للدراسات والتوزيع والنشر، بيروت، ١٩٨٣.
٦٩. نزار الطبقجي، الوجيز في الفكر السياسي، الجزء الأول، الأهلية للطباعة والنشر، بغداد، ١٩٦٩.
٧٠. هترميد، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة فؤاد زكريا، دار محروسة، القاهرة.
٧١. وجدان كاظم عبد الحميد، الفكر السياسي الغربي(عرض كتاب)، مجلة الغري للعلوم الاقتصادية والادارية، العدد ٤، السنة الثانية، الكوفة، ٢٠٠٦.
٧٢. وجيه كوثراني، الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية، مؤسسة التراث الاسلامي، بيروت،١٩٨٧.

٧٣. وِل ديوزانت ، قصة الفلسفة : من أفلاطون إلى جون ديوي ، ترجمة فتح الله محمد المشعشع ، منشورات مكتبة دار المعارف ، بيروت ، ١٩٧٨.

٧٤. يميني طريف الخولي ، فلسفة العلم في القرن العشرين: الاصول –الحصاد – الافاق المستقبلية، سلسلة عالم المعرفة، العدد (٢٦٤)، المركز الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ديسمبر ٢٠٠٠.

JOURNAL

of Ash-Sheikh At-Tousy University College

A Refereed Quarterly Journal

Issued by Ash-sheikh At-Tousy University - Holy Najaf - Iraq

Rabea Alawal 1447 A.H. - September 2025 A.D.

Ninth year
No.27

ISSN
2304-9308