

نماذج من العلمانية في الفكر العربي المعاصر

مها أحمد السمهوري*

ملخص

تناولت هذه الدراسة موضوع انتقاء الأصل القواعدي لبعض الأداءات اللغوية إما للضرورة الشعرية أو باعتبارها شاذة أو لأية أسباب أخرى، فكثير من شواهد الضرورة الشعرية الواردة في أمهات الكتب، لا تختص بالضرورة فقد وجدت في لغة النثر أيضاً، وقد عدها العلماء ضرورة لانحرافها عن القاعدة بشكل من الأشكال. وتهدف هذه الدراسة إلى تفسير وتحليل هذه الانحرافات القواعدية تفسيراً دلالياً يعتمد على السياق، ومن الممكن تفسيرها تفسيراً تاريخياً معتمدين على اللغات السامية القديمة، وربط هذا الخروج عن الأصل بالإبداع، وعليه فقد جاءت هذه الدراسة انطلاقاً من المنهج التداولي الاستعمالي الذي يستبعد مسألة الضرورة والشذوذ وما إلى ذلك. وفي الوقت الذي تسعى هذه الدراسة إلى استبعاد مصطلح الضرورة فإنها تسعى إلى إطلاق تسمية جديدة هي (المتبقي)، وهو مفهوم أطلقه اللغوي جان جاك لوسيركل في كتابه "عنف اللغة"، على النشاطات اللغوية الإبداعية التي تقع خارج نظام اللغة، ودعا فيه لوسيركل إلى إنصاف المتبقي الذي أستخدم نتيجة التمسك بالقواعدية، والابتعاد عن الوصفية، وهذا موروث عن القدماء، فهم أول من رفض فكرة (المتبقي) خوفاً على سلامة القاعدة. وقد اختصت الدراسة بعرض تحليلي وصفي لشواهد سببويه الشعرية، متخذة المرفوعات أنموذجاً؛ لتحليلها وإخراجها من دائرة الضرورة والشذوذ وغير ذلك إلى دائرة (المتبقي) موضوع الدراسة.

الكلمات الدالة: المتبقي، سببويه، الضرورة، الشذوذ.

العلمانية في الفكر العربي المعاصر

الحكم الديني، وعدم فرض الدولة أي دين أو ممارسات دينية على شعبها" (en.wikipedia, secularism).

3. العلمانية هي "الاعتقاد بأن الدين يجب أن لا يلعب دوراً في الحكومة والتعليم أو في أي من المجالات العامة للمجتمع". (merriam-webster, secularism). يرى عادل ضاهر أن لفظة "علمانية" مشتقة من "عالم"، وليس من "علم" والطريقة الصحيحة للنطق بها هي بفتح حرفي العين واللام معاً، أما "العلماني" (بكسر حرف العين)، فهو ما يشار إليه عادة في الكتابات المعاصرة بالعلموي، غير أن "علموي" لا يمكن اشتقاقها لغوياً من "علم"، والأصح لغوياً أن نقول "علماني" و"العلماني" هو من يتخذ من المعرفة العلمية كما هي ممثلة في العلوم الوضعية بخاصة نموذجاً لكل أنواع المعرفة (ضاهر، 1993).

ويعمضي عادل ضاهر قائلاً أن "العلمانية" هي في المقام الأول معنية بجعل دور الإنسان في العالم مشتملاً على اكتشافه باستقلال عن الدين" (ضاهر، 1993).

إن العلماني يرفض أن يكون هدف أي جماعة - سواء أكان أعضاؤها من رجال الدين، أو ليس بينهم رجل دين واحد- إقامة دولة يكون فيها دين ما هو المرجع الأخير في كل

معنى العلمانية في اللغة: العلمانية في العربية هي لفظة مستحدثة مقابل لكلمة Laicite أو Laicisme بالفرنسية، وكلمة Laicite مشتقة من الكلمة اليونانية Laikos، ومن اللاتينية المتأخرة Laicus التي تعني (العالمي) أو (ابن الشعب) أي المدني غير المتعلم، وذلك مقابل كلمة Clerc التي كانت تطلق على رجل الدين لأنه كان وحده المتعلم في القرون الوسطى (موسوعة، تحرير معن زيادة). يوجد للعلمانية في المعاجم الأجنبية عدة تعريفات، ومن هذه التعريفات:

1. العلمانية "هي وجهة النظر التي ترى ان التعليم وسائر المسائل المتعلقة بالسياسة المدنية ينبغي أن تتم دون إدخال أي عنصر ديني" (Dictionory, secularist).

2. العلمانية "هي مبدأ فصل المؤسسات الحكومية والأشخاص المكلفين بتمثيل الدولة عن المؤسسات والشخصيات الدينية، وأحد مظاهر العلمانية هو تأكيد الحق في التحرر من

* قسم الفلسفة، كلية الآداب، الجامعة الاردنية. تاريخ استلام البحث 2016/4/18، وتاريخ قبوله 2016/8/31.

الشؤون الروحية والزمنية على حد سواء (ضاهر، 1993)، وبالتالي فهو يرفض السمة الأساسية للدولة الدينية ذات الطابع الكلياني، وهي "كونها تنتظر إلى الاعتبارات الدينية على أنها النهائية التي ينبغي للحاكم أن يلجأ إليها ليقرر ما الذي ينبغي سئته من قوانين واختطاطه من سياسات على كل المستويات، وفي كل المجالات الاجتماعية والاقتصادية والتربوية" (ضاهر، 1993).

إن الغرض الأساسي والنهائي للعلمانية هو: "تقويض الأسس التي يقوم عليها مفهوم الدولة الدينية" (ضاهر، 1993)، ذلك أن العلماني يعتقد باستقلالية العقل وأسبقيته على النقل، وبالتالي فإن الإلزام السياسي لا يشتق من الإلزام الديني بل هو من الإلزام الأخلاقي، فالأخلاق بالنسبة له مستقلة عن الدين، وهذا لا يعني انه- أي العلماني- ينكر أن هناك علاقة بين الاخلاق والدين أو ينكر تأثير الأخير على الأول، كما أن العلمانية لا ترفض سن قوانين تحرم ما يحرمه الدين، إن تم التوصل إليها من خلال اعتبارات عقلية محضة، أي أن العلماني إن توصل إلى حكم اخلاقي ما بوساطة العقل، ثم اكتشف ان هذا الحكم هو حكم شرعي فإنه لن يرفضه لمجرد أنه كذلك. ويرى عادل ضاهر أنه إن كانت مواقف أي شخص إزاء القضايا الزمنية تصدر عن المبدأ الذي يقضي بإعطاء الأولوية للاعتبارات العقلية فيما له علاقة بالشؤون الدنيوية، يصبح لدينا مسوغ كاف منطقي لحسبان هذا الشخص علمانياً بالمعنى الصارم (ضاهر، 1993)، وتقيد العلماني بالمبدأ المذكور "ينطوي على موقف إستمولوجي في المقام الأول، انه موقف من طبيعة المعرفة العلمية" أي المعرفة المطلوبة لغرض تنظيم شؤوننا الدنيوية" مؤداه أن هذا النوع من المعرفة لا يجد ولا يمكن حتى من حيث المبدأ، أن يجد أساسه الأخير في الدين (ضاهر، 1993).

إن العلمانية ليست دعوة سياسية مقابل دعوة دينية، بل هي دعوة إلى استقلالية كل من السياسي والديني عن الآخر، إنها دعوة إلى فك الارتباط والفصل بين السلطتين الدينية والسياسية، إنها "منهج" وهي كذلك شرط قبلي للتفكير في الواقع، خاصة وهو في تغير مستمر، لا شك أن التفكير في العلمانية هو استعادة لنفس المشكل الفلسفي القديم والمتعلق ببيان الحدود بين الثابت والمتحول، بين المجرّد والمحسوس، بين الوحدة والكترة" (مديوني، 2014).

وقد ميّز عادل ضاهر بين نوعين من العلمانية: "العلمانية الصلبة" و"العلمانية اللينة" والسمة الأساسية التي تميز موقف العلماني الصلب هي كونه موقفاً لا يتخذ من الاعتبارات السوسيولوجية أو التاريخية أو السياسية أو الاخلاقية وما أشبه

ذلك أساساً أو مسوغاً أخيراً له (مديوني، 2014). وتكون الأسس الفلسفية الاستمولوجية، على وجه الخصوص- الخاضعة لمعايير العقل هي المسوغ لموقفه، إذ أن الاعتبارات الفلسفية هي من بين أنواع الاعتبارات الأخرى الممكنة، الأكثر ثباتاً لأنها الأقل ارتباطاً بالظروف والحالات وعالم الوقائع بعامة، وينبغي الإشارة إلى أن العلماني الصلب قد يكون ملحداً وقد لا يكون، والعلماني اللين بالمقارنة هو الذي لا يرى للعلمانية مسوغات أو أسساً تتجاوز أسسها الاجتماعية أو التاريخية وما أشبه ذلك (مديوني، 2014).

أما عبد الوهاب المسيري، فقد ميّز بين نوعين من العلمانية: العلمانية الجزئية وهي "رؤية جزئية للواقع" برجماتية- إجرائية" لا تتعامل مع أبعاده الكلية والنهائية "المعرفية"، ومن ثم لا تتسم بالشمول، وتذهب هذه الرؤية إلى وجوب فصل الدين عن عالم السياسة وربما الاقتصاد، وهو ما يعبر عنه بعبارة "فصل الدين عن الدولة"، ومثل هذه الرؤية الجزئية تلزم الصمت بشأن المجالات الأخرى من الحياة (المسيري، 2005)، وهذه العلمانية لا تتفرع عنها أي منظومات معرفية أو أخلاقية، فهي لا تنكر بالضرورة وجود مطلقات من هذا النوع "المعرفي أو الأخلاقي"، ولا تسقط في الواحدة الطبيعية/المادية.

أما النوع الثاني، فهو العلمانية الشاملة: "وهي رؤية شاملة للعالم ذات بعد معرفي" كلي ونهائي"، تحاول بكل صراحة تحديد علاقة الدين والمُطلقات والماورائيات "الميتافيزيقية" بكل مجالات الحياة.. فهي رؤية واحدة طبيعية مادية" (المسيري، 2002).

وإن كان عادل ضاهر يرى أن العلمانية بكل أشكالها تبعد الدين أو لا تفترض الالحاد، فإن المسيري يرى أن العلمانية الشاملة وهي تطور تاريخي للعلمانية الجزئية- ليست مجرد فصل الدين أو الكهنوت، أو هذه القيمة أو تلك عن الدولة أو عما يسمى "الحياة العامة"... وإنما تعني فصل كل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية "المتجاوزة لقوانين الحركة والحواس" عن العالم، أي عن كل من الانسان "في حياته العامة والخاصة" والطبيعية ونزع القداسة عنهما، بحيث يصبح العالم مادة نسبية لا قداسة لها، يوظفها الإنسان الأقوى لصالحه" (المسيري، 2002)، وبالتالي فإن للعلمانية تأثيراً سلبياً على القيم والمعتقدات الإنسانية.

إن للمسيري تصوراً خاصاً عن العلمانية الشاملة، وهي في نظره "طبيعية عدمية- متجاوزة للأخلاق، ذات مادية صارمة وعداء شرس للإنسان" (المسيري، 2002)، من جهة أخرى لم ينكر (المسيري) تأثير الديني في الدنيوي، والدنيوي في الديني،

تاريخي، ويشير إلى أن لها "شأن بالغ التعقيد والتنوع يستحيل الكلام حوله دون الرجوع إلى التاريخ ووجهته الكونية العامة" (العظمة، 1992)، وأنه بالرغم من وجود تحديدات كثيرة لمفهوم العلمانية إلا أن هناك جامعاً عاماً يتضمنها جملة، وهو مساواة المرجعية الدينية في أمور الحياة والفكر بالمرجعيات الأخرى في مجتمع متمايز داخلياً، معترف بالتمايزات، مما يجعل من أمور العقل والسياسة والمجتمع وتقنينها العام أموراً لا تخضع للسلطة المؤسسية أو الفكرية أو الرمزية الدينية، ولا تعتبرها المرجع الأساسي في الحياة" (العظمة، 1992).

ويذهب "أركون" إلى أن العلمانية: "موقف للروح وهي تتاضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل إلى الحقيقة" (اركون، 1996)، إنها مسألة تخص المعرفة الإنسانية.

أما "مارسيل غوشيه" فهو يعرف العلمانية بأنها: "فصل الدين عن الدولة والاستقلال التام في التنظيم الديني وعدم الخلط بين الدين والدولة، فالدين اجتماع الإنسان مع الخالق، أما الدولة فهي اجتماع البشر مع بعضهم البعض، وهم ليسوا بحاجة إلى وحي أو رؤى كي يجمعوا في ما بينهم" (غوشيه، 2007).

ومع اقتناع الباحثة أن العلمانية ليست موقفاً من الدين فقط، بل هي موقف من المعرفة الإنسانية أيضاً، إلا أنني لا أستطيع أن أتجاهل تلك الأفكار والأبحاث التي حاولت أن تسوغ العلمانية أو تدحضها بناءً على نصوص من الديانات أو الكتب المقدسة، أي تلك التي اعتمدت النقل بدل العقل.

العلمانية والدين

يذهب "جورج طرابيشي" إلى أن المسيح يمكن أن يعد هو الزارع الأول لبذرة العلمانية عندما دعا على نحو لا يحتمل التباساً إلى الفصل بين السلطتين الزمنية والروحية بقوله: "اعطوا لقيصر ما لقيصر، والله ما لله" (طرابيشي، 2008)، فالمسيحية هي التي أعطت للعلمانية فرصة النور، ويذهب إلى أن "الإسلام لا يختلف اختلافاً كلياً عن المسيحية الإنجيلية في التمييز بين الدنيا والآخرة، ويسوق حديث تأبير "تلقيح" النخل المشهور دليلاً على ذلك: عندما كان الرسول عليه السلام ماراً بحي من أحياء المدينة فسمع ازيزاً فاستغربه، فقال: ما هذا؟ قالوا: النخل، يؤبرونه، أي يلحقونه، فقال: وهو الذي لم تكن له خبرة بالزراعة: لو لم يفعلوا لصلح"، فأمسكوا عن التلقيح، فجاء النخل سيعاً، أي لم يثمر، فلما ارتدوا إليه يسألونه، قال قولته المشهورة: "انتم أعلم بأمور دنياكم... وكذلك إذا كان شيئاً من أمر دنياكم فشانكم، وإن كان شيئاً من أمر دينكم فإلي" (طرابيشي، 2008).

ويرى أنه لا يمكن فصلهما فصلاً قطعياً. بل أنه "لا يوجد مجتمع علماني نموذجي (بلغ نقطة الصفر العلمانية). ولا مجتمع إيماني نموذجي (بلغ نقطة النهاية الدينية)، وأن المجتمع الإيماني لا بد أن يحوي عناصر زمنية وأن المجتمع العلماني لا بد أن يحوي بدوره عناصر إيمانية" (المسيحي، 2002).

أما "سروش" فيعتقد أن "العلمانية عبارة عن الإلتفات إلى عالم المادة وعدم الإلتفات إلى مراتب أخرى للوجود، أي المراتب الموجودة وراء هذه الحياة الدنيوية الضيقة... فالعلماني هو الشخص الذي يهتم بهذه الحياة الدنيوية ويتحرك بمقتضى معيشته الدنيوية ولا يفكر في شيء آخر ولا يعمل من أجل هدف آخر ولا يملك حساباً في حياته خارج هذه الدائرة" (سروش، 2009).

يقول "سروش" "إن العقل والشرع لا يتحركان باتجاهين مختلفين، بحيث تختلف أعمال وسلوكيات الإنسان إذا كان مؤمناً ومطيعاً لله عن حركته وسلوكه إذا كان غير مؤمن، فالمؤمنون لا يتحركون في طريق يختلف عن طريق عقلاء الناس، والغالب هو تطابق هذين المسارين" (سروش، 2009)، وبالتالي فإن طريق العقل يؤدي إلى طريق الشرع، وطريق الشرع يؤدي إلى طريق العقل، إلا أن العقل -حسب سروش- هو الأساس ويجب أن يكون محور سلوكياتنا وأفعالنا وأحكامنا، وبما أن العلمانية تعني أولاً "إقصاء رجال الدين والتخلص من الأضرار المتولدة من سلوكياتهم وتصرفاتهم. ثانياً الرجوع إلى العقل، أي العقل الجمعي" (سروش، 2009)، فإنها بالتالي "تختزن في مضمونها منطقاً معقولاً وجلياً" (سروش، 2009)، لا يقوم على الأهواء ولا على الجهل.

في حين يرى "مراد وهبة" أن "العلمانية تطالبنا بتحقيق الأهداف التالية: فصل الدين عن المجتمع بتدعيم من تعليم لائكي^(*)، وتأسيس نظام سياسي لا يستوحي قوانين الشريعة، وإقامة اقتصاد يستند إلى الريح، وبرى أيضاً حذف قطاع أصيل في الفكر الإنساني هو النفس والوحي والسر الإلهي وما يلزم عن ذلك من دين وأخلاق مع استبعاد هذا القطاع برمته من الفكر الإنساني" (وهبة، 1995).

بينما يصف "غريغوار حداد" العلمانية بأنها "ذات حياد ايجابي تجاه الأديان" فهي تؤكد استقلالية العالم بكل مقوماته وأبعاده وقيمه تجاه الدين ومقوماته وأبعاده وقيمه" (حداد، 2000).

أما عزيز العظمة، فينظر إلى العلمانية من منظور

* لائكي: هي التعريب اللفظي للكلمة الفرنسية والتي تعني العلمانية.

مسألة مزيفة وهو شعار ملتبس.

يعارض "أركون" رأي الجابري فهو يرى أن المعارضة بين مسيحية تميز بين السلطتين وإسلام يخلط بينهما، منذ البدايات تمييز سريع وسطحي، وغير مقبول، لأنه لا يحسب حساب الشروط التاريخية ولا المنظورات التي فتحتها الانثروبولوجيا السياسية والدينية" (أركون، 1996).

فيما سبق حاول الطرابيشي اللجوء إلى نصوص دينية يمكن تأويلها على نحو يدل على أنها تدعو إلى ضرورة الفصل بين الروحي والزمني أو بين الديني والدنيوي، وهذا الطرح لا يقبله يرفضه عادل ضاهر فهو يرفض اللجوء إلى أي سلطة سواء أكانت دينية أم سياسية أم تاريخية أم سيكولوجية وغيرها لتسويغ العلمانية، إن المطلوب هو اللجوء إلى سلطة العقل، وسلطة العقل هنا قد تكون سلطة العقل العلمي، إنما هي في المقام الأول سلطة العقل الفلسفي (ضاهر، 1993).

ويرى "أركون" أن العلمنة تواجه مسؤوليتين اثنتين أو تحديين:

الأولى، كيف نعرف الواقع بشكل صحيح؟ أي كيفية الوصول إلى معرفة تحظى بالتوافق الذهني والعقلي للجميع وذلك من أجل التوصل إلى الحقيقة، متجاوزين بذلك كل الخصوصيات الثقافية والتاريخية والدينية، أما المسؤولية **الثانية**، فهي إيجاد صفة أو وسيلة ملائمة لتوصيل هذه المعرفة بالواقع إلى الآخر دون أن نشترط حريته أو نقيدها (أركون، 1996).

يجب أن نلاحظ أنه ليس من السهل أن يمارس العقل فعله وأن يستخدم أدواته ومنهجيته بعيداً عن الخيال أو المتخيل، وغالباً ما يكون هناك تداخل بين العقل واللاعقل، فمثلاً عالم اللاهوت عندما يتكلم يوهماً بأنه يتكلم باسم عقل أعلى يمتلك هو وحده الأدوات والمنهجيات، وهذا العقل هو عقل كامل معصوم عن الخطأ، إلا أننا نعرف أنه، من وجهة نظر معرفية أو حتى دينية، أن النص الديني "سواء أكان مسيحياً أو إسلامياً أو غير ذلك..." هو نص يحتمل عدة تفسيرات، وبالتالي فإن المفسر هو إنسان ليس معصوماً عن الخطأ، وهو لا يمتلك وحده المعنى الوحيد الشرعي للنص.

فإذا قلت، كما يقول المسلمون عادة، إنه لا توجد سيادة سياسية على وجه الأرض غير مرتبطة بالسيادة الإلهية ومرتكزة عليها وخاضعة لها، فإني أسقط في أحضان المتخيل الواسع الكبير "بمعنى أن أترك أرض الواقع كلياً". ذلك أنه يكفي أن يفتح المرء عينيه قليلاً لكي يكتشف أن العكس هو الصحيح، فالواقع أن الأنظمة السياسية ذات الطبيعة القسرية المتشجعة إلى أبعد الحدود والمعتمدة على القوة المنظمة بشكل حديث

حاول (طرابيشي) إيجاد بذور للعلمانية في تاريخ المسيحية، وتاريخ الإسلام، إلا أنه حذر من ما سماه "المغالطات التاريخية" فليست "بذرة العلمانية في المسيحية هي التي تطورت فأدت في الغرب ذي الأصول المسيحية إلى ظهور العلمانية، بل إن القطيعة المعرفية التي أنجزتها الحداثة، وتمخض عنها ظهور العلمانية وانتصارها في الغرب المعاصر، هي التي أتاحت إمكانية الارتداد إلى الوراء لاكتشاف بذرتها في المسيحية الأولى وتاريخها الماضي، وكذلك الحال في الإسلام، فلن يكون أي مشروع للعلمنة في الإسلام المعاصر هو نتيجة تطور عضوي لبذرتها في الإسلام الأول وتاريخه الماضي، بل إن الثورة المعرفية التي لم تجتريح بعد بسبب غياب مشروع حقيقي وفعال للحداثة في الإسلام المعاصر هي التي يمكن أن تستحدث الوعي على اكتشاف بذور للعلمانية في تاريخ الإسلام وفي ممارسات المسلمين الماضية" (طرابيشي، 2008).

وبطبيعة الحال إن العلمانية لا تعني إلغاء السلطة الدينية، بل تعني فقط فصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية ومنع تعدي السلطة الدينية إلى المجال السياسي، كما تمنع تعدي السلطة السياسية إلى المجال الديني (طرابيشي، 2008).

إن محاولة "طرابيشي" التوفيقية بعيدة كل البعد عن رأي الجابري، الذي يرى أن طرح شعار العلمانية في مجتمع يدين أهله بالإسلام طرح غير مبرر، وغير مشروع، ولا معنى له، فالدين الإسلامي قوامه علاقة مباشرة بين الفرد البشري وبين الله، فهو لا يعترف بأي وسيط، وليس فيه سلطة روحية من اختصاص فريق وسلطة زمنية من اختصاص فريق آخر، (الجابري، 2004).

ويذهب "الجابري" إلى أنه يجب "استبعاد شعار العلمانية" من قاموس الفكر القومي العربي وتعويضه بشعاري الديمقراطية والعقلانية، فهما اللذان يعبران تعبيراً مطابقاً عن حاجات المجتمع العربي (الجابري، 2004)، وذلك لأن الإطار الذي طرح فيه شعار "العلمانية" في الدول العربية، وعلى وجه التحديد في بلاد الشام كان تحت غطاء سياسي ارتبط بالأقليات المسيحية "وهذا الطرح كان يبرره شعور هذه الأقليات بأن الدول العربية الواحدة التي تنادي بها القومية العربية ستكون الأغلبية الساحقة فيها من المسلمين، الشيء الذي قد يفرز من جديد وضعاً شبيهاً بالوضع الذي كان قائماً خلال الحكم العثماني (الجابري، 2004)، وبالتالي فقد كانت العلمانية في بداياتها في العالم العربي تعبيراً عن رغبة الأقليات وأملهم في الحرية والاستقلال، والتخلص من الهيمنة الدينية "كانت تعني بناء الدولة على أساس ديمقراطي عقلاني" (الجابري، 2004)، إذن مسألة العلمانية في الوطن العربي - حسب الجابري -

حيادية بالنسبة إلى الدين، أي دين، وليست إحادية، وكانت عاملاً مهماً في توحيد المجتمع ومنع انقسامه وتمزيقه إلى طائفتين متنازعتين،... وكانت منسجمة مع النهج العلمي والروح العلمية، فإننا علمانيون بهذه المعاني والمضامين" (العيسمي، 1986) ففي رأيه أن العلمانية المحايدة تتوافق مع الديمقراطية والتسامح المعروف في الإسلام، وهي لا تتدخل في دين أو معتقد أي مواطن.

كما يذهب العيسمي إلى أن الخلافة عفا عنها الزمن؟ ولا مكان لها في عالمنا المعاصر بسبب "وسائلها وصيغها المعروفة في تطبيق الزكاة والخراج وتنظيم الجيوش وإدارة الدولة وسياساتها" (العيسمي، 1986).

وبالرغم من عدم وجود كهنوت وكنيسة وطبقة من رجال الدين في الإسلام إلا أن "هذا لا يعني أن رجال الدين بفئاتهم المتعددة وفرقهم المتباعدة وطوائفهم المختلفة لم يمارسوا النقد والضغط والتدخل في شؤون الدولة، عندما كانوا يرون فيها انحرافاً عن تعاليم الإسلام" (العيسمي، 1986) ولكن مظاهر الصراع هذه كانت "أقل حدة وعنفاً مما كانت عليه في أوروبا" (العيسمي، 1986).

وهو يرى أن الحركات الدينية في العالم العربي هي حركات مسيسة ومتعصبة تفتقر إلى المرونة في الاجتهاد والتفسير، وتصر على "تطبيق ما لا ينسجم مع منطق العلم وحاجات العصر ومقتضيات التطور والتجديد" (العيسمي، 1986) إن "فهم الإسلام على أنه مع العلم والعقل والتطور والتجديد، تنتقي الحاجة إلى العلمانية، وكلما ظهر من يفهم عكس ذلك، فإن الحاجة إلى العلمانية شكلاً مضموناً تصبح قائمة وستفرض نفسها، ويغدو من العبث الوقوف في وجهها" (العيسمي، 1986).

ما يطالب به العيسمي هو فهم صحيح مُتَنَوِّر للإسلام، والانفتاح على العلم الذي هو مصدر الحضارة الغربية المتطورة والمرتكزة على العقلانية والمنهج العلمي. وأن تكون مهمة الدين أن "يعطي لهذا العلم، القيم الروحية والأسس الأخلاقية التي تلجمه عن فعل الشر والتدمير، توفير المحبة والإخاء والعدل والتسامح والمساواة" (العيسمي، 1986) حيث يستطيع أن يحفظ التوازن والانسجام بين المادة والروح" (العيسمي، 1986) إن منهجاً يكون أساسه العلم والعقل ومراعاة منطق التطور والتجديد يحفظ للشريعة الإسلامية "القدرة على مجازاة الزمن، وينأى بها عن العزلة أو الاغتراب عن العلم والتطور وقضايا العصر الحاضر والتي تعتبر بدورها أساساً لبناء المستقبل" (العيسمي، 1986).

يؤيد العيسمي "جعل الشريعة الإسلامية مصدراً أساسياً

"كجهاز البوليس والجيش والإعلام" هي التي تمارس سلطة طاغية عن طريق استغلال الدين، والواقع أن الدين يهيمن بالفعل ولكنه لا يحكم في أي مكان (اركون، 1996)، فالواقع يكذب هذا الادعاء (حكم الدين)، والحكام الفعليون لم يخضعوا لهذا الكلام في العصور الوسطى ولا في العصر الحديث ولا المعاصر.

ويرى "أركون" أن ما يقوله القرآن أو الإنجيل هو في الواقع مفتوح دائماً وواسع، "إنه أكثر انفتاحاً واتساعاً مما يُقولهما إياه البشر" (اركون، 1996).

القول بالعودة إلى الأصول الدينية لحل جميع ما نواجهه من مشكلات هو قول لا يوافق تاريخنا الحديث "بل هي مقالات مبتدعة تجنح ببعضنا إلى تحكيم الخيال في النظر إلى الواقع" (العظمة، 1992)، وما هذا الزعم، بالنسبة لعزير العظمة، إلا "مشروعٌ للاستحواذ على السلطة باسم سلطة أعلى من سلطة الشعب والمجتمع والتاريخ، سلطة إلهية لا يترجمها إلى واقع سياسي إلا المنظمات السياسية التي تدعي اختراع الصواب والحق الدينيين" (العظمة، 1992).

بينما يذهب "محمد عمارة" إلى أن العلمانية "تعتبر حلاً غريباً لمشكلة غريبة في نسق حضاري ليست فيه دولة دينية، ليست فيه حكومة فقهاء، ليس فيه حكم بالحق الإلهي وإنما الأمة هي مصدر السلطات لكنها مستخلفة لله وبالتالي فهي ملتزمة بشريعته" (عمارة، 1998).

يذهب "أمين العالم" إلى أن الإسلام السني لا يعرف ولاية الفقيه، ولا يقول بالسلطة الدينية، وليست الدعوة في القرآن الكريم إلى الحكم بما أنزل الله إلا دعوة إلى الحكم والفصل بالمعنى القضائي فيما يختلف فيه من أمور، ولا يقصد بها السلطة السياسية" (العالم، 1998)، ويمضى العالم قائلاً "أن العلمانية والدين لا يتعارضان ولا يوجد خلاف بينهما، كما لا يوجد ذلك بين "العلمانية والإيمان"، بل أنه من الممكن أن يتعايشا وأن يتفاعلا وأن يتعاونوا، وإنما الخلاف بين العلمانية من ناحية والفهم الأصولي للدين والفكر الديني المتعصب الذي يتسم بالجمود والنصية الحرفية واللاتاريخية والإطلاقية والنزعة الاستعلائية الإقصائية من ناحية أخرى" (العالم، 1998)، "فالعلمانية هي أساس الديمقراطية ومرتكز لها، لأنها تقتض بل تحتم التعدد والتمايز والتغاير والتجديد والتطور والنقد والتجريب والتجاوز، ولا تحتكر الحقيقة بحسب ثوابت مطلقة" (العالم، 1998).

في كتابة العلمانية والدولة الدينية خلص: العيسمي "إلى أنه إذا "كانت العلمانية ضامنة للحرية الدينية وتكمل بذلك ما تضمنت الديمقراطية من الحريات العامة للإنسان. وكانت

ذات الاختلافات الدينية والطائفية" (ماضي، 2005). لقد أكد كل من سعادة، والعيسمي، ضرورة قيام دولة قومية، مع الرفض القاطع لسعادة، على أن تكن هذه الدولة دينية بأي شكل، بينما رفض العيسمي كان فيه شيء من الليونة فهو يدعو "لبناء الدولة على أسس قومية لا دينية، ولكن دون أن يعني ذلك إهمال القيم الأخلاقية والإنسانية في الإسلام، ولا الاستغناء عن الشريعة الإسلامية كمصدر رئيسي من مصادر التشريع" (العيسمي، 1986).

يؤكد "طرابيشي" أن العلمانية في جوهرها مسألة سياسية، لا مسألة دينية، ومن وجهة النظر التاريخية "إن تكن الدولة في فرنسا أو الولايات المتحدة الأمريكية هي التي فرضت العلمانية، وليست المسيحية هي التي أجازتها، فإن ما يحدث اليوم في أكثرية البلدان الإسلامية يكاد يكون العكس تماماً، فليس الإسلام في ذاته هو الذي يعارض العلمانية، بل إن الدولة هي التي لا تريد أو لا تستطيع إقامتها، ففي الدول الإسلامية كما في معظم بلدان العالم الثالث لا تزال الدولة بحاجة إلى الدين كيما تؤكد مشروعيتها" (طرابيشي، 2008).

وأيضاً معنى أن العلمانية مسألة سياسية تخص الدولة، فهي بالتالي لا تخص المجتمع، وإن كان "الدين غائباً عن الدولة في ظل العلمانية، فإنه يحتل بالمقابل في المجتمع مكانه الطبيعي" (طرابيشي، 2008)، وفي ظل دولة علمانية تفر بسيادة المجتمع المدني وعلى نحو يمكن للإسلام أن يمارس نشاطه الاجتماعي والثقافي فيه بحرية.

إن مشكلة الخطاب الإسلامي - كما يذهب العظمة - تكمن في أنه "خطاب أخلاقي شامل يرجع العالم إلى نفسه ولا يرى في العالم إلا امرأة لذاته" (العظمة، 1992)، خطاب يفترض "التجانس المجتمعي والثقافي للشعب، ودمغه بطابع الإسلام، فهو ليس إخباراً عن الواقع بل هو شعار أيديولوجي وشهوة سياسية قائمة على هوى إسلامي، وعلى نظرية سياسية شعبية.. تتوسل في الخيال ذاتاً لشعب وتاريخ، ذاتاً موسومة بالاستمرارية والتجانس، يصنع منها مادة لحكم السياسة الإسلامية" (العظمة، 1992).

وبالتالي فإنه "لا استعادة لأسس الديمقراطية إلا بانفكاك الفكر والحياة عن الارتهاق بالطلق، ولغيب مطلق المطلق، ونبذ محاولات ادغام المستقبل في الماضي أو محاولة ترجمة مبادئ سياسية ليبرالية معاصرة إلى لغة تنتمي إلى سياق تاريخي تام الاختلاف، كمحاولة ترجمة الديمقراطية بالشورى التي لا مأل لها إلا تغليب الرمز الإسلامي على واقع الممارسة الديمقراطية" (العظمة، 1992).

أما "فهمي جدعان"، فهو يرى أن للعلمانية وجهين: علمانية

وليس وحيداً للتشريع"، لأن تطورات العصر ومعطياته ومفاهيمه وتطلعاته المستقبلية لا تدل في المدى المنظور على إمكانية الاستغناء عن سن القوانين الوضعية" (العيسمي، 1986).

إن ما يدعو إليه "العيسمي" هو قيام دولة قومية عربية، وليس دولة دينية، تكون مبنية "على أسس قومية تقدمية إنسانية، وعلى مبادئ الديمقراطية والعدالة الاجتماعية المستفيدة من التراث المعاصر في آن واحد" (العيسمي، 1986) ويبرر ذلك بأن "الرابطة الإسلامية تبقى في حدود التعاطف والتضامن ولا تصل إلى وحدة أو اتحاد سياسي" (العيسمي، 1986) وقد ربط العلمانية المحايدة وليس العلمانية الملحدة المتطرفة كما يقول بالديمقراطية، وذهب في الوقت نفسه إلى أن العلمانية لن تقضي بالضرورة إلى الديمقراطية "مثل ذلك تركيا، فالعلمانية فيها لم تأت ولدية الديمقراطية بل وليدة ظروف تاريخية خاصة، جعلتها نتجها نحو بناء الدولة على أسس قومية وعلى غرار ما كان في أوروبا" (العيسمي، 1986).

أراد "العيسمي" قيام دولة على أسس قومية لا دينية وذلك "لا يستوجب الأخذ العلمانية إذا انتفتت مبرراتها، أي إذا انتقى الضغط والتعصب من رجال الدين المسيحين والمتمتمتين، ولم يعودوا قوة معرقله لمجرى التطور والتقدم" (العيسمي، 1986).

وقد دعا "أنطون سعادة" إلى الوحدة القومية، ونفى أي علاقة للدين بالدولة، وأكد أن القول بالجامعة الدينية ينتج تفكك الوحدة القومية، والانخزال في الحياة القومية، والدولة القائمة على أساس ديني معين تعني أنها دولة ذلك الدين، ولا تشمل المنتمين إلى دينها، ويخرج من عضوية الدولة كل من انتمى إلى دين آخر، بمعنى أنه لا يتمتع بالحقوق والواجبات نفسها التي يتمتع بها المنتمي لدين الدولة" (ماضي، 2005).

لم يكتف "سعادة" برفض الدولة الدينية، بل اعتبر أن "الرابطة الدينية تهمل الجغرافية، والتاريخ، والسلالة، والاجتماع، والاقتصاد، والنفسية الاجتماعية، أي جميع العوامل التي توجد الواقع الاجتماعي، وتتكفل بحفظه" (ماضي، 2005).

ويرى أحمد ماضي "أن إيمان سعادة، الشديد بالرابطة القومية والدولة القومية، ساقه إلى قدر من التطرف في التصدي للرابطة الدينية والدولة الدينية، معتقداً أن الرابطة القومية هي الرابطة الوحيدة التي تكفل حرية الأمم وحقوقها" (ماضي، 2005).

اشتراط "العيسمي" وجود مبررات معينة لقيام العلمانية، في حين أن سعادة أصر على العلمانية من خلال الرفض القاطع للدولة الدينية والرابطة الدينية، وجعل العلمانية "مقوماً جوهرياً من مقومات النهضة القومية" (ماضي، 2005). "وضرورة من ضرورات تقدم أي مجتمع من المجتمعات، ولا سيما المجتمعات

الثبات، وأي شكل من أشكال الخصوصية، فهي "كونية" و"عالمية" و"حتمية"، إذ هي تستند إلى مركب علماني من النفعية والعلموية والتطورية (المسيري، 2000).

يرد "العظمة" بأن منطلق "المسيري" منطلق إيديولوجي "في سياق ما يسمى "بالمشروع الإسلامي"، أي ممارسة السياسة باسم الدين والدعوة السياسية إلى إقامة الشريعة الإسلامية نظاماً عاماً للدولة والمجتمع، وإلى جعل الاعتبار الديني الاعتبار الأساسي في الحياة العامة" (المسيري، 2000). ويدافع عن العلمانية بأنها "على إمامها بالزمانية وبتاريخية النظم الاجتماعية وقابليتها للتطور عن طريق الإرادة البشرية، تتوخى في صورتها الداعية قيماً اجتماعية، وذاتية معرفية تتأسس على فهم أساسي للمصلحة العامة وللسوية المعرفية، وترتبط بين هذه المجالات كافة على اعتبار المصلحة العامة في إطار حركة تاريخية معنية، وهو نهج مستقى من السلوك الذاتي والاجتماعي السوي القائم على الحق الطبيعي والمعرفة العقلية" (المسيري، 2000).

هناك أكثر من "علمانية" وأكثر من تعريف للعلمانية، فمن العلمانية "الجزئية" إلى "العلمانية الشاملة" ومن "العلمانية المناضلة" إلى "العلمانية المنفتحة"... الخ، وهناك أيضاً تصورات مختلفة للعلمانية، فالبعض يرى أنها "مادية إحادية" أو أنها من جوهر الدين كما يذهب "حسن حنفي" عندما يقول "الإسلام دين علماني في جوهره" ومن ثم لا حاجة له لعلمانية زائدة عليه مستمدة من الحضارة الغربية" (حنفي، 1990).

أو من يرى أنها "مسألة مزيفة وشعار ملتبس" كما يذهب "الجابري" أو من يرى أن "مسيرة التاريخ الكوني آيلة إلى العلمانية" كما يذهب العظمة أو من يرى أنها قضية معرفية أو موقف من قضية المعرفة مثل "عادل ضاهر" و"محمد اركون".

الأثر الفرنسي أو التجربة الفرنسية المتجددة في العلمانية وبخاصة ما يشار إليه "بالعلمانية المتصلبة" التي ترفض بل تقاوم أن يكون للدين أي مزايا خاصة في المجال العام، والتي لا ترضى فقط بالفصل بين الدين والدولة بل تذهب إلى وضع بعض القيود على الديانات الموجودة في المجتمع العلماني، هذه العداوة للدين كانت نتيجة استبداد الكنيسة الكاثوليكية وقمعيتها، إضافة إلى تواطؤها مع دولة استبدادية وقمعية، بيد أنه لا يمكن "تفسير" الشراسة الدووية" على حد تعبير "توكفيل" لهجومهم على الدين، وما كان على المحك بالنسبة إلى الفلاسفة الفرنسيين لم يكن سوى العقل، ولم ينف العقل شرعية الكنيسة الكاثوليكية فقط، وإنما أي صورة من صور الدين المؤسسي المعترف به، وما هو أبعد من ذلك، أي إيمان ديني يعتمد على المعجزات، أو العقائد التي تخالف قوانين العقل" (هيملفارب، 2009).

صلبة تنتمي "إلى ظرف تاريخي" في مسار عملية الحدأة التي شهدتها الغرب، وهو الظرف الذي صاحب ظاهرة التقابل والصراع بين الممالك الأوروبية- أي الدولة- وبين البابوية، أي الكنيسة أو الكنائس، لكنه أيضاً من الزاوية الاستمولوجية رافق صعود "العقلانية" والنظام العقلي الموضوعي الشامل الذي جسده "الأنوار" والحدأة الليبرالية، ويتعبّر آخر تبدو العلمانية الصلبة الإطلاقيه موقفاً نظرياً وعملياً مناهاضاً لوجهين من الاستبداد: الأول هو الاستبداد الديني الذي مارسه الكنيسة، والثاني الاستبداد السياسي الذي مارسه النظم الملكية الإطلاقيه، ولأن طابع "العنف العقدي" و"الصنف السياسي" قد لحق هنا بالدين والدولة، فإن "العلمانية" الناجمة جاءت رداً عنيفاً على المؤسستين كليهما، واتخذت لها مبادئ أساسية، فصل الدين جذرياً عن الدولة والحرية بكافة أشكالها السياسية والاجتماعية والاقتصادية" (جدعان، 2007).

أما الوجه الآخر للعلمانية، فهو "هذه العلمانية التي تقف فيها الدولة موقف "الحياد" في شأن الدين ومؤسساته وقيمه وتفسح للدين ومؤسساته وجماعاته فضاء منفتحاً في الحياة الاجتماعية، دون ان يعني ذلك الأخذ بمبدأ تدخل الدين في بناء النظام السياسي وتوجيهه" (جدعان، 2007).

وفي رأي فهمي جدعان "ان العلمانية بشكليها الرئيسيين - المغلق والمنفتح "المتصلب والحيادي" لا تستقيمان في فضاء الديمقراطية إلا إذا خرجتا من إسهارهما العلماني "التقليدي" أي حظر "الديني" في "السياسي" حظراً قطعياً في العلمانية المتصلبة، وحظراً "رحيماً" في العلمانية الحياضية، وذلك بطبيعة الحال إذا كانتا كلتاهما متمسكتين بالإطار الديمقراطي على نحو ثابت ومطلق" (جدعان، 2007).

ويذهب "عادل ضاهر" إلى أن النظام العلماني قد لا يتنافى مع استقلالية الإنسان في الديمقراطية، وقد يتنافى مع استقلالية الإنسان في الأنظمة التوتاليتارية، وهذا يتوقف على سمات النظام الأخرى التي لا يمكن اعتبارها متضمنة بالضرورة في طبيعة العلمانية، ولكن لا يمكن لنظام لا علماني إلا أن يكون بحكم طبيعته، نافياً لإستقلالية الإنسان" (جدعان، 2007).

يدافع "العظمة" عن العلمانية باصرار شديد فهي واقع وفكر، "ويجب ألا يتطلب الواقع العلماني فكراً علمانياً بالضرورة، بل ان الفكر العلماني في تاريخنا الحديث- كما هي الحال في جل التواريخ الأوروبية- كان أمراً متضمناً في الفكر والممارسة الاجتماعيين" (العظمة، 1992).

في المقابل يصر "المسيري" على أن مرجعية "العظمة" مرجعية زمنية مادية، لا تهمش الدين وحسب وإنما تهمش المطلقات والغائيات الإنسانية، وفكرة الكل وأي شكل من أشكال

من المعارضين للعلمانية الجابري حيث أنكرها، إذ هي "مسألة مزيفة وشعار ملتبس"، وكذلك "المسيري" الذي ذهب في هجومه على العلمانية إلى موقف متطرف غير قريب من الصحة، إذ يرى أنها رؤية مادية شاملة للعالم، وهي "فصل لكل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية عن عالم الإنسان".

انتقد "جدعان" العلمانية لأنها تحظر "الديني" في "السياسي"، مع أن هذا الحظر له مسوغاته، والمسوغ الأساس له هو السلطة الاطلاقية للديني، وكذلك إصرار الديني على أن تكون السلطة للنقل وليس للعقل.

يقول "جدعان": "يتفق جميع الذين شغلوا العلمانية وطبيعتها وتطورها على أن العلمانية تتعين في ماهيتها في ما هو عقلي، وبأنها تجسد وجهاً جوهرياً من وجوه الحدثة العقلانية ومن التطور المعرفي الإنساني" (جدعان، 2007).

كما أنه يرفض "أطروحة الاستقلال للعقل الإنساني"، ذلك أنها "تتميز بموقف جوهرى هو أن هذا العقل طليق من أي علاقة أو سلطة أو رابط سواه، فهو السيد الحاكم المطلق الذي لا يأتى بأى قوة غير قوته ولا يرجع إلى أي سلطة غير سلطته" (جدعان، 2007).

ويرى أن العقل مطالب بأن يكون "عادلاً". "وعدل العقل يعني أن يعطي لكل قطاع من قطاعات الكينونة الإنسانية حقه، وأن يتمثل أحكامه ويفعل وفقاً لما هو "خير" فيها" (جدعان). إذن، في النهاية، مرجع "جدعان" العقل، والمعيار هو معيار العقل، فهو الذي "يعطي" وهو الذي "يتمثل" وهو الذي "يحكم" وهو الذي "يفعل".

هل حلت العلمانية محل الدين -كما يذهب "سروش"- فأصبحت الأفكار والدوافع الدينية أفكاراً ودوافع علمانية، وهل هي إعلان عن دين جديد، لا يطلق على نفسه اسم الدين، ولكنه يعمل عمل الدين ويؤدي وظيفته؟

من الممكن أن تتحول العلمانية إلى دين جديد، أو أيديولوجيا تحظر الديني، وتصادر حرية الإيمان والمعتقد للأفراد، إن كانت العلمانية تعني حرية التفكير والعقيدة، واستقلالية الفرد ومساواة المواطنين أمام القانون، وأن السلطة العليا للعقل، فإن هذا لا يعني أن ما توصله إلينا عقولنا هو نهائي ومطلق، بل هو قابل للنقد والمراجعة والتعديل، وحتى للدحض.

هناك شرط أساس كي تستقيم العلمانية وهو أن تكون الدولة العلمانية ديمقراطية، فهناك أنظمة علمانية ذات طبيعة اطلاقية أو كلياتية، مثل النظام الشيوعي والنظام الستاليني وغيرهما، وهي بذلك نافية لاستقلالية الإنسان أو العقل الإنساني.

إذن قد تكون هناك أنظمة علمانية غير ديمقراطية، وقد

بالرغم من وجود العلمانية في صورتها المتصلبة إلا أن ذلك لا يمنع من وجود تسوية عقلي للعلمانية، فتحقيق الديمقراطية في الغرب لم يتم من دون إنجاز استقلالية السياسة عن الدين، وكما يقول "هارشيز" فإن لفكرة العلمانية معنى مزدوجاً فهي إلى جانب كونها استقلالاً للدولة عن الأديان، تؤكد أيضاً على تحرر المعتقدات "تصورات الحياة الصالحة بشكل عام" من سلطان السياسة" (هارشيز، 2005)، وبمعنى آخر التحرر من تسييس الدين، وهو ما نراه ونلمسه في واقعنا العربي.

استقلال العقل الإنساني، وإيمانه وثقته بنفسه، وكسبه للمشروعية والسلطة بعد أن كانت في يدي قوى غيبية، جعل الإنسان يدرك بأنه صانع تاريخه، وأنه بعقله قادر على أن يتحرر من سلطة المقدس ومن القيود المفروضة عليه.

إن العلمانية ليست عقيدة أو مذهباً أو فلسفة، ولا يجب أن تتحول إلى أيديولوجيا تفرض نفسها على العالم.

تحليل ونقد:

تناول المفكرون العرب العلمانية من زوايا نظر مختلفة، منهم من يؤيدها، ومنهم من يقف ضدها ومنهم من يحاول التوفيق.

إن أساس العلمانية هو فصل الدين عن الدولة، بمعنى آخر فصل المجال العام عن المجال الخاص، والركون إلى العقل بدل النقل، وقد اختلفت المسوغات والاعتبارات التي يسوقها أو ينطلق منها هؤلاء المفكرون.

من المؤيدين، على سبيل المثال، لهذا الاتجاه الفكري: عزيز العظمة الذي اعتبر العلمانية "عملية تاريخية" لا بد لمسار التاريخ وتطوره أن يؤول إليها، أما محمود أمين العالم في دفاعه عنها لجأ إلى اعتبارات دينية بقوله: "العلمانية والدين لا يتعارضان ولا يوجد خلاف بينهما".

أما طرابيشي فقد لجأ إلى اعتبارات دينية وسياسية واجتماعية، فهو كما تبين سابقاً ساق أمثلة من الدين تؤكد تأييد الدين "للعلمانية" أيضاً، "اعتبر أن العلمانية في جوهرها مسألة سياسية وإلى أن المجتمع هو المكان الطبيعي للدين".

أما أركون وضاهر فقد اهتمما بالبعد المعرفي للعلمانية، إذ اعتبرها "أركون" "سعيًا للوصول إلى الحقيقة، وإنها مسألة تخص المعرفة الإنسانية"، بينما "ضاهر" اعتقد بأن المعرفة العملية المطلوبة لتنظيم شؤون حياتنا لا يمكن أن تجد أساسها الأخير في الدين بل في الأخلاق، اهتم "ضاهر" بالبعد المفهومي أو المنطقي للعلمانية إضافة إلى البعد المعرفي، وهو المفكر العربي الوحيد الذي لجأ إلى الاعتبارات الفلسفية في تسويغه للعلمانية.

لحظة تاريخية نشأت في بيئة وفي زمن عانى فيه الإنسان الغربي من قهر الكنيسة التي كانت تمثل السلطة الروحية كما تمثل همزة الوصل بين الإنسان وربه، والمرجع الأول والأساسي هو الكنيسة أو من يمثلها، والكنيسة هي السلطة العليا في الدولة وفي المجتمع، وهي مصدر العلم والمعرفة، وبالتالي فإن العلمانية كلفظ أو مفهوم وُجد في سياق اجتماعي وتاريخي معين، وكان نتاج عملية محددة، وبالتالي فإننا لا نستطيع فصلها عن هذا السياق.

يوجد للكتب السماوية عدد من التفسيرات التي كتبت على يد علماء الدين والمفسرين التي لا يستهان بها، إضافة إلى الاجتهادات والتأويلات التي يقوم بها قارئ النص الذي قد يرجع إلى علماء الدين، وقد يقوم بتفسيرها أو تأويلها بناءً على فهمه ومعرفته.

إن كان الدين هو علاقة قائمة بين العبد وربه، وإن كان الفرد يتحمل مسؤولية أفعاله، وكل أفعاله معلومة لخالفه وهو بالتالي يثاب أو يعاقب بناءً على هذه الأفعال، أفعاله هو، وبالتالي يجب أن يكون الفرد حراً في دينه ومعتقده، ليس لأي إنسان سلطة عليه، وليس له أي سلطة على معتقد أو دين إنسان آخر، الإنسان المتدين ليس بحاجة إلى وسيط بينه وبين ربه، وليس من حق أي سلطة التدخل في معتقد فرد ما. ما أرمي إليه هو أنه لا يجب تسييس الدين، كما أنه لا يجب تدين السياسة.

إن العلم والعقلانية قد أديا الدور الأساسي في النهضة الغربية، بعد إزالة المعيق الأساسي، وهو السلطة الدينية الشمولية التي اعتقدت بأنها تملك الحقيقة المطلقة، والتي اعتبرت نفسها همزة الوصل بين الإنسان وربه، بل عبثت ويطشت وظلمت واستبدت باسم الله، إن نهضة أي أمة وتقدمها وتطورها لن يتحقق بوجود أي سلطة شمولية استبدادية، بغض النظر عن نوع هذه السلطة، إن كانت دينية أو سياسية أو اجتماعية... الخ.

نذهب إلى القول إن الإنسان موجود عقلائي حر، وعلى الدولة أن تحترم استقلاله وحرية من خلال الديمقراطية والعدالة الاجتماعية. "والاستقلالية التي نعزوها للإنسان لا تعني فقط استقلالية العقل، بل إنها تعني استقلالية الإنسان بوصفه فاعلاً أخلاقياً ويتحمل، وبالتالي مسؤولية أفعاله" (ضاهر، 1993).

إن المجتمع العربي بحاجة -كما يقول الجابري- إلى "الديمقراطية" و"العقلانية": "الديمقراطية تعني حفظ الحقوق، حقوق الأفراد، وحقوق الجماعات، والعقلانية تعني الصدور في الممارسة السياسية عن العقل ومعايير المنطقية والأخلاقية،

يكون هناك أنظمة غير علمانية أو غير دينية ولكنها ديمقراطية؟.

يقدم "سروش" رؤية جديدة، فهو يدعو لأن تكون الحكومة الدينية ديمقراطية فالعقل هو الأساس، ولا بد للعقل من صوغ المفاهيم الدينية. "فالعالم ينمو ويزدهر إذا ابتعد عن المرجعيات والشخصيات المتعالية على السؤال والنقاش" (سروش، 2009). وجعل الحكومة الدينية ديمقراطية يتطلب أن يكون العقل هو المحور الأساس في صوغ المفاهيم الدينية، وليس المقصود العقل الفرد بل العقل الجمعي.

"إن الحكومات الديمقراطية هي الحكومات التي تتمحور في حل مشكلاتها وتعقيدهاتها حول "العقل الجمعي" حيث يكون هذا العقل حكماً معيارياً في حركة الحياة والواقع، فلو تقرر أن يكون الدين هو المعيار والحكم فستكون الحكومات دكتاتورية وفردية وتتحرك في سياستها بمنطلقات القوة والعنف، ولكن كما نعلم أن الدين بذاته لا يكون هو الحكم بل المفاهيم الدينية والرؤى المختلفة لعلماء الدين هي الحكم، وهذا الفهم الخاص للدين هو أمر عقلائي، فالعقل هو الذي يحدد ويعين شكل العلاقة والنسبة بين فهمه للدين والمعارف الأخرى" (سروش، 2009).

وفي رأي سروش أن أي تحول وتغيير في حياتنا يحتاج إلى إعادة الاعتبار للعلم والعقل في ثقافتنا ووعينا، فالعالم لم يتجدد بالعلم الجديد والتقنية الجديدة بل برؤية الإنسان الجديدة المرتبطة بالابستمولوجيا (سروش، 2009).

بالنتيجة قد تستقيم العلمانية بالديمقراطية التي تركز على الفردانية والحرية التي تجعل من العقل الإنساني المرجع الأخير في الشؤون العملية كما هو المرجع في الشؤون النظرية.

لكن "الديني" يُصر على "العقل الجمعي" دون مراعاة للعقل الفردي واستقلاليته، ويعتبر النص الديني هو المرجع الأخير في كل شؤون الحياة العملية والنظرية، فهو يدمج العام مع الخاص، وبالتالي لا يتيح للفرد أن يختار نمط حياته، وأن يفكر بحرية بعيداً عن أي سلطة متعالية أو عليا، فهو في طبيعته نظام كلياني لأنه يستمد مشروعيته من سلطة متعالية أو مطلقة أو ثابتة سواء أكانت هذه السلطة هي سلطة النص الديني أم النص التاريخي أم إيديولوجيا معينة أم غير ذلك، وهذا ما يرفضه الإنسان الحر الذي يتحمل مسؤولية حرية، والساعي إلى التغيير والتطور والتقدم.

كانت العلمانية ردة فعل على توظيف الدين في السياسة، ورغبة في التحرر من سطوتها وسيطرتها على كل أوجه الحياة، لقد كان هناك مؤسسة -الكنيسة- تمثل الدين وتتكلم باسمه، وتدعو إلى طاعة القائمين عليها لأنهم يتكلمون باسم الله وكلام الله مطلق لا يجب مخالفته، أو حتى عقلنته ومراجعتة، إنها

في نزاع العلمانية المتصلبة مع الدين، ثمة خوف من أن تصبح نظام شمولية يحارب الديني ويقصيه. وبالتالي أن تكون عقلانية غير متعققة. ربما كانت العلمانية شرطاً ضرورياً أو ربما كافياً بالنسبة لبعض الدول للتخلص من سيطرة الدين على كل مناحي الحياة وبالأخص الحياة العلمية والسياسية في الغرب. ولكن في عالمنا العربي هناك عدة شروط لم تتحقق، بعد، إضافة إلى شرط العلمانية لكي تتقدم وتتطور.

وليس عن الهوى والتعصب وتقلبات المزاج" (الجابري، 2004).

مشكلة السلطات السياسية الدينية والسلطات السياسية الشمولية تكمن في أنها تسعى غالباً للسيطرة على العقل باسم سلطة أعلى، إنها تقصي الآخر، وتفرض قوانين وأنظمة، تكون في نظرها كلية ومطلقة، غير قابلة للتعديل والتغيير، كما تعتبر أن المرجع الأخير للأخلاق هو الدين أو الأيدولوجيا أو المعتقد، وليس العقل.

عمارة، م. (1998) في ندوة العلمانية ما لها وما عليها!! جمعية الدعوة الإسلامية.

العيسمي، ش. (1986) العلمانية والدولة الدينية، ط1 بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة.

غوشيه، م. (2007) الدين في الديمقراطية، ترجمة د. شفيق محسن، ط1، بيروت.

ماضي، أ. (2005) نماذج من العلمانية في الفكر العربي الحديث والمعاصر، ط12، عمان، الأردن: دار الشروق للنشر والتوزيع. المسيري، ع. (2002) العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ط1، ج1 الأردن: دار الشروق.

المسيري، ع. (2005) عزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، ط1 دمشق، سوريا: دار الفكر.

الموسوعة العربية الفلسفية، المجلد الثاني، القسم الثاني، رئيس التحرير معن زيادة، موضوع العلمانية.

هارشيز، غ. (2005) العلمانية، ترجمة رشا الصباغ، دمشق: المؤسسة العربية للتحديث الفكري، دار المدني.

هيملفارب، غ. (2009) الطرق إلى الحداثة، ترجمة محمود سيد أحمد، عدد 367 الكويت: مجلة عالم المعرفة، مطابع دار السياسية.

وهبه، م. (1995) الأصولية والعلمانية، ط1 القاهرة، مصر: دار الثقافة.

Dictionary reference.com/browse/secularist.

en.wikipedia.org/wiki/secularism.

www.merriam-webster.com/dictionary/secularism.

المصادر والمراجع

اركون، م. (1996) نافذة على الإسلام، ترجمة صباح الجهم، ط1، بيروت، لبنان: دار عطية للنشر.

اركون، م. (1996) العلمانية والدين، ترجمة هاشم صالح، ط3، بيروت لبنان: دار الساقى.

الجابري، م. (2004) وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ط3 بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية.

جدعان، ف. (2007) في الخلاص النهائي أفعال في وعود الإسلاميين والعلمانيين والليبراليين، ط1 عمان الأردن: دار الشروق.

حداد، غ. (2000) العلمانية الشاملة، ط2 لبنان: دار مختارات.

حنفي، ح. والجابري، م. (1990) حوار المشرق والمغرب، ط1 بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

سروش، ع. (2009)، التراث والعلمانية، ترجمة أحمد القبانجي، ط1 بيروت: مؤسسة الانتشار العربي.

ضاهر، ع. (1993) الأسس الفلسفية للعلمانية، ط1 بيروت لبنان: دار الساقى.

طرابيشي، ج. (2008) هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، ط2 بيروت، لبنان: دار الساقى.

العالم، م. (1998) الفكر العربي المعاصر بين الخصوصية والكونية، ط2 القاهرة: دار المستقبل العربي.

العظمة، ع. (1992) العلمانية من منظور مختلف، ط1 لبنان، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

Models of Secularism in the Modern Arab Thoughts

*Maha Ahmad Alsamhoury**

ABSTRACT

This research paper compares between the views of some Arab intellectuals on Secularism. Some believe that secularism is the undermining of the foundations of the concept of a religious state, therefore, separating religion from the state. Another view is that secularism does not only separate religion from the state but it also banishes all ethical, religious and human values. However, compromisers tried to find some seeds for secularism in the Islamic and Christian history. In the dispute of secularism with religion, there is always the fear that secularism may become a totalitarian regime, excluding everything having a religious nature.

Keywords: Secularism, Religion, Thoughts, Politic, Materialistic.

* Faculty of Arts, The University of Jordan. Received on 18/4/2016 and Accepted for Publication on 31/8/2016.