الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة محمد بوضياف بالمسيلة
كلية : العلـوم الانسـانية و الاجتماعية
قسـم : الفلـــسفة

العلمانية في الفكر العربي المعاصر
ناصيف نصار أنموذجا

مذكرة مقـدمة لنـــيل شـــهادة المـــاستر في الفلـــسفة

إعداد الطالبة :
فاطمة الزهراء ثعلوب

لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة	الصفة
لخضر حميدي	أستاذ محاضر	رئيسا
جلول مقورة	أستاذ محاضر	مشرفا
الربيع لصقع	أستاذ محاضر	مناقشا

السنة الجامعية: 2015 -2016

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وتقدير

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين

انطلاقا من قوله عز وجل :« وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِۖ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ » الآية 12 من سورة لقمان ، وقوله صلى الله عليه وسلم : " من لم يشكر الناس لم يشكر الله "

أتوجه إلى الله عز وجل خالقي والمنعم عليّ بنعمه التي لا أحصيها والمتفضل عليّ بكرمه وجوده، بالحمد والثناء الذي يليق بجلالته وعظمته إذ وفقني إلى إنجاز هذا العمل ، وأسأل الله أن يجعله في ميزان حسناتي، يوم ألقاه، إنه ولي ذلك والقادر عليه .

واعترافا بالفضل لأهله فإنني أتقدم بخالص شكري وامتناني وخالص تقديري إلى أستاذي وقدوتي الدكتور : جلول مقورة حفظه الله لرعايته لي وتفضله بكل كرم، وعن رحابة صدره، بقبول الإشراف على هذه الرسالة وعلى مساعدته لي، حيث أمدني ببعض المصادر للمفكر ناصيف نصار من مكتبته الخاصة، علاوة على إرشاداته القيمة والنافعة، فقد كان نعم العون والسند، فأسأل الله أن يبارك له في علمه وصحته وأن يجزل له المثوبة .

كما أتقدم بعظيم شكري وتقديري لفضيلة الدكتور : زروخي الدراجي لما بذله من عطاء وما خصنا به من نصائح، وما حبانا به من وقته طوال فترة الدراسة في قسم الفلسفة

أسأل الله الكريم له القبول في الدنيا والآخرة، وأن يبارك في علمه وصحته وأن يجزل له المثوبة

ولا أنسى أن أشكر كل من ساعدني وساهم في إعانتي على هذا البحث ووقف بجانبي لتخطي الصعوبات التي مررت بها، وعلى رأسهم والدي العزيزين أطال الله في غمرهما ، كما أخص بالشكر والعرفان من كان سندا وعونا لي وأمدني بالأمل والأمان ومن سيكون رفيق الروح لبقية حياتي ... سفيان ...

فجزى الله الجميع عني خير جزاء

فاطمة الزهراء

إهـــداء

إلى من لا يطيب الليل إلا بشكره .. ولا يطيب النهار إلا بطاعته ..
ولا يطيب الحياة إلا بذكره وعبادته .. من وفقني في جميع الخطوات ..
ولبّى ما في قلبي من دعوات من عالي سبع سموات .. جل جلاله
إلى من بلغ الرسالة وأدى الأمانة .. وهدى الأمة .. نبي الرحمة ..
سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم

إلى من تحت أقدامها تنام أول أمنياتي ... وفوق رأسها أجمل محطات القبل ..
إليك يا شمعة حياتي ... وجنتـــي ... يا نبع الحنان ولحن الأمل ...
أمي وهل بعد أمي تنطق جمل ... إلى من تعب من اجل راحتي ..
وشاركني عناء مشواري ورحلتي .. يا سندي وقدوتي..يا رفيق الدرب يا أبتي
إليك يا من زرع بدربي فوانيسا تضيء العتمة ..يا حضن الرضا ..ونبض المودة
والرحمة .. أبي وهل بعد أبي تنطق عظمة ..

إلى من كانتا حضنا لأحزاني وأفراحي ..شقيقتاي ومهجة الروح ..
إلى القلوب الرقيقة والنفوس البريئة ..رياحين حياتي ..
إخوتي الأعزاء تاجي المرصّع ..إلى من سيكون أهلي وملاذي وفرحتي
وألواني ساكن الروح وعالمي الثاني ..شريكا لحياتي .. ومالكا لأشجاني
إلى من رسموا من الدموع ألف ابتسامة ..ينابيع الصدق ورفقاء الدرب
بهنائه وشقاءه ...

وإلى كل من ترك في قلبي ذكرى طيبة ..كتلك الرائحة التي تبقى
عالقة بزجاجة العطر الفارغة

لكم أهدي .. ثمرة كفاحي وجهدي ...

فاطمة الزهراء

رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ
الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ
وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحاً تَرْضَاهُ
وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي إِنِّي تُبْتُ
إِلَيْكَ وَإِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ

" فاعلم يا أخي أنك
متى كنت ذاهبا إلى تعرف الحق
بالرجال من غير أن تتكل ببصيرتك
فقد ظل سعيك ، فإن العالم من الرجال
إنما هو كالشمس أو كالسراج يعطي الضوء ،
ثم انظر ببصرك فإن كنت أعمى فما يغني عنك
السراج والشمس ، فمن عول على التقليد
هلك هلاكا مطلقا "
الإمام الغزالي

فهرس الموضوعات:

الموضوع **الصفحة**

✍ شكر وعرفان

✍ إهداء

✍ مقدمة 1-3

الفصل الأول: المفهوم العلماني بين الفكر الغربي والفكر العربي

تقديم 05

المبحث الأول : مفهوم ونشأة العلمانية

I. تعريف العلمانية لغة واصطلاحا 07

أولا : لغة 07-08

ثانيا : اصطلاحا..... 09-10

II. نشأة العلمانية 10-11

1. الطغيان السياسي للكنيسة 11-12
2. الطغيان المالي للكنيسة 12-13
3. الطغيان الروحي للكنيسة 13-14
4. الصراع بين الكنيسة والعلم 14-16

المبحث الثاني : العلمانية داخل الخطاب العربي المعاصر

1. العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة عند عبد الوهاب المسيري..... 18-19
2. العلمانية السطحية والعلمانية الجديدة عند محمد أركون 19-22
3. أنور الجندي ونظرته للعلمانية.....23-25
4. الديمقراطية والعقلانية كبديل للعلمانية عند محمد عابد الجابري..... 25-26
5. علمانية نصر حامد أبو زيد سبل الخلاص من سيرة الكنيسة 26-27

نتيجة 28

الفصل الثاني : تهافت التفكير الايديولوجي

تقديم 30

❖ العقلانية النقدية المنفتحة 31-33

المبحث الأول : نقد التفكير الايديولوجي

I. نقد التفكير الايديولوجي.....35
1.المفهوم الايديولوجي ونقده 35-40
صورة الآخر في التعامل الايديولوجي 40-42

المبحث الثاني : نقد نماذج التفكير الايديولوجي

II. ناصيف نصار وتهافت العقل الايديولوجي 44
أولا : الطرح الهيجلي 44-46
ثانيا : الطرح الماركسي 47-49
نتيجة 50

الفصل الثالث : تأسيس ناصيف نصار للبديل العلماني

تقديم 52
❖ تأسيس ناصيف نصار للبديل العلماني 53

المبحث الأول : العلمانية السياسية

1-السلطة السياسية والسلطة الدينية 55-59
2-نحو ديمقراطية وطنية ليبرالية 59-61

المبحث الثاني : العلمانية التنويرية

1- نحو مجتمع علمي علماني.....64-67
2- التنوير العقلاني 67-69
3- الحرية والمسؤولية.....69-72
نتيجة 73
خاتمة عامة 75
قائمة المصادر والمراجع 79
فهرس الموضوعات 83

مقدمة:

يعتبر مفهوم العلمانية من المفاهيم التي تمت معالجتها في الفكر الغربي، وقد اتخذن حيزا واسعا من الاهتمام آنذاك، وكان ذلك إبان عصر النهضة في أوربا، حيث الحروب الدينية والنزاعات السياسية التي نخرت القارة الأوربية، فكان لهذا المفهوم العلماني نظرة مخالفة ورأي معارض للسيطرة والهيمنة التي كانت تمارسها الكنيسة على المجالات بمختلف أنواعها (سياسية ، اقتصادية، اجتماعية...) فنادت العلمانية بفصل الدين عن الدولة، ودعت إلى مواجهة الكنيسة والقضاء على سلطتها وطغيانها على المجتمع والدولة .

كان ذلك في دائرة الفكر الغربي، وما لبث هذا المفهوم إلى أن انتقل إلى دائرة الفكر العربي والكتابات الفكرية السياسية العربية منذ القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، ومن الملاحظ أن البحث عن العلمانية في الفكر العربي منذ الثمانينيات من القرن العشرين قد زاد زيادة كبرى لم تشهدها أي فترة من فترات التاريخ العربي، حتى تلك الفترة من نهاية القرن التاسع عشر التي زاد فيها الاهتمام بخطاب العلمنة، إنها القضية التي كانت ولا تزال تشغل الدنيا وتملأ الناس في الفكر الحديث والمعاصر ، العلمانية التي تمظهرت في خطابنا الفكري بمظاهر متعددة ، وتلبست بمسوح مختلفة من المفاهيم والمصطلحات، فتارة يخوض فيها الفكر باسم الديمقراطية، وتارة باسم العقلانية، وتارة يسمى التنوير ، وأخرى بمدنية المجتمع والدولة .

لقد انطلق التصور العلماني العربي المعاصر في تداول مسالة العلمانية التي تدخل في دائرة أفق فلسفي تاريخي جديد يساهمون فيه باحثون ومثقفون يتنفسون داخل نفس المناخ الفكري ، من بينهم المفكر اللبناني " ناصيف نصار " الذي جعل من العلمانية مشروعه الفلسفي الأكبر، وذلك ما نلحظه في أعماله الفلسفية منذ مؤلفه الأول " الفكر الواقعي عند ابن خلدون " (1967) إلى آخر مؤلفاته مثل " باب الحرية انبثاق الوجود بالفعل " (2000) و " الإشارات و المسالك " (2011) ، هاته الأعمال التي يجمعها توجه واحد نحو الإبداع الذاتي والاستقلال الفلسفي عبر تحليل نقدي مفهومي لطبيعة ومجال وحدود الفلسفة والايديولوجية والسلطة والحرية والعديد من المفاهيم الغامضة في فكرنا المعاصر، وهو يقودنا بذلك إلى إحداث نقلة هامة للفكر العربي المعاصر، إنه ينتقل في توجهه من التصارم الايديولوجي إلى التواصل الفلسفي، وصولا إلى تقديم البديل العقلي العلماني بمفهوميه : السياسي والذي يقتصر على تحرر الدولة من الدين، والتنويري الذي يقتصر على تحرر العقل من كل السلطات في مقاربته للحقيقة .

وبناء على ما سلف نطرح الإشكال الآتي:

- إلى أي مدى نجح ناصيف نصار في تجسيد نظري جديد يتجاوز مفهوم العلمانية القائم على الفصل إلى مدلولها المتمأسس على التمييز ؟
- هذه الإشكالية يمكن تقسيمها إلى مجموعة مشكلات :

1. هل للعلمانية مدلولا واحدا في الخطاب العربي المعاصر؟
2. كيف كان إعلان تهافت التفكير الايديولوجي مطية لتأسيس العلمانية عند ناصيف نصار ؟
3. كيف استطاع فيلسوف الاستقلال الفلسفي الارتقاء بمفهوم العلمانية من المستوى السياسي إلى المستوى التنويري وتأسيس العقلانية المنفتحة ؟

ولعلّ اختياري لهذا الموضوع من بين العديد من المواضيع المختلفة ما يبرّره، وذلك كون موضوع العلمانية يكتسي أهميّة خاصّة في الواقع السياسي الغربي والعربي على السواء، كما يجد هذا الموضوع راهنيّته في كونه من أهمّ مواضيع علم السياسة.

والغرض من هته الدراسة تحديد مفهوم العلمانية ومراحل نشأتها ،وإبراز الرؤية المعاصرة التي يطرحها المفكّرون المعاصرون العرب، والجزء الأكبر تجلى في تقديم المشروع الفلسفي العلماني الذي تبنّاه المفكر اللبناني ناصيف نصّار .

وقد اتبعت أثناء دراستي لهذا الموضوع بروح المنهجية التاريخية والتحليلية، معتمدين في ذلك على العديد من المراجع أهمّها " العلمانية نشأتها وتطوّرها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة " لـ الدكتور عبد الرحمان الحوالي، وكذلك العديد من المصادر للمفكّر اللبناني ناصيف نصّار منها " منطق السلطة مدخل إلى فلسفة الامر " و " الايديولوجية على المحك فصول جديدة في تحليل الايديولوجيا ونقدها " و " نحو مجتمع جديد " وغيرهم من المصادر .

والخطة المتبعة لحل الإشكالية التي يعالجها البحث جاءت على النحو التالي :

- الفصل الأول : وجاء بعنوان " العلمانية في الفكر العربي المعاصر " وتناولنا فيه الجذور التاريخية لمفهوم العلمانية وأسباب نشأتها، إضافة إلى تقديم نماذج للرؤية المعاصرة التي يطرحها بعض المفكرين المعاصرين داخل الخطاب العربي اتجاه موضوع العلمانية وهم : عبد الوهاب المسيري ، محمد أركون ، أنور الجندي، محمد عابد الجابري ، ونصر حامد أبو زيد .

- والفصل الثاني : أخذ عنوان " تهافت التفكير الايديولوجي " الذي أعلنه ناصيف نصار، وقد حاولنا في هذا الفصل التعرف على مدلولات الايديولوجيا وصورة الآخر ضمن التعامل الايديولوجي، ثم قدمنا بعض نماذج التمظهر الايديولوجي في الثقافة الغربية عبر بوابة الهيجلة والماركسية .
- أما الفصل الثالث : فقد جاء بعنوان " تأسيس ناصيف نصّار للبديل العلماني " وقد حاولنا فيه التركيز على مدلول العلمانية الواسع، والذي يتجاوز المفاهيم والأبعاد السياسية التي تقتصر على فصل السلطة السياسية عن السلطة الدينية، إلى الحديث عن العلمانية التنويرية التي تسعى إلى تحقيق المجتمع العقلاني العلمي العلماني ..
- أما الخاتمة فقد خصصناها لأهم النتائج التي توصلنا إليها خلال هذا البحث .

ونسأل الله أن يرينا الحقّ حقّا ويرزقنا إتّباعه ، وأن يرينا الباطل باطلا ويرزقنا اجتنابه .

الفصل الأول : المفهوم العلماني بين الفكر الغربي والفكر العربي

تقديم

المبحث الأول: مفهوم ونشأة العلمانية

I. تعريف العلمانية لغة واصطلاحا

أولا : لغة

ثانيا : اصطلاحا

II. نشأة العلمانية

1. الطغيان السياسي للكنيسة
2. الطغيان المالي للكنيسة
3. الطغيان الروحي للكنيسة
4. الصراع بين الكنيسة والعلم

المبحث الثاني: العلمانية داخل الخطاب العربي المعاصر

1. العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة عند عبد الوهاب المسيري
2. العلمانية السطحية والعلمانية الجديدة عند محمد أركون
3. أنور الجندي ونظرته للعلمانية
4. الديمقراطية والعقلانية كبديل للعلمانية عند محمد عابد الجابري
5. علمانية نصر حامد أبو زيد سبل الخلاص من سيرة الكنيسة

نتيجة

الفصل الثاني : تهافت التفكير الايديولوجي
(ناصيف نصار)

تقديم

المبحث الأول : نقد التفكير الايديولوجي

I. نقد التفكير الايديولوجي

أولا : المفهوم الايديولوجي ونقده

ثانيا : صورة الآخر في التعامل الايديولوجي

المبحث الثاني : نقد نماذج التفكير الايديولوجي

II. ناصيف نصار وتهافت العقل الايديولوجي

أولا : الطرح الهيجلي

ثانيا: الطرح الماركسي

نتيجة

الفصل الثالث : تأسيس ناصيف نصار للبديل العلماني

تقديم

المبحث الأول: العلمانية السياسية

1-السلطة السياسية والسلطة الدينية

2-نحو ديمقراطية وطنية ليبرالية

المبحث الثاني: العلمانية التنويرية

1. نحو مجتمع علمي علماني
2. التنوير العقلاني
3. الحرية والمسؤولية

نتيجة

تقديم :

على سبيل التمهيد لهذا الفصل فإنه يمكننا القول بأن مفهوم العلمانية قد نشأ إبان عصر التنوير والنهضة في أوربا في مواجهة الكنيسة، وكان لها وجود سياسي مع ميلاد الثورة الفرنسية (1789) ثم عملت أوربا في القرن التاسع عشر، وبعدها انتقلت لتشمل معظم دول العالم في القرن العشرين وذلك بتأثير الاستعمار والتبشير .

وقد عارض هذا المفهوم سيطرة الكنيسة على الدولة وهيمنتها على المجتمع وتنظيمه على أساس الانتماءات الدينية والطائفية، ورأى أن من شأن الدين أن يعنى بتنظيم العلاقة بين البشر وربّهم، وهذا لمن أراد أن يؤمن بالدين، ولكنه نادى بقوة بفصل الدّين عن الدولة وأن تنظم العلاقات الاجتماعية على أسس إنسانية بحتة، ومنه فإن العلمانية مفهوم سياسي يقوم على الفصل بين المجال الديني والمجال الدنيوي، وهي دعوة إلى إقامة الحياة على أسس العلم الوضعي والعقل بعيدا عن الدين الذي يتم فصله عن الدولة وعن حياة المجتمع، وأخذ هذا المفهوم يزحف إلى كل مظاهر الحياة الإنسانية كالأدب والفن ونظام الأسرة وطرائق المعيشة والحياة لفصلها عن أيّة مرجعية دينية أو أخلاقية .

وقد انتقل هذا المفهوم إلى المجال التداولي العربي منذ القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، فزاد الاهتمام بخطاب العلمانية في دائرة الكتابات الفكرية والسياسية العربية، وسنتناول إثر ذلك آراء بعض المفكرين العرب ورؤيتهم المعاصرة لهذا المفهوم فأخذنا كنماذج كلا من عبد الوهاب المسيري، محمد أركون ، أنور الجندي، محمد عابد الجابري، ونصر حامد أبو زيد، وذلك ما سنعرضه في الصفحات الآتية من هذا الفصل .

المبحث الأول

مفهـوم ونشـأة العلـــمانية

I. تعريف العلمانية لغة واصطلاحا :

أ- **لغة :** كلمة علمانية ترجمة لكلمة Secularism الانجليزية التي لها نظائرها في اللغات الأوربية، والكلمة مشتقة من الكلمة اللاتينية سيكولوم Saeculum وتعني العصر أو الجيل أو القرن، أما في لاتينية العصور الوسطى فإن الكلمة تعني العالم أو الدنيا (مقابل الكنيسة) [1] .

ولحداثة هذا المصطلح عندنا، فإننا لا نجده في معاجم اللغة العربية المتقدمة ولكن تناولته بعض المعاجم الحديثة، فمثلا جاء في المعجم الوسيط بمجمع اللغة : العلماني :نسبة إلى القاسم بمعنى العالم، وهو خلاف الديني أو الكهنوتي [2] .

وجاء في المعجم العربي الأساسي : علماني منسوب إلى العَلْم وهو " العالم " غير ديني [3] ، أما في قاموس المرام في المعاني والكلام : العلماني : الذي ليس رجل دين [4]

أما معاجم اللغة الانجليزية لقاموس المورد فقد اعطى كلمة Secular المعاني الآتية: دنوي غير ديني، مدني، غير اكليركي، علمي، غير قانوني، غير منتسب إلى رهبانية، وأعطى كلمة ecularismالترجمة التالية :

- الدنيوية : عدم المبالاة بالدين أو بالاعتبارات الدينية .

وقد جاء في معجم أوكسفورد باللغة الانجليزية علماني : غير معني بالشؤون الروحية أو الدينية ، دنيوي ، وعلمانية : الاعتقاد بأن الأخلاق، التعليم... الخ يجب أن لا تبنى على الدين [5] .

---

1 عبد الوهاب المسيري : **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**،دار الشروق،ط1، القاهرة،2002 ، 1423 هـ، مج 1 ، ص 53 .

2 إبراهيم مصطفى وآخرون : **المعجم الوسيط** ، مجمع اللغة العربية، الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث ، المكتبة الإسلامية ، اسطنبول ، دط، د ت، ج2، ص 624 .

3 **المعجم العربي الأساسي** : تأليف وإعداد جماعة من كبار اللغويين العرب،المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، دط ،دت، ص861.

4 مؤنس رشاد الدين: **قاموس المرام في المعاني والكلام**، دار الراتب الجامعية ، ط1، بيروت ، لبنان، 2000م، ص 591 .

5 عبد الوهاب المسيري : **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة** ، مرجع سابق ، ص54.

مما سبق نرى أن المعاجم العربية اتفقت على شكل الكلمة بفتح العين لا بكسرها، وقامت كل المعاجم بنسبتها إلى العالم وليس العلم وترجمتها إلى العربية بلفظ " علمانية " هي ترجمة مظللة لأنها توحي بأنّ لها صلة بالعلم [1] .

أمّا من يصرّون على كسر العين نسبة إلى العلم فتكون ترجمة خاطئة لكلمة Secularism في الانجليزية، أو Secularit أو Laique بالفرنسية، وهي كلمة لا صلة لها بلفظ " العلم" ومشتقاته على الإطلاق ، فالعلم في الانجليزية والفرنسية يعبّر عنه بكلمة science ، والمذهب العلمي نطلق عليه كلمة scientism وبالنسبة إلى العلم هي scientific أو scientifique في الفرنسية، كما أن زيادة الألف والنون في قولنا "علماني" هي زيادة غير قياسية في اللغة العربية في الاسم المنسوب، إنما جاءت سماعا ثم كثرت في كلام المتأخرين كقولهم :(روحاني، ربّاني، جسماني، نوراني ..)نسبة إلى (روح، رب، جسم، نور...) [2] .

من المرجّح بعد هذا العرض أن خطأ الترجمة لكلمة العلمانية هو السبب في اختلاف مدلولها، فالذين قاموا بترجمتها غفلوا المناخ الذي خرج من رحمه هذا المصطلح فترجموه على ضوء المفهوم الغربي المسيحي في نظرته إلى العلم والدّين، فالعلم والدّين في قاموس الفكر المسيحي لا يمكن أن يلتقيا فهُما متصارعان متعارضان مختلفان، فالدين يقع في مقابل العلم والعقل [3] .

بناء على ما تقدم فإن الترجمة الصحيحة لكلمة العلمانية هي " اللا دينية " (أي ما ليس بديني مطلقا) إذ تبين وجود انقسام جلي بين العلمانية والعلم أثناء مناقشة الترجمة الحرفية للكلمة ومدلولها، وما يؤكد ذلك خروج المصطلح من دائرة الغرب، وفي ظل نظرته الخاصة للدين فتلك المؤيدات تمنع الإشكال المدلولي لهذا الإطلاق اللفظي .

1 محمد قطب : **مذاهب فكرية معاصرة** ، دار الشروق ، ط9، القاهرة، 2001 م، ص 445 .

2 سفر الحوالي : **العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة** ، دار الهجرة ، دط، دت، ص 21.

3 يوسف القرضاوي : **الإسلام والعلمانية وجها لوجه** ، مكتبة وهيبة ، ط7، القاهرة ، 1416هـ ، 1996، ص ص 48، 49 .

ب-اصطلاحا : نظرا لحداثة مصطلح العلمانية على اللّسان العربي وارتباطه بلغات أوربا وثقافتها كان لابد من التعرّف على المعنى الاصطلاحي لهذا المصطلح من مظانه الغربية، لتتضح الترجمة الصحيحة ويزول الإشكال المتعلق بأبعاده ومنطلقاته وفلسفته .

1. تعرفها دائرة المعارف البريطانية في إطار الحديث عن مفهوم العلمانية من مادتها الاشتقاقية Secularism بأنها حركة اجتماعية تهدف إلى صرف النّاس وتوجيههم من الاهتمام بالآخرة، إلى الاهتمام بهذه الدنيا وحدها، وذلك أنه كان لدى الناس في العصور الوسطى رغبة شديدة في العزوف عن الدنيا، والتأمل في الله واليوم الآخر، وفي مقاومة هذه الرغبة طفقت الـ Secularism تعرض نفسها من خلال تنمية النزعة الإنسانية حيث بدأ الناس في عصر النهضة يظهرون تعلقهم الشديد بالإنجازات الثقافية والبشرية، وبإمكانية تحقيق مطامحهم في هذه الدنيا. وظل الاتجاه إلى Secularism يتطور باستمرار خلال التاريخ الحديث كله باعتبارها حركة مضادة للدين ومضادة للمسيحية[1].
2. جاء في قاموس العالم الجديد ويبستر شرح لنفس المادة في شقين :

- الشق الأول : الروح الدنيوية أو الاتجاهات الدنيوية خاصة نظامه من المبادئ والتطبيقات practices يرفض أي شكل من أشكال الإيمان والعبادة وهذا اتجاه أحادي.
- الشق الثاني : اتجاه يفصل بين الكنيسة والسياسة، وفيه الاعتقاد بأن الدين وشؤون الكنيسة لا دخل لها في شؤون الدولة خاصة التربية العامة [2] .

3. جاء في دائرة المعارف الأمريكية في سياق الحديث عن العلمانية الدنيوية : الدنيوية هي نظام أخلاقي أسس على مبادئ الأخلاق الطبيعية، ومستقل عن الديانات السماوية، أو القوى الخارقة للطبيعة، وأن المبدأ الأول هو حرية التفكير.. هناك نور وهداية في الحقيقة الدنيوية التي توجد ظروفها وفروضها بذاتها ولتعمل بحرية إلى الأبد [3] ، وهذا الاتجاه ينفي صلة الدين بالدنيا ولا يعتبر الدين مصدر القيم والأخلاق ولا أساس للتجربة السياسية .

1 يوسف القرضاوي : **الإسلام والعلمانية وجها لوجه** ، مرجع سابق، ص 49 .
2 صالح الرقب : **واقعنا المعاصر** ، الجامعة الإسلامية ، ط7 ، غزة ، 2004 م، ص 68 .
3 علي جريشة : **الاتجاهات الفكرية المعاصرة** ، دار الوفاء ، ط3 ، المنصورة ، 1990 م، ص 75 .

يتضح لنا بعد بيان التعريفات لكلمة علماني من المصادر الأجنبية بأنه لا يوجد ارتباط مطلق بين العلمانية والعلم من جهة، فالعلماني ما ليس بديني (أي لمقابل، ضد الدين) ومن جهة أخرى لا ترابط بين الدين والحياة، وهذا الفهم مستفاد من تعريفاتهم، ومن النظرة المسيحية للدين إجمالا ، القاضية بإسقاط دور الكنيسة في التأثير السياسي والاجتماعي وعلى مسرح الحياة بكل جوانبها، فالدين لا يتعدى الجانب التعبدي المنحصر في الطقوس والشعائر، بحيث تنقطع سلطة الدين عن المجتمع والحكومة، فتنفصل السلطات ، السلطة الدينية عن السلطة السياسية .

والناظر في جل التعريفات يرى أنها جميعا تشير إلى رفض الدين كمرجع للإنسان والحياة سواء في الجوانب العلمية أو الجوانب العملية .

يقول الدكتور محمد عمارة : " العلمانية هي جعل المرجعية في تدبير العالم إنسانية خالصة، ومن داخل العالم دونما تدخّل من شريعة سماوية هي وحي من الله المفارق لهذا العالم " [1] .

وهذا قد يكون نفيا لوجود الله أو نفيا لبعض صفاته كالعلم والحكمة والرحمة بالعباد، والاكتفاء بالإنسان وبعقله وتجاربه ورغباته لتوجيه مسيرته في الحياة منفصلا عن خالقه .

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

II. نشأة العلمانية :

إن دراسة نشأة العلمانية يتطلب دراسة ظروف موطن النشأة وهو أوربا، من حيث انتشار الديانة النصرانية هناك، وتطور مكانة الكنيسة وموقفها من الدولة، بالتزامن مع الحركة العلمية والفكرية التي انتشرت هناك، وكيف أفرز ذلك العلمانية هذا وإن كان الدكتور عبد الوهاب المسيري يرى أن " عناصر العلمنة موجودة في أي مجتمع في الهامش وفي حالة كمون، ويمكن أن تنتقل من الهامش إلى المركز، ومن الكمون إلى التحقق، إن ظهرت اللحظة التاريخية والظروف الاجتماعية والسياسية المواتية وساد الجو الفكري المناسب"[2].

1 محمد عمارة : **العلمانية بين الغرب والإسلام** ، دار الدعوة للنشر والتوزيع ، ط1 ، الكويت ، 2003 م ، ص 7 .

2 سوزان حرفي : **حوارات مع عبد الوهاب المسيري، العلمانية والحداثة والعولمة**، دار الفكر، ط1، دمشق، 2009، ص111.

إلا أن هذا لا ينفي عن العلمانية كونها ظاهرة أوربية نتجت عن ظروف خاصة عاشتها أوربا خلال حقبة معينة وأثرت فيها عدة عوامل مجتمعة معا ، حيث تعود نشأة العلمانية إلى عدة أسباب منها :

1. **الطغيان السياسي للكنيسة :** لقد اعتقد المسيحيون أن الكنيسة كيان عالمي خالد يمتد منذ الخليقة إلى يوم الحساب كما كان للفكرة القائلة بأن الكنيسة عروس المسيح تأثير عظيم على الفكر في العصور الوسطى [1] أي أن الكنيسة كيان روحي خالد .

وفي العالم القديم كانت سلطة الملكية ترتكز على دعامة وثيقة الصلة بالآلهة، ومن ناحية أخرى كان رجال الكهنوت في العالم بمثابة قوة اجتماعية وسياسية أيضا، وتطورت فكرة القداسة التي أضفاها الأباطرة على السلطة الامبراطورية فتجسد ذلك في نوع من الواحدية السياسية * إذا كان من المعتقد آنذاك أنه يوجد إله واحد في السماء، وإمبراطور واحد على الأرض نائبا للذات المقدسة وشريكا لها .

وكان قادة الكنيسة يبذلون ما في وسعهم لمقاومة هذه الوحدانية السياسية [2] وذلك لأن إلاههم _قادة الكنيسة_ لم يكن هو نفسه إله الدعاة الامبراطوريين أي الملوك والأباطرة .

وكانوا يقولون عن الملوك والأباطرة إنهم شرّ لابد منه، ويعبرون عن عصيانهم لهم، لكن ارتقاء أحد المسيحيين للعرش الامبراطوري حث على الكنيسة أن تعيد النظر في موقفها من الملكية [3] فقد أفاد الامبراطور قسطنطين من تحوله إلى المسيحية لتدعيم حكمه.

كما أفادت الكنيسة أيضا من قوة الامبراطور الذي رعاها وحسم الخلافات المذهبية ومشكلات العقيدة منتصرا للفئة التي يريد، ورغم ما تسبب به ذلك من تحريف للنصرانية إلا أن الكنيسة نسيت في غمرة فرحتها بدخول الامبراطور في دينها، الحفاظ على أصل هذا الدين، وأضفوا عليه وعلى حادثة دخوله النصرانية نوع من القداسة والتبجيل... وقد كان "الرباط الذي جمع الكنيسة بالإمبراطور هو رباط المصلحة الدنيوية لكلا الطرفين لا غير" [4] .

---

1 نورمان كانتور :**العصور الوسطى الباكرة**،ترجمة وتعليق قاسم عبد قاسم،عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، دط،دت،ص57.

2 نفسه : ص 77 .

3 سفر الحوالي : **العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الاسلامية المعاصرة، مرجع سابق**، ص 61 .

4 نورمان كانتور : **العصور الوسطى الباكرة** ، مرجع سابق ، ص 57 .

* **الواحدية السياسية** : أي نظرية الحاكم الواحد المقدس.

فكانت بذلك علاقة الكنيسة بالحاكم مبنية على مصالح دنيوية غضت البصر عن كل ما هوديني وحرّفت بذلك الديانة النصرانية .

ويتبين من خلال ما سبق كيف أن الكنيسة كانت تسعى إلى تكريس سلطانها الدنيوي إلى جانب سلطانها الروحي، وما كان ذلك إلا رغبة في بيان سموها وإضفاء القداسة عليها وجعل البابوية مصدر جميع السلطات السياسية والدينية، ولم يكن ذلك رغبة في رفعة الدّين وتحقيق شرع الله، ذلك لأن أوربا " لم تعرف قط دين الله المنزّل على حقيقته الربانية إنما عرفت صورة محرّفة من صنع الكنيسة الأوربية، لا صلة لها بالأصل المنزّل، الذي أرسل به المسيح ليبلغه لبني إسرائيل [1] .

إضافة إلى أن الكنيسة سمحت للعالم المسيحي أن يحكمه القانون الروماني في كل شؤونه ما عدا الأحوال الشخصية وأن ينحصر سلطان الله على عباده في مشاعر الخشوع والتقوى والشعائر التعبدية، وبذلك تم فصل العقيدة عن الشريعة [2] .

2. **الطغيان المالي للكنيسة :**إن الكنيسة لم تزاحم الاباطرة مقاليد الحكم والقرار فقط، بل إنها امتلكت من القوة المادية ما دعم نفوذها السياسي بشكل كبير، وإذا كانت أملاك الكنيسة مما لا يجوز انتقاله إلى غيرها، وكانت قبل 1200 م معفاة من الأحوال العادية من الضرائب الزمنية، فقد أخذت هذه الأملاك تنمو على مر القرون، فلم يكن من الأمور غير العادية أن تمتلك كنيسة كبرى أو يمتلك دير للرجال أو النساء عدة آلاف من الضياع تشمل نحو اثنتي عشر بلدة، وأحيانا مدينة كبرى أو مدينتين.

فقد كان الأسقف لاتجر مثلا يمتلك المقاطعة كلها، وكان أسقف بولونيا يمتلك ألفي ضيعة، وكانت الكنيسة في قشتالة تمتلك حوالي عام 1200 م ربع الأراضي الزراعية، كذلك جاءت إلى الباباوات أموال طائلة ممن ينالون صكوك الغفران البابوية، وقد حسب دخل الكرسي البابوي في عام 1250م فكان أكثر من دخل رؤساء الدول الأوربية الزمنيين مجتمعين، ومهما تكن ثروة الكنيسة متناسبة مع اتساع وظائفها فقد كانت هذه الثروة أهم أسباب الإلحاد في هذا العصر .

1 محمد قطب : **مذاهب فكرية معاصرة** ، مرجع سابق ، ص 9 .

2 نفسه : ص 17 .

وكان من قصائد الهجاء المتناولة في القرن الثالث عشر قصيدة عنوانها (الانجيل حسب الماركات الفضية) مطلعها: وقال البابوات للرومان في تلك الأيام :إذا جاء ابن الإنسان إلى مقعد جلالتنا فليكن أول ما تقولون : أيها الصديق لم جئت إلى هذا المكان ؟ فإذا لم يعطكم شيئا فألقوا به في الظلمات الخارجية [1] فتكون بذلك قد ضربت الكنيسة ورجالها وباباواتها النصوص الدينية عرض الحائط، لاهثة وراء الأموال والضرائب والأراضي حتى غدت الكنيسة ورجالها أكبر السادة الاقطاعيين في أوربا .

3. **الطغيان الروحي للكنيسة :** اتخذت الكنيسة من سلطانها الديني في قلوب الاتباع المؤمنين مطيّة لاستعبادهم فكريا وروحيا، مستغلة جهل الناس في ذلك الوقت وكون رجال الدين هم الطبقة المتعلمة في تلك الحقبة، فاحتفظت لنفسها وحدها بحق قراءة وتفسير الكتاب المقدس محيطة العقيدة بالطقوس والأسرار، وأقحمت رجالها وسطاء بين الناس وربّهم يحملون مفاتيح الأسرار وتنكشف لهم الحجب، فالطفل لا يعد مسيحيا حتى يعمّد والتعميد لا يتم إلا على يد كاهن، وهو الذي يزوجه وهو الذي يقبل اعترافه بخطاياه ويتقبل توبته [2] وبذلك يكون للكنيسة سلطة روحية على كل الأفراد .

وعززت الكنيسة سلطتها الدينية الطاغية بإدعاء حقوق لا يملكها إلا الله مثل حق الغفران وحق الحرمان وحق التحلة، ولم تتردد في استعمال هذه الحقوق واسغلالها، فحق الغفران أدى إلى المهزلة التاريخية "صكوك الغفران" وحق الحرمان عقوبة معنوية بالغة كانت شبحا مخيفا للأفراد والشعوب في آن واحد، فأما الذين تعرضوا له من الأفراد فلا حصر لهم ، منهم الملوك أمثال "فريديريك" و " هنري الرابع الألماني " و "هنري الثاني الانجليزي" ورجال الدين المخالفين من "آريوس حتى لوثر" والعلماء والباحثون المخالفون لآراء الكنيسة [3] .

وأما الحرمان الجماعي فقد تعرض له البريطانيون فعطلت الكنائس من الصلاة ومنعت عقود الزواج، أما حق التحلّة فهو حق خاص يبيح للكنيسة أن تخرج عن تعاليم الدين وتتخلى عن الالتزام بها متى اقتضت _مصلحتها هي _ ذلك ولم تقتصر الكنيسة على هذا بل طبقت عمليا ما يثبت إصرارها على الطغيان وحشدت الجيوش الجرارة لمحاربة من سولت له نفسه مخالفة آرائها او اعتنق ما يخالف عقيدتها .

---

1 ول ديوارانت : **قصة الحضارة** ، ترجمة محمد بدران،ج 16 ، دار الجيل، بيروت،لبنان ، ص ص 70، 72 .

2 محمد قطب : **مذاهب فكرية معاصرة** ، مرجع سابق ، ص ص 30، 31 .

3 د.سفر الحوالي : **العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة**، مرجع سابق ، ص 130 .

ولا نعني بذلك المسلمين أو اليهود بل الطوائف النصرانية التي اختلفت مع الكنيسة في قضية من قضايا العقيدة أو الشريعة [1] إلى غير ذلك من مبتدعات فرضتها الكنيسة على أتباعها لتمارس السلطة والطغيان الديني عليهم .

4. **الصراع بين الكنيسة والعلم :** الصراع بين الدين والعلم من أعقد المشكلات في التاريخ الفكري الأوربي، فمنذ عصر النهضة إلى عصرنا الحاضر والصراع على أشده بين مؤيدي العلم وأنصار الدين [2] وبمعنى آخر تجلّي الصراع حقيقة بين الكنيسة والعلم، هذا الأخير الذي انتصر فيه العقل واليقين على الخرافة والوهم، ولعل آخر الأقنعة التي سقطت لتكشف عن الوجه القبيح للكنيسة بجلاء هو عندما وقع هذا الصراع، وما صاحبه من اضطهاد الكنيسة للعلماء .

فإن عيوب الكنيسة يمكن أن تفهم عند بعض الناس فيما لا يتجاوز فساد رجال الدين، أما الصراع بين الكنيسة والعلم فقد أخذ شكل الصراع بين الدين والعلم، وجعل الدين في مناقضة للحقيقة بدلا من أن يكون هو الحقيقة المطلقة كما اعتقد الناس عصورا طوالا، فالدين الحق لا يمكن أن يتعارض مع العلم الحق،وقد كان صدام الكنيسة مع العلم للأسباب التالية:

- تحريف الدين ومزجه بالخرافات من العقائد الوثنية وغيرها، ثم الدفاع عنها على أنها حقائق من عند الله، واعتبار الخارجين عنها كافرين يستحقون العقاب .
- تأثر أوربا بالإشعاع الحضاري خاصة في الأندلس وصقلية، والأخذ بالمنهج التجريبي عن المسلمين وطرائق البحث ومناهج التفكير، وما أدى إليه من رفض وصاية الكنيسة على عقول الناس، فثار رجال الكنيسة على الكفار، ولاحقتهم محاكم التفتيش، وصدرت بحقهم قرارات اللعن والحرمان .
- خطأ الكنيسة في التوفيق بين بعض النظريات العلمية وبين الإيمان بوجود إله متوهمة لزوم التناقض بينهما، مثال ذلك موقف الكنيسة من نيوتن ونظريته التي جعلت من الممكن تفسير الظواهر الطبيعية وفق الأسباب دون الحاجة إلى القول بتدخل القوى الخارجية، الأمر الذي اعتبرته الكنيسة ضربا من الإلحاد رغم أن نيوتن كان مؤمنا [3].

1 سفر عبد الرحمان الحوالي : **العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة**، مرجع سابق ، ص 130 .
2 نفسه : ص 145 .
3 نفسه: ص 149 .

وكل هذا الصراع كان ثائرا بين المثقفين ولم يكن للطبقات الشعبية فيه نصيب إلا بعد الثورة الفرنسية 1789 م [1] وبذلك يكون القرن الثامن عشر قد تميز بظهور روح الشك العام في كل شيء تقريبا، وصارت آلهة مفكري تلك الحقبة هي العقل والطبيعة، وسمي بعصر التنوير، ومن أبرز رجاله فولتير وجون جاك روسو .

ومنذ ذلك الوقت ظهرت النظريات الفلسفية والتوجهات العقلية التي تسعى إلى فصل الدين لا عن السياسة فحسب بل عن مظاهر خياة الإنسان، فإلى جانب علمانية السياسة فقد كان مبدأ الحرية الذي رفع شعارا للثورة الفرنسية 1789 م يرمي إلى الدعوة إلى التحرر من وصاية الدين، فغابت المرجعية وانعدمت القيم وصبغت مبادئ العلمانية النواحي الاقتصادية والعلمية وغيرها .

فمن الناحية العلمية مثلا نجد أن العلم قد بدأ يفصل عن الدين، ولا نرى كلمة الله أو الخالق تقترن بأية عبارة في الكتب العلمية، واستبدلت بها كلمات مثل : الطبيعة وغيرها.. بالإضافة إلى إلغاء البحث في الغاية وإهمالها والاهتمام فقط بدراسة الأسباب والمسببات .

وما زالت العلمانية تزحف إلى كل مظاهر الحياة الإنسانية كالأدب والفن ونظام الأسرة وطرائق المعيشة والحياة لتفصلها عن أية مرجعية دينية أو أخلاقية، ويمكن إجمال أسباب نشأة العلمانية فيما يلي :

1. تحريف الديانة النصرانية مما أدى إلى فساد العقيدة وسوء مسير رجال الدين وعدم مواكبة الدين لتغيرات العصر، وتصادمه مع العلم بسبب ما دخل عليه من خرافات .
2. فساد رجال الدين وتسلط الكنيسة وطغيانها الروحي والسياسي والعلمي والمالي، فخرجت الكنيسة عن دورها ، ووقفت ضد الناس بدلا من الوقوف معهم، وأنشأت ما عرف بالدولة الثيوقراطية * التي اعتبر فيها البابا حاكما باسم الله .
3. التأثر بأسس الحضارة الإسلامية سواء عن طريق الحملات الصليبية أو عن طريق الاحتكاك الحضاري وخاصة في الأندلس، وانتقال المنهج التجريبي العلمي عن المسلمين، وكذلك التأثر بفلسفة ابن رشد التي رآها مفكرو الغرب فلسفة علمانية تدعو إلى تحرر العلم والعقل من سلطة الدين ..

1 سفر عبد الرحمان الحوالي : **العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة**، مرجع سابق، ص 164 .

* **الثيوقراطية** : مذهب يقوم على تعليل السلطة السياسية لدى الجماعة على أساس الاعتقاد الديني وهو نظام يستند إلى نظرية الحق الإلهي التي تعتبر الله مصدرا للسلطة، والحاكم بمثابة ظل الله على لأرض، أو مفوض من السماء .

4. الإقطاع الذي اشتركت فيه الكنيسة بل أصبح رجالها من اكبر سادات الإقطاع في أوربا، وما كان يتبع ذلك من تسلط على رقاب الفقراء وتكريسا لبؤسهم وحرمانهم من قبل من يدعون الناس إلى الزهد ويخالفون أقوالهم، ومعلوم أن عوام الناس يثورون ضد الظلم والاضطهاد، عندما يصل إلى تضييق سبل العيش عليهم، وإن كانوا بعيدين عما يدور في ساحات العلماء والمثقفين، لذا عده بعض الباحثين من أهم أسباب نشأة العلمانية .
5. النهضة العلمية والفكرية في أوربا التي انحرفت عن مسار الإيمان بالله ووصلت إلى الإلحاد والمادية، وعلى رأسها النظرية الداروينية التي أدت إلى تبني المقتنعين بها مبدأ الإلحاد وكأنهم وجدوا من خلالها الذريعة لما أرادوه من إنكار الخالق .

المبحث الثاني

العلمانية داخل الخطاب العربي المعاصر

لقد أحرز مصطلح العلمانية شيوعا غير عادي في منطقتنا العربية والإسلامية، بل على مستوى العالم ككل، بحيث أصبح واحدا من أهم المصطلحات في الخطاب التحليلي (الاجتماعي والسياسي والفلسفي) الحديث في الشرق والغرب، وعلى هذا الأساس دبجت المقالات ودارت النقاشات وعقدت الندوات ونشرت الدراسات التي تناولت موضوع العلمانية سواء في العالم الغربي أو العالم العربي الإسلامي، وفيما يلي بعض النماذج لشخصيات عربية تطرقت لهذا الموضوع :

1-العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة عند عبد الوهاب المسيري :

يختلف الدكتور عبد الوهاب المسيري في كتابه القيم " العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة" عن بعض المفكرين، ويرى أن العلمانية مفهومان في دائرتين متداخلتين :

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

والثانية : العلمانية الشاملة : وهي الدائرة الأوسع وتحيط بالأولى، وهي تعني فصل الدين عن الدولة، وعن حياة الإنسان في جانبها العام والخاص، بحيث تنزع القداسة، ويتحول العالم والإنسان والطبيعة إلى مادة يمكن توظيفها لصالح الأقوى، وللاستمتاع بمباهج الحياة ما أمكن وتؤدي العلمانية الجزئية حتما إلى العلمانية الشاملة في نهاية المطاف [1] ففصل الدين عن الدولة يؤدي بالضرورة إلى إلغاء الدين ورفضه كمرجعية في أي مجال من مجالات الحياة.

مصطلح العلمانية مصطلح خلافي جدّا، شأنه شأن مصطلحات أخرى مثل العولمة والتحديث والتنوير، شاع استخدامها وانقسم الناس بين مؤيد ومعارض، ولعلّ مصطلح العلمانية بالذات من أكثر المصطلحات إثارة للفرقة، إذ يتّم الحوار والشجار حوله بحدة واضحة، تعطي انطباعا بأنه مصطلح محدد المعاني والأبعاد والتضمينات .

1 محمد علي البار: **العلمانية جذورها وأصولها** ، دار القلم، ط1، دمشق ، 2008 م ، ص 16 .

ولكننا لو دققنا النظر قليلا لوجدنا أن الأمر أبعد ما يكون عن ذلك لعدة أسباب منها : إشكالية العلمانيين ، أي شيوع تعريف العلمانية واعتبارها : " فصل الدين عن الدولة " وهو ما سطح القضية تماما وقلص نطاقها [1] أي يوجد في تصوره علمانيتين لا علمانية واحدة، الأولى جزئية والثانية شاملة.

ومن الأسباب الأخرى التي أدت إلى تقلص نطاق مصطلح العلمانية تصور البعض أن العلمانية ليست ظاهرة تاريخية شاملة كاسحة، وإنما هي ظاهرة محددة تتم من خلال آليات واضحة (مثل مصادرة أموال الكنيسة وإشاعة الإباحية) يمكن تحديده ببساطة، كما يمكن تبنيها أو التصدي لها بشكل واع .

وانطلاقا من هذا التصور الاختزالي تصبح مهمة من يود التصدي للعلمانية هي البحث عن الأفكار العلمانية والممارسات العلمانية الواضحة وعن القنوات التي يتم من خلالها نقل الأفكار والممارسات العلمانية،ومهمة من يبغي الإصلاح هي ببساطة استئصال شأفة هذه الأفكار والممارسات،عن طريق إصدار تشريعات سياسية معينة وفرض رقابة صارمة على الصور والأفكار الواردة من الخارج [2] لا يمكن أن تنكر أهمية هته الأفكار والممارسات، وفضلها في تقبل الناس للمثل العلمانية،إلا أنها تشكل اختزالا وتبسيطا لظاهرة العلمانية.

كما نجد المسيري يضع أسباب أخرى كتصور العلمانية باعتبارها " فكرة ثابتة لا متتالية آخذة في التحقق " فالعلمانية لها تاريخ، وإخفاق علم الاجتماع الغربي في تطوير نموذج مركب وشامل للعلمانية، كذلك استقرار معنى مصطلح العلمانية في الغرب في الستينات وظنهم أن المعنى قد تحدد واستقر، بينما نجد الدراسات التي تتناول هذا الموضوع من منظور جديد تزداد ظهورا في الآونة الأخيرة مما زاد إبهاما للمصطلح وكسبب أخير حدثت مراجعة للمصطلح في العالم العربي مما أدى إلى التصالح بين القوميين العلمانيين والإيمانيين .

لذلك نجد المسيري قد ميز بين نوعين من العلمانية : العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، كما سبق ذكرهم ، ويعتبر الفرق بين ما يطلق عليه " العلمانية الجزئية " وما يسمى " العلمانية الشاملة " هو الفرق بين مراحل تاريخية لنفس الرؤية حيث اتسمت العلمانية بمحدوديتها وانحصارها في المجالين الاقتصادي والسياسي، حيث كانت هناك بقايا قيم مسيحية إنسانية، ومع التغلغل الشديد للدولة ومؤسساتها في الحياة اليومية للفرد انفردت الدولة العلمانية بتشكيل رؤية شاملة لحياة الإنسان بعيدة عن الغيبيات .

1 عبد الوهاب المسيري : **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، ج1، مرجع سابق ، ص 15 .
2 نفسه : ص 21 .

2- **العلمانية السطحية والعلمانية الجديدة عند محمد أركون :** ونجد محمد أركون يتحدث عن نوعين من العلمانية :

1.2-**العلمانية السطحية** : (النضالية الوضعية الصراعية)

تنطلق من منطلقات عقلانية سطحية عفى عليها الزمن، فهذه العقلانية التي تشكل أساس الحضارة الغربية تذهب إلى ضرورة سيادة العقل البشري القائم على التفحص والتجريب والقياس الرياضي الدقيق، والعقل هنا كما يصفه أركون عقل ضيق جامد متصلب، عقل أداتي، أوصلنا إلى عصرنا الأمريكي والتكنولوجي والاستهلاكي الراهن [1] ويضرب أركون مثلين على هذا النوع من العلمانية :

الأول هو الثورة الفرنسية التي اعتقدت بإمكانية إحلال عبادة الكائن الأعلى وطقوسه محل العبادة المسيحية، وقد أخفقت في ذلك، والثاني هو ثورة أتاتورك التي كرست انتصار العقل الوصفي على الوعي الأسطوري الذي يهيمن على الأغلبية العظمى من المؤمنين، وانطلق أتاتورك من منظور أنه لا توجد إلا حضارة واحدة هي الحضارة الغربية، وينبغي استيرادها وفرضها، وهذا ما فعله ضنا منه أنه سيقضي على التراث الديني بمجرد استيراد العلمنة وفرضها بالقوة، وقد فشل أتاتورك في ذلك ولا يزال الشعب التركي مسلما في غالبيته.

إن البعد الديني حسب تصور أركون ليس أمرا يمكن أن يضاف إلى الإنسان أو يحذف منه، إنما هو أمر لصيق بالوجود الإنساني، فالتوتر الروحي الداخلي والحنين للخلود والأبدية يشكلان بعدا أساسيا من أبعاد الإنسان، فالإنسان بحاجة إلى أن يتجاوز شرطه المادي لكي يعانق شيئا أكثر دواما واتساعا، ولهذا فإن أركون يرفض المقولة العلمانية السطحية الشائعة في بلادنا " الدين لله، والوطن للجميع " فالدين ليس لله فقط، وإنما هو موجود في الشارع وفي أعماق الفرد والمجتمع، وقد تختفي أنماط التقديس وتموت مع أنماط الإنسان التي جعلتها تعيش، أما الله ، كمرجعية مستمرة وكدلالة على المطلق " فهو حي لا يموت" [2] ، ومعناه أن البعد الديني والإيمان بالله ملازم للفرد والوجود الإنساني .

1 محمد علي البار : **العلمانية جذورها وأصولها** ، مرجع سابق ، ص 39 .

2 نفسه : ص 40 .

2.2-العلمانية الجديدة أو العلمانية المتفتحة :

في مقابل العلمانية السطحية الصراعية التي جاءت بعد الثورة الفرنسية وبعد فشل العلمانية السطحية كما أوضحها بمثليه : " الثورة الفرنسية والثورة الأتاتوركية " كان لابد أن يكون هناك تقارب بين الكنيسة والدولة للعثور على صيغة جديدة من أجل علمنة جديدة تتيح إمكانية وجود روحانية جديدة [1] .

ويناقش أركون قضية العلمنة من زوايا مختلفة عما درجت عليه ايديولوجيات لم تر في الطرح العلماني سوى قضية فصل الدين عن الدولة من جهة أن موقف سلبي من الدين نفسه، وقدم مقاربات للعلمنة منفتحة وبعيدة عن الأدلجة أو الاختزالية .

يحدد أركون فهمه للعلمنة بأنها :" موقف للروح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل إلى الحقيقة، والعلمنة تواجه مسؤوليتين أو تحديدين اثنين :

1-كيف نعرف الواقع بشكل مطابق وصحيح؟ أي كيف يمكن أن نتوصل إلى معرفة تحظى بالتوافق الذهني والعقلي لكل النفوس السائرة (بغض النظر عن اختلافها) نحو التوصل إلى الحقيقة ؟ .

وهنا تكمن المهمة والمسؤولية المفتوحة أو المتفتحة باستمرار إنها عمل لا ينتهي ولا يغلق، وهذا يفترض من الباحث أن يتجاوز كل الخصوصيات الثقافية والتاريخية وحتى الدينية (التي ولد فيها) وهي مسألة تبين أن العلمنة هي شيء آخر أكبر بكثير من التقسيم القانوني للكفاءات بين الذرى المتعددة في المجتمع، إنها مسألة تخص المعرفة ومسؤولية الروح (أي الروح البشرية الإنسان) هنا تكمن العلمنة أساسا وتفرض نفسها بشكل متساو وإجباري على الجميع دون استثناء " [2] .

2-" إيجاد الوسيلة الملائمة لتوصيل معرفتنا بهذا الواقع إلى الآخر ، دون أن نشترط حريته أو نقيدها " [3] ، وهنا تكمن لكل مشكلة التعليم والتدريس على امتداد طروحاته حول العلمنة، يصر أركون على ربطها بقضية الحرية، وجعل المفهومين مترابطين ويشدد على رفض تحول العلمنة إلى ايديولوجيا وظيفتها قولبة الفكر أو الحد من حريته، ومن هنا فإن أركون يعتبر مشكلة العلمنة مشكلة مفتوحة للجميع .

---

1 محمد علي البار : **العلمانية جذورها وأصولها** ، مرجع سابق ، ص40 .

2 محمد أركون : **العلمنة والدين** ، دار الساقي ، ط3، بيروت ، 1996، ص 19 .

3 نفسه : ص 11.

ويتساءل أركون هل يحق للإنسان أن يعرف أسرار الكون والمجتمع أم لا يحق ؟ ويجيب أركون على سؤاله هذا بأن هناك إجابتين [1] :

الأولى: أن الإنسان بحاجة إلى قوة خارجية (فوق الطبيعة) ميتافيزيقية غيبية لكي تسيره وتسير أموره .

والثانية : أن الإنسان قادر بحد ذاته على تسيير أموره ، وحل مشاكله وتشكيل الصيغة الأجمل والأفضل للحياة في المجتمع ، دون حاجة إلى قوة غيبية سماوية (وحي ورسل وكتب سماوية) .

ويرى أركون أنه لابد من الجمع بين النظريتين، فلابد للإنسان من هذه الثنائية أي القبول بالغيبيات وفي نفس الوقت القبول بقدرة الإنسان على تسيير أموره في هذه الدنيا، وحل مشاكله فيها، وهذا ما سماه أركون العلمانية المنفتحة وهي علمانية تولي أهمية كبرى للبعدين الروحي والديني لدى الإنسان، ولا يجوز عند أركون حرمان الإنسان من حرية التفكير باسم المقولات الثيولوجية (علم الإلهيات المسيحي) أو بحجة الدفاع عن المقدسات.

كما أنه لا يجوز منع الإنسان من دراسة الدين والتعمق فيه باعتبار الظاهرة الدينية مجالا جادا للمعرفة والفهم وهو كلام فيه كثير من التناقض من جهة المفاهيم الغربية العلمانية ذاتها، ولو فهم الإسلام حق الفهم لعلم أن منهج الإسلام يجمع بين الأشواق الروحية ويوجه الإنسان إلى البحث في هذا الكون دون حرج عليه، بل يعتبر ذلك من العبادة لتي تقرب الإنسان لله [2] ويخلص أركون من ذلك إلى أن العلمنة وحدها هي التي تحرص على البعد الروحي الذي يحتاجه الإنسان، وهي بالتالي تضع هذا البعد في مكانه الصحيح وتمنع المتاجرة السياسية به واستغلاله لأهداف سياسية أو غير نزيهة .

1 محمد علي البار : **العلمانية جذورها وأصولها** ، مرجع سابق ، ص 40 .

2 نفسه : ص 41 .

3-أنور الجندي ونظرته للعلمانية:

كان للمفكر أنور الجندي إسهامات واضحة في الكشف عن مفهوم العلمانية ومناقشة أبعاده وبيان المفاهيم المتعلقة به في ضوء الفكر الإسلامي، إذ نجده يعتمد في تفسيره لفكرة العلمانية على عامل الزمن أو ما يصح أن يعبر عنه بالبعد التاريخي للمفهوم فيذكر أن الغرب قد نشأ في ظروف تاريخية خاصة بهم، وبيئة معينة وزمان معين مع أقوام معينين تتعلق بالكنيسة ولما أحدثته من ظلم، يبرز في محاكم التفتيش وخطرها على حرية الفكر والعلم، مما أنتج سيطرة الكنيسة على الملك والأمراء والعلم ويقول : " نشأت كلمة "علمانية" وهي تتصل أساسا بالقول بالفصل بين الدين والدولة .

ومن هنا فهي كلمة تاريخية لها ارتباط بالبيئة التي استحدثتها وفرضتها، حيث نشأت ونمت في ظل أحداث تاريخية معينة، اتصلت بأوربا وبالدين، وعلماء الدين، وبموقف الدين، والكنيسة من المجتمعات الغربية، وإلى العالم الإسلامي، مع انتقال مترجمات للفلسفة المادية، وما فرضه النفوذ الاستعماري من أنظمة تتصل بالقانون والتربية والتعليم أساسا، وكانت الضغوط القاسية لإحلال القانون الوضعي محل الشريعة الإسلامية والتعليم على النظام الغربي بديلا للمناهج التعليمية العربية الإسلامية [1] .

ويصف الجندي بروز الفكر العلماني بأنه كان ردة فعل قد نشأت عن قصور الدين المسيحي البوليسي الصهيوني في أوربا عن استيعاب شؤون الحياة وتحجر الكنيسة في موقفها من المعارف والعلوم، وتحالفها مع السلطة المستبدة ضد الطبقات الضعيفة والفقيرة والمقهورة، فكانت تلك الفترة عبارة عن صراع بين العلم والتطور من ناحية وبين اللاهوت الكنسي في أوربا .

ويرى الجندي بأن العلمانية سارت في اتجاهين في العالم الإسلامي، الأول ضرورة إلغاء تطبيق الشريعة الإسلامية في الحياة الدنيا، والثاني العمل للقضاء على الدين الإسلامي ذاته والزعم بأن الإسلام عقيدة وشريعة تتغير بتغير الظروف والإدعاء بان الثوابت الاسلامية المتعلقة بالشريعة أو العقيدة عرضة للتغير من وقت لآخر.

ويرفض الجندي تلك المحاولات ويعتبرها من باب التضليل لحقائق الإسلام ويجيب عن تلك الإدعاءات فيبين بأن الدين الإسلامي يجمع بين العقيدة والمعاملات والأخلاق ويقرر لها قواعد أساسية وجوانب تتغير مع تغير الأزمنة، والبيئات وهي المتغيرات.

1 أنور الجندي : **سقوط العلمانية**، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، ص 08 .

ويقرر بعض الحقائق عن الإسلام لبيان سقوط تلك الدعوات وفساد مدلولها منها :

1. رفض الإسلام لمبدأ الفصل والتجزئة القائم على الفصل بين الدين والحياة، بما فيها من نظام وقانون، فالإسلام دين ودولة، ولا يتحرك المجتمع إلا في إطار القواعد والمقاصد الشرعية في مجالات الحياة المختلفة.
2. أن الإسلام يجمع بين عاملي الروح والمادة والعقل والقلب، ولا يقوم على المادة على النحو الذي تقوم عليه الشيوعية والماركسية والعلمانية، وبناء عليه : فإن الإسلام يقيم منهجا يربط بين الدين والحياة في التربية وفي توجيه شؤون الحياة الاجتماعية والاقتصادية، ولا يفصل بينها، إضافة إلى وضع الإسلام ضابطا للعلاقة بين الفرد والمجتمع، ولا يمكن بحال أن تكون الأخلاق معيقة للتقدم بل الأمر على خلاف هذا فالأخلاق هي الدرع الواقي للتقدم .
3. نفي صلة الإسلام بنظرية التطور المطلق الذي ينادي به الفكر الغربي، فالإسلام يقرر وجود قيم ثابتة وقيم متغيرة، وتعد الأخلاق من الثوابت التي لا تقبل التطور حسب النظرية النسبية التي يتبناها الغرب ذلك أنها تستمد من مصدر واحد، فوحدة المصدر تعني وحدة القيم على غير ما يراه الغرب في فلسفاتهم وأفكارهم ونظرتهم إلى القيم على أنها تنفصل عن الدين وتخضع للتغير والتطور بهذه الحقائق تبتدئ الفوارق العميقة بين الطرح الغربي في تصوره للحياة والمنهج الإسلامي الذي لا يمكن أن يقاس بمقياس تلك النظريات، فالإسلام منهج وليس نظرية، فهو يستمد أصالته من مصدره الرباني، ويتجاوب مع الفطرة والعقل والعلم، ولا يتعارض مع الطبيعة البشرية أو سنة التطور في الحياة،ولكنه في إطار الثوابت التي تحمي ذلك التطور من الانحراف والسقوط [1] .

كل ذلك يرسخ الحقيقة التي تبناها الجندي والقائلة بإلحادية الفكر العلماني الذي لا يخرج عن دائرة الشعوبية والماركسية والتغريب والاستشراق التي وفدت على المسلمين للنيل من دينهم والقضاء على ذاتيتهم العربية والإسلامية.

1 أنور الجندي : **أصالة الفكر الإسلامي في مواجهة التغريب والعلمانية** ، دار الفضيلة ، ص 181 .

يقول الجندي :" ومن هنا يتبين لنا أن العلمانية لم تكن قاصرة على أنها دعوة إلى فصل الدين عن الدولة إنما هي المرحلة الأولى التي تهيئ الفكر والمجتمع جميعا لخطوة حاسمة هي علمنة الذات العربية نفسها، على أساس أن تسقط نهائيا وإلى الأبد، وكل ما يتصل بفكرها وتراثها ودينها وقيمها، وأن تعتنق المنهج العلمي أو وجهة النظر العلمية، وهو المنهج الذي يقوم على أساس قياس النظر إلى المجتمع والنفس والأخلاق والإنسان على النحو الذي تقاس به العلوم الطبيعية على أساس الملاحظة والتجربة" [1] .

4-الديمقراطية والعقلانية كبديل للعلمانية عند محمد عابد الجابري : لعله من احدى المفارقات التي تسم مسار المفكر محمد عابد الجابري هو موقفه من أحد الأسس والدعائم التي لابد لكل مشروع نهضوي من أن يتأسس عليها، ونعني بذلك موقفه من العلمانية، ففي حوار المشرق والمغرب وتحت عنوان " الإسلام ليس كنيسة كي نفصله عن الدولة " يذكر الجابري أن مسألة العلمانية مسألة مزيفة في المجال الإسلامي فيقول الجابري : " مسألة العلمانية في العالم العربي مسألة مزيفة بمعنى أنها تعبر عن حاجات بمضامين غير متطابقة مع تلك الحاجات، إن الحاجة إلى الديمقراطية التي تحترم حقوق الأقليات والحاجة إلى الممارسة العقلانية للسياسة هي حاجات موضوعية فعلا، إنما مطالب معقولة وضرورية في عالمنا العربي، ولكنها تفقد معقوليتها وضروريتها بل ومشروعيتها عندما يعبر عنها بشعار ملتبس كشعار العلمانية، وفي رأيي أنه من الواجب استبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر العربي، وتعويضه بشعاري الديمقراطية والعقلانية [2] .

وهنا يؤكد على أننا بحاجة للعقلانية والديمقراطية لا العلمانية (هذا ما كرره في كتابه الدين والدولة وتطبيق الشريعة) .

ويقول : " فهما اللذان يعبران تعبيرا مطابقا عن حاجات المجتمع العربي الديمقراطي يعني حفظ الحقوق، حقوق الأفراد وحقوق الجماعات، والعقلانية تعني الصدور في الممارسة السياسية عن العقل ومعاييره المنطقية والأخلاقية ، وليس عن الهوى والتعصب وتقلبات المزاج " [3] .

1 أنور الجندي : **سقوط العلمانية** ، مرجع سابق ، ص 10 .

2 حسن حنفي، عابد الجابري : **حوار المشرق والمغرب**، دار الفارس، ط1 ، عمان ، 1990، ص39 .

3 نفسه : ص 40 .

مما يعني أن المجتمع العربي ليس بحاجة إلى العلمانية لتحقيق تطوره وتقدمه، وكانت هاته حجته الرئيسية لرفض العلمانية أو على الأقل عدم تحمسه لها وإدراجها ضمن مجال انشغالاته واهتماماته الفكرية .

ويضيف الجابري أنه لا الديمقراطية ولا العقلانية تعنيان بصورة من الصور استبعاد الإسلام ،كلاّ إن الأخذ بالمعطيات الموضوعية وحدها يقتضي منا القول أنه إذا كان العرب هم "مادة الاسلام" حقا فإن الإسلام هو روح العرب، ومن هنا ضرورة اعتبار الإسلام مقوما أساسيا للوجود العربي، الإسلام الروحي بالنسبة للعرب المسلمين، والإسلام الحضاري بالنسبة للعرب جميعا مسلمين وغير مسلمين " [1] مما يؤكد بطرحه للعقلانية و الديمقراطية كبديل للعلمانية، وذلك لا يستدعي استبعاد الإسلام بل يصبح هذا الطرح احدى تجلياته.

يبدو للوهلة الأولى أن الجابري لا يبدي حماسا للعلمانية، ولا يدخلها ضمن الأسس التي يقوم عليها المشروع النهضوي العربي كما تصوره وبلوره في العديد من مؤلفاته وأطروحاته، بل إنه في سجله ونقاشه مع العديد من المفكرين اعتبر العلمانية لا تخص المجال الذي ساد فيه الإسلام كديانة توحيدية ، لأنه لم يعرف مؤسسة شبيهة بالكنيسة التي عرفها الغرب مع المسيحية وفرضت عليه أن يتبنى العلمانية كإحدى الأولويات الضرورية لتحقيق نهضته وتقدمه ، لأن الكنيسة تمثله ومحتكرة للمجال الديني تشكل عائق أمام حرية الفكر وإبداع العقل في الغرب، بخلاف الإسلام الذي لم يعرف مؤسسة مماثلة، وبالتالي فإن العالم العربي الإسلامي ليس في حاجة إلى العلمانية لتحقيق التقدم والتطور، وهذه احدى الحجج أو الحجة الرئيسية لرفض العلمانية، أو على الأقل عدم إدراجها ضمن اهتماماته الفكرية .

5-علمانية نصر حامد أبو زيد سبل الخلاص من سيرة الكنيسة :

يرى نصر أبو زيد أن العلمانية تهتم بهذا العالم الدنيوي فقط، وبالإنسان باعتباره قلب العالم ومركزه بعيدا عن الكنيسة التي جعلت الآخرة الهدف والغاية، ومع هذا فإن الكنيسة في واقعها التاريخي لم تهمل الدنيا بل انغمست فيها لحسابها، وأقامت دولة وخاضت حروبا دامية، وانتشر الفساد في رجالها، وكانت تمارس ايديولوجيا القهر والاستغلال في صراع دنيوي بحت، لا علاقة له باللاهوت والدين، وكلامه هذا حق وصدق .

ويقول : " العلمانية في هذا السياق معركة جزئية وواقعة تاريخية (في أوروبا) ومرتبطة بالكنيسة المسيحية كمؤسسة دينية " [2]، ويرى أن العلمانية لا تعادي الدين في أساسه بل تعادي سيطرة الكنيسة وسلوكها المنحاز للإقطاع والظلم والاستعمار، ورفع أبو زيد شعار " لا سلطان على العقل إلا العقل " .

1 محمد عابد الجابري : **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1 ، بيروت، لبنان، 1996 ، ص114

2 عبد الوهاب المسيري : **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج1**، مرجع سابق ، 84 .

فالعقل هنا هو المرجعية الكلية والنهائية الذي يجبّ كل شيء (وضمن ذلك القيم الأخلاقية والإنسانية والدينية) [1] فتبنى أبو زيد العلمانية لأنها حسب اعتقاده المخرج من سيطرة رجال الدين والكهنوت والتفكير الغيبي ...الخ .

ويرجع نصر حامد أبو زيد العلمانية إلى العالم وليس إلى العلم، ويضيف :" لا يعني هذا أن العلمانية في تطورها التاريخي مفصولة على العلم، فالاهتمام بالعالم وبشؤونه وبالإنسان بوصفه قلب العالم ومركزه " هو جوهر دعوة العلمانية، ويرى أن هذا الموقف مناقض لموقف الكنيسة الذي يجعل " الآخرة " ، و"العالم الآخر" الهدف والغاية [2] .

ومع هذا فإن الكنيسة في واقعها التاريخي لم تهمل شؤون الدنيا، بل انغمست فيها لحسابها، وأن الإقطاع الغربي وظف الدين في دعوة المستغلين للبحث عن الخلاص الأخروي والانصراف عن الدنيا، وكانت الكنيسة تمارس ايديولوجيا القهر والاستغلال في صراع دنيوي لا علاقة له باللاهوت والدين (الحق) .

والعلمانية في هذا السياق معركة جزئية، ومجرد واقعة تاريخية محصورة بنطاق التاريخ الغربي، ومرتبطة بخصائص الكنيسة المسيحية (كمؤسسة دينية لا كعقيدة دينية) ومن الواضح أن الصراع هنا يجري في المجال الاقتصادي والسياسي، ويرى نصر أبو زيد أن العلمانية لا تعادي الدين في ذاته، بل تعادي سيطرة الكنيسة وظلمها واستعمارها [3] .

والخلاصة أن نصر حامد أبو زيد قد أصاب في أن العلمانية مرتبطة بالغرب والحرب ضد الكنيسة والكهنوت وتاريخها المظلم وسلوكها المنحاز إلى الإقطاع والظلم والاستعمار والقهر واستغلال المستضعفين بدعوى البحث عن الخلاص الأخروي، فكانت العلمانية في نظره هي السبيل الوحيد للخلاص من سيطرة الكنيسة ورجال الدين والكهنوت .

1 عبد الوهاب المسيري : **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة** ، مرجع سابق، ص 84 .
2 محمد علي البار : **العلمانية جذورها وأصولها** ، مرجع سابق ، ص 44 .
3 نفسه : ص 45 .

نتيجة :

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

ومنذ ذلك الحين ظهرت النظريات الفلسفية والتوجهات العقلية التي ترمي إلى فصل الدين عن الدولة، ونجد مفهوم العلمانية قد انتقل إلى الأوساط الفكرية العربية فأحرز شيوعا غير عادي، وأصبح من أهم المصطلحات في الخطاب التحليلي، ومن أهم المفكرين الذين تطرقوا لهذا الموضوع نجد عبد الوهاب المسيري الذي فرق بين العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، وفرق محمد أركون بين العلمانية السطحية والعلمانية الجديدة، أما محمد عابد الجابري فقد تبنى العقلانية والديمقراطية كبديل للعلمانية، في حين نجد نصر حامد أبو زيد يرى أن العلمانية سبيل للخلاص من سيطرة الكنيسة وسلطة رجال الدين .

تقديم :

على سبيل التمهيد لهذا الفصل يمكننا القول بأننا نجد أنفسنا أمام فيلسوف نقدي كونه يرفع شعار النقد الإبداعي من أجل تحقيق الاستقلال الفلسفي، طارحا بذلك قضية الإبداع ورافضا لكل أشكال الإتباع، ناقدا بذلك التفكير الإيديولوجي الذي يقوم على الدمج والتبعية، وداعيا إلى البديل التنويري، العقلاني، العلماني، القائم على الفصل والتمييز .

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

فجاءت فلسفة نصار تحمل شعار العقل المنفتح على مختلف المجالات وعلى طاقات الإنسان المختلفة، فتدعو بذلك إلى العقلانية المنفتحة التي لا ترى في العقل المجرد الوسيلة الوحيدة للمعرفة، كما دعى مشروعه الفلسفي إلى انتصار العلمانية بمفهومها السياسي ومفهومها التنويري .

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

وذلك ما سنتناوله في صفحاتنا الآتية من خلال مبحثي العلمانية السياسية والعلمانية التنويرية

❖ تأسيس ناصيف نصار للبديل العلماني :

إن العلمانية هي هدف مشروع ناصيف نصّار الأكبر، لذلك نجد هذا المصطلح حاضر بكثرة في جل مؤلفاته خاصة من الجانب النظري، أي نجد المفكر يحاول نحت بعض المصطلحات والمفاهيم تعبيرا عن إمكانية الإبداع وقدرة التفلسف، وذلك ما وجدناه في كل أعماله الفلسفية، فنجده يربط العلمانية بمفهوم العدل بهدف إعادة بناء المفهوم وضبطه، كما يحاول التفكير في العلمانية من زاوية فلسفية للوقوف على تطور الإنسانية في التاريخ نحو العلمانية، وكشف ماهيتها والمبادئ التي تنبنى عليها، بهدف تجاوز اللبس وسوء الفهم، فنجده يميز بين العلمانية كمفهوم واسع منفتح، والعلمانية كمفهوم ضيق منغلق [1] .

ويؤكد ناصيف نصّار أن العلمانية أتت لكي تخترق الصراع التاريخي بين السياسي والديني، وتبين حدود كل منهما، وتبين ماهية كل منهما ودرجة التفاعل الممكنة، والعلمانية ليست إلا إجراء يسعى لتنظيم العلاقة بين الدين والسياسة والمجتمع [2] ، وللمرور إلى العلمانية لابد من نزع الصفة الدينية عن الدولة .

يبدأ ناصيف نصّار بالتساؤل عن مسوغات فصل الدين عن الدولة لشرح مفهوم العلمانية، لأن العلمانية محل جدل ونقاش كبيرين يفضي إلى الاختلاف في تحديد الماهية لتعدد العناصر المكونة للمفهوم أو العناصر الفاعلة في الظاهرة، كما أن التمايز سببه اختلاف الزوايا التي ينظر منها الدارس، ويحاول نصّار في ظل هذه الوضعية أن يقدم تعريفا يكون قادرا على الصمود في التاريخ وله الفاعلية الوظيفية في الحاضر والمستقبل، فنجده يقدم تعريفين أو مفهومين للعلمانية :

1- مفهوم ضيق : يقول : " المفهوم الضيق يتمحور حول العلاقة بين الدين والدولة " .

2- مفهوم واسع : يقول : " المفهوم الواسع يستوعب المفهوم الضيق على أساس أنه يتمحور حول العلاقة بين الدين والدولة" [3] .

والمفهوم الضيق إنما يقصد به المفهوم السياسي للعلمانية، بينما المفهوم الواسع هو المفهوم التنويري للعلمانية .

---

1 زروخي شريف وآخرون: **العلمانية والسجلات الكبرى في الفكر العربي المعاصر، من هواجس التأسيس المتعالي إلى مآزق النقد الحديث**، دار الروافد الثقافية، ناشرون،ط1،ابن النديم، الجزائر،2015 ، ص 111 .

2 نفسه : ص 111 .

3 نفسه : ص 121 .

المبحث الأول

العلمانية السياسية

I.العلمانية السياسية :

ارتبط مفهوم العلمانية بكل ما هو سياسي في استقلاله عما هو ديني، فاختلفت التعاريف، ولكن كانت تنتهي كلها تقريبا إلى القول :" إنها استقلال دستور الدولة وسائر تشريعاتها وأنظمتها عن الاعتبارات الدينية والمذهبية، وليس معنى ذلك نبذ للاعتبارات الدينية والمذهبية نبذا عدائيا، فالدساتير والقوانين والأنظمة قد تستوحي تلك الاعتبارات، ولكنها تستوحيها كمعطيات تراثية فكرية وأخلاقية، وخاضعة للتطور ولسيادة للشعب، مصدر السلطة ومرتكزها " [1] وهو تعريف واضح ودقيق يركز على البعد السياسي للعلمانية من خلال استقلال الدولة ودستورها وتشريعاتها وتنظيماتها عن الاعتبارات الدينية والمذهبية.

كما أنه تعريف نتج لاعتبارات فلسفية أحيانا، أو تاريخية ارتبطت بالثورة الفرنسية، وما قامت عليه من مبادئ، أو لأسباب تعلقت حتى بحركة الإصلاح الديني، وتقبل الكنيسة لفكرة الفصل، ولم يتوان ناصيف عن ولوج هذه الإشكالية لتحقيق مشروعه الفلسفي القائم على ثنائية العلمانية والاستقلال الفلسفي .

1-السلطة السياسية والسلطة الدينية :

يرى ناصيف نصار أن الإطار العام للتفاعل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية يتأسس على مقولة الدنيوية، فالسلطة السياسية هي سلطة دنيوية محضة من حيث المصدر والغاية، بينما السلطة الدينية فهي متصلة بالغيب والايمان هو شرط قيامها، واتصالها بالغيب ليس معناه عدم الاهتمام لأمور الدنيا وشؤونها، يقول ناصيف نصار [2] : " اتصال السلطة الدينية بالغيب بحسب ما تطرح نفسها، لا يعني أنها لا تبالي بشؤون الدنيا، فالدنيا موجودة بالنسبة إلى السلطة الدينية واقعا وقيمة، إذ أنها ليست سلطة دينية إنسانيا في عالم الغيب، بل في هذه الدنيا، غير أن اهتمام السلطة الدينية بالدنيا لا يجعل منها سلطة دنيوية محضة، فالدنيا مقصودة ومدركة ومستخدمة عند السلطة الدينية من وجهة الغيب في سبيل الحياة الآخرة، والسعادة الأخروية أو في سبيل السير فيها وتسييرها بموجب إرادة عليا مطلقة.وليس هذا هو اتجاه السلطة السياسية، فالدنيا مقصودة ومدركة ومستخدمة عند السلطة السياسية من وجهة الإنسان الإجتماعي، في سبيل تشكيلها وتسييرها وفقا لإرادتها وأهدافها المنبثقة من طبيعة الوجود الاجتماعي " [3] .

---

1 عبد الله لحود : **في العلمانية والديمقراطية** ، دار النضال، بيروت، 1992، ص 45 .

2 ناصيف نصار : **منطق السلطة، مدخل إلى فلسفة الأمر**، دار أمواج، ط1، بيروت، 1995 ، ص143 .

3 نفسه : ص 144 .

ولضبط علاقة التفاعل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية حسب نصار يمكن أن تنشأ أشكال متعددة نظرا لاختلاف الأديان والدول ، أو الظروف التاريخية التي لها دور في تفضيل شكل على آخر، إلا أنه صنفها إلى خمسة أشكال يقول : " يمكن جمع هذه الأشكال وتصنيفها على وجه الإجمال في أشكال خمسة رئيسية هي : شكل الإدماج وشكل الإنكار وشكل التحالف وشكل الاستبعاد وشكل الاستقلال، هذه الأشكال تحدد مواقف أساسية للسلطة السياسية من السلطة الدينية ، وطرق تعامل ناتجة من تلك المواقف "[1] هذه الأشكال التي تحدث عنها ناصيف نصار هي مجموعة من العلاقات : علاقة اندماج أو إنكار أو تحالف أو استبعاد أو استقلال، التي يمكن من خلالها خلق التفاعل بين السلطتين .

" وفي الشكل الاندماجي تتوحد السلطة السياسية مع السلطة الدينية، فتصبح مظهرا من مظاهرها أو فرعا من فروعها ، ويصبح الحاكم السياسي هو نفسه الحاكم الديني، أو حاكما بأمره أو باسمه " [2] فتتمظهر بذلك الدولة السياسية في شكل ديني ثيوقراطي ، وهنا تكمن خطورته لما له من إغراء يجعله حزبا للجماهير خاصة إذا افتقروا إلى الوعي الفكري والثقافي الذي وجب أن يميز هذا الأنموذج السياسي الديني، لذلك فإن الاندماج أو التوحد الذي يسود السلطتان يعني وجود شكل واحد للدولة، وهو الدولة الدينية التي تعتبر الدين أساسا شاملا لجميع مجالات الحياة وميادينها.

يقول نصار : " إن لاهوت السلطة يصبح لاهوتا ثيوقراطيا عندما يقرر أن الله نفسه يتدخل في حياة الإنسان الاجتماعية السياسية، ويخضعها لمشيئته من خلال المرجعية الدينية التي تتولى تفسير وتنفيذ تعاليمه وشرائعه " [3] وهو طرح فيما نعتقد وما يعتقد نصار لا يميز بين الدين والخطاب الديني، فتتحول السلطة الدينية من مجموعة القواعد والضوابط والأحكام التي تنظم حياة الأفراد اجتماعيا وسياسيا واقتصاديا وروحيا إلى نوع من الممارسة الرهبانية، تحتكر الحقيقة فيها عند رجال الدين الذين يمثلون الحقيقة الدينية، وبالتالي فهم يمثلون السلطة الدينية.

1 ناصيف نصار : **منطق السلطة، مدخل إلى فلسفة الأمر** ، مصدر سابق ، ص 144 .

2 نفسه : ص 147 .

3 نفسه : ص 149 .

إن مسألة حضور الله في حياة الإنسان ليست فيما يعتقد نصار مثل حضور الشمس في دنيا الطبيعة لأنه لو كذلك لما كان هناك اختلاف اليوم حول أحقية السلطة الدينية في استيعابها لكل مناحي السلطة السياسية، لأنه آنذاك تكون الدولة الدينية أفضل الدول على الإطلاق، لكن الحقيقة أن حضور الله في دنيا الإنسان ليس كحضور الشمس في دنيا الطبيعة [1] لأن لحظة الوعي البشري ليست لحظة واحدة، وتلقي الخطاب الإلهي ليس على أنموذج واحد، وتصبح كلمات مثل : الامتثال، والطاعة، والتقديس، والتفكير، والتعنيف، والترهيب هي أدوات سياسية غير بريئة في أيدي من يعتقدون أنفسهم من رجال الدين، لبسط تصوراتهم وآرائهم الخاصة عن الدين.

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

إن الحقيقة في صورتها المثلى تستوجب المقابلة بين الوحي بوصفه مطية لطرح تصورات وقضايا ترتبط بالله، وصفاته وأفعاله وعنايته بالإنسان، وبكل الكائنات، وبين الوعي بوصفه وسيلة مباشرة لفهم الوحي من جهة والكشف عن أسرار الطبيعة وسائر القوانين التي تحكم الإنسان إنسانيا وبيولوجيا وبيئيا، فمن التناقض القول بإمكانية خروج الإنسان من وضعه الطبيعي عندما يتفاعل مع الوحي، فالدين بفضل طاقته الروحية المحفزة وقواعده الدنيوية الموجهة، يضطلع بمهمة صناعة الإنسان الذي يرتكز على طبيعته الاجتماعية الدنيوية لأجل تحقق الفعل الإبداعي الحضاري السياسي الدينيوي .

لذلك فإن ناصيف نصار يؤكد أن الدولة الدينية واقعة في تناقضين بحسب طبيعتها، فإن كانت دينية بالمعنى المطلق فهي دولة مفارقة للإنسان الطبيعي، فهي دولة اللا دولة، وإن كانت دولة بالمعنى الممارس والمعروف اليوم بما هو كائن فهي خدعة سياسية تقوم على التماهي مع الدين لأغراض استبدادية [3] .

1 ناصيف نصار : **منطق السلطة، مدخل إلى فلسفة الأمر** ، مصدر سابق ، ص 149 .

2 نفسه : ص 19 .

3 جلول مقورة : **فلسفة التواصل** ، مرجع سابق، ص 180 .

وينتقل ناصيف نصار من الشكل الاندماجي لتفاعل السلطة السياسية والسلطة الدينية، إلى الشكل التحالفي وهو شكل آخر من أشكال العلاقة بين السلطتين، وهذا التحالف غير قائم على الانفصال التام، كما أنه لا يذيب الواحدة في الأخرى، غير أن الصراع على السيادة وارد فيما بينهما، يقول عن التحالف أنّه : " لا يلغي تماما إمكانية التصارع على السيادة والأولية فيما بينهما، ففي التحالف بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، يختفي الصراع وراء الخدمات المتبادلة والمصالح المشتركة " [1] .

فتختفي حدة الصراع متى اتسعت دائرة المصالح المتبادلة بينهما، لكن مسألة طغيان سلطة على الأخرى هي أمر وارد، وللتحالف بين السلطتين أنواع فهناك التحالف القوي والتحالف الضعيف، والتحالف البنيوي والتحالف المرحلي، وبقدر ما يشتد التحالف نقترب إلى الاندماج، وبمقدار ما يتراخى نبتعد عنه ، لذلك لم نصل إلى تحقيق دولة دينية بالمعنى الكامل، ولا على دولة علمانية بالمعنى التام [2] .

لذلك ينحو ناصيف نصار نحو العلاقة بين السلطتين المتمثلة بالاستقلال بالمعنى الصحيح للكلمة، بحيث لا يكون هناك انغلاق ولا تجاهل، وإنما احترام وتفتح وانفصال ليس من طرف واحد، و إنما من الطرفين وفي ذلك يقول ناصيف نصار : " يظهر بوضوح أن الاستقلال بين السلطة السياسية والسلطة الدينية يقتضي الاعتراف المتبادل بينهما بحق كل واحدة منهما بوجود منفصل عن وجود الأخرى " [3] أي أن الاستقلال بين السلطتين يقتضي من كل واحدة منهما الاعتراف بالأخرى بوجود منفصل لكل منهما .

لكن مع ضرورة تحديد وتنظيم العلاقات في ظل التداخل بينهما على المستوى المجالي الديني والاجتماعي، فالدولة بالمعنى السياسي مثلا من حقها أن تراقب أشكال وأنماط التدين، وتشكل الممارسة الدينية، بحيث نحافظ على وحدة وأمن الأمة، والدين بوصفه كيانا روحيا يساهم في تقنين وتنظيم العلاقات التربوية و الأسرية، لذلك لابد من فرض الاحترام عن طريق الاستقلال المقنن دستوريا، حيث أن الدولة كيان اجتماعي وسياسي تتجاوز مفهومها الديني، مما يسمح بالتعايش بين المذاهب الدينية [4] .

1 ناصيف نصار : **منطق السلطة**، مصدر سابق ، ص 160 .

2 نفسه : ص 161 .

3 نفسه : ص 178 .

4 جلول مقورة : **فلسفة التواصل** ، مرجع سابق، ص 181 .

لكن ناصيف نصار وإن كان يقرّ بسهولة المهمة نظريا فإنه يقرّ أيضا بصعوبتها عمليا لكن تحقيقها ليس مستحيلا، إنه يتطلب فيما يؤكد : " فهما صحيحا لظاهرة السلطة في دنيا الإنسان، وانضباطا ذاتيا عند كل إنسان صاحب سلطة، وانتصارا في كيان الإنسان الاجتماعي لإرادة الوحدة النسبية على الوحدة المطلقة، وشيوع ثقافة العقل والحرية والمسؤولية في المجتمع إجمالا " [1] .

والعبرة ليست بالقضاء على الاختلافات وإنما بتجاوز تحولها إلى خلافات وصراعات وحروب وفتن، والتي تحتاج إلى حاكم حكيم يزن الأمور وزنها الحقيقي، ويعي قبل غيره مستويات التخاطب بين ما هو ديني وما هو سياسي، من أجل الوصول إلى تسوية عادلة للمشكلات المطروحة، تتجاوز علائق الاستبعاد والإنكار، وحتى الاندماج، والتحالف للوصول إلى الاستقلال الواعي والحر والأخلاقي والعقلاني والهادف [2] .

2-نحو ديمقراطية وطنية ليبرالية :

إن الحديث عن العلمانية السياسية وتطبيقاتها يمر حتما بالارتكاز على مفهوم الدولة الديمقراطية الليبرالية ما دامت تعني التحرر التام من أن يكون الدين أساس قيام الدولة، وعندما يتعلق الأمر بالوطن العربي فهي حالة الارتباك و التردد والاعتراض اتجاه الديمقراطية .

يقترح نصار أنموذجا للديمقراطية الليبرالية سماها التكافلية أو الوطنية، يتجاوز بها سقطات الديمقراطية الاشتراكية الانقلابية على وجه التحديد، وكذلك معايب الديمقراطية التوافقية الطائفية، وهو مبدأ تحليله النظري من المقولة المركزية الديمقراطية، وهي الشعب التي لا تحمل دلالة واحدة، إن القول بأن الشعب هو مصدر السلطة لا يحسم المسألة تماما، فعن أي شعب نتحدث " الشعب في التصدر الشعبي الاشتراكي للديمقراطية هو بصورة إجمالية مجموعة الطبقات والفئات العاملة في المجتمع في مقابل الفئات والطبقات المالكة للرأسمال " [3] .

1 ناصيف نصار : **منطق السلطة**، مصدر سابق ، ص 183 .

2 جلول مقورة : **فلسفة التواصل** ، مرجع سابق، ص 182 .

3 ناصيف نصار : **مطارحات للعقل الملتزم** ، في بعض مشكلات السياسة والدين والايديولوجية، مصدر سابق ، ص 258.

لكن الديمقراطية بالمعنى الاشتراكي القائمة على نقص وتبيان تهافت الديمقراطية الليبرالية، لم تتوحد ـحسب نصارـ ضمن تصور موحد، بل يمكن إرجاعها إلى اشتراكية إصلاحية تشدد على الهدف الاقتصادي والاجتماعي دون أن تنفي المبدأ القومي والليبرالي، ثم اشتراكية ثورية ماركسية شيوعية، ثم الاشتراكية الانقلابية، والأقوم هو اتخاذ طريق فعال وسريع، برأي الاشتراكيين الانقلابيين [1] وعليه فدخول الجيش السياسة لن ينزع عنه طابعه العسكري الانقلابي، مهما أراد الاشتراكيون الانقلابيون، والحكم هو الهدف .

إن التصور النظري لناصيف نصار حول النظام الديمقراطي التوافقي ينطلق من ارتكاز هذا النظام على الاعتقاد في حتمية تحقيق الأمن الاجتماعي، وذلك ليس انطلاقا من مدلول الدولة الأمنية أو البوليسية على الطريقة الانقلابية، ولكن بإعطاء حقوق سياسية للجماعات الاثنية التي تملك هوية خاصة، وانتماء خاصا يميزها، فالعدل الديمقراطي يقتضي منح حقوق سياسية لهذه الجماعات، يقول نصار : " الشعب بحسب هذا المذهب لا يؤكد وحدته بعلاقة مباشرة بينه وبين أفراده بل بعلاقة ذات مستويين : الأول منهما عائد إلى الجماعات الاثنية التي يضمها والثاني عائد إلى ما يجعله يضم بالفعل تلك الجماعات في كيان سياسي واحد، وهنا بالضبط معنى التعددية في تركيب الشعب الواحد" [2] .

إن الأمر الصعب المطروح أمام الديمقراطية التوافقية هو التعدد الاثني غير المنظم إقليميا، والواقع يؤكد عجز الديمقراطية التوافقية عن تنظيم وضبط السجال السياسي، لأنها دوما تختار كحل أمني إرضاء الجماعات على حساب حقوق الشعب، وبذلك تنتهي إلى تفتيت الوحدة وإلغاء المواطنة [3] التي تعتبر أهم الأهداف التي تسعى الديمقراطية لتحقيقها، ومن خلال قول ناصيف نصار أن :" الديمقراطية الليبرالية هي شعب يعي أنه يمثل جملة أفراده من دون اختزال لشخصياتهم وهوياتهم، ومن دون طمس لتعدد أهوائهم ومنازعهم، ومن دون تنكر لمصالحهم الخاصة " [4] فإنه يرى بأن الديمقراطية ليست مجرد حكم سياسي أو نظرية فلسفية بل هي كذلك مسألة تربية، كما أنها مرتبطة بالوعي، ويعد النطق وسيلة الفرد الليبرالي الديمقراطي في إحداث التفاعل والتواصل بين أفراد المجتمع .

---

1 ناصيف نصار : **مطارحات للعقل الملتزم** ، مصدر سابق ، ص 260 .

2 نفسه : ص 272 .

3 نفسه : ص 273 .

4 ناصيف نصار: **في التربية والسياسة، متى يصير الفرد في الدول العربية مواطن**،ط2،دار الطليعة، بيروت،2005، ص289.

إن نجاح الفعل الديمقراطي الليبرالي يتأتى من خلال اعتباره مشروع مجتمع يقوم أولا على التربية قبل السياسة، وهنا يشير نصار إلى التركيز حول تربية المواطن وتفعيل مشاركته، باعتباره عنصرا أصيلا ، وعضوا فاعلا ومسؤولا، فالخطاب الديمقراطي هو خطاب أخلاقي وسياسي وعقلاني، يقول نصار : " إن الديمقراطية الحقّة ليست الديمقراطية الليبرالية، بل الديمقراطية الوطنية الليبرالية " [1] فعلى الفرد أن يكون مواطنا صالحا متشبع بالقيم الليبرالية التي استقاها في تربيته .

إن الديمقراطية مفهوم دخيل على المجتمع العربي، ولتصبح من تصورات العقل العربي التراثية وجب أن يضطلع المجتمع الديمقراطي الليبرالي الوطني العلماني بمهمتين : الأولى تقوم على نقد المقولات المستترة وراء المظاهر والمؤسسات ذات الطابع الحديث، وأبرزها مقولة القهر القائم على نفي المعارضة والاستبداد في صورته التي يمتزج فيها الحكم الفردي المطلق مع أنماط أخرى من الحكم، والملك القائم على تحديد وضع معين للعلاقة بين الحاكم والمحكوم [2] .

أما الثانية تختص بالتربية السياسية التي تقوم على مبادئ ثلاث : أسبقية الانتماء الوطني عن أي انتماء آخر، المساواة بين كل الأفراد، وأخيرا الحرية المسؤولة [3] لتصبح الديمقراطية المرتكزة على القاعدة العلمانية همّا يحمله الجميع من اجل تجاوز الخلافات ذات الطابع الإيديولوجي، وتحقيق التوازنات والتوافقات ذات الطابع العلماني، لتحقيق ديمقراطية ليبرالية وطنية علمانية .

1 ناصيف نصار : **في التربية والسياسة**، مصدر سابق ، ص 295 .

2 ناصيف نصار : **مطارحات للعقل الملتزم** ، مصدر سابق ، ص 78 .

3 نفسه : ص 79 .

المبحث الثاني

العلمانية التنويرية

يعتقد ناصيف نصار أن العلمانية بالمعنى الذي ورد في كتاب " العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة" لعبد الوهاب المسيري يجعل منها نظرة عقلانية شاملة إلى العالم المتكون من الإنسان والطبيعة مرتبطة ارتباطا وثيقا بفلسفة الواحدية المادية التي ترجع الإنسان إلى الطبيعة ، والطبيعة إلى المادة، وهكذا يقول نصار : "إذا كانت العلمانية الجزئية تعني فصل الدولة عن الدين، فإن العلمانية الشاملة تعني فصل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية عن الحياة في جانبيها العام والخاص" [1] أي أنها تتجاوز حدود القول بفصل الدين عن الدولة، إلى فصل القيم الإنسانية والدينية والأخلاقية عن الحياة .

وفي هذا الصدد يطرح نصار التساؤل الآتي: " إذا كان من الضروري لفهم حقيقة العلمانية عدم الاكتفاء بفصل الدين عن الدولة، فهل من الضروري ربطها في المبدأ أو في الواقع بفلسفة الواحدية المادية ؟ فيجيب اعتمادا على الحضارة الغربية كنموذج بارز في ممارسة الطرح العلماني، وفيها: " لا تسود الفلسفة الواحدية المادية كرؤية وحيدة إلى العالم ، على الرغم من النفوذ الكاسح لثالوث الرأسمالية والعلوم والتكنولوجيا" [2] ذلك أن النزعة الإنسانية تتميز بالتجدد، وترتبط بالمبادئ الحقيقية والأخلاقية التي تسمو وترتقي بكرامة الإنسان، يقول نصار : " ما دامت العقلانية بعيدة عن تحويل استقلالية العقل إلى امبريالية للعقل، أو إلى عبادة للعقل فإن العلمانية ستظل فضاء مفتوحا ضامنا لحرية العقل، والتفكير به وفيه، ونقده في ذاته وفي إنجازاته، وذلك لأن العلمانية ليست ميتافيزيقا ولا تستلزم بالضرورة ميتافيزيقا واحدة بعينها " [3].

لذلك نجد ناصيف نصار يؤكد أن العلمانية ليست خروج عن القيم وعن الدين ولكنها خروج من هيمنة هذه القيم والدين، بحيث تتحول الحقائق إلى ايديولوجيا وإلى تسلط وسيطرة، فيفقد الإنسان حريته، وحقه في الاختيار والمعرفة والتدين، وفي ذلك تجاوز للمعنى السلبي للعلمانية على أنها انفصال عن القيم الأخلاقية والإنسانية، إلى ضرورة الحديث عن تنظيم ووعي لهذه العلاقة .

1 ناصيف نصار : **الإشارات والمسالك ، من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ، 2011، ص262

2 نفسه : ص 262 .

3 نفسه : ص 262 .

والحديث عن العلمانية التنويرية يوحي بالدور الذي تؤديه في تكوين رؤية فلسفية واضحة حول الإنسان والعلم ولعقل والحرية والمواطنة وغيرها ، لذلك وجب الحديث عن العلمانية بوصفها عقلانية وعلمية وحرية ومواطنية .

1- نحو مجتمع علمي علماني :

يفتتح ناصيف نصار مقالته " نحو مجتمع علمي علماني " بعبارة للفيلسوف "برتراند راسل" في قوله : " المجتمع العلمي كما أتصوره هو المجتمع الذي يستخدم خير منهج علمي في الإنتاج والتعليم والدعاية " [1] وهكذا يحاول راسل من وجهة نظر نصار أن يرى مجتمعا علميا أضحى فيه المنهج العلمي هو الضامن الأساسي للنشاط والتنظيم، وأفرز هذا التصور أنموذج تكنو قراطي لزم عنه حكم الأقلية والخبراء، وفي ذلك تهديد لكينونة الإنسان القائمة على الحرية والعدالة وحقوق الإنسان .

ويضيف نصار قائلا: " هذه الفكرة تصلح أن تكون منطقا لتفكيرنا في المجتمع العلمي الذي نود تحقيقه إذ أننا نعيش في ظل نظام ديمقراطي يتعين عليه أن يقيم علاقة صحيحة، ليس بين العلم والسياسة وحسب، بل قبل ذلك بين الأفراد والجماعات والدولة من جهة، وهوية المجتمع الذي يتم الانتماء إليه من جهة ثانية" [2] أي أنه يرتكز على هذه النتيجة لإحداث تغييرا في مضامين مفهوم المجتمع العلماني الذي يضمن علاقات سليمة بين الأفراد والجماعات والدولة، إضافة إلى العلم والسياسة، ولذلك يؤكد نصار أنه لا يمكن فصل الاتجاه نحو العلمية عن الاتجاه نحو العلمانية .

على المجتمع _حسب نصار_ أن يتحرر من قيود البدائية وصفات الذهنية التجريبية الحسية، وذلك بأن يرفع حجم أو مستوى استعداده لاستعمال المنهج العلمي في النظر والعمل، مع ضرورة وجود تجاوب من المؤسسات المنتجة للمعارف والوسائل العلمية، هاته الأخيرة التي تتعدى مجالات العلوم الطبيعية والرياضية إلى مجال أكثر تأثيرا في فهم الإنسان والمجتمع، وهي العلوم الإنسانية .

1 ناصيف نصار: **نحو مجتمع جديد، مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي**، ط5، دار الطليعة،بيروت، 1995 ،ص 179
2 نفسه : ص 186 .

يقول ناصيف :" العلوم الإنسانية تؤثر في نوع العلمية التي يأخذ بها المجتمع أكثر من العلوم الرياضية والطبيعية، إنها تقدم الوسائل اللازمة للسيطرة على الإنسان و المجتمع " [1] والسيطرة ليست الهيمنة بل هي خيار استراتيجي من أجل الوصول إلى تحقيق المجتمع العلمي العلماني، الذي يقوم على ركيزة التخطيط، فالعلمية تفترض منهج واضح وقصدي نحو تحقيق أهداف معينة، وتنظيم للأفكار والوسائل، وفي ذلك يقول نصار : " تختصر فكرة التخطيط كل ما يمكن

قوله في موضوع علمية المجتمع ، فالتخطيط تأليف بين النظرية والتطبيق، أي أنه يقوم على أساس دراسة علمية للواقع الاجتماعي مع محاولة إخضاع حركة الواقع لاتجاه معين، لذلك يقال أن المجتمع المتقدم علميا وصناعيا هو المجتمع المؤهل للتخطيط والقادر على التحكم بمصيره ومصير غيره " [2] ، أي أن المجتمع العلمي يقوم على ركيزة التخطيط الذي يجمع بين الجانب النظري القائم على الدراسة العلمية للواقع، والجانب التطبيقي من خلال إخضاع المجتمع للاتجاه المنشود والمحدد.

ويقول أيضا : " إنه استخدام المنهج العلمي في التخطيط لقطاعات الإنتاج وقطاعات التعليم والتربية من الضرورات الأولى لقيام المجتمع العلمي " [3] الأمر الذي يجعل من التخطيط جوهر قيام المجتمع العلمي العلماني بكل مناحيه و جوانبه .

ويطرح نصار سؤاله :" من يستخدم المنهج العلمي لوضع التخطيط وتنفيذه ؟ " ثم يجيب قائلا : " بما أننا نتكلم عن المجتمع ككل فإن المسؤول عن وضع التخطيط وتنفيذه إنما هو الدولة وبالتالي الحكومة " [4] أي المجتمع ممثلا في الإرادة السياسية الناجمة عن ديمقراطية ليبرالية وطنية، وبالتالي فإن على الحكومة أن تسير شؤون المجتمع على هدى العلم، لتكون بذلك دولة علمية تسعى لتحقيق مجتمع علمي .

1 ناصيف نصار: **نحو مجتمع جديد** ، مصدر سابق ، ص 187 .
2 نفسه : ص 187 .
3 نفسه : ص 188 .
4 نفسه : ص 188 .

لكن هذا يصدق على مجتمعات، وماذا عن المجتمعات المتخلفة، والجواب الذي يقدمه نصار هو أن الأمر ليس سهلا، ويقترح حلاّ راديكاليا يختصر فيه الزمن وهو الثورة، ويجب ان تكون الثورة بثلاث جهات : أي أن تكون اقتصادية وثقافية وسياسية، يقول :" إن الثورة المجتمعية الحقيقية هي النتيجة التأليفية لثورات ثلاث : الثورة الثقافية، والثورة السياسية، والثورة الاقتصادية " [1] وهذه الثورات تملك وحدة عضوية تفتح كل واحدة منها الطريق للآخرين .

وهنا يعرج نصار على التجربة الثقافية والتاريخية في لبنان، ويدعوا إلى إحداث ثورة بدايتها ثقافية تقوم على نقد ومهاجمة الثقافة الطائفية التي تقوم على التقليد والانقسام قبل التوحد، وعلى العرض قبل الجوهر ... ثم نقد وهدم الثقافة الأدبية التي تبعد العقل عن البحث عن الحلول العلمية، ويصبح كائنا لا يفكر كي يفعل، إنما ليتكلم فقط، ثم تبرز ضرورة تحطيم الثقافة القانونية أو الشرعية غير الواضحة، والتي تخضع غالبا إلى المعيارية والتأويل.

وهكذا ينتج المجتمع نفسه من خلال تغير كبير في منظومته الأخلاقية، فتتاح إمكانية تطبيق الإصلاحات السياسية الضرورية والاقتصادية اللازمة، يقول نصار : " القيم التي تبرز مع انتصار الثورة العلمية الثقافية هي على سبيل المثال الشعور بضرورة الموضوعية في التقرير والحكم، واحترام المعرفة والفكر، واحترام معتقدات الآخرين، والتواضع والصدق والتسليم بضرورة التنظيم للمواقف والنشاطات التي تقوم عليها المصلحة العامة، والشعور بأهمية التعاون والمسؤولية في الحياة العامة والخاصة، وتقديم العلم والعلماء، والجدية في صنع التاريخ وتوجيه الحضارة " [2] .

إذا فالأزمة هي في المقام الأول أزمة قيم والحل يكون بالارتقاء الأخلاقي عن طريق الثورة العلمية الثقافية التي يعتبرها نصار المسؤولة عن تغيير سلم القيم المقلوبة، وعن ردّ الاعتبار للقيم الإنسانية.

1 ناصيف نصار: **نحو مجتمع جديد** ، مصدر سابق ، ص 190 .

2 نفسه : ص 190 .

والنتيجة التي يخلص إليها نصار هي أن العلمية والعلمانية متلازمان ، يقول :" فكما أن العلمية شرط لتحقيق العلمانية يتبين إذن أن العلمانية أي وجه الثورة السياسية المنشودة، شرط لتحقيق العلمية " [1] إذن العلمانية شرط تحقيق العلمية والعلمية شرط لتحقيق العلمانية .

2- التنوير العقلاني :

من التكفير والهجرة إلى التفكير والهجرة، هو تقابل غايته إخضاع جميع الأحكام للنظر العقلي المؤسس برهانيا مع ضرورة إعادة إنتاج الخطاب العقلاني لأنه الكفيل بإيجاد حلول ممكنة لمشاكل المجتمع، ويشير نصار على منوال ما أشار إليه " ديكارت" من أن العقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس، إلى أن العقلانية العربية لا تحمل أي معنى خاص يميزها من المفهوم العام للعقلانية في التاريخ العالمي، لأن العقل ليس تصور محدود[2]، وهنا تبرز علمانية نصار العقلانية التي تغير جلدها وفقا للثقافة التي تنتمي إليها، إلا أن العقل هو القوة التي بإمكانها إخراج الكل من المأزق الذي يعيش فيه، بما فيه المجتمع العربي، ومنه فإن الوصول إلى الإبداع الحضاري يمر حتما عبر بعث العقلانية من جديد في شكلها المرتبط بالإرث الإنساني، يقول نصار : " إن الدفاع عن العقل أضحى مهمة من المهمات القديمة التي ينبغي استئناف الاضطلاع بها، لكي يستعيد الإنسان توازنه، ويحقق ماهيته الكاملة " [3] فبالعقل تبعث وترتقي الأمة .

وهكذا نلمس شيئا مهما في فلسفة نصار : أولا قيامها على العقلانية، وثانيا عدم ارتباط هذه العقلانية بتاريخ معين، ويدعونا ناصيف إلى ضرورة التمييز بين أنماط التفكير (التفكير الديني من جهة، أو الأدبي، أو العقلاني، أو العلمي أو الفلسفي من جهة أخرى) ، والتأريخ للعلمانية عند ناصيف لا يعني محاكاة النموذج اليوناني أو الإسلامي أو الغربي الحديث، بل إن ضرورة النقد الفلسفي تستدعي الإلمام بتفاصيل الموضوع المدروس، قصد فهمه ثم تجاوزه بغية تشكيل عقلانية جديدة، يرتكز عليها الفعل الإبداعي والحضاري العربي ، ويشارك بواسطتها التاريخ العالمي المقبل للعقل والعقلانية [4] .

---

1 ناصيف نصار: **نحو مجتمع جديد** ، مصدر سابق ، ص 190 .

2 ناصيف نصار : **التفكير والهجرة من التراث إلى النهضة العربية الثانية**، دار الطليعة، بيروت ، 1997 ، ص 15 .

3 ناصيف نصار : **مطارحات للعقل الملتزم** ، مصدر سابق ، ص 92 .

4 ناصيف نصار : **التفكير والهجرة** ، مصدر سابق ،ص 17 .

إذن نحن أمام عقلانية نصارية منفتحة على الذات وعلى الآخر، وعقلانية نقدية تنقد تاريخها وتؤسس راهنها وعقلانية كونية تنظر إلى التاريخ على أنه عالمي وإنساني وإلى المستقبل على أنه مشترك، فالاستقلال الفلسفي يلزمه استقلال عقلاني، هذا الذي لا يبنى على القطيعة مع تاريخ الفلسفة، بل يقوم على إعادة قراءة المنتج الحضاري من أجل فهمه وتحليله وتفسيره ثم نقده وتجاوزه .

كذلك نجد أن العقلانية النصارية منفتحة أيضا داخليا أي في علاقة العقل كقدرة وكملكة مع مختلف أشكال الانوجاد داخل الذات الإنسانية كالعواطف والأهواء وغيرها، وفي هذا الصدد يميز نصار بين ما هو لا عقلي وما هو عقلي، فالأول يوحي بضرب لمبادئ العقل الأساسية، ووجوده يعني انتقاء التفكير العقلاني ، أما الثاني فهو مغاير، وليس مختلف يقول نصار : " إذا كان مصطلح اللاعقلانية هو الذي يستأثر بالاهتمام لقوة النفي التي فيه، فإنه ينبغي التمييز بين معناه كمخالفة للعقل وبين معناه كمغايرة للعقل ، فاللاعقلانية كمغايرة للعقل تتعايش مع العقلانية ولا تتعايش معها كمخالفة للعقل [1] .

ومنه وجب علينا التمييز بين ما هو عقلي وما هو غير عقلي، أي بين اللاعقلانية " اللاعقلانية" وبين غير العقلاني " غير العقلاني" كالعاطفة مثلا تنتمي لما هو غير عقلي في الكائن الذاتي، وهي جزء من كيانه لكنها لا تتعارض مع ما هو عقلي، فالحكم على شخص ما بأنه محبوب أو مكروه هو حكم عاطفي، وليس عقلي، لذلك نصفه بأنه غير عقلي، وليس بأنه لا عقلي، لأنه لا يخالف العقل، غير أن هذه الحقيقة غير العقلية قد تدفع بنا أحيانا إلى إصدار أحكام لا عقلية على أفعال شخص ما، إذا كانت لا تتماشى مع مبادئ العقل، ولا تخضع لقواعده، كأن أحكم عليه بأنه سيصبح مهندسا مستقبلا، بيد أنه لم يتمكن حتى من تحصيل مستواه في الرياضيات الابتدائية [2] .

وفي الحقيقة ينسجم هذا الطرح العقلاني تماما مع توجهات نصار الفلسفية القائمة على الاستقلال الفلسفي المرتكز على نقد تاريخ الفلسفة، وتتأسس على نظرة تعبر عن وحدة عضوية داخل الذات الحضارية، لا ينفصل فيها ما هو عقلي عما هو غير عقلاني، وما هو ديني عما هو غير ديني، وما هو سياسي عما هو غير سياسي، مع ضرورة وعي تام لدى العقل بهذا التمايز، والارتكاز على هذا الوعي لعقلنة الحضور.

1 ناصيف نصار : **الذات والحضور، بحث في مبادئ الوجود التاريخي**، دار الطليعة، ط1، بيروت ، 2008 ، ص 185 .

2 نفسه : ص 185 .

كما نجد ناصيف نصار يوحي من تصوره للعقلانية المنفتحة داخليا، كما خارجيا، بتجاوز فكرة التصنيف والحصر الذي يمارس وصايته على العقل، ويؤكد أن ما هو عقلاني قد يرتبط بما هو غير ضروري وجزئي واحتمالي، فيقول :" إن حصر المدركات العقلية بالمعارف الضرورية الكلية، يبدوا لنا كأنه حصر للعقل في جزء من المنطق الصوري، أو في علم البديهيات القبلية، وإنكار لسعي الإنسان إلى تعقل العالم الخارجي، وعالمه الخاص " [1] وفي ذلك دعوة إلى تحرير العقل من الحصر والتضييق، الذي يمنع الإنسان من إدراك ذاته وتعقل العالم الخارجي.

وجملةً نقول : إن نصار يطرح أنموذجا للعقلانية المنفتحة داخليا و خارجيا التي تؤمن بأن العقل هو أوسع من أن نختصره في مجالات تحدث عنها تاريخ الفلسفة من دون الانتهاء إلى تقديسه أو تأليهه ما دام تعبيرا عن حركة دائمة أساسها الحرية، والنقد والحقيقة والمصلحة [2] وهي تمكننا من إعادة النظر في كثير من الأمور التي استبعدها العقل الدوغمائي، بدعوى أنها غير عقلية، ما دامت "لا عقلية " والذي لا يقوم على أي مصادرة للدين، وعلى على أي مسلّمة دينية، وإنما ينطلق من طاقته وقدرته المنسجمة مع وجود الإنسان الدنيوي والاجتماعي والطبيعي والتاريخي .

ج)- الحرية والمسؤولية : إن الحديث عن الحرية هو محاولة نصارية للدفاع عن الأفق العلماني للمجتمع العربي، طالما أن الحرية هي أساس الفعل وأساس التفكير، فإن نصار يقترح سلسلة من المفاهيم للتأكد من أن " الحرية هي مشروع لم يكتمل بعد، الحرية كفكرة، والحرية كمبدأ، والحرية كمذهب، والحرية كحضارة " [3] ومعنى ذلك أن الحرية كفكرة قد تقترن بما هو هامشي وما هو ثانوي، ولكن ما إن ينتقل الإنسان نحو وعي مباشر بقيمة الحرية، وربطها بوجود الإنسان و كينونته، فإن الأمر ينسحب على أن تتحول الحرية إلى مبدأ، ومن ثمة تجسيد مذهب يتجاوز حدود القول بالحرية كحق، بل ويدعو إلى ضرورة الحديث عن واجب الدفاع عن الحرية لأنه الإنسان والكرامة والوجود، فعلى الإنسان أن يعي ويدرك قيمة الحرية لأنه مرتبطة بوجوده وبذاته وكينونته، مما يتطلب ضرورة الدفاع عنها وتحقيقها .

1 ناصيف نصار : **مطارحات للعقل الملتزم** ، مصدر سابق ، ص 205 .

2 نفسه : ص 221 .

3 ناصيف نصار : **باب الحرية ، انبثاق الوجود بالفعل**، ط1، دار الطليعة، بيروت ، 2003 ، ص 10 .

ويرى نصار أن الحرية لا تزدهر كموضوع فكري نظري إلا إذا تحولت إلى واقع وتجسدت في السلوك والمؤسسات، يقول : " ومن هنا ينفتح حقل الحرية و ينطلق في المدى الاجتماعي، بحيث تظهر فيه منظومة جديدة من العناصر تبدأ بمسلكية الحرية، وتتوسع في مجتمع الحرية، وتنتهي بحضارة الحرية " [1] وعليه فإن الحرية يجب أن تنتقل من المجال النظري الفكري إلى التحقق الفعلي الواقعي، من خلال النقاش والحوار، وبدعم من المؤسسات السياسية والتربوية والإعلامية والاقتصادية، وبذلك يكون المجتمع بأسره قد تحول إلى مجتمع يحتضن الحرية ويحياها سعيا إلى تحقيق حضارة الحرية التي تتكون من عطاءات المجتمعات الواثقة بالحرية والمتفاعلة بروحها .

يقر ناصيف نصار بأن " الليبرالية ليست هي التي اكتشفت الحرية في الوجود الإنساني، إذ أن لفكرة الحرية تاريخا طويلا في التراث الأسطوري، والتراث الديني، والتراث الفلسفي، قبل العصور الحديثة " [2] أي أن الحرية أسبق تاريخيا ومنطقيا عن الليبرالية، ويقر في نفس الوقت أنها أعطت للحرية منزلة لم تعهدها في العصور السابقة، في الوجود الإنساني، ويعلن نصار عن أهمية التقدم الفارق الذي حققته الليبرالية من الدفاع عن الحرية، وهو يدعوا إلى ممارستها في مجالات الحياة المختلفة، حيث أصبح من المستحيل تموقع التفكير في الحرية خارج إطار الليبرالية .

إن واقع العولمة يفرض على كل شعب يريد المشاركة في بناء الحضارة العالمية الكبرى، أن يتموقع بفكره الاجتماعي بالنسبة إلى الليبرالية، وذلك يعني اتخاذ موقع في مجال الليبرالية بالنسبة إلى الأشكال التاريخية التي عرفتها حتى اليوم، ولعله لا يوجد نظام اجتماعي يضاهي الليبرالية في قدرته على التجدد وفي تعدد الأشكال التاريخية التي يمكن أن يتقبلها [3] وتلك الأشكال ناشئة في رحاب مفهومها الواسع، وتصبح بعد ذلك تلوناتها القومية أو الإقليمية أو المحلية.

1 ناصيف نصار : **باب الحرية ، انبثاق الوجود بالفعل** ، مصدر سابق ، ص 11 .

2 نفسه : ص 47 .

3 نفسه : ص 48 .

يريد ناصيف نصار إقامة الليبرالية على مبدأ اجتماعية الإنسان الطبيعية، وهذا المبدأ لا يحتاج _كما يقول_ إلى نفي ما قبله، إذ يمكننا التوصل إليه عن طريق استعادة المفهوم الإغريقي للاجتماعية وإدخال الجدلية في صلبه، وتحريره من العبودية، والمفهوم الإغريقي لاجتماعية الإنسان هو المفهوم الأرسطي القائل : بأن الإنسان مدني بالطبع، أي هو اجتماع طبيعي قائم على مسلّمة التكافل الفكري والطبيعي لتأمين الحاجات النفسية والمادية للأفراد ضمن الجماعة .

ويؤكد نصار أنه في المفهوم الجدلي المنفتح للإنسان تأخذ ممارسة الحرية مداها الصحيح على مستوى الأفراد وعلى مستوى الجماعة، وكذلك الاستقلال، إذ لا وجود الاستقلال كامل إلا للكائن المطلق أو للكل المطلق.

فالفرد يكتسب استقلالة ضمن وجود الآخرين ويمارس الحرية بالنسبة إلى وجوده معهم، وليس الاستقلال عنهم بالكامل، كذلك الجماعة لا تكون حرة مستقلة بصورة مطلقة، بل ضمن محيط تنتمي إليه الجماعة الحرة، التي تدرك تموقعها في إطار انتمائها إلى محيط أوسع منها، وتدرك أنها تتألف من أعضاء أحرار، تمارس حريتها من خلال ممارستهم لحريتهم، والأفراد الأحرار هم الأعضاء الذين يمارسون حريتهم في جماعة ينتمون إليها، وتعترف هي بانتمائهم إليها بوصفهم أحرارا "[1] أي أن فكرة الانتماء تحدد إطار حرية الفرد داخل الجماعة الحرة، وحرية الجماعة ضمن وجود أفارد أو أعضاء أحرار.

وعلى هذا الأساس وغيره، نقول : أن ناصيف نصار قد اقترح مفهوم آخر مختلف ومتميز عن المدلول الغربي، ولم يبق من مدلول الليبرالية الرأسمالية المعولمة الفردانية إلا لفظة ليبرالية، وأطلق على المفهوم الجديد اسم " الليبرالية التكافلية " [2] التي يمكن أن نسميها الليبرالية الاجتماعية ، وقد حدد نصار معنى التكافل وجعله مرادفا لمعنى التضامن الاجتماعي .

1 ناصيف نصار : **باب الحرية ، انبثاق الوجود بالفعل** ، مصدر سابق ، ص 55 .

2 نفسه : ص 61 .

لا تسعى الليبرالية التكافلية إلى تقليص تدخل الدولة وتضييق المجال العام ، بل تعتبر أن العلاقة بين المجال العام والمجال الخاص علاقة تداخل وتفاعل " إن كل ما هو خاص إنما هو عام ، أي سياسي بوجه من وجوهه والمجال العام بدوره لا يمكنه إلا أن يدرك ويقر بتأثره بالمجال الخاص وديناميةمبادراته وبتأثيره في ظواهره وخفاياه " [1] هي إذا ليبرالية مسؤولة ومستقلة عن الأنموذج الغربي مادامت ذات مدلولات أخلاقية واجتماعية وفلسفية تروم إلى خلق التفاعل بين الفرد والمجتمع في علائق جدلية [2] .

ويرى ناصيف نصار أن التفكير في الليبرالية وفي الحرية يبدأ أولا بإعادة بناء أساسها الفلسفي ضمن أربعة مبادئ تتعلق بـ : مبد أ الترابط بين الحرية والعدل ، ومبدأ التلازم بين الحرية والسلطة، كل هذه المبادئ تنتهي إلى حقيقة تتعلق بالتوافق الضروري بين ما هو فردي وما هو جماعي، فالتفاعل بين الفرد والجماعة هو تفاعل بين طرفين الواحد منهما داخل الآخر، وشرط لوجوده ، وليس تفاعلا بين طرفين منفصل كل منهما عن الآخر [3] .

إن كل ما يروم إليه نصار هو التأسيس لنقد التفكير الايديولوجي الذي يرفع شعار المصلحة والزيف، وينتهي إلى التعصب ونبذ الآخر، والتنظير لفعل تواصلي غايته الوصول إلى الحقيقة والانفتاح على الآخر، جاهد إلى محاولة تخليص الليبرالية من كل الآفات والأمراض التي قد يتعرض لها المجتمع الليبرالي، وذلك عن طريق إعادة بناء حقل الحرية من جديد، وإعادة بناء الليبرالية على خمسة أسس فلسفية (السالفة الذكر) والنتيجة هي : " ليبرالية تكافلية جديدة " .

1 ناصيف نصار : **باب الحرية ، انبثاق الوجود بالفعل** ، مصدر سابق ، ص 61 .

2 نفسه : 223 .

3 نفسه : ص 45 .

نتيجة :

على سبيل الختام لهذا الفصل يمكننا القول بأن فلسفة ناصيف نصار النقدية تروم إلى نقد التفكير الأيديولوجي، والتأسيس لمبدأ الاستقلال الفلسفي، معلنا بذلك عن البديل العلماني الذي يتمثل في العلمانية السياسية والتي تقتصر على تحرر الدولة من هيمنة الدين، ولا يلغي بذلك الدين أو التجربة الدينية، والعلمانية التنويرية والتي تقتصر على تحرر العقل من كل السلطات في مقاربته للحقيقة .

وقد كانت الفلسفة النصارية ذات طابع عقلاني وإنساني، تسعى للوصول إلى الحقيقة المجردة من أي تأثير ايديولوجي، وتقوم على البرهان والنقد وأرضيتها الحرية بمفهومها الليبرالي والحضاري والتكافلي، ترفع شعار العقل المنفتح على المختلف، وتعلي من شأن العلم والعلمانية بالمعنى التنويري الذي لا يقوم على القطيعة بين الإنسان ودينه وثقافته ، بل يتأسس على التمييز بين مختلف المجالات بين ما هو علمي وما هو ديني ، وبين ما هو روحي وما هو مادي، وبين ما هو نظري وما هو تطبيقي ، وبذلك يتحقق الاستقلال الفلسفي ويتحقق المجتمع العلمي العقلي العلماني الذي يصبو إليه المشروع النصاري .

تقديم:

على سبيل التمهيد لهذا الفصل فإنه يمكننا القول بأن رؤى ناصيف نصار الفلسفية التي قدمها في أعماله الفلسفية تختص وتتميز عن معظم الكتابات الفلسفية العربية، كونه لم يخضع من خلالها للمشكلات الفلسفية التي يفرضها الفكر الغربي على الفكر العربي، فقد أكد نصار من خلال مؤلفاته أن الإبداع الفلسفي هو ممارسة الفلسفة وليس التقيد بتاريخ الفلسفة ومشكلاته أو الخضوع للإيديولوجيات السائدة، إنه يدعونا إلى إحداث نقلة هامة في فكرنا المعاصر نحو الانتقال من الإتباع إلى الإبداع، ومن نقد الإيديولوجية إلى النهضة العربية الثانية، إذ أننا نجده يتعرض لنقد المفهوم الايديولوجي معلنا بذلك تهافت التفكير الايديولوجي وأدلجة العقل، وقد شكل النقد أو التحليل النقدي لدى ناصيف نصار أحد أدوات بناء مشروعه الفلسفي الجوهرية .

فأضحى بذلك النقد مهمة عاجلة بالنسبة للفلسفة لفضح كل الأخطاء والتشوهات، ونزعات السيطرة في الإيديولوجيات والسياسات وحتى في المذاهب الفلسفية.

ناصيف نصار يجعل من النقد عملية تاريخية مصاحبة بالوعي للتفكير الذي يتجه به الإنسان إلى العالم وأشكاله، كما يتجه به نحو ذاته كونه سيد تلك الأشكال، إنه يدعو إلى ممارسة فعل النقد باعتباره آلية لفهم الإنتاج الفكري والدفع به إلى التغيير .

❖ العقلانية النقدية المنفتحة :

لم تكن دعوة ناصيف نصار * إلى الاستقلال الفلسفي تحتوي على أي نوع من القطيعة، بالمعنى السلبي مع التراث أو مع الحداثة، وذلك كونه يرفع شعار النقد والإبداع، لأجل تأسيس ما هو مفيد ومقنع، فهو يؤكد على مفهوم الإبداع الذي بدونه لن يكون هناك استقلال فلسفي، وهو يجعل من الإبداع أساس الحداثة الفلسفية، حيث يؤكد أنه لا يتحدث كما هو سائد في الفكر العربي المعاصر عن إحياء أو تجديد أو توفيق أو إصلاح، إنما عن الإبداع الفلسفي، فالحداثة الفلسفية وليدة الإبداع الفلسفي، والإبداع نقيض التقليد والاتباع، نقيض الاعتراف بالأصل الكامل والمرجع التام [1] ، لذلك فإن الفلسفة هي الباعث لهذا الهدف الإبداعي، فبالفلسفة يتحقق التنوير ، وليس بالايدولوجيا بالإبداع وليس بالإتباع، بالانفتاح وبالكونية المبصرة .

واستمرت جهوده في نقد الايديولوجية في عمله التحليلي النقدي الذي يهدف إلى إبداع فلسفة عربية معاصرة تقوم على الإنسان في وجوده الاجتماعي التاريخي مستأنفا جهود المفكرين القوميين، طارحا بذلك قضية الإبداع، رافضا لكل أشكال الإتباع سواء لتاريخ الفلسفة الغربي أو التراث العربي، سعيا نحو مجتمع جديد علمي علماني [2] .

وما ينبغي الإشارة إليه هو ان طبيعة الفلسفة وحدودها ومكانتها ودورها عند ناصيف نصّار يرتبط ارتباطا وثيقا بما يسميه " العقلانية النقدية المنفتحة " أو ما يطلق عليه " الواقعية النقدية " والتي تمثل الفرضية الأولى لتأسيس فلسفة عربية معاصرة مستقلة، والحقيقة أن نصار لم يفرد مساحة من كتاباته للتعريف بالعقلانية النقدية المنفتحة وإن كنّا نجدها مبثوثة في ثنايا أعماله ومطبقة في كل دراساته [3] .

1 أحمد عبد الحليم عطية وآخرون: **طريق الاستقلال الفلسفي {باب الحرية} قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار** ، دط، دت، ص23 .

2 نفسه : ص 37 .

3 نفسه : ص 25 .

* **ناصيف نصار** (1940) مفكر لبناني من أهم أعلام الفلسفة العربية، اجتازت فلسفته المسافات وعرفت في العالم الغربي، حيث كتبت عنها الصحافة واستشهدت بها الدراسات العليا

إن الاتجاه النصّاري في الاساس هو اتجاه عقلاني باعتبار أن طبيعة العقل معرفية في ماهيّتها، فالعقل قوة فينا قادرة على الوصول للحقيقة من حيث أنه يبحث عن الأسباب والعلل، فتنمو بفضله المعارف الإنسانية، كما أن عقلانية نصار تنبثق من اعتباره أن العقل بطبيعته يطلب الحقيقة بتجرد عن الهوى والمصالح والميول، ونتائجه ومنجزاته ليست لجماعة معينة، بل هي للجميع بسبب كونه يطلب الحقيقة لا المصلحة، يقول نصار : " إن الدفاع عن العقل أضحى مهمة من المهمات القديمة التي ينبغي استئناف الاضطلاع بها لكي يستعيد الإنسان توازنه ويحقق ماهيته الكاملة " [1] .

غير أن هذه العقلانية لا تكفي ذاتها بل إن من خواصها الأساسية النقد، فالنقد ضروري في الإبداع الفلسفي[2] ، لأن الفلسفة عملية استمرار وتكامل ومتابعة ومشاركة في الزمن الفلسفي، وهذا يعني أنه ليس منعزلا عن تاريخ الفلسفة ولا عن السياقين الحضاري والثقافي العالمي في مرحلة ما، ولكنه لا يسعه أن يكون تابعا وخاضعا لتيار فلسفي معين من تيارات تاريخ الفلسفة، بمعنى أن فعل التفلسف ليس تكرارا للغير، بل إبداع للذات بهدف موضعها إزاء الآخرين، فيمكّن الفيلسوف المبدع من أن يضع نفسه في تاريخ الفلسفة.

والنقد عملية تستند إلى قيم ومعايير وأهداف من شأنها تحديد موقف الفيلسوف وموقعه بالنسبة للآخرين، إنه عملية لا تقتصر على التوجه نحو الخارج إلى الآخر أو الغير، بل إنه يتضمن عودة إلى الذات من خلال الالتزام بموقف معياري يهدف إلى تغيير الموقف والمعايير والقيم والعالم [3] يقول ناصيف نصار : " إن تغيير العالم هو النقد العملي للعالم، ونقد العالم، إنما هو التغيير النظري له " [4] .

إن هذه العقلانية النقدية ليست منغلقة على نفسها بحيث تنطلق من مسلماتها وادعاءاتها فتنصب حقائقها أصناما ومطلقات، والعقل في الاعتبار النصاري يمكن أن يكون دوغمائية * جامدة ومقفلة فيدمر الآخرين ويلغيهم باسم العقل فيدمر نفسه بهذا الفعل، وتنتفي عنه صفته الأصلية فهذا المجال لا يقبل التناقض مع ذاته، بل مع الآخرين [5] وهذا هو المعنى العميق لصفة الانفتاح التي تلازم العقلانية النقدية .

---

1 ناصيف نصار : **مطارحات للعقل الملتزم في بعض مشكلات السياسة والدين والايديولوجية، دار الطليعة، ط1، بيروت، 1986** ، ص 92 .

2 أحمد عبد الحليم عطية وآخرون:**طريق الاستقلال الفلسفي{باب الحرية} قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار**،مرجع سابق،ص40.

3 نفسه : ص 41 .

4 ناصيف نصار : **مطارحات للعقل الملتزم** ، مصدر سابق ، ص 113 .

5 أحمد عبد الحليم عطية وآخرون: **طريق الاستقلال الفلسفي {باب الحرية} قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار**،مرجع سابق ص41 .

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

والانفتاح أولا يكون على الذات أي أنّ العقلانية ترتد إلى ذاتها بفضل صفاتها النقدية، فتعيد النظر بصورة دائمة في حقائقها ومعاييرها وقناعاتها بحيث ترفض المطلقات ولا تفرضها على الآخرين، ومنه فإن النقد الذاتي في العقلانية المنفتحة هو الكفيل بلجم جموح العقل عبر الحقيقة [1] .

والانفتاح ثانيا يكون على الآخرين والآخر من جهة هو تاريخ الفلسفة بما يضم من مواقف وتيارات ونزعات ومدارس فكرية تنسجم مع وضعيتها الاجتماعية والتاريخية المعينة، ولكنها على اختلافها تتوحد في سياق هوية التفكير العقلي النظامي في الوجود والمعرفة والعمل، ومن جهة أخرى أن الآخر هو الحضارات الإنسانية المختلفة التي قدمت تجارب متعددة ومختلفة من أنماط التفكير والمعتقد والتعقل والسلوك والتقييم، وأخيرا أن الآخر هو الإنسان الآخر والمختلف بمعتقداته وحقائقه ويقينه وانتمائه [2] .

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

1 أحمد عبد الحليم عطية وآخرون: **قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار**، مرجع سابق ، ص 41 .
2 نفسه : ص 42 .

المبحث الأول

نقد التفكير الايديولوجي

I. نقد التفكير الايديولوجي :

يظهر حرص نصار الشديد على تمييز الفلسفة وتأكيد دورها في حياتنا مقابل كل ضروب المؤسسات الإنسانية الأخرى : الايديولوجية ، الدينية، العلمنة والسياسية ، وذلك بالتأكيد على ضرورة التحليل النقدي للمفاهيم التي من بينها " الايديولوجية" كما يحرص على ضرورة ايجاد مفاهيم فلسفية جديدة مثل الإبداع والاستقلال، ويدعو إلى مجتمع جديد وجدلية الوحدة والاختلاف والحداثة [1] سعيا إلى ترك اتباع تاريخ الفلسفة والانتقال إلى الإبداع والاستقلال، وذلك من خلال نقد الايديولوجيا، إذ أننا نلحظ على مؤلفات ناصيف نصار تميزها بالطابع النقدي للتفكير الايديولوجي ورفضه للتبعية الفلسفية، ودعوته إلى التجديد والإبداع .

1. المفهوم الايديولوجي ونقده :

الايديولوجيا كما هو معلوم احدى المفاهيم السائدة والغامضة في فكرنا المعاصر، وقد اختلفت التعاريف لهذا المفهوم، إلا أن جلّها يتفق على أن الايديولوجيا منظومة من الأفكار المتماسكة التي تفسر الكون والمجتمع والإنسان، غايتها تحقيق مآرب نظام أو توجه معين، أو هي نسق من الأفكار والآراء والاعتقادات السياسية والقانونية والأخلاقية والجمالية والدينية والفلسفية، تختص بمجتمع معين [2] .

ويرى " لارين " أن ولادة مفهوم الايديولوجيا مرتبط بعقل الحداثة، ومبرر نشأتها هو صراع العقل ضدّ المجتمع التقليدي في القرن الثامن عشر، فهمت الايديولوجيا بوصفها " علم الأفكار " وبوصفها " سلاحا نقديا " وهي مفاهيم مؤسسة على العقل والعلم، سلاح مجتمع الحداثة ضد الإقطاع والارستقراط والأفكار الدينية والميتافيزيقية [3] إذ أن هناك ارتباط بين العقل والمفهوم النقدي للايديولوجيا الذي ينقد كل مخالف للمجتمع العقلاني .

---

1 أحمد عبد الحليم عطية وآخرون : **طريق الاستقلال الفلسفي (باب الحرية)**، قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار، مرجع سابق ص 16 .

2 كميل الحاج: **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي**، عربي انجليزي، بيروت، مكتبة لبنان، ناشرون،2000، ص81.

3 جورج لارين: **الايديولوجيا والهوية الثقافية،الحداثة وحضور العالم**، ترجمة فريال حسن خليفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2008، ص17.

أما " جورج زيناتي " فيشير إلى أن الايديولوجيا تحمل تناقضا بين الشعارات التي تظهرها والحقائق التي تبطنها، فهي تعبر عن وعي ايديولوجي زائف من خلال مضمون العلاقة بين المعرفة والمصلحة الإنسانية [1] أي أنها وسيلة لتحقيق مصالح لجماعة محددة .

الأمر الذي دعم ناصيف نصار إلى نقد الايديولوجيا والسعي إلى تحرير الفكر الفلسفي من شوائب الفكر الايديولوجي ، ويرى أنه من الضروري تكوين اتجاه جديد مستقل بذاته، أما تحديده لمفهوم الايديولوجيا فلا يختلف عن المعنى الشائع والمتداول في الاوساط الفكرية، وذلك ما نجده في جل مؤلفاته من بينها " طريق الاستقلال الفلسفي " الذي يقول في مضمونه :" إن الايديولوجية نظام من أفكار اجتماعية يرتبط بمصلحة جماعة معينة، ويشكل أساسا لتحديد أو تبرير فاعليتها الاجتماعية في مرحلة تاريخية معينة" [2] .

بمعنى ان الايديولوجيا تنحاز في تفكيرها إلى مصلحة الجماعة التي تمثلها في إطار اجتماعي، إذ أن الفكر الايديولوجي تتعلق قضاياه بواقع الحياة الاجتماعية ومشكلاتها الجماعية أو الاقتصادية أو السياسية أو الثقافية [3] ومنه فإن ماهية الفكر الايديولوجي هي ماهية اجتماعية كونها تخدم مصلحة جماعة معينة متفاعلة فيما بينها ، يقول : " وما الايديولوجية سوى شكل من أشكال تعبير الجماعة عن فاعليتها " [4] وذلك معناه أن التفكير الايديولوجي مرتبط بالمنفعة والمصلحة التي تعود على تلك الجماعة كما تراه هي مناسبا لها .

إذن فالتفكير الايديولوجي تفكير غائي نفعي بالدرجة الأولى،يسعى فيه المفكر إلى الدفاع عن جماعته، ويبغي بذلك تحقيق مآربها بأي وسيلة كانت، والطريق إلى ذلك يمر بجدلية الاقناع والإكراه، والبرهان والإيمان، أو ما يسمى بمنطق الدعوة " فالفكرة الايديولوجية ليست وليدة العقل وحده، إنها وليدة العقل والشعور والخيال والإرادة والنزعة الباطنية " [5] أي أنها وليدة الذات الإنسانية بكل قواها.

1 جورج زيناتي : **رحلات داخل الفلسفة الغربية**، دار المنتخب العربي، بيروت ، 1993، ص 79 .

2 ناصيف نصار : **طريق الاستقلال الفلسفي، سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ، 1975 ، ص 43 .

3 نفسه : ص 43 .

4 نفسه : ص 44 .

5 نفسه : ص 44 .

ويقول ناصيف نصار : " إن التفكير الإيديولوجي سواء كان دفاعيا أو نقديا يعبر دوما عن تطلعات جماعة أو مجتمع تاريخي يحمل في أحشائه نزعات عميقة، هي وليدة تاريخ طويل خاص، ومهما كان فيه من نزوع إلى الشمول الإنساني، فإنه يتصور هذا النزوع ويعشه انطلاقا من الموقع الجماعي الخاص أو المجتمعي الخاص الذي يرتبط به أصلا " [1] أي أن هناك التزام من طرف المفكر الايديولوجي سواء كان عفويا أو مقصودا للجماعة التي يمثلها، فهو ينحاز لها ولتطلعاتها، ويضع نفسه لخدمتها قصد تحقيق المصلحة والمنفعة الحسية، وكل ما يحقق منفعة تعود على الجماعة .

وبما أننا نرى وفق التصور النصاري بأن الفكر الايديولوجي لا يستقيم كفكر ذي فعالية إذا كان مجموعة أوهام أو أكاذيب عن واقع الحياة الاجتماعية، فإن القول بأن الوعي الايديولوجي وعي زائف ووصفه بأنه كاذب مقابل القول بأن الوعي العلمي صادق، هو قول غير جائز في إطار نظرتنا إلى الايديولوجية [2] فالفكر الايديولوجي لا يخلو من الحقيقة بل هي موجودة وإن كانت بشيء من النسبية قد يرتفع وقد ينخفض بحسب تجاوب واضعيه مع حاجاتهم واتجاهاتهم عملية كانت أم معرفية .

وعليه فإن التفكير الايديولوجي وإن اختلف جوهريا على التفكير الفلسفي الذي ينزع إلى الحقيقة المجردة على قوام عقلي، فإنه يحمل بين طياته نواة فلسفية ويجمعهما ارتباط نظري، لكن ذلك ليس معناه أن الايديولوجيا شكل من أشكال الفلسفة، لأن التصور بالمعنى الايديولوجي يختلف عن التصور بالمعنى الفلسفي، وذلك ما يؤكده ناصيف نصار لأن " التصورات الايديولوجية هي المضامين التي تحملها الألفاظ الاسمية الداخلة في تكوين الايديولوجيا من حيث هي بناء فكري متميز... فالإيديولوجية بالمعنى العيني هي نظرة فرد أو فئة إلى جماعة شاملة معينة، أو نظرة جماعة معينة إلى نفسها من حيث هي جماعة متميزة الهوية وفاعلة في سبيل تحقيق مصالحها وتطلعاتها " [3] ومنه فإن التصور الايديولوجي يمثل نتاج بناء ايديولوجي ناتج عن جماعة تاريخية معينة .

1 ناصيف نصار : **طريق الاستقلال الفلسفي، سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع** ، مصدر سابق ، ص 45 .

2 نفسه : ص 46 .

3 ناصيف نصار : **الايديولوجية على المحك، فصول جديدة في تحليل الايدولوجيا ونقدها**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ، 1994 ، ص10 .

ونجد " رضوان زيادة " في تقديمه للايديولوجيا الدينية كنموذج أو شكل من أشكال الايديولوجيا يؤكد أننا نشهد في الفكر العربي المعاصر " ردة" إلى عصر النهضة من نوع غريب ، فالرموز يعاد استحضارها وتنصيبها، والأفكار تستجلب من عصرها لتشهد عصرنا، إننا نعيش ما يشبه " سلفية نهضوية" [1] وجب علينا قراءتها لكي تستجيب لمتطلباتنا الراهنة والمعاصرة، وبذلك يعاد خلق النهضة مجددا .

هذه النهضة تعبر عن مدلول الأدلجة والذي لم يأت صدفة بل هو نتيجة حتمية ومنطقية تتعلق بظروف المجتمع العربي التي يعيشها (فكرية، اقتصادية، سياسية) والتي تستلزم إيجاد حلول يسوغها العمل الايديولوجي، وذلك بالعودة إلى الماضي باسم المستقبل بغية تحقيق الأبعاد الايديولوجية [2] ، وهي نفس الفكرة أكد عليها عبد الله حنافي في قوله : " وذلك مرتبط بما يجري في الساحة العربية من إخفاقات وهزائم وتغير في مزاجية الجماهير واتجاهها نحو التيارات السلفية، ومرتبط أيضا بهموم المستقبل وتحديد آفاق المجتمعات العربية واستشفاف سبل تقدمها وعلاقتها مع العالم الآخر، الذي دخل مرحلة الهيمنة الأمريكية لردح من الزمان " [3] وبذلك يتم تسويغ الرجوع إلى الماضي باسم المستقبل، كأن المستقبل مرهون بالماضي ، وبالنظر والعودة إليه، وعليه فإنه من واجبنا بل نحن ملزمون بتحرير العقل من براثن التبعية الايديولوجية التي تدفعه إلى ربط المعرفة والمصلحة لا بالحقيقة .

وإجمالا نقول أن التصور النصاري الايديولوجي يبتعد عن الصور المثلى للنهج العلمي والمعرفي والفلسفي المتمثل بالبحث عن الحقائق، لأنها تقوم على توجيه الحقيقة حتى تتحول إلى وسيلة لأجل تحقيق مصالح معينة لفئة معينة في زمن معين .

1 رضوان زيادة : **ايديولوجيا النهضة في الخطاب العربي المعاصر**، دار الطليعة، بيروت ، 2004 ، ص 112.

2 جلول مقورة : **فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر**، (طه عبد الرحمان وناصيف نصار بين القومية والكونية) مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، 2015 ، ص 158 .

3 عبد الله حنا : **النهضة والاستبداد** ، دار الأهالي، دمشق، 1994، ص 10 .

رغم تعدد الايديولوجيات إلا أن الايديولوجيا سواء كانت قومية أم وطنية أم إسلامية أم ماركسية أم حتى ليبرالية، هي التي توجه آليات العمل، وتتحكم في الطرح الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والديني، وبالتالي يتحول خطاب النهضة في حدّ ذاته إلى ايديولوجيا [1] إذ أن كل واحدة تسعى لتقوية أسسها الفكرية، وتحقيق أهدافها، وبسط نفوذها .

أما الحديث عن نهاية التفكير الايديولوجي والتي تكونت كفكرة في الغرب المعاصر بعد الحرب العالمية الثانية وانهزام الايديولوجيتين النازية والفاشية ثم تجددت بعد فشل الايديولوجية الشيوعية في المجتمعات الرأسمالية [2] هي من قبيل الوهم والحلم، وهي اليوم تطرح نفسها بقوة بعد انهيار النظام الاشتراكي في شرق أوربا، وهذا يعني بالنسبة إلى ناصيف نصار ثلاث أشياء :

1. إن ظهور فكرة نهاية الايديولوجيات مرتبط بتحولات عميقة على مسرح الصراعات الايديولوجية والسياسية .
2. إن مصدر هذا التوجه هو جماعات تدعو إلى التخلي عن المثل والمبادئ المثالية التي هي في نظرها أقرب إلى الأوهام منها إلى الحقيقة [3] أي الأخذ بالسياسة الواقعية وبالحكم التكنوقراطي .
3. إن الغاية من هذه الفكرة قطع الطريق أمام التفكير في تغيير النظام العالمي الراهن الذي يقوم على سيطرة الرأسمالية المتقدمة وايديولوجيتها [4] .

وعلى هذا الأساس فإن خدعة نهاية الايديولوجيا هي تعبير عن نقد ايديولوجي للايديولوجيا، ويطرح ناصيف نصار هذا الطرح، ليس من باب التسليم بأبدية الايديولوجيات بل من زاوية نقد التفكير الايديولوجي والبحث عن الحقيقة .

1 جلول مقورة : **فلسفة التواصل** ، مرجع سابق ، ص 158 .

2 ناصيف نصار : **الايديولوجيا على المحك** ، مصدر سابق ، ص 31 .

3 نفسه : ص 32 .

4 نفسه : ص 32.

وعندما يعرج على العالم العربي، فالأمر سيّان، فالايديولوجيا العربية القومية في حالة انكماش، وحركة التوحيد في وضعية تضاؤل [1] ، لكن ذلك لا يعني نهاية الايديولوجيا لأن نطاقها أوسع من أن يختزل في نظرة معينة أو مفهوم محدد للتوحيد بين الشعوب العربية، فاحتمال تغيّر الظروف قد يؤدي إلى ظهور صيغ جديدة للايديولوجيا دون أن تغير في معناها ومبناها، إذن فشعار نهاية الايديولوجيات ليس إلا زيف وخداع هدفه بسط سيادة ونفوذ الايديولوجية الأقوى .

2. صورة الآخر في التعامل الايديولوجي :

إن صورة الآخر بالنسبة إلى ناصيف نصار تتكون في مجرى التفاعل الاجتماعي على عدة مستويات ولكل دوره وموقعه في البنيان الاجتماعي، وفي الأساس حتى يمكن أن تحصل صورة ما للآخر، ينبغي أن يكون ثمّة طرف يتصور الآخر، وطرف يبدو كآخر، أو يحدد كآخر، بالنسبة إلى الطرف الأول [2] إذن فتصور الآخر يتطلب وجود طرفين وكل طرف منهما هو " الآخر" بالنسبة للطرف الثاني.

وفي الواقع _حسب التصور النصاري_ يشكل الآخر مقولة رئيسية في كل تفكير إيديولوجي ، فالآخر في مستوى الوعي الايديولوجي كالآخر في مستوى الوعي الفردي، يظهر بثبات إلى جانب الذات أو في مواجهتها في أفق تطلعها أو في طريق تحركها [3] فوجود جماعة تحرص على تأكيد تميزها عن غيرها، يقود بالطبع إلى وجود جماعة أخرى بل جماعات مختلفة عنها ومدركة كالآخر بالنسبة إليها .

ويؤكد ناصيف نصار أن " صورة الآخر في التعامل الايديولوجي هي صورة يرسمها أفراد جماعة معينة عن أفراد جماعة معينة، بصورة إجمالية، بواسطة الايديولوجيا التي يعتنقونها، ويستخدمونها، بوعي أو بدون وعي، لأغراض عملية معينة " [4] فلكل جمعة ايديولوجيتها في النظر إلى الآخر .

1 ناصيف نصار : **الايديولوجيا على المحك** ، مصدر سابق ، ص 33 .
2 نفسه : ص 105 .
3 نفسه : ص 107 .
4 نفسه : ص 108 .

ثم إن فهم صورة الآخر في التعامل الايديولوجي يتطلب منا إدراك بداية الفرق بينها وبين المفهوم العلمي الآخر، ففي الايديولوجيا يمكن أن يحصل سعي إلى تكوين مفهوم موضوعي مضبوط عن الآخر، لكن هذا السعي يبقى محكوم بمنطق الايديولوجية المبني على الانحيازية والنفعية [1] فالتفكير الايديولوجي تهمه معرفة الآخر قصد تحقيق أكبر قدر ممكن من مصالح الجماعة المعنية بهذا التفكير، فالمعلومات المطلوبة من الآخر ليس الغرض منها معرفة الآخر في حد ذاته، بل من أجل معرفته في علاقته التأثيرية مع جماعة الايديولوجية.

صورة الآخر بالنسبة إلى ناصيف نصار يراها ايديولوجية ويريدها فلسفية، لذلك يرى أن محمد سبيلا يشير إلى مشكلة العلاقة بين الذات والآخر في الايديولوجية، ويؤكد بحق أسبقية الذات على الآخر، ولكنه في ذلك يبالغ في رده على التصوري الجدلي للعلاقة بين الذات والآخر [2] حيث يقول : " وليس معنى هذه الآلية الفكرية أن الآخر المخالف والمختلف هو الذي يمنحني ذاتيتي، كما قد يذهب إلى ذلك التصور الجدلي للعلاقة بين الأنا والآخر ، بل إن الايديولوجيا من حيث أن منطلقها هو منطلق الهوية ، تميل إلى القول بأن الآخر آخر لأني أنا هو أنا ، فهويتي لا أستمدها من اختلافي وخلافي بل من ذاتيتي، وهي أصل انبثاق ذاتية الآخر وهويته " [3] .

ففي الايديولوجية ليس الآخر مانحا لهوية الجماعة، ولكنه ليس مستمدا لذاتيته من هذه الهوية باعتبارها أصلا له، فالآخر آخر لأني أنا أو لأننا نحن، ولأنه هو، أو لأنهم هم، فالعلاقة بين الأنا أو النحن والآخر علاقة تفاعلية منفتحة على كل أشكال التفاعل ونتائجها بحسب ما تتصوره الايديولوجيا وما يقرره الفعل في الواقع التاريخي .

يقر ناصيف نصار أنه في الواقع صور الآخر تسبق المفهوم الذي تكونه الايديولوجية عنه لأن الآخر يظهر في التفكير الايديولوجي قبل أي بلورة نظرية لما هو عليه، ويكتسي صفات معينة انطلاقا مما يقتضيه تصور هوية الجماعة التي يظهر على حدودها وفي أفق تطلعها [4] وفي نطاق التفاعل معه، سواء كان بالسلب أو بالإيجاب، تظهر وتترسخ صورته الأصلية، وقد تتغير وذلك بحسب ما يسفر عنه تطور البحث .

1 ناصيف نصار : **الايديولوجيا على المحك** ، مصدر سابق ، ص 109 .

2 نفسه : ص 110 .

3 محمد سبيلا : **الايديولوجيا نحو نظرة تكاملية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 1992 ، ص18.

4 ناصيف نصار : **الايديولوجيا على المحك** ، مصدر سابق ص 110 .

وذلك يعني أن : " صورة الآخر الايديولوجية صورة مركبة من أوصاف حسية ومعنوية، ضمن جدلية خاصة للإدراك والتفسير " [1] فصورة البورجوازي مثلا في مرآة الايديولوجية العمّالية في المجتمع الرأسمالي التنافسي، هي ما ينطبع مخيلة العمّال مباشرة أو بواسطة خطابات بعض المثقفين من أوصاف محققة في شخصه وسلوكه ونمط معيشته، وموقعه الاجتماعي، وما تسقطه المخيلة نفسها من أوصاف، هذه الأوصاف تعبر عن هواجس العمال ومطالبهم فتسوغ بذلك العديد من المصطلحات مثل : العمال، البرجوازية ، المساواة، التفاوت، السلفي، العلماني، السني، الشيعي، وغيرها على أنها مفاهيم ايديولوجية لا تخضع لمنطق المعرفة بقدر ما ترتبط بمنطق المصلحة .

وعلى ضوء ما سبق يقول ناصيف : يتيسر استخلاص ما تتميز به صورة الآخر في التعامل الايديولوجي بصورة عامة أنها " صورة إجمالية ترسمها جماعة ايديولوجية عن غيرها من الجماعات بكيفية مصلحية، تجعل منها صورة غير محايدة مشحونة عاطفيا، هادفة إلى نتائج معينة ومصنوعة مع نزعة إلى التبسيط والتضخيم " [2] ويستدل نصار على هذه الفكرة بما اصطلح عليه بالشيطان الأكبر، ويقصد به السياسة الأمريكية وخطرها على الشعب الإيراني وسائر شعوب العالم الإسلامي، والذي يختصر صراعا ايديولوجيا وسياسيا ودينيا .

1 ناصيف نصار : **الايديولوجيا على المحك** ، مصدر سابق ، ص 111 .

2 نفسه : ص 113 .

المبحث الثاني

نقد نماذج التفكير الايديولوجي

II.ناصيف نصار وتهافت العقل الايديولوجي :

إن الواقع والتاريخ الفكري العلمي والفلسفي والسياسي يشهد على أن العقل أصبح وسيلة في يد الأديولوجيا تستخدمه لتبرر مواقفها ذلك أنهما من طبيعتين مختلفتين، حيث يقول ناصيف نصار : " لا تستطيع الايديولوجيا دون انكار نفسها أن تتماهى مع العقل، لأنها في طبيعتها الأصلية من عالم الاعتقاد الايماني، ولا يستطيع العقل من دون نفي نفسه أن يتحول إلى صانع آراء تخدم مصلحة جماعة دون غيرها، لأنه في ماهيته يطلب الحقيقة لا المصلحة، أو بالأحرى الحقيقة قبل المصلحة " [1] .

لكن الايديولوجيا تستعمل العقل في تفسيرها للواقع وفي تحقيق حاجاتها وغاياتها، وذلك يفسح المجال لتأثير العقل في حركة الفكر الايديولوجي، فتكون الحقيقة العقلية مطية لتحقيق المصلحة الايديولوجية، لكن عقلنة حركة الفكر الايديولوجي لا تعني انقلاب الايديولوجيا إلى فكر عقلي خالص، بل تعني أن نظرة الجماعة لنفسها وإلى الواقع الاجتماعي تستند على معطيات من العقل العلمي والعقل الفلسفي وذلك لتبرير مشروعها المنشود .

وفي سبيل المبادرة لتسليط الضوء على مضامين العلاقة وقيمها، بين العقل والايديولوجيا، نجد ناصيف يقترح كنموذجين : مساءلة الطرح الهيجلي وجدليته الفكرية، ثم الزعم الماركسي والديالتيك المادي، على اعتبار أنهما يبدآن بالدعوة إلى التفاضل الايديولوجي وينتهيان بالدعوة إلى التواصل مع العقل الايديولوجي .

أولا : الطرح الهيجلي :

إن لفظة الايديولوجيا غير موجودة في مؤلفات هيجل، رغم أن ظهورها كان في مطلع القرن التاسع عشر، حين كان آنذاك هيجل يخطو خطواته الاولى ومحاولاته الفلسفية، لكننا نجد في كتاباته عناصر تدخل في تكوين الايديولوجية وهذه العناصر هي ما يجمعه هيجل تحت لفظة الأهواء، ويقصد بها الغرائز والميول والمصالح التي تدفع نحو تحقيق أهدافهم وغاياتهم .

1 ناصيف نصار: **مطارحات للعقل الملتزم في بعض مشكلات السياسة والدين والايديولوجية**، مصدر سابق، ص 107 .

وبالتالي فالأهواء موجودة في كل ايديولوجيا تؤثر فيها وفي علاقاتها [1] لذلك يرى ناصيف نصار أنه يمكن توسيع رأي هيجل في علاقة العقل مع الايديولوجية، إذ يبدو من خلال هذه المقاربة، الفصل النظري بين العقل والايديولوجيا من خلال تمييزه بين اللاهوت كمصدر للمعرفة وبين أن ترتبط المعرفة بالفعل وبالعقل الذي يسعى لفهم الواقع [2] .

ويرى نصار أن قوام رأي هيجل فكرتان أولاهما ميتافيزيقية وهي أن العقل يحكم العالم والتاريخ، والثانية انتروبولوجية وهي أن العقل يتخذ من الأهواء وسيلة لتحقيق ذاته الكلية ضمن ما يسميه هيجل " حيلة العقل في التاريخ " أي أن هيجل يؤكد أن التاريخ الشامل هو " إنتاج العقل الخلاق " ، ويرى ناصيف نصار أن الايديولوجيات ليست سوى وسيلة لتحقيق العقل الكلي، وهي في النهاية كامنة في معقولية التاريخ، لذلك يصبح التعارض بين العقل والايديولوجيا شيئا ظاهريا فحسب، ويصبح نمو الفكر الايديولوجي وازدهاره وتطوره وسيطرته أمرا جاريا باسم العقل، وبحسب منطق العقل وفي خدمة العقل [3] وبالطبع العقل الذي يسير العالم والتاريخ .

وحتى وإن بدت ملامح التمييز من خلال التفريق بين الفلسفة كفعل عقلاني واللاهوت كفعل ايديولوجي حيث يؤكد هيجل في قراءته للعصر المدرسي فإن الفلسفة لم تكن إلا لاهوتا، كما أن المدرسي هو من كان يبحث في اللاهوت بحثا منظما، لذلك يظهر أن هيجل يفاضل بين المعرفة التي مصدرها اللاهوت، ومعرفة الله التي تتأسس على الفلسفة، ولأن اللاهوت لا يصنف ضمن صفوف المعرفة العلمية فإن فهم الواقع فهما شاملا يتأسس على العقل [4] .

1 ناصيف نصار: **مطارحات للعقل الملتزم في بعض مشكلات السياسة والدين والايديولوجية**، مصدر سابق ، ص 96 .

2 هيجل : **موسوعة العلوم الفلسفية** ، تقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، 1993، ص 133.

3 ناصيف نصار : **مطارحات للعقل الملتزم** ، مصدر سابق ، ص 97 .

4 هيجل : **موسوعة العلوم الفلسفية** ، مرجع سابق ، ص 133 .

لكن العقل الذي ينتهي إليه هيجل بتصور نصار هو ذلك المطلق الشامل الكلي الذي ينتج المعرفة والتاريخ، إنه خارج الواقع وخارج التجربة الإنسانية، فعند هيجل أن " كل ما هو عقلي هو حقيقي، وكل ما هو حقيقي هو عقلي" وأن التاريخ سيرورة عقلية، وأن الدول هي الصور التي يأتلف فيها نزوع الأفراد المتناهي وتحرك العقل اللامتناهي [1] بينما العقل الإنساني قوة مضيئة متناهية لا تملك من السلطة والسيادة سوى قدر ضئيل .

وفي هذا الصدد يقدم ناصيف نصار شهادة "برتراند راسل" حول العلم والسلوك الإنساني حيث يقول فيها :" إن السلوك العلمي غير طبيعي بالنسبة للإنسان إلى حد ما ، معظم آرائنا هي من قبيل تحقيق الرغبة، شأنها شأن الأحلام في نظرية فرويد، وأن ذهن أشدنا تعقلا لأشبه ببحر عاصف من المعتقدات العاطفية التي تركز على الرغبة يكاد يطفو فوقها قليل من القوارب الضئيلة المحملة بالمعتقدات التي ثبتت علميا [2] وبذلك يكون الطرح الهيجلي المثالي المطلق، تصور ميتافيزيقي يقدس العقل ويعلي من شأنه، ويعظمه لدرجة المغالاة [3] وذلك لا ينفعنا في شيء لإظهار قيمة العقل الإنساني في نزاعه مع الأهواء والايديولوجيا، ثم إنه يوقعنا في فخ التقديس ويخرجنا من مستوى التجربة البشرية القائمة على البرهان إلى تجربة مختلفة ومفارقة قائمة على الاعتقاد.

ويقول نصار في هذا الصدد : " المغالاة في تعظيم العقل وتقديسه وإعلاء شأن جبروته، ليست في نهاية الأمر سوى تصرف اعتقادي " [4] أي أن المبالغة في تقديس العقل وتبجيله هي مجرد اعتقاد، ثم يضيف قائلا : " إذا تأملنا مليا في العلاقة بين العقل والأهواء في حدود تجربتنا المباشرة أدركنا أن الحيلة التي تعيش فينا ليست حيلة عقل، إنما هي حيلة الهوى، وإذا فحصنا بدقة تصرفات الايديولوجيات اتجاه العقل واتجاه بعضها بعضا علمنا أن حيلة الايديولوجيا أشد الحيل تعقيدا ولطافة ومكرا " [5] وهكذا يعلن ناصيف نصار عن تهافت العقلانيات وانصهارها في بوتقة الايديولوجيا .

1 ناصيف نصار : **مطارحات للعقل الملتزم** ، مصدر سابق ، ص 99 .

2 برتراند راسل : **النظرة العلمية**، تعريب عثمان نويه، الانجلو مصرية، القاهرة، 1956 ، ص 4.

3 ناصيف نصار **مطارحات للعقل الملتزم** ، مصدر سابق ، ص 100 .

4 نفسه : ص 100 .

5 نفسه : ص 100 .

ثانيا : الطرح الماركسي :

لعل الماركسية وفقا للتصور النصاري خلافا للظواهر الشائعة أفضل مثل على تحايل الايديولوجية وتماشيها مع العقل، إذ نجد ماركس يتصدى للايديولوجيا في عدة مؤلفات وضعها رفقة "فريد يريك انجلز" أو وحده من بينها كتاب " الايديولوجية الالمانية " الذي أنجزه مع" انجلز " ، فكأنما الايديولوجيا في هذه الكتابات تعني علم تكوين الأفكار ونشوئها من الإحساسات، وأصبحت عند ماركس تعني جملة من الأفكار السائدة في المجتمع، بمعنى أن الاديولوجيا كانت تعني في الأصل علما موضوعه تكوين الأفكار في الذهن البشري، ثم انقلبت موضوعا لعلم يتناولها كظاهرة في حياة المجتمع الإنساني.

وقد ثبت المعنى الذي اعتمده ماركس، واختلف في تحديده، فالنظريات التي ظهرت أواخر القرن الماضي حول الايديولوجية تعتبرها جملة من تصورات موجودة وجودا موضوعيا في الحياة الاجتماعية، إلا أنها تختلف فيما بينها في وجهة التعريف ومضمونه وما يتعلق به من قضايا الوصف والتصنيف والتفسير والاستنتاج النظري أو العلمي [1] .

يرى نصار أن ماركس قد استعمل مقولة الايديولوجية في سياق تطور فكري حمله من واقع الهيغليين الشبّان إلى موقع الالتزام بالحركة الشيوعية، فالإيديولوجية عنده هي أولا الايديولوجية الألمانية، وطابعه الرئيسي تفكك النظام الهيغلي، وثانيا الايديولوجية بشكل عام، فنجد موقف ماركس من الايديولوجية الألمانية موقف الفحص والهجاء [2] ، ومنه إعلان إفلاس الايديولوجيا الألمانية في صورتها الهيغلية ، حيث نجد ماركس يقول في كتابه :" الايديولوجيا الألمانية" بترجمة ناصيف نصار :" هنا ينتهي التأمل النظري وهنا في الحياة الواقعية يبدأ العلم الحقيقي، الوضعي، أي تصور نشاط الناس وعملية تطورهم العملي" .

لقد انتهى عهد الأفكار الفارغة حول الوعي، وبات من الواجب إحلال علم حقيقي محلّها، وبمجرد قيام تصور الواقع تخسر الفلسفة بيئة وجودها، وما يمكن وضعه مكانها لن يكون أكثر من تأليف لأعم النتائج التي يمكن استخراجها من دراسة تطور الناس التاريخي.

1 ناصيف نصار : **مطارحات للعقل الملتزم** ، مصدر سابق ، ص 101 .

2 نفسه : ص 101 .

وهذه المعوقلات المجردة لا قيمة لها إطلاقا إذا اعتبرت في ذاتها منفصلة عن التاريخ الواقع، فأقصى ما يمكن أن تسعفنا به هو تسهيل تصنيف المادة التاريخية وتعيين تعاقب طبقاتها الخاصة، وبالتالي فهي لا تعطي في أي حال، كالفلسفة وصفا أو مخططا يمكن بوجبه ترتيب المراحل التاريخية [1] ومعنى ذلك أن الفلسفة عليها أن تتجاوز مهمة فهم وتفسير الواقع إلى ضرورة تغييره .

لقد كان ماركس يصر على أن المادية الجدلية هي الماركسية بالذات، ويؤكد رفقة انجلز أن الجدلية لا تزيد عن كونها علم القوانين العامة لحركة الطبيعة وتطورها، وكذلك للمجتمع والفكر البشريين، فهي توحد العلوم في علم واحد إذ أن جميع الأشياء تخضع للقوانين الجدلية ذاتها [2] وذلك معناه أن هيغل يعيش داخل ماركس لكن مقلوبا على رأسه لأن الحقيقة وإن كانت عند ماركس جدلية غير أنها ليست عقلا وتصورا، بل هي مادة .

والحقيقة أن المراكسيين الدوغمائيين يساوون بين المنهاج الجدلي والمنهاج العلمي، ويزعمون أن السلوك الجدلي إحدى الخصائص الفطرية في الأشياء، وأن المنهج الجدلي المادي هو الأقدر على التعبير من مضمون العلمية، ويؤكد ماركس أن التأمل في الطبيعة والتاريخ محكومان دوما بالمنطق الجدلي المادي الذي يقوم على فعل وردّة فعل ، وأن الجدلية هي الخاصية المميزة للمادة، إلا أن الكثير من الدارسين والمهتمين يرون أنه من الصعب أن نعرف أن ماركس قد أكد نظريته من خلال مشاهدة تجريبية أم أنه جعل منها عقيدة أو دوغمائية لا تقبل أي نقد أو جدل [3] .

الأمر الذي يجعلنا نحكم على أن الماركسية بدأت كنظرية علمية وانتهت إلى دين أو عقيدة أو ايديولوجيا، كما أن ناصيف نصار من الذين يعتبرون الماركسية ضحية ما يسميه بـ " التمويه الايديولوجي " وفضل ماركس ينحصر في إدراكه القوي للجانب التمويهي في الايديولوجيا، فكل ايديولوجيا تعطي تصورا عن الواقع الاجتماعي التاريخي، وتقدم تفسيرا له بطريقة لا تخلو من التمويه سواء كان هذا التمويه مقصودا أو غير مقصود بوعي سابق [4] .

1 ناصيف نصار : **مطارحات للعقل الملتزم** ، مصدر سابق ، ص 101 .

2 رونالد سترومبرغ : **تاريخ الفكر الأوروبي الحديث (1601-1977)**، ترجمة أحمد الشيباني، ط3، دار القارئ العربي، القاهرة ، 1994 ، ص 439 .

3 نفسه : ص 39 .

4 ناصيف نصار : **مطارحات للعقل الملتزم** ، مصدر سابق ، ص 103 .

ويعتقد ناصيف نصار أن الايديولوجية الماركسية تخفي طبيعتها الايديولوجية وتقدم نفسها كعلم تام في أصوله ومعالمه الكبرى، لكي يتسنى لها استعمال العلم لمصلحة الطبقة العاملة البروليتارية بأقصر الطرق وأنجعها، ثم يتساءل نصار :" ألم يكن هم ماركس أن تستوعب الطبقة العاملة نظرياته عن الرأسمال والرأسمالية ؟ وما حصل نتيجة للفصل الماركسي" الايديولوجي" بين الايديولوجيا والعقل العلمي، هو أن الايديولوجيا الماركسية سمحت لنفسها باحتكار العلم الحقيقي للتاريخ الاجتماعي وأصبح العقل العلمي كأنه في معتقل " [1] .

فكانت النتيجة دوغمائية متطرفة لا تقبل الجدال أو النقاش ولا مجال لنظريات جديدة لأن الحقيقة أباحت أسرارها، وكشفت عن وجهها مرة وإلى الأبد، وكل إضافة نظرية خارجة عن المبادئ المرسومة فهي إما انحراف أو خيانة، وإما وقوع في شرك الايديولوجية، والايديولوجية زيف وضلالة، إذن فلا مجال للنقد والنقاش.

ولكن فيما يقر ناصيف نصار أن خدعة الايديولوجية والتي تلبس لباس العقل، لا يمكنها أن تستمر لأن التاريخ سيفضحها، وهو كفيل بإظهار المحرك اللا عقلي الذي اصطنعها وهو بكل بساطة الرغبة في السيطرة والنفوذ، وقد فعل التاريخ حتى الآن ما يكفي لكي نفهم قول ريجيس دوبريه في كتابه " نقد العقل السياسي" : " لقد تكفل تاريخ الماركسية العملي أكثر من أي شيء آخر بنقد التصور الماركسي الايديولوجي " [2] وإن هذا القول ليعكس التناقض الذي ميز الطرح الماركسي، بين المقدمات التي انطلق منها وما توصل إليه من نتائج.

يرى ناصيف نصار أن الايديولوجيا تستطيع استعمال القول في تفسيرها للواقع وتحقيق غاياتها، وذلك يفسح المجال أمام العقل للتأثير في حركة الفكر الايديولوجي، فالعقلنة في حركة الفكر الايديولوجي تعني أن نظرة الجماعة إلى نفسها وإلى الواقع الاجتماعي في تفاعلها معه تستند إلى البرهنة و المحاجة، أي بمعطيات من العقل العلمي ومعطيات من العقل الفلسفي فيكون البناء منطقي برهاني، ومتى كان ذلك فإن الايديولوجيا هي أساس القرار العلمي [3] .

1 ناصيف نصار : **مطارحات للعقل الملتزم** ، مصدر سابق ، ص 106 .

2 نفسه : ص 107 .

3 نفسه : ص 107 .

نتيجة :

على سبيل الختام لهذا الفصل يمكننا القول بأن ناصيف نصار قد أخضع الفكر الايديولوجي إلى التحليل النقدي، ودعى إلى فتح المسالك أمام حركة الإبداع الفلسفي، فقد رفض نصار التبعية لتاريخ الفلسفة، والانصياع لمشكلاته، أو ايديولوجياته، راجيا بذلك تخليص الفكر الفلسفي من براثن الايديولوجيا، هذه الأخيرة التي اعتبرها نظام من أفكار اجتماعية يرتبط بمصلحة جماعة معينة، يسعى فيه المفكر إلى الدفاع عن جماعته وتحقيق مآربها ومصالحها.

وهو يقر بضياع الحقيقة بين ايديولوجيا تاريخ الفلسفة والاكتظاظ الذي ميز الواقع العربي ايديولوجيا، سواء أكانت ايديولوجيا حزبية أو قومية أو طائفية أو غيرها ، وأن الايديولوجيا تسوق نفسها وكأنها النظرة الصحيحة إلى الحياة والإنسان والعالم، لذلك نجد ناصيف نصار يدعو إلى رفض التفكير الايديولوجي الذي يقوم على الدمج والتبعية .

كما ذكر ناصيف نصار نموذجين في تهافت التفكير الايديولوجي : العقل الهيجلي والماركسية، معلنا بذلك عن تهافت العقلانيات وانصهارها في بوتقة الايديولوجيا، لكن ورغم التنازع المستمر بين الايديولوجيا والعقل الذي ينتهي أحيانا إلى أدلجة العقل وتكبيله وتطويقه، إلا أن العقل جوهرة وهوتيه الحرية في تأسيس الحقيقة .

وبالتالي فإنه سرعان ما ينبعث من رماد الايديولوجيا فدعى بذلك ناصيف نصار إلى تأسيس مجتمع علمي علماني كبديل للتهافت الايديولوجي .

خاتمة :

في الأخير ومن خلال دراستنا لهذا الموضوع نستخلص النتائج الآتية :

- مفهوم العلمانية نشا إبّان عصر التنوير والنهضة في أوروبا، في مواجهة الكنيسة، وعارض سيطرتها على الدولة وعلى المجتمع . وكان ذلك إثر الحروب الدينية والنزعات السياسية التي ميزت القارة الأوروبية .
- العلمانية بدأت في أوروبا، وصار لها وجود سياسي مع ميلاد الثّورة الفرنسية (1789) ثم عمّت أوروبا في القرن التاسع عشر، وبعدها انتقلت لتشمل معظم دول العالم في القرن العشرين بتأثير الاستعمار والتبشير .
- من أهمّ الأسباب التي أدّت إلى ظهور العلمانية في أوروبا هو التحريف في أصول الدّين، وتسلّط رجال الكنيسة دينيّا واقتصاديّا وسياسيّا ، حيث كانت الكنيسة تفرض سلطتها على المجتمع والدولة.
- اتّفق الأغلبية على أنّ مفهوم العلمانية هو رفض أيّة مرجعيّة دينيّة في أيّ مجال من مجالات الحياة، واعتماد العقل والتجربة مصادر وحيدة للمعرفة .
- العلمانية مفهوم سياسي يقوم على الفصل بين المجال الدّيني والمجال الدُّنيوي أي فصل الدين عن مجالات الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية .
- العلمانية دعوة إلى إقامة الحياة على أسس العلم الوضعي والعقل بعيدا عن الدّين الذي يتم فصله عن الدولة وعن حياة المجتمع، وحبسه في ضمير الفرد، ولا يصرّح عنه إلاّ في أضيق الحدود .
- العلمانية كمصطلح أخذت في الشيوع في الوسط الفكري العربي مع أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، فأصبح من أهمّ المصطلحات في الخطاب التحليلي الاجتماعي والسياسي والفلسفي الحديث .
- من أشهر دعاة العلمانية في العالم العربي وروّادها نجد : عبد الوهاب المسيري، أنور الجندي ، محمد أركون، محمد عابد الجابري، نصر حامد أبو زيد، ناصيف نصّار .
- ناصيف نصّار مفكّر لبناني عالج موضوع العلمانية وقدّمه كبديل عقب نقده للتفكير الايديولوجي الذي يقوم على التبعية والخضوع لتاريخ الفلسفة .
- لم يخضع ناصيف نصّار للمشكلات الفلسفية وإيديولوجياتها التّي يفرضها الفكر الغربي على الفكر العربي، وطالب بالتخلّص من التبعيّة وضرورة الإبداع والاستقلال الفلسفي والذاتي .
- يؤكد ناصيف نصار من خلال مؤلفاته أن الإبداع الفلسفي هو ممارسة الفلسفة وليس التقيّد بتاريخ الفلسفة والانصياع لإيديولوجياته وفلسفاته .

- تعرض ناصيف نصّار لنقد التفكير الايديولوجي الذي يقوم على الدمج والتبعيّة، ويدعوا إلى التفكير العلماني والذي يقوم على التمييز بين مختلف المجالات وذلك لرسم طريق الاستقلال الفلسفي .
- ناصيف نصّار فيلسوف نقدي بامتياز، لذلك نجده يؤسس لأنموذج تواصلي نقدي، يبدأ بالهدم، من خلال نقد التفكير الايديولوجي الذي لا يسعى إلى الوصول للحقيقة إلاّ بوصفها وسيلة لتحقيق مآرب جماعة محددة، فترهن المعرفة بالمصلحة، ويتأدلج العقل، وتنتهي إلى بناء البديل عن ذلك، إنّه البديل التنويري العقلاني العلمي العلماني، المستند إلى قوة البرهان .
- إنّ طبيعة الفلسفة وحدودها ومكانتها ودورها عند ناصيف نصّار يرتبط ارتباطا وثيقا بما يسميه العقلانية النقدية المنفتحة ، والتي تمثل الفرضية الأولى لتأسيس فلسفة عربية معاصرة ومستقلة .
- لا تخلو مؤلفات ناصيف نصّار من الحديث حول الايديولوجيا وهو الذي يرفع شعار تحرير القول الفلسفي من شوائب الايديولوجيا ، ويدعو إلى تحقيق الاستقلال الفلسفي والإبداع الذاتي .
- يؤكّد ناصيف نصّار على ضرورة التمييز بين نمط التفكير الايديولوجي ونمط التفكير الفلسفي حتى يحتفظ كلّ نمط بهويّته وحدوده ومنطقته، فلا تقدم الايديولوجيا نفسها على أنها هي الفلسفة ، كما لا يمكن للفلسفة أن تضطلع بالأدوار التي تقوم بها الايديولوجيا.
- يتّفق جلّ المعرّفون للايديولوجيا على أنّها وسيلة لتحقيق مصالح معينة لجماعة معينة في ظروف معينة .
- جاءت فلسفة ناصيف نصّار ذات طابع فلسفي عقلاني إنساني يهدف إلى الحقيقة المفرغة من أي تأثير ايديولوجي وقوامها النقد والبرهان، وأرضيتها الحريّة بمفهومها الليبرالي الحضاري والتكافلي .
- كانت فلسفة نصّار ترفع شعار العقل المنفتح على مختلف المجالات وعلى طاقات الإنسان المختلفة فجاء المشروع النّصاري كمحاولة لانتصار العقلانية بالمعنى المنفتح الذي لا يرى في العقل المجرّد الوسيلة الوحيدة للمعرفة، وكانتصار للعلمانية بمفهومها السياسي ومفهومها التنويري .
- يميّز نصّار بين مفهومين للعلمانية : المفهوم الضيّق وهو السائد في المقاربات (المفهوم السياسي)، والمفهوم الواسع وهو الغائب عن المناقشات (المفهوم التنويري) .
- العلمانية السياسية مقتصرة على تحرّر الدولة من الدّين، والعلمانية التنويرية تقتصر على تحرّر العقل من كلّ السلطات في مقاربته للحقيقة .

- تعلي فلسفة نصّار من شأن العلم والعلماني بالمعنى التنويري الذي يقوم على التمييز بين المجالات المختلفة بين ما هو علمي وما هو ديني، بين ما هو روحي وما هو مادي، وبين ما هو نظري وما هو تطبيقي ، إنّه يقوم على تواصل فلسفي إبداعي أساسه التقاطع بدل القطيعة والتواصل بدل الاتصال أو الانفصال .
- يرى نصّار أن الانفصال أو القطيعة أو التحرّر لا يعني القطيعة المطلقة بين العقل والدّين، أو الدولة واللاهوت، وإنّما العلمانية خروج عن هيمنة الدّين، وليست بالضرورة خروج كامل عن الدّين وهي لا تلغي الدّين أو التجربة الايمانية .
- يجب أن تتأسس العلمانية على فصل الدين عن الدولة مع مراعاة احترام استقلالية السلطات عن بعضها البعض ، أي أن الفصل لن يكون كلي أو مطلق بل يستلزم مراعاة استقلالية كل سلطة عن غيرها .
- النهضة العربية من وجهة نظر نصّار تقتضي بث الثقافة النقدية والتواصل مع تاريخ الفلسفة تواصلا نقديا، والتفكيك الابستيمولوجي لتراثنا (تراث سياسي أو ديني) بتوظيف مناهج العلوم الإنسانية الحديثة والعمل على علمنة كل مجالات حياتنا سياسية ثقافية تربوية علمية اقتصادية ...إنّنا بحاجة إلى فيلسوف ولسنا بحاجة إلى فقيه .

قائـمة المصـــادر والمراجـــع

أ- المصـادر :

1. ناصيف نصار : **الإشارات والمسالك ، من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ، 2011 .
2. ناصيف نصار : **الايديولوجية على المحك، فصول جديدة في تحليل الايدولوجيا ونقدها**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ، 1994 .
3. ناصيف نصار:**التفكير والهجرة من التراث إلى النهضة العربية الثانية**،دار الطليعة، بيروت، 1997
4. ناصيف نصار:**الذات والحضور،بحث في مبادئ الوجود التاريخي**، دار الطليعة ، ط1، بيروت، 2008 .
5. ناصيف نصار : **باب الحرية ، انبثاق الوجود بالفعل**، ط1، دار الطليعة، بيروت ، 2003 .
6. ناصيف نصار : **طريق الاستقلال الفلسفي، سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ، 1975 .
7. ناصيف نصار: **في التربية والسياسة، متى يصير الفرد في الدول العربية مواطن**، ط2 ،دار الطليعة، بيروت،2005 .
8. ناصيف نصار: **مطارحات للعقل الملتزم في بعض مشكلات السياسة والدين والايديولوجية** ، دار الطليعة، ط1، بيروت ، 1986 .
9. ناصيف نصار: **منطق السلطة، مدخل إلى فلسفة الأمر**،دار أمواج، ط1، بيروت،1995
10. ناصيف نصار: **نحو مجتمع جديد، مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي**، ط5، دار الطليعة،ب يروت ، 1995

ب-المراجع :

1. أحمد عبد الحليم عطية وآخرون: **طريق الاستقلال الفلسفي (باب الحرية)** ، قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار.
2. أنور الجندي : **أصالة الفكر الإسلامي في مواجهة التغريب والعلمانية** ، دار الفضيلة .
3. أنور الجندي : **سقوط العلمانية** ، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة .
4. برتراند راسل : **النظرة العلمية**، تعريب عثمان نويه، الانجلو مصرية، القاهرة، 1956 .
5. جلول مقورة : **فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر**، (طه عبد الرحمان وناصيف نصار بين القومية والكونية) مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، 2015 .
6. جورج زيناتي : **رحلات داخل الفلسفة الغربية**، دار المنتخب العربي، بيروت ، 1993 .
7. جورج لارين: **الايديولوجيا والهوية الثقافية،الحداثة وحضور العالم**، ترجمة فريال حسن خليفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2008 .
8. حسن حنفي، عابد الجابري : **حوار المشرق والمغرب** ، دار الفارس، ط1 ، عمان ، 1990 .
9. د. سفر الحوالي: **العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة**، دار الهجرة، دط، دت.
10. رضوان زيادة : **ايديولوجيا النهضة في الخطاب العربي المعاصر**، دار الطليعة، بيروت ، 2004
11. رونالد ستورمبرغ : **تاريخ الفكر الأوروبي الحديث (1601–1977)**، ترجمة أحمد الشيباني، ط3، دار القارئ العربي، القاهرة ، 1994 .
12. زروخي شريف وآخرون: **العلمانية والسجلات الكبرى في الفكر العربي المعاصر، من هواجس التأسيس المتعالي إلى مآزق النقد الحديث**، دار الروافد الثقافية ، ناشرون، ط1، ابن النديم، الجزائر،2015 .
13. سوزان حرفي : **حوارات مع عبد الوهاب المسيري، العلمانية والحداثة والعولمة**، دار الفكر، ط1، دمشق، 2009 .
14. صالح الرقب : **واقعنا المعاصر** ، الجامعة الإسلامية ، ط7 ، غزة ، 2004 م .
15. عبد الله حنا : **النهضة والاستبداد** ، دار الأهالي، دمشق، 1994 .
16. عبد الله لحود : **في العلمانية والديمقراطية** ، دار النضال، بيروت، 1992 .

17. عبد الوهاب المسيري : **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**،دار الشروق،ط1، القاهرة،2002 ، 1423 هـ، مج 1 .
18. علي جريشة : **الاتجاهات الفكرية المعاصرة** ، دار الوفاء ، ط3 ، المنصورة ، 1990 م .
19. كميل الحاج:**الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي**، عربي انجليزي، بيروت، مكتبة لبنان، ناشرون،2000 .
20. محمد أركون : **العلمنة والدين** ، دار الساقي ، ط3، بيروت ، 1996 .
21. محمد سبيلا : **الايديولوجيا نحو نظرة تكاملية** ، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء، بيروت، 1992 .
22. محمد عابد الجابري : **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1 ، بيروت، لبنان، 1996
23. محمد علي البار: **العلمانية جذورها وأصولها** ، دار القلم، ط1، دمشق ، 2008 م .
24. محمد عمارة :**العلمانية بين الغرب والإسلام**،دار الدعوة للنشر والتوزيع،ط1،الكويت، 2003 م.
25. محمد قطب : **مذاهب فكرية معاصرة** ، دار الشروق ، ط9 ، القاهرة، 2001 م .
26. نورمان كانتور:**العصور الوسطى الباكرة**،ترجمة وتعليق قاسم عبد قاسم،عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، دط، دت .
27. هيجل : **موسوعة العلوم الفلسفية** ،ج1، تقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، 1993 .
28. ول ديوارانت : **قصة الحضارة** ، **ترجمة محمد بدران، ج 16** ، دار الجيل، بيروت ، لبنان.
29. يوسف القرضاوي : **الإسلام والعلمانية وجها لوجه** ، مكتبة وهيبة ، ط7، القاهرة، 1416هـ، 1996

ج- المعاجم :

1. إبراهيم مصطفى وآخرون : **المعجم الوسيط** ، مجمع اللغة العربية، الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث ، المكتبة الإسلامية ، اسطنبول ، دط، د ت، ج2.
2. **المعجم العربي الأساسي** : تأليف وإعداد جماعة من كبار اللغويين العرب،المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، دط ،دت،
3. مؤنس رشاد الدين: **قاموس المرام في المعاني والكلام**،دار الراتب الجامعية، ط1،بيروت، لبنان،2000م .