العلمانية
تفكيك وإعادة تركيب في الإطار الفلسفي

وجدان التميمي
جامعة القادسية
كلية الإدارة والاقتصاد

بحث مقدم من:

إعداد

د وجدان كاظم عبد الحميد

المحتويات

الموضوع	الصفحة
التمهيد	٢
اولا. تطور الفكر العلماني: رؤية جديدة في المصطلح	٤
ثانيا.مسوغات التأسيس وتبلور المفهوم	٧
ثالثا. العلمانية بين التشخيص الفلسفي والإدراك القيمي	١٤
رابعا. نضوج الفلسفة العلمانية: العقل إزاء موروث الماضي	١٨
خامسا.نقض العلمانية وفلسفة الدين: عرض وتقويم	٢٢
سادسا.توصيف فلسفي لعلمنة الدولة والسياسة	٢٧
الخلاصة	٣٢
المراجع والهوامش	٣٣

العلمانية

تفكيك وإعادة تركيب في الإطار الفلسفي

وجدان كاظم عبد الحميد
طالب دكتورة قسم الفلسفة

تمهيد

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

إن التأمل الثاقب في واقع المجتمعات الغربية يظهر فعلا نوعا من الدفق القوي لحركة العلمنة خاصة مع شيوع قيم السوق الراسمالية، وتفكك الروابط الاجتماعية العضوية لصالح الفردية المتذررة، وتزايد سطوة الدولة البيروقراطية، والانفجار الإعلامي الهائل الذي داهم أخص خواص الحياة الفردية، ولكن هذا الأمر يجب ألا يحجب عنا الوجه الآخر من المسألة، ألا وهو استمرار الحضور الديني سواء كمخزون ثقافي أو كنظام قيم عامة، وإن كان ذلك في شكل مدني معلمن، إلى جانب بقاء الكنيسة والمؤسسات الدينية، عناصر فاعلة وموجهة في مجال المجتمع المدني، وحتى في الحياة السياسية العامة

مشكلة البحث

ان العلمانية هي واحدة من المسائل الكبرى المطروحة أمام الفكر الفلسفي المعاصر بما تفرضه من تحديات وتساؤلات، وعلى الرغم من كونها خضعت لمقاربات كثيرة فإن غالبية ما سطر في هذا المجال تشوبه آفتا الاختزال والأدلجة، ولعل المشكلة التي اقيمت بصددها الدراسة هي اعادة فهم الموضوع في سياق موضوعي انطلاقا من بدء الظاهرة وما واكبها من تعقيدات قد آثرت على الفكر. أي ان المشكلة هي الاجابة عن التساؤل حول حقيقة التدرج العلماني وصلته بالحياة وصولا الى التفكير ذي العلاقة بالدولة.

فرضية البحث

يفترض البحث افتراضا ان العلمانية كانت قد تجذرت وتأصلت في الافكار بشكل تلقائي، وإن نبذها ودحضها لم يتيح له الا تحقيقها مزيدا من التبيع في الاطار التبيقي حتى وجدت متأصلة في تكوين السيادة والدولة.

منهجية البحث

اعتد البحث منهجية التحليل الاستقرائي المعتمد على التحليل الموضوعي مع اخذ السبق الزمني الموضوعي بعين الاعتبار، بغية التحقق من فرضية البحث الاساسية وبغية الوصول الى اهداف البحث.

أولا. تطور الفكر العلماني: رؤية جديدة في المصطلح

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

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

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

---

[١] في ذلك ينظر

- عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٢، ص ١٨
- إبراهيم العبادي وآخرون، الإسلام المعاصر والديمقراطية، سلسلة ثقافة التسامح، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ٢٠٠٤، ص ١٢٩

[٢] للحصول على المزيد في البعد الاصطلاحي أنظر:

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

[٣] ينظر في وجهة النظر المناهضة هذه :

- علي الكوراني، ثمار الافكار، الجزء الاول، دار الهدى، قم، ١٤٢٥، ص ١٦
- فرهنك انكليسي، القاموس الانجليزي، دار المعارف البريطانية، ١٩٥٤، ص ٣٨٦

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

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

وقد ظهرت في أوروبا في القرن السابع عشر، وانتقلت إلى الشرق في بداية القرن التاسع عشر. ومن هنا فإن ظهورها ارتبط بسيطرة الفكر الكنسي الذي قبع على مجمل الحياة الاجتماعية في أوروبا في مرحلة القرون الوسطى•، فقد ظل الاتجاه إلى العلمانية يتطور باستمرار خلال التاريخ الحديث على أنها فكر ناتج عن رد فعل وهو مضاد للدين ويسير باتجاه صنع عالماً مستقلاً عن الله. اذ يرى القديس توما الاكويني ان التداخل بين الدولة والكنيسة هي ضرورة للانسانية بحكمها الموجه لصالح الانساني العام. فيجد أن ((الانسان يهدف في حياته الى تحقيق غرضين: الغرض الطبيعي أو المحافظة على وجوده وتحقيق السعادة والرفاهية الزمنية وهذا الغرض تكفله الدولة والمجتمع الانساني عن طريق القانون الانساني، ولكن ثمة غرض أخر للانسان وهو يحقق خلاص روحه والسعادة الروحية والرحمة وتكفل هذا الغرض الكنيسة ووسيلة تحققه القانون الالهي. ولكن هذين الغرضين في الديانة المسيحية لسيا مستقلين استقلالا تاما، لان كلا الغرضين يعتمدان على تحقيق الفضائل الانسانية والتمسك بها)) [٤].

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

والحق أن الفكرة العلمانية ربما تقترب من اصطلاحها من زاوية التاريخ فما ورد في ما نُسب الى العهد الجديد (أعطي ما لقيصر لقيصر وما لله لله) كان نقطة شروع وتنامي العلمنة بديلا من الدين، وخرجت مع هذا المخرج العديد من المُثل فأعطيت شعارات نظرية عدّها البعض البوتقة الجديدة التي تطرح شعارات(حرية ، عدالة ، مساواة). وقد كان المد اليساري خير معين

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

- رتشارد لي (وآخرون)، الارث المسيحي، ترجمة محمد الواعد، دار صفحات للدراسات والنشر، دمشق، ٢٠٠٩، ص ١٠٩
- جون كين، العلمانية والدولة الحديثة، ترجمة عماد مكي، لندن، ٢٠٠٠، ص ٣١١

[٤] حسن شحاتة سعفان، اساطيل الفكر السياسي والمدارس السياسية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٩، ص ١٥٤– ١٥٥

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

في احتضان هذا الوليد الفكري. شففي ظله اجتهد المفرطون فجنحوا بالابتعاد عن الله. وتعد الافكار التي جاءت من روسيا في أثناء الثورة البلشفية ١٩١٧ وما روجه الفكر الماركسي بمثابة زاوية الارتكاز في شيوع الفكر العلماني المتطرف. فقد رفض الدين واعتبره أفيون الشعوب وأُنكر وجود الخالق على وفق ما ذهبت اليه النظرية المادية الديالكتيكية والتاريخية، فنسفت التأسيس الإيديولوجي الذي امتد طلية القرون الوسطى.

ثانيا. مسوغات التأسيس وتبلور المفهوم

ان قرائن بزوغ الفكر العلماني قد تأسس على وفق جملة من العوامل ساهمت بنحو واضح في تحديد طبيعة وشكل التكوين المفاهيمي وتبلور الايديولوجيا كان قد خضع الى الوازع الاساس في ظل تهافت سلطة الكنيسة وادارتها، فبرغم ما اتيح لها من قوة وثرة طائلة يديرها الابرشية، والتي تنصرف الى مقاطعة الاساقفة التي يترأسها القسيس، وشمول سطوتها على ارجاء واسعة في المجتمع والبلاد فاق ما للدولة ذاتها، وبرغم تمتعها بدرجة عالية من الاستقلالية من حيث عدم خضوع رجالات الكنيسة الى الالتزامات التي كانت الدولة تفرضها مثل الضرائب واحكام القانون وغيرها من التزامات. الا أن تفتت النظام الاقطادي والريوع المتأتية من الحيازات ازاء تنامي سلطة الامبراطور وشعور الناس بمدى مساوئ رجال الدين الذين انحدروا باتجاه الملذات والاهواء. كل ذلك مثّل نقطة الشروع في ظهور ما عرف آنذاك بـ(حركة الالحاد)، وما عبّر عنه فيما بعد بالعلمانية[٦].

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

---

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

شئون الدولة، كما أن الدولة لا يمكنها أن تحكم على من يخالف قوانينها بدخول النار. ولذا فإن قانون وسلطة القوة الدنيوية (العلمانية) كافية تماماً للحياة على الأرض .

كان التحول في المنهج النقدي للعلمانية قد تمحور مع انتقال السلطة من البابا الى الدولة وما رافقه من شيوع مفهوم العقد الاجتماعي، وقد تمثل ذلك في الانتقال من نقد الافكار الى نقد المؤسسات، وكانت سهام النقد قد وجهت باتجاه الكنيسة. وهذا التحول كان ملمحا له اهميته في تفكك النظرة لامثلية الفكر الكنسي، لقد اعتمد الفكر التنويري على النقد بهدف الانتقال التدريجي من نقد الذات والعلاقات الاجتماعية الى نقد المؤسسات التي انتجت التماثلات والتصورات المختلفة للانسان في الحقب السابقة، ثم لتستقر آليات النقد موجهة نحو تشخيص سلبيات الفكر الديني والممارسات السياسية لتصل الى تأسيس حقوق جديدة لا علاقة لها بالحق الالهي في اصل السيادة. وقد كان هذا التحول التدريجي السبب الحقيق وراء تاسيس أخلاق جديدة مستقلة عن اللاهوت [٧].

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

ان زوال الكنيسة مهد لنشوء ثقافات قومية تولي ولائها للحكومة مما ساهم في ((نشوء جمهور علماني كبير تحول اهتمامه عن الدين مصدرا للفكر والعمل. وكان لابد له من مصادر اخرى يغترف منها..... وكان عليه قبل ان يحول وجهته نحو مصادره الاخرى، ان يشق عصا الطاعة على مصادره التقليدية، ويعلن عصيانه لها، قد اتخذ ذلك التمرد الإيجابي وجوها وصورا في

---

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

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

عصر النهضة، فانشغل البعض بالعودة الى الاداب القديمة وكرس البعض الاخر نفسه للاصلاح الديني، بينما اولى غيرهم عنايته لتشديد نظرة علمية جديدة))[٩]

كان مطلع القرون الوسطى إيذانا بظهور ما عرف بـ(نظرية السيفين) وهي نظرية مستوحاة من الأفكار التي دشنت حقبة إعادة قولبة الأفكار الدينية للكاثوليكية، ونظرية السيفين تنصرف الى وجود سلطتين هما السلة الدينية المتعلقة بافكار الكنيسة الكاثوليكية أما السلططة الثانمية فهي التي تتعامل مع مجريات الامور العامة والتي تكون ذات بعد زومني فما له صلة بسلطة الدولة. الا ان هذا النظرية واجهت نقدا حادا من قبل الآباء الاوائل لمفكري عصر النهضة وفي مقدمتهم مارن لوثر الذي رفض فكرة السيفين وحل مكانها فكرة السيف الواحد والذي يمثل السلطة العامة ذي البعد الزمني[١٠].

لقد ساق مارتن لوثر اسهاما حيويا في المجال العلماني بتميزه الواضح بين السلطة السياسية والسلطة الروحية، كما أكد أن الانسان ليس بحاجة الى البابا أو القساوسة، فأنه يستطيع أن يحصل على الغفران من الرب دون توسط أو وساطة.: الاولى، تمييزه النهائي بين الاهتمامات والسلطات الدنيوية عن الاهتمامات والسلطات الروحية، والثانية، أن من واجب المسيحي الخضوع السلبي للنظام السياسي والاجتماعي، كما اعطى (لوثر)، الحكومة المدنية طبيعة الهيئة وراى ان الحكومة المدنية التي تستمد سلطانها على النحو الذي قرره من (الله) ضرورية، لان الاغلبية العظمى من الانسانية ليسوا مسيحين، كما قرر أن رائد المسيحي هو (الانجيل) وهو وحده كاف دون الكنيسة ورجالها، أما غير المسيحين فيلزمهم رائد آخر هو الحاكم المدني يسعى الى تحقيق السلام والنظام، كما قرر (لوثر)، أن (الانجيل)، يحث المسيحي على الخضوع للحكومة المدنية، وأن من واجب المسيحي أن يطيع الامير ويدافع عنه حتى ولو كان الامير مخطئاً، وعلى هذا النحو يكون على الجميع تنفيذ أوامر الامير سواء أكانوا مسيحين أو غير مسيحين، فعلى الشعب بأسره واجب الطاعة، ومن ثم فقد عارض (مارتن لوثر)، الثورة التي قام بها الفلاحون في المانيا عام ١٥٢٥، لخروجها عن واجب الطاعة الذي قرره[١١]. وهكذا نجد (لوثر) بطريقة فعالة وغير

---

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

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

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

مباشرة ينتهي عملياً الى تمجيد السلطة المدنية، بقوله ((أني لأفضل أن احتمل اميراً يرتكب الخطأ على شعب يفعل الصواب))[١٢]

بيد ان الكنيسة كانت قد وجدت في هذا التحول خروجا عن المنحى الاخلاقي، وبخلاف الدعوات التي طالبت بالتحول من سلطة الكنيسة الى السلطة الدنيوية فقد رأى الفيلسوف الفرنسي كوندروسيه ان حركة التنوير قد ساهمت في تحول اوربا الى العلمانية اكثر فأكثر، وان الاصلاح كان بمثابة حتمية فرضت على المجتمع الاوروبي فصلا بين المسيحية والثقافة، مما ادى الى تحلل اخلاقي تدريجي طالما أن المسيحية كانت هي المصدر للمعيار الاخلاقي. واعتبر ان الكنيسة قد فقدت تأثيرها على أوروبا نتيجة ضعفها المتاتي من قبولها التغيير في أحكامها لكي تتماشى ورغبات التحول الجاري في المجتمع، ويستدرج كوندروسيه في ذلك ليصل الى نتيجة مفادها ان الكنيسة لم تعد عاملا من عوامل الاستقرار في المجتمع بسبب انقيادها وراء متطلبات العلمانية [١٣].

وعلى العموم يمكن ان نسوق خ تاريخي يؤشر نوع التطور الذي لحق الموضوع وعبر استقراء المراحل الآتية [١٤]:

- **مرحلة الولادة**: تمثلت كردة فعل تجاه الطغيان الكنسي، وكان رد الفعل قد اتصف بمواصفات دينية وسياسية مؤيداً بالشواهد التاريخية.
- **مرحلة الانتقال نحو النضج** : وتمثلت ببروز الصراع بين الكنيسة والعلم، عرضت فيه الصراع النكد عرضاً تاريخياً منذ نظرية كوبرنيك إلى نظرية نيوتن مروراً بمدرسة النقد التاريخي، ومذهب الربوبيين والملحدين الأوائل.

  مرحلة النضج: وفيها بدأت بوادر الفكر العلماني تتضح مع تنامي المطالبة بالحريات مع بواكير اندلاع الثورة الفرنسية: التي نجحت في إقامة أول دولة لادينية في أوروبا النصرانية، أضحت أسبابها وآثارها واستغلال القوى الهدامة لها.
- **مرحلة التطور**: وقد ارتبطت بسقوط المد الديني القسري الذي اقترن بنهاية وصاية الكنيسة الفكرية على أوروبا، وانسحابها من الميدان إلى الأبد.

---

[١٢] المصدر نفسه ص ١٠١

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

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

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

لقد برز هذا الانفصل وجهة النظر الى العلمانية على أنها((فصل الدين والكنيسة بالذات عن الدولة، لذا فليس للكنيسة سلطة على القرار السياسي للدولة))[١٦].

لقد تصور الاوروبيون في العصور الوسطى الحياة السياسية عن طريق مهمة السلطتين الشريكتين الكنيسة والدولة ومن ثم فانهم لم يعطوا أهمية في الجانب السياسي على خلاف ما كان قد جرى في العصور السابقة، وبشكل اكثر دقة يمكننا القول ان الجانب السياسي في هذه العصور هو ضمن البحوث الدينية. لذا فبحث السياسي قد تموضع من خلال علاقتها بالدين[١٧].

ان زاوية النظر الى مفهوم العلمانية قد أضفت الى سماتها مكتسبات هي في الاصل موروثات للنقاط التاريخية في اطار المواجهة مع الثيوقراطية التي نشأت وتطرفت تطرفا فضفاضا في المكنون الجوهري للمسيحية وتعاليمها. وقد جاءت القطيعة بين الممارسة والنظرية لتشكل أصل النزاع الذي انهى ذلك التطرف. وعلى هذا فقد ولدت العلمانية من رحم التطرف وفي هذا المنحى وبالرغم من محاولات الاسلاميويين الى دفع الاسلام بعيدا عن ساحة الصراع والتطرف، فأن محاولاتهم رغم أنها غائية الا انها لم تتمكن من تقديم التبرير الايديولوجي المقنع

وفي ذلك نجد محاولة عادل ظاهر في هذا المضمار الذي يجد الزاما في ان نفترض (أمرين: الاول هو ان العلمانية هي، في جوهرها، رفض للدولة الثيوقراطية في الغرب المسيحي،

---

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

١٦ متعب مناف، الدين والسياسة والعلمانية، مركز المستقبل للدراسات البحوث، بغداد، ٢٠٠٥، ص ٤٢

١٧ انظر وجدان كاظم عبد الحميد، الفكر السياسي الغربي(عرض كتاب)، مجلة الغري للعلوم الاقتصادية والادارية، العدد ٤، السنة الثانية، الكوفة، ٢٠٠٦، ص ٢٠٨

والثاني أن الاسلام، بما هو دين ودولة، لا يحمل في طياته مفهوم الدولة الثيوقراطية ولا أي مكون من مكوناتها، بل العكس تماما هو الصحيح))[١٨]، ثم يعود الى القول(أن لمفهوم العلمانية شروط اكتسبتها في ظل شروط تاريخية .... ولسنا، بأي حال بمنكرين على المفكرين الاسلامويين عودتهم الى الشروط التاريخية) [١٩].

وفي خبايا المصطلح ينشط اشكال مفاهيمي يتجاوز الترف الفكري وينظر للعلمانية من زاوية التغريب الفكري الذي استوعب مجلات فكرية، وحتى التسمية من وجهة النظر هذه هي قائمة على اساس أن المعنى لها مشتق من التسمية فعلمانية من العلم، وبوصف الاخير مكونا لنشوء القيمة المضافة للابداعات الخلاقة، ومن هذا القبيل فإن الاحتذاء به هو المسلك للوصول الى مفاتيح التطور التي لا ترتبط بما يروج له من لاهوت بأي صلة. فسلوك التحليل القائم على التجربة والخطأ في دراسة الواقع المادي هي الطريقة التي ينبغي الانكفاء عليها لبلوغ مبتغيات فهم القوانين التي توصل الى النهضة.

وفي هذا المعنى ينظر البعض الى العلمانية على انها ((مشتقة من العلم والعالم وهو خلاف رجال الدين والكهنوتي)) [٢٠]

وفي هذا الاطار يرى برجسون ان الدين مراده حماية الفرد من التصورات العقلية فيعطي دعماً روحياً متمثلاً بنشر فكرة البقاء بعد الموت والدعوة الى الخلود وراء الفناء المؤقت، وعليه يُعدّ برجسون الدين هو ذلك الطار الساكن بقوله انه ((رد فعل دفاعي تقاوم بهِ الطبيعة قول العقل بأستحالة إجتناب الموت "، فَيُحدِث هذا إنقلاباً عكسياً يظهر أثره في إستقرار الفرد وراحة بالهِ، الشيء الذي ينجَّر عنه إستقرار المجتمع نفسه وتوازنه وإنصراف بأفراده للعمل والأنتاج والأنجاب وروح البذل والعطاء)) وهو مع الاخلاق ((وسيلة يواجه بها المجتمع حقائق العقل ومغامراتهِ التي تثبط العزائم وتضعف تمسك الأفراد بالحياة وبالمجتمعات فكان لابد لكي يستمر المجتمع في البقاء من حماية نفسهِ من خطر العقل الذي يهدده، وكان لابد من مقابلة هذا الفعل برد فعل متمثل بمستويين: مستوى الأخلاق، ومستوى الدين، فكل من الأخلاق والدين ينبعثان من إرادة واحدة هي الأرادة الجماعية للقيام بوظيفة واحدة هي تماسك أفراد المجتمع وإنصهارهم، فمنطلق

---

[١٨] عادل ظاهر، الاسس الفلسفية للعلمانية، ط٢،ى دار الساقي، بيرت، ١٩٩٨، ص ٤٣

[١٩] المصدر نفسه، ص ٤٣

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

الأخلاق والدين إجتماعي وهدفهما إجتماعي.))٢١ . وعلى ما تقدم فإن برجسون ينعت الدين بالساكن أو المغلق لأنه يهتم بالمحافظة على عادات المجموعة وتقاليدها في شكل طقوس ومراسيم دينية الغرض منها إثبات هذه العادات وإحاطتها بجو من القداسة داخل المجموعة لا خارجها، وتحافظ كل مجموعة على مقدساتها التي تميزها عن المجموعة المغايرة، هذه المقدسات تحمي أفراد مجتمع معين من كيد مقدسات مجتمع أخر.

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

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

ثالثا. العلمانية بين التشخيص الفلسفي والإدراك القيمي

ان النسق الفلسفي للعلمانية يشد معه جملة الادلة، التي تقترن بنحو أو بأخر بممكنات الجزم بفرضيتي الوجود والعدم له. فتاريخية العلمانية تسوق ادلة وبراهين تنقض بعضها بعضا. فوضع الافتراض بتجريدها فلسفيا انما يحمل في طياته قبول جملة من الافكار التي شاع صيتها من قبل مفكرين وفلاسفة عصر التنوير أمثال فولتير ولوثر وكالفن.

---

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

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

[٢٣] للحصول على تفاصيل اكثر في مجال التحول الاجتماعي والسياسي نحو العلمانية في أوروبا أنظر:
– بيار و إيف بومير، أوروبا التنوير، ترجمة محمد علي مقلد، دار الكتب الوطنية، بنغازي، ٢٠٠٨، ص ٢٥ – ٤٨

بيد أن حتمية قبولها بوصفها قرينة الإدراك القيمي ما هو الا مد فكري حاول النيل من أطروحتها الفلسفية. وفي هذا الصدد فإنه من الممكن التنظير الى هذه الحتمية بوجود أدلة القيم المتنافسة والمتعارضة على حد السواء.

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

كما أن مفهوم العلمانية الاكثر قربا للتدليل على وجهة النظر هذه هو انها ((العقيدة التي تذهب الى إن الاخلاق لا بد أن تكون لمصالح البشر في هذه الدنيا، واستبعاد كل الاعتبارات الاخرى المستمدة من الايمان بالله أو الحياة الاخرى))[٢٥]

وما يدلل على فلسفة مقولة العلمانية أن ارسطو كان قد اشار لها ضمنا في كتابه السياسة بقوله((إن الطبيعة تحسب الانسان بواسطة غرائزه الى المجتمع السياسي))[٢٦].

وفي هذا الصدد نجد أن النظرة المجرة من الفعل السياسي للدولة كانت تتطلب نبذا للقيم ذاتها في كثير من الاحيان، وقد ايد الفلاسفة هذا المعنى في الحياة العملية، لانهم وجدوا في ذلك ضرورة ملحة لتحقيق الجانب العقلي، وقد سعى كلُ من هوبز ولوك الى استئصال الأخلاق، ممثلة بالشهامة او الكرامة، من الحياة السياسية واستبدالها باتحاد من الرغبة والعقل ، بعد ما تبنوا

---

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

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

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

نظرة دونيّة إلى الفخر الأرستقراطي الذي استمر على يد عدد كبير من كتّاب عصر التنوير بما فيهم آدم فيرجسون ، وجيمس مل ، وديفيد هيوم ، ومنتيسكو [٢٧].

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

ان تأطير المعنى من بوجهة النظر الفلسفية عبر عنها بكونها ((فلسفة الحياة التي تستمر بشكل أفضل اذا تم تجريدها من الدين والمعتقدات الالهية))[٢٩].

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

---

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

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

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

[٢٨] وِل ديوزانت ، المصدر نفسه .

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

في وضع الإطار المنطقي لتلك الأفكار، وهم رجل القانون الفرنسي جين بودين، وعالم السياسية الألماني جوهانس التيسيوس، والمحامي الهولندي هوجر جروتيوس[٣٠].

لقد اكتست العلمانية خصوصية ربما كانت فيها قد استكملت الطفرة الفلسفية التى حقق من خلالها النموذج العلمانى المادى جل انتصار له عبر رؤية الفيلسوف نتشه. والذي لم يعرف عنه في المسألة الدينة سوى الحاده ونقده الشديد للمسيحية وخاصة فكتب ما نصه((لقد حرمتنا السيحية من حصاد الثقافة القديمة، وبعد ذلك حرمتنا ايضا من حصاد الثقافة الإسلامية..... والكنيسة كان تعرف جيدا كيف تدجن النبلاء الذين كانوا في خدمة غرائز الكنيسة السيئة))[٣١]

كما ان شأن نتشه في التنظير للعلمانية يظهر في تأسيسه لفلسفته الخاصة انطلاقا من كثير من المقولات الكامنة العدمية للرؤية المادية وأطلق عبارته الشهيرة "لقد مات الإله"، ثم بذل قصارى جهده فى أن يطهر العالم من أى ظلال يكون قد تركها الإله على الأرض بعد موته. وعلى العمود يمكننا تلخيص افكار نتشه في[٣٢]:

١.نهاية فكرة الإله المتجاوز والمفارق للمادة: المجاوز للطبيعة والتاريخ: الذى يمنح الكون تماسكا وهدفا نهائيا، أى نهاية فكرة المركز الكائن خارج لمادة. هى حلولية كمونية كاملة.

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

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

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

٥ –كل هذا يعنى إنكار فكرة العام والعالمى والإنسانى بشكل عام.

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

ويمكن القول أن البنية الأساسية لفكر نيتشه تأخذ شكل حركة من العالم الموضوعي الثابت المستقر الذي يخضع لمعايير أخلاقية ومعرفية خارجة عنه والذي يمكن للذات الإنسانية الثابتة

---

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

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

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

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

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

رابعا. نضوج الفلسفة العلمانية: العقل إزاء موروث الماضي

ومن زاوية النظر الفلسفية ينبري اسناد الموضوعة الى أصل التفريق بين فرقا تتمحور في مسألتين رئيسيتين هما؛ العلمنة ذات البعد العقلي، والعلمنة ذات البعد شبه العقلي. فالبعد الاول

---

[٣٣] المصدر نفسه، ص ٩٩– ١٠٠

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

ينصرف في أطار تجريدي كامل في كل اسسه الى العقل، في حين أن مؤيدي البعد الثاني قد مالوا نحو مزج تجاربهم وملخصات حوادثهم في الماضي مع الجانب العقلي المجرد.

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

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

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

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

ومع ذلك، فلم يكن القرن السابع عشر يستهل حتى كان لنظرية برونو وجاليلو آثار واسعة، ظلت راسخة في الفلسفة الأوروبية عامة•، فقد أفقدت الكثيرين ثقتهم في الكنيسة، وأدت إلى التشكيك

---

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

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

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

• كان " جاليلو " قد توصل إلى صنع المرقب "التلسكوب" فأيد تجريبياً ما نادى به أسلافه نظرياً، فكان ذلك مبرراً للقبض عليه ومحاكمتة ، لانه عارض رأي الكنيسة في رؤيتها ((إن الأرض يجب أن تكون مركز الكون الثابت

في سلامة معلوماتها، وهو أثر له أهميته القصوى، كما أنها أعطت الأولوية للتجربة والبحث العقلي في الوصول إلى الحقائق، وإضافة إلى ذلك قدمت إيحاءات فلسفية جديدة، فقد هزت فكرة الثبات المطلق التي كانت مسيطرة على العقلية الأوروبية وحطت كذلك من قيمة الإنسان ومكانته في الوجود أو هكذا تخيل الناس آنذاك.

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

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

لأن الأقنوم الثاني – المسيح – تجسد فيها، وعليها تمت عملية الخلاص والفداء، وفوقها يتناول العشاء الرباني، كما أن التوراة تقول: "الأرض قائمة إلى الأبد والشمس تشرق والشمس تغرب وتسرع إلى موضعها حيث تشرق"، أما كروية الأرض وسكنى جانبها الآخر فنفتها الكنيسة بحجة أن " من خطأ الرأي أن يعتقد الإنسان بوجود أناس تعلو مواطئ أقدامهم على رءوسهم، وبوجود نباتات وأشجار تنمو ضاربة إلى أسفل))، ولغرض نجاته أعلن ارتداده عن رأيه وهو راكع على قدميه أمام رئيس المحكمة قائلاً: "أنا جاليلو وقد بلغت السبعين من عمري سجين راكع أمام فخامتك، والكتاب المقدس أمامي ألمسه بيدي، أرفض وألعن وأحتقر القول الإلحادي الخاطئ بدوران الأرض، وتعهد مع هذا بتبليغ المحكمة عن كل ملحد يوسوس له الشيطان بتأييد هذا الزعم المضلل. في تفصيل ذلك أنظر:

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

[٣٨] توفيق الطويل، المصدر السابق، ص ٢٠٥

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

وعلى ما يمكن الاشارة له في هذا المضمار هو ان بداية القرن السابع عشر هو الخط الزمني الفاصل في ابعاد المشاحنات الدينية وعلمنة الكثير من الاشكاليات الفكرية سواء في الصعيد السياسي ام في الصعيد الاجتماعي. فبعد ما اعيد النظر بقراءات افلاطون وارسطو في مرحلة الفكر الوسيط جرى التنظير الى الطبيعية والعقلانية، فكانتا نتاج لاعادة القراءة في صورة تمحيص فلسفي غلب معظم المعالجات الاجتماعية والسياسية وليشمل مختلف العلوم الرياضية والطبيعية. وهذه النظريات التي روّج لها عصر النهضة هي مكن فلسفة حفظ التوازن الانساني من منظور عقلي فتم الانتقال بها من الدين الى العقل والعلم[٤٠].

ما يدعم زاوية النظر هذه هو النظرة للعلمانية على أنها((مدرسة فكرية تدعو الى الفصل بين العلم والايمان وعلى هذا الاساس اصبحت جميع العلوم البشرية حتى تلك الواردة بشأن الموضوعات الفلسفية وما وراء الطبيعة خارجة عنة بنفوذ الدين ودائرته))[٤١]

وفي هذا المنحى اعتنق نوموسيوس Nemesius فصل الحدث الماضوي المرتبط بوجود وحي الفكرة في الاصل عن علم المادة الذي لا تظهره أحاديث كالتوراة وتاويلاتها وتفسيراتها، واعتبر ان التركيز ينبغي ان يبقى في إطاره الاستاتيكي اللحظوي في العلم وقت الحادث فحسب [٤٢].

وهذا المنحنى له اتصال وثيق بما اشار اليه عبد الإله بلقزيز بقوله أن العلمانية تطلق على ((أولئك الذين يعتمدون المعارف العلمية بدلا من العقائد الموروثة))[٤٣]

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

---

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

[٤١] مركز دراسات الفكر السياسي الاسلامي، العلمانية وافكار الحكومة الدينية، الاميرة للطباعة والنشر، بيروت،، ٢٠٠٥، ص ٣٦

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

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

شكل تيار الهيجليين امتدادا فلسفيا لافكار هيجل ذاته اذا اعتقدوا ((إن الدين هو القوة التي تسلب الانسان ذاته وحرياته، وهو القوة التي يعيش الانسان في ظلها حياة الجمود وفقدان الثقة بالنفس، لذلك يجب ان يتطور المجتمع ويحصل ذلك عن طريق التحرير من الوعي الديني، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى اقامة الدولة العلمانية اذ يكون الشرط الاساس فيها حرية الانسان وتقدم المجتمع))[٤٥] .

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

وقد اشار ماركس اى ما مؤداه نزع القيمة والواقعية من الأفكار، وأشار إلى أن التاريخ الانساني هو الممهد للتطور المعرفي، ورغم إشاراته الى التطورات الروحية الا انه جعلها مقيدة بالتطور المادي[٤٦].

وقد رفض ماركس في اطروحته جملة من الافكار التي تم اسنادها للدين وعد الموضوعات التي اخفق فيها الفكر عن التطبيق الى "سذاجة" هذه الافكار، وجعل القناعة جلها قيد الفكرة المادية البحتة، بل ان المادة هي الأكثر قدرة – من وجهة نظره– على تفسير حتى الامور الدينية ذاتها وليس الامر مقتصرا على العوامل الدنيوية[٤٧].

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

---

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

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

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

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

المجتمع إلى طبقات، فالدولة، بوصفها فكرة، أخذت بالظهور في اللحظة التي انقسم فيها المجتمع إلى طبقات جراء التقدم في البناء السفلي[٤٨].

لقد استند بعض المفكرين على اراء ماركس في العلمانية وعدّوها تقدمية، وانها توصف بالتقدمية لانها تحلل الامور بمعزل عن تأثير الدين– من وجهة نظرهم– وقد اصبح هذا التحرر هو البديل الايديولوجي لحركات التحرر التي اكتسبت الطابع القومي[٤٩].

خامسا.نقض العلمانية وفلسفة الدين: عرض وتقويم

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

فبرغم محاولات الإسناد العقلي في النظر الى الموجودات واعتباراتها، الا ان تطويعها في طرق الاستدلال والاستنباط الديني جعل المقدمات الفلسفية تنصهر في اساليب منها القياس الشرعي والاستنباط الديني.

وينبري هذا الاشكال بصورته الواضحة في ما عبرت عنه كتب الفلسفة الاسلامية، التي عدت الأدلة كلها موصولة الى هدف واحد هو البحث بالاستدلال العقلي عما عرف بـ" المقدمة الصغرى. والاستقواء بالمدخل العقلي مؤداه معرفة الإنسان بالخالق عبر النظر والتدبر والتفكر في خلقة للكون والموجودات (المقدمة الكبرى)

غير أن التفكير في المقدمات والاسس للمقدمة الصغرى جعلوها من باب الكفر واللحاد. فقيدو الفكر الديني لما عبروا عنه بفلسفة الدين بقيود لا يجوز تخطيها. وقد أوجدوا مبدأ العقلية المفرقة الذي يقول ((ان العقل الانساني عاجز ذاتيا عن الحكم على الاعمال بالخير والشر.

---

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

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

فيجب أن يكون وحي الهي يعين ما هو الحكم أو الوصف الذي وضعه الله لهذا العمل أو ذلك بمقتضى إرادته المطلقة))[٥٠].

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

لقد ادرجت النظرة المتباينة للعلمانية الوان شتى من حيث طبيعة التعامل مع الفلسفة ذاتها، فهناك من رفض أي فكر ينظر الى الفلسفة فيما عرف بعلم الكلام لدى المسلمين، وفي هذا الاطار يرى الامام الشافعي رحمه الله في من تأثر من المسلمين بالفلسفة وبالطريقة العلمانية في التفكير مما أنتج ما يُسمى بعلماء الكلام من المسلمين بقوله ((لو يعلم الناس ما في علم الكلام من الأهواء لفروا منه فرارهم من الأسد))[٥٢].

ويؤكد هذا المنحى جمال الدين الافغاني بنبذه للاطروحة اللبيرالية والعلمانية جملة وتفصيلا، بقوله ((أننا معشر المسلمين اذا لم نؤسس نهضتنا على قوام ديننا وقرارنا فلا خير فيه لنا، ولا يمكن التخلص من وصمة انحطاطنا وتأخرنا الا من هذا الطريق)) [٥٣]

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

ومما يثير الجدل الفكري في الرؤية الاسلامية لادارة الدولة هو عدم وجود نظرة متسقة وموحدة بين المسلمين في العلاقة بين الدولة والدين، فكما ان هناك مبدأين رئيسيين في هذا الصدد هما تحالف الدين والدولة ، وهو ما عني به بنظرية ولاية الفقيه، فإن النظرة

---

[٥٠] عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة أبن رشد، ط ٤، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٤، ص ٢٩٦– ٢٩٩

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

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

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

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

تختلف وتتباين عندما ننظر من زاوية اخرى من حيث التناقض بين ضرورة اتحاد السياسي بالفقيه وفك هذا الاتحاد، وتحالف السياسي والفقيه.

هذين الاساسين شكلا اسس الانحناءات في الخط العام لمسيرة الفكر الاسلامي مما شكل انطباعا عاما لدى جبهة عريضة من المنظرين حول اعادة النظر بالطرح الاسلامي المتلق بالعلاقة مع الدولة. وعلى ما يظهر الاستقراء لغالبية المعنيين في هذا الخط هو اعتقادنا بوجود فريقين اساسيين هما:

الفريق الاول: اهتم بالسياسة دون الإسلام ، فاعتبر على انه من دعاة العلمانية المطلقة.

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

الا أن الواقع لا يقع في أي من التحديدين الآتيين فالانسان لا يمكنه بأي حال من الاحوال الاستغناء عن السياسة لانه مدني بالطبع والممارسة، وان متضمنات الحياة وما تشتمل عليه من امال وحموحات وما ينجز فيها في اطار العلم. والحياة تتطلب ان تسيّس وبواسطتها يحكم على عدالتها ونجاحها في مجالات السياسة والاقتصاد وما تتضمنها من اطر وتشريعات وضعية [٥٤].

ان استنتاجنا بوجود هذان الفريقان هو استقراء عام قد لا يضفي على الاطار الفلسفي آنيا وصف مهم. بيد ان النظر الى متضمنات التقسيم وابعاده في سياق العلاقة مع الدولة وارتباطها بالمنظومتين الفلسفية والدينية سيعطي التفكير نمطا يتجاوز الترف الفكري ويدنو من مقدمات التلويع لما من شأنه اسناد التفكير الى الموضوع في العلمانية.

لذا فمن البديهي النظر الى ان الدمج الفكر في هذا المضمار وهذه الانقسامات قد جلب معه رؤى مناهضة ضد الافكار الدينية الساعية للتدخل في عالم السياسة والدولة حيث ((انحصرت مهمة السياسي بالحكم والدولة دون ان يقترب من الدين او يلتزم باخلاقة

---

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

وقيمته، فكأن جزاء هذه النتائج ان سادت الفوضى والرذيلة وانتشرت مبادئ الشياطين وتصدى غير الصالحين لتولي أمور الحكم والسلطة فحكم الناس بالتبعية))[٥٥].

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

تبقى لادعاءات بدكتاتورية العلمانية خالية من الدليل العقلي، فبرغم ما روّج له من افكار افاضها مجموعة من المنددين بالفكر العلماني، الا أنهم لم يتمكنوا أن يسوقوا أدلة واضحة في هذا المضمار، وفي رؤية أسلامية يقدم هذا بدليل ((أن الدولة غير المؤسسة على الاسلام تتعامل مع الشعوب تعاملا فوقيا لا علاقة له بمشكلات ومشاعر الجمهور المسلم ومن هنا لجوء هذه الدول الى الضغط والقهر. ولهذا كانت الدول السائدة في العالم الاسلامي والمتبنية للعلمانية دولا دكتاتورية بحكم التناقض الجذري بينهما وبين الشعوب الاسلامية))[٥٧]

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

---

[٥٥] فاضل الصفار، فقه الدولة، الجزء الأول، دار الانصار، قم ، ٢٠٠٥، ص ٨

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

[٥٧] محمد عبد اللاوي، فلسفة الصدر، مؤسسة دار الإسلام، لندن، ١٩٩٩، ص ٨٤

وفـي أصـل الاسـتنتاج نجـد أن العلمانيـة قـد اتخـذت طابعـا جديـدا فسـميت بـ(العلمانية الدنيويـة)، رغـم انـه لا يعـدو ان يكـون ترفـا فـي الاصـلاح، وفيهـا يـرى لـويس دومـون• ((انهـا لا تختلف عن الدين من حيث الاعتراف باولوية القيم في الحياة السياسية))[٥٨]

سادسا.توصيف فلسفي لعلمنة الدولة والسياسة

مرّ الفكر العلماني في اطاره الفلسفي المرتبط بالدولة بمراحل شتى كانت قد ترجمت في افكار العديد من فلاسفة اليونان، إذ يؤكد الفلاسفة من زمن سقراط وارسطو• فصاعدا وصولا الى الفلسفة في العصر الوسيط امثال كل من القديس أمبروسيوس والقديس أوغسطين والقديس غريفر ريوس فكرة الفصل بين السلطتين الدينية والسياسية[٥٩].

بينما غلبت الافكار الدينية على رؤى جون ستيوارت مل الكاثوليكي المحض، فقد كان جون لوك (١٦٨٩ –١٧٠٤) قد اشار الى بديهية العقل والمصلحة في الحياة المادية واعطاها اهتماما يفوق

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

[٥٨] مكسيم رودنسون، الاسلام والرأسمالية، ترجمة نزيه الحكيم، ط٢، بيروت، ١٩٧٤، ص ١٨٤

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

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

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

ما اعطاه للسلطة الكنيسية، ونستطيع أن تلتمس ذلك في رسالته المتعلقة بالاحتمالية فقد قال ((كُلّ ما في الرجل الأرثذوكسيُ هو في نفسه، والحكومة يَجِبُ أَنْ لا تُؤسّسَ على اي نزعة دينية بل انها بديل لا بد منه في جمع المصالح المادية مِنْ مواضيعِها مثل " حياة، حريَّة، صحة الجسمِ، المال، الأراضي، أثاث وما شابه))[٦٠]

نجد ان جون لوك قد نقل التحليل العلماني نقلة نوعية في فكره التسامحي، وبالرغم مما اثير في هذا الفكر رمن رؤى فأنه اختط الوسطية في الانتقال التدريجي، إذ وضع جون لوك خطة محكمة من اجل التدخل بين المجالات ذات الصلة بالكنيسة وتلك التي باتت تنفرد بها الدولة وقد وضع كل من الطرفين(الدولة والكنيسة) موضع الحياد تجاه الاخر وقد اعطى لمجمل هذه الافكار بما عرفه "التسامح"[٦١]

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

وبشكل عام يمكن تلخيص التطور الفلسفي ازاء دور كل من الدولة والكنيسة واحقية ايا منهما في تحديد السيادة والسلطة في مرحلتين اساسيتين هما[٦٣]:

- مرحلة الفلسفة ذات البعد التنظيري

ويمكننا اشتقاقها من الصراع الفكري لفلاسفة العصر الحديث امثال هوز وروسو وديفيد هيوم. فقد كان لافكار الفلسفة الهوبزوية تأثيرا بالغا في تدشين العلمانية، فقد نفى وجود أي سيادة

---

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

٦١ ادوارد سي، ةالسلوك الحضاري والمواطنة، ترجمة سمير عزت، دار النسر للنشر والتوزيع، عممان، ١٩٩٥، ص ١٠٨

62 Emmet Kennedy.op,cit. p 34 -35

63 Alexander, F, secularism integrals & political Islam middle east. P 33

للكنيسة وطلب الخضوع التام لسيادة الدولة الكاملة التي يرى انها ينبغى ان تحل محل سيادة الكنيسة وان تشتمل الجميع دون استثناء. وهنا وجدنا ان اراء هوبز تتماشى مع ماذهيب اليه جان جاك روسو الذي رفض وجود سلطة للكنيسة الى جانب السلة السياسية وقد عبر روسو عن ذلك في اطار استبعاد الدين عن التحكم في سلطة البلاد. ورغم ما نوه اليه ديفيد هيوم من امكانية الابقاء على سلطة الكنيسة محددة في الحاجة النفسية دون أي يسمح لها في ان تتدخل في شؤون الدولة.

- مرحلة الفلسفة ذات البعد الثوري

وهي مرحلة غارقة في التطرف تمثلت بافكار كل من الفيلسوف فيورباخ وكارل ماركس، وقد عرفت هذه المرحلة بالعلمانية ذات البعد الثوري، فقد كانت تهدف الى نزع الدين عن الناس، بل انها دعت الى التخلص من الدين بشكل قطعي من اجل بناء النظام الاشتراكي، ومن هنا فإن هذه المرحلة هي صياغة للدولة العلمانية في اطار التطبيق من خلال الدعوة الصريحة لنبذ الدين ولو بالقوة والثورة.

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

اتسم النضوج الفلسفي للتنظير تجاه الدولة لدى جان بودان، إذ كان اكثر واقعية من مفكري العقد الاجتماعي في نظرته لأصل الدولة، فليس ثمة ميثاق أو عقد أجتماعي فقد تنشأ الجماعات القروية على شيء من مثل هذا الاتفاق، أما الدولة برأيه فتنشأ بتغلب مجموعة من الاصوات

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

على مجموعة آخرى، ثم أصبح زعيم الجماعة المنتصرة ملكاً، ولم يتبع اقرار القوانين من ارادة الشعب أو سيادته، بل من القوة النظامية للحكومة، ومن ثم فأن الملكية المطلقة أمر طبيعي، اذ انها في الدولة بمثابة أستمراراً لسلطة الاب في الأسرة(٦٥)، فالدولة عند بودان "تجمع من العوائل ومن ممتلكاتها المشتركة، وتحكم بواسطة القوى العظمى وبالعقل"[٦٦].

لقد افرزت العلمانية في اعادة تبيقهها سياسيا في مجموعة من متغيرات المعرفة المتمحورة حول تحليل الغيبيات والملقات الدينية وجهدوا في تطبيقها سياسيا في نظم الدولة، وفي هذا الصدد يرى محمد أركون ((لتتبع نشوء العلمانية يكون من الواجب نقل التحليل في المجتمعات في العلاقات القائمة والمستمرة))[٦٧]

ويمكن ان نستدرج قليلا فيما اشرنا اليه من افكار بخصوص خيارات التركيز ينبغي ان يبقى في إطاره الاستاتيكي اللحظوي من عدمها في موضوعة فلسفة الدولة، اذا يرى الفيلسوف الالماني هابرماس ان الدولة العلمانية ينبغي لها – من اجل بقاءها وديمومتها– أن تعتمد على معاييرها الذاتية العقلانية أو الدستورية، فهي تقع هنا فلسفيا في الاطار السكوني، وبخلافه فأنها قد تحتاج الى معايير ماضوية سابقة لها أو تقع خارجها وتتجاوزها، مما يشير الى احتمال تبلور الدولة وفق طبائع وخصائص دينية أو ما ورائية أو خلقية [٦٨]، مما يعني ان الدولة في ظل ارتباطها بالخصائص الماضوية قد تكون غير علمانية. والشكل العلماني هو الذي يرتبط بالاطار السكوني.

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

---

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

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

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

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

سوفاس)[٦٩].

وقد وضع الكواكبي الإسلامية المعلمنة منهاجا عاما للدولة بما في ذلك مؤسسة الحكم. لقد ميّز عبد الرحمن الكواكبي بين الدين والدولة الا انه ((لم يفصل الدين عن السياسة فصلا تاما لانه يرى اطارا عاما لها هذا مع اصراره على ابعاد السلطة السياسية عن الدين والتعليم، الا للحماية والتنظيم))[٧٠].

لقد ارست افكار المستشرقين دعائم التمرد على الدين، فلو نظرنا وفحصنا اراءهم فيما يرتبط بفلسفة الدولة، نجدها على العموم، فكشف علاقات السلطة بالمعرفة المحضة كانت قد انبرت تحت لثام الفكر العلماني الضمني، وقد ظهرت في ذلك مؤلفات مثل الدولة والاسطورة (كاشيرر) والدولة الفاشية(لفاست)، ونقد السطوة او السيطرة (لحنا ارندت) والانسان ذو البعد الواحد(لماركوزة)، وكانت لمة العامة التي ميّزن كتاباتهم هو النقد للاسلام من الداخل وفي وقائعه التاريخية وصولا الى ممكنات اقامته للدولة على وفق المعطيات، وعلى ما يظهر ان الروح الارثوذكسية التي قادت تحليلاتهم قد اعطت افكارهم درجة في اضفاء صبغة فكرية للعلمانية ذاتها ولعلمنة الدولة تحديدا[٧١].

ان نشوء الدولة كان بحاجة الى سند فلسفي علماني، وهنا فهناك من يرى ان القطيعة بين الدين والدولة كاساس للعلمانية لم تكن الا محض خرافة، وتعليلهم في ذلك هو ان الدين هو العامل الممهد لانجاز المقدمة اللاهوتية والمؤسس "للفوضى الخلاقة". ويستندون في ذلك الى المداخل في المنهج التجريبي ذاته المؤسس لمساق العلمنة المبنية على فكرة " الهدم الخلاق" للدين، فبابا الفاتيكان الذي تربع على السلطة الدينية انما حكم بأسم سلطة الله العظيم وهو خليفة يسوع في الارض. وهو الان من يضع الاعتبار الاخلاقي لسلطة الدولة الليبرالية الحديثة. وهو التداخل من وجهة النظر هذه ما هو الا دليلا على خرافة القطيعة المشاع لها بقوة في ظل علمنة الدولة. ان الدولة العلمانية من وجهة نظر مريديها تختلف عن الدولة الملحدة وقد عبر عن هذا التفريق عبد الاله بلقزيز في في مؤلفه "النهضة والحداثة" وقد قال ما نصه هنا ((الدولة هي التي تحارب

---

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

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

[٧١] انظر صفاء النعيمي، اثر الاسلام في المستشرقين الالمان، مجلة اهل البيت، العدد(٦٩)، رابطة أهل البيت الاسلامية العالمية، دمشق، ٢٠٠٨، ص ٢٧– ٢٨

الدين، اما الدولة العلمانية فهي التي تقف موقفا محايدا تجاه الدين، بمعنى انها لا تحاربه ولا تتبناه كدولة. بل ترك للمواطنين حرية المعتقد الديني، وهذا ما يظهر وظيفة الدولة العلمانية من حيث تمايزها هذا))[٧٢]

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

الخلاصة

تعد العلمانية الاطروحة الليبرالية التي دشنت اسس الفصل بين التعاليم الدينية والمتقدات اللاهوتية وانها بوصفها هذا قد تجذرت في الفكر الليبرالي وعبر عنها منظرين لمدارس فكرية كانوا قد وضعو نسقها في اطار العلاقة بينها وبين متغيرات السياسة والفلسفة.

وقد وضع البحث قالبا في التمحيص والبحث في حقيقة فلسفة الظاهرة العلمانية وان كانت تؤلدج على انها نسقا في الادراك القيمي. وهذا المخاض هو الذي عبر عن العلمانية كونها ظاهرة فلسفية متأصلة في افكار فلاسفة انطلاقا من ارسطو وجون لوك وهوبز وروسو ومنتيسكو و**سبينوزا** ، وديفيد هيوم ، ،**إيمانويل كانط** . وصولا الى مفكري العصر الاسلامي. ومنظري الدولة من الليبراليين.

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

كانت الحقبة الاولى هي مرحلة الولادة للفكر العلماني من رحم الكنيسة، والتي انتقلت الى مرحلة الجدل في العصر الاسلامي ومدى تطابق حيثياتها مع الفكر الاسلامي. الا ان المساهمة الاساسية للعلمانية جاءت في النظر الى تطبيقها بوصفها فكر قابل للتحقق على ارض الواقع، وكانت الدولة العلمانية التي شهدها العصر الحديث هي المعلم المميز للعلمانية في اطار الجدل حول اهمية القطيعة نفسها. اذا شهدت مرحلة النضوج الفكري من خلال اعادة قراءة العلمانية في اطار مناقشات نظرية الدولة العلمانية ذاتها لما عبر عن بالفوضى الخلاقة الي اعلنت خواء المفاهيم الاولى التي وجدت في القطيعة مع الدين العامل السلبي، بل ان الذي كتبوا في هذا الاتجاه خاصة وجدوا ان هذه القطيعة لا تعدوا الا ان تكون محض خرافة وترف فكري ليس الا.

المراجع والهوامش

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

٢١.حسن شحاتة سعفان، اساطيل الفكر السياسي والمدارس السياسية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٩.
٢٢.ديورانت، ول: قصة الحضارة، بداية عصر العقل، ج٨، مجلد ٧ (٢٩).
٢٣.رتشارد لي (وآخرون)، الارث المسيحي، ترجمة محمد الواعد، دار صفحات للدراسات والنشر، دمشق، ٢٠٠٩.
٢٤.رشيد شقير، حول علمانية الدولة الحديثة،محور تجديد الفكر الديني، مجلة الوحدة، بيروت.
٢٥.صبحي حمودي، تاريخ الكنيسة المفصل، الجزء (٢)، دار المشرق، بيروت، ٢٠٠٢.
٢٦.صفاء النعيمي، اثر الاسلام في المستشرقين الالمان، مجلة اهل البيت، العدد(٦٩)، رابطة أهل البيت الاسلامية العالمية، دمشق، ٢٠٠٨.
٢٧.صلاح عبد الرزاق، اعتناق الاسلام في الغرب، دار الحوراء للطباعة، بغداد، ٢٠٠٨.
٢٨.صلاح قنصوة، فلسفة العلم، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨١.
٢٩.ضياء الشكرجي، مثلث الاسلام والديمقراطية والعلمانية، مؤسسة العارف للمطبوعات، بيروت، ٢٠٠٣.
٣٠.طيب تيزاني وأبو يعرب المرزوقي، آفاق فلسفة عربية معاصرة، سلسلة حورات لقرن جديد، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠١.
٣١.طيبة ماهر وزادة، العلمانية والنصرانية : دراسة على ضوء الاسس الفلسفية والاجتماعية، تعريب عبد الهادي العليوي، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٦.
٣٢.عادل ظاهر، الاسسس الفلسفية للعلمانية، ط٢،ى دار الساقي، بيرت، ١٩٩٨.
٣٣.عادل ظاهر، أولية العقل: نقد أطروحة الاسلام السياسي، دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠١.
٣٤.عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة أبن رشد، ط ٤، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٤.
٣٥.عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٤.
٣٦.عبد الاله بلقزيز، من النهضة الى الحداثة، سلسلة (العرب والحداثة)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٩.
٣٧.عبد الرضا حسين الطعان، تاريخ الفكر السياسي الحديث، مطبعة جامعة بغداد، بغداد، ١٩٩٦.
٣٨.عبد الزهرة مكطوف الجوراني، الفكر السياسي في المشرق العربي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ٢٠٠١.
٣٩.عبد الله العروي، مفهوم العقل، ط٤، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٧ .
٤٠.عبد الوهاب المسيري، نتشه فيلسوف العلمانية الأكبر، سلسلة أوراق فلسفية ، العدد (١٣) ، ٢٠٠٤.
٤١.عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٢.
٤٢.علي الكوراني، ثمار الافكار، الجزء الاول، دار الهدى، قم، ١٤٢٥.
٤٣.علي حرب، الإنسان الأدنى، أمراض الدين وأطلال الحداثة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٥.
٤٤.علي حيدر سليمان، تاريخ الحضارة الأوروبية، الحديثة، دار واسط للدراسات والنشر والتوزيع، بغداد، ١٩٩٠.

٤٥. علي عبد المعطي محمد: السياسة آصولها وتطورها في الفكر الغربي، ص ١٩٢، كذلك أنظر: برينتون، كرين: تشكيل العقل الحديث، ترجمة ، شوقي جلال، مراجعة، صدقي خطاب، عالم المعرفة، الكويت ١٩٨٤.
٤٦. غسان بركات، المجتمع المدني بين العلمانية والدين، مجلة جامعة تشرين للدراسات و البحوث العلمية ، سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية المجلد(٢٧) العدد(٢)، بيروت، ٢٠٠٥.
٤٧. فاضل الصفار، فقه الدولة، الجزء الأول، دار الانصار، قم ، ٢٠٠٥.
٤٨. فاضل الصفار، فقه الدولة، الجزء الثاني، دار الانصار، قم ، ٢٠٠٥.
٤٩. فرهنك انكليسي، القاموس الانجليزي، دار المعارف البريطانية، ١٩٥٤.
٥٠. فريال حسن خليفة، نقد فلسفة هيجل، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٦.
٥١. مبدر الويس، مناقشة في ورقة عبد الباقي الهرماسي (المجتمع المدني والدولة في الممارسة السياسية الغربية) ، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية (**المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية)** ، المركز ، بيروت ، ط ٢ ، ٢٠٠١ .
٥٢. متعب مناف، الدين والسياسة والعلمانية، مركز المستقبل للدراسات البحوث، بغداد، ٢٠٠٥.
٥٣. مجموعة من الباحثين، تعريفات ببعض المصطلحات، دار الحرية، بغداد، ١٩٨٦.
٥٤. محمد الجبر، رؤية معاصرة في قضايا التحديث والعلمانية، دار علاء الدين، دمشق، ٢٠٠٣.
٥٥. محمد بالراشد ، التنوير الاوروبي: فكرة الحركة الاصلاحية في العالم العربي، مجلة كتابات معاصرة، الناشرون للطبع والنشر، بيروت، ٢٠٠٩.
٥٦. محمد تقي جعفري، العلمانية والاسلام، تعريب، محمد حسن زراقط، سلسلة المعارف الفكرية، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت،٢٠٠١.
٥٧. محمد تقي، العلمانية: نظرة تحليلية، مجلة التوحيد، العدد ١١٢، مؤسسة الفكر الاسلامي، طهران، ٢٠٠٣.
٥٨. محمد جلوب فرحان، دراسات في فلسفة التربية، مطبعة جامعة الموصل، ١٩٨٩.
٥٩. محمد جمال طحان، الكواكبي بين الدين والدولة، مجلة الوحدة، العدد (٩٦)، الرباط، ١٩٩٢.
٦٠. محمد حسن الأمين، الاجتماع العربي الاسلامي، سلسلة قضايا اسلامية معاصرة، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٣.
٦١. محمد خاتمي، مدينة السياسة، مؤسسة العطار الثقافية، قم، ١٩٩٣.
٦٢. محمد طه بدوي،حق مقاومة الحكومات الجائرة، في المسيحية والاسلام، في الفلسفة السياسية والقانون الوضعي، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٧١.
٦٣. محمد عبد اللاوي، فلسفة الصدر، مؤسسة دار الإسلام، لندن، ١٩٩٩.
٦٤. محمد كامل الخطيب،المجتمع المدني والعلمنة، الينابيع للنشر والتوزيع، دمشق، ١٩٩٤.
٦٥. محمد، محمد علي (وعلي عبد المعطي محمد): السياسة بين النظرية والتطبيق، تقديم محمد علي ابو ريان، دار الجامعات المصرية، الاسكندرية ١٩٧٦.
٦٦. مركز دراسات الفكر السياسي الاسلامي، العلمانية وافكار الحكومة الدينية، الاميرة للطباعة والنشر، بيروت،، ٢٠٠٥.
٦٧. مكسيم رودنسون، الاسلام والرأسمالية، ترجمة نزيه الحكيم، ط٢، بيروت، ١٩٧٤.

٦٨.ملحم قربان، قضا الفكر السياسي: الحقوق الطبيعية، المؤسسة الجامعية للدراسات والتوزيع والنشر، بيروت، ١٩٨٣.
٦٩.نزار الطبقجي، الوجيز في الفكر السياسي، الجزء الأول، الأهلية للطباعة والنشر، بغداد، ١٩٦٩.
٧٠. هترميد، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة فؤاد زكريا، دار محروسة، القاهرة.
٧١.وجدان كاظم عبد الحميد، الفكر السياسي الغربي(عرض كتاب)، مجلة الغري للعلوم الاقتصادية والادارية، العدد ٤، السنة الثانية، الكوفة، ٢٠٠٦.
٧٢.وجيه كوثراني، الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية، مؤسسة التراث الاسلامي، بيروت،١٩٨٧.
٧٣.وِل ديوزانت ، قصة الفلسفة : من أفلاطون إلى جون ديوي ، ترجمة فتح الله محمد المشعشع ، منشورات مكتبة دار المعارف ، بيروت ، ١٩٧٨.
٧٤.يميني طريف الخولي ، فلسفة العلم في القرن العشرين: الاصول –الحصاد – الافاق المستقبلية، سلسلة عالم المعرفة، العدد (٢٦٤)، المركز الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ديسمبر ٢٠٠٠.