مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية
Eissn :2602-5264 Issn : 2353-0499
المجلد 8 / العـدد: 01 (2020)، ص ..- ..

مقاربات العلمانية في السياق الإسلامي

APPROACHES OF SECULARISM IN THE CONTEMPORARY ISLAMIC THOUGHT.

مصطفى بوخالفة [1]، المدرسة الوطنية العليا للأساتذة بوزريعة (الجزائر)،
الإيميل المهني: mustaphaboukhalfa@hotmail.fr

تاريخ الاستلام: ../../2020 تاريخ القبول: ../../2020 تاريخ النشر: ../../2020

ملخص:

ما زال يشكّل سؤال النهضة وآلياتها في أفق الفلسفة الإسلامية المعاصرة قلقا فكريا نابعا من حرج اللحظة التاريخية الفارقة فكريا وسياسيا في البلاد العربية الإسلامية، ولعلّ الناظر في مقاربات سؤال الدولة السياسية الحديثة والعلمانية يكتشف احتراب الرؤى وسجاليّتها التي عادة ما تستدعي إجابات جاهزة حول مبادئ العلمانية ومآلاتها لمجابهة إكراهات الواقع وحاجته الطارئة لإجابات تؤنس انتظارات الحشود.

في هذا السياق تروم ورقتنا البحثية هذه فحص دلالة العلمانية وتفكيك بنيتها ونشأتها التاريخية وتحوّلاتها، ثمّ تعرّج على بسط تمثّلاتها في الوعي الإسلامي، ومن ثم النظر في وعودها النظريّة والعملية في بناء دولة القانون، وإمكانات مراجعة العلمانية لموقع الدين في المجال العام والانفتاح عليه.

كلمات مفتاحية: الفكر الإسلامي، العلمانية، ما بعد العلمانية، جدلية الدين والسياسة.

Abstract:

THE RENAISSANCE'S QUESTION AND ITS MECHANISMS ON THE HORIZON OF CONTEMPORARY ISLAMIC PHILOSOPHY, IS STILL AN INTELLECTUAL CONCERN GENERATED FROM THE CRITICAL MOMENT DEFINING THE ARABIC AND ISLAMIC WORLD'S, BOTH, HISTORICAL AND INTELLECTUAL ASPECTS, AND PERHAPS; BY LOOKING AT APPROACHES OF THE MODERN AND SECULAR POLITICAL STATE QUESTION; ONE CAN DISCOVER THE STRIFE OF VISIONS AND THEIR DEBATES THAT USUALLY

المنارة للاستشارات
ww

REQUIRE READY ANSWERS ABOUT THE PRINCIPLES OF SECULARISM AND THEIR POTENTIAL TO CONFRONT THE CONSTRAINTS OF REALITY AND ITS URGENT NEED FOR ANSWERS THAT ASSURE THE CROWD'S EXPECTATIONS. IN THIS CONTEXT, OUR RESEARCH PAPER AIMS TO EXAMINE THE SIGNIFICANCE OF SECULARISM, DECONSTRUCT ITS STRUCTURE, ITS HISTORICAL ORIGIN AND ITS TRANSFORMATIONS, THEN GO OVER THE EXTENSION OF ITS REPRESENTATIONS IN THE ISLAMIC CONSCIOUSNESS, AND THEN CONSIDER ITS THEORETICAL AND SCIENTIFIC PROMISES ON BUILDING THE STATE OF LAW, AND THE POSSIBILITIES FOR A SECULAR REVIEW OF THE POSITION OF RELIGION IN THE PUBLIC SPHERE AND OPENNESS TO IT.

Keywords: ISLAMIC THOUGHT; SECULARISM; POST-SECULARISM; THE DIALECTIC OF RELIGION AND POLITICS.

المؤلف المرسل: مصطفى بوخالفة.

1. مقدمة:

تنبع أهمية بحث وتدبّر مسألة العلمانية في السياقات العربية الإسلامية بوصفها إحدى ثمرات الحداثة التي أربكت الفكر الإسلامي داخل معقله في إطار ما تمّ تسميته في أدبيات الفكر السياسي بصدمة الحداثة، وهي الصدمة التي أفرزت رؤى متباينة إزاء مخرجات الحداثة السياسية ووعودها، الأمر الذي ولّد تصوّرات حديّة في مقاربة العلمانية وإمكانات تفعيلها في الفضاء العربي الإسلامي، تصوّرات اتّسمت – في معظمها– بنزعة إيديولوجية تبريرية، وإن لم نكن نعدم العثور على مقاربات موضوعية إلى حدٍّ ما للمسألة. وفي هذا السياق نعثر على اتّجاهات ثلاث رئيسة في النظر إلى العلمانية: أ– موقفٌ أصولي يقف موقف الممانعة من العلمانية. ب– موقفٌ توفيقي يتجاهل مطالب العلمنة بتعلّة عدم انسجامها والمجال التداولي الإسلامي. ج– موقف علماني يسعى بكلّ الطرق لاستنساخ تجربة العلمنة الغربية وتفعيل ممارستها في البلاد العربية الإسلامية.

تحاولُ ورقتنا البحثية هذه إعادة مساءلة التيّارات الفكرية العربية في موقفها من العلمنة والدين بعيدا عن أي اختزالات تبسيطية أو نزعة نضالية إيديولوجية، إذ لا نؤمن بالمثنويّات الحديّة والصلبة بين

المنارة للاستشارات
ww

العرب/الغرب، الدين/العلمانية، الحداثة/القدامة...الخ. بل يتأسس بحثنا على فرضيّة أن العلمانية ليست علمانية واحدة بقدر ما هي علمانيات بالجمع، بمعنى أنها إنجازٌ سياسي غيرُ مكتملٍ وقابل للنقاش والنقد والتجاوز، ومحاولة حصر العلمانية في نسختها الفرنسية على سبيل المثال فقط فعلٌ أكاديميٌّ قاصرٌ وغير نزيه. من هنا، ستحاول دراستنا هذه الوفاء للموضوعية ما أمكننا ذلك، الأمر الذي يتطلّب منا يقظة فكرية مشروطة بالاحتراس من الأحكام المسبقة والإنحيازات التأويلية التعسّفية. ولتحقيق هذه الغاية من ورقتنا البحثية سنستعين بجملة من الأسئلة التي تساعدنا على التماس درب إجابتنا، لعلّ من أهمّها: ما مفهوم العلمانية وما إرهاصات تشكّلها التاريخية؟ كيفَ تمّ تمثّل موقف العلمانية من الدين إسلاميا؟ وهل يمكننا الحديث عن مراجعات للعلمانية تتفهّم قوة الدين في المجال العام وتتّسق معه؟

ستتدرّج ورقتنا البحثية في تفكيك تصورات العلمانية ومآلاتها وموقفها من الدين في الفضاء الإسلامي وفقًا للخطّاطة التالية:

مقدّمة: نبسط فيها أهمّ إشكالات البحث وفرضّياته وخطّته.

المبحث الأول: العلمانية بين المفهوم والتجربة التاريخية.

المبحث الثاني: تمثّلات العلمانية في السياق العربي الإسلامي.

المبحث الثالث: من العلمانية إلى ما بعد العلمانية.

خاتمة: تحتوي على أهمّ النتائج والتوصيات.

2. العلمانية بين المفهوم والتجربة التاريخية

1.2 مفهوم العلمانية:

ليس من السهل مباحثة مفهوم العلمانية والقبض على معنى جوهري له في ظلّ وجود طبقات من المعنى اصطبغ بها المفهوم في ظروف تشكّله التاريخية أوّلا، علاوة على أن عملية التنظير للعلمانية لم تخلُ من نزعةٍ أيديولوجية تراوحت بين التبني والتجنّي، بين نزعة علمانوية لم تنتبه لقبلياتِ العلمانية وضرورة نقدها، ونزعة أيديولوجية ممانعة تعسّفت في تأويلها للعلمانية واختزلتها في بعد من الأبعاد الضيّقة بغرض

المنارة للاستشارات
ww

نقدها فيما بعد والإجهاز عليها وبيان عورها ثانيا. ودفعًا لأيٍّ من هذه المنظورات الاختزالية سنحاول بدءا النظر في تشكّل المفهوم تاريخيا ودلالته، ثمُّ نعرّج على بيان شكلين رئيسين من أشكال العلمانية كما تمّ تمثّلها في التجربة الغربية. وهذه الخطّة في مقاربة المفهوم تنبع من وعينا بأنه لا مفهوم ثابت إلا في عقل صاحبه، بمعنى أن القبض بدلالة المفاهيم لا يكون إلا باستقرائها تاريخيا والنظر في توظيفاتها الإجرائية وتأويلاتها النظرية. أي أن ضبطنا لمصطلح العلمانية سيتراوح بين بحث تجربة العلمانية تاريخيا(المتغيّر) والسمات والخصائص الثابتة والمتخارجة عن التشكيل التاريخي للمصطلح(الثابت).

مبدئيا، ظهر مصطلح العلمانية أوّل ما ظهر في سياق كنسي، إذ نلحظ على مستوى الممارسات الوظيفية للكنيسة أن بعض رجال الدين تفرّغوا لخدمة الرب داخل الكنيسة، وهم يعرفون بالإكليروس، وهم طبقة لها مرتبة وظيفية أسمى، ويقابل الإكليروس العلمانيون، وهم في الأساس رجال الدين العاملين في المجال الدنيوي، والذين ينتقدون مهاما خاصّة تَستدعي الاحتكاك المستمر بالعامة والرعيّة (بشارة، 2015، الصفحات 50-51)[1]. وهو ما يكشف لنا طبيعة الاستخدام الفرنسي للعلمانية (اللائكية- Laïcité) ذي الأصل اليوناني، والذي يعني شعب أو عامة والمقصود به كل من لا ينتمي إلى الدين (بشارة، 2015، صفحة 71)[2].

عرف المصطلح العلمانية مع بدايات النهضة تحويرات وتوظيفات تنسجم ورؤية العالم التي اصطنعتها الحداثة التي عرفت بداياتها نوعا من الصدام بين الفكر اللاهوتي الديني والفكر الفلسفي الدهري، حيث اتّخذ هذا الأخير بفضل فلاسفة الأنوار منهجا عقلانيا حرّا في مقاربة التصوّرات الوجودية والمعرفية تقوم على نقد مقولات اللاهوت المسيحي. من هنا أصبحت دلالة العلمانية تشير إلى عموم الرعايا خارج الكنيسة، لتستحيل بذلك العلمانية نوعا من الخطاب الذي تشكّل فيه مقولة تمايز السيادة اللاهوتية عن السلطة السياسية إحدى أهمّ لبناته، بل حجز الزاوية في بنيته النظرية.

تسعفنا هذه المقدّمة التاريخية حول بدايات العلمانية على فهم إرهاصات تشكّل العلمانية وانزياحاتها المفهومية، وهذا ما يكشفه لنا الاشتقاق اللغوي للعلمانية "Saecularis" (J.B.Sykes, 1976, p. 1026)[3] التي تعني حرفيا الانتماء إلى عصر أو زمان أو دهر، والمستمدة من اللفظ اللاتيني "Saeculum" الذي يعني بدوره أن العالم متزمّن بالزمان، أي أن له تاريخا وأن التغير بهذا المعنى حادث للعالم وليس حادثا

المنارة للاستشارات
ww

فيه فقط (وهبة، 1995، صفحة 45)[4]. وقد كان لاهوت القرون الوسطى يستخدم مصطلح "saeculum" للتمييز بين هذا العالم الزمني المؤقت، وبين عالم الله الخالد. وقد قاد هذا المذهب المسيحي القائل بأن الله موجود خارج الزمن ثقافة القرون الوسطى الغربية لاستخدام كلمة "saecularis" للدلالة على الانفصال عن الأمور الدينية المحضة والانغماس في الأمور الوقتية (أي الفانية) (ويكيبيديا 2021،)[5].

انطلاقا مما سبق، ستصبح العَلمانية (Secularism) تشير إلى الدهري والناسوتي المقابل للديني والكهنوتي، وهو ما يعضده ما جاء في المعجم الوسيط:"العلماني نسبة إلى العَلْم بمعنى العالم، وهو خلاف الديني أو الكهنوتي" (وهبة، 1995، p. 45)[6]. وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى اصطلاحين يستخدمان للإشارة إلى تجربة فصل الديني عن الدنيوي في السياقات الغربية، الأول هو العلمانية (Secularism) وهو يحيلُ إلى ذلك الضرب من العلمانية الاجتماعية التي جاءت نتيجة التطوّر العفوي للمجتمع. واللائكية (Laïcisme) التي تعني العلمانية في صيغتها الفرنسية الخاصة، وهي التجربة التي لعبت فيها الدولة دورا محوريا في تحييد الدين من المجال العام، وهو المصطلح الذي ظهر أول ما ظهر في القاموس البيداغوجي الصادر ما بين 1882م-1887م تحت إشراف "فردينان بوسان Buisson Ferdinana"، وقد استخدم ابتداء للإحالة على عملية إصلاح التعليم التي قادها الجمهوريون في إطار سعيهم إلى تحويله من سلطة الكنائس إلى سلطة الدولة الجمهورية وما استتبعها من نقل للملكيات العقارية من ملكية الكنيسة إلى ملكية الدولة القومية (السلام، 2015، صفحة 21)[7].

ردفا على ما سبق، تجدر الإشارة إلى أنَّ بعض الباحثين المعاصرين في حقل الدراسات الفلسفية يصطنعون تفريقا نراه مفيدا ومهمّا بين: علماني، وعلمنة، وعَلمانية. فبينما يقال الأوّل بمعنى يقابل الديني مثل السوق أو الفضاء العام، تُقال العلمنة على تجربة الحداثة الغربية في تمثّلها وتطبيقها للفصل بين الديني والدنيوي. بينما مصطلح العلمانية فهو يشير إلى إرادة خفيّة تسعى لتحويل العلمانية الغربية إلى نموذج أو فلسفة تاريخية تسري على الثقافات الأخرى، يتحول بموجبها الإنسان من الإيمان إلى عدم الإيمان. ومن الوعي الديني غير العقلاني إلى وعي علماني عقلاني (بلعقروز، 2021، صفحة 26)[8].

المنارة للاستشارات
ww

2.2 تجربة العلمنة بين التأويل المعتدل والصلب.

أ– العلمانية المعتدلة: نقصد بالعلمانية المعتدلة ذلك الضرب من العلمانية التي اتخذت موقفا معتدلا فيما يخصّ حضور الدين وطاقته المقّدسة في الحياة العامة، وهو تصوّر يقع على النقيض من تلك الكليشيهات التي ترادف بين الدين والماديّة الصلبة والإلحاد كما نجده في بعض أدبيات الإسلام السياسي. بل لا نبالغ إذا قلنا أنه لا وجود لنقاء إيديولوجي خالص في أي منظومة فكرية، ففي كلّ منظومة علمانية نفسٌ ديني مقدّس، وفي كل منظومة دينية نفسٌ دهري وعلماني مستتر.

مبدئيا، نجدُ أن تجربة العلمنة في الغرب ارتبطت – في نظر بعض المفكرين نظير "ماكس فيبر"(**1864م–1920م**) – بالمسيحية التي هيئت أرضية خصبة لنشوء المدّ العلماني بفضل دعوتها لـ"إعطاء ما لله لله وما لقيصر لقيصر"، وهي المقولة التي تمّ تأويلها لتصبح تحمل دلالة الفصل بين السلطة الدينية والزمنية، خاصة في أدبيات اللاهوت البروتستانتي التي جعلها "فيبر" منطلقا ودافعا محوريا للحداثة، والتي تمخّضت عنها العلمانية. ونحنُ إذ نقدّم هذا التفسير لعلاقة العلمانية بالدين لا لشيء إلا لبيان إحدى إمكانات تداخل العلمانية بالدين في التجربة الغربية، فالبروتستانتية شكّلت علّة ضرورية لظهور العلمانية تاريخيا، لكّنها علّة غير كافية، حيث لا نؤمن بعلّية العلاقة بين التصورات اللاهوتية البروتستانتية ونشوء العلمانية، بل إن هذه المسوّغات التأويلية في نظرنا جاءت بإيعاز من الدولة الزمنية والقوى الاجتماعية العلمانية في نزاعها مع رجال الدين والكنيسة. وبالتالي فإنه لا يمكن فهم حركة العلمنة من خلال التبريرات اللاهوتية أو النظرية وبمعزل عن البواعث التاريخية والقوى الاجتماعية المحركة لهذا التيار (السلام، 2015، الصفحات 53-54)(9).

إن الإشارة السابقة لفحوى تداخل حركة العلمنة بتجربة الإصلاح الديني البروتستانتي تفنّد مزاعم مناقضة العلمانية للدين، فالعلمانية —كما يرى فيبر– خرجت من رحم العقلانية الجوهرية (العقلنة الدينية) إلا أنها مع ذلك تنحو تدريجيا نحو الاستقلال التام عن أي موجهات دينية أو غائية وجودية، مكتفية بالتمركز حول الوسائل والإجراءات العملية الناجعة (السلام، 2015، صفحة 63)(10).

المنارة للاستشارات
ww

سنلاحظ إذا نزلنا من سماء النظرية إلى واقع الممارسة الإجرائية للعلمانية في تعاطيها مع الدين أن العلمنة قوّضت من قوّة الكنيسة وحضورها في المجال العام، غير أن هذا لا يعني أنها أعدمت حضور الدين مطلقا، بل قنّنت موقعه في المجال السياسي العام حتى تحتكر الدولة مغانم الكنيسة المادية والرمزية. وفي هذا السياق نعثر على أشكالٍ من العلمنة أفسحت قدرًا معيّنا للدين وهامشًا معتبرا في التدخّل في الشأن العام. ونذكر على سبيل المثل بريطانيا التي يتيح نظامها الملكي نوعا من الامتياز الخاص للكنيسة الأنجليكانية، التي تساهم بدورها في دعم ومساندة الملكية في بريطانيا. أما الفاتيكان وإيطاليا الكاثوليكية فما زال الدين يلعب في الأولى دورا محوريا وفي الثانية دورا خفيّا في تسيير دواليب الحكم. كما أن إيرلندا واليونان الأرثوذوكسية تبنت مبدأ الربط الوظيفي بين الدولة والكنيسة، وأفسحت لهذه الأخيرة أن تقول كلمتها المسموعة في الشأن العام. أما الو.م.أ فرغم تشديد دستورها على تمايز السياسة عن الكنيسة، إلا أنّنا نعثر فيها على نسبة مرتفعة من المتديّنين، حيث أن طريقة حياة الأمريكيين وأعرافهم الاجتماعية وثقافتهم السياسية، ونظامهم الاقتصادي، كلها لا تنفصل عن الخزان الرمزي المسيحي البروتستنتي (السلام، 2015، صفحة 64)[11]. وبالتالي فإن نمط العلمنة كما تم تمثّله في الو.م.أ وبعض الدول الغربية لم يقم على أساس الاحتراب مع تجربة الإيمان، بقدر ما سعى إلى تطويع قوّة المقدس أو احتواء الدين في المنظومة القيمية للدولة وكسر هيمنة سلطة الكنيسة، عكس التجربة الفرنسية التي حاربت حضور الدين في المجال العام لأسباب تاريخية سنذكرها لاحقا، وهذا ما لاحظه الفيلسوف "توكوفيل" بشأن انسجام علاقة الدين بالسياسة في الو.م.أ أين تعدُّ البروتستانتية أكثر من مذهب ديني، إذ " انصهرت في العديد من المواقف مع النظريات الديمقراطية، والجمهورية الأكثر مثالية" (هيرفيه، 2018، الصفحات 67-68)[12].

أ- العلمانية الصلبة (اللائكية): تشكل تجربة العلمنة الفرنسية أنموذجا فريدا ومخصوصا في علاقتها مع الدين، حيث يشير مفهوم "اللائكية Laïcité " إلى نوع مخصوص من العلمانية يعكس نموذج العلاقات بين الجمهورية الفرنسية والعبادات. وهو مفهوم تمّ تطبيقه بشكل محدود في بعض البلدان، نظير تركيا، الأوروغواي، الميكسيك، وفرنسا بصفة خاصة، ولم يعمل به على أقل تقدير في باقي أوروبا وفي الأمريكيتين (ميلو، 2009، صفحة 66)[13].

المنارة للاستشارات
ww

سنقتصر على بحث خصوصية اللائكية الفرنسية ومقدّماتها وعلّة النزاع التاريخي بين الدين والدولة الفرنسية، وهو البحث الذي يفصح عن عداء الدولة وفلاسفة الأنوار الفرنسيين للدين نتيجة عدائهم للكنيسة الكاثوليكية التي تهيأت لهم في صورة السلطة المستبدة ، بوصفها كانت متواطئة مع دولة الاستبداد والقمع آن ذاك (هيملفارب، 2009، صفحة 160)(14)، وهو ما انعكس في دعوة فلاسفة الأنوار نظير "ج.ج. روسو" إلى تبنّي خيار الدين المدني الذي تحلّ فيه الدولة وقيمها محلّ قيم اللاهوت الكنسي، وهو ما يتجلّى في جملة من المراسيم القانونية والإجراءات السياسية التي اتّخذت في حقّ الكنيسة. وفي هذا الإطار صدر سنة 1793م مرسوم يستبدل التاريخ المسيحي "الجريجوري" الرسمي بما سمّي آن ذاك بـ" اليومية الثورية" التي أعادت تحقيب التاريخ على ضوء حادثة الثورة، باعتبارها السنة الصفر في مسار الزمن. علاوة على إصدار المجلس الباريسي يوم 24 نوفمبر من نفس السنة قرارًا بغلق جميع كنائس العاصمة أمام كل أشكال الممارسة والعبادة الدينية، وأعقبته حركة استيلاء واسعة على أملاك الكنيسة وتحويلها إلى مستشفيات ومدارس ومحلات تجارية، فضلا عن إزالة التماثيل الدينية والصلبان من الأماكن العامة، واستبدالها بأعلام الثورة ورموزها السياسية بالصلبان في المقابر. وكان من نتائج هذه الإجراءات المعادية للمسيحية والكنيسة، أن دفعت عددا كبيرا من رجال الدين إما إلى الاختفاء، أو الهجرة إلى البلاد المجاورة لفرنسا (Ormière، 2002، الصفحات 39-40)(15).

إن اللائكية بإعلانها معاداة حضور الدين في الفضاء العام أدّت إلى مزالق خطيرة أسفرت عن تدخّل الدولة بشكل سافر في هندسة البنية السياسية والاجتماعية للأمة، بحيث استحالت الدولة هي موضع القداسة الذي يحق له أن ينتقد ولا يُنتقد، وبالتالي دخلت الدولة في صراع مع تجارب الناس الروحية وانتظاراتهم الوجودية من الدين، في مسعى لإفراغ العالم من الدين بوصفه — في تصورها — طاقة غير عقلية خطيرة، أو وعيًا زائفا ينبغي تجاوزه بعقلانية الحداثة ومؤسساتها السياسية وممثّلها الشرعي، أي سلطة الدولة.

3. تمثّلات العلمانية في السياق العربي الإسلامي

المنارة للاستشارات

سنشرع في هذا المبحث ببسط أهمّ أنواع الخطاب المنسوجة حول العلمانية في البلاد الإسلامية، وهي المقاربات التي سعى أصحابها كلٌّ بحسب مقدّماته وانتظاراته وغاياته إلى النظر للعلمانية من زاويته الخاصة. وهي المقاربات التي –كما سيتبيّن لنا في تضاعيف بحثنا– يتّسم جزء كبير منها بنبرة سجاليّة أيديولوجية، حيثُ حصر الأصوليون وبعضٌ من التراثيين العلمانية في نسختها اللائكية بمنزعها الاحترابي مع الدين، ونجد في المقابل نفس النزعة الإيديولوجية الضيّقة لدى بعض النخب العربية المعلمنة التي لم تنفتح على مراجعات العلمانية في الغرب –نتيجة تحوّل هذه الأخيرة إلى إيديولوجيا ضيّقة– وفق ما يسمّى بنظرية ما بعد العلمانية. وسنستعرض في هذا السياق ثلاث تيّارات رئيسة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر في موقفها من سؤال العلمانية والدين، وهي على التوالي:

1.3 الموقف الأصولي: ممانعة العلمانية بوصفها نقيضا للدين: تنظر الأصولية الدينية في البلاد الإسلامية إلى العلمانية نظرة ضيّقة بادّعاء أن العلمانية طاعون يحاول نخر أمة الإسلام من داخلها، فالعلمانية في تصوّرها وليدة البعثات التبشيرية والجامعات الغربية ووسائل الإعلام الأجنبية. وهي تجربة مخصوصة بالثقافة الغربية، إذ تستمدّ أصولها من خصوصية القانون الروماني ذي البعد المنفعي المتحرر من الأخلاق كما يرى "محمد عمارة"(1931م- 2020م) من جهة (عمارة، 2003، صفحة 8)(16)، وتتّسق من جهة أخرى مع طبيعة المسيحية التي تحتوي نصوصها على ما يؤيد فكرة العلمانية، أي الفصل بين الدين والدولة، أو بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية (القرضاوي، 1995، صفحة 47)(17). وبالتالي، فليس من المعقول عقلا ولا شرعًا استيراد مشكلة سياسية خاصّة بالمجال التداولي الغربي وتطبيقها على تجربة إسلامية ذات خصوصية متباينة. بل العلمانية في نظر التيّار الأصولي لا تشكّل فقط مسألة تختلف غاياتها عن غايات ومقاصد الإسلام بقدر ما تناقض الإسلام جملة وتفصيلا كما يرى "القرضاوي"(1926م-) الذي يرى أن العلمانية تستلزم المعاداة الصريحة للشريعة الإسلامية (القرضاوي، 1995، صفحة 47)(18).

لا شكَّ أن العلمانية ليست بريئة في تمثّلاتها لقوّة الدين وحضوره في الفضاء العام، لكنَّ مقاربة تيّارات الإسلام السياسي لها تتّسم بالكثير من التبسيط والاختزال كما يظهر في ربط "القرضاوي" بين العلمانية والعلم في معرض نقده للعلمانيين الذين – بظنّه– يدّعون التمسّك بالعلم المشتقّ من العلمانية،

المنارة للاستشارات

مجادلا – بأسلوب فجّ وخاطئ وغريب– على لزوم الأخذ بالعلم دون العلمانية (القرضاوي، الإسلام والعلمانية، 1995، صفحة 57)[19]، بل إن التنظير لمفهوم الدولة لدى هذه التيارات اتّسم بنفسٍ إيديولوجي نضالي يتصوّر دولة الإسلام دولة تضطلع بمهمة تعليم الأمة وتربيتها على تعاليم ومبادئ الإسلام، وتهيئة الجو الإيجابي والمناخ الملائم، لتحوّل عقائد الإسلام وأفكاره وتعاليمه إلى واقع عملي ملموس" (القرضاوي، 2007، صفحة 19)[20]. وهو تعريفٌ أخلاقي حول ما يجبُ أن يسعى إلى تحقيقه نظام الحكم من أهداف عقدية، ولا يعتني لا من قريب ولا من بعيد بالتنظير لمفهوم الدولة وآليات اشتغالها القانونية والسياسية. كما أنَّ محاولة نفي هذه التيّارات لصفة الثيوقراطية عن مشروعها السياسي وتحرّجها من توظيف مصطلح "العلمانية" المشبع بدلالات سلبية، دفع أنصار هذا التيّار لاستخدام مصطلح "الدولة المدنية". وهو مصطلح لا وجود له في الفقه السياسي المعاصر الذي لا يعرف إلا مصطلح "المجتمع المدني" الذي دخل القاموس العربي مع كتابات "رفاعة الطهطاوي"(1801م- 1873م) في دفاعه عن "الحقوق المدنية"، والشيخ "محمد عبده"(1849م- 1905م) في تأكيده على مدنية السلطة والخليفة في الإسلام، وأن الإسلام لا يعرف سلطة كهنوتية (عبده، 1972، صفحة 285)[21].

لا شكّ أن التيّارات الإسلامية تمتلك الكثير من المبررات الموضوعية والمشروعة في نزاعها مع منطق فرض العلمانية في المجال التداولي الإسلامي، غير أننا لا نعتبر محاولة فرض القوى الغربية لبسط إيديولوجيتها العلمانية في البلاد الإسلامية حجّة كافية على سوء وعود العلمانية. بل إننا نذهب إلى أن القوى الغربية كثيرا ما أقامت تحالفات مع القوى الدينية في البلاد الإسلامية من أجل استغلالها وتمرير استراتيجياتها. فالرهان الأساسي الذي تخشاه الإمبريالية الغربية هو الديمقراطيات في البلاد العربية الإسلامية لا الأحزاب الدينية ولا العلمانيات العسكرية السائدة في البلاد العربية (تشومسكي، 2019، الصفحات 152- 153)[22].

2.3 الموقف التوفيقي: في عدم حاجة الإسلام للعلمانية: إن ما نصطلح عليه بالموقف التوفيقي من العلمانية هو ذلك التيّار من المفكّرين العرب نظير "حسن حنفي"(1935م-) و"محمد عابد الجابري"(1935م- 2010م) ممن رأوا أن العلمانية وإن كانت لا تخلُ من فتوحات إيجابية ساهمت في تطوير منظومة الحكم الحديث، إلا أنّها لا تعدُّ بالنسبة للمجال التداولي الإسلامي إلا إشكالية مصطنعة تمّ استيرادها لحلّ معضلات سؤال الدولة والدين في الاجتماع السياسي الإسلامي، بتعلّة أن التراث الإسلامي

المنارة للاستشارات
ww

لا يعاني من إشكالية السلطة الدينية، أو أنّ العلمانية لا تشكّل أولوية سياسية لفكّ معضلات سؤال الدولة في الإسلام. وهذا الموقف الأخير يتبّناه "محمد عابد الجابري" من منطلق أن الديمقراطية هي أولوية المجتمع الإسلامي، وأن طرح مسألة العلمانية يراد من خلالها – وفق الجابري- معالجة مشكلة الطائفية في بعض الأقطار العربية. وهذه المشكلة تعكس حقيقة نسبية فقط، لأنها لا تعم الوطن العربي كله، وإنما يراد منها أن تنوب عن حقيقة كلية، هي: غياب الديمقراطية السياسية والاجتماعية، في الوطن العربي من الخليج إلى المحيط (الجابري، **1996**، صفحة **107**)(**23**).

سنكتفي – لضيق مقام المقال- بإيراد وبسط موقف كلٍّ من "الجابري" و"حسن حنفي" من العلمانية بوصفهما أبرز أعلام هذا التيّار من المفكرين العرب المحدثين. وفي هذا السياق يرى الجابري أنه من غير المعقول المطالبة بتطبيق العلمانية في كلّ البلاد العربية بخصوصياتها الدينية والثقافية المختلفة، بل يجب أن تعالج علاقة الدين والدولة على ضوء المعطيات الواقعية الخاصة بكل بلد عربي على حدة (الجابري، 1996، صفحة 98)(**24**). فالوضع في لبنان متعدّدةِ الإثنيات لا يماثل الوضع في المغرب أو ليبيا المتجانسة نسبيا، وفي هذا يقول: "لا حلّ لمشاكل الوطن العربي إلا بتبني العلمانية: عبارة صحيحة عند اللبناني، أما المغربي أو الجزائري أو التونسي، فسيردّ الفعل بطريقة تفيد أن المشكل لا يعنيه كثيرا" (الجابري، 1996، صفحة 103)(25). أضف إلى ذلك أنه لا وظيفة يمكن للعلمانية أن تضطلع بها في منظومة الحكم في الإسلام بحكم أن هذا الأخير لم يعرف أي شكل من أشكال الكهنوت، ولا توجد فيه فكرة المؤسسة الدينية (الجابري، 1996، صفحة 117)(26).

يتّخذ "حسن حنفي" نفس موقف الجابري المتعلّق بزيف طرح إشكالية العلمانية في البلاد الإسلامية وإن اختلفت مبرّراتهما شيئا ما، إذ يرى "حسن حنفي" "أن الإسلام في حدّ ذاته دين علماني في جوهره، ومن ثم لا حاجة له لعلمانية زائدة عليه مستمدة من الحضارة الغربية، إنما تخلفنا عن الآخر هو الذي حول الإسلام إلى كهنوت وسلطة دينية ومراسم وشعائر وطقوس وعقوبات وحدود، حتى زهق الناس واتجهوا نحو العلمانية الغربية بما تمثله من عقلانية وليبرالية وحرية وديمقراطية وتقدم. فالعيب فينا وليس في غيرنا، وفي تقليدنا للغير وليس في إبداعنا الذاتي" (الجابري، حوار الشرق والغرب، 1990، صفحة 38)(27). وبالتالي فإن

المنارة للاستشارات
ww

سياقات نشأة العلمانية وتطوّرها مخصوص بتجربة الحداثة الغربية التي عرفت منذ عصر النهضة نوعا من النزاع بين الكنيسة والدولة، الدين والعقل، الإيمان والعلم، القديم والجديد...الخ، وهي الثنائيات المتعارضة التي لا يوجد لها مقابلٌ في تجربة الإسلام (حنفي، 2021)(28).

لا شكّ أننا نتفهّم حساسيّة مقاربة مسألة العلمانية في البلاد الإسلامية وحرج توظيف المصطلح في الخطاب السياسي بوصف مدلولها مشبعا بثقل عاطفي يتناقض وعاطفة التديّن الشعبي. علاوة على أن تجارب العلمنة في البلاد العربية الإسلامية امتازت بغياب الاحترام الكامل لقواعد اللعبة الديمقراطية نتيجة تبنّيها من طرف أنظمة حكم عسكرية، الأمر الذي دفع الجابري لمحاولة استبدال الحاجة إلي العلمانية بالحاجة إلى الديمقراطية، إلا أن هذا لا ينفِ حاجة الشعوب الإسلامية إلى العلمنة بالضرورة، خاصّة وأن غياب مفهوم الكهنوت في الإسلام لا ينف دور المؤسسات الدينية الرسمية في البلاد الإسلامية في تثبيت رؤية أرثوذوكسية للدين تمنع أي هامش تأويلي يخرج عليها، وهو ما دفع "محمد أركون"(1928م- 2010م) للقول بأن "الإسلام وإن خلى من التنظيم التراتبي للسلطات الروحية (قبل الفصل بين الكنيسة والدولة في الغرب) إلا أن هناك هيئة من علماء الدين، من اللاهوتيين الذين يشرفون على "الدين الحق" وعلى تطبيق الشريعة الدينية في علاقتها مع سلطة الدولة" (أركون، 1996، صفحة 106)(**29**).

3.3 الموقف العلماني: في ضرورة علمنة الإسلام: يتّفق شطرٌ كبير من العلمانيين العرب على أن تعبات صدمة الحداثة على بلاد العرب أفرزت تيّارات أصولية وظّفت الإسلام كآلية ممانعة في وجه قوى الغرب الاستعمارية، وهو الخيار الذي زاد طينَ منظومة الحكم التقليدية بلّةً بزجّ الدين في معترك السياسة من أجل تحصيل مغانم إيديولوجية ضيّقة. ومن هنا تنبع أهمّ دواعي العلمنة بوصفها آلية تعمل على تحييد الدين من التوظيف السياسي كما يرى مشايعو العلمانية من المفكرين العرب.

سنكتفي في هذا المبحث بتسليط الضوء على مقاربة أركون للعلمانية وضرورة تفعيلها في البلاد الإسلامية، وهو التصوّر الذي تبلورت أولى إرهاصاته مع شيخ الأزهر "علي عبد الرازق"(1888م- 1966م) في كتابه "الإسلام وأصول الحكم" الذي هدم بموجبه فكرة الخلافة – التي كانت تشكّل مطلبا سياسيا بديلا يسدُّ فراغ الإمبراطورية العثمانية بعد انهيارها- وتوصّل إلى استنتاج صدمَ الوعي الديني السائد، خاصّة وأنه

المنارة للاستشارات
ww

نابعٌ من مرجعية دينية أزهرية تقليدية، وفي هذا يقول إن "الخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء وغيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة. وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة، لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا، لنرجع فيها إلى أحكام العقل، وتجارب الأمم، وقواعد السياسة" (الرازق، 1996، صفحة 192)(30).

لا شكّ أن موقف "علي عبد الرازق" جوبه بالرفض المطلق من قبل النخب الدينية بوصفه موقفا تغريبيا محضًا، ورغم بعض الهِنات النظرية التي عرفها مشروعه الفكري إلا أنه كان سباقا إلى بسط فكرة العلمانية في الفكر الإسلامي المعاصر بدعوته لوجوب انفتاح المجال التداولي الإسلامي على تجارب الغرب في الحكم والسياسة، وبيان أن الإسلام رسالة روحية لا حكم سياسي، أي أنه دينٌ لا دولة.

ستعرف فيما بعد دعوات علمنة البلاد العربية الإسلامية أوجّ نضجها مع "نصر حامد أبو زيد"(1943م- 2010م) و"عزيز العظمة"(1947م-) و"محمد أركون"، خاصّة هذا الأخير الذي لم تشكّل مسألة العلمانية لديه مسألة سياسية تتعلّق بالدولة وموقفها من الدين، بل كانت تشكّل لديه موقفا معرفيا ووجوديا للروح في نضالها من أجل بلوغ الحقيقة، فهي "أولا وقبل كل شيء إحدى مكتسبات الروح البشرية (أركون، العلمنة والدين، 1996، صفحة 106)(**31**). ولأجل تثبيت العلمنة في فضاء الفكر الإسلامي حاول أركون التأصيل للعلمانية بالبحث عن بذور لها مطمورة في تجربة الإسلام الحضارية، وهو ما أفضى به إلى الحفر والتنقيب في تاريخ الفكر الإسلامي الكلاسيكي للعثور على مقدمات العلمانية ومنتجاتها من فردانية، وعقلانية، ونزعة دنيوية لدى بعض الفلاسفة نظير "ابن سينا" و"مسكويه"، علاوة على طائفة المعتزلة التي اتّسمت في رأيه بنزعة علمانية بفضل انفتاح منظومتها الفكرية على الأطر الاجتماعية للمعرفة، وليس بالإسلاميين، بمعنى أن التطور الاقتصادي، والاجتماعي للمراكز الحضارية الكبرى، قد تحكم مباشرة بانتشار العلوم العقلانية المؤدية لعلمنة الفكر، والوجود أو حصرها، واضمحلالها (أركون، العلمنة والدين، 1996، صفحة 61)(32). ليخلص في الأخير إلى أن الإسلام في أمسّ الحاجة للعلمنة، وأن القول بمناقضة الإسلام للعلمنة كما يدّعي كلٌّ من الإسلاميين والمستشرقين ينتمي إلى الأفكار الجاهزة والجامدة في اختزاليتها لموقف الإسلام من الدين بادعاء أن الإسلام لا يفصل بين الديني والدنيوي (أركون، مفهوم السلطة في الفكر الإسلامي، 1990،

المنارة للاستشارات
ww

صفحة 9)[33]، بينما حقيقة الأمر أن الدولة في الإسلام أو المسيحية تشكّل ظاهرة دنيوية قبل أن تكون ظاهرة دينية، وإنما استعانت الدولة برجال الدين لتأصيل مشروعيتها لا أكثر (أركون، الإسلام والأخلاق والسياسة، 2007، صفحة 45)[34].

لا نعدمُ تثمين فتوحات العلمانية ومكتسباتها السياسية التي استطاعت كسر هيمنة الكنيسة بوصفها مؤسسة تحتكر الحقيقة، لكن الذي حدثَ بالمقابل أن الدولة أصبحت في المنظومات العلمانية الحديثة تحتكر موضع القداسة، بحيث يحقّ لها نقد جلّ المؤسسات بينما لا يحقّ للغير أن يخضعها لسلطة النقد. كما أنّنا نتحفّظ على محاولة العلمانيين العرب تطبيق مخرجات العلمانية الغربية قسرا على المجال التداولي الإسلامي دون تبيئتها ومن دون مراجعة قبلياتها وفرضيّاتها ووعودها. كما نسجّل أن صعوبة التأصيل للعلمانية إسلاميا اضطرت "أركون" للقول بأن "المعتزلة" شكّلت إحدى المذاهب العلمانية، وهو قولٌ لا يصحّ إبستيميا، إذ كيف لظاهرة سياسية ولدت في الأزمنة الحديثة في الغرب أن يوجد لها نظيرٌ في الثقافة الإسلامية الكلاسيكية؟!

ورغم كل الانتقادات التي يمكنها أن تطال المشروع الأركوني، إلا أننا نثمّن انفتاحه النقدي على مراجعة العلمانيات الصلبة نظير العلمانية الفرنسية أو التركية الأتاتوركية التي في اعتقاده "لم تكن في الواقع إلا (كاريكاتيرا) للعلمنة رافقته بعض التطرفات كما حدث ذلك في فرنسا سابقا (أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، 2005، صفحة 287)[35]، والتي تعدُّ علمانيتها علمانوية لا متسامحة تشكّل موقفا إيديولوجيا عدوانيا يماثل موقف رجال الدين أو "الكنيسة" الذي لا يقل عنه تعصبا، وانغلاقا[36].

4. من العلمانية إلى ما بعد العلمانية

شكّل فشل تقويض حضور الدين في المجال العام وعيًا بضرورة مراجعة موقف العلمانية والعلمانيين الحدّي من الدين، وبضرورة إيجاد بدائل سياسية تتجاوز الدولة الدينية والعلمانية المتطرّفة معا، وهو الوعي الذي نجده مبثوثا في مقاربات "برهان غليون" الذي لا يخفي فتوحات العلمانية، غير أنه يسجّل تحفظه على المنزع الإيديولوجي في مقاربة المسألة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر من باب أنها بقت في دائرة السجال، ولم ترتق إلى مرحلة المعرفة البرهانية القائمة على التحقّق من صحّة هذا الرأي أو ذاك واقعيا (غليون، 1987، الصفحات 22-23)[37]، وهو ما ينطبق بشدّة على العلمانيين أو من يطلقون اليوم على أنفسهم هذا

المنارة للاستشارات

الاسم برفضهم الاعتراف بالمشروعية العقلية، بل والتاريخية، للفكر والوعي الدينيين جملة وتفصيلا،الأمر الذي منعهم من تبني موقف من الدين غير المقاتلة والمناكفة (غليون، الدولة والدين، 2007، صفحة 16)(38).

سيتنامى الوعي النقدي للعلمانية مع "خوسيه كازانوفا"(1951م-) و"هابرمارس"(1929م-) و"تشارلز تايلور"(1931م-) الذين سعوا للتنظير لمفهوم الدولة المحايدة أو ما أصبح يمسمّى في الأدبيات المعاصرة بما بعد العلمانية، وهي دعوة لأن تقف الدولة على نفس المسافة من مختلف العوائل الروحية والأيديولوجية، بحيث لا تسعى لمناصبة الدين العداء، ولا تسيّسهُ لتحقيق مصالحها الرمزية والمادية. وقد يقال إن العلمانية تقف على نفس المسافة من الأديان والمعتقدات، وهو أمر صحيح نسبيا، غير أن العلمانية نظرت للدين من موقع دوره السالب، ما جعلها تخضعه لاستراتيجيتها بوصفه خطرا غير عقلاني يجبُ عزله في المجال الخاص. وهو عكس ما تطمحُ إليه ما بعد العلمانية، التي تسعى لترسيخ مبدأ حياد الدولة تجاه الشؤون الدينية للأفراد والمؤسسات، سامحة للدين أيضا أن يلعب دوره كمشارك معترفٍ به في المجال العام، بعيدا عن الفصل الاختزالي والتعسّفي بين المجال العام والخاص، والذي لم يعد مقبولا، خاصة وأن "التقاليد الدينية عبر العالم باتت ترفض القبول بالدور الهامشي والمخصوص، الذي حددته لها نظريات الحداثة وكذلك نظريات العلمنة" (كازانوفا، 2005، صفحة 16)(**39**). وفي هذا المسعى يحاول "تايلور" استدراج الحداثة لإعادة اكتشاف نفسها وفضح انحرافاتها نتيجة تأويلها العنيف للدين الذي كان يمثل العنوان الأخلاقي الكبير للإنسانية قبل الحديثة، وذلك بتحريرها من صيغتها الواحدية والهُووية ذات السّمة الدنيوية التي كرّسها "عصر التنوير"، بوصفها الصيغة الوحيدة من تاريخ أنفسنا الحديثة (المسكيني، 2013، صفحة 91)(**40**). وينبعُ نقد "تشارلز تايلور" لتغييب الحداثة للدين من وعيه العميق بدور ومساهمة الإصلاح الديني في أوروبا في نشأة العلمانية، والتي لا تدينُ في ظهورها إلى الثورات السياسية والعلمية بقدر ما تدينُ في ذلك إلى الدور الذي لعبه الإصلاح الديني ومساهمته – للمفارقة – في تدمير "العالم المسحور".

يتبين لنا مما سبق، وجاهة مراجعات ما بعد العلمانية وإلزامية الانفتاح عليها وتجسيد مقولاتها المتعلقة بالدولة ووضع الدين في المجال العام في السياقات الإسلامية، وهي دعوة لا تخفي صعوبة تفعيل مقولاتها واقعيا بسبب الأنظمة الشمولية واللاهوت السياسي الذي لا يمتلك رغبة في الانفتاح على هذه

المنارة للاستشارات
ww

المستجدّات التي قد تفقده بعضًا من مواقعه ومكاسبه المادية (بلعقروز، 2021، صفحة 26)(41). ولا يسعنا في الأخير إلا التأكيد على أن العلمانية الحقّة ينبغي ألا تختزل نفسها في تراثها المنغلق الساعي إلى تحصين نفسه من الدين بوصفه خطرا لا عقلانيا يهدد المجال العام، بقدر ما ينبغي عليها الوقوف على نفس المسافة من جميع المعتقدات بهدف تحقيق قدر أكبر من الحرية والمساواة والإخاء مجتمعيا. أي لا يجب النظر إلى العلمانية نظرة سلبية بوصفها سلسلة من "قصص الحذف" والنهايات، نظير حذف السحر عن العالم، أو التنصل من الدين...الخ. بل يجب النظر إليها نظرة إيجابية بوصفها اختراعا جديدا لأنفسنا الحديثة قائما على سياسة "اعتراف راسخة وصحّية من شأنها أن توفّر سياقاً ملائماً لفهم أنفسنا على قاعدة تعدّد إمكانيات الإيمان، وليس على طابعها الحصري" (المسكيني، 2013، صفحة 110)(**42**).

5. خاتمة:

نستنتج ختاما، أن العلمانية ليست على رؤية واحدة في موقفها من الدين، وإن كانت جلّ العلمانيات اتخذت على الأقل موقفا مشكّكا من الدين وحاولت حصره في الفضاء الخاصّ، وهو ما ينطبق بشدة على اللائكية الفرنسية وتجربة العلمنة في تركيا الأتاتوركية. أما بالنسبة للعالم الإسلامي فإن مأزق العلمانية يبدو مضاعفا لسببين: الأول يتمثل في استمرار الفقه السلطاني والسياسة الشرعية كنماذج تنظيرية لبناء الدولة الحديثة، وهو التصوّر الذي أثبت فشله نتيجة انفصاميته التي تحاولُ الجمع بين ما لا يُجمع، بين الفقه السلطاني ذي المرجعية القروسطية، ومفهوم الدولة الحداثية. أما السبب الثاني فهو القراءة السجالية حول وضع الدين في الفضاء العام بين المحافظين والعلمانيين، وهو ما يدفعُ بالعلمانيين إلى محاولة جرّ الإسلام إلى العلمنة بعنفٍ، كأنما العلمنة والحداثة الغربية هي الشكلُ الوحيد من السكن الوجودي اللائق بالمجتمعات الحديثة.

ولا يسعنا في الأخير إلا التأكيد على أن إصلاح الشأن السياسي في البلاد الإسلامية ينبغي ألا ينحصر في الاقتصار تبنّي العلمانية أو نقدها فقط، بقدر ما يكمن في الانفتاح على مخرجات العلمانية

المنارة للاستشارات
ww

الإيجابية نظير مناداتها بحرية الضمير والمساواة والأخوة، وتثمين ثقافة الاعتراف والتعاون بين مختلف التجارب الروحية والدينية واللادينية، والتأكيد على الديمقراطية التشاركية وإصلاح التعليم وحريّة الصحافة ومختلف مناشط الحياة المجتمعية والسياسية التي تشرفُ عليها الدولة. وهذه الأخيرة هي التي يجبُ أن نتخذ منها دوما موقفا نقديا حذرَ التماهي معها ومع إستراتيجياتها في قولبة المجتمع لما لها من قوة مادية ورمزية. كما أن انفتاح العلمانية على النقد والتطوير ومراجعة سياسة خصخصتها للدين كما تمثّلته نظرية "الدولة المحايدة" بوصفها نظرية تتجاوز الفهم الحداثي والإقصائي للدين، يشكّل بالنسبة لنا إحدى الممكنات النظرية الصالحة للتطبيق في الغرب أو في المجال التداولي الإسلامي. خاصة وأن نظرية "الدولة ما بعد العلمانية" تعيدُ الاعتراف بقوة الدين واستبصاراته الأخلاقية ومساهمته الفاعلة في المجال العام، وتقف على نفس المسافة من كلّ المعتقدات. ليبقى في الأخير السجال الفكري والديمقراطية التشاركية الإجرائية وثقافة الاعتراف بالآخر وقبول الاختلاف هي ما يعوّلُ عليه، لا الشعارات الأيديولوجية السياسويّة الضيّقة.

المراجع

1- بشارة عزمي، 2015، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج2، مجلد1، المركز العربي للأبحاث ودراسة ، قطر.

2- المرجع نفسه، ص 71.

3- J.B.Sykes ,1976,The Concise Oxford Dictionary, Oxford University Press.

4- وهبة مراد، 1995، العلمانية والأصولية، دار الثقافة، القاهرة.

5- مفهوم العلمانية على موقع ويكيبيديا: https://en.wikipedia.org/wiki/Secularity5

5-وهبة مراد، الأصولية والعلمانية، مرجع سابق.

6- مجمع اللغة العربية، 2004، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، مصر.

7- ينظر مع المقارنة: عبد السلام رفيق، 2015، في العلمانية والدين والديمقراطية (المفاهيم والسياقات)، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت.

المنارة للاستشارات

ww

8- حوار: بلعقروز عبد الرزاق، 2021، الفكر بين عوالم الفلسفة ومدارات الحكمة، إعداد: مصطفى بوخالفة، مجلة النقطة الزرقاء، العدد4.

9- عبد السلام رفيق، في العلمانية والدين والديمقراطية، مرجع سابق ص ص53-54.

10- المرجع نفسه، ص 63.

11- المرجع نفسه، ص 64.

12- دانيال هيرفيه وجان بول، 2018، سوسيولوجيا الدين، تر: درويش الحلوجي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة.

13- ميلو ميشلين،2016، الأمريكيّتان والعلمانية (الدولة كمستودع للقاء الأضداد)، مجلة استغراب تر: علي زين الدين، العدد 2، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت.

14- هيملفارب غيرترود،2009، الطرق إلى الحداثة (التنوير البريطاني والتنوير الفرنسي والتنوير الأمريكي)، تر: محمود سيد أحمد، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.60.

15- Ormière Jean-Louis, 2002, Politique et Religion en France, Edition Complexe, France.

16- عمارة محمد، 2003، العلمانية بين الغرب والإسلام، الإسلامية دار الشروق، القاهرة.

17- يوسف القرضاوي، 1995، الإسلام والعلمانية، ط1، دار الثقافة، القاهرة.

18- المرجع نفسه، ص 14.

19- المرجع نفسه، ص 57.

20- يوسف القرضاوي، 2007، من فقه الدولة في الإسلام، دار الشروق، القاهرة.

21- محمد عبده، 1972، الأعمال الكاملة، جز3، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

22- تشومسكي نعوم، 2019، فيلسوف بلا حدود، (ترجمة جماعية لمجموعة من الحوارات)، ط1، دار بوهيميا، الجزائر.

23- الجابري، محمد عابد، 1996، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 1996.

24- المرجع نفسه، ص 98.

المنارة للاستشارات

ww

25- المرجع نفسه، ص 103.

26- المرجع نفسه، ص 117.

27- الجابري، حنفي حسن، 1990، حوار الشرق والمغرب (نحو إعادة الفكر القومي العربي)، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبن

2- حنفي حسن، السلفيّة والعلمانية، ص1، موقع معارف حكمية، رابط المقال على الرابط التالي:
http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:7ZGRxJACGM0J:maarefhekmiya.org

29- أركون محمد، 1996، نافذة على الإسلام، تر: صياح الجهيم، دار عطيّة للنشر، بيروت.

30- عبد الرازق علي، 1988، الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق بقلم محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، بيروت.

31- أركون محمد، 1996، العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب، تر: هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ط3، بيروت.

32- المرجع نفسه، ص 61.

33- أركون محمد،1990، مفهوم السلطة في الفكر الإسلامي – لا حكم إلا لله – مجلة الفكر العربي ، العدد 73، 72، مركز الإنماء القومي، بيروت.

34- أركون محمد، 2007، الإسلام الأخلاق والسياسة، تر: هاشم صالح، دار النهضة العربية، ط1، لبنان.

35- أركون محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق.

36- محمد أركون، 1996، العلمنة والدين، مرجع سابق.

37-غليون برهان، 1987، اغتيال العقل، دار التنوير للطباعة والنشر، ط2، بيروت.

38- غليون برهان، 2007، نقد السياسة: الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، ط4، الدار البيضاء/ بيروت.

39- كازانوفا خوسيه، 2005، الأديان العامة في العالم الحديث، تر: قسم اللغات الحية والترجمة بجامعة البلمند، المنظمة العربية للترجمة، بيروت.

40- ينظر: المسكيني فتحي، 2013، الزمن العلماني وعودة الدين: نموذج تشارلز تايلور، ص91، مجلة التفاهم، المجلد 11، العدد 41 سلطنة عمان، ص 91.

41- بلعقروز عبد الرزاق، 2021، الفكر بين عوالم الفلسفة ومدارات الحكمة، مرجع سابق، ص 26.

42- المسكيني فتحي، 2013، الزمن العلماني وعودة الدين، مرجع سابق، ص 110.

المنارة للاستشارات

ww