الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة عبد الحميد بن باديس– مستغانم
كلية علوم الاجتماعية
شعبة فلسفة

مذكرة تخرج لنيل شهادة ماستر أكاديمي
في الفلسفة
تخصص فلسفة عامة و تعليميتها

تحت عنوان:

العلمانية في الفكر العربي المعاصر
عبد الوهاب المسيري أنموذجًا

من إعداد الطالبة: إشراف الأستاذ:
–الاحول زهرة – حموم لخضر

السنة الجامعية: 2019 – 2020

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة عبد الحميد بن باديس– مستغانم

كلية علوم الاجتماعية

شعبة فلسفة

مذكرة تخرج لنيل شهادة ماستر أكاديمي

في الفلسفة

تخصص فلسفة عامة و تعليميتها

تحت عنوان:

العلمانية في الفكر العربي المعاصر

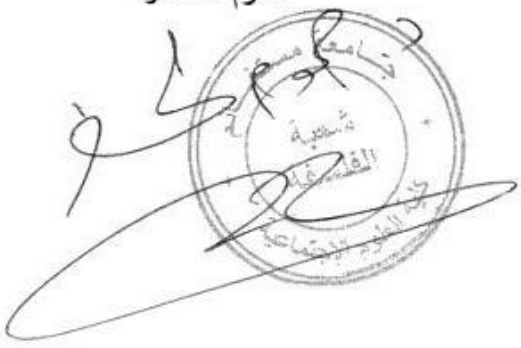
عبد الوهاب المسيري أنموذجًا

من إعداد الطالبة:

–الاحول زهرة

إشراف الأستاذ:

– حموم لخضر



السنة الجامعية: 2019 – 2020

إهداء

اللهم اشرح صدري ويسر امري وحلل عقدة من لساني يفقه قولي اما بعد .

نحمد الله الذي انعم علينا بنعمة العلم واطعمنا نهاية النجاح

وبعد اجتيازهذه المرحلة بعد جهد كبيروصبركثيراهدي ثمرة جهدي هذا الى صاحب القلب الكبيرأبي الذي كان عونا لي وسندا في حياتي

إلى أمي الغالية اسكنها الله فسيح جنانه والى قرة عيني وبهجة سروري اخوتي والى من وقف بجانبي .

إلى كل أساتذتي الكرام الذين درسوني وإلى كل طلبة شعبة الفلسفة الذين أجد فيهم معزة خالصة في قلبي واجد فيهم الصداقة والوفاء من أولى السنة الدراسية إلى آخرسنة جامعية.

إلى كل الأصدقاء والأقارب.

آميـــن يا ربّ العالميـــن

شكر وعرفان

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين سيدنا محمد وعلى أله وصحبه أجمعين:

عملا بقوله تعالى: "وإذا تأذن ربك لئن شكرتم لأزيدنكم....."

نشكر الله على نعمه التي لا تقدر ولا تحصى ومنها توفيقه تعالى عل إتمام هذا العمل نتقدم بجزيل الشكر وا العرفان والتقدير إلى الأستاذ المؤطر "حموم لخضر" الذي شرفنا بقبوله الإشراف على هذه المذكرة وتوجيهاته القيمة فجزاه الله خير الجزاء ويوفقه في إتمام رسالته.

ولي عظيم الشرف أن أتقدم بشكري الجزيل والكبير إلى أعظم إنسان في الخلق بأكمله وهو والدي العزيز حفظه الله وأطال عمره إنشاء الله، وأخواتي .

ونخص الشكر أيضا لأساتذتنا الكرام الذين قدموا الكثير باذلين بذلك جهودا كبيرة .

آميـــن يا ربّ العالميـــن

الفهـرس

الإهداء

شكر وعرفان

فهرس

مقدمة..... أ–ث

الفصل الأول: مفهوم العلمانية ونشأتها

تمهيد..... 06

المبحث الأول: مدخل مفاهيمي للعلمانية..... 07

المبحث الثاني: طبيعة العلمانية في الفكر الغربي..... 21

المبحث الثالث: العلمانية في الفكر الحديث..... 38

المبحث الرابع: آراء في العلمانية في الفكر العربي المعاصر..... 60

خلاصة الفصل..... 79

الفصل الثاني: العلمانية عند عبد الوهاب المسيري

تمهيد..... 82

المبحث الأول: مشروع المسيري الفكري والمنهجي..... 83

المبحث الثاني: إشكالية الحداثة الغربية..... 106

المبحث الثالث: إشكالية العلمانية..... 131

خلاصة الفصل..... 156

خاتمة..... 158

قائمة المصادر والمراجع.

مقدمة

لقد عاش العالم الغربي زمنين مضادين زمن الظلومات هكذا دعته أوروبا وزمن التنوير تولد عن هذين الفترتين مصطلحات ذاع صيته وبلغت ذرواه الأقصى وكان سببا في تحول العالم الأوروبي، ألا وهو مصطلح العلمانية إنه المفهوم الذي كان له الفضل بأن ينطوي الإنسان الأوروبي مرحلة جديدة حديثة نحو التقدم.

أما عن العالم العربي ومن خلال الرؤية نحو الغرب ما دعى إلى تبني العلمانية على الأرضية العربية الإسلامية بهدف النهضة. وعليها تشكلت فترتين عربيتين ابتدأت الأولى في القرن التاسع عشر أولى بدايات تأسسية لعلمانية عربية والثانية منذ القرن العشرين حتى يومنا هذا.

أصبحت العلمانية في العالم العربي إشكالية قائمة بذاتها كونا ارتبطت بالدين الإسلامي الذي اعتبر المشرع الأساسي للعالم العربي فأصبحت العلمانية والإسلام وجها لوجه في إشكالية عربية احتلت مكان أساسيا يهدف إلى تحديث المجتمع العربي الإسلامي وفي محاولة خضوعه لأسس علمانية تحديثية تواكب التقدم الغربي.

قد برز في هذا الصدد مجموعة مفكرين بين مؤسسين ورافضين وناقدين للعمانية، مهدوا لمشكلة مفاهيمية، باعتبار أن العلمانية مصطلحا غربيا جديدا على الفضاء العربي الإسلامي وانتهت باختلاف الرؤى في العلاقة بين الإسلام ويعتبر أمثال فرح أنطون وشبلي شميل وسلامى موسى وغيرهم من دعاة مؤسسة حركة العلمانية في عصر النهضة، أما في الفكر العربي المعاصر كانت تلك النظرة النقدية بين الإسلام كعقيدة والعلمانية كمشروع في وسط هذا الصراع بين الجديد والقديم نجد من بين هؤلاء المفكرين، محمد أركون، طيب التيزني وحسن حنفي وغيرهم كثيرين.

ومن المفكرين المساهمين بدرجة كبيرة ومتعمقة في إشكالية العلمانية في الفكر العربي هو عبد الوهاب المسيري، التي تتميز دراسته عن كل الدراسات السابقة المعاصرة، بإنتاجه

الوافر لكم هائل من الدراسات حول الحداثة الغربية والعلمانية في محاولة إبداع رؤية جديدة تهدف إلى نهضة عربية إسلامية، وتميز أيضا بطرح مفاهيم بصيغ جديدة تلك المفاهيم الغربية السابقة التي تحيزت للعالم العربي الإسلامي.

إن ظهور العلمانية في الفكر العربي الإسلامي ما دفع لعبد الوهاب المسيري لأن يسلك منحى جديدا في تفسير هذه النظرية والتعمق فيها انطلاقا من سابقاتها هذه النظرية التي اعتبرها المسيري عالقة بين التفسير والممارسة التفسيرات التي تعبر عن مطامح العالم العربي والآمال المتوقعة منه وبين المضمون الغربي للعلمانية والممارسة الفعلية في العالم العربي.

فأن ما دفعنا لتناول موضوع العلمانية هو ذلك اللبس المفاهيمي الذي استعصى على العالم العربي أن يحظى بفرصة من التقدم. فان تناول الظاهرة العلمانية ليس بالأمر الهين في الخطاب العربي الإسلامي سواء من حيث التعريف و أيضا من حيث الخصوصية العربية الإسلامية.

و من خلال هذا الطرح فان الإشكالية الرئيسية لموضوع بحثنا هذا و التي نطرحها في التساؤل الأتي:

كيف تبنى الفكر العربي لمفهوم العلمانية و كيف فسر عبد الوهاب المسيري لإشكالية العلمانية و ما علاقتها بمضامين الحداثة الغربية و تشكلها و هل يمكن للعلمانية أن تكون نظرية لدراسة العالم العربي في تداولها على المستوى الاجتماعي و الديني .

و ينتج عن هذه الإشكالية العامة مشكلات جزئية و التي نستصيغها في التساؤلات الآتية

كيف تبنى العالم العربي لمشكلة العلمانية؟

كيف نشأت الحداثة الغربية و ما مصادرها و كيف انتقدها عبد الوهاب المسيري؟

ما هي العلمانية الجزئية و العلمانية الشاملة عند المسيري؟

ما هي ملامح الخطاب العربي الإسلامي الجديد في وسط هذه النظرية عند المسيري؟

تتضمن أهمية بحثنا هذا الذي يتناول موضوع العلمانية عامة و العلمانية عند عبد الوهاب المسيري خاصة كون ان مفهوم العلمانية اصبح رهانا قد تجلى في العالم العربي و خضوعه لتفسيرات كثيرة و متعددة .

نهدف من خلال هذا البحث عرض رؤية جديدة في دراسة العلمانية ذات منحى مختلف من خلال علمانية المسيري لفتح المجال للتعريف بالمفهوم و مضمونه و سياقاته و التجديد للرؤية العربية الإسلامية

فان أطروحتنا هذه تتلخص الأولى في كرونولوجيا المفهوم و من ثمة خصصنا دراستنا على مفكر من نموذج الفكر العربي المعاصر هو عبد الوهاب المسيري

اعتمدنا في دراستنا لموضوع العلمانية على المنهج التحليلي عامة نظرا لان الموضوع فرض علينا تبني هذه المنهجية إضافة الى المنهج التاريخي و المنهج النقدي الذي يميز دراسات المسيري .

و قد واجهتنا صعوبات في هذا البحث من أهمها

الاستهلاك الوافر لنوع من هذه المواضيع ما استعصى علينا التجديد فيه كون انه يدور في نفس الإشكالية و كذلك استهلاك الكتب و الوقوف عند لحظة زمنية من هذه الدراسة

يتعلق الأمر أيضا بالتلقي العربي للعلمانية و علاقته بالإسلام ما أدى إلى تعقيد المسالة أكثر بين العقيدة التي يتبناها العالم الإسلامي و الهوية و بين الحياة الاجتماعية و السياسية

مون أن هذه الدراسة شاملة و متنوعة و مختلفة فلم نتمكن من دراسة كل مناحي هذا الموضوع فقد اجتهدنا في تنسيق و بناء بحث نلم به دراسة شاملة لهذا الموضوع.

لقد ارتأينا على تقسيم خطة بحثنا إلى فصلين منقسمين سابقتهم المقدمة

يتضمن الفصل الأول عنوان مفهوم العلمانية ونشأتها و تقسم هذا الفصل إلى أربعة مباحث متناسقة ففي المبحث الأول يتمعنون بموضوع مدخل مفاهيمي للعلمانية أما المبحث الثاني يتضمن عنوان طبيعة العلمانية في الفكر الغربي أما عن المبحث الثالث فيتعلق موضوعه بالعلمانية في الفكر العربي الحديث و يأتي في المبحث الرابع آراء في العلمانية في الفكر العربي المعاصر.

أما عن الفصل الثاني فخصصناه لنموذج بحثنا وتحت عنوان العلمانية عند عبد الوهاب المسيري.

عبد الوهاب المسيري أنموذجا وينقسم هذا الفصل إلى ثلاثة بحوث الأول يتضمن عنوان مشروع المسيري الفكري والمنهجي، أما المبحث الثاني وهو بعنوان إشكالية الحداثة في الفكر الغربي أما عن المبحث الثالث والأخير يخص بعنوان إشكالية العلمانية.

وخاتمة كخلاصة للفصل الأول والثاني.

الفصل الأول: مفهوم العلمانية ونشأتها

تمهيد

المبحث الأول: مدخل مفاهيمي للعلمانية

المبحث الثاني: طبيعة العلمانية في الفكر الغربي

المبحث الثالث: العلمانية في الفكر العربي الحديث

المبحث الرابع: آراء في العلمانية في الفكر العربي المعاصر

خلاصة الفصل

تمهيد:

إن التبني العربي لمجموع الثقافات الغربية ومنها العلمانية قد نتج عنها دراسات عربية عديدة ومختلفة ما جعلها إشكالية فلسفية وسياسية، حيث أن ذلك الاختلاف المضاميني، الديني والسياسي، الثقافي والاجتماعي بين الغرب والمشرق دفع إلى العلمانية بأن تخطو بداية نحو دراسة مفاهيمية معمقة كونها مصطلح حديث النشأة على الفرك العربي الإسلامي.

فنجد العلمانية في الفكر العربي محل جدال منذ فجر النهضة وخصوصا كونها دخلت إلى عالم يكتسي غطاءا إسلاميا خالصا فرض ثنائية بينه وبين العلمانية فأصبحت العلمانية والإسلام دراسة الأكثر تدا ولا في الفكر العربي الحديث والمعاصر.

كما أن الرؤية المطلقة على الإنسان الغربي ومميزاته الجبارة التي تتسم بالحداثة والتقدم وترسيخ مبادئ مثل الحرية والمساواة كان تلقي الفكر العربي للعلمانية أكثر تحمسا وعمل على الاجتهاد في محاولة تبنيها وخضوعها للفضاء العربي الإسلامي.

ومن خلال هذا الطرح كان لابد أن نذكر العلمانية من حيث المفهوم والنشأة ودخولها إلى العالم العربي.

المبحث الأول: مدخل مفاهيمي للعلمانية

الحقل الدلالي للعلمانية

إن مصطلح العلمانية ترجمة غير دقيقة لكلمة sécularisme الإنجليزية

ذلك أن العلم في الإنجليزية والفرنسية معناه science والمذهب العلمي معناه scientific فهي لا صلة لها بلفظ وقد جاء في دائرة المعارف البريطانية في تعريفها وشرحها لكلمة sécularisme بأن العلم العلمانية حركة اجتماعية تهدف إلى استبعاد النظر الإنساني وعدم الاهتمام بها هو غيبي إلى الاهتمام بهذه الدنيا وحدها، وذلك أنه كان لدى الناس في العصور الوسطى رغبة شديدة في العزوف عن الدنيا والتأمل في الله واليوم الآخر وفي مقاومة هذه الرغبة حيث يهدف مصطلح sécularisme "العلمانية" في تنمية النزعة الإنسانية باعتبارها مذهبا يسعد الإنسان والطبيعة على الغيبيات[1].

يقول معجم اسكفورد شارحا لكلمة secular كل ما هو دنيوي أو مادي فهو عكس ديني فهو ليس روحي، فيقابل الدين اللاديني مثل التربية اللادينية الفن أو الموسيقى اللادينية فالسلطة الادينية هي عكس الدين وليست الكنيسة، فهي الحكومة وهنا لا يمكن أن يكون الدين أساس للأخلاق التربية[2].

وصدر عن المعجم الدولي الثالث الجديد عن مفهوم sécularisme "هو اتجاه في الحياة أو في أي شأن خاص يقوم على مبدأ أن الدين أو كل الاعتبارات الدينية يجب أن لا تتدخل في الحكومة فهي تعني السياسة اللاديينة البحثة في الحكومة" [3] وهي تعني أن السياسة اللادينية البحثة في الحكومة. وهي نظام اجتماعي في الأخلاق مؤسس على فكرة

---

[1]–عدنان صمد زرزور، جذور الفكر القومي والعلماني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1999، ص 130.

[2]–سفر بن عبد الرحمان الحوالي، العلمانية نشأتها وتطوريها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، دار الهجرة، لبنان، دط، دس، ص 15.

[3]–عدنان محمد زرزور، مرجع سابق، ص 130.

وجود قيام القيم السلوكية والخلقية على اعتبارات الحياة المعاصرة و المعاصرة والتضامن من الاجتماعي، دون النظر إلى الدين.

ويقول قاموس العالم الجديد ويبستر لتفسير كلمة secularism بمعنى الروح الدنيوية أو الاتجاهات الدنيوية المضادة للروح الدينية. هو نظام من المبادئ والتطبيقات التي ترفض أي شكل من أشكال الإيمان والعبادة، وأن الدين والشؤون الكنسية لا دخل لها في شؤون الدولة وخاصة في التربية العامة[1].

قد خضع التعليم انطلاقا من نشأة العلمانية إلى فرض نظام تعليمي تربوي جديد على عكس النظام السكولاتي الكنسي، فأصبح التعليم متوجها توجها علمانية في تربية الجيل العلماني على أسس علمانية دنيوية مدنية لا دخل للدين فيها.

يتضح أن التعريفات المعجمية قد أقحمت هذا المصطلح recularisme, secalar العلمانية إلى العالم بمعنى الدنيا فهي ليست نسبة إلى العلم، وبالرغم من تشدد الدين الكنيسي والموقف المتعصب على العلم والعلماء ما أتاح لظهور هذا المصطلح في نشوء العلمانية وممارستها[2].

إلا أن بعض المعاجم مثل معجم أكسفورد انتقل من كلمة secular إلى كلمة secularism العلمانية باعتبارها مفهوم يذهب إلى أن لابد من أن تكون الأخلاق لصالح البشر في هذه الدنيا واستبعاد كل الاعتبارات الدينية المستمدة من الإله[3].

ويرى معجم روبير للمرادفات والمعاني المعاكسة أن كلمة seculaire أي علماني وهي صفة مضادة لمعاني قديم، موروث، سابق. فهي تعبر عن كل ما هو جديد،

---

[1]–يوسف القرضاوي، العلمانية والإسلام وجها لوجه، مكتبة وهبة، مطبعة المدني، القاهرة، ط7، 1994، ص 6.

[2]–المرجع نفسه، ص 47.

[3]-Dominique Le Fur, Yoel Fround, et autres, dictionnaire synonymes, nuant et contraire, Carobert, Paris, p1068.

لا يحتكم إلى العصور القديمة وخصوصا العصر الوسيط أما كلمة seculiarisme علماني فهو تعبر عن لائكي laique، مدني civil، حديث temporel[1].

تاريخ استخدام مصطلح للعلمانية secular

إن كلمة العلمانية مفهوم حديث النشأة، وقد استخدم مصطلح " secular" مع نهاية الحرب الثلاثين عاما سنة 1648 عند بداية ظهور الدولة القومية الحديثة حيث أن هذا التاريخ يوافق عليه كثير من المؤرخين كمسقط رأس السلطة الكنسية ومولد الدولة العلمانية.

وتعتبر حرب الثلاثين عاما هي آخر الحروب الدينية الصليبية بين الطائفيين الكاثوليكية والبروتستانتية وقد نتج عنها مذابح مريعة من الرجال والنساء وحتى الأطفال حيث أدت هذه الحروب إلى وجود هذه النزعة العلمانية وإلى تقل كل ما هو ممتلك من طرف الكنيسة إلى الدولة الحديثة[2].

عبرت العلمانية في فرنسا بتحويل كل الممتلكات الكنيسة إلى الدولة ويعتبر جورج هوليوك* أول من حدد ضبط مفهوم العلمانية حيث يقول:

"الإيمان بإمكانية إصلاح الإنسان من خلال الطرق المادية، دون التصدي لقضية الإيمان الديني بالقبول أو بالرفض وقال عنها إنها المذهب الذي يسعى لتنمية الجوانب

---

[1] –Dominique Le Fur, Op, p1068.

[2] – محمد علي البار، العلمانية جذورها وأصولها، دار العلم، دمشق، ط1، 2006، ص 130.

*جورج هوليوك: هو جورج يعقوب هوليوك ك. 13، ابريل 1817، 22 يناير 1906 كاتب انجليزي ولد في برنهام في انجليترا، صاغة العلمانية في مقالة له في مجلة له ديزنرو، سنة 1851.

الجسدية والفكرية والأخلاقية للإنسان كما أنها لا تشترط للإلحاد منهجا للوصول إلى أهدافها"[1].

وهذا يعني تلك الرؤية السطحية للعالم دون الخضوع في أصل العالم إلى الخالق وإنما الكون نشأ من العدم هو ذا طبيعة مادية هذه النزعة الإنسانية العقلانية ما دفعت بالإنسان إلى هذا النوع من التفكير الوضعي في بناء فكرة العالم على نحو مادي وإلغاء كل ما هو ديني وحتى تلك التفسيرات التي جاءت لتفسير الكون والشرح في أصله.

ومن هنا فان النظرة المادية انطلقت من الفصل بين الديني والدنيوي والتفكير في الدنيا من منظر الطبيعة والعالم الظاهري.

العلمانية في المعاجم العربية:

يقوم المعجم الوسيط أن العلمانية من كلمة العلماني بفتح العين منسوبة إلى العلم وبمعنى العالم على أساس أن ذلك العلم هو الذي حرر الإنسان من السلطة الدينية وغير نظرة الإنسان من الديني إلى الدنيوي أي العالم، فهو خلاف الديني والكهنوتي[2].

وذكر المعجم اللغة العربية المعاصرة العلمانية من كلمة علمن، يعلمن، علمنة، فهو معلمن والمفعول معلمن، علمن نظام الحكم: جعله غير ديني، لا يهتم إلا بشؤون الدنيا "علمن الدولة" وتعلمن: يتعلمن تعلمنا، فهو متعلمن– تعلمن الشخص: مطاوع علمن، صار غير ديني فاهتم بشؤون الدنيا فقط "تعلمنت المدارس، تعلمن النظام". **أما علماني**: مفرد: اسم منسوب إلى علم بمعنى عالم غير ديني يعني بشؤون الدنيا ويعتقد بفصل الدين عن

[1]– عوض بن محمد القرني، العلمانية التاريخ والفكرة ، ضمن موقع: www.locmaine.com.

[2]–أنظر شوقي ضيف، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط4، 2004، ص 624.

الدين علمانية بفتح العين مذهب يخرج كل الاعتبارات الدينية من العلاقات المدنية و التعليم العام "دولة علمانية"[1]

يرى معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب أن العلمانية من كلمة علماني وهي صفة تطلق على كل ما هو ديني التي يقوم بها المتعبدون في الكنيسة المسيحية من غير الكهنة أو الرهبان، وقد تطلق هذه الصفة أحيانا على القسيس الذي يرعى ابروشية معينة[2].

جذور مصطلح العلمانية:

ينجر عن كلمة علمانية مفاهيم عديدة منها من صاغت لها مفهوما جديد ومنها من أقحمتها في جدال حول المفهوم. إن العلمانية كمصطلح حديث يعتبر نظرية حديثة ونقصد بها دراسة المفهوم على المستوى الخطابي الذي يعمل على الحفر في المجال الدلالي والتاريخي.

فمن حيث الحقل التاريخي لهذه الكلمة نجد أن العلمانية مصطلح استخدم ضمن سباق اللغة الرومانية "سيكولوم" بمعنى "علماني" إلى جاذب كلمة "موندوس" التي تعبر عن العالم فهي متعلقة بمفهومي الزمان والمكان.

أما في السياق اليوناني فقد أعطت تفسيرا بمعنى الزمن أو الدهر او الحقبة، ولم يخرج الاستعمال المسيحي لكلمة علماني عن هذا الخط العام فقد استوعبت المسيحية هذه المعاني اليونانية حيث قامت بتبيئتها ودمجها ضمن السياق الديني الكنسي[3].

---

[1]–أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، ط1: 2008، ص 1545.

[2]–مجدي وهبة، كامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، بيروت، ط 2، 1984، ص 59.

[3]– سيد محمد نقيب العطاس، مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، تر: طاهر محمد الميساوي، المعهد العالي العالمي للفكر والحضارة الإسلامية، ط1، ص 39.

ثم إن لفظ علماني secular تعبر عن معنى الزمان والمكان فهي تشير إلى الآن بمعنى الحاضر فهي مرحلة تمظي على الإنسان والنظر حول العالم فقط ونجد أيضا كلمة آيون، أيوناس اليونانية تعبر عن نفس المفهوم العلمانية وتعني بها الأيام أو القرن، والاهتمام بالحال. والعلمانية سيكولار secular هي مفردة نجدها في الكتاب المقدس تعبر عن كلمة aion اليونانية وقد استخدمها هو مر بمعنى طاقة الحياة وطول الزمن وقد اختلف مفهوم هذا المصطلح ليعبر عند أفلاطون بمعنى العمر الخالد والخلود، إن مفردة aion لها جذور هندو أوروبية.

وهي مشتقة من كلمة aio بمعنى مدة أو عمر في السنسكرينية نجد مفردات تقابل مفهوم aio مثل ayuh-ayus-ayuni-aym وفي العربية يوجد يوم وأيام التي تقابل مفرد aion وهي أيضا النهار والدهر والعصور[1].

ومن خلال هذا التفسير فإن العلمانية من هذا المنطلق تعبر عن كل ما هو دنيوي أي العالم بما فيه من الزمان العمر، المدة والمكان، فهو يسير نحو التكيف مع العصر.

ونجد هنا ترابط بين مفهوم التعولمية وهي التكيف مع ا لعالم والعلمانية.

وهناك طرح آخر دعى إلى أن العلمانية كلمة ذات سياق ديني وردت في العصر الوسيط وهي تعبر عن حله الأسقف بين طوره الدنيوي والكنسي، حيث يشترط في الطور الكنسي البتولية بمعنى عدم الزواج والدنيوي في حال عملانيته وينبغي القول هنا أن العلمانية لابد بأن تفتح بالعين لأنها لا تحيل إلى العلم بل إلى العالم وهي من الجذور اليوناني laikos واللاتيني laicus

[1]–محمد إبراهيم مبروك، حقيقة العلمانية والصراع بين الإسلاميين والعلمانيين، ج 1، دار التوزيع والنشر الإسلامية، الجيزة، 2000، ص ص 8–10.

الذي اشتقت منه كلمة علمانية فالانيوس هو من ينتمي إلى الشعب إلى العامة[1].

كما أن نحت علما في تدل على الألعاب الفروسية التي كانت تقيمها الكنيسة على رأس كل مئة سنة ميلادية، احتفالا بقضاء قرن ودخول إلى قرن جديد[2].

ومن ثمة استسغ هذا المفهوم (العلمانية) إلى المنحنى الدنيوي غير الديني وتعلق تصوره بالتصور الزمني والمكاني وراح يستسيغ مكانته في عامة الناس. من خلال استبعاد المؤسسات الدينية. علما أن مصطلح علماني في العصر الوسيط كان يعبر عن الإنسان الديني الذي يمشي وراء أهواء الدنيا، فكانت مرتبة العلماني آنذاك هو أقل مكانة.

وعلى خلاف الرأي الذي يقول أن الكنسية قد اعتبرت العلماني دنيس الأرض، فهناك طرح آخر أشار إليه بعض المؤلفين إلى أن العلمانية تحيل إلى ترتيب الحياة العامة تأمر به المسيحية، عملا بالعبارة الشهيرة التي ينسبها الإنجيل إلى السيد المسيح والتي تقول "ضع ما اله لله وما قيصر ليقصر"، ويمكن أن نقول من ورد في كتاب الإنجيل في أصل الآية: "ثم، رسلوا إليه قوما من الفريسيين والهيرودسيين لكي يصطادوه بكلمة. فلما جاءوه قالوا له: يا معلم نعلم أنك صادق ولا تبالي بأحد لأنك لا تنظر إلى وجوه الناس، بل بالحق تعلم طريق الله يجوز أن تعطي جزية لقيصر أم لا؟ نعطى أم لا نعطي" "فعلم رياءهم وقال لهم: لماذا نجربوني؟ ايتوني بدينار لأنظره فأتوا به فقال لهم" لمن هذه الصورة والكتابة فقالوا له لقيصر فأجاب سيوع: أعطوا ما ليقصر وما لله لله فتعجبوا منه[3].

إن المعنى العام لهذه الآية هو فصل الدين عن الدولة وانتسبت إلى المسيح عليه السلام عندما حاول النظر في أمر الجزية التي يدفعها اليهود للرومان، ومعنى القيصر كما

---

[1]– الشيخ أبو سليمان محمد الغليفي، لماذا ترفض العلمانية، ضمن مقالة العلمانية معناها ونشأتها وكيف دخلت بلاد المسلمين، ص 17.

[2]– انظر: الشيخ أبو سليمان محمد الغليفي، لماذا ترفض العلمانية، المرجع نفسه، ص 217.

[3]– أنجيل مرقس، 12، 12، 17.

أشار إليه بعض المؤلفين على أنه يعبر على السلطة المدنية والقائمون عليها، والولاء والاحترام لهذه السلطة الحاكمة[1].

لا نستطيع الحسم بمصداقية تفسير الآية والتأكيد عليها في هذا الشرح، لأنه يعتبر اجتهادا في التأويل ورأي فلسفيا يسلط الضوء على أن العلمانية ذات بذور مسيحية ما جعل إعادة النظر في السياق الدلالي لكلمة العلمانية والحفر والتنقيب في المعنى وكما أشرنا من خلال جيولوجيا المفهوم فهو يعود إلى الأصل الروماني ثم اليوناني ومن هنا لم يستطع منظروا هذا المفهوم أن يتخطوا العصر الوسيط دون تبني العلمانية في هذا السياق التاريخي، على أساسه أن هذه الديانة التوحيدية قد تأثرت بالديانات السابقة عليها وقد وجدنا في هذه الأخيرة جذور العلمانية فيها.

بالرغم من أن مفهوم العلمانية يتخطى السياق النهضوي الغربي على اعتبار أن سلسلة هذا المعنى ذات مفهوم عريق ولكن الأمر يختلف في هذا العصر النهضوي لأن العلمانية لم تتشكل تشكلا واقعيا محضا إلا خلال القرن الثامن عشر فلم يكن هذا المفهوم قاصرا على رجال الكنسية فحسب بل تجاوزت العلمانية واتسع نطاقها لتدل على انتقال شخص من العالم الروحي الديني إلى المدني، وتطور المعنى ليصبح شاملا معاني عدة ذات منحنى اجتماعي وسياسي[2].

العلمانية قراءة في المفارقات:

إن تطور معنى العلمانية قد دفع بها لأن تكون مذهب ذات نظرية قائمة بذاتها كون أن مفهوم العلمانية مفهوما ليس بسيطا من حيث المعنى وإنما هو مفهوم ملتبس، وقد اتخذ

[1]–عوض القرني، العلمانية التاريخ والفكرة، مرجع سابق، ص 15.

[2]– أنظر: الشيخ أبو سليمان عبد الله بن محمد الغليفي، لماذا ترفض العلمانية، مرجع سابق، ص 27، 28.

عدة أشكال دلالية تعبر عن اختلافات في الرؤى الفلسفية وحتى في السياق التاريخي الذي صدرت منه هذه العلمانية.

بداية نجد أن العلمانية ذات تصور عقلاني هذا التعريف الذي ينص على الاقتصار على الفعل البشري وخبراته في إدراك الحقائق وتصريف شؤون الحياة وهد انتهج الإغريقي هذه الطريقة في التفكير، وسادت هذه العقلية في عصر النهضة فإن الفكر الإغريقي له خاصية عقلية استمت بأن عقولهم استبعدت عن الاقتناع بأن يكون هناك شيء يسمى وحي يتدخل في الشؤون الحياتية[1].

إن تقديس العقل في الفكر الإغريقي يبدو وكأنه بداية لصياغة نحو العلمانية غير المباشرة ويبدو هذا الطرح طاغيا على فلاسفة اليونان وخصوصا سقراط الذي مجد العقل وقدسه وتصور أن هذا العالم لن يضيء إلا إذا أضاءه النور العقلي مستبعد كل تلك الطقوس الدينية مقتصرا على أن فهم الحياة لا يكون إلا بتنشيط العقل وهو النور الإلهي الذي يضيء واجهة الحياة الدنيا ولكي نفهم الحقيقة في ظله فان الفلسفة السقراطية تميل إلى المعنى الدنيوي الذي تعبر عنه العلمانية، وحتى أفلاطون حمل ما حمل إليه سقراط إلا أن نظرته إلى السياسة وخصوصا في كتابه الجمهورية التي تحمل آراء علمانية محضة وخصوصا في ذلك التبني من التعظيم بالعقل واعتباره أرقى طبقة، إضافة إلى أنه قد خصص للدولة اليونانية مجموعة دساتير يمشي عليها شعبه كما خصتها العلمانية التنويرية في المجتمع الأوروبي إلا أن الشكل العلماني في عصر النهضة كان شاملا أكثر من الفترة اليونانية العقلانية.

[1]– أنظر: محمد ابراهيم مبروك، حقيقة العلمانية والصراع بين الإسلاميين والعلمانيين، مرجع سابق، ص 21.

ومن هنا فان هذا هو المعنى الحقيقي للعلمانية التي لا تسمح لشيء آخر غير العقل أن يتدخل أدنى تدخل في حياة الإنسان وتصوراته ولا يترك للدين نفسه أن يحدد موقعه من تلك الحياة بل هي إرادات العقل[1].

ثم إن العلمانية ذات صفة تعبر عن علمانية الإنسان فهو علماني secular يعني وضعية العالم في زمن أو مرحلة كما أشرنا سابقا في المعنى والجذور العلمانية. إلا أن هذا المفهوم تارة ما يستصاغ نسبة إلى العلم بمعنى علماني بكسر العين كون أن ظهور العلمانية جاء عن طريق الثورة العلمية والكشوفات العلمية، وتارة أخرى ما يشير إلى العالم وهو الخروج من النخلة الدينية المظلمة التي سادت في العصر الكنسي إلى النور والتوجه نحو الحياة الواقعية دون الحياة الدينية الروحية[2].

إن العلماني في اللغة الإنجليزية يعبر "سيكولاريست" وهو المؤمن بذلك ويقصد بها إيمانه الذاتي انطلاق من النزعة الإنسانية الخالصة دون غيرها من الأمور الدينية الروحية، وكذا نسبة إلى العلم التجريبي.

إن مصطلح علماني نسبة إلى العلم يعبر عن ذلك الصراع بين الكنسية والكشوف العلمية التي كان تدعو لحياة علمانية جديدة شاملة معها العلوم وازدهار الحركة الاجتماعية والصناعية والسياسية نتج عنها تحرر الإنسان من سلطة الدين وحل محله البزوغ الصناعي والذات المفكرة في القادم الجديد وإلى التقدم العلمي الهائل والاستقرار السياسي والاجتماعي والذي بدا واضحا في القرون الأخيرة[3].

---

[1]– محمد ابرهيم مبروك، حقيقة العلمانية والصراع بين الإسلاميين والعلمانيين، مرجع سابق، ص 13.

[2]– أنظر: سيد محمد نقيب العطاس، مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، مرجع سابق، ص 13.

[3]– عوض القرني، العلمانية التاريخ والفكرة، مرجع سابق، ص 20.

*ادوارد سعيد: (1935–2003) مفكر أدبي فلسطيني أمريكي، وناقد للحضارة الغربية وكان أشهر كتاب له هو "الاستشراق"

*اللاهوت التحرري: هو مصطلح ظهر في عام 1973 من قبل غوستا غوتيريز، في أمريكا اللاتينية وهو تحرير اللاهوت المسيحية انتمائه إلى النزعة العقلية.

في حين أن الصياغة لمفهوم العلماني هو صياغة تحيل إلى العالم فنجد أن العلمانية لا بكسر العين وإنما بفتح العين (العلمانية) نسبة إلى العالم الدنيا وقد أشار إليه المفكر العربي ادوارد سعيد مصطلح الدنيوية مرادف للعلمانية ومعارضا للديني على اعتبار أن الدين المسيحي مرتكز على الدراسات الغربية حتى تلك التي تنقص الرؤية الدينية، وقد اعتبر ادوارد سعيد* اليسار الغربي المتبني للرؤية العلمانية ديني التوجه أو ما يسمى اللاهوت التحرري* ولما كان الدين موجود بالقوة فهو كان يمارس سلطة على الثقافة الغربية حتى في صورتها العلمانية، وبالرغم من استبعاد الدين إلا إن استبعاد وممارسته بشكل غير واعي[1].

تبين الإشارة هنا إلى ما يقصد به ادوارد سعيد بأن الدين المسيحي مرتكز على الدراسات الغربية، هو أن الدين أو النص الديني الإنجيل ذا منحنى يعبر عن الواقع أكثر منه ديني أي إسقاط الواقع في تأويل النص الديني وما يواءم الحياة الدنيوية، يمكن أن نقول أن إيمانويل أشار إلى هذا الطرح في كتابه "الدين في حدود مجرد العقل" باعتبار أن النص الديني هو نص قصصي يجب صياغته على حسب ما يميل إليه العقل لا العكس

ويرى أيضا ادوار سعيد "اندراج المرء في العصور و الأزمنة والتاريخ لا في عالم اللاهوت أو نظام النظرية اللاهوتي المتعالي الذي ينجذب إليه العديد من مثقفي اليسار الآن وهنا يكتشف لنا موقف من العلمانية على أساس العنصر التاريخي في مقال اللاهوتي أو التاريخي في مقابل النظرية"[2].

استوحى ادوارد سعيد مفهوم التاريخ من المؤرخ فيكو* الذي يعتبر التاريخ ما يصنعه البشر بإرادتهم لا مثلما هو شائع في الفكر الديني بأنه دوغمائية فوق البشرية[3].

---

[1]– البشير ربوح، العلمانية والسجلات الكبرى في الفكر العربي المعاصر، ابن النديم، الجزائر، دط، سنة، ص85.

[2]–المرجع نفسه، ص 86.

* فيكو: (1668–1744) هو جيامبا تيستا فيكو فيلسوف ايطالي ومؤرخ قانوني.

[3]–البشير ربوح، مرجع سابق، ص ص29–31.

إضافة إلى طرح آخر في صياغة معنى العلمانية وقد أرخ البعض في مفهومها على أنها تعود لكلمة علمانية بفتح العين وهي مشتقة من الكلمة اللاتينية lacit إلى أصل لاهوتي قبل أن تلبس دلالا جديدة ذلك أن التقليد الكنسي عودنا على التمييز كما هو رسمي وما هو لائكي بين أسقف رسوم (الاكليروس) وأسقف علماني فالرسامة l'ardination هي تأييد الجماعة الدينية للسلطة الرسمية للأسقف كما تعني تأييد الكنيسة للدعوة الالهية أو الانتقاء الإلهي في حياة خادم الكنيسة أما الأسقف العلماني فإن الاسقفية من المهام التي يقوم بها ولكنها ليست هي المجال الوحيد الذي يعمل فيه فهو لا يعد جزءا من الجماعة الدينية الرسمية l'ordre وقد كان مبرر لحاجة إلى هذا التمييز، فإن العملية التي يقوم بها بعدين الأول هو رجل دين من الناحية الشكلية ومن الناحية الرسمية لا يعد رجل دين وهنا يعبر عن البعد العمومي. وقد نجد للكلمة اللاتينية laicus جذرا يونانيا

والذي يحيل إلى المعنى العمومي كما يحيل إلى معنى السوق الشعبية eaúêc

وهكذا يكلف الفكر الديني عن التعبير عن نفسه داخل المؤسسة الدينية الرسمية ليخرج إلى إطار عمومي بفهمه عامة الناس ويشرف عليه من لا يظهر بمظهر رسمي ونسمي هذا الخروج من الرسمي إلى العمومي لائكتو أو علمانية.

ويعبر مفهوم العلمانية اللغة الفرنسية الليئكة والذي يعتبر الأكثر شيوعا واستعمالا ذات خصوصية فرنسية وقد ظهر هذا المصطلح البيداغوجي الصادر ما بين 1882–1887 تحت إشراف فريدنيا بوسان واستخدم ابتداء الإحالة على عملية إصلاح التعليم التي قادها الجمهوريون، الذين قاموا بتحويل المدرسة الدينية السكولائية** إلى سلطة الدولة الجمهورية

**السكولائية: هي مدرسة ظهرت في العصور الوسطى وتعني ما ينتمي إلى المدرسة الدينية كانت في القرن العاشر، أنظر، أندريه لالاند، موسوعة لالاند، ج1، تر: أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001، ص 518.

في أواخر القرن التاسع عشر ثم ازداد شيوعه أكثر في مطلع القرن العشرين وثم أعلاه رسميا سنة 1905[1].

وقد فسر السوسيولوجيون للدين مناظرة لمفهوم العلمنة وهو فقدان الأهمية الاجتماعية للدين في المجتمعات الحديثة، المجتمع الذي يقوم على معايير عقلانية المتعلقة بالعلوم والتقنية وهذه رفقت بتغييرات ديناميكية اجتماعية وقد كان أو ما فتح لمسار العلمنة هو المجال الاقتصادي الذي يعبر عنه بالاقتصاد الحر أو الرأسمالية في القطاعات الصناعية المختلفة الذي يعمل فرقا للاستغلال عن الديني وانتشر شيئا فشيئا ليصبح تأثيره كامن على النطاق الاجتماعي وزوال الأهمية الاجتماعية عن الدين في الأداء أو العبادة وغالبا ما يشار لهذه التحليلات إلى ماكس فيبر* وفكرته التخلص من الوهم désenchantement والرأسمالية هي السحر الذي غير العالم نجدها خاصة في كتابة المشهور الأخلاق البروتستانتية والروح الرأس مالية. إذا كانت العلمانية سببا في اختفاء الذين فقد أثارت تغييرات اجتماعية ديني وهنا رأى الدين في محاولة تقلص في الفضاء الاجتماعي واضطر إلى أن يأخذ في الاعتبار فكرة العلمانية في محاولة التكيف معها مثل الكاثوليكية، في زمن الفاتيكان الثاني، وأخرى كانت مؤيدة للعلمنة الدينية مثل الحركات البروتستانية الأنجلوسكسونية[2].

وكذا تعلق مفهوم العلمانية في المجال السياسي politic فإن معنى سياسي في المعجم المستورد وتعني إدارة الدولة وهي من اللفظة اليونانية politica تعني الحكومة فالسياسة هي مستصاغة من كلمة سيس وساس وتسيس و تعني تنظيم الحكومة وجعل الشيء ذا طبيعة سياسية[3].

---

[1]–البشير ربوح، العلمانية والسجلات الكبرى في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص80،

* الكاثوليكية: مفهوم يشمل معتقدات وممارسات العديد من الطوائف المسيحية

[2]-Jean Baubénot, sécularisation et laicitation, école pratique et religion laïcité, p 13-14.

[3]–أنظر: محمد بدوي، عمر الأيوبي وآخرون، قاموس اكسفورد المحيط، اكاديميا، بيروت، دط، 2003، ص 1005.

فان خوض العلمانية في المجال السياسي تصل إلى كلمة العملنة وهي كلمنة الممتلكات الكنسية إي تحويلها إلى ممتلكات الحكومة أو الدولة، ومن هنا يمكن تعريف العلمانية فصل الدين عن الدولة أو عن السياسة.

ومن خلال هذا الطرح فإن مفاهيم العلمنة مثل العلمانة بكسر العين والعلمانية بفتح العين واللينكة لا تشير إلى نفس المعنى وخصوصا مفهوم الليئكة الذي يعد مفهوما أشمل من العلمانية الذي يعبر عن إلغاء نهائي لكل أشكال الدين.

يقول القس الألماني جونفرايد كونزلن: "لقد نبعت العلمانية من التنوير الغربي وجاء ثمرة الصراع بين العقل والدين وانتصاره عليه باعتباره مجرد أثر من حقب التاريخ البشري يتلاشى بإطراء من مسار التطور الإنساني... ولقد مثلت العلمنة تراجع المسيحية وضياع أهميتها الدينية ... وتحول معتقدات المسيحية إلى مفاهيم دنيوية والفصل النهائي بين المعتقدات الدينية والحقوق المدنية وسيادة مبدأ دين اللاسياسية وسياسة اللادين"[1]

إن علاقة الإنسان بالسياسة هي علاقة تمتد بعمره على الأرض إلا أن تلك السياسة كان كامنة في الدين، ذلك الدين المتسلط الذي كان يشرع للإنسان النظام الحياتي الاجتماعي والاقتصادي انطلاقا من الشرائع الدينية إلا أن هذه القوانين الالهية لم تكن لرجال الدين سوى شكلا لتمرير تلك السلطة السياسية ومن خلال هذه المغالاة ما شرع جاء الفصل بين الدين والسياسة، الذي يتضمن تحرير القانون من إرادة رجال الدين هكذا جاءت العلمانية باستبدال حكم الاستبدادي لرجال الدين والملوك إلى حكم مدني قانوني.

فان السياسة هي مفهوم عريق النشأة إلا أن استعماله في ظل السلطة الدينية ما أخفى شرعيته ومستواه الذي برز في نشأة الدولة العلمانية.

[1]–محمد عمارة، الخطاب الديني بين التجديد الاسلامي واستبداد الامريكي، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط 2، 2007، ص 77.

المبحث الثاني: طبيعة العلمانية في الفكر الغربي

إن المطارحات الفكرية التي صاغتها العلمانية في بذورها الأولى ليس بالأمر الهين على الفكر الأوروبي وخصوصا أن مثل هذا الطرح لا يتقابل مع الطرح الديني الذي كان سائدا في العصور الوسطى، إن الوضعية الأوروبية قد كانت تحت وطئت السلطة الدينية والكنسية وقد تتبع هذا التضارب بين الدين والعلمانية مجازر في حق المجتمع الأوروبي.

هنا يمكن القول أن العلمانية شهدت ظروفا قاسية حينما أعلنت عن نفسها فقد ظهرت وسط أجواء من الصراعات. كانت سببا في فرض العلمانية فكرتها.

مقدمات العصر الوسيط

لقد نشأت الكنيسة منفصلة عن الدولة الرومانية، باعتبار أن الكنيسة ذات صفة إلهية.

يعتبر أوغسطين أن شعار الكنيسة يكمن في أن المدينة الأرضية هي مجتمع الخطأ الذي لابد له من دولة حيث أن مواطني هذه المدينة الساموية تحت شعار "أعطو ما لقيصر لقيصر".

وإن سقوط الإمبراطورية الرومانية كان دافعا في ولوج الكنيسة وعظمتها وثرائها وسلطتها على المجتمع الأوروبي التي فرضت عليه فكرة أنه لا ينظر إلى المستقبل بل إلى نهاية التاريخ على أساس أن الإنسان نزل إلى الأرض ليكفر عن ذنبه وخطيئته التي اقترفها آدم، و قدوم المسيح[1].

---

[1]–أنظر: عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج1، م1، المركز العربي، ط1، 2015، ص 103.

* البابا: اواليطوبريك: رئيس جميع الأساقفة والمقارنة وصاحب أعلى درجة كهنونية، وكلمة بطريريك مشتقة من الكلمة اليونانية باتري–ارش والتي تتكون من مقطعين (باتري: أب وارش رئيس) بمعناها رئيس الآباء.

اتصفت العصور الوسطى أيضا بسلطة البابا* على السلطة الزمنية على أنها لا تنظر إلى الزمن المستقبل

بل إلى الخلاص، وبعد ما سقطت الإمبراطورية الرومانية وحلت محلها الكنيسة الكاثوليكية في عهد كريغوري السابع (1015–1087) احتضنت الكنيسة الممالك المسيحية وأصبحت وارثا فعليا للإمبراطورية الرومانية وبلغت السلطة الكنسية أوجها في العصر الوسيط[1].

أسباب نشأة العلمانية

الطغيان الكنسي وحكم رجال الدين

لم يكن ينته القرن الثامن الميلادي إلا كان شارك ملك البرابرة قد نجح في نشر المسيحية وحماية البابابوية وقد لعبت الإمبراطورية الرومانية التي أسسها شارلمان، التي لعبت دورا حاسما في تدخل البابا في شؤون السلطة السياسية حيث قال البابا غريغروي السابع مساندة لموقف السلطة البابوية: "إن أقوى الملوك مستمدة من كبرياء البشر وقوة رجال الدين مستمدة من رحمة الله، إن البابا سيد الأباطرة يستمد قوته من تراث سلطة القديس بطرس" وقد جاء في الأوامر البابابوية بعد وفاته في علمنة 1087 القوانين التالية:

–البابا وحده يتمتع بسلطة عالمية

–البابا وحدة يمتلك سلطة بعين الأساقفة أو عزلهم

–جميع الأمراء يجب أن يقبلوا قدم البابا وحدة

–لا يجوز عقد أي مجمع ديني عام دون أمر من البابا

[1]– عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، مرجع سابق، ص 109.

–ليس لأي فرد أن يلغي قرارا بابويا في حين أن من حق البابا أن تلغي قرارات بقية الناس[1].

وقد قال أحد الباباوات في القرن الثالث عشر أرنست الثالث (1198–1261) "إن الخادم الذي أقامه الله على شعبه إنما هو نائب المسيح وخليفة بطرس فهو قائم بين الله وعباده دون الرب وفوق البشر وهو يحكم الجميع لكنه لا يخدمه أحد" في حين أن النزاع كان حاصلا بين الأباطرة والباباوات، قد كلف بأن تكون السيادة المطلقة للبابا، ومن خلال الحكم الكنسي وانقلاب الابطارة وهزيمتهم انجاز عامة الشعوب الأوروبية للكنسية (الاكليروس) وطبقة رجال الدين[2].

فان رجال الكنسية أو رجال الدين قد استولوا على المؤسسة الإمبراطورية وتأسيس نظام ديني مركبا تركيبا عضويا دقيقا وهذه الميزة أكسبتهم نفوذا مستمرا لا يقبل المنافسة ويصعب اقتلاعها، وقد نتج عن تمرد الأباطرة بالفشل في مواجهة الكنسية الباباوية[3].

ولقد كان لسلطة الكنسية أضرار لحقت بالشعوب مثل بيع المناصب الدينية، وصكوك الغفران وامتلاكها لعشرات الآلاف من الأزقاء أو الأقنان إلى جانب أملاكها الإقطاعية والأوقاف والضرائب[4].

الصراع بين الدين والعلم

شهد الدين والعلم في القرون الوسطى صراعا حادا وكان هذا الصراع بين مؤيدي العلم وأنصار الكنسية المعارضين له، ولما كانت الكلفة الأولى للكنسية فيمكن القول أن العلم كان مع صراع بين الكنسية التي كانت تتمتع بالسلطة الدينية فقد كانت شرانية رجال الدين أشنع على أنصار العلم فقد عملت الكنسية على احتكار العلم، وهيمنتها على الفكر البشري

[1]– عدنان محمد زرزور، جذور الفكر القومي والعلماني، مرجع سابق، ص 133–135.

[2]– عدنان محمد زرزور، جذور الفكر القومي والعلماني، مرجع نفسه، ص 135.

[3]– سفر الدين عبد الرحمان الجوالي، العلمانية نشأتها وتطورها، مرجع سابق، ص 12.

[4]– المرجع نفسه، ص 13–14.

بأجمعه ويقول برنتن في هذا الصدد "إن أكثر أصحاب الوظائف العلمية حتى في أوج العصور الوسطى كانوا ينتمون إلى نوع من أنواع المنظمات الدينية، وكانوا جزءا من الكنسية فقد كانت تتدخل في كل شؤون النشاط البشري والنشاط العقلي خاصة" [1] وقول آخر."وإذا فقد كان رجال الدين يتلقون تعليمهم في الكنسية يكون دون يحتكرون الحياة العقلية فكانت الكنسية منصة المحاضرة والصحافة والنشر والمدرسة".

وشان آخر دعى بالتأثر بالفكر الإغريقي، آراء أرسطو وبطليموس في محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة، وهذا طرح جديد في العصور الوسطى سمي بالفلسفة المسيحية حيث دمج المسيحيون في صرح فلسفتهم وكل ما وصل إليه العلم البشري وقد احتضنت الكنسية هذه الفلسفة وتبنتها رسميا في جامعتها المقدسة. فكانت فلسفة أرسطو وعلما أن الاسكندري أصلا من أصول الدين المسيحي[2].

وقد شهدت أوروبا أيضا الطريق إلى النهضة عن طريق مراكز الحضارة الإسلامية في الأندلس وصقلية التي كانت تشيع نورا علم والمعرفة، ويستمد الأوروبيون منهم مناهج تفكير وقد لجأت الكنيسة في هذا العدد إلى محاكم التفتيش[3].

اعتبرت الكنيسة أن كل ما هو إسلامي كفر ومن هنا محاولة منع كل وافد من الأندلس أو صقلية من فكر إسلامي، كما جرى في ظهور بعض العلماء الذي جاءوا معاكسين في تفسيرا الرؤى الكنيسة وخصوصا ما دعى إليه كوبرنيكوس*التي تجلت نظرية حول أن الأرض كروية الشكل "في كتابه حركات الأجرام الساموية" واعتبرت الكنيسة هذه الأفكار وساويس شيطانية مضادة لكتاب الإنجيل، ولا يفلت كوبونيكوس من قبضة الكنيسة ومات ولم ينهي الدين إلا وظهر جاردانو برونو في إعادة بعث نظرية كوبر نيكوس وهذا

[1]– سفر عبد الرحمان الحوالي، العلمانية نشأتها وتطورها، مرجع سابق، ص 145–147.

[2]–سفر عبد الرحمان الحوالي، المرجع سابق، ص 147–148.

[3]– أنظر مرجع نفسه ، ص 149–150.

* كوبرنيكوس: عالم أوروبي (1473–1543) هو عالم في الفلك والرياضيات والميكانيكا وقد توفي على يد الكنسية.

الأخير أيضا لم يفلت من سلطة الكنيسة وأمروا بحرقه سنة 1600 ودرت رماده في البهاء.وجعلته عبرة لمن اعتبر، ونفت كل ما يدعيه العلم واثبت ثبات الأرض حيث قالت: "إن الأرض تحب أن تكون مركز الكون الثابت لأن الأقنوم الثاني المسيح تجسد فيها وعليها تمت عملية الخلاص والفداء..". **وتقول الثوراة :** "الأرض قائمة إلى الأبد والشمس تشرق والشمس تغرب وشرع إلى موضعها حيث تشرق".

الطغيان السياسي والمالي

لم يكن للسياسة أي مخرج إلا من وجهة دينية محضة تماما فكان لرجال الدين سلطة سياسية بأن تكون سياسة منطلقة من مشروع ديني ليتمكن السياسي الديني بأن يطغى ويستبد على المجتمع الأوروبي على حساب الشريعة الله. حيث أنهم قاموا بتقويم انحرافات الملوك وممارسة الضغوط عليهم ولا خلاف أن اخترقوا الشريعة الدينية لاتجاهات مصالحهم وتجاوز الأوامر الإلهية، فقد عملت الكنيسة على طمس الدين السياسة والظهور بالتدين[1].

لم تكن الكنسية إلا وطغت على معظم أنحاء أوروبا ولم يفر الملوك من التسلط الكنسي المتعفن وقد اعتبرت الكنسية أو رجال على أنهم ذا ميزة مقدسة على أنهم من فصيلة منزهة وأن نسبهم يذهب إلى القديسين فيرثون منه قداسة، وقد جرو أحد الملوك بانجلترا على القول بأنه "ليس من الضروري أي تخضع الملك للبابا لكي يحظى بالجنة في الآخرة . وإن كلا منهما قد نوى أن يكون سيدا في مملكته وأن شعبه يؤيده في هذه النية تمام التأييد[2].

وليس ثمة شك في أن شك في أن النصر حليف الكنسية طيلة القرون الوسطى بسبب سلطتها الروحية.البالغة وهيكلها التنظيمي الدقيق واستبدادها المطلق، وقد كان كل الحكم على النظام الكنسي ورجال الدين وهبم الله على الأرض فهم الأمر الناهي ولهم كل الشرعية

[1]–أنظر: سفر عبد الرحمان الحوالي، العلمانية نشأتها وتطورها، مرجع سابق، ص 133.

[2]– أنظر: المرجع نفسه، ص 135.

على أنهم يتصرفون بشؤون الحياة السياسية والشعب الأوروبي وخصوصا مناصب الملوك. فان رجال الدين قد استلوا على كل شيء في العصر الأوروبي وتسلطوا وطفوا وبالرغم من الصور المثالية للأناجيل المسيحية الأصلية منها والمحرقة التي كانت تدعو إلى أمر الدين ومتاعها ولم تنهي عن اقتناء الثروة والمال إلا أن هناك مفارقة عجيبة من ما يدعو المسيح وما قد شهدته الكنيسة، فشددت هذه الأخيرة عن النهي عن كل ما هو دنيوي وحرمت ما أحل الله من الطيبات واقتبست النظرة التشاؤمية من الحياة وفي الوقت التي تدعو فيه الكنسية إلى إتباع دينها ووصاياها نجدها تعكس مغايرة لروح وصايا المسيح وبمقتضى ما تدعو الناس إليه[1].

سياسة الإقطاع:

يقول ديورانت : "أصبحت الكنيسة أكبر ملاك أراضي وأكبر السادة الإقطاعيين في أوروبا فقد كان دبر فلدا مثلا يمتلك 15000 قصر صغير..." [2] وغيرهم ذهبوا حيث كانوا يطلق عليهم بالملاك الإقطاعيين كالذوق والكونت وهكذا أصبحت الكنيسة جزءا من النظام الإقطاعي.

حركة التنوير

إن ما فعلته الكنيسة وما اتصفت به من طغيانها على مجمع الفكر الأوروبي في محاربة العلم والعلماء وكل إبداع خارج عن النطاق الديني، ومن هنا تولدت عن هذه النزاعات ما أدى إلى محاولة الخروج من ذلك النظام المستبد الكنسي، وصاغ ذلك العلم طريقا جديدا ومحاولة بعثه من البداية كعلم كوبرنيكوس وغاليلو غاليلي و إسحاق نيوتن، فشهدت محطة تاريخية مصيرية وهي محطة التنوير.

---

[1]– أنظر: سفر عبد الرحمان الحوالي، العلمانية نشأتها وتطورها، مرجع سابق، ص 136–138.

[2]– نقلا: مرجع نفسه، ص 140.

فإذا كان الفكر التنويري قد تأسس في انجلترا بوجه خاص وما تزودت به في تلك الفترة بالقوة المادية التي أنتجها العلم التجريبي وانضمت مجتمعاتها وفقا لهذا العلم [1] وداع هذا التنوير ليشمل أوروبا الغربية وخصوصا فرنسا بالذات التي عقدت الثورة على المعتقدات الدينية فأنهم لم يعودوا إلى ديكارت الفرنسي فقد رفضوا كل آراء تقريبا باستثناء شكه المنهج وتفسيره الآلي للعالم وذهبوا إلى مادية هوبز.

الثورة الفرنسية

قد شنت الثورة الفرنسية حربا على الكنيسة وخصوصا على النظام الإقطاعي الذي ساد في العصر الوسطي ذلك النظام الذي اعتبر اتسع نظاما على مر التاريخ، فكانت فرنسا أو من حاول التمرد على هذه السياسة الخبيثة. ويمكن القول أن فرنسا أو من قام بثورة فلاحية في القرن الرابع عشر وسميت "الحاكرية" وكان لها صدى واسعا حيث أثرت في مجمل أنحاء القارة[2].

يعتبر فوليتر* أب الثورة الفرنسي، وقد شن حربه على الكنيسة من خلال مقولته الشهيرة: "إن لدي مائتي في اللاهوت المسيحي والأدهى من ذلك أني قراتها جميعا وكأني أتجول في مستشفى للأمراض العقلية".وقد رأى فوليتر في تاريخ المسيحية في قوله: "شفاء بالغا للجنس البشري فصوفية بولس و خرافات الأناجيل المعترف بها أو المشكوك في صحتها وأساطير الشهداء والمعجزات وبراعة الكهنة في التخطيط والتدبير تضافرت كلها مع السذاجة المتعلقة بأهداف الأمر عند الفقراء لخلق الكنسية المسيحية".ويعرف أيضا الديانة في

---

[1]– أنظر: شيخ محمد مهدي شمس الدين، العلمانية تحليل ونقد محتوي وتاريخا في مواجهة المسيحية والاسلام، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط2، 1986، ص 26.

[2]– محمد ابراهيم مبروك، العلمانية العدو الأكبر للإسلام من البداية في النهاية، مركز الحضارة العربية ، القاهرة، ط 1، 2008، ص26.

*فولتير: هو فرانسو ماري، رووبه ويعرب باسم شهرته فولتير هو كاتب وفيلسوف في عصر التنوير ذا نزعة علم.

كتابه القاموس الفلسفي بقوله: "أن كل شيء تقريبا يتجاوز حدود عبادة كائن أسمى وإخضاع القلب لأوامر الأبدية هو خرافة[1].

ويقول مونتسكيو** إن كتاب فلسفة التاريخ قد نص الحظ رواجا في عصر التنوير كونه رائدا من رواد الحركة التنويرية والثورية على السلطة المسيحية، والأمر الذي اشتهر به في كتابه هو مجموعة على المسيحية المعلن والاستبداد، حيث كان من أشهر آراءه نظرية الفصل بين السلطات التشريعية والتنفيذية[2].

ويذكر ويلز أيضا في هذا الصدد "كانت ثورة الشعب على الكنيسة الدينية ... فلم يكن اعتراضهم على قوة الكنسية بل على مساوئها ونواحي الضعف فيها وكانت حركات تمردهم على الكنسية حركات لا يقصد بها الفكاك من الرقابة الدينية. بل طلب رقابة دينية أتم وأوفى ... وقد اعترض على البابا لا لأنه الرأس الديني للعالم بل لأنه لم يكن كذلك أي لأنه كان أميراثريا دنيويا بينما كان يجب أن يكون قائدهم الروحي"[3].

فإن التدهور والفساد الذي عاشته فرنسا إبان ثورتها سنة 1787 وهذا العام الذي أقر فيه وزير الخزانة المالية عجز الميزانية المالية فانقلبت على الشعب بإرهاقه بضرائب جديدة فازداد التدهور والجوع والفقر، فنتج عن هذا ولادة دولة جمهورية لا دينية تقوم فلسفها على الحق باسم الشعب لا باسم الله. وعلى حرية التدين من الكثلكة.إلى جانب تحول آخر شهدته

---

[1]– محمد ابراهيم مبروك، العلمانية العدو الأكبر للإسلام من البداية في النهاية، مرجع سابق ص 165.

**مونتسكيو (1689–1755) فيلسوف فرنسي صاحب نظرية فصل السلطات التي تعتمده غالبية الأنظمة.

[2]– محمد ابراهيم مبروك، العلمانية العدو الأكبر للإسلام من البداية في النهاية، مرجع سابق، ص 167–168.

[3]– مرجع نفسه، ص 168.

*مارتن روثر: قبل أن يثور لوتر على الكنيسة كان في صفوف رجال الدين، علما أن أباه كان قصيصا قاسيا ما دفع لوثر إلى أن يكون في الدير وقد كان أستاذا بالفلسفة الازسطية.

الثورة اللوثرية على يد مارتن لوثر وكالفن وهس، قد حطمت هذه الثورة الوحدة الشكلية للعالم الغربي وخصوصا السلطة الكنيسة المركزية[1].

وقد مرت ألمانيا أيضا بحرب امتدت ما بين (1559–1689) منذ ظهور الحركة البروتستانتية في الشمال الأوروبي ثم محاولة امتدادها نحو الوسط بحالة واسعة من الاضطرابات السياسية والحرب الدينية. المفزعة في وقت ما عرف بحرب الثلاثين ونتج عنها حرب قارية أوروبية شاملة وسادت هذه الحرب إلى بريطانيا إلى حروب داخلية لأسباب دينية فيما عرف بالثورة الظهورية التي امتدت سنة 1660 إلى غاية 1685. والثورة المجيدة في اسبانيا والنمسا[2].

نشأة مفهوم العلمانية في الغرب الأوروبي:

قد ارتكزت حركة التنوير على الأسس الإنسانية بدلا من الدينية المحضة وبدأت النظرة الفكرية تترامى لنزعة الإنسانية humanisme التي مجدت الإنسان كمحور للكون وإنه جديد، رافضا لتلك العبودية الكنيسة الكاثوليكية واعتمد في تفسير العلام منطلقا من نظرته المادية والعقلانية rationalisme وأيضا العلمنية scientisme، ورفض كل العلوم الوهبية*. ومن هنا يستصيغ مفهوم العلمانية بعيدا عن الدين[3].

وقد عرفت العلمانية مرحلتين في الفكر الأوروبي:

---

[1]– مرجع سابق، ص 169.

[2]– سفر عبد الرحمان الحوالي، العلمانية نشأتها وتطورها، مرجع سابق، ص 99.

*العلوم الوهبية: أو تسمى العلوم الربانية أو العلوم الدينية.

[3]– أنظر: محمد علي البار، العلمانية جذورها وأصولها

المرحلة الأولى: سميت بالمرحلة المعتدلة

وهي علمنة العالم الأوروبي وترك في الفصل كل ما هو داني عن الدنيوي، وقد حدد العربيون معنى الديني وهو التوجيه الروحي للأفراد، أما السياسي فهو الدولة أو الحكومة وتعني تنظيم العلاقات بين الأفراد وهذا التمييز هو الذي ابرز اسم العلمانية، ومن أبرز مفكري هذه المرحلة جون لوك (1632–1704) سينوزا (1643–1687) لينز (1646–1716).

ويرى هؤلاء أن الدولة هي مصدر كل شيء إذ هي القانون كله. يقول جون لوك: "ما دامت الدولة قد أزاحت كل اعتقاد ديني على أنه رأي شخصين فان كل ورقة في الدين هي ترابط حر يجب على الدولة حمايته والدفاع عنه ما دام لا يهدد نظام الدولة..." [1].

المرحلة الثانية: العلمانية الثورية

لم تكتف هذه المرحلة من العلمانية بفصل الدين عن الدولة، وإنما اتسعت لتشمل ما حققته من إنجازات علمية كبرى في كل العلوم الفلك والطب، الهندسة والفيزياء والكيمياء. فاتخذت العلمانية شكلا جديدا ذات منع أشمل من سابقه"

"... إن العلمانية في مطلع القرن التاسع عشر (...) قد اتارث على الدين كل ودعوة صريحة تنادي بعد محاجة الإنسان إلى وجود إله وبالتالي لا ضرورة لأهمية الدين في النشاط الإنساني" وقد مثل هذه المرحلة ثوريون وسميت أيضا بالعلمانية المتطرفة لأنها عنت بتهديم الدين مثل فيورباخ* الألماني هذه المرحلة (1804–1873) وكارل ماركس** (1818–1880) [2].

---

[1]– أنظر: عبد الشافي محمد عبد اللطيف، العلمانية في الفكر الإسلامي، دار السلام، مصر، ط1، 2006، ص 55–56.

*فيروباخ: فيلسوف اسرويولوجي ألماني (1804–1843) من أهم أعماله الفلسفية "جوهر المسيحية"، أصل الدين.

** كارل ماركس: فيلسوف ألماني وعالم اجتماع صاحب المذهب الاشتراكي والمنهج الجدلي المادي من كتبه رأس المال.

ويمكن القول هذا أن هتين المرحلتين من العلمانية قد شكلت تيارات مختلفة الرؤى حول الدين وأثارت مشكلة حول الإلحاد. على أساس أن المرحلة الأولى من العلمانية ذات تصور غير ملحد أما الثانية قيدت صرحة عن إلحادها ونتج عن هذا شاكلتين في الفلسفة الأوروبية بين رؤية تؤمن بالدين وأشكاله أمثال كانط، ديكارت، هيجل وأخرى ذات منحنى معاكس

لا يجدي الدين نفعا لها مثل سينوزا، رشموند فرويد نيشه وغيرهم من المحدثين والمعاصرين.

إضافة إلى ذلك نتج هذا الارتداء الديني في محاولة فهم النص الديني انطلاقا من نظرية التأويل وهاما بات عليه الفلاسفة في طرح مشكلة أخرى في اختلاف التفسيرات النصية.

المجال التداولي للعلمنة

المجال الاجتماعي

إن مستوى تحققه العلمنة في البناء الاجتماعي ارتكز على مجموعة من التحولات التي تحققت داخل المجتمع، يكمن هذا التحول إما أن يقضي على الدين بمحو تام خلال عملية تدريجية، وأنه يهمش الدين ويستخدمه عند الحاجة[1] بهذا التحقيق على مستويين.

الأول على المستوى المؤسساتي وهو فصل الدين عن السياسة واستبدال الكنيسة بالدولة وصياغة المجتمع بصياغة مدنية حضارية.

أما الثاني فهو على المستوى الإنساني، علمنة الإنسان وهي الفصل بين الدين والدين الإنسانية واستبدال العقل بالعقل.

---

[2]– أنظر: عبد الشافي عبد اللطيف، العلمانية في الفكر الاسلامي، مرجع سابق، ص 58–59.

[1]– أنظر: مهدي أميدي، العلمانية مذهبا دراسة نقدية في الأسس والمرتكزات، تر: حيدر نجف، فرنهك الإسلامي، بيروت، ط1، 2014، ص 34.

كان أوغست كونت الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي قد رسم صورة للعالم وتراجع الدين وتوازيه وفقا للمنطق العلماني الذي تحكم العالم والغرب وذلك بناء على أن المجتمع الإنساني يتطور ويتقدم ولا يتنسانا الأمر أن أوغست كونت صاحب الفلسفة الوضعية الاجتماعية.

مما أدى أيضا إلى تكيف الدين مع الطبيعة الإنسانية وإسقاطه على الواقع الأوروبي.

المجال الصناعي

الاعتماد على الصناعة والتقنية يدل التوكل على الله، من خصائص المجتمع العلماني وهمينة العقلانية الذرائعية* والطمع والحرص الشديدين لدى الكانسان على تسخير الطبيعة، والآخرين ومن استحقاقات هذا الأمر تنامي أدوات الانتفاع والاستخدام وبهذا نرى النزعة الصناعية قد تنامت في النظام الحديث القائم على العقلانية العلمانية ويرى أوغست كونت أن النظام الاجتماعي للفكر الوضعي هو نموذج المجتمع الصناعي.

ومن هنا يمكننا القول أن العلم قد حل محل الدين وأصبح الإنسان متوغلا فيه انطلاقا من نزعة عقلانية معاكسة للنزعة الدينية الروحية[1].

المجال الإنساني

إن زوال الدين كان نتيجة لتغيرات حتمية في الحياة اليومية لا بمجرد كونه اللاعقلي أو لا منطقي فيه، فان هذه التغيرات كانت اثر ما وصلت إليه أوروبا من التطور الصناعي ألغى كليا فكرة الديني لا على مستوى البنى أي الرمزي فل حتى على مستوى الحياة اليومية.

*الذرائعية: مذهب مثالي للفيلسوف الأمريكي جون ديوي وهو نوع من الذرائعية البراغماتية تدعو إلى أن المعرفة أداة للعمل وسيلة للتجربة تهدف في خدمة مطالب الحياة، أنظر ضمن موقع صيد الفؤاد www.saidelfoad.com

[1]– مهدي اميدي، العلمانية مذهبا، مرجع سابق، ص 34.

ويقول كونر "أن النزعة الاستهلاكية هي نزعة لذة وهي أهم عوامل زعزعزة أركان أسلوب الحياة الدينية"[1]

بعد آخر في هذا المجال يكمن في استقلالية الإنسان وقد صاغت العلمانية خاصية أخرى وفتحت المجال لتسويغ النزعة الإنسانية وتكيفها معها في استقلالية الإنسان العقلانية وبعدها عن الجانب الديني[2].

يمكن القول هنا أن الاستقلالية التي صاغتها هي على بعين أساسين

الأول عقلاني وما تعنيه هذه الأخيرة هوي استقلالية العقل في ضوء الاعتبارات الاسبتمولوجية وإعفاء العقل أولوية في الشؤون المعرفية. فان المعرفة باعتبارها شأنا ذاتيا، تقوم على المعايير العقلية.

وبصدد هذا الطرح قد ممكس فيبر أربع فئات للعقل.

العقلانية الصورية أو الاسمية Formal Rationality

العقلانية الصورية تستدعي أهمية مضطردة لبنى من قبيل البيروقراطية والتي تفرض على الأفراد التصرف العقلاني في انتقاء الأدوات التي توصلهم إلى أهدافهم.

العقلانية الذاتية: Sulestantif Rationality

انتقاء أفضل الأساليب للوصول إلى الأهداف المنشودة داخل نظام قيمي منسجم من الخصائص العقلانية الذاتية.

---

[1]– أنظر: مهدي اميدي، مرجع سابق، ص 36.

[2]– عادل ظاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، دار الساقي، بيروت، ط2، 1998، ص 28.

العقلانية العملية:

العقلانية العملية هي العقلانية اليومية، والانتقاء العقلاني للوسائل الموصلة إلى الأهداف وعلى حد تعبير كالبرغ فان هذا النوع من العقلانية عن أسلوب في الحياة الذي يشمل الرؤى والاحتكام الخاصة بالمساعي الدنيوية والمتعلقة بالمصالح الشخصية الخالصة[1].

إن حركة الإصلاح هذه أنشأت النزعة الاستقلالية الشخصية للمؤمن في علاقته مع الله. من وجهة نظر الحداثة الفردانية... هكذا يعطي العامل السياسي الاستقلالية الذاتية التي تكون سمة الحداثة تحت شعار إخضاع العامل الديني ويقول أحد الباباوات:

"لم توجد الدولة تباثا لخدمة الدين وإنما وجد الدين لخدمة الدولة والمصلحة العامة هي القاعدة التي تجب أن تبني عليها كل شيء الدولة"، "الشعب السلطة للعليا التي تؤتمن على سلطة الشعب..." [2].

ويمكن أن نطرح أيضا أن تلك الطبيعة اللاهوتية هي ما أتاحت للسياسة الديمقراطية في أن تتشعب من جديد في الفصل لا عن الكنيسة فحسب بل أيضا عن ا لدين في ظل الشروط الليبرالية أي الاستقلال التام في التنظيم الدنيوي، ضمن شروط لا تمنع بتاتا الموطن عن علاقته مع الله وفعليا وأن لا يتدخل الله في الشأن السياسي الفردي وهذا ما دعى إليه بوتالبس عام 1801 للدفاع عن الاتفاقية الباباوية[3].

---

[1]– مهدي أميدي، العلمانية مذهبا، مرجع سابق، ص 31. مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، ترشفيق محسن، المنظمة العربية للترجمة، القاهرة، ط1، 2007، ص 50–93.

[2]– مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، تر: شفيق محسن، المنظمة العربية للترجمة، القاهرة، ط 1، 2007، ص 50–93.

[3]– المرجع نفسه، ص 54.

العلمانية في توسيع لمفهوم الديمقراطية

في معنى الديمقراطية

يرى معجم لالاند في تفسير معنى الديمقراطية démocratie هي حكم الشعب ديمقراطية، حالة سياسية تكون فيها السيادة للمواطنين كافة بلا تمييز على أساس المولد والثروة والقدرة[1].

ينحدر مصطلح الديمقراطية ضمن السياق اليوناني demo و knitox وهي حكم الشعب أو بعبارة أخرى هي حكومة الشعب، هي نظام سياسي من شأنه اختبار الحكم بواسطة محكومين عن طريق الانتخاب، وتعبر أيضا عن بداهة الفكرة الفائتة للاجتماع السياسي اليوناني بحيث تماثل ببداهتها الهندسة الاقليدية* إذ تحمل حدود دلالاتها في ذاتها حكم الشعب نفسه وبنفسه ولنفسه[2].

يرى بعض المفكرين الغرب في تاريخ الديمقراطية أن هذا النظام السياسي الديمقراطي تنشأ من مقومات عصر النهضة، وقد ذهب البعض إلى القول في استحالة الديمقراطية و البعض يقر بأن الديمقراطية لم تنشأ إلا وسوغت لها العلمانية، فيرون أن الأفكار التي جاءت بها العلمانية هي ماصوغة لظهور الديمقراطية في الثورة الفرنسية التي حارب الاقطاع وولدت عنها قومية أخرى وهي البروجوازية[3].

---

[1]–أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، م 1، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط 2، 2001، ص 259.

[2]– أنظر: يعقوب محمد المليجي، مبدأ الشورى في الإسلام، مؤسسة الثقافة الجامعية، مطبعة الأنصار، الإسكندرية، دط، دس، ص 48.

[3] – منير شفيق، الديمقراطية والعلمانية في التجربة الغربية، دار صفحات، دمشق، ط1، 2005، ص 74.

تنقسم الديمقراطية إلى ديمقراطية الأولى سياسية وتعبر عن المسألة اللبيرالية التي انطلقت من الاقتصاد الحر الرأسمالي والديمقراطية الاجتماعية تعبر عن الاشتراكية وانطلقت من الاقتصاد الاشتراكي لكارل ماركس.

يمكن التعمق في جذور الديمقراطية السياسية بمفهوم اللبيرالي الذي يعبر عن الهيمنة والسيطرة والذي أتت به الطبقة البورجوازية، ثم انحدر عن رفض هذا المبدأ وانقلابه على هذه الوجهة النظرية وهو كارل ماركس في إنشاءه لدولة اشتراكية.

قائمة على ديمقراطية اجتماعية

ومن هنا فان الديمقراطية كونها تغيرا فلسفيا نظرت له فلسفة الأنوار، وبأن الديمقراطية والعلمانية، أمران لا ينفصلان، فلا ديمقراطية بلا علمانية وهذه الأخيرة هي العلمانية التي تقر بالفلسفة المادية وتقوم بالمفاهيم اللبيرالية، ويمكن القول أن خوض الديمقراطية في الجانب الفلسفي وأنها فكرة علمانية جعلها تمر بالبحث في العقائد والمفاهيم والفلسفة[1].

صوغت الديمقراطية نحو إطلالة إيجابية للإنسان ذي نزعة عقلانية، إضافة إلى الجانب الاجتماعي (المجتمع) وهنا يكمن ذلك الاتصال الوثيق لبروز الديمقراطية كمبدأ من مبادئ العلمانية[2].

اختلفت العلمانية الانجلوسكسونية التي ولدتها الثورة الفرنسية والتي اعتبرها البعض هي القضاء النهائي على الكنيسة فان التجربة الإنجليزية والأمريكية لم تأخذ، مثل صراع ضد

[1]– أنظر: منير شفيق، الديمقراطية والعلمانية في التجربة الغربية، دار صفحات، دمشق، ط1، 2005، ص 74.

[2]– أنظر: المرجع نفسه، ص 79.

الكنيسة البروتستاتية* بل حمل الديمقراطية وإعلان حقوق الانسان وكل الارتباط بالكنيسة والتمسك بالتقاليد[1].

ومن هنا فان طبيعة حقوق الإنسان تختلف علمانيتها وهذا كالتالي:

حقوق الإنسان في المحور الأنجلوسكسوني

يمكن أن نفهم الفلسفة التي استندت إليها حقوق الإنسان في الغرب الانكلوسكسوي إلا من خلال صراع على السلطة البروتستانتية ضد الملكية المطلقة وعبو عملية إطلاق الفردية البورجوازية[2].

حقوق الإنسان في المحور الكاثوليكي

"يجب ألا نخلط أبدا بين الدين والدولة، الدين هو اجتماع الإنسان مع الخالق والدولة هي اجتماع البشر مع بعضهم بعضا لكن البشر ليسوا بحاجة إلى وحي ورؤى، ولا لدعم خارق يجتمعوا فيه ما بينهم يكفيهم معاينة مصالحهم وأحاسيسهم وعلاقاتهم المختلفة مع نظرائهم إنهم ليسوا بحاجة إلى أنفسهم[3].

في حقيقة الأمر إن العلمنة في فرنسا تعود إلى زمن بعيد جدا يمكن فيهم مسيرتها رهاناتها وإشكالها فهما واقعيا إلا عندما تعيد إليها عمقها التاريخي. ولكي نخلص هذه المسألة نقول أن العلمنة مرتبطة بتاريخ الدولة على اعتبار أن مسار لخروج الدين ومن هنا يمكن أن نميز بين مرحلتين الأولى منها الحروب الدينية عام 1598، والثورة الفرنسية إلى القانون

* البروتستانية: هي أحد من مذاهب الدين المسيحي تعود أصول المذهب إلى الحركة الإصلاحية التي قامت في القرن السادس عشر.

[1]– المرجع نفسه، ص 80.

[2]– أنظر: مارسيل غوشيه: الدين في الديمقراطية، مرجع سابق، ص 87.

[3]– أنظر: مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية مرجع سابق ، ص 84.

المدني بالاكليروش والثانية إقرار الميثاق النابليوني وصولا إلى تاريخ قريب عام 1975 وقانون الفصل الذي صدر عام 1905[1].

المبحث الثالث: العلمانية في الفكر العربي الحديث

الإسلام والعلمانية:

إن الانفتاح الذي شهده العالم الأوروبي بفضل بزوغ العلمانية لم يكن بالأمر الهين وإنما شهد اهتزاز كياني في مجرى الصراع القروسطي بين الدنيا والدين خلال حكم الكنيسة وما نتج عنه من فصل الديني عن الدنيوي أو بعبارة أخرى فصل الكنيسة عن الحكومة السياسية كنهاية كل الصراعات وفتح آفاق جديدة نحو التقدم.

إن المشكلة التي نود أن نشير إليها في شأن العالم الإسلامي وخوضه في مغمار النهضة والحداثة في تتبع مسار العالم الغربي وحركة تغيره إلا أن الحلقة العلمانية التي مارستها أوروبا تختلف تماما عن الشاشة الإسلامية منذ ظهورها وعلما أن الدين المسيحي لم يكن أبدا ذا مسار مماثل لمسار الدين الإسلامي وتاريخه.

معنى الدين في الإسلام:

إن المفهوم الذي تعبر عنه كلمة دين عند المسلمين لا يتطابق مع مفهوم كلمة religion فإن الدين بالمعنى الإسلامي ينطوي على عدة معاني متناغمة كما عثر عنها القرآن الكريم واللغة العربية تعبر عن "كل"[2].

إن الدين في اللغة الفرنسية religion وفي الإنجليزية religion وفي اللاتينية riligio وفي اللغة العامة هو الرأي والحال والسيرة والسياسة والحكم والطاعة والجزاء وفي

---

[1]–المرجع نفسه، ص 48–49.

[2]– جميل صليب، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، دون طبعة، 1982، ص 57.

الإسلام يطلق عليه الشريعة وهي السنة أي ما شرعه الله لعباده من السنن والأحكام أما في الفلسفة الحديثة هو مجموع الإدراكات والاعتقادات والأفعال من جرائمها لله وهو أيضا الإيمان بالقيم المطلقة كالإيمان بالعلم أو الإيمان بالتقدم وهو على شكلين طبيعي وهو إصلاح ظهر في القرن الثامن عشر على الاعتقاد بوجود الله هو ناشئ عن وحي الضمير أما الوضعي فهو قائم على وحي الضمير والعقل والثاني على وحي إلهي تقبله الإنسان من الأنبياء والرسل[1].

الدولة في الإسلام: (الخلافة)

إن البناء الإسلامي لدولة الخلافة كان مرتكزا على المبادئ التي دعى إليها القرآن الكريم وهو "مبدأ الشورى" * المذكورة في النص القرآني حيث يقول الله عز وجل « **فما رحمة من الله لنت لهم ولو كن فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فأعفوا عنهم واستغفر لهم في الأمر وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين**»[2]

وتقول هذه على الحث في المشاورة بين أهل الإسلام إن الله تتعالى يأمر المسلمين بالتحلي بالمشاورة بصياغة الأمر أي لا اعتراض عليها مما أنها لها ميزات تعبر عن تآلف القلوب الذي يهدف إلى السلم وإشادة المودة بينهم ما تعبر عن الوحدة القومية والتفاهم إضافة إلى كون هذا المبدأ عبارة عن متصبح منسق في معالجة الأمور وفيه من التعقل الوصول إلى حالة التآلف وترسيخ في النفس الإنسانية، وقد ذكر الرسول ﷺ في هذا الصدد بالأسوة

---

[1]–سيد محمد نقيب العطاس، مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، مرجع سابق، ص 77.

* الشوري: تشاور في الأمر، الذي يتشاور فيه أو في التنزيل العزيز "وأمرهم شورى بينهم، أنظر، شوقي ضيف، معجم الوسيط، مرجع سابق، ص 499.

[2]– الآية رقم: 159: من سورة آل عمران القرآن الكريم، المعجم الوسيط، مرجع سابق، ص 499.

الحسنة، ويقول الله تعالى في سورة طه: «واجعل وزيرا من أهلي هارون أخي أشدد به أزري وأشركه في أمري»[1]

وهناك طرح آخر لأحد المستشرقين بوليرس فلهوزن في تحليله لطبيعة الحكم الإسلامي في صدر الإسلام إلى تسمية أهل الشورى بالأرستقراطيين أمثال عبد الله بن عمر وعبد الله بن زبير وسعد بن أبي وقاس وقد كان هؤلاء يمثلون الطبقة الغنية وأصحاب الكفايات الممتازة في المجتمع الإسلامي[2].

ويمكن القول هنا أن الشورى لا تكن إلى عامة الشعب بل إلى من لهم في العقل فقها دينيا وفي البحث علما، ولا يمكن إخضاع العامة في المشاورة في الأمور السياسية والاجتماعية والاقتصادية لأنها تجعلها القصر في الوعي في مثل هذه الحيثيات، ومن خلال هذه الشروط فقد تأسست دولة الإسلام على الخلافة.

مبدأ الشورى في الخلافة الراشدة:

- في عهد أبي بكر الصديق (11-14 هـ)

فقد كان أبو بكر الصديق إذا نزل به أمر دعا به كبار المهاجرين من العلماء والفقهاء ليشاورهم في الأمر، حيث كانت المدينة المنورة مقرا للحكم الإسلامي، فهذه الأخيرة وكأنها عاصمة الدولة الإسلامية، واقتصر الحكم على أهل المدينة فقط، وكغيرها من الدول شهد فترة من المشاكل السياسية والاجتماعية، وكان كل أمر يحدث وإلا ويشاورون النبي ﷺ.

- في عهد عمر بن الخطاب

[1]- أنظر: يعقوب محمد المليجي، مبدأ الشوري في الإسلام، مرجع سابق، ص 84.

[2]- أنظر: يعقوب محمد المليجي، مبدأ الشوري في الإسلام، مرجع سابق، ص 159.

قد بايع أبو بكر الصديق عمر بن الخطاب خليفة له كوصاية لتولية الحكم وقد جاء في الكتب العربية في دراسة نشأة الدولة فقد رأى بعض المؤرخين أن عمر بن الخطاب كان المؤسس الأول للدولة وفي ممارسته الخالصة لشروط مبدأ الشورى فقال: "إن الله قد جمع على الإسلام أهله فألف بين القلوب وجعله فيه إخوانا والمسلمين فيما بينهم كالجسد، أمرهم شورى بينهم ذوي الرأي منهم ولذلك نجد أن عمر بن الخطاب استند على شورتين:

شورى خاصة: وهي من أعلام الصحابة مثل عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب

شورى عامة: فهم كل من لهم رأي من المسلمين فيعرض فيهم الأمر في المسجد فيقول كل ما بدا له[1].

إن من مميزات الشورى في خلافة عمر بن الخطاب منصوصة على المساواة والحرية والتعبير عن الرأي فإن الممارسة الشورية ذات أسس ديمقراطية، اجتماعية فإن الدين الإسلامي لم تكن له تلك السلطة التعسفية كما شهدها الدين المسيحي فإن السلم والهدنة هي ما أراد أن يعبر عنه مبدأ الشورى لتفادي النزاعات والصراعات بين العامة وأهل العلم والخليفة.

- في عهد عثمان بن عفان:

اعتمدت الشورى عنده فقط على ذوي قرباه من الأمويين (نسبة إلى بني أمية) فاقتصر الشورى إلى فئة قليلة من أهل المدينة.

-علي بن أبي طالب

قد اعتمد على الشورى على جمهور الأمة الإسلامية فكان أهل للمشورة وهم عامة الأفراد وقد تغير الحكم الشورى من نظام حكم فردي يتأسس على حكم الخليفة وأما الحكم

[1]- أنظر: يعقوب محمد المليجي، مرجع سابق، ص 169.

كان فقط كمساعدة للخليفة في حكمه وله السلطة التامة للرفض أو القبول وهو الأمر الناهي [1] وهذا ما شهده العصر الأندلسي[2].

إن بعض الأطروحات تنفي وجود دولة في التاريخ الإسلامي منذ عد النبوة إلى الخلافة الراشدة في إن الإسلام لم يفكر في الدولة ولم تكن إقامة الدولة من مشاغله، ولم يتحدث الإسلام عن السياسة أو يقدم رأيه فيها لأنها تعني في المقابل الوحي والمعرفة الدينية.

لأنها مرتبطة بالعقل والحكمة، ولم يتجاهل القرآن للدولة بل كان الدين حل محلها وهو الاختيار الأول جاء انطلاقا من الرسالة النبوية لتسيير شؤون الحياة الدينية والاجتماعية، وعلق عليها أنها كانت رد فيها لقوة السيطرة القهرية.

إن كلمة الدولة الإسلامية هي كلمة لا علاقة لها بالإسلام ولم تقدم الدولة في الإسلام ذات قيمة إيجابية ولم يكن لها في الإسلام تاريخا، على أساس أن السلطة التي سادت في التاريخ الإسلامي من حيث تكوينها وتنظيمها العام منطلقة من الدين لا سواء وهو مصدر الشرعية التاريخية للنبوة وتفوقها على السياسة أو الدولة القهرية، ولقد كانت النبوة عند العرب كحركة ثورية بالمعنى العميق للكلمة وكان النبي ﷺ قائدا روحيا وسياسيا وعسكريا لهذه الحركة، فقد كان تجمع في بدء مهام الهداية والرعاية والحرب معا، وكانت تمثل الوسيط بين السماء والأرض كونه حاملا للرسالة ومتلقيا للوحي (...) فلا وجود هناك اختلاط بين الدين والدولة وإن وجد توحيد عميق بين التبشير والرسالة، فالنبوة ليست حامل جمع السياسة والدين ....، هذا المنظور الإلهي لم تكن فيه الدولة لا مكان ولا مقام بل كانت رمز للحكم الديني[3].

---

[1]– أنظر: مرجع نفسه، ص 174.

[2]– أنظر: مرجع نفسه، ص 174.

[3]– برهان غليون، نقد السياسة والدولة والدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 2004، ص ص 54–57.

ملامح العلمانية في الإسلام:

إن هذا الطرح لم يكن مقبولا من جهة البعض على اعتبار أن الدين الإسلامي كان يحتوي على الصفات السياسية التي تعبر عن وجود دولة بداية من عهد النبي ﷺ فهو رسول وسياسي، فإن الدولة والمؤسسة من الإنجازات التي مارسها النبي محمد عليه الصلاة والسلام، فلا تنكر أن الدولة حديثة النشأة إلا أن صورها تحلق في العصر الإسلامي يمكن القول أن الدولة الإسلامية نشأت من باطن الدين فإن السياسة هي الدين ويقول المستشرق سانتيلان * (1355-1931) "الإسلام هو حكومة الله المباشر يحكمها الله الذي يرى شعبه دائما فالدولة في الإسلام تمثلها حتى الموظفون العموميون هم موظفون عند الله"[1]

إن الدين يعتبر في مقام الدولة فلم تكن الدولة هنا بمعناها الحرفي وإنما تشكلت صوريا انطلاقا من الدين الإسلامي فهي تخفي حقيقتها وراء سلطان الدين، ولم تكن غاياتها مقتصرة على الرسالة فقط وإنما غايتها بإصلاح الدنيوي بالديني الذي كان يعبر عن الدولة، ويمكن القول أيضا تأسيس الخلافة كان تأسيسا سياسيا دينيا فإن الشكل الدستوري قائم على النص القرآني وتعتبر الشورى ذات حكم سياسي نشهد قوتها الفكرية من الروح الدينية، إن الفكرة هنا لم تكن فكرة فصل الدين عن السياسة وإنما إخضاع الدين لمنطق السياسة.

وهذا الأمر يدعو إلى أن الواقع العربي الإسلامي هو واقع ذي صورة علمانية وهذه الأخيرة لا تقتصر على حقبة معينة، ولكن يجب التمييز بين علمانية العرب الإسلامي وعلمانية الغرب المسيحي فإن العصور بها الإسلامي في مجمل حقبته التاريخية لم يشبه

---

*سانتيلان: هو سانتيلانا دافيد باحث في الفقه المالكي ولد في تونس عام 1855 من أسرة يهودية ذات أصل اسباني، درس القانون ودرس الشريعة الإسلامية بمذهب مالك وربط العلاقة بين القوانين الأوروبية وعلاقتها بالدين الاسلامي ومن مؤلفاته: نظم الشريعة الاسلامية بمذهب مالك مع مراعاة المذهب الشافعي، وقد ظهر الجزء الأول عام 1926 وكتاب آخر مصادر الشريعة وتفسيرها وأيضا مختصر خليل، التشريع في المكان والزمان، أنظر، عبد الرحمان بدوي، موسوعة المستشرقين دار العلم الملايين، بيروت، ط3، 1993، ص ص 141–142.

[1]– محمد عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1988، ص 201.

التاريخ الأوروبي المسيحي ومنه لم تكن صور العلمانية ذات تماثل أو تشابه فإن العلمانية وصورها سجلت منذ ظهور الإسلام وتمثلت هذه الأخيرة في :

استقلال الأخلاق عن الدين:

إن من صرح هذا هم الأنبياء وقد دعوا لهذه الحقيقة التي ترى أن الأخلاق مستقلة عن الدين فالقيم والفضائل والرذائل منفصلة بذاتها عن التعاليم الدينية، أي أن الدين لا يعلم الناس الحسن والقبح بل وظيفتها الكشف عن هذه الأمور الحسنة محبوبة عند الله تعالى والقبح مبغوض لله تعالى هذا هو ما اكتشفه الأنبياء، فإن الأخلاق تتطابق تاريخيا مع الين في قيمتها إلا أنها لا تستند منطقيا إلى الدين[1].

وقد حث الأنبياء على التعقل فكان خطاب الأنبياء الحكماء والعلماء هو إذا تحركتم في أعمالكم فروق لعقولكم وبعيدا عن الطمع والأهواء فإننا نضمن لكم عملكم سيكون محبوبا عند الله، فإن أهم رسالة جاء بها الأنبياء هو تحرير العقل من أسر الأهواء، فهذه الرسالة لا تكن تنص على الفلسفة ولا على الحكم بقدر الحرص على الضمير العقلي والروحي ونداء الحرية والتحرر العقلي[2].

وترك الأنبياء العلم والتعليم والفلسفة للناس أنفسهم فإن الله وهي لكم العقل فتحركوا للكشف عن قوانين الطبيعة واستلهام الفلسفة والعلم يعفوا لكم وجربوا أو حاولوا تصحيح أخطائكم بالتجربة[3].

---

[1]– أنظر: عبد الكريم سروش، التراث والعلمانية، البنى والمرتكزات الخلفيات والمعطيات بمقر: أحمد القبانجي، دار الفكر الجديد، العراق، دط، ص ص 89–93.

[2]– شاكر نابلسي، الفكر العربي في القرن العشرين، ج2، دار الفارس، الأردن، ط1، 2001، ص 169.

[3]– عبد الكريم سروش، الثرات والعلمانية البنى والمرتكزات و الخلفيات والمعطيات، مرجع سابق، ص 94.

يشير هذا الموقف إلى أن النفس بطبيعتها نفس شرانية وشهوانية فإن التعقل وهو ضبط الأهواء فالإرادة لم يحث عليها الدين وإنما يكتشفها الإنسان أثناء صراعه بين حيوانيته وتعقله.

هذا الفعل يستطيع تشخيص الحسن والقبيح وهذا الذي يمهد إلى طريق السلوك نحو التقدم وهو الذي يستنبط الدين ويفهمه ويكشف عن أموره الغامضة.

إن الفكر الغربي بالرغم من تحرر العقلي الذي شوهه إلا أن بعض الفلاسفة من كان قد لمع لمثل هذا الطرح، ويعتبر إمانويل كا نط الفيلسوف الذي صرح بالتعقل عن طريق الاستعداد للتخلص من ذلك النزوع الإنساني الشرير وضبط ذلك النزوع، وقد شكل هذا الأخير عدة صور وهي ضعف القلب البشري وميله إلى الرذائل الشيطانية، استيطان النزعة الشريرة في النفس الإنسانية وكذلك حب الذات الفيزيائية، ويرى أن التعقل جاء من خلال الدين لكن الفعل هو المحور الإنساني لضبط هذه الميول.

أبو حامد الغزالي:

يرى أن الدين قد فتئ به إلى الفلاسفة لأنه لم يبصر بالعلوم العقلية وهذا ما جرى عند قساوسة في تبغيض العقل وقصوره في فهم النص الديني لأن العقائد الدينية موقوفة على بعض المفروضات التي لا أصل لها في العقل فالدين هو المركز الأسس وتكذيب كل من لا يصدق بها[1].

المعتزلة:

تعتبر المعتزلة فرقة ذات تيار عقلي وما يسمى بالاتجاه البياني على خلاف الاتجاه العرفاني الديني ولم يكن هناك إذ من سلام قادر على مواجهة الباطنية سوى العقل اللوغس

[1]– عبد الكريم سروش، الثرات والعلمانية البنى والمرتكزات و الخلفيات والمعطيات، مرجع سابق، ص 94.

وتأثرت هذه أيضا بالفلسفة اليونانية في محاولة جمعها لتفسير علوم الشرع فبلغت المعتزلة إلى تهافتها على كتب الفلسفة ... وظهرت مسألة في غاية الأهمية في مطلع القرن الثاني وهي قدم العالم ومسألة حرية الإرادة، وجيل آخر من المعتزلة رأى في مسألة خلق القرآن فإن الخلق يقصد به الله كما هو خير معناه أن الله يعلم أنه خير وعلى أن الله تعالى هو الذي بعث هذه الحركة.

الاتجاه العقلي والمنهج البياني الذي اعتمدوا عليه في فكرهم ما دفعهم على التركيز حول أهمية العقل وإدراجه في ثني العلوم النقلية وغيرها على اعتبار أن البشر يستطيعون التمييز بين الخير والشر بالعقل وقيل هذا الرأي في كونهم أن يمكن التمييز وبحيث أن تلك المعرفة لا تعتمد على الوحي ومن جهة أخرى أن ليس من المستطاع معرفة شيء عن الله إلا بواسطة الوحي.

أما من حيث السياسة فإنها أول من شكل أحزاب سياسية دينية في التاريخ العربي الإسلامي فقد كانوا في الوقت نفسه في ظهور تلك الصور العلمانية من حيث أنهم أخذوا العقل كفاتورة في تفسير الدين.

ونشير إلى أن الإمام حسن البصري * من الذين ساهموا في فصل الدين عن الدولة في قوله "تلك دماء طهر الله فيها أسيافنا فلا نلطخ بها ألسنتنا" ويقصد هنا أن رجال الدين يجب أن لا يخلطوا بين الدين والسياسة، فالدين ذو الثوابت أما السياسة فذات متغيرات فلا يجتمع النقيضان[1].

ابن رشد أب للعلمانية:

* أبو الحسن البصري: (642–728)، فقيه وإمام معتزلي من الذين عارضوا الحكم الأموي ومن من أنشأ الأحزاب السياسية في العصر الأموي.

[1]– دبلاسي أوليري، الفكر العربي مركزه في التاريخ، تر: اسماعيل البيكار، ، دار الكتاب اللبناني، بيروت دط 1956، ص 177–178.

إذا تمعنا في الفكر العربي وظهور النهضة نجد أن الفلسفة الإسلامية كان لها بالغ الأثر في تحول المجتمع من الظلمات التي عشعشت المساكن الأوروبية وقهرت الإنسان الغربي إلى فترة كانت بداية تاريخ جديد للعالم الأوروبي ومن بين الخصائص النهوضية وهي الترجمات اللاتينية والاهتمام بالفلسفة والعلم من خلال الاطلاع على الفلسفة الرشدية نسبة إلى ابن رشد *في العصور الوسطى بداية بإدخال الفنون العربية في الفلسفة السياسية، كانت أولى الترجمات لابن رشد لمشيل سكوت إضافة إلى ترجمة الكتب الطبية لهرمنُ الألماني وغيرهم من المترجمين [1] كان إدخال المتون العربية إلى الدراسات الغربية في تقسيم تاريخ العلوم والفلسفة في القرون الوسطى إلى دورين منفصلين فالأول يمكن للروح البشري له والثاني علم القديم فقد ترجمت كتب ابن رشد المؤلفة له وترجمة الكتب القديمة التي ترجمها ابن رشد وهي الكتب اليونانية وخصوصا أرسطو كما شهد في تلك الفترة صلة وثيقة بين الأوروبيين والمسلمين واستعطاب الكتب القديمة لجل الفلاسفة العرب من طب وفلك وفلسفة وفيزياء، ومن التأثير الرشدي على الفكر القروسطي أصبح ما يدعى على الرشدية اللاتينية، وكان مشيل سكوت أول من أدخل ابن رشد على اللاتينيين[2].

يشار أن ابن رشد قد مهد للتنوير بطرقة غير مباشرة في تحقيق صورة علمانية والرغبة في بناء دولة مدنية، وقد ظهرت هذه الفكرة الرشدية في القرن الثاني عشر، يذكر ليمان أوليفر في كتابه عن ابن رشد وفلسفته أن التنوير عنده تأسست بداية من التفرقة بين الدين والفلسفة فإنهما أسلوبين لهما مقاربة لقضية وجود العلمانية في محاولة الفصل بين

---

* ابن رشد: هو محمد بن أحمد بن محمد بن رشد ويلقب بالوليد من مدينة قرطبة ولد سنة 1126 من مؤلفاته العبرية المترجمة كتاب الكليات في الطب، تلخيص تسع مقالات من كتاب الحيوان، تلخيص السماح الطبيعي، شرح الكيمياء والعلم، ومن مؤلفاته الأصلية تفسير ما بعد الطبيعة، شرح كتاب البرهان، كتاب النفس وهذه ليست لها ترجمات ومن مؤلفاته العربية تهافت التهافت، فصل المقال، الكشف عن مناهج الأدلة عن عقائد الملة، أنظر: عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية، لبنان ، ط1، 1983، ص 12.

[1]– أنظر: أرنست رنيان، ابن رشد والرشدية، تر: عادل عنبر، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، د ط، 1975، ص 213.

[2]– أنظر:أرنست رنيان، ابن رشد والرشدية، تر: عادل عنبر، مرجع سابق، ص 221.

الفلسفة والتي تمثل العقل الإنساني والدين ذا مصدر إلهي [1]، إن فلسفة ابن رشد تأسست بالدرجة الأولى على العقل انطلاقا من فلسفة اليونان هذه الأخير ما دفعته ليتبنى التيار العقلي الذي أتاح له تلك الصلة الإيجابية للعقل والفلسفة وكانت دعوته هو الدفاع عن هذه الفلسفة في ضرورة دمجها ودخولها مع الشريعة (الدين) في نسيج واحد ويرى أن تدخل الفقهاء وعلماء الكلام على الحياة الفكرية ومن ثم على الحياة السياسية وأدرك أن هذا التدخل هو سيطرة على علماء الكلام هو سبب تدهور بلده واهتدى على هذا المنهج الذي يفصل بين العقل والنقل، خصوصا أن الفكر الديني كان مقتصرا على العناية بالعقيدة دون الاستعانة بالفلسفة، ويرى ابن رشد أن هذا الفصل لا يتحقق إلا بالفلسفة الحقة ويقصد بها فلسفة أرسطو باعتبارها هي الشرح والتفسير والتلخيص والتزام الفكر الديني بالمنهج الفلسفي.

ويؤكد ابن رشد على هذا بان فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر إلى الموجودات واعتبارها من جهة ولادتها على الصانع أعني من جهة ما هي مصنوعات فإن الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة صنعتها.

وهنا من خلال النظر في الفلسفة وعلوم المنطق *والشرع ومن هنا فإن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به، وذلك ما ذكره الله تعالى في كتابه "فاعتبروا يا أولي الأبصار" وهذا وجوب على استعمال القياس** العقلي والشرعي معا[2].

---

[1]– أنظر: منصور بن تركي الهجلة، هل كان ابن رشد الأب المؤسس للعلمانية؟ نقد محاولات البحث عن الجذور العلمانية في التراث الإسلامي، منتدى العلاقات العربية الدولية، ص 4.

*علوم المنطق أو علم المنطق: أجزات المنطق الثمانية، المقولات والعبارة والتحليلات الأورو الثانية والجدل والفلسفة والخطابة واسفر: أنو القياس وهي خمسة: القياس البرهاني: الجدلي، السوفسطائي، الخطابي، أنظر، ابن رشد، فصل المقال، في تقرير ما بين الحكمة والشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998، ص 52.

** القياس: استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه "هو قياس العقلي المنطقي (القياس العقلي)، انظر، ابن رشد، فصل المقال، مرجع نفسه.

[2]– أنظر: ابن رشد، فصل المقال، مرجع سابق، ص ص 85–86.

إن الفترة التي عاش فيها ابن رشد هي فترة استنارة العرب من خلال استقطاب فلسفات اليونان والروم مما نتج عنها تزعزع في الحركة الدينية، واختلاف في التأويلات النصية القرآنية، فلم يكن الفقهاء وعلماء الدين نصيبا من العلوم العقلية على أساس أنهم اقتصروا على المنهج الاجتماعي في تفسير النص الديني ولم يستطع هذا المنهج بألا يكون مقنعا للناس، مما أدى إلى الزجر بهم وتوبيخهم وقمع ضلالهم.

ونرى ابن رشد من الذين تبنوا هذا العلم العقلي إلا أنه لم يستغني على العلم الديني فهو محاولة توفيقية بين الشريعة والفلسفة ولا يمكن فهم الدين والاجتهاد فيه إلا من خلال تبني العقل كمنهج شارح لذلك المجاز القرآني، ويعتبر أن التأويل النصي هو ما كان سبب في اختلاف الرؤى الدينية وظهور الطوائف والصراع فيما بينها.

يقول ابن رشد في هذا الصدد "فإن النفس مما تتخلل هذه الشريعة من فهواء الفاسدة والاعتقادات المحرقة في عاية الحزن وبحاجة ما عرض لها من قبل من ينسب نفسه إلى الحكمة: فإن الأذية من الصديق هي أشد من أذية العدو، أعني أن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة"[1]

ومن هنا يرى ابن رشد أن عملية التأويل ليست سوى خطة سياسية للسلطة فهي ممارسة سياسية بواسطة الدين، على أساس أن ذلك التأويل كمنهج ليس لعامة الشعب وإنما للأولي العلم والفقه، ويقول أيضا أن ما نتج عن التأويل تلك الظروف الطائفية والنزاعات الدينية في التفسير القرآني.

يعتبر ابن رشد نموذج لصورة العلمانية في الفكر العربي الإسلامي الكلاسيكي قد فتح لنا باب التقدم والاستنارة في القرن الثاني عشر المؤسسة على العقل والدفاع عن الفلسفة خاصة في وسط الظروف التي عاش فيها ابن رشد في كتبه الشهير فقد عانى هذا الفيلسوف

[1]– ابن رشد، فصل المقال، مرجع سابق، ص 19.

من أزمة حضارته وسبب هذا الموقف العقلي لابن رشد خل في معارك فلسفية ضد الفقهاء في عصره ولهذا فإن ابن رشد فلم بين موقفه موقف المغترب عن حضارته وإنما موقف المستشرق فيها وحماسة الفلسفة التي تقوم على العقل، يفضح لنا أن الخطاب الفلسفي الرشدي كان خارجا من البيئة الفكرية التي عاش فيها وفي ظروفها الثقافية المختلفة.

واستمرت الرشدية في الحضارة الغربية وقامت على أساسه الكثير من الثوابت الفكرية ويوضح أنها أن ابن رشد التي كانت له سلسلة طويلة من التلاميذ لدى اليهود والنصارى مدة أربعة قرون والذي برز اسمه في الذهن الإنساني، يؤسس له مدرسته عن مواطنه وهو أشهر العرب الفلسفيين قد جهل من قبل أبناء دينيه[1]

العلمانية في الفكر العربي الحديث:

إن بوادر العلمانية الغربية قد ظهرت في العلمنة الإدارة العثمانية عندما بدأت الدولة العثمانية بإعادة تأسيس تربوي وثقافي وقانوني تقوم على محاولة تفتيت المستويات الوسطية ما قبل المدنية القائمة على النسب سواء الانتساب الجغرافي أو اللغوي أو القومي[2].

نشأة العلمانية الغربية في مصر عام 1948:

يرى المؤرخون والمحدثون أن أول ظهور للعلمانية كان في مصر مع حملة نابليون بونابرت تعبيرا عن روح الثورة الفرنسية التي اتخذت لها رافضا للدين وفي هذا الصدد قال الجبرتي من خلال وصفه للحملة الفرنسية "لا يتدينون بدين أو يقولون بالحرية والمساواة"، "إنهم لا يتفقون على دين فكل واحد منهم يدعو دينا يخترعه بتحسين عقله".

وقد أطلق عليهم جمال الدين الأفغاني بالدهريين أو الطبيعيين وذكرهم لمصطلحهم الغربي التبشيريين وهم الذي يقتصرون على فهم الوجود بالطبيعة المتطورة.

---

[1]– انظر عزمي زكريا أبو العز، الفكر العربي الحديث، دار المسيرة، عمان ، ط1، 2012، ص ص 66–67–68.

[2]– أنظر: شاكر نابلسي، الفكر العربي في القرن العشرين، ج 2، مرجع سابق، ص 173.

ووصف أرلوند كويني عهد علي بأنه كنابليون مثله مثل تلك الأقلية التي غيرت مجرى التاريخ[1].

إن البعثات الخارجية التي أقامها محمد على فرنسا مما ذهل رفاعة ا لطهطاوي أحد مبعوثي هذه الرحلة من الازدهار والتقدم الذي شهدته فرنسا، فكانت العلمانية أحد مقاصد الطهطاوي في بناء لغة جديدة وحديثة حول قضايا الحرية والمساواة والليبرالية والتمدن والتسامح

والعدل كما شارك هذه النهضة خير الدين التونسي الذي دافع عن منجزات الفكر الغربي العلمية والاجتماعية والسياسية على أساس أنها تنتمي إلى دائرة المناخ البشري[2].

فرح أنطوان

إن مساندة فرح أنطوان* للفكر النهضوي ما جعله ينجز ثورة في الدفاع عن العلمانية ومحاولة التعلم من النهضة الأوروبية، فهو قد أرجع بنا إلى اللغة السياسية القديمة وإعادة تحديثها على الساحة الفكرية في العقدين الأخيرين وقد وضع كل مكاسب التاريخ السياسي العربي في خانة التغريب** استطاع فرح أنطوان أن يحدد لنفسه مسلكا جديدا في طرح فكره بطريقة سلسة واضحة على خلاف أفكار الأفغاني ومحمد عبده وخير الدين التونسي[3].

---

[1]– سيد أحمد فرج، جذور العلمانية، الجذور التاريخية للصراع بين العلمانية والاسلامية في مصر، الوفاء للطابعة والنشر، مصر، ط3، 1987، ص 281.

[2]– البشير ربوح وآخرون، في سؤال العلمانية الاشكالات التاريخية والأفاق المعرفية، مرجع سابق، ص 166.

* فرح أنطوان (1899–1909) مفكر عربي لبناني مسيحي من مؤيدي العلمانية وداعية للنهضة العربية، أفكاره كانت باسم الجامعة العثمانية في الإسكندرية يوم 15 مارس.

** التغريب: وهي أخر كلمتين ذكرهما سيمون وقد كتب فيها حول ارتقاء العلوم ذا ميول اشتراكية، انظر عزمي زكريا ابو العز، مرجع سابق، ص 52.

[3]– كمال عبد اللطيف، التفكير في العلمانية اعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي، رؤية للنشر والتوزيع القاهرة، ط1، 2007، ص 147.

إن هدف أنطوان كما يقول أنه "كان هدفه السياسي سببها بهدف التشغيل وذلك أنه توخى وضع أسس دولة علمانية يشترك فيها المسلمين مع المسيحيين على قدم المساواة التامة" ويقول "أن العالم لم يتغير فالدولة الحديثة لم تعد قائمة على الدين بل على أمرين الوحدة الوطنية وتقنيات العالم الحديث"[1].

كان فرح أنطوان من بين الذين احتضنوا الفكر العربي مما أثار فيه الحماس الشديد في محاولة تغيير الوضعية العربية فكان موسوعيا في ثقافة الغرب من العلوم والتقنيات والسياسة وأسلوبه الخيالوجي الغربي في التراث العربي يهدف إلى تعزيز معارفه وتعزيز مشروعه العلمي.

إن الفكرة الأساسية والسياسية التي طرحها فرح أنطوان أنه العالم العربي يعاني من مشكلة وهي التي كانت سببا في تدهوره وهي مسالة القومية الشرقية: وخصوصا بين الديانات المسيحية والإسلامية وتمسكها بالأيديولوجية الطائفية ومن هنا أراد أن يصل إلى صياغة كائن سياسي يعيش الجميع في ظله من مسيحيين ومسلمين على قدم المساواة ضمن مبدأ الحرية الدينية والسياسية، حيث يقول في هذا العهد: "إننا لا نستطيع حل مسالة العالم العربي دون أن يتحد ما هو مسيحي بما هو مسلم وخصوص بتوفر الحرية التامة والعدالة"[2].

فصل فرح أنطوان بين الجماعة القومية والجماعة الإسلامية وقدم الجماعة القويمة بدل الإسلامية التي لم تكن محبذة لديه على ما يحتضن هذا المفهوم من النرجسية الإسلامية الشرقية ويرى أنها ترتكز على الدين وتعمل في نشأت المجتمع. [3]

---

[1]– سفر عبد الرحمان الحوالي، مرجع سابق، ص 30

[2]– نقلا: سمير أبو حمدان، موسوعة عصر النهضة، فرح أنطوان وصعود الخطاب العلماني، مكتبة المدرسة، دار الكتاب العالمي، لبنان، دط، 1996، ص 95.

[3]– أنظر: مرجع سابق، ص 96.

بناء فصل الدين عن الدولة:

نظر فرح أنطوان في فصل السلطة الدينية عن المدنية أمر يجب البلوغ إليه حيث أنه من دعاة هذا الموقف ويبرر عن هذا الموقف ويقول "إن غرض الأديان تعلم الناس عبادة الله وحثهم على القضاء وإصلاح شؤونهم بالطرق المذكورة في كتبها" أما غرض الحكومات فهو يحفظ الأمن بين الناس أي حفظ حرية كل شخص ضمن دائرة الدستور فالشخص في هذه الحالة هو حر مطلق.

إن هذا الفصل يحقق مبدأ المساواة بين أبناء الأمة وألا شيء تلك الأيديولوجية الدينية الإسلامية لغرض الوصول إلى أمة واحدة على قاعة تأسس سلطة منية خارجة عن عقائدهم أو مذاهبهم وأيضا عدم تدخل السلطة الدينية في الشؤون الدنيوية فوجهة نظر أنطوان في السبت عن أنه شرع لتدبير الآخرة لا لتدبير الدنيا، وقد دافع فرح أنطوان على مبدأ الحرية في مجال الفكر والعقيدة وهو من مؤسسي الإخبار الليبرالي الرادكالي في الخطاب السياسي العربي[1].

يفضي فصل الدين عن الدولة في نظر أنطوان إلى حصول على كل ذي حق حقه فإن مبدأ العلم هو السبل الوحيد إلى تقدم المجتمعات وعمرانها وفي هذا السياق يرى أنطوان أن في المجتمعات البدائية كان الدين يلعب دورا حاسما في ترشيد البشر أما الآن فحالة المجتمعات باتت بحاجة ماسة على العلوم بأنواعها لهدف التطور في الدين وحده لا يلغي للأمة ويقول: "أن الأمم بعد تمدنها وتكونها لا تتوقف على الدين بل على العلم" ولكنه كان رافضا للفكر المادي الذي طغى على فكرة الخلاق وأدى إلى الخرافة والنزوح الديني.[2]

---

[1]– أنظر: مراد زوين، جدال محمد عبده وفرح أنطوان بين التسامح وفصل الدين عن الدولة، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، بيروت، ط1، 2015، ص110

[2]– ريم منصور الأطرس، العمانية، مداد مركز دمشق للأبحاث والدراسات، سوريا، سلسلة أوراق دمشق، العدد 3، ص 111–114.

إن هذا الفصل الحاسم بين الدين والدولة قدم أنطوان مجال العقل في إعادة بناءه للعالم الإسلامي وخصوصا تلك الإطلالة على الفكر الغربي المتشبع بالعقلانية ولا ننسى أن فرح أنطوان لم يمهل الفكر الإسلامي الكلاسيكي وخصوصا فلسفة ابن رشد والتي فتحت المجال لإعادة النظر عند فرح أنطوان في مسألة النهضة العربية.

إن مسألة الشريعة والعقل قد اعتبارها مسألة تبناها ابن رشد من خلال منهج عقلي خالص قد صاغ أنطوان هذا المنهج وتبناه من خلال فصل الدين عن الدولة وأن الدولة من الخصائص العقلية حفل للدين فيها وهنا فصل فرح أنطوان بين ما هو وجداني وما هو عقلي وهم الأمر إلى الدين مكانته الغلب أما الدولة فتأسيس على مبدأ العقل وهو المشرع لها لا الدين وهذا الأخير ذي خصوصية شخصية ذاتية[1].

كما فصل بين الحياة الدنيا والدين فالدنيا تعمر على أسس عقلانية أما الدين فهو يختص بالجانب الروحي للإنسان فان طرح أنطوان قد فصل فيما فصل ابن رشد بين العرفاني والبياني. الأول صوفي منطلق من الدين والثاني برهاني منطلق من العقل.

اتخذ فرح أنطوان من ابن رشد فلسفته ومرجعيته الفكرية التي ينطلق منها في مشروعه الفكري والحضارة في موازنة النظرة الشرقية التي تهدف إلى روح النهضة.

ليبرالية فرح أنطوان وسلفية محمد عبد

لقد تناظر كل من محمد عبده وفرح أنطوان حول مسألة العلمانية ومسألة فصل الدين عن الدولة من خلال فكرتين متناقضين من حيث المبنى خصوصا وأن التاريخ العربي الإسلامي هو من دفعنا لطرح مناظرة بين محمد عبده وفرح أنطو ان إن موقف أنطو ان يهدف إلى تشكيل نسق عام يمثل في أن جميع الأديان إنما هي دين واحد الذي ينبثق منه مبدأ

[1]– أنظر: فرح أنطوان، ابن رشد وفلسفته، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر، دار الفارابي، بيروت، ط 2، 2001، ص 103

العام الواحد وهو الأخلاق فهذه الأخيرة هي القيمة الأساسية لتجليها في البشر أما الشرائع الدينية فلا قيمة لها بحد ذاتها [1]. على أساس أن الطبيعة البشر من حيث الحقوق والواجبات وفي نظر جميع الأديان هي على مبدأ موحد وحتى الذين لا يتدينون بدين فهم لا تختلفون عن غيرهم في الطبيعة وعلى هذا الأساس فان من مبادئ العلمانية هو التسامح والانفتاح. يحاول أنطوان الفصل بين الجوهري والعرضي فالأول عام وهو مجموعة المبادئ أما الثني فهو خاص وهي الدينية.

إن الخطاب الأنطوني العلماني لم يكن خطابا أيديولوجيا يعبر عن الحساسية المسيحية النصرانية وقد شكلت هذه الرؤية المشرقية مناظرة بين أحد مسلم واحد مسيحي باعتبار أن الأول هو محمد عبده ولعلها من ابرز التناظرات الفكرية في العقل الإسلامي، وتجلب هذه المناظرة رأي فرح أنطوان في أن المسيحية هي الديانة الأكثر تساميا من الإسلام وهذا الأخير هو دين تعصب والدليل على ذلك كما أشار فرح أنطو ان نحو ابن رشد حيث قال أنطوان "أما ابن رشد الذي أهين كل تلك الإهانة فإنه لا ينكر شيئا من أصول الدين كما تقدم ولكنه نظر بعقله في الكائنات وبشر فلسفة لسواه فقامت قيامهم عليه"[2].

والرأي الآخر الذي رأى في سماحة الدين الإسلامي بالرد على الرأي الأول بالقول إن الدين الإسلامي وكان أكثر تسامحا من الدين المسيحي، فهل رأيتم في تاريخ الدين الإسلامي علماء نكروهم على قيد الحياة... وهذا احتراما للدين والطابع الإسلامي بالمحبة فنحن مع مبادئنا الدينية وثانيا كل من يدخل في مذهبنا يكون أخا لنا[3].

*محمد عبده: مفكر عربي مصري، أحد دعاة النهضة العربية إلا أنه كان سلفي المذهب اعتبر الشريعة الاسلامية. هي دولة الاسلام.

[1]– عبد الزراق و محمد عبد الجبار، الديمقراطية بين العلمانية والاسلام، دار الفكر، دمشق، ط1، 1999، ص ص 55–58.

[2]– أنظر: مراد زوين، جدال محمد عبده وفرح أنطوان بين تسامح وفصل الدين عن الدولة، مرجع سابق، ص 4–6.

[3]– أنظر: المرجع نفسه، ص 6–8.

إن محمد عبده يعترض فصل الدين عن السلطة. وقد استغرب هذا الأمر في فرح أنكون ففي نظر محمد عبده أن الملك الذي يحكم لا يمكن التجرد من دينه والأجسام التي يدرها الحاكم هي نفسها التي تشكلها الروح ويذكر في هذا الصدد: "كيف يتسنى للسلطة المدنية أن تتغلب على السلطة الدينية ويقف بها عند حدوده و السلطة الدينية هي الله التي تمد نفوذها بتلك القوة إلى أعماق قلوب الناس، نعم هذا الفصل يمهل إلى التسامح لو كانت الأبدان أن التي يحكمها أن تأتي أعمالها على حدة مستقلة عن الأرواح التي تحيا بها والأرواح تأتي أعمالها بدون الأبدان"[1].

فيرى محمد عبده معارضة للعلمانية أن الحكومة الإسلامية يجب أن تكون سورية ملتزمة بالشريعة الحقة، ويقصد الإسلام مد حكومته معينة توافق شروط الدين الإسلامي ولم يكن الدين الإسلامي شأنه شأن الدين المسيحي الكنيسي وأكد على هذا الرأي حيث قال "إننا مسلمون فأن الشريعة وحدها مكملة لوفية حاجات طلاب العدل في كل زمان ومكان، فيجب المحافظة عليها وائتمانها من أن تنقضي عليها الدنيا فان الله هو الذي يكفل برفعه هذه الأمة"[2].

شبلي شميل

يعد شبلي شميل* من مؤسسي النهضة في القرن التاسع عشر ذا منهج عقلي مادي كونه متأثرا بالعقلية الغربية صاحب المذهب المادي المؤثر بالفسلفة الداروينية**

---

[1]– عبد الله هداري اللبيرالية وتمثل الحرية عند الرواد النهضويين، ضمن دراسات مؤمنون بلا حدود، ص 8.

[2]– محمد عمارة، المنهج الاصلاحي للامام محمد عبده، مكتبة الاسكندرية، دط، 2005، ص ص 115–124.

*شبلي شميل: (1856–1897) أحد رجال الفكر الحر والثروة على الجمود والتقليد وزعيم فكرة التطور والنشوء الفكر العربي والراعي إلى التحرر في الشرق العربي، قضى حياته في البحث عن الحقيقة العلمية والمجاهرة، واشتغل في الطب والصحافة من مؤلفاته، آراء الدكتور الشميل، شرح مختصر على مذهب داروين، فلسفة النشوء والارتقاء أنظر: عزمي زكريا أبو العز، مرجع سابق، ص 51.

* الفسلفة الداروينية هي كلمة منسوبة إلى داروين (1731–1820) وهي فلسفة علمانية كمونية تقترن هذه الفلسفة بالتطور عن طريق الاصطفاء الطبيعي ويغلب عليها عنصر الصراع على البقاء، أنظر: wikipedia.org,18.37

قد تضمن شبلي شميل في أولى مراحل فكره بالدين من منا حي مختلفة باعتباره رائد لفلسفة وتاريخ و سيوسيولوجية في الدين في الشرق العربي الحديث، عالج شميل أصل الأديان مستعينا بالداروينية مجرد انقست مما هو ديني[1].

يرى الشميل أن الإنسان يمكن قوام شأنه وصلاح حاله دون الديانات مما يجب أن يكون لاشك فيه بلا لا يصلح حال الأمة إلا كلما ضعف فيها شوكة الديانة. ولا يقوى شأن الديانة إلا كلما انحط شأن الأمة ولا يسع إنكار ما للديانات من الواقع العظيم في تقدم الأمم"[2].

حيث يقول: "فترى أني لم أتعلم في مباحثي نفي الديانات لغرض ما في النفس ولم أنفها بكلام الفئة جزافا، وبرأي فلسفي خاص كثيرون ممن يرفضون تفسير الدين بالعلم لكن لا يندثر راعهم وتنكشف أن كل منهم بذهب فهي بمذاهب خاصة وكل منهم على هواع"[3].

قد صاغ شبلي شميل الدارونية منهجا له في تفسير الظواهر الإنسانية والطبيعة على أساس أن الإنسان ظاهرة طبيعة في الفلسفة الدارونية، حاول شميل نطبق هذا المنهج في دارسة الأديان هي متنوعة إلا أنها من أصل واحد كما جاء في كتاب تشارز داووين "أصل الأنواع"

فإن نظرية الارتقاء ونشوء يمكن تطبيقها في جميع الظواهر وبهذه النظرة تستطيع تفسر الأديان وكون لها أصل واحد فهي متشابهة وخصوصا الديانة البوذية فهو يرى أن الدين وسيلة ذا أهمية بالغة في المجتمع في تحسين أحوال الناس فالدين ليس عدو والشميل

[1]– أحمد ماضي، النماذج العلمانية في الفكر العربي الحديث والمعاصر، دار الشروق، ط1، 2005، ص 52.

[2]– شبلي شميل، فلسفة النشوء والارتقاء، دار بن رون عبود، ط1، 1983، ص 29.

[3]– شبلي شميل، أراء الدكتور شميل، هنداوي، القاهرة، دط، 2012، ص 316.

وإنما العدو والأكبر له هم رجال الدين وقد شن حمله شعراء عليهم وحملهم ما هو سلبي وكل ما وصل إليه العالم العربي من انحطاط[1].

وفي نظره أن لولا الثورة الدينية التي أقامها لو ثر لا يعلم إلى أنه حركة كان الإنسان قد انحط في أوروبا فهذا المذهب أقل تقيد للعقل من المذاهب الأخرى، لقد أجرى الشمل مقارنة بين أوروبا قبل الثورة اللوثرية وبعدها فان النهضى التي حصلت في أوروبا في الصناعة ، الفلاحة وغيرها من أشكال التقدم إنما مردها تلك الثورة الدينية التي فكر العقل من بعض قيوده.

حيث قال "وعندي أنه لولا الثورة الدينية التي آثارها لوثر لا يعلم إلى أي حركة كان الإنسان قد انحط في أوروبا فهذا المذهب أقل تقيد العقل من المذاهب الأخرى"[2].

أصر شبلي شميل حماسته على فصل الدين على الدولة كما أنه تنبأ بأن دور الملوك ذوي الحكم المطلق والشمولي سوف ينتهي تماما في أوروبا بعد التطور الذي وصلت إليه.

يسعى الشميل في الخطاب العلماني توسيع مبدأ الديمقراطية ومن الذين ألفو ووفقوا بين الديمقراطية الغربية والشوري الإسلامية في إصلاح الخطأ بنظام الحكم لمشاكل الاستبداد السياسي، ودعى إلى علمنة المجمع العربي وفصل كل دين عن ما هو دنيوي[3]

ويرى الشميل أن من مميزات العلمانية أنها تأثرت بظهور العلم وهو الذي كان الخاصية الأساسية في علمنة المجتمع الغربي، درس العلم في بدايته متمركز حول الطبيعة والمادة على خلاف الروح التي سادت في العصر الوسيط، ويرى بأن ما دام العلم يكتفي بتفسير الطبيعة وأن تلك القوة الطبيعة ذات مصداقية حيث أنها ثابتة في تحقيق تفسير ثابت

---

[1]– شبلي شميل، أراء الدكتور شميل، مرجع سابق، ص 316.

[2]– أنظر: شبلي شميل، فلسفة النشوء والارتقاء، مرجع سابق، ص 143.

[3]–أنظر: ريم منصور الآطرش، مرجع سابق، ص 19.

للطبيعة وسائل كائناتها فهو كافي لتفسير كل مظاهر الحياة فلا داعي لتدخل قوة غريبة لا يدل عليها العلم ولا هناك دليل فليس ولا يبدر لوجودها[1].

سلامى موسى

يرى سلامى موسى* في الدين والسياسة وهو أن الدين من العلوم المعنوية وحتى الاجتماعية منها والآداب على العلوم المادية قد تطرق بحرية للتفكير وعلى هذا فان العلوم المعنوية هذه لن تتطور إلا بفكرة الحرية، ولن ترتقي السياسة والاجتماع أو الدين حتى تشملها الحرية شمولا تماما و يرى سلامى موسى أن الخليفة هو مصدر السلطات الدينية والمدنية لجميع الأمم الإسلامية وهو من حيث الانتخابات يشبه البابا وكلاهما ينتخب والبيعة هي الشكل الذي عرفه المسلمون، لتقرير الانتخاب ويقال لها القرعة عند البابا[2].

التسامح في الإسلام:

يرى سلامى موسى أن من أحسن الكتب التي فرضت في اللغة العربية هو كتاب ابن رشد وفلسفته الذي ألفه فرح أنطوان[3].

تبرير الحرية الفكرية

لا يبدو سلامى موسى تدخل الحرية الفكرية في الحكومة ومنعها للناس حرية سوى حقها في الدفاع عن النفس وحماية الجمهور ولكن إذا كان الأذى مقدرا في المستقبل البعيد

---

[1]– شبلي شميل، آراء الدكتور شبلي شميل، مرجع سابق، ص 13.

* الشيوعية: cumremisme: كلمة ظهرت في عام 1840 في الغرب تعبر عن مجموع أفكار و عقائد اشتراكية ماركسية تنادي بضرورة وإقامة المشاعة وأهم الحركات الشعبية التي حملت شعارات الشيوعية، الحركة النابورية حركة الفلاحين الألمان ومن زعمائها كارل ماركس، تومانس مونز، انظر عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، ج 3، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، دط، دس، ص 534.

[2]– سلامى موسى، حرية الفكر وأبطالها في التاريخ، أوراق الهلال، مصر، دط، دس، ص64.

[3]– المرجع نفسه، ص 193.

ولا يصح للحكومة إلا أن تتدخل فليس للحكومة مثلا أن تمنع خطيبا يتكلم عن فوائد الشيوعية وأفضليتها للنظم الحاضره[1].

الديمقراطية:

يقول سلامى في كتابه اليوم والغد أن الكثيرين من المؤرخين الاقتصاديين مثل كارل ماركس وغيرهم حاولوا أن يردوا تطورات الأمم وارتفاعها وانحطاطها إلى عوامل اقتصادية ونتج عنها حالة نظام طبقة اجتماعي وحالة تدهور عمالها والحقوق السياسية التي يحصل عليها كل فرد وقد تمخضت عن هذا النظام الديمقراطية وبدأنا بتلفظ به واشركا به إلى مسألة العمال وأن بعض وأحكام آراء بكل عن تأثير الذرة وهو بأنه معروف في مصر فان موقف بكل أن الحضارات الأولى كانت زراعية على ضفاف الانهيار ويريد القول هنا أن العامل الزراعي هو قاعدة التطور الاقتصادي وبالتالي زيادة في الحقوق والواجبات وإذا انعكس كما هو الحال في مصر فان المتاح هو أيضا له دوره في عملية التطور فإذا كانت الديمقراطية في حاجة إلى أن يحافظ عليها في أوروبا نهي أحوج عندها إلى هذه المحافظة[2].

المبحث الرابع: آراء في العلمانية في الفكر العربي المعاصر

إن العلمانية مشروع متعدد القيم والمفاهيم والصياغات، مجمل دلالات وتفاسير عديدة ومختلفة حيث اقتحم على كل مجالات الحياة الدنيا، وخصوصا في الفكر العربي الذي امتاز في بوادر ظهور العلمانية فيه من خلال تبني الطرح النهضوي ومن جملة المفكرين الذين تبنو العلمانية كمشروع نهضوي اتصفت نهضتهم بالتأسسية ومحاولة فرض جملة من القوانين العلمانية الغربية ودمجها في المجتمع العربي، انتقلت هذا المفهوم من النهضة إلى المعاصرة

[1]– سلامى موسى، حرية الفكر وأبطالها في التاريخ، مرجع سابق، ص 64.

[2]– أنظر: سلامى موسى، اليوم والغد، منتدى سور الأزبكية، مصر، ط1، 1968، ص 135.

وأصبحت العلمانية تحت معالجة فكرية نقدية، تتضمن خطابا يتواجه مع بعض الصعوبات التي تتجلى في الصراع بين الخطاب الإسلامي والعلماني.

ومن هذا المنطلق نتج عن هذا الخطاب في تباين حول تحديد صياغة لمفهوم العلمانية في الفكر العربي المعاصر كونه مفهوما ذا جذور عريضة ومفاهيمة متشابكة فان العلمانية كتفكير فلسفي في الفكر العربي المعاصر هي سيرورة مفاهيمية متدفقة المعاني وقد وضح بعض المفكرين المعاصرين أداء حول هذه المسألة.

محمد أركون

يعد أركون* أحد أهم المفكرين المعاصرين في دراسة التراث العربي الإسلامي وخطبات الإسلام الحديثة و المعاصرة، انطلاق من منهجية نقدية تحليلية في تفسير وتصحيح النظر إلى علاقة الإسلام بالغرب

إن الممارسة المنهجية النقدية قد دفعته إلى دراسة الخطاب الإسلامي دراسة منطقية علمية فهو بداية خص أركون بدراسة العقل الإسلامي ووصفه على أنه عقل ينص على الإيمان بالوحي يهدف إلى تقوية العقل البشري وتنويره وهدايته وإذا ما تبع طريق الإسلام فهو سوف يظل هذا النوع من التفكير الانطولوجي يوحي إلى وجود أصل الهي للعقل، فان عمليات التفكير هذه مستوحاة من الحديث النبوي" إن الله تعالى ما خلق العقل قال له قم، فقام، ثم قال فقعد..."، فإن العقل الإسلامي هو عقل خاضع لكلام الله فأن الفكر الإسلامي منحدر من التاريخ الإلهي والديني المتجسد في النص اللغوي حتى يتسنى للعقل إدراكه ومعرفته وهذا هو العقل الإسلامي [1]. أما عن كلمة إسلامي فهي الخضوع الاستسلام يرى أركون أنه لا يجوز أن نعني بالإسلام الاستسلام كما هو وارد في الترجمات الفرنسية وإنما الإسلام،

*محمد أركون: (1934–2010) مفكر وعالم اجتماع وناقد جزائري، يتضمن فكرة مشروعه الغد مع الإسلاميات التطبيقية.

[1]– أنظر: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي في العربي، الدار البيضاء، ط2، 1996، ص 65.

والمسلم ليس مستسلما أمام الله وإنما يشعر بلهفة الحب نحوه تعالى وبحركة الانتماء إلى ما يقترحه عليه الله. وهناك معنى آخر وارد في اللغة العربية و"هو يسلم المرء ذاته بكليمتها إلى الله"، يرى أركون هذا المفهوم موافقا تماما مع الاستخدام الذي يوظفه القرآن في الأصل[1].

الممارسة النقدية عند محمد آركون

إن المنهجية النقدية أو ما يعبر عنها آركون بدراسة ابستمولوجية للتراث والخطاب الدين من وجهة علمية إنه موقف جديد في الخطاب الإسلامي المعاصر من خلال تطبيق آليات وأدوات العقل المستقل عن مسلمات اللاهوت الديني النقدية أو ما يعبر عنها آركون بدراسة ابستمولوجية للتراث والخطاب الدين من وجهة علمية إنه موقف جديد في الخطاب الإسلامي المعاصر من خلال تطبيق آليات وأدوات العقل المستقل عن مسلمات اللاهوت الديني ومن خلال وضع الظاهرة الدينية ظاهرة تاريخانية انتروبولوجية ودراسة الظاهرة القرآنية من طقوس وعقائد من اختصاص الانتوغرافيا[2].

يعتبر أركون الدين علم يتجلى ضمن الممارسة النقدية الابستمولوجية وهو ذا منحنى فينومونولوجي ظاهري غير لاهوتي، فقد أنتقد أركون الخطابات الإسلامية المعاصرة وعلاقتها بالإسلام، فهو انتقد العقل الإسلامي عبر مفهوم اللامفكر فيه ويقصد به الممنوع أو المستحيل للتفكير فيه أو دراسته وهو الدين وهنا يتم نقد العقل الديني من خلال العقل الإسلامي.

فدراسة الدين باعتباره ظاهرة تتجلى في تجربة الشخص المباشرة وهي دراسة وظيفية لضبط بنيتها وموضوعيتها فان دراسة الدين من هذا المنحنى بعض النظر عن زمانها ومكانها أو انتمائها، فان الدين في نظر أركون هو بعيد عن ما هو ميتافيزيقي ليتسنى له أن

---

[1]– محمد أركون، الفكر الإسلامي، تر: هاشم صالح، لا فوميك، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، دط، دس، ص 49.

[2]–أعمال ندوة، قراءات في مشروع محمد أركون، مخبر الدراسات الفلسفية والاكسيولوجية، الجزائر، ط1، 2011، ص 8.

يكون مجالا للبحث العلمي ومن هنا تكون نقطة البداية في تجربة الإنسان عن المقدس المعطاة لنا بواسطة أنظمة تعبير تصورية شعائرية ورمزية[1].

أما من حيث اللغة الدينية أو النص القرآني فقد انتهج محمد أركون في بناء لغة القرآن من وجهة نظر سيمائية حيث يرى أن حين تم إلغاء عملية النحو السيمائية داخل القرآن الكريم قد نتج أنه أعطاها بعدا غامضا وما يعبر عنه أركون بالمعجزة، فان إلغاء دور السيمائية هو الممثل القاهر لمفهوم الوجود العلمي ثم أن كلمة الله عكس موضعها في القرآن من ناحية العلامات أو الوظائف السيمائية فان لفظ الله عكس لفائدة كلمة إسلام في جميع الأفواه الذين قالوا أنهم يعلمون الإسلام. ومن هنا لم يتم حتى معاينة أو دراسة كلمة الله بالمعنى المقصود المجمع في القرآن فقد تم استبداله بكلمة إسلام أي ادعاء معرفة المحتوى. حيث أن في الجزء الخلفي من الإسلام الحالية التي تدعو إلى العودة إلى القرآن بعيدا عن المعنى السيمائي له إنها فجوة عميقة على ما يبدو ولا راجعة فيها إنها حفرة المسلمين، فلم يعد الخطاب الإسلامي الحالي ليشكل بعد أجماعيا للإسلام باستثناء بعض الذين حافظوا على روابطه الروحانية على أن المسلمين قد نسوا أن الإسلام مرتبط بالواقع في جميع ميادينه[2].

الخطاب الإسلامي المعاصر

إن الخطاب الإسلامي المعاصر هو خطاب سياسي بالدرجة الأولى الذي ينغمس في البعد الأسطوري للتراث الذي يعلمن فيه على غير وعي منه المضامين الدينية لهذا التراث [3] باعتبار أن السيادة العليا والسلطة في الإسلام من ظواهر البنية للفكر الإسلامي، يرى أركون

[1]– أعمال ندوة، قراءات في مشروع محمد أركون، مرجع سابق، ص 10.

[2] – Mohamed Arkone, ustruction humain de islame, Paris, Desclée de Brouwer, 2003, p519.

[3]– محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر: هاشم صالح، مركز الانتماء القومي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1996، ص 17.

أن الظاهرة السياسية تتجلى في ذلك التمفصل بين الدنيوي و المقدس والبشري والإلهي. وهذا التمفصل يتحدد من خلال عدة ثنائيات في المجال الأخلاقي والقانوني والروحي مع الزمن والمشروعية مع الدولة وكذا العامل السياسي مع العامل الديني[1].

يرى محمد أركون من مفهوم السلطة السياسية ومقابلتها بالسيادة العليا على اعتبار أن السلطة عكس السيادة العليا فيه تدير الأوضاع وتحافظ على النظام القائم عن طريق الإقناع مع أنها تخفي آليات ورهانات حقيقية من أجل إنتاج إيديولوجية تبريرية، أما السيادة العليا "فهي عاطفة من الاتفاق العميق الذي يربط بين أعضاء الجماعة البشرية أو قومية أو أمة دينية تعمل على الدفاع عن الهوية وتمجيدها هذه الهوية التي تفتح أبواب المستقبل هذه السيادة كما مثلها الأنبياء والقديسون والأبطال الحاضريون...فهي تمرين من أجل تجاوز والتخطي غير المتوقع...". [2] يذهب أركون في طرحه ل المسألتين كونهما من منظوره على أن كل من السلطة والسيادة في الفكر السياسي الإسلامي على أن السلطة السياسية كانت خاضعة خضوعات تاما للسيادة العليا في الدولة النبوية إلا أن بعد وفاة الرسول ﷺ استقلت هذه السلطة عن السيادة العليا بل أخضعت السيادة العليا لمصالحها مما يتفق مع ايديولوجيتها.

العلمانية من منظور محمد أركون

ينظر أركون إلى أن العلاقة بين السلطة والسيادة العليا مجرى آخر مغاير لمجرى النظام الكلاسيكي في النظام المجتمعي العلماني هو منظور جديد، يرى أركون في مفهوم العلمنة. حيث يحدد المصطلح من دلالة ايتولوجية فيقول أن كلمة laicos تعني الشعب ككل

[1]– أنظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مرجع سابق، ص 17.

[2]– المرجع نفسه، ص 18.

ما عدا رجال الدين وفي لاتينية القرن الثالث عشر نجد أن laicos تعني الحياة المدنية. ومنه اللائكية تعني تمييز عامة الناس عن الاكليروس[1].

ويرى أركون أن العلمنة كمشكلة عربية إسلامية ظلت مفتوحة وخصوصا بين العلمانيين والمسلمين الدوغمائيين المتشيدين بتقنياتهم، إن مشكلة العلمنة لم تكن في صياغة المصطلح بشكل فوضوي فان بعض العلمانيين المتطرفين قد وقعوا في بين العلمنة الصحيحة وبين الصراع ضد الاكليروس [2]. أما عن الدوغمائين أو الوثوقيين. يصف أركون هذه الدوغمائية هي ذلك العقل الصارم في عدم تغيير الانسان لجاهزته الفكري أو العقلي فإنها ارتبطت بروحه المغلقة وقد سماه أيضا أركون بالسياج الدوغمائي هي كل التصورات والعقائد التي لا تقبل النقد وترفض كل معارضة، ينظر أركون إلى هذه النظرة على أن الإسلام قد انكتفت على ذاته وقد ازداد انتشاره والمهم عند أركون ليس الكشف عن الشروط التي تتحكم في إنتاج السياج الدوغمائي واعماما هي الحلول الخروج ووضع منهج أو إستراتيجية لعمل تاريخي جديد.

خطى خطوة في تحليل الفكر العربي الإسلامي فيرى أركون أن هناك ثلاث دلالا في الإسلام و هي الدين والدنيا والدولة. حيث خصص أركون في دراسة الدين او بعبارة أدق الوحي دراسة سيميائية تاريخية على أساس أنه معطى أساسي في الإسلام والمجتمع العربي إن دراسة أركون للدين دراسة علمانية يهدف بها إلى دمج العامل الديني في الدراسة وهذه طريقة علمانية في طرح مشكلة الدين ومن هنا يعتبر أركون أن الكتاب المقدس هو ظاهرة وإتباع منهجية نحوية تأويلية بشأنها وهذا ما يسميه أركون بالمدونة النصية وعلاقة الكتاب أو الدين بالسياسة في تشكل الدولة الإسلامية وحتى الممارسة الدنيوية للإنسان باعتبار أن تشكلها من الصعب تغيير على أساس أن المجتمعات الإسلامية المعاصر خالية من

[1]– مرجع نفسه، ص 19.

[2]– أنظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مرجع سابق، ص 20.

الحريات و حقوق الإنسان بسبب ما تعتنقه من ذلك السياج الدوغمائي. فهي تتحكم في طريقة تسيير وتنظيم السياسة و الدولة[1].

اقتضى لمحمد أركون أن يضع مشروعا سماه بالإسلاميات التطبيقية في وضع الاستشراق وضعا مشككا فيه ذلك أن "هذه الإسلاميات الكلاسيكية عبارة عن خطاب غربي عن الإسلام" وانتقد مجمل الفكر الفلسفي الغربي في موقفه من الإسلام حيث يثير في هذا الصدد" إلى أن النقص الثقافي والعقلي للنظريات الفلسفية الكبرى المبنية دون أن تأخذ بعين الاعتبار تجربة الإسلام التاريخية بصفتها إحدى التجارب العالمية الكبرى".

حيث كانت العلمنة إحدى معارفه الابستمولوجية لمشروعه هذا فان العلمنة هي تجاوز لكل الخصوصيات الدينية و الثقافية والتاريخية. حيث يقول إن العلمنة بالنسبة لي هي موقف للروح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل إلى الحقيقة"[2].

تفهم من العلمنة عند أركون أنها ليست بالحقيقة ذاتها وإنما السعي والصراع من أجل الوصول إليها لا تحول دون ذلك أي اكراهات أو تراكمات أو ضغوط أيديولوجية. حيث يقول أركون: "نحن نعلم جيدا أنه ينبغي علينا أن نناضل ونصارع دون أن تقول أبدا بأننا تمتلك الحقيقة"[3] يدعو أركون في هذه المقولة إلى الابتعاد عن تلك الوجهة الدوغمائية التي تفرض حقيقة صارمة لها وتسلم بمعرفتها فالعلمنة ضد كل وترقية بغية دوغمائية لمفهوم الإسلام يلزم بناء قطيعة مع الوفيات وضع الدوغمائية في سياح بعيد عن الدراسة ما يهدف إلى كشف لحقيقة الأشياء بعيدا عن أي سلطة معرفية سياسية كانت أم دينية.

---

[1]– أنظر: محمد أركون، العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب، تر: هاشم صالح، داراساقي، لبنان، ط 3، 1996، ص ص 35–50.

[2]– نقلا، أعمال ندوة، قراءة في مشروع محمد أركون، مرجع سابق، ص 36.

[3]– نقلا، المرجع نفسه، ص 39.

طيب التيزني:

يعد طيب التيزني* أحد ابرز مفكري الفكر العربي المعاصر حيث أسس مشروعا في منتصف السبعينات بعنوان من التراث إلى الثورة، الذي ينطلق من خلفية ماركسية تقليدية صريحة وهي الجدلية المادية لقراءة التراث وفي مشروعه الأيديولوجي لتعويضه بالثورة الاشتراكية التي اعتبرها الأفق التنويري التحديثي للمجتمع العربي[1].

يرى الطيب التيزني أن مسائل الكبرى في الإسلام وهو تاريخية العالم الإسلامي، فان المسألة المنهجية دائما في خدمة دراسة هذا التاريخ وتبيان خصائصه وسماته مع الأخذ بعين الاعتبار سياقاته الزمنية والمكانية.

إن دراسة التيزني لمشكلة الإسلام انطلاقا من الإسلام كديانة بداية بالتوحيد ومسألة النزول والوحي وغيرها من الأمور العقائدية التي فتح فيها التفلسف والتفكير وأصبح في دراستها الكثيفة في الفكر المعاصر انطلاقا من الجاهلية أي قبل الإسلام ثم دراسة النبوءة المحمدية التي أتت بالإسلام لتهدم ما قبلها وإن هذا السياق الازدواجي بني فترتين قد أدى إلى حركة صداع بين القديم والجديد الإسلامي ما دفع إلى البعض إلى طرح وجهة نظر مختلفة من خلال قول الرسول ﷺ فخياركم في الجاهلية كخياركم في الإسلام فمنهم من نظر نظرة أن الإسلام جاء ليهدم ما قبل والآخر يعلن موقف أن الإسلام لم يأتي لينفي ما سبق، ومن

* طيب التيزني: مفكر سوري درس الفلسفة في ألمانيا، أستاذ في جامعة دمشق وكاتب غزير الانتاج من كتبه: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، من التراث إلى الثورة، الفكر العربي في بواكيره وأفاقه الأولى، من يهود إلى الله، النص القرآني، أمام اشكالية البنية والقراءة، بيان في النهضة والتنوير العربي، أنظر، السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2010، ص 80.

[1]– السيد ولد آباء، أعلام الفكر العربي، مرجع سابق، ص 82.

خلال هذا الطرح نشأ ما يسمى بالاسلاموي التي تعد مسألة شائكة من حيث أنها نظرية معرفية على نحو تاريخي كامن وراء طراز فكري بين الجاهلية والإسلام[1].

درس التيزني انطلاقا من هذه الرؤية دراسة منهجية ابستمولوجية عن هذا الفكر باعتباره فكرا شكليا صوريا يفتقد الرؤية الداخلية المعمقة للأشياء وقد عبر عن هذا المنحنى باعتبارها عملية التقحم من خلال إحالة المصطلح المعني إلى مصدره التاريخي فقد قال الوسيطي: "إن لفظ الجاهلية اسم حدث في الإسلام للزمن الذي كان قبل البعثة" فيرى التيزني أن هده مصادرة على النتائج المطلوب بأن تغدوا أمرا ممكنا وسهلا من خلال طرف يعلن وجوده قبليا وعلى نحو قطعي ودون إشارة إلى ذلك التمييز[2].

تعتبر دراسة التيزني لمشكلة الإسلام دراسة منهجية معمقة تنطلق في ضبط الأزمة الفكرية البنيوية للفكر العربي المعاصر والحديث والكلاسيكي وتشخيصها في أسبقتها التاريخية والاجتماعية والبنيوية، من خلال نقدها نقدا معرفيا وإيديولوجيا، وإن الفكر العربي بإنساقه المستثيرة مدعوا إلى خوض اختبار عميق ومركب ومعقد يتمثل باكتشاف الطريقة الحقيقية للمزاوجة بين الواقع العربي المشخص وأكثر المناهج المعاصرة نجاعة في بعديها المعرفي والإيديولوجي بهدف استبعاد ذلك الهوس المتسرع وراء نتائج قطعية وتامة. وإن المنهج الذي اعتمده التيزيني. كمنهج متجاوز هو ذلك المنهج المادي الجدلي التاريخي الذي يدرس الطرق التي تقود الوطن العربي إلى تحقيق شطر من الحقيقة التي تحكم أفاقه الناهضة[3].

إن النظرة الاشتراكية التيزنية قدمت على أن النظام الذي يحكم العالم العربي الإسلامي هو نظام ديمقراطي من الناحية السياسية والتقدم التاريخي الاجتماعي كمنحنى

---

[1]– أنظر: طيب تيزني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي عندئذ بداية حتى المرحلة المعاصرة، ج 4، جوهر الشام، دار دمشق، ط1، 1994، ص ص 45–48.

[2]– أنظر: طيب تيزني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي عندئذ بداية حتى المرحلة المعاصرة، مرجع سابق، ص 50.

[3]– أنظر: مرجع نفسه، ص ص 49–50.

مادي تاريخي وما تحققه النظام الاقتصادي كبنية اجتماعية يتجاوز التخلف التاريخي إنها مبادئ الاشتراكية التي تطمح إلى ترسيخ الاقتصاد كبنية تحتية التي تهدف إلى ضمان سياسة ديمقراطية لتحقيق ما يسمى بالحرية والعدالة.

إشكالية الفكر العربي المعاصر

يرى التيزني أن من أهم إشكاليات الفكر العربي المعاصر ترسيخ بعض الفلسفات الغربية في الحياة الثقافية العربية وإدخالها ألفيا في الجامعات العربية. وهي الفلسفة الوجودية والماركوزية التي استوردها العالم العربي وإنجاز مهاماته النهضوية البورجوازية كان هذا الاستوراد بسبب ذلك الاستقلالية السياسية التي دعت إلى قبول الرأسمالية الامبريالية بحيث افتقدت صحتها المعرفية وتحولها إلى صيغ أيديولوجية وما شاهدته النهضة العربية في إلحاحها على السياسة الليبرالية كإيديولوجية هيمنته على الفكر العربي.. على أساس هذه الأيديولوجية الامبريالية التي أصبحت مسدودة الآفاق في مجتمعها من خلال انقطاعها للصلة بالواقع الاجتماعي المشخص بدلالات الصحة المعرفية وكذا قطيعتها بالعلوم الاجتماعية والإنسانية[1].

ومن هنا فان الحديث عن فكر عربي حديث ومعاصر قد تحول إلى حديث أيديولوجي وهمي حين تجاوز تلك الالتباسات التاريخية الخصية بالمعنى السببي والتي تولدت بينه وبين أشكال التفكير الأوروبي في مرحلة ولادة عالمية امبريالية ومن ثم عملية التواطئ بينه وبين الامبريالية ومن الملاحظ أن كل المدرسات الفلسفية الوجودية: الذرائعية والتومائية الجديدة وغيرها بعد أن دخلت الوطن العربي وهيمنة على ا لوعي الذاتي العربي وخصوصا في الوعي الاجتماعي الطبقي والقومي.

[1]– طيب تيزني، على طريق الوضوح المنهجي كتابات في الفلسفة والفكر العربي، دار الفارابي، بيروت، ط 1، 1989، ص ص 181–183.

ومن خلال هذا نجد أن التيزني قد أقام منهجية بين الامبريالية الأوروبية والأيديولوجية العربية البورجوازية في علاقة التماثل والتشابه على أنهما نسقين اجتماعيين تاريخيين مشخصين.

نظر التيزني بطبيعة منهجية تاريخية من مصطلح التاريخ والحدث والاجتماعي فان التراث هو إنتاج إنساني دخل الماضي وأصبح جزءا منه ولكن هذا التحديد لا ينفي لتغطية الجانب الرئيسي الحاسم قد أصبح هذا التراث بين محطة تاريخية وأخرى اجتماعية حديثو يعتبر التراث مصطلحا يختلف عن مفهوم التاريخ باعتبار الأخير يبقى متحفظا بخصائصه السام بينما التراث عند نطاق وجوده حتى الحاضر فان التراث يبرز مفهومه باعتباره التاريخ الذي يستثمر في الحاضر[1].

يعمل التيزني في التعبير عن التعايش السلمي والصراع كعلاقة بين الماضي والحاضر انطلاقا من فكرة مفهوم التركة لشعب ما من خلال الوعي القومي، ومن هنا نستطيع أن نقول أن الحاضر ما هو إلا تقليد لوضع منحدر من الماضي على أساس ان الحاضر والماضي للعالم العربي الإسلامي يشكل أحد المؤشرات الرئيسية لتكوينه العام.

العلمانية في الفكر العربي

إن المطبات التاريخية التي يواجهها العالم العربي جعل هناك تضارب بين الدين والمصطلح الوارد ألا وهو العلمانية فحينما نذكر شعار الدين لله والوطن للجميع أنه بمثابة حلم صعب التحقق في العالم العربي حيث نجد أن هذا الشعار هو نفسه وتدعوه العلمانية الذي يقوم على الفصل بين الدين والدولة الذي يعبر عن موقف سياسي في حاجة العالم العربي إلى إثبات هويته بأنه مديني ويمكن القول هنا أن المدنية (المدني) تعبر عن ما يكمن في العلمانية على أنهما تتجاوزات الدولة البيروقراطية (الدينية). لقد اقتحم هذا المصطلح

[1]– أنظر: طيب تيزني، من التراث إلى الثورة، حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي، دار ابن خلدون، بيروت، ط2، 1978، ص 242.

نفسه على العالم العربي فهناك من رحب به وهنا من رفضه ومنهم من كان بين الدرجتين فقد كان التأثير الخارجي لدخول العلمانية المجتمع العربي هو العملية الامبريالية أو ما يسمى العولمة أما من الناحية الداخلية فهي نشأة الدولة القومية أو الوطنية فلا يمكن فهم العلمانية بعيد عن الدولة وسياسة الطبقة البورجوازية[1].

ينظر التيزني أن سبب رفض بعض المفكرين العرب للعلمانية إذ يعتبرون أنها لا يمكن أن تمثل شيئا حقيقيا في العالم العربي وذلك بسبب الخصوصوية الإسلامية وقد ألحوا على أن الدين هو دين حضارة وعقيدة، أما الدعاة العلمانية العرب فقد نظروا إلى أن الدين المهيمن وفي كل دين له تأثير ما في مجتمع الذي نشأ فيه وقد رأوا أن الوظيفة الحضارية للدين يمكن أن تكون أمر مشتركا بين مجموعة من الناس المنتمين إلى أديان مختلفة أما الوظيفة العقيدية تتصل بالموقف أو بالعلاقة بين المؤمن والإله الذي يؤمن به، ونظر أيضا دعاة العلمانية في الفكر العربي إلى البنية الديمقراطية السكانية للوطن العربي[2].

إن الخصوصية العربية الإسلامية وتزمنها بالدين ما جعل للظاهرة الإسلامية تتصل بالأقليات العقيدية الدينية والآثنية وتضاربها وجعل للعلمانية كموقف اتجاه هذه القومية الأيديولوجية كمحاولة حل المشكلة العقدية وفكها وبدا واضحا سطو المفهوم عن طريق الحركة الاستعمارية. إن دمج العلمانية في الفكر العربي الإسلامي وقد طرحت العلمانية مفهوما يتضمن الديمقراطية التي قد وفرت الكثير في تقليل تلك الصراعات العقدية وأصبحت العلمانية وجها من أوجه التحول الذي كان دعاة العلمانية يطمحون إلى تحقيقه وتضمنت مطامح دعاة العلمانية تهدف إلى التقدم الاجتماعي والوحدات الوطنية للأقطار العربية والوحدة العربية وكان واضحا في جلاء هذا ظهور طائفة سياسية التي تمكنت من تحويل

[1]– أنظر: طيب تيزني، على طريق الوضوح المنهجي كتابات في الفلسفة والفكر العربي، مرجع سابق، ص ص 51–52.

[2]– أنظر: طيب تيزني، على طريق الوضوح المنهجي كتابات في الفلسفة والفكر العربي، مرجع سابق، ص 52.

الطائفة العقائدية الدينية إلى نسق سياسي من شأنه أن يسعر الصراع الديني وبهذا المنطلق أصبحت العلمانية حلالا يمكن التنازل عنه[1].

ويرى التيزني أن هذا النجاح الذي حققته الحركة العلمانية العربية سوف يكون قادرا على أن يتحول إلى نجاح عملاق حين يقترن باتساع آفاق الديمقراطية في الوطن، على اعتبارات العلمانية و الديمقراطية وجهان لموقف واحد وهي الدولة الدولة الوطنية أو القومية الديمقراطية ويرى أيضا أن بعض ملامح العلمانية وجذورها تتبدى واضحة في المجتمع العربي القديم وهي التجربة القرمطية* حيث أن العلمانية العربية المعاصرة تستمد تلك شروطها ومقتضياتها من تلك الجذور[2].

إن هناك رأي آخر يطرحه التيزني في إحدى مقالته حول العلمانية التي نشرها في جريدة الثورة وقد طرح سؤالا: هل من المفيد، على الصعيدين النظري والعملي، ان نطرح قضايا ونذيعها على الناس من غظ قضية العلمانية في الوقت الذي نعلم فيه أن ذلك ربما تخاطب جمهور لا علاقة له به؟

لقد كان هذا السؤال لإحدى قرائي تلك المقالة. ومن الضروري على التيزني بأن يقدم الإجابة فيري في فكرة العلمانية رغم أنها مفهوما خارجيا إلا أن نشأتها في العالم العربي الحديث والمعاصر كان لاحتياجات هذا المجتمع بالذات هذا المجتمع الذي تعددت فيه الطوائف والقوميات والأديان ومن هنا وجود علمانية تهدف إلى أن تصبح كل الأديان في المجتمع العربي بالمعنى الحضاري التاريخي وليس العقدي على أن الجانب المذكور من الدين يبرز عبر القناة الوطنية التي يندرج في إطارها كل من ينتمي إلى العروبة.

---

[1]– المرجع نفسه، ص 54.

* قرطمة: نسبة إلى قرطم ابتاع الاسماعليين أسسها عبد الله بن ميمون، 260 هـ ، تميزت هذه الدولة بنظام سياسي مدني، لقد اشتقت هذه الدولة عن الدولة الفاطمية اثر حرب ثورية اجتماعية.

[2]– طيب تيزني، على طريق الوضوح المنهجي كتابات في الفلسفة والفكر العربي، مرجع سابق، ص 56.

وبالتالي تغدو المسيحية الشرقية موروثا تاريخيا حضاريا للمسلم، كما أن الإسلام يغدو موروثا تاريخيا للمسيحية[1].

يمكن أن نعتبر أن التيزني كان موقفه موقف فرح أنطوان الذي يدعو إلى اتحاد القومية الدينية و الطائفية، على اعتبار أن فرح أنطوان أيضا مساندي النظام الاشتراكي الذي يدعو إلى مبدأ المساواة في ضل دولة علمانية ذات سيادة ديمقراطية تشهد مبدأ الحرية الدينية وتكوين إنسان وطين لا عقدي.

حسن حنفي

إن حسن حنفي وتميزه من بين المفكرين العلمانيين المعاصرين ما جعله يحض بأهمية كبرى من خلال مشروعه الفكري الضخم الذي أضحى قراءة جديدة في الفكر العربي المعاصر وبات هذا المفكر في طرح بعض المساءل الفلسفية التي تتضمن الفكر العربي الإسلامي.

العولمة والإسلام

تعد العولمة والإسلام وربطها إحدى مشكلات الفكر العربي المعاصر، ويرى حسن حنفي هناك ربط شائع في الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر بين الإسلام والتنمية، الإسلام والتقدم، الإسلام والعلم.

ويعتبر هذا ربطا سلبيا للجمع بين القديم والجديد على اعتبار أن الحديث لا يتحول إلى القديم ولا الحديث تمتد جذوره في القديم، وينطلق ذلك الصراع بين القديم وهو الأنا والحديث وهو الآخر وبيدا هذا الصراع في التحول إلى نقد الأنا وجلدها وسلخها والقطيعة

[1]– مرجع نفسه ، ص 52.

معها ومدح الآخر والابتهار به، فتنشق الثقافة الوظيفية إلى قسمين فئة جماهيرية تعبر عن الأنا القديم وتدافع عنه وأنا نخبوي حديث يدافع عن غيره تعد العولمة ترجمة لكلمة glondialistaion المشتق من لفظ الكوكب بالانجليزية ويترجم أيضا memdialization المشتق من لفظ monde بالفرنسية أي العالم حيث تتداخل معه ألفاظ المدنية الكونية conmopolism أي العالم قرية واحدة، ويرى حنفي أنه لفظا يشرع على مستوى الفكر والايدولوجيا لحدث وقع عام 1991 سقوط الأنظمة الاشتراكية وانتصار الرأس مالية وانتشار سياسة الامبريالية[1].

ينظر الحنفي إلى أن أحد انطباعات العولمة في العالم العربي الإسلامي هو ذلك المسار التاريخي الذي الحضارة الإسلامية فان الحضارة هي من سمات العولمة. إن تحليل حفي في الربط بين العولمة والإسلام ربطا وتحليلا فلسفيا ما جعله يقر على أن الأحكام العلمية يصعب عليها دراسة نوع من هذه السياقات على أساس أن الإسلام العرب كان قوة تاريخية صاعدة بين إمبراطورتي الفرس والروم تعقد عقيدة الإسلام لا الإسلام فحسب باعتبار دين وطني وإنما هو التوحيد وهذه أساس العقيدة حيث أن شعار لا إله إلا الله هو أول الشهادة التي تنص على الدين الإسلامي وهي تنقسم إلى لا إله نفي والثانية إلا الله إثبات حتى كان هذا الشعار التوحيدي الذي يعبر عن الحرية الإنسانية والتي يقصد بها أن يتحرر الوجدان الإنساني من كل مظاهر القهر والطغيان بأن التوحيد يعني خلق البشر جميعا من نفس واحدة معادهم ميعاد واحد والاستحقاق طبقا للأعمال حيث تتعرض هذه الحرية المساواة الطبيعية إن هذه الوحدة الشاملة لا تنفي التعددية والوحدة لا تنفي التنوع على أساس أن هذا الأخير يؤدي إلى الوحدة.

[1]– أنظر: حسن حنفي، حصار الزمن الحاضر، اشكالات، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط 1، 2004، ص ص 481–492.

في قول الله تعالى "يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجعلناكم شعوب وقبائل لتعارفوا".

أما من الناحية العولمة الثقافية ومع الفتوحات الإسلامية في البحر الأبيض المتوسط وأصبحت مركز العالم وأصبح البحر الأبيض بحيرة عربية لربط إفريقيا بأوروبا، إن التفافات المتبادلة بين الشرق والغرب، فتح لنا ا لمجال لتتحدث عن عولمة عربية[1].

أما النظر إلى العولمة كظاهرة غربية هي فكر وإيديولوجيا وهي تعبر عن الهيمنة الاقتصادية والسياسية فهي ليست ظاهرة حضارية فمن حيث أنها ظاهرة اقتصادية انطلقت من النظام الرأس مالي وأنتجت نظرية الليبرالية التي تعن هيمنة دولة على دول أخرى كأبسط تعريف لها على أن هذا المصطلح قبل أن يكون سياسيا فهو يعبر عن تجميع رأس المال عن طريق مشاريع اقتصادية كشركات العملاقة المتعددة الجنسيات، أما من الناحية السياسية تهدف إلى تحويل العالم كله إلى قرية واحدة وإسقاط السيادة للدول القومية.

الإسلام السياسي بين الفكر والممارسة

يرى حنفي أن الإسلام السياسي هو ظاهرة حديثة ظهرت منذ الإصلاح الديني على أساس أن هذا الأخير قد نشأ يدافع سياسي، ويرى حنفي أن جمال الدين الأفغاني من ممثلي هذه الحركة واتسعت هذه الحركة حيث بلغت أوجها شمال إفريقيا ودول المشرق العربي.

أما من حيث شعارات الحركات الإسلامية المعاصرة كعلامات على أيديولوجيا سياسية، ومزاجها النفسي ينتهي إلى أنها شعارات سلبية أكثر منها إيجابية تدل على قدر كبير من الغضب والرفض والهروب إلى البديل والتي تتجلى في أربعة شعارات "الحاكمية لله"، "الإسلام هو البديل"، "الإسلام هو الحول"، "تطبيق الشريعة الإسلامية"[2].

---

[1]– أنظر: حسن حنفي، حصار الزمن الحاضر، اشكالات الزمن الحاضر، مرجع سابق، ص ص 195–500.

[2]– حسن حنفي، حصار الزمن الحاصر، مرجع سابق، ص 322.

الحاكمية لله: تعني رفض حاكمية البشر التي اضطهدت الحركة الإسلامية سواء في الفترة الليبرالية التي استشهد فيها حسن البنا وغيره من أصحاب الجهاد والتي تدعي إلى أن الله حاكم لا يظلم وهو أدرا بمصالح العباد، حكمه تطبيق إرادته، أوامره ونوهيه التي تجلت في الشريعة وهو موقف صريح بنص القرآن في الآية " ومن لم يحكم بما أنزل اله فأولئك هم الكافرون" وفي الآية أخرى "هم الفاسقون"[1].

فان حاكمية الله ضد حاكمية الأهواء البشر ومصالح الطبقات الحاكمية لله لا تخطئ في حين أن حاكمية البشر تخطئ وتصيب فهي رافقة لكن نظام سياسي قومي اشتراكي ليبرالي.

الإسلام هو البديل: يتضمن أيضا رفضا هائم لكل البدائل المتاحة والتي تم تجربتها في حياة المسلمين في العصر الحاضر الليبرالية والاشتراكية والقومية العربية، بحيث أن السياسة الليبرالية قد قدمت بعض الإنجازات على مستوى حرية الفكر والتعبير والصحافة والحياة الحزبية والبرلمانية، وأثنائها اشتدت الحركة الوطنية وقامت ثورة 1919 باسمها ومع ذلك ساءت سياسة الرأسمالية فكانت الأحزاب فاسدة والانتخابات مزورة والبرلمان بأيدي الملك[2].

الإسلام هو الحل : إن التجربة الليبرالية في العالم العربي الإسلامي ونتج عنها خلافا بين الدول العربية. مما أدى تحالف بعض العرب مع الغرب ومن هنا فان التجربة الأيديولوجية العلمانية قد اثبت فشلها فأصبح الإسلام هو الحل ومع أن الإسلام قد فشل في تجاربه السابقة من خلال تجربته في السعودية وفي أفغانستان وكانت المخاسرة كبيرة على صعيد الحريات، إلا أن التجربة الثورية الإسلامية في ايراث وسيطرة الإصلاحيين والمحافظين على

[1]– نقلا، مرجع نفسه، ص 335.

[2]– أنظر: حسن حنفي، حصار الزمن الحاصر، المرجع سابق، ص 336.

قطاعات الدولة كالجيش والمجلس النيابي وحتى طالبان في أفغانستان الإسلامية بعيدة عن نظام الحكم الإسلامي النموذجي[1].

تطبيق الشريعة الإسلامية

وتعني ضيق الناس بمجموع القوانين المدنية التي تتحكم فيهم السياسية و الاجتماعية والاقتصادية وهذا النظام مخفي عدة سياسيات تلحق الضرر للناس من حيث أنها تطبق الشريعة من القوانين المدنية، فإذا كان البشر يظلمون فان الله لا يظلم وإذا كانت الشرائع المدنية تعبر عن إرادة الحكام وأهوائهم، فان الشريعة الإلهية عادلة لا تظلم تعبر عن الإرادة الإلهية التي لا تنحاز لفريق[2].

فان النظم السياسية تتبع ايديولجيات سواء قومية أو اقتصادية أو سياسية بحيث أنها تتبع نظام الحكام وإرادتهم، فتكون أنظمتهم على حسب أيديولوجياتهم ليبرالية أو اشتراكية وقد يغيرها الحكام طبقا لمصالحهم وتحالفاتهم دون رعاية لمصالح الناس، ثم إن الأنظمة الاقتصادية الرأسمالية والشيوعية أو الاشتراكية التي تتحكم في جور الناس وبهم المتحكمون في تعبيرها ويمكن أن تؤدي إلى سياسة مثل هذه السياسات إلى الفقر والضنك.

كما أن تحليل شعار بعض الأخوان التقليدية الأولى بجد حسن حنفي أنها تعبر عن الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية مثل "الله زعيمنا والرسول قدوتنا والقرآن دستورنا والجهاد سبيلنا، والموت في سبيل الله أسمى أمانينا" فالكل متسلط وقاهر ويهدف إلى ضيق البشر فان زعامة الله أفضل من زعامة البشر. فشعار الله زعيمنا نعني الضيق بزعامة البشر أما الرسول قدوتنا تعبر عن أن القدوة البشرية قد عزت وأن البشر جميعا ناقصون والقرآن دستورنا تعني الضيق بدساتير البشر التي تعبر عن إرادة الحكام فان القرآن دستور لا يظلم

[1]– المرجع نفسه، ص ص 337–338.

[2]– حسن حنفي ، المرجع نفسه ، ص 338.

ولايجابي ولا ينحيز لأحد وهو دستور إلهي يتجاوز المكان والزمان، ففي نظر حسن حنفي أن هذه الهتافات السياسية تؤدي إلى نفس النتيجة وهي الضيق بالواقع والرفض لنظمه[1].

ويرى حسن حنفي أن التحري لا يمكن فقط في دراسة الأصولية الإسلامية فحسب بل هو كيفية نقلها من الجناح المحافظ إلى الجناح التقدمي على أن رصيدها التاريخي المحافظ يمتد إلى ألف عام أما رصيدها التقدمي لا يزيد عن أربعمائة من القرن الأول، فلو استطعنا تقليص رصيدها التاريخي ثلاثمائة عام واستطعنا في الوقت نفسه مد جناحنا التقدمي ثلاثمائة عام أخرى أصبح وعينا القومي متعادل الكفين، فطالما ظل الوعي السياسي على وعي غير تاريخي فسيظل وعيا فارغا من غير مضمون، على اعتبار أن ذلك الجناح التقدمي تحت شعار الإسلام المستنير فانه ما زال محاصرا تكفره الأصولية الإسلامية وتجعله ماركسية مقنعة وبالتالي فهو تفاق وتعارضه الحركة العلمانية لأنه يشد النشاط من تحت أقدامها وتعتبره منافس خطيرا لأنه يجمع بين أهداف الأمة وثقافتها الوطنية[2].

العلمانية

يرى حنفي أن العلمانية لفظ معرب فهو مصطلح غربي الأصل للكلمة الأوروبية sécularisme من اللفظ اللاتيني seculum الذي يعني العصر، وما دام أنه لفظ غربي فعلينا شرحه وإعادة النظر فيه كخطاب مفاهيمي، كون أنه لم يتلقى سندا من أنصار الأصولية الذين يرفضون أي تبني غربي على الفكر العربي[3]

أشار حنفي على أن العلمانية في أبسط تعريف لها هو ذلك التعريف الغربي الذي يتضمن فصل الكنيسة عن الدولة ذلك الفصل بين السلطة الدينية والسلطة السياسية،

---

[1]– حسن حنفي، حصار الزمن الحاضر، مرجع سابق ، ص 340.

[2]– حسن حنفي، محمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، دط، دس، ص ص 37–38.

[3]- حنفي، محمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، مرجع سابق، ص 34.

وأصبحت العلمانية جزءا من الحياة اليومية وقامت عليها الدساتير الأوروبية، فلا دين رسميا للدولة ولا دين لرئيس الدولة كأحد شروط الرئاسة، أما من جهة عربية مع انتشار مفاهيم الثقافة الغربية ظهرت ثورة قومية نهوضية لبيرالية علمانية تدعوا بالدفاع عن النهضة، مثال الشميل وأنطوان ويعقوب ظروف ونقلوا لأجداد وغيرهم يدعون إلى العلمانية بمعناه الغربي فصل الدين عن الدولة تحت شعار الدين لله و الوطن للجميع.

ومن ملاحظ أن معظم دعاة العلمانية المؤسسين بها في العالم العربي هو من النصارى الذين كان ولاءهم الحضاري للغرب ولا يسيئون للإسلام دين أو حضارة. على عكس هذا أن الحركات الإسلامية قد رفضت العلمانية وجل الثقافة الغربية رفضا تاما ورفعت شعار الحاكمية لله مناقضة للعلمانية، فيعتبر حنفي أن ردة الفعل هذه هي خطأ فادح في ازدياد الوجهة التعصبية الدينية واظفاء نظام الحاكمية فالتحدي في رأي حنفي هو محاولة التوفيق بين الفريق العلماني والفريق الأصولي لمجاوزة هذا الرفض للوصول إلى للمجتمع نحو التقدم والحرية[1]

يطرح المسيرى نظرة توفيقية تتضمن الشريعة الإسلامية باعتبارها شريعة وضعية تقوم على تحقيق المصالح العامة وهي مقاصد الشريعة كما حددها الأصوليون وهي ا لضروريات والحاجيات والتحسينات، كما الضرورية فهي خمس المحافظة على الدين والحياة والعقل والعرض والمال وهي مقومات الحياة التي يدافع عنها العلمانيون إلا أنهم يأخذونها من الحضارة الغربية وليس من الشريعة الإسلامية تقليدا وليس إبداعا هذا من جهة ومن جهة الأصوليين فرض قانون العقوبات "الحدود" وهذا ما يخشاه العلمانيون فهو في حقيقة الأمر وهم ناتج عن تلك الهوة التي شكلت ذلك الوعي القومي السلبي في تكفير الفرق جميعا إلا واحدة، أما من وجهة العلمانيون الذي نظروا للإسلام نظرة تعسفية نتيجة سوء فهم الدين الإسلامي على اعتباره أنه دين يقمع الرغبات وقضاء الحاجات وحرم أكثر مما أحل، إلا أن

[1]– المرجع نفسه، ص ص 34–36.

الشريعة الإسلامية قد عبرت عن عدة مستويات عن الفعل الإنساني من ا لواجب والمندوب والمحرم والمكروه والمباح وهذه لا تصف أفعال الإنسان الطبيعية كما ينبغي العلمانيون خارج دائرة الحلال و الحرام[1].

فالإسلام دين علماني في جوهره ومن ثم لا حاجة له لعلمانية زائدة عليه من الحضارة الغربية إنما تخلفنا عن الآخر ما جعل فهم الإسلام على أنه سلطة دينية ومراسيم وطقوس وعقوبات حتى زهق الناس واتجهوا إلى العلمانية العربية فالعيب فينا وليس في غيرنا، وفي تقليدنا للغرب وليس في إبداعنا الذاتي[2].

[1]– أنظر: حسن حنفي، حوار المشرق والمغرب، مرجع سابق، ص ص 36–38.

[2]– المرجع نفسه، ص 38.

خلاصة الفصل

تبدو العلمانية في الفكر العربي الفكرة الأكثر تدولا ونقاشا حيث تعتبر من الموضوعات الهامة التي تقف نحو المصير العربي، فقد اكتست العلمانية دراسات تكثيفية من خلال المفكرين حول مفهومها مما أدى إلى اختلاف الأطروحات والآراء بين من سند تعويضها إلى الحكم وهناك من اعتبرها نسبة إلى العالم وهناك فريق آخر اعتبرها كلمة تصل جذورها حتى الفكر الإغريقي الذي يعبر عن المعرفة العقلية.

إلا أن ذلك التعريف المشهور لها هو الفصل بين الدين والدولة وهو التعريف الشامل لكل تاريخ أوروبا الذي يشمل الصراع الطويل بن الكنيسة والحلم باعتبار أن من أكثر الأحداث الأوروبية التي مر بها العالم الغربي هي السلطة الكنيسة الدينية وتعسف الباباوات وطغيانها على حياة الإنسان الأوروبية وأن كل حركة معاكسة لاتجاه الكنيسة تعتبر كفرا، فكان هذا الصرع هم أولئك العلماء الذين عملوا جاهدا في خلق حياة علمية مضادة لعلوم الكنيسة وأكاذيبها فزج بهم إلى الموت حيث يشهد التاريخ على إعدام أحد علماء الغرب "كوبربيكيوس" و"غاليلو غاليلي".

وبات ذلك الفصل بين الدين والدنيا هو الحل الأمثل للخروج من هذه الحلقة المظلمة وكانت العلمانية نقطة بداية لدخول فترة تنويرية جديدة مكنت الإنسان من تجاوز المعطيات الكنيسة والتوجه نحو حد أنه غريبة لام ينظر لها مثيل فشهد العالم الغربي مرحلة متقدمة في تاريخ الفكر الأوروبي واتسع نطاق الحداثة الغربية من خلال العلم وما أنتجه من تقنية وتطور هائل في كل مجالات الحياة الأوروبية.

فان دخول العلمانية إلى العالم العربي كان يهدف إلى طرح نهضة جديدة موازية لنهضة الغرب التي تطمع إلى تحول التاريخ العربي من تاريخ منغلق على نفسه إلى تاريخ منفتح نحو الآخر في سبيل التقدم.

فعمل مفكرو عصر النهضة على تأسيس بوادر أولى علمانية تتضمن ثقافات غربية مثل الليبرالية والحرية والديمقراطية إن هذا التأسيس لم ينظر إلى الخلف وإنما اتجه إلى الأمام في محاولة تقليد الغرب.

خطوة أخرى في الفكر العربي المعاصر تجاوزت ذلك التقليد الأعمى وشكلت ثنائية إسلامية علمانية والربط بين الجديد والقديم من خلال دراسة التراث الإسلامي والعلمانية الغربية والاجتهاد فيها وما ميز هذا الفكر هو ذلك التنسيق المنهجي النقدي والتأويلي والتاريخي في دراسة الفكر الإسلامي.

الفصل الثاني: العلمانية عند عبد الوهاب المسيري

تمهيد

المبحث الأول: مشروع عبد الوهاب المسيري الفكري والمنهجي

المبحث الثاني: أشكلة الحداثة الغربية

المبحث الثالث: إشكالية العلمانية

خلاصة الفصل

الخاتمة.

تمهيد

يعتبر عبد الوهاب المسيري أحد أعلام الفكر العربي المعاصر ومن أثرياء المعرفة الفلسفية والسياسية والأدبية، ما جعله قامة من مقامات الفكر العربي.

إن ما شهده عبد الوهاب المسيري نحو نظرة متمعنة على الفكر العربي الإسلامي في وسط الصراعات الإيديولوجية الداخلية منها والخارجية رأى من الواجب عليه كونه مفكرا عربيا إسلاميا أن يتبنى الإسلام دراسة له من خلال تلك الأفكار التي أدخلت عليه من العالم الغربي وخصوصا العلمانية ما دفع بالمسيري لأن تكون العلمانية والحداثة مشروع دراسة في محاولة تطبيق المنهجية نقدية تحليلية في تشكل الحداثة الغربية ومصادرها وسبب نشأتها وما الذي تهدف إليه العلمانية كمفهوم غربيا حديثا وممارستها في العالم العربي، فأصبحت العلمانية إشكالية قائمة بدايتها في فكر المسيري.

ومن هنا لزم علينا دراسة مشروع عبد الوهاب المسيري الفكرية لإبراز حقيقة العلمانية وطموحات المسيري العربية التجديدية.

المبحث الأول: مشروع المسيري الفكري والمنهجي

من هو عبد الوهاب المسيري

مرحلة التكوين

هو عبد الوهاب محمد المسيري مفكر وعالم اجتماع مصري إسلامي يساري التوجه ولد في الدمنهور بمصر في عام 1938، تلقى تعلمه الأولي في مقر نشأته بدمنهور وفي عام 1959 واشتغل فيها بعد تخرجه، في سنة 1983 سافر إلى الولايات المتح دة الأمريكية ليدرس في جامعة كولومبيا بمدينة نيويورك عام 1964 وتحصل على ماجستير في الأدب الإنجليزي المقارن وفي سنة 1969 درس في جامعة ر تجرز بنيوجيرزي وتحصل على الدكتوراه[1]

عاش المسيري في الدمنهور وهو في عاصمة البحيرة مدينة صغيرة في دلتا مصر تقع بالقرب الإسكندرية وقد وصف المسيري قريته على أنها مدينة تاريخية وذكر أن اسمها هو "دم نهور" وهي الدماء أثر حرب ماضية سالف فهي الدماء حيثما فتحها عمرو بن العاص ثم عرفت على أن هذه التسمية فلكلورية ودمنهور من أصل دمن حورس وهي مدينة الإله حورس.

إن نشأة عبد الوهاب المسيري في وسط عائلة ثرية بورجوازية قروية ما جعله يبحث عن أصله العائلي، فوجد أنه من الشرفاء أي من أهل البيت، فان اسمه العرقي هو عبد الوهاب محمد أحمد علي غنيم سالم عن المسيري.

[1]– أنظر: عبد الحفيظ العمري، مقالات الدكتور عبد الوهاب المسيري، ضمن مقالة أوراق الملاح القديم، اليمن، دط، 2013، ص 3.

اكتشف أن مسيري مصري كان عالما فقيها جاء من المغرب إلى مصر في القرن السادس عشر وأن أهم أفراد عائلته حاكما في الإسكندرية في عصر نابليون[1].

في الزمن الذي كان يعيش فيه المسيري اتسم بالفقر والفاقة وعلى الرغم من كونه من أسرة بورجوازية غنية إلا أنها كانت تحتفظ بتلك الحميمية والاحترام والإحساس بالمساواة الإنسانية بين أفراد المجتمع الريفي فقد كان أبوه تاجرا ثريا إلا أنه لم يعلم المسيري على تلك القناعة البورجوازية بل رباه على الاتكال عن النفس والعمل والجهد للحصول على مطلب الحياة كتلك الأفراد الدمنهورية التي تربت على التراحم وعادات و تقاليد المجتمع الزراعي[2]. و كان الاهتمام بتاريخه وتاريخ بلدته مما زاده حبا واعتزازا بأصله وإحساسا بالتاريخ حيث قال المسيري في هذا العدد: "والانشغال بالتاريخ يعني ألا ينظر الإنسان إلى واقعه بشكل مباشر ألا يرى اللحظة الراهنة بحساباتها البداية والنهاية، إنما بحساباتها نقطة يلتقي فيها الماضي بالمستقبل وينبغي. ألا يتصور الإنسان أن الحاضر علم بسيط يمكن اختزاله في قوانين وإنما يراه من خلال نماذج وذكريات تقاليد ورموز أي أن الإنسان يواجه العالم من خلال إنسانية لا من خلال مادية. والإنسان كفر دليس هو البداية والنهاية وإنما هو امتداد للماضي"[3].

إن مسألة ومشاكلها السياسية خصوص في مسألة الحرب ضد الانجليز لتحريرها ما دفع بالمسيري لينضج كره سياسيا وهو في العمر السابع حيث قال: "فكنا عند خروجنا من المدرسة الابتدائية وكنت لا أتجاوز السابعة نلوح للجنود الذين تنقلهم القطاران بعلامة النهر

[1]– عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمرة سيرة غيرة ذاتية غير موضوعية، مطبوعات الهيئة، القاهرة، ط1، 2000، ص 14.

[2]– علي ابراهيم النمة، الموسوعات الفردية المسيري نموذجا، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، دط، 2015، ص 29.

[3]– نقلا، عمرو شريف، ثمار رحلة عبد الوهاب المسيري، الفكرية قراءة فكره وسيرته، فرنس بوك، القاهرة، ط 3، 2014، ص 16.

ونقذفهم بالحجارة ما دفعني لأكون جمعية سرية لمحاربة الانجليز وكانت سرية حتى لا ينكشف الانجليز أمرنا"[1].

اعتبر المسيري هذا لجامع من القومية في محاولة الدفاع عن مصر البلد والروح في أن يكون جمعية ومن غير المعقول في سن السابع من عمره وقد عبر عن هذه لعب عيال. وهذا اللعب الذي اتخذ أن يشكل في المسيري سياسيا مواطنا، إضافة إلى اتخذ في المرحلة الثانوية ليشتغل في كتابة مقالات أو مجلة مكتوبة التي كانت تعلق على الحائط فكان أول منشور للمسيري في عمر الحادي عشر يعبر عن ضرورة السلام، لاسيما تلك المظاهرات ضد الملك فاروق الذي كان معروفا بولائه للانجليز[2].

إن القومية السياسية والوطنية نشأت في روح المسيري منذ ولايته في الدمنهور وإن ما حصل في السياق التاريخي المصري ما قوى عزيمته ليزداد من العلم والفقه بهدف حل لأزمة الحال العربي وخصوصا المصري.

التحصيل التكويني

يروي الميسري في سيرته العملية على أنه حصل على بعثه في الذهاب إلى إنجلترا ومن الحظ انه التقى بالبروفيسور إبان جاك هو أستاذ كان الأدب الرومانتيكي الإنجليزي في جامعة كمبردج، حيث قدم له دراسته وهي بحث للماجستير بعنوان "الانتقال من الكلاسيكي الجديدة إلى الرومانسية وهي دراسة نقدية" وهي دراسة تتضمن تاريخ الأفكار وعلاقته بتاريخ

[1]– أنظر: عبد الوهاب الميسري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر سيرة غير ذاتية غير موضوعية، مصدر سابق، ص 15.

[2]– أنظر: أنظر: عبد الوهاب الميسري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر سيرة غير ذاتية غير موضوعية، مصدر سابق ، ص ص 105–113.

الحركات الأدبية باعتبارها نقطة مهمة في تاريخ الفكر الغربي في نهاية القرن الثامن عشر، حيث وقعت بينهما مناقشات في بصدد هذه الدراسة[1].

إلى أنني درست في جامعة كولومبيا بالولايات المتحدة الأمريكية قضي في بداية دراسته في جامعة بييل بعد الرسوب هنا دفعه إلى أن يدرس اللغة الإنجليزية لمدة سنتين وبعدها انضم إلى جامعة كولومبيا بنيويورك و قد درسه العديد من المفكرين مثل بازيل ويلي وهو مؤرخ الأفكار البريطاني.

ومن خلال معايشة في العالم الغربي لسنوات مع زوجته ودراسته فيها اكتشف المسيري ذلك الفرق بين المجتمع الحديث والتقليدي في أن المجتمع الحديث لا يستند إلى العادات والتقاليد والقيم الدينية بل إلى التعاقد وهو تعاقد قانون مرسومي طبيعي، وأنه يتصف بنوع من الفردانية التي لا تتسم بالتماسك على اعتبار أن النزعة الإنسانية أثرت على الشخصية الفردية يمكن أنها قد زرعت فيها الأنانية على خلاف الغيرية.

وحب الآخر تلك النزعة الذاتية جعلت في معقولية الفكر الإنساني في النفس الإنسان الذاتية الفردية والتطوع إلى القانون على عكس المجتمعات التقليدية التي تتصف بالنزعة الجماعية لا الفردية فهي قليلة فيها بالرغم من وجود ذلك التعاقد إلا أنه تطغى عليه نوع من العادات والتقاليد والدين والروابط العائلية، إن المجتمع الحديث الذي كان اشتغاله في العلم ولاقتصادها انتسى له أن يفكر في الاجتماع. ما توصل إلى حالة الفردانية.

وانطلاقا من هذا فقد قسم علماء الاجتماع الألمان إلى مجتمع تقليدي تراحمي ومجتمع حديث تعاقد ي فالأول gremeinschaft جمانشفت و gresselleschaft جيسيلشافت[2].

[1]– أنظر: عمرو شريف، ثمار رحلة عبد الوهاب المسيري، الفكرية قراءة في فكره وسيرته، مرجع سابق، ص 16.

[2]– سوزان حرفي، الثقافة والمنهج، دار الفكر، دمشق، ط2، 2010، ص 22.

وقد ربط المسيري بين هذين المجتمعين كما فيه الدمنهوري ومعشيته الغربية على اعتبار أن ذلك المجتمع الرحمي الدمنهوري الذي وصفه المسيري من خلال التجارة لا يتناسى لنا أنه والده كان تاجرا فان تلك التعاملات كانت في إطار مفاهيم الإسلامية وحينما اختلف الوضع من ذلك المجتمع التقليدي إلى المجتمع الحديث فاكتسى عقلية والده التاجر بالمجتمع الرأس مالي الصناعي[1].

ومن خلال هذا المنطلق ما دفعه إلى تبني الفلسفة الماركسية إلا أن جذور هذا التبني هي ذلك الشعور بالشك وهو في الثانوية من حياته في طرح أسئلة لنفسه في أصل الشرقي العالم وأصل الكون من خلال أنه قد درس مادة الفلسفة ولم يستطيع أن يصل إلى إجابة حتى ذهب إلى مدرس في اللغة العربية والدين فاستخدم مفهوم السببية الوسيط في أن هذا الكون لابد من أن الله قد خلقه ولم يكفه المسيري من هذه الإجابة التي لم تقنعه هنا إصابة بنوع من الإلحاد فيما أعلن أنه لن يصوم ويصلي إلى أن يجد الإجابة. إلا أن هذا التحول قد دفعه بصفة غير مباشرة. في انضمامه إلى الجمعية الإسلامية لإخوان المسلمين[2].

إن تبني المسيري للم اركسية كان لملء فراغه وإجابة عن أسئلته المحيرة له ويبدو أن الاتجاهين لمقولتي المجتمع التراحمي والتعاقدي أصبحت مكونان رئيسيان في فكر المسيري ويمكن أن الماركسية كانت تواءم هذا المفكر من جانبها الاجتماعي الإنساني التي صارعت ذلك المجتمع الفردي الرأس مالي وهذا ما بحث عنه المسيري بعد وفاة ولد عبد الوهاب المسيري، عاد المسيري إلى مصر ليدرس في جامعة عين شمس وعدة جامعات عربية أهمها جامعة الملك سعود (1983-1988) واشتغل أستاذا زائرا في أكاديمية ناصر العسكرية وجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

---

[1]- أنظر: المرجع نفسه، ص 24.

[2]- أنظر: عمرو شريف، ثمار رحلة عبد الوهاب المسيري الفكرية قراءة في فكره وسيرته، مرجع سابق، ص 63.

واشتغل عدة مناصب سياسية وأهمها

-عضوا في مجلس الخبراء في مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام 1970-1985.

-مستشارا ثقافيا للوفد الدائم لجامعة الدول العربية لدى هيئة الأمم المتحدة 1975-1979.

-عضو مجلس الأمناء في جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية بفرجينيا

-رئيس وحدة الفكر الصهيوني وعضو مجلس خبراء بمركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام 1970-1975.

-مستشارا أكاديمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن 1992-2008.

-مستشارا تحرير عدد من الحوليان التي تصدر في مصر وماليزيا وإيران وأمريكا وانجلترا وفرنسا[1].

الأعمال الفكرية: الأعمال الفكرية العربية

-**نهاية التاريخ:** مقدمة لدراسة بنية الفكر الصهيوني إلى أن الفلسفات الفاشية تحاول دائما أن تضع نهاية للتاريخ وأن نبدأ من نقطة الصفر وهذا ما يضعه الصهاينة بالنسبة لفلسطين ويهود العالم.

-**موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية :** هذا العمل هو بداية جهد المؤلف ومحاولة أولية لحصر هذه المصطلحات والمفردات وتحديد معناها واسترجاع البعد العربي النقدي لها.

[1]- سوزان حرفي، الثقافة والمنهج، مرجع سابق، ص 6.

-**الفردوس أرضي:** دراية في الحضارة الأمريكية والحداثة الغربية في مفهوم التقدم واليوتوبيا التكنولوجيا أي أن الإنسان الأرضي الأمريكي أسس فردوس أرضي يتحكم في كل جوانب حياته الأرضية والزمنية.

-**إشكالية التحيز** : دراسة في حقل تخصصه عن التحيزات التي وجدها أثناء بحثه وإمكانية تجاوز هذا التحيز.

-موسوعة العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة انتهى المسيري من موسوعة اليهود والصهيونية فوجد من المفيد أن يتأمل في إنجازه وأن يعلق عليه ويستخلص منه النتائج الفلسفية والمنهجية.

-الحداثة وما بعد الحداثة: وقد كتب عنها دراسات كثيرة وهي من الموضوعات المركزية في فكر المسيري[1].

-فكر حركة الاستشاري وتناقضه في نقد العالم الغربي في تلك الأسس الفلسفية للحداثة الغربية و ما نتج عنها من ظهور الرأس مالية والاشتراكية وأصولها الصهيونية والنزعة المادية والكامنة في الفكر الغربي.

-العلمانية تحت المجهر عمل مزدوج مع المفكر عزيز العظمة.

-**الجماعة الوظيفية دراسة حالة** : يطرح المسيري مفهوم الجماعة الوظيفية ويطبقه على تاريخ الجماعات الوظيفية ويطبق عليها تاريخ الجماعات اليهودية وتتضمن فكر ماركس فيبر في أصول الماركسية.

سيرة غير ذاتية غير موضوعية، يتناول المسيري في هذا الكتاب كل ما يتعلق بحياته الفكرية

[1]- أحمد عبد الحليم عطية، عبد الوهاب المسيري، دراسة في سيرته المعرفية ونقده لقيم الحداثة الغربية، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، القاهرة، ط1، 2018، ص 29.

-**معالم الخطاب الإسلامي الجديد** : دراسة في معالم الخطاب الإسلامي الجديد، نشرت في مجلتي الأهرام وبكلي وفي كتاب عزام النميمي الشيوعية السياسية في الإسلام لندن 1977[1].

الكتب باللغة الإنجليزية:

-A Lover Form and other poems (palstine information office Washington 1972)

-Israeland South Africa therprogression of relationship (North America, new Brumsuick 1976[2]

-The Palistinian weddina abilingual anthology of comptomporary[3].

المنهج الذي اتبعه عبد الوهاب المسيري

تعريف المسيري للمنهج

المنهج هو أحد إجراءات البحث والأدوات التي يستخدمها الباحث والطرق الذي ينبغي أن يسير عليها في محاولة تفسير ظاهرة فكرية ما، ولكن هذه الإجراءات ليست بريئة تماما إذ من خلالها يتم استبقاء بعض التفاصيل والمعطيات والمعلومات واستبعاد أو تهميش البعض الآخر. فالمنهج هو تعبير عن رؤية الباحث للعالم عن طريقة تفكيره فلابد من تبني منهجية تابعة من إدراكنا لهويتنا والأبعاد المعرفية والوجودية.

فان المشكلة المعرفية بداية منطلقة من مشكلة في المنهج في حيث أن المعرفة هي تصور مجموعة من المعلومات غير المترابطة ويقوم العقل بتجردها من الحقائق والمعلومات المتناثرة[4].

---

[1]- المرجع نفسه ، ص 30.

[2]- عبد الحفيظ العمري، مقالات للدكتور عبد الوهاب المسيري، مرجع سابق، ص 7.

[3] -www.elmssiri.com

[4]- أنظر: سوزان حرفي، الثقافة والمنهج، مرجع سابق، ص ص225-226.

إن المنهج دائما ما يعبر عن أيديولوجية المفكر أو العالم في دراسته للعالم وفي تتبعه لمنهجية تخدم ذلك الرأي الذاتي الذي يقاس على تلك المعرفة ومدى مصداقيتها وخصوصيتها الفكرية.

هذا التنوع تلك المناهج الإجراءات التي تقبض على المعرفة فتزعزعها تارة فإما تقلبها وتجلب مصداقيتها إما أن تلغيها وتبدل في فكرتها.

ومن خلال هذا الطرح صاغ عبد الوهاب المسيري منهجا متميزا يتمحور فيما يلي:

الانتقال من الموضوعية المتلقية إلى الموضوعية الاجتهادية

الموضوعية الفوتوغرافية المتلقية

تعتبر الموضوعية الفوتوغرافية هي نموذج تحتوي على تحصيل المعارف من خلال تجميع أكبر عدد ممكن من الظواهر المادية، بصورة فوتوغرافية وإدراجها في محتوى البحث والدراسة. إن الناس لهم جميعا نفس الإدراك ولكن لو تهيأت لهم نفس الظروف لكان الإدراك واحدا ما يسمى بالإدراك الموضوعي أو التفكير الموضوعي كنمط في التفكير الذي يرتكز على عملية الحدس للمعلومات بطريقة موضوعية[1].

إن الموضوعية هي ادارك الأشياء على ما هي عليه دون أن يشوهها نظرة طبقية أو أهواء أو مصالح أو تحيزات لذا فان وصف شخص بأن تفكيره موضوعي بجعل أحكامه تستند إلى الحقائق على أساس العقل وبعد معرفة كل الملابسات والمكونات والظروف، فالموضوعية هي الإيمان بوجود المعرفة وجودا ماديا خارجيا في العالم الحسي وبأن الحقائق يجب أن تظل مستقلة عن قائليها ومدركيها أو ما يسمى بتعليق الحكم ابيوخيه[2].

---

[1]– أنظر: عمرو شريف، ثمار رحلة عبد الوهاب المسيري المعرفية ونقده لقيم الحداثة الغربية، مرجع سابق، ص ص 180-181.

[2]– عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، م2، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2002، ص 448.

في حين أن العقل ليس آلة صماء محايدة تسجل الواقع بشكل فوتوغرافي بل له دور فعال في عملية الإدراك وتنطوي هذه العلمية على إعادة صياغة الواقع من خلال النماذج إن استخدام النماذج أمر حتمي في كل العمليات الإدراكية والتفسيرية[1].

فإن التعامل مع المعلومات بأسلوب التلقي الفوتوغرافي ليس موضوعيا وإنما موضوعاتيا بمعنى أن الدارس يكتفي برصد الموضوعات والتفاصيل دون أن يربط بينها ودون أن يبين ما هو المركزي منها ويستحق الإبقاء وما هو هامشي يستحق الاستبعاد، حيث أن هناك فرق بين الواقعية والوقائعية فالأولى هي أن تصل إلى جوهر الواقع الماضي الحاضر والمستقبل عن طريق الربط بين الوقائع المختلفة وترتيبها وتجريد المعنى العام منها. وأيضا يرى المسيري أن هناك فرق بين الفكر والأفكار هي أن يرصد الإنسان الفكرة تلوى الأخرى دون أن يحاول أن يرى العلاقة بينهما أما الفكر فهو أن يقوم المرء بالربط بين الأفكار المختلفة ثم يقوم بإعادة تركيبها، أما عن الحقيقة والحقائق فان الحقائق هي معطيات مادية مباشرة أما الحقيقة فالعقل الإنساني دور كبيرا إذ يقوم بالربط بين تلك الحقائق المادية ثم تجريد نموذج منها[2].

العقل التوليدي ورفض للعقل السببي

ارتبط رفض المسيري للموضوعاتية الفوتوغرافية بالنظر إلى العقل باعتباره كيانا توليديا وليس مجرد وعاءا ماديا متلقيا للمعلومات وفكرة العقل التوليدي فكرة أساسية في المنظومة الإسلامية فالإنسان يولد على الفكرة أي أن له استعداد داخلي لفعل الخير كما أن

[1]– عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، م1، دار الشروق، القاهرة، ط3، 2006، ص 21.

[2]– أنظر: عمرو شريف، ثمار رحلة عبد الوهاب المسيري الفكرية قراءة في فكر وسيرته، مرجع سابق، ص ص 181–182.

عنده استعداد لفعل الشر فعليه أن يختار بينهما ويصف الله عز وجل هذه الفطرة في قوله: "وهديناه النجدين"[1].

إن الانطباع الديني يرفض ذلك العقل السلبي المادي فان العملية الانتقالية من المادة إلى الإنسان ليس لمن بالأمر الهين على أساس أن الطبيعة الإنسانية هي صيغته روحية لا تتكشف في المنهج المادي الفوتوغرافي فان هذا المنهج لم يضع في اعتباره الكائن الروحي الذي نفخ فيه الله، ويشارك هذا الرأي الفيلسوف الألماني كانط ويرى أن العقل ليس آلة صماء كما أشار إليها المنهج التجريبي المادي من حيث لأنه هو عقل مزود بمفاهيم قبلية سبقت التجربة الحسية.

فالعقل التوليد يؤكد عليه المسيري على أنه عقل دائما ما يولد أفكارا جديدة فهو عقل ايدايمي كما أن أنه تحل مشكلة التأثير والتأثر فمقرة العقل التوليدي ندرك بها وجود عوامل أخرى تؤدي إلى اهتداء المفكرين لأفكار متشابهة مثل إنسانيتهما المشتركة وتماثل العقول الإنسانية[2].

يرى المسيري أن ذلك العقل التوليدي مميزات إيجابية وحيث أنه نصفي على الإنسان إنسانيته وخصوصا من تلك المادية الغربية ومن خلال هذا النقد البارخ على المادية وتبنيها لذلك المنهج الصوري فهو يريد أن العقل لابد عليه أن يتجاوز ذلك العقل السلبي الذي يذهب إلى أن العقل لا يتجزأ من الطبيعة أو المادة فهو خاضع لمسار قوانينها فيمكن تسميته بالعقل المادي.

فهو صفحة بيضاء تتراكم عليها المعطيات الحسية المادية لتصبح أفكار بسيطة تتجمع من تلقاء نفسها حتى تتركب وترتبط هذه الأفكار ببعضها حتى تصل هذه الأفكار إلى

[1]–أنظر: سوزان حرفي، الثقافة والمنهج، مرجع سابق، ص ص225–226.

[2]– عمرو شريف، مرجع سابق، ص 191.

التصور الكلي المطلق فان العقل يعالج الجوهري من الظاهرة فهو ليس جزءا من المادة فهو مزود مبادئ فطرية منظمة وخاصة لمبدأ عدم التناقض.

رفض الوصف المباشر وتبني النماذج كأداة تفسيرية

يعد مفهوم النموذج عند المسيري أهم مفاتيح فكرية في قضية المنهج وهو يعرف النموذج التفسيري قائلا: "عند ما يتجه الإنسان إلى ظاهرة ما مستهدفا تفسيرها فانه يقوم بعدة خطوات حتى يصل إلى هذا التفسير فحينما يرى الإنسان ظاهرة ما فعليه التعامل مع عدد كبير من العلاقات والتفاصيل والواقع عندما يقوم العقل باستبعاد بعضها لأنه يعتد أنها لا دلالة لها"[1].

ويكل في نقاش هذه المسألة فيقول "فان التجريد هو أن يستبقي بعضها وتستبعد بعضها ثم نربط بين العلاقات والواقع والحقائق بهدف تقديم حقيقية أو صورة معبرة بشكل صحيح عن الواقع فما ينتج عن عملية التجريد وتصور العلاقات بين عناصر الظاهرة يسمى "النموذج" فهو بناء يماثل الواقع لكنه افتراضي أي متخيل ومع هذا تشبه العلاقات الموجودة بين عناصر الواقع"[2]. فان هذه العملية من المنهج النموذجي تماثل الواقع فان الواقع يتجرد في صورة ذهنية مجردة وتتأسس على مجموع المعارف المتعلق ببعضها من خلال الترابط الذي يجري فيها. فحينما نريد أن نسقطها على الواقع لا تختلف عنه لأنها استنبطت منه.

ومن خلال هذا المنهج فان العقل لا يصبح آلة صماء أو كما أشار لها المسيري بالفوتوغرافية وإنما ذلك العقل التوليدي الذي يقوم بمهمة الاجتهاد على الظاهرة. من خلال عملية الإدراك في صياغة الواقع على شكل نماذج فان استخدام النماذج أمر حتمي في عمليات الإدراك والتفسير حتى وان بطريقة غير مباشرة.

---

[1]– أحمد عبد الحليم عطية، في علم عبد الوهاب المسيري حوار نقدي حضاري، دار الشروق، القاهرة، ط 1، 2004، ص 75.

[2]– [2]– أحمد عبد الحليم عطية، في علم عبد الوهاب المسيري حوار نقدي حضاري ، مرجع سابق، ص 77.

أكثر تفسيرية وأقل تفسيرية

إن عملية النموذج هي تصنيف الظواهر وتفسيرها فالنموذج الأكثر تفسيرية هو ذلك نموذج الذي يفسر عدد من الظواهر أكثر من غيرها من النماذج تفسيرا والأقل تفسيرا فهي تلك النماذج التي تفسر عدد من الظواهر يرى المسيري لضبط هذا المفهوم على أنه لا يعبر عن مفهوم ذاتي وموضوعي فالذاتية هي أن تتدخل ميول الباحث وعواطفه في تفسير الظاهرة أما الموضوعية فهي اختزال الجزء العاطفي ولأنهما بكل ماله صلة بالظاهرة[1].

فان الداخلي الموضوعي المادي للمعلومات هو من خصائص ذلك العقل السلبي الذي يخفي الكثير من الرؤى الفلسفية الحقيقية والمعرفية المتحيزة، وكما أن الذاتية لا تفيد في عملية معرفة العالم الخارجي فان المقدرة التفسيرية هي التي تقم ما إذا كان ذلك التفسير موضوعي أم ذاتي وكما أشرنا في الأكثر تفسيرية فهو يحل محل موضوعي أما الأقل تفسيرية فهو ذاتي إلا أن هذه التفسيرية لا تحيل مضمون الموضوعية والذاتية بل لا تحيل إلغائهما وبالرغم من التمرد على كل من الموضوعية و الذاتية. إلا أنها تحاول تقابل بينهما فهي تمزج بينهما. في استعداد الإنساني في ثنائيته قوته وضعفه وفي خضوعه وتجاوزه[2].

سمات المنهج التفسيري

-الفصل بين المادة والروح التي يعني اختلاف الظاهرة الانسانية عن الظاهرة المادية، يستحيل إخضاع القانون العام على الإنسان كأداة تفسيرية على غرار تلك المكونات الإنسانية التي تتعلق بأنها ذات خصوصية نفسية روحية وتراثية من خلال سياقها التاريخي ونسبية الذوات الإنسانية التي تختلف باختلاف الزمان والمكان[3].

---

[1]- عبد الوهاب المسيري، اليهود واليهودية والصهيونية، ج1، مصدر سابق، ص 35.

[2]- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مصدر سابق، ص 21.

[3]- أنظر: عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الانسان، دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة، دار الشروق، ط 2، 2006، ص 482.

-إن المادة أو الظواهر المادية تتعرض لنظرية الحتمية لا يجوز إطلاقا رصد هذه النظرية في الظاهرة الإنسانية إضافة إلى تلك المادة تقاس كميا من حيث أن العقل الإنساني لا يخضع للكم فهو عقال كوليدي لا ذلك العقل السلبي المتلقي، ومن هنا يجب الفصل بين الحيوي والجامد وخصوصا أن تلك الذوات وما تتضمنه من خصوصيات نفسية وإدراكية شعورية وإيديولوجية فان العلاقة بين الواقع والإنسان هي علاقة لينة نسبية ليست آلية ثابتة.

فالرفض للموضوعية المتلقية والذاتية المتعلقة وتجاوزهما في محاولة التقابل بينهما فان المنهج التفسيري يفصل بين الوصف والتقييم فالأول يتطلب عدم إصدار أي حكم مسبق أو وصف منطلق من العواطف الذاتية أما الثاني فيستعد تقييم الأشياء، من منظور أخلاقي أو فلسفي ولكن لا أن يستبعدها تماما لأن العملية التفسيرية المركبة تتطلب ذلك التفاعل بين العقل والعاطفة والأحاسيس على أسس أنها عملية ادراكية إلا أن هذا التقسيم والوصف يمكن تبنيه في بعد الانتهاء من عملية التفسير[1].

التفكيك والتركيب

من سمات أيضا المنهج التفسيري هو فك الشيء أي فصله وتجزئته وتقسيم بعضه عن بعض وتركيبه الشيء ترتيب الأشياء المجزئة وتنظيمها بعضها على بعض، فلتفسير أي ظاهرة يقوم العقل بهذين العمليتين أولا بفصل وفك أجزء الظاهرة وتحليلها ثم إعادة بناءها وتركيبها وتنظيمها ولتكوين صورة جديدة عنها[2].

[1]- أنظر: عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الانسان، دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة ، المصدر سابق، ص 494.

[2]- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المصدر سابق، ص ص 21-22.

أنواع النماذج التفسيرية

النموذج الاختزالي والنموذج المركب

هذا النموذج يعمل على اختزال الواقع إلى عناصر بسيطة وهي عناصر مادية [1].
ويشار إليه بالنموذج:

-البسيط والنموذج المغلق أو النموذج الواحد وأيضا يدعى النموذج الموضوعي المادية المتلقي هذا النموذج يقضي إلى اختزال العالم نحو عنصر واحد مادي أو إلى عدة عناصر مادية وهي عناصر بسيطة فان هذا النموذج يرى الظاهرة ليست نتيجة تفاعل مركب من الظروف والمصالح والعناصر المعروفة والمجهولة ولا من جهة إرادة إنسانية حرة فهو نموذج أحادي بسيط وعام وهو منطلق من عدة أسباب أولها استمد قانونا طبيعيا واحدا أو دافعا ماديا واحدا تنطبع لعقل متلقي لهذا القانون، ورد تلك الاستعداد الإنساني ككيان حر، مبدع إلى طبيعة أو المادة أو هذا العنصر الواحد ومهما تنوعت الأسباب وتعددت فان التنوع والتعدد من منظور النموذج الاختزالي هو مسألة ظاهرية[2].

إن هذا النموذج يسري في إطار تجريبي صارم يعتمد على الملاحظة والشكل وتبين الأسباب ويحددها لتوء إلى تكوين نظرية معرفية انطلاقا من الظاهرة فقط فهو لا يفصل بين الإنسان في كيانه الروحي والمادة.

إن النموذج الاختزالي أيضا في مفهوم أحاديته فهو إما كيف ينطلق من موقف روحي خالص أو مادي خالص فهو يرفض تلك الثنائية بينهما ويمكن أن نشير إلى هذا النموذج على أنه يقسم بايمان جوهري وهو أن هناك مبدأ واحدا يسير وينظم هذا الكون وتمنحه الوحدة وهذه الوحدة أو الواحد هي مركز الكون وهو كامن فيه وهو داخله ولا يتجاوزه. لذا فان

---

[1]- المصدر نفسه، ص 21.

[2]- عبد الوهاب المسيري، الإنسان والحضارة، النماذج المركبة دراسات تطبيقية ونظرية، دار الهلال، القاهرة، ط1، 2002، ص 225.

العالم يتسم بوحدة وجود مادية والقوانين التي تسيره مادية فهي بالتالي نماذج مغلقة ترفض التنوع والثنائيات[1]. ومن ثمة فهي ترى التاريخ كيانا يتحرك بطريقة واحدة في واحدة. فيرى المسيرى أن بعض الرؤى المادية ترى التاريخ بتلك الصيغة المادية على أنه يتخذ مسارا واضحا مملوء بالصراع الطبقي وعلامات الإنتاج كون أن البنية التحتية مثلا في الإنتاج الاقتصادي هو الرؤية التي تتصور التاريخ.

النموذج المركب

النموذج المركب يمكن أن نطلق عليه أيضا النموذج المتفتح أو النموذج التعددي أو النموذج الفضفاض كونه نموذج يحتوي على عدة عناصر مركبة متداخلة وهو على عكس النموذج الاختزالي فهو يرفض تلك الواحدية، فهو ينطلق من ثنائية الإنسان والطبيعة أو ثنائية الروح أو المادة فالعالم لا يتكون من جوهر واحد فقط على ما يدعيه النموذج الاختزالي وإنما من أكثر من جوهر[2].

إن اعتبار أن الكون واحد وينطلق من جوهر واحد وخضوع الذات الإنسانية لتلك الدراسة المادية أمر في غاية الخطأ على أساس أن الكون والعالم لا يتأسس على جوهر واحد وهو المادة وإنما على عدة جواهر فان الكون ينتظم وفقا لقوى إلهية غير مادية والذوات الإنسانية ذات معنوية روحية تتشكل فيها من المبادئ الروحية كالقيم فهذا النظام هو متجاوزا لها وليس كما فيها باعتبار أن الطبيعة جزء جامد من النظام الكوني الذي يتشكل وفقا لثنائيتين الروحي والمادي.

[1]– أنظر: عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان، مصدر سابق، ص 314.

[2]– عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان، مصدر سابق، ص 315.

إن النموذج المركب هو نموذج متفتح في تكاملية تفاعلية ثنائية يقبل العام والخاص فحينها يتصور الواقع انطلاقا منه فهو لا يختزل منه أي من العناصر المعلومة أو المجهولة فهو لا يتحيز فيها[1].

فهو إطار تتدخل فيه العوامل الخارجية والداخلية فهو يحدد الكلي فيها وهو الجوهري فالجوهري هو ذلك التفاعل بين الثنائيات المادية والروحية.

إلا أن الإنسان يختلف في النموذج المركب عن المادة كون أنه ذات تركيبة روحية من حيث أن الله قد نفخ فيه الروح فهو في منظومة إنسانية هو ما نية. لا يختلف الإنسان من حيث أنه كائن بيولوجي عضوي عن المادة أو عن كلمات النظام الطبيعي. فقد تسرى القوانين الطبيعية على بعض جوانب وجوده.

إلا أن جوهر ليس كامنا في المادة فهو يتفاعل معها وينتمي إليها في جزء بسيط من كينونته، أما الجزء الروحي الرباني فيه فهو الجوهري الذي لا يستطيع أن يخضع إلى القانون الضيعي العام وما دام هناك ثنائية متعاليه على العالم وهي ثنائية الخالق والمخلوق تنطلق منها ثنائيات المادة والإنسان فان الوحدة التي يعبر عنها النموذج المركب وليست كامنة في العالم وهو الإله الواحد وهو الخالق المنزه. يندرجه الإنسان باعتباره متميز عن الطبيعة[2].

فيرى المسيري أن النموذج المركب هو نموذج كلي نستطيع من خلاله أن نصل إلى ضيع نهائية كلية فهو يعمل على امتزاج الثنائيات ويغني بالعموميات في سبيل الحقيقة الكلية للوجود الإنساني فلم يفصل هذا النموذج بين الروحي والمادي وإنما ركب بين ثلاث نماذج وهي الإله والإنسان والطبيعة واختلقت تفسيراته فيها باعتبار أن الإله والإنسان والطبيعة سمات متميزة وأن كل هذه العناصر ذات تفاعل وتأثير فقط بالأخذ بعين الاعتبار الذواوات

---

[1]– مصدر نفسه ، ص 315.

[2]– أنظر: عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان، مصدر سابق عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان، مصدر سابق ، ص 317.

الإلهية ذوات منزهة عن التعريف والتفسير لا أن العلاقة التي تربط بين الإنسان والطبيعة هي علاقة الكلي بما فيها من اقتصاد واجتماع وسياسته، من ذلك التشكل المادي والعقل التوليدي ومن خلال تبني عبد الوهاب المسيري للنموذج المركب، والمتفتح وانتقاده الدائم لذلك النموذج الاختزالي لو من ثمة الفصل بين منهج العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية من خلال ما أشار إليه بالمؤشر بين النماذج الاختزالية والنماذج المركبة.

المؤشر بين النماذج الاختزالية والنماذج المركبة

إن كلمة مؤشرة من فعل "أشر" وهي كلمة حديثه في اللغة العربية، أما في اللغة الإنجليزية فهي تعبر عن كلمة انديكتيور indicatur والمؤشر هو جسم متحرك أو عقرب يتحرك على سطح به مقياس وتدل حركة المؤشر على التغييرات أو التحولات فان المؤشر في العلوم الإنسانية يستخدم كعنصر ما في الواقع ويمكن ملاحظة بسهولة والتحولات التي تطرأ عليه فالعلاقة بينه وبين الواقع علاقة مباشرة على أساس أن الظاهرة مرئية في تغيراتها وحركاتها (كالعبقة، المكانة، الأسرة) وكذا على حسب الموضوعية المتلقبة فان المؤشر ينطبع عليه التغيرات المعطيات الحسية دون أن تتدخل فيها الرموز والذكريات وغيرها ومن هنا فان علاقة المؤشر بالمعطيات الحسية شبيهة بالعلاقة المثير بالاستجابة كون هذا المؤشر لا يتحرك في فراغ وإنما مرتبط وإنما بالنموذج الإدراكي التفسيري ومن خلال يمكن أن يكون تعبيرا عن نموذج مركب ويمكن للمؤشر أن يدور في إطار نموذج اختزالي. فان المؤشر الاختزالي شأنه شأن النموذج الاختزالي بوصفه نموذجا بسيطا ماديا فان عملية التنبوء والخدمية السببية هي خاضعة للذات الإنسانية باعتبارها ظاهرة مادية وعلى أن تلك المؤشرات هي يقينية و نهائية فهو لا يفرق بين الكم والكيف ولا بين عشة الدجاج والمنزل الإنساني[1].

[1]– أنظر: عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الانسان، مصدر سابق، ص 329.

المصطلحات التي أبدعها عبد الوهاب المسيري

إن مسار المسيري الفكري وتبنيه لفئة معينة من المفاهيم والمصطلحات قدمت له مجالا في التفسير والتحليل والتركيب حيث أعاد تعريف عدد من المصطلحات تعريفا شاملا لها كما وضع جدول المقاربات المفاهيمية والمفارقات فيها مثل العلمانية المقلوبة والعلمانية الحلولية والواحدية والغنوصية والعلمانية ودائما ما تصطنع لغة المسيري بالمجاز وقد أعاد المسيري شرح المصطلحات وإعادة تعريفها من جديد من خلال ما يسميه بـ التعريف من خلال الحقل الدلالي لمجموعة من المصطلحات المتداخلة والمتشابكة" قد عبر عبد الوهاب المسيري بتعريف المفاهيم لصياغتها الأصلية من ثم أعاد طرح مفهوم جديد لها يصحح بها أخطاءها وصواباتها ومفارقاتها. فقد ميز المسيري بين يهودي واليهود وإسرائيل وعبري وصهيوني[1].

فان كلمة يهود هي جماعات بشرية ذات أصل يهودي منطلقة من الميراث الديني اليهودي أو بوصفهم الشعر اليهودي وقد صوغها عبد الوهاب المسيري إلى عدة مصطلحات ومنها الجماعات اليهودية على أساس الانتماءات المتنوعة والمختلفة التي تتضمنها اليهود وهذه الجماعات لها عدة شهادات منها المستوطنة في أوروبا بعد التهجير البابلي ومنها يهود العالم الإسلامي ولا تعني الأمة.

أما اليهودي فهي كلمة تنقسم إلى قسمين "يهوة" وتعني الرب "ودي" وتعني في الأصل السامي ومنها كلمة "دية" عن العرب تعني شكر الله وفي القرن التاسع عشر أصبحت كلمة يهودي تعبر عن كلمة عبراني.

أما كلمة عبري أو عبراني فهي أقدم التسميات فيرى البعض أنها مشتقة من كلمة "عبيرو" أو عابيروا ويرى البعض أنها مشتقة من العبور عبور نهر الفرات للإشارة إلى عبور

[1]– كرمة سامي، هاني نصيرة وآخرون، عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقائه ونقاده، دار الفكر، دمشق، ط 1، 2007، ص 222.

يعقوب عليه السلام وير آخرون أن التسمية ترجع إلى عابد حفيد سام و أو شخص يرد إيه عبري هو إبراهيم عليه السلام. والمسيري في ضبطه لهذا المفهوم فرأى أنه يشير إلى اليهود القدامى من حين هم تجمع ديني[1].

أما عن الصهيونية فهي من تؤمن بالإيديولوجية الصهيونية من خلال القيام بالاستيطان في فلسطين وفرق المسيري بين الصهاينة والاستيطانين على اعتبار أن الأولى هو دعمو المشروع الصهيوني أما الثاني فهم من ظهور بعد مرحلة هرتزل ووعد بلفور[2].

وإسرائيلي فهي تعبير قانوني يشير إلى مواطن دولة إسرائيل وهو تختلف عن الإسرائيلي القديم الذي يشير إلى العبراتين القدامى فهناك فرق بين يسرائيل وتنقسم إلى يسرا ومعناها تحارب وايل ومعناها الإله وتعني حرفي الذي يصارع الإله، كما أن إسرائيلي تختلف عن الصهيوني. وليس كل الصهاينة اسرائليين والإسرائيلي يختلف عن اليهود فليس كل الاسرائليين يهود وليس كل اليهود اسرائليين[3].

تحرير المفاهيم

إن المفاهيم في رؤية المسيري تتخذ شكلا كليا تركيبا متفتحا على خلاف ما تعانيه المفاهيم في الخطاب العربي المعاصر في أزمة الوعي وتبيئتها الغربية، وعد حدد المسيري في موسوعته حيث قال "محاولة تطوير خطاب تحليلي بوصف الظاهرة اليهودية والصهيونية وهو خطاب يسترجع البعد التاريخي لهذه الظاهرة من حيث كونها ظاهرة تاريخية اجتماعية يمكن فهمها والتعامل معها"[4].

---

[1]– أنظر: عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مج1، مصدر سابق، ص 103.

[2]– أنظر: كرمة سامي هاني نصيرة وآخرون، مرجع سابق، ص 222.

[3]– أنظر: عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مصدر سابق، ص 103.

[4]– نقلا: كرمة سامي، هاني نصيرة وآخرون، مرجع سابق، ص 122.

الكفاءة التفسيرية

رفض الميسري أي نموذج تفسيري للوقائع والأفكار دون تجاهل أزماته فيرى المسيري أن مثل هذه المفاهيم الاعتدال، التعرف في الخطاب العربي تكشف عن عجزها في التعبير عن الموقف من الصراع العربي الإسرائيلي[1].

الموضوعية في التحليل

يرفض المسيري تلك النظرة الذاتية التي تسبقها تلك الأفكار والتزعمات القبلية التي تعيق عملية التحليل ومن هنا يدعو المسيري إلى الموضوعية الصارمة والاجتهادية في التحليل وترسيخ العقلانية التوليدية على عكس المتلقية والسلبية والتساؤل والاكتشاف، آلية الاستدراك والمراجعة والتجاوز فهو في علومه هو ذلك المنهج التركيبي التحليلي.

إشكالية التحيز

إن ما قدمه المسيري في دراسة لموضوعه الذي يتسم بالشهرة الكبيرة "اليهود واليهودية والصهيونية" الذي امتد ثلاثين عاما، فلقد توصل المسيري إلى كشف التحيزات الغربية الكامنة في مصطلحاتنا وأدواتنا البحثية وقيمنا المعرفية والتي تتضمن مشكلة في المنهج والمصطلح حيث تواجه أي دارس في العالم العربي كونه في بيئة حضارية مختلفة، ومع انتشار الإنسان الغربي في العالم في نهاية القرن الثامن عشر عن طريق التشكل الاستعماري وقيامه بتدويل نماذجه الغربية فبدأها ما يسمى بالغزو الثقافي [2]. وبالرغم من أن هذا التقدم الغربي وشيوعه في العالم العربي اثبت نفعا في المجالات الاقتصادية والسياسية ولكن له أيضا جوانب مدمرة في مجالات أخرى وبالتالي ليست ضرورية لمحاوله وصلها بالواقع العربي وغير قادرة على الإسهام في تفسيره بل أن تبنيها يؤدي أحيانا إلى تدميره.

---

[1]– أنظر: المرجع نفسه، ص 223.

[2]– أنظر: عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوى للاجتهاد، ج 1، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، فرجينيا، دط، 1996، ص 511.

إن تأسيس فقه التحيز في وجهة نظر المسيري هو انتقال بالمفكر العربي من حالة السيولة التي كان يدرك بها الحضارة الغربية في شقها المعرفي إلى مرحلة التأسيس التي تؤدي بنا إلى أن نمسك بالميزان المعرفي ثم نستورد ما هو موزون فان فقه التحيز ليس ضد التفاعل مع الوافد ولكنه ضد استيراد الميزان لترن به الأنساق المعرفية[1].

إشكالية التحيز في المنهج ودعوة إلى الاجتهاد

يرى المسيري التحيز في المنهج ودعوة إلى الاجتهاد

يرى المسيري أن الكثير من المفكرين العرب يميلون إلى الاستخدام المباشر للمناهج الغربية باعتبارها ليست محايدة تماما حيث يجدون أنها تعبر عن مجموعة من القيم التي تحدد مجال الرؤيو ومسار البحث وهذا ما انطلق عليه بمصطلح التحيز، وهو وجود مجموعة من القيم الكامنة في النماذج المعرفية التي توجه الباحث دون أن يعي بها فيجدها لصيقة بالمنهج لدرجة يصعب التخلص منها [2] لأن النماذج المعرفية هي عبارة عن استعارات كامنة فنجد أن التحيز مرتبط ببنية العقل الإنساني ذاتها الذي يسجل كل التفاصيل وكأنه آلة صماء ومن ثمة لابد أن يتخذ المفكر العربي إلى ربط المنهج الغربي بالواقع العربي ودمجه بحتيات البنية الإسلامية بالقبول ببعض نظرياته التي تواءم العقلية الإسلامية رفض الوجهات التي تعبر عن الحضارة الغربية.

يطرح المسيري رؤية حول دراسة المدينة الإسلامية فيرى أن المدينة الغربية قد درست وفق لمعايير مرتبطة بتجربتها ومن ثمة فأي دراسة تنطلق من هذا المبدأ دون تحيز، بحيث أن توجه دراسة المدينة الإسلامية يبدأ أولا بدراسة نشأتها ومراحل تطورها الفكري والمادي وتحديد ملامحها وتفسير ظواهرها فهذا التتبع ينتج لنا تفسيرا سليما للظاهرة الإسلامية بعيدا عن أي تحامل مقصود أو غير مقصود.

[1]– أحمد عبد الحليم عطية، علم عبد الوهاب المسيري حوار نقدي حضاري، مرجع سابق، ص 90.

[2]– عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوى للاجتهاد، ج1،مصدر سابق، ص 512.

ينطلق المنهج الوظيفي في دراسة المدينة الإسلامية من عدة أسس واضحة تشكل الإطار العام الذي يميز المدينة الإسلامية من غيرها فالمنهج الذي يجب إتباعه في دراستها هو ذلك العلاقة بين المدينة والإسلام وفقد تميزت الحضارة الإسلامية بأنها وجدت في التشريع الإسلامي المقصد لنواحي الحياة دستور مهيأ سارت عليه حركة المجتمع. فلما كان الإسلام منهج حياة المجتمع المدني الإسلامي فقد اعتبر القرآن والسنة مصدري التشريع. حيث كانت المدينة الإسلامية مرتبطة ارتباطا وثيقا بالإسلام ونظمه واحترامه هي المحور الأساسي والأول التي تدور حوله حياة المدينة بأسرها بكل تفاصيلها وجزئياتها بجوانبها المختلفة اجتماعية كانت أم اقتصادية أم سياسية[1].

التحيز في المصطلح

يعتبر المسيري أن قضية التحيز في المصطلح قضية هامة للغاية لم يعطها منا حقها من الاهتمام متساهلون في استخدام المصطلحات نحتها الغير من وجهة نظره وبعض المصطلحات الشائعة هو مصطلح العالمية وهو مصطلح تكثر استخداماته على صعيد الفكر والأدب حيث أنه ورد في عدة مرات وهو يتحدث عن الأدب العالمي والمشهد الثقافي العالمي وأصبح متبنى المفكر العربي وتم قبول هذا المدلول الخاطئ للمصطلح فأصبحوا ضحايا تبعية فكرية خطرة. إلا أن هذا المصطلح ليس غريبا على العالم الإسلامي فهو سابق على الفكر الغربي في قوله تعالى "الحمد لله ربي العالمي"[2].

إن من بعض المصطلحات المتبنية ولها أهمية كبيرة هو مصطلح التقدم فقد ظهر هذا المصطلح في الغرب مع تقدم التقني في جو سادت فيه فكرة أن تقدم العلم التقني مرادف للتقدم الإنساني، وكانت وثيقة لمفهوم التطور الذي جاء به داروين وكلا المفهومين عار على كل مضمون أخلاقي، أن نسبة مفهوم التقدم و اقترانه في الغرب بتقدم العلم التقني. تجعله

[1]– أنظر: عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، ج2، مصدر سابق، ص 510.

[2]– أنظر: أحمد عبد الحليم عطية، علم عبد الوهاب المسيري حوار نقدي حضاري، مرجع سابق ، ص ص 519–521.

مفهوما يتصرف إلى غزارة الإنتاج الاقتصادي والمادي والتوسع في استغلال مصادر الطبيعة لمصلحة الإنسان، كما ينصرف إلى أكبر قدر من اللذات والدنيوية[1].

المبحث الثاني: أشكلة الحداثة الغربية

الحداثة: الحداثة كلمة فرنسية la madernité والحديث moderne بالفرنسية والانجليزية modern أما اللاتينية modernus الحديث في اللغة نقيض القديم ويرادفه الجديد ويطلق على الصفات التي تتضمن معنى المدح أو الدم. فالحديث الذي يتضمن معنى المدح صفة الرجل المنفتح الذهن المحيط بما انتهى إليه العلم من الحقائق المدرك بما يوافق روح العصر من الطرق ولآراء والمذاهب[2].

في معجم أكسفورد نجد حديث Modern أي عصري، حديث الطراز، غير تقليدي، شخص معاصر أي ذي أفكار أو أذواق حديثة.

أما حداثة moderneity أفكار وأساليب حديثة، تكيف مع متطلبات العصر[3].

وجاء في قاموس لالاند مصطلح حداثة من الكلمة اللاتينية moderneons مودارنوس وقد ابتدأ استعمالها في القرن العاشر في المساءل الفلسفية والدينية وذلك تحت معنى نفتح وتحرر العقل[4].

حداثة مفرد: مصدر حدَث جدة "يتم الناس بالأزياء العصرية لحداثتها".

الحداثة مصطلح أطلق على عدد من الحركات الفكرية الداعية إلى التجديد والثائرة على القديم في الآداب العربية.

---

[1]- أنظر: مرجع نفسه ، ص 521.

[2]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، مرجع سابق، ص 454.

[3]- محمد بدوي، عمر الأيوبي وآخرون، قاموس اكسفورد المحيط، مرجع سابق، ص 863.

[4]- أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، م1، مرجع سابق، ص 980.

وكان لها صداها في الأدب العربي الحديث خاصة بعد الحرب العالمية الثانية "يميل الكثير من المبدعين الآن إلى الحداثة باسم التجديد.

حداثوية اسم منسوب إلى حداثة على غير قياس من نزعة تميل إلى الاهتمام بكل ما هو عصري وجديد وطرح كل ما هو قديم مطروق[1].

لقد أضحى مصطلح الحداثة بخاصة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر مفهوما ذا مشكلة مادة من حيث الجذور الضمنية له، إن الحداثة قد جعلت من العالم الأوروبي تاريخا يستشهد به العالم العربي كما أن مفهومه يعبر عن الثقافة الغربية نشأ فيها وقد أصبح هذا المصطلح كالبضاعة التي تشتري أو آلة تستعمل ويبنى هذا الموقف كثيرون في استقطاب هذه النظرية دراسة و منهجا وتفكيرا إلا أن البعض طلب التجديد ولم يصمم على الحداثة بمعناهم الجوهري الغربي.

يرى المسيري عن مفهوم الحداثة على أنه يتضمن مفهوما كامنا وهو مفهوم الواحدية وهي التي تعبر عن الوحدة أو الكل أو الأصل هذه الوحدة التي تعبر عن الكون من الطبيعة حتى الإنسان وكلاهما في دائرة واحدة في الحيز المادي الطبيعي، ومن ثم فان القوانين واحدة فهي تسري على الطبيعة والإنسان معا[2].

إن هذا المفهوم الواحدية مستقل تماما عن كل ما هو غيبي وينفي أي وجود غير مرئي مثل الله، الوحي، النبوة فان مركز دراستها هو الظاهرة الطبيعية بما فيها الإنسان كظاهرة لا تختلف عن الظواهر الطبيعية بهذه الواحدية المادية اختزلت كل القيم الخير والشر والأعلى والأدنى ووضعت المادة تحت مستوى القانون الطبيعي.

---

[1]– أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، م1، مرجع سابق، ص 453.

[2]– أنظر: عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط 1، 2006، ص 15.

وقد ميز الميسري بين التوحيد والواحدية باعتبار أن الأولى هو الإيمان المبدأ الواحد هو مصدر تماسك العالم فان هذا الواحد هو الإله فهو الذي يسير حركة الكون بما فيها الإنسان والطبيعة والتاريخ فهو الذي يمنحهم المعنى ويحدد لهم الغاية[1].

فان الواحدية والتوحيدية مصطلحين مختلفين المعنى فالواحدية لا تعني الإله وإنما الطبيعة التي حلت محل الإله فلا فرق بين الإنسان والطبيعة أما التوحيدية فإنها تميز بين الطبيعة والإنسان ونحدها تتضمن ثنائية الخالق والمخلوق.

ويقدم الميسري أن التوحيدية تنفي النظم الحلولية في إطار وحدة الوجود، أما الواحدية تعتبر أن الخالق قد حل، في مخلوقاته وأصبح كامنا فيها فان موضع الكمون هو مركز الكون على أساس أن الله قد امتزج بها وتوحد معها ولم يصبح الإله إلا ضمن العالم العضوي، فان الله على حد مفهوم الواحدية ليس مفارق عن العالم وهذا الأخير لا يحتاج إلى الخالق لمعرفة الطبيعة فان المادة أو الواحدية التي تجعل كل شيء ذات صيغة طبيعية استبعد كل ما هو روحي وأعطت الأحقية للقانون[2].

فان حديث هو مرحلة الإنسان الغربي وانطلاقه من العالم الروحي إلى العالم الطبيعي وللتغلب على الطبيعة والاستقرار عليها فان المادة هي مركز الكون والعالم، فان المادة هي مطلقية العالم والإيمان بهذه المطلقية وتقع هذه الفترة خلال ظهور العلم وتنتية العلم التجريبي.

---

[1]– أنظر: عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 15

[2]–أنظر: مصدر نفسه، ص 15.

في دراسة الظواهر الطبيعية وخصوصا الداروينية التي عبرت على هذا الأساس المادي في أصل الأنواع ويسمى هذا العصر بعصر الاكتشافات حتى خلال الحرب العالمية الأولى فهي مرحلة المادية البطولية[1].

-ويعبر الميسري إذن مفهوم الحداثة[2].

أما عن الحداثة في مفهومها فهي تتضمن في عدة معاني ومصطلحات وكتفكيك لمفهومها نجد مصطلح التنوير والتقدم والإنسانية الهيومالية، لفتكك في مفهوم التنوير كالنور والاستشارة وهي الخروج من الظلمات التي تعبر عن تلك الخرافة والمعتقد وإلى الوصول إلى الحقيقة في معرفة الذات والوجود وقد أشار الميسري إلى قول كانط حول مسألة مفهوم التنوير "التنوير هو تحرر الإنسانية من الوصاية التي يفرضها على نفسه"[3].

إن ظهور الثورة العلمية فيها الثورة الفكرية حول العالم والثورة الصناعية قد فصلت بين فترتين أساسيتين في الفكر الغربي وهي العصر الوسيط عصر الظلام كما عبرت عنه الفلسفة الغربية ومصدر الأنوار وهو الذي أدرك فيه الإنسان ذاته ومكانته، ويمكن تفسير المعنى عن الأولى تعبر عن الدين وأما الثانية فهي تعبر عن الدنيا هذين المفهومين الذات كونا تضادا في عصر الأنوار في التخلي عن الحياة الدينية والبحث في تدبير الحياة الإنسانية من واقع الدنيا والنون، وكان العلم هو من صوغ تلك النظرية الشكية منا راج إلى الفصل بين الغيب والعلم. ويقول الفاروقي في هذا الصدد

[1]- عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 16.

[2]- أنظر: مصدر نفسه، ص 101.

[3]- كرمة سامي وهاني نصيرة وآخرون، عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقائه، مرجع سابق، ص 85.

"ويعود انتشار الشكوكية المشهود جزئيا إلى نجاح العلم بمفهومه الغربي، المنظور إليه على أنه بمثابة الانتصار المتواصل للعقل التجريبي على العقل الديني "[1].

إضافة إلى ذلك في انتشار الفلسفات البورجوازية التي تستند إلى ميكانيزمات اقتصادية والتي انطلقت من الاقتصاد الرأس مالي الذي يعتمد على فكرة التوازن الميكانيكي الدائم بين العرض والطلب، وإن هذا التصور الفردوسي الأرضي للإنسان كان جزءا من تصورات الإنسان الحديث وقد عبر هذا التفسير عن فكرته في مفهوم التقدم[2].

وكما ذكر آدم سميث أن حركة البيع والشراء هذه تعبر عن القانون الطبيعي الذي يسري وفقا للمادة ويرى هذه القوانين هي قوانين حتمية فعلى الإنسان أو المواطنين الانصياع لها ما دام أنها تحقق الخير للجميع.

وفيما يخص المسألة الاشتراكية هي أيضا تذهب إلى تحقيق حرية الإنسان وسلوكه انطلاقا من الإنتاج وأدوات الإنتاج المحيطة به ولعل الاختلاف الوحيد بين النظام الراسب مالي والنظام الاشتراكي في أن الأولى تستخدم الإعلانات التلفزيونية لإقناع الجماهير، أما الثانية فتستخدم الشرطة السرية لتطوير الجماهير والهدف واحد وهو سيادة القانون العام العلمي الطبيعي الآلي على الإنسان[3].

فان حركة الاستنارة هي حركة تمركزت على الهيمنة على الواقع في دراستها له ويعتبر هذا الأخير هو مادة مرئية تجريبية الدراسة فهي تستبعد المساءل الروحية اللاهوتية وكل الأسئلة المتعلقة بالدين حول الخالق وخلق العالم والمصدر الروحي وغيرها من المساءل التي استبعدها العقل الإنساني المسير.

---

[1]– أنظر: عبد الرزاق بلعقروز، أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الاسلامي، منتدى المعارف، بيروت، ط 1، 2013، ص 81.

[2]– أحمد عبد الحليم عطية، عبد الوهاب الميسري دراسة في سيرته المعرفية ونقده لقيم الحداثة الغربية، مرجع سابق، ص 183.

[3]– عبد الوهاب الميسري، فكر حركة الاستنارة وتناقضاته، نهضة مصر، القاهرة، ط1، 1998، ص ص 45–46.

إن الطبقية التي افرزها العالم المادي والذي كونته الحضارة الغربية نوعا من الخصوصية الفردية أو ما تسمى المركزية الإنسانية وتعاليها وغيرت العالم الغربي ليصبح عالما متمدنا متقصرا على القوانين الميكانيكية في إخضاع كل الطبيعة العضوية لها ومن نتج عنها وضع الإنسان في إطار آلي يتحكم به ووفق عقل ميكانيكي فصله عن الطبيعة جراء معاداته للطبيعة وتمركزه واهتمامه على الصناعة العلمية والتكنولوجية ويقول لويس ممفرود: "إن ما تبقى هو عالم المادة والحركة الأجود الموحش، أرض خراب، لتحقيق أية درجة من درجات الازدهار كان من الضروري بالنسبة لورثة معبود القرن التاسع عشر أن يملئوا العالم من جديد بكائنات عضوية جديدة صممت بحيث تمثل الحقائق الجديدة التي توصل إليها العلم الفيزيائي ولقد كانت الآلات وحدها هي التي تلبي الكامل مطلب المنهج العلمي"[1].

وتعتبر حركة الاستنارة حلقة انقلاب من العبودية اللاهوتية إلى العبودية الطبيعية ويقول: "فان وجهة النظر العلمية: إذ كان ينطبق عليها تعريف الواقع beality على تواكل من الأحياء وما أن رسخت صورة العالم الآلية حتى ازدهرت الآلات وتكاثرت من الأحياء وأبيد منافسوها أن كان مآلهم إلى علم هامشي لا يجرأ على الإيمان به إلا الفنانون والعشاق ومربو الحيوان.

أما تخلق الماكينات في إطار الصفات الأولية وحدها دون الاهتمام بالمظهر أو الصوت أو أي نوع آخر من المؤثرات الحسية فإذا كان العلم يقدم حقيقة نهائية فالدلالة إذن هي التجسيد الصحيح لكل ما هو كامل.

[1]– كافين رايلي وعبد الوهاب الميسري، الغرب والعالم تاريخ الحضارة من خلال موضوعات، ج 2، تر: هدى عبد السميع حجازي وفؤاد زكريا، عالم المعرفة، الكويت، دط، 1986، ص ص 141–142.

بل إن اختراع الآلات في هذا العالم الخاوي الأجرد أصبح واجبا... [1] ومن يجدر القول أن الطبيعة لم تصبح تلك الطبيعة بمفهومها النقي البريء لقد تجردت من أصلها وامتلأت بالقوانين العلمية وأصبحت مقيدة عند العلماء سبحينة العلم والآلة فأصبحت الطبيعة ضحية للمعرفة لتسخيرها في إحراز النتائج العملية التي سيطرت على العالم. ونتج عنها زيادة في قوة الإنسان كما عبر عنها فرنسيس ليكون الفيلسوف التجريبي، الذي سوق ومهد لهذه النظريات وقد أسس العلم على مركز الظاهرة الطبيعية من خلال الملاحظة ونفي حتى ذلك التفكير الفطري في السؤال حول الله والانطواء على المادة والطبيعة عن طريق الاحتمالات للوصول إلى قانون عام وهذا لم يسرى على الطبيعة بحيث أن الكائن هو أيضا جزء عضوي منها وبصفته آلة مركزية فأصبح علم الأحياء قد دعى إلى ما يسمى بعلم الاستنساخ وهو إنتاج نسخة من المعلومات الوارثية في مورثة واحدة أو مجموع صور.

وما أشار إليه تشارلز داروين إلى أن الإنسان هو في أصله قرد إلا أنه تطور ليصبح إنسان وعلى حسب ما أكده العلم أن الدراسات الجينية للبشر مع مقارنتها بجينات الحيوانات المختلفة أتثبت أن فصيلة القرود هي أكثر الفصائل الحيوانية مقاربة للإنسان من حيث التركيب الجيني[2].

طرح عبد الوهاب المسيري مشكلة تتضمن العلاقة بين الدين والعلم في العصور الوسطى وعلى الرغم من الطرح القائل بالانفصال التاريخي بين العصر الوسيط والعصر

---

[1]– كافين رايلي وعبد الوهاب الميسري، الغرب والعالم تاريخ الحضارة من خلال موضوعات، مصدر سابق، ص ص 141-142.

[2]–أنظر: كافن رايلي وعبد الوهاب الميسري، الغرب وتاريخ الحضارة من خلال موضوعات، مصدر سابق، ص 249.

* الايكولوجيا: هو علم يدرس ظروف حياة الكائنات الحية ضمن وسط الطبيعي ظهر هذا اللفظ من طرف الألماني أرنست هايكل وهي كلمة مشتقة من كلمة اغريقية، إكوس، وتعني المنزل ولوغس وتعني خطاب. هو إذن علم الموطن وكان يسمى باقتصاد الطبيعة قبل عام 1966 وعندما أدخله أرنست هايكل في قاموس علم الطبيعة على تكيف الكائنات مع الوسط والمحيط، أنظر www.tagemagazine.com

الحديث، إلا أن هنا ارتباط بين البيئة الحيوية واللاهوت أو ما تدعى بالأيكولوجيا* علاقة البيئة بالكائنات الحية. ويرى الميسري في رؤية ذات أهمية بالغة حول الثورة الصناعية كون أن العالم الغربي وخصوصا أوروبا هي من بدأت بالثورة الصناعية فيشير الميسري في هذا الموقف في أن تبدل علاقة الإنسان بالطبيعة التي تسببت فيه الثورة الصناعية فان لها جذور وسابقة في الفكر والممارسة في الغرب انطلاقا من المشكلة البيئة والحيائية وهما الموروث الديني الغربي أو اليهودي – المسيحي وتطور العلم[1].

بداية أن الديانة اليهودية والمسيحية تختلفان عن الديانات البدائية كون أن الأولى توحيدية والثانية تؤمن بتعدد الآلهى وبحيوية المادة وحيوية الطبيعة وعبادة الطبيعة.

وأكد الميسري من خلال قول أرلوند تونيي" وفحوى هذه المقالة أن بعض أمراض عالم اليوم الكبرى مثل السفه في استهلاك كنوز الطبيعة لا تعوض واللويت ما لم يتبدد منها – إنما يرجع في خاتمة المطاف إلى سبب ديني وهذا السبب هو ظهور التوحيد" [2] إن اليهودية بما فيها اليهودية الحاخامية** أن الجنس غريزة إنسانية طبيعية وعلى أن الإنسان يشبعها من خلال العلاقات الزوجية بحيث تتواثر بعض الأحداث الجنسية الفاضحة في العهد القديم وعلى هذا ما أزح له أن بعض شخصيات العهد القديم تسلك لسلوك منافيا للقيم الدينية وكان على الحاخامات تفسير ذلك والتوفيق بينه وبين الرؤية الدينية العامة، ونرى هذه الصور المجازية وخصوصا في سفر هو شبع كنها صور مجازية كما أن في فترة الهيكل الثاني كما أرخ له أن أخذو تمثال الملكين كروب اللذان كانا على تايوت العهد فقد شكل ذكر وأنثى في وضع عناق جنسي... [3].

---

[1]– كافن رايلي وعبد الوهاب الميسري، الغرب وتاريخ الحضارة من خلال موضوعات، مصدر سابق ،ص 249.

[2]–أنظر مصدر نفسه، ص 250.

** اليهودية الحاخامية: أو اليهودية التلمودية أو اليهودية الربانية أو الكلاسيكية هي شكل العقيدة اليهودية السائد بين معظم الجماعات الحاخامات بمعنى الفقهاء ظهرت في القرن الثامن الميلادي وحتى الثامن عشر، فسروا التوراة وابتدعوا الشريعة وجعلوها الأساس الذي استند إليه رؤيتهم الدينية وهي تتميز عن اليهودية التوراتية التي تستند إلى الشريعة المكتوبة

وكما ذكرنا آنفا حول التمييز بني الواحدية والتوحيدية باعتبارها ثنائية بين الواحد وهو الخالق و المخلوق أي الإله والطبيعة فنجد في هذا التراث القبالي ينزع نزوعا حلوليا نحو تضييق المسافة بين الإله والكون حتى تتلاشى تماما في نهاية الأمر، فأصبحت القبالاة* ترمي إلى محاولة معرفة الذات من خلال حلولية الصوفية بهدف التأثير في الذات الحلبة حتى تنفذ رغباة القبالي يستتى له السيطرة والتحكم في هذا العالم[1].

إن هذه الطريقة من التصوف تعبر عن نمطين الأول ينطلق من الإيمان مع ا لله ولكنها تتجلى في حبه للإله انطلاقا من التزامه بسلوك الخير في الدنيا أما النمط الثاني الذي تكمن فيه الحلولية الواحدية الكمونية والتي يتجلى فيها الإله وينحل في الطبيعة والإنسان والتاريخ ومن ثمة تستطيع هذه النظرية الغنوصية أن تسيطر على العالم.

يمكن تقابل هذه النظرية بنظرية الفيض emanation وهي بمعنى الحلول والتي تريد أن تربط العلاقة بين العالم المتعالي والعالم المحسوس وتقوم هذه النظرية على أن الطبيعة فاضت عن الأول وهو العالم المتعالى وهو الواحد أو الإله صحيح العبارة ثم يفيض بالتدريج حتى يصل إلى مرتبة الأرض والجسد هذه النظرية التي ساقها أفلطين** والذي يرى أن نشأة الكون يردها إلى الله باعتبار هذا الإله سرمري حيث أنه يتشكل في وحدة الوجود إن مثل هذه النظريات الغنوصية قد صوغت شعار الكل في الكل.

تتثمن اليهودية الحاخامية إلى الشولوخان كاروخ وهي عبارة عبرية تعني المائدة المعدة وهي مصنف تلموذي تحتوي على قواعد السلوك وهو المعتمدة في الشريعة اليهودية وهو التلموذ الأصغر أعده جوزيف رو ونشره عام 1965، أنظر ساند خليل عايش، الفرق اليهودية الكلاسيكية والحديثة، ضمن مجلة العلوم والبحوث الإسلامية، العدد 14، 2013، ص 2.

[3]– عبد الوهاب الميسري، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2002، ص 62.

*القبالاة: هي الصوفية التي تؤمن بوضوح التفسيرات الباطنية عند اليهود وهي مشتقة في العبرية معنى تواتر أو قبول أو ما تلقاه بالفيض الرباني، أنظر الفرق اليهودية الكلاسيكية والحديثة ضمن مجلة العلوم والبحوث الاسلامية، العدد 14، 2013، ص 4.

[1]– عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، مصدر سابق ، ص 64.

وعن هو قليطيس أيضا المذهب المادي الذي أكد عليه من خلال أن أصل الكون وجوهر الأشياء هو الكون ويقول: "هذا العالم، وهو واحد للجميع لم يخلقه إله أو بشر ولكنه كان منذ الأبد وهو كائن إنه النار ويوجد إلى الأزل" ان هو قليطيس ينتمي إلى مذهب طبيعي مادي وهو يستخدم في مزدهرة كلمة kosmos للدلالة على العالم وهذه الكلمة تعني النظام وهو وحدة الكون الحقيقية [1] فان أصول المادية الطبيعية لم تكن حديثة النشأة كما هي في سياق تاريخ أوروبا وكما أشار على أن الديانة اليهودية وخصوصا علاقة العبرانيين القدماء ووحدانية الله فان ما جاء في توراة العبرانيين كان نهيا عن تلك العبادات القديمة التي يقيم الطبيعة الإله لها لولا أن هذا التحول لم يكن يفرق عن عبادة الطبيعة لأن الثقافة اليهودية المسيحية سخرات الطبيعة لاستغلالها. وفي قول توني:

" لا تكن مجرد كنز نفيس من "الثروات الطبيعية" وأنها كانت آلهة الأرض الأم وكل النباتات التي انبتت من الأرض، والحيوانات التي تمشي في مناكبها مثل الإنسان نفسه، والمعادن المطمورة في الأرض كلها تشارك في ألوهية الطبيعة"[2].

وجاء في كتاب الإنجيل كما أشار توينى اليه ما جاء في سفر التكوين–الإدماج الأول – الآية 28 "وباركهم الله وقال لهم: أثمرو وأكثروا واملئوا الأرض وأخضعوها وتسلطو على سمك البحر وعلى طير السماء وعلى كل حيوان أن يدب على الأرض".

ويشير توينى في تفسيره لهذا النص الديني على أن الإنجيل قد سلب للطبيعة قداستها ورهبتها القديمة وبشر الانسان بأن بقهر العالم الطبيعي، فان الديانة اليهودية والمسيحية قد

** أقلوطين: ولد بالتعريب بين عامي 202–204 في مدينة لوكيبوس في مصر، درس الفلسفة في الاسكندرية وقد اشتهر أقلوطين تاسوعاته التي كتبها فرفوريوس عام 300 ، أنظر: تاسوعات أقلوطين: فريد جبر، مكتبة ناشرون، بيروت، ط 1، 1998، ص1.

[1]– عزت قرني، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، جامع الكويت، الكويت، دط، 1993، 45.

[2]– عبد الوهاب الميسري، الغرب والعالم تاريخ الحضارة من خلال موضوعات، ج1، مصدر سابق، ص 251.

تصرفت بغطرسة شديدة اتجاه الطبيعة واذكر أحد مؤرخي المسيحية والتكنولوجية والعلم في العصور الوسطى بين وايت في مقالة:

"الجذور التاريخية لأزمتنا الحيائية" أصبحت من الدراسات الكلاسيكية وأعيد طبعها عدة مرات منذ أن ويرى أن إبداع التكنولوجيا الغربية وهيمنتها عين إرجاعها إلى العصور الوسطى في كتابه "التكنولوجيا والتغير الاجتماعي في العصور الوسطى أصول الأفكار الحديثة عن المنهج والعمل يرجع إلى أديرة العصور الوسطى وخصوصا من حيث الزراعة، على أساس أن فلاحي أوروبا الشمالية بدأ وباستخدام المحراث الذي يقلب الأرض في عام 800 م في عصر شرلمان ويؤكد أن المحاريث السابقة لا تفعل شيئا سوى خط من سطح التربة أما الجديدة فكانت تشنق التربة من جذور مما أدى إلى معاداة الطبيعة بسبب المحراث الجديد.

ويقول في هذا الصدد: "في أيام المحراث البدائي الذي يشرح سطح التربة كانت الحقول توزع بصفة عامة على شكل وحدات قادرة على كفاية واحدة وحسب، وكان الافتراض الأساسي هو فلاحة الإعاشة والإنتاج الطبيعي.

ولم يكن هناك فلاح يملك ثمانية ثيران، وان استخدام المحراث الجديد الأكثر كفاءة كان على الفلاحين أن يصدموا ثيرانهم لتشكيل مجموعة من المحاريث الكبيرة... ومن هنا طرأ تغير عميق بين علاقة الإنسان بالتربية ففي الماضي كان جزء من الطبيعة أما الآن فأصبح مستغلا لها"[1].

وقد ظهرت هذه الاستقلالية ذاتها ظهرت في عام 830 في التقاويم المصورة الغربية فخصوصا الحديدة التي وصفت فيها رجال العصور الوسطى بأنهم يقهرون العالم من

[1]– أنظر: عبد الوهاب المسيري، الغرب والعالم تاريخ الحضارة من خلال الموضوعات، مصدر سابق، ص 252.

حولهم. قد يحرثون وتحصدون وتقليعون وأصبح الإنسان والطبيعة مختلفتين وأصبح الإنسان هو السيد.

إن هذا الانفصال الذي بات يخص العصور الوسطى على حد الخصوص في تقاويم الدين، ولم تكتمل هذه النظرة في القرن التاسع ولم تكن هذه النظرة القهرية في العصور القديمة في الأديان فقد أكدت معظم الأديان في علاقة البشر بالطبيعة والطبيعة هي القاعدة التي تسري حياة الإنسان عليها وعلى أن تلك الطبيعة هي من تحقق الإنسان أمنياته باعتبارها ذلك الطوطم* الحيواني هو سلفهم وعصبهم ولعل من الطقوس الدينية الهندية كمثال على ذلك الإيمان المحض بالطبيعة أنهم يستنهون بذلك الحيوان ومن أن الطبيعة هي سابقة لهم في معنى أن العالم الإنساني والعالم الطبيعي واحد[1].

ويمكن التفسير أكثر أن الدين هو على شكليه صوفي ومنه صوفي حركي وصوفي سكوني فان الدين الحركي هو ذلك الدين الذي يعلق الإنسان بالطبيعة وهو في سير التطور أما السكوني فهو تلك الصوفية الخالصة إلى هدية ولعل أن العالم القديم لم يشهد قسما واحدا من التدين وإنما كان على شكلين فان الأول من التعبد الذي ربط بين العلاقة الطبيعة والإنسان وتلك الطقوس التي تسعى من التعالي للطبيعة نجد أيضا ذلك الدين السكوني الذي يعبر عن الصفاء وإلى الكمال وخصوصا الديانة اليوذية.

هذه الديانة تعتبر طريق للحكمة تتبع التعاليم الصوفية للخلاص من معاناة الحياة وهي سلامة الرأي، سلامة النية. سلامة القول، سلامة الفعل، سلامة العيش بهدف تحقيق حياة مستقيمة بين العلاقات الحيانية والتصرفات التي تمكن أن تحقق في ثلاث السلوك الأخلاقي والانضباط الذهني والحكمة[2].

[1]– أنظر: عبد الوهاب المسيري، الغرب والعالم تاريخ الحضارة من خلال الموضوعات، مصدر سابق ، ص 254.

[2]– محمد فرج، موسوعة عالم الأديان، نوبيليس، لبنان، ط4، دس، ص 22.

ويرى المسيري في طرحه لانفصال الطبيعة عن الإنسان هو لعبة يهودية مسيحية بهدف تثبيت الهوية اليهودية على أن الديانة اليهودية كانت ديانة توحيدية في محيط وثني ودخلت في العصور الوسطى للعالم الغربي ووجدت نفسها في محيط توحيدي أدى إلى انطماس معالمها وحاول اليهود أن تطلقوا هوة بين اليهود والديانات التوحيدية وكان التلموذ هو ثمرة هذه المحاولة، فان معنى كلمة يهودي يشير إلى أشخاص يؤمنون بأنساق دينية متعارضة من بعض النواحي، وينتمون إلى تشكيلات حضارية مختلفة هو يدل إلى عشرات الهويات والانتماءات الدينية والطبقية والوثنية" وحاولت أن تنتمي إلى المدار الغربي وازدادت في اليهودية غيبية ودخلت عليها عن مرصوفية متطرفة[1].

وينكشف لنا ذلك الفرق بين الشرق القديم والغرب في حال أن العصور الوسطى وتلك القصة التي تروي عن ظهور رجل حاولي عام 1200 وهو القديس فرانسيس الاسيزي وكان الطيور وثيني دائبا عن مهاجمة مدينة إيطاليا ويرى أيضا بأن الحيوان لها أيضا روح فهو كان مقدسا للطبيعة فكان يقول: "اختنا النملة وأخونا الليث وحتث مستعصيه على أن يجلوا كل المخلوقات الله. بل لعله كان يؤمن تناسخ الأرواح"[2].

وهذه الرؤية هي الرؤية المتصوفة اليهودية وهي القبالاة في إطارها الحلولي عن الإيمان بالواحدية الكونية حيث يحل الإله في الطبيعة والإنسان والتاريخ. فبدلا من تلك الصوفية تليجها بها الإنسان حسب فقد أخذ نمط التصوف في صنع التمام والتعاويذ والبحث عن صيغ يمكن من خلالها التأشير في الإدارة الإلهية ومن ثم السيطرة على الطبيعة بهدف الخلاص من ذلك الاضطهاد اليهودي لرجال الدين المسيحيين من التعصب والانصياع إلى

[1]–أنظر: عبد الوهاب المسيري، من هو اليهودي، دار الشروق، القاهرة، ط3، 2002، ص ص 25–39.

[2]– مصدر نفسه ، ص 260.

أحكام المسيحية وتطبيقها مع جعل تلك المذاهب الصوفية على رواج كبير والقبالاة وهو أحد تلك المذاهب[1].

لهذه الرؤية مصدر من أصل أنها يهودية التنوية أو الاتتنينة وتفسر على أنها تتكون من قوتين مطلقتين بوجود الهين اله الخير واله الشر وهما دائما في حالة صراع إلى أن يصلا إلى نهاية في التاريخ ويمتزجان لتخلصان من هذه الاتتنينة ليكونا واحدية الكونية إو التنوية هي شكل من أشكال الحلولية وهذه الثنوية تفجرت في التراث القبالي[2].

ومن هنا نقول أن الحلولية الكمونية تدور حول ثلاثة عناصر الإله والإنسان والطبيعة في أطار الحلولية اليهودية يتحول الكانسان إلى الشعب اليهودي وتتحول الطبيعة إلى الأرض اليهودية أما الإله فيتحول إلى المبدأ الواحد الذي يصل فيها وقد نجم عن هذا الحلول الإلهي في كل من الشعب والأرض أن أصبح الشعب مقدسا وأصبحت الأرض هي مقدسة[3].

فان تحديث المجتمع الغربي يدور في منظومة الرؤية الطبيعية وتجلي الحلولية الكونية وهذه الأخيرة تعبر عن "امتزاج الجسمين امتزاجات ما بذوب كل منهما في الآخر بحيث تكون إلى أحدهما إشارة إلى الآخر" فان الحلولية تتسم بالواحدية المادية الصارمة والسقوط في الثنائيات العملية والاثنية لإنكار الحيز الإنساني[4].

---

[1]– ساند خليل عايش، الفرق اليهودية الكلاسيكية والحديثة، ضمن مجلة العلوم والبحوث الاسلامية، العدد 14، 2013، ص 4.

[2]– عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، م2، دار الشروق، القاهرة، ط3، 2006، ص 28.

[3]– عبد الوهاب المسيري، الصهيونية والحضارة الغربية، دار الهلال، ط1، 1951، ص 205.

[4]– بشير ربوح، مطارحات في العقل والتنوير عبد الوهاب المسيري أنموذجا، دار الفارابي، بيروت، ط 1، 2012، ص 300.

مصطلح التنوير

كلمة استنارة هي كلمة مأخوذة من الفعل استنار في اللغة العربية المشتبق من كلمة نور وهي ترجمة للكلمة الأوروبية إنلا يننمن enlightenent الإنجليزية ومن الكلمة الألمانية light بمعنى نور ويقال الفكر الاستنارة بفلسفة الأنوار أو فلسفة التنوير[1].

إن مصطلح التنوير دائما ما يشير إلى عدة لغات مختلفة مثل أوفكلارنج aufklarang بالألمانية لومبير lumier بالفرنسية و في عام 1986 طرحت صحيفة برلينتش مونا تشرفت والتي كانت في ألمانيا في برلين في طرح سؤال ما هو التنوير؟ وهذا لمدى صعوبة المصطلح من حيث المفهوم واختلاف وجهات النظر فيه ومن خلال سؤال عن التنوير طلبت الصحيفة على قرأتها أن يرسلوا ايجابيتهم ومن بين الذين قدمو إجابة عن سؤال ما هو التنوير هو الفيلسوف اليهودي مندلسون والفيلسوف الألماني ايمانويل كانط وقد فسر مندلسون التنوير بأنه عملية تعليم الإنسان التدريب على استعمال العقل وهو النمو المطرد غير المحدود على نمو العقل أما من وجهة نظر كانط أن التنوير هو خلاص الإنسان من سذاجته التي جلبها لنفسه وذلك باستخدام عقله دون أن يشو هذا التعصب وقال "أن تكون عند الإنسان شجاعة أن يعرف فهذا هو جوهر التنوير"[2].

إن التنوير مسألة تعبر عن تخلص الفكر الإنساني من ظلمات العصر الوسيط واستنارته لواقع جديد بتحكمه العقل فهو تبني واستخدامه في جميع القضايا ويبنى هذا المصطلح شعار لا سلطان على العقل إلا للعقل "فجاء العقل في مقابل الوحي الذي كان مصدر للمعرفة الإنسانية في العصر الوسيط. وقد اتجه العقل فيه نحو العالم والطبيعة.

ومن يدعى عصر الأنوار بعصر العقل الذي يعود بجذوره إلى كاتابات فرنسيس بيكون وخصوصا كتابه أوقوم أورخانون وتوماس هو برر عقلانية رونية ديكارت وغيرهم وأن

[1]– دروبندا أوترام، التنوير، تر: ماجد ابراهيم موريس، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2008، ص ص 53-55.

[2]– عبد الوهاب المسيري، فكر حركة الاستنارة وتناقضته، مصدر سابق، ص ص 10-11.

من كان سببا فتنح حقبه استشارية هي تلك الكتب التي جمعت لمفكري العلم من خلال الثورات العلمية الثورة الأمريكية والفرنسية على أن العصر الحديث هو ابن عصر الاستنارة[1].

مصادر مفهوم العقل عند المسيري

العقل منظور مدرسة فرانكفورت

كون أن حركة المسيري الفلسفية هي حركة تمتاز بالروح النقدية والتحليلية وانطلاقا من البحث في مفهوم حركة الاستنارة وأصلها سعي المسيري إلى تقديم مكارية ذات طابع تحليلي يستهدف فيها البحث عن المصادر الفكرية الخارجية التي استقى بها المسيري أفكاره حول مفهوم العقل وحسب مقتضات خطابه الفكري يعترف بتأثيره بالمدار الفكرية التي تشبع بها ومنها مدرسة فرانكفورت* وخصوصا فلاسفتها ماكس هور كايم** ويتودور أدورنو وهريرت ماركوز[2].

---

[1]-، مصدر نفسه ، ص ص 10-11.

*مدرسة فرانكفورت: فرانكفورت هو معهد للبحث الاجتماعي وأصبح مدرسة في اعام 1924 وقد أسس لهذه المدرسة هم فيليكس قابيل، فريدريتش يولوك، وماكس هوركايمو، الذي أصبح مدير للمعهد فيما بعد ففي سبتمبر 1922، قدم فيليكس قابيل مذكرة حول انشاء معهد للبحث الاجتماعي موجهه إلى الجامعة فرانكفور ما أصبح مشهور فيما بعد بمدرسة فرانكفورت، أنظر فيل سليق، مدرسة قرار كفورت نشأتها ومغزاها، تر: جليل كلفت، القاهرة، ط2، 2004، ص 23،.
مميزات هذه المدرسة هي تلك النظرية النقدية فهي جعلت النقد مكونا أساسيا لمدرستها إن الخلفية النقدية لمدرسة فرانكفورت هي النقدية الكانطية حيث تعتبر كانط هو المؤسس والأب للتراث التقدي وتتلخص فكر النقد عند كانط كما أشارت إليها مدرسة فرانك فورت هي تقييم حدود العقل ومدى امكانياته في نطاق التجربة الحسية وهو تقييم هدفه لدفاع ضد نزعة هيوم التجريبية أنظر طاهر علاء، مدرسة فرات كنفورت، منشورات مركز الانماء القومي، بيروت، ط1، دس، ص5.
**ماكس هوركايمز: (1895-1973) مؤسس النظرية النقدية عام 1935 بعنوان النظرية التقليدية والنظرية النقدية المتأثرة بالداروينية والماركسية في كشف الماركسية مستوى الطاقة النقدية الكامنة فان النظرية التقليدية هي ا لشكل الذي ارتبط بالعلوم الطبيعية ومحاولة تقليد العلوم الطبيعية أم النقدية فهي تجعل للانسان في اطار ظروفه التاريخية، أنظر هوركايمز ماكس للنظرية التقليدية والنظرية النقدية، تر: مصطفى النادي عيون، المقالات، بيروت، ط 1، 1990 وقد تلاشت هذه النظرية مع ظهور الحركة النازية ثم أعادت بناء فكرها في أمريكا.

[2]- بشير ربوح، الحداثة في مطارحات العقل والتنوير عبد الوهاب المسيري أنموذجا، مرجع سابق، ص 86.

إن العقل الذي عبر عنه المسيري من خلال هذه المدرسة هو ذلك العقل النقدي الذي تحرر فيه الانسان من أغلاله بحيث يرمي هذا العقل النقدي إلى بلورة تفعيل وتحليل وتفكيك المجتمع "المجتمع في كليته ليس بهدف توسيع مدارك المعرفة أو الإضافة إليها من منظور نقدي كمي ولا بغاية تحسين وظيفته بل لتقديم رؤية نقدية راديكالية له هدفها يتوخى ذلك العقل النقدي الذي يرمي إلى صحوة الوعي الإنساني[1].

فان النقد من جانب السلبي يتضمن تقييما نقديا للعقل الذي تحاول تجاوز أسوار التجربة الحسية وفي هذا المعنى تبين تهافت الفلسفة الميتافيزقية الكلاسيكية التي كانت تزعم بإمكانية المعرفة وما وراء الظواهر المحسوسة وضرورة الانصراف به إلى مشاكل الحياة والمجتمع فهي الشيء الوحيد الذي يمكن أن نعرفه بعقولنا. ثم إن فكرة السلب تشتغل من اكتمال الفكرة الواحدة إلى الفكرة المضادة كما هي في فلسفة هيجل الدياليكتيكية.

لقد كانت مسألة التنوير موضوع المدرسة باعتباره مسألة فلسفية مركبة ذات أبعاد اجتماعية وسياسية وفكرية حيث أن هذا المفهوم يشتغل أساسا على مفهوم العقل، وبما أن التنوير كما عبر عنه المسيري وهذه المدرسة قد سقط في وحل الهيمنة. بعد ما أن كان ينادي بالتحرر قام في الوقت نفسه بإنتاج أساطير خاصة به مثل التقدم والعلم والسيطرة على الطبيعة والتحتم في مصير الإنسان فبعد ما كان يحارب تلك الأساطير السابقة فهوات مشروعا نقيضا لنفسه "العقل التنويري قد أنجز نقيضه"[2].

العقل الأداتي

يرى المسيري انطلاقا من تأثيره بالمدركسة الفرانكفونية التي ميزيت بين العقل الأداتي والعقل النقدي يفسر الميسري من رؤية فرانفونية نقدية تتجاوب مع فكره العقلي على أن العقل الآداتي هو آلة يوظف الوسائل في خدمة الغايات دون التساؤول عن مضمونها وعلى

[1]– نقلا: بشير ربوح، العقل والتنوير، عبد الوهاب المسيري، أنموذجا، مرجع سابق، ص 87.

[2]– نقلا: بشير ربوح، العقل والتنوير، عبد الوهاب المسيري، أنموذجا، مرجع سابق، ص 89.

المستوى الفعلي العقل الذي يحدد غاياته واولوياته وحركته انطلاقا من نموذج عملي بهدف السيطرة على الطبيعة والانسان، وتربط هذه الآداتية بالرأسمالية وخصوصا في منهجية التسلع عما يهم في السلعة هو قيمتها المالية هذه الأيديولوجيا النابعة من لسياسة الإنتاج التي تشبه الرؤية ا لمادية ويمكن القول أن هذه التعاملات العقلية مع الإنتاج ما زرع في العقل تلك الآداتية على رؤية العالم واحد مثلها أن سياسة التبادل السلعي تمحي الفروق وتوجد الواقع في سياسة التبادل السلع. ويرى المسيري أن الاشتراكية لا تختلف عنها فقط سيطر العقل الأداتي عليها إن حركة التنوير من المنظور المسيري هي قمة السيطرة والهيمنة وتشير إليها مدرسة فرانك فورت بأنها الاستنارة المريضة والاستنارة اللانسانية والمدنية ومن السمات العقل الآداتي الذي صاغته حركة التنوير إن ا لعقل الأداتي هو عقل ذا منهج اختزالي من حيث أنه يجزء الواقع دون أن يربط بني أجزاءه ويعد تركيبه من خلال نماذج بسيطة ويعتبر العقل الآداتي إلى الإنسان باعتباره صفة مادية وخصوصا في كلية في النظام الاجتماعي وتقسيم العمل السائد في الطبيعة ويرى المسيري أن يورغن هايرماس آخر ممثلي مدرسة فرانكفورت وقد عبر عن العقل الآداتي وسماها باستعمار عالم الحياة أي الهيمنة على الوجود المعاش[1].

العقل النقدي

العقل النقدي هو ترجمة للمصطلح الإنجليزي كريتيكال ريزون critical reason وتشير إليه المدرسة بالعقل الكلي أو العقل الموضوعي في مقابل الأداتي أو العقل الجزئي والعقل الذاتي وكلمة نقدي يعود إلى مفهوم كانط ويرى المسيري أن العقل النقدي له سمات على خلاف الآداتي الذي يحتكر الانسان كوجهة نظر مادية فالعقل النقدي ينظر إلى الانسان باعتباره كيانا مستقلا مبدعا لكل ما حوله من الأشكال التاريخية والاجتماعية. ويتسم العقل ا لنقدي بتلك الميزة الثنائية بين العالم والطبيعة، يعتمد المنهج العقلي النقدي على التركيب الكلي للوجود الإنساني، ويمكن تسمية العقل النقدي بالعقل المتجاوز من منطلق

[1]– أنظر: عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الانسان، دار الفكر، دمشق، ط4، 2002، ص ص 87–89.

النقدية وممارستها في بناء الأفكار والبحث في جذور الأشياء وأصولها وفي المصالح الكامنة وهذا هو الجانب التفكيكي في العقل النقدي[1].

أصول مصطلح التنوير

مسكلاه كلمة عبرية مشتقة من الجذر العبري "سيخيل" ومعناها عقل او ذكاء ثم اشتقت منها كلمة سيكيل بمعنى نور ويعبر عنها في الأدبيات العربية بكلمة استنارة وقد ظهر هذا المصطلح عام 1832 للإشارة إلى الحركة الأدبية المكتوبة بالعبرية حاول دعاتها أن يبتعد عن الأشكال التقليدية للمصطلح وأن يستعيرو أشكال الأدب العلماني العربي، ولم يكن التنوير عن الحركة الأدبية وإنما الحركة العقلانية المادية والمعنى العام لفرك الاستنارة هو ذلك المفهوم الذي يعبر عن الحركة الأدبية وأنما الحركة العقلانية المادية والمعنى العام لفكر الاستنارة هو ذلك المفهوم الذي يعبر عن الحركة الفكرية الاجتماعية التي ظهرت بين يهود غرب أوروبا وقد بدأت حركة التنوير في صورة تيار أساسي بين أعضاء الجماعات اليهودية منذ منتصف القرن الثامن عشر واستمر حتى عام 1880[2].

وقد طرحت هذه الحركة اليهودية التنويرية مسألة الشخصية اليهودية وخصوصتها المفرطة وتمسكها بالهوية اليهودية الذي طغى عليها العزلة والأنطواء على نفسها.

انطلقت الحركة التنويرية اليهودية من الأفكار الأساسية في حركة الاستنارة العربية مثل الايمان بالعقل وقد استقطبوا كتابات المفكر اليهودي موسى بن سيمون الذي دعى إلى ادخال التعليم عبد الديني على الدراسات الدينية اليهودية وكذا اليهودي الألماني موسى

[1]- مصدر نفسه ، ص 89.

[2]-أنظر: عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مج1، مصدر سابق، ص 251.

موندلسون الذي تأثر بأعمال موسى بن سيمون الذي يعتبر أبا للتنويرية قد حققت نجاحا في حركة الإصلاح الديني[1].

تعتبر حركة التنوير خارج قيم المروث الديني والفكري اليهودي فقد فرضت على أعضاء الجماعات اليهودية من خلال طبقة يهودية تشربت الأفكار التنويرية . فمنها من تقبلها ومنها رفضها ومن هنا انقسمت اليهودية إلى يهودية إصلاحية والأخرى دينية صوفية.

يربط المسيري حركة التنوير بمسألة الاعتناق هذه الأخيرة هي كلمة من ترجمة emanapation الإنجليزية ويرى المسيري هذا المفهوم على أنه عملية تحدير اليهود تمت لا من خلال الجماعات اليهودية وإنما من خلال حركات اجتماعية وسياسية عامة داخل المجتمع الغربي إن حركة الإنعتاق ثمرة تطبيق قيم حركة الاستنارة الأوروبية كالتسامح والمساواة بين البشر وتمجيد العقل والإيمان به على المصدر الأساسي للمعرفة[2].

إن الحركة التنويرة اليهودية عملت على إلغاء الدين بهدف تلاشي القومية الدينية الأوروبية ودمج الجماعة اليهودية في الحركة الأوروبية قصد تثبيت الهوية والقومية اليهودية.

فقد دفع بالجهود إلى الاستغناء عن الموروث الديني مقابل حركة الانعتاق ودمجهم مع المجتمع الغربي الأوروبي.

دعاة التنوير اليهودي: المسكليم

"مسكلم" كلمة عبرية مفردها "مسكيل" وهي لفظة تكريم عبرية وتعني العالم والرجل المستنير وهي مشتقة من كلمة سيكيل ومعناها ذكاء والتي استخدمت بعد ذلك بمعنى استنارة حيث استخدمت هذه الكلمة لأول مرة في إيطاليا في القرن الرابع عشر ميلادي التي اتصفت بروح حب المعرفة والبعث الحضاري اليهودي وإن هذه الحركة اليهودية جاءت على خلاف

[1]– أنظر: المصدر نفسه، ص 251.

[2]– عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مصدر سابق، ص 251.

اليهودية التقليدية باعتبارهم أكثر قدرة على التعبير عن هذه المصادر وهم أعلم بمصلحة اليهود عليهم إلا أن حركة الإصلاح لم تظهر إلا في الغرب الأوروبي وهذا نظرا لصغر عددهم وهامشيتهم فإنها لم تظهر في الشرق[1].

من دعاة التنوير بقوة الدولة وقد تأثروا بأعمال لاينتز وإسبينوزا وكون هذا الخير ذا هوية يهودية فقد ذاع صيته من خلال كتاباته في فلسفة الجمال واشتهر كتابه قايدون تناول فيه موضوع الخلود الشخصي والعلاقة بين الإنسان والموت فهو لا يعني الخلاص وإنما الخلود على أساس أن الغرب غرس هذه الفكرة كون أنه الخبير موسى موندلسون وهو رائد حركة التنوير اليهودية ولد في دساو ألمانيا الوسطى وقد تلقى هذا الأخير تعليما تقليديا في المدرسة الحاخامية، ثم سافر إلى برلين لدراسة الطب والفلسفة واللغات اليونانية واللاتينية والإنجليزية والفرنسية، حيث تمتع بالحماية في ألمانيا بسبب نفعه قوة مندلسون لأعمال موسى بن ميمون.

وقد تأثر موندلسون بالعقلانية والفلسفة التي تؤمن بالخالق دون الإيمان بالدين ولا حتى الآخرة وقد أشار إليه بأفلاطون الألمان وسقراط اليهود[2].

ثم دخل إلى مرحلة إعادة فكرية في الاهتمام باليهود واليهودية قضيت فترة في عزلة يهودية وهدم ما أسماه بالجينوا العقلي الداخلي الذي أنشأه اليهود حول أنفسهم وفي هذا العدد أنشئ مدرسة للأطفال لتعليم العلوم التقليدية وهاجم استخدام الدينية، وأصدر عام 1750 مجلة لنشر ثمار الثقافة العالمية بعنوان الواعظ الأخلاقي وكتب أيضا كتاب أسماه أورشليم أو السلطة الدينية والعقيدة اليهودية والذي عبر فيه عن الحرية الدينية وحرية الضمير على أساس أنها وحدها الدولة التي تضمن حق المواطنين واستخدامها من أجل مصلحة المواطنين، ويرى أيضا أن الدولة لها الحق الكامل فيما يختص بالمصلحة العامة والحياة

[1]– المصدر نفسه ، ص 259.

[2]– أنظر: : عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مصدر سابق، ص 259.

العامة وقد رفض تلك الجماعة اليهودية اللاتينية الدينية وانته هنا تلك السيطرة الحاخامية ومن هنا حاول موندلسون أن يطرح تصورا لليهودية ذات نزعة عقلانية ويرفض النظرة الدينية في أساس الوحي فيها ومن هنا قسم الوجود عند اليهودية إلى وجود إله والإيمان بالعناية الإلهية وخلود الروح ويرى أن هذه الأسس أسس بديهية ومن ثم لا تعارض بين العقل واليهودية باعتبار الدين هو مجموع السلوك والقواعد والقوانين الأخلاقية والشعائر المرسلة[1].

إن عصر التنوير في أوروبا كان ينطوي في طياته على رفض اليهود وبعدم اندماج اليهود بالغرب الأوروبي لسبب يرتبط بطبيعة الدولة الأوروبية على أن اليهودية تختلف عن الطبيعة الأوروبية كونها ذات طبيعة انعزالية فظهر مصطلح الانعتاق كحل لهذه المشكلة اليهودية من خلال تبني الإنسان كنزعة عقلية وترسيخ مبدأ المساواة.

فإن حركة الانعتاق هي حركة عامة في أوروبا في القرن التاسع عشر وتضم أقليات وفئات أخرى كثيرة مثل الزنوج والنساء والأقنان والكاثوليك وقد حصلت هذه الأقليات على حقوقهم كاملة كمواطنين ولكن الدولة القومية العلمانية الحديثة حولت نفسها إلى المطلق الأوحد وفصلت نفسها عن الدين وعن القيم المطلقة، وقد منحتهم هذه الحقوق أن يقومو بفصل حياتهم داخل الدولة كمواطنين عن انتماءاتهم الدينية .

فقد تحلى اليهود عن تلك الخصوصية الآتية الدينية وعن ولائهم إلى أرض الميعاد مقابل أن يصبحوا مواطنين لهم كل الحقوق[2].

إن حركة الانعتاق ذات شقين الأول يتضمن حقوقهم السياسية والمدنية والثاني اجتماعية وهي الحقوق الاقتصادية وإتاحة فرص ا لعمل والحصول على المساواة السياسية من خلال إسقاط مؤسسات ذاتية وهدم أسوار الجيتو ومنه ظهور طبقة وسطى بين اليهود

[1]– أنظر: المصدر نفسه ، ص 259.

[2]– أنظر: ال عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مصدر سابق، ص 259.

وازدياد معدل الهجرة والقضاء على هامشيتهم الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وتحويلهم إلى قطاع اقتصادي وهو ما كان يطلق عليه "إنتاجية اليهود"[1].

وقد أشار المسيري إلى نوعين من المفهوم وهو الاعتاق والانعتاق ويفسر المسيري الانعتاق من الفعل انعتق، الذي جاء على وزن الفعل المطاوع فنقول انعتق السيد والعبد فانعتق العبد هو مصطلح يشير إلى تحرر بعض الأقليات في المجتمع الغربي في القرن التاسع عشر، أما مصطلح الاعتاق يشير إلى تحرر أعضاء الجماعات اليهودية فان العلاقة بين كلمتي الاعتاق والانعتاق هي نفسها العلاقة بين التحرر والتحرير[2].

يمكن القول هنا أن التحرر والتحرير ليس لهما نفس المعنى على أساس أن الأولى تسبق الثانية فان التحرر هو حركة تعبر عن الجهود الرامية للحصول على الحقوق السياسية والتحرر من العبودية وتتعلق هذه الحركة بالتساوي بين اليهود والقومية الغربية فيما يتعلق بالدولة والتحرر الديني.

أما الحرية فجاءت بعد الحركة التحررية وتعبر عن الإنسان الحر بعدما تبنت نجاح الحركة التحررية ومن هنا فان التحرر هو من صنع فكرة الحرية باعتبارها مبدأ إنساني في القرن التاسع عشر ومردها المرشح وقانون وحق من حقوق الإنسان.

إن ارتباط حركة التنوير بالحداثة هو تشكل أصول يهودية بهدف خلق أرض جديدة للشعب اليهودي وتثبت هذه القومية التي سحقت في الماضي من خلال أشكلة نوع من التخلي على الدين الذي كان سببا في تلك الحتمية اليهودية في أن تصبوا إلى الانعزال والتهميش.

---

[1]– أنظر: المصدر نفسه، ص 259.

[2]– عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية، مج1، مصدر سابق، ص 259.

وكان التنوير من الحركات التي عملت هو تحرر اليهود دون المغالاة التي كانت تشعر بها تلك الفئات اليهودية المتناثرة في أوروبا الغربية والشرقية من خلال المبدأ التنويري الذي يعبر عن المساواة بين المواطنين حيث كان اليهود جزء منه وتبني العقل كوسيلة ومنهج في الحياة العامة ذلك العقل المادي الذي أضحى يشكل فترة ف التاريخ الأوروبي تعتز بالتقدم والعلم وهي فترة الحداثة وكان الغلو المادي قد ألغى حركة الإنسان وأصبح الإنسان جزءا من تلك الطبيعة المادية حتى أصبح الإله ذلك المنزه عن الكون جزءا من المادة وأرحل فيها في الطبيعة فأصبح كامنا فيها ومن هنا أصبحت تلك الثنائية في الدين مرفوضة بين الإله والإنسان وعبرت الحداثة عن تلك الواحدية التي أنكرت كل القيم وتجاوزتها من خير و شر أو عدوا وظلم فكان العقل المادي هو عقل تفكيكي عدمي في تفكيك الأشياء ونزع القداسة منها.

ومادام هذا العقل هو عقل مادي جزئي يقتصر على النطاق الصلب المحسوس ومن ثم فهو عاجز عن إنجاز نظرية كلية شاملة فهو عاجز عن التوصل إلى الحقيقة الكلية المجردة التي تقع خارج نطاق التجريب وهذه التعصبية العقلية والانطواء على المادة ما جعله يذكر الميتافيزيقا ويهجم على العقل النقدي وفي العقل الإنساني ومن خلال هذه التورية اختفى الإنسان كمرجعية نهائية بل حتى مفهوم الطبيعة البشرية نفسه ومن ثم تحولت العقلانية المادية إلى لاعقلانية مادية[1].

ويمكن ربط هذه اللاعقلانية المادية بها بعد الحداثة كما عبر عنها المسيري، يشير هنا إلى أن رغم إنكار لوجود المعنى وإمكانية التواصل، نجد أن ما بعد الحداثة قد أسست لظهور مصطلحات بهدف إصلاح اللغة الفاسدة كما عبر عنها المسيري ويوجه أن جاك ديريدا هو أهم صانع للمصطلحات وهي تنقسم إلى مصطلحات الثبات والصلابة ومصطلحات التغيير السيولة وقد أبدع في ظهور مصطلحات تقابل تلك المصطلحات

[1]– بشير ربوح، مطارحات في العقل والتنوير عبد الوهاب المسيري، أنموذجا، مرجع سابق، ص 297.

السابقة مثل مصطلح الحضور في مقابل مصطلح اللوجس واللوجس القبالاة وقد ذكر المسيري عن ديريدا ان مصطلح الجوهور والحقيقة والوجود هي الأساس الصلب لأي نسق فلسفي إضافة إلى مصطلح اللوجس الذي يعبر عن الشمول في رأي ديريدا فهو فكر ملوث بالميتافيزيقا.

وهناك مصطلحات تبشر إلى التغير مثل المفهوم المشهور عند ديريدا وهو الاختلاف[1].

ويرى المسيري أيضا أن ما بعد الحداثة جاءت انطلاقا من ذلك الانحطاط التنويري في ظهور الاتجاهات العقلية فإن اللاعقلية الديريدية مثلا جاءت لتفكك البنى العقلية التي ارتكز عليها منظروا الفلسفة التنويرية.

إن اختلاف المصطلحات كتغير تماما عن ما كانت عليه في الحداثة وقد استخدمت ما بعد الحداثة كلمة قصة بدلا من كلمة رواية أو نظرية على اعتبار أن هذه الأخيرة تتسم بالكليات فلا يوجد مبدأ واحد نهائي يمنح العالم التماسك والوحدة ومن ثم لا يمكن التعميم فإن النظرية هي من قبل العبث فلا يوجد أساس لكتاب تاريخ عام ولا توجد نظرية للكون ولا توجد حدود إنسانية شاملة ومشتركة، ولكن توجد من المعرفة كلها المرتبطة بمواقع محلية مختلفة داخل إطار لغوي فإن في اللغة ما تبدى لنا ثنائية التغير والسيولة في ثنائية العمل والنص فالنص لا وجود له فهو مبني على أساس من الصيرورة على أنه متعدد المعاني ومن خلال هذا قد أبدع ديريدا في تكوين فلفسة ما بعد البنوية وهي التفكيكية[2].

فقد عرف ديريدا التفكيكية "بأنها تهاجم الصراع الداخلي، سواء الشكلي أو المعنوي للوحدات الأساسية للتفكير الفلسفي بل وتهاجم ظروف الممارسة الخارجية إلى الأشكال التاريخية للنسق التربوي لهذا الصدح والبنيات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية كتلك

---

[1]– أنظر: عبد الوهاب المسيري، وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق، ط 1، 2003، ص ص 97-98.

[2]– أنظر: عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، مصدر سابق، ص 211.

المؤسسة التربوية" [1] يحاول ديريدا في هدم تلك المؤسسات لا في إنشاء بديل عنها فإن التفكيك الذي عبر عنه ديريدا هو هدم وطرح تلك المؤسسات التي تحجب ذلك التفكير الفلسفي من الظهور ومن ثم القضاء على الميتافيزيقا التي تسكن بوادر النسق الفكر الفلسفي عن المعرفة عنه على أساس لها أشكال تتكون فيها فهو يرى ذلك الصراع الداخلي إنما هو ذلك العدو الساكن في الداخل ومن الواجب تفكيكه.

يرى المسيري في التفكيكية يترادف مع مصطلح ما بعد الحداثة وعلى الرغم من أن ديريدا أنكر ذلك على أن ما بعد الحداثة هو فكر حاول أن يهرب من الميتافيزيقا ومن الكليات والشموليات ولكن نستطيع التمييز بينهما من حيث أن ما بعد الحداثة هي الرؤية الفلسفية العامة أما التفكيكية هي أحد أجزاء هذه الفلسفة التي تهدف بتفكيك الإنسان واللغة.

فمن المشروع التحديثي كما طرحه المسيري من الحداثة إلى ما بعد الحداثة على أن التفكيكية كانت ضمن النزعة العقلانية إلا أنها كانت معادية للإنسان، إلا أنها تحقق في المشروع الدريدي في ما بعد الحداثة.

المبحث الثالث: إشكالية العلمانية

إشكالية تعريف المصطلح

يرى المسيري أن مصطلح العلمانية هو مصطلح متبعثر المعاني شأنه شأن المصطلحات الأخرى كالتحديث والعولمة والتنوير، ومنذ ظهور هذا المصطلح اختلفت فيه وجهات النظر وكثرت عليه التفسيرات والحوار المتجادل فيه، وبالرغم من كون أن هذا المصطلح يعبر عن صيغة واحدة ضمن مفهوم نسقي واحد إلا أنه قد خلق مشكلة معرفية في مفهومه.

[1]– أنظر: المصدر نفسه، ص 212.

فيرى المسيري أن مفهوم العلمانية يتجاوز ذلك المفهوم العقيم الذي حضر في سياق التاريخ الغربي منذ ظهور هذا المصطلح، وهي تلك الترجمة التي تحيل لكلمة سيكولاريزم الإنجليزية، ومصطلح سيكولار الذي ظهر ليعبر عن ظهور تلك الدولة الحديثة. فكان مصطلح العلمانية في بداية شأنه محدود الدلالة من خلال التعريف الذي يعبر عن علمنة ممتلكات الكنيسة ويقصد بها تحويل الممتلكات الدينية إلى السلطة المدنية. في حين أن تعريف هذا المصطلح من وجهة نظر الكنيسة الكاثوليكية هو المصادرة غير الشرعية لممتلكات الكنيسة.

أما عن فلاسفة الغرب وخصوصا الفرنسيين الذين مثلوا الاتجاه التنويري العقلاني والمادي فإن الكلمة كانت تعني المصادرة الشرعية لممتلكات الكنيسة لصالح الدولة[1].

ويوضح المسيري في مدلول المصطلح الذي اتسع في معناه الدلالي على يد جون هوليوك الذي عبر عن المفهوم بعدة مستويات اجتماعية، سياسية وفلسفية فقد عرف هذا الأخير العلمانية بأنها: "الإيمان بإمكانية إصلاح حال الإنسان من خلال الطرق المادية دون التصدي لقضية الإيمان سواء بالقبول أو الرفض"[2].

يرى المسيري أن في تفسير هوليوك للعلمانية يقصد تلك النظرة الجزئية التي تنطوي على المادة فيرى المسيري أن بالرغم من مفهومه الجزئي الذي عبر عنه هوليوك إلا أنه متضمن بعض الكمون في جوهر المصطلح التي تؤدي إلى النظرة الكلية لتصور العلمانية[3].

---

[1]– أنظر: عبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، دار الفكر المعاصر، دار الفكر، لبنان، ط 1، 2000، ص 11.

[2]– أنظر: أحمد عبد الحليم عطية، عبد الوهاب المسيري، دراسة في سيرته المعرفية ونقده لقيم الحداثة الغربية، مرجع سابق، ص 137.

[3]– عبد الوهاب المسيري، عزيز العظمة، مصدر سابق، ص 13.

تشكل العلمانيتين

انطلق المسيري من الرؤية الفلسفية التي عبر عنها هوليوك مفادها أن رؤية المسيري للعلمانية هي الواقع الإنساني الذي يتشكل من بنيتين وهما البنية الظاهرة والبنية الكامنة من خلال تصوره النقدي لمصطلح العلمانية الغربي ومحدوديتها في المفهوم الذي يعبر عنه فصل الدين عن الدولة وكشكل من الممارسات الواضحة ما أدى إلى إهمال عملية العلمنة الكامنة والشاملة، إضافة إلى تفسير العلمانية من وجهة زمنية وإمكانية محدودة دون النظر إلى السياق التسلسلي للمفهوم، فأعاد المسيري نظرة متميزة في النظرية العلمانية التي تشير على الشكلين الظاهري والكوني وهذين الأخيرين اعتبرهما دائرتين متداخلتين كون أن البنية الظاهرة تبدي للكامنة، ومن هنا أشار إلى تشكل علمانيتين باعتبار أن الظاهرة هي جزئية صغيرة والكامنة باعتبارها شمولية كلية وأن الكية هي شاملة للجزئية أو بعبارة أخرى فإن الدائرة الكلية هي الإطار الذي ينظم الأولى والثانية هي مجرد تمثيل للدائرة الثانية[1].

العلمانية الجزئية

هي علمانية جزئية مقتصرة على علم السياسة والاقتصاد التي يقصد بها فصل الدين عن الدولة وهذه هي العلمانية المحدودية التي كانت سائدة في العصر الحديث، باعتبار الدين هو تلك المؤسسات الكهنوتية أما الدولة هي تلك المؤسسات المختلفة حيث أن هذه العلمانية حينما فصلت بين الدين والدولة التزمت الصمت تماما بشأن الرؤية الأخلاقية والأبعاد السلوكية للإنسان المطلقة وحتى القيم الاجتماعية، وذلك أنها فصلت بين الإنسان والدين واعتبار الدين جزءا ثانويا فهي لم تلغيه[2].

يرى المسيري أن عملية الفصل المؤسساتي الكهنوتي عن الدولة هي عملية حتمية في جميع المجتمعات باستثناء تلك المجتمعات البدائية، حيث نجد أن رئيس القبيلة هو النبي

[1]– عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مج1، دار الشروق، القاهرة، 2002، ص 16.

[2]– عبد الوهاب المسيري، دفاعا عن الانسان، مصدر سابق، ص 258.

والكاهن وأحيانا من سليل الآلهة وأن طقوس الحياة اليومية هي طقوس دينية، أما المجتمعات المركبة فثمة هناك تمايز بين السلطات والمجالات المختلفة فمثلا في الإمبراطوريات الوثنية التي يحكمها ملك مثاله وتنقسم هذه الإمبراطورية من خلال تنظيمها إلى كبير كهنة وقائد

ويرى المسيري أيضا في طرح العلمانية الجزئية وقد أطلق عليها عدة تسميات بالعلمانية الأخلاقية أو العلمانية الإنسانية فهي لم تذكر وجود حقيقة دينية تضمن كينونة الإنسان وأن الجيوش، ومن هنا فإن المؤسسة الدينية لا يمكن أن توجد بالمؤسسة السياسية في أي تركيب سياسي وحضاري مركب [1]. الجيوش، ومن هنا فإن المؤسسة الدينية لا يمكن أن توجد بالمؤسسة السياسية في أي تركيب سياسي وحضاري مركب [2]. الدين هو سلسلة حلقات تاريخية إلا أن تلك السيطرة والنظام الإيديولوجي لرجال الكهنة ما أدى إلى صراع وما نتج عنه فصل الديني عن السياسي هذا الأخير الذي يتجلى في الاقتصاد والسياسة ومشاغل الحياة المادية لا الروحية.

ومادام أن العلمانية الجزئية هي علمانية أخلاقية اتضح لدى المسيري في قول الرسول صلى الله عليه وسلم "أنتم أعلم بأمور دنياكم" ويفسر المسيري في هذا القول بالاتجاه العلماني ذلك التمايز المؤسسي فمثلا أن القطاع الزراعي يمكن أن يؤثر أو لا يؤثر حسب مقدار معرفته العلمية الدنيوية وحسب ما يمليه عليه عقله فهو متحرر من تلك الجوانب الأخلاقية والدينية ومن هنا فثمة التفرقة بين الوحي وعملية الزراعة فالأول هو المؤسسة الدينية والثاني هو المؤسسة المدنية والفصل بينهما، إلا أن هذا الفصل لم يقتصر على المجتمعات العلمانية الحديثة وإنما هي عملية جزئية في معظم المجتمعات المركبة، ومن خلال هذا يمكن أن

[1]– عبد الوهاب المسيري، عزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، مصدر سابق، ص 17.

[2]– المصدر نفسه ، ص 17.

نقول أن المسيحية ذات عقيدة علمانية والإسلام دين علماني إلا أنه ليس بذلك المفهوم المطلق للعلمانية الحديثة[1].

إن الرؤية العلمانية للعالم هي رؤية جزئية للواقع فهي رؤية تنطلق من علم الاقتصاد ولذا تبنت تلك الطريقة البراغماتية الإجرائية فهي لا تتعامل مع الكليات المطلقة والنهائية كما أنها لا تنكر بالضرورة وجود تلك الكليات الأخلاقية وربما الدينية وحتى الميتافيزيقية، وحتى أنها قد ترى الإنسان من وجهة مادية طبيعية في بعض جوانبه الحياتية العامة، كما أنها لا تسقط في الواحدية الطبيعية وإنما انطلقت من تلك الحرية الليبرالية التي نشأت من العلم الاقتصادي الذي كان جزءا لا بد منه في تصويغ لهذه العلمانية الجزئية[2].

إن العلمانية الجزئية في القرن التاسع عشر كانت تعبر عن مجموعة دول صغرى وكان ذلك الاقتصاد وتلك النظرية لم تأخذ شكل السيطرة على الحياة العامة للإنسان شكلا تاما، ولذا فإن فصل الدين عن الدولة لا يكن معناه علمنة حياة الإنسان كلها باعتبار أنه هو المسيطر على حياته وفق اقتناعاته الدينية، ومن ثمة فهي لا تتناقض مع الدين ويمكنها أن تتعايش معه[3].

العلمانية الشاملة: المنظور الفلسفي للعلمانية الشاملة

ويمكن أن تسمى أيضا بالعلمانية الطبيعية المادية، ويقصد بالشاملة هي رؤية شاملة للكون فهي تقدم تعريفا خاصا للكون والإنسان، ويقصد المسيري بالإنسان والطبيعة أو الكون، من التمركز حول الإنسان إلى التمركز حول الطبيعة، أيضا تشير في تمديد طريقة معينة للتوصل للقيم الأخلاقية والدينية، ويرى المسيري أن هذه العلمانية ذات عملية تدريجية تقوم بداية بفصل القيم الأخلاقية والدين عامة عن الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية ثم

---

[1]- المصدر نفسه ، ص ص 16-17.

[2]- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مصدر سابق، ص 16.

[3]- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مج1، ص 27.

تتوسع لتشمل الذات الإنسانية الفردية وثم تطغى على رؤيته الاجتماعية في فصل الأخلاق عن سلوكه اليومي فهي تعمل عملية نزع القداسة من العلم أي لا يوجد أي شيء في الكون منزه[1]. وهذا ما تحيل إليه تلك النظرية الحلولية الكهونية التي تفرد إلى الواحدية وإلى اتحاد المقدس والزمني اللذان ينحلان في المادة أو الطبيعة والتي برزت في النظرية الداروينية كحلقة أساسية لفهم هذه الواحدية التي تقول أن الصراع بين الأنواع والمجانس أو الطبقات هو المحرك الوحيد والأساسي للسلوك الإنساني وهذا الصراع يتمثل في الصيرورة الكونية وحركة تغير العالم المادي الذي يبقي الإنسان في حالة ديمومة معه.

ولعل رأي المسيري للعلمانية ليست كتلك الفكرة الثابتة، فهي في نظره تتألف من عدة حلقات متتالية بداية من المفهوم الوردي الذي صاغ نفسه في القرن التاسع عشر وتمثل في نهاية الأمر في علمانية المسيري الشاملة.

حيث يرى أن معظم الناس لا يجرؤون على المناداة بالعلمانية الشاملة حيث تبنون على العلمانية الجزئية ولكن على مستوى الواقعي الفعلي يخضعون لعمليات العلمنة الشاملة التي تتم على نحو بنيوي كامن غير واع حيث يذهب المسيري إلى أن : "الأفكار العلمانية كامنة في أي مجتمع على وجه الأرض وهذا يعني أن الاتجاه نحو العلمنة والواحدية المادية إمكانية كامنة في النفس البشرية"[2].

آليات العلمنة الشاملة

الترشيد

كلمة ترشيد مأخوذة من كلمة "رشد" بمعنى "عقل" وعرف طريق الرشاد والاستقامة ومرشده تعني الطريق إلى الرشد والاستقامة على طريق الحق. أما في اللغة الإنجليزية فكلمة

[1]– المصدر نفسه، ص 28.

[2]– محمد أبو العلا، "العلمانية وجدل العام والخاص دراسة تحليلية في مفهوم العلمانية عند المسيري، مؤمنون بلا حدود، مصر، د ط 2001، ص 5.

رشد ترجمة لكلمة reason وهو العقل و rational وهو عقلاني وهناك فعل rationalize وتعني يرشد أو يعقلن، وهي من أصل لاتيني وهو راتيو ratio ومفادها خطة أو طريق أو منهج[1].

يقف المسيري في مسألة العلمانية "هي الترشيد في الإطار المادي" ويعد مصطلح الترشيد هو مصطلح بلوره عكس غيره في تفسيره للظاهرة العلمانية فعادة ما يترجم مفهوم rationalization الفيبري بالعقلنة ويعني به فيبر "فرض النماذج الواحدية الأحادية"، إن الميزة الأساسية لظاهرة الترشيد هي المقاربة الوضعية للقوانين والتشريعات المستقلة عن المواقف الإنسانية المتغيرة[2].

تعبر كلمة الترشيد في سياقها التحديثي عن عدة معاني، بداية من حيث أن الإنسان حينما يفسر أسابا فهو يرجعها إلى أسباب معقولة بهدف النظر إذا كانت مقبولة أو غير مقبولة على أساس أن تفسير السلوك ينطلق من وجهة عقلية بعيدة عن المنحى الغيبي، إضافة إلى أنه يشير هنا إلى توظيف الوسائل ومدى عقلانية الإنسان في إنجاز المهارات لخدمة الأهداف الخاصة فقد ذهب فيبر إلى توعية من الترشيد:

فيرت راتيونال Wertrationel "وترجم رشيد في علاقته بالقيم" أو الترشيد المهنموني ويعني الابتعاد المرء مع الواقع بشكل جزئي وإنما يتعامل معه بشكل منهجي متكامل ومنسق مع مجموعة من القيم الأخلاقية المطلقة.

زفيك راتيونيل Zweckrationnel وتترجم رشيد في علاقته مع الأدوات وهو الترشيد الأداتي

أو الإجرائي وهو الترشيد المادي الحديث المتحرر من القيم، يحدده الإنسان بالطريقة التي

[1]– عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مج2، مصدر سابق، ص 9.

[2]– السيد ولد أباد، أعلام الفكر العربي، مرجع سابق، ص 113.

تروق له، فالأداتية تتعلق بالوسائل التكنولوجية وكفاءة التعامل معها فكلما كانت الوسائل أكثر فاعلية كان فعل الترشيد معه أدائيا[1].

يرى المسيري أن مثل هذا الطرح من الترشيد هو ادعاء إيديولوجي ليس له ما يسانده على أساس أن ذلك الترشيد الأداتي الذي يتجرد من القيمة.

ومن خلال هذا الطرح يذهب المسيري إلى وجود اختلاف بين ما هو آلي وما هو عضوي على أساس أن الأول يرتكز على الاستعارة العضوية الأساسية، أن العالم كل مترابط الأوصال ككائن حي ول فهو في حركة دائمة أما الثاني فهو يرتكز على الاستعارة الآلية على أن العالم في حركة دائمة إلا أن المبدأ الواحد ليس كامنا في الكون، يذهب أيضا المفهوم العضوي في العلاقة بين الجزئي والكلي وأن ذلك الجزء كامن في الكلي أما الآلي فيرى أن الأجزاء الكونية لكل وجودها المستقل وتركيبها كاتب وبسيط [2]. ويلاحظ أيضا أن النماذج العضوية تتأرجح بين التمركز حول الإنسان والطبيعة أما النموذج الآلي فهي دائما متمركزة حول المادة / الطبيعة فإن عملية النموذج الآلي الإجرائي يفكك تلك العلاقات ويجزئها دون أن يربط بينها فإن العلمانية الشاملة حينما تنطلق من النموذج الترشيدي المادي فهي تستدعي إلى ذلك البعد المعرفي الكلي النهائي بحيث لا وجود لمفرد تقنية كاتبة وحاول بكل صرامة أن تربط العلاقة بين الدين والمطلقات والميتافيزيقا انطلاقا من رؤية مادية كامنة متجاوزة.

[1]– عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية حداثة غربية، مصدر سابق، ص ص 321–322.

[2]– عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، مصدر سابق، ص ص 30–32.

مراحل العلمانية الشاملة

المرحلة الصلبة

يقدم المسيري في رؤيته للعلمانية الشاملة إلى أن المرحلة الترشيدية الفيبرية هي أولى مراحل تشكل العلمنة انطلاقا من النزعة العقلية التي كانت محور تاريخ الحضارة الأوروبية في عصر التنوير من خلال صياغة الواقع صياغة تركيبية في ترشيد المعايير العقلية العلمية الواحدية المادية ويرى المسيري حلولية العلمانية من خلال عملية الترشيد من عالم الفكر إلى عالم المجتمع والفرد من خلال عملية التفكيك وإعادة التركيب وصياغة لعالم جديد يستبعدها ويجرد الكون في إطار مرجعية مادية واستبعاد العناصر الربانية وانتصار المادة عليها وهذا ما سماه المسيري بالثنائية الصلبة التي فصلت بين النزعة التجريبية والنزعة العقلية وإتباع الأسلوب العلمي الموضوعي وتحرر الذات من المادة باعتبارها ألغت قيم الإنسان ومثالياته ومطلقاته واقتحم العلم إلى الذات الإنسانية وتصور لنفسه على أنه هو القيمة التي لها القدرة على إثبات بالحلول[1].

مرحلة السيولة

أما المرحلة الثانية التي عبر عنها المسيري هي تلك الهيمنة التي أدت إلى اختفاء العقل، ما أدى إلى ظهور مرجعيات مادية ذات نزعة تفكيكية وهي اللاعقلانية المادية لصاحب الفكرة فريديريك نيتشه الذي اخذ خطوة في النموذج المادي في تحرير الإنسان من مقولات الثبات والتجاوز والكلية وقد حقق تلك العلمنة الكاملة للمجال الفلسفي بأن يطهره من ظلال الإله على حد قول نيتشه، وقد حطم كل ما هو مقدس خيرا ومطلقا، حقا أو جميلا وقد

[1]– أنظر: احمد عبد الحليم عطية، نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، دار الفارابي، لبنان، ط1، 2010، ص 170.

أقحمت الفلسفة النيشوية في هدم المعرفة اليقينية والأساس الأخلاقي ومن المركزية سواء الوجودية الإنسانية أو الإلهة[1].

يوضح المسيري أن النيتشوية حطمت تلك الأوهام الهيومانية بمعنى تحطيم الإنسان هو ذاته وتفكيكه كمقولة ثابتة مستقلة، وهذه هي قيمة الحلولية الكهونية وهي أن يصبح الكون مكتفيا بذاته لا يوجد خارجه شيء ولا يوجد داخله شيء متمركز الذي يمنحه الوحدة وإنما يصبح الكون سائلا[2].

وهذا ما نسميه باللاعقلانية أو العدمية وهو الوجه الآخر للوجود أي أن نشأة الوجود أو الكون من العدم وليس هناك أي مركزية تتأسس على وجوده، فالعدم متجاوز للنظرة المثالية والنظرة الواقعية السطحية وقد اشتهر نيتشه بمقولة "موت الإله" لا عن انتهاءه وإنما أن وجوده وعدمه على حد سواء ومعنى العدمية التي يشير إليها نيتشه منطلقة بداية من الفكرة الداروينية حول الصراع من أجل البقاء بحيث أن الإنسان هو دارك للوصول إلى رؤية عدمية على أساس أن هذا الصراع هو فن الطاقة البشرية فيصبح ذلك الصراع مجرد عبث حتى يدرك أن العدم هو نهاية الوجود. حيث يراها أيضا هي اليد الخفية لآدم سميث، والمنفعة عند بينتام ووسائل الإنتاج عند كارماكس والجنس عند فرويد ومن هنا يرى المسيري أن نيتشه هو الفيلسوف الأكبر للعلمانية.

العلمانية الشاملة والعولمة

يرى المسيري في ضوء تفسيره للعلمانية الشاملة والعلمانية عامة وتأريخه لمراحل الحداثة الغربية أن ثمة ترابط بين العلمانية الشاملة والعولمة على أساس أن هذه الأخيرة مصطلح متعدد المفاهيم يكاد أن يكون مرادف للنظام العالمي الجديد والعالمية.

---

[1]- أنظر: مرجع نفسه، ص 170.

[2]- أنظر: المرجع نفسه، ص 171.

العالمية

هي نزعة إنسانية تحفز على ذلك التفاعل بين الحضارات والتلاحم بين الثقافات والمقارنة بين الأنساق الفكرية، والتعاون والتساند والتكامل والتعارف بين الأمم والشعوب والدول، ترى العالم منتدى الحضارات بينها مساحة كبيرة من المشترك الإنساني العام ولكل منها هوية ثقافية تتميز بها ومصالح قومية وحضارية واقتصادية إلا أن بعض الخصوصيات الحضارية ما جعلها تتميز بالمحلية لا بالعالمية إلا أن شعوب العالم الإسلامي وما شهده من ذلك النزوع العالمي للحضارة الغربية الأوروبية، والتمدد العالمي خارج الحدود الجغرافية لشعوب الحضارات[1].

العولمة

يري المسيري أن عمليات الترشيد المادي تأخذ شكل مراحل يفترض فيها أنها حتمية تمر بها كل المجتمعات البشرية وتصاعد عمليات الترشيد ثم تطبيقها على مستوى العالم من خلال الحوسلة وهي كلمة منحوتة تحلل إلى التحويل إلى وسيلة فيصبح العالم كله مادة استعمالية وتصبح كل البشر كائنات وظيفية، يمكن التنبؤ بسلوكها وحوسلتها وتوظيفها، ويصبح العالم مكونا من وحدات قد تكون غير مترابطة ولكن متشابهة وهذا ما سماه ماركس فيبر بالقفص الحديدي وهي مرحلة العولمة[2].

إن العولمة في المعنى العام تشير إلى جعل الشيء عالمي أو دولي الانتشار في مداه وتطبيقه وكسر كل الحواجز الفاصلة بين دول العالم في جميع المجالات سواء السياسية والاقتصادية والاجتماعية وجعل هذا العالم دولة صغيرة من خلال التكنولوجيا التواصلية والوسائل الوظيفية وهذا يمكن أن نصفه بالوحدة العالمية ذا أجزاء مختلفة ولكنها في قفص واحد.

---

[1]– محمد عمارة، بني العالمية الاسلامية والعولمة الغربية، مكتبة الامام البخاري، القاهرة، ط1، 2009، ص ص 11–12.

[2]– أنظر: عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزائرية والعلمانية الشاملة، مج2، مصدر سابق، ص 462.

يعبر المسيري عن العولمة هي إيديولوجيا كامنة وراء العلمانية الشاملة مثلها مثل الإيديولوجيات النازية، والليبرالية، والصهيونية، وما سماه المسيري بـ "التطور أحادي الخط" وهو ترجمة لكلمة unilinear بالإنجليزية وهو الإيمان فإن ثمة قانون علمي وطبيعي تخضع له كل المجتمعات والظواهر، وهذه العلومة تتسم بالواحدية التي تحول الكون إلى شيء متجانس أو ما يسنى "بنظرية التلاقي" comergence theory إن التلاقي هو توحد النماذج كلها بحيث تتبع نمطا واحدا وقانونا عاما واحدا هو قانون التطور والتقدم وهو تلاق قد تنبأ به علم الاجتماع الغربي وبحدوث سقوط الماركسية وبدلا منها ظهرت ماركتزم marketism وهي عبادة السوق وهيمنتها على العالم وهي عولمة مادية تنفي الخصوصية الإنسانية القومية[1].

إن هدف العولمة من منظور المسيري الفلسفي هو محور الذاكرة التاريخية وهي تعني نهاية التاريخ وهي ثمرة ما بعد الحداثة، ويشير المسيري إلى حقيقة العولمة على أنها النظرية الإمبريالية الاقتصادية بعد أن تجملت قليلا فأصبحت تدعى العولمة والنظام العالمي الجديد والشرق الأوسط الجديد وأنها دعوة إلى المساواة بين البشر.

العولمة والعالم العربي

يرى المسيري في دخول العرب عصر العولمة وكما أشار أنها لا تختلف عن الإمبريالية من حيث أن هذا المفهوم يعبر على انه ظاهرة اقتصادية، سياسية، فكرية وعسكرية تتجسد في إقدام الدول القوية في العصر الحديث وهي الرأس مالية الصناعية على التوسع وفرض سيطرتها على شعوب وأراضي أجنبية بدون رضا تلك الشعوب [2] فإن العولمة فرضت نفسها فرضا من خلال الإغواء حينا والقوة حينا آخر وهي ذات من حين الأول

[1]– سوزان حرفي، العلمانية والحداثة والعولمة، حوار مع الدكتور عبد الوهاب المسيري، دار الفكر، القاهرة، ط 1، 2013، ص 270.

[2]– عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، مرجع سابق، ص 300.

المنحى الاقتصادي من خلال السوق العربية المشتركة والمنحى الثاني هو الثقافة العربية وتبدلها من خلال تكنولوجيا الغرب.

ويرى المسيري أن العولمة الثقافية بالمعنى المتكامل والمنفتح هو أن الوحدة العربية كانت وحدة الدول وهذا ما لا يرغب فيه، وهو من السلب أن توجد هناك دولة أو عدة دول عربية ذات قومية كما كان متصورا في الماضي، على اعتبار أن الدولة المركزية عادة ما تفرز نوع من الحكم التكنوقراطي أو البيروقراطي التي تهيمن على أجهزتها وتوجهها حسب تصوراتها من ناحية ومن ناحية أخرى عدم قدرتها على إدارة شؤون المجتمع، لأن المجتمع الحديث له صفة التمتع بالحرية وهي تتنافى مع وجود الدولة المركزية القوية [1] ذات الأجهزة الأمنية والتربوية الإعلامية المختلفة، وأنها تفقد كثيرا من مكونات الجماعة البشرية من التنوع والتعدد والتفرد.

يتصور لنا المسيري النظرة حول الوحدة العربية على أنها يجب أن تكون من أشكال التكامل السياسي والاقتصادي الثقافي، يعتقد أن هذا الشكل المتماسك المنفتح هو وحده القادر على التصدي للعولمة المتوحشة كما أن العولمة تعمل على فرض شكل إمبريالي وهو الآخر يعمل على تلاشي الفكرة القومية ومحوها تماما بحيث أن تلاشي القومية يشوه من الهوية الأصلية العربية.

يذكر المسيري أن ما أفرته الحضارة الغربية ظواهر تهدد ظاهرة الإنسان نفسه وكما يسميها المسيري "الاستهلاكية العالمية" التي تفقد الإنسان توائبه الأخلاقية، حيث أن هناك ما يسمى حضارة الصور التي بدأت تحل محل الكلام كما ان العرب لم يتمكنوا بعد من لغة الصورة[2].

[1]– سوزان حرفي، الهوية والحركية الاسلامية، دار الفكر، دمشق، ط2، 2010، ص ص 124–125.

[2]– أنظر: مرجع نفسه، ص 145.

يرى أيضا المسيري أن أكبر تهديد للهوية العربية هو الدولة الصهيونية الذي بعثت بمشروع "الهوية اليهودية" وهذا ما يتطلب تفتيت الهوية العربية ومحوها، ومن هذا المنظور الصهيوني لابد من العودة إلى ما قبل الإسلام حيث كانت هناك هوية آشورية وفرعونية وفينيقية هذه الحضارات التي ليس لها امتداد في الحاضر.

فتريد الصهيونية أن يصبح الشرق الأوسط مقسما إلى دويلات إثنية ودينية وعرقية، ومن ثم تصبح الدولة العبرية مسألة طبيعية[1].

إن العولمة ليست كما يظن البعض هي تصغير في قوقعة العالم وإنما الوصول إليه لضرب لغته ونقصد اللغة العربية الفصحى التي هي قاعدة ووعاء الذاكرة التاريخية، يهدف تحول الإنسان ذي البعد الواحد الذي يمكن التنبؤ به وبسلوكه ومن ثمة يمكن توحيدهم على حسب نواياهم.

كما أن في نظر المسيري أن النظام العالمي الجديد هو ترجمة لنظرية أن الناس هم مجموعة من البشر ليست لها هويات محددة، وتتميز هذه النظرية بخصوصيته البراغماتية التي تفصل السهل والخير والجميل ليصبح الإنسان وفي لاحتياجاته المادية المباشرة[2].

العلمانية العربية في نظر المسيري

التعريف المعجمي لمصطلح العلمانية

كما نعلم أن المصطلح ليس مصطلح عربية وإنما هو مستورد من العالم الغربي فكان لهذا المصطلح وحتى في حقله الذي تولد فيه شهد العديد من الالتباسات في معناه، إلا أن العالم العربي دائما ما يستند للعالم الغربي في تحديد مصطلحاته منذ بداية النهضة إلى التوصل إلى محاولة تحقيق العلمانية.

---

[1]– مرجع نفسه، ص 146.

[2]– أنظر: سوزان حرفي، الهوية والحركية الإسلامية، المرجع السابق، ص 153.

إن مصطلح العلمانية قد ظهر في العالم العربي الإسلامي ذات تحتية عربية في أول معجم عربي استخدم العلمانية باللغة العربية وهو إلياس أبو قطر في معجمه الصادر 1828.

يتضمن مصطلح العلمانية داخل مفهومه عدة تشكلات فرعية التي عرفت المفهوم بطرقتها الخاصة على حسب ما تتضمنه تلك اللغة الغربية، وقد تميز التشكل الغربي بالتشكل الكاثوليكي في فرنسا والبروتستاني في إنجلترا والأرثذكسي في روسيا على هذا وقع ذلك التنوع الدلالي للمفهوم.

ما دفع إلى ترجمته في العالم الغربي إلى اضطراب على المستوى المفاهيمي، وهذا لعدة أسباب تكمن في مرجعية المفهوم وجذوره الغربية، إضافة مع اختلاف البنية الغربية عن البنية العربية على مستوى الثقافة والتاريخ والمجتمع إلا أن وجود عناصر العلمنة مع الحملة الاستعمارية ما دفع إلى التبني العربي للعلمانية[1].

انصب العمل العربي على نحت في وصف العلمانية وتحليلها وفي إنتقاء أحسن الترجمات لهذه الكلمة ومن هنا تعددت المفاهيم ونظر المسيري أن الربط بين العلمانية والعالم هو أدق من الربط بينها وبين العلم ويدعو المسيري إلى أن الكلمة المناسبة للعلمانية هو "الزمانية" .

وما دام أن هذا المصطلح يعبر عن الفصح بين الديني و الدنيوي فالاتجاه العلماني دعى ألى العالم أي الدنيوي ونقصد بذلك الاهتمام بالأمور الزمانية التي تحدث في العالم على الأرض، ولا نستطيع أيضا الفصل أن العلمانية اهتمت بالعلم والذي كان ظهوره هو ذلك الفصل بين أمور الحياة والمؤسسات الدينية.

[1]– أنظر: عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج 1، مصدر سابق، ص 62.

مصطلح العلمانية في العالم الثالث

يرى المسيري أن ثمة هناك تداخل بين مصلح العلمنة ومصطلحين آخرين :

مودرنايز modernize : وتعني "تحدث"، فالمصطلح يعني إعادة صياغة المجتمع بحيث يتم إستبعاد المعايير التقليدية وإخضاع كل شيء للمعايير العقلية العلمية المادية. وتعني بها الترشيد في الإطار المادي[1].

ويسترنايز westernize : أي يغرب ويقصد بها المسيري "يفرض أنماط الحياة الغربية وأساليبها".

وحيث أن هذه المعايير الحديثة هي التي أسست المعايير العلمانية، بحيث أن المجتمع الحديث هو من فرض كصياغة لعملية العلمنة وتزايدها حتى أصبحت هذه المجتمعات من العالم الثالث تؤدي العلمنة في معظم الأحيان إلى التغريب ونتج عن هذا ذلك الترابط بين مصطلحي العلمنة والتغريب[2].

إن مصطلح التغريب يختلف عن مصطلح التحديث فالأول هو تقليد الغرب أما الثاني فهو إخضاع الإنسان للمعايير العقلية المادية. إلا أن العالم العربي الإسلامي قد فقد السيطرة في التحكم في بناء مفهوم المصطلح واتخذت المفاهيم الغربية قبولا في المجتمعات العربية الإسلامية وحاولت الترويج لقيم الحداثة الغربية المنطوية على الأسس المادية.

فيرى المسيري أن عملية الربط والتداخل أدت إلى اختلاط المجال الدلالي لمصطلح العلمانية وارتباطه بمنظومات قيمية ومعرفية ليست بالضرورة كامنة فيه وإنما تضاف له.

---

[1]– عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة،ج2، مصدر سابق، ص 62.

[2]– أنظر: عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة،ج2 مصدر سابق ، ص 62.

تعريف مفهوم العلمانية عند بعض المفكرين

يرى المسيري أن أولى ظهور العلمانية في الفكر الغربي كان منطلقا من عصر النهضة العربي الذي إستورد جميع المفاهيم الغربية واستند إليها، وأعتبر أن إشكالية العلمانية لم تعد فقط في وصف الظاهرة العلمانية وتحليلها، بل هي أيضا ذلك الجهد الفكري والبحث على مناقشة أحسن الترجمات الأقرب إلى المعجم الغربي.

فقد توقف المسيري عند بعض المفكرين العلمانيين في العالم العربي فنجده في تحليله قد صنف مفهوم رباعيا للعلمنة عند هؤلاء المفكرين التي اختلفت آرائهم في مفهوم العلمانية بين ما أسندها كعلمانية جزئية والآخر كان يتأرجح بين العلمانيتين الجزئية وشاملة، ومنهم من أدركوا تلك العلمانية الشاملة[1].

يذكر المسيري في تعريف محمد أحمد خلف الله بأن العلمانية "حركة فصل السلطة السياسية والتنفيذية عن السلطة الدينية وليست فصل الدين عن السلطة" يفسر المسيري هذه الرؤية على أنها كل من السلطتان لهما حركة مستقلة عن الأخرى إلا أنهما تعملان جنبا إلى جنب في الحياة الاجتماعية ولن تحل واحدة مكان الأخرى وإنما تعمل كل واحدة حرة مستقلة دون أن تأثر في الثانية فيعتبر المسيري أن هذا التصور أمر صعب ومن غير المعقول أن يؤمن مجتمع بمجموعة من القيم الأخلاقية بأن تحكمهم نخبة ذات سياسة على خلاف مرجعيتهم الاجتماعية [2].

يرى المسيري أن رؤية وحيد عبد المجيد ذات رؤية علمانية جزئية في كون تعريفه لها على أنها ليست نظاما فكريا إيديولوجيا عن اللاديني وإنما مجرد موقف جزئي يتعلق بالمجالات غير المرتبطة بالشؤون الدينية[3]. فمسعى العلمانية هو الفصل الديني عن اللاديني

---

[1]– أحمد عبد الحليم عطية، عبد الوهاب المسيري دراسة في سيرته المعرفية، مرجع سابق، ص ص 147–148.

[2]– عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مج2، مصدر سابق، ص 68.

[3]– عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مصدر سابق، ص 62.

ومن هنا فإن مفهم اللادينية والعلمانية ليس مفهومان متساويان كون أن الأولى تجلت وظهرت من خلال الصراع بين السلطة البابوية والعلم وتأسيس النزعة العقلية ما أدى إلى ظهور اللاديني واستبعاد الديني.

ويقول أيضا أن العلمانية بعد الثورة الفرنسية وخصوصية الدين الكاثوليكي الذي لم يستطع إلا لأن يخضع لشؤون الدولة العلمانية والأمر واضح في التسامح الديني وباتت العلمانية تشكل الفصل فقط بين الكنيسة ونظام الحكم وأصبح لدن دورا يخص الفرد الإنساني ولم تمارس الدولة العلمانية إلا وظلت المسيحية شرطا أساسيا فيه كونها أنها تتمتع بإمكانيات واسعة ولا تتعارض مع حرية العقل [1].

أما أحمد أمين من خلال تعريفه للعلمانية: "محاولة في سبيل الاستقلال ببعض مجالات المعرفة عن عالم ما وراء الطبيعة، وعن المسلمات الغيبية" [2] يقصد بها أنها لم ترفض الوجهة الغيبية في تفسير الكون إلا أن بعض المعارف قد استقلت عن الغيبيات وخصوصا المنهج التجريبي.

ثم يذهب أحمد أمين أيضا في تفسير العلمانية والتي سماها "بالمسيحية العلمانية" التي تذهب إلى أن من واجب المسيحية " الاهتمام بالدنيا اهتمام بالآخرة، وأن تتاح للإنسان في عالمه المادي فرصة تعزيز القيم المسيحية وبأنه يمكن اكتشاف المعنى الحقيقي لرسالة المسيح، وتحقيقه عملا من خلال شؤون الحياة اليومية، وواقع الحياة العلمانية في المدن" [3].

ويرى المسيري في رواية العلمانية عند محمد رضا التي تدعو إلى أمور الدنيا ثم أضاف داعيا أن تكون في إطار نسق من القيم إيجابي، ينتقد المسيري هذه الرؤية على أنها مفهوما غير منسق باعتبار أن المقصود منها من وجهة نظر المسيري على أنها تحتاج إلى مرجعية

---

[1]– عبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، مصدر سابق، ص69.

[2]– مصدر نفسه ، ص 69.

[3]– عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المصدر سابق ، ص 70.

أخرى. إلا أن هذا التعريف يتأرجح بين الدائرتين الجزئية والشاملة، وأن كل من مقولة هوليوك ومقولة محمد رضا متماثلتان في رأي المسيري[1].

أما عن مراد وهبة حينما فسر العلمانية على أنها "تحديد الوجود الإنساني كل الوجود الإنساني بالزمان والتاريخ" [2] ويقصد بها تجاوز المطلق والتفكير في النسبي بحيث أن هذا الأخير لا يجاوز العالم أي عالم الزمان والمادة. ويفصل أكثر مراد وهبة في قوله: "وحدة المعرفة كتجسيد لوحدة الكون" [3] ويقصد بها وحدة الطبيعة والإنسان ويرى المسيري أن هذه الأطروحة هي مماثلة لأطروحة سبينوزا التي ترى بتأسيس علم ثلاثي "يوجد بين الفيزياء والسياسة والفلسفة" ويقصد بها ذلك الاستيعاب الإنساني في المادي.

ثم عن العلمانية التي أقامها وهبة التي تشير إلى العالمية باعتبارها "المسار الإنساني في حضارتنا" وينظر المسيري في أن علمانية وهبة لها منظومتين القول انه مرادف للعولمة، ولكن ما يعنيه مراد وهبة هو العقل المادي الذي لا يتجاوز بالعالم ولا يعرف الثنائيات ولا يقدم تلك المسافة بين الطبيعة والإنسان[4].

أن عن وجهة نظر عزيز العظمة فيعبر عن العلمانية أنها تلك الوجهة السياسية التي تدعو إلى فصل الدين وعزله عن السياسة واستقلالية المجتمع عن السلطة الدينية وتشكيل مجتمع مدني بحيث أن يكون هذا الأخير هو الآخر مستقلا رسميا عن المجتمع في معاملاته وحياته وفرض مساواة بين المواطنين وإلغاء القومية الطائفية بان الكل ثمن شعار القانون وهذا ما يسميه المسيري وجهة العظمة التفسيرية للمصطلح، إلا أنه يوسع ذلك التعريف إلى المنحى أكثر معرفية، "وجه العلمانية المعرفي" وهي أنها تلك الاكتفاء بالأسباب المحسوسة المادية، ويرى المسيري في طرح عزيز العظمة لم يكن إلا إصدار حكم لمفهوم

---

[1]– أنظر: عبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، مصدر سابق، ص 68.

[2]– نقلا: المصدر نفسه، ص 70.

[3]– نقلا عبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، مصدر سابق، ص 70.

[4]– أنظر: المصدر نفسه، ص 70.

العلمانية دون تقديم تعريف إجرائي مكننا من متابعة دراسته وعلى أنه يفسر العلمانية من وجهة نظر تاريخية سطحية لا نظرية على أساس أنها مفهوم ذا صفة ملتبسة في الخطاب العربي[1].

ويرى المسيري أن هذا التعريف لم تجعلها رؤية شاملة للعالم على أنها انحصرت في ضيق الدين المسيحي وعلى أنها سلمت نفسها لصيرورة أسبقية الدين، فكأن المرجعية النهائية هنا ليست علمانية، وإنما مستمدة من نسق معرفي وأخلاقي آخر وكأن العلمانية انحصرت في الدائرة الجزئية الصغيرة[2].

نظرة المسيري لهذه الأطروحة هو لابد للعلمانية بأن تتصالح مع الدين على أساس أن الكنيسة رفضت بأن يكون الدين لغير رجالها في البحث حول مسائل العقيدة، مما نتج عنه تيار علماني معادي للدين، لأن المدنيين اضطروا إلى التحول بطاقاتهم إلى محالات رفضوا بدورهم أن يكون للكنيسة دخلا فيها[3].

وفي هذا الصدد أقام عبد الوهاب المسيري تقابلا بين العالم الإسلامي والعالم الغربي المسيحي فمادامت نظرة أحمد أمين بعم وجود ضرورة حتمية للصراع بين العلمانية والدين حيث أن العلمانية الغربية تجلت وفق السياق التاريخي لها فمن المفروض ألا تثور في العالم الإسلامي كون أن المنظومتين مختلفتين من حيث ان الإسلام لا يعرف كنيسة و"لا رجال دين" ولأنه يشجع على النظر في علومه والاشتغال عليها ولكن تلك الإسلامية قد نشأت منها

[1]– أنظر: المصدر نفسه، ص ص 73–229.

[2]– أنظر: عبد الحليم عطية، عبد الوهاب المسيري دراسة في سيرته المعرفية ونقده لقيم الحداثة الغربية، مرجع سابق، ص 150.

[3]– عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مصدر سابق، ص 70.

طبقة مماثلة لطبقة رجال الدين وما نتج عنه لظهور علمانية رافضة للدين ورجاله في العالم الإسلامي[1].

يضع المسيري عدة مفكرين في خانة أحمد أمين الذين يؤمنون بالتعددية والتدافع وضرورة الاجتهاد ويستندون إلى أن الحكم الأمثل في النظام الإسلامي هو الشورى باعتبارها مبدأ لا يعرف دور الوسيط بين الأرض والسماء وعلى أنه تجسيد مطلق للإسلام ولا يحتكر الحديث باسم الله ومن ثم فهي ليست إلا من روح الدين وليست مخالفة لأمره، على خلاف المؤسسات المعادية للدين التي خلعت مبدأ القداسة والمطلقية وتجلت في بعض النظم الدينية المسيحية والنظم المادية المحظة التي يمكن أن نسميها "إلحادية" مثل النظام النازي في ألمانيا والفاشي في إيطاليا والستاليني في روسيا ومن هنا فإن أطروحة العلمانية لأحمد أمين قد قلصت مفهوم العلمانية ولم تجعلها رؤية شاملة للعالم ولم تعطها صفة العالمية واقتصرت على المجال السياسي لتفسير العلمانية دون ذلك التصور الذي كان كقاعدة في تبلور العلمانية وشموليتها في الحياة العامة، ولذا فإن هذه العلمانية تتسم بقدر من الثنائية غير المادي مقابل المادي، الكلي مقابل الجزئي، الثابت مقابل المتغير فهي تتسم بالتعددية الحقيقية ولا تتبني النماذج الواحدية الساذجة المادية على أساس أن المرجعية النهائية للعلمانية الجزئية لا تتبنى المرجعية المادية الواحدية[2].

يعرض المسيري علمانية فؤاد زكريا، يعتبر مفكرا علمانيا يصف العلمانية "بأنها الفصل بين الدين والسياسة" [3] ويقصد بها ذلك الفصل بين الميدان السياسي والميدان الديني واستبعاد كل التصورات الدينية وعن النظم السياسية والمنهجية المعتمدة كل المواقف الدنيوية إنما بالمنطق والعقل ويقول: "أية دعوة للارتكاز على سند سماوي في هذا الصراع إنما هو

[1]– أنظر: مصدر نفسه، ص 70.

[2]– نقلا، عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مج 1، مصدر سابق ، ص 71.

[3]– المصدر نفسه، ص 84.

تضليل يخفي وراءه رغبة دفينة في إلغاء شروط هذا الصراع أصلا" [1] ويرى المسيري أن مثل هذه الدعوة تشير إلى الصمت الكامل بخصوص علم القيم والمرجعيات النهائية والعلاقات الإنسانية، وما يرويه المسيري عن كتاب النموذج الأمريكي لفؤاد زكريا الذي يصف المجتمع الأمريكي على أنه مجتمع مادي على أساس أنه مجتمع "يعمل إلا من اجل المزيد من المال ومن الأرباح ومن المستوى المادي المرتفع" [2] فإن نوع من هذه المادية العدمية يرفضها فؤاد زكريا لأنها تؤذي بالإنسان حيث يضع في مقابل المادية القيم الإنسانية والمعنوية لأنه يرى في الإنسان كيانا متعاليا عن المادة.

قد وسع المسيري تحليلا شاملا في علمانية محمد أركون الذي اتصفت علمانية إلى درجة عالية من التركيب التي تتأرجح بين الدائرتين الجزئية والشاملة، عنى محمد أركون بدراسة بعض الإشكاليات الكامنة ومحاولة دراستها دراسة منهجية اصطلاحية في تحليلها ومحاولات تسميتها وتعريفها، حيث تحرص المسيري أيضا في شرح وتوضيح مدى لبس مفهوم العلمانية وتعقيداته عند أركون وهو يستشهد بقوله "من الخطأ اختزال العلاقات بين الدين والعلمنة أو بين الروحي والزمني وتقصيصها إلى مجرد مسالة فصل قانوني شكلي بينها أو إلى مجرد التمييز بين اللاهوت والفلسفة، وانطلاقا من هذا ما يسميه أركون بالعلمانية الجديدة" [3] يرى المسري هذا الطرح أن أركون يصدر ثنائية الديني والدنيوي وما يطلق عليها أركون تسمية "العلمانية المنفتحة".

في تحليل المسيري للعلمانية محمد أركون يرى في عم توازن علمانيته المنفتحة، فنجد أركون متناقضا في خطاباته الإصلاحية فهو يعد أن يورد محدودية الفهم العقدي الديني وعدم مجاوزته الإنسان والتعمق فيه يرجع على التفكير في العلمانية العقلية باعتبارها ترمي إلى حرية الإيمان ويرى أركون أيضا في مسألة الوحي ودراستها دراسة تحليلية جينالوجية إلا

[1]– نقلا: عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج2، مصدر سابق، ص 84.

[2]– نقلا، المصدر نفسه، ص 84.

[3]– نقلا: عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج2، ص 84.

أن أركون يتحدث عن الوحي بوصفه للوحي وصفا تاريخيا مؤرخا لا عقائديا، يقف المسيري في مشوار علمانية أركون يطالب المسيري هنا بإدخال العلمنة الصحيحة في المجتمعات العربية الإسلامية.

ملامح الخطاب الإسلامي الجديد

يرى المسيري أن الكثير من المفكرين العرب إتجهوا إلى العلمانية التي تفصل بين الدين والدولة تلك العلمانية الجزئية التي تتمحور في هذه الدائرة الصغيرة رافضين العلمانية الشاملة ما دفع العلمانية أن تخوض ذلك الصراع بين الليبراليين والقوميين والإسلاميين.

ففي منظور المسيري أن الخطاب الإسلامي أدى إلى تنوع الحركات الإسلامية فقد أدى الخطاب الإسلامي إلى حركة قومية والخطاب العلماني إلى حركة سياسية والخطاب الحداثي وما بعد الحداثي إلى حركات عديدة ماركسية ومادية وغيرها ومن خلال هذا الطرح قدم لنا المسيري بداية حول مضمون مفهوم الخطاب.

إن كلمة خطاب هي ترجمة للكلمة الإنجليزية discourse وهي كلمة مركبة وخلافية ولها معان عدة، وقد عرف الخطاب بأنه يشمل جميع أعمال الاتصال المكتوب منها والشفهي، المادي والرمزي وهو بناء حركي يحوي على العديد من الأفكار مباشرة وغير مباشرة، حيث أن لكل مجتمع خطابهن ويدعو المسيري غلى تطور الخطاب العربي الإسلامي ليعبر عن رؤية العرب لواقعهم وللعالم بأسره وبناء لغة اصطلاحية منفتحة مستمدة من تراثنا ومن لغة العلم الحديث، فإن لمم ينهض العالم العربي بهذه الوجهة فسيقوم الآخر بتطوير هذا الخطاب بالنيابة عنه وسيتبناه العالم العربي بوعي ومن دون وعي[1].

ويرى المسيري تلك الخيبة في الخطاب العربي على انه لا يكن عربيا إسلاميا محضا، وقد شهد العصر النهضوي العربي منذ الاستعمار ذلك التبني الوافر لمعظم

[1]– سوزان حرفي، الهوية والحركية الإسلامية، مرجع سابق، ص 50.

الخطابات الغربية كالخطاب الليبرالي مثلا والخطاب الماركسي وهذين الخطابين هما نموذجان عاديان متمركزان حول الغرب وهذا ما يسميه المسيري "اللحاق بالغرب" وهذا اللحاق جراء تلك المركزية الأوروبية التي فرضت نفسها على الآخر euro-centerie وأصبحت هي مركز العالم[1].

بحيث تتجه هذه إلى الرؤية الإمبريالية الدارونية، فلا ينظر لنا الغرب باعتبارنا كيانا مستقلا وإنما على أننا مادة استعمالية لابد من تنميطها وهذا ما أفرزته العولمة في العالم العربي وقد انسحبنا في ذلك القفص الحديدي الذي عبر عنه فيبر ومن ثمة جعل الغرب لنفسه مرجعية نهائية، ثم إن الطرح الذي سار به العرب نحو الوطنية والتمسك بالأرض والعزة وغيرها من فقد اعتبرتها الغرب أنها ذات خاصية من حصبة لا عقلانية.

ومما لاشك فيه ان الخطاب الإسلامي كائن بين نوعين من الخطابين الأول هو الخطاب الذي يجعل الغرب نقطة مرجعية والثاني الخطاب التراثي وتبنيه دون التجديد فيه فتبنى آراء القدماء دون أي محاولة تطوير أو التعديل[2].

يعتبر المسيري أن الخطاب العربي الإسلامي من حيث انه خطاب تحليلي قد انغمس في السياسي أكثر من اللازم بل لا نستطيع الاستغناء عن السياسة إلا أن التحليل لابد أن يكون ذات رؤية معرفية شاملة فالإسلام بمقدوره أن يساهم في تقديم الحداثة الإنسانية على أنها بديل للحداثة المنفصلة عن القيمة التي تؤدي إلى النسبية الدارونية، فإذا ما نجح الإسلام في إنجاز هذه المهمة التاريخية فإنه سيتمكن من تجنيد كثير من الجماهير في العالم الغربي من مختلف المستويات الثقافية والسياسية والاجتماعية.

حيث ينبه المسيري في بناءه لمشروع الخطاب الإسلامي الجديد على أنه ثمة عدة خطابات في اسم خطاب إسلامي من حيث أن هذه العقيدة ليست مقصورة على رقعة

---

[1]- أنظر: مرجع نفسه، ص 49.

[2]- سوزان حرفي، الهوية والحركية الاسلامية، مرجع سابق ، ص 50.

جغرافية أو عرقية واحدة على عكس الكثير من العقائد على أن الإسلام منتشر في كل الثقافات والتشكلات الحضارية فإن الخطاب الإسلامي الواحد نجده متعدد من خطاب منغلق وآخر منفتح وخطاب جهادي وهناك الصوفي[1].

إن صفة الخطاب الإسلامي هو خطاب ذو بعد ديني إسلامي الذي يعبر عن أعلى درجات التوحيد لكن هذا ليس كلام الله بل هي اجتهادات المسلمين داخل الزمان والمكان وهو متعلق بالدين والتراث، بحيث نجده متعدد ومتشعب الخطابات، يرى المسيري من هذا الطرح أن الخطاب الإسلامي الناضج يجب أن يدرك أنه ليس خطابا للمسلمين وحسب وإنما لكل أعضاء الأمة ولكل أبناء العالم والبشرية.

ينظر المسيري أن الخطاب الجديد يتكون من عدة خطابات مختلفة أو كما يدعيها مستويات الأولى هي الإسلام الشعبوي وهو إسلام الجماهير التي تجد نفسها أمام خطر تحطم ثقافتها من خلال أسلوب الإعلام وسياسة الاستهلاك فغن هذا المستوى من الخطاب يصدر عن فطرة سليمة ويقف في وجه تفكيكية الحداثة إلا أن هذا الخطاب يعتمد على شكلين أولها الأعمال الخيرية وتأسيس مؤسسات بديلة موازية للمؤسسات الحكومية تتكفل وترعى[2].

إن سمات الخطاب الإسلامي الجديد الذي يدعو إليه المسيري هو ذلك الخطاب الذي لا يقنع باستيراد الإجابات الغربية الجاهزة عن الأسئلة التي يطرحها عليه الواقع، فعليه أن يتسم بأنه خطاب شامل فهو خطاب جماهيري يطرح شعار "الإسلام هو الحل" أما كخطاب سياسي واقتصادي يتضمن شعار "الإسلام هو العدل" وكخطاب فلسفي يطرح شعار "الإسلام هو رؤية للكون" وهو يتعامل مع كل من اليومي والمباشر والسياسي والآلي والنهائي، أي ان الخطاب الإسلامي الجديد يصدر عن رؤية معرفية شاملة فالعلمانية الشاملة تطرح رؤية

---

[1]– مرجع نفسه، ص 52.

[2]– سوزان حرفي، الهوية والحركية الاسلامية، مرجع سابق، ص 54.

تغطي كل جوانب الحياة، ولذا فإن تتسم الرؤية الإسلامية بالشمول فإن هذه العلمانية الشاملة ستملأ هذا الفراغ على أن أساس أن عمل الخطاب الجديد هو الإجابة عن الأسئلة التي طرحها الغرب برؤية إسلامية التي تمنح الإنسان تلك القيمة الروحية على عكس الحداثة الغربية التي تدفع بالإنسان إلى تجاوز كل المقدسات والقيم[1].

[1]– مرجع نفسه، ص ص 61–62.

خلاصة الفصل

نلخص من خلال هذا الفصل أن مفهوم العلمانية لم يكن ذلك المفهوم البريء الذي انبثق من العالم الغربي فقد عبر عنه المسيري باعتباره إشكالية قائمة بذاتها حيث أنه متعلق بحركة الحداثة الغربية التي تنطوي عليها عدة إشكاليات كبرى وخصوصا المادية الواحدية التي شكلت فكر العالم الغربي في قرن التاسع عشر والقرن العشرين وأنتجت الإنسان الأداتي المادي فأصبحت الدولة مقابل الدين والمادة مقابل الاله فأصبح الوضعي المقدس والغيبي منتهي في المادة.

قد أمكن لعبد الوهاب المسيري أن ينتج فكرا يتعلق بجينيالوجية أشكلة الحداثة إذ اعتبرها أنها تصل إلى الديانة اليهودية التي كانت اليد الخفية لقيام الحداثة الغربية بكل مضامينها إن هذه الأيديولوجية المسيرية التي تلخصت في حياته الفكرية والشخصية ما أنتج لنا نوع من هذا السياق الفكري حول أشكلة الحداثة الغربية ومصادرها الخفية.

تميزت علمانية المسيري في شكلين الأول العلمانية الشاملة انطلقا من دراستها لفكر الحداثة الغربية والثانية العلمانية الجزئية تلك العلمانية الوردية التي أراد تبنيها في الفكر العربي على أن العلمانية الشاملة هي شاملة لكل قيم الإنسانية في إلغائها ووضع المادة والعقل والطبيعة علمنة لحياة إنسانية أوروبية فاعتبر العلمانية الجزئية ما يستوجب تبنيه على الفضاء العربي الإسلامي على أساس أن هذه الأخيرة لا تعترض الدين فإن مفهومها هو ذلك الفصل بين الدين والدولة.

خاتمة

ومن خلال ما عرضناه في الفصول ومن خلال الاشتغال على موضوع العلمانية عند عبد الوهاب المسيري كإشكالية أساسية من إشكالية الفكر العربي المعاصر، فتلخصنا إلى مجموعة من النتائج نجملها في ما يلي:

-إن العلمانية كمفهوم غربي هو مصطلح ملتبس المعنى فلا يمكن أن نفهمه لأنه ينسب تارة إلى العلم أو إلى العالم بحيث أنه هو أيضا لا يقتصر فقط على الفصل بين الدين والدنيا. بل يتضمن المفهوم جذور تاريخية في دلالاته المختلفة أحيانا يعبر عن النزعة العقلية التي يتميز بها عصر الأنوار وتارة ذلك الفصل بين الحياة والدين واستقلالية الإنسان وتارة أخرى هي ذلك الاتجاه السياسي الذي يدافع عن الإنسان ويبرز مبادئ المساواة والحرية.

-تلقي الفكر العربي للعلمانية من خلال مفكرين نهضويين أمثال فرح أنطون وسلامة موسى شبلي شميل يعتبر تلقي إيجابي في محاولة تأسيس لعلمانية عربية تهدف إلى مسار تقدمي وتحديثي عربي فمنهم من ساق العلمانية على وجه سياسي قومي يهدف إلى المساواة ومنهم من ارتكز على الحداثة الغربية برمتها.

والجدير بالذكر أن العلمانية وعلاقتها بالإسلام استلهم أفكارا ومواقف خصوصا ذلك التبني الذي يقف عند مرجعيات العلمانية في الفكر الإسلامي حتى القرن الثاني عشر.

-إن الاتجاه النقدي الذي تميز به الفكر العربي المعاصر قد درس العلمانية كنظام في مدى توافقها مع العالم العربي أيضا في محاولة علمنة الدين ودراسته دراسة تحليلية تأويلية نقدية رافضة الاتجاهات الدينية والأنظمة الاجتماعية التي أدت إلى تلف طريق مفهوم العلمانية قد بادر الفكر المعاصر إلى استكمال مسار النهضة في محاولة تأسيس علمانية جديدة ذات بنية مفاهيمية تفكيكية تفضيلية منهجية وإعطاء طابع علماني ديني إسلامي للفكر العربي المعاصر.

نجد التحليل النقدي المحض والمركز عند عبد الوهاب المسيري في مشروعه الفكري وتعمقه البالغ في تفسيره للعلمانية والحداثة. فان من منظوره الفلسفي إن نشأة هذين المفهومين في العالم الغربي كان تحت أقنعة خفية مكنت من ظهور هذه المفهوم وكما أشار إليها في موسوعته اليهودية والصهيونية الجديدة، حيث أن إشكاليته حول العلمانية والتي تتضمن العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة باعتبار أن هذه الأخيرة هي ملخص الحداثة الغربية أما عن العلمانية الجزئية فهي من منظور المسيري ذلك المفهوم الوردي الذي يمكن أن يتبناه العالم العربي الإسلامي.

كما أن العلمانية الشاملة وما تنطوي عنها من نظرة سلبية أشار إليها المسيري على أنها أقحمت الإنسان في المادة وألغت قيمة الإنسانية وهذا ما أنتجته الحداثة الغربية وولوجها نحو المادة والطبيعة والإيمان بها و إلغاء فكرة الله حيث أن هذه الفكرة هي من أفكار الحركة النازية الغربية.

فان الحداثة وتأسيس للعلمانية المؤدى معناها إلى الفصل بين الدين الدنيا ما جعل الإنسان ذات طابع أداني عملي براغماتي، استنزفت تلك الروحية الإنسانية المقدسة وأصبحت دولة المدنية هي المقدس الأساسي في الغرب الأوروبي.

إن محاولة خلق علمانية شاملة في العالم العربي استصيغ في نظر المسيري عن طريق العولمة والتي اعتبرها المسيري إحدى سياسات الحركة الصهيونية الامبريالية على أساس أن العلمانية الشاملة تتضمن في مبادئها الواحدية المادية ومدى تشعبها بأفكار يهودية محضة، فبدأت العلمانية من منظور المسيري كخطاب تحليلي مفاهيمي يحيل إلى تحرير المفاهيم من أي قيود تحيزية وتبني عدة مناهج منها التركيب والمعرفي.

فبرغم من مشروع الفكري لدى المسيري الذي وضعه في مرتبة عليا وسط مفكرين عرب لم يسلك النقد اتجاه فكره وخصوصا العلمانية والتي تتلخص في النقاط الآتية:

-التناقض الواضح بين تعريفه للعلمانية ذلك المعنى الملتبس الذي قدم له في إشكالية العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة حيث رأى ناقدي المسيري أنه قد شوه المعاني الأساسية للعلمانية ولم يتحلى بالموضوعية التامة في تحليله لمفهوم العلمانية، واعتبر أن العلمانية على نوعين بحيث أنها مخالفة ما ورد في تعريفها، إضافة أن المسيري قد نظر إلى مصطلح العلمانية والدراسات المتعلقة بالموضوع متناقضة لوضوح المصطلح، كما أن رؤيته حول ما يتعرض المصطلح من مراجعات ما أدت إلى نفي المعاني الأساسي له ويعتبر هذا استدلال خاطئا فلا مضرة لمراجعة أي مفهوم لأن المعنى الحقيق للمصطلح هو قاعدة المعنى.

-أما بخصوص العلمانية الشاملة فقد اعتبرها البعض أنها إشكالية اصطنعها المسيري على أساس أن هذا المفهوم في أصله يعبر عن دور الإنسان في اختيار القيم دون تدخل في اختياره فمعنى العلمانية الشاملة في رأي المسيري التي عبرت عن فصل كل القيم الإنسانية عن الطبيعة والحياة، فهو اتهام واضح لمبادئ العلمانية فهو قد خلط بين ما أنتجته الحداثة وبين تصورات العلمانية.

والعلمانية ليست مسؤولة عن ما أنتجته الحداثة ومن خلال هذا الأمر ما أدى به إلى أن يستنتج رؤية قاطعة على ما يحويه هذا المصطلح من إيديولوجيات.

-وطرح المسيري أيضا عن إشكالية المصطلح في العالم العربي وعلى أنه متبعثر المعاني وهذا ما جعله يكتسي نظرة غامضة ومبهمة عند مفكري العالم العربي فقد اكتست هذه النظرة تأرجحا بين الرؤية الجزئية والشاملة، تناسبا منه ذلك الاختلاف النسبي داخل الوطن العربي، كما أن العلمانية هي محل مخبر كل مفكر فليس بالضرورة أن تنطبق المحاولة على معنى العلمانية بمفهومها الأساسي، وقد وقع المسيري في خطأ في مشكلة التعريف للعلمانية في العالم العربي وأقحم بعض الميادين على حساب المفهوم، وكأنه هو المفهوم الوحيد الذي يتحكم بمصير الإنسان.

–وقد حاول المسيري أيضا بتقابل الطبيعة والمادة كمرجعية واحدة واستند إلى مرجعيات أخرى يثري بها مشكلة الحداثة وهي السوق والمصنع والتي تعتبر هذه كمونيات العلمنة الشاملة. مخالفا بذلك وقائع فكرية وعلمية واقتصادية متعددة تتناول كلا من مجالي الطبيعة والمادة برؤى متباينة.

إن هذه الحملة النقدية على فكر المسيري وخاصة العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة لا يقلل من مشروعه الفلسفي الذي حقق درجة غير مسبوقة من الذيوع والانتشار خلال العقد الأخير بين قاعدة واسعة من المثقفين والقراء العرب، ومن منظور تاريخي يمكن القول أن المسيري قد وصل بحركة تحرر الفكر العربي المعاصر من سطوة الفكر الغربي عليه وكانت جهود المسيري مكنته من احتلال مكانة وسط مفكري العالم العربي واعتبار مشروعه ابرز منجز حضاري معاصر بما يحتويه من النقد المعرفي للحداثة الغربية والعلمانية.

قائمة المصادر و المراجع

القرآن الكريم

أ-قائمة المصادر

1-عبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، دار الفكر المعاصر، لبنان، ط1، 2000.

2-عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق، ط 1، 2003.

3-عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوى للاجتهاد، ج 1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، دط، 1996.

4-عبد الوهاب المسيري، الانسان والحضارة، النماذج المركبة دراسات تطبيقية ونظرية، دار الهلال، القاهرة، ط1، 2002.

5-عبد الوهاب المسيري، الصهيونية والحضارة الغربية، دار الهلال، القاهرة، ط1، 1951.

6-عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، م 2، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2002.

7-عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مج 1، دار الشروق، القاهرة، 2002.

8-عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الانسان، دار الفكر، دمشق، ط4، 2002.

9-عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز بين التوحيد ولغة الوجود، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2002.

10-عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحضارة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2006.

11-عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الانسان، دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة، دار الشروق، ط2، 2006.

12-عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية من البذور والجذور والثمر سيرة غر ذواتية غير موضوعية، مطبوعات الهيئة، القاهرة، ط1، 2000.

13-عبد الوهاب المسيري، فكر حركة الاستنارة وتناقضاته، نهضة مصر، القاهرة، ط 1، 1998.

14-عبد الوهاب المسيري، من هو اليهودي، دار الشروق القاهرة، ط3، 2002.

15-كافن رايلي وعبد الوهاب المسيري، الغرب والعالم تاريخ الحضارة من خلال موضوعات، ج2، تر: عبد السميع حجازي وفؤاد زكريا، عالم المعرفة، الكويت، د ط، 1986.

16-كافن رايلي وعبد الوهاب المسيري، الغرب والعالم تاريخ الحضارة من خلال موضوعات، ج1، تر: عبد السميع حجازي وفؤاد زكريا، عالم المعرفة، الكويت، دط، 1985.

ب-قائمة المراجع

1-إبراهيم مبروك، حقيقة العلمانية والصراع بين الإسلاميين والعلمانيين، ج 1، دار التوزيع والنشر الإسلامية، الجيزة، ط1، 2005.

2-ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الحكمه والشريعة، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998.

3-أحمد عبد الحليم عطية، عبد الوهاب المسيري، دراسة في سيرته الحقيقية ونقد لقيم الحداثة الغربية، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، القاهرة، ط1، 2018.

4-أحمد عبد الحليم عطية، في عالم عبد الوهاب المسيري، حوار نقدي حضاري، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2004.

5-أحمد ماضي، النماذج العلمانية في الفكر العربي الحديث والمعاصر، دار الشروق، ط 1، 2005.

6-أعمال ندوة، قراءات في مشروع محمد أركون، مخبر الدراسات الفلسفية والاكسيولوجية، الجزائر، ط1، 2011.

7-أفلاطون، تاسوعات أفلوطين، تر: جيدار جهامي وسميح دغيم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1998.

8-البشير ربوح و محمد سبيلا وآخرون، في سؤال العلمانية والاشكالات التاريخية والآفاق المعرفية، ابن النيم، الجزائر، ط1، 2015.

9-البشير ربوح، العلمانية والسجلات والكبرى في الفكر العربي المعاصر، ابن النديم، الجزائر، دط، دس.

10-السيد ولد أباه، اعلام الفكر العربي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 1، 2010.

11-الشيخ محمد مهدي شمس الدين، العلمانية تحليل ونقد للعلمانية محتوى وتاريخا في مواجهة المسيحية والإسلام، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط2، 1982.

12-برهان غليون، نقد السياسة والدولة والدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 3، 2004.

13–بشير ربوح، مطارحات في العقل والتنوير عبد الوهاب المسيري أنموذجا، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2012.

14–حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، دط، دس.

15–حسن حنفي، حصار الزمن الحاضر إشكالات، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط 1، 2004.

16–داروينـد أوترام، التنوير، تر: إبراهيم موريس، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2008.

17–ديلاسي أوليرى، الفكر العربي مركزه في التاريخ، تر: إسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دط، 1957.

18–سفر عبد الرحمان الحوالي، العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، دار الهجرة، لبنان، دط، دس.

19–سلامى موسى، اليوم والغد، ومنتدى سور الأزبكية، مصر، ط1، 1968.

20–سلامى موسى، حرية الفكر وايطالها في التاريخ، أوراق الهلال، مصر، دط، دس.

21–سوزان حرفي، الثقافة والمنهج، دار الفكر، دمشق، ط2، 2010.

22–سوزان حرفي، العلمانية والحداثة والعولمة، حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري، دار الفكر، القاهرة، ط1، 2013.

23–سوزان حرفي، اليهودية والحركية الإسلامية، دار الفكر، دمشق، ط2، 2010.

24–سيد أحمد فرج، جذور العلمانية، الجذور التاريخية بين العلمانية والإسلامية في مصر، الوفاء للطباعة والنشر، مصر، ط3، 1987.

25–سيد محمد نقيب العطاس، مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، تر: طاهر محمد الميساوي، المعهد العالي العالمي للفكر والحضارة الإسلامية، ط1، 2000.

26–شاكر نابلسي، الفكر العربي في القرن العشرين، ج 2، دار الفارس، الأردن، ط 1، 2001.

27–شبلي شميل، آراء الدكتور شبلي شميل، مؤسسة هنداوي، القاهرة، دط، 2012.

28–شبلي شميل، فلسفة النشوء والارتقاء، دار مادون عبود، ط1، 1983.

29–طاهر علاء، مدرسة فرانكفورت، منشورات مركز الانماء القومي، بيروت، ط1، دس.

30–طيب تيزني، على طريق الوضوح المنهجي كتابات في الفلسفة والفكر العربي، دار الفارابي، بيروت، ط1، 1989.

31–طيب تيزني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بداية حتى المرحلة المعاصرة، ج 4، جوهر الشام، دمشق، ط1، 1994.

32–طيب تيزني، من التراث إلى الثورة، حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي، دار ابن خلدون، بيروت، ط2، 1978.

33–عادل طاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، دار الساقي، بيروت، ط2، 1998.

34–عبد الكريم شروش، التراث والعلمانية البنى والمرتكزات الخلفيات والمعطيات، تر: أحمد القباحاني، دار الفكر الجديد، دط، 2007.

35–عبد الحليم عطية، نيتشه وجذوره ما بعد الحداثة، دار الفارابي، لبنان، ط1، 2010.

36–عبد الشافي محمد عبد اللطيف، العلمانية في الفكر الإسلامي، دار الإسلام، مصر، ط1، 2006.

37-عدنان محمد زرزورا، جذور الفكر القومي والعلماني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 3، 1999.

38-عزت القرني، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، جامعة الكويت، الكويت، دط، 1993.

39-عزمي بشارة، العلمانية في سياق تاريخي، ج1، المركز العربي، بيروت، ط1، 2015.

40-عزمي زكريا أبو العز، الفكر العربي الحديث، دار المسيرة، عمان، ط1، 2012.

41-عمرو شريف، ثمار رحلة عبد الوهاب المسيري، الفكرية قراءة في فكره وسيرته، فرنست بوك، القاهرة، ط3، 2014.

42-فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر، دار الفارابي، بيروت، ط2، 2001.

43-فيل سليت، مدرسة فرانكفورت، نشأتها ومغزاها، تر: خليل كلفت، القاهرة، ط2، 2004.

44-كرمة سامي، هاني نسيرة وآخرون، عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقائه ونقاده، دار الفكر، دمشق، ط1، 2007.

45-كمال عبد اللطيف، التفكير في العلمانية إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2007.

46-مارسيل غوشيه، العلمانية في الديمقراطية، تر: شفيق محسن، المنظمة العربية للترجمة، القاهرة، ط1، 2007.

47-محمد إبراهيم مبروك، العلمانية العدو الأكبر للاسلام، من البداية إلى النهاية، مركز الحضارة العربية، القاهرة، ط1، 2008.

48-محمد أبو العلا، العلمانية وجدل العام والخاص دراسة تحليلية في مفهوم العلمانية عن المسيري، مواطنون بلا حدود، مصر، دط، 2016.

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

50-محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر: هاشم صالح، مركز الانماء القومي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1996.

51-محمد أركون، الفكر الإسلامي، تر: هاشم صالح، لافوميك، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، دط، دس.

52-محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، مركز الانماء القومي، المركز الثقافي العربي، الدار البضاء، ط2، 1996.

53-محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، مركز الانماء القومي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1996.

54-محمد علي البار، العلمانية جذورها وأصولها، دار العلم، دمشق، ط1، 2006.

55-محمد عمارة، الحطاب الديني بين التجديد الإسلامي، والتبديد الأمريكاني، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2015.

56-محمد عمارة، الحطاب الديني بين التجديد الإسلامي، والتبديد الأمريكاني، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط2، 2007.

57-محمد عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، دار الشروق، القاهرة، ط 1، 1988.

58-محمد عمارة، المنهج الإصلاحي للامام محمد عبده، مكتبه الإسكندرية، دط، 2005.

59-محمد عمارة، بين العالمية الإسلامية والعولمة الغربية، مكتبة الامام البخاري، القاهرة، ط1، 2009.

60-مراد زوين، جدال محمد عبده وفرح أنطون بين التسامح وفصل الدين عن الدولة، مؤسسة مؤنون بلا حدوس، ط1، 2015.

61-منير شفيق، الديمقراطية والعلمانية في التجربة الغربية، دار صفحات، دمشق، ط 1، 2005.

62-مهدي أميدي، العلمانية مذهبا دراسة نقدية في الأسس والمرتكزات، تر: حيدر نجف، فرنهك إسلامي، بيروت، ط1، 2014.

63-هوركايمز ماركس، النظرية التقليدية والنظرية النقدية، تر: مصطفى النادي، عيون المقالات، بيروت، ط1، 1990.

64-يعقوب محمد المليجي، مبدأ الشورى في الإسلام، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، دط، دس.

65-يوسف القرضاوي، العلمانية والإسلام وجها لوجه، مكتبة وهبة، مطبعة المدني، القاهرة، ط7، 1994.

الموسوعات والمعاجم

1- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مج 2، دار الشروق القاهرة، ط3، 2006.

2-أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 2008.

3-أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001.

4-جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، دط، 1982.

5-شوقي ضيف، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط 4، 2004.

6-عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية، لبنان، ط1، 1983.

7-عبد الرحمان بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم، بيروت، ط3، 1993.

8-عبد الوهاب الكبالي، موسوعة السياسة، ج5، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، دط، 1994.

9-عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مج 1، دار الشروق القاهرة، ط3، 2006.

10-علي إبراهيم النملة، الموسوعات الفردية المسيري أنموذجا، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، دط، 2015.

11-مجدي وهبة وكامل المهندس، معجم المصطلحات في الفقه والأدب، مكتبة لبنان، بيروت، ط2، 1984.

12-محمد بدوي وعمر الأيوبي وآخرون، قاموس أكسفورد المحيط، أكاديميا، بيروت، دط، 2003.

13-محمد فرج، موسوعة عالم الأديان، نوبيليس، لبنان، ط4، دس.

المجالات والرسائل

1-الشيخ أبو سليمان محمد الغليظي، لماذا نرفض للعلمانية، ضمن مقالة، العلمانية معناها ونشأتها وكيف دخلت بلاد المسلمين.

2-ساند خليل عايش، الفرق اليهودية الكلاسيكية والحديثة، ضمن مجلة العلوم والبحوث الإسلامية، العدد 14، 2013.

3-عبد الحفيظ العمري، مقالا للدكتور عبد الوهاب المسيري، ضمن مقالة أوراق الملاح القديم، اليمن، دط، 2013.

4-عبد الله هداري، الليبرالية وتمثل الحرية عند الرواد النهضويين، دراسات مؤمنون بلا حدود، 2008.

5-عوض محمد القرني، العلمانية التاريخ والفكرة.

المواقع الالكترونية

www.lokmaine.com

www-elmssiri.com

www.logemogazine.com

www.wikipedia.org.com

مراجع أجنبية

1-Dominique Le Four, jaeil et autres des synonymes neance et contraire, le robert, paris, Paris,

2-Mohamed Arkone, ustruction humains de islame, Desclée de Brouwer, 2003.