سلسلة التربية المدنية 1

العلمانية

طارق عزيزة

بيت المواطن
للنشر والتوزيع

العلمانية

طارق عزيزة

العلمانيـة

سلسلة التربية المدنية -1- العلمانية
طارق عزيزة

يشرف على هذه السلسلة د. حسان عباس
وتصدر بدعم من الشبكة الأورومتوسطية لحقوق الإنسان

الإخراج الفني: فايز علام
تصميم الغلاف: فادي العساف

الطبعة الأولى ـ 2014
ISBN: 978-9953-583-43-3

جميع الحقوق محفوظة للناشر. لا يجوز نشر أي جزء من هذا الكتاب، أو اختزان مادته بطريقة الاسترجاع، أو نقله، على أي نحو، أو بأية طريقة سواء أكانت إلكترونية، أم ميكانيكية، أو بالتصوير، أو بالتسجيل، أو خلاف ذلك إلا بموافقة كتابية مسبقة من الناشر ومقدماً.

الناشر:
بيت المواطن للنشر والتوزيع
دمشق ـ الجمهورية العربية السورية
هاتف: 78840213 961+
بريد إلكتروني:
baitelmouwaten@gmail.com

التوزيع:
أطلس للنشر والترجمة والإنتاج الثقافي
شارع الحمرا ـ بناء رسامني
ص.ب: 6435 / 113 بيروت ـ لبنان
هاتف: 750054 1 961 +
فاكس: 750053 1 961 +
بريد إلكتروني:
atlasbooks@gmail.com

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن آراء الناشر.

المحتويات

مقدمة _____ 9

«عَلمانية» أم «عِلمانية»؟ _____ 14

في أصل العلمانية وتاريخها _____ 19

ما العلمانية؟ _____ 28

العلمانية والدين _____ 35

موقف المسيحية والإسلام من العلمانية _____ 40

العلمانية والمواطنة _____ 53

الدولة العلمانية _____ 63

العلمانية في سورية _____ 70

خاتمة _____ 82

مراجع ومصادر _____ 84

إلى علياء..

رفيقة العمر على دروب الحب والحرية.

مقدمة

«العلمانية، الآن!» هكذا كانت ردّة فعل عدّة أصدقاء عندما تحدّثت إلى كلّ منهم عن فكرة الخوض في موضوع العلمانية. وقد «استنكروا» هذه الخطوة في أجواء الخراب والقتل والدّمار، والحالة الكارثية التي تلفّ واقعنا تحت مسمّيات شتّى: ثورة، حرب أهليّة، مؤامرة، انتفاضة، إرهاب.. وما إلى ذلك من تصنيفات شاعت اليوم في وصف أوضاعنا الراهنة، كما العديد من البلدان العربية، التي شهدت، ولا تزال، هزّات سياسيّة واجتماعيّة كبرى خلال السنوات الثلاث المنصرمة.

بالفعل، قد لا يبدو من المفيد الكتابة عن العلمانية وتتبّع تاريخها، إذا كانت الغاية هي فقط «التنظير» أو متعة المعرفة. غير أنّ الحاجة إلى النظر في مشكلات الواقع والمساهمة في البحث عن حلول لها هي ما دفع إلى هذا العمل. إنها محاولة لإعادة فتح النقاش حول العلمانية في سياق مقاربة إشكالية محددة:

هل من سبيل للدفع بالتحولات الكبرى التي تشهدها المنطقة العربية عامّة، وسورية على نحو خاصّ، كي تكون مدخلاً لتحوّل ديمقراطيّ جذريّ، يؤسّس لإقامة دولة حديثة، عصرية، تقوم على المساواة القانونية والسياسية بين جميع مواطناتها ومواطنيها، دون أي تمييز على أساس الجنس أو العرق أو الدين أو المذهب أو غيرها؟

لقد دشّنت تونس، مطلع عام 2011، موجة حَراكٍ شعبيّ انتقلت عدواها إلى غير بلد عربيّ، في ما اصطُلحَ على تسميته «الربيع العربي». ومع «شعارات» التغيير والحرية، وتوق الشعوب إلى الخلاص من نُظُم الاستبداد، أملاً في بناء دولة المواطَنة المتساوية، دوّت في الأرجاء صرخات «الشعب يريد إسقاط النظام»، الهتاف الأثير للشعوب المنتفضة في الساحات والميادين. تفاعلت مجريات الأحداث وانجدلت التناقضات والتعارضات، من رغبات الشارع وإمكاناته وانقساماته، إلى كيفيّة استجابة الحكّام لـ «حدث» بهذا الحجم، أرّق سكينة ملكوتهم، وصولاً إلى دور قوىً كبرى ذات مصالح في المنطقة، وبالتالي حساسيّة هذا البلد أو ذاك في خارطة تلك المصالح.

هكذا، تفاوت المشهد «الربيعيّ» بين بلدٍ عربيٍّ وآخر؛ أكان ذلك من حيث نسبة ما أُنجز من الشعارات/ الأهداف، ونوعيّة التغيير الذي تحقّق، أو الكلفة البشريّة والمادّية التي تطلّبها إنجاز التغيير.. أو عدم إنجازه.

لم يطُل الأمر بالمجتمعات الخارجة من عباءة الاستبداد، أو بتلك الساعية لتمزيقها، حتى ظهر جليّاً تمزّق النسيج الاجتماعي و«الوحدة الوطنية» المزعومة في تلك المجتمعات. تفجّرت التناقضات الاقتصادية والسياسيّة لتجد بعض تعبيراتها على شكل اقتتال أهلي (عشائري أو إثني أو ديني وطائفي ومذهبي، أو خليط مما سبق)، مما انعكس سلباً وبقوّة على تطوّرات الحَراك ونتائجه.

وكان لافتاً الصعود السريع لقوى «الإسلام السياسي»، على مختلف تلاوينها، وهي المتميّزة بامتداداتها العابرة للحدود الوطنية للدول، وبإمكاناتها المالية والتنظيميّة الهائلة. فتصدّرت المشهد، وسرعان ما عملت على الاستئثار بقطف ثمار الحَراك، فأصابت قدراً كبيراً من النجاح في هذا، على حساب مختلف القوى والتيارات الشعبية والشبابية التي أشعلت الحَراك وكانت وقوده.

وبحكم اتّساع سيطرتها على الحيّز العام في مسارات «الربيع العربي» ومآلاته، أمكن القول إنّ على عاتق تيّارات «الإسلام السياسيّ» تلك، يقع جزء غير يسيرٍ من المسؤوليّة عمّا نجم من تداعيات «جهادية» هنا، و«ثورات» مضادّة هناك، واستئناف ثورة «سُرِقَت» في غير مكان. وقد أحسنت الأنظمة المتهاوية استخدام ذلك كلّه، كما ساهمت في تكريسه، في سعيها المحموم لاستعادة توازنها ودورها.

إذاً، فالثابت، على ما ظهر في مختلف «المحطّات الربيعيّة» ما بعد تونس، تكشُّفُ اللوحة العربية عن مزيد من تشابك علاقات المستويين السياسي والديني/ الطائفي، وتداخلهما في آلية ممارسة السلطة وإنتاجها وتوزيعها، وفي كيفيّة إدارة الصراع عليها، سواء لدى السلطة الحاكمة/ النظام، أو السلطة المضادّة/ المعارضة، وتالياً لدى جمهوريهما.

وفي سورية، على نحو خاصّ، حضر ذلك التشابك بكثافة في الصراع السياسي/ الاجتماعي وتعبيراته في الشارع، وفي سُبل التعبئة والتجييش لدى مختلف أطراف «النزاع». فتسللت أشباح الحروب الأهليّة والطائفيّة من بين شقوق النسيج الاجتماعي المهترئ بفعل عقود من احتكار السلطة، وزاد منها تديين الصراع الدائر وتطييفه، ثمّ طُغيان الشكل المسلّح على ما عداه من أشكال الحَراك التي تنشُد التغيير.

في ضوء ما تقدّم، ومع تنامي الأصوليّات الدينيّة وتصاعد تأثيرها السياسي، بالتوازي مع سيطرتها على الأرض وفي الفضاء العام، تمسّ الحاجة إلى إعادة بسط النقاش حول «العلمانيّة»، بل والقول براهنيّة السعي لتبنّيها، فالعلمانية بلوَرت حلولاً للنزاعات الطائفية، وأنهت عقوداً من الحروب الدينيّة في غير مكان من العالم، من جهة، وهي، من جهة ثانية شرط التحديث والدمقرطة.

وإنّ السعي لإنهاء العنف والشروع بالتحوّل الديمقراطي، ومواجهة الخطر الأصولي، يجعل من الملحّ إدراج مسألة العلمانية في المقاربة

العملية لمشكلات الواقع، لتغدو جزءاً رئيسيّاً من صيرورات تغييره، بعد أن كاد النقاش العربي المفرط حول العلمانية يحوّلها إلى محض تنظير وأفكار أو حتّى أيديولوجيا.

إلى ذلك، فإنّ من البواعث الأساسيّة التي تدعو إلى الكتابة عن العلمانية، ضرورة إزالة الالتباس الذي سبّبه اقتران هذا اللفظ بأنظمة استبداديّة انتحلته ردحاً طويلاً من الزمن، ولا تنفكّ تيارات دينيّة، تزعم أنّها تتبنّى «الديمقراطية»(!)، «تُعيّر» دُعاة العلمنة بتلك الأنظمة وتجاربها، رغمَ انكشاف زيف علمانية الأنظمة المعنيّة، في وقت لا يُتصوّرُ أن تُبنى الديمقراطية تأسيساً على أيديولوجيات دينية، إلا إذا كان المقصود اختزالها ببعض أدواتها الإجرائية، كصندوق الانتخاب مثلاً، على نحو ما راهنت وتراهن بعض قوى الإسلام السياسي.

إنها محاولة للابتعاد عن تبسيط القضية واختزال العلمانية في معناها الأكثر شيوعاً «الفصل بين الدين والدولة»، وتالياً فصل المجال الديني عن المجال السياسي في إدارة الشأن العام. محاولة للإضاءة على العلمانية بوصفها عملية تؤسّس لفاعلية اجتماعية سياسية موضوعية مستمرة، تقوم على نزع صفة القداسة عن أيديولوجيّات الصراع بين الفئات ذات المصالح المتعارضة في المجتمع وآلياته، بغية الوصول إلى «دولة» على مسافة واحدة من جميع مواطنيها، تدير صراعاتهم وتحلّ تناقضاتهم دون أن تكون طرفاً فيها، أو دون أن تنحاز إلى هذا الفريق أو ذاك. فتغدو العلمانية، منظوراً إليها على هذا النحو، شرطاً لازماً، لصوغ العقد الاجتماعيّ الجديد، عقد دولة المواطَنة وحقوق الإنسان.

من نافل القول إن الكثير من الكتب العربية والمترجمة تناولت هذا الموضوع، وقد أفدتُ مما كُتب واستندت إلى بعضه مع الإشارة إلى المصادر. وقد عرّج الكتاب على مسألة العلمانية والدين، كما على موقف المسيحية والإسلام من العلمانية. وتوقّف عند ارتباط العلمانية والمواطنة،

والدولة العلمانية. كما خُصّص جانب منه للحديث عن العلمانية في سورية، وعن التنوع الكبير في هذا البلد، مما يجعل العلمانية حاجة سوريّة بامتياز.

يبقى أن أتوجّه بالشكر إلى «الرابطة السورية للمواطنة»، وإلى الدكتور حسّان عبّاس بشكل خاصّ، على إتاحة الفرصة لي للمشاركة في هذا المشروع الواعد والنبيل الساعي لتحقيق المواطَنة، فلهم مني عميق الشكر والامتنان.

وإنّ حرّية الإنسان وكرامته، والمواطَنة.. من وراء القصد.

طارق عزيزة

بيروت، 2 آذار 2014

«عَلمانية» أم «عِلمانية»؟

قبل تناول أصل الكلمة/ المصطلح في اللغات الأوروبية، حيث «بلد المنشأ»، لا بدّ من الوقوف عند الخلاف العربي حول كيفية لفظ كلمة علمانية (الترجمة العربية)، أَيكون لفظها بفتح العين: «عَلمانية» أم بكسرها: «عِلمانية». وهو خلاف شاع بين دعاة العلمانية كما بين خصومها، ومردّ ذلك هو ما يتّكئ عليه كل فريق ويعتقد أنه الجذر الذي نتج عنه معنى المصطلح، عدا الخلاف حول وجود الكلمة في الكتابات العربية أم أنها دخلت إلى العربية نقلاً عن المصطلح الأوروبي.

ولقد بلغ الخلاف حول كلمة العلمانية في العربية إلى حدّ أن **محمد عابد الجابري**، دعا إلى «حذف» الكلمة من القاموس العربي، باعتبارها إشكالية عادمة اللزوم ومستغنى عن خدماتها، «لأن العلمانية تعني فصل الكنيسة عن الدولة، والإسلام ليس فيه كنيسة لنفصله عن الدولة»، ودعا **الجابري**، إلى الاستعاضة عن العلمانية بكلمتي «الديمقراطية» و«العقلانية»[1]. وقد سبقه **برهان غليون** بالقول إنّ العلمانية «إشكالية مصطنعة ومنقولة عن الغرب»[2].

1- تحدّث الجابري عن هذا في أكثر من موضع، انظر مثلاً: محمد عابد الجابري، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 2004، وأيضاً في مناظرته مع حسن حنفي، وقد صدرت في كتاب بعنوان: **حوار المشرق والمغرب**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1990.

2- برهان غليون، **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1979. غير أنّ غليون عاد لاحقاً وكفّ عن مناقشة العلمانية بنفس الطريقة، انظر مثلاً: برهان غليون، **الاختيار الديمقراطي في سوريا**، إعداد وحوار لؤي حسين، دار بترا ودار الفرات، الطبعة الأولى، كانون الثاني 2003.

وفقاً لـ**عزيز العظمة**، وهو من أبرز منظّري العلمانية في العالم العربي، فإنّ من غير المعلوم على وجه الدقة كيف دخلت عبارة العلمانية على اللغة العربية، وكيف انتشرت في الآداب السياسية والاجتماعية والتاريخية العربية المعاصرة. فقد كانت الإشارة تتم فيها إلى عبارة مدني بصيغة الصفة والنعت بالإشارة إلى المؤسسات اللادينية. وقد استمرت هذه العبارة في التداول حتى وقت لاحق، فهناك إشارات إلى الدعوة إلى مدنية القوانين في العشرينيات[3].

وفي موضع آخر، يقول **العظمة**: «هناك نقاش لا طائل منه حول رفع العين أو كسرها في كلمة «العلمانية» وحول فذلكة علاقة الرفع والكسر باشتقاقين مزعومين وغير مستقيمين (أهي من «العالم» أم من «العلم»؟)، وإن كان يمكن تقديم مرافعة معجمية تاريخية في هذا الأمر. كل ما أود قوله في هذا المجال هو أن الكلمة متحققة في اللسان العربي، وفي كتابات كنسية عربية مبكرة، بكسر العين، مقابلاً لعبارة Laios اليونانية. المهم في الأمر أن أكثرنا قد قوّم لسانه في العقدين الأخيرين بالعجمة التي دخلت علينا من أعداء العلمانية في مصر، الذين آثروا الرفع على الكسر، ولن أجاريهم في ذلك»[4].

إلى ذلك يرى **ناصيف نصّار** أنّ «العِلمانية بكسر العين تتخذ من المعرفة العلمية الوضعية، كما هي ممثلة في العلوم الطبيعية بخاصة، نموذجاً لكل أنواع المعرفة»[5].

3- عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، كتاب في جريدة، العدد 121، نسخة إلكترونية، ص5.

4- عزيز العظمة، جولة أفق في العلمانية وشأن الحضارة، **مجلّة الآداب**، العدد 9/8/7، 2007، السنة 55، ص 5. تجدر الإشارة إلى أنه خلافاً لما يذكره العظمة عن استخدام «أعداء العلمانية في مصر» للفظ العلمانية برفع العين، نجد على سبيل المثال أنّ يوسف القرضاوي، وهو مصري وأحد أبرز خصوم العلمانية، وله العديد من الكتب ضدّها، يستخدم الكلمة بكسر العين.

5- ناصيف نصّار، **منطق السلطة**، دار أمواج، بيروت، 1995، ص143.

أمّا **محمد كامل الخطيب**، فيتحدث عن استخدام الكلمة في العربية، ويوردها برفع العين، عَلمانيّة. يقول **الخطيب**: «جرى أول استخدام عربي للفظة «العَلمانية» في منشورات الصراع الطائفي بين الكاثوليك والبروتستانت عام 1824، حيث طالب البطريرك الماروني رعاياه بعدم قراءة الكتب العَلمانية، أي الدنيوية، والتي يكتبها البروتستانت، ثمّ تحدّدت هذه العَلمانية بفصل العالم عن الدين والآخرة»[6].

ويذكر **الخطيب**، نقلاً عن كتاب (*نبذة تاريخية في تاريخ المقاطعة الكسروانية*، تأليف: الخوري منصور طنوس، الخوري الماروني من عائلة بني الحتوني، عفي عنه. بيروت 1884) مختصراً لمنشور البطريرك الماروني المذكور: «مختصر منشوره الثاني الصادر في 4 كانون الثاني 1824 بعدما يشرح به عن اجتهاد هؤلاء البيبليشين (المبشرون البروتستانت) في بثّ تعاليمهم الفاسدة، ويذكّر الجميع بمضمون منشوره السابق، فيرسم ويختم بكلمة ربنا العزيز سلطانها على الإكليركيين والعلمانيين من أية رتبة كانت ووظيفة كانوا بأن يجتنبوا هؤلاء الأشخاص البيبليشيين التجنب التام في كافة التصرفات والمعاطاة سواء بأمور الديانة ومتعلقاتها أم بأمور عالمية، أي أنه لا يصير مع هؤلاء الأشخاص لا بيع ولا شراء ولا يقرضونهم ولا يستقرضون منهم ولا يقبلون هباتهم ولا يتعلمون في مدارسهم ولو كانت هذه المدارس مفتوحة للقراءة البسيطة»[7].

في المقابل، فإنّ **جورج طرابيشي**، وهو أيضاً من رموز العلمانية العرب، لا يتّفق مع «تصوّر شائع في الأدبيات العربية المعاصرة عن العلمانية أنّ هذا المصطلح جرى نحته في النصف الثاني من القرن التاسع عشر كمقابل لكلمة Laïcité الفرنسية».

6- **العلمانية في المشرق العربي**، مجموعة باحثين، دار بترا ودار أطلس، الطبعة الأولى، دمشق، 2007، ص111-112.

7- المصدر نفسه، الهامش رقم 1.

ويتطرّق **طرابيشي** إلى مسألة الخلاف حول «إعجام العين في هذا المصطلح المترجم: أهو بالفتح (عَلمانية) نسبة إلى العالم، أم بالكسر (عِلمانية) نسبة إلى العلم»، كما يؤكّد أنها استخدمت كذلك في كتابات عربية مبكّرة. يقول: «التنقيب عن أصل المصطلح أتاح لنا أن نربطه باللاهوت المسيحي المكتوب بالعربية، وهذا منذ القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي على الأقل. ففي كتاب بعنوان «مصباح العقل» وضعه الأسقف واللاهوتي القبطي **ساويرس بن المقفع**، المولود سنة 915 م والشاغل منصب كاتب في الدولة الإخشيدية في العهد الفاطمي، وفي معرض الكلام عن الخلاف بين الطوائف المسيحية حول زواج الكاهن.

أولاً- إن استعمال **ابن المقفع** القبطي لكلمة «علمانية» في نص يعود للقرن الرابع الهجري لمرة واحدة يتيمة، وبدون أن تكون به حاجة إلى شرحها، إنما يدل على أنه ليس أول من استعملها، وعلى أنها كانت رائجة بالتالي في الحقل التداولي لرجال الكنيسة، كما للمؤمن من سائر الطوائف المسيحية. وهذا معناه أن تاريخ نحت الكلمة يعود إلى أبعد من القرن الرابع الهجري، وربما إلى القرن الثاني الهجري الذي شهد بداية تعريب الكنائس المسيحية.

ثانياً- نظراً إلى أن السياق الذي وردت فيه كلمة علمانية في النص هو التمييز في الأسقف بين طوره الدنيوي وطوره الكنسي، إذ يشترط فيه البتولية (= عدم الزواج) «في حال علمانيته»، فلا مجال للشك في أن عين «العلمانية» ينبغي أن تُعجم بالفتحة لا بالكسرة، لأنها لا تحيل إلى العلم، بل إلى العالم أي الدنيا. وهذا هو أصلاً معنى الجذر اليوناني Laikos، واللاتيني Laicus، الذي اشتقت منه كلمة «علمانية Laïcité» بالفرنسية. فاللايكوس هو من ينتمي إلى الشعب، إلى العامة، ومن ثم إلى الأميين، وليس إلى طبقة رجال الكهنوت الذين كانوا يحتكرون العلم في حينه»[8].

8- جورج طرابيشي، **هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية**، دار الساقي ورابطة العقلانيين العرب، الطبعة الثانية، 2008، ص216-217.

ويذهب **عادل ضاهر** هذا المذهب، فيلفظ الكلمة برفع العين ويربطها باشتقاقها اللغوي من العالم. إذ يرى **ضاهر** أنّ «العَلمانية معنية بدور الإنسان في العالم، وبتأكيد استقلالية العقل الإنساني في سيرورة توظيف الإنسان للعقل في أي من المجالات التي يوظفه فيها. والأهم من كل هذا أنها معنية بجعل دور الإنسان في العالم مشتملاً على اكتشافه باستقلال عن الدين»[9].

من جهة أخرى، تُستخدم لفظة «اللائكية» في بلدان المغرب العربي، كترجمة حرفية للكلمة الفرنسية ذاتها.

على أنه رغم التباين في اللفظ والخلاف حول إحالة المصطلح إلى «العلم» أو «العالم»، لا يبدو أنّ هذا الأمر سيغيّر من الدلالة المعرفية التي استقرّ عليها المصطلح، والتي بات يُعبّر عنها بشكل عام بفصل المجال الديني عن الدنيوي.

9- عادل ضاهر، **الأسس الفلسفية للعلمانية**، دار الساقي، بيروت، 1993، ص38.

في أصل العلمانية وتاريخها

إنّ البحث في تاريخ ظهور «العلمانية» يستدعي الخوض في مجالات قد تبدو مختلفة إلى حدّ ما، إذ يتداخل الحديث عن الجذر الاشتقاقي للكلمة وأصلها اللغوي مع تاريخ «المفهوم»، ومن ثمّ الدلالات التي استُخدم بدايةً للتعبير عنها، قبل الانتقال إلى الاستخدام الحالي للمصطلح، ودلالاته النظرية التي تُحيل إلى ما استقرّ الفكر المعاصر ـ أو يكاد ـ على تسميته: **العلمانية**.

من الأصل اللاتيني إلى قاموس أوكسفورد الإنجليزي

في كتابه: *العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة*، يشرح **عبد الوهاب المسيري** أنّ كلمة «علمانية» هي ترجمة لكلمة «سكيولاريزم secularism» التي لها نظائرها في اللغات الأوروبية. وأنّ هذه الكلمة الإنجليزية (secularism) مشتقة من كلمة «سَيكولوم saeculum» اللاتينية، وتعني «العصر» أو «الجيل» أو «القرن». وأنّ الكلمة نفسها كانت تعني في لاتينية العصور الوسطى «العالم» أو «الدنيا»، في مقابل الكنيسة. ويوجد لفظ لاتيني آخر للإشارة إلى العالم، وهو «موندوس mundus». ولفظة «سيكولوم» مرادفة للكلمة اليونانية «آيون aeon» التي تعني «العصر»، أما «موندوس» فهي مرادفة للكلمة اليونانية «كوموس comos» التي تعني «الكون» مقابل «كيوس chaos» بمعنى «فوضى». ومن هنا، فإنّ كلمة «سَيكولوم» تؤكد البعد الزماني، أما «موندوس» فتؤكد البعد المكاني[10].

10- عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة** ـ المجلد الأول، دار الشروق، الطبعة الأولى، القاهرة، 2002، ص53.

إلى ذلك، يشير **مراد وهبة** إلى أنّ لفظ Mundus يعني أن التغيير حادث في العالم وليس حادثاً لـ «العالم». أما لفظ Saeculum فيعني أن العالم متزمّن بالزمان، أي أنّ له تاريخاً. ومن ثمّ فالعالم محكوم بالزمان، والتاريخ. وبهذا المعنى فإنّ لفظ Saeculum ترجمة للفظ اليوناني Oeon ومعناه العصر أو الفترة الزمنية. وهذه الازدواجية في اللغة اللاتينية قد أفضت إلى مشكلة لاهوتية، وهي الخلاف الحاد بين الرؤية المكانية للوجود عند اليونان، والرؤية الزمانية عند العبرانيين. فالعالم، عند اليونان، موجود في مكان، والأحداث تمر في داخل العالم، ولكن لا شيء يحدث لـ «العالم». ومن ثم فليس لديهم تاريخ لـ «العالم». أمّا عند العبرانيين فالعالم، في جوهره، تاريخ، أي أن العالم «متزمّن». هذا التناقض بين اليونانيين والعبرانيين، في مفهوم العالم، قد تم رفعه في العصر الوسيط، وذلك بتقديم العالم المكاني أو الديني على العالم التاريخي أو العلماني. وأصبح لفظ علماني محصوراً في معنى ضيّق، إذ أُطلق على الكاهن «الديني» الذي يتحمل مسؤولية إدارة أبرشية، فيقال، في هذه الحالة، إن الكاهن قد «تعلمن» Secularized ثم اتسع استخدام اللفظ عندما استقل الإمبراطور عن بابا روما، وتجسّد الانفصال بين ما هو روحاني وما هو علماني في مؤسسات، فانتقلت بعض المسؤوليات من السلطة الكنسية إلى السلطة السياسية. ويسمى هذا الانتقال بـ «العلمانية»[11].

على أنّ كلمة «العلمانية» شاعت في الإنكليزية منذ أواسط القرن التاسع عشر، وانتشرت على أيدي من عُرفوا وقتئذ بالمفكرين الأحرار، في محاولة النأي بكلمة العلماني عن شبهة الإلحاد والكفر التي حامت حوله، والسعي لطبع المصطلح بطابع مدني زمني لإبعاد هذه الشبهة.

11- مراد وهبة، **الأصولية والعلمانية**، دار الثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1995، ص45-46.

وقد ورد في **قاموس أوكسفورد** التعريفات التالية لمصطلح «علماني secular»[12]:

ـ ينتمي للحياة الدنيا وأمورها (ويتميز بذلك عن حياة الكنيسة والدين). مدني وعادي وزمني. يلاحظ ترادف كلمات مثل «مدني» و«زمني» و«علماني». والواضح أن الكلمة تحمل هنا مدلولاً سلبياً وحسب، فهي تعني «غير كهنوتي» و«غير ديني» و«غير مقدس».

ـ العلماني هو ما ينتمي إلى هذا العالم، الآني المرئي، تمييزاً له عن العالم الأزلي والروحي.

وحين انتقل **قاموس أوكسفورد** عينه من كلمة «سكيولار» إلى كلمة «سكيولاريزم secularism» أي «العلمانية»، عرّفها تعريفاً شاملاً، وانتقل من الدائرة الجزئية الصغيرة إلى الدائرة الشاملة الأوسع، التي تنطوي على رؤى شاملة للكون تتفرع منها منظومات قيمية ومعرفية.

فالعلمانية، حسبما جاء في القاموس، هي «العقيدة التي تذهب إلى أن الأخلاق لا بدّ أن تكون لصالح البشر في هذه الحياة (الدنيا)، واستبعاد كل الاعتبارات الأخرى المستمدة من الإيمان بالإله أو الحياة الأخرى (الآخرة)». والعلماني (بالإنجليزية secularist) هو المؤمن بذلك. والعلمنة (بالإنجليزية secularization) هي تحويل المؤسسات الكنسية والدينية وممتلكات الكنيسة إلى ملكية علمانية وإلى خدمة الأمور الزمنية، وتعني كذلك صبغ الفنون والدراسات بصبغة غير مقدسة.

وفي اللغة الفرنسية

أما في الفرنسية، فهناك كلمة «لاييك laique». وقد انتقلت الكلمة إلى الإنجليزية في كلمة «ليك laic» بمعنى «خاصة بجمهور المؤمنين» (تمييزاً لهم عن الكهنوت)، ومنها كلمة «لييتي laity» وهم الكافّة (باستثناء رجال

12- أوردها المسيري (مصدر سابق) ص56-57.

الدين)، وكلمة «ليسيزم laicism» بمعنى «النظام العلماني»، أي «النظام السياسي المتميز بإقصاء النفوذ الكهنوتي عن الدولة». واشتقّ كذلك فعل «ليسايز laicize» بمعنى يعلمن. و«ليسايزيشن laicization» معناها «نقل كثير من وظائف رجال الدين والكهنوت، كالتعليم والقضاء والخدمات الاجتماعية، إلى خبراء يتم تدريبهم تدريباً زمنيّاً لا علاقة له بالعقائد الدينية التي تستند إلى الإيمان بما وراء الطبيعة، بحيث تصبح مهمة رجال الدين مقصورة على الأعمال الدينية»[13].

لمصطلح «اللائكية» إذن خصوصية فرنسية، وهو الأكثر شيوعاً في الفرنسية للدلالة عن العلمانية. وقد ظهر لأول مرة في **القاموس البيداغوجي** الصادر ما بين 1882ـ1887 تحت إشراف **فرديناند بوسان**، واستخدم ابتداء للإحالة على عملية إصلاح التعليم التي قادها الجمهوريون في سعيهم لتحويله من سلطة الكنائس إلى سلطة الدولة الجمهورية، وشاع أكثر وأكثر مع بداية علمنة التعليم ونظام المدارس أواخر القرن التاسع عشر، ثم ازداد شيوعه أكثر مع بداية القرن العشرين، وتحديداً في أجواء الفصل بين الدولة والكنيسة الذي تم إعلانه رسمياً عام 1905[14].

عرض موجز للظروف التي مهّدت للعلمانية

يعتمد كثير من المؤرخين معاهدة ويستفاليا، سنة 1648، بوصفها بدايةً لمولد الظاهرة العلمانية في الغرب. ذلك أنّ مصطلحات مثل «سكيولار secular» (علماني) و«سكيولاريزم secularism» (علمانية)، استُخدمت لأول مرة في هذه المعاهدة.

أنهت معاهدة ويستفاليا ما عُرفَ بحرب الثلاثين عاماً في أوروبا، وقد أعلنت تلك المعاهدة عن بداية ظهور الدولة القومية الحديثة (أي الدولة

13- المصدر نفسه، ص58.

14- رفيق عبد السلام، **آراء جديدة في العلمانية والدين والديمقراطية**، مؤسسة الانتشار العربي ومركز صناعة الفكر، الطبعة الأولى، 2011، ص22.

العلمانية)، إذ تمّت الإشارة إلى «علمنة» ممتلكات الكنيسة، بمعنى «نقلها إلى سلطات سياسية غير دينية»، أي إلى سلطة الدولة أو الدول التي لا تخضع لسلطة الكنيسة[15].

وبتعبير **برتراند رَسل** «أدى الضجر الناجم من حروب الدين، شيئاً فشيئاً، إلى ازدياد الاعتقاد في التسامح الديني، الذي كان أحد مصادر الحركة التي تطورت في النزعة الليبرالية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر»[16]، علاوة على ذلك، فإنّ الاشمئزاز من الحرب اللاهوتية حوّل انتباه الرجال القادرين تحويلاً متزايداً نحو التعاليم العلمانية[17].

ذلك أنّ حرب الثلاثين عاماً كانت حرباً دينيّةً بامتياز، أتت في سياق الصراع الديني/ الطائفي بين الكنيسة الكاثوليكية وأتباعها، وبين معتنقي العقيدة الجديدة: البروتستانتية، التي ظهرت كنتيجة منطقية لحركة الإصلاح الديني على أيدي **مارتن لوثر**، الذي كان رائد العمل على إعادة تقييم النصوص الدينية، أو بالأدق تأويل النصوص الدينية، حاله حال **كالفن**، وغيرهما من القساوسة الإصلاحيين.

وقد استند **لوثر** إلى فكرة تقول إنّ هناك ثلاثة أسوار لا بدّ من تدميرها، إذا أريد للإصلاح الديني أن يبزغ. يتعلّق الأول بكون السلطة الدينية تتحكم بالسلطة العلمانية (الزمنية). وإنّ تدمير هذا السور يعني مساواة السلطة العلمانية بالسلطة الدينية. أما الثاني فهو احتكار السلطة الدينية الحقّ في فهم النص الديني وتفسيره، ومنع هذا الحق عن جمهور المؤمنين، بالتالي فإنّ تدمير هذا السور يعني أن من حق أي إنسان أن يفهم. وأمّا السور الثالث فيتمثّل في أنّ «البابا» معصوم من الخطأ، وتدمير هذا السور معناه

15- المسيري (مصدر سابق)، ص54.

16- برتراند رَسل، **تاريخ الفلسفة الغربية ـ الكتاب الثالث: الفلسفة الحديثة**، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977، ص54.

17- المصدر نفسه، ص56.

أنه «إذا أتى البابا فعلاً مضاداً لتعاليم الإنجيل، فمن واجبنا الوقوف في صف التعاليم وليس في صف البابا، بل من واجبنا احتقاره وطرده»[18].

لم تكن البروتستانتية ثورةً لاهوتيّة وحسب، بل كانت ثورة سياسية أيضاً إذ تضمّنت الامتناع عن دفع الأموال التي كانت الكنيسة تتقاضاها، والتحرر تدريجياً من تسلّطها على الحكومات في مختلف البلدان الأوروبية. وقد ذهب لاحقاً الفيلسوف الألماني **هيغل** إلى اعتبار الإصلاح اللوثري وظهور البروتستانتية أحد مفاتيح العصور الحديثة.

لعلّ الخروج على سلطة روما والبابا هو المظهر الأهم في البروتستانتية، لأنّ ذلك بالضبط هو ما أدّى إلى تعزيز دور الكنائس المحلية وتبلوُرِ فكرة «الكنائس القومية»، التي لم يكن لديها من القوة ما يكفي للتحكّم بالسلطة الزمنية (العلمانية) على نحو ما كانت تقوم به البابوية. وسينعكس ذلك انعكاساً كبيراً على التطوّر العلمي، وسيكون هناك بلدان بروتستانتية، حيث كان رجال الدين مع رغبتهم في كبح جماح العلم، عاجزين عن السيطرة على الدولة.

والحال أنّ الصراعات والتحولات التي شهدتها أوروبا، خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، اتّخذت أحد أشكالها في الصراع بين «الأصولية المسيحية» التي تلتزم حرفية النص الديني، وبالتالي ترفض إعمال العقل في المسائل الدينية، وبين نزعة علمانية ترى وجوب تأويل النص الديني في ضوء إعمال العقل، خاصة أنّ العلم في تلك المرحلة بات قادراً على تقديم رؤية علمية كونية تناقض الرواية الدينية وتفسيراتها.

في عام 1543 صدر كتاب بعنوان «*في دورات الأفلاك السماوية*» لرجل الدين البولوني المهتم بالفلك **كوبرنيك**، وقد وصف بعضهم تاريخ صدور ذلك الكتاب بأنه «الحدّ الفاصل بين العصور الوسطى والعصر الحديث». وممّا قاله **كوبرنيك**: «إنّ بقاء أكبر الأجرام ثابتاً على حين تتحرك حوله

18- مراد وهبة (مصدر سابق)، ص 49.

الأجرام الصغرى أفضل من دوران الأجسام جميعاً حول الأرض، لأننا إذا افترضنا الأرض متحركة وهي المكان الذي نشاهد منه الحركات السماوية حصلنا على صورة أبسط من الصورة المبنية على افتراض الأجرام السماوية هي المتحركة»، وهكذا لم يعد الإنسان مركزاً للكون، ولم يعد الكون مُتصوّراً على دورانه حول الإنسان»[19].

لم تَرُقْ أبحاث **كوبرنيك** ونتائجه للسلطة الدينية، فقررت «محكمة التفتيش» تحريم الكتاب، كما أعلن المجمع المقدس أنّ **كوبرنيك** «هرطوق». رغم ذلك لم تتوقف مسيرة الكشوف العلمية، التي خلخلت أسس «المعرفة الدينية» لمصلحة إعمال العقل، وما تنتجه من معرفة علمية.

تلا **كوبرنيك** فلكيٌّ آخر اسمه **كِبلر**، كشف عن قوانين جديدة من بينها أن حركة الكواكب بيضوية (إهليليجية) وليست دائرية على نحو ما كان سائداً منذ العصور اليونانية.

في السنة نفسها (1609) صنع **غاليليو** التلسكوب، ونشر كتاباً بعنوان «*رسول من النجوم*» أعلن فيه انحيازه لنظرية **كوبرنيك**. وفي عام 1613 نشر كتاباً آخر حمل عنوان «*رسائل عن كلف الشمس*»، فحرصت السلطة الدينية على قراءته، وانتهت إلى أن الكتاب يتضمّن آراء جديدة مخالفة للتفسير التقليدي لنصوص **الإنجيل**. ومن ثمّ بدأ الصراع بين **غاليليو** والسلطة الدينية. وأصدر **البابا بولس الخامس** أمراً إلى **غاليليو** بالامتناع عن تعليم نظريات **كوبرنيك** أو الدفاع عنها[20]. ثمّ تابع **نيوتن** على خطا سابقيه مكرّساً القطيعة مع معارف العصور الوسطى، وتدشين عصر العلم الحديث.

كان صراعاً مديداً بين توجّه علميّ يرنو نحو المستقبل، وبين التقليد وعبادة الماضي وممانعة التجديد. بين دعاة العودة إلى العقل البشري في

19- المصدر نفسه، ص46-47.

20- المصدر نفسه، ص48.

إدارة شؤون دنياهم وحق الإنسان في تقرير مصيره في التاريخ، وبين من يصرّون على الاحتكام إلى النصوص الدينية وتدخّل «العقل الإلهي» في مجرى التاريخ. مضى العقل يشقّ طريقه إلى البحث والاستقصاء والابتكار.

بالتوازي مع قفزات العلم في شتى الميادين، ولدت «العقلانية Rationalism». وقد كان مصطلح «عقلاني rationalist» يستخدم للإشارة إلى المفكرين الأحرار، أصحاب النزعة المناهضة للإكليروس والسلطة الدينية، لدرجة اقتران المصطلح لدى البعض بالإلحاد، في حين أنّ «العقلانيين» أوْلوا العقل مكانة محورية سواء في نظرية المعرفة أم في فهم العالم.

لقد تأسّست حركة التنوير و«الاستنارة» على أرضية من العقلانية المادية، التي تعتقد بأنّ العالم يحوي داخله ما يكفي لتفسيره، وأن عقل الإنسان قادر على الوصول إلى قدر من المعرفة ينير له كل شيء أو معظم الأشياء والظواهر، ويعمّق فهمه للواقع ولذاته. فانحسرت تدريجياً السلطة الدينية، سواء في المجالات المعرفية وتفسير العالم، أم في إدارة أحوال البشر والتحكّم بمصائرهم. لذا جاز وصف العلمانية بأنها «علامة من علامات نضج الوعي الذي أدركه الإنسان الحديث بفعل فتوحات العلوم التي كشفت أمامه مجاهيل الكون وأسرار الحياة، خلافاً للأسلاف المسكونين بهواجس الرهبة والوجل من القوى السحرية والغيبية، وهي (العلمانية) تبعاً لذلك قرينة العصر الحديث المتجه قدماً نحو الترشيد العقلاني والعلمي»[21].

هكذا بدأت إرهاصات عصر التنوير مع بروز فلاسفة من أمثال **بيكون** و**ديكارت** و**ليبينز** وغيرهم، الذين كانوا ملتزمين باستخدام العقل والحجة لتحرير الفلسفة من قيود الخرافة والدوغما. وظهر الفكر السياسي الحديث ابتداءً من **ميكيافيلي** مروراً بـ**هوبز** و**اسبينوزا** وسواهم، ووُضِعت

21- رفيق عبد السلام (مصدر سابق)، ص25.

اللبنات الأولى لـ «الدولة الحديثة»، من خلال مفاهيم كـ «العقد الاجتماعي»، و«سيادة القانون». لقد حاول الفلاسفة الجدد أن يُحلّوا محلّ مدنية تستند على فكرة الواجب: الواجبات نحو الله، والواجبات حيال الملك، مدنيةً تقوم على فكرة الحق: حقوق الضمير الفردي، حقوق النقد، حقوق العقل، حقوق الإنسان والمواطن[22].

وبدأت تظهر الملكية الدستورية، حيث الملك يملك ولا يحكم، في شكل من أشكال الجمهورية الفعلية، ذلك أنّ أفراد الشعب/ الجمهور/ العامة هم من سيختارون ممثليهم وحكومتهم، وهم «علمانيون» (= غير إكليركيين)، ليسوا من رجال الدين. والجمهورية تعني حكم الجمهور (العلماني) عبر ممثليه المنتخبين، وهذا ما وطّدت أسسه الثورة الفرنسية (1789)، معلنةً بداية عصر «حقوق الإنسان والمواطن».

ولمّا كانت «الحداثة» ابنة التنوير، وبما أنها (الحداثة) تعني، فيما تعنيه، «المناهج الجديدة، والاعتقاد في العلم والتخطيط والعلمانية والتقدّم، والثقة في التقدّم بلا حدود»، وفق تعريف **قاموس أكسفورد** لها، جاز القول بأنّ العلمانية هي ثمرة الحداثة. ويمكن، على هذا النحو، النظر إلى حركة التنوير الأوروبية بوصفها تجلياً مبكّراً للعلمانية.

22- بول هازار، **أزمة الضمير الأوروبي**، ترجمة جودت عثمان ومحمد نجيب المستكاوي، دار الشروق، الطبعة الأولى، 1987، ص3.

ما العلمانية؟

غالباً ما تقود الصياغة الأحادية البعد، الناجمة عن تخفيض المفاهيم إلى معانٍ مبتسرة، واختزالها في عبارات بسيطة، إلى سيطرة الفكرة الوحيدة، التي تغدو «رمزاً» أو «شعاراً» يسود إلى درجة تكاد معها أن تحجب المعنى. فتصبح العبارات الشائعة عن أي مفهوم هي نقطة بداية معنى المفهوم ومنتهاه، وكأنه لا يحمل من الدلالة سوى ما يعنيه منطوق العبارة السائدة، أو الشعار.

وعليه، فإن الوقوف على المعنى الحقيقي لكل «مفهوم» وتبيّن دلالته المعرفية يقتضيان ربطه بمفاهيم أخرى، إذ ما من مفهوم أو مصطلح ينطوي على معنى تامّ بمعزل عن بنية معرفية، وبالتالي لا بدّ من فهم علاقته بمفاهيم مرتبطة ضمن سياق معرفيّ عام ينتظمها. وإنّ ذلك يتحقق من خلال القطع مع أسلوب التبسيط والاختزال، ولغة «الشعار».

لغة «الشعار» و«التبسيط» و«الاختزال» أقرب ما تكون إلى شكل من التعبير الديني الذي يستند إلى «عبارة» سائدة، ولا تخرج الأيديولوجيات الشمولية التي تدّعي امتلاك الحقيقة عن هذا التوصيف. إنها نسخ دينية محدثة تقوم على أسلوب التبسيط عينه.

على الرغم من تباين المواقف حيال العلمانية وما يسببه ذلك من جدل حول ما تعنيه، فإنّ شيوع تعريفٍ يختزلها إلى عبارة «فصل الدين عن الدولة»، سطّح القضية وقلّص نطاقها. وإنّ التعامل مع المصطلح بشيء من الثبات يغفل تاريخيّته وسيرورات تطوّره.

«تعاريف» متعددة لمصطلح واحد

لكي يكون «التعريف» تعريفاً يُفترض به أن يكون جامعاً مانعاً. غير أنّ هذا الأمر يبدو متعذّراً في حالة العلمانية، سواء من حيث وضع تعريف للكلمة أم للمفهوم. مردّ ذلك أنّ العلمانية تحيل إلى جملة عمليات تاريخية موضوعية لا تقبل الاختزال ولا التبسيط.

لم تكن العلمانية حصيلة سجالات نظرية وفكرية، ولا هي جاءت بقرار ناشئ عن رغبة أفراد أو مجموعات فكرية أو سياسية، بل إنها ظهرت، بادئ الأمر، كحلّ عملي فرضته أجواء الحروب الدينية التي تخللت القرنين السادس عشر والسابع عشر، ومزّقت المجتمعات الأوروبية، فكانت العلمانية بذلك نوعاً من تسويات تاريخية كبرى، سياسية واجتماعية.

لقد اكتسب الحل العلماني صفة خاصة إجرائية وعملية قبل أن يكون رؤية فكرية أو نظرية سياسية محددة المعالم[23].

بعيداً عن العبارة الوحيدة، أو الشعار: «فصل الدين عن الدولة»، فيما يلي محاولة للإضاءة على المعاني التي تنطوي عليها العلمانية، وفق ما تناوله بعض من كتبوا في هذا الشأن، ولعلّ في هذا استعراضاً لما يمكن اعتباره تعريفاتٍ متعدّدة أو «محاولات» للتعريف، وبسطاً للمفهوم عوضاً عن تبسيطه:

ـ العلمانية هي التفكير في النسبي بما هو نسبي وليس بما هو مطلق[24].

ـ العلمانية هي نزع الطابع السحري عن العالم. وهي انتصار العقلانية القاصدة (أي العقلانية القاصدة للنجاعة والضبط العلمي) على العقلانية الجوهرية الموجهة بالغايات والأهداف الدينية[25].

ـ العلمانية معنية بدور الإنسان في العالم، وبتأكيد استقلالية العقل

23- رفيق عبد السلام (مصدر سابق)، ص 35.

24- مراد وهبة (مصدر سابق)، ص 58.

25- العبارة لماكس فيبر، وقد أوردها رفيق عبد السلام (مصدر سابق)، ص77-78.

الإنساني في سيرورة توظيف الإنسان للعقل في أي من المجالات التي يوظفه فيها. والأهم من كل هذا أنها معنية بجعل دور الإنسان في العالم مشتملاً على اكتشافه باستقلال عن الدين، والغايات التي يجدر به تحقيقها، والوسائل الكفيلة بتحقيقها. إن العلمانية بهذا المعنى هي موقف إبستمولوجي إلى الحد الذي تكون ضمنه موقفاً من طبيعة المعرفة العلمية «الغايات والوسائل» وعلاقتها[26].

ـ العلمانية موقف من طبيعة المعرفة العلمية، أي المعرفة المطلوبة لتنظيم شؤوننا الدنيوية، مؤداه أن هذا النوع من المعرفة لا يجد، ولا يمكن أن يجد، أساسه الأخير في الدين[27].

ـ العلمانية وسيلة لتنظيم شؤون المجتمع، دنيوية وبراغماتية وعقلانية، تعرّف الدولة بحيادها تجاه العقائد الدينية وغير الدينية، فتشكل أُسّ دولة المواطنة الحديثة أي الديمقراطية. وهي تعني تحرير الدولة من ارتباطاتها ومرجعياتها الدينية، وتحرير الدين من تدخل الدولة في شؤونه، بحيث تكون الدولة بلا دين، دولة مواطنين متساوين بصرف النظر عن انتماءاتهم الثقافية والدينية، وبحيث يتحرر الدين من طموح الحاكمية من جهة، ومن تدخل الدولة في شؤونه من جهة أخرى[28].

ـ العلمانية تعني مبدأ الفصل بين المجتمع المدني والمجتمع الديني في الدولة. إذ الدولة لا تتدخل في الشؤون الدينية وهي تقف موقف الحياد واللامبالاة تجاه الأديان ومؤسساتها، كما أنه ليس لرجال الدين أية سلطة سياسية ولا يرعون شؤون الدولة السياسية الاجتماعية والاقتصادية والإدارية[29].

26- عادل ضاهر (مصدر سابق)، ص 38.

27- المصدر نفسه، ص 61.

28- بكر صدقي، علمانية وعلمانيون، **المشكاة**، العدد 11، كانون الأول/ ديسمبر، 2010، ص63.

29- أحمد سعيفان، **قاموس المصطلحات السياسية والدستورية والدولية**، مكتبة لبنان، الطبعة الأولى، 2004، ص 244.

ـ العلمانية اتجاه في الحياة أو في أي شأن خاص، يقوم على مبدأ أن الدين أو الاعتبارات الدينية، يجب أن لا تتدخل في الحكومة، أو استبعاد هذه الاعتبارات استبعاداً مقصوداً. وهي نظام اجتماعي في الأخلاق، مؤسس على فكرة وجوب قيام القيم السلوكية والخلقية على اعتبارات الحياة المعاصرة والتضامن الاجتماعي، دون النظر إلى الدين[30].

ـ العلمانية إبعاد الدين عن ميدان التنظيم السياسي للمجتمع والإبقاء على هذا الميدان بشرياً بحتاً، تتصارع فيه جماعات لا يمكن لواحدة منها أن تزعم أنها الناطقة بلسان السماء. فأساس المفاضلة بين المواقف المختلفة يجب أن يكون العقل والمنطق والمقدرة على الإتيان بالحلول الواقعية الناجحة، فأية دعوة إلى الارتكاز على سند سماوي في هذا الصراع إنما هو تضليل يخفي وراءه رغبة دفينة في إلغاء شروط هذا الصراع أصلاً[31].

ـ يوجد علمانيتان لا علمانية واحدة، الأولى جزئية تعني فصل الدين عن الدولة، والثانية شاملة ولا تعني فصل الدين عن الدولة وحسب، وإنما فصل كل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية، لا عن الدولة وحسب، وإنما عن الطبيعة وعن حياة الإنسان في جانبيها العام والخاص، بحيث تُنزَع القداسة عن العالم ويتحول إلى مادة استعمالية يمكن توظيفها لصالح الأقوى[32].

ـ للعلمانية مفهومان واسع جداً وضيق جداً، واسع لأنه يعني في تحليل أولي الأنظمة التي تحترم حرية الضمير، بمعنى أن تلك الأنظمة تفترض أن الدولة ليست «ملكاً» لفئة من السكان، وإنما هي للجميع، للشعب من دون أدنى تمييز بين الأفراد تبعاً لتوجهاتهم في الحياة. وهو ضيق، إذا

30- **المعجم الدولي الثالث الجديد**، أوردها يوسف القرضاوي، **الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه**، مكتبة وهبة، الطبعة السابعة، 1997، ص43.

31- فؤاد زكريا، نقلها عنه عبد الوهاب المسيري في «**العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**» (مصدر سابق)، ص70.

32- المصدر نفسه، ص16.

كان التعبير نفسه يحيل إلى المعركة ضد الكهنوتية الدينية (سلطة رجال الدين)[33].

ـ العلمانية، مفهومةً على أنها استقلال مجال الدين عن مجال السياسة، منجز إنساني من منجزات الحداثة. لا يمكن فصل العلمانية لا عن الإنسية وتساوي البشر في الكرامة الإنسانية، ولا عن المعرفة العلمية وتغيُّر زاوية نظر الإنسان إلى عالمه، ولا عن اندماج العلم بالعمل، ولا عن الثقة بالعقل وقدرته على التوصل إلى الحقيقة أو على إنتاجها، ولا عن تفتّح الفردية، بما هي حرية الفرد الإنساني واستقلاله، ولا عن أي من منطويات الحداثة الأخرى، ولا سيما تشكّل المجتمعات المدنية الحديثة والأمم الحديثة والدول الحديثة[34].

ـ العلمانية حجر الأساس لعصر الحداثة السياسية، وشرط لازم لتأسيس «الوفاقات المعقّدة». فإذا كانت مجتمعات ما قبل الحداثية تتسم بحالة مزمنة من الصراع الديني والتدابر السياسي العنيف بحكم عجزها عن تلمّس طرق الوفاق وتوليف المصالح المتضاربة، فإنّ المجتمعات الحديثة خلافاً لذلك، تتسم بقدرة فائقة على السيطرة على معضلة الانقسام الديني والسياسي استناداً إلى مبدأ حيادية الدولة، ثمّ باعتماد آليات وفاقية بين الأفراد والمجموعات بصورة عقلانية خارج حلقة المنازعات الدينية والمذهبية، أي استناداً إلى الخيار الحيادي العلماني[35].

ـ العلمانية ليست بالفهرست الذي يحتوي هذا العنصر أو ذاك مما

33- غي هارشير، **العلمانية**، ترجمة رشا الصباغ، تدقيق د. جمال شحيّد، دار المدى والمؤسسة العربية للتحديث الفكري، 2005.

34- جاد الكريم الجباعي، **العلمانية من منظور الدولة الوطنية**، منشور على موقع مركز آفاق، http://aafaqcenter.com، بتاريخ 2012/01/18.

35- العبارات للفيلسوف الأميركي جون رولز، وقد أوردها رفيق عبد السلام (مصدر سابق)، ص11، نقلاً عن:
(John Rawls, *Political liberalism*, New York: Univercity of Colombia Press, 1993,243).

يمكن أن يقال إنه اكتمل أو لم يكتمل، وليست بالضرورة برنامجاً يُحتذى، وإنما هي حصيلة تطور، وهي صيرورة قائمة في الواقع المتعيّن لا يمكن أن تقاس بالدرجات، وإن كانت قابلة للمقارنة بما سبق أو بما فات أو بما زال في طور الضياع في الفوات.. العلمانية تتضمن الاعتراف بمعرفة تطابق الواقع[36].

من الواضح عدم وجود تطابق بين أيٍّ من الاقتباسات الواردة أعلاه وبين الآخر، على تنوّع مصادرها. وهي كذلك ليست مجرّد صياغات متعددة لعبارة واحدة، على ما يوجد من خطوط مشتركة تجمع فيما بين بعضها أو معظمها. ذاك أنها زوايا نظر متعددة، بل ومتكاملة، لموضوع واحد تكشف كل منها عن جانب من الموضوع، فلا هي تستغرقه كاملاً ولا تلغي إحداها ما تكشفه زوايا النظر الأخرى.

على ما تقدّم، يمكن الجزم، استناداً إلى الأمثلة الواردة آنفاً، معطوفةً على التعريف المعجمي وتتبّع التطور الدلالي للعلمانية، بصعوبة، إن لم يكن باستحالة، حصر الكلمة/ المفهوم في تعريف مانع وجامع. ذاك أنه، في المحصلة، لفظ/ مصطلح/ مفهوم؛ يحيل إلى عمليات تاريخية موضوعية، يشغل العلم موقعاً مركزياً فيها، ولا يقل عنه مركزية التطوّر الاجتماعي السياسي الذي أفضى، في سياق إعادة تنظيم العلاقات بين الفكر والتشريع الدينيين والفكر الإنساني الدنيوي والقوانين الوضعية، إلى إلغاء الدور السياسي للدين، بشكل أساسي، أو تحييده، وتهميش حضوره في شؤون البشر الدنيوية بصورة عامة.

على أنّ التأكيد على تحييد الدور السياسي للدين ينبغي ألا يُفهم منه قصر العلمنة على المجال السياسي، فالعلمنة، كما يقول **ياسين الحافظ**، «هي الجانب السياسي في سيرورة عقلنة المجتمع على صعيد الثقافة

36- عزيز العظمة، **جولة أفق في العلمانية وشأن الحضارة** (مصدر سابق)، ص7.

والفكر والأيديولوجيا. أي إن العلمنة تبدأ بالمؤسسات الثقافية والاجتماعية صعوداً إلى المؤسسات السياسية. لذا فالعلمنة على صعيد السياسة فقط هي إما مناورة أو طائفية مضادة، إذ إن العلمنة الحقة الكلية هي إحدى تظاهرات مجتمع يتقدم بعد أن مرّ بـ «الطاحون الأيديولوجية» الحديثة»[37].

37- ياسين الحافظ، التجربة التاريخية الفييتنامية تقييم نقدي مقارن مع التجربة التاريخية العربية، ص107، ضمن (ياسين الحافظ، **الأعمال الكاملة لياسين الحافظ**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، كانون الثاني/يناير، 2005).

العلمانية والدين

قبل الحديث عن علاقة العلمانية بالدين تجدر الإشارة إلى افتراقها عن «العلمانوية»، إذ تبدو الأخيرة أشبه بعقيدة مقلوبة عن العقيدة الدينية. إنها (العلمانوية) على وجه الدقة عقيدة دنيوية تتسم بآليات التديّن والطقسية والتقديس، من نوع العقيدة «العلمانوية» التي أعلنها **شوميت**، وكيل الكومونة في الثورة الفرنسية عام 1793، بتحويل كنائس باريس إلى معابد للعقل، وتسمية كنيسة نوتردام بمعبد العقل[38]، وهي حالة لم تستمرّ طويلاً في فرنسا، إذ جاء في «دستور السنة الثالثة» (1795): «لا يجوز منع أحد من أن يمارس، بما يتوافق مع القوانين، العبادة التي اختارها. ولا يمكن إرغام أحد على المساهمة في نفقات عبادة. كما لن تدفع الجمهورية أجراً لأي منها».

من جهة ثانية لا يستقيم القول بأنّ الدول الشيوعية كانت دولاً علمانية، لأن في ذلك خلطاً بين العلمانية والإلحاد، وهو خلط يتعمّده خصوم العلمانية. فالدول الشيوعية لم تقم بـ «فصل الدين عن الدولة»، ولا هي كانت محايدة حيال الأديان والعقائد، بل على العكس من ذلك تبنّت عقيدة «إلحادية» ناصبت الأديانَ العداء ودخلت في معركة ضدها، وهي بالتالي، «لم تكن دولاً علمانية حقيقية، بل متأدلجة علمانياً، وقد حاربت الدين. الدولة العلمانية الحقيقية لا تحارب الدين، بل تتيح حرية الدين للجميع» وفق تعبير **جورج طرابيشي**[39].

38- محمد جمال باروت، **يثرب الجديدة**، رياض الريس للكتب والنشر، الطبعة الأولى، حزيران/ يونيو، 1994، ص 229.

39- **حوار مع جورج طرابيشي**، منشور على موقع معابر، نقلاً عن جريدة النهار، 9 حزيران 2005.

كذلك الحال عند **غي هوشير** الذي ينفي صفة العلمانية عن الدول الشيوعية نظراً لتبنّيها أيديولوجيا تحارب الدين. وكذلك اعتبر **فوكوياما** الشيوعية عدواً مهماً للعلمانية لأنها، من خلال طرحها لـ «دكتاتورية البروليتاريا»، حاولت الحدَّ من حريات الأفراد لمصلحة هذه الأيديولوجيا.

وهذا مثال آخر عن رجل دين مسيحي يميّز بين العلمانية وبين الشيوعية. ففي حوار مطوّل أجراه مع **فيديل كاسترو**، يسألُ الراهبُ الدومينيكاني **فراي بيتو** الزعيمَ الشيوعي عما إذا ما كان هناك احتمال لأن يصبح الحزب الشيوعي الكوبي حزباً علمانياً في المستقبل، وهو ما استبعده **كاسترو** مع إشارته، في معرض إجابته عن الأسئلة، إلى وجود نصّ في الدستور الكوبي عن «الاحترام المطلق للمعتقدات الدينية للمواطنين»، وأن هذا «ليس تكتيكاً سياسياً، بل مسألة مبدأ»[40]. مع العلم أنّ الحزب الشيوعي الكوبي لا يقبل في صفوفه أعضاءً متديّنين، على ما قال **كاسترو**، وهذه بالذات إحدى أبرز نقاط الاختلاف بين الشيوعيّة وأحزابها، وبين العلمانية والأحزاب التي تنتهجها.

بالنظر إلى ما يوصف به التطبيق الفرنسي للعلمانية من تطرّف (وهو ما سيأتي بيانه)، لعلّ من المفيد الإضاءة على بعض ما يقوله علمانيون فرنسيون في مسألة موقف العلمانية من الدين، باعتبار أنهم أبناء تجربة علمانية «متشددة»، إذ ينصّ دستور فرنسا على أنها «جمهورية علمانية»، كما أنّ تاريخ ثورتها شهد في بعض مراحله مواجهات أيديولوجية وسياسية بين أنصار الجمهورية العلمانية التي جاءت بها الثورة وطبقة الكهنوت ورجال الدين عامّةً، والكنيسة الكاثوليكية على وجه الخصوص. وهذا يدفع للاعتقاد بأنّ ثمّة في ثنايا التجارب العلمانية الأخرى ما هو أكثر مرونة من الآراء المعروضة أدناه.

40- **فيديل كاسترو والدين حوارات مع فراي بيتو**، ترجمة حامد جامع، الحقيقة برس ومجلة قضايا العصر، الطبعة الأولى، بيروت ـ عدن، 1988، ص166-167.

يرى **مارسيل غوشيه**، المنظّر العلماني الفرنسي، أنّ العلمانية لا تعني التخلي عن الدين أو العقائد الدينية عموماً بقدر ما تعني في بعد من أبعادها الأساسية «الخروج عن الدين»، وإعادة تأسيس وضع الدين ضمن نظام المحايثة الدنيوية بدل الاستناد إلى فكرة التعالي أو التجاوز، وإعادة بناء النظام الاجتماعي العام على ضوء المبادئ الدنيوية بدل الاستناد إلى المرجعيات الدينية أو الروحية[41].

إنّ «علمنة» الدين من خلال وضعه «ضمن نظام المحايثة الدنيوية» تفضي إلى تحويل التعاليم الدينية إلى نوع من الأخلاق الاجتماعية. وإذا كانت الأديان تنسب لنفسها دوراً أخلاقياً أساسياً، فإنّ تحوّلاً من هذا النوع لا يُفقد الدين مكانته «الروحية» أو وظيفته الأخلاقية.

والحال أنّ توصيف **غوشيه** للعلمانية بـ «عدم التخلي عن الدين»، يجد تجسيده الأوضح في مقولة «حق الإنسان في حرية العقيدة»، دون إكراه أو تدخّل من أحد، وبالتالي ضمان حرّية الأديان على أن تبقى في إطارها «الديني». وهذا الاحترام لحرية العقيدة، كمبدأ أساسي في العلمانية، يجد تطبيقه العملي في حيادية الدولة تجاه الأديان واحترامها للتعددية الدينية والدنيوية.

من جهته، ينقل **محمد عابد الجابري** عن الفرنسي **جان لاكروا** قوله إنّ فكرة اللايكية (العلمانية) ليست المقابل المعارض لفكرة الدين، ولكنها تستدعي على الأقل التمييز بين ما هو دنيوي وما هو مقدس. إنها تفترض جانباً من الحياة البشرية لا يخضع لقبضة التعاليم الدينية، أو على الأقل يقع خارج سلطة رجال الدين»[42].

41- رفيق عبد السلام (مصدر سابق)، ص164.

42- محمد عابد الجابري، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، شباط/ فبراير، 1996، ص109.

وفي كتاب بعنوان «*فلسفة صغيرة جديدة*»، وهو عبارة عن حوار مطوّل بين **هيوجت بلانيس**، وهي معلّمة فلسفة في المدارس الثانوية، و**ألبير جاكار**، عالم الوراثة الفرنسي والناشط في القضايا الإنسانية، يتناول أحد فصول الكتاب موضوع العلمانية، ومما جاء فيه:

«العلمانية كانت منفعلة في البداية. أي إنها كانت تعرَّف بالحياد أو الامتناع. لكنّ الحياد لايعني العداء للدين. العلمانية ليست نفياً أو رفضاً للمعتقدات الدينية. إنها رفض إعطاء أهمية خاصة لاعتقاد روحي معيَّن.. في البداية ظنت الكنيسة أنها ضحية لدى فصلها عن الدولة. في الواقع إنها وُجّهت للتركيز على مهامها الحقيقية. يمكن وصف قواعد العيش المشترك المقبولة من جماعة ما بالعلمانية إذا لم تشر إلى أي معتقد ديني خاص. لا يمكن لهذه القواعد أن تصدر سوى عن البحث عن فهم أفضل للواقع البشري. هذا الفهم يشكل أساس النشاط العلمي. وهذا النشاط مشترك لكل الشعوب. إنه يشكل إذاً حداً أدنى من التناسق بين البنى الاجتماعية التي تدّعي العلمانية. هذه ميزة هامة مقارنة بالأديان التي تحاول بالعكس من ذلك إبراز الاختلافات»[43].

علاوة على ما تقدّم من «آراء فرنسية»، يؤكد **برهان غليون**، أنّ «إلغاء الدين من المجتمع أو حرمان الناس من حرية العقيدة وتقييد تعاملهم مع الدين، أو نشر العلمانية نفسها كعقيدة وفلسفة منافية للدين أو بديل له، لا علاقة لهذا مطلقاً لا بالمواطنية ولا بالعلمنة»[44].

إلى ذلك من شأن الإدانة الموجهة إلى مظاهر الحياة الدينية كافة، على اعتبار أنها معادية للديمقراطية، قد تدفع إلى خطر الانغلاق داخل

43- نقلاً عن **موقع أجراس العودة**، مادة بعنوان: «العلمانية»، فصل مترجم من كتاب «فلسفة صغيرة»، ترجمة محمد علي صالح، منشور بتاريخ 2008/9/12.

44- برهان غليون، **الاختيار الديمقراطي في سوريا**، إعداد وحوار لؤي حسين، بترا والفرات، الطبعة الأولى، كانون الثاني 2003، ص127.

«عقلانية متطرفة» تؤدي إلى إنكار دور الفاعلين الاجتماعيين وتوجهاتهم الثقافية[45]، وهذا ليس من العلمانية في شيء.

من جانب آخر، فإنّ العلمانية إذ تعمل على تحرير الدولة والمجال السياسي من سلطة رجال الدين أو تدخّلهم، فإنها في الوقت عينه تحرّر الدين من هيمنة السلطة السياسية عليه وعبثها به، فلا تعود هناك إمكانية أن يُستخدم الدين أداةً بيد «الدولة»/ السلطة السياسية، كما يحصل في غالبية نُظم الحكم الاستبدادية، التي تجد في الدين إحدى وسائل الضبط الاجتماعي، وهو ما يتعذّر في ظلّ العلمنة، بما تقتضيه ـ في جانب من جوانبها ـ من فصل بين المجال السياسي والمجال الديني.

وعليه فإنّ العلمانية تقدّم إمكانية فعلية للتجديد/ الإصلاح الديني، سواء من خلال الكفّ عن تسييس الدين وإقحامه في السياسة، أو بتحفيز الأديان على إعادة إنتاج مقولاتها الدينية وتكييفها بما يتناسب مع تطورات الحياة الإنسانية ومتطلّبات العصر الحديث، وليس ليّ عنق الحياة المعاصرة لتتوافق مع النصّ الديني و«الوحي الإلهي»، وفق ما يسعى إليه الأصوليون والمتطرّفون من مختلف الديانات والمذاهب. من هنا جاز القول «ليست العلمانية اتفاقاً بين المسلمين والمسيحيين، بل هي تجاوز لمسيحيتهم السياسية أو لإسلاميتهم السياسية. هذا الأمر لا يتطلب البتة التخلي عن الإيمان الإسلامي ولا عن الإيمان المسيحي، ولكنه يتطلب عقلنة الأيديولوجيتين المسيحية والإسلامية»[46].

45- آلان تورين، **ما الديمقراطية**، ترجمة عبود كاسوحة، وزارة الثقافة، دمشق، 2000، ص294.
46- ياسين الحافظ، (مصدر سابق)، ص106.

موقف المسيحية والإسلام من العلمانية

تستعرض السطور التالية استعراضاً موجزاً الموقف من مسألة العلمانية لدى كل من الديانتين الأوسع انتشاراً في البلاد العربية والإسلامية، وهما المسيحية والإسلام.

من جانب المسيحية يتناول العرض موقف الكاثوليكية بوصفها هوية المرجعية المسيحية على مستوى العالم ممثلةً بالفاتيكان. أما في الجانب الإسلامي، فتجري الإشارة إلى موقف كل من «الإسلام السني» و«الإسلام الشيعي» على التوالي.

الكنيسة الكاثوليكية:
التمييز بين «العلمانية الإيجابية» و «العلمانية السلبية»[47]

تنظر الكنيسة الكاثوليكية إلى العلمانية الصحيحة (Laïcité)، نظرة إيجابية منذ عهد **البابا بيوس الثاني عشر** الذي أعلن ما أسماه بالعلمانية السليمة، كمبدأ أساسي من مبادئ المذهب الكاثوليكي. فهي تعطي لقيصر ما هو لقيصر وما لله لله، وتحترم كل المذاهب والطوائف في الدولة، وتضمن حرية المعتقد الديني وممارسة الطقوس، وسائر النشاطات الروحية والثقافية والخيرية. إنها آلية صالحة للتواصل بين مختلف التقاليد الروحية والدولة. لكن الكنيسة تشجب بشدة ما أسميناه بالعلمانية السلبية (Laïcisme)، لأن هذا النوع من العلمانية يرفض الدين والقيم الروحية والخلقية المستوحاة من الكتب المقدسة.

47- هذه الفقرة حول موقف الكنيسة الكاثوليكية منقولة عن: فرنسوا عقل المريمي، **موقف الكنيسة الكاثوليكية والإسلام من العلمانية**، منشور على موقع (زينيت العالم من روما)، بتاريخ 24 أيلول/سبتمبر 2009.

تُعتبر العلمانية الإيجابية (Laïcité) في العقيدة الأدبية الكاثوليكية إذاً، قيمة تبنّتها الكنيسة واعترفت بها، بصفتها استقلالية الدائرة المدنية والسياسية عن الدائرة الدينية والكنسية، وليس عن الدائرة الأدبية. وعليه، لا يحق للدولة أن تتدخل في الأعمال والنشاطات الدينية والطقسية، ولا أن تجبر عليها أو تمنعها، إلا في حال الضرورة التي يتطلبها النظام العام. كما أنّ الاعتراف بالحقوق المدنية والسياسية، والتصرف ضمن إطار الخدمات العامة لا يمكن أن تكون رهينة قناعات أو تصرفات ذات طبيعة دينية تصدر عن مواطنين. فالعلمانية تعني أولاً موقفاً يكنّ احتراماً للحقائق النابعة من المعرفة الطبيعية للإنسان في قلب المجتمع؛ ومن الخطأ الخلط بين الاستقلالية الحقة التي يتحلى بها الكاثوليك في السياسة، والمطالبة بمبدأ يزدري تعليم الكنيسة الأدبي والاجتماعي (راجع: *مجمع العقيدة والإيمان*، مذكّرة عقيدية بشأن قضايا تتعلق بالتزام الكاثوليك وتصرفهم في الحياة السياسية، حاضرة الفاتيكان 2002، الرقم 6).

إنّ من يَكْنُهُ معنى العلمانية الصحيحة، وهي تعني سيادة الدولة واستقلاليتها في إدارة الشؤون الزمنية واحترام الحرية الدينية لدى مواطنيها ومناوأة كل أشكال التوتاليتارية السياسية والتيوقراطية، لا يتخذ منها في الواقع، موقفاً سلبياً. فالعلمانية التي تذود عنها الكنيسة الكاثوليكية، هي علمانية إيجابية وسليمة، وليست مبدأً قانونياً بل مبدأ من مبادئ الفلسفة السياسية إذ تسعى إلى حماية الحرية الدينية. [انتهى الاقتباس عن المريمي].

غير أنّ ثمة في المسيحية أيضاً مواقف مناهضة للعلمانية بشكل قاطع، يعبّر عنها خطاب ما يمكن تسميته «الأصولية المسيحية».

يعدّ **إدمون بيرك** من أهم رموز هذا الخطاب، ففي كتابه «**تأملات في الثورة الفرنسية**» الصادر سنة 1790، أي بعد عام واحد على الثورة، يَسِمُ **بيرك** التنوير بالبربرية والجهل، ويرفض الفصل بين الدولة والكنيسة،

فهما، حسب رأيه، كيان واحد والدين هو مصدر التشريع، وبالتالي ليس من حق أحد تغيير التشريع. والعدالة أيضاً مصدرها النظام الإلهي عبر الحكمة الجماعية والتقاليد. وقد وقف **بيرك** ضد التعليم المدني الذي يستند إلى الاحتياجات الفيزيقية للبشر، وإلى تأسيس الذات المستنيرة التي في إمكانها أن تجمع بين المنفعة الذاتية والمنفعة العامة، وهذا في رأيه ليس إلا ضرباً من الإلحاد[48]، ولا يعدم هذا الخطاب أن يجد من يتبنّاه ويروّج له في الأوساط المسيحية.

تجدر الإشارة إلى الدور الكبير الذي لعبه المسيحيون في المشرق العربي (سوريا الطبيعية)، دون أن يقتصر عليهم فقط، في الدعوة إلى العلمنة منذ القرن التاسع عشر (وهو ما سيأتي تفصيله عند الحديث عن العلمانية في سورية)، وهذا الدور يشكّل أحد «المآخذ» التي يسوّقها خصوم العلمانية، لا سيما الإسلاميون منهم، في سياق تبرير رفضهم لها.

ويذهب **محمد عابد الجابري** إلى ربط مضمون العلمانية وأسباب ظهورها في السياق العربي بمشكلة «حقوق الأقليات الدينية»، المسيحية بصفة خاصة، ذلك أنّ هذه الأقليات عانت من الوضع الذي كان قائماً خلال الحكم العثماني، وهي «تشعر» بأن الدولة العربية الواحدة التي تنادي بها القومية العربية ستكون الأغلبية الساحقة فيها من المسلمين. ويخلص **الجابري** إلى أنّ «الدلالة الحقيقية لشعار العلمانية مرتبط عضوياً بمشكلة الأقليات وحقها أن لا تكون محكومة بدين الأغلبية، وبالتالي فـ «العلمانية» على هذا الاعتبار كانت تعني بناء الدولة على أساس ديمقراطي عقلاني وليس على أساس الهيمنة الدينية»[49].

48- مراد وهبة (مصدر سابق)، ص18،21. ويصف وهبة كتاب بيرك بـ «دستور الأصوليات على تباين أسمائها»، وقد وصل التطرّف بإدموند بيرك إلى درجة الدعوة إلى «حقوق الرجل الإنكليزي» عوضاً عن «حقوق الإنسان» التي نادت بها الثورة الفرنسية.

49- انظر: محمد عابد الجابري، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة** (مصدر سابق).

في مقابل تمييز المسيحية (الكاثوليكية) بين نوعين من العلمانية، وقبولها لأحدهما دون الآخر، يذهب الخطاب الإسلامي إلى رفض العلمانية جملة وتفصيلاً. إذ لا يكترث الخطاب الإسلامي للفارق بين معنى اللاديني (non-religious) وبين المعادي للدين (anti-religious). إضافةً إلى ذلك يعتقد الإسلاميون أنّ الإسلام، خلافاً لما جاءت به المسيحية، لا ينشغل بخلاص الإنسان فحسب، وإنما يُعنى بكل تفاصيل حياة الفرد والجماعة، ويضع قواعد وأسساً لتنظيمها على مختلف المستويات: السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

على أنّ هذا الشمول لكل تفاصيل حياة المسلم لا ينطلق فقط من تنظيم «المعاملات»، وهو ما توجد إمكانية لنقاشه والاختلاف فيه وحوله ضمن الدائرة الإسلامية، وإنما يجد جذره في البعد العقدي للإسلام أي ما يقع في صلب العقيدة الدينية التي لا مجال لإنكارها، كما في الآية ﴿قُلْ إِنَّ صَلاَتِي وَنُسُكِي وَمَحيَايَ وَمَمَاتِي للّه رَبِّ العَالَمِين﴾ (سورة الأنعام، الآية 162). فالقرآن لا يميّز بين الديني المتماهي بالروحي والمطلق، وبين الزمني والدنيوي (= العلماني) النسبي، إذ لا تنفصل أعمال الإنسان في شقيها عن غائية العبودية للّه. وكذا الحال في «تمتّع» المسلم بالحياة الدنيا، فهذا أيضاً ترتيب إلهي، ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِيْنَةَ اللّه التِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الحَيَاةِ الدُّنيَا خَالِصَةً يَومَ القِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَومٍ يَعلَمُون﴾ (سورة الأعراف، الآية 32).

إنّ هذا الارتباط الكبير بين الديني والدنيوي في الإسلام دفع بعض المفكرين الغربيين، أمثال **فولتير** و**نيتشه** و**مرسيا إلياد**، إلى اعتبار الإسلام أنموذجاً مكثفاً للدين الطبيعي المناقض للزهدية المسيحية. إضافة إلى اقتران الإسلام في وعي مسيحية العصور الوسطى، ولا يزال، بالدين المادي الذي يدفع أتباعه إلى الإقبال على متع الحياة الدنيا دون حد أو ضبط، بما يتناقض مع هوية الدين «القويم» القائم على الطهورية

الزهدية. كما أن الكنيسة البابوية، في معرض صراعها مع آباء البروتستانت المنادين وقتذاك بالتخلي عمّا رأته زهداً مصطنعاً فرضته البابوية بعيداً عن تعاليم **المسيح** (من مثل منع زواج القساوسة ورجال الدين)، أطلقت على دعاة هذه «النِّحلة الناشزة»، أي البروتستانت، لقب «المحمديين»[50].

في الأدبيات الإسلامية المعاصرة، سواء منها ما أنتجته مؤسسة «الإسلام الرسمي»، بمعنى طبقة رجال الدين المرتبطة بنظم الحكم القائمة (الشيخ الراحل **محمد سعيد البوطي** في سورية مثلاً)، أو تلك الأدبيات المعبّرة عن خطاب «الإسلام السياسي»، أي الحركات التي اتخذت من الإسلام أيديولوجية تخدم مشروعها السياسي (الإخوان المسلمون نموذجاً) ولنسمّهم «الإسلاميين»، ثمة إجماعٌ عند هؤلاء على المساواة والمماهاة ما بين مفاهيم كـ «العلمانية» و«اللادينية» و«الإلحاد»، وبالتالي الرفض المطلق للعلمانية.

وإلى جانب إصرار الإسلاميين على القول بأنّ العلمانية شأن «مسيحي» و«غربي»، فهم يؤكّدون أنها شأن «استعماري» أيضاً، وأنّ هذه السمة الأخيرة تأتي ضمن محاولاتهم الرامية إلى تكريس العداء لفكرة العلمانية في وعي مريديهم ووعي عامة جمهور المسلمين، واعتبار ذلك نوعاً من تحدي «الغرب الاستعماري» ومواجهته في سياق «الصراع» الحضاري، وبالتالي رفض ما أنتجته حضارته».

ليس ذلك فحسب، فقد أدى هجوم الإسلاميين المستمر على العلمانية، وربطها بالمادة والقيم المادية (كمقابل ونقيض للروح والقيم الروحية)، إلى تكريس ذلك المنطق الذي يسم الشرق بالروحانية والغرب بالمادية، في نوع من إعادة إنتاج المقولات الاستشراقية، التي نَحَت هذا المنحى في ربط الشرق بالروح والغرب بالمادية، في وقت يزعم هؤلاء أنهم يُهاجمون هذا الغرب وثقافته فإذا بهم يتبنّون أحكامه.

50- رفيق عبد السلام (مصدر سابق)، ص139-140.

وحتى إذا ما لوحِظَ عند بعض الإسلاميين تمييزٌ فيما بين تلك المفاهيم، فإنّ معنى العلمانية يُختزل عندهم في تلك الترسيمة المبسّطة، والمُعبّر عنها في «شعار»: «فصل الدين عن الدولة».

والإسلاميون، على اختلاف مشاربهم، يرفضون «فصل الدين عن الدولة» باعتبار أنّ الإسلام «دين ودولة» ولا انفصال في الإسلام بين أمور الدين و أمور الدنيا.

الإسلام السنّي: «العلمانية بمعيار الدين دعوة مرفوضة»

يعلن الشيخ **يوسف القرضاوي**، رئيس «الاتحاد العالمي للعلماء المسلمين»، وأحد أهم الشخصيات الدينية في العالم الإسلامي، أن «لا تعايش بين الإسلام الحقيقي والعلمانية الحقيقية، فهما كالضرّتين، إذا أرضيت إحداهما أسخطت الأخرى، أو ككفتي الميزان لا ترجح إحداهما إلا بمقدار ما تخفّ الأخرى»[51].

ويفصّل **القرضاوي** في بيان موقف الإسلام من العلمانية. يقول:

ـ العلمانية «بضاعة غربية» لم تنبت في أرضنا، ولا تستقيم مع عقائدنا ومسلّماتنا الفكرية[52].

ـ الإسلام يرفض التقسيم المستورد للناس والمؤسسات إلى ما هو ديني، وما هو غير ديني؛ فلا انقسام للناس ولا للتعليم ولا للقوانين ولا للمؤسسات، فكلها يجب أن تكون في خدمة الإسلام.. وتقسيم شؤون الحياة إلى ما هو ديني، وما هو غير ديني، تقسيم غير إسلامي، بل هو تقسيم مستورد، مأخوذ من الغرب النصراني. وما نراه اليوم في مجتمعاتنا العربية والإسلامية من تقسيمات للحياة، وللناس، وللمؤسسات، إلى ديني، وغير ديني، ليس من الإسلام في شيء[53].

51- يوسف القرضاوي، **التطرف العلماني في مواجهة الإسلام**، دار الشروق، القاهرة، 2001، ص54.
52- يوسف القرضاوي، **الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه**، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 7، 1997، ص46.
53- المصدر نفسه، ص36، 45.

ـ معركة الإسلام الأولى، ومهمته الكبرى، السعي الحثيث لإقامة حياة إسلامية حقيقية، لا شكلية... حياة إسلامية متكاملة، توجّهها عقيدة الإسلام، وتحكمها شريعة الإسلام، وتسودها مفاهيم الإسلام[54].

ـ تناصب العلمانية العداء للدين، أعني الإسلام، الذي أنزله الله نظاماً شاملاً للحياة، كما أن الإسلام يناصبها العداء أيضاً؛ لأنها تنازعه سلطانه الشرعي في قيادة سفينة المجتمع، وتوجيه دفتها، وفقاً لأمر الله ونهيه، والحكم بما أنزله... وإذا لم يحكم المجتمع بما أنزل الله، سقط ـ لا محالة ـ في حكم الجاهلية، وهو ما حذّر الله منه رسوله والمؤمنين من بعد، حين قال: ﴿وَأَنِ احْكُم بَينَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللّه وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللّه إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللّه أَنْ يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيراً مِنَ النَاسِ لَفَاسِقُون * أَفَحُكْمَ الجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَن أَحْسَنُ مِنَ اللّه حُكْمَاً لقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ (سورة المائدة، الآية 49، 50). إنّ العلمانية بمعيار الدين دعوة مرفوضة، لأنها دعوة إلى حكم الجاهلية، أي إلى الحكم بما وضع الناس، لا بما أنزل الله[55].

ثم، بعد كل هذا الشرح، يخلص **القرضاوي** إلى «تكفير» أي مسلم يقبل بالعلمانية أو يدعو إليها، إذ يُعتبر «مرتداً» عن الإسلام:

ـ المسلم الذي يقبل العلمانية، أو يدعو إليها ـ وإن لم يكن ملحداً، يجحد وجود الله، وينكر الوحي، والدار الآخرة ـ قد تنتهي به علمانيته إلى الكفر البواح، والعياذ بالله، إذا أنكر ما هو معلوم من الدين بالضرورة.. بل إن العلماني الذي يرفض «مبدأ» تحكيم الشريعة من الأساس، ليس له من الإسلام إلا اسمه، وهو مرتد عن الإسلام بيقين، يجب أن يستتاب، وتزاح عنه الشبهة، وتقام عليه الحجة، وإلا حكم القضاء عليه بالردة، وجُرّد من انتمائه إلى الإسلام، أو سحبت منه «الجنسية الإسلامية»، وفُرّق بينه وبين

54- المصدر نفسه، ص40.

55- المصدر نفسه، ص70.

زوجه وولده، وجرت عليه أحكام المرتدّين المارقين، في الحياة، وبعد الوفاة[56].

على أنّ ما تقدّم يُعتبر «إسلاماً معتدلاً» في مقابل حركات «الإسلام الجهادي»، التي لا تكتفي بـ «تطبيق الشريعة»، على نحو ما ترمي تنظيمات الإسلام السياسي غير الجهادية، عندما تحدث عن «دولة مدنية» تحتكم إلى الشريعة الإسلامية، إذ ينادي الجهاديون بمبدأ «الحاكمية»، بمعنى أنّ «الأمة» لا بدّ أن تحكم بالخلافة إسلامية، أي «دولة دينية» ثيوقراطية، وليس هنا مجال لبحثها.

الإسلام الشيعي: ديننا سياسة وسياستنا دين

لا يختلف «الإسلام الشيعي» عن نظيره «الإسلام السني» في الرفض القاطع لفصل الدين عن السياسة، وينطبق عليه ما ينطبق على الإسلام السنّي، لجهة القول بشمولية الإسلام وفق ما مرّ بيانه.

ويستوي في رفض العلمانية لدى الشيعة دعاة «ولاية الفقيه» على نحو ما طبّقها **الخميني** في إيران، وأولئك المعارضون لفكرة «الولاية العامة للفقيه على المسلمين». إذ يُجمع الشيعة على أنّ وجودُ الإمام/ الفقيه الذي ينوب عن «الإمام الغائب» (= **المهدي** المنتظر) ضرورة ملحّة، وهذه مسألة عقيدية لا خلاف فيها عند الشيعة. غير أنّ هناك خلافاً جوهرياً بينهم على صلاحيات «الوليّ الفقيه» أو «نائب الإمام» فالتفسير الخميني، على نحو ما هو مطبّق اليوم في إيران، يوسّعُ دائرةَ ولاية الفقيه فيعطيه الولايةَ الشرعيةَ العامة في شؤون المسلمين السياسية والاجتماعية، في حين يعارض تيار شيعي آخر التوسع في «ولاية الفقيه»، ويرى حصرها في مجالات محددة.

56- المصدر نفسه، ص67. ليس هذا مجرّد كلام في الكتب، فقد طال حكم «الردّة» الراحل نصر حامد أبو زيد، الباحث في الفكر الإسلامي، إذ أصدر القضاء المصري حكماً بالتفريق بينه وبين زوجته بسبب «الردة»، وذلك على خلفية كتاباته النقدية للخطاب الإسلامي والفتاوى التي أصدرها خصومه بحقه.

ومن أعلام هذا التوجّه **محمد حسين فضل الله**، الذي كان إلى وفاته أحدَ أهم المراجع الشيعية[57].

فالمرجع **محمد حسين فضل الله**، ورغم معارضته لتولّي «الولي الفقيه» شؤون السياسة إلا أنه يقرّر استحالة الفصل بين الدين والسياسة. يقول **فضل الله**:

«لا يمكن أن يكون هناك دين بدون سياسة، لأن القيم الدينية ليست شيئاً معلّقاً في الهواء، وإنما هي شيء يعيش في عقل الإنسان وقلبه وحركته، يمثل في الواقع، ولذلك فإن ديننا سياسة وسياستنا دين»[58].

كذلك الحال لدى «مركز العقائد الدينية»، وهو مركز شيعي متخصص، ويُنظّر لـ «ولاية الفقيه» في نسختها الإيرانية، حيث يكون الوليّ الفقيه قائداً روحياً وسياسياً في آن معاً. ففي الإجابة عن سؤال عن موقف الشيعة من العلمانية، يجيب فقهاء المركز:

«الإسلام كما يطرحه مذهب أهل البيت يطالب بأن تكون زمام أمور الدولة بيد الإمام المعصوم خلافة عن النبي.. وبالنظر إلى الطرح الشيعي لفكرة (السياسة) وارتباطها الوثيق بعقيدة الإمامة، لوجدنا بأن الإمام قد اكتسب الحق الشرعي في حكم الناس من الله، والله تعالى أعلم بصالح الناس من أنفسهم، ومن جانب آخر فإن ضمان كون حكم الإمام للناس بالعدل إنما يستمد من العصمة، إذ إن الإمام المعصوم لا يخشى من جوره أو ظلمه للناس لعدم موضوعية الجور والظلم مع العصمة التي هي رتبة حقيقية وجودية وليست عن طريق الاكتساب لكي يكون ثمة احتمال بأن يزيغ الإمام أو ينحرف عن منهج تحقيق العدالة[59].

57- للمزيد انظر: طارق عزيزة، الشيعة بين العقيدة والإسلام السياسي إيران نموذجاً، **مجلة الآداب**، عدد ربيع 2012.

58- (مجموعة مؤلفين)، **حوار على أرض محايدة**، الأهالي للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، دمشق، 1997، ص75.

59- مركز الأبحاث العقائدية، السؤال: العلمانية والدين، على الرابط:
http://www.aqaed.com/faq/4992/

تبقى الإشارة إلى وجود مساهمات إسلامية سعَت إلى نقض مقولة «الإسلام دين ودولة»، والدعوى إلى العلمانية والفصل بين الدين والسياسة، وذلك من خلال محاولة إيجاد تأصيل شرعي لهذا الفصل من داخل المرجعية الدينية، رغم عسر هذه المهمة نظراً لثقل التراث الإسلامي والتداخل بين الديني والسياسي في الإسلام لقرون عدة.

ولعل من أبرز دعاة الإصلاح الديني المسلمين **عبد الرحمن الكواكبي**، الذي ذهب إلى أنّ سبب ما أصاب العرب والمسلمين من تخلّف هو الاستبداد، الناجم عن وصاية الدين على السياسة. لذا ألحّ **الكواكبي**، منذ أواخر القرن التاسع عشر، على «التفريق ما بين السلطات السياسية والدينية والتعليم ولا يجوز الجمع منعاً لاستفحال السلطة»[60]. ويتلخّص موقف **الكواكبي** بقوله: «دعونا ندير حياتنا الدنيا ونجعل الأديان تحكم في الآخرة فقط»[61].

ويشكّل في هذا الإطار كتاب **علي عبد الرازق** «*الإسلام وأصول الحكم*» الصادر سنة 1925 واحدةً من المساهمات الهامة والمبكرة. وقد صدر الكتاب في أجواء الجدل في الأوساط الإسلامية حول موضوع الخلافة، بعد أن أعلن **مصطفى كمال أتاتورك** عن إلغائها في تركيا عام 1924.

مما قاله **عبد الرازق**: «ولاية الرسول على قومه ولاية روحية، منشؤها إيمان القلب. وخضوعه خضوعاً صادقاً تاماً يتبعه خضوع الجسم. وولاية الحاكم ولاية مادية تعتمد إخضاع الجسم من غير أن يكون لها بالقلوب اتصال. تلك ولاية هداية إلى الله وإرشاد إليه، وهذه ولاية تدبير لمصالح الحياة وعمارة الأرض. تلك الدين، وهذه الدنيا. تلك لله، وهذه للناس. تلك زعامة دينية، وهذه زعامة سياسية، ويا بُعد ما بين السياسة والدين»[62].

60- عبد الرحمن الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، مطبعة المعارف، مصر، د ت، ص170.

61- المصدر نفسه، ص143.

62- علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، مطبعة مصر، الطبعة الثالثة، 1925، ص69.

تسبّب الكتاب بالكثير من المشكلات لـ**عبد الرازق**، بدأت بنزع الصفة العلمية عنه من قبل الأزهر، ولم تنته عند عزله من سلك القضاء المصري، فقد كان يعمل في القضاء الشرعي منذ عام 1915.

ومن المساهمات الحديثة في السعي للبحث عن إمكانية تقبّل الإسلام للعلمانية، برز **محمد أركون**، الذي اعتبر أنّ الحداثة العقلية تحدث القطيعة مع اليقينيات الدوغمائية للإيمان التقليدي والمسلّمات المتشنجة للإيمان المغلق[63]. وبالنسبة لـ **أركون** «إنّ الإسلام بحد ذاته ليس مغلقاً في وجه العلمنة. ولكي يتوصل المسلمون إلى أبواب العلمنة فإنّ عليهم أن يتخلصوا من الإكراهات والقيود النفسية واللغوية والأيديولوجية التي تضغط عليهم وتثقل كاهلهم، ليس فقط بسبب رواسب تاريخهم الخاص بالذات، وإنما أيضاً بسبب العوامل الخارجية والمحيط الدولي»[64].

غير أنّ مظاهر «التحديث» (في الاقتصاد والإدارة والمعلوماتية.. الخ) التي تشهدها بعض بلاد الإسلام لم تترافق مع أي تقدم على مستوى حركة العلمنة، ما يدفع للقول بوجود ما يمكن تسميته «انفصام مجتمعي»، إذ تعيش «المجتمعات الإسلامية» على مستويين مختلفين، ينتمي أحدهما إلى العصر الحديث، فيما لا يزال الآخر يرفل بأثواب العصور الوسطى. ولا سبيل لنفض غبار العصور الوسطى عن المجتمع سوى بالعلمانية لكونها تنتمي للآن وهنا، ولهذا الزمان وهذا المكان.

الخطر الأصولي

أمام الانسجام الفريد في الموقف الرافض للعلمانية، بين أتباع ديانات ومذاهب تتخاصم فيما بينها، تخلص **كارولين فوريست** و**فياميتا فينّر**، إلى القول:

«إنّ متطرفي التوحيديات الثلاث يعطون الانطباع بأنهم في حالة حرب

63- محمد أركون، **العلمنة والدين**، دار الساقي، الطبعة الثالثة، بيروت، 1996، ص43.
64- المصدر نفسه، ص59.

فيما بينهم، إلا أنهم يتشاطرون القيم نفسها ويحلمون بعالم متقارب للغاية. ليس في هذا القرب ما يدهش. فاليهودية والمسيحية والإسلام، تتقاسم، بعد كل شيء، المرجعيات النصية نفسها، والمرجعيات النبوية نفسها، وتصدر ثلاثتها عن إرادة واحدة في التمايز عن الشرك وتعدد الآلهة بالانتماء إلى التوحيد. وأولئك الذين يتمنّون تطبيق هذا الإرث من دون إعادة وضعه في سياقه، لهم جميعاً هدف واحد يعطونه الأولوية، هو إجبار المثل الأعلى الديمقراطي والعلماني على الانكفاء باسم قانون إلهي أسمى من قانون البشر»[65].

بعد هذا، لن يكون مستغرباً أن تتخذ الحركات السياسية/ الدينية، على تنوّعها، موقفاً معارضاً للعلمانية. وهي إذ تمزج الدين بالسياسة تسعى لاحتلال الفضاء العام للمجتمع، في سياق جهودها الحثيثة للوصول إلى احتكار السلطة الروحية والسلطة الزمنية، لذا فإنّ مما لا شك فيه أنها الخطر الأكبر على الديمقراطية، كما على محاولات تحقيقها.

لقد ظهرت العلمانية وتطوّرت في سياق عمليات تحوّل تاريخية أفضت إلى تسوية العلاقات بين الدين والدولة. وكان «الحل العلماني» سبيلاً ناجعاً لوضع حدّ للحروب الدينية بين الديانات المختلفة كما بين المذاهب والطوائف المختلفة داخل الدين الواحد. واليوم تُعدّ العلمانية العدو الرئيسي من وجهة نظر معظم الديانات والمذاهب، لا سيما تلك المتصارعة فيما بينها كحال الشيعة والسنة في عالم الإسلام.

وإنّ ما يسوقه الإسلاميون الرافضون للحداثة (= العلمانية/ الديمقراطية) من حجج مستمدة من النصوص الدينية لتبرير موقفهم وإسناده إلى نصّ «مقدّس»، يؤكد ما ذهب إليه **صموئيل هنتيغتون** صاحب نظرية «صدام الحضارات»، من القول بوجود خلاف متأصل بين

65- كارولين فوريست وفياميتا فينّر، **العلمانية على محك الأصوليات**، ترجمة غازي أبو عقل، رابطة العقلانيين العرب ودار بترا، الطبعة الأولى، 2006، ص379.

الإسلام وبين الديمقراطية الغربية، وأنّ «مشكلة الغرب ليست في الأصولية الإسلامية بل في الإسلام».

علمنة الإسلام!

يرى **جورج طرابيشي**[66] أنّ أصل الانقسام الطائفي في الإسلام سياسي وليس دينياً، وقد كان مداره وما يزال على مسألتي الخلافة والإمامة. ويعتقد **طرابيشي** أنّ «الإسلام المعلمن»، كما يسمّيه، سيكون «إسلاماً مُروحناً أو مُعاداً روحنته»، وبالتالي فإنّ العلمنة إلى جانب «روحنة الإسلام» ستتيح له فرصة «كيما ينعتق من طوق التسييس والأدلجة الذي يكبّله به اليوم دعاة الإسلام السياسي من خلال رفعهم وتطبيقهم لشعار إعادة الأسلمة التي تعني عملياً تحويل الإسلام من دين إلى أيديولوجيا، وتحديداً أيديولوجيا مناهضة للحداثة».

وإنّ تحويل الإسلام إلى أيديولوجيا يؤدي إلى استئصال «الإسلام الشعبي»، الذي يصفه بقوله «الإسلام المتوارث الذي أضحت الممارسة العفوية والتلقائية ـ وبالتالي غير المؤدلجة ـ على مدى مئات ومئات من السنين بمثابة فطرة ثانية لعموم معتنقيه ممن كانوا يتعرّفون أنفسهم من خلاله من دون وسيط سياسي أو أيديولوجي». لذا فإنّ الإسلام السياسي «يشن حرباً غير مسبوقة على العلمانية فما ذلك فقط لأنه يرفض مبدأها الذي ينص على الفصل بين الدين والدولة، بل كذلك لأن العلمانية، بما يترتب عليها من فصل للروحي عن الزمني حتى على الصعيد الديني المحض، من شأنها أن تساعد الإسلام على فك نفسه من إسار التسييس والأدلجة».

66- جورج طرابيشي، **هرطقات** (مصدر سابق)، ص94-95.

العلمانية والمواطنة

نشأ مفهوم المواطنة وتبلوَر في أوروبا، وكان للثورة الفرنسية ولانتشار الحركات القومية الفضل الأكبر في تعزيزه والتأكيد عليه وبخاصة مع صدور بيان حقوق الإنسان والمواطن. بادئ الأمر ثار جدل عند نشوء المفهوم حول المشاعر القومية ومدى اقتران المواطنة بالانتماء القومي، وذلك في أجواء رواج مقولة الدولة/ الأمة أو دولة الأمة. ومع تراجع تلك النزعة تبلورت فكرة المواطنة باستقلالية وعناصر خاصة بها لتزيح باقي الانتماءات خلفها وتجعل الولاء للوطن/ الدولة بالدرجة الأولى.

يستخدم لفظ «المواطنة» للدلالة على انتماء الفرد لدولة محددة، فيحلّ هذا الانتماء محل الانتماءات البدائية والروابط التقليدية، سواء كان انتماءً على أساس الجنس أو العرق أو الدين أو المذهب أو القبيلة أو العشيرة...، فصفة «المواطَنة» التي تحققها «الجنسية»، الموروثة أو المكتسبة، تنتج رابطة حقوقية/ قانونية وسياسية بين الفرد/ المواطن والدولة التي ينتمي إليها، دون أن تلغي بالضرورة علاقته الشعورية أو روابطه الاجتماعية مع الإثنية أو الأمة أو الجماعة الدينية أو سواها من الانتماءات ما قبل الوطنية/ المواطنية.

ثمة تلازم بين المواطنة وحقوق الإنسان، فقد ولدتا معاً، وتنتميان إلى تاريخ واحد هو تاريخ الحداثة. وقد كان من نتائج الحداثة، بما هي جملة عمليات أو سيرورات تاريخية، اجتماعية واقتصادية وثقافية، أنْ جعلت وتجعل من عدة جماعات إثنية ودينية ومذهبية متفرقة ومتحاجزة مجتمعاً مدنياً حديثاً متدامجاً وموحداً، يضمّ مواطنين مستقلّين ومتساوين، تربط

فيما بينهم، وبينهم وبين الدولة المعنيّة علاقات المواطنة. وكما تنظر شرعة حقوق الإنسان إلى كل شخص بصفته الفردية كإنسان مستقل، فإنّ المواطنة تعبير عن تمثيل الفرد لنفسه سياسياً واجتماعياً في الدولة بوصفه مواطناً دون أية محددات مسبقة.

يمكن إجمال حقوق المواطن في مجالات أربعة: السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية، والثقافية. ومما لا شك فيه أن الحقوق السياسية هي الأهم، وتتجلى بشكل أساسي في «المشاركة السياسية» لما لها من تأثير مباشر على ضمان التمتع بباقي الحقوق والعمل لتحقيقها. والمشاركة السياسية، هي بالتعريف: ممارسة الفرد للأنشطة السياسية المختلفة المؤثرة في عملية صناعة القرارات واتخاذها. من خلال التعبير عن رأيه في قضية عامة، الترشح والتصويت في الانتخابات، العمل ضمن مؤسسات المجتمع المدني، تشكيل الأحزاب السياسية أو الانتماء لها، وإمكانية تقلّد مختلف المناصب التنفيذية أو التشريعية أو غيرها.

والدولة الحديثة، دولة المواطَنة المتساوية وسيادة القانون، لا تتعامل مع الناس كجماعات أو مذاهب أو عشائر، بل كأفراد ومواطنين. وجوهر العلمانية عندما ظهرت في أوروبا بوصفها تأكيداً لفكرة تحييد الدين عن الدولة، أو تحييد دور الدولة الديني، بمعنى ألا يكون للدولة دور ديني وألا تدعم السلطة السياسية جماعة دينية على حساب أخرى، هو ما يُعَبّر عنه اليوم بـ «الحيادية الدينية للدولة»، وهذا ما يضمن تعاملها مع مواطنيها بالتساوي وكأفراد متساوين ومن دون النظر إلى أصولهم الدينية[67].

لا تنفصل فكرة المواطنة عن مبدأ حكم القانون. والمقصود بالتحديد قانون وضعي، سنّته هيئة تشريعية منتخبة، هي بدورها خاضعة لحكمه، وليس قانوناً منزلاً أو مُوحَى به، وهو بهذا مختلف جذرياً عن «النصوص

67- برهان غليون، **الاختيار الديمقراطي في سوريا**، إعداد وحوار لؤي حسين، بترا والفرات، الطبعة الأولى، كانون الثاني 2003، ص127.

المقدّسة»، وما يتراكم عليها من «فقه» وشروحات وتفاسير، وكذا عن «فتاوى» رجال الدين واللاهوت. ويأتي هذا القانون الوضعي العام الذي يصنعه العقل البشري ليحلّ محلّ «القانون الديني» الذي أنتجه «العقل الإلهي» الخاص بكل طائفة دينية.

وإنّ قانوناً وضعياً كهذا يتعذّر وجوده بغير فصل الدين عن الدولة، وعن إدارة شؤون البشر، أي (العلمانية) في أحد وجوهها، مع التأكيد على حيادية القانون عينه إزاء القناعات والانتماءات والعقائد الدينية وغير الدينية للأفراد والجماعات. والعلمانية، بهذا المعنى، هي جزء من الرؤية الديمقراطية المواطنية بقدر ما هي شرط للمساواة بين الأفراد أمام القانون وفي المجتمع[68].

في هذا الإطار ننقل عن الراحل **فرج فودة**، الذي قضى غيلةً على يد الإسلاميين، بسبب مواقفه الداعية إلى العلمانية والمواطنة في مصر، إذ يتحدث **فودة** عن ارتباط العلمانية والمواطنة بقوله[69]:

«أولاً: حق المواطنة هو الأساس في الانتماء، بمعنى أننا جميعاً ننتمي إلى مصر بصفتنا مصريين، مسلمين كنّا أم أقباطاً.

ثانياً: أن الأساس في الحكم للدستور، الذي يساوي بين جميع المواطنين، ويكفل حرية العقيدة دون محاذير أو قيود.

ثالثاً: أن المصلحة العامة والخاصة هي أساس التشريع.

رابعاً: أن نظام الحكم مدني، يستمد شرعيته من الدستور (بالمفهوم السابق) ويسعى لتحقيق العدل من خلال تطبيق القانون (بالمعنى السابق) ويلتزم بميثاق حقوق الإنسان (بمضمونه الحضاري العام)».

غياب هذه الأسس سيعيق إمكانية تحقّق مبدأ المواطنة، فكلما كان في التشريعات الدستورية والقانونية إقرار بنتائج قانونية وسياسية تترتب على

68- المصدر نفسه.

69- فرج فودة، **حوار حول العلمانية**، دون تاريخ أو مكان النشر، ص26.

انتماءات الأفراد الدينية، تضاءل احتمال تحقيق المساواة في المعاملة بين المواطنين المنتمين إلى أديان ومذاهب مختلفة، وهذا ما يظهر جلياً حين يكون لأحكام الأديان والمذاهب دور في القوانين وتنظيم شؤون البشر الدنيوية، وتالياً التعامل مع الأفراد بصفة «عضويتهم» في الجماعة الدينية، وليس كمواطنين متساوين في دولة حديثة لجميع مواطنيها.

وفي حالة التطرف، تعتبر السلطات الدينية الدولة وسيلة مقدّسة لتحقيق رسالة الدين على الأرض، قد يضطلع السياسيون بسهولة بحملة يجبر فيها أتباع الديانات الأخرى على التعاون ويتعرضون للاضطهاد ومصادرة حرية التعبير[70].

من المؤكد أنّ الحديث عن قانون وضعي هو أمر لا يتناسب البتة مع الأديان التي «تنظّم» شؤون أتباعها (الإسلام نموذجاً)، خاصة وأنّ تلك الأديان تقوم على أساس ما تعتقد أنه «حقائق منزلة» لا جدال فيها، ومن ضمنها علاقة الدين بالسياسة والشؤون العامة.

المجتمع الحداثي والمجتمع الديني

إنّ مجتمع المواطَنة وحقوق الإنسان، هو أحد ثمرات الحداثة وشرط دخولها في آن، وهو ما يمكن تسميته «المجتمع الحداثي»، في مقابل المجتمع ما قبل الحداثي. وعليه جاز التمييز بين مجتمع المواطنة الحداثي، القائم على رؤية مساواتية (علمانية) تجاه الأفراد/ المواطنين، وبين «المجتمع الديني» التدرّجي الهرمي.

يتحدث الفيلسوف الأميركي **جون رولز** عن الفارق بين «المجتمعات ما قبل الحداثية» و«المجتمعات الحديثة». وبحسب **رولز** «إذا كانت مجتمعات ما قبل الحداثية تتسم بحالة مزمنة من الصراع الديني والتدابر السياسي

70- ديفيد بيتهام وكيفن بويلي، **مدخل إلى الديموقراطية**، ترجمة أحمد رمو، وزارة الثقافة، دمشق، 1997، ص144-145.

العنيف بحكم عجزها عن تلمّس طرق الوفاق وتوليف المصالح المتضاربة، فإنّ المجتمعات الحديثة خلافاً لذلك، تتسم بقدرة فائقة على السيطرة على معضلة الانقسام الديني والسياسي استناداً إلى مبدأ حيادية الدولة، ثم باعتماد آليات وفاقية بين الأفراد والمجموعات بصورة عقلانية خارج حلقة المنازعات الدينية والمذهبية، أي استناداً إلى الخيار الحيادي العلماني»[71].

ويرى **تهامي العبدولي** أنّ الاختلاف الجوهري بين المجتمع الحداثي والمجتمع الديني يظهر جلياً في آلية تنظيم المجتمع وفي علة تنظيمه. يقول **العبدولي**[72]:

«بالنسبة إلى المجتمع الديني تتدخل المبادئ العُلوية ومنطق التكليف والجبر الإلهيين، ولا بدّ من العودة دائماً إلى مرجعية وسيطة تمثل سيادة عليا. ولا يمكن بأية حال رد المرجعية ونفيها أو تجاوزها كما لا يمكن تقويض تلك السيادة العليا. بخلاف ذلك في المجتمع الحداثي يتم الانتظام وفق قانون وضعي يراعي الحياة الشخصية والمصلحة الخاصة والعامة ويستهدف التحرر من الضغوط العُلوية، وكل مرجعية فيه، مهما كانت، تظل بشرية قابلة للتجاوز والنقد والطعن.

وفي المجتمع الديني ينتظم كل شيء على أساس الوحي، لأنه آلة التنظيم المثلى المرتبطة بغائية، والوحي يكيّف المجتمع ويتحكم فيه وفق علة أولى هي الاستخلاف. أما في المجتمع الحداثي فإن التنظيم عقلاني آلته العقل، فهو نظرياً يكيّف المجتمع بالعلم ويتجذر في الواقع ويشخّصه ويصلحه، ولا علة له غير استمرارية النوع في الوجود، وليس مع العقل خبر

71- أوردها رفيق عبد السلام (مصدر سابق)، ص11، نقلاً عن:
(John Rawls, *Political liberalism*, New York: Univercity of Colombia Press, 1993,243).

72- تهامي العبدولي، **أزمة المعرفة الدينية**، الأكاديمية الثقافية العربية الآسيوية ودار البلد، الطبعة الثانية، دمشق، 2005، ص43-44.

عن غائية حيث نهاية وثواب وعقاب، وإنما تجري الحياة ولا مستقرّ لها. ولا يحدث في سياق الحداثة جعل العالم مؤمناً، بل هناك عقلنة بما يؤدي إلى نزع سحره».

أمثلة من المجتمع الديني الإسلامي

المساواة بين المواطنين، مبدأ أساسي وركيزة لا تقوم قائمة للديمقراطية من دونه. وإنّ ما تعلنه بعض حركات الإسلام السياسي التي توصف بـ«المعتدلة» من مزاعم حول تبنّيها الخيار الديمقراطي واحترام حقوق الإنسان، تسقط مباشرة عند مقاربة هذا المبدأ (المساواة بين المواطنين) ومدى إمكانية الالتزام به، في ضوء عدد من المقولات الأساسية للفقه الإسلامي المستند على النصّ «المقدّس»، والذي لا شك أنّ الحركات والأحزاب والتيارات الإسلامية سمّيت كذلك لأنها تتبنّى هذا النصّ ومعظم ما تراكم عليه وتتفقّه فيه، وتهدف إلى تطبيق «الشريعة الإسلامية»[73].

ثمة مبحثان أساسيان للحديث عن مبدأ المساواة. الأول، هو المساواة بين جميع المواطنين على اختلاف انتماءاتهم من دينية أو غيرها. والثاني، مسألة المساواة بين المرأة والرجل.

واقع الحال أنّ المساواة بشقّيها لا مكان لها في التشريع الإسلامي، وهو ما ستبيّنه الأمثلة في السطور التالية عن وضعية كل من المرأة وغير المسلمين، في التشريع الإسلامي.

73- لا يدور الحديث هنا عن حركات «الإسلام الجهادي»، التي تعلن صراحة سعيها لإقامة «دولة الخلافة الإسلامية»، أي دولة دينية ثيوقراطية، عملاً بنظرية «الحاكمية الإلهية»، المستندة إلى الآية [وما الحكم إلا لله] كسبيل وحيد لتطبيق «شرع الله»، دون أي تلفيق نظري، أو ادّعاءات بتبنّي مقولات من الفكر السياسي الحديث عن الديمقراطية والمواطنة وحقوق الإنسان، بل إنّ الجماعات الجهادية تكفّر، أو على الأقل تشكّك بإسلام حركات الإسلام السياسي التي تزعم تبنّي تلك المقولات أو تقبل الانخراط في «اللعبة الديمقراطية».

يعلن النصّ القرآني صراحةً تفضيل الرجال على النساء: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ (سورة البقرة، الآية 228). ويأخذ هذا التمييز ضدّ المرأة تجسيده على أرض الواقع في مسائل الأحوال الشخصية، (أحكام الزواج والطلاق والميراث والوصاية)، حيث للرجل اليد العليا فيها جميعاً.

ومع التسليم جدلاً بأنّ الأحوال الشخصية تقع في المجال الخاص للأفراد، على نحو ما يحاجج به من يصرّ على إخضاعها لأحكام الدين، فإنّ في إدارة الشأن العام كذلك تمييزٌ صريح ضدّ المرأة، ووفقاً للنص القرآني أيضاً: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ (سورة النساء، الآية 34).

والقوامة تعني ولاية الأمر، فيكون المعنى: الرجال أولياء أمور النساء. وعليه لا يجوز أن تتبوأ المرأة منصباً فيه قوامة (=ولاية) على رجل. فيُمنع أن تتولى المرأة الحكم أو القضاء. تتساوى المرأة في هذا مع أهل الذمة (وهم «مواطنو» دولة الإسلام من غير المسلمين) لكنها تتفوق عليهم في جواز إبداء رأيها في اختيار الحاكم لدى بعض الفرق الإسلامية، ويستند من يجيزون ذلك إلى القول بأن الآية ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ لم تخصّ الرجال دون النساء وفقاً لبعض التفاسير. كما أن كتب السيرة تروي عن مشاركة أم سَلَمة، إحدى زوجات نبيّ الإسلام، في صلح الحديبية.

أما عن الموقف من غير المسلمين[74]، فتجمع الفرق الإسلامية كافة على أن وضعية المسلم في دولة الإسلام تختلف جذرياً عن غيره من حيث الحقوق والواجبات. وغير المسلمين من «أهل الكتاب» أي المسيحيين واليهود، الذين يقيمون في «دار الإسلام» ـ وهي التسمية التي تطلق على

74- تتضمّن هذه الفقرة تلخيصاً لما أجمعت عليه مختلف المصادر والمراجع التي اطلعتُ عليها من الكتب أو المواقع والمنتديات الإلكترونية الإسلامية، وما أكثرها. وتستند الأحكام في هذا الشأن إلى آيات من القرآن تتحدث عن عدم جواز تولية الكافر على المؤمن، ومن الثابت في الفقه الإسلامي أنّ الكافر هو «الساتر لدين الله بدين آخر» و«الدين عند الله الإسلام».

كل أرض يحكمها المسلمون ـ فهم يخضعون لنظامه ويطلق عليهم «أهل الذمة».

ولمّا كان المبدأ الأساسي «لا ولاية لغير مسلم على مسلم» فإن مناصب الإمامة (الحكم) والوزارة والقضاء لا تجوز لغير المسلمين وإن جازت بعض الوظائف الثانوية لهم. فالإسلام ميّز بوضوح بين حقوق المسلم وحقوق غير المسلم في شؤون إدارة الدولة. ويبرر بعض الفقهاء هذا المنحى التمييزي «بضرورة المحافظة على وحدة الأمة الإسلامية وعلى منعة وقوة هذه الأمة».

جدير بالذكر سكوت الفقه الإسلامي عن أي حقّ لمن يؤمنون بديانات غير الديانات التوحيدية، (عدا اللادينيين من ملحدين أو لا أدريين أو سواهم) في «دولة الإسلام»، فهم غير معترف بوجودهم أصلاً. بل إنهم ليسوا سوى «مرتدّين» أو «مشركين»، ما يعني وجوب دعوتهم إلى الإسلام و«استتابتهم» فإن رفضوا فلا مناص من قتلهم.

من المنطقي أن تتفاوت الحركات والأحزاب الإسلامية في مدى تمسّكها، المعلن أو المضمر، بالتطبيق الحرفي لما تقدّم، أو أنها ستعمل على تطبيقه بحذافيره حال وصولها إلى الحكم، غير أنّ «ما لا يُدرك كلّه لا يُترك جلّه». بالتالي فإنّ جزءاً غير يسير من تلك «الأحكام»، وغيرها ممّا يضيق المقام عن ذكره، هي أمور ثابتة تقع في صلب العقيدة، وهي غير قابلة للنقاش، ولا تخلو منها برامج الإسلاميين النظرية، كما لن تهملها بالكامل سياساتهم العملية، وهي برمّتها بعيدة كل البعد عن الحداثة، وعن قيم المواطنة وحقوق الإنسان. علاوةً على ذلك تتنافى تعاليم الإسلام كلّياً مع أبسط مبادئ حقوق الإنسان كحرية الاعتقاد، وهو ما لا إمكانية لتحقّقه في غير النظم العلمانية، التي لا شأن لها بالمرء سواء كان ملحداً أم متديّناً أياً يكن دينه.

لا مواطَنة بمعزل عن العلمانية

تقتضي قاعدة «المواطنة الدستورية» أن لا استثناء بين المواطنين على أساس قومية أو دين، أو طائفة أو مذهب، ولا حتى على أساس الحزب أو العائلة أو القبيلة. فالجميع سواسية أمام القانون والدستور. هذه دولة المواطَنة التي تلتزم الحياد تجاه انتماءات المواطنين وهوياتهم أو محدداتهم ما قبل الوطنية/ المواطنية. وإنّ المساواة كأحد مبادئ حقوق الإنسان هي أساس دولة المواطنة، التي لن ينسجم قانونها مع هذا المبدأ، وتالياً مع مبدأ المواطَنة، إلا عندما يكون الوضع السياسي للأشخاص مستقلاً عن تبعيتهم الدينية.

وفي دولة تُميّز ضدّ النساء وضدّ غير المنتمين إلى دين بعينه، فتمنع عنهم المساواة في الفرص حين تحظر عليهم تقلّد المناصب العامة، وتحجب عنهم حرياتهم، لا مجال للديمقراطية. هكذا، يتعذّر تحقيق مبدأ المواطنة في ظلّ تحكيم «الشريعة الإسلامية»، ويغدو الحديث عن الديمقراطية وحقوق الإنسان ودولة المواطنة، هو حديث غير ذي موضوع ما لم يقترن بتبنّي العلمانية صراحةً ودون تردّد أو تحفّظ. وليبقَ الدين (أيّ دين) آمناً سالماً حيث مكانه الحقيقي، في صدور المؤمنين وفي المعابد والكنائس والمساجد، ينظّم علائق الإنسان الروحية مع الغيب، ولا شأن له في غير ذلك.

ولمّا كانت المعاني التي تتضمّنها فكرة المواطَنة، وما تقتضيه من مساواة بين الأفراد أمام القانون، وفي حيادية الدولة حيال عقائدهم الخاصة، تحيل إلى القول بأنّ العلمانية هي حجر الزاوية لبناء علاقات المواطَنة وبناء المجتمع الحديث، إذ تحوِّل العلمانية المجتمع المنقسم دينياً طائفياً وإثنياً إلى مجتمع يوحّده رابط المواطَنة الذي يعلو على الهويات الجزئية، ويفتح الطريق إلى الديمقراطية.

فالمواطنة، تجسيد واقعي للعلمانية، بما تعنيه (المواطنة) من تساوٍ

فيما بين جميع مواطني الدولة، أياً تكن معتقداتهم وانتماءاتهم، وكأساس لهوية الفرد الوطنية وما يتبعها من علاقات مدنية وسياسية وواجبات أخلاقية والتزامات قانونية، وجميعها علمانية (= لا دينية). «يمكن تأمين البيئة الأكثر فعالية بالنسبة للتسامح والقبول بتعددية الدين أو المعتقد عندما لا نخص ديناً أو عقيدة بموقع مميز داخل الدولة»[75].

ليست هذه مجرّد مقولات نظرية معلّقة في فضاء الفكر، وإنما تتعيّن على أرض الواقع وتنتظم جميعاً في إطار الدولة الحديثة، دولة المواطنة العصرية: الدولة العلمانية.

75- ديفيد بيتهام وكيفن بويلي (مصدر سابق)، ص145.

الدولة العلمانية

يأتي عنوان «الدولة العلمانية» في هذا السياق على سبيل المجاز وبغرض المزيد من بسط مفهوم العلمانية، والتأكيد على ما مرّ بيانه فيما سبق، من اقتران الحداثة والمجتمع الحديث والمواطنة وسيادة القانون، وتالياً الدولة الحديثة، بالعلمانية.

إنّ الدولة، بما تنطوي عليه من خصائص العمومية، أي دولة عموم مواطنيها دون استثناء، لا دولة فئة بعينها منهم، والمساواة في تعاملها مع المواطنين، بصرف النظر عن معتقداتهم أو انتماءاتهم، وحياديتها تجاه عقائد الأفراد والجماعات؛ كل ذلك يجعل من العلمانية أسّاً لا تقوم الدولة الحديثة من دونه، لا مجرّد صفةٍ تُوصف بها لتمييزها عن «دولة» أخرى لا علمانية.

وبالنظر إلى الدولة الحديثة بوصفها مجالاً عاماً، ودولةً لجميع مواطنيها بالتساوي، لا يستقيم أن تقوم على أساس خاصّ، كالدين، بل على العكس من ذلك، تتأسس على المبدأ العلماني المتمثّل في حياد الدولة الإيجابي تجاه أديان سائر مواطنيها ومذاهبهم وعقائدهم.

في هذا السياق ننقل عن **جاد الكريم الجباعي** قوله: «شعار الدولة المدنية والدولة الدينية متناقض في ذاته. التناقض الذي نشير إليه هو تناقض بين الموصوف، أي الدولة، وبين الصفة، دينية أو مدنية؛ إذ الدولة مجال عام، والدين، الإسلامي أو المسيحي أو اليهودي وما شئت، مجال خاص لجماعة بعينها. العام هو ما يحدد الخاص، لا العكس. كل وصف هو تحديد وتعيين؛ الدين لا يحدد الدولة أو يعيّنها، لأنه ليس من صفاتها ولا من

طبيعتها. هذا من جانب ومن الجانب الآخر ينتمي مفهوم الدولة إلى دائرة الموضوعية، في حين ينتمي الدين إلى دائرة الذاتية»[76].

وقد يجادل أحدهم بالقول: «ماذا عن دولة لا تضمّ سوى ديانة واحدة»، والجواب أنّ حياد الدولة مطلوب حتى في بلد ينتمي سكانه إلى ديانة واحدة، إذ «عندما تسعى الدولة إلى فرض مبادئ ديانة الأكثرية على غير المؤمنين فسوف تنتهي حتماً إلى إلغاء حريات المخالفين في التعبير والاجتماع، التي هي من المبادئ الأساسية في الديمقراطية، بمن فيهم أولئك الذين هم من دين الأكثرية ذاتها»[77].

ثمّة أصول ومقاربات متمايزة تماماً بين الطريقين المفضيين أحدهما إلى الدولة وشؤونها، والآخر إلى الدين وما يبتغيه، تؤدي طريق العلمنة إلى الدولة، ولا يقود الدين سوى إلى الدين. فالدولة الحديثة تُبنى بنقل التشريع وإدارة المجتمعات من السماء إلى الأرض، وباعتماد الشعب مصدراً للسلطة والشرعية والتشريع، وجميعها (أي الإدارة والسلطة والتشريع) أعمال ذات طبيعة قانونية وسياسية، وليست أيديولوجية.

وكذا الحال حين تفقد الدولة عموميتها وتتطابق، أو تكاد، مع سلطة فئة اجتماعية ما، أو حزب سياسي بعينه، حينئذ تكفّ عن كونها دولة جميع مواطنيها، وتغدو غريبةً عنهم، وربما معادية لهم. فلا مجال في الدولة (الحديثة/ العلمانية) لتفضيل أي مواطن أو للتمييز ضدّه، بسبب عقيدته الدينية أو حتى الدنيوية. إنها دولة تقوم على الالتزام التام بحقوق الإنسان وحرية الاعتقاد، لذا فهي تبقى محايدة دينياً ودنيوياً. هذا ما يخلق إمكانية وضمانة لإشراك المواطنين والمواطنات كافة في النظام السياسي، على تنوّع توجهاتهم وتوجهاتهنّ الدينية أو الدنيوية واختلافها.

وما دامت الدولة تقوم على الحياد العقائدي، دينياً ودنيوياً، لا يجدر

76- جاد الكريم الجباعي (مصدر سابق).

77- ديفيد بيتهام وكيفن بويلي (مصدر سابق)، ص145.

بها أن تتخذ أية أيديولوجية بصفتها «هوية أيديولوجية للدولة». فالدولة في النظام العلماني تبقى قطاعاً حيادياً مستقلاً فكرياً وسياسياً عن الحزب الموجود في السلطة، فتبقى دولةَ كلّ المجتمع، لا أداةً بيد حزب السلطة، بما يرتّبه ذلك من نتائج خطيرة ومدمرة، إذ ستسوّغ الدولة لنفسها، باسم أيديولوجيا الحزب الممسك بالسلطة، أن تتدخّل في حياة المواطنين وخياراتهم الفردية.

تطبيقات ونماذج علمانية متنوعة[78]

ـ فرنسا:

نصّ الدستور الفرنسي في عام 1946، كما في عام 1958 أنّ فرنسا «جمهورية علمانية». وإنّ هذا الاستخدام المتعمّد للفظ العلمانية في نص دستوريّ صريح، الرامي إلى الجزم بعلمانية الدولة في فرنسا، يعكس بشكل ملحوظ الظروف التاريخية للتجربة الفرنسية، منذ ثورة 1789 وما بعدها، ذاك أنّ الصراع كان على أشدّه بين الجمهوريين بما يحملونه من قيم الحداثة وحقوق الإنسان، وبين الكنيسة الكاثوليكية القوية، المتحالفة مع الملكية، وارتباط سلطة الدين/ الكنيسة بالملكية وطبقة «النبلاء» التي أسقطتها الثورة.

وقد بُنيت الجمهورية الفرنسية على العلاقة بين المواطن والدولة. فالدولة وفق النموذج الفرنسي تشغل المجال العام بالكامل، ويرتبط بها المواطنون بوصفهم أعضاء فيها؛ ما يعني دوراً تدخلياً، إلى حدّ ما، في كل ما قد يُنازعها (أي الدولة) على المجال العام، لا سيما الدين بوجه عام، والكنيسة الكاثوليكية خاصّةً على ما شهدته التجربة التاريخية الفرنسية.

78- إن التطبيقات العملية في الدول الحديثة (= العلمانية) متعددة ومتنوعة في عالم اليوم ويضيق المجال عن حصرها. غاية الأمثلة الواردة الإشارة إلى إمكانية العلمانية على تنوع ظروف البلدان المعنية وثقافاتها.

وقد عملت «اللائكية» (= العلمانية) الفرنسية على إخلاء المجال العام من سيطرة الدين، غير أنها سعت إلى ملئه بالقيم الثقافية الدهرية (الزمنية)، وهي في ذلك تستخدم المدرسة بوجه الخصوص والمؤسسات التعليمية على وجه العموم كأهم أذرعها في إشاعة ما تبشر به من تصورات علمانية. وقد حرصت إصلاحات التعليم «اللائكية» أواخر القرن التاسع عشر على إحلال ما أسمته بالتكوين الأخلاقي المدني وبناء نظام مدرسة من دون إله، محلّ التكوين الديني[79].

ـ الولايات المتحدة:

رغم ارتباط العلمانية، لا سيما ما يتعلّق منها بالفصل بين المجالين الديني والسياسي، بتاريخ الثورة الفرنسية، غير أنّ الولايات المتحدة الأميركية كانت سبّاقةً في هذا. ففي سنة 1776 صدر «**إعلان فيرجينيا لحقوق الإنسان** Virginia Bill of Rights»، ويعدّ هذا الإعلان أول وثيقة نصّت على حقوق الإنسان والحريات الفردية.

ومما جاء في إعلان فيرجينيا: «الدين أو العبادة المتوجبان تجاه الخالق، وطريقة القيام بالتزاماتهما، لا يجوز أن توجه إلا عن طريق العقل والاقتناع، وليس بالقوة أو العنف على الإطلاق، وبناء عليه فكل إنسان يجب أن يتمتع بحرية الضمير التامة، والحرية نفسها يجب أن تمتد أيضاً لتشمل أسلوب العبادة الذي يمليه عليه ضميره».

وقد نصت المادة الأولى من الإعلان أنّ «البشر جميعاً متساوون وأحرار وغير تابعين ويتمتعون بالحقوق الذاتية والفطرية. ولا يمكن حرمان الأجيال القادمة من هذه الحقوق عبر أي من الاتفاقيات والقرارات سواء بالحرمان من التمتع بالحياة والحريات أو الحرمان من حيازة الملكية والتمتع بالسعادة والأمن».

79- رفيق عبد السلام (مصدر سابق)، ص228، 229.

وفي سنة 1787 أُقِرّ الدستور الأمريكي، وقد جرى استبعاد أي معيار ديني أو تمييز على أساس الدين في ما يتعلق بالوظائف العامة؛ إذ جاء فيه: «لن يُطلب أبداً أي تصريح ديني خاص كشرط أهلية لشغل الوظائف أو المناصب العامة في ظل سيادة الولايات المتحدة».

كما نصّ الدستور الأمريكي على الفصل بين الكنائس والدولة الاتحادية، عملاً بـ «نظرية الجدار» التي وضعها الرئيس الأمريكي **توماس جيفيرسون**، ودعا فيها إلى إقامة جدار مُفترض يفصل بين الكنيسة والدولة. وأكد الدستور على الحرية الدينية المطلقة، وعدم وجود أي دين رسمي.

بصورة عامة، فإنّ النموذج الأميركي للعلمانية، مقارنة بالعلمانية الفرنسية، يتّصف بالمرونة تجاه الدور الذي يلعبه الدين في المجتمع المدني، مع التأكيد على الفصل الوارد أعلاه ما بين الدين والحكومة واستبعاد أي صفة دينية كشرط لاستحقاق الوظائف العامة. ذلك أنّ المجتمع المدني مجال للأفراد لا تتدخّل الدولة فيه، وإنّ الفرد الأميركي هو عضو في المجتمع المدني، في حين أنه في فرنسا عضو في الدولة.

ـ تركيا:

العلمانية في تركيا تُحاكي النموذج الفرنسي على ما يُوصف به من تشدّد، ولعلّها تزيد عليه، إذ تكاد العلمانية أن تتحوّل إلى «عقيدة للدولة». وقد جاء هذا في سياق الظروف التاريخية لنشأة الدولة التركية المعاصرة، نتيجة تصفية **كمال أتاتورك** للإرث العثماني، وسعيه لبناء تركيا على أسس أوروبية حديثة تقطع مع الإرث الإسلامي للسلطنة العثمانية و«دولة الخلافة». وقد طالت القطيعة حتى أموراً مظهرية، كمنع ارتداء «الطربوش» مثلاً.

وقد اختلف الإصلاحيون المسلمون من رجالات النهضة العرب

في موقفهم من **أتاتورك** ومشروع العلمنة. ففي وقت وصف **رشيد رضا** العلمانيين الأتراك بصفات مرذولة كـ«المتفرنجة» و«الملاحدة»، وصف **عبدُ الحميد بن باديس** أتاتورك، بمناسبة وفاته، بأنه «أعظم رجل عرفته البشرية في التاريخ الحديث».

في النهاية لم تمنع العلمانية في تركيا وصولَ **حزب «العدالة والتنمية»** ذي التوجّهات الإسلامية، إلى السلطة، في انتخابات ديمقراطية، ولا أدّت أفكار الحزب الإسلامية إلى إلغاء الطابع العلماني للدولة.

ـ الهند:

تُعدّ الهند نموذجاً فريداً في تجربتها الديمقراطية والعلمانية (ولا فرق)، خصوصاً للبلدان ذات التنوّع الديني. إذ يوجد في هذا البلد تنوع كبير في المعتقدات والممارسات الدينية، وفي اللغات أيضاً، إذ تنتشر إلى جانب اللغة الهندية، الأكثر استخداماً، لا أقلّ من عشر لغات متداولة على نطاق واسع، يتكلّم كلّاً منها نحو ثلاثة عشر مليون مواطن. تضمّ الهند مجتمعات كبيرة تكاد تشمل كل الديانات في العالم، ومن ضمنها الهندوسية والبوذية والسيخ والمسيحية والإسلام.

وفي وقت تتناقض فيه «الشريعة الإسلامية» وحركات الإسلام السياسي مع القيم الديمقراطية/ العلمانية، فإنّ أحد أكبر المجتمعات الإسلامية في العالم يعيش التجربة الديمقراطية. فقد بلغ عدد «الأقلية المسلمة» في الهند حوالي 161 مليون نسمة، عام 2009، وهذا ثالث أكبر مجتمع إسلامي في العالم (بعد إندونيسيا والباكستان). مع ذلك لا تزيد نسبة المسلمين في الهند عن 15% من السكان، وهذا لم يمنع وصول المسلم، **زين الدين عابدين**، إلى رئاسة الهند. كما أنّ نسبة السيخ لا تجاوز 3% من سكان الهند، إلا أنّ ذلك لم يحُل دون تولّي سيخي منصب رئاسة الحكومة.

لقد اعترفت الدولة في الهند، منذ استقلالها عام 1947، بكل

المجتمعات الدينية واحترمتها. وبإمكان كل المجتمعات الدينية أن تفتح مدارس ومنظمات ومؤسسات خيرية وتحصل على الدعم المالي الحكومي. وحتى عندما ترأس **حزب بهارتيا جاناتا** الهندوسي الحكومة (ويوصف بأنه حزب متشدّد حيال باقي المكونات الهندية ومنها المسلمون)، لم تتوقف الحكومة عن دفع إعانات مالية كبيرة لمساعدة المواطنين المسلمين الراغبين بأداء فريضة الحج إلى مكة. كما أنّ في الهند خمس عطل للدين الهندوسي (وهو دين غالبية السكان)، في مقابل عشر عطل لأديان الأقليات، منها خمسة للإسلام، وهي أيام عطلة عامة إلزامية مدفوعة الأجر.

العلمانية في سورية

يعود «إنشاء» سورية بحدودها الحالية إلى فترة الحرب العالمية الأولى، حين توصّلت بريطانيا وفرنسا إلى اتفاق لتقاسم أراضي السلطنة العثمانية فيما بينهما، بموجب **اتفاقية (سايكس بيكو)** في نيسان 1916، وما تلا ذلك من انتداب فرنسا على سورية، التي كانت من نصيبها، وفقاً لنصّ الاتفاقية. فإنّ سورية الانتدابية، أي سورية التي تشكّلت في إطار حدود الانتداب الفرنسي، لم تكن «دولةً» قبل ذلك، بل ولايات عثمانية تشمل سوريا الطبيعية، والتي قسّمتها اتفاقية (سايكس بيكو)، ولاحقاً مؤتمر مجلس الحلفاء الأعلى المنعقد في سان ريمو بإيطاليا (1920)، إلى أربعة كيانات: سورية، لبنان، الأردن، فلسطين. وإنّ ما سيتناوله هذا الفصل هو الحديث عن بعض إرهاصات العلمانية وظروفها، منذ سورية «العثمانية» وصولاً إلى سورية الحالية.

من نظام الملل إلى التنظيمات

كانت المناطق التي شملها حكم السلطنة العثمانية، ومنها سورية، تضمّ مجتمعات مركّبة من ديانات وقوميات ومذاهب متعددة، ولم تحاول السلطنة عبر هيئاتها الحاكمة (الهيئات السلطانية والدينية) أن تفرض على هذه الجماعات مذهب أهل الدولة الذي هو المذهب الحنفي. ورغم عدم اعتراف الدولة العثمانية بالمذاهب الأخرى، نظراً لالتزامها بتقليد إقفال باب الاجتهاد، فإنها في الوقت عينه تركت لأشكال السلطات المحلية القائمة على الأعراف المحلية وعلى التقليد المذهبي أن تأخذ مجراها

من ضمن المؤسسات الأهلية وصراع العائلات والعصبيات التي تبرز في مناطقها[80].

وقد نظر العثمانيون إلى رعايا السلطنة من زاوية الانتماءات الدينية والمذهبية، وفقاً لما يُعرف بـ «نظام الملل»، القائم على الأساس الفقهي الإسلامي القديم الذي يقسم العالم إلى «دار الإسلام» و«دار الحرب». أما «دار الإسلام» فهي التي يحكمها إمام مسلم ويسود فيها الشرع الإسلامي. وقد انقسمت هذه أيضاً إلى «مسلمين» و«أهل ذمة». وقد اعتُبرت الجاليات الغربية التجارية المقيمة في «دار الإسلام» بقصد التجارة، في ضوء أحكام «نظام الملل»، مللاً «مستأمنة» من «أهل الذمة»[81].

في سنة 1839 بدأت محاولة لإجراء إصلاحات تنظيمية في السلطنة العثمانية، عُرفت بـ «التنظيمات»، وقد بدأت بإعلان «خط الكلخانة الشريف» الذي أصدره **السلطان عبد الحميد** عند تولّيه السلطة. لم يكن هذا الإعلان دستوراً، وإنما مجرّد وعد بإدخال إصلاحات معيّنة وتعهّد باحترام الحريات العامة والممتلكات والأشخاص بصرف النظر عن معتقداتهم الدينية وأصلهم القومي. كما نص الإعلان على المساواة التامة بين المواطنين أمام القانون دون تمييز بسبب الدين أو اللغة أو الجنس، مع منح الجميع حرية العبادة. وقد جاء ذلك في محاولة لتحديث السلطنة كطريق وحيد لإيقاف تدهورها وانهيارها.

تزامنت بداية «التنظيمات» مع ولادة العلاقات البورجوازية الكومبرادورية في أوساط المسيحيين المحليين، التي قادتهم إلى وعي أهمية العلاقات المدنية في تطور هذه العلاقات ونموها. فبدأت

80- وجيه كوثراني، **السلطة والمجتمع والعمل السياسي**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت 1988، ص67.

81- جمال باروت، **حركة التنوير العربية في القرن التاسع عشر**، وزارة الثقافة، دمشق، 1994، ص17. تجدر الإشارة إلى أنّ المقصود بـ «أهل الذمة» أتباع الديانتين اليهودية والمسيحية على نحو خاص، ذلك أنّ السلطة العثمانية لم تعترف بالمذاهب الإسلامية من غير «السنّة».

البورجوازية المسيحية تربط ما بين تطورها وشيوع مبادئ المجتمع المدني في العلاقات الاجتماعية على أساس المساواة المدنية لا «الملية». من هنا فسّرت البورجوازية المسيحية الحلبية مبادئ «خط الكلخانة الشريف» (1839) بوصفها مبادئ المجتمع المدني الذي لا «ذمة» فيه. وأخذ وعيها الاجتماعي الجديد يتحرر من الوعي الطائفي ويتجه لبلورة ملامح وعي وطني علماني[82].

كان **فرنسيس مرّاش** أحد المثقفين المتنوّرين الذين مثّلوا هذا التوجّه، وقد شخّص المشكلة بأنّ مسألة انتشار «التمدن» في «مملكة التوحّش والعبودية» هي مسألة تحوّله من «مجتمع فسيفسائي» إلى «مجتمع مدني». وقد رأى **مرّاش** أن حل هذه المسألة ممكن بواسطة تطبيق «شرائع التمدن وقوانينه». من هنا يدعو بلاده ويخصّ العرب فيها إلى «محبة وطنية منزهة عن أغراض الدين»، وهو ما يعني إحلال «حب الوطن» أو «الرابطة الوطنية» محلّ «حب الملة» أو «الرابطة الملية»[83].

وقفت طبقة رجال الدين في وجه هذه التوجّهات العلمانية، وشكّل الإكليروس في حلب أحد الدعامات القوية لـ «نظام الملل» القروسطي، وفهم من مبادئ «التنظيمات» تعزيز حقوقه الإكليروسية والطائفية في الحكم الذاتي الكامل للقوقعة الطائفية، لا حقوق الإنسان المتمدن. فأصدر **يوسف مطر** المطران الماروني في حلب عام 1858 تعليماته بأنّ «كل عهد أو وعد أو هدية أو خطبة أو بصفة خطبة وبنوع يشبه الخطبة التي تُعقد بين العلمانيين دون وجود كاهن قانوني من قبلنا فنحن بسلطتنا نبطل هذا الوعد أو العهد أو الخطبة، ونجعلها أن تكون باطلة متلاشية ولا قوة لمداعاة أو دعوى قطعاً كلياً»[84].

82- المصدر نفسه، ص21، 26.

83- المصدر نفسه، ص72.

84- المصدر نفسه، ص27، وقد وردت نقلاً عن فرديناند توتل، وثائق تاريخية عن حلب، المطبعة الكاثوليكية، دون تاريخ، ص89.

علاوةً على تطوّر العلاقات البرجوازية ودفعها نحو العلمنة، فإنّ الحوادث الطائفية التي شهدتها سورية ولبنان سنة 1860، سلّطت الضوء على ضرورة العلمنة، وفصل المجالين السياسي والديني أحدهما عن الآخر. وقد كتب **بطرس البستاني**، في صحيفته «نفير سورية»، تعليقاً على تلك الحوادث، يقول:

«وما دام قومنا لا يميّزون بين الأديان التي يجب أن تكون بين العبد وخالقه، والمدنيات التي هي بين الإنسان وابن وطنه أو بينه وبين حكومته، والتي عليها تبنى حالات الهيئة الاجتماعية والنسبة السياسية، ولا يضعون حدّاً فاصلاً بين هذين المبدأين الممتازين طبعاً وديانة، لا يؤمل نجاحهم في أحدهما ولا فيهما جميعاً كما لا يخفى.. ومن هنا وجوب وضع حاجز بين الرياسة، أي السلطة الروحية، والسياسة، أي السلطة المدنية. وذلك لأن الرئاسة تتعلق ذاتاً وطبعاً بأمور داخلية ثابتة لا تتغير بتغيّر الأزمان والأحوال، بخلاف السياسة فإنها تتعلق بأمور خارجية غير ثابتة وقابلة للتغيّر والإصلاح بحسب المكان والزمان والأحوال. ولذلك كان المزج بين هاتين السلطتين الممتازتين طبعاً، والمتضادتين في متعلقاتهما وموضوعهما، من شأنه أن يوقع خلافاً بيننا وضرراً واضحاً في الأحكام والأديان حتى لا نبالغ إذا قلنا إنه يستحيل معه وجود التمدن وحياته ونموه»[85].

على أنّ الدعوة إلى العلمانية لم تقتصر على عدد من مثقفي «نصارى المشرق العربي»، على نحو ما يقرّر **حسن حنفي**، بل تعدّتهم إلى نظرائهم من المثقفين والتنويريين المسلمين، وفي مقدّمهم تمثيلاً لا حصراً **عبد الرحمن الكواكبي**، كما سبقت الإشارة إليه، في دعوته إلى التفريق ما بين السلطات السياسية والدينية والتعليم ولا يجوز الجمع منعاً لاستفحال السلطة». وكذلك قوله: «دعونا ندير حياتنا الدنيا ونجعل الأديان تحكم في الآخرة فقط».

85- نقلاً عن محمد عابد الجابري، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة** (مصدر سابق)، ص92-93.

مع نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين بدأت تنتشر أفكار «العروبة» و«القومية العربية» في الولايات العربية التابعة للسلطنة العثمانية، لتحلّ محلّ «الوطنية العثمانية»، في أجواء محاولات النهضة التي قادها إصلاحيون وتنويريون عرب. وقد دفع ذلك بالسلطان **عبد الحميد** إلى دعم فكرة «الجامعة الإسلامية» التي قال بها **جمال الدين الأفغاني**، وذلك لتدعيم سلطته في أوساط رعايا السلطنة من غير الأتراك على قاعدة الإسلام. وقد ربط بعض المثقفين العروبيين، بادئ الأمر، فكرة العروبة بالإسلام أيضاً وبضرورة أن يشارك العرب في السلطة العثمانية، بالنظر لدورهم الرئيسي في تاريخ الإسلام.

غير أنّ التيار الحداثي في النهضة قام بتجديد الهوية من خلال إعادة تأسيسها على الارتباط بالبشر عوضاً عن الارتباط بالدين، الأمر الذي أدى إلى بلورة الهوية القومية. وقد بدأ التفكير القومي العربي يتخذ مفهوماً علمانياً لأول مرة على يد المفكر المسلم **ساطع الحصري** (1880-1968). ولم يعد الدين عنصراً جوهرياً حاسماً في القومية. ولاحت إمكانية تأسيس «أمة» عربية جديدة غير مرتبطة ضرورة بمفهوم «دار الإسلام»، وإذا كان **لطفي السيد** دعا إلى وطنية مصرية علمانية، فإن عمله هذا ـ أي ربط العلمانية بالشخصية المصرية منذ العهد الفرعوني ـ لم يأت في خطورة ما هدف إليه **ساطع الحصري** الذي كان مغزى فكرته يتركّز في علمنة العروبة، مادة الإسلام (تاريخياً). إذ عندما تتعلمن العروبة لا بدّ أن يتعرض ذلك المزيج العضوي التاريخي للتحلل بافتراق عنصريه: «العصبة» العربية و«الدعوة» الدينية»[86].

فكان لروّاد الفكرة العربية دور بارز في إيجاد موطئ قدم للعلمانية في الفكر السياسي العربي، وهو ما ترك أثره لاحقاً على عدد من الأحزاب

86- محمد جابر الأنصاري، **تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي**، سلسلة عالم المعرفة 35، نوفمبر، 1980، ص18.

والحركات السياسية التي ظهرت في سورية على امتداد النصف الأول من القرن العشرين، سواء منها من تبنّى القومية العربية أو من ذهبوا إلى أطروحات مناهضة لها، كحال الحزب السوري القومي الاجتماعي مثلاً، والذي عالجت ثلاثة من مبادئه الإصلاحية الخمسة علاقة الدولة بالدين. ينصّ الأول على فصل الدين عن السياسة والدولة، ويمنع الثاني رجال الدين من التدخل في شؤون السياسة والقضاء القوميين، في حين يقضي الثالث بإزالة الحواجز بين مختلف الطوائف والمذاهب.

سورية الانتدابية والاستقلال

كان من نتائج «الثورة السورية الكبرى» التي عمّت معظم الأراضي السورية بين عامي 1925 و1927، أنها أجبرت سلطات الانتداب الفرنسي على تطوير مؤسسات سياسية محلية بدلاً من إدارة البلاد مباشرة بالطرق الاستعمارية التقليدية. في هذا الإطار كان لا بدّ من جمعية تأسيسية تضع دستوراً للبلاد.

في صيف 1928 وضعت اللجنة المنبثقة عن الجمعية التأسيسية في دمشق مسودة صيغة الدستور. سكرتير «الجمعية الوطنية السورية» في القاهرة وقتذاك، الدكتور **خالد الخطيب**، وهو مسلم سنّي من مدينة حماة، أبدى ملاحظاته عليها، وبخاصة المادة الثالثة منها التي تنصّ على أنّ «سورية جمهورية ودين رئيسها الإسلام». يقول:

«لعمري إنّ هذا التقييد في دين رئيسها لمن المستغربات. أليست الرئاسة بانتخاب أكثرية الأمة؟ إذن فلنفترض أن أكثرية الأمة رأت في يوم من الأيام أو ظرف من الظروف، أنّ الصفات المؤهلة لهذا المقام متوفّرة في سوري مسيحي أكثر من جميع المسلمين، وأرادت أن تنتخبه لرئاستها، أتمنعونها وهي صاحبة الشأن؟»[87].

إلى ذلك، فإنه ورغم ما قام به الفرنسيون حال دخولهم سورية من

87- **العلمانية في المشرق العربي** (مصدر سابق)، ص161.

تقسيم البلاد إلى عدة دويلات على أساس طائفي ومذهبي بغية تسهيل السيطرة عليها، بتجزئتها إلى دولة دمشق، دولة حلب، حكومة جبل الدروز، حكومة العلويين، غير أنّ السوريين رفضوا هذا التقسيمات الطائفية، وأصروا على وحدة الوطن السوري، واستقلّت سورية موحّدة.

بعد الاستقلال، وأثناء مداولات البرلمان السوري لوضع دستور عصري، وقعت مواجهات عديدة بين نواب يطالبون بالعلمانية نصّاً صريحاً في الدستور، وآخرين اعتبروا ذلك كفراً وزندقة، إلى أن توصّل البرلمان إلى صيغة دستورية ترضي معظم النواب، وأُعلن دستور عام 1950 الذي خلا من عبارة «الإسلام هو دين الدولة»، التي تتصدّر معظم الدساتير في البلدان العربية، لأنّ سورية هي وطن لعدة ديانات، غير أنّ البرلمان أبقى على بند يقضي بأن يكون رئيس الجمهورية مسلماً. ولم تعد بطاقات الهوية تذكر المذهب أو الدين. لا بدّ هنا من الإشارة إلى محدودية صلاحيات رئيس الجمهورية في نظام برلماني تكون السلطة الفعلية فيه بيد الحكومة المنبثقة عن نتائج الانتخابات البرلمانية.

«أعيان الشام وإعاقة العلمانية في سورية»[88]

يرى الباحث **صقر أبو فخر** أنّ أعيان الشام، ويقصد وجهاء مدينة دمشق بشكل خاص، قد حالوا دون تطور سورية بعد الاستقلال إلى دولة ديمقراطية. ويعتقد **أبو فخر** أنّ تحالف ملّاك الأراضي والتجار ورجال الدين أدى إلى إعاقة العلمانية في سورية. وأنّ شبكة مصالح ذلك التحالف منعت مفاهيم الديمقراطية والعلمانية والحداثة من اختراق أسوار المدن التقليدية كدمشق، في ما يسمّيه «استعصاء الحداثة».

ووفقاً للباحث **أبو فخر**، فإنّ هؤلاء ينحدرون من النخبة التي برزت غداة صدور قانون الأراضي العثماني في سنة 1858. تلك النخبة التي درس

88- صقر أبو فخر، **أعيان الشام وإعاقة العلمانية في سورية**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ودار الفارس، الطبعة الأولى 2013. وهذه الفقرة إشارة سريعة لبعض أفكار الكتاب.

أبناؤها في استانبول وأوروبا، وعملوا في الوظائف العامة، غير أنهم لم يتسلّموا أي مناصب مهمة في عهدي **الملك فيصل** والانتداب، إلا القلة التي تعاونت مع الانتداب الفرنسي بالتحديد. كان الاتجاه العام لهذه النخبة هو السعي لتحقيق استقلال سورية، وبالفعل نجح ممثلو هذه الفئة في الوصول إلى السلطة في سنوات الاستقلال الأولى، وأقاموا نظاماً برلمانياً يتيح هامشاً من الحريات على قاعدة حلف العائلات الكبرى في دمشق وحلب وحمص وحماة، وتركوا للمناطق الطرفية بعض المواقع الهامشية في الدولة الجديدة.

ويؤكد **أبو فخر** أنّ رؤساء الجمهورية ورؤساء الحكومات والوزراء والنواب الذين تعاقبوا على سورية منذ زوال الحكم العثماني إلى ما بعد الاستقلال، كانوا يأتون في أغلبيتهم، من نحو خمسين عائلة موزعة بين مُلّاك الأرض ورجال الدين والتجار وبعض الصناعيين، كعائلات الأتاسي في حمص، وحوراني والكيلاني والبرازي والعظم في حماه، والقدسي والكيخيا والجابري في حلب، والسيد وشلاش والشعلان في دير الزور، والقوتلي والعسلي والحفار والدواليبي ومردم بك والعظمة والعابد والغزي في دمشق.

دستور 1973 ودستور 2012[89]

وفي كتاب «*تاريخ سورية المعاصر*» يروي **كمال ديب** ظروف إعلان دستور عام 1973، ورفض الرئيس **حافظ الأسد** لتضمين الدستور مادة تنصّ على دين الدولة، مع قبوله بتحديد ديانة الرئيس.

يقول **ديب**: «بعد مطلع عام 1973 نُشر الدستور السوري الجديد في 156 مادة دون تحديد ديانة رئيس الجمهورية ودون إشارة إلى الإسلام. ولئن

89- لا بدّ عند الحديث عن العلمانية في سورية من الوقوف عند دستور عام 1973 نظراً لكونه، نظرياً على الأقلّ، الناظم للحياة العامة السورية لنحو أربعة عقود انتهت بإقرار دستور جديد في عام 2012، وإنّ في كلا الدستورين موادّ وأحكاماً تنفي ما يُروّج له البعض عن علمانيّة مزعومة في سورية.

أكدت الدساتير منذ الثلاثينيات أنّ رئيس الجمهورية يجب أن يكون مسلماً، اشتعل الشارع السوري بالتظاهرات والاستنكار، وعدّل مجلس الشعب المادة محدداً ديانة رئيس الجمهورية كما في السابق. وطالب بعض المعارضين باسم الدين بجعل الإسلام دين الدولة أسوة بالدول العربية. ولئن لم يكن هذا جزءاً من دساتير سورية السابقة، تجاهل **الأسد** هذا الطلب»[90].

على ذلك تضمّن الدستور في عدد من موادّه نصوصاً وأحكاماً تتناقض فيما بينها، وتدحض بشكل قاطع مزاعم القائلين بأنّ نظام الحكم في سورية «علماني». فقد نصّت الفقرة الأولى من مادّته الثالثة على أنّ دين رئيس الجمهورية الإسلام، وهو ما يتعارض مع نصّ المادة الخامسة والعشرين، لا سيما فقرتها الثالثة: «المواطنون متساوون أمام القانون في الحقوق والواجبات»، والرابعة: «تكفل الدولة مبدأ تكافؤ الفرص بين المواطنين». إذ لا يجيز الدستور لغير المسلم تولّي منصب رئاسة الجمهورية، في بلد يحوي مختلف الطوائف المسيحية. وقد أعطت المادة الثالثة عينها مكانة تفضيلية للفقه الإسلامي بأن عدّته مصدراً رئيسياً للتشريع. في حين أن المفترض في العلمانية في أبسط صورها أن تفصل ما بين الدين والدولة.

كما أنّ المادة الثامنة منه نصّت على حصر قيادة البلاد بحزب البعث، وجاء فيها: «حزب البعث العربي الاشتراكي هو الحزب القائد في المجتمع والدولة ويقود جبهة وطنية تقدمية تعمل على توحيد طاقات جماهير الشعب ووضعها في خدمة أهداف الأمة العربية». وهذا يتناقض مع، بل يلغي، عموميّة الدولة بتخصيصها لحزب بعينه، وتالياً جعل أيديولوجيا هذا الحزب أيديولوجيا للدولة، وهذان أمران لا مجال معهما للحديث عن دولة حديثة/ علمانية. إذ لا يجوز لدولة حديثة أن تشترط انتماءً دينياً معيّناً كشرط لشغل منصب عام، مهما علا شأنه أو قلّت أهميته، وأياً كانت «النسب المئوية» لتوزّع رعاياها على الديانات والمذاهب. إنهم مواطنون متساوون،

90- كمال ديب، **تاريخ سورية المعاصر**، دار النهار، بيروت، الطبعة الأولى، 2011، ص410.

بهذا يُعرّفون وليس بانتماءاتهم ما قبل الوطنية/ المواطنية. كذلك الحال مع احتكار حزب ما أو أيديولوجيا ما لـ«قيادة الدولة والمجتمع»، أياً كان هذا الحزب وتوجّهاته وأفكاره.

أما «الدستور الجديد» الذي جاء إقراره في إطار «الإصلاحات السياسية» التي سعت السلطة من خلالها لاحتواء الحركة الاحتجاجية التي انطلقت في ربيع 2011، فهذا الدستور، ورغم خلوّه من «المادة الثامنة» السابقة، وبالتالي إلغاء «الحق الحصري» لحزب البعث العربي الاشتراكي في قيادة الدولة والمجتمع، إلا أنه حافظ على التمييز الديني في المادة الثالثة: «دين رئيس الجمهورية الإسلام. الفقه الإسلامي مصدر رئيسي للتشريع»، بل وزاد عليها فقرتين خلا منهما الدستور السابق، عن «احترام الدولة لجميع الأديان» و«الأحوال الشخصية للطوائف الدينية مصونة ومرعية»، وهذا تأكيد «دستوري» للهويات ما قبل الوطنية/ المواطنية للأفراد، وإقرار بسلطة دينية تدير أحوالهم الشخصية، وكل ذلك يتناقض مع مبدأ المواطنة المتساوية وسيادة القانون الوضعي، بما هما خاصيتان أساسيتان للدولة الحديثة/ العلمانية.

العلمانية بوصفها حاجة سورية

لم تنجح سورية منذ استقلالها في محو آثار المراحل الأولى من تاريخها المعاصر، وقد تعززت مثالب تلك المرحلة على امتداد نصف قرن من غياب الحريات العامة وسلطة الحزب الواحد و«دولة البعث». وإنّ محاولات إذكاء العصبيات المحلية بغية إحكام السيطرة على البلاد، لم تكن سياسة خاصة بالعثمانيين أو الفرنسيين فحسب.

هكذا تعزز لدى كل من المكونات السورية شعور بتمايز قوامها الاجتماعي، ونوعاً من تخالف الشعور بـ «الأنا الجماعية» ضمن هويّات فرعية. فسورية تضم مجتمعاً معقد الهوية دينياً ومذهبياً وأقوامياً، يتكوّن

من جماعات أقوامية، ودينية، ومذهبية، موزعة وفق نسب يتفاوت تقديرها بين مصدرٍ وآخر:

ـ توجد إلى جانب الأغلبية العربية السنية، ما لا يقل عن سبع عشرة جماعة دينية ومذهبية ولغوية. الأغلبية العربية السنية نفسها تمثّل أكثر من 65 بالمئة من مجموع السكان في سورية. ويلي هذه الأغلبية، من حيث الحجم النسبي، العلويون (12%)، والمسيحيون بمختلف طوائفهم (8%)، وكلاهما عرب ثقافة ولغة، ثم يأتي الأكراد (8%) وهم مسلمون ديناً، وسنّة مذهباً، إلا أن لهم لغتهم وثقافتهم الكردية.. ويليهم من حيث الحجم: الدروز (3%)، وهم عرب مسلمون ولهم مذهبهم الديني الخاص، والأرمن (3%) وهم أقلية مسيحية دينية ولغوية وافدة في العصر الحديث من بلادها الأصلية في أرمينيا. كما توجد في سورية جماعات إثنية أخرى وتشمل الشيعة الاثني عشرية، والشيعة الإسماعيلية، واليزيدية، وبقايا الطائفة اليهودية التي هاجر معظمها بعد إنشاء إسرائيل[91].

ـ بالرغم من الدرجة الكبيرة من التجانس الثقافي إلا أن سكان سورية يتميزون بتنوع قوي في الأصول الدينية والعرقية، فالتقسيم الفرعي للسكان نسبة إلى اللغة أو الدين يكشف لنا أنّ 82,5 بالمئة يتحدثون العربية، و68,7 بالمئة مسلمون سنيون. ونجد أن المسلمين السنيين الذين يتحدثون العربية يشكلون أغلبية عددية قوامها 57,4 من مجموع السكان من حيث اللغة والدين، أما المجموعات الأخرى فيمكن أن تصنف كأقليات عرقية و/أو أقليات دينية وأكبر الأقليات الدينية في سورية هم العلويون (11,5%) والدروز (3%) والإسماعيليون (1,5%) والمسيحيون الروم الأرثوذكس (4,7%) وهم أهم الجاليات المسيحية في سورية (14,1%)[92].

91- سعد الدين إبراهيم، (منسق ومحرر)، **المجتمع والدولة في الوطن العربي**، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1988، ص252.

92- نيكولاس فان دام، **الصراع على السلطة في سوريا**، مكتبة مدبولي، الطبعة العربية الثانية، القاهرة، 1995، ص16.

ـ بلغ عدد الجماعات المذهبية 16 طائفة، ومثّل السنّة زهاء 75 بالمئة من السكان يليهم العلويون بنسبة 12-15 بالمئة، ثم الروم الأرثوذكس بنسبة 5 بالمئة، فالدروز 3 بالمئة، ثم بقية الطوائف المسيحية من موارنة وروم كاثوليك ولاتين وبروتستانت وسريان إضافة إلى الإسماعيليين، وأقلية صغيرة من الشيعة الإثني عشرية واليزيديين وعدد ضئيل من اليهود. وبلغ عدد المسيحيين في سورية نسبة 12 بالمئة من السكان. أما على الصعيد الإثني فقد بلغ عدد الإثنيات خمساً: عرب وأكراد وأرمن وتركمان، وسريان/ آشوريون وشركس.. الأكراد شكّلوا 8 بالمئة من عدد السكان، فيما شكّل الأرمن 3 بالمئة.. وشكّل التركمان والسريان والآشوريون والشركس أقليات صغرى[93].

على مدى عقود، أسهمت البنية الشمولية التسلطية التي حكمت سورية، في إعاقة الاندماج الوطني للسكان في هوية وطنية جامعة، نظراً لغياب قيم المواطنة في ظل الاستبداد، وقد دفعت الأزمة الراهنة بالصدوع والانقسامات العمودية في المجتمع إلى السطح، وهذا ما دفع الحديث عن احتمالات إحياء مشاريع تقسيم سورية إلى دويلات طائفية ومذهبية بحيث بات خطراً قائماً يهدّد الاجتماع السوري. وفي الحد الأدنى، التسويات القائمة على «المحاصصة الطائفية» تختزن مشاريع حروب أهلية مستمرة لا يخلو الصراع الحالي من بعض ملامحها.

علاوة على ذلك فإنّ هذا التنوع في البنية الاجتماعية في غياب العلمانية، سيتيح دوماً للفئات المسيطرة دفع جماعات مختلفة في انتماءاتها الدينية والمذهبية إلى الاقتتال فيما بينها، من أجل القضاء على أشكال العمل السياسي المنظّم، الذي يوحّد الفئات المحرومة اقتصادياً وسياسياً نحو أهداف مشتركة.

93- كمال ديب (مصدر سابق)، ص43.

خاتمة

يقتضي الترويج للعلمانية، كأساس للحكم العقلاني الحديث، الكفّ عن التعامل معها كأيديولوجيا، فهي حركة تاريخية لها بواعثها الموضوعية. والعلمانية وإن خرجت من رحم الصراعات الكبرى، فقد أنتجت آليات سياسية وقانونية تشكّلت من خلالها الدولة الحديثة، دولة المواطنة. وإنّ الاختلاف النسبي في التجارب العلمانية بين بلد وآخر يؤكّد المرونة التي تتصف بها العلمانية لكونها ليست فكرة ناجزة أو «وصفة جاهزة»، بقدر ما هي مفاهيم مؤسِّسة، وعند ترجمتها إلى واقع ملموس تؤخذ بالاعتبار الظروف التاريخية لكل بلد.

على أن ما يروّج له البعض من تسويات تقوم على الهويات الدينية للأفراد، وبالتالي النظر إلى المجتمع كجماعات دينية ومذهبية وطائفية وعرقية متحاجزة لا كمواطنين أحرار متساوين في القيمة الإنسانية، سيدفع بلا شكّ، نحو تشكيل سلطات طائفية معادية للديمقراطية، يتربّع على قمتها متحاربو اليوم، الذين كلّفوا البلاد عشرات ألوف الضحايا من أرواح أبنائها وحريّاتهم. وتحت ذريعة «احترام الفوارق»، يغدو المجتمع السياسي مجرّد سوق للصفقات التي تُسوّى بشكل غامض بين طوائف منغلقة داخل الهوس بهويتها وتجانسها[94].

ولا أخطر في ظروف التحولات الكبرى من سيطرة التبعية الدينية والمذهبية على خيارات الأفراد، أو تفويض «الناطقين باسم السماء» بإدارة شؤون الأرض، نتيجة أوهام «الحلول الشاملة» التي تحملها الأديان،

94- آلان تورين (مصدر سابق)، ص25.

وفي حالة «الربيع العربي» أوهام «تطبيق الشريعة الإسلامية». وإنّ ما بدأ في إيران سنة 1979 كثورة شعبية وشبابية تنشد الحرية والخلاص من استبداد الشاه سرعان ما انتهى إلى ما يستمر حتى اليوم من استبداد ديني، وديكتاتورية «مقدسة» يقودها «آيات الله».

إنّ البلدان العربية التي عانت وتعاني من الاستبداد لن تتخلّص منه لمجرّد انطلاق حركات الاحتجاج والثورات التي شهدتها وتشهدها لإسقاط نُظم الاستبداد القائمة. فالانتقال من التحرير إلى تنظيم الحريات هو الصعب، وغالباً ما ينقطع. وكلما كان المجتمع تابعاً انطوى تحريره على تعبئة حربية أكبر وزاد خطر انتهاء الكفاح من أجل التحرير إلى نتيجة استبدادية. فغول الحكم المطلق يهيم على وجهه ما بين التحرير والحريات[95].

95- المصدر نفسه، ص31.

مراجع ومصادر

كتب

1. عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، كتاب في جريدة، العدد121، نسخة إلكترونية.

2. ناصيف نصّار، **منطق السلطة**، دار أمواج، بيروت، 1995.

3. **العلمانية في المشرق العربي**، مجموعة باحثين، دار بترا ودار أطلس، الطبعة الأولى، دمشق، 2007.

4. جورج طرابيشي، **هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية**، دار الساقي ورابطة العقلانيين العرب، الطبعة الثانية، 2008.

5. عادل ضاهر، **الأسس الفلسفية للعلمانية**، دار الساقي، بيروت، 1993.

6. عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ـ المجلد الأول**، دار الشروق، الطبعة الأولى القاهرة، 2002.

7. مراد وهبة، **الأصولية والعلمانية**، دار الثقافة، القاهرة، الطبع الأولى، 1995.

8. برتراند رَسل، **تاريخ الفلسفة الغربية ـ الكتاب الثالث: الفلسفة الحديثة**، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977.

9. رفيق عبد السلام، **آراء جديدة في العلمانية والدين والديمقراطية**، مؤسسة الانتشار العربي ومركز صناعة الفكر، الطبعة الأولى، 2011.

10. بول هازار، **أزمة الضمير الأوروبي**، ترجمة جودت عثمان ومحمد نجيب المستكاوي، دار الشروق، الطبعة الأولى، 1987.

11. أحمد سعيفان، **قاموس المصطلحات السياسية والدستورية والدولية**، مكتبة لبنان، الطبعة الأولى، 2004.

12. برهان غليون، **الاختيار الديمقراطي في سوريا**، إعداد وحوار لؤي حسين، بترا والفرات، الطبعة الأولى، كانون الثاني 2003.

13. يوسف القرضاوي، **التطرف العلماني في مواجهة الإسلام**، دار الشروق، القاهرة، 2001.

14. يوسف القرضاوي، **الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه**، مكتبة وهبة، الطبعة السابعة، 1997.

15. مجموعة مؤلفين، **حوار على أرض محايدة**، الأهالي للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، دمشق، 1997.

16. محمد عابد الجابري، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، شباط/ فبراير، 1996.

17. غي هارشير، **العلمانية**، ترجمة رشا الصباغ، تدقيق د. جمال شحيّد، دار المدى والمؤسسة العربية للتحديث الفكري، 2005.

18. محمد جمال باروت، **يثرب الجديدة**، رياض الريس للكتب والنشر، الطبعة الأولى، حزيران/يونيو، 1994.

19. كارولين فوريست وفياميتا فينّر، **العلمانية على محك الأصوليات**، ترجمة غازي أبو عقل، رابطة العقلانيين العرب ودار بترا، الطبعة 1، 2006.

20. **فيديل كاسترو والدين حوارات مع فراي بيتو**، ترجمة حامد جامع، الحقيقة برس ومجلة قضايا العصر، الطبعة 1، بيروت ـ عدن، 1988.

21. آلان تورين، **ما الديمقراطية**، ترجمة عبود كاسوحة، وزارة الثقافة، دمشق، 2000.

22. عبد الرحمن الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، مطبعة المعارف، مصر، د ت.

23. علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، مطبعة مصر، الطبعة الثالثة، 1925.

24. محمد أركون، **العلمنة والدين**، دار الساقي، الطبعة الثالثة، بيروت، 1996.

25. ديفيد بيتهام وكيفن بويلي، **مدخل إلى الديموقراطية**، ترجمة أحمد رمو، وزارة الثقافة، دمشق، 1997.

26. فرج فودة، **حوار حول العلمانية**، دون تاريخ أو مكان النشر.

27. تهامي العبدولي، **أزمة المعرفة الدينية**، الأكاديمية الثقافية العربية الآسيوية ودار البلد، الطبعة الثانية، دمشق، 2005.

28. جمال باروت، **حركة التنوير العربية في القرن التاسع عشر**، وزارة الثقافة، دمشق، 1994.

29. وجيه كوثراني، **السلطة والمجتمع والعمل السياسي**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت 1988.

30. محمد جابر الأنصاري، **تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي**، سلسلة عالم المعرفة 35، نوفمبر، 1980.

31. صقر أبو فخر، **أعيان الشام وإعاقة العلمانية في سورية**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ودار الفارس، الطبعة الأولى 2013.

32. كمال ديب، **تاريخ سورية المعاصر**، دار النهار، بيروت، الطبعة الأولى، 2011.

33. سعد الدين إبراهيم، (منسق ومحرر)، **المجتمع والدولة في الوطن العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة 1، 1988.

34. نيكولاس فان دام، **الصراع على السلطة في سوريا**، مكتبة مدبولي، الطبعة العربية الثانية، القاهرة، 1995.

35. ياسين الحافظ، **الأعمال الكاملة لياسين الحافظ**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، كانون الثاني/يناير، 2005.

مجلات

36. **الآداب**، العدد 7/8/9، 2007 ـ السنة 55.

37. **المشكاة**، العدد الحادي عشر، كانون الأول/ ديسمبر، 2010.

من شبكة الإنترنت

38. جاد الكريم الجباعي، العلمانية من منظور الدولة الوطنية، منشور على **موقع مركز آفاق**، http://aafaqcenter.com، بتاريخ 2012/1/18.

39. فرنسوا عقل المريمي، موقف الكنيسة الكاثوليكية والإسلام من العلمانية، منشور على **موقع (زينيت العالم من روما)**، بتاريخ 24 أيلول/ سبتمبر 2009.

40. **مركز الأبحاث العقائدية**، السؤال: العلمانية والدين، على الرابط: http://www.aqaed.com/faq/4992

41. **موقع أجراس العودة**، مادة بعنوان: «العلمانية» فصل مترجم من كتاب «فلسفة صغيرة»، ترجمة محمد علي صالح، منشور بتاريخ 2008/9/12.

42. حوار مع جورج طرابيشي:
http://www.maaber.org/issue__september05/lookout1.htm

هذا الكتاب

ليس لمصطلح العلمانية دلالة أحادية جامعة مانعة فهو مصطلح إجرائي وعملي لا يتمتع برؤية فكرية أو سياسية محددة مما يعطي للعلمانية معنى أوسع من مجرد معناها الشائع: "فصل الدين عن الدولة".

في هذا الكتيب يقودنا الباحث بين التعريفات المختلفة لمصطلح العلمانية ليرسم لنا أخيراً العلاقة بين المواطنة والعلمانية مؤكداً أن "العلمانية هي حجر الزاوية لبناء علاقات المواطنة وبناء المجتمع الحديث".

بيت المواطن
للنشر والتوزيع