

في قلق العلمانية أو كيف يمكن التفكير في علمانية جديدة؟



عمر بوجليدة
باحث تونسي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الملخص:

إنّ العلمانية مشروع لا ينفكّ منذ أول أمره يؤسس ذاته ويعيد تأسيس ذاته، لذلك يجب علينا إذا ما ابتغينا التفكير النقدي أن نتعقب عوائق وصعوبات استيعاب الخطاب العربي المعاصر للعلمانية، فما نحتاجه هو التدرب على نمط من تلقى وتدبر للمسألة جديد. ولا يخفى على الأذهان أن «الغربيين» حاولوا إيجاد تركيب أولي متصاعد إنجاز بناء نقيض للغيبية التي تتحكم بطرائق التفكير السائدة، وكان ذلك من بواعث الإصلاح الديني، وليس ما يحتاج إليه بيان تنامي تأثير فلاسفة عصر الأنوار، إذ شكّلت مصنفاتهم وأفكارهم أرضية جديدة اعتمدها العلم في محاربة الفكر الديني ومقاومة الاستبداد السياسي. وبالإمكان حقا تبين أن الرهان الأعظم للمسار التاريخي للعلمنة، هو التمييز بين السيادة العليا والسلطة السياسية. وفك كثير من مغلفات الأمر يستلزم الانتباه إلى أن أوروبا خرجت بعنف من النظام الرمزي الديني، وأقحمت في علمنة لتعد لتسيطر عليها؛ فالحضارة الحديثة لم تكن لتكثرث بابتداع علاقة مع الأسطورة والرمز والعلامة والمجاز في توليد المعنى، وبالتالي في توليد كل أنظمة الدلالة التي «يفسر» البشر بوساطتها و«يبشرون» سلوكهم.

وإنه من اللافت للنظر أن ذلك النزاع وهذا التدمير في تاريخنا لم يحصل بموازاته بناء سياسي للتمثيل وللحكم حديث، وقادر على استيعاب حاجات السلطة والمشاركة والتدبير كما هو أمر المسار الذي انخرطت فيه الإنسانية الحالية. وليس ما يحتاج إليه بيان، أنه أصبح بالإمكان في ظل «مجتمعات ما بعد علمانية» الدفاع عن علمانية جديدة، تقبل ببسر الدعوة إلى ضرورة «نزع علمنة العالم»، حتّى يستعيد البشر الصلة مع ما هو روحيّ. لقد حصرت العلمانية في معارضتها للدين، وعلينا أن نحترس لنكتشف أن العلمانية ليست نقيض الدين، لكنها ضد سلطة النصوص، إنها ضد ذلك الذي كف عن كونه إنسانيا وعقلانيا. وبهكذا طريقة، نتمكن من استيعاب روح العلمانية تجنبنا لإمكان أن تبني التسوية على الهشاشة والقلق، وتؤدي ضرورة إلى القهر والعنف.

استهلال:

ما فتئ مفهوم العلمانية يعود محمّلاً في كل مرة بدلالات وأسئلة ومواقف متعددة ومختلفة، تعلن اصطداماً روحياً بأفق تاريخي وانهيار رؤية للعالم تقليدية، وإنه علينا أن نشد العزم للكشف عن تلك المنطقة المتمنعة، حيث يثوي المعنى الموجب للعلمانية إعادة لبناء المفهوم في ضوء المستجدات والنوازل وما طرأ من تحولات، حتى لا نظلّ خارج الإمكان التاريخي الذي تفتحه الإنسانية الحالية لنفسها، بل قل خارج عالم البشر الذين يصنعون تاريخهم بأنفسهم. ولن يتأتّى لنا مثل ذلك، إلا إذا آلينا على أنفسنا أن نتدبره بطريقة أشد صرامة بهدي مما حدث، ومما نعرف عن أهميتها.

إنّ العلمانية مشروع لا ينفكّ منذ أول أمره يؤسس ذاته ويعيد تأسيس ذاته، ولعل ما يكون بياناً لذلك، أن الفكر العربي قد تطرق إلى قضايا كانت قد فرضت نفسها وأحدثت ردود فعل متباينة، لذلك ينبغي لنا إذا ما ابتغيّا التفكير النقدي - والنقد من عزم التفكير نفسه - أن نتعقب عوائق وصعوبات استيعاب الخطاب العربي المعاصر للعلمانية، فما نحتاجه هو التدرب على نمط من تلقى وتدبر للمسألة جديد، ذلك أن الحديث عن العلمانية ما يزال عند من يريدون إعادة إنتاج الماضي لغواً.

وليكن منا على بال في هذا الموضع، أنّ معالجة العلمانية - في ما نقدّر - حتمية لا بد من تدارسها في واقعنا بجرأة، لأنها متغلغلة فينا؛ ذلك أن لغتها أصابت وهزت العقول هزّاً عنيفاً، وتأثيرها يزداد بقدر انفتاحنا على الحداثة؛ هو ذلك الذي تستحيل عنده العلمانية أمر مستشكلاً في حدّ ذاته، وهو الذي من شأنه أن يحملنا حملاً على التساؤل:

فما هي العلمانية؟ وهل تؤدي العلمانية إلى استبعاد الدين كلياً أم أنها تدفع إلى إعادة النظر في مفهوم الطبيعة والإنسان والتاريخ؟ ثم لماذا ينحو خطاب التسلط والاستبداد منحى مهادناً للمعتقد؟ وهل يقود القول بإخفاق التحديث وضمه العلمنة إلى رفض كل تحديث؟

1- في إمكانية تحديد المفهوم:

وقصد الإفصاح عن مبتغانا، فإنه أصبح من الواجب علينا أن نسارع إلى تلمس احتمال جذري لمهمة السؤال عن معنى الوجود الذي هو «نحن»، في عالم لم يعد يستمد من منطقة «النحن» التي بحوزتنا بنيته الخاصة.

ولعل أول ما ينبغي التذكير به أن تعارضية العلمانية بالإسلام والعلم بالدين والحداثة بالأصالة والمستقبل بالماضي والديمقراطية بالشورى، إنما هي في أسعد الحالات مظهر من مظاهر «ثقفة» الصراع التي تصب

في تبرير الأوضاع والعلاقات القائمة والمحافظة عليها¹. فلا يخفى على الأذهان، أن الغربيين قد انتبهوا إلى أهمية الصياغة المنهجية للوعي الرافض لسيادة الفكر الديني مجسدا في المؤسسات الكنسية والاتساع المطرد لهيمنتها التي غدت في تماس عضوي مع المؤسسة السياسية وأنظمة الحكم، كما حاولوا إيجاد تركيب أولي متصاعد نحو إنجاز بناء نقيض للغيبية التي تتحكم بطرائق التفكير السائدة.

وكان ذلك من بواعث الإصلاح الديني، وليس ما يحتاج إليه بيان تنامي تأثير فلاسفة عصر الأنوار، إذ شكّلت مصنفاتهم وأفكارهم أرضية جديدة اعتمدها العلم في محاربة الفكر الديني ومقاومة الاستبداد السياسي.

وما يلفت النظر، أن الآراء تباينت حول تحديد المفهوم الدقيق للعلمانية في المؤلفات العربية المعاصرة، وإذا كان الأمر محسوما في الغرب أو يكاد، فإننا ما زلنا نقرأ فهوما تعتبر العلمانية أمرا دخيلا، وتوقعنا في مطبات كثيرة، فالقول بأن العلمانية هي فصل الدين عن الدولة، ينزاح بالعلمانية إلى شعار إيديولوجي ويلقي بها في زخم السجلات السياسية، غير أنّ ذلك لا يبيح إمكان الغفول عن أن العلمانية، يطرأ عليها التاريخ من جهة ما هي سيرورة تنغيا غاية مفادها فصل الدين عن المؤسسة السياسية والاجتماعية والثقافية ونزع أردية التقديس عنها. ولا ينبغي أن يذهب بنا الأمر إلى حدّ التفكير في إمكان تجاهل البعد الديني والحيلولة دونه ومعانقة التاريخ، ذلك أن سيادة العقل هي مناسبة لإظهار تاريخية العقل نفسه الذي أنتج التمثلات الدينية وأنشأ المقدس والمتعالي. وإنه لفي الإمكان حقا تبيان أن الرهان الأعظم للمسار التاريخي للعلمنة، هو التمييز بين السيادة العليا والسلطة السياسية؛ فالسيادة العليا تتعلق بالإقناع وبتحول الوعي طوعيا، إلى كل ما يخلع المعنى عن وجود الشخص البشري، فهنا توجد حركة حرة للقلب، كما يقول القرآن، من أجل تقديم الطاعة لصوت عظيم، وإذا نحن قلبنا النظر، فسنلاحظ وجود حدّ أقصى من التواصل بين ذاتيتين اثنتين: أو بعبارة لامعة لـ «مارسال غوشيه» «دين المعنى»، فأنا مدين بالمعنى الحقيقي الذي خلّعه على وجودي إلى سيادة عليا أكبر، تصبح مرشدة لي، وأدين لها بالطاعة، وأنا أستبطن وصايا المرشد القائد، وأطيع سلطته ما دامت هذه السلطة ممارسة ضمن حدود المعنى الذي أبانه لي بصفته سيادة عليا.

لقد بان مما فات، أن «أركون» يصرف جهدا غير يسير من تفكيره بخصوص «إسلام إبراهيم»، وإنه ها هنا ينكشف ملمح من معنى كشوفاته الباهرة، ذلك أنه يفترض أن أديان الوحي اتخذت مفهوم «الميثاق» الذي يربط بين الخالق والمخلوق بصفته دينا للمعنى: أي المحل الذي تتم فيه المبادلة بين السيادة العليا

1- انظر، جاد الكريم الجباعي، العلمانية في المشروع القومي الديمقراطي، مجلة الوحدة، السنة السابعة، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، العدد 75، ديسمبر 1990، ص 125

فـ «الإسلام دين علماني في جوهره ومن ثم لا حاجة له لعلمانية زائدة عليه مستمدة من الحضارة الغربية، إنما تخلفنا عن الآخر هو الذي حول الإسلام إلى كهنوت وسلطة دينية ومراسم وشعائر وطقوس وعقوبات وحدود حتى زهق الناس واتجهوا نحو العلمانية الغربية...» تلك وجهة نظر حسن حنفي أما محمد عابد الجابري، فيذهب إلى أن «مسألة العلمانية في العالم العربي مسألة مزيفة، بمعنى أنها تعبر عن حاجات بمضامين غير متطابقة مع تلك الحاجات، إن الحاجة إلى الديمقراطية التي تحترم حقوق الأقليات والحاجة إلى الممارسة العقلانية للسياسة هي حاجات موضوعية فعلا إنها مطالب معقولة وضرورية في عالمنا العربي، ولكنها تفقد معقوليتها وضرورتها، بل ومشرعيتها، عندما يعبر عنها بشعار ملتبس كشعار العلمانية...» انظر، حسن حنفي / محمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، دار توبقال للنشر، المغرب، الطبعة الأولى 1990، ص ص 45-46

والطاعة العاشقة بضرب من الاعتراف المتبادل بالجميل، ووحدها السلطة التي تمارس ضمن إطار هذا الميثاق تكون: الشرعية²

وهكذا ينتهي «أركون» إلى هذا الزعم الرائع الذي مفاده أنه لا يوجد سوى فرق لطيف طفيف بين المجتمعات المتولدة أو المنتجة عن الكتاب الموحى، وذلك أمر يدفعنا شديداً أن نكتشف رفقة «أركون» أمر أكثر أهمية، وهو أن الحديث عن فصل ذروتي السيادة العليا والسلطة السياسية، هو ضرب من ضروب انشطار الوعي على نفسه؛ ذلك أنه علينا أن نحترس من تلك الأطروحة التي تضادّ الإسلام بالمسيحية، ونقول إن المسيحية قد فصلت بين الذروتين الدينية والدنيوية، في حين أن الإسلام خلط بينهما منذ البداية، فهي أطروحة متسرعة وسطحية وغير مقبولة. وإنه ضمن هذا الأفق يستدرك «أركون» في تساؤل طريف ولكنه بعيد الغور: ما الذي حصل تاريخياً لذروتي الروحي والزماني؟ لماذا ينغلق العقل الإسلامي، ويهزم أمام تحديات الحضارة المعاصرة؟

2- نحو لاهوت أنثربولوجي للوحي:

يذهب «أركون» في بحثه الشيق والعميق عن الجذور التاريخية للمسألة، فيتبع التطورات التاريخية التي حصلت. ذلك أن الكنيسة قد أرادت في كل الحالات السيطرة على السلطة الإمبراطورية أو الملكية في الوقت الذي حافظت فيه على صلاحياتها بصفقتها ذروة السيادة الروحية العليا التي تخلع المشروعية على الحكم.

وإذ قد تبين هذا، فينبغي أن تناط العناية باللحظة التي ابتدأت البرجوازية التجارية، ثم الرأسمالية في مستواها تقتنص يسيراً يسيراً استقلالية الدائرة الاقتصادية، وتناضل من أجل اكتساب استقلالية الدائرة القانونية. وهكذا، يتبين عسر الانصراف عن التباس معين كان «أركون» قد لمس إبان تحرير الدولة من أسر الدائرة الدينية التي أصبح طابعها الإيديولوجي غير محتمل وغير مقبول في معارضة الإيديولوجية المنافسة التي شكلتها البرجوازية.

لقد استقام لدينا حينئذ أنه وفي هذه المواجهة تم الخلط بين رهانين: الرهان الأول هو الرأسمال الرمزي المنقول بواسطة الخطاب الديني والممارسة الدينية على مستوى «الميثاق»، وقد تحول هذا الرأسمال الرمزي، وانحطّ فيما بعد إلى مستوى الممارسات الشعائرية والطقسية، ثم استحال إلى ضرب من القانون القضائي والسلطة الإكراهية المحتكرة من قبل «الكنيسة - الدولة»، وأما ثاني ذينك الرهانين، فهو صعود السلطة

2- انظر، محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق، هاشم صالح، دار الساقي، لبنان، الطبعة الثانية 1992، ص 58

«سجل القرآن تحولاً ثقافياً عرفه العالم القديم وعهداً جديداً افتتح بهجرة إبراهيم ... استهل بها خط سردي جديد ... وأشير إلى أن إبراهيم استقر منذ البداية في أرض مكة لتتحول هذه البقعة لاحقاً إلى مكان يشهد إعادة تأسيس عقيدة التوحيد ...» انظر، يوسف الصديق، هل قرأنا القرآن؟ أم على قلوب أقبالها، تعريب منذر ساسي، دار محمد علي للنشر - تونس، الطبعة الأولى 2013، ص 124

الروحانية العلمانية المواكب لصعود البرجوازية في أوروبا. فقد نقلت البرجوازية وظيفة «مديونية المعنى» من الرأسمال الرمزي المرتبط بنظام الميثاق الديني إلى حق الاقتراع العام في الأنظمة الديمقراطية³.

لقد سعى «أركون» إذن إلى فك كثير من مغلفات الأمر بالانتباه إلى أن أوروبا خرجت بعنف من النظام الرمزي الديني، وأقحمت في علمنة لتسيطر عليها. وإنه ضمن هذا الأفق يشير «أركون» إلى أن الحضارة الحديثة لم تكن لتكثرث بابتداع علاقة مع الأسطورة والرمز والعلامة والمجاز في توليد المعنى، وبالتالي في توليد كل أنظمة الدلالة التي «يفسر» البشر بوساطتها و«بيررون» سلوكهم. وإجلاء لما غمض وتيسيرا لما عسر ودفعاً بالإشكال إلى مداه، نوضح أن هذا الذي أهمل، كرس نهاية النظام الديني التقليدي وأسس البداية الثورية لما دعاه «ريمون آرون» بالأديان العلمانية (=الأحزاب السياسية) وليس في وسعنا إبانئذ إلا الوقوف عند استنتاج مفاده أن الديمقراطية حلت محل الأديان، لكن دون مديونية المعنى.

إن القصد من الإشارة إلى الظروف والشروط والتطورات والمتغيرات، هو التنبيه إلى أن الكنيسة والدولة في الغرب المعلمن، قد أخذتا تتقاربان بحثاً عن تعاقدات جديدة، وتلك أمارات تنبئ أن العلمنة، ولدت في نطاق الكنيسة ذاتها وبالتحديد في خضم صراع البابا ضد الإمبراطور.

في هذا المستوى بالذات، علينا أن نستضيء بدلالة اعتراضات «أركون» التي تستبعد الفكر العلماني النضالي، من أفق الاستشكال. وتبعاً لذلك، فإن الفكر العلماني المنفتح والممارس بصفته موقفاً نقدياً، من جهة ما هو البحث الأكثر حيادية احتراماً لحرية الآخر وخياراته، يعد بعامة أحد المكتسبات الكبرى للروح البشرية. إذ العلمانية ليست مذهباً أو عقيدة وإلا تناقضت مع العقلانية التي يشكل التحرر من المطلقات والمسبقات، ومن التمثيل محوراً وأساسها. فالعلمانية إذ تضع العالم بين يدي الإنسان وتقيم سلطة العقل والمنطق، تعلن نسبية الحقيقة وتاريخيتها، وتغيرها واحتمال خطأ الذات وصواب الآخر، وتفتح بالتالي إمكانات المعرفة الموضوعية والوعي العلمي المطابق للواقع وحاجات تغييره باستمرار⁴.

ولما كانت الحالة السياسية والدينية في الواقع العربي تولد باستمرار سلطات متقطعة ومتنافسة ومرتبطة بالعقائد والتقاليد والآلهة، فإن الحال سيختلف حتماً، وبالتالي ثمة صدام لا ريب فيه ومواجهة لا فكاك منها. فـ«محمد» لم يكن، عندما ظهر يواجه سلطة مركزية قوية شأن «المسيح» إزاء «الإمبراطورية الرومانية»،

3- انظر

هذا هو نص المحاضرة التي ألقاها محمد أركون أمام مركز توماس مور، الذي يعقد ندوات سنوية حول موضوعات محددة، ويدعو إليها كبار الباحثين للتداول والنقاش، وهي ثاني محاضرة عن العلمنة يلقيها محمد أركون في المركز المذكور. فالمحاضرة الأولى كانت قد أقيمت في شهر ديسمبر من عام 1978، وذلك بعنوان «الإسلام والعلمنة». وقد ترجمت إلى العربية وصدرت في كتاب «تاريخية الفكر العربي الإسلامي». وفي عام 1985 يدعى محمد أركون مرة ثانية، للتحديث ليس فقط عن الإسلام والعلمنة، وإنما أيضاً، وبشكل أوسع، عن «العلمنة والدين»، أي دين كان. ولكنه يركز تحليله كما هو متوقع على الإسلام، والمسيحية، والغرب المعلمن. محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، مرجع سابق، ص 59

انظر أيضاً: العلمنة والدين: الإسلام المسيحية والغرب، ترجمة وتقديم هاشم صالح، دار الساقي - بيروت، الطبعة 03 - 1996

4- انظر، جاد الكريم الجباعي، العلمانية في المشروع القومي الديمقراطي (العلمانية والعقلانية)، مجلة الوحدة، مرجع سابق، ص 133

ولكن عليه أن يخلق نظاما سياسيا صارما لا يتماهى والتحجر، مرتكزا على رمزية دينية جديدة، فبات البون بينهم وبين تصوراتهم القديمة على قدر من الاتساع. والعمل التاريخي للنبي «محمد» قد تمثل في تأسيس نظام سياسي: رمزية «الميثاق». ينبغي أن ندرك إذن أن مهمة النبي كانت مزدوجة، ففي الآن عينه يحاول بلورة الفضاء السياسي ويشكل النظام الديني (=تحويل القبلة، دمج شعيرة الحج، يوم الجمعة، إقامة مسجد في المدينة، تعديل وترميم قواعد الإرث واستراتيجيات الزواج) إنه التأسيس لنظام سيميائي ولید يبطل نظاما سيميائيا كان سائدا، وسيحظى هذا المسلك بالاستمرارية والديمومة متى ما فهم القرآن على أنه، ينهض على رمزية مجازية تولد المعنى وتنفذ على الممكن والمطلق.

لقد وضح «أركون» أن هذا الفصل الذي انكب المستشرقون على كشفه بين السائدتين الدينية والديوية في هذه الظروف السائدة من التمزق القبلي، ما هو بالفتح المبين، بل قل إنهم إنما يرتكبون مغالطة تاريخية لا تعتقر. وإنه لينبغي أن نشير إلى أن الرمزية الدينية تتحول فيما بعد إلى ضرب من القانون القضائي الصارم، وإلى مجرد إيديولوجيات للهيمنة والسيطرة؛ ولذلك، فإن استتبعات ما أُلْمِعَ إليه «أركون» حاسمة وخطيرة، فمنذ موت النبي وحادثة «السقيفة» لم تتم مؤسسة الإسلام. لقد جعل موت النبي من الصحابة يتألمى الله، فبعد أن كانت ثقافتهم السياسية تتوقف عند الخلفية الأخلاقية للقرآن، ذلك أن «الأمة» كانت محكومة بالفضيلة، وجدوا أنفسهم، يواجهون أسئلة خطيرة ومرعبة ورهيبة. وإن المثير حقا، هو أن تحويل الإسلام إلى مؤسسة يعني خلق إدارة قضائية وتشكيل قانون سوف يتخذ فيما بعد قيمة القانون الديني المثالي، كما أنه يعني انتشار وتوسع ثقافة دنيوية وحضارة مادية، فمما لا يحتاج إلى دليل أن الإسلام بالمعنى الذي جسده «إبراهيم»، استقبل وأخصب وعمق وفسر، وهو ما من شأنه أن يوضح الإخضاع الذي تعرض له العامل الديني من قبل العامل السياسي. لحظتند لم يعد في الإمكان أن نميز أيهما كان أشد وطأة وأثقل تأثيرا.

هكذا استطاع «أركون» بإبصار مرهف أن يكشف أنه وبعد موت النبي، لم يتح للإسلام أن يحظى بالشروط نفسها، والتي كانت ميزته، التعبير: رمزيا وسياسيا. ونرى مفيدا في القصد الذي يعنينا أن نوضح أن القرار القضائي - السياسي، والذي كان يتخذ من قبل النبي، يلقي مباشرة تسويغه الديني الرمزي وغائيته من خلال العلاقة المعيشة مع الله. وهو ما من شأنه أن يكون منبئا على أن الله لم يك تجريدا ولا وجهة نظر للروح، بل إن شئت فقل كان فاعلا حيا متكلمًا من خلال التصرفات الشعائرية والحكايات والقصص النموذجية المنسوجة للعبارة والموعظة. وعليه، فإن مطلوبنا في هذا الموضوع هو أن نتفهم الفضاء الذي ينشأ في مستواه «النص»، باعتباره اتصالا بين الإنساني والمتعالي وبين النظام البشري وما يعتبره هذا النظام مطلقا. ولا يزال الخطاب القرآني يحتفظ بتلك الذكرى الحية والأمنية لهذه الإبداعية الرمزية التي لا تزال تفتح على التنزيه والتعالي كل الأعمال الأخلاقية والقضائية والسياسية للمؤمنين في عصرنا الراهن.

إن ما يريد هنا «أركون» إظهاره بصورة بارزة، إنما يتعلق بتأكيد مفاده أن القوة المتكررة والمتواترة لهذا التعالي القرآني، تعود بنسبة عالية إلى ذلك الميثاق الغليظ، والذي يشد الآيات شدا إلى الوجودي

والتاريخي والمحسوس. فإما أن الأمر يرتبط بشكل حميمي ومباشر بالنبي لحظة كان يطوّر تجربته الدينية مع الألوهة، وإما أنها خاصة بأولئك الذين كانوا يناضلون من أجل استمرارية هذه التجربة وديمومتها. ولكن مع «الإمبراطورية» انتهى نهائياً تأسيس الممارسة السياسية على قاعدة الإبداعية الرمزية أو الدينية. عندئذ حصلت عملية معاكسة لتجربة النبوة، فقد انحسم الأمر بأن تم استخدام الرأسمال الرمزي القرآني من أجل تشكيل وفرض إسلام رسمي.

هاهنا علينا أن نستعين بمشرع لنغادر متاهة السياسي، ذلك أن اعتقاد الفقهاء جازم بأن تقديم القراءة الصحيحة والمطابقة لكلام الله وبمعرفة التراث النبوي بشكل كليّ شامل ممكن، وهو مما قد كان تحيّر «أركون» في تقريره ذلك أن استنباط الأحكام الشرعية هو الذي سيشكل في ما بعد القانون الإلهي أو الشريعة. وعلى هذا النحو تشكلت نصوص القانون الإسلامي (= الفقه)⁵ وهذا برهان أنهم بلغوا شأواً بعيداً في تدبر منزلة النص ومسألة الوساطة، لكن يطرأ فجأة، أن يفقد الخطاب شهوة التشريع لنفسه، وهو ما يدعو إلى التساؤل: لماذا وكيف انتهت «العلمانية العربية» تحديداً إلى أن تنتج نقيضها العقائدي؟

3- العلمانية العربية بين اغتصاب التاريخ ومهابة المعتقد:

لا ريب في أنه من عيوب الاستبداد تقلص السياسة، والذي يعني فيما يعني تعريض الناس إلى قلق انعدام الإنسانية والرعب في تمثّلهم لأنفسهم، وقد يظن الظان أنها الآفة الوحيدة، غير أنه من المفيد في القصد الذي يعيننا أن نوضح أنها الآفة الأغلظ، ذلك أن الانكفاء والتراجع لم يبدأ إلا مع بداية الضغط الأجنبي – والأجنبي قد يعني هنا صورة جديدة للآخر، آخر الملة –، ذلك أن المركز أصبح يتعرض لاستنزاف اقتصادي وعسكري مديد، فيما كانت الأطراف تأخذ مداها في حركة التقلت من المركز: إنه التلازم بين الضغط المباشر على المركز وتحريك جبهة الأطراف، ولأنهم لم يستطيعوا حل مشكلة الأقليات الدينية والمذهبية حلاً علمانياً وحل مشكلة الأقليات القومية حلاً ديمقراطياً، فقد مثلت الأقليات الدينية نقطة الارتكاز في عملية تفكيك «الإمبراطورية» وفي السعي إلى الاختراق. ههنا نستشف أن «الامتيازات» و«الإرساليات» هيأت المناخ لهزات عنيفة ولتدخلات اتخذت أشكالاً عدة تراوحت بين خطاب الاستشراق وخطاب السياسة؛ إلا أن خطاب «الغرب الغازي» لم يكن موحداً على صعيد أهدافه، بل كان خطاباً متعددًا متنوعاً، يرسم موضوعاته ويصوغ لغته بدقة متناهية ينتحل فيها الفضاء الثقافي القائم، ويقرأ فيها الصورة الحقيقية للمجتمع الذي يوجه إليه الخطاب وللقوى التي يترجح وزنها في معادلة السلطة⁶. ولنا أن نستضيء هنا بما ينقله «الجبرتي»⁷ في نسق من الكتابة رصين، حزين، مفعم بالحنين، من أن «الفرمان» الذي وجهه «بونابرت» إلى الأهالي إبان

5 انظر، محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة 03، 1998، ص 64

6- انظر، عبد الإله بلقزيز، القومية والعلمانية، الايديولوجيا والتاريخ، دار الكلام للنشر والتوزيع، الرباط 1989، ص 90

7- انظر، عبد الرحمان الجبرتي، عجائب الآثار في التراجم والأخبار (تاريخ مصر 1690-1821) القاهرة 1958

حملته على أرض مصر، تحرك على أرضية الإسلام، بل زاد بالإعلان عن إيمانه في حركة استيعاب لأي رد ثقافي سلبي من الآخر، إنه خطاب لا يرسم التناقض مع الإسلام، بل إنما يحدد التناقض سياسيا ويحصره مع جزء من الأهالي: «المماليك» الذين يسيطرون على الحكم، مثلما يعلن اعترافه بشرعية السلطة القائمة - وهو اعتراف تفرضه عليه رابطة الملة التي تؤسس تلك الشرعية. إذن، فالإعلان الذي يفترض التناقض بين «المماليك» وبين «الأهالي» ثم بين «المماليك» وبين السلطة المركزية، ويعي دور الإسلام - الأيديولوجيا في صهر التناقض وإخفائه، إنما يحاول أن ينقل هذا التناقض إلى المجال السياسي، مجال المصالح المادية الدنيوية. إنه هنا يقوم بفعل إخراج الإسلام من دائرة توجيه الحياة الاجتماعية المدنية، ليستعويض عنه بمبدأ المصلحة. عندئذ نستبين أنه يبدأ في إغراء الأهالي والقوى الرئيسية «من الآن فصاعدا لا يأس أحد من أهالي مصر عن الدخول في المناصب السامية وعن اكتساب المراتب العالية؛ فالعلماء والفضلاء والعقلاء بينهم سيدبرون الأمور وبذلك يصلح حال الأمة كلها»⁸.

ولقد نعلم أن الخطاب عينه في فضاء ثقافي - ديني مختلف (= المشرق العربي) يلبس قناع خطاب علماني تنويري موجه إلى «أهل الذمة» من الأقليات، محرضا إياها على كسر إطار هويتها المفروضة بقوة الدولة وشرعيتها الدينية الرسمية مستحثة إياها على البحث عن إطار جديد لتحقيق تلك الهوية، بل هو يذهب فيما أبعد من ذلك، إذ لا يخفي رغبته في أن يفصلها عن تاريخها الثقافي - الاجتماعي داخل إطار المجتمع العربي الإسلامي، ليرسم لها انتماء ثقافيا بديلا.

ولأن رغبة «الغرب» جامحة في إقحام المجموعة البشرية في مشروع واحد، فإنه يطمح إلى إخراج هذه الأقليات من ثقافة الأصل، ليؤكد أنها جزء من الثقافة الأوروبية الحديثة وريثة الثقافة المسيحية والإغريقية، وأن صلتها بإرثها الثقافي التي انقطعت في شروط «السيطرة الإسلامية» يمكن أن يعاد تجديدها بالفكر الذي يتكرس فيه انتماؤها «للغرب» ولثقافته التنويرية الحديثة؛ فالزمن الذي ما عاد زمنا سماويا أضحى زمن الابتعاد عن الأصل.

هكذا، طفق الأوروبيون يخضعون «الأهالي» ويقدمون لهم «الكوني» على أنه أساس جديد منتزعين منهم شرعية أصلهم. إن أوروبا تسعى في كل مكان إلى إعادة تأسيس الإنسانية، انطلاقا من هذا الكوني⁹ المزعوم. كانت أوروبا تحمل معها تراثا مغريا وجذابا، ثقافة عقلانية، نظاما سياسيا ديمقراطيا تمثيليا ومتحررا من سلطة «رجال الدين»، يرادف في الفكر العربي التقدم والنهضة. ولم يكن ينطوي نجاح هذا النظام السياسي لدى هذا الفكر - الذي لم يتخط التصور الوضعاني للحداثة والتنوير - إلا على وعي حاد بقدرته على اشتقاق شرعيته من المجتمع ومن قيم ومبادئ زمنية لا تتصل بالدين ولا يدخل الدين في تكوينها. وفي مقابل ذلك، كان ينطوي فشل نظام «السلطنة» على استمراره في تأسيس شرعيته على الدين، ونظير هذه المقابلة بين

8- انظر، عبد الرحمان الجبرتي، عجائب الآثار في التراجم والأخبار (تاريخ مصر 1690-1821) القاهرة 1958

9- فتحي بن سلامة، تخييل الأصول تعريب شكري المبخوت، دار الجنوب للنشر، تونس 1995، ص 57

الشرعية الدينية والشرعية العلمانية كانت مقابلة أخرى بين النظام الديمقراطي ونظام الاستبداد والطغيان. هكذا جاءت دعوة المفكرين الإصلاحيين إلى تدهير الحياة السياسية¹⁰. ووراء هذا الانقلاب في بنية السلطة وفي علاقتها بالجمهور يكمن المبدأ الجديد للشرعية.

كان الدين في النظام القديم مصدر الشرعية، بل مصدرها الرئيس، فهو الذي يؤسس شرعية السلطة والإسلام الذي تلازم فيه الجانب العقائدي مع الجانب التشريعي كان يسمح – بنصوصه وبالتجربة السياسية المرتبطة به – بتكوين شرعية على هذا النمط، أي كان يضع معايير ومقاييس للمسؤولية، فهذه لا يتقلدها إلا من هو أهل لها، ممن توفرت فيهم شروط الأمانة والصدق وما إليهما من قيم النظام المعياري «التقليدي» أي من كسب ثقة الجمهور والثقة علاقة مؤسسة – وإن لم تكن علاقة قانونية مكتوبة – إنها مؤسسة شفعية عرفية دون أن نعدم بصورة تامة، نصا تأسيسيا (=القرآن) ثم هي العقد الاجتماعي الذي يؤدي خرقه إلى نهاية الشرعية وزوال السلطة.

غير أن الذي ليس يعتريه شك هو أن الشرعية في النظام الحديث – ومنذ منابتها الأولى – لم تعد لتشتق بإطلاق من الدين، بل من التزام بالديمقراطية والتنمية وبناء المواطنة الحديثة: أي من قيم زمنية سياسية، فالعلمانية عنصر بناء أساسي في المشروع السياسي وفي المشروع المعرفي على السواء، ذلك لأنها مدخل ضروري إلى العقلانية وجذر للديمقراطية. بيد أن السلطة هنا، غير مراقبة وغير مفتوحة للتداول خارج نطاق النخبة السياسية الحاكمة. إن بناء السلطة هنا قائم على تحويل حركة الاحتجاج على الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية إلى حركة ارتداد معادية للتقدم والعلمانية وحرية الفكر والإبداع.

وإنه من اللافت للنظر، أن ذلك النزاع وهذا التدمير لم يحصل بموازاته بناء سياسي للتمثيل وللحكم حديث وقادر على استيعاب حاجات السلطة والمشاركة والتدبير كما هو أمر المسار الذي انخرطت فيه الإنسانية الحالية.

وهكذا إذن، ألغيت فكرة التاريخ ومفهوم التقدم وكان التعالي على الواقع، في تطابق لافت بين الماهية والهوية، وهو ما من شأنه أن يعني إلغاء الفروق وإبطال التنوع والتعدد والاختلاف، ذلك أن التطابق بين الماهية والهوية هو أساس عدم الاعتراف بالآخر وأساس عدم القبول بالتعدد، وهو أساس العنف المدمر، لقد حصل انسداد في قنوات السلطة وفراغ في المجتمع السياسي والمجتمع المدني. وهكذا استحوالت «الشرعية الوطنية» الزمنية محض غطاء يخفي آلية الشرعية ومصدرها الحقيقي: العنف.

لقد بات جلياً أن «العلمانية العربية»، إنما هي ضرب من ضروب العزلة ضربت على الأغلبية الشعبية وفرضت سلطة الأقلية، استبدادياً. وقد يبدو واضحاً أن العلمانية لم تكن المسرب إلى بناء دولة زمنية حديثة

10- انظر، عبد الإله بلقزيز، مرجع سابق، ص 95

مفتوحة، حيث تصبح فيها السلطة في مقتضى التداول ولم تقلع «النهضة» الفكرية عن إعادة إنتاج السائد. وإنه لحريّ بنا التمهّل في هذا الموضوع، ذلك أنه في أفق «الغرب» حصل تغيير تم في شكل انزياحين حاسمين: أولهما، إعادة تأويل ما هو الإنسان بوصفه ذاتاً؛ وذلك في أفق ضرب من الإنسانية الأساسية التي تجد في ظاهرة عصر التنوير هالتها العليا، وثانيهما الخروج عن براديجم الوعي والانخراط في إعادة تأويل ما هو العصر بوصفه حداثة¹¹ غير أنّ ما حدث عند العرب، هو النقيض

تماماً، ففي ظل التحديث تعاضم الإفقار وقامت وترسخت علاقات التبعية وكان الانتقال من الدين - المعتقد، الملجأ والملاذ، إلى الدين الاحتجاجي والإيديولوجيا الكفاحية بسبب من تنامي الاستبداد.

بذلك، يستبين أن هذه العلمنة قادت إلى فصل الجمهور عن السياسة والسلطة؛ فبقدر ما كانت الفكرة العلمانية تنحو نحو إخراج الدين من المجال السياسي، بقدر ما كانت تقصي الأغلبية الاجتماعية الشعبية وتستبعدا عن ذلك المجال، لتكرس صعود نخبة سياسية ثقافية حديثة، في حركة تتوطد فيها سلطة الثقافة والمعارف الحديثة والعصرية وتتصدع فيها ثقافة البشرية المنتمية إلى تقاليد نصية قديمة وتفقد وظيفتها الحساسة في توجيه المجتمع وإدارة السلطة. إنه نزوع ثقافي عنيف ومدمر لم يوجه نحو ثقافة اجتماعية جديدة تنصهر فيها مختلف المنظومات: لقد خانوهم، ذلك أن هذا التدمير لم يترافق مع عملية نشر وتعميم المعارف؛ «ليس ثمة شيء حديث حقاً يتكوّن ما لم تبتدع علاقة ما بالقديم، فالحديث متوقف بتمامه على مثل هذا الابتداء»¹² فبدل أن تقود إلى إجماع ثقافي قادت إلى الانقسام الثقافي: ثقافة عصرية علمية كتابية رسمية، وثقافة دينية شفوية تقليدية شعبية هامشية لا تاريخية. ثقافة الأقلية المسيطرة وثقافة الأغلبية الخاضعة. وكان من نتائج هذا الانقسام «تبعية للغرب» من خلاله تتجلى هيمنة النخبة المتغربة وانغلاق فكري اندفعت إليه الثقافة التقليدية اندفاع المقهور. إنها علمنة عنيفة: إذ يبدو أن انتقال العرب المعاصرين من نطاق الدولة / الملة، إلى الدولة العلمانية لم يكن أبداً ظاهرة طبيعية نتجت عن تاريخ داخلي للملة بل كان انتقالاً عنيفاً وأداتياً¹³.

11- فتحي المسكيني، الهوية والزمان، تأملات فينومينولوجية لمسألة "نحن" دار الطليعة، بيروت، ط1، 2001، ص 39

أيضاً را: عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1992، ص ص 122/140 وما بعدها، 328

كذلك - عزيز العظمة، دنيا الدين في حاضر العرب دار الطليعة، بيروت، 1996

انظر أيضاً:

Meskini Fethi, "Lumière et sécularisation dans la pensée arabe" in Revue Tunisienne des Etudes Philosophique Quatorzième année, n 22 / 23, 1999, pp. 79/ 85.

12- philippe Lacoue-Labarthe, La Fiction du politique, Christian Bourgois, Paris 14.

13- فتحي المسكيني، الهوية والزمان (= مرجع سبق ذكره) ص 69

4- العلمانية من منظور مختلف:

إنه هنا تحديداً، ينكشف لنا أن جميع التنويريين يقبلون بالعلمنة مقصداً، ويتفقون أنها تعني «نزع سحر العالم» وما يترتب عنها من نزعة دنيوية لكن المثير حقاً أن الخلاف يتجلى عند محاولة إثبات صلتها بالدين والسياسة، إذ يظهر النموذج المعادي للدين بعامة كما يلوح النهج المعادي للتعصب والباحث عن التسامح، كما لانعدم تنويراً معتدلاً، وهكذا فما يزال ممكناً القول أن تكون العلمنة تنويراً جذرياً على النحو الذي تصوّره «فولتير» الذي لم يعاد البتة الدين، رغم نقده الصارم لـ «رجال الدين»، فهو معتدل شديد التمسك باعتداله. ولأن العلم الحديث لم يعد يعتبر المرجع في كل شيء، فإنه أصبح بالإمكان في ظل «مجتمعات ما بعد علمانية»¹⁴ الدفاع عن علمانية جديدة؛ فالعلمانية الصارمة النهائية القطعية مرتبطة بتاريخ مخصوص من الخطأ الصراح تعميمه¹⁵ بل لعلها تقبل بيسر الدعوة إلى ضرورة «نزع علمنة العالم»¹⁶ حتى يستعيد البشر الصلة مع ما هو روحي. إن نسق هذا النقد، كما استأنفته كتابات «دريدا» و«جيورجيو أغامبن» على نحو شديد الكثافة رشيق، يُوْطىء وإن على نحو الاستشكال لفك ارتباط مفترض بين السلطة والدين والحقوق في فضاء الغرب، وهو ما من شأنه أن يشرعن لإعادة تدبر نماذج العلمنة، بحثاً عن «علمانية ما بعد كولونيالية»¹⁷ تضاد التبشير والعلمانيات الجذرية. فـ«لاهورت التحرير» مثلاً يقدم علمانية لا تعادي الدين في شيء، بل تجعله «إيتيقاً تحريراً»¹⁸. ومما لا يحتاج بياناً أن «المعاصرين» قد عقدوا العزم على اختراع مقام للتسأل عن العلمانية، يخرج بها تماماً عن ذلك الذي اعتبر قدر الإنسانية الأوحـد: الفهم الكولونيالي والحداثي للأديان.¹⁹ فنحن لم نخرج بعد من الأديان، بل نشهد اليوم عودة الأديان.

وإنّه لمن الضروري استئناف النظر في المسألة الدينية ضمن عصر التحول من هيمنة نموذج الحداثة الغربية إلى تعدد إيقاعات ما بعد الحداثة على نطاق عالمي؛ وذلك ما من شأنه أن يمتحن وجاهة ادعاءها الكونية²⁰. وإنه ضمن هذا الأفق ينبغي أن نشير إلى أن خلع القداسة والتعالي على القانون أو على المؤسسات أو على الذوات، يؤدي إلى جمود أبدي، يحجب صفات التغير والتبدل الكامنة فيها.

إنّ تعاضل المنحى التمجيدي الحيني، سقوط في السرد الاحتفالي وتحريف للمقدّس، وهو ما من شأنه أن يعلمنا أنه من الوهم اختزال العلاقات بين الروحي والزمني، الأسطوري والتاريخي. ويظل الأمر فصلاً قانونياً شكلياً، فمن ذا الذي ينكر أن المتعالي يصبح محايثاً والمحيث يصبح متعالياً. إنه مجال الوساطة وسرّه

14- j. Habermas, Entre naturalisme et religion, trad. Fr, Paris 2008, p 170-213.

15- Ch. Taylor, A Secular Age, Cambridge Ms, 2007, p 773 – 776.

16- P. Berger (ed), Le réenchantement du monde, Paris, 2001.

17- Amir R. Mufti, Enlightenment in the Colony, Princeton, 2005, p 1 – 36.

18- E. Dussel, Ethique de la Libération, tr, fr, Paris 1994.

19- صالح مصباح، مباحث في التنوير موجوداً ومنتشوراً، "تجراً على استعمال عقلك" جداول للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2011، ص 238

20- صالح مصباح، فلسفة الحداثة الليبرالية الكلاسيكية، من هوبز إلى كانط، جداول للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى مارس 2011، ص 223

الأعظم، وهذا ما لا يعني يقينا التقليل من أهمية الفصل الحديث بين السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية السياسية والروحية. ومزايا ذلك بالنسبة إلى تأمين السلم الاجتماعي واحترام حقوق الإنسان. إذن العلمانية ظاهرة انتشرت ومكنت الإنسان المعاصر من التخلص من سيطرة وهيمنة المؤسسات الدينية ونواميسها، ذلك أنها تكرس مشروعية الاختلاف من جهة ما هو مظهر بشري وضعي صار فيه العلم مكيئا. إنها موازنة تاريخية بين متطلبات الاستمرارية التاريخية الحافظة لمقومات الخصوصية ومقتضيات الحداثة التي لم يعد هناك خلاف في لزومها²¹.

فالدولة العلمانية تشقّ مبادئها من قيم تتصل بالنشاط الإنساني الاجتماعي المادي المباشر وليس من قيم مجردة مفارقة، إنها أداة لتطبيق الحق الإنساني. والرهان الفلسفي والتاريخي للعلمانية، هو استحداث مقام من النظر فارد. فانظر كيف يكون الانتقال من المعرفة «الأسطورية» إلى المعرفة «العقلانية»، من الوعي الإيديولوجي إلى الوعي الواقعي، العلمي. إن التوتر الدائم والمستمر بين الإيديولوجي والواقعي يجعل مسألة العلمانية راهنة أبدا في التجربة الإنسانية²² فسمّة العصر الإيمان بذات قيمة الإنسانية، تلك التي تتجلى في بناء مفهوم يتراوح بين تأكيد تناهي الإنسان وتأكيد فاعليته، باعتباره المركز الجديد لعالم ابتعدت عنه الآلهة.

لقد حصرت العلمانية في معارضتها للدين، إلا أنه ينبغي أن نوضح أن العلمانية ليست نقيض الدين، فهي ضد سلطة النصوص، إنها ضد ذلك الذي كف عن كونه إنسانيا وعقلانيا، ذلك أن العلمانية لا تلغي الممارسة الدينية، بل تخرج السياسة والتنظيم الاجتماعي من حيز الممارسة الدينية وتعيدها إلى الحيز الشخصي. ومن ثمة، فانفصال الدين عن الدولة لا يعني إلغاء الدين، إذ العلمانية عقد زمني بين الجماعات الاجتماعية المختلفة تتنازل بموجبه كل جماعة عن قيمها الخاصة وعن نظامها المعياري الذاتي، لتبحث في علاقاتها المتبادلة عن قيم تخلق الإجماع وتصهر التمايزات. هذا العقد لا يمكن أن يوفر إجماعا سياسيا حقيقيا إلا إذا كان نتيجة لاتفاق فعلي بالتراضي بين الجماعات التي يتركب منها المجتمع دون أن يكون هذا العقد مفروضا. هاهنا تتوضح دعوة «الجابري» إلى إمكان التخلي عن المفهوم دون التخلي عن محتواه، فقد دعا إلى مزيد الدفاع عن الديمقراطية والعقلانية، حيث لا يمكن تصور ديمقراطية دون اعتراف بالتعدد والاختلاف والتسامح والحرية. وبهكذا طريقة نتمكن من استيعاب روح العلمانية²³ تجنبنا لإمكان أن تبنى التسوية على القهر والعنف، وإلا فإنها كانت ستكون تسوية هشة قلقة.

21- كمال عبد اللطيف، العرب والحداثة السياسية، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى، مارس 1997، ص 7

22- انظر، أحمد الجبائي، مجلة الوحدة (مرجع سابق)، ص 127

23- محمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء الطبعة الأولى 1990، ص ص 45 / 46

خاتمة

لقد وجدت الإنسانية الحالية في «الغرب» الجهة التي تمكّن كل تفكير غير غربي من الاهتداء إلى نفسه. إلا أنها عاينت أيضا أن «الغرب» الذي طالما وثقنا به وتمسكنا بحبله، قد بات غربا يتمزق. فلو تمعنا في مسار التفكير حول العلمنة لاتضح لنا أنها أخفقت سياسيا لأنها لم تكن دائما نتيجة أو حصيلة لتطور مجتمعي ذاتي داخلي بقدر ما كانت حصيلة للهيمنة والسيطرة، ولم تنتبه إلى الرهانات الروحية المختلفة لضربين من الإنسانية: إنسانية تريد القضاء على الأسطورة لتحقيق الإنسان في النوع الإنساني تحقيقا تاما، وليس الجنس الإنساني بالنسبة إليها إلا قوانين تصبح فيها النزعة الروحية ثقافة. وإنسانية تشفّ عن مقاومة خالصة في ما تزرع ولكنها مهزوزة في واقع الأمر²⁴. وهكذا، لابد من إعادة توسيع دلالات المفهوم، تدبرا لما من شأنه أن يوفر القاعدة المشتركة. إن التطور الذاتي الثقافي والسياسي لم يفض إلى نشوء العلمانية بما هي لحظة معرفية، ولم تؤخذ من جهة ما هي أداة للفهم النظري التاريخي، بل لقد تم اغتصاب التواريخ ومصادرتها وإحاقها بالتاريخ «الكوني» الغربي. في حين أن المطلوب، هو إبداع العلمانية مرة أخرى، واستئناف النظر متمثلين في الآن عينه المحلي والإنساني. فمن أجل أنفسنا ومن أجل الإنسانية نحن مطالبون بأن ننشئ علمانية جديدة.

24- فتحي بن سلامة، مرجع سبق ذكره، ص 60

لائحة المصادر والمراجع

المراجع العربية:

- أركون (محمد)، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة 3، 1998
- أركون (محمد)، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق، هاشم صالح، دار الساقي، لبنان، الطبعة الثانية، 1992
- أركون (محمد)، العلمنة والدين: الإسلام المسيحية والغرب، ترجمة وتقديم هاشم صالح، دار الساقي - بيروت، الطبعة 3، 1996
- بلقرز (عبد الإله)، القومية والعلمانية، الأيديولوجيا والتاريخ، دار الكلام للنشر والتوزيع، الرباط، 1989
- الجابري (محمد عابد) حسن حنفي، حوار المشرق والمغرب، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1990
- الجباعي (عبد الكريم)، العلمانية في المشروع القومي الديمقراطي، مجلة الوحدة، السنة السابعة، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، العدد 75 ديسمبر 1990
- الجبرتي (عبد الرحمان)، عجائب الآثار في التراجم والأخبار (تاريخ مصر 1690-1821) القاهرة 1958
- حنفي (حسن)، محمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، دار توبقال للنشر، المغرب، الطبعة الأولى، 1990
- بن سلامة (فتحي)، تخييل الأصول تعريب شكري المبخوت، دار الجنوب للنشر، تونس، 1995
- الصديق (يوسف)، هل قرأنا القرآن؟ أم على قلوب أقفالها، تعريب منذر ساسي، دار محمد علي للنشر - تونس، الطبعة الأولى، 2013
- عبد اللطيف (كمال)، العرب والحدثة السياسية، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى، مارس 1997
- العظمة (عزيز)، دنيا الدين في حاضر العرب، دار الطليعة، بيروت، 1996
- العظمة (عزيز)، العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992
- المسكيني (فتحي)، الهوية والزمان، تأملات فينومينولوجية لمسألة «النحن» دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 2001
- مصباح (مصباح)، مباحث في التنوير موجودا ومنشودا، "تجراً على استعمال عقلك" جداول للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2011
- مصباح (صالح)، فلسفة الحدثة الليبرالية الكلاسيكية، من هوبز إلى كانط، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، مارس 2011

المراجع بالفرنسية:

- 1- Amir R. Mufti, Enlightenment in the Colony, Princeton, 2005.
- 2- Ch. Taylor, A Secular Age, Cambridge Ms, 2007.
- 3- E, Dussel, Ethique de la Libération, tr, fr, Paris 1994.
- 4- j. Habermas, Entre naturalisme et religion, trad. Fr, Paris 2008.
- 5- Meskini Fethi, "Lumière et sécularisation" in Revue Tunisienne des Philosophique Etudes, Quatorzième année, n 22 / 23, 1999
- 6- philippe Lacoue-Labarthe, La Fiction du politique, Christian Bourgois, Paris 14
- 7- P. Berger (ed), Le réenchantement du monde, Paris, 2001.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com