المجتمع العلمي العلماني من هيمنة الدين وسلطة الطائفة إلى التحرر العقلاني (ناصيف نصار نموذجا)

أ/ الوردي حيدوسي

جامعة محمد خيضر ، بسكرة

ملخص

تنطلق هذه الورقة من دراسة وتحليل المعطيات الأساسية المؤطرة لراهن المجتمعات العربية، وهو راهن تتجسد فيه يوما بعد يوم فكرة المعاصرة بما تحمله من عناصر وافدة جديدة ،بقدر ما كانت قد شكلت المنطلقات الأساسية لإحداث النهضة الغربية الحديثة، فإنها بمثابة الوافد الجديد على الحضارة العربية بما تحمله من خصوصية تجاه عناصرها المكونة لها كالدين والأيديولوجية والطائفية بتجلياتها المتعددة، والعلمانية بوصفها قضية تطور لا يمكن تجنبه، من حيث أنها تعبير عن تنامي الوعي البشري، هي إحدى العناصر الوافدة إلى الفكر العربي المعاصر، لذا فقد احتلت حيزا غير يسير من أبحاث الفلاسفة العرب المعاصرين، ولما كان الخوض فيها يلقي بضلاله على عناصر ذات صلة، تعد من مقومات الثقافة العربية ،فقد تباينت المواقف

Abstract

the essential hypothesis concerning the oppositions ideas. Day after day، there is a growth of this opposition including new elements. As it used to from important regions to rise and develop modern Arab –renaissance which is like new element in the Arab-civilization including characteristics towards its components such as: various-religions ideology….and the globalization thats is considered as a matter for development.

No one can avoid it because it expresses the development of human –awareness. This is one element which dominates the Arab-modern thinking and this is the most important factor that changes and guides New.

Research of modern-Arab philosophers linking it to Arab-culture so، some agree and take into consideration the value of the European renaissance where the globalization was one of the most – important

منها، بين من يدعو إلى تبنيها والأخذ بقيمها أسوة بالنهضة الأوربية التي كانت العلمانية إحدى أهم أسباب نجاحها، وبين من يرفضها جملة بحجة مساءلتها للدين وتناولها لكل قضاياه التي يعد بعضها بمثابة اللامفكر فيه، ومن هنا جاءت محاولة المفكر اللبناني "ناصيف نصار"، لإعادة طرح هذا الوافد الجديد على بساط البحث، لتصحيح بعض المفاهيم الخاصة بالعلمانية، وبيان أثرها في النهضة العربية وعلاقتها بالمقومات الأساسية للحضارة العربية.

cause of success .On the other hand، some refuse، because of the non –Respect of its religion and thinking and from this، it appeared the Lebanon –thinkers idea <<Nassef-Nasser>>.to reform these New elements: researching، correcting some lexical items about globalization and showing its effects on the Arab-Renaissance in relation with essential<<Arab-civilization sanctions>

المقدمة:

أصبح الحديث عن ضرورة تبني الخطاب العلماني واردا لدى عديد المفكرين العرب المعاصرين ،إيمانا منهم بضرورة تجاوز النظرة الضيقة في الإصلاح والدعوة إلى تجاوز الطائفية الدينية والسياسية، بصيانة المصالح الخاصة والعامة على حد سواء، فقد عرف الفكر العربي الحديث والمعاصر ظهور العديد من الاتجاهات والمشاريع الفكرية التي أنتجت أفكارا متقاربة بتبنيها مفاهيم متداخلة على مستوى الأهداف والغايات، لكن خدمة لهدف أسمى هو النهضة العربية عند عموم المفكرين العرب المعاصرين، والنهضة العربية الثانية عند ناصيف نصار، :**"فكرة النهضة العربية الثانية(...) هي أول ما استيقظ في ذهني عندما تلقيت الدعوة إلى هذا المؤتمر ودعيت للحديث عن الرؤية المستقبلية للعلاقات اللبنانية السورية"**[1]، وتتقاطع الرؤى لدى هؤلاء في مجالات عدة، والذي يهمنا في هذا المقام بالدرجة الأولى مسألة العلمانية وكيفية طرحها في الفكر العربي المعاصر، وكيفية تصوره لها ولمدى تأثيرها على مسار النهضة العربية ،فمحمد أركون على سبيل المثال يعترف بأنه علماني ويدافع عن مزايا هذه المقولة[2]،على أن العلمانية التي عناها ليست معادية للدين، بقدر ما يعتبرها موقفا فلسفيا للعقل أمام مشكلة المعرفة، حيث يقول: **"إن العلمنة بالنسبة لي هي موقف للروح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل إلى الحقيقة"**[3]، غير أن الحديث عن العلمانية يمر حتما بطرحها في سياق علاقتها بعناصر تعد من مقومات المجتمعات البشرية عموما والعربية منها على وجه الخصوص، كالدين والأيديولوجيا والطائفية ومصائر الإيمان وغيرها، وإذا كان ناصيف يتقاطع مع أركون وغيره في أن العلمانية خروج من هيمنة الدين دون أن تكون إلحادا ،وهي بذلك توجه للعقل نحو الحقيقة ،فإننا نتساءل في هذا المقام: كيف يمكن اعتبار أن العلمانية ضرورة تفرضها مقتضيات العصر، وما علاقتها بالمكونات الأساسية للمجتمع العربي؟ وكيف يمكن أن تشكل طريقا وسبيلا إلى تجاوز التدين المظهري والطائفية إلى تأسيس المجتمع العلمي العلماني؟

1/العلمانية ضرورة حضارية:

العلمانية قضية يتحدد معناها و يتحدد الموقف منها بالنسبة إلى الدين من جهة، و من جهة أخرى فهي قضية تمس الدين من حيث أنها قضية تأتي في سياق التطور الثقافي العام للبشرية، وهي تعبر عن مدى التطور الثقافي وتنامي الوعي، وانعكاس ذلك على الدين و دوره في الحياة الاجتماعية **"بهذا المعنى نقول أن العلمانية قضية تطور لا يمكن مقاومته**[4]، وبما أن العلمانية قضية تطور للوعي البشري فلا مجال لإنكارها من حيث أن هذا التطور ينعكس بالضرورة على نظرة الإنسان إلى الدين ووجوده في الحياة العامة و الخاصة، وسواء أكان المحيط الذي تمارس فيه السلطة دينيا أو سياسيا أو علمانيا فلا مناص من الحاجة إلى ذروة المشروعية والسيادة العليا[5]، وخلاصة ما نراه في هذا الصدد وجود مفهومين للعلمانية: مفهوم ضيّق ومفهوم واسع، **المفهوم الضيق** يتمحور حول العلاقة بين الدين والدولة، **والمفهوم الواسع** يستوعب المفهوم الضيق على أساس أنه يتمحور حول العلاقة بين الدين والحقيقة، ويعبر ناصيف عن الأول بالمفهوم السياسي، وعن الثاني بالمفهوم التنويري للعلمانية.

وفي السياق التاريخي للحداثة الأوروبية، اتخذ المفهوم الضيق للعلمانية شكل الفصل بين الدولة والدين، أين تحولت العلمانية من أداة للتحرر وحماية الاختلاف إلى وسيلة تستخدم ضد الدين[6] ،لأسباب متعددة منها تنامي الفلسفة السياسية، بعد تمهيدات ميكيافلي، في اتجاه تحرير الدولة من الشرعية الدينية، وقيام الثورة الفرنسية الكبرى، بالانتصار لسيادة الشعب والدولة القومية ومبادئ الحرية والمساواة والإخاء وإقامة التشريع في الدولة على أساس حقوق الإنسان والمواطنة، إضافة إلى الاستعداد الأصلي في الدين المسيحي لتقبل الفصل بين الكنيسة والدولة ارتكازاً على التمييز الإنجيلي بين ما لله ما لقيصر وبين

هذه الأمور الثلاثة هي ما حدّد، على مراحل متعاقبة، المسار الذي استقرّ وتكرس في القرن العشرين فصلاً بين الدولة والدين، وعملية الفصل لا تلغي أي طرف من الأطراف التي تتناولها، بل تكتفي بإعادة كل طرف إلى ما وراء حدوده، فالفصل بين

الدين والدولة يعني إذن إلغاء اشتباك معيّن بينهما، لا إلغاء أي منهما، وإرجاع كل منهما إلى ما وراء حدوده، لأسباب تأتي في الأغلب من الدولة، فعندما تسعى الدولة إلى الانفصال عن الدين، فهي لا تريد سوى أن تكون سيدة نفسها داخل الحدود التي تلازم طبيعتها، وأن يكون الدين حراً في ميدانه ، ولذلك يسمّى انفصالها هذا **استقلالاً وتحرراً** من وصاية الدين عليها، ويسمى كذلك حياداً حيال الإيمان الديني، لأن طبيعتها والحدود التي تلازمها لا تمتّ إلى الإيمان الديني بصلة أصلية، ذلك أن الموقف العلماني يتميز بالدعوة إلى إحداث القطيعة التامة تجاه كل ما يشترط الموقف الديني على نحو مسبق[7].

بينما تدور معظم النقاشات حول العلمانية، في البلدان العربية على مفهومها الضيق، ومن أوضح التعريفات التي أعطيت لها تأكيدا لهذا المفهوم ما أعلنه المحامي عبد الله لحود :"**أما نحن فتعريفنا المبسط للعلمانية هو أنها استقلال دستور الدولة وسائر تشريعاتها وأنظمتها عن الاعتبارات الدينية والمذهبية، وليس معنى ذلك نبذ الاعتبارات الدينية والمذهبية نبذاً عدائياً، فالدساتير والقوانين والأنظمة قد تستوحي تلك الاعتبارات، ولكنها تستوحيها كمعطيات تراثية فكرية، أخلاقية، وخاضعة للتطور ولسيادة الشعب، مصدر السلطة ومرتكزها**"[8]، أي أن قوام العلمانية استقلال الدولة ودستورها وتشريعاتها وأنظمتها عن الاعتبارات الدينية والمذهبية، من دون عدائية ، إلا أن استقلال الدولة عن الدين لا يتضمن بالضرورة القول بالديمقراطية، في حين أن الديمقراطية تستلزم استقلال الدولة عن الدين.

ولكن ما يبدو لرجل القانون الديمقراطي استقلالاً للدولة عن الدين من غير عدائية يبدو لرجل الدين المدافع عن مصالح المؤسسة الدينية ابتعاداً عن الدين وإبعاداً له عن المجتمع بأسره، وقد عبّر الشيخ محمد مهدي شمس الدين أحسن تعبير عن موقف المؤسسة الدينية الإسلامية من العلمانية حيث عرّفها، في مطلع تحليله النقدي للعلمانية، محتوى وتاريخاً، بأنها :"**النهج الحياتي الذي يستبعد أي تأثير أو توجيه ديني على تنظيم المجتمع والعلاقات الإنسانية داخل المجتمع**

والقيم التي تحتويها هذه العلاقات وترتكز عليها ، ومن ثم فهي نهج حياتي مادي تكوّن نتيجة لنمو الفلسفات المادية اللادينية"[9].

هكذا ينقلب الاستقلال استعباداً كاملاً، ويتوسع الموضوع من نطاق الدولة إلى المجتمع وقيمه، فتصبح العلمانية في الخلاصة نهجاً حياتياً قائماً على الفلسفة المادية المناقضة للدين، وهذا طرح يخلط بين العلمانية والإلحاد، مع أن ناصيف يميز تمييزاً ثاقباً في ثنايا كتاباته بين العلمانية المعتدلة والعلمانية المتطرفة التي هي وحدها ملحدة، إذ تتميز العلمانية عن الإلحاد في كونها ترفض هيمنة الدين أو هيمنة العقل، دون أن تنفي طرفا وتبقي على طرف آخر فلا ينبغي للدين أن يقرر ما هو للعقل، وما لا يجوز له، بل للعقل الحرية الكاملة في التحرك والبحث وإبداء الرأي [10]،ومعنى الاستقلالية هنا كمعناها في مسألة العلاقة بين الدولة والدين، إذ إنها ليست أكثر من الاعتراف للعقل بحقه الطبيعي في إنتاج المعارف النظرية والعملية المتعلقة بالكون والإنسان خارجاً عن اعتبارات الإيمان الديني والوحي، على أن مسألة الحدود هنا أدقّ وأعقد مما هي بالنسبة إلى الدولة والدين، وأسباب التنازع أكثر، لأنه ليس من المعلوم مسبقاً ما سيقرره العقل عن الكون والإنسان وأي حد يستطيع أن يبلغه، فثمة بحث عقلي مفتوح حول قدرة العقل وحدوده وإنجازاته في ميادين الكون والإنسان، وثمة بحث آخر مفتوح هو أيضاً، حول انعكاس نشاط العقل المستقلّ على الرؤية الدينية إلى الكون والإنسان، ومن هنا فإن الجوهري في العلمانية ليست التوافق بين العقل والدين، ولا التعارض بينهما، فهذان أمران متروكان لمنطق البحث ونتائجه، بل حرية العقل بالنسبة إلى الإيمان الديني، وحرية الإيمان الديني بالنسبة إلى العقل[11] .

وتطرح العلمانية نفسها في الوقت الراهن بصورة أكثر أترانا و انفتاحا، بعدما كانت في السابق أكثر صراعا في مواجهة الدين ما يعني الاستفادة من التجارب السابقة في العلاقة بين العلمانية والدين، وفي سياق التفاعل مع العولمة ومقتضياتها يميز ناصيف بين صنفين بين المجتمعات :**الأول** هو المجتمع المتطور في العلمانية **والثاني** هو المجتمع المتطور نحو العلمانية، ويسترشد الثاني بالأول[12]،

وهذا ما يدعو صراحة إلى ضرورة معالجة مشكلات العولمة و تهذيب صراعها مع الدين، وقد نجحت المجتمعات الغربية في ترسيخ العلمانية وحمايتها بالديمقراطية والقومية من جهة، وبالعقلانية من جهة أخرى، والمجتمعات العربية بحاجة إلى أن تحذوا السبيل نفسه ،لأن العلمانية قضية كونية لا تخص مجتمعا دون آخر، و لا تحاور ديانة دون أخرى ،كما أنها قضية عالمية وحتمية تطرح على كافة الشعوب، ما يعني أنها ضرورة مفروضة على المجتمعات البشرية، ومصدر حتميتها هو تنامي الوعي الإنساني عبر التطور التاريخي، وانعكاس ذلك على مجمل المعتقدات الدينية السائدة.

2/الدين في منظور العلمانية

إذا كانت العلمانية في نظر ناصيف فكرة فلسفية كونية ، فهي بذلك تقوم على ركنين أساسيين: **الأول** هو استقلال السلطة السياسية عن الدين، **والثاني** استقلال العقل عن الدين، وهذا لا يعني إطلاقاً ترك الدين بالكامل ولا يعني تحرر المجتمع الإنساني من الدين، إذ يفترض غالبية المنظرين في العلاقة بين الدين والعلمانية أن هذه الأخيرة تمثل انقطاع الأمة عن ماضيها وإسلامها[13]، فالدين يقوم على الإيمان، والإيمان ممكن مع استقلال العقل والدولة عن الدين، وتنظر العلمانية إلى الدين على أنه ليس ظاهرة كاملة وجامدة على حال واحدة عبر العصور، بل تعتبره ظاهرة متفتحة على نشاط الفكر، فهو بذلك يتقاطع مع أركون في الدعوة إلى علمنة منفتحة على كل أبعاد الإنسان الوجودية دون إقصاء لأي منه[14] ، لذا وجب ربط العلمانية بمسألة: **"التفكير في الدين"**، وحرف "ف" الرابط بين التفكير والدين يحمل معنيين: **الأول** اشتغال الفكر بموضوعات يطرحها الدين محددة سلفا وبضوابط سابقة يطرحها الإيمان فيعمل العقل في آخر تلك الضوابط المحددة، أي تفكير من داخل الدين "تفكير ديني"، **والثاني** اشتغال الفكر بالدين كظاهرة تاريخية بشرية بوصفة موضوعا قابلا للدراسة في مضمونه وأحكامه دون أن يكون الباحث مؤمنا بالضرورة، أي تفكير من خارج الدين، ونجد أن العلوم الدينية في التراث العربي الإسلامي موضوعة للدين إيمانا

به و للدفاع عنه، فهي في مقابل العلوم العقلية الموضوعة من داخل الإيمان الإسلامي ولأجله، وتتخذ موقفا مسبقا من الأديان الأخرى بالنظر إلى ما وراء الدين الإسلامي ومبادئه وتعاليمه، لذا فليس من الغريب أن تصطدم العلمانية بمقاومة التيارات والمؤسسات الدينية الداعمة لسيطرة الدين وهيمنته على الحياة الثقافية والسياسية: **"هكذا كان الأمر بالنسبة إلى الكنيسة المسيحية، وهكذا هو في هذه الأيام بالنسبة إلى التيارات والمؤسسات اليهودية الأصولية، وبالنسبة إلى التيارات والمؤسسات الإسلامية السلفية"**[15]،بينما نجد في الثقافة الأوروبية أن العلوم الدينية مصنفة ضمن العلوم الإنسانية إلى جانب العلوم اللغوية والنفسية والأنثروبولوجية وغيرها، الأمر الذي من شأنه أن يمكن من دراسة أكثر موضوعية للظاهرة الدينية: **"وما يستطيعه العلم بالدين من موقع العقل وعملياته المتقاطعة لا يستطيعه العلم بالدين من موقع التسليم به أو الدفاع عنه"**[16]، وهذا يعني تطورا ملحوظا في دراسة الدين من خلال نظرة كل من العلم والفلسفة إلى الحياة الدينية.

فالعلم يتناول الحياة الدينية بوصفها وقائع متعينة زمانيا ومكانيا، لها أسبابها ونتائجها الحتمية، بالطريقة ذاتها التي يتناول من خلالها الحياة السياسية أو الاقتصادية أو غيرها، بهدف الكشف عن حقيقة تلك الوقائع، لذا فالعلوم الدينية من منظور العلم موضوعة لخدمة الحقيقة العلمية وليس الدينية ،يتناولها العلم بوصفها جزء من وقائع الحياة البشرية دون العودة إلى أية رؤية دينية محددة ، و هذا ما يجسد استقلال العلم عن المعرفة الدينية.

أما الفلسفة فتساءل الدين لخدمة الحقيقة الفلسفية ،لأن الاستقلال الفلسفي يشترط رفض الانتماء لأي مذهب فلسفي مهما كانت منزلته في تاريخ الحضارة الإنسانية[17]، وإمكانية أن تكون العلاقة بينهما متوترة قائمة أكثر من التوتر المحتمل بين العلم والدين، لأن الفلسفة تساءل الدين إلى أبعد قدر ممكن، وذلك وفقا لثلاث اتجاهات: **الأول** دراسة منطقية للخطاب الديني (التماسك المنطقي)، **والثاني** دراسة وصفية للدين ومكانته بين ظاهرات الكيان البشري ،أما **الثالث**

فهو بمثابة دراسة تفسيرية للكشف عن أصوله وعلله، هذا علاوة على أن الفلسفة صاحبة رأي عقلاني مستقل عن الدين في قضايا مثل مصير الإنسان وأصله وخلقه، في ظل خطاب لا يهدف إلى دحض الرؤية الدينية، بقدر ما يسعى إلى تأمين الحريات الأساسية [18].

ومن جهة أخرى فإن العلم والفلسفة يعبران عن التطور نحو العلمانية ، إذ يمثل هذا التفكير من خارج الدين علميا كان أم فلسفيا نموذجا للتطور التاريخي الإنساني، ويرفض "ناصيف" التفكير في الدين من داخله ،لأنه لن يقود إلا إلى نتائج محدودة كمعالجة بعض المشكلات الجزئية التي تحد من توسعه داخليا وخارجيا، وأقصى ما يمكن بلوغه في هذا المجال إصلاحات في مجال العبادات أو العقيدة أو الأخلاق، فلا جدوى من دعوات مثل: تجديد الفكر الإسلامي، أو إعادة بناء أصول الفقه، أو تحديث الفكر الإسلامي، وما إلى ذلك من الدعوات التي تريد معالجة أزمات العالم العربي الإسلامي بالتفكير من داخل الدين طالما أن الدين كأداة سياسية لا يخدم سلطة الدولة بقدر ما يخدم سلطة الحكام[19].

لذلك فإن ناصيف لا ينظر إلى الدين من منظور الإقصاء عن الإيمان الجمعي الذي من المفترض أن يكون عقلانياً منفتحاً، هادئاً في علاقته مع الله والكون والذات والوجود والآخر، إنما يرى أن الحياد ليس موقفاً من تعاليم الدين اللاهوتية والتشريعية بقدر ما يصبح موقفاً منه كانتماء موضوعي تدل عليه عبارات مختلفة، مثل جماعة المؤمنين أو أهل السنة والجماعة أو الكنيسة أو الطائفة أو آل البيت أو الشعب المختار؛ فالشعب في الديمقراطية لا ينبغي أن ينظر إلى نفسه من خلال الانتماء الديني، بل من خلال وجوده المادي والثقافي المعبّر عنه بمصطلح الوطن، ويخلص بعد مطالعة قيمة في الفلسفة السياسية أن الفكر الديني الذي يرفض مبدأ حياد الدولة الديمقراطية في المسألة الدينية ليس صادقاً في تقبله للديمقراطية ومبادئها، وذلك لأن رفع الحياد عن الدولة وحملها على الانحياز إلى دين معيّن يشكل انتهاكاً لأولية الرابطة الوطنية ومبدأ المساواة بين

المواطنين ومبدأ حرية التفكير والاعتقاد، ويدعو صراحة إلى الأخذ بالطريقة الأوروبية في معالجة المشكلات المختلفة، بهدف التطور في العلمانية من خلال تنامي العقلانية الفلسفية والعلمية التطبيقية، لأن المجتمع العلمي العلماني يشجع على انتشار الفكر النقدي، وإعادة النظر في التقاليد والمعتقدات وسائر القيم[20]، أين تضع العلمانية للدين إطاره بنحو مسبق، حتى نعرف ما إذا كان الدين قد تجاوز حدوده، ما يعني أن العلمانية ليست ضد الدين، وإنما ضد الهيمنة الدينية، ذلك أن الدين في وضعيته البشرية الزمانية غير الدين في وضعيته الإلهية الشاملة، حيث تتمثل وضعيته الزمانية في تطبيقات مرحلية قابلة للتجاوز بفعل تنامي الوعي، أما تفريغ أصل الدين من مضمونه فينقلب سلبًا على الوضع الإنساني نفسه، لأن الطبيعة البشرية واحدة والعقل البشري واحد في طبيعته الأولى، متعدّد في مساراته، وتعدّد المنتج العقلي أمر واقع ومتعاظم، من حيث أن العلمانية مفهوم يتأسس على اعتبار أن الدولة والمجتمع عنصران يجسدان علاقات إنسانية بالدرجة الأولى[21] ، وهذا تعبير عن تنامي التفكير من خارج الدين للكشف عن حقيقته و وظيفته في الوجود البشري، وبمعنى أدق التفكير في الدين بواسطة الفلسفة والعلم، و بدون ذلك تبقى حظوظها في التطور متضائلة.

وخروج العلمانية من هيمنة الدين لا تعني خروجا من الدين كما يعتقد البعض، بقدر ما يعني ذلك معارضة الهيمنة الدينية على التفكير العقلي المتحرر: **"إن العلمانية خروج من هيمنة الدين، وليست بالضرورة خروجا كاملا من الدين، القضية هي قضية معارضة لهيمنة معينة ،هي هيمنة الدين على حياة الإنسان الفكرية ،العقلية والسياسية، وليست قضية نفي للإيمان الديني من حياة الإنسان بكليتها"**[22] ، ولا تقدم العلمانية نفسها بديلا عن الدين أو غيره في امتلاك الحقيقة، بقدر ما ينحصر دورها في نقد الهيمنة ورفض التسلط من جانب الدين أو من جانب العقل ،وهذا ما يميزها بشكل جلي عن الإلحاد ،والتفكير العلماني بهذا المعنى ليس غريبا عن الفكر العربي الإسلامي خلال العصور

الوسطى، أيام كان الإسلام صاحب النظرة الثاقبة إلى الكون والوجود، أين نشأ اتجاه عقلاني لم يخش من التفكير بجرأة في الدين من مواقع متعددة كالموقع اللاهوتي لدى المعتزلة، والفلسفي لدى كل من الفارابي وابن طفيل، وموقع العلم التاريخي كما نجده لدى ابن خلدون[23] ، والهدف من ذلك لم يكن أبدا الشك في المعتقدات الدينية ومبادئ الإسلام، بل كان يمثل دراسة موضوعية هادفة بالدرجة الأولى إلى فهم عقائده فهما عقلانيا ، وتحديد منزلة الدين كأداة فاعلة في فهم الكون والإنسان .

وهذا يعني أن العلمانية لا تقتل الإيمان، إنما تحرره من الاحتكار الديني وتطلقه على جميع الحقول التي هي بحاجة إليه: **"زوال الاحتكار عن الإيمان يضع الإيمان الديني بكل تجسداته وانقساماته في حال منافسة مع أجناس أخرى من الإيمان، يتحول المجتمع العلماني معها إلى مسرح واسع تتواجه فيه منظومات إيمانية لا تتمتع أي واحدة منها بأفضلية مسبقة على غيرها"**[24] ، وهذه المنافسة الموضوعية تتأسس على ثلاثة قواعد يراها ناصيف ضرورية لمجتمع علماني عادل، فالقاعدة **الأولى** هي التمييز الدقيق بين إيمان وآخر منعا للاختلاطات الضارة، **والثانية** هي احترام حرية الفرد في اعتناق الإيمان الذي يراه مناسبا ويرتضيه لنفسه، أما القاعدة **الثالثة** فتتمثل في المنافسة الشريفة من خلال ترك المجال لكل منظومة إيمانية لإثبات قدرتها على الاستقطاب ، من حيث أن المجتمع العلماني يرعى التعدد الإيماني طالما أن الدين يستلزم مجموعة عقائد وممارسات تسعى لحفظ الأذهان من الشك والإنكار[25]،كما يسعى المجتمع العلماني إلى التقليل من ضغط الجماعات المؤمنة على أفرادها في جو عام وهادئ من الحرية والمنافسة السلمية، فلا مساومة في العلمانية على مبدأ استقلال الدولة عن الدين. وفي الأخير يشير ناصيف إلى أن العلمانية لم تكن قضية مفاجئة للمجتمعات العربية في عصر الانحطاط وتفوق الحضارة الغربية حديثا، بقدر ما هي تعبير طبيعي عن مدى حيوية الفكر البشري كائنا ما كان، وانسداد المسالك إلى تعميق التطور نحو العلمانية في المجتمعات العربية حديثا لا يمثل سوى مرحلة

ظرفية تعلن زوالها بمجرد الانخراط الكامل في الحضارة الإنسانية ،لأن القضية تتعلق بصراع طويل الأمد ينتهي إما بانتصار إرادة المشاركة في الحضارة العالمية، أو انتصار إرادة البقاء على هامش التاريخ.

3/ العلمانية كنظام بديل للنظام الطائفي:

"الطائفة جماعة من الناس يمارسون معتقدا دينيا بوسائل وطرق وفنون معينة، إنها إذن تجمع ديني في الأصل والممارسة والغاية"[26]،لتكتسب مع مرور الوقت بعدا اجتماعيا وسياسيا من خلال كيفية فهمها للدين وتطبيقها له على أرض الواقع، وتستمد قوتها ونفوذها من تعداد أفرادها ومن النعرة الطائفية التي تنشأ بالتوالد والوراثة، أين تقتضي شدة الارتباط الطائفي الالتحام والمناصرة في سبيل تأمين سلامة الطائفة وازدهارها للحفاظ على الرابط الديني الشعوري لها ، ويعد الدين مرتكزا جوهريا تتغذى منه الطائفة ليتمظهر في شكل سلوكيات يومية لأفراد الطائفة، وقد يزيد المعتقد قوة ارتكازه على مبادئ فوق مستوى الإدراك العقلي، إذ لا تكون مثار جدل أو محل شك، لتجتمع عناصر ثلاثة هي **العقيدة الدينية الموضوعية والاعتقاد الإيماني الذاتي والعامل الوراثي**، فتؤلف في مجموعها وحدة عضوية ونفسية وعقدية يصعب تفكيكها أو اختراقها: **"وهكذا تجتمع في الرباط الطائفي ناحية الاعتقاد الإيماني، بما فيه من ذاتية شخصية، وناحية العقيدة الدينية، بما فيها من موضوعية لا شخصية، وهاتان الناحيتان تقترنان بالعامل الوراثي، فيتولد من هذا الاقتران ضغط هائل يصعب جدا على المرء أن يتخلص منه"**[27].

وبالإضافة إلى الأسس النفسية تستند الطائفة إلى عناصر أخرى لا تقل أهمية كالتنظيم الداخلي ليشعر الفرد بوجود سلطة مادية ونفسية فوقه، وإذا أفلحت المجموعة الطبقية في فرض هذا الشعور ضمنت إلى حد بعيد الولاء الجماعي للأفراد، وكذا تضييق باب الانفتاح والتفاعل لحماية نفسها من التقلبات والتغيرات التاريخية، حيث نجد أن الطوائف في المجتمع اللبناني وسائر المجتمعات العربية مغلقة ،ولكل واحدة منها كيانها الخاص وتنظمها في الحياة والعقيدة ،

إضافة إلى ما سبق فإن الطائفة تمارس مجموعة وظائف لترسيخ وجودها اجتماعيا وثقافيا وحتى سياسيا، **كالوظيفة التربوية**، حيث أن تعليم الأبناء وتنشئتهم على معتقدات أوليائهم يضمن بشكل كبير الاستمرار للطائفة، وفي سبيل تحقيق تلك الغاية، تلجأ هذه الأخيرة إلى بناء المدارس وتنظيم عمليات التبشير بصورة مستمرة، حيث يتشبع الولد بثقافة وقيم طائفته قبل أن يتلقى دروسا نظامية مركزية، إضافة إلى **الوظيفة الاجتماعية** ، حيث لعبت الطائفة دورا هاما في تأمين سلامة الأفراد خصوصا في فترات الحروب: **"إن الحاجة إلى رفيق أو نصير من غير ذوي القربى، هي واحد من الأسس النفسانية الكبرى التي تكمن وراء قوة الرباط الطائفي، فالعدوان والمغالبة كانا ولا يزالان ركيزة رئيسية في منطق التاريخ، والفرد لا يرتاح إلى مستقبله إلا في وسط جماعة قادرة على حمايته وعلى الاستمرار في المحافظة على نفسها من التفكك والانشقاق"** [28]،فهذا النص يدل صراحة على البعد الاجتماعي الذي اكتسبته الجماعات الطائفية، ليجد الفرد حلولا لمشاكله المتعددة ضمن طائفته قبل البحث عنها من خلال قوانين المجتمع السائدة، ومن خلال الوظيفتين السابقتين ومع مرور الوقت برز **البعد السياسي** للطائفة أين تحولت بفعل ثقلها ودورها في المجتمع وكذا قوة عدد منتسبيها، تحولت إلى قوة سياسية فاعلة ،والأكثر من ذلك أن الطوائف شكلت وسيطا هاما بين التاريخ القديم للعالم العربي وتاريخه الحديث.

ويشير ناصيف إلى أن الطائفة في لبنان وغيرها من المجتمعات العربية الأخرى ليست ظاهرة سطحية كما يحلو للبعض وصفها: **"بل هي ظاهرة اجتماعية كلية تؤلف نظاما كاملا له أساساته وأركانه ودعائمه"**[29]، ولها جانبان: **الأول** طائفة دينية متصلة بالأديان السماوية خصوصا الإسلام، ومن الولاء الديني نتج الولاء الطائفي، إذ لكل طائفة كيانها الخاص المتمثل في معتقداتها وتقاليدها وطقوسها، **والثاني** يمثل طائفة سياسية حيث أن نظام المتصرفية على سبيل المثال يعد أول نظام سياسي في لبنان كرس الواقع الطائفي بصورة شرعية، من خلال التحالف الذي عقد بين السلطة السياسية والإقطاعيين من نصارى ودروز

:" إذ حافظت المتصرفية على الاستمرار السياسي في لبنان باجتذاب أبناء الأسر الإقطاعية من نصارى ودروز وجعلهم من أرباب الإدارة"[30]، وتحول الطائفة من شكلها الديني إلى شكلها السياسي كان بأمر قوى غربية خارجية خدمة لمصالحها، وقوى أخرى داخلية لمصالح خاصة، وقد انتقلت الطائفية إلى الجانب السياسي فحررت المواطن العربي عموما واللبناني على وجه الخصوص من الشعور بالانتماء إلى دولة وطنية ، وجعلته ينظر إليها من الطائفة التي ينتمي إليها ،من خلال قانون الانتخابات الذي يعطي عدد المقاعد في البرلمان بناء على عدد أعضاء الطائفة ، والميثاق الذي جعل رئاسة الجمهورية للطائفة المارونية و رئاسة المجلس للطائفة الشيعية ورئاسة الوزارة للطائفة السنية وذلك تبعا لعدد الأعضاء.

وسبب ذلك أنه بعد خروج لبنان من نظام المتصرفة حدث تحالف مصلحي بين الزعامات الطائفية والزعامات الإقطاعية لتنظيم السلطة التشريعية على أساس يتناسب مع التركيب الطائفي الإقطاعي، وذلك ما يتعارض مع المادة السابقة من الدستور التي تقر أن اللبنانيين سواء لدى القانون وهم يتمتعون بالسواء بالحقوق المدنية و السياسية ويتحملون الفرائض و الواجبات العامة دون ما فرق بينهم[31]،و كان لهذه الزعامات يد في وضع الكثير من مواد الدستور اللبناني وفي مادته الخامسة والتسعون ما يشير صراحة وبصورة مؤقتة والتماسا للعدل والوفاق تمثل الطوائف بصورة عادلة في الوظائف العامة وتشكل الوزارة دون أن يؤول ذلك إلى الإضرار بمصلحة الدولة، فأصبح التوظيف والمناصب العليا والوزارات والوظائف الإدارية تمنح بناء على الانتماء الطائفي والنفوذ، والمادة السابقة تناقص المادة الثانية عشر التي تشير إلى أن لكل لبناني الحق في تولي الوظائف العامة لا ميزة لأحد على الآخر إلا من حيث الاستحقاق والجدارة، وهذا ما يفسر الخلل في تركيبة الدستور اللبناني، ومدى ضلوع الزعامات في وضع مواده، بما يخدم مصالحهم الخاصة، وهذا ينعكس سلبا على الواقع الاجتماعي والاقتصادي، إذ أن الموظف الإداري يمثل ويخدم طائفة لا دولة وطنية[32]،الأمر الذي من شأنه أن يؤدي إلى إضعاف الوحدة الوطنية ويغيب الشعوب بالانتماء

للدولة الوطنية ليحل بدلا عنه الشعور بالانتماء إلى الطائفة، علما أن الفرد لا قيمة إنسانية له إلا بانتمائه إلى جماعة معينة[33]،لذا فقد نتج عن ذلك هشاشة العلاقات الدينية بين الأفراد المواطنين والدولة اللبنانية ، التي لم تنجح بعد في أن تصبح دولة علمانية بسبب نفوذ القوة الطائفية في وضع القوانين وفي السيطرة على مختلف مناحي الحياة. لذلك ينادي "ناصيف" بضرورة النقد السوسيولوجي للمجتمع الطائفي، وهو بمثابة الطريق الصحيح المؤدي إلى تخطي الطائفية السياسية والاجتماعية بصورة شاملة، وهو نقد يبدأ بكشف التناقضات بين القوانين والدستور ، وينتهي إلى المطالبة بالعلمانية لحماية حقوق المواطن بصورة عامة، رادا بذلك على موقف المفكر اللبناني كمال الحاج الداعم للطائفية على أنها واجبة الوجود من حيث أنها تعبر عن الوجود الظاهر لجوهر باطن هو الدين، وبما أن الإنسان كائن ديني أساسا، فلا مجال لإنكار الطائفية، ويرد ناصيف على هذا الزعم بالقول: **"لقد فشل كمال الحاج في البرهنة على أن النظام الطائفي يؤدي إلى الانسجام والتناغم بين الإسلام والمسيحية"**[34] ،ما يعني أن المواطن العربي عموما واللبناني على وجه الخصوص يدرك بتفكيره البسيط أن الوسيلة التي من شأنها أن تجمع الأفراد أرضا وروحا ليست الطائفية السياسية والإدارية، شعورهم بالمصير المشترك والانتماء إلى الوطن الواحد وتجاوز كل أشكال المغالبة وعدم الثقة، والصراع على السلطة والإرادة الهادف إلى خدمة مصالح الطبقة على حساب المصلحة العليا للوطن والأمة، ولن يتحقق هذا المسعى إلا في ظل نظام علماني يتسلح بمقومات العلمية.

الخاتمة

يظهر من تحليل العلمانية في مفهومها وفي علاقتها بالمرتكزات الأساسية للمجتمعات الغربية كالدين والطائفة والإيمان وغيرها، أن الانتقال إلى المجتمع العلمي العلماني العادل يعد من أهم شروط النهضة العربية ،لأن سوء استخدام الدين والفهم الخاطئ لقضاياه ولسلطته على الأفراد من جهة، وتنامي الفكر الطائفي وخدمة الفرد للطائفة التي ينتمي إليها بدلا شعوره بالانتماء إلى الوطن من

جهة ثانية، ومن جهة ثالثة حصر الإيمان في القضايا الدينية واستبعاد العناصر الأخرى كالوطن والأمة والتاريخ، كل هذه العناصر مجتمعة شكلت عقبات أمام انبعاث الفكر الفلسفي الحر، لذا فلا غنى للأمة العربية عن العلمانية كبديل لمظاهر الصراع والتشتت التي لا تخدم سوى الانحطاط والحيد عن الإسهام في صناعة التاريخ، فهي واحدة من العناصر الأساسية والضرورية لإنتاج المعرفة، ومن ثمة النهضة العربية الثانية المتمثلة في: **"الحركة التاريخية الشاملة الهادفة إلى إعادة بناء وتحقيق مشروع الحداثة في العالم العربي، وذلك عن طريق استئناف نقدي وتجاوز إبداعي للنهضة العربية الأولى"**[35].

الهوامش:

1. ناصيف نصار، الإشارات والمسالك(من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلماني)، دار الطليعة، بيروت،لبنان ،ط2011، 1، ص236.
2. فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، 2015، ط1، ص141.
3. محمد أركون، العلمنة والدين، ت:هاشمصالح، دار الساقي، بيروت، 1996، ط3، ص10.
4. ناصيف نصار، الإشارات والمسالك، ص247.
5. محمد أركون، العلمنة والدين، ص64.
6. فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، ص143 .
7. محمد أركون، العلمنة والدين، ص71.
8. عبد الله لحود، في العلمانية والديمقراطية، دار النضال، بيروت، 1992، ص 45.
9. محمد مهدي شمس الدين: العلمانية، دار التوجيه الإسلامي، بيروت، 1980، ص7.

10 . ناصيف نصار، الإشارات والمسالك، ص260.

11 . ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي(سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع)، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1979 ،ط2 ، ص141.

12 . ناصيف نصار، الإشارات والمسالك، ص248.

13 . عبد الإله بلقزيز (وآخ)، الثقافة العربية في القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية، 2013 ،ط2، ص33.

14 . فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، ص142.

15 . ناصيف نصار، الإشارات والمسالك، ص263 .

16 . ناصيف نصار، الإشارات والمسالك، ص251.

17. ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، ص.256

18 . إليزابيت سوزان كساب، الفكر العربي المعاصر، (دراسة في النقد الثقافي المقارن)، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2،2014، ص368.

19. ناصيف نصار، مطارحات للعقل الملتزم (في مشكلات السياسة والدين والأيديولوجية)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت،لبنان، 1986،ط1، ص156.

20 . ناصيف نصار، نحو مجتمع جديد(مقدمة أساسية في نقد المجتمع الطائفي)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط5،1995، ص196.

21 . اسماعيل زروخي (وآخ)، التيارات الفلسفية الحديثة وأثرها على الفكر العربي، منشورات مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية، جامعة منتوري قسنطينة، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين اميلة، ص231.

22 . ناصيف نصار، الإشارات والمسالك، ص260.

23 . ناصيف نصار ، الإشارات والمسالك، ص263.

24 . ناصيف نصار ، الإشارات والمسالك، ص276.

25 . يوسف شلحت، نحو نظرة جديدة في علم الاجتماع الديني، 2003،ط1، ص70.

26 . ناصيف نصار، نحو مجتمع جديد، ص135.

27 . ناصيف نصار، نحو مجتمع جديد، ص139.

28 . ناصيف نصار، نحو مجتمع جديد، ص142.

29 . ناصيف نصار، نحو مجتمع جديد، ص103.
30 . ناصيف نصار، نحو مجتمع جديد، ص106.
31 . ناصيف نصار، نحو مجتمع جديد، ص 108 .
32 . ناصيف نصار، نحو مجتمع جديد، ص114.
33 . ناصيف نصار، نحو مجتمع جديد، ص66.
34 . ناصيف نصار، منطق السلطة(مدخل إلى فلسفة الأمر)، دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان،1995،ط1،ص.54
35 . ناصيف نصار ، الإشارات والمسالك، ص236.