عادل ضاهر
1939

ولد في بلدة النبطية بجنوب لبنان عام 1939. أكمل علومه الجامعية في الجامعة الأمريكية أولاً، ثم في جامعتي فرانكفورت ونيويورك على التوالي حائز على شهادة الدكتواره في الفلسفة من جامعة نيويورك عام 1967، قام بالتدريس في جامعة نيويورك، وكلية بروكلين التابعة لجامعة مدينة نيويورك، وفي كلية منهاتن. كما وعمل كأستاذ للفلسفة في الجامعة الأردنية ورئيس تحرير المجلة الفلسفية العربية. يعمل الآن في الجامعات الامريكية.

من أهم دراساته ومؤلفاته:

1- نقد الصحوة الإسلامية"- مواقف، العدد 58، ربيع 1989.
2- "الإسلام والعلمانية"، في الإسلام والحداثة، تحرير أدونيس، لندن: دار الساقي 1990.
3- كتاب "الأخلاق والعقل" دار الشروق، 1990.
4- كتاب "الإنسان والمجتمع"، بيروت 1980.
5- كتاب "الأسس الفلسفية للعلمانية" 1993.

الأسس الفلسفية العلمانية*

ما هو الفهم السائد للعلمانية بين مفكرينا العرب، وما هي سماته الجوهرية؟ ما هي مواطن الضعف والنقص في هذا الفهم وما هو السبيل أو السبل القمينة بإزالتها؟

إن الفهم السائد للعلمانية عندنا هو الفهم الذي يعرف العلمانية بأغراضها المعروفة والمعهودة وليس بالأسس الأخيرة التي تقوم أو ينبغي أن تقوم عليها العلمانية. بصورة أكثر تحديداً، إنه فهم يعرف العلمانية بالغرض أو الأغراض التي قامت الحركات العلمانية في الغرب لتحقيقها. من أهم هذه الأغراض، كما هو معروف لدى أي متتبع لنشأة الحركات العلمانية في الغرب، التخلص من هيمنة الكنيسة على شؤون السياسة وتحرير السلطة السياسية من أي تأثير مباشر أو غير مباشر من قبل السلطة الدينية المتمثلة بسلطة الأكليروس. وقد ينتبه بعض مفكرينا أحياناً إلى أن هناك أغراضاً أبعد للعلمانية أو أغراضاً غير التي ذكرناها تفرضها المرحلة التاريخية التي يجد الإنسان نفسه فيها. ففي بداية تكوُّن فكرنا القومي، مثلاً، ابتدأنا نشهد ميلاً قوياً لدى الجزء الأكبر من مفكرينا القوميين لفهم العلمانية بوصفها عاملاً ضرورياً في تحقيق الوحدة الاجتماعية ودفع عجلة التنمية الاقتصادية والخروج من وضع التخلف في جميع أشكاله. إن العلمانية، بهذا المعنى، ارتبطت بسيرورة تحديث المجتمع.

Text

وقد يذهب بعضهم إلى أبعد من هذا الفهم للعلمانية. فإن ناصيف نصار، مثلاً، يرى إلى الدولة الدينية طابعها الكلياني (Totalitarian)، حيث تتحول المؤسسة الدينية إلى مرجع أخير ومطلق فيما يختص بكل أمور الدين والدنيا على حد سواء[1]. والعلمانية، في ضوء هذا الفهم للدولة الدينية، تصبح موقفاً مضاداً للكليانية الدينية ولكننا نادراً ما نجد من يبحث عن معنى أعمق للعلمانية ويحاول الكشف عن النظرة الفلسفية التي تنطوي عليها. فباستثناء أنطون سعادة بين مفكرينا القوميين في المنتصف الأول من هذا القرن، فإننا لا نجد أي مفكر قومي يذهب إلى حد النظر إلى العلمانية على أنها موقف من طبيعة الدين والقيم والعقل والإنسان وعلاقته بالله[2].

وباستثناء محمد أركون بين مفكرينا العرب، بعامة، فإننا لا نجد من يولي أي اهتمام للعلمانية، بوصفها موقفاً من قضية المعرفة[3]. فإن الذين يحاربون، مثلاً، الطابع

---

* المصدر: عادل ضاهر. الاسس الفلسفية للعمانية. بيروت. لبنان 1993.

[1] ناصيف نصار، نحو مجتمع جديد: مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي. (بيروت: دار النهار للنشر، 197)، ص ص184 - 185. انظر أيضا: عادل ضاهر، "الفلسفة والسياسة في فكر سعادة، الفلسفة العربية المعاصرة (بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الثاني)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1988، ص ص 292 - 307.

[2] عالجنا هذه المسألة بإسهاب في محاضرة ألقيت في مركز الدراسات العربية المعاصرة في جورجتاون. أنظر:
"Some Distinguishing Aspects of Saadeh's Thought. Al-Nadwah, World Affairs Council Bulletin, Amman, 1990, pp. 34-35.

[3] يقول محمد أركون في حديث له (انظر: مجلة الاحياء العربي، العدد 5، تشرين أول، 1979، ص13) العلمانية "... ليست فقط موقفاً من الدين بل... من قضية المعرفة... والعلمانية الفلسفية ليست الكفر، إنها بحث عن المعرفة

الكلياني للنظرة الشرعانية إنما يركزون على الاعتبارات الخلقية التي تتعلق بالحريات والحقوق ويهملون الاعتبارات الإبستمولوجية وما يتعلق منها، بخاصة، بالاستقلالية الإبستمولوجية للعقل الإنساني. إنهم يرون في تحكيم الدين في جميع الأمور الروحية والزمنية تهديداً خطيراً لاستقلالية الإنسان على المستوى الخلقي والسياسي، ولكنهم نادراً ما يشيرون إلى خطره على الاستقلالية الإبستمولوجية للعقل!

قلنا إن أكثر ما هو شائع بين مفكرينا هو فهم العلمانية بأغراضها وبخاصة تلك الأغراض التي استهدفت الحركات العلمانية في الغرب تحقيقها منذ عصر النهضة. هذا الفهم للعلمانية هو، لأسباب واضحة، الفهم المفضل لدى المفكرين الدينيين عندنا. فإنهم، انطلاقاً من هذا الفهم، يجدون أو، بالأحرى، يعتقدون أنهم يجدون سهولة في الانتقال إلى النتيجة أن العلمانية، بناء على هذا الفهم لها، لا محل لها في الإسلام. إن هذا الفهم للعلمانية، كما يهيأ لهم، هو الفهم الذي يتناسب مع الأيديولوجيا الشرعانية التي يصدر عنها فكرهم. فإن العلمانية، بحسب هذا الفهم، تعني في المقام الأول دعوة للفصل بين الكنيسة (أو المؤسسة الدينية كائنة ما كانت) والدولة ورفض وصاية الأخيرة على شؤوننا الدنيوية. إذن فإن الأيديولوجيا الشرعانية التي تصر على أن الإسلام دين ودولة لا يمكن للوهلة الأولى أن تعينها هذه الدعوة مطلقاً، ما دام لا وجود في الإسلام لمؤسسة كمؤسسة الكنيسة تحاول السيطرة على شؤون الدولة ومقدراتها. فإن الأمر الأخير، في نظر محمد نور فرحات، واضح من واقع أنه "لا وساطة بين المسلم وربه ولا وصاية لمسلم على غيره. وكل مسلم مجتهد ما دامت تتوافر فيه شروط معينة"[4]. وما هو مضمر في هذا الكلام هو أن الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية لا يمكن أن تعني العودة إلى مفهوم الدولة الدينية في الغرب المسيحي حيث كانت للمؤسسة الدينية عن طريق الإكليروس سيطرة على شؤون الدولة ومقدراتها. فإن الدولة الدينية في الغرب وقعت تحت سيطرة المؤسسة الدينية بصفتها الواسطة الوحيدة بين المؤمن وربه والوصية على شؤونه الروحية والزمنية على حد سواء. فبما أنه لا وجود في الإسلام لواسطة كهذه، إذن فإن مفهوم الدولة في الإسلام هو غير مفهوم الدولة الدينية في الغرب المسيحي. وإذا كانت العلمانية، فيما يذهب إليه محمد نور فرحات ومن لف لفُه، هي دعوة للتخلص من هيمنة الكنيسة على شؤوننا الدنيوية، إذن فلا محل للعلمانية في حياتنا نحن المسلمين ولا معنى لمحاربة الدولة الدينية في الإسلام بالدعوة إلى العلمانية.

إن محمد عمارة يذهب إلى حد الاعتقاد أنه لا وجود حتى لمفهوم الدولة الدينية في الإسلام[5]. فإن مفهوم الدولة الدينية، في نظره، الذي يقابل مفهوم الدولة العلمانية

يدخل فيه الدين أيضاً. تقول بالدين وتبحث فيه بحثاً علمياً ولا تقصد هدمه البتة... هدف كل موقف علمي هو فضح الثوب التنكري التمويهي الذي ارتداه الفكر الإسلامي العربي".

[4] أنظر: محمد نور فرحات، "الحوار حول تطبيق الشريعة الإسلامية"، منبر الحوار، ربيع 1989، ص 45.

[5] محمد عمارة، العلمانية ونهضتنا الحديثة، (القاهرة: دار الشروق، 1986)، ص15.

من هنا نفهم قول محمد يحيى إن "لا قيامة للدعوة العلمانية خارج نطاق الممارسة التاريخية الغربية ووجود الكنيسة وحالة الدين المسيحي". في الرد على العلمانيين، ص31.

يرتبط، بالضرورة، بما أسماه، مستعيراً من هوارد بيكر، "المجتمع المقدس". والمفهوم الأخير، كما هو مضمر في تحليل محمد عمارة، يشير بالضرورة إلى مؤسسة دينية، ما يقوم الذين يتولون شؤونها (أي رجال الكهنوت) بدور الوسيط بين الإنسان وربه. ولكن بما أنه لا وجود لمجتمع مقدس بهذا المعنى في الإسلام، إذن فإن الإسلام لا يعرف الدولة الدينية[6]. وما دام الإسلام لا يعرف الدولة الدينية، إذن الدعوة إلى سيادة العلمانية بين ظهرانينا ما هي إلى تقليد للغرب وتبعية لحضارته[7].

من المفكرين الإسلامويين الآخرين الذين يفهمون الدعوة إلى العلمانية عندنا على النحو الأخير المفكر المصري محمد يحيى: إن الدعوة إلى العلمانية بأسرها "تقع"، بحسب تعبيره، "بالكامل في سياق حركة التغريب والأوربة والاستعمار الثقافي التي يعاني منها الإسلام منذ أكثر من قرن من الزمان والتي تعتمد أسلوب تصوير مفاهيم وأفكار الغرب على أنها مطلقة... ومن ثم يجري فرض هذه المفاهيم دون مناقشة لها وإحلالها محل أية عقائد أخرى في البلاد المستعمرة"[8]. إن هذه النتيجة التي توصل إليها محمد يحيى انطلاقاً من فهم للعلمانية مماثل لفهم محمد عمارة هي أيضا النتيجة التي توصل إليها علامة شيعي من لبنان هو محمد مهدي شمس الدين. فإن الأخير يشاطر المفكرين السابقين في اعتقادهما أن العلمانية هي فكرة أوربية نشأت لحل مشكلة أوربية فرضتها معطيات ارتبطت بالتجمعات الأوربية في ظل شروط تاريخية معينة. ولذلك فإنه لا يجد أي حرج في الاستنتاج أن "المبررات النظرية للعلمانية التي استنبطها الفكر الأوربي من مجمل النظريات الفلسفية والاجتماعية - السياسية التي ظهرت بين الفلاسفة والمفكرين الأوروبيين منذ القرن السادس عشر - هذه المبررات لم يوجد في الإسلام ما يدعو إليها على الإطلاق"[9]. وهكذا يتضح من زاوية النظر هذه أن الدعوة إلى العلمانية عندنا هي دعوة لا مبرر لها مطلقاً، والأسوأ من كل هذا أنها لا يمكن أن تكون سوى مجرد انسياق في ركاب التغريب أو "الأوربة"، بحسب تعبير محمد يحيى.

إن المفكرين الإسلامويين الذين أشرنا إليهم ما هم، بالنسبة لطريقة فهمهم للعلمانية، سوى نماذج لما هو سائد بين أوساط هذا النوع من المفكرين من ميل للربط على نحو ضروري بين مفهوم العلمانية والسمات التي اكتسبها هذا المفهوم في التجربة الأوربية في سياق الصراع بين السلطة الزمنية وسلطة الكنيسة. فإن مفهوم العلمانية، إذا ربطناه بجذوره التاريخية في أوربا، يفترض في نظرهم، معطيات لا تتوافر في الإسلام والتجربة الإسلامية. إنه يفترض، مثلاً، مشكلة ازدواجية مصدر السلطة. وهذا الازدواج، كما يفهمه هؤلاء المفكرون، بدون استثناء، هو شيء فرضته التجربة

---

[6] المصدر نفسه.

[7] المصدر نفسه، ص28. انظر أيضاً: محمد عمارة، "المستغربون استعاروا مشكلة أوروبية كي يستعيروا لها حلاً أوروبياً"، جريدة الحياة، 1989/8/25.

[8] في الرد على العلمانيين، مرجع سابق، ص11.

[9] محمد مهدي شمس الدين، العلمانية، (المؤسسة الجامعية للدراسات والابحاث 1983) ص162.

الأوربية في العصور الوسطى بسبب إصرار الكنيسة على أن تكون مصدر السلطة الزمنية بالإضافة إلى كونها مصدر السلطة الدينية. والعلمانية لا يمكن أن تعني، في هذا السياق، سوى طريقة لحل مشكلة ازدواج السلطة. إنها تعني، على وجه التحديد، عكس ما عناه مفهوم الدولة الدينية في القرون الوسطى. فإذا كانت الدولة الدينية شكلت الأساس لحل مشكلة ازدواج مصدر السلطة عن طريق تغليب سلطة الكنيسة الدينية - السياسية على سلطة الدولة المدنية - السياسية، فإن العلمانية حلت المشكلة إما عن طريق عكس الآية، أي عن طريق تغليب السلطة الأخيرة على السابقة أو تحصر السابقة في الشؤون الدينية وحدها. وما يعنيه هذا، في نهاية التحليل، هو أنه إذا كانت العلمانية هي الرد على الدولة الدينية، وإذا كانت الدولة الدينية هي الدولة التي تكون فيها الكنيسة مصدر السلطتين الدينية والزمنية، إذن فإن ما تعنيه العلمانية هو، على الأقل، تجريد الكنيسة من سلطتها الزمنية، وما تعنيه، على الأكثر، هو إخضاع الكنيسة لسلطة الدولة المدنية - السياسية[10].

في فهم هؤلاء المفكرين للعلمانية على النحو الأخير، يصبح من السهل عليهم الاستنتاج أن العلمانية فكرة غريبة علينا ولا محل لها في حياتنا مطلقاً. فإن الإسلام، في نظرهم، لم يعرف مشكلة ازدواج مصدر السلطة على الإطلاق وذلك، كما يقول محمد مهدي شمس الدين، "لسبب بسيط جداً هو أنه لم تكن في الإسلام كنيسة ودولة ولم تكن ثمة مملكة الله ومملكة قيصر، ولم يكن ثمة روح طاهرة وجسد مخطئ في الإنسان. لم توجد في الإسلام ثنائية تؤدي إلى التنافر ومن ثم إلى الصراع في الطبيعة، ولا في المجتمع، ولا في الإنسان"[11].

إن هناك سمات أخرى للعلمانية يشير إليها هؤلاء المفكرون الإسلامويون. من هذه السمات ما يرتبط بالجانب التقدمي للعلمانية ورفضها للجمود والتحجر وللتمييز على أساس ديني وما أشبه ذلك[12]. إلا أننا هنا نجد أنفسنا أيضاً، فيما يذهب إليه هؤلاء المفكرون، إزاء سمات للعلمانية اكتسبتها في السياق التاريخي الذي نشأت فيه الحركات العلمانية في الغرب، أي في سياق مواجهتها للدولة الثيوقراطية. فإن طبيعة الدولة الثيوقراطية التي عرفناها في الغرب المسيحي بما تضمنته من هيمنة مطلقة لطبقة رجال الدين على شؤون الدين والدنيا على حد سواء حملت في تلافيفها بذور التحجر والجمود على مختلف الصعد. كذلك فإن غياب روح التسامح والانفتاح العقلي، في ظل سيطرة طبقة الإكليروس، كان له أثره الكبير في تكوين المناخ المناسب، ليس فقط لمحاربة كل جديد في ميدان الفن والفكر والعلم، بل وأيضاً للتمييز بين البشر على أساس ديني. باختصار، إن المشكلة الأساسية تكمن في طبيعة الدولة الثيوقراطية، والعلمانية التي جاءت بمختلف سماتها الأساسية استجابة للأوضاع التي ولدتها طبيعة هذه الدولة في

---

[10] من هنا نفهم قول محمد يحيى إن "لا قيامة للدعوة العلمانية خارج نطاق الممارسة التاريخية الغربية ووجود الكنيسة وحالة الدين المسيحي". في الرد على العلمانيين، ص31.

[11] المصدر نفسه، ص 163 -164.

[12] المصدر نفسه، ص 165- 170. انظر أيضا: محمد عمارة "العلمانية ونهضتنا الحديثة"، ص 15-18.

الغرب المسيحي، في ظل ظروف تاريخية معينة، لا يمكن أن تعني لنا شيئاً نحن المسلمين، ما دام لا يوجد في الإسلام، أي مكون من مكونات الدولة الثيوقراطية، فإن الاسلام في نظر هؤلاء المفكرين، يقطع الطريق على العلماني في كونه، ليس فقط لا يعرف الكهنوت ولا المجتمع المقدس، بل في كونه أيضاً، فيما يذهب إليه محمد عمارة، "يقدم- في شؤون المجتمع وسياسة الدولة وأمور الدنيا - المصلحة على النص و... يجعل المرجع في حسن الأمور وقبحها إلى رأي الأمة ... ويؤمن بقانون التطور وبالتحديد في كل الميادين. كذلك فإن انحياز الإسلام للعقل والعقلانية واضح، وأكيد وحاسم ومشهور... فالعقل هو الحاكم حتى في إطار النصوص..."[13].

لسنا معنيين هنا بالسؤال ما إذا كان الإسلام يتضمن كل العناصر التي يشير إليها محمد عمارة، بل إن ما يعنينا، في المقام الأول، هو فهمه وفهم من لف لفه للعلمانية. وأن هذا الفهم، كما حاولنا أن نوضح، يربط على نحو ضروري بين مفهوم العلمانية والسمات التي اكتسبها هذا المفهوم في التجربة الأوربية في سيرورة التنازع على السلطة بين الكنيسة والقوى المناهضة لها. إن فهم العلمانية على هذا النحو تمليه، في نظري، اعتبارات أيديولوجية أكثر مما تمليه الرغبة في الوصول إلى فض المكنون الجوهري لمفهوم العلمانية. فإن الدافع الأساسي لهؤلاء المفكرين الإسلامويين هو الحفاظ على مقولة إن الإسلام دين ودولة بحكم طبيعته. ولذلك فقد كان ضرورياً لهم أن يفترضوا أمرين: الأول هو أن العلمانية هي، في جوهرها، رفض للدولة الثيوقراطية في الغرب المسيحي، والثاني هو أن الإسلام، بما هو دين ودولة، لا يحمل في طياته مفهوم الدولة الثيوقراطية ولا أي مكون من مكوناتها، بل العكس تماماً هو الصحيح. وإذا سلمنا بهذين الأمرين، إذن لا مهرب من أن نجعل الإسلام، بما هو دين ودولة، في مأمن تام من الدعوات العلمانية.

غير أن المشكلة الأساسية في التحليل السابق هي المشكلة المتعلقة بالنظر إلى سمات معينة لمفهوم العلمانية على أنها تشكل نواته الجوهرية أو تشكل سمات ضرورية له، بينما هي ليست بأي حال من الأحوال ولا يمكن أن تكون أكثر من سمات لاحقة لما هو أكثر أساسية منها أو أكثر من سمات ممكنة أو جائزة (Contingent) لهذا المفهوم. لا شك طبعاً أن لمفهوم العلمانية سمات أو مدلولات معينة اكتسبها في ظل شروط تاريخية كالتي أشرنا إليها. ولكن ليس جائزاً مطلقاً أن نجعل هذه المدلولات مرتبطة على نحو ضروري بهذا المفهوم فقط لأنها ارتبطت به تاريخياً أو أن نعتبرها مستنزفة لهذا المفهوم أو أنها المدلولات الأساسية له. نحن لا نريد أن ننفي طبعاً ما لدراسة علاقة المفهومات بشروطها التاريخية من أهمية في إلقاء الضوء على طبيعة هذه المفهومات وفي الكشف عن مدلولاتها، حتى الأساسية منها. ولذلك فإننا لسنا، بأي حال من الأحوال، بمنكرين على المفكرين الإسلامويين عودتهم إلى الشروط التاريخية التي تكوَّن في ظلها

[13] المصدر نفسه.

مفهوم العلمانية لغرض الكشف عن مدلولاته ومكوناته. إنما ما ننكره عليهم هو نظرهم إلى بعض سمات هذا المفهوم على أنه يشكل النواة السيمانتية الجوهرية لهذا المفهوم فقط لأنه كان الأكثر بروزاً في ظل شروط تاريخية معنية. كذلك فإننا ننكر عليهم نظرهم إلى بعض سمات هذا المفهوم على أنه يرتبط بهذا المفهوم على نحو ضروري فقط لأنه علق بهذا المفهوم في ظل شروط تاريخية معينة، أي ارتبط به تاريخياً.

لتوضيح ما نعنيه، ينبغي أن نوضح أولاً باختصار شديد ما هو المقصود بالنواة السيمانتية الجوهرية للمفهوم أو بالسمات الضرورية للمفهوم. إن ما نعنيه بالنواة السيمانتية الجوهرية للمفهوم هي تلك السمات الأبسط للمفهوم ذات الأسبقية المنطقية على كل سماته الأخرى. إنها المكونات الأساسية للمفهوم. إنها ما نشتق منه كل سمات أخرى للمفهوم، إذن بالضرورة، لا سمات للمفهوم سابقة عليها. لنأخذ مثالاً من ديكارت للتوضيح. إن ديكارت اعتبر الامتداد هو الصفة الأساسية للجوهر المادي، وبالتالي فإن هذه الصفة تشكل النواة السيمانتية الجوهرية لمفهوم المادة، بحسب فهمنا لمدلول "النواة السيمانتية الجوهرية". فإن السمات الأخرى لمفهوم المادة كسمة كونه يدل، مثلاً، على الحركة والحجم والشكل وشغل حيز مكاني وغير ذلك مما يتصل بالضرورة بالصفات الأخيرة هي سمات لاحقة منطقياً لسمة كونه يدل على الامتداد. إن السمة الأخيرة، بحسب تحليل ديكارت لمفهوم الجوهر المادي، مفترضة منطقياً بصورة مسبقة في كلامنا على السمات الأخرى المذكورة. بمعنى آخر، إن هذه السمات الأخرى مشتقة منطقياً من سمة كون هذا المفهوم يدل على الامتداد. فإن كون شيء ذا شكل أو حجم ما أو يتصف بالحركة يعود بالضرورة المنطقية إلى كونه شيئاً ممتداً. أما الامتداد نفسه فإنه، بحسب تحليل ديكارت، لا يفترض أية صفة أخرى سابقة عليه في الجوهر المادي. وهو، لهذا السبب، الصفة الأبسط أو الأكثر أساسية التي يمكن الوصول إليها في تحليلنا لمفهوم الجوهر المادي.

إن الصفة أو الصفات التي يمكن اعتبارها أساسية بالمعنى الذي يعنينا هنا هي صفات متضمنة في المفهوم الذي تشكل هذه الصفة أو الصفات نواته السيمانتية الجوهرية. وهذا يعني أنه لا يمكن، بالضرورة المنطقية، أن ينطبق هذا المفهوم على أي شيء لا يتصف بالصفة أو الصفات المعنية. إذن، فإن كون المفهوم يدل على الصفة أو الصفات المعنية هو أمر يشكل سمة ضرورية للمفهوم. بمعنى أخر، أن نقول إن سمة ما هي سمة ضرورية لمفهوم ما هو أن نقول إن تطبيق المفهوم يفترض، بالضرورة، امتلاك شيء لصفة أو صفات معينة أو، بصورة أعم، توافر شروط معينة في الشيء الذي يطبق عليه المفهوم. ولكن بما أن المفهوم يتضمن أكثر من الصفة أو الصفات التي تشكل نواته السيمانتية (فإن مفهوم المادة، مثلاً، يتضمن أكثر من صفة الامتداد)، إذن فإن السمات الضرورية للمفهوم تتجاوز سمة كونه يدل على الصفة أو الصفات التي تشكل نواته السيمانتية. فإن من السمات الضرورية لمفهوم المادة، مثلاً، بالأضافة إلى سمة كونه يدل على الامتداد، أنه مفهوم يدل على الحركة وعلى امتلاك حجم أو شكل ما وعلى شغل حيز مكاني وغير ذلك مما له علاقة مفهومية بالصفات الأخيرة. ولكن من

الملاحظ هنا أن السمات التي نعتبرها ضرورية هي إما سمات مكونة للنواة السيمانتية للمفهوم أو مشتقة من الأخيرة. إذن، بإمكاننا أن نعرف السمات الضرورية لأي مفهوم على أنها تلك السمات التي تشكل نواته السيمانتية أو التي يمكن اشتقاقها من السمات الأخيرة.

لنأخذ الآن مثالاً آخر أقرب إلى المفهوم الذي يعنينا هنا (أي أقرب لمفهوم العلمانية) لارتباطه كالأخير بشروط تاريخية معينة، ولنحاول أن نبين، في ضوء التحليل السابق، كيف نتبين سماته الضرورية. هذا المثال الآخر هو مفهوم الديمقراطية. هذا المفهوم، لا شك، مثله مثل مفهوم العلمانية، نشأ في سياق تاريخي معين واكتسب سمات عدة بعامل ارتباطه بشروط موضوعية معينة. إلا أن هذا المفهوم تطور بتطور هذه الشروط. ولذلك فإننا لا نجد بين السمات التي يمتلكها هذا المفهوم اليوم الكثير من السمات التي كانت له في العصور السابقة. فإن الديمقراطية، كما مارسها الآثينيون، مثلاً، كانت ديمقراطية مباشرة. وقد اكتسب مفهوم الديمقراطية في أذهانهم، في سياق ممارستهم لهذا النوع من الديمقراطية، مدلول الديمقراطية المباشرة. وقد ظل له هذا المدلول حتى بعد زوال الديمقراطية الآثينية إلى حين ظهرت الديمقراطية من جديد في اوروبا في العصور الحديثة وكان ممتنعاً عملياً ممارسة هذا النوع من الديمقراطية فظهرت فكرة التمثيل. وبظهور فكرة التمثيل ظهرت أيضاً فكرة التنافس الحر على أصوات الناخبين الحرة. وقد تحول هذا التنافس من تنافس بين أفراد مستقلين إلى تنافس بين أحزاب وجماعات فأصبح التمثيل الحزبي في الديمقراطيات المعاصرة جزءاً لا يتجزأ من الحياة الديمقراطية.

نلاحظ، إذن، من خلال تتبعنا لتطور هذا المفهوم كيف اكتسب سمات معينة وكيف اقتضت ظروف البشر، في بعض الحالات، فقدانه سمات معينة وإحلال سمات أخرى مكانها أكثر تلاؤماً مع هذه الظروف. إلا أن هذه السمات التي نشير إليها ليست سمات ضرورية له. فلا يبطل الحكم أن يكون ديمقراطياً إذا كان حكماً تمثيلياً، وليس حكماً مباشراً. كذلك فإنه لا يبطل أن يكون ديمقراطياً إذا كان التنافس على أصوات الناخبين الحرة هو بين أفراد مستقلين، وليس بين جماعات وأحزاب. إلا أن الأمر يختلف كثيراً عندما نتناول سمات أخرى. فإذا افترضنا، مثلاً، غياب الحرية لدى الناخبين أو أن الذين اكتسبوا حق الانتخاب إنما اكتسبوه لأسباب لا تنحصر في كونهم أعضاء في المجتمع بلغوا سن الرشد بل تشتمل أيضاً على أسباب مثل لون بشرتهم أو مركزهم الاجتماعي أو مستواهم الثقافي أو أي شيء آخر مما لا يتصل بكونهم أعضاء أحراراً راشدين في المجتمع، فإن ما نفترضه يتعارض، لا شك، مع مفهوم الديمقراطية. وما يوضحه هذا هو أن الحرية والمساواة بين أعضاء المجتمع بالنسبة للحق في الانتخاب هما سمتان ضروريتان من سمات النظام الديمقراطي، بغض النظر عن الظروف التاريخية التي نجده فيها.

غير أن الأمر الهام لأغراضنا هنا هو أن نفهم لماذا السمتان المذكورتان ، من بين السمات الأخرى، ضروريتان. هنا علينا أن نبحث عن المعنى الأعمق للديمقراطية

الذي ينبع من الغرض الأخير لها. إن هذا الغرض الأخير، لا شك، هو حكم الشعب لنفسه. وإذا كان مفهوم حكم الشعب لنفسه لا يمكن أن يعني، حرفياً، حكم الشعب لنفسه، إذن ينبغي أن نفترض وجود حاكم ومحكوم. وبهذا يكون المدلول الأساسي للديمقراطية (النواة السيمانتية لمفهوم الديمقراطية) كون الحكم والقرارات الأساسية لمن يحكمون قائمة على الموافقة الحرة التي يمنحها المحكومون للحاكم. من هنا يتضح لماذا تصبح سمات كالتي ذكرناها من السمات الضرورية لمفهوم الديمقراطية. ومن هنا يتضح أيضاً لماذا لا تكون سمات كثيرة من السمات التي اكتسبها مفهوم الديمقراطية في ظروف تاريخية من نوع أو آخر سمات ضرورية لها. فقد نجد، مثلاً، أن الموافقة الحرة للمحكومين، في ظل شروط معينة، عنت موافقة إجماعية أو عنت فقط موافقة الأكثرية. أو قد نجد أن هذه الموافقة، في ظل شروط تاريخية معينة، منحت من خلال استفتاءات متكررة يعود من خلالها الحاكم إلى الشعب ليقرر الأخير ما الذي على الحاكم أن يفعله بخصوص قضية أساسية ما. ومن الواضح هنا أنه لا شيء في المدلول الأساسي لمفهوم الديمقراطية يحتم أن تكون موافقة المحكومين إجماعية وليست موافقة بالأكثرية أو العكس. وكذلك لا شيء في هذا المدلول الأساسي للديمقراطية، هي التي تقرر الشكل الذي تتخذه الموافقة الحرة للمحكومين. إن النواة السيمانتية لمفهوم الديمقراطية ترسم، لا شك، حدوداً معينة لا يمكن تجاوزها في إعطائنا للموافقة الحرة للمحكومين شكلها التعبيري، أي الشكل الذي تتبدى فيه على مستوى الممارسة السياسية. غير أن الشكل الذي تتخذه هذه الموافقة ضمن هذه الحدود هو أمر يتعلق بالظروف التاريخية التي نجد أنفسنا فيها وبالخصوصيات الثقافية للمجتمع الذي تمارس فيه الديمقراطية.

إن ما نتعلمه من التحليل السابق يتلخص في مبدأين أساسيين. الأول هو أن إرتباط سمات معينة بمفهوم معين، في ظل ظروف تاريخية أو ثقافية معينة، حتى وإن كانت هذه السمات هي السمات البارزة للمفهوم، في ظل الظروف المعينة، لا يعني ان هذه السمات هي سمات أساسية أو ضرورية للمفهوم. والثاني هو أن البحث عن السمات الضرورية لمفهوم كالذي يعنينا يعني البحث عن الغرض أو الأساس الأخير الذي يوظف من أجله هذا المفهوم.

إذا ركزنا نظرنا الآن على فهم مفكرين إسلامويين للعلمانية كالذين سبق وتناولنا بعض حججهم، سنجد أنه فهم لا يأخذ في الاعتبار المبدأين السابقين. فإن المفكرين المعنيين هنا يجدون، كما رأينا، أن السمة الأساسية للعلمانية تكمن في رفض الحركات العلمانية في الغرب لسيطرة الكنيسة على الشؤون الدنيوية. غير أن ما يرشدنا إليه المبدأ الأول الذي قادنا إليه تحليلنا السابق هو ان كون هذا الرفض هو السمة البارزة للحركات العلمانية، في ظل شروط تاريخية معينة، لا يعني أنهُ السمة الأساسية للعلمانية. إنه بمعنى آخر، قد يكون مشتقاً من سمات أكثر أساسية، وقد تكون العلمانية، كما سنوضح أنه ينطبق فعلاً عليها، اتخذت شكل هذا الرفض بالذات، بسبب كون السمات الأخرى لها اقتضت ذلك، في ظل الشروط التاريخية والثقافية المعنية. فإن كون المؤسسة الدينية التي رفضت الحركات العلمانية في الغرب سيطرتها على الشؤون

الزمنية - كونها من نوع مؤسسة الكنيسة الكاثوليكية بالذات- لا يعني أن السمة الضرورية أو الأساسية للعلمانية هي رفض سيطرة هذا النوع بالذات من المؤسسات الدينية على الشؤون الزمنية.

فقد اتفق ان المؤسسة التي سيطرت في تلك الظروف هي من هذا النوع، بل اتفق أنها مؤسسة دينية. إن المسألة ذات الأهمية القصوى للعلماني هي المبادىء التي تقوم عليها أو باسمها هذه السيطرة، وليس نوع المؤسسة التي تسيطر. فإن مبدأ من هذه المبادىء التي تقوم عليها، أو تطلب باسمها، هذه السيطرة هو المبدأ القائل أن التعاليم الدينية هي التي ينبغي أن تشكل المعيار الأخير أو المرجع الأخير بالنسبة لكل القضايا الروحية والزمنية على حد سواء. وإذا كان ما يرفضه العلماني هو مبدأ كهذا، إذن فإنه سيقاوم محاولة أية جماعة للسيطرة على مقدرات الدولة وتأسيسها على هذا المبدأ، بغض النظر عما إذا كان أعضاؤها من رجال الدين أو ليس بينهم رجل دين واحد. فإن ما يشكل الأساس لرفضه هذه المحاولة للسيطرة على الشؤون الزمنية ليس كون الذين يطلبون هذه السيطرة من نوع الإكليروس المسيحي الذين يدّعون الوصاية على شؤون المؤمن. فقد لا يكونون مطلقاً من هذا النوع بل قد لا يشكلون مؤسسة دينية بأي معنى من المعاني. إنهم قد لا يكونون أكثر من حركة سياسية، كحركة الإخوان المسلمين، مثلاً، وقد يكون بين أعضاءها أو الذين يتولون شؤونها رجال دين أو قد لا يكون. فإن الأساس لرفض العلماني لما تدعو إليه جماعة كهذه لا يرتبط بتكوين هذه الجماعة ولا بنوع الوظائف التي يشغلها أعضاء هذه الجماعة في المجتمع ولا بنسبة إقترابهم من هذه المؤسسة الدينية أو تلك أو مدى إندماجهم فيها إنه يرتبط فقط بكون هذه الجماعة تسعى إلى إقامة دولة يكون فيها دين ما هو المرجع الأخير في كل الشؤون الروحية والزمنية على حد سواء.

هنا نأتي إلى المسألة الثانية المستمدة من تحليلنا، ألا وهي أن معرفة السمات الضرورية لمفهوم العلمانية تقتضي معرفة الغرض أو الأساس الأخير للعلمانية. سنعالج بالتفصيل، بعد حين، السؤال المتعلق بالغرض الأخير للعلمانية وسنكتفي هنا بالقول إن هذا الغرض هو تقويض الأسس التي يقوم عليها مفهوم الدولة الدينية. فإن الحركات العلمانية في الغرب، في رفضها هيمنة الكنيسة على الشؤون السياسية - المدنية، لم تكن الاعتبارات الأخيرة لرفضها، كما سبق وأوضحنا، صادرة عن الطابع الثيوقراطي للدولة، في ظل هذه السيطرة. فإن مفهوم الدولة الدينية لا يقتضي، بالضرورة، وجود دولة تخضع للسيطرة المباشرة لرجال الدين. إن الشكل الثيوقراطي هو شكل واحد من أشكال الدولة الدينية، وليس الشكل الأوحد الممكن لها. من السهل طبعاً، إذا وحدنا الدولة الدينية بالدولة الثيوقراطية، أن نصل إلى النتيجة التي توصل إليها محمد عمارة وسواه ممن تناولنا موقفهم أن لا دولة دينية في الإسلام. فما دام لا وجود لمؤسسة كمؤسسة الكنيسة في الإسلام، كما يدعي هؤلاء المفكرون، إذن فإن الدولة الإسلامية لا يمكن أن تتخذ الشكل الثيوقراطي. من هنا يتضح، في نظر محمد عمارة، مثلاً، أنه لا دولة دينية في الإسلام، لأن مفهوم الدولة الدينية مستنفذ في مفهوم الدولة الثيوقراطية.

غير أن العلماني لا يجد سوى علاقة تاريخية بين الدولة الدينية واتخاذها شكلاً ثيوقراطياً. فإن العناصر التي لها أهميتها، في نظره، في تحليلنا لمفهوم الدولة الدينية لا تتصل، بالضرورة، بوجود مؤسسة كمؤسسة الكنيسة. إنها تتصل بشيء أعمق من هذا بكثير، أي بالطابع الكلياني للدولة الدينية، وهذا ما أدركه جيداً مفكرون علمانيون عرب كأنطون سعادة ومحمد أركون وناصيف نصار. إن دولة لها هذا الطابع الكلياني لها مرجع مطلق في كل الشؤون الدينية والدنيوية: الله. وسواء أكان هناك وسطاء كالإكليروس في المسيحية (الكاثوليكية) بيننا وبين هذا المرجع المطلق أم اقتصر الأمر على الرسل والنبيين بوصفهم وسطاء بيننا وبين هذا المرجع المطلق، فالقضية هي هي: جعل الدين في نصوصه المقدسة، من حيث كون الأخيرة تختزن كلام الله، المرجع الأخير في كل ما يخص شؤوننا الدينية والدنيوية على حد سواء. إن السمة الأساسية للدولة الدينية، إذن، هي كونها تنظر إلى الاعتبارات الدينية على أنها الاعتبارات النهائية التي ينبغي للحاكم أن يلجأ إليها ليقرر ما الذي ينبغي سنه من قوانين واختطاطه من سياسات على كل المستويات وفي كل المجالات الاجتماعية والاقتصادية والتربوية. ليس وجود سيطرة من قبل رجال دين معين على مقاليد الدولة هو، إذن، المعيار لما إذا كانت الدولة دينية أم لا، بل إن المعيار هو كون الدين المصدر الأخير للتشريع والمعيار الأخير لما يشكل دولة فاضلة.

إن السمة الأساسية للدولة الدينية التي تنبع من طابعها الكلياني قد تفرز، بل من المرجح أن تفرز واقعياً، وضعاً تكون فيه لرجال الدين أهمية كبرى، فيمارسون نفوذاً قوياً في المجتمع على مختلف المستويات وفي شتى المجالات. وقد يكون صحيحاً، كما هو الحال في الإسلام، أنه لا شيء في الدين الذي ينتمون إليه يعطيهم هذه الأهمية ويجيز لهم ممارسة هذا النفوذ الواسع. غير أن ما يصدق من وجهة نظر عقدية ودينية لا شيء يضمن صدقه من وجهة نظر موضوعية على مستوى الممارسة. ففي ظل وضع يهيمن فيه الدين على شؤون المجتمع كافة، فإنه يصعب علينا أن نتصور كيف سيمتنع على رجال الدين من أن يكونوا جزءاً هاماً من هذه الهيمنة. فلو أخذنا حتى المجتمعات الإسلامية التي تشكل القوانين الوضعية الجزء الأكبر من تشريعاتها، نجد أن لعلماء الدين الإسلامي ولدار الإفتاء رأياً في كل كبيرة وصغيرة وأنهم يمارسون نفوذاً لا يستهان به في المجتمع يصل، في بعض الحالات، إلى حد إكراه أولي الأمر، من مشرعين وغير مشرعين، على سن قوانين ما كانوا ليسنوها أو القيام بأفعال ما كانوا ليقوموا بها أو انتهاج سياسات ما كانوا لينتهجوها لولا هذا النفوذ. وإذا كان هذا ما ينطبق على المجتمعات التي تعتبر دولها علمانية إلى حد ما، فما بالك إذا كانت هذه الدولة تحت الهيمنة الدينية التامة. ففي وضع كالأخير، تصبح الاعتبارات الدينية هي الأساس الأخير لما إذا كانت تشريعات وسياسات ما مقبولة أم مرفوضة. فكيف يمكن، في ظل وضع كهذا، ألا يكون للعلماء والفقهاء نفوذ قوي وواسع بوصفهم هم الوسيلة لإضفاء الشرعية على ما يسن من قوانين ويختط من سياسات ويتخذ من قرارات من قبل الحاكم؟ فإذا كان "دستور" الدولة، في ظل هذه الهيمنة، هو القرآن، أو القرآن والسنة، إذن ما يتبع من هذا

فوراً هو أن الحكم لا يكتسب شرعيته، إلا إذا تبين أنه يتم وفاقاً للقرآن والسنة. وكذلك لا يمكن إضفاء طابع الشرعية على أي قانون يسن أو أية سياسة تنتهج في أي مجال من المجالات، إلا إذا تبين أنها غير مخالفة للقرآن والسنة ولكن السؤال هو: تبين لمن؟ هنا يأتي دور العلماء والفقهاء بوصفهم الواسطة بيننا وبين معرفة وفهم ما تنطوي عليه النصوص الدينية من معانٍ ومدلولات وما يترتب على الأخيرة من نتائج على المستوى السياسي والاجتماعي والاقتصادي والتربوي. إنهم يتحولون، عن طريق اجتهاداتهم وفتاواهم، إلى واسطة لإضفاء الشرعية على الحكم وسياساته. فكيف يمكن لهم، إذن، أن يظلوا في مأمن من التسييس وألا ينتهوا بتسيسهم إلى تسييس الدين نفسه؟ وكيف يمكن لهم، في سياق الصراع السياسي الذي قد يحتدم في المجتمع بين الجماعات السياسية المختلفة الطامعة في الحكم، ألا ينحازوا لفريق دون الآخر وألا ينصروا موقفاً سياسياً دون المواقف الأخرى، فيصبحوا، بالتالي، طرفاً له أهميته في النزاع السياسي والأيديولوجي؟ وكيف يمكن ألا تنشأ عن كل هذا طبقة منهم لها منظورها الأيديولوجي الذي يملي عليها مواقفها على المستوى السياسي والاجتماعي ولها مصالحها التي تحركها في اتجاه التأثير على مجريات الأمور على النحو الذي يتناسب مع هذه المصالح؟ وإذا أضفنا إلى كل هذا المكانة العالية التي ستكون لهم في مجتمع يخضع لهيمنة الدين والأهمية التي سيوليها أفراد هذا المجتمع لآرائهم ومواقفهم وفتاواهم واجتهاداتهم، فإننا لا نجانب الصواب إذا توقعنا أن تكون لهم، كطبقة، وسائط عديدة في هذا المجتمع لممارسة نفوذ واسع وقوي على مختلف المؤسسات السياسية والاجتماعية والتربوية. وليس من الضروري أن تكون لهم سيطرة مباشرة على هذه المؤسسات حتى تقترب الدولة التي يمارسون هذا النفوذ الواسع والقوى فيها من أن تكون كالدولة الثيوقراطية في القرون الوسطى.

غير أنه من الهام أن نؤكد هنا أن العلاقة بين الطابع الكلياني للدولة الدينية، كما نفهمه، وممارسة رجال الدين في هذه الدولة لنفوذ واسع وقوي هي علاقة موضوعية وليست علاقة مفهومية (Conceptual). بمعنى آخر، إن وجود دولة دينية بالمعنى الذي يعنينا هنا، إذا ارتبط بوجود طبقة من رجال الدين ذات نفوذ كبير وواسع على مختلف المستويات وفي شتى المجالات، فإن ما يفسر ارتباطه بوجود هذه الطبقة ليس شيئاً نابعاً من مفهوم الدولة الدينية بصورة مباشرة. إن هناك عوامل موضوعية ترتبط بطبيعة السياسة والاجتماع وكذلك بطبيعة البشر وطبيعة التدين، وهي التي تشكل همزة الوصل الأساسية بين مفهوم الدولة الدينية ومفهوم الدولة الثيوقراطية أو الدولة الخاضعة لتأثيرات قوية من قبل طبقة رجال الدين. إن هذه العوامل الموضوعية، لا شك، يفرضها واقع البشر وليس الفكر. إنها عوامل تنشأ او قد تنشأ، بصورة تدريجية، في ظل امتداد سيطرة الدين إلى كل المجالات الهامة للمجتمع المدني وصيرورته السلطة الأعلى التي تستمد منها كل السلطات الأخرى شرعيتها وشرعية مؤسساتها وسياساتها وتشريعاتها. غير أن بلوغ الدين هذا الوضع الذي يخوله لأن يؤدي دور السلطة النهائية في كل الأمور الروحية والزمنية هو شأن تتحكم به ظروف وعوامل من داخل السيرورة

الاجتماعية ـ التاريخية. وهذه الظروف والعوامل، بدورها، هي التي يفترض أن تتكون، موضوعياً، في رحمها بذور الدولة الدينية. ولذلك فإن الشكل الذي تتخذه الدولة الدينية في نهاية الأمر هو شأن يرتبط بهذه الظروف والعوامل. وهذا، بدوره، يعني أن الدور الذي سيكون لرجال الدين في الدولة الدينية المفترض تكونها، في ظل هذه الظروف والعوامل، يتوقف أيضاً على طبيعة الشروط ذاتها. من هنا يتضح أن ما يتحكم بالعلاقة بين الدولة الدينية وسيطرة طبقة رجال الدين على الدولة، مباشرة كانت أو غير مباشرة، ليس قوانين الفكر، بل قوانين الواقع. بمعنى آخر، ليس مفهوم الدولة الدينية هو الذي يقودنا بصورة مباشرة إلى أن نستنتج أنها دولة ثيوقراطية أو شبة ثيوقراطية أو أنها تخضع لنفوذ قوي من قبل طبقة رجال الدين أو أي استنتاج آخر مماثل. إن ما يقودنا إلى هذا الاستنتاج أو ذاك بخصوص الشكل الذي يتوقع أن تتخذه الدولة الدينية هو، بالأحرى، تحليلنا الموضوعي لطبيعة الشروط التي تنشأ في كنفها الدولة الدينية، وليس تحليلنا المفهومي لما تعنيه الدولة الدينية.

رأينا فيما سبق أن السمة الأساسية للدولة الدينية هي طابعها الكلياني الذي يحتم اللجوء إلى النصوص المقدسة لدين سماوي ما بوصفها المرجع النهائي في كل الشؤون الروحية والزمنية. وقد رأينا أيضاً أن هذا الطابع الكلياني للدولة الدينية هو ما يشكل واحداً من الاعتبارات الأساسية لرفض العلماني للدولة الدينية، وليس الشكل الذي تتخذه هذه الدولة، في ظل شروط موضوعية معينة. من الاعتبارات الأخرى الأساسية والنهائية لرفض العلماني للدولة الدينية اعتبار يرتبط بالسابق على نحو ضروري، ألا وهو الذي يتعلق بكون الدين في الدولة الدينية هو الذي يضفي الشرعية على الدولة ومؤسساتها. ليست المسألة ذات الأهمية هنا، من منظور العلماني، متعلقة بكيفية إضفاء الشرعية على الدولة ومؤسساتها في الحالة التي ينطبق عليها مفهوم الدولة الدينية وما إذا كان إضفاؤها يتم بواسطة رجال الدين، بوصفهم شركاء في الحكم وتصريف شؤون الدولة، أم بوصفهم طبقة تمارس نفوذها وتأثيرها من الخارج. هنا أيضاً نجد أنفسنا إزاء أسئلة لا تتوقف الأجوبة عنها فقط على اعتبارات مفهومية يقودنا إليها تحليلنا لمفهوم الدولة الدينية، إنما تتوقف أيضاً على الشروط التاريخية والموضوعية، بعامة، التي تنشأ في كنفها الدولة الدينية وتتخذ الشكل الذي لها. والمسألة التي تهم العلمانين كما صار واضحاً من تحليلنا السابق، ليست، في نهاية التحليل، مسألة متعلقة بالشكل الذي اتفق أنه كان أو سيكون للدولة الدينية بعامل شروط موضوعية معينة. المسألة الأساسية هي أن ما ينبع من مفهوم الدولة الدينية بالذات ومن السمات التي تتكون منها نواته السيمانتية هو أن الأساس الأخير لشرعية الدولة ومؤسساتها يكمن في الدين. وهذا يعني، فيما يعني، أن السلطة الزمنية تكون فاقدة للشرعية ما لم تكن مستمدة من سلطة أعلى منها هي سلطة الله.

إن السمة الضرورية الأخيرة للدولة الدينية مستمدة بشكل مباشر من طابعها الكلياني الذي، كما وجدنا، يكمن في جعل الدين المرجع النهائي في كل الأمور الروحية والزمنية، على حد سواء. فإن جعل الدين المرجع النهائي في كل الأمور يفترض مبدأ

هاماً، ألا وهو أن واجبات المؤمن ليست مقتصرة على واجباته الروحية التي تتصل بالعبادة، بل إنها تشتمل أيضاً على واجبات أخرى تتصل بحياته العملية وتجسداتها على المستوى السياسي والاجتماعي والقانوني. بمعنى آخر، إن المؤمن ليس ملزماً، بوصفه مؤمناً، فقط بعبادة الله عن طريق الصلاة والصوم وعمل البر والتقوى، بل إنه ملزم أيضاً بأن يطيع "القوانين الإلهية" فيما يخص تنظيم حياته على المستوى السياسي-الاجتماعي- الاقتصادي - القانوني. ومن النتائج المترتبة منطقياً على النوع الأخير من الالزام هو أن القوانين الإنسانية ليست ملزمة للمؤمن ما لم تكن مشتقة من "القوانين الإلهية" وأن الامتثال لأوامر الحاكم واجب فقط إذا كان يعني، في نهاية التحليل، امتثالاً لأوامر الله.

إن الموقف الأخير، في جعله شرعية الدولة ومؤسساتها وقوانينها ذات أساس ديني، هو ما يرتبط، بالضرورة، بالطابع الكلياني للدولة الدينية. ولذلك فإن رفض العلماني للدولة الدينية بسبب طابعها الكلياني هو في الوقت نفسه رفض المبدأ الأساسي الذي ينطوي عليه هذا الطابع الكلياني والذي يقضي باشتقاق الالزام السياسي من الالزام الديني. إن الموقف العلماني كما ستتضح معنا من خلال الفصول المختلفة لهذا الكتاب، يرفض سوى الأخلاق أساساً أخيراً للالزام السياسي. وهو موقف يرى إلى الأخلاق بوصفها نشاطاً مستقلاً منطقياً عن الدين. وقد يعترف العلماني، كما سنبين بالتفصيل فيما بعد، أن هناك علاقة تاريخية بين الأخلاق والدين، بل لا يجد حرجاً مطلقاً في أن يسلم بأن للدين تأثيراً، وحتى تأثيراً كبيراً، على الأخلاق. فالمسألة الأساسية ليست مرتبطة بالبعد التاريخي لعلاقة الدين بالأخلاق ومدى تأثير الواحد على الآخر. إنها مسألة مفهومية، في المقام الأول، أي تتعلق بكون مفهوم الأخلاق بالذات يقضي بألا يكون المنظور الخلقي متضمناً في المنظور الديني وألا تكون الاعتبارات الدينية، بالتالي، هي الأساس للاعتبارات الخلقية. إن العكس تماماً هو الصحيح...

إن المسألة الأخيرة مسألة ذات أهمية كبيرة لموقف العلماني، وهي حتماً، مسألة لا ترتبط بظروف نشأة الحركات العلمانية في أوربا وظروف صراعها مع الكنيسة والأبعاد الاجتماعية لهذا الصراع. إنها مسألة فلسفية، في المقام الأول، مما يعني أن أهميتها لنقد العلماني لمفهوم الدولة الدينية مستقلة عن السمات الجائزة التي تكتسبها الدولة الدينية، في ظل شروط تاريخية واجتماعية وثقافية معينة. والأطروحة الأساسية للعلماني التي تتولد عن هذه المسألة هي أن اللجوء إلى الاعتبارات الدينية، بوصفها اعتبارات نهائية، لإضفاء الشرعية على الدولة ومؤسساتها هو أمر مرفوض من حيث المبدأ. إنه ينطوي على افتراض خاطىء من الوجهة الفلسفية، ألا وهو الافتراض القائل إن المعيار الأخير لإلزام الإنسان بأن يطيع القوانين الإنسانية هو مدى تطابق هذه القوانين مع القوانين الإلهية. إن ما توصلنا إليه الاعتبارات الفلسفية، من مفهومية وغير مفهومية، في نظر العلماني، هو أن المعيار الأخير للإلزام القانوني أو السياسي ينبغي أن يكون مستمداً من الأخلاق لا الدين. فإن يقال لنا، مثلاً، إن قوانين الدولة أو أوامر الحاكم تتفق مع الشريعة الإسلامية، وبالتالي مع القوانين الإلهية، هو بمثابة إثبات لكون الله

يأمرنا بأن نخضع لقوانين هذه الدولة أو نمتثل لأوامر هذا الحاكم. ولكن، كما سيتضح معنا بالتفصيل فيما بعد، إذا كان الله يأمرنا، فعلاً، بأن نطيع هذه القوانين أو تلك فإنما هو يفعل ذلك لأن هذه القوانين هي القوانين الصحيحة من وجهة نظر خلقية. وهذا، بدوره، يعني أن الأساس الأخير لإضفاء الشرعية على هذه القوانين أو سواها يكمن في الأخلاق. غير أن الاعتبارات الفلسفية تقود العلماني أيضاً إلى ضرورة حسبان الأخلاق نشاطاً معرفياً مستقلاً منطقياً عن الدين. وهكذا يتضح للعلماني، انطلاقاً من كل هذه الاعتبارات الفلسفية، من مفهومية وغير مفهومية، أن الأساس الأخير للإلزام السياسي أو القانوني يكمن في الأخلاق بوصفها نشاطاً معرفياً مستقلاً منطقياً عن الدين.

إن ما يكمن في الواقع وراء إصرار العلماني على عدم حسبان الدين الأساس الأخير للإلزام السياسي هو اعتقاده باستقلالية العقل وأسبقيته على النقل. إن المسألة التي لها أهميتها القصوى، بناءً على فهمنا للعلمانية، ليست النتائج المترتبة، واقعياً وموضوعياً، على الطابع الكلياني للدولة الدينية، وبالتالي على جعل الدين المصدر الأخير للشرعية والإلزام السياسي. إن هذه النتائج، لا شك، لها أهميتها للعلماني، إنما هناك مسألة أخرى تفوقها أهمية هي مسألة كون الطابع الكلياني للدولة الدينية يقوم على مبدأ تقديم النقل على العقل الذي يقضي بتعطيل استقلالية العقل. فإذا كان هذا الطابع الكلياني للدولة الدينية يعني فيما يعني، كما بينا، أن الاعتبارات الدينية هي ما ينبغي اللجوء إليه، في نهاية التحليل، للحسم في كل الأمور الروحية والزمنية على حد سواء، إذن فإنه يعني أيضاً تقليص دور العقل إلى دور ثانوي وتجريده، كما سنوضح فيما بعد، من وظيفته المعيارية. والنتيجة الأخيرة المترتبة منطقياً على كل هذا هي القضاء على أسبقية العقل على النقل وتعطيل أي دور مستقل له.

رأينا من خلال تحليلنا السابق أن محاولة، كمحاولة محمد عمارة للتوفيق بين النظر إلى الإسلام على أنه، من جهة، لا يقدم النقل على العقل أو المصلحة وعلى أنه، من جهة ثانية، لا يسمح بقيام دولة علمانية في كنفه، هي محاولة تنطوي على شتى المفارقات. إن السبب الرئيسي لذلك يكمن في أن الكلام على الدولة في ظل الإسلام على أنها دولة "لا يستقيم لها أن تكون علمانية بأي حال من الأحوال" هو كلام يفترض أن العلاقة بين الإسلام والدولة هي أكثر من علاقة تاريخية. إن الإسلام، بناء على هذا الموقف، يرتبط جوهرياً بالدولة. هذه الأطروحة الأخيرة ستكون مدار نقاشنا فيما بعد في هذا الكتاب، وما يعنينا منها الآن هو أنها لا يمكن أن تعني سوى أن الإسلام، بحكم بطبيعته، لا يسمح سوى لاعتبارات خاصة به، كدين، أن تشكل أساساً أخيراً لشرعية القوانين التي تسنها الدولة وللسياسات التي تنتهجها. إن الطابع اللاعلماني للإسلام، على افتراض انطبق ما تقوله الأطروحة الأخيرة عليه، لا يكمن فقط في كون الشريعة الإسلامية ذات قسم حياتي إلى جانب قسمها الشعائري، بل إنه يكمن في أن الإسلام يستوجب تطبيق هذا القسم الحياتي من الشريعة لا لسبب سوى السبب الديني. من هنا يتضح كيف أن الإسلام، إذا كانت طبيعته تتطابق، فعلاً، مع مضمون الأطروحة

الأخيرة، لا يمكنه، بدون حصول تناقض في داخله، أن يستوجب في الوقت نفسه تقديم العقل على النقل او المصلحة على النص.

إن العلمانية، كما اتضح معنا حتى الآن، هي، بالضرورة، موقف رافض للطابع الكلياني للدولة الدينية الذي يرتبط، مفهومياً، بجعل الاعتبارات الدينية نهائية في ما يخص الأمور الروحية والزمنية على حد سواء. من المهم أن نلاحظ هنا أن ما يرفضه العلماني ليس، بالضرورة، محاولة أي جماعة أو فرد تقنين أحكام الشريعة أو جزء منها. فقد تكون لدية قناعة عقلية أن تحريم أمر ما قانونياً، كشرب الخمر، مثلاً، هو أمر ضروري. فما هو مهم هنا هو السبب الذي يقوم عليه هذا التحريم. إن هذا تماماً هو ما يفرق بين العلماني واللاعلماني. بمعنى آخر، إن المعيار لما إذا كان شخص علمانياً أم لا علمانياً، في هذه الحالة، هو ما إذا كان يتخذ من الاعتبارات العقلية، من خلقية وغير خلقية، أساساً أخيراً لهذا التحريم أم أنه يتخذ من الاعتبارات الدينية أساساً أخيراً له. ولذلك فإنه ليس شرطاً كافياً للامتناع عن وصف موقف بأنه موقف علماني أن يكون هذا الموقف محتضناً للاعتقاد القاضي بضرورة تطبيق أحكام الشريعة، وحتى لو كان يقضي بتطبيق كل حكم من أحكامها. فإنه ليس أمراً ممتنعاً منطقياً أن يصل واحدنا إلى قناعة تامة، لاعتبارات عقلية فقط، أنه ينبغي أن نسن قوانين تحرم كل ما تحرمه الشريعة وتفرض حدوداً على جرائم وتجاوزات معينة كالتي تنص عليها الشريعة. ولو وجدنا شخصاً كهذا، لما كان لدينا أي مسوغ لحسبان موقفه موقفاً لا علمانياً، على الرغم من أنه موقف محتضن لكل أحكام الشريعة الدينية. فما دام احتضانه لها لا يقوم على اعتبارات دينية، فإنه لا يجوز نعته بأنه موقف لا علماني. ولو ذهبنا إلى أبعد من هذا الآن وقلنا إن مواقف هذا الشخص إزاء كل القضايا الزمنية تصدر عن المبدأ الذي يقضي بإعطاء الأولوية للاعتبارات العقلية في كل ما له علاقة بالشؤون الدنيوية، لأصبح لدينا مسوغ كاف منطقياً لحسبان هذا الشخص علمانياً بالمعنى الصارم.

إن السمة الجوهرية للعلمانية-أي السمة التي تشكل النواة السيمانتية لمفهوم العلمانية - هي أنها تستلزم التقيد بالمبدأ الأخير. ولكن من الضروري التوكيد هنا أن هذا المبدأ ليس واضحاً بذاته. كذلك فإن اختيار الامتثال له ليس أمراً عشوائياً من جانب العلماني. إن هناك، في الواقع، اعتبارات ابستمولوجية أساسية تقود العلماني إلى هذا المبدأ، وهي الاعتبارات الأعمق والأهم التي يمكن اللجوء إليها في هذا السياق. من هنا ينبغي فهم تقيد العلماني بالمبدأ المذكور على أنه ينطوي على موقف ابستمولوجي في المقام الأول. إنه موقف من طبيعة المعرفة العملية (أي المعرفة المطلوبة لغرض تنظيم شؤوننا الدنيوية) مؤداه أن هذا النوع من المعرفة لا يجد ولا يمكن، حتى من حيث المبدأ، أن يجد أساسه الأخير في الدين. وهذا الموقف يرتبط، بالضرورة، بنظرة معينة في طبيعة القيم من حيث كونها، كما سنبين في فصل لاحق، من المكونات الرئيسة للمعرفة العملية. فإذا كانت المعرفة العملية لا تجد أساسها الأخير في الدين فإن مرد ذلك هو كون المكونات الرئيسة لها، ومن بينها القيم، مستقلة منطقياً عن الدين. كذلك لا بد أن يرتبط الموقف المذكور بنظرة معينة في طبيعة الدين نفسه وطبيعة العقل الإنساني وعلاقة

الوحي بالعقل. فإذا لم تكن الاعتبارات الدينية هي الاعتبارات النهائية التي ينبغي اللجوء إليها للحسم في الأمور ذات العلاقة بالمعرفة العقلية، فإن هذا مرده إلى أن هذه الاعتبارات ليست فوق عقلية أو ذات أرجحية على الاعتبارات العقلية. إن العكس تماماً هو الصحيح، وهذا أمر سنعمل على توضيحه وتدعيمه بصورة كبيرة من خلال الفصول المختلفة لهذا الكتاب. إن هذا ينطوي على نظرة معينة في طبيعة الدين تقضي بعدم جعله في منأى عن الخضوع لمعايير العقل. ولذلك فهو، في الوقت نفسه، موقف ينطوي على نظرة معينة في طبيعة العقل وفي طبيعة الوحي تقضي بخضوع الأخير للسابق.

λ_;