



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة عبد الحميد بن باديس - مستغانم

كلية العلوم الاجتماعية

قسم: العلوم الاجتماعية

شعبة: الفلسفة



توقيع ميسرة
بن جدية محمد
16

مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر في الفلسفة تخصص " فلسفة عامة وتعليميتها "

تحت عنوان:

التلقي العربي للعلمانية بين الرفض والقبول

إشراف الأستاذ: بن جدية محمد



إعداد الطالبتين:

- هني ماما

- حمشريف فاطمة

السنة الجامعية: 2017-2018

لقد مر الفكر العربي المعاصر، بلحظتين فكريتين حاسمتين، عبرتا عن إشكاليتين اثنتين، أولهما تمتد حتى منتصف القرن العشرين كان فيها نهضويا وثانيهما يبدأ من عقد الخمسينات من القرن الماضي كان فيها حداثيا.

كان الفكر العربي النهضوي عموما قد اشتغل على مقولتي التقدم والتخلف بكيفية معينة وبقضايا المساواة والعدالة الاجتماعية والعلم والمعرفة، وقد حاول النهضويون تجسيد طموحاتهم من خلال التعاطي مع مفاهيم مختلفة من قبيل اليقظة، التجديد، التمدين، العصرية...الخ.

لقد اعتبر المفكرون العرب أن النهضة العربية مرهونة بتحول المجتمعات العربية الى حالة الحداثة، وهذا التحول الى الحداثة يعنى فيما يعنى تبني الفكر الغربي الحديث بمقولات أساسية، المتمثلة في العقلانية والتقدم والنظام الماركسي والعلمانية.

تحتل إشكالية العلاقة بين الإسلام والعلمانية حيزا هاما في الساحة السياسية والفضاء الفكري العربي والإسلامي.

وقد احتدم النقاش والجدال ولا يزال بين مختلف التيارات والتوجهات المختلفة اثباتا ونفيا وتوقيفا حتى بات الامر أشبه بعقدة تاريخية تؤطر العلاقة بين كل من الإسلام والعلمانية.

وقد نوقشت هذه الإشكالية من طرف المفكرين المحدثين من أمثال "فرح أنطون" "سلامى موسى" "علي عبد الرازق" "محمد الخضر الحسين" "رشيد رضا" ولا

تزال تتناقش في الساحة العربية المعاصرة من قبل المفكرين المعاصرين من أمثال "يوسف القرضاوي" "صادق جلال العظم" وغيرهم.

في ضل التعارض السابق الذكر، تبرز ملامح إشكالية بحثنا والتي نطرحها في التساؤل التالي.

هل استطاعت المشاريع العربية بما تحمله من فكر نهضوي ان تحسن التعامل مع الفكر العلماني؟

وقد ارتأينا أن تفكك الإشكالية الرئيسية الى أسئلة فرعية والتي تهدف إلى تحليل مضمون الإشكالية وهي على النحو التالي:

- ماهي اهم القضايا التي شغلت المفكرين العلمانيين وعملوا على التأسيس لها؟

- هل يمكن اعتبار العلمانية فريضة غالبية على مجتمعاتنا؟

- ما الذي يفسر كل هذا العداء للعلمانية في العالم العربي؟

نهدف من خلال دراستنا للعلمانية الوقوف على ذلك التعارض القائم بين الاتجاه العلماني والاتجاه الإسلامي السياسي، حتى نفتح المجال للتفكير في العلمانية من جديد.

حيث ان موضوع العلمانية عادة ما يعتبر موضوعا محسوما لا يحتاج الى مقدمات كثيرة لأنه يعني في الأول والاخير بالفصل بين الدين والدولة.

وأن الكثير يحاول تجاوز هذا النمط من الاشكاليات، وعلية نحاول أن نقف على فهم حقيقة الأمور وتوضيح الالتباس الذي غالبا ما نقع فيه جراء الخوض في موضوع العلمانية.

لقد عملنا في اطروحتنا هذه على تتبع السياق التاريخي لنشأة المصطلح ومن تمة حاولنا الوقوف على اهم الأسباب التي أدت الى انتقال العلمانية الى الساحة العربية الإسلامية.

وقد اعتمدنا في دراستنا هذه، على مقاربات المنهج التحليلي، نظرا لانسجام هذا المنهج مع طبيعة هذا الموضوع، كما اعتمدنا على المنهج التاريخي حتى نقف على كرونولوجيا المفهوم وصيرورة التاريخية وكذا التلقي العربي له.

وقد واجهتنا في انجاز هذا البحث عدة صعوبات نذكر منها:

- أ- أن هذا الموضوع متشابك نظرا لكونه يتعلق بالعقيدة الإسلامية التي ننتمي إليها من جهة ، وبالسياسية التي تدير شؤون حياتنا من جهة أخرى
- ب- توافر كم هائل من الدراسات السابقة حول الموضوع وهو يجعل من فرز النصوص و التمييز بين النص الأصلي و الفرعي بالنسبة للموضوع امرا مستعصيا.
- ت . عدم تمكننا من الإحاطة بكل جوانب الموضوع نظرا للحجج المقنعة التي يقدمها كل من الطرفين بالرغم عن ذلك اجتهدنا ما استطعنا حتى تكون على مسافة واحدة مع جميع الاطراف.

فيما تشكلت خطة البحث من ثلاثة فصول منظمة سبقتهم مقدمة.

فيما يتعلق بالفصل الأول والمعنون بمدخل لدراسة مفهوم العلمانية، حيث قمنا بتقسيمه إلى ثلاثة مباحث، جاء المبحث الأول تحت عنوان مفهوم العلمانية، أما المبحث الثاني فقد حمل عنوان التحول الثقافي في الغرب وظهور العلمانية، وأخيرا المبحث الثالث والذي يخص انتقال الفكر العلماني إلى الثقافة العربية

بينما جاء الفصل الثاني معنون بدعاة العلمانية في العالم العربي، ويتفرع بدوره الى مبحثين، المبحث الأول البدايات الأولى للعلمانية في العصر الحديث، اما المبحث الثاني فقد ورد تحت عنوان العلمانية في الخطاب العربي المعاصر.

ويليه الفصل الثالث الموسم بخصوم العلمانية في العالم العربي ، والذي يحمل ثلاث مباحث ، المبحث الأول تناولنا فيه موقف الاتجاه السلفي من العلمانية في العصر الحديث ، أما المبحث الثاني فقد تطرقنا فيه الى إبراز أهم المعارضين المعاصرين للعلمانية في حين قدمنا في المبحث الثالث رؤية نقدية توفيقية ، إضافة إلى خاتمة عامة تتضمن ملخص لأهم النتائج التي توصلنا إليها في الموضوع .

الإهداء

الحمد لله وفقنا ولم نكن لنصل غليه لولا فضل الله تعالى

اهدي هذا العمل المتواضع إلى :

- إلى عائلتي الكريمة
- غلى كل من ساعدتني على إنجاز هذا العمل سواء من قريب أو من بعيد وإلى كل من يحب الحكمة .
- من قاسمني طعم النجاح بشقائه وتعبه وكان عون لي في المذكرة " بن جدية محمد "
- كل من علمني حرف أو كلمة أو حكمة في مشواري الدراسي أساتذتي الكرام .
- إلى أصدقائي الأعزاء اللذان كانوا عون لي .
- كل الزملاء و الزميلات بتخصص فلسفة دفعة 2013-2018

حمشريف فاطمة

إهداء

الحمد لله وحده الذي أنعم علينا بنعمة العلم.

أهدي ثمرة جهدي هذا إلى صاحبة القلب الكبير وينبوع الحنان التي قال عنها الرسول صلى الله عليه وسلم "الجنة تحت أقدام الأمهات" أُمي الغالية منبع قوتي وإرادتي، صاحبة القلب الكبير.

إلى من وقف بجاني إلى من دعمني طول حياتي إلى من ضحى من أجلي "أبي العزيز" أطال الله في عمره.

إلى كل الأساتذة الذين درسوني من أولى السنة الدراسية إلى آخر سنة جامعية.

إلى كل الأصدقاء والأقارب.

ماما

شكر وعرفان

الشكر أولا وأخيرا إلى العلي القدير الذي قدرنا على إتمام هذا العمل وسهل مصائب الدنيا ونسأله تعالى أن يرزقنا الإخلاص في أعمالنا كلها إنه ولي ذلك والقادر عليه وصلى الله على نبيينا محمد عليه الصلاة والسلام.

وقبل أن نمضي نقدم أسمى آيات الشكر والتقدير والمحبة إلى الذين حملوا أقدس رسالة في الحياة.

إلى الذين مهدوا لنا طريق العلم والمعرفة، إلى جميع أساتذتنا الأفاضل، ونتوجه بالشكر إلى

الدكتور بن جدية محمد

الذي تفضل بإشراف على هذا البحث فجزاه الله عنا كل خير فله منا كل التقدير والاحترام.

الفهرس

	اهداء
	شكر وعرفان
ا-ث	مقدمة
46-6	الفصل الأول: مدخل لدراسة مفهوم العلمانية
6	تمهيد
7	المبحث الأول: مفهوم العلمانية
20	المبحث الثاني: التحول الثقافي في الغرب وظهور العلمانية
35	المبحث الثالث: انتقال الفكر العلماني إلى الثقافة العربية
46	خلاصة الفصل
86-48	الفصل الثاني: دعاة العلمانية في العالم العربي
48	تمهيد
49	المبحث الأول: البدايات الأولى للعلمنة في العصر الحديث
64	المبحث الثاني: العلمانية في الخطاب العربي المعاصر
86	خلاصة الفصل
130-88	الفصل الثالث: خصوم العلمانية في العالم العربي
88	تمهيد
89	المبحث الأول: الاتجاه السلفي في العصر الحديث
101	المبحث الثاني: المعارضين المعاصرين للعلمانية
112	المبحث الثالث: رؤية نقدية توفيقية
130	خلاصة الفصل
131	خاتمة
	قائمة المصادر والمراجع

الفصل الأول: مدخل لدراسة مفهوم العلمانية

تمهيد

المبحث الأول: مفهوم العلمانية

المبحث الثاني: التحول الثقافي في الغرب وظهور العلمانية

المبحث الثالث: انتقال الفكر العلماني إلى الثقافة العربية

خلاصة الفصل

تمهيد:

لما كان على الإنسان لزمن أن يعيش وفقا لما تقتاضيه طبيعة المنادية للحرية والعدالة والمساواة وكل ما يترتب عليها من قيم سامية، لابد عليه أن يختار الدولة التي تعمل على خدمة مصالحه، والتي يفترض أن تدافع عن حماية حريته في مقابل مختلف الواجبات التي سيؤديها كل فرد من الأفراد، وهذا ما يعرف بالدولة المدينة حيث ساهم الانتقال من الحق الطبيعي إلى الحق الوصفي في بلورة مفهوم الدولة، ليعطيها صفة الحداثة.

فتصير دولة مدنية حديثة وفي مقابل فإن هذا الفرد نفسه يحتاج من زاوية أخرى إلى ديانة تراعي انتمائه الروحي وتكفل له الشعور بأمان، وهو غير قادر أيضا على تجاوزهما، ومن هنا ينبغي عليه أن يجمع بين الدولة المدينة الحديثة وبين انتمائه الديني، وفي ظل ذلك ظهرت العلمانية التي ستؤسس لتعارض وستكون مثارة للنقاش في العالم العربي الإسلامي بين التيار الإسلامي السياسي الذي يدافع عن اندماج السياسة في الدين والتيار العلمانية الذي يحاول الدفاع عن الإنسان.

وفي هذا السياق كان لابد من تتبع مفهوم العلمانية من حيث دلالة والنشأة ولتطور.

المبحث الأول: مفهوم العلمانية

إن الإشكالية الرئيسية التي تواجه الباحث حينما يحاول دراسة مفهوم العلمانية هو بلا شك تحديد معنى المفهوم ذاته، في هذا السياق يقول عبد الوهاب المسيري: "مصطلح العلمانية خلافي جدا شأنه شأن مصطلحات أخرى مثل (التحديث، التنوير والعولمة) شاع استخدامها وانقسم الناس بشأنها بين مؤيد ومعارض، ولعل مصطلح العلمانية بذاته من أكثر المصطلحات إثارة للفرقة إذ يتم الحوار والشجار حوله بحدة واضحة تعطي الانطباع بأنه مصطلح محدد المعاني والأبعاد، ولكن لو دققنا النظر قليلا لوجدنا أن الأمر أبعد ما يكون عن ذلك"¹ ومعناه أن لفظ العلمانية ليس واضح المعالم بسيط الفهم كما يبدو عليه ولعل صعوبة تحديد معناه بشكل دقيق تتبع من التطورات التاريخية التي طرأت على المفهوم بالإضافة إلى وقوعه تحت تأثير الايدولوجيا التي غالبا ما تحاول صياغة هذا المفهوم بما يتماشى ويتوافق مع أغراضها وأهدافها المرجوة.

ومن أجل دراسة مفهوم العلمانية دراسة موضوعية سنحاول ابتداء معالجته كما ورد في المعاجم والمراجع بالإضافة إلى الوقوف على سياقه التاريخي كما سنعمل على الإشارة إلى البعد الفلسفي للمصطلح والتعارض القائم حول صحة وخطأ ترجمة المصطلح.

الحقل الدلالي لمصطلح العلمانية:

يرى في المعجم الفكري والسياسي الغربي عدة مصطلحات مثل (الاستتارة، التحديث والعولمة) وإن مصطلح العلمانية هو ترجمة لكلمة *sécularism* الانجليزية² واللفظ علمانية مشتق من الكلمة اللاتينية *saculism* والتي تحمل معنى العصر أو الجيل أو القرن أما في العصر الوسيط فقط كان المصطلح يحمل دلالة العالم أو الدنيا في المقابل الكنيسة، ويوجد لفظ لاتيني آخر يعبر عن مفهوم العالم وهو مندوس *mundus*

¹ - عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مج 1، دارشروق، ط1، 2002، ص 17.

² - أنظر: عبد الوهاب المسيري عزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، دار الفكر مكتبة الاسكندرية، ط1، 2000، ص 13.

إن كلمة سيكولوم ترادف كلمة أيون aeon والتي تشير إلى السعر أما كلمة "مونودوس" فتترادف الكلمة اليونانية كوزموس التي تعبر عن الكون في مقابل chaos والتي تعني الفوضى ومن هذا المنطلق فإن كلمة سيكولوم تعبر عن معنى ذي دلالة مزدوجة تتعلق بالزمان والمكان، فالزمان يشير إلى الآن أو إلى صيغة الحاضر والمستقبل أما المكان فيشير إلى العالم¹.

"لقد استخدم مصطلح سيكولار لأول مرة مع نهاية الحرب الثلاثين عاما من توقيع صلح وستفاليا وبداية ظهور الدولة القومية الحديثة أي الدولة العلمانية وهو التاريخ الذي يعتمد عليه كثير من المؤرخين بداية لمولد الظاهرة العلمانية في الغرب"²

وقد عرف المصطلح بداية ظهوره محدودية الدلالة وبالتالي محدودية في التطبيق فكان منصبا على علمنة ممتلكات الكنيسة فحسب بمعنى نقلها إلى سلطات غير دينية أي إلى سلطة الدولة أو الدولة التي لا تخضع لسلطة الكنيسة. وفي فرنسا في القرن الـ 18 أصبحت الكلمة تعني من وجهة نظر الكاثوليكية (المصادرة غير الشرعية للممتلكات الكنيسة) أما من وجهة نظر مجموعة المفكرين الفرنسيين المدافعين عن مثل الاستنارة والعقلانية المادية والمعروفين باسم الفلاسفة ويشار إليهم أيضا باسم الموسوعيين فإن الكلمة كانت تعني (المصادرة الشرعية للممتلكات الكنيسة لصالح الدولة) ولكن المجال الدلالي للكلمة اتسع وبدأت الكلمة تتجه نحو مزيد من التركيب والإبهام على يد جون هولويوك 1906/8/7 أول من صاغ المصطلح بمعناه الحديث وحوله إلى أحد أهم المصطلحات في الخطاب السياسي والاجتماعي والفلسفي الغربي وقد حاول أن يقدم تصورا محايد تماما ليست له علاقة بالمصطلحات مثل ملحد، فعرّف العلمانية بأنها "الإيمان بإمكانية إصلاح حال الإنسان من خلال الفرق المادية دون التصدي لقضية الإيمان سواء بالرفض أو القبول"³. وعليه ندرك أن الأرضية التي شكلت لنا مصطلح

¹-أنظر، سيد محمد نقيب العطاس تر: محمد الطاهر الميساوي، مداخلات فلسفية في الاسلام والعلمانية، المعهد العالي العالمي للفكر والحضارة الإسلامية، ط1، 2000، ص ص 41-42.

²-عبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، مرجع سابق، ص 14.

³-أنظر، ريم منصور الأطرش، العلمانية، مركز دمشق للبحوث والدراسات، د ب ، د ط، ص 24.

العلمنة كانت هي فرنسا لأن الثورة الفرنسية حملت مجموعة الإجراءات والأفكار العلمانية التي منها: الإعلان على حقوق الإنسان والمواطن فبموجب القانون لن يخشى أحد من آرائه حتى الدينية منها شريطة عدم إثارته عند ممارسته لها أي اضطراب في النظام العام المحدد وصدر قانون فصل الدين عن الدولة الذي نص على المواطنة الكاملة للفرنسيين ووضع حد لتأثيرات الكنيسة في المعتقدات والدستور¹. إن القانون الفرنسي لسنة 1905 ينص على أن الجمهوريات تحمي حرية المعتقد وتضمن الممارسة الحرة للعبادات وهو يعاقب كل المحاولات التي تهدف إلى تأثير شخص على شخص أو دفعه إلى ممارسة عبادة ما أو الامتناع عنها².

ويرد عن تعريف العلمانية في كتاب الأستاذ شلبي العيسى في كتابه العلمانية والدولة الدينية ما يلي: "العلمانية هي جملة التدابير جاءت وليدة الصراع الطويل بين السلطتين الدينية والدينية في أوروبا واستهدفت فك الاشتباك بينهما واعتماد فكرة الفصل بين الدين والدولة"³.

إذا فقد نشأت العلمانية في عصر النهضة بالتوازي مع دولة المواطنة التي تعامل مواطنيها بالعدل دون تمييز سواء تعلق الأمر باللون أو العرق أو الجنس أو الديانة. ولعل الإرهاصات الأولى لهذا المصطلح تعود إلى الفلاسفة الذين حاولوا الفصل بين الدين والفلسفة. ويذهب البعض إلى القول بأن لفظ العلمانية ترجمة خاطئة لكلمة سكولاريزم في الإنجليزية أو كلمة سكولاريت بالفرنسية وهي كلمة لا صلة لها باللفظ العلم ومشتقاته على الإطلاق.

فالعلم في الإنجليزية والفرنسية معناه science والمذهب العلمي تطلق عليه كلمة scientism والنسبة إلى العلم هي scientifique أو scientifique في الفرنسية، ثم أن زيادة الألف والنون غير قياسية في اللغة العربية أي في الاسم المنسوب وإنما جاءت سماعاً ثم كثرت في كلام المتأخرين كقولهم (روحاني، جسماني، نوراني...) والترجمة الصحيحة لكلمة هي اللادينية أو

¹-أنظر، ريم منصور الاطرش، العلمانية، مرجع سابق، ص 25

²-أنظر، المرجع نفسه، ص 26.

³-المرجع نفسه، ص 26.

الدينيوية¹ لا بمعنى ما يقابل الآخرون في حسب بل بمعنى أخص هو ما لا صلة له بالدين أو ما كانت علاقته بالدين علاقة تضاد. وتتضح الترجمة الصحيحة من التعريف الذي تورده المعاجم ودوائر المعارف الأجنبية للكلمة.

تقول دائرة المعارف البريطانية إن سكولاريزم هي حركة اجتماعية تهدف إلى صرف الناس وتوجيههم من الاهتمام بالآخرة إلى الاهتمام بهذه الدنيا وحدها. ذلك أنه لدى الناس في العصور الوسطى رغبة شديدة في الظروف عن الدنيا والتأمل في الله واليوم الآخر وفي مقاومة هذه الرغبة طفتت سكولاريزم تعرض نفسها من خلال تنمية النزعة الإنسانية حيث بدأ الناس في عصر النهضة يظهرون تعلقهم الشديد بالإنجازات الثقافية والبشرية وبإمكانية تحقيق مصالحهم هذه الدنيا الغربية وظل الاتجاه إلى سكولاريزم يتطور باستمرار خلال التاريخ الحديث كله باعتبارها حركة مضادة للدين ومضادة للمسيحية.

ويقول قاموس العالم الجديد لويبيستر بتقديم الشرح نفسه فالعلمانية هي الروح الدينيوية أو الاتجاه نحو ذلك وهي نظام من المبادئ والتطبيقات يرفض أي شكل من أشكال الإيمان والعبادة كما أنها الاعتقاد بأن الدين والشؤون الكنيسة لا دخل لها في شؤون الدولة وخاصة التربية العامة².

ويقول المعجم الدولي الثالث الجديد إن سكولاريزم هي اتجاه في الحياة أو في أي شأن خاص يقوم على مبدأ أن الدين أو الاعتبارات الدينية يجب أن لا تتدخل في الحكومة أو استبعاد هذه الاعتبارات استبعادا مقصودا فهي تعني مثلا السياسة اللادينية البحتة في الحكومة وهي نظام اجتماعي في الأخلاق مؤسس على فكرة وجوب قيام القيم السلوكية والخلقية على اعتبارات الحياة المعاصرة والتضامن الاجتماعي دون النظر إلى الدين. وقد جاء في قاموس اكسفورد التعريفات التالية لمصطلح العلمانية التعريف الأول ينتمي إلى الحياة الدنيا وأمورها وهو

¹ انظر، عبد الرحمن الحوالي، العلمانية نشأتها وتطورها واتارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، دار الهجرة، ط1، 1982، ص21.

² -انظر، المرجع نفسه، ص 22.

بذلك يختلف عن حياة الكنيسة أي أنه مدني زمني وعادي ويمكن من هنا ملاحظة الترادف بين المعاجم السابقة أي بين مدني زمني وعلماني ويمكن أن نلاحظ الدلالة السلبية التي يحملها مفهوم العلمانية فالعلمانية في هذه الحالة تقتصر على ما هو غير ديني أو غير كهنوتي ومعناه لا تقديس.

أما التعريف الثاني فيشير إلى أن كلمة العلمانية كانت تطلق على الأدب والتاريخ والفن وعلى الموسيقى بوجه التحديد ومن ثم على الكتاب والفنانين وكانت تعني أيضا بكل ما هو غير معنى بخدمة الدين وغير مكرس له وغير مقدس أي مدنس أو مباح وتستخدم الكلمة أيضا للدلالة على المباني والشارة إليها والمباني العلمانية هي التي لا تكون مكرسة للأغراض الدينية. أما التعريف الثالث فيتعلق بمجال التعليم فان المصطلح يشير إلى الموضوعات غير الدينية وأصبح المفهوم مؤخرا يدل على استبعاد تدريس المواد الدينية في المعاهد التي يتفق عليها من المال العام¹ ومن هذا المنطلق فان التعبير (مدرسة علمانية) يكون بمعنى المدرسة التي تعطي تعليم غير ديني.

والتعريف الرابع يفيد بأن العلمانية تدل على ما ينتمي إلى هذا العالم الآني والمرئي وهو بذلك يتميز عن العالم الأزلي والروحي الآني غير المرئي. ويفيد التعريف الخامس أن اهتمام العلمانية يتعلق بالعالم فحسب، ويشير التعريف السادس إلى العلمانية بوصفها مذهباً.

ويلاحظ على التعريف من (1-3) أنها تعريفات جزئية للعلمانية أما التعريفات من (4-6) فهي شروحات تميل إلى الشمول.

ولكن عندما تحول قاموس من كلمة سيكولار إلى كلمة سيكولاريزم أي العلمانية فقد عرفها تعريفاً كلياً شاملاً على أنها العقيدة التي تذهب إلى أن الأخلاق لا بد أن تكون لصالح البشر في هذه الحياة معنى استبعاد وتجاوز كل الاعتبارات الأخرى التي يكون منبعها الإيمان

¹- انظر، محمد إبراهيم ميروك، حقيقة العلمانية والصراع بين الإسلاميين والعلمانيين، ج 1، دار التوزيع والنشر الإسلامية، الحيزة، 2000، صص 7-8.

بالله أو الحياة الآخراية، والعلمانية بالانجليزية ScienlarizTron هي تحويل المؤسسات الكنيسة والدينية وممتلكات الكنيسة إلى ملكية علمانية إلى خدمة الأمور الزمنية وتعني كذلك صنع الفنون والدراسات بصفة علمانية غير مقدمة ووضع الأخلاق على أسس غير أخلاقية وحصر التعليم في موضوعات علمانية أما في اللغة الفرنسية كلمة laique وقد انتقلت الكلمة إلى الانجليزية في كلمة Laic بمعنى خاصة بجمهور المؤمنين تمييزا عن الكهنوت "ومنها كلمة laity وهو الكافة باستناد رجال الدين وكلمة laicism بمعنى النظام العلماني أي النظام السياسي المتميز بإقصاء النفوذ الكهنوتي عن الدولة واشتق كذلك فعل laicize بمعنى أن ينتزع الصبغة الكهنوتية أو يعلمن و Laicisation بمعنى نقل كثير من وظائف رجال الدين والكهنوت كالتعليم والقضاء والخدمات الاجتماعية إلى خبراء يتم تدريبهم زمنيا لا علاقة له بالعقائد الدينية التي تسند إلى الإنسان بما وراء الطبيعة بحيث تصبح مهمة رجال الدين مقصورة على الأعمال الدينية¹. والفعل الانجليزي المشتق عن الفرنسية يحمل بصمات أصوله الفرنسية والتجربة الفرنسية في العلمنة (المرتبط بالثورة الفرنسية) التي أخذت شكلا حادا وقاطعا فمؤسسة الكنيسة كانت قوية في المجتمع الفرنسي الإقطاعي القديم وكانت امتيازات البلاد واضحة مؤكدة كما كان هناك تداخل بين طبقة البلاد ورجال الدين ولذا كان رد فعل الثوار عنيف ومنهجيا يأخذ شكل رفض النظام القديم (الحكومة الملكية المطلقة).

نظام الطبقات السائد ومؤسسة الكنيسة ووصل الرفض إلى حد ذبح النبلاء، وكثير من أعضاء طبقة الكهنوت إلى حد تحويل بعض الكنائس إلى معابد تعيد فهارية العقل.

كما أنهم وضعوا سياسة منهجية صريحة تهدف إلى تصفية كل مضمون ديني في التعليم والقانون² وهناك كلمة أخرى وردت اللغة الانجليزية وهي dechrisanise أي ينزع

¹ انظر، محمد إبراهيم مبروك، حقيقة العلمانية والصراع بين الإسلاميين والعلمانيين، ج1؛ مرجع سابق، ص 8.

² -انظر، المرجع نفسه، ص9.

الصفة المسيحية وهو مصطلح محدد الدلالة لا يصلح إلا للمجتمعات التي تسود فيها المسيحية.

ويستخدم مصطلح علماني أحيانا بمعنى ملحق ففي كتابات petergay مؤرخ حركة الإشارة نجد هذا الترادف وقد كتب كتاب بعنوان يهودي بلا إله فرويد والإلحاد وتأسيس التحليل النفسي بحيث يصف التحليل النفسي بأنه علم علماني لا علاقة له بالدين بل معاني له يهدف إلى تحطيمه¹.

وقد ارتكز المفهوم في سياق تطوره الفكري إلى قاعدة فلسفية كبيرة هي قاعدة المعتقد الليبرالي، هذه القاعدة التي تسلم بأولوية الإنسان الفرد في الوجود كما تسلم بالقيمة المطلقة للحرية وتعتمد بالأهمية اللانهائية لقدرات العقل البشري.

هنا نلاحظ وجها حادا في المفهوم ويمكن تفسير هذه الحدة بالشروط والملابسات التاريخية التي واكبت تشكل المفهوم بحيث اتجه نحو رفض هيمنة مبدأ المقدس على كل جوانب الحياة الإنسانية وترتب عنه البحث في الصيغ النظرية المقررة بإمكانية اعتماد الديوي في تاريخية كبديل للتعالي والقداسة والروحين، كما لابد من الإشارة إلى أن مفهوم العلمانية لا ينفصل عن جملة من المفاهيم الفلسفية الأخرى تتكامل معه وتتممه كثيرة في خطاب الأنوار الليبرالي في أشكاله وألوانه المختلفة من قبيل مفاهيم الملكية، المواطن والتعاقد والتسامح والحرية والتقدم وقد تكاملت هذه المفاهيم في إدارة التاريخ الأوروبي وعمت ملامح لا حصر لها من الصراع التاريخي والنظري في أوروبا متوجا بالثورة الفرنسية في مجال الصراع السياسي التاريخي كما توج بفلسفة الأنوار النقدية في مجال تاريخ الفلسفة وكانت نتائجها معروفة في التاريخ الواقعي وتاريخ الأفكار والعلوم والفنون في أوروبا الحديثة والمعاصرة².

¹-انظر، عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مرجع سابق ص95 .

²-انظر، كمال عبد اللطيف، التفكير في العلمانية، إعادة بناء في المجال السياسي في الفكر العربي، رؤية للنشر و التوزيع، ط2007، 1، ص ص 54 -55.

أما في العالم العربي فقد استعمل مفهوم العلمانية لأول مرة في دلالته الفلسفية الأنوارية في نهاية القرن الماضي وبداية هذا القرن.

وتجلى ذلك في السجال الشهير الذي دار بين فرح انطوان ومحمد عبدو كل صفحات كل من مجلة "الجامعة" وجريدة "المنار" وذلك على هامش التتكير في موضوع الاضطهاد في المسيحية والإسلام¹.

ولقد شرع لفترة طويلة وما زال شائعاً بين عدد كبير من المثقفين أن الاسم الذي اشتهرت به العلمانية ينبغي أن يلفظ بكسر حرف العين مما أوحى بنسبتها إلى العلم إن هذا خطأ ينبغي تصحيحه إذ أن لفظ علمانية مشتقة من عالم وليس علم والطريقة الصحيحة للنطق بها وهي بفتح حرفي العين واللام معا فالعلم العلمانية بكسر حرف العين هو ما يشار إليه في كتاباتنا المعاصرة فالعلموي غير أن لفظ علموي لا يمكن اشتقاقها لغوياً من علم والاصح لغوياً أن نقول علماني بكسر حرف العين بدل العلموي والعلماني بفتح حرف العين هو من يتخذ من المعرفة العلمية كما هي ممثلة في العلوم الطبيعية نموذج لكل أنواع المعرفة العلمية إنه يتبنى وجهة نظر الوضعية أو وجهة مماثلة لها مع عدم الاعتراف بما هو خلقي أو ديني أو ميتافيزيقي على اعتبار أن مثل هذه القضايا لا يمكن إخضاعها للمعرفة العلمية².

ومن هنا يتضح جلياً أن العلمانية مبنية على دور الإنسان في هذا العالم من حيث تحقيقه لغاياته وأهدافه بعيداً عن كل سلطة دينية بالإضافة إلى الوسائل المتاحة، "إن العلمانية إذا هي موقف ابستمولوجي إلى الحد الذي تكون ضمنه موقف من طبيعة المعرفة العلمية والعملية، معرفة الغايات والوسائل وعلاقتها بالمعرفة الدينية"³.

¹-أنظر، كمال عبد اللطيف، مرجع سابق، ص 9.

²-أنظر، عادل ظاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، دار الساقي، لبنان، ط2، 1998، ص 35.

³- مرجع نفسه، ص 37.

إن العلمانية هي الاختصار على العقل البشري وخبراته وفي ادراك الحقائق وتدبير شؤون الحياة¹ وتستدل على صحة هذا التعريف بنفس طريقة إثبات صحة الفروض. إن العلمنة هي تحدي قدرة الفروض على تفسير الظاهرة فيكون تعريفنا صحيحا إذا كان قادرا على اشتمال الأفكار والفلسفات العلمانية والاختصار عليها أيضا ولقد انتهج العقل الإغريقي هذه الطريقة في التفكير بوجه خاص ثم سادت الحضارة الغربية بعد ذلك منذ عصر النهضة وحتى الآن².

إن الاختصار على العقل معناه إقصاء أي مصادر أخرى غير العقل وذلك لأن العقل الضرورة التي تلح نفسها لتدبير شؤون الحياة الإنسانية كما أنه المنطلق لطرح التساؤلات الجوهرية التي تعني بالوجود والمصير والغاية من الحياة، إن كل ذلك يستوجب تفعيل العقل وخبراته فحسب وعليه يتم إقصاء باقي المصادر التي تقدم إجاباتها مثل الأساطير والأديان والعادات والتقاليد وكل ما يتعلق بالموروثات الثقافية والحضارية للشعوب وهذا ما تم بالفعل في نطاق الفكر الإغريقي على وجه الخصوص³.

أما الذين يعرفون العلمانية بأنها فصل الدين عن الدولة أو حياد الدين إزاء المسائل الاعتقادية أو الذين ينسبوننها إلى ما يسمى بالروح العلمية غالبا ما يستبطنون في داخلهم بوعي أو بدون وعي رؤيا إيجابية مبشرة بفضائل العلمانية والعلمانيين اما الذين يعرفون العلمانية بالكفر أو الزندقة ومشابه ذلك فهم يستبطنون موقفا منكرا للعلمانية رافضا لها رغم أن التعريفات الدلالية، ليست بالأمر المحايد وإنما هي حاملة لرهانات على نحو ما بين فلاسفة اللغة والتأويل.

إن مصطلح العلمانية واشتقاقاته الأخرى سواء في اللغة الأجنبية أو العربية خاضع الادعاءات الوثوقية أكثر مما يخضع إلى التحقيق العلمي الدقيق إلى الحد الذي ولد صعوبة التمييز بين

¹-أنظر، محمد ابراهيم مبروك، حقيقة العلمانية والصراع بين الاسلاميين والعلمانيين، مرجع سابق، ص 10.

²-أنظر، المرجع نفسه، ص 11.

³-أنظر، المرجع نفسه، ص 12.

مصطلح علمانية واشتقاقاتها وبين المضامين التي صبغته بها المنظومات العلمانية التي فرضت نفسها خلال القرنين الآخرين.

وتجدر الإشارة إلى أن هنالك ثلاث حقول دلالية متباينة لا بد من التمييز بينها عند محاولة فهم مصطلح العلمانية للحياد عن الخلط والتعميم:

أولاً: "الحقل الدلالي للغة الذي يرتبط بالأصل الاشتقاقي للكلمة على نحو ما تظهره القواميس المتخصصة.

ثانياً: الدلالة المضمونية القديمة التي توضح أصل المصطلح على نحو ما يكشف عنها الاستخدام المسيحي الوسيط.

ثالثاً: الدلالة النظرية التي هي ذات طابع متشعب¹.

ما يمكن قوله من خلال ما سبق أن كلمة علمانية قد يستعصى فهمها على القارئ لما تحمله من أبعاد وعليه سنعرف العلمانية من خلال كل تخصص ومثال ذلك أن الفلاسفة غالباً ما يركزون نظرتهم للعلمانية على أبعادها النظرية وما يترتب عنها من نتائج أخلاقية أما علماء الاجتماع فينظرون إليها من زاوية أبعادها الاجتماعية والسياسية في أن علماء السياسية ينظرون إليها من زاوية ثنائية الديني والسياسي.

العلمانية بوصفها موقفاً فلسفياً:

إن التعاطي مع مفهوم العلمانية من زاوية الفصل بين الدين والدولة (الديني والسياسي) أمر لا مفر منه فهو لازم على اعتبار الفكرة الجوهرية والفهم الشائع للمصطلح (العلمانية) من جهة ومن جهة أخرى للتأكيد على الفصل بين السلطتين الدينية والسياسية إلا أن هذا لا يكفي لتوضيح الدلالات الأصلية لهذا المفهوم لأنه يضل يشير إما إلى تسييس أو تدين السياسة "وقد تقبل بموقف هوبز الذي أدى إلى تمكين السياسي من الإشراف على كل الشؤون من بينها الشأن الديني أو نقبل بموقف الدعاة إلى دولة دينية تؤسس لعلوية الدين والسلطان على الشأن

¹ محمد إبراهيم مبروك، حقيقة العلمانية وصراع بين العلمانيين والإسلاميين، المرجع سابق، ص 13.

السياسي¹، إلا أننا في جميع الأحوال لازلنا أسرى لم نتحرر بعد من جول عقيم فارغ من محتواه فبقينا حبسين لفهم ملتبس اللاتكية وهو الأمر الذي جعل من وضعية هذا المفهوم في واقعنا الراهن يثير إشكالية لا تخلو من الإحراج سوءا تعلق الأمر بالسياسيين أو برجال الدين وحتى العلماء والفلاسفة كما أنه المشكل وراء تورط الفكر الديني في موقف مضاد للعلمانية أو تورط الفكر السياسي في موقف مضاد للفكر الديني ولذلك تعيش مجتمعاتنا مراوحة بين تيارين مختلفين الأول الديني والثاني علماني وهي مراوحة تتم عن خطأ في وضع حدود التمايز ومن ثمة خطأ في استيعاب دلالات اللاتكية فلا يتعلق الأمر بالدعوة إلى السياسة لائكية أو إلى دين لائكي مقابل السياسة الدينية أو الدين السياسي وإنما يتعلق بالدعوة إلى مبادئ تنظم العلاقة بين الدين والسياسة ومن شأنها أن ترسم الحدود الفاصلة بينهما ولا سبيل إلى هذا المرام إلا من خلال الترشيح والتأسيس الفلسفي لهذا المفهوم.

ليس بالمقدور تقادي ما يثير هذا المصطلح من إحراج إلا بإعادة التفكير فيه من جديد ومحاولة تمييزه عن غيره من مفاهيم بالشكل اللائق أي نتعامل مع العلمانية على أنها أساس فلسفي ولهذا نقول كاثرين كينتزلز: "ليست اللاتكية عقدا ولا هي مذهب بالمعنى الشائع للكلمة ولا هي استثناء ثقافي إنما مفهوم فلسفي"².

فالعلمانية ليست سياسة وليس دين وإنما هي شرط لقابلية إمكان قيامهما معا وليس المقصود بذلك شرط امكان من جهة ما يحدد مضمون كل واحد منهما وإنما شرط إمكان التفكير في علاقة ممكنة بينهما أو في استقلالية وتمييز كل منهما عن الآخر بوصفه منظومة فكر وعمل. ويمكن أن نؤسسه لهذا الأمر فلسفيا من خلال الإجراء الفلسفي الذي يقضي بالانتقال من مفهوم الحق الإلهي إلى مفهوم الحق الطبيعي وعند الاعتراف بالتمايز القائم بين ما هو الهي وما هو طبيعي فنحن في حاجة إلى قرار بتلك القيود عن الفكر السياسي من كل

¹-انظر، معز مديوني وآخرون، في سؤال العلمانية الإشكالات التاريخية و الافاق المعرفية، ابن نديم للنشر و التوزيع، الجزائر، ط1، 2015، ص34.

²-المرجع نفسه، ص 35.

سلطان ديني وهذا القرار سيتعلق بالجانب العملي بدون شك أما في حالة التسليم المسبق بتماهي الالهي والطبيعي فنحتاج إلى قرار شبيه بما قام به (تارتوليانوس) يفصل بين مقامات استعمال كل منهما. ولم يكن هذا الأمر ممكنا من دون الانتقال والتغيير في أسلوب التفكير فيما نقصر "بالجماعة السياسية" أي أننا لم نعد نفهم المجتمع على أساس ثيولوجي محض حيث لا يعبر فيه التاريخ عن إلا عن أفق من تعيينه بشكل ما قبل تاريخي. فالحق والقانون لا تنصبان مثلما يفعل القدر بل يتعدان في طلب العلاقات بين الناس، ولا ينبغي أن نفهم العلمانية على أنها تمثل التوجه الوضعي المناهض للتوجه الثيولوجي بينما هي أساس لصلاحيه القانون الوضعي وشرط لاستقلاله عن كل الأسس المتعالية للتعايش بين الناس.

وقد يذهب البعض إلى القول بأن العلمانية ليست سوى صياغة وضعية للمبادئ الثيولوجية، ويمكن أن يكون أصحاب هذا الاتجاه على حق هذا إذا قمنا باختزال مصطلح العلمانية في فعل العولمة أو الدينية la scilarisation فليس بوسعنا أن نفصل بين المفاهيم الوضعية والمفاهيم الدينية إلا من زاوية استعمالهما (غير أن موقف كهذا لا يكون إلا في فعل الاختزال المذكور وإذا اعتمدنا الاختزال فعلىنا تعميمه بنفس الشكل في الاتجاه المقابل ومن هنا بوسعنا القول كما ذهب إلى ذلك كارل شميدت، إن العديد من المفاهيم الفلسفية الحديثة هي عينها المفاهيم اللاهوتية وقد تحددت في إطار ما هو راهن¹. أو أن يكون الاختزال إعادة للنصوص الدينية إلى مصادر أخرى تتحرك في نفس الأفق الميتافيزيقي والواضح أن بين اللائكية والعلمنة تقاربا من وجهة وضعية في كل واحد منهما له علاقة بالواقع وبمجال العقيدة وباجتماعهما معا يؤسسان لمجتمع قائم على أساس وضعي وتاريخي. إلا أن علمنة المفاهيم هي جعلها قادرة على التعبير عن وضع راهن أو عن منطق الدهر فالأصل في العلمنة هو العودة إلى الدهر والعالم كما يحيل عليه الجذر اللاتيني سيكولوم وقد ظهر هذا المفهوم في العهد الجديد للدلالة على منطق هذا الدهر. ثم استعيد بشكل متأخر في الفلسفة الألمانية أساسا

¹-انظر، معز مديوني وآخرون، في سؤال العلمانية الإشكالات والافاق المعرفية، مرجع سابق، ص 36.

مع كارل شמידت بينما لا يمكن أن تكون العلمنة مجرد العودة إلى العالم رغم أنه شرط جوهري بل أن العلمانية لا تحدد إلا ضمن منطق فك الارتباط بين فكر يتأسس على ما هو لا تاريخي أو لاهوتي يؤسس لمبادئ ثابتة تتجاوز إمكان التشريع البشري وبين فكر تاريخي يؤسس لفعالية الإنسان في العالم وتدبير شؤونهم. إن فك الارتباط هو عينه العلمانية. أما إرجاع المفاهيم إلى راهنتها فليس ذلك بالعلمنة بل قد تكون العلمنة عبثاً¹

إن وظيفة العلمنة هي أن تدافع عن (رزمة) شرعية الأزمنة الراهنة بلغة هانس بلومنبورغ في مؤلف له. ومن هنا تكون العلمنة استشراف لديانة جديدة تقوم على ما هو راهن حتى أننا لا نستطيع الفصل بينهما وبين القائلين بأن العصر الحالي هو عصر عودة الأديان أو هو ثورة الاعتقاد ضد العقل في صورته الحديثة². إن النظر إلى العلمانية باعتبارها منافية للدين هو في الأساس متابعة للخصومة نفسها التي قد يقوم بها رجل الدين ضد كل فكر علماني. ولعل الإشكال ليس سببه الاشتباك الفائق الحدود بين الفريقين بل هو في الخلط بين نموذجي للحكم لا يمكن بأي شكل من الأشكال الربط بينهما إن هذين النموذجين يسمحان بالتمييز بين نمطين حكم رعوي وحكم ملكي وهناك فرق بين هذا وذلك فأما الراعي فلا تهمه الأرض بل يهتم بالقطيع أما الملك فيبحث عن حكم لشعب داخل أرض ما من هنا ندرك أن مفهوم العلمانية لا ينفصل عن الراهن التاريخي للجماعة السياسية أو الدينية ويعود ذلك إلى أشكال التعامل مع الواقع³، كما أن الفصل بين الديني والعلماني هو غير كافٍ لأدراك حقيقة المفهوم وبل ينبغي إعادة التفكير من جديد فيه على أساس آخر يتجاوز حدود الاشتباك القائم بينهما، ينبغي كذلك أن ندرك أن العلمانية هي منهج وشرط قبلي للتفكير في الواقع. إن التفكير في العلمانية هو بدون شك استعادة للشكل الفلسفي ذاته والمتعلق ببيان الحدود بين الثابت والمتغير بين المجرد والملموس بين الوحدة والكثرة.

¹-انظر، معز مديوني وآخرون، في سؤال العلمانية الإشكالات التاريخية والافاق المعرفية، مرجع سابق، ص 36.

²-انظر، المرجع نفسه، ص ص 36-37.

³-انظر، المرجع نفسه، ص 38.

المبحث الثاني: التحول الثقافي في الغرب وأثره في ظهور العلمانية

إن الخوض في موضوع العلمانية لا يتأسس إلا بالعودة إلى ظروف نشأتها، وهي ذات تاريخ طويل وقد انتقلت مع الزمن من معنى إلى آخر، فالعلمانية لم تكن مجرد حركة إصلاحية إنما ضرورة تاريخية فرضتها المرحلة التاريخية المزرية التي كانت تمر بها أوروبا في تلك الفترة، حيث كانت للعلمانية أسباب عديدة أدت إلى ظهورها ويكن إرجاع هذه الأسباب إلى ثلاثة عوامل رئيسية:

-الطغيان الكنيسي

-الصراع بين الكنيسة والعلم

-الثورة الفرنسية

الطغيان الكنيسي: الطغيان الديني

مرت أوروبا بمراحل قاسية نتيجة طغيان رجال الكنيسة وهيمنتهم على جميع النواحي الدينية، اقتصادية، السياسية والعلمية، "ومنذ أن ظهر إلى الوجود ما يسمى المسيحية الرسمية في مجمع نيقية *325م والكنيسة تمارس الطغيان الديني والارهاب في أبشع صورة، ففرضت بطغيانها هذا عقيدة التثليث * قهرا وحرمت ولعنت مخالفيها، بل سفكت دماء من ظفرت به من الموحدين وأذاقتهم صنوف التعذيب"¹ وهنا نرى بأن رجال الدين تحولوا إلى طواغيت ومستبدين تحت ستار الدين "ورجل الدين هو الوحيد الذي يملك بصيصا ضئيلا يتمثل في معرفته للقراءة

* مجمع نيقية: سمي بهذا الاسم بنسبة إلى مدينة نيقية التي عقد فيها، وعقد المجمع بناء على تعليقات من الامبراطور قسطنطين الأول لدراسة الخلافات في الكنيسة الاسكندرية بين أريوس وأتباعه من جهة ومن ألكسندروس الأول أتباعه من جهة، جرى حول طبيعة يسوع هل هي نفس طبيعة الرب؟ أم طبيعة البشر.

* عقيدة التثليث احد المعتقدات الدينية، نشأ في النصرانية على يد بولس المتأثر بالفلسفة الاغريقية، يعتقد أن الله تعالى إلى ثلاثة أقانيم وهي الله إلا الله الأب، الله الابن، والله روح القدس، عد الي منافع بن حماد الجهني، الموسوعة المسيرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ج2، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، ط4، 2003، ص 1000.

¹ -سفر بن عبد الرحمن الحوالي، العلمانية نشأتها وتطورها وأثارها في الحياة الاسلامية المعاصرة، دار الهجرة، دط، د سنة، ص 128.

والكتابة وكونه الموجه الروحي للمجتمع، وبيئة هذه (...) جديرة بأن توفر للطاغية حماية كفاية ومناخا صالحا لفرض طغيانه في المجال الذي يريد وإشباع رغبته التسلطية كما يشاء¹. وهذا ما يمكن تسميته بالتجربة السلطوية الأولى للكنيسة، حيث "كان الختان واجبا فأصبح حراما، وكانت الميتة محرمة فأصبحت مباحة، وكانت التماثيل شركا ووثنية فأصبحت تعبيراً عن التقوى، وكان الزواج رجال الدين حلالاً فأصبح محظوراً (...) وأمر كثير نقلتها المجامع من الحل إلى الحرمة أو العكس دون أن يكون لديها من الله سلطان"². ومن هنا تزعزعت سلطة رجال الدين، عندما أنكروا وثاروا على التقاليد والأعراف، وذلك باسم الدين الذي كان سائدا طوال القرون الوسطى في توجيه الإنسان سواء في سلوكه وتنظيم جماعته، أو فهمه للحياة.

وفي هذا الإطار "أضافت الكنيسة إلى لغز الثالوث* (...) عقائد وآراء أخرى تحكم البديهية باستحالتها ولكن لا مناص من الإيمان بها والإقرار بشرعيتها على الصورة التي توافق هوى الكنيسة كقضية الاستحالة في العشاء الرباني* وعقيدة الصلب* والطقوس السبعة" كل هذه فرضتها على أبتاع بحجة واحدة هي أنها أسرار عليا لا يجوز الخوض فيها"³. إن النتيجة التي يمكن الوقوف عندها هي أن الكنيسة خرجت على النصرانية الصحيحة، وانتشرت داخلها مظاهر الانحراف والفساد.

¹ -سفر عبد الرحمن الحوالي، العلمانية نشأتها وتطورها واثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، المرجع سابق، ص 127.

² -المرجع نفسه، ص 128.

³ -المرجع نفسه، ص 129.

*الختان: يؤمن النصاري بعدم الختان للأطفال على عكس شريعة الثوراة، عدالي: مناع بن حماد الجهني، الموسوعة المسيحية في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، المجلد 2، مرجع سابق، ص 576.

*العشاء الرباني: يكون بالخمير أو الماء ومعه الخبز الجاف، إذ يتحول في زعمهم الماء أو الخمر إلى دم المسيح والخبز إلى عظامه عدالي: منافع بن حماد الجهني، الموسوعة المسيحية في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، مرجع سابق، ص 576.

*عقيدة الصلب: المسيح في نظرهم مات مصلوبا فداء عن الخليقة لشدة حب الله للبشر ولعدالته، فهو الذي أرسله ليخلص العالم من اثم خطيئة أبيهم آدم وخطاياهم وأنه دفن بعد صلب، وقام بعد ثلاثة ايام متغلبا على الموت ليترفع إلى السماء عدالي: مناع بن حماد الجهني، الموسوعة المسيحية في الأديان والمذاهب المعاصرة، مرجع سابق، ص 575.

*الطقوس السبعة: والتي ينال بها النصراني إلى النعم غير المنظورة في صورة نعم منظورة ولا تتم إلى على يد كاهن شرعي، ولذا فهي واجبة على كل نصراني إلى ممارستها وإلا أصبح إيمانه ناقصا. عد إلى المناع بن حماد الجهني الموسوعة المسيحية في الأديان والمذاهب، مرجع سابق، ص 556.

الطغيان السياسي:

فرضت الكنيسة سلطتها على الحياة السياسية "فطبيعي جدا أن يكون لرجال الدين سلطة سياسية في الأمة التي تدين بدينهم (...). لكن الذي لا يصلح على الإطلاق هو أن يتحول رجال الدين إلى طواغيت ومحترفين سياسيين، مع نبذة شريعة الله واسقاطها من الحساب ليحل محلها شهرة عارمة للتسلط ورغبة شرهة في الاستبداد"¹ بمعنى أنه لا يوجد حرج على السلطة الدينية في تقويم انحرافات الملوك وممارسة الضغوط عليهم إذا سولت لهم أنفسهم خرق التعاليم الدينية وتجاوز الأوامر الإلهية لتردهم إلى حظيرة الدين وتعبدتهم لله وحده، فهذا عين مهمتها في الحياة² و"أما أن تسهم الكنيسة في طمس الدين وتعطيل الشريعة ثم تفرض نفسها وصية الملوك والأمراء وتزعمهم على الخضوع المذل لها وتجل معيار صلاحهم منوطا بمقدار ما يقدمونه لها من مراسم الطاعة وواجبات الخدمة ، لا بمقدار ما يخصون حدود الله ويستقيمون على منهجه فذلك هو لأمر الشائن والعييب الفاضح، ومع هذا فهو الذي حصل بالفعل للكنيسة المسيحية طيلة عصور ازدهارها"³، من خلال هذه الظروف والأوضاع المزرية ظلت الكنيسة الأوروبية تعاني مشاكل رهيبة، بسبب الصراع الذي جرى بين الكنيسة وبين الأمراء، حيث "كان ملوك أوروبا يضيقون ذرعا بتدخل الكنيسة المتعنت في كل شؤونهم ذلك التدخل الذي لا يجدون له مبرزا على الإطلاق، وفي نظرهم لم يكن لرجال الدين عليهم ميزة إلا القداسة، ومع ذلك فهم أيضا مقدسون، إن لم يكن بأنفسهم فينسبهم"⁴. نلاحظ إذا أن تسلط والاستبداد رجال الدين على الحياة السياسية نتج عنه تدمير واستياء كبيرين لملوك أوروبا.

¹-أنظر، سفر عبد الرحمن حوالي، العلمانية نشأتها وتطورها وأثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، مرجع سابق، ص 133.

²-أنظر، المرجع نفسه، ص 133.

³-المرجع نفسه، ص 134.

⁴-المرجع نفسه، ص 134.

إذ يقول فيشير "كانت الأسرار الحاكمة في أوروبا تستمد بقاءها من صلتها النسبية بأحد القديسين فيرثون منه قداسته ولا يبالى الشعب بعد ذلك بتصرفاتهم لأنهم مقدسون"¹ كذلك "جرؤ ادوارد الأول انجلترا، وفيليب الجميل ملك فرنسا، على القول بأنه ليست من الضروري أن يخضع الملك للبابا* لكي يحظى في الآخرة، وأن كلا منهما قد نوى أن يكون سيدا في مملكته وأن شعبه يؤيده في هذه النية تمام التأييد"² إذا فقد كان الهدف الذي يسعى إليه كل منا ادوارد الأول وفيليب الجميل هو أن تكن الكنيسة عن فرض وصايتها الدينية والسياسية عليهم دون تفكير في الخروج على تعاليمها.

إلا أن كل من ادوارد الأول وفيليب الجميل كانوا في طريق والكنيسة في طريق الكنيسة كانت تعتمد بأن خضوع الملوك لها واجبا أساسيا يقتضيه مركزها الديني وسلطانها الروحي وليست تطوعا منهم.

وفي نفس السياق نجد كذلك "البابا الطاغية جريجوري السابع قد أعلن أن الكنيسة، بوصفها نظاما إلهيا، خليفة بأن تكون صاحبة السلطة العالمية، ومن حق البابا وواجبه بصفته خليفة الله وفي أرضه أن يخلع الملوك غير الصالحين وأن يؤيد ويرفض اختيار البشر للحكام أو تنصيبهم حسب مقتضيات الأحوال"³ أي أن سلطة البابا وحده هي التي تسمى بحق سلطة عالمية، وأن للبابا حق عزل الأمراء والأباطرة وأن القرارات التي يصدرها البابا لا يمكن لأي فرد إلغائها وللبابا الحق في إلغاء القرارات الصادرة من غيره ولا يستطيع إي إنسان أن يحاكم البابا ولذلك فقد كان البابوات هم الذين يتولون تنويع الملوك والأباطرة، كما كان في إمكانهم خلع

* فيشرهريت (1865_1941) هو علم من أعلام المؤرخين في العصر الحديث ومصلح من كبار المصلحين في شؤون التربية والتعليم عدالي هريت فيشر، تاريخ أوروبا العصر الحديث (1789-1950) تر: أحمد نجيب هاشم، دار المعارف بمصر، ط6، د سنة، ص 8.

* البابا: كلمة مشتقة من الكلمة القبطية بي-أبا أي البابا أو الأب، هو الرئيس الأول في الديانة النصرانية الكاثوليكية وكان في بادئ الأمر يسمونه البطريرك، عدالي: منافع بن حماد الجهنى، الموسوعة المسيرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، المجلد 2، مرجع سابق، ص 577.

¹ -سفر عبد الرحمن الحوالي، العلمانية نشأتها وتطورها واثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، مرجع سابق، ص 134.

² -المرجع نفسه، ص 135.

³ -المرجع نفسه، ص 136.

الملوك وعزلهم بإرادتهم المحضة ولم يكن باستطاعة أحد الانفلات من ذلك (...) ومن حق البابوية أن تعلق الحرب الصليبية عليه وتحرمه وتحرم أمته¹.

ومنه نلاحظ بأن الصراع كان بين البابوية والإمبراطورية والسبب الحقيقي لهذا الصراع يعود إلى محاولة كل من الإمبراطور والبابا أن يفرض أحدهما سلطته على الآخر.

طغيان الكنيسة المالي:

جاء في إنجيل مرقس "مرور جمل من ثقب ابرة أيسر من أن يدخل غني ملكوت الله" الا ان القرون التالية قد شهدت مفارقة عجيبة بين مفهوم الكنيسة عن الدنيا وبين واقعها العملي حتى صار جمع المال والاستكثار من الثروات غاية لديهم، فتهاك رجال الدين على جمع المال والإسراف والبخ والانعماس في الشهوات والملذات²

ويمكن تلخيص مظاهر الطغيان الكنيسي في هذا المجال بمايلي:

1-**الاملاك الإقطاعية:** حيث أصبحت الكنيسة في هذا القطاع تملك العديد من الأراضي وأكبر القطاعين في أوروبا "وقد عامل الإقطاعيون عبيد الأرض أو الاقنان أقسى معاملة عرفها تاريخ البشرية"³ وعلى هذا فان نظام الإقطاع كان نظاما حربيا، كما كان نظاما طبقيًا. يؤكد على النبلاء ويهمش الطبقة الكادحة من بينها العبيد الأرض.

2-**الأوقاف:** كانت الكنيسة في العصور الوسطى المظلمة تملك المساحات الواسعة من الأراضي الزراعية وكانت تعتبر تلك الأراضي أوقافا لها بدعوى أنها تصرف عائداتها على بناء الكنائس والاديرة، وإعانة سكانها⁴ ومن خلال هذا المنبر تهم رجال الدين بأنهم "إتباع قياصرة، لا أتباع الله"⁵.

¹- سفر عبد الرحمن الحوالي، العلمانية نشأتها وتطورها واتارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، مرجع سابق، ص136.

²- www.s.oman.net/avb/showthread.php.zt=119509.

³- عبد الشافي محمد عبد الطيف، العلمانية في الفكر الإسلامي، دار السلام، مصر، ط1، 2006، ص ص38-39.

⁴- المرجع نفسه، ص40.

⁵- سفر عبد الرحمن الحوالي، العلمانية نشأتها وتطورها في الحياة الإسلامية المعاصرة، مرجع سابق، ص 141.

3-العشور: وهنا كانت الكنيسة تفرض ضريبة الشعور على كل من يساندها في الرأي "وبفضلها كانت للكنيسة تضمن حصولها على عشر ما تغله الأراضي الزراعية والإقطاعات، وعشر ما يحصل عليه المهنيون وأرباب الحرف غير الفلاحين"¹.

ومن ثمة كانت الكنيسة تفرض الضرائب على شعوبها حتى تصبح أكثر الناس ثراء.

صراع بين الكنيسة والعلم:

حاربت الكنيسة العلوم والاكتشافات العلمية، وذلك بسبب نمو البحث العلمي المضاد للفكر الكنيسي، كل هذا أدى إلى محاربة العلم والعلماء والاضطهاد بهم وفي مقدمة هذه الكشوف "نظرية كوبرنيكس* الفلكية التي نشرها في كتابه أجرام السماوية، وهي النظرية التي هزت الكنيسة لأول مرة، فقبل نظرية كوبرنيكس كانت الكنيسة هي التي تمثل المصدر للمعرفة وكانت فلسفتها تعتق نظرية بطليموس التي تجعل الأرض مركز الكون وتتول أن الأجرام السماوية كافة تدور حولها"² فالنظرية كوبرنيكس الفلكية جاءت بأفكار مخالفة تماما لما كانت تدعي إليه الكنيسة، فتارت الكنيسة ضده وحرمت هذا الكتاب.

"فلما ظهر كوبرنيكس بنظرية القائلة بعكس ذلك. وأثبت أن الأرض متحركة وتدور حول الشمس كان جدير بأن يقع في قبضة محاكم التفتيش"³ فنظريته تقتضي بأن الشمس هي مركز الكون، وأن الأرض تدور حولها، كانت هذه النظرية بمثابة قذيفة فجرت في هيكل الكنيسة ووضعتها أمام مشكلة في تاريخها الوسيط، وقد سارعت الكنيسة إلقاء القبض على كوبرنيكس و قدمته لمحاكم التفتيش.

¹ -سفر عبد الرحمن الحوالي، العلمانية نشأتها وتطورها في الحياة الإسلامية المعاصرة، مرجع سابق، ص 141.

*كوبرنيكس: (1473-1943) عالم فلك بولندي، قام بتتوير الكوزمولوجيا عبر تحويل مركز الكون من الأرض إلى الشمس ومن كتبه: أجرام السماوية - عد إلى تدهوندريش، دليل اكسفورد للفلسفة، ج2، من ط الى ي،تر: نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، د ب، د ط؛ د س، ص 784.

² -أنظر، سفر عبد الرحمن حوالي، العلمانية، نشأتها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، مرجع سابق، ص 150.

³ -عبد الشافي محمد عبد اللطيف، العلمانية في الفكر الاسلامي، دار السلام، مصر القاهرة، ط1، 2006، ص 46.

*محاكم التفتيش: أجمع رجال الكنيسة الكاثوليكية سنة 1329، لأول مرة أيام البابا جريجوريوس التاسع اجتماعا تمهيدا لتقرير انشاء محكمة يقدم اليها كل من اتهم في دينه الكاثوليكي؛ عدالى: علي مظهر؛ محاكم التفتيش في اسبانيا و البرتغال وغيرها، المكتبة العلمية، د ب، د ط، د س، ص 51.

"وظنت الكنيسة أن أمر هذه النظرية قد انتهى ولكن رجلا آخر هو جردانوبرونو وبعت النظرية بعد وفاة صاحبها، فصبت عليه محكمة التفتيش (...) وزجت به في السجن ست سنوات فلما أصر على رأيه أحرقتة سنة 1600¹ جردانوبرونو قال بدوران الأرض حول محورها وحول الشمس وكانت هذه الأقوال والآراء تخالف آراء الكنيسة؛ لذا قبض عليه رجال التفتيش وحكم عليه بالحرق.

تم تبني العالم الفلكي غاليلو غاليلي * النظرية الفلكية السابقة وخطابها خطوة واسعة إلى الأمام "اخترع جاليلو جهازه الخطير المرقب أو التلسكوب فأيد تجريباً ما نادى به كوبرنيكس وبرونو نظرياً من قبل، فأسرعت الكنيسة للقبض عليه ومحاكمته"². ولكن تراجع غاليلو غاليلي فيما بعد خوفاً أن يتلقى نفس مصير الذي انتهى إليه برونو، أعلن عن توبته ورجوعه عن رأيه وركع على قدميه أمام رئيس المحكمة قائلاً: "أنا غاليلو وقد بلغت السبعين من عمري سجين راعع أمام فخامتكم والكتاب المقدس أمامي ألمسه بيدي، أرفض وألعن وأحتقره القول الإلحادي الخاطيء بدوران الأرض"³*

وكانت وفاة غاليلو سنة (1642) وفي هذه السنة نفسها ولد إسحاق نيوتن*، ليكون امتداد له في الكشف عن معارف جديدة وعلى يد نيوتن عرف قانون الجاذبية. وظهرت نظريات عملية هزت للكنيسة وآثارها وكان من هذه النظريات القول "أنه من الممكن تفسير ظواهر الطبيعية يربط بعضها ببعض دون حاجة إلى تدخل قوى خارجية عنها (...)؛(وكانت هذه النظرية) بمثابة النواة للمذهب الطبيعي"⁴ نلاحظ أن نظرية نيوتن تؤدي إلى إنكار عناية الله لذا حربتها الكنيسة.

*غاليلو غاليلي: (1564-1642) عالم ايطالي، درس الهندسة والفلك والطبيعات، عد إلى جورج طرابيشي معجم فلاسفة (الفلاسفة، المناطق،

المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون، دار الطبيعة، بيروت، ط3، 2006، ص 432.

¹-عبد الشافي محمد عبد اللطيف، العلمانية في الفكر الاسلامي؛ مرجع سابق، ص47.

²-سفر عبد الرحمن الحوالي؛ العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، مرجع سابق؛ ص 151.

³-المرجع نفسه، ص151 .

⁴-المرجع نفسه، ص 151.

والى هنا كان فقدان الثقة في الكنيسة قد بلغ مداه حيث اتجه عامة الناس والمتقنون خاصة، إلى مصدر جديد للمعرفة وسلوكوا مسلكا مخالفا للكنيسة.

وفي القرن السابع عشر اكتملت النظرية العلمية المعادية للكنيسة وانتشرت في جميع الأوساط وكشفت عن نتائج واتجاهات بالغة الأهمية والخطورة وقد لحظها برتراند راسل* فرأى أن النظرة العلمية في القرن 17 بنيت على ثلاثة خصائص مهمة هي:

1- "أن بيانات الحقائق يجب أن تبنى على الملاحظة وليس على استشهاد غير مسند.
2- أن العالم المادي يتمتع بنظام ذاتي الفعل وذاتي الديمومة، تخضع كافة التغيرات فيه إلى قوانين الطبيعة.

3- أن الأرض ليس مركز الكون، ومن المحتمل أن الإنسان ليس غاية الكون في حال كان للكون غاية، وأن الغاية إضافة إلى ذلك مفهوم غير ذي نفع علميا"¹.

ومع ذلك، فلم يكد القرن السابع عشر يستهل حتى كان "النظرية كوبرونيكس وما أخاف إليها برونو جاليلو آثار واسعة، ظلت راسخة في الفلاسفة الأوروبية عامة، فقد أفقدت الكثيرين ثقتهم في الكنيسة وأدت إلى التشكيك في سلامة معلوماتها(...) كما أنها أعطت الأولوية للتجربة والبحث العقلي في الوصول إلى الحقائق"² وهذا ما أدى الى انفجار العلمانية إلى مذاهب منها العقلية* والتجريبية. تترك الدين وتحاربه. ومن هنا "كانت الثورة العلمانية التي فجرتها فلسفة التنوير الأوروبي والتي أقامت قطيعة معرفية مع فلسفة الحكم الكهنوتي، وأسست النزعة

*برتراندراسل: (1872-1970) فيلسوف انجليزي، سهم خصوصا في ميدان فلسفة، الرياضيات والمنطق الرياضي، حصل على البكالوريوس من جامعة كمبريدج مع مرتبة الشرف الأول في الرياضيات، كتب أول مؤلفاته بعنوان الديمقراطية الاجتماعية في ألمانيا، السعادة، حكمة الغرب، أصول الرياضيات، عدالي: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، من 1 الى س، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984، ص 518.

¹-برتراند راسل، أثر العلم في المجتمع، تر: صباح صديق، الذلوجي المنظمة العربية لترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص ص 26-27.

²-سفر عبد الرحمن حوالي، العلمانية، نشأتها وتطورها وأثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، مرجع سابق، ص 152.

*المذهب العقلي: هو القول أن كل ما هو موجود مردود إلى المبادئ عقلية، وهو مذهب ديكارت، بسنوزا، ليبنز... ويطلق بوجه خاص على النظرية التي ترجع الحكم إلى الذهن إلى الإدارة -عد إلى جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، د س، ص 91.

*التجريبية: اسم يطلق على جميع المذاهب الفلسفية التي تنكر وجود أوليات عقلية متقدمة على التجربة ومتميزة عنها ويطلق اسم التجريبية أيضا على المذهب القائل أن الإدراك الأشكال والمسافات يكتسب بحاسة البصر -عد الي: جميل صليبا معجم فلسفي، مرجع سابق، ص 245.

العلمانية الحديثة على التراث الأوروبي القديم وعلى عقلانية* التنوير الأوروبي الحديث التي أخلت "العقل" و"التجربة" محل "الدين" و"اللاهوت"¹. ومنه نلاحظ أن الكشف العلمية أسهمت في إيجاد فكر لاديني ونتج عن ذلك اتجاه عقلي وآخر تجريبي وكل منهما يدعي بأنه المصدر الوحيد للمعرفة بعد سقوط الكنيسة. وفي "القرن السابع عشر تبلور النزاع واتخذ شكلا جديدا فقد أصبح النزاع بين مرقب جاليلو وحجج الكنيسة الواهية نزاعا بين النص الذي تعتمد عليه أدلتها وبين العقل والنظر الذي استند إليه أصحاب النظريات الجديدة"² وانطلاقا من هذا الصراع بين رجال الدين وبين أصحاب العقول والكشوف العلمية، ظهرت ثورات في الأوساط العلمية بين العلماء فيها ما تتأدى بالتجديد وذلك برفع العقل إلى مرتبة التقديس وحيازته على المعرفة المطلقة في غني عن الوحي الذي لم ينكروه كليا في بادئ الأمر بل خصصوا له مجال لضيق البعيد كن المعرفة مثال على ذلك نرى بأن المذهب ديكارت* عقلي من أبرز المذاهب الفلسفية في العصر الحديث وهو المذهب الذي يؤكد على أن العقل هو المصدر الوحيد للمعرفة اليقينية الصحيحة.

"وقد دعا إلى تطبيق المنهج العقلي في الفكر والحياة واستثنى من ذلك - لسبب ما - الدين والعقائد الكنيسة والنصوص المقدسة وكان يرى أن ميدان العلم الطبيعية وموضوعه استقلال القوة الطبيعية وأدواته الرياضة والتجربة ويختص الدين بمصائر النفس في العالم الآخر ويعتمد على الاعتقاد والتسليم فلا مضايقة بين العلم والدين ولا سلطان لأحدهما على الآخر"³

نلاحظ أن ديكارت صاحب المذهب العقلي أكد على ضرورة المنهج العقلي في الفكر والحياة العامة، وكان يدعي بأن العلم له مجاله، كما أن لدين مجاله الخاص.

*عقلانية: rationalisme: وهي القول بأولية العقل وتطلب على عدة معان من بينها: أن وجود العقل شرط في إمكان التجربة، فلا تكون التجربة ممكنة إلا إذا كان هناك مبادئ عقلية تنظم معطيات الحس -عدالي: حميل صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 90.

¹-محمد عمارة، العلمانية بين الغرب والإسلام، دار الدعوة للنشر والتوزيع، الكويت، ط 2؛ 1996، ص 7.

²-سفر عبد الرحمن حوالي، العلمانية نشأتها وتطورها وأثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، مرجع سابق، ص 152.

*ديكارت: (1596-1650) فيلسوف فرنسي كبير ويعد رائد الفلسفة في العصر الحديث، من أهم كتبه: مقال عن المنهج، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى -عدالي: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة؛ ج1، من 1 إلى س، مرجع سابق، ص 488.

³-سفر عبد الرحمن حوالي، العلمانية نشأتها وأثارها وتطورها في الحياة الإسلامية المعاصرة، مرجع سابق، ص 153.

"وهذه الازدواجية الديكارتية وجدت لها نظير في منهج بيكون التجريبي الذي قال عنه أندرسن: "إن أعظم مآثر بيكون الفصل بين العلم البشري والوعي الإلهي"¹ وهنا يتضح لنا بأن بيكون وضع قطيعة بين العلم والدين أو النص المقدس، فالنسبة لبيكون يمكن أن تكون قضية صائبة في نظر الدين ولكنها خاطئة في النظر العقل.

وفي نفس السياق نجد كذلك الفيلسوف الانجليزي جون لوك الذي "عارض الحق الإلهي للمحاكم واعتبر أساس المعرفة فطرح المذهب التجريبي وناقش التسامح الديني دون يصل إلى الالحاد ولا إلى التعصب الكاثوليكي الكنيسي"² وامتد المذهب التجريبي مع الفيلسوف الانجليزي دافيد هيوم "فلم يرد أن يستثني فكرة الألوهية من مذهب التجربة الحسية إنه يعتقد أن أفكارنا جميعا ترجع إلى انطباع حسي"³ وهيوم مع كونه ملحدا إلا أنه يبقى على اعتبار ان الدين ليس علما وإذا ما مجرد إحساس فقط.

وتمتد هذه الانحرافات عند سينوز الذي اعتبر أن الله سبحانه وتعالى مناسب في الطبيعة وكان سينوز "بحكم يهوديته أعتق هؤلاء فقد طبق المنهج العقلي على الكتاب المقدس نفسه ووضع الأسس التي قامت عليها مدرسة النقد التاريخي التي ترى أنه يجب أن تدرس الكتب الدينية على النمط نفسه الذي ندرس به الأسانيد التاريخية"⁴.

فلمنطلقها الأساسي هو التراث القديم وليس الوحي.

وفي نفس السياق نجد أن علمانية فيورباخ التي تتمثل " في مذهبة الإنساني الإلحادي هي إلغاء الدين (...) وإحلال للإنسان العام، جماعة العمل في العبادة محل الله"⁵.
اذ نلاحظ ان فيورباخ لم يكتفي بفصل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية فقط وانما أكد على إلغاء الدين تماما في جميع مجالات الحياة.

¹-سفر عبد الرحمن الحوالي، العلمانية نشأتها وتطورها في الحياة الإسلامية المعاصرة، مرجع سابق، ص 153.

²-عدنان علي رضا، المسلمون بين العلمانية وحقوق الانسان الوضعية، دار النحوي، الرياض، ط1، 1997، ص 34.

³-المرجع نفسه، ص 34.

⁴-سفر عبد الرحمن حوالي، العلمانية نشأتها وأثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، مرجع سابق، ص ص 153-154.

⁵-أحمد محمد الفاضل، الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن دراسة ونقد، مركز الناقد الثقافي، دمشق، ط1، 2008، ص 39.

وكذلك نجد الفيلسوف ألماني والمنظر الماركسي أن علمانيته تتمثل في: المادية التاريخية* الإلحادية "وهي هدم الدين كمقدمة ضرورية لقيام عالم يكون فيه الإنسان سيد نفسه"¹.

حيث اعتبر ماركس المادية نزعة علمانية معادية للدين، وجاء في عبارته الشهيرة الدين أفيون الشعوب.

ونفس المسار نجده في علمانية ليبين التي تلغي تماما المسيحية كدين وترفع الماركسية اللينينية الي رتب دين بديل ومعتمد فعليا.

ومن خلال هذا نستنتج بأن صراع الذي كان بين الدين والعقل والحس نتج عنه مرحلتين من العلمانية في الفكر الأوروبي الحديث وهي:

أ-مرحلة العلمانية المعتدلة (القرن السابع عشر والثامن عشر) وهي تعني فصل الدين عن الدولة ومن إتباع هذه المرحلة يوك، هيوم، بيكون.

ب-مرحلة العلمانية المتطرفة (القرن التاسع عشر) وفي هذه المرحلة بلغت الذروة في التطرف في التفكير المادي التاريخي، أي إبعاد الدين عن الدولة ومثلها كل من فيورباخ، ماركس، لينين².

الثورة الفرنسية:

تعتبر الثورة الفرنسية من أهم مسوغات ظهور العلمانية في أوروبا إذ "أن النظام

¹-احمد محمد الفاضل، الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن دراسة ونقد، مرجع نفسه، ص 39.
*المادية التاريخية: وهي التي قعد قواعدها كارل ماركس وإنجليز ولا تعتمد هذه المادية على علوم الطبيعية بل تسعى إلى تحويل المجتمع وعلوم المجتمع وموقفها في ارجاع الدولة على المجتمع المدني كما ارجع الماديون في القرن الثامن عشر الفكر إلى المادة إلى: عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفية، ج2، مرجع سابق، ص 407.

²-أنظر: أحمد محمد الفاضل، الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن، دراسة ونقد، مرجع سابق، ص 36.

الاجتماعي الذي هيمن على الحياة الأوروبية طيلة القرون الوسطى هو نظام الإقطاع*، وما كان أبشع وأظلم النظم الاجتماعية في التاريخ (...) هي الفترة التي كان الشرق المسلم ينعم الحياة في ظل أفضل وأعدل مجتمع عرفه التاريخ كان الغرب المسيحي يبرز في هذا النظام البغيض¹، وبالتالي كان الثورة ضد نظام الإقطاعي وضد الظلم الذي كان يتسنى به الحكام ورجال الدين وهذه الثورة مرت بمراحل كثيرة حتى وصلت إلى الثورة الفرنسية سنة 1798. "قضت الثورة الفرنسية التي قامت في عام 1798 على النظام الملكي، ووضع حد للعلاقة الوثيقة بين الكنيسة الكاثوليكية* والدولة"² والواقع أن فرنسا عاشت فترة زمنية من الفوضى في العلاقة بين السياسة والدولة.

بقول ويلر "كانت الثورة الشعب على الكنيسة دينية (...)" فلم يكن اعتراضهم على قوة الكنيسة بل على مساوئها ونواحي الضعف فيها وكانت حركات تمردهم على الكنيسة حركات لا يقصد بها الفكك من الرقابة الدينية بل طلب رقابة دينية أتم وأوفي (...). وقد اعترضوا على بابا (...). لأنه كان أميرا ثريا دنيويا ما كان يجب أن يكون قائدهم الروحي"³ حيث تحول الحكم من سلطة الدين إلى حكم سلطة اللادين.

وفي عام 1905 أصدرت فرنسا قانون ينص على فصل الدين عن الدولة وهو قانون "ويقوم على أساس التفريق بينهما وإعلان حياد الدولة تجاه الأديان أو علمانيتها"⁴ هنا تطور مفهوم العلمانية وأصبح مفهوم متعارف عليه هو فصل الدين عن الدولة أو فصل الدين عن السياسة أو فصل الدين عن حياة تماما أي علمانية شاملة.

*نظام الإقطاع: هو نموذج العلاقات الصارمة اقتصاديا واجتماعيا في الفترة السابقة تاريخيا للديمقراطية، فتحت الإقطاعية محل السلطة الأبوية وفقا لتعاقد يقوم على أغراض عسكرية واقتصادية بحتة، وبهذا النظام هناك كبار الملاك والمزارعينعدالي: اسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، موسوعة مصطلحات الاقتصادية والاجتماعية، دب، دط، دس، ص 51.

¹-سفرعبد الرحمن حوالي العلمانيةنشأتهاوتطورها في الحياةالاسلامية المعاصرة، مرجع سابق، ص 165.

²-أحمد ت كودوت، العلمانية وسياسات الدولة تجاه الدين،تر:ندى السيد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص 217.

³-سفرعبد الرحمن حوالي، العلمانية، نشأتها وتطورها وأثارها في الحياة الاسلامية المعاصرة، مرجع سابق، ص 166-176.

⁴-أنور الجندي، سقوط العلمانية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، د ط، دس، ص 24.

ولما قامت الثورة أعلنت "عن نتائج بالغة الأهمية، فقد ولدت لأول مرة في تاريخ أوروبا المسيحية دولة جمهورية لا دينية تقوم فلسفتها على الحكم باسم الشعب وليس باسم الله (...). وعلى الحرية الشخصية بدلا من التقيد بالأخلاق الدينية وعلى دستور وضعي بدلا من قرارات الكنيسة"¹ وهنا تعلن أوروبا ولادة ثورة تقوم على إنشاء حكومات لا دينية متحررة من هذا النفوذ ورفضها لجميع هذه الممارسات التعسفية التي كانت تأذن بتحويل أوروبا إلى الخراب والقمار والدمار.

إضافة إلى ذلك نلاحظ بأن الثورة قامت بعملية استئصالية "فقد حلت الجمعيات الدينية وسرحت الرهبان والراهبات وصادرت أموال الكنيسة وألغت كل امتيازاتها وحوربت العقائد الدينية هذه المرة علنا وبشدة وأصبح الدين موظفا مدنيا لدى الحكومة"² وهنا نقف عند النتائج التي أنتجتها الثورة باحثا عن أسبابها ودوافعها، نجد أن عوامل متعددة قد تضافرت على تحقيقها وأهمها ثلاثة:

أ- الفكر اللاديني الذي طبع عصر التنوير:

كما يسمى بطابعه الخاص والذي كانت مدارسه رغم تباينها تسعى إلى غاية واحدة هي تفويض الدين واجتثاث مبادئه من النفوس، وقد سلكت كل مدرسة منحى خاصا لتحقيق ذلك وأشهرها:

1- "مدرسة ذات طابع علمي وأبرز الأمثلة عليها الكتاب الموسوعيون الذين كتبوا دائرة المعارف بزعامة "ديدرواواكانوا" كما يقول ويلز " يناصربون الأديان عداوة عمياء"³.

2- "مدرسة ذات طابع اجتماعي وسياسي: ومن ممثلي هذا الاتجاه روسو صاحب كتابه "العقد الاجتماعي الذي أطلق عليه إنجيل الثورة الفرنسية ومونتسكيو صاحب روح القوانين، ومن كتابات هؤلاء استلهم زعماء الثورة مبادئهم واقتباساتهم"⁴.

¹- سفر عبد الرحمن الحوالي، العلمانية نشأتها وتطورها في الحياة الإسلامية المعاصرة، مرجع سابق، ص 165 .

²- المرجع نفسه، ص 169.

³- المرجع نفسه، ص 169 .

⁴- انظر، المرجع نفسه، ص 169.

3- مدرسة ذات طابع فلسفي هدام : سبق الفلاسفة العقلانيون غيرهم في بحث علاقة الفرد بالدولة والمنادات بمجتمع ينفصل فيه الدين عن الدولة وكانت فكرتهم اللادينية أوسع مما تصوره ميكافيللي.

لأن الدين نفسه يجب أن يلغي ليحل محله الدين الطبيعي أو القانون الطبيعي¹ وهكذا سيعلي ميكافيللي من كيانية الدولة واستقلالها التام مقابل الرؤى الدينية وهو بذلك قام بفصل جذري بين الله والإنسان.

ومن خلال هذا نلاحظ أن الكفر اللاديني كان الدافع لإقامة مجتمع غير أخلاقي يقوم على المنفعة.

ب-وقوف الكنيسة ضد مطالب الجماهير:

حيث كانت الكنيسة هي نفسها تمثل الإقطاع والاستبداد وهذا ما قاله توماس جفرسن بقوله: "إن القسيس في كل بلد وفي كل عصر من أعداء الحرية وهو دائما حليف الحاكم المستبد يعينه على سيئاته في نظير حمايته لسيئاته هو الآخر"² ومن خلال الطغيان والاستبداد الذي أنتجته الكنيسة نادي الجماهير بصوت رهيب خلف ميرابو "أشقر آخر ملك بأمعاء آخر قسيس"³.

ج-القوة الشيطانية الخلفية:

نتيجة لوضع الكنيسة ودينها المنحرف وقوفها ضد مطالب الناس دبر اليهود مكائدهم لاستغلال الثورة التي وصلت إليها أوروبا ولاسيما فرنسا حيث تمثلت هذه القوة الشيطانية في اليهود الذين كانوا يعيشون حياة العزلة من قبل المسيحيين على جانب ذلك كانت العداوة بين

¹-سفر عبد الرحمن الحوالي، العلمانية نشأتها وتطورها واثارها في الحياة الإسلامية، مرجع سابق، ص 169 .

²-المرجع نفسه، ص 170 .

³-المرجع نفسه، ص 172 .

اليهود والنصارى، عداوة تقليدية، ولما اندلعت الثورة على الكنيسة، فوجدوا اليهود في الثورة فرصة لا تعوض¹.

ففي القرن السابع عشر والثامن عشر برزت الدعاية اليهودية والنشاط اليهودي في أوروبا وانتشرت بشكل كبير في القرن التاسع عشر "فاستطاعوا بذلك أن يغرسوا في أوروبا وأمريكا أفكار والإلحاد والانحلال واحتلوا مراكز رئيسية في دول أوروبا، وظهر علماء من اليهود يحورون العلم إلى صور علمانية الحادية مثل داروين"² صاحب نظرية التطور، خلق الإنسان يقول فشر "أن أرباب الأموال مولوا الغوغاء" الذين قاموا بالثورة، نستطيع أن نعرف بأن أرباب الأموال هؤلاء ليسوا سوى المرابين اليهود لأن من عداهم كانوا هدفا للثورة"³.

لقد انتشرت جرائم اليهود في جميع أنحاء أوروبا، وكان لهم دور كبير في انتشار العلمانية واستطاع اليهود أن يتغلغلوا في منظمات الثورة المختلفة كالجمعية التأسيسية وبلدية باريس وأن ينفثوا تلك الشعارات التي رددتها الجماهير (...) لاسيما شعار الثورة البارز "الحرية والإخاء والمساواة"⁴ لكن هذا الشعار كان له عند اليهود مغزى آخر فهم إذن نواياهم تجاه الحرية والإخاء والمساواة ما هي إلا كسر القيود الأخلاقية وتحطيم الحواجز الاجتماعية والنفسية.

¹-انظر، سفر عبد الرحمن الحوالي، العلمانية نشأتها و تطورها في الحياة الإسلامية المعاصرة، مرجع سابق، ص 173- 174 .

²- عدنان علي رضا النحوي، المسلمون بين العلمانية وحقوق الانسان الوضعية، المرجع سابق، ص 40 .

³-سفر عبد الرحمن حوالي، العلمانية نشأتها وتطورها في الحياة الاسلامية، مرجع سابق، ص 175.

⁴-المرجع نفسه، ص 175.

المبحث الثالث: انتقال الفكر العلماني إلى الثقافة العربية الإسلامية

بدور العلمانية في بلاد الإسلام:

يعترف جورج طرابيشي* بأن "العلمانية نشأت في الغرب نتيجة ظروف وملابسات تاريخية حتى كانت بالصورة التي هي عليه الآن"¹.

إلا أن ما يثير في كلام طرابيشي عن العلمانية أنها "تعني فيما تعنيه لا فصل السياسي عن الديني فحسب. بل إعطائه أيضا السؤدد، فإن التسييس المبكر للإسلام قد جعل مسلمي الصدر الأول يعطون الأولوية في الممارسة العلمية على الأقل للديني على الأخرى، وهذا إلى حد التطاول على حرمة المقدس"² أي فصل الدين عن السلطة وهذه الأخيرة لها صلاحيات في جميع مجالات الحياة.

يعتقد طرابيشي "أن الكلام عن العلمانية في الإسلام ولو في صيغة بدور المخفضة هذه هو من الصعوبة بل من الجرأة اليوم في منتهىها"³

لأن العلمانية عند البعض هي الكفر والزندقة، ودليل على ذلك أن الإسلام لم يفصل بين الدين والدولة كما جرى في المسيحية وهذا ما يؤكد عليه الدكتور محمد بن سعيد بن سالم القحطاني في كتابه "القصبي والمشروع العلماني" في رأيه أن الإسلام يعتبر العلمانية لغوا وشركا بالله وهذا راجع إلى عدة أسباب نذكر منها:

1- إن الإسلام هو الدين التوحيد، يرفض الشرك في كل صورة من صورته، ويرفض ذرائعه ووسائله ومن تم فمبدأ العلمانية هو دع ما لقيصر لقيصر ومالله لله وهذا مرفوض في الإسلام لأن ركنه الأساسي هو لا إله إلا الله.

* جورج طرابيشي: (1939-2016) مفكر وكاتب وناقد ومترجم عربي سوري، عمل رئيساً لتحرير مجلة دراسات عربية ومحرراً رئيساً لمجلة الوحدة، تميزه بكثرة ترجماته ومؤلفاته حيث ترجم لفرويد وهيغل، سارتر... الخ، ومن أبرز مؤلفاته معجم الفلاسفة، من النهضة إلى الردة، نظرية العقل العربي .

¹ -البشير ريوح وآخرون، العلمانية والسجلات الكبرى في الفكر العربي المعاصر، دار الروافد الثقافية ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2015، ص 146.

² -جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحدائق والممانعة العربية، دار الساق، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص 22.

³ -المرجع نفسه، ص 19.

2- مفهوم العبادة في الدين الإسلامي، انها كل قول وعمل ظاهر أو باطن يتقرب به إلى الله سبحانه وتعالى، لأن العبادة تشمل النشاط الإنساني بكل ما فيه، فلا ينقص شيء منه عن الأحكام الخمسة أما العلمانية فتجعل أكثر شؤون الحياة مما لا علاقة للدين به.

3- يجعل الإسلام العلمانية شركاً في الطاعة حيث أنها تعلن التمرد الكامل على تحكيم الشرع في شؤون الحياة وهذا مفصل الطريق بيننا وبين الإسلام¹.

وفي نفس السياق نجد محمد عابد الجابري "يطالب بسحب الكلمة الرجمية نفسها العلمانية من قاموس الفكر العربي المعاصر"².

وهنا نلاحظ أن سعيد بن سالم القحطاني ومحمد عابد الجابري يعتبرون من بين الدين نفوا العلمانية وصرحوا على محاربتها في العالم العربي.

إلا أن طرابيشي يدعي بأن العلمانية كانت لها بذور في الإسلام، ويذهب إلى القول أن البحث الدقيق في حياة النبي يسمح لنا بأن نعثر على نص يكافئ الدلالة نص الإنجيل القائل على لسان المسيح أعطوا ما لله الله، وما لقيصر لقيصر³.

بمعنى ترك الأمور الدنيوية للملك، وأمور الدين لله، ومن هذه النصوص حديث تأبير النحل المشهور: "فقد كان الرسول ماراً بحي من أحياء المدينة، فسمع أزيماً فاستغربه، فقال " ما هذا؟" فقالوا "النحل يؤبرونه " أي يلحقونه فقال-وهو الذي لم تكن لديه خبرة بالزراعة-"لو لم يفعلوا لصلح"، فأمسكوا عن التلقيح فجاء النحل شيصاً، أي لم يتمر فلما ارتدوا إليه يساءلونه قال قولته المشهورة: "أنتم أعلم بأمور دنياكم"⁴.

ومنه نلاحظ طرابيشي يصرح بعدم وجود اختلاف بين المسيحية والإسلام في التمييز بين الدنيا والآخرة، وإنما الفرق الوحيد بينهما يتجلى في التجربة التاريخية.

¹- محمد إبراهيم مبروك، العلمانية العدو الأكبر للإسلام البداية إلى النهاية، مركز الحضارة العربية، القاهرة، ط1، 2007، صص 28- 29.

²- جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، مرجع سابق، ص 19

³- البشير ريوخ وآخرون، العلمانية وسجلات الكبرى في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 148.

⁴- جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، مرجع سابق، ص 20.

"فالمسيحية لم تعن بتأسيس دولة في القرون الثلاثة الأولى من تاريخها بينما الإسلام فبعد هجرة النبي صلى الله عليه وسلم مباشرة إلى المدينة شرع في تأسيس أول دولة في الإسلام ووضع لها دستور وقد عرف الإسلام مساراً علمانياً مبكراً لم تعرفه المسيحية"¹.

إلا أن مسلمي الصدر الأول أعطوا الأولوية للديني على الأخرى فخلافاً لرؤية مثالية سائدة اليوم عن الإسلام الصدر الأول "فإن الإسلام الصدر الأول هذا قد أغرق في السياسة إلى حد استباحة ما كان يفترض فيه أن يكون مقدساً تصغر أمامه كبائر الدنيا"² وهذا دليل على أن الإسلام مارس السياسة في زمن النبوة.

ففي الساعات الأخيرة من مرض الرسول صلى الله عليه وسلم الذي مات فيه قدم لنا التاريخ كتب تعلن عن ثلاثة مشاهد علمانية يغلب فيها الأمر السياسي على الأمر الديني وهي:

المشهد الأول: يتمثل في وصاية الرسول صلى الله عليه وسلم قبل وفاته قال: "ابعثوا إلى علي فادعوه فقالت عائشة: لو بعثت إلى أبي بكر "وقالت حفصة لو بعثت إلى عمر" ويبدو أن الرسول لم يخف عليه أن كلا منهما ترشح أباه دون علي لخلافته ولهذا أغضب وقال "إنكن صواحب يوسف".

المشهد الثاني: كان من قبل كبار الصحابة وعلى رأسهم عمر بن الخطاب عندما اجتمعوا يوم الخميس السابق بأربعة أيام لوفاته (...) فدب فيهم التنازع وهم عند وسادته، فاختلف أهل البيت واختصموا والسبب الرئيس لهذا النزاع هو الخلافة³.

المشهد الثالث: "يوم وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وقبل أن يدفن تداعى قادة الأنصار إلى سقيفة بني ساعدة* لاختيار خليفة له من بينهم وكان من الواضح أنهم ما سرعتوا إلى هذا الاجتماع إلا ليختاروا خليفة منهم في ضل انشغال المهاجرين بجنائز النبي صلى الله عليه

¹-البشير ريوخ وآخرون، العلمانية والسجلات الكبرى في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق ص 149.

²-جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحدائق والممانعة العربية، مرجع سابق، ص 22.

³-أنظر، المرجع نفسه، ص 23.

*سقيفة بني ساعدة: تقع في الجهة الشمالية الغربية من المسجد النبوي بين مساكن قبيلة بني ساعدة الخزرجية وكانت السقيفة داخل مرزعة تتخللها بيوت متفرقة، وقد كانت سقيفة بني ساعدة كبيرة بحيث اجتمع فيها عدد كبير من الأنصار.

وسلم، ولكن المهاجرين تنبهوا فسارع أبو بكر وعمر إلى السقيفة وهكذا انحصر الصراع على السلطة بين ثلاثة: أبي بكر وعمر من جهة المهاجرين وسعد بن عباد من جهة الأنصار¹. نقصد من المشاهد الثلاثة وقوع النزاع بين المسلمين حول الخلافة وهذا المنصب كان يطمح إليه كل صحابي مارس السياسة في العهد الإسلامي الأول وموضوع الخلافة هنا هو موضوعا بدرجة الأولى سياسيا.

"وتروي كتب التاريخ تفاصيل أخرى - كما ينقلها طرايشي- عن امتناع مجموعة من الصحابة أن يبايعوا أبا بكر تم استعمال عمر بن الخطاب للقوة والتهديد لإجبارهم على البيعة بمن فيهم علي بن أبي طالب لذلك قال الطبري في تاريخ الرسول والملوك (...) أن "بيعة السقيفة" كانت فلتة كفلتات الجاهلية، ويمكن القول بلغة اليوم أن لغة السياسة الدنيوية انتصرت على لغة الدين الأخروية"². وصفوة القول أن اجتماع السقيفة يعد اجتماعا خطيرا، أي أن اجتماع كان اجتماعا حول أمور الدنيا وليس أمور الدين والصراع على السلطة بين الأنصار والمهاجرين، كان قائم على العنف.

وفي عهد الخليفة علي بن أبي طالب حدثت الحروب الكبرى التي قادها المسلمين ففي موقعة الجمل* كان علي وأنصاره في جانب، وفي الجانب الآخر يوجد طلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام وأم المؤمنين عائشة وأنصارهم ولم يقل أحد يعتد برأيه من مفكري الإسلام أن طرفا من أطراف هذه الحرب قد كفر بالله، وأبدل دينه، بل لقد أجمعوا على الطبيعة السياسية لهذا القتال فهو قتال على منصب الخلافة وهذا القتال بلغ مرحلة العنف³.

¹-البشير ريوخ وآخرون، العلمانية والسجلات الكبرى في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق؛ ص 150 .

²-المرجع نفسه، ص 153.

*موقعة الجمل: هي معركة وقعت في البصرة عام 36 هـ بين قوات أمير المؤمنين علي بن أبي طالب و الجيش الذي يقوده الصحابييان طلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام بالإضافة إلى أم المؤمنين عائشة التي قيل أنها ذهبت مع جيش المدينة في هودج من حديد على ظهر جمل وسميت المعركة بالجمل نسبة إلى ذلك الجمل.

³-أنظر، محمد عمارة الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1988، ص 119.

إذا تبين لنا من خلال وقعة الجمل مقتل ثلاثة الخلفاء الراشدين وأولاد الخلفاء الراشدين "بالإضافة إلى جربي المدينة ومكة في عهد يزيد بن معاوية التي سفكت فيها دماء كثيرة وقتل فيها عدد كبير من الصحابة"¹.

ونجد محمد اركون يقول: "أن المجتمع الإسلامي عرف العلمانية قبل المعتزلة* عندما استولى معاوية على السلطة السياسية ونصب نفسه خليفة وأن أنصاره البسوه ثوب رجل الدين ومنحوه رداء الشرعية الدينية، وبذلك تشكلت إيديولوجيا التدبير التي تعطي للحاكم الحق في كل شيء باسم الدين"².

فتاريخيا العلمانية كانت ممثلة من طرف المعتزلة حول مسألة خلق القرآن والتي وضعت العقل في فهم النص وهذه المسألة تعد من أخطر المسائل المثارة في الجدل الديني الذي شهده التاريخ الإسلامي في العصرين الأموي والعباسي.

نستنتج من خلال استعراضنا للشواهد التاريخية بأن التاريخ الإسلامي بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم والمتمثل في مشكلة الخلافة فالسلطة بعد وفاة النبي كانت سلطة دنيوية إي الاهتمام بالأمور الدنيا بدلا من الأمور الأخروية، فالإسلام عرف تميزا بين الدين والسلطة وهذا ما نلتمسه في الأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم في التميز بين مفهومين الخلافة والملك ومن بين هذه الأحاديث "حديث رواه أحمد بن حنبل في مسنده أن الرسول قال: "الخلافة ثلاثون عام، ثم يكون بعد ذلك ملك" وحديث رواه البزار في مسنده أن الرسول قال: "إن أول دينكم بدأ نبوة ورحمة ثم يكون خلافة رحمة، ثم يكون ملكا وجبرية"³.

¹ -البشير ريوخ وآخرون، العلمانية والسجلات الكبرى في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 151.
*المعتزلة: فرقة إسلامية نشأت في أواخر العصر الأموي وازدهرت في العصر العباسي وقد اعتمدت على عقل المجرد في فهم العقيدة الإسلامية لتأثرها ببعض الفلسفات المستوردة مما أدى إلى انحرافها عن عقيدة أهل السنة وجماعة: عدالي: منابع بن جمد الجهي، الموسوعة المسيرة والأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، مرجع سابق، ص 64.

² - www.mominoun.com./arti.ckes/20:41

³ -جورج طريبيشي، هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة الممانعة العربية، مرجع سابق، ص 34.

إذا بذور العلمانية كانت موجودة من قبل في الإسلام منذ البداية "فان قضية العلمانية في العالم العربي ليست فقط قضية مسيحية إسلامية كما يطيب لخصوم العلمانية تصويرها، بل هي أيضا وربما أساسا قضية إسلامية إسلامية"¹.

كما كان للعلمانية أسباب ظهورها في الغرب، كذلك نجد لها ما يبررها في الإسلام ونلتمس ذلك من خلال الخلافات التي وقعت في تاريخ الإسلام قبل وبعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم.

1-نشأة العلمانية ودخولها بلاد الإسلام:

إن نشأة العلمانية في أوروبا كان نتيجة الطغيان الكنيسي على جميع مجالات الحياة إذ كانت تتحكم في رقاب الناس ووقفت مع الجهل ضد العلم ومع الجمود ضد التحرر ومع الملوك ضد الشعوب... الخ، وبعدها اتجهت العلمانية لتتغلغل بين المسلمين في بداية القرن التاسع عشر.

ذلك أن الغرب مسيحي شن "حملات صليبية حاقدة على بلاد الإسلام وقد حملت معها الرعب والقتل وسفك الدماء، ولكنها لم تكن تحمل فكرا ولا علما ولا حضارة"².

ومن بين حملات صليبية نذكر حملة نابليون بونابرت لمصر (1798) لقد كانت هذه الحملة "بداية الغزو العسكري والفكري الجديد، فكانت العلمانية واحدة من الوافد الغربي في ركاب الغزاة، لأن بونابرت لم يصحب معه المدفع وحده بل جاء بفكرية الحضارة الغربية، وبالمطبوعة والصحيفة أيضا، ومن ذلك التاريخ بدأ التغريب الذي يعد واحدا من أخطر الخدمات التي واجهت الإسلام والمسلمين في العصر الحديث"³.

وبالتالي كانت الحملة الفرنسية بقيادة نابليون بونابرت على مصر والشام بداية التغيير الذي

¹-جورج طرابيشي، هرطقات عن العلمانية كاشكالية الاسلاميه - اسلامية، ج2، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص 11.

²-أحمد محمد الفاضل، الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن، دراسة ونقدا، مرجع سابق، ص 39.

³-المرجع نفسه، ص 40.

سمي عصر النهضة*العربية.

"فان هذه الغزوة قد تميزت عن سابقتها الصليبية باستهدافها احتلال العقل، واستبدال الفكر، وتغيير الهوية مع الاحتلال الأرض ونهب الثروة"¹. وهكذا انتقلت العلمانية إلى الساحة العربية عن طريق الحملات صليبية "وللمرة الأولى تترجم الكلمة الفرنسية *lailque* بكلمة "علماني" في المعجم الفرنسي العربي الذي صدر سنة 1828 والذي وضعه "الياس بقطر المصري" الذي خدم جيش الاحتلال الفرنسي بمصر، تم رحل معه، ليدرس العامية المصرية في مدارس باريس"² ويرتبط مفهوم لائيك من الناحية التاريخية بالثورة الفرنسية، "ترجمت "اللائكية" بالعلمانية من "العلم" نسبة إلى "العالم" باعتباره "الدنيا" المقابلة "للدين"³.

إن مفهوم اللائكية هو مفهوم مستقل عن الطابع الديني، وهذا ما يؤكد على الفصل بين السلطة والدولة.

"وفي كل موقع من بلاد الإسلام قامت فيه للاستعمار الغربي سلطة ودولة أخذ هذا الاستعمار شيئاً فشيئاً، يحل نزعة العلمانية اللادينية في تدبير الدولة وحكم المجتمع وتنظيم العمران محل "الإسلامية" ويزرع القانون الوضعي العلماني حيثما يقتلع شريعة الإسلام وفقه معاملاتها"⁴.

فهناك العديد من الدول الغربية ألغت الحكم بالشريعة الإسلامية، مثلاً "الجزائر وتونس أخذ الاستعمار الفرنسي في إقامة القانون الوضعي العلماني محل الشريعة الإسلامية ونفس

*النهضة: فعل نهض ينهض نهضاً ونهوضاً أي النهوض من الموضع والقيام به عدالي: لامام العلامة ابن منظور، لسان العرب، ج4، دار الأحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1999، ص 307.

¹-محمد عمارة، العلمانية بين الغرب والإسلام، دار الوفاء للطباعة والنشر، د ب، ط1، 1996، ص 10.

²-المرجع نفسه، ص 11.

³-محمد عمارة، الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية، دار الشروق، د ب، ط1، سنة، ص 23.

⁴-المرجع نفسه، ص 25.

شيء بالنسبة لـانجلترا وما صنعتها بمصر إن حلت قانون نابليون الفرنسي رغم تناقضها في المصالح الاستعمارية مع فرنسا، إذن كل من الجزائر وتونس ومصر ليسوا ثوب علماني. كذلك نرى بروز العلمانية في "ضل حكم أتاتورك في تركيا بشكل صارم وعنيف وكشفت عن عدائها الشديد للإسلام"¹ إن ظهور العلمانية في بلدان العالم الإسلامي كان باسم فصل الدين عن السياسة، فإلغاء الحكم بالشريعة الإسلامية هو المعيار لرفع الدول للشعار العلماني وسيطرة الفكر العلماني على العاملين في الدولة.

وعن هذا الغزو القانوني الوافد العلماني يقول عبد الله النديم "إن دولة من دول أوروبا لم تدخل بلد شرقيا باسم الاستيلاء، وإنما تدخل باسم الإصلاح وبت المدينة وتتادي أول دخولها بأنها لا تتعرض للدين ولا للعوائد تم تأخذ في تغيير الاثنين شيئا فشيئا... كما تفعل فرنسا في الجزائر وتونس حيث سنت لهم قانونا فيه بعض مواد تخالف الشرع الإسلامي، (...) وتشرفه في البلاد واتخذت لتنفيذه قضاة ترصاهم، ولما لم تجد معارضا أخذت تحول كثيرا من مواده إلى مواد ينكرها الإسلام توسيعا لنطاق النسخ الديني"².

نستخلص من خلال قول عبد الله النديم، بأن دخول الغزو الأوروبي للديار الإسلامية كان مبطنا بنوايا خبيته، برغم من إظهاره بالنوايا الحسنة من أجل الإصلاح تمدين ولمجرد دخولها واستيطانها شرعت في سياستها الاستتصالية.

لقد كان للنصارى العرب المقيمين في بلاد المسلمين دور كبير وأثر خطير في نقل الفكر العلماني الخبيث إلى بلاد المسلمين والترويج له والمساهمة في نشره عن طريق وسائل الإعلام المتعددة كما كان لها أيضا أثار ثقافية تجلت في إرسال بعثات علمية إلى فرنسا التي ذهب بموجبها طلاب مسلمين إلى بلاد الغرب من أجل دراسة حيث افتتن الطلاب وانبهروا لما

¹ -أحمد محمد الفاضل، الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن، دراسة ونقد، مرجع سابق، ص 41.

² -محمد عمارة، العلمانية بين الغرب والاسلام، مرجع سابق، ص 11.

رأوه من مظاهر التقدم العلمي ورجعوا إلى بلادهم محملين بما رأوه من عادات ومفاهيم كثيرة عاملين على نشرها والدعوة إليها¹.

أسباب قبول العلمانية:

هناك عدة أسباب رئيسية ساعدت على ظهور وانتقال العلمانية إلى العالم الإسلامي ونذكر منها:

أولاً: انحراف الأمة الإسلامية:

عرفت الأمة الإسلامية انحطاط وتأخر وهذا التأخر هبط إلى مستوى الانحراف وهذا الأخير هو سبب لقيام العلمانية، ومن بين الأحداث التي احتاجت الرقعة الإسلامية نذكر الركود العلمي، ومن جهة أخرى قضت أوروبا على الماضي واتجهت نحو العلم والتقدم والضعف المادي والمعنوي الذي عانت به البلاد العربية جعلها سهلة في أيدي الغرب والسيطرة عليها.

"انحراف كثير من المسلمين عن دينهم وعدولهم عن سلوك الصراط المستقيم وأتباعهم هوى النفس فيما يخالف شرع الله، والعلمانية توافق أهواء الناس لأن فيها انسلاخاً من الدين وإتباعاً للشياطين فهي تروج للتبرج والاختلاط وعدم التقيد بالشرائع السماوية والأخلاق الكريمة"² فانحراف المسلمين عن عقيدتهم كان السبب الأول في ظهور العلمانية في العالم الإسلامي وبسبب انحراف كثير من المسلمين عن العقيدة الصحيحة انتشرت البدع والخرافات ومظاهر الانحراف تكمن فيما يلي:

أ- الانحراف في مفهوم الألوهية:

بعض علماء السلف يتسمون بتوحيد الألوهية إلى قسمين هما توحيد الطاعة والاتباع وتوحيد الإرادة والقصد، وبناء على هذا التقسيم نجد الأمة الإسلامية³، كما يلي:

في الطاعة والإتباع (الحاكمية)

¹-أنظر، أسامة أبو النور، العلمانية في ميزان الإسلام، دار نشر قلعة، طرابلس، دط، 1995، ص 5.

²-احمد فريد، العلمانية النبتة الخبيثة، دار الجوزي، القاهرة، ط1، 2012، ص 33.

³-أنظر، سفر بن عبد الرحمن الحوالي، العلمانية نشأتها وتطورها وأثارها والحياة الإسلامية المعاصرة، مرجع سابق، ص 509.

نسي المسلمون تلك القاعدة التوحيدية العظمى، وأرجعوا جزءاً من العبادة إلى الحكام والولاة وجزء منها إلى علماء المذاهب المتعصبين، بالإضافة إلى المشعوذين الذين تهيأ لهم الجو، ربما كان يسيطر على الأمة من جهل وخرافة، فالدول التي كانت تنقسم العالم الإسلامي قادت الدول هي الدولة المغولية في الهند والدولة الصفوية في فارس والدولة العثمانية في حوض البحر الأبيض المتوسط¹.

ب- الانحراف في توحيد الإرادة والتحد (العبادة):

أصاب هذا الانحراف الفرق الصوفية بدرجة تتناسب عكسياً مع قربها من التمسك بالسنة (...)، فمن أخطاء الأساسية في الفكر الصوفي النظرة العدائية إلى الحياة (...) المتأثرة بالفكر البوذي والفلسفة الاشراقية².

وهذا التفكير الصوفي الخاطئ يعتب أول خطأ أصاب التفكير الإسلامي في صميمه وأول تحطيم لكيان الأمة الإسلامية، فهذا الانقسام حصر مفهوم العبادة في دائرة الشعائر والأذكار والالتزام بتلك النظرة يعني التخلي عن القيام ببعض أركان الإسلام لاسيما الزكاة³.

ب- الانحراف في مفهوم الإيمان بالقدر:

كتب أحد المستشرقين الألمان وهو يؤرخ لحال المسلمين في عصورهم الأخيرة يقول: "طبيعة المسلم التسليم لإرادة الله والرضا بقضائه وقدره والخضوع بكل ما يملك للواحد القهار وكان لهذه الطاعة أثراً مختلفان: ففي العصر الإسلامي الأول لعبت دوراً كبيراً في الحروب إن حققت نصراً متواصلاً لأنها دفعت في الجندي روح النداء، وفي العصور الأخيرة كانت سبباً في الجمود الذي خيم على العالم الإسلامي فقذف به إلى الانحدار وعزله وطواه عن تيارات الأحداث العالمية"⁴.

¹-أنظر، سفر بن عبد الرحمن الحوالي، العلمانية نشأتها وتطورها وأثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، مرجع سابق، ص 509.

²-المرجع نفسه، ص 515.

³-المرجع نفسه، ص ص 515-516.

⁴-المرجع نفسه، ص 519.

ومن خلال ما سبق يتضح لنا أن ما أصاب المسلمين من هزائم معنوية كانت أو حسية يكون بقدر الله الذي لا يقع في كونه إلا ما يريد.

ففي الآونة الأخيرة حرف المسلمين هذا المفهوم، فاتخذوا من الإيمان بالقدر مبررا لعجزهم ناسين على قضاء الله وقدره وفق سنته الثابتة التي وضعها لكنهم أهملوها. لهذا استسلم المسلمون لمدة طويلة متسببين بالقدر "فلم يوقظهم إلا هدير الحضارة الغربية"¹.

ثانيا: التخطيط اليهودي الصليبي:

وهذا السبب يتمثل في "التحالف اليهودي الصهيوني وما نجم عنه من الاستعمار الذي كان من آثاره ترك أن ناب لهم في بلاد المسلمين وفرض القوانين الوضعية في بلادهم"² فالحروب الاستعمارية كان هدفها الوحيد للقضاء على الإسلام، وإبعاد الأمة الإسلامية من دينها وإيقادها من كل مقوماتها وبسبب الاستعمار انتشرت المعتقدات

ثالثا: البعثات إلى الخارج:

وهذا يتجلى في إرسال بعثات علمية إلى خارج البلاد، طلبا للشهادات الدنيوية، فانبهروا بمنجزاتها نتيجة شعورهم بالنقص تجاهها ومنه بدأت ظهور بوادر اليقظة الأولى المتأثرة بالآراء والمفاهيم الجديدة خاصة تلك التي جاءت بها الثورة الفرنسية.

ومن خلال ما سبق يتضح لنا "وروع كثير من هؤلاء الطلاب بالمبادئ العلمانية الباطلة وانتصارهم للغرب والترويج لهم في بلاد المسلمين"³ فصاروا بذلك في صف العلمانيين فبدلا من أن يناصروا الدعوة والدعاة، إذ هم ينادوا بالخطاب الليبرالي العلماني المتطرف.

¹ -سفر عبد الرحمن الحوالي، العلمانية نشأتها وتطورتها وأثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، مرجع سابق، ص 521.

² -أحمد فريد، العلمانية النبتة الخبيثة، مرجع سابق، ص ص 33-34.

³ -المرجع نفسه، ص 35.

خلاصة الفصل:

تشكلت العلمانية أحد الموضوعات الهامة ومصطلحات الخلافة التي ظهرت على الصعيد الفكري والسياسي والاجتماعي وانقسم الناس شأن شرحها إلى عدة مواقف فمنهم من يرى بأنها مرادف ومشتق من الكلمة اللاتينية سكيولاريزم ومنهم من يرى بأن العلمانية من العالم أو من العلم بمعنى أنها تتعلق بتدبير أوضاع الإنسان من حيث تكفل له توظيف الجانب العلمي في حياته ومن خلال هذه الشروحات بدأت إشكالية العلمنة التي تتسم بين التأييد والمعارضة.

رغم ما قدمه هؤلاء المفكرون لتفسير العلمانية من حيث اللغة والاصطلاح إلا أنهم تناسبوا كيف يمكن أن تكون العلمانية أداة الإصلاح للأفراد بشكل لا تتنافى فيه مع أي اتجاهات أخرى، ويمكن العودة إلى دراسة مفهوم العلمانية من خلال عودتنا إلى تاريخ المسيحية السكولائية التي كان فيها أرباب الكنيسة هم الذين يتحكمون في كل منا حي للحياة وشؤونها وخاصة في مجال العلم حيث أنه لا علم إلا ما تعلمه الكنيسة وبشبه التاريخ على ذلك من خلال إعدام الكنيسة لشهداء العلم من أمثال "غاليلو" و"برونو" وهذا ما دفع البعض إلى الاعتقاد بأن مفهوم العلمانية غربي أصيل جاء لحل الأزمة التي سادت بين العلم والكنيسة جراء احتفاظهم بالمخطوطات الصحيحة للإنجيل وعليه ترسخت رفض فكرة العلمانية باعتبارها منتج غربي. إلا أن المتصفح الموضوعي لتاريخ التراث الإسلامي، حيث أن مصطلح العلمانية كان حاضرا في خلافة النبي صلى الله عليه وسلم في أحاديثه الشريفة وفي ممارسة العملية كما أن هنالك وجهة نظرا أخرى تقول بأن العلمانية كانت نتيجة لمجموعة العوامل من بينها الحروب الصليبية. بالإضافة إلى انحراف الأمة عن عقيدتها السليمة كما أن تلقي العرب للعلمانية كان نتيجة لتخطيط مسبق من طرف اليهود ومن أهم الركائز، التي عمت حظوظ العرب في التعرف على العلمانية إرسال بعثات علمية إلى الخارج حيث تأثر المفكرون من أمثال طه حسين وانبهروا بالنموذج الغربي.

الفصل الثاني: دعاة العلمانية في العالم العربي

تمهيد

المبحث الأول: البدايات الأولى للعلمنة في العصر الحديث

المبحث الثاني: العلمانية في الخطاب المعاصر

خلاصة الفصل

تمهيد:

إن التفكير في مصطلح العلمانية عادة ما يحيلنا إلى التاريخ الأوروبي خاصة مع السكولائية التي كانت تحاول تحكم في كل العلوم وكل أحوال البشر، لقد نصب رجال الكنيسة أنفسهم زعماء وأوصياء على كتاب مقدس وسرعان ما انتقل هذا التفكير إلى العرب المسلمين متأثراً وانبهاراً بنجاح العلمانية في المجتمع الغربي.

لقد طرح المفكرين العرب من أمثال "علي عبد الرازق وفرح أنطون وسلامي موسى" وغيرهم على أنفسهم سؤالاً جوهرياً حول تقدم الغرب وتأخر العرب، كما قام المفكرون المعاصرون بطرح الإشكالية نفسها إلا أن الإجابة لم تكن نفسها بل إن المعاصرين قد اكتفوا بالاتجاه نحو التراث في مقابل المحدثين الذين اتجهوا نحو الفكر العربي مباشرة، لقد اعتبر المعاصرون من أمثال حسن حنفي، محمد أركون، صادق جلال العظم، وغيرهما أن الحل هو إقامة القطيعة الجذرية مع فهمنا الشائع للتراث.

وجميع هؤلاء المفكرين وغيرهم وجدوا في العلمانية ملاذ الأخير لتقدمهم، حتى ولو اختلف هؤلاء في نظرتهم وطرحهم للعلمانية إلا أن هدفهم غير مختلف فالغاية هي الإصلاح وتقدم والوسيلة هي العلمانية.

المبحث الأول: البدايات الأولى للعلمنة في الخطاب المعاصر:

العلمانية عند فرح أنطون:

إذا كانت العلمانية مصطلح خلافي ينطوي على عدة معاني كما سبقت الإشارة إلى ذلك ويتعلق بالمفاهيم أخرى كاللائيكية والديمقراطية فقد اعتبر الكثير من الفلاسفة والمفكرين والمؤرخين أن العلمانية نشأت على يد الأوروبيين حينما حاولوا الفصل بين السلطة الكنيسة والسلطة الدولة إلا أن هناك طرح آخر يعتقد أن العلمانية يدا خفية تتخلص في ابن رشد فمن المعلوم أن التراث الفكري لابن رشد قد انتقل إلى اللاتينية عن طريق وسائط مختلفة حيث قام العلماء من اليهود والنصارى بدراسة أهم المشاريع الرشدية وقد سميت المدارس المشتغلة على فلسفة ابن رشد بالرشدية اللاتينية.

إن معظم من يزعمون بوجود صلة بين فكر ابن رشد والعلمانية العربية هم باحثون من العالم العربي الإسلامي أو باحثون غربيون متأثرين بهم قصد الحصول على دعم لفكرة الفصل بين الدين والدولة. ومن بين الأوائل الذين كتبوا عن ابن رشد كفقيه عقلائي متطور هو مفكر العربي فرح أنطون في مؤلفه فلسفة ابن رشد¹.

كان يرى أنطون في ابن رشد النواة الأولى للفكر العلماني في التراث الإسلامي ويتجلى ذلك من خادل دعوته إلى العقلانية

إن حضور فرح أنطون البارز في الأوساط الثقافية بما أثاره من إشكاليات عديدة سواء في منهجه أو منطلقاته وأهدافه ومن أبرز اسهاماته العملية هي أنه أجرى حفريات على التراث العربي الإسلامي بحثا عما يعزز مشروعه العلماني العقلاني.

وفي هذا العدد يقول طيب التيزيني في تقديمه لكتاب فرح أنطون ابن رشد وفلسفته "أن المفكر المنور فرح أنطون ينطلق من أن تحرير العقول من التعصب الديني وضيق الأفق العقلي يمثل

¹ <https://ar-arfacebook.com/16443419> .

*فرح أنطون،(1922- 1874) من اعلام النهضة العلمانية العربية،اشتهر بدراسته عن الحياة وفلسفة الفيلسوف العقلاني ابن رشد .

المدخل إلى فهم كيفية التقدم في الشرق ولذلك كان يهدف ورائها إلى الحث على التفكير العقلي والتسامح الكوني¹.

وبالتالي حاول فرح أنطوان بناء دولة علمانية "يشترك فيها المسلمون والمسيحيون على قدم المساواة التامة، وهناك عنصرين الأول فصل الجمهوري عن العرضي في جميع الأديان"² أي كل ما يتعلق بفصل المبادئ عن الأمور الدينية، سواء كانت عامة أو خاصة، وهدف الأديان عند فرح أنطوان هو واحد، يتمثل في حث الناس على الفضيلة وهي دين مشترك بين جميع الأديان.

ولقد ظهرت علمانية فرح أنطوان من خلال تأثيره بآبن رشد كون هذا الأخير يعد من أهم الفلاسفة الذين أرجعوا العقل مكانته وإلى الفلسفة اعتبارها، منذ أن أعلن الغزالي على تهاافتها ومن خلال القدرة على حل النزاع بين العلم والدين، أعاد توظيف منهج آبن رشد، ومن خلال هذا يريد أن يؤسس معرفيا لموضوع الفصل بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية، من خلال عملية الفصل فـ"العلم آله العقل، (...) الدين وآله القلب"³ فرأى أن الإنسان يملك قوتين مستقلتين وهما "العقل" و"القلب" ولكل واحد منهما مجاله خاص به لأن برهان العلم مخالف لبرهان القلب، فلا ينطبقان والفصل بين القوتين هو الذي يؤدي إلى الفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية.

وقد تعرض أنطوان للهجوم لاذع بسبب آرائه وفلسفته التي تدعو إلى التسامح إلا أن فرح أنطوان لم يكن ملحدا ويقول في هذا الصدد على منتقديه من رجال الدين "معاذ الله أن نروم هدم الدين، كما تفكرون علينا، وإنما نروم هدم الأوهام (...) في الدين"⁴ ومقصود بالهدم الأوهام هو قول أن الإنسان لا يمكنه عبادة الله، ولا يفهم الكتب الدينية إلا من خلال واسطة كاهن أو

¹-www.ppp./ar/a rpage.php?id

²-ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة (1797-1939) تر: كريم عز قول، دار النهار للنشر، بيروت، لبنان، د ط، د سنة، ص 305.

³-فرح أنطوان، آبن رشد وفلسفته، الإسكندرية، د ط، 1903، ص 123.

⁴-www .ppp.ps/ar/ arpagephp. ?id.

شيخ، وبالتالي فالعلمانية جاءت من أجل إعادة تصحيح الدين والقضاء على كل الخرافات والبدع الموجودة في الإسلام.

رؤية فصل الدين عن الدولة:

يعتبر فصل الدين عن الدولة في نظر أنطوان من أهم القواعد التي يجب تطبيقها لكي نحدث تطور في المجتمع والدولة، مصرحاً هذا انطلاقاً من الحالة التي كانت تعيشها الدولة العربية الإسلامية آنذاك، ومن بين أهدافه هو رفضه "لفكرة الجامعة الإسلامية رفضاً مطلقاً واستبدالها بفكرة أخرى هي فكرة الجامعة القومية"¹، فالجامعة الإسلامية ركيزتها الدين وعلى هذا الأساس رفضها أنطوان لأنها في نظره تفسح المجتمع بدلاً من أن توحيده.

ومن هذا المنطلق وضع أنطوان أربعة أسس "للخروج من المأزق الحضاري الذي تعيش فيه المجتمعات العربية الإسلامية وهي الله، الوطن، الاتحاد، الارتقاء"² فالله واحد للمسلمين والمسيحيين وكذلك بالنسبة للوطن والاتحاد يجب أن يكون السد المنيع للوقوف في وجه الغرب الطامع بالسيطرة على المسلمين والمسيحيين معاً، وعلى هذا الاتحاد ينبغي أن يحقق الرقي والتقدم، والتقدم ولا يكتفي بالعودة إلى التراث.

والأطروحة فرح أنطوان من الدين والعلم أو المدنية هو التيار العلماني يفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية، ولقد اهتم أنطوان بفكرة ابن رشد، وكانت نتيجة هذا الاهتمام هو إنتاج نصوص دافع فيها بحماس قوي على مكاسب فلسفة الأنوار والفلسفة السياسية الحديثة في موضوع فصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية.

وقد حدد أنطوان الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية في خمسة أمور:

1- إطلاق الفكر الإنساني من قيد خدمة لمستقبل الإنسانية:

¹-سمير حمدان، موسوعة عصر النهضة فرح أنطوان وصعود الخطاب العلماني، دار الكتاب العالمي، بيروت، لبنان، دط، 1992، صص 97-98.

²-المرجع نفسه، ص 98.

وهنا نلاحظ أنطوان أن ثمة فصل حدث عبر التاريخ بين العقل والقلب وهذا ما أدى إلى الفصل بين السلطتين وفي توضيحه لهذا الأمر بدأ بطرح سؤالين: الأول يتعلق بغرض الأديان والثاني يتعلق بغرض الحكومات.

بالنسبة لغرض الأديان يرى أنطوان: "أن الأديان كلها طرقاً للفضيلة والصالح والوئام لا للفساد والجهل والبغض"¹ إن وجدت الأديان لتحقيق هدف معين يختلف كلياً عن الهدف الذي تسعى إليه السلطة السياسية.

أما غرض الحكومات فهو "حفظ الأمن بين الناس، أي حفظ حرية كل شخص ضمن دائرة الدستور، وهذا الدستور لا يجوز أن يؤخذ من الشخص شيء إلا بمقدار ما يجب أخذه لمصلحة الجمهور، فالشخص فيما عدا هذه الحالة حر بالمطلق تحت قبة السماء بروح ويغدومتي شاء ويفعل ما يشاء ويعتقد ما يشاء"² فالسبب نشوء السلطة الزمنية هو تثبيت الأمن والسهر على مصالح المجتمع.

وما يمكن استنتاجه هو أن فرح انطون منذ البداية وضع حداً فاصلاً بين أغراض الدين وأغراض السياسة، ومن خلال هذا المنبر نجده يعيد الاعتبار إلى المدينة الغربية. باعتبارها المثال الأسمى الذي يجب أن يتسنى به من أجل النهوض من السبات والجمود، وسعي نحو التقدم من خلال هذا الفصل يدعوا إلى إقامة الأسس العلمية والعلمانية لمفهوم جديد للأمة إذ يقول في كتابه ابن رشد وفلسفته "أن الفصل بين الدنيا والدين في الدين المسيحي هو الذي مهد سبيل المدينة في العالم"³ فالمدينة الحقيقية حسب رأيه هي من ثمار الفصل بين السلطتين الذي أساسه التساهل.

2- الرغبة في المساواة بين أبناء الأمة بقطع النظر عن مذاهبهم ومعتقداتهم ليكونوا أمة

واحدة:

¹ - فرح انطون، ابن رشد وفلسفته، مصدر سابق، ص143.

² - المصدر نفسه، ص151.

³ - المصدر نفسه، ص179.

إن أساس إصلاح المجتمع هو المساواة التامة بين كل أفراد الأمة، بعيدا عن الفروق الدينية والسبيل لتحقيق ذلك في نظر انطون هو هدم الحواجز الموضوعية، وأن تحكم بينهم سلطة ليست تابعة لمذهب معين بل تشمل الجميع، وعلى هذا فان فض العلاقة بين الدين والدولة يضع حدا لهذا الفصل ويحل محله المساواة بين الجميع الأفراد الأمة وهذا الحق الطبيعي للبشر أي غير منطوط بالأديان بل هو فوق الأديان، أما إذا انتفى هذا الحق فسوف يقبل بشرية الغاب، ويتفسخ الأمة إذ في التمييز ضعف للأمة بالفتن الداخلية والاضطرابات إهانة للإنسانية التي خلقها الله عريزة كريمة ، ونقض للحق البشري الأبدي الذي حرم مسه في شريعة الله والناس¹

3- ليس من شؤون السلطة الدينية التدخل في الأمور الدنيوية:

فالمؤسسة الدينية حسب أنطون لا يمكن أن تتوحد بمؤسسة الدولة، لأن "الأديان حسب أنطون شرعت لتدبير الآخرة لا لتدبير الدنيا، ومن يلزمها بتدبير الدنيا فانه إلى الفشل (...)" ذلك لأن دائرة الأديان الإيمان بالقلب أي التسليم إلى الله، ومتى خرجت الأديان عن هذه الدائرة لم تعد شيئا مذكورا² وفي هذا يحدد انطون للدين دائرة معينة وحدود لا يمكن تجاوزها.

4- ضعف الأمة واستمرار الضعف فيها ما دامت تجمع بين السلطتين الدينية والمدنية:

الوصل بين الدين والدولة يؤدي إلى انحطاط الأمة وانتشار الفساد فيها ويحدد أنطون هذا الضعف في أربعة أمور:

أ- اضطهاد الذكاء والعقل، حيث نجد أصحاب العقول ينفرون من رجال الدين وفي هذا الشأن يقول: "قالدين أداء أي رجل الدين يقاوم الذكاء في الأمة، متى مال الذكاء إلى الاستقلال بنفسه ولو قليلا"³ فالجمع بين السلطتين الدينية والمدنية حسب انطون يقضى على الذكاء والحياة في الأمة، ويعرض دولتها إلى الجهل والفشل.

¹ - انظر، سمير أبو حمدان، موسوعة عصر النهضة، فرح أنطون وصعود الخطاب العلماني، مرجع سابق، ص 108.

² - فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته، مصدر سابق، ص ص 152 - 153.

³ - المصدر نفسه، ص 153.

ب-السلطة الدينية ضعيفة بطبيعتها لأنها تحت رحمة مشاعر الجمهور وكل دولة لها أعداء، فالحكومة المقرونة بالدين تعلم أن كل خطأ يخرج منها في الدين يتخذها أعداؤها سببا لإثارة الشعب عليها. ولهذا يجب على الدولة الدينية أن تهتم بالأفراد المجتمع لأن غرضها هو حفظ كيانها لا تقدم الشعب.

ج-الشقاق الديني حسب تعبير انطوان هو سوس ينخر باطن الأمة ويذهب بقوتها وحياتها وهذا السوس في نظره لا يخف إلا بإقامة ميزان العدل والمساواة المطلقة بين جميع العناصر بواسطة الحكومة المراثية ومتى كان سوس الشقاق الديني يأكل أحشاء الأمة، فقد قضى عليها بالضعف والانحطاط، ذلك لأنه في باطنها فئتان: فئة قوية متمتعة بكل حقوقها، وفئة ضعيفة مهضومة الحقوق¹.

د-"تعريض المبادئ الدينية المقدسة لأحوال السياسة وكذبها ومفاسدها"²

5-استحالة الوحدة الدينية:

وهذا حسب أنطوان يعد من أهم الأمور، وهو أكبر الأسباب التي دعت إلى الفتن والاضطرابات في الإسلام والمسيحية وإلى هذا السبب تنسب كل الحوادث الدموية التي حدثت فيها. فالمصالح الدينية تتعارض مع بعضها البعض، والعقل البشري في نظر فرح انطوان مطبوع على الاختلاف والتباين "تأملوا هل تجدون أمتين بل عائلتين بل رجلين بلا اخوين أو أختين بأفكار واحدة واخلاق واحدة، فالكون مطبوع على التنوع وهذا السبب اجماله والا فانه لو كان كله على وتيرة واحدة وعلى نسق واحد لكان كله ضجرا ومللا. وهذا ما يسميه الفلاسفة" التنوع في الوحدة فالتنوع إذن لابد منه في الأشياء والأشخاص والمعتقدات هكذا خلق البشر وعقولهم ومن يطلب وحدتهم فانه يطلب أمرا مستحيلا"³

¹ انظر، فرح أنطوان، ابن رشد و فلسفته، المصدر سابق، ص 153 - 154

² -المصدر نفسه، 154.

³ - المصدر نفسه، ص 156 - 157.

ولتجاوز هذه الأسباب التي تقدمت في الأمر الأول، والثاني والثالث والرابع والخامس يدعوا فرح انطوان إلى استبعاد الدين من الأمور السياسية، وبناءً على هذه الأمور الخمسة يؤكد فرح انطوان على الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية.

وفي ختام حديثه عن مبدأ فصل الدين عن الدولة يقول "لا مدينة حقيقية ولا تساهل ولا عدل ولا مساواة ولا أمن ولا ألفة ولا حرية ولا علم ولا فلسفة ولا تقدم في الداخل، إلا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية، ولا سلامه للدول ولا عز ولا تقدم في الخارج إلا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية"¹.

سلامه موسى:

يعد المفكر المصري سلامى موسى* من بين المفكرين المحدثين الأكثر غزارة في التأليف وهو كغيره يمثل الاتجاه التغريبي المتطرف، فقد كان يدعوا إلى إحداث القطيعة المعرفية الكاملة مع التراث العربي الإسلامي، فقد اتخذ من موقفه النقدي للتراث كالقاعدة أساسية، أقام عليها خطته التنويرية والإصلاحية معتقداً أن الثقافة الشرقية هي السبب في تخلفنا الحضاري، والسبيل إلى التقدم هو اتخاذ النموذج الغربي في كل شيء وانبهار بثقافته باعتبارها هي السائدة في العالم.

إذ ذهب سلامى موسى في كتاباته عن النهضة إلى أن القديم يتعارض مع التقدم والتحضر، حيث زعم أن "الحضارة العربية لم تتقدم لأنها ركنت إلى القديم الذي ابتضعته من اليونان ونحن بحاجة إلى فلسفة عملية -لا يونانية- تعيننا على حل مشاكلنا الحاضرة بينما الفلسفة العربية وهي فلسفة غيبية في دراستها مضيعة للوقت اللهم إلا في دراسة التاريخ"² وهنا

¹ -فرح أنطوان، ابن رشد وفلسفته، مصدر سابق، ص160.

*سلامى موسى: (1887-1958) مصلح من طلائع النهضة المصرية وهو رائد الاشتراكية المصرية ومن أول المؤرخين لأفكارها، أهم كتبه: اليوم والغد، نظرية التطور وأصل الإنسان، نشوء فكرة الله، التربية.

² -سمير القويري، التنوير في الفكر العربي الحديث والمعاصر، مجلة الساتل، ص78.

نلاحظ أن سلامى موسى يطالب بفصل الدين عن الدولة والتخلي عن الثقافة العربية واندماج إلى الغرب باعتباره النموذج الأسمى للتحضر والتقدم.

كان سلامى موسى من المثقفين العرب في القرن التاسع عشر، حيث تأثر بدراسة الفيلسوف العقلاني ابن رشد فقد "دعا الجمهور القراء العرب إلى أتباع "ابن رشد"، وإنكار الغزالي، لأن ابن رشد دعا إلى العقل والفلسفة أما الغزالي فقد جمد الفلسفة"¹.

وتأثر بفلاسفة العرب والمسلمين من أمثال "يعقوب صروف" و"فرح أنطون" و"لطفى السيد" حيث يقول: "هؤلاء الثلاثة: "يعقوب صروف" و"فرح انطون" و"لطفى السيد" من القوات التي صاغت شخصيتي الثقافية الذهنية فان الأول وجهني إلى طريق العلم، الثاني بسط لي الآفاق الأوروبية للأدب والثالث جعل من المستطاع لي-بوصف أي غير مسلم أن أكون وطنيا في مصر"².

تأثر سلامى موسى بفولتير في اعتباره أن التفكير الغيبي من أخطر معوقات التطور التاريخي وكذلك بـ "مونتسكيو في وصفه حركة التاريخ وتطوره واعجب بكل من الفيلسوف التجريبي فرنسيس بيكون والفيلسوف البراغماتي جون دوي، باعتبارهما أعطوا أولوية للتجربة، كذلك استند إلى فلسفة "سبينوزا" في المقام الأول لتعزيز الواحدية المادية التي تنبأها، ونجده يؤكد في كتابه "الإنسان قمة التطور" على أننا لا نعرف حياة مطلقة بلا مادة كما لا نعرف عتاد مطلقا بلا حياة، فانه وجد قرابة بينه وبين فلاسفة التنوير في فرنسا فهو يرى أن دافنشي هو أقرب الناهضين إلى نفسه كما يولي النهضة الفرنسية أهمية لافتة النظر ويعترف بفضل فرنسا عليه.³

تبنى سلامى موسى مشروعه التنويري على مرتكزات أهمها الداروينية والماركسية ففي كتابه "التربية" نجده يقول "بأن كل من داروين، وماركس كلاهما غرس في رأسي مركبات ذهنية

¹ -سمير القويري، التنوير في الفكر العربي الحديث والمعاصر، مرجع سابق، ص 79.

² - سلامى موسى، تربية سلامة موسى، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، د س، د ط، ص 44.

³ انظر، سمير القويري، التنوير في الفكر العربي الحديث والمعاصر، مرجع سابق، ص ص 78- 79.

وجعلني انظر إلى الدنيا وإلى الأحياء في استعراض عملي وتحليل اقتصادي وسيكولوجي وعندما استبطن احساسى الدينى اجد ان بؤرة هذا الإحساس هو التطور"¹

ولقد كان مشروع سلامى موسى الفكرى والذي يطلق عليه المفكر المصرى محمد عمارة اسم **التنوير الغربى العلمانى الملحد**، ذلك المشروع الذى يتميز بالدعوة لإعمال العقل والانفتاح على الغرب الأوروبى وتبنى مفاهيمه وآرائه وإقامة الفصل بين الدين والدولة وتمحور مشروعه التنويرى حول سؤال كيف ينهض العرب؟

ونلاحظ أن سلامى موسى تزامنت دعوته الى التغريب "مع إلغاء الخلافة فى تركيا والقضاء على كل مظاهر الإسلام فيها، كما تزامن مع صدور كتابين يسيّران فى نفس الاتجاه التأمري هما كتاب "الإسلام وأصول الحكم" لعلي عبد الرزاق (...)، و"كتاب فى الشعر الجاهلي" لطفه حسين، وكانت مقالات سلامى موسى فى هاتين السنتين جمعت فى كتابه "اليوم والغد"².

وهذان الكتابان لعلي عبد الرزاق وطفه حسين، حيث تزامن صدورهما مع سقوط الخلافة العثمانية وكلاهما يهدف إلى إثبات ان الإسلام دين لا دخل له بالأمر السياسى.

وقد دعا سلامى موسى فى كتابه "اليوم والغد" إلى جعل المجتمع الإسلامى مجتمعاً أوروبياً فى جميع النواحي الحياة، كما دعى إلى تطبيق القوانين الغربية وإلغاء الحكم الشريعة فهو يريد "من الحكومة أن تكون ديمقراطية برلمانية كما هي فى أوروبا وأن يعاقب كل من يحاول أن يجعلها مثل حكومة هرون الرشيد أو المأمون أثوقراطية دينية، (...) (ويرغب فى أن تكون)، العائلة المصرىة مثل العائلة الأوروبية (...)، بحيث يعاقب بالسجن كل من يتزوج أكثر من امرأة ويمنع الطلاق إلا بحكم المحكمة (...) وأريد الأدب أن يكون أدباً أوروبياً {خالى من كل} آثار العبودية والذل والتوكل"³

¹ سلامى موسى، تربية سلامى موسى، مصدر سابق، ص 83.

² - احمد ادريس الطعان، العلمانيون و القرآن الكريم، دار حزم الرياض، ط1، 2007، ص 140 - 141.

³ - سلامى موسى، اليوم والغد، سلامى موسى للنشر و التوزيع، دب، ط1، 1928، ص 6.

وهنا يتضح لنا أن علمانية سلامى موسى لم تقف عند حل فصل الدين عن الدولة وإنما تجاوزت هذا الحد فشملت جميع مجالات الحياة، حيث اتخذ سلامى موسى موقفا سلبيا من الأدب والتراث العربي فقد نقد الأدب المصري وطالب أدباء مصر بالتعلم من أدباء أوروبا ورأى اللغة العربية لا تخدم الأدب المصري ولا تنهض به.

وفي الكتاب نفسه أعلن سلامى موسى عن إخلاصه لساتته الأوروبيين إذ نجده "يحمد الاقدار على أننا مازلنا في السحنة والنزعة أوروبيين، إذ نحن أقرب في هيئة الوجه ونزعة الفكر إلى الانجليزي والايطالي (...)"، وكذلك الحال في سوريا وشمال إفريقيا العربي، فإن سكان هذه الأقطار أوروبيون سحنة ونزعة، فلماذا إذن لا نصطنع جميعنا الثقافة والحضارة الأوربيتين ونخلع عنا ما تقمصناه من ثياب آسيا (...). هذا هو مذهبي الذي أعمل له طوال سرا وجهرا، فأنا كافر بالشرق، مؤمن بالغرب، وفي كل ما أكتب أحاول أن أغرس في ذهن القارئ تلك النزعات التي اتسمت بها أوروبا في العصر الحديث وأن أجعل قرائي يولون وجوههم نحو الغرب وينفصلون من الشرق"¹ أيضا نجده يسخر من الرابطة الشرقية والدينية فالرابطة الشرقية سخافة بينما الرابطة الدينية اعتبرها وقاحة. ومن خلال هذا المأخذ لا بد أن نشير بأن رؤية سلامى موسى حول مشروعه التنويري شبيهة برؤية طه حسين الذي يرى أن مصر أقرب إلى العالم الأوروبي وعليها أن تتضامن معه.

يرى سلامى موسى أن الاحتفاظ بالهوية مرض، والاعتزاز بالذات داء لأن العرب حاولوا البحث عن أصل المتنبي ومعاوية واقامة المقارنة بينهما كما حاولوا أن يوضحوا أن للعرب فنون وهذا المرض يحتاج إلى علاج والعلاج في نظر سلامى موسى هو التخلي عن فكرة التعصب المتأصل في نفوسنا.

ويمكن الإشارة إلى الممارسة العلمانية من خلال دعوة سلامى موسى إلى إلغاء الأزهر والاكتفاء بالجامعة المصرية لأنها أداة الثقافة الجديدة النيرة إذ يرى سلامى موسى أن "الإنسان

¹ - سلامى موسى، اليوم والغد، مصدر سابق، ص 6-7.

الأوروبي ارقى إنسان ظهر في العالم الآن، والحضارة الأوروبية على ما فيها من عيوب تعد بالمئات هي آخر درجات التطور الاجتماعي ومن البلاهة البالغة أن يظن أحد الشيوخ أن الحضارة بغداد أو القاهرة أو الأندلس كانت تبلغ في السمو عشرا أو جزءا مائة مما تبلغه الحضارة الأوروبية الآن¹.

علي عبد الرزاق:

لا يمكن التحدث عن العلمانية في الفكر العربي الحديث دون التطرق إلى دراسة علي عبد الرزاق* التي دعت إلى علمنة المجتمع الإسلامي بأكمله وهذه الدراسة تبلورت في كتابه "الإسلام وأصول الحكم" ويقال بأنه أول كاتب مسلم يسعى إلى نشر العلمانية في العقل الإسلامي.

فالعلمانية بعدما كانت لها مكانة في الغرب الأوروبي، ولها ما يبررها من أسباب خاصة بالواقع الأوروبي فقط، جاء تصور علي عبد الرزاق واعتبارها قضية إسلامية. إن رؤية علي عبد الرزاق إلى الإسلام في قضية علاقة بين الدين والدولة هي نفس الرؤية التي رأت بها النهضة الأوروبية المسيحية، فالإسلام في نظره "دين لا سياسة رسالة لا حكم، روحانية لا دولة، بلاغ مجرد عن التنفيذ كما كانت المسيحية الأولى دعوة: دعوا مالمقيصر لقيصر وما لله²" وانطلاقا من هذا يذهب علي عبد الرزاق إلى أبعد حد فيقول "ليس بنا من حاجة إلى تلك الخلافة لأمر ديننا ولا لأمر دنيانا، ولو شئنا لقلنا أكثر من ذلك فإنما كانت الخلافة ولم تنزل نكبة على الإسلام وعلى المسلمين وينبوع شر وفساد"³

¹ -احمد ادريس الطعان، العلمانيون والقران الكريم، مرجع سابق، ص 146.

*علي عبد الرزاق: (1887-1966) مفكر مصري، تخرج من الأزهر، اشتغل عضوية مجلس النواب، ومجلس الشيوخ ومن أهم كتبه: الاسلام وأصول الحكم، الإجماع في الشريعة الإسلامية.

² -محمد عمارة، نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم، لشيخ الإسلام محمد الخضر الحسين دار النهضة، القاهرة دط، 1

997 ص5.

³ -علي عبد الرزاق، الاسلام وأصول الحكم، بحث في الخليفة والحكومة في الاسلام، دار الكتاب المصري، القاهرة، د ط، 2012، ص 51.

ففي كتابه "الإسلام وأصول الحكم" الذي ركز على فصل الدين عن الدولة وإبعاده عن أية فكرة تدعو لإرادة الإسلام للدولة، فصرح بالقول بأن الدولة يجب أن تكون علمانية لأن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يدع ولم يعمل على تكوين دولة على حد تعبيره، وإنما كان يدعو لإقامة شعائر الدين المتمثلة في العبادات وتركيز النفس وكلمة التوحيد لا إله إلا الله.¹

يمكن اعتبار أن الفكرة الجوهرية للمؤلف الإسلام وأصول الحكم تشير إلى أن مسألة الخلافة ليست أصلاً من أصول الإسلام. وإنما هي قضية دينية من جهة وسياسية من جهة أخرى أكثر مما تعبر عن شكلها الديني المجرد، تم أن القرآن الكريم والحديث النبوي لم يؤسسا قطعاً بالمسألة الخلافة بمعنى كيفية تنصيب الخليفة فهذا هو بمثابة اجتهاد من طرف الصحابة من أجل المحافظة على تماسك الجماعة بعد الوفاة النبي يؤكد علي عبد الرزاق أن القرآن الكريم لا يحمل أي إشارة إلى مسألة الخلافة على حد تعبيره "لم نجد فيما مر بنا من مباحث العلماء الذين زعموا أن إقامة الإمام فرض، من حاول أن يقيم الدليل على فرضيته بآية من كتاب الله الكريم، لعمري لو كان في الكتاب دليل واحد لما تردد العلماء في التنبؤ والإشادة به".²

كما أن هذه الفكرة لا تتعلق بالقرآن وحده بل بالسنة أيضاً، حيث أن السنة النبوية خالية تماماً من كل ما يتعلق بالخلافة على وجه التحديد وهنا يقول عبد الرزاق "ليس القرآن وحده هو الذي أهمل تلك الخلافة ولم يتصد لها، بل السنة كالقرآن أيضاً قد تركتها ولم تتعرض لها"³، كما يؤكد أن الخلافة الإسلامية قد هبطت إلى الملك لأنها "لم ترتكز إلا على أساس القوة الرهيبة وإن تلك القوة كانت القوة كانت إلا في النادر قوة مادية مسلحة"⁴ وهو يخالف ما يدعوا إليه الإسلام من الحرية والعدالة والمساواة بين أفراد المجتمع حيث أن من يؤمن بالله وحده لا شريك له لا يمكن أن يقبل بأي حال من الأحوال بخضوع لسلطة غير سلطة الله، وهذا ما دفع

¹- انظر، محمد زين الهادي، مجالات انتشار العلمانية واثرها في المجتمع الإسلامي، دار العاصمة، الرياض، د ط، دس، ص 102- 103.

² علي عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم، مصدر سابق، ص 25.

³ - مصدر نفسه، ص 27.

⁴- المصدر نفسه، ص 40.

بالمؤلف إلى الوقوف على بعض الأدلة التي تفيد البرهان على فساد الحكم بعد الخلافة الراشدة، "إن إقامة الشعائر الدينية وصلاح الرعية يتوقفان على الخلافة، بمعنى الحكومة أي صورة كانت، أو مقيدة فردية أو جمهورية استبدادية أو شوروية، ديمقراطية (...)، لا ينتج لهم الدليل ابعده من ذلك، اما ان أرادوا بالخلافة ذلك النوع الخاص من الحكم الذي يعرفونه فدليلهم اقصر من دعواهم وحجتهم غير ناهضة"¹

كما يؤكد عبد الرزاق أن الرسول لم يعين ولاية لإدارة شئون بلاده فكله "توليته أميرا على الجيش أو عاملا على المال أو إماما للصلاة أو معلما للقرآن أو داعيا كلمة الإسلام"² ويذهب عبد الرزاق إلى أبعد مدى حين يؤسس لتفرقة بين المسألة والملك وحيث يرى بأن النبي كان رسولا فحسب وفي هذا السياق يقول "كم من ملك ليس نبيا ولا رسولا وكم لله جل شأنه من رسل لم يكونوا ملوكا بل أن أكثر من عرفنا من الرسل إنما كانوا رسلا فحسب، محمد ما كان إلا رسولا لدعوة دينية خالصة للدين لا تشودها نزعة الملك. ولا دعوة لدولة وانه لم يكن للنبي ملك ولا حكومة"³

وبغض النظر عن الأهداف الكامنة وراء تأليف كتاب "الإسلام والأصول الحكم" فإن عبد الرزاق قد حاول انطلاقا من تحليل النصوص التأسيسية ودراسة الفترة النبوية وما تلاها إثبات كون الرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن مؤسس الدولة الإسلامية وأن زعماته زعامة دينية خالصة⁴ وهنا يتضح جليا الفصل بين طبيعة الإسلام كادين ثابت، وبين الدولة كاشان بشري متغير وهذا ما يدل على أن الدراسات التراثية قد بدأت تدعم الفكر العلماني.

ويخلص علي عبد الرزاق إلى نتيجة تفيد بأن الخلافة لا أصل لها في دين وأن ما قيل في هذا المجال ليس سوى ترويج لأفكار خاطئة، تتلاءم مع غايات ومصالح السلاطين حيث ان

¹ علي عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم، مصدر سابق، مصدر نفسه، ص 40.

² -المصدر نفسه، ص 64.

³ -علي عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم، مصدر سابق، ص 87.

⁴ -www.caus/b/pdf/emagazine_articles /009-024-pdf.

"الخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية كلا ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة، لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها ولا أمر بها ولا نهى عنها وإن تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل، وتجارب الأمم، قواعد السياسة"¹.

رغم ذلك فقد وجهت انتقادات عديدة للمفكر الشيخ علي عبد الرزاق خصوصا فيما يتعلق في كتابة "الإسلام وأصول الحكم" حيث يتهم بأنه "ادعى فيه أن ليس هناك في الإسلام قضاء شرعي وتهجم على الخلافة والخلفاء، وأن النبي لم يجاهد من أجل الدين"² وكما قام رشيد رضا بتوجيه سهام النقد إليه من خلال تعبيره الصريح "بأن هذا الكتاب آخر محاولة يقوم بها أعداء الإسلام لإضعاف هذا الدين وتجزئته من الداخل"³ كما يؤكد محمد بخيث بأن مشروع عبد الرزاق الفكري يهدد العقيدة الإسلامية، حيث يحاول عبد الرزاق هدم عقيدة الخلافة، كما أنه إذا اعتبرنا أن النبي ليس زعيما سياسيا، والأمة ليست أمة سياسية، فإن النتيجة ستكون حتما أنه لا وجود للنبي وللأمة الإسلامية وإما أنه علينا تغيير مفهومنا حولهما وهنا سنقع ضحية لتغيير الإسلامي ذاته⁴. كما أنه قد لاقى انتقادات لاذعة من طرف الشيخ الخضر الحسين حيث "نفي عن علي عبد الرزاق سمة التجديد، وأعلن عن أن التغريب والافتتان بالغرب ومقولات كتابه ونظريات فلاسفة وتصورات مستشرقيه هو الذي جعل الشيخ علي عبد الرزاق ينظر إلى الإسلام، في قضية الدولة والسياسة، بالمنظار الذي نظرت به النهضة الأوروبية إلى المسيحية الكاثوليكية فيرى الخلافة استبداد وحكما بالحق الإلهي وكهانة تجعل الحاكم نائبا عن الله لا يسأل ما يفعل ويرى الإسلام دينا لا دولة ورسالة روحية يبعد ما بينها وبين السياسة وتنظيم المجتمعات"⁵.

¹- علي عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم، مصدر سابق، ص 133.

²- محمد الخضر حسين، العلمانية وضلالة فصل الدين عن السياسة، دار الاستقامة، مصر، ط 1، 2011، ص 9.

³- عبد الرزاق عيد، الديمقراطية بين العلمانية والإسلام، دار الفكر، دمشق، ط 1، 1999، ص 80.

⁴- انظر، المرجع نفسه، ص 81.

⁵- محمد عمارة، نقد الإسلام وأصول الحكم لشيخ الإسلام محمد الخضر الحسين، مرجع سابق، ص 29.

وقد قام علماء الأزهر بتوجيه سبع تهمة أساسية الى عبد الرزاق وهي:

- 1- جعل الشريعة الإسلامية شريعة روحية محضة لا علاقة لها بالحكم والتنفيذ في أمور الدنيا.
- 2- أن الدين لا يمنع من أن جهاد النبي صلى الله عليه وسلم كان في سبيل الملك لا في سبيل الدين ولا لإبلاغ الدعوة إلى العالمين.
- 3- إن النظام الحكم في عهد النبي صلى الله عليه وسلم كان موضوع غموض أو ابهام أو اضطراب أو نقض وموجبا للحيرة.
- 4- أن مهمة النبي كانت بلاغا للشريعة مجردا عن الحكم والتنفيذ.
- 5- إنكار إجماع الصحابة على وجوب نصب الإمام وعلى أنه لا بد للأمة ممن يقوم بأمرها في الدين والدنيا.
- 6- أنكار أن القضاء وظيفة شرعية¹

¹- انظر، علي عبد الرزاق الإسلام واصول الحكم، مصدر، سابق، ص 35-36.

المبحث الثاني: العلمانية في الخطاب العربي المعاصر:

حسن حنفي:

يتمحور المشروع الفلسفي لحسن حنفي¹ * حول التراث والتجديد والتي يعتبرها شكلا من أشكال الممارسة المعرفية والفلسفية متلازمة ومتكاملة، كما يعتبر حنفي أن الرجوع إلى التراث يمكن أن يكون بمثابة إستراتيجية نضالية. يهدف حنفي من خلال هذا المشروع إلى "تجديد الدين ونهوض الأمة من خلال العمل على جبهات ثلاثة هي: العلاقة بالتراث، العلاقة بالغرب، والعلاقة بالواقع"² من هنا يحاول حنفي القول بأن عملية فهمنا لتراث إنما تتم وفق هذه العناصر فالوقوف على العلاقة التي تربطنا بالتراث وبالغير وبالواقع يمكن أن تؤسس لبناء وعي عربي مغاير تماما لما كان سائدا من فكر لا يتعدى عن ما هو موروث ولا يكتفي حنفي بهذا الطرح بل يتعداه إلى الالتزام بـ "أدوات منهجية أربعة هي: التحليل الشعوري، وإعادة بناء العلوم العقلية والنقلية واللاهوت، التحرير من أجل إعادة بناء الشعور الديني وعلم الاستغراب لتحجيم الغرب وتحويله إلى موضوع للقراءة وتجاوز"³.

تجدر الإشارة إلى أن حنفي أكمل الانجاز مشروعه في تأسيس العلوم العقلية "الكلام، الفلسفة، التصوف، الأصول" كما أنجز مقدمة مفصلة عن الاستغراب المتعلق بالموقف من الغرب تم بدأ بناء العلوم النقلية.⁴

سعى حنفي إلى نشر أفكاره وتعميمها وما يمكن ملاحظته حول المشروع الفكري الحنفي بأنه يتشابه إلى حد ما مع مشروع اللاهوتي نظرا لتركيزه على إعادة بناء العلوم وعلم الكلام الجديد كما يتماهى من زاوية أخرى مع مشروع الإيديولوجي ونعني بذلك اليسار الإسلامي.

-حسن حنفي: (1935) مفكر مصري، درس الفلسفة في جامعتي القاهرة و السربون بفرنسا، من أهم كتبه التراث والتجديد من العقيدة إلى الثورة، من الفناء إلى البقاء، مقدمة في علم الاستغراب، من النقل إلى الابداع، عد إلى السيد ولد أباه اعلام الفكر العربي مدخلا لخارطة الفكر العربي الراهنة، مرجع سابق، ص 32.

²-السيد ولد أباه ، اعلام الفكر العربي، مدخلا لخارطة الفكر العربي الراهنة، مرجع سابق، ص 32.

³-المرجع نفسه، ص 32.

⁴-المرجع نفسه، ص 33.

أما فيما يتعلق بالتراث فنلاحظ انه يعتمد على استيعاب الايجابي من خلال العودة إلى إعادة تشكيل المضامين في العلوم العقلية والنقلية بصورة تكفل تحقيق الانسجام مع شروط ومتطلبات النهضة والإصلاح.

يعتبر الحنفي أن النص ليس بمعزل عن الواقع أو بعيد عن المقاربات البنيوية والابتسمولوجية التي تسعى إلى إبراز تاريخيته وقوف عند سياقاته الدلالية وخصوصياتها المفاهيمية، فالتراث هو مجرد ما خلفه القدماء وانتقل إلى أجيال اللاحقة، وتقع مسؤولية التاريخية على عاتق أجيال اللاحقة فإما أن تسير هذه الأجيال على نهج من قبلها وإما أن تختار الانفصال عنها. فتذوب في ثقافات مغايرة تماما.

لقد أكد حنفي أن منهج التحليل الشعوري الذي تبلور على يد الظاهراتية الغربية هو المنهج الأجدى في تعامل مع التراث¹.

إن الوعي بالتراث ينبغي أن يبني على وعي إنساني متناسق بهدف إعادة إحياء حضارة إسلامية وإقبال على الذات بنظرة تأملية وبذلا من أن تكون رؤى التأمل مركزة على الإطلاق على الله فعليها الآن التوجه نحو الانسان وهنا نلاحظ تأثير النزعة الوجودية على فكر حسن حنفي.

لقد عاد حنفي إلى ضرورة التركيز على الانسان لأن "التراث هو بمثابة القوالب الذهنية للناس"² أما فيما يتعلق بمصادر الأفعال الانسانية وطبيعتها فيرى حنفي أن الأحكام الشرعية الخمسة "الواجب، المحرم، المندوب، المكروه، والمباح تعبر عن مستويات الفعل الطبيعي الانساني"³ وهي تصف أفعال الانسان ولعل الغاية التي يهدي إليها حنفي هي تحرير فعل

¹-انظر، السيد ولد اباه، اعلام الفكر العربي، مدخلا لخارطة الفكر العربي الراهنة، مرجع سابق، ص 34.

²- المرجع نفسه، ص 35.

³-حسن حنفي، محمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، المؤسسة العربية، بيروت، دط، د س، ص 300.

الانسان "وتميزه عن فعل الطبيعة فيتبقى الفعل الانساني في حالة خالصة مجردة من الالهي والطبيعي"¹.

وهنا يصبح الانسان حرا يتدبر أموره بذاته الواعية وتحول الثقافة الحضارة من أفق مادي أوالهي الى افق انساني محض حيث يؤدي العقل البشري وظيفته في "تفكيك الوحي والعلوم الانسانية بإظهار البنية المادية للوحي والعلوم التي نشأت حوله"²

حاول حنفي أن يعيد الاعتبار للإنسان الذي سيعبر عنه عن مرجعية رئيسية بدل كل ما هو طبيعي كان أم إلهي على اعتبارات سبينوزية مفادها أن الانسان جامع لهما معا ونؤكد على صدق هذا الطرح من خلال القول بالترجمة التي قام بها حنفي لكتاب سبينوزا. "رسالة في اللاهوت والسياسية" وإذا كان الترجمة شكلا من أشكال التأليف غير مباشر فهذا معناه أن حنفي يعلن عن ميله إلى فكرة القائلة بالوحدة الوجود، بوسعنا القول أن حنفي لم يتجاوز حتى الآن الاطار المعروف وتقليدي عن العلمانية بوصفها جزئية بتعبير المسيري "فالعلمانية الجزئية تؤمن بالوجود مرجعيات مطلقة التي هي الانسان (...) لكن أن لم يستطع الانسان تجاوز الطبيعة-المادة واعتقد في وجود الوجود على الطريقة السبينوزية أصبحت تلك هي مرجعيته ويكون حنفي ضمن دائرة العلمنة الشاملة"³

وللبرهان على أن الدين هو خدمة بالأساس للإنسان يعود حنفي إلى الوحي حيث أن الوحي كما يراه يدرك عقليا عن طريق معرفة أسباب النزول "التي هي عبارة عن تدخل كلام الله مع كلام البشر. بل إن كلام الله قائم في أحيان كثيرة على كلام البشر سواء كان هذا الكلام من الرسول أو من المؤمنين أو حتى من الكافرين أو المشركين وأهل الكتاب خاصة اليهود، كلام

¹ -حسن حنفي محمد عابد الجابري، حوار المشرق و المغرب، المؤسسة العربية للدراسات العربية و النشر، بيروت، دط، د س، ص 300.

² -احمد عبد الحليم عطية، أوراق فلسفية، منتدى سور الازيكية، العدد 19، 2008، ص 301.

³ - المرجع نفسه، ص 301.

البشر هو الشرارة، والوحي هو النار، كلام البشر هو طلقة الأولى في معركة الواقع¹ فالوحي إذا متشكلا بالغة البشر وفقا لقدراتهم ويتضح ذلك جليا من خلال ما يعرف بالناسخ والمنسوخ.

كما أن كثيرا من الاشكاليات لم يكن قد صدر في أمرها حل في بادئ الأمر بل إن الفرد هو من أوجد المقترحات لهذه المشاكل "ثم ايدها الوحي وفرضها وهذه الخاصية توجد في الوحي الاسلامي (...). والوحي فرض من الواقع وتأييد له وهذا هو معنى أسباب نزول"² فالوحي إذا هو حدث يقع في الزمن وعليه فانه تابع له يتخذ شكله في تطور كما أن الهدف من الوحي ليس بقاءه تباثا هو وسيلة فقط تم إن انقطاع الوحي خير دليل على طبيعته المؤقتة بمعنى آخر إنما يصلح لزمن سابق لا يعني صلاحيته لزمن لاحق بل إن الغاية من الوحي هي تربية العقل وتحقيق استقلالية الانسان وهو تأكيد من حنفي على أن العقل البشري قادر على تحليل وتنظير وتفسير دون الحاجة إلى قوى الميتافيزيقية خارجية، "الوحي قد نزل من أعلى إلى أدنى وكان له أسباب نزول، الواقع يسأل والوحي يجيب"³ يؤكد حنفي أنه في الحديث الشريف ينبغي أن تمنح الأولوية للسند يدل من أن تمنح للسند فالمطلوب هنا هو مرور إلى منهج النقد الداخلي وهو نفسه ما داعى إليه ابن خلدون لتفادي وقوع المؤرخين في الخطأ فالمطلوب أن نمارس النقد بشقيه الخارجي والداخلي. فالنقد الخارجي يخص جمع مصادر وتأكد من مصداقيتها تم اجراء الفحص الداخلي للواقعة إلا أن حنفي يتجاوز النقد الخارجي على اعتبار أن مضامين المتن هي مقاييس الأساسية لبيان الصحيح من الخاطئ ويتلخص موقف حنفي من الوحي في عبارة التالية "إن تعظيم وتقديس وتمجيد الوحي بإخراجه خارج الزمان والمكان هو اغتراب للوحي وقضاء على الهوية الانسانية المتفاعلة مع الوجود الانساني"⁴

¹- احمد عبد الحليم عطية، أوراق فلسفية، مرجع سابق، ص 303.

²- المرجع نفسه، ص 303.

³-حسن حنفي، الهوية، المجلس الأعلى للثقافة، دب، ط1، 2012، ص ص 47-48.

⁴- المصدر نفسه، 48.

ويعود حنفي للمحافظة على أفكاره من جديد من خلال الطرح المنهجي والاشارة إلى مسألة الانتقال من التولوجي إلى أنثروبولوجي وتحويل الاهتمام إلى الانسان فيقول "يجب الانتقال من الطور الالهي القديم إلى طور انساني جديد، فبدلاً أن تكون حضارتنا متمركزة على الله والانسان داخل ضمن الاغلاف تكون متمركزة حول الانسان"¹

إننا بتركيز على الانسان نستطيع القضاء على أزمة الانسان التي تعرفها الحضارات العربية، لأن استحضار مفهوم الانسان من جديد سيترتب عنه اهتمامات أخرى بشؤونه وتأسيس لقوانين تراعيه وتفكير في حلول لمشاكله النفسية والاجتماعية.

ويرى حنفي "ان كل مسألة تخص علم كلام التي ظهر فيها كطرف للإنسان مثل الجبر والاختيار والحسن والقبيح والوعد والوعيد هي مسائل موضوعة وضعا خاطئاً لأن الله ليس طرف في فعل الانسان بل العالم، ذلك هو محور كتابه "التراث والتجديد"² يؤكد حنفي بأن وجود الانسان هو وجود بالفعل في مقابل الوجود الالهي وهو الوجود بالقوة كما أن مختلف الأوصاف وصف بها الله نفسه هي التنزيهات العقلية لا يوجد ما يقابلها بالقدر نفسه الذي تعبر فيه عن رغبة ملحة يفرضها العقل البشري كمحالة للفهم ومن هذا المنطلق فان الوجود أولى باهتمام من عدم ومحاولة الفهم هذه هي بمثابة التعبير عن ماهية الكائن أما مسألة الفهم ذاتها فهي تحقق الوجود في العالم كما أن العديد من فئات الأخرى التي تنسب إلى الله كلام والعلم والسمع والبصر كلها صفات مبهمه تعبر عن النقص في الانسان وهذا ما يجعله يقف عند حد التساؤل والتمجيد والتنزيه وهي نظرة نفسها التي تحلينا مباشرة إلى فيورباخ.

فالأوصاف والصفات فيما يرى حنفي بمثابة مقولات انسانية تعبر عن خصائص الانسان وآماله التي تعوض احساسه بالنقص³ ومن هنا يتم التركيز على العلوم الانسانية بدلاً من العلوم الالهية لضمان استقلال الانسان حريته وارادته

¹- احمد عبد الحليم عطية، أوراق فلسفية، ص 304.

²- المرجع سابق، ص 304.

³- انظر، المرجع نفسه، ص 304.

أما بشأن العقيدة فيذهب حنفي إلى نقله من مجاله اللاهوتي إلى مجال الانثروبولوجيا التي تهتم بالبحث في الانسان بعيدا عن الخوض في صفات التي ينبغي أن تمنح له، كما يستبدل الدفاع عن التوحيد بالدفاع عن الأرض وهنا يصبح علم أصول الدين " هو العلم يقرأ في العقيدة واقع المسلمين من احتلال وتخلف وقهر وفقر وتغريب وتجزئة واللامبالاة"¹ كما يؤكد أنه لو تم فهم العقيدة طبقا لحاجيات الانسان المعاصر فان العقيدة ستكون بمثابة مقدمة لتحرر وتقديم أما فيما يتعلق بالتصوف فهو يذهب إلى تقسيمه إلى أربع مراحل " المرحلة الخلافية المرحلة النفسية والتصوف الفلسفي والتصوف الطرقي"² وإذا كان التصوف في مجمله يحيل إلى الزهد فانه من الواجب كما يرى حنفي أن يحول الزهد إلى الثورة والبقاء وعليه يتحول الفناء إلى البقاء وعقيدة إلى الثورة، ويمكن توضيح موقف حنفي من العقيدة والتصوف من خلال قوله "يظهر الاغتراب الديني في علم العقائد وفي التصوف إن تقوم العقائد على قسمة العالم قسمين: الأعلى والأدنى الخالق والمخلوق (...) الأول تستريح إليه النفس والثاني تشقى فيه، ويتضح الاغتراب الديني في علم العقائد على نحو تصوري ذهني فانه يتضح أيضا في التصوف على نحو عاطفي وجداني (...) فالتصوف هو التخلي عن الوصفاء الانسانية والتخلي بالصفات الالهية"³. وعليه فنحن في أمس الحاجة إلى احياء الوعي التاريخ كما يدعو حنفي إلى العودة من جديد إلى مصادر الأربعة لتشكيل وعي عملي يتناسب وحاجيات الأمة الراهنة.

وإذا كانت العلمانية قد رافقت الفكر العربي فلا شك أنها قد تجلت في كتابات المعاصرين والذين سيكون من بينهم حسن حنفي والاشكال المطروح هنا يتمحور حول امكانية نعت مشروع حنفي الفكري بأنه مشروع علماني.

¹ - السيد ولد اباه، اعلام الفكر العربي، مدخلا لخارطة الفكر العربي الراهنة، مرجع سابق، ص35.

² - المرجع نفسه، ص 36.

³ - حسن حنفي، الهوية، مصدر سابق، صص 41-42.

يرى حنفي أن العلمانية لفظ اللاتيني ومعرب وعلى هذا الأساس يشير حنفي إلى أن العلمنة تلقي أشد معارضة من أنصار الأصالة الذين يرفضون الوافد جملة وتفصيلاً¹ والعلمانية ليست إلا نابغة من حضارة غربية لا تتناسب إليها ولا تعيننا بشيء فالحضارة الغربية لا تتماهى مع الحضارة الإسلامية وبالتالي كان لزاماً على الفلاسفة والمفكرين والعلماء بتعدد أصنافهم طرح إشكالية الموازنة بين العلمانية والإسلام رغم ذلك فالعلمانية من منظورنا ليست سلبية خالصة.

حيث يؤكد حنفي أن العلمانية أصبحت جزءاً لا يتجزأ من الحياة اليومية الغربية وكانت أساساً معتمداً لإنشاء لدساتير الأوروبية وتعبيراً عن ممارسة الحرية في اختبار الأديان وعليه فلا دين رسمي للدولة ولا لرئيسها هناك فقط ديانة واحدة هي ديانة التفتح على الآخر وقبوله تحت شعار أنا لست ضدك أنا اختلف عنك. ومن بين أهم القوانين التي ساهمت العلمانية في انبثاقها هو قانون الأحوال الشخصية، القانون الجنائي... الخ.

وسرعان ما انتشرت مفاهيم الثقافة الغربية بيننا وأصبحنا نفهم أنفسنا ونعبر عن أمانينا وندافع عن حقوقنا بهذه المفاهيم² وإذا كانت العلمانية قد نجحت كالتجربة في الحضارة الغربية فلا مانع من أن تتجح عند العرب ومن هنا "قام العلمانيون في بلادنا منذ شبلي شميل ويعقوب صروف وفرح انطون ونقولا حداد (...)"، وغيرهم يدعون إلى العلمانية بمعناها الغربي فصل الدين عن الدولة³ وإن هؤلاء جميعاً ينتمون إلى ديانة مسيحية وهذا ما يجعلهم ينطبعون بطابع الحضارة الغربية ويفسر ميلهم إلى تحلي بقيمتها ليس هذا فحسب فلقد وجدت العلمانية من يؤيدها من المسلمين من أمثال قاسم أمين من خلال دعوته إلى تحرير المرأة وعلى عبد الرزاق من خلال مشروعه الإسلام وأصول الحكم وهذا ما أدى إلى رفض العلمانية وربطها بالتغريب بما يتضمن من استعمار وتبشير وفي مقابل التمسك بالإسلام الذي يربط بين الدين والدولة.

¹-انظر، حسن حنفي، محمد عابد الجابري، حوار المشرق و المغرب، مصدر سابق، ص 34.

²-انظر، المصدر نفسه، ص 35.

³-المصدر نفسه، ص 35.

لقد رفض هذا الاتجاه العلمانية معتبرين إياها شريعة جديدة وحكما يتنافى مع حكم الله فكل من يطالب بالليبرالية وفصل الدين عن الدولة خارج عن دين الله. "لا يمكن الوصول إلى الحقيقة إلا بالشريعة ومن لا يكون مأمونا بآداب الشريعة فانه لا يستحق مقامات الأولياء والسابقين، ومن ترك الشعائر لأنه من الأولياء فهو مذعن (...). إذا فهلك البشر في ترك الحرمة ونسيان المنة"¹ تم يتساءل حنفي عن امكانية تحقيق أهداف الفريقين الفريق العلماني بما يحمله من تطلعات إلى الحرية والتقدم والفريق الثاني بمطلبه وتطبيق الشريعة الاسلامية.

يرى حنفي أن الشريعة الاسلامية شريعة وضعية تهدف إلى تحقيق المصالح العامة وهو ما يعرف بالمقاصد الشريعة والتي تسمى بالضروريات الخمس أو كليات "حفظ الدين، حفظ الحياة، حفظ العقل، حفظ العرض، حفظ المال" إن هذه الضروريات الخمس هي ما يدافع عنها العلمانيون وما يعيب عليهم هو أنهم يستمدونها من آخر² لأن حنفي يرى بأن "الاسلام دين علماني في جوهره ومن ثم لا حاجة له لعلمانية زائدة عليه ومستمدة من الحضارة الغربية"³ إنه دين قائم على العلمانية أساسا وهنا يجب أن نوضح مفهوم العلمانية عند حنفي إن العلمانية قبل كل شيء هي غياب للكهنوت وهنا يقول حسن حنفي أن سبب تخلفنا عن مواكبة تقدم الآخر وعصرنته هو الذي حول الاسلام إلى كهنوت وسلطة دينية ومواسم شعائر وطقوس.

ويعتبر حنفي أن الوقوف على مراجعة الرسالة المحمدية أمرا مرفوض لأن الرسالة كانت لتتزل حتما كما أنها لا تستمد حقيقتها من الرسول بل من الله. والرسول هنا قائد أو زعيم كما أن الاسلام لا يرفض الاختلاف أو التعدد في الرؤى " لذلك فأراء الصحابة ليست ملزمة لنا فعصرنا مختلف عن عصورهم وبالتالي فاجتهاداتهم لا تفيدنا في حل مشاكلنا"⁴ بمعنى أن الصحابة هم أنفسهم رهان للإصلاح. كما أن ما ينطبق على صحابة ينطبق على العلماء.

¹-حسن حنفي،من الفناء الى البقاء،محاولة لاعادة بناء علوم التصوف،ج2، دار المدار الإسلامي،بيروت،لبنان،1، 2009، صص7-8.

²-أنظر،حسن حنفي،محمد عابد الجابري، حوار المشرق و المغرب،مصدر سابق،ص38.

³-المصدر نفسه، ص38.

⁴-أحمد عبد الحليم عطية، أوراق فلسفية، مرجع سابق، ص300.

فاجتهادات العلماء القدماء نتعلم منها ولا نتبعها وهنا يقول إن "نهجنا هو عدم التأسي بأحد قدماء أو محدثين هم رجال ونحن رجال نتعلم منهم ولا نقنطدي بهم"¹

ومن هنا جاءت الدعوة إلى ضرورة استحضار التراث والوقوف على ما يخفيه النص القرآني والحديث النبوي الشريف من دلالات ضمنية مضمرة وهذا معناه أن حنفي يرفض الفكرة القائلة بخلق أبواب الاجتهاد وأن المسائل والقضايا البشرية قد حسم أمرها من طرف علماء المسلمين الأوائل، ومن الناحية المنطقية يبدو حسن حنفي محقا في هذا الطرح حيث أن النزعة التقليدية الإسلامية قد عالجت مشاكل البشرية في زمن معين وتحت ظروف ووقائع خاصة بها وهذا معناه أن الأوضاع السابقة لا تتلاءم وأوضاع اللاحقة خاصة إن كانت البشرية عرفت نمط آخر من تقدم والحداثة، ومن الواجب التنبيه بالطرح الجديد الذي قدمه حنفي فهو "يتعامل مع التراث ولا يتعامل مع الدين، ففضية تجديد التراث إذن ليست قضية دينية بل قضية اجتماعية أو سياسية أو فنية أو تاريخية"² ولعل الهدف من خلال التمييز الحنفي بين الدين والتراث هو محاولة لتبرير رد فعله الهجومي على الدين ومحاولة التجديد.

ينتهي حنفي إلى "العلمانية الشاملة التي تتكرر المطلقات رغم اعتقاده بأنه احتفظ بالإنسان كمطلق للوجود، وقد تحقق هذا من خلال استبعاد الله من أمام الإنسان كأساس لروحه وتحويل إلى ايدولوجيا انسانية بعد تفرغها من مضامينه الدينية"³ نجد أن حسن حنفي قد وقع في تناقض فهو من جهة يؤسس لمفهوم الانسانية رغم ذلك فإن "استئصال البعد الرياني من جوهر الانسان لا يؤدي بالإنسان لأن يكون مرجعية مطلقة لذاته"⁴

¹-حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج1، دار التنوير، بيروت لبنان، ط1، 1981، ص 34.

²-محمد ابراهيم مبروك، مواجهة المواجهة، دار الطباعة الحديثة، دب، د ط، سنة، ص 213.

³-أحمد عبد الحليم عطية، أوراق فلسفية، مرجع سابق، ص 306.

⁴-المرجع نفسه، 306.

ورغم أن حسن حنفي يظهر مجددا للتراث العربي الاسلامي إلا أنه لا يملك أدلة تبرئه من أنه قد استوحى افكاره وآراءه من التراث الغربي وعلى هذا الأساس سيجد نفسه تحت المجهر من طرف ناقديه ومعارضيه.

محمد أركون:

يعد محمد أركون* من بين أبرز الفلاسفة العلمانية على اطلاق وقد انصب اهتمامه على مجال الدراسات الاسلامية بمعنى أوضح ظهر اركون

كمدافع عن العلمانية بعد فشل الفكر العربي في التقدم ويمكن التأسيس لمشروع أركون العلماني من خلال عودته إلى مفهوم التأويل على اعتبار هذا الأخير فنا للفهم أن العودة الي مفهوم التأويل هو العودة إلى تاريخ أوروبا وبالتحديد إلى حركة الرومانسية دلتاي شلايرماخر، فقد كان التأويل يطبق على النصوص الدينية وعلى غيره من النصوص تم اتسعت أفاقه حينما حاول دلتاي مد نطاق لتشمل مقولات الحياة كما تكفل هيدغر بالتأويل الوجود وأخيرا أصبح التأويل مع غادامير ينسحب على العلوم الانسانية والفنون الجمالية، إن الهدف من هذا العرض المختصر لمفهوم التأويل يمكن تبريره بأننا نجد محمد أركون قد وقف وقفة تأمليه على تأويل النصوص من جهة وعلى استخدام مناهج العلوم الانسانية في تأويل النص من جهة أخرى.

لقد حاول أركون في مشروعه أن يعود إلى النص القرآني محاولا الوقوف على المعنى الحقيقي له ومن أجل اعطاء مشروعية لهذا الطرح قدم سببا نجده مقتنعا عندما قال "بنزع التفسير الاسلامي الصفة التاريخية عن تشكل المصحف ويطمس المشاكل المتعلقة بذلك ويصبح التعالي عن مضمونات النص النهائي ويهتم التتقيب الاستشراقي كليا بمعطيات واقعية للقرآن"¹

¹ -محمد اركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، تر: هاشم صالح، مركز الانماء القومي، بيروت، ط2، 1996، ص 264 .

*محمد أركون: (1928-2010) مفكر من أصل جزائري، درس في فرنسا وعمل أستاذ للإسلاميات في جامعة السريون، من كتبه: الفكر العربي، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، الفكر الاسلامي: قراءة علمية، قضايا في نقد العقل الديني، عدالي: السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، مدخلا إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، مرجع سابق، ص 139.

لقد قدم أركون حجة للقيام بمحاولة جديدة والعودة إلى المقدس بناء على رغبة التي تلح نفسها لبلوغ الفهم السليم للنص الديني فبقدر ما اهتم علماء بتفسير القرآن بإخفاء الدلالات التي يحملها النص بقدر ما اهتم المستشرقون بفحص تاريخ الأديان بصفة عامة والدين الاسلامي بصفة خاصة ويصف أركون أعماله في إطارين نظرين هما الاسلاميات المطبقة والنقد العقل الاسلامي¹

إن هذه التسميات السالفة الذكر الاسلاميات التطبيقية ونقد العقل الاسلامي تحيلنا إلى البنية المعرفية التي استقى منها أركون هذه التسميات والتي يمكن ردها إلى مجالين أساسيين هما: النزعة العلمية والنزعة النقدية تشير العبارة الأولى النزعة العلمية إلى مجال الأبتيمولوجيا التي عمل باشلار على ارسائها، أما العبارة الثانية نقد العقل الاسلامي فيحيل إلى كانط من خلال نقد العقل الخالص كما يمكن أن يحيل إلى دلتاي في نقد العقل التاريخي ومن خلال ما سبق يمكن ادراك الطموح الذي كان يحرك فلسفة أركون والذي يتمثل في تطبيق المناهج الخاصة بالعلوم الانسانية على النص القرآني وعليه يعرف أركون الاسلاميات التطبيقية على أنها "تدرس الاسلام ضمن منظور المساهمة العامة لإنجاز الأنثروبولوجيا الدينية"² نلتمس من هذا المعنى الدعوة الصريحة التي قدمها أركون لتوحيد الجهود من قبل الدارسين لأن الاسلاميات التطبيقية تتطلب عدد من تخصصات مباحث عديدة.

ما يمكن ملاحظته أن أركون لا يلتزم بمنهج واحد بل ينتقل من منهج إلى آخر حسب الدواعي وحسب طبيعة الموضوع بمعنى آخر إن منهجه يتميز بتعدد والتداخل باختلاف العلوم الانسانية والاجتماعية الحديثة³

حاول أركون قراءة التراث قراءة منهجية تتطلع الى الدقة وهدف إلى تحويله من مجرد تصديق موروث متسرع إلى تصديق قائم على حجة والبرهان، لقد انتبه أركون وغيره من

¹-انظر، السيد ولدا باه، اعلام الفكر العربي، مدخلا إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، مرجع سابق، ص 139.

²- المرجع نفسه، ص 140.

³-أنظر: محمد أركون، نزعة الألسنة في الفكر العربي، ابن هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 1997، ص 19.

المفكرين العرب المعاصرين إلى ضرورة السير على خطة المناهج العلمية وتوديع الرؤى الدوغمائية التي تملي على الانسان ما يفعل وتكلف له حرية الاختيار وتحتة على الانطباع بدلا من الابداع لقد كان لمثل هذه الآراء أن نذلل وكان على الفلاسفة لزاما أن يحملوا لواء الحرية ونشر القيم العليا في أوساط العربية الراهنة ولقد كان أركون على قناعة أنه سيتلقى معارضة شديدة من قبل رجال الدين ولكن أبى إلا أن يقبل على هذه المبادرة فلا شك أن الموقف المعارض لن يقبل اخضاع النص القرآني إلى منهج التاريخي النقدي والمنهج الأنثروبولوجي والتحليل الالسنّي التفكيكي.

إن تطبيق مناهج العلوم الانسانية على النص الديني هو بمثابة مقدمة لنتيجة تترتب عنها هي العلمانية لقد اعتبر أركون أن العلمانية حتمية يجب الاستفادة منها في مجال التدريس حيث يقول "إذا لم تقتنع بمنهجيات الأنثروبولوجيا والثقافية وتساؤلاتها وفضولها المعرفي فانه من غير ممكن أن نقدم تعليم علماني لتاريخ الأديان"¹ تم يبين لنا فحوة هذه النتيجة والتي يمكن من خلالها تطبيق في العلمانية في مجال التدريس الصحيح لتاريخ الأديان فهو يصر على "أن التدريس العلماني لتاريخ الأديان لا ينبغي عليه فقط حظر اعادة ادخال كتب للعبادات والتعاليم العقائدية للدين إلى مدارس فهذا شيء متفق عليه من قبل جماعة أطراف وإنما الشيء الجديد والحديث فعلا هو أن نكشف عن حقيقة أهداف الأديان عن وظائفها التاريخية وعن مجازاتها الثقافية ومكانتها التي لم تستطع أية نزعة انسانية حديثة أن تملأ الفراغ الذي خلقتة حتى الآن بشكل كامل"² وهو يعني بذلك أن التدريس لتاريخ الأديان دون العودة إلى كتب العقائد كأساسي يستند عليه بات من البدهاة بمكان فعليا أن نحاول لا تفكير من خلال المصادر بل تفكير في مصادر نفسها وفي مشروعيتها وصلاحيتها لتدبير حاجيات الانسان المعاصر ليس هذا فحسب بل لعل أركون كان جريئا في طرحه لهذه المسألة "تقد العقل الاسلامي" بينما الجابري أقل

¹-محمد أركون، أين هو الفكر الاسلامي المعاصر، تر: هاشم صالح، دار السياقي بيروت، لبنان، ط2، 1995، ص 42.

²المصدر نفسه، ص 41.

شجاعة في طرحه "نقد العقل العربي" أن الطرح السابق بين الجابري وأركون لا يفيد التفاضل بل يفيد المقارنة

إن حكمنا على أركون بأنه فيلسوف علماني ليس حكماً اعتباطياً بل هو نابع من اعتراف شخص يقدمه هو نفسه عند ما يقول "إني استخدم كلمة علماني عن فصل لكي أعلن على الملاء عقيدتي العلمانية الإيماني لكلمة عقيدة"¹

ثم يقدم كالعادة مبرراً اعتناقه لهذه العقيدة فيقول أن المجتمع الفرنسي والفكر الغربي يفرضان ذلك، وخاصة عندما يكون المتحدث مسلماً فهو مشتبه به أكثر من غيره، كما يبرر موقفه هذا بوجود فكرة شائعة في فرنسا تؤكد بأن المسلم لا يمكن أن يكون علمانياً حتى الآن لا تزال لم ندرك بعد حقيقة العلمانية بل نحن نقف فقط على ضرورة دراسة التراث دراسة علمية ويدعو أركون إلى الاهتمام بثلاث أبعاد أساسية لقراءة النص الديني والتي تتعلق أساساً بالجانب المعرفي وهي معرفة القائمة على الأسطورة، للمعرفة التي ينتجها علم التاريخ النقدي والمعرفة التي يؤمنها النقد الفلسفي

من خلال ما سبق يمكن إدراك المنزلة التي تحتلها العلمانية في مجال التدريس أما في بناء الفكر العربي المعاصر فهذا يستدعي الوقوف على مفهوم العلمنة بالنسبة إلى أركون.

إن العلمانية مطلب أساسي تقتضيه الإسلاميات التطبيقية "فالعلمنة عند أركون موقف معرفي قبل كل شيء يقوم على مطلب معرفة الواقع بشكل مطابق وصحيح بحيث يفترض من أي باحث أن يتجاوز كل الخصوصيات الثقافية والتاريخية وحتى الدينية"² و بالتالي "أن العلمنة بالنسبة إليه هي موقف للروح وإنها تناضل من أجل امتلاك الحقيقة"³ ولهذا السبب نجد أن كتابات أركون تتسم بطابعها النقدي بدلاً من التبجيل الذي يختاره علماء

¹ -محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، مصدر سابق، ص 43.

² -إبراهيم سعدي، أعمال ندوة، قراءات في مشروع أركون، دب، ط1، 2011، ص 38.

³ -محمد أركون، العلمنة والدين الإسلام، المسيحية، الغرب، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط2، 1996، ص 10.

الاسلام منهج لعرض قضاياهم والدفاع عنها كما تبعد كذلك عن العواطف والأحكام المسبقة وهو يعتمد فقط على منهج العلمي ويحاول في كل المرة الانتصار له بل إن أركون يرى أن قراءة الدين على النحو الذي يقرأ به الاسلاميون "سيؤدي إلى تسفيه الايمان"¹ وهنا نلتمس الحاح أركون المستمر على استخدام المناهج الحديثة والتي لا يراها متعارضة على اطلاق مع الايمان، أما العلمنة فيه تمثل محاولة للوصول إلى الحقيقة، يؤكد أركون أن فهم الاسلام أمر يحتاج إلى استحضار باشلار من جديد ونعني بذلك اقامة قطيعة ابستمولوجية "مع اليقينيّات الدوغمائية للإيمان التقليدي ومسلمات المتشعبة للنظام المغلق"² وإذا كانت العلمنة تعبر عن موقف يروم إلى ايجاد الحقيقة التائهة في غياب العالم فلا شك أن هذا سيكون دليل على أنه لم يكن يدعو إلى تبني أي ثقافة أو ايدولوجيا أو يروج لأفكار فرنسية بل كان في نظرته إلى العلمانية يتجاوز الطرح التقليدي الذي يفيد فصل الدين عن الدولة من خلال نظرة اقرب إلى المعتزلة الذين يؤكدون بأن العقل هو سيد الموقف حيث ترى المعتزلة أن استخدام العقل يغني عن استخدام باقي الجوانب الأخرى وأن الانسان قادر من خلال العقل الخالص على تدبير شؤون حياته حتى في غياب الدين وهي نقطة الوصل بين المعتزلة ومحمد أركون فهو يرى الاعتبار إلى العقل الذي غاب في كثير من أحيان في خطاب الديني، إلى جانب ذلك يذهب أركون إلى القول بأن "الاسلام في حد ذاته ليس مغلقا في وجه العلمنة"³ ذلك لأنه يميز بين الثقافة السائدة وبين الاسلام أو القرآن لأن "ما يقوله (...) القرآن هو في الواقع منفتح دائما وواسع، إنه أكبر انتاجا واتساعا مما يقولهما اياه البشر"⁴ بمعنى أن النص المقدس غير قابل الاستنزاف بحل دلالات متراسة أو هو بمثابة فيض متدفق لا يعرف الانقطاع إلا إذا قررنا

¹- محمد اركون ،العلمنة والدين الإسلام المسيحية،مصدر سابق ،ص55.

²-المصدر نفسه، ص43.

³-المصدر نفسه، ص56.

⁴-المصدر نفسه، ص ص41- 42.

نحن عنه ذلك وفي هذه الحالة سيعتبر النص الديني بعيد عن اعجاز لأنه سيقبل البداهة والوضوح.

يرى أركون إذا أن "الظاهرة القرآنية لم تقدم حلولاً واضحة وقاطعة لكل مشاكل"¹ ويمكن توضيح هذه المسألة حينما يقول أركون بأن أسلوب المجازي يغلب في النص الديني كما يغلب على بنيته اللغوية، وهذا ما يجعله يستعصي على الفهم وبالتالي فإن الشروحات التي قدمها علماء المسلمين تتسم بالمحدودية في المعنى وبالتالي فإنها لا تحل مختلف المشاكل المعاصرة خاصة حينما نتحدث عن الحداثة والعولمة... الخ.

ورغم هذه المحدودية يؤكد أركون أن المكانة التي يحتلها الدين في المجتمعات الإسلامية العربية المعاصرة هي من ضخامة إلى درجة أنه يمكن اعتبارها المسألة الأولى التي على المثقف الاهتمام بها، ومن الواضح أن تأثير الإسلام على كل الأصعدة الفردية والجماعية كان دائماً ثابتاً، إن الظاهرة الدينية بشكل عام تصل شيئاً لا مفكر فيه داخل الفكر العربي والإسلامي².

هنا **اللامفكر** فيه يمثل أحد المستويات ولكننا يجب أيضاً أن نتحدث عن مستوى آخر من أجل تحقيق الفهم السليم لرؤية الأركونية وهذا المستوى يعني بالمفكر فيه وهو يخص المتكلم وهو متعلق بالتمكن المتكلم من اللغة المستعملة وبإمكانيات الخاصة بكل لغة وأهم من ذلك فهو متعلق بما يسمح به الفكر والتصورات والفكر والعقائد والنظام الخاص بالجماعات الأصولية التي ينتمي إليها المتكلم³.

وهذا ما جعل أركون يدعو إلى علمانية تعبر عن مستوى من الجرأة وتمرد على المؤلف وحرية الدين والمعتقد وبوجه عام فإن القرارات السياسية وأوجه النشاط البشري لا ينبغي أن

¹-محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 244.

²-أنظر، محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د ط، د سنة، ص 16.

³-أنظر، محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة، التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي تر: هاشم صالح دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1999 ص9.

تخضع إلى أي سلطة دينية أو ميتافيزيقية فالعلمانية حسب أركون تصديق جازم بكرامة الإنسان وثقة بقدرة العقل على انتاج الحقائق. "العلمانية تجسم المظهر للوعي البشري فهي تتركز في مجابهة السلطات الدينية التي تخنق حرية التفكير في الانسان"¹ يبدو أن مشروع محمد أركون يهدف إلى فضح الزيف عن الفكر العربي الإسلامي وكشف عن اللامفكر فيه عن طريق المفكر فيه.

إن العلمانية بهذا المعنى تكفل للعالم تحقق الموضوعية بل يذهب إلى أبعد من ذلك حين يقر بأن العلمانية تساهم على مظهر الأنا في الزمان والمكان إن شأنا بتعبير هيدغر فهي تضمن للإنسان تشكيل جديد لمختلف علاقاته الاجتماعية وثقافية وهكذا يضع بصمته في تاريخ. والعلمانية عنده لا تلغي الدين أو تتجاوزه بل هي مخرج السياسة والتنظيم الاجتماعي من حيز الممارسة الدينية كما تخرج الممارسة الدينية من الحيز الاجتماعي والسياسي تعيدها إلى إطارها الوحيد في الحيز الشخص² يذهب أركون إذا إلى القول بالضرورة وضع الدين في حيزه وسياسي في حيزه حتى لا نقع في الخلط بين ما هو مقدس وما هو قابل للفحص عرض.

وعلى رغم من أن العلمنة هي تحصيل غربي جاءت لفض النزاع بين الكنيسة والعلم وبموجبها انتقلت أوروبا إلى الحضارة إلا أن هذا لا يعني في تصور أركون تجاوز الدين أو إحداث نهاية قطعية له بل يذهب إلى تفكير في محاولة الحد من السيطرة التي يقوم بها الخطاب الديني على المجتمع معتبر أن المغالاة في العلمنة القائلة باستبعاد الدين تماماً من حياة الناس يجعل العلمانية خطاب منغلق.

¹-محمد أركون، تاريخه الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح مركز الانماء القومي، بيروت، ط2، 1996، ص 294.

²-انظر، أحمد ادريس طعان، العلمانيون والقرآن الكريم، مرجع سابق، ص ص 239-240.

صادق جلال العظم:

يعد المفكر السوري صادق جلال العظم* من بين المفكرين الذين ولو اهتماما كبيراً بالمسألة العلمانية وما يميزه على فكر صادق جلال العظم أن أراءه تعد مثيرة للجدل بشكل عام حيث نجده قد انطلق من مقدمات ماركسية في نقده للفكر الديني معتبرا إياه السبب الرئيسي في تخلف الأمة.

يمكن اعتبار موقف العظم بالنسبة إلى العلاقة بين الدين والعلم موقف حازما وصارم حيث يرى بأن الدين وما يحمله من تأثيرات النفسية تساهم في تكوين حياتنا يتعارض بشكل صريح والواضح مع المعطيات الابدستيمولوجية، كما أن الصراع بين الدين والعلم هو صراع سطحي لا أكثر ولا أقل، وفي هذا السياق يرى "يبدو أن الموقف الديني القديم الممتلئ بالطمأنينة والتفاؤل في طريقه إلى انهيار تام لأننا نمر في طور نهضة مهمة، وبانقلاب علمي وثقافي شامل، وبتحويل صناعي واشتراكي جذري لأننا تأثرنا إلى أبعد الحدود بأخطر كتابين صدر في القرنين الأخيرين "رأس المال" و"أصل الأنواع"¹

يمكن القول أن صادق جلال العظم يؤكد أن مسألة التعارض القائمة بين العلم والدين تعود أساسا إلى مشكلة المنهج الذي ينبغي تنبيهه بهدف إرضاء قناعتنا وإشباع معارفنا، كما أنه الطريق الواجب السير بمقتضاه التأكد من صحة هذه القناعات وصلاحياتها. يؤكد عظم أن تحقيق هذا الهدف يرتبط أساسا بالرجوع إلى التراث أي الرجوع إلى النصوص التي تعتبر بمثابة نصوص مطلقة ومقدسة لا يكتنفها أي غموض.

*صادق جلال العظم: (1934) مفكر سوري، درس في الولايات المتحدة الأمريكية، مارس التدريس فيها، ومن أهم كتبه، نقد الفكر الديني، ذهنية

التحريم، الاستشراق والاستشراق معكوسا، عد إلى السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، مرجع سابق، ص 62.

¹ -صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1970، ص 20.

كما هو الحال بالنسبة إلى الشروحات التي أقامها مختلف العلماء الدين، ويزعم الاتجاه السلفي بأنهم قد أغلقوا علينا كل باب من أبواب البحث والاجتهاد.

يعتبر العظم أن الطريقة التي يفكر بها السلفية فإنها تتنافي مع المنهج العلمي الذي يقوم على الإتياع والتقييس، بل على البحث والتمحيص عن طبيعة الكون ونشأته وعن الإنسان نفسه وتاريخيته، ويضيف قائلاً بأن المنهج العلمي يتضمن أساساً الملاحظة والاستدلال ويمتاز باتساق والانسجام في عرض قضاياها وبرهانها ومدى انطباقها على الواقع.

ومن وجهته يؤكد العظم أن الدين الإسلامي كما اعتبره الاتجاه السلفي الدغمائي أن جميع الحقائق والمعارف الإنسانية بما فيها وجوده ومصيره هي حتماً معروفة حيث يقول: "من الأمور الجوهرية التي يشدد عليها الدين الإسلامي أن جميع الحقائق الأساسية التي تمس حياة الإنسان في الصميم وجميع المعارف التي تتعلق بمصيره في الدنيا والآخرة قد ينبثق مرة واحدة في نقطة معينة وحاسمة في التاريخ نزول القرآن"¹ أن القول بهذا الاعتبار رأي مبالغ فيه فإذا كان القرآن يعبر عن لحظة تاريخية حاسمة تفيد البداهة والوضوح فهذا معناه أنه ما من داعي للقيام بأي نشاط فكري بغية الوصول إلى المعرفة كما أن أصحاب هذا الموقف سيجدون صعوبة في الإجابة عن الإشكال المتعلق بالدلالة المعرفية التي يحملها القرآن.

فنحن نجد أنه يحمل مفاهيم تتعدد وتختلف وتتعلق بعضها البعض، وهذا ما سيؤسس للغموض بدلاً من الوضوح، كما يؤكد بأن العلم لا يعترف بوجود ما هو غير قابل للنقد وتحليل الموضوعي، فمن أبرز سماته فكرة الاكتشاف.

كذلك يرفض فكرة الاتصال بين العلم والدين، لأن مثل هذه الأفكار هي مجرد محاولات فاشلة لا تقبل التحقيق لأن المعارف الدينية هي بمثابة حيز مغلق فان انطلقنا من النقطة الأولى فلا بد من العودة إليها ثانية بمعنى آخر أن المعرفة الدينية تمتاز بالتماسك بين مختلف أجزائها وهنا يقول بأن "محاولة التوفيق بين المعتقدات الدينية الموروثة والآراء والمعارف العلمية التي

¹ -صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، مصدر سابق، ص 22.

توصل إليها الإنسان (...) وظاهرة الفكر التوفيقى الذي يحاول جهده للملائمة بين الأنظمة المتنافية والأفكار المتناقضة (...) والفكر العربى والإسلامى مولع به (...) لقد كانت هذه المحاولات فاشلة دائما فى الماضى ولاشك عندي بأن فشلها أمر محتتم فى زماننا الحاضر¹ إن التفكير فى عملية التوفيق بين العلم والدين ليست سوى فكرة أسطورية يدعوا إليها بعض المفكرين فى مراحل تاريخية معينة لأنهم لا يستطيعون التنازل عن اعتقاداتهم الدينية من جهة، ولا يستطيعون أن يتجاهلوا العلم وتطبيقاته العلمية ونظرته الطبيعية للأشياء "فيجدون فى التفكير التوفيقى سبيلا إلى الفرار من التوتر الناتج عن هذا انعدام كما يجدون نوعا من العزاء فى فكرة الملائمة بين المتنافيات"² كما يؤكد صادق جلال العظم إلى أن المفكرين شنوا حربا لهوادة فيها على إقحام العلل الغائية والمفاهيم الأخلاقية فى التفسير العلمى للظواهر الطبيعية ورفضوا النظرة الغائية للكون رفضا باتا، لأنهم اعتبروها من نتاج خيال الإنسان الأسطورى ولأنها تعيق تقدم العلم وانتشار تفسيراته للظواهر الطبيعية مهما كان نوعها³.

ثم يحاول العظم أخيرا تحديد بعض الحلول لمشكلة العلاقة بين الدين والعلم ونجد أنه يحصرها فى أربعة حلول أساسية وهى:

1- "محاولة التوفيق بين المعتقدات الدينية الموروثة والآراء والمعارف العلمية التى توصل إليها الإنسان"⁴ ومن الأمثلة الدالة على ذلك:

- "التوفيق الخطابى: إذ تجري فيه المصالحة بين الدين والعلم الحديث عن طريق تقرير ذلك بصيغة خطابية قاطعة.

- "التوفيق التبريرى: يهتم هذا النوع من الفكر التوفيقى بتبرير الأوضاع الاجتماعية والسياسية القائمة مهما كان نوعها على أساس انسجامها التام مع الدين وتعاليمه وشرعه"¹

¹ -صادق جلال العظم، نقد الفكر الدينى، مصدر سابق، ص ص 31-32.

² -حسين عبد الزهرة الشيخ، إشكالية العلاقة بين الدين والعلم فى الفكر العربى المعاصر، التيار العلمانى، أنموذجا ضمن، مجلة كلية الآداب العدد 99، ص ص 580-581.

³ -انظر، صادق جلال العظم، نقد الفكر الدينى، مصدر سابق، ص 39.

⁴ - المصدر نفسه، ص 31.

التوفيق التعسفي:" يتلخص هذا المنهج في التوفيق بين الدين والعلم الحديث باستخراج العلوم الحديثة ونظريتها ومناهجها كافة من آيات قرآنية إنها عملية إقحام تعسفي لكل صغيرة وكبيرة في العلم الحديث داخل آيات القرآن، ومن ثم الزعم أن القرآن كان يحتوي منذ البداية على العلم برمته"²

2-"الرفض التام لنظرية العلمية وجميع الأفكار والآراء التي تنطوي عليها والانغلاق داخل النظرة الدينية انغلاقاً تاماً والدفاع عنها مستميتاً"³

3-"التمييز بين البعد الزمني للدين والبعد الأزلي أو الروحي والقول بأن كل ما ورد في الدنيا عن الطبيعة والتاريخ ينطوي تحت البعد الزمني الذي يمكن التنازل عنه تنازلاً كلياً للعلم، أما البعد الروحي فلا علاقة له بالعلم البتة، إنه مجال الحقائق الأزلية والغيبيات والإيمان والتجربة الصوفية"⁴

4-والحل الرابع يتمثل في طرح الذي قدمه وليم جيمس ومفاده لا يجوز أن نتقبل وأن نرفض رأياً من الآراء ما لم تتوفر الأدلة الكافية على صدقه أو كذبه، يجب علينا أن نعلق الحكم رغم ذلك يقول جيمس بوجود حالات شاذة يحق فيها للإنسان أن يعتقد بصدق قضية ما بالرغم من النقص الواضح في الأدلة والاثباتات على صدقها وكذبها وهي الاعتقاد الديني أو الإيمان بوجود الله، في حين يرفض العظم هذا الطرح فيقول أن المفكر الذي لا يعتقد بوجود الله أو يعلق الحكم حول الموضوع بأسره قد لا يفعل هذا من جراء تكوينه العاطفي باعتباره أنه ربما كان بطبيعته العاطفية أميل إلى الاعتقاد منه إلى الرفض أنه يفعل ذلك لأن القناعات الفكرية التي تشكلت لديه على أسس علمية واضحة لا تسمح له بأن يقول بوجود الله دون أن يقع في تناقض ذاتي ودون أن يضحى بوحدة تفكيره ومنطقه"⁵

¹-حسين عبد الزهرة الشيخ، إشكالية العلاقة بين الدين والعلم في الفكر العربي المعاصر التيار العلماني انموذجاً، مرجع سابق ص 581.

²-صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، مصدر سابق، ص 51.

³-المصدر نفسه، ص 68.

⁴-المصدر نفسه، ص 69.

⁵-انظر، المصدر نفسه، ص 75- 77.

أما فيما يتعلق بالعلمانية فقد حاول صادق جادل العظم من خلال مؤلفه الشهير "الاسلام والنزعة الانسانية العلمانية" الخوض في طبيعة المسألة حيث يقدم في بداية مؤلفه سؤال جوهريا وهو "هل يمكن بناء مفاهيم عامة شاملة حول مبادئ مثل حقوق الانسان وحرية الضمير التسامح الديني؟ ثم يجب بأن الاهتمام بالتاريخ يوضح أن مفهوم حقوق ولواحقه مثل الحريات المدنية وحقوق المواطن، والديمقراطية وفصل الدين عن الدولة¹ كما أن مصطلح العلمانية ثم تداوله في أوروبا ينسب الى عصر الأنوار، وقد أصبحت العلمانية بمثابة علم معياري يفيد صالح عامة الناس وخاصتهم، حيث يتصل بالحقوق والمواطنة والكرامة الانسانية والديمقراطية والمجتمع المدني، وما شابهه ذلك.

بهذا المعنى إذا أصبحت العلمانية نموذج إنسانيا يحمل مجموعة القيم سالفة الذكر، ويذهب العظم الى القول "أن النموذج الإنساني العلماني الأصلي قد اكتسبت مكانة مزدوجة مكانته بوصفه الخير البشري المشترك، ومكانته بوصفه النموذج المعياري الملزم للحكم على هذه القضايا جميعا"² أما بالنسبة للعلاقة بين الإسلام والعلمانية والحادثة فيستنتج العظم من المقدمات التاريخية الإسلامية أنه "ليس تمة ما يمنع الإسلام التاريخي مبدئيا من التصالح (...). مع أمور من قبل النزعة الإنسانية العلمانية والديمقراطية، والحادثة (...). وإن ارتقاء الإسلام في هذا الاتجاه (...). إنما هو ظرف تاريخي، واحتمال اجتماعي ثقافي يتوقف على ما يفعله المسلمون الاحياء، (...). بوصفهم ذواتا تاريخية"³ ومن خلال مؤلفه هذا يؤكد العظم على أن تركيا على سبل المثال قد استطاعت بفضل تبنيها للنموذج العلماني تحقيق مزيد من التطور وهي بهذا تعبر عن النموذج الناجح.

وعليه فإن المجتمع العربي الإسلامي في حاجة ماسة إلى تقبل نموذج علماني حر حرية معقولة، لكي يتبلور ما حدث مع تركيا.

¹ صادق جلال العظم، الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية، تر: فالح عبد الجبار، دار المدى، العراق، ط1، 2007، ص 5.

² - المصدر نفسه، ص 8.

³ - المصدر نفسه، ص 14-15.

أما بالنسبة للصراعات والعداءات الراهنة بين الإسلام والغرب، فإنها جزء مألوف من الشؤون المعتادة في التاريخ والصراع السياسي، والعلاقات الدولية والسعي وراء المصالح الحيوية¹.

ومن خلال ما سبق نخلص على نتيجة مفادها أن العلمانية هي ترتيب سياسي واجتماعي في وقت واحد، وهي الحياد الإيجابي للدولة وأجهزة الدولة وإدارة الدولة ومؤسسات الدولة إزاء الأديان والمذاهب والطوائف والفرق الموجودة في مجتمع ما أو التي يتألف منها ذلك المجتمع، ويشدد على كلمة الحياد الإيجابي لأنها قد ترعى هذه الأديان والطوائف...الخ دون أن تفرض عليها شيء لا تريده أو ترفضه، ومثال ذلك نموذجين الهند التي تحوي أقلية مسلمة، ومصرحين توجد فيها أقلية من أقباط والعلمانية هي احترام حرية الضمير ومعتقد صيانتها للجميع وفقا لقدرات كل مواطن ومواطنة ويضاف إليها حرية التعبير، بمعنى أنها استقلال الحياة العامة للمجتمع عن الشرائع والعقائد والتصورات أي دين خاص من أديان المؤلفة لذلك المجتمع.

¹-انظر،صادق جلال العظم ، الإسلام والنزعة الإسلامية العلمانية، مصدر سابق،ص16 .

خلاصة الفصل:

لقد حاول دعاة العلمانية في العصر الحديث المساهمة في إبراز قيمة الانسان في هذا العالم، فهم يرون بان اعتماد الانسان الكامل على ما يطرح من طرف الأئمة والدعاة يبعد الانسان عن عقلانيته ويجعل منه تابعا على رغم من قدرته على أن يكون سيدا النفسية كما أنهم قد وجدوا لأفكارهم مبررات عديدة تدعم مواقفهم من بينها ما قدمه فرج فودة الذي اعتبر أن التيار الاسلام السياسي يقدم شعاراته بأن الاسلام دين ودولة وينادي بتطبيق الفوري للشريعة دون أن نلتمس منه أي حديث عن برنامج سياسي وبهذا المعنى يتساءل العلمانيون عن الكيفية التي ستطور هذا المجتمع الذي عرف ملل من التخلف، اما بالنسبة للعلمانيين المعاصرون فانهم لا يتوقفون عند الفصل بين السلطة الدينية والدنيوية لأنها في اعتباراتهم بدهة معروفة، بل إنهم يحاولون التأسيس لأطروحة جديدة تحاول استحضار التراث العربي الاسلامي الغائب عن الفهم، فهم يعتبرون أن كل ما يعانيه المجتمع الاسلامي من تدهور والانحطاط هو عدم فهمهم للكتاب والسنة وعليه وجبت مراجعتهما، مراجعة علمية.

تعتمد في الأساس على مناهج صارمة، تفيد عملية الفهم السليم، كما أن مسألة تطبيق الحدود هي أخرى تعجز أمام التطبيق فالدولة المدنية الحديثة هي دولة تهتم بالعدالة والمساواة، يبقى المسلمون وغير المسلمون وعليه يتم التساؤل عن الكيفية التي سيطبق بها حد السرقة على المسيحي أو اليهودي الذي يؤمن ولا يعرف عنها شيء ومن هذا المنطلق نجد أن المطالبة بإعادة قراءة التراث طلب مشروع يفيد في معالجة مثل هذه المشاكل السياسية والاجتماعية.

الفصل الثالث: خصوم العلمانية في العالم العربي

تمهيد

المبحث الأول: الاتجاه السلفي في العصر الحديث

المبحث الثاني: المعارضين المعاصرين للعلمانية

المبحث الثالث: رؤية نقدية توفيقية

خلاصة الفصل

تمهيد:

إنه من الصعب جدا الحديث عن مفهوم العلمانية في الأوساط العربية الاسلامية، خاصة وأن المجتمع الاسلامي قد تعود على أفكار التي لا يمكنه تغييرها خاصة وأن تعلق الأمر بالنظام الحكم فالدولة في نظرهم ينبغي أن تقوم على أسس الاسلامية خالصة.

فالعلمانية عندهم ليست ابداعا بل ابتداع ويمكن أن يتمظهر ذلك للعيان من خلال العصور الحديثة، فقد ركز الاتجاه السلفي في العصر الحديث على العملي بمقتضى العقيدة الاسلامية ونبت كل ما يخالفها من آراء واعتبارات ويمثل أصحاب هذه النزعة كل من رشيد رضا ومحمد الحظر حسين، وهم بدورهم أئمة الأزهر الذين يؤكدون أنه لابد لكل من منصف الاعتراف بمفارقة الاسلام لغيره من الديانات والفلسفات واستيعاب استمرارية نقله وتجديده، فقد تكفل الله سبحانه وتعالى بحفظه، فهو الشريعة الوحيدة التي كتب لها البقاء والخلود، فهو لا يضمحل من جميع نواحيه.

وكذلك الأمر ينطبق على الاتجاه المعاصر فهم يدافعون عن العقيدة الاسلامية ويطالبون بالتطبيق الفوري لها وهذا لضمان تحقيق التقدم في مجتمعات العربية الاسلامية ونجد على رأس هذه القائمة يوسف القرضاوي ومحمد عمارة ويطلق على أصحاب هذا الاتجاه التيار الاسلام السياسي وهو الاتجاه الذي لا يفصل بين الدين والسياسة، بل يحاول بكل ما أوتي من أفكار عقلية ونقلية ادماج أحدهما في الآخر.

وبين هؤلاء وهؤلاء يقف أصحاب النزوع نحو الاعتدال الذين يشددون حرصهم على التراث وعلى الأمانة والذين يمثلهم طه عبد الرحمان وعبد الوهاب المسيري.

المبحث الأول: الاتجاه السلفي في العصر الحديث:

- رشيد رضا:

إن تصور رشيد رضا* للإسلام شبيه بتصور الأفغاني ومحمد عبده، فهو يبدأ بالسؤال عن مدى اختلاف البلاد الإسلامية في كل ناحية من نواحي التمدن وأجاب عن هذا بأن هناك علاقة بين الحقيقة الدينية والتطور الدنيوي إذ يقول "أن تعاليم الإسلام وقواعده الخلقية من شأنها إذا فهمت على حقيقتها وطبقت بأكملها أن تؤدي إلى الفلاح لا في الآخرة فحسب بل في الدنيا أيضا".¹

بمعنى أن تطور المجتمع الإسلامي لا يقوم إلا إذا طبق الإسلام بمنهجه الصحيح، أي كلما ابتعدنا عن الرذائل والمفاسد حققنا مجتمعا صالحا متقدما، أما إذا لم نستوعب هذه المفاهيم على حقيقتها أو لم تطبق بالشكل الصحيح فسوف تؤدي إلى انتشار الضعف والفساد، وهذا يشمل الأفراد والجماعات، فالمسلمون هم أكثر تخلفا في العلم والتحضر.

وسبب هذا الانحطاط يعود إلى ابتعاد المسلمين عن عقيدتهم وهذا راجع من طرف الحكام السياسيين الطاغين، إذ يقول في كتابه الخلافة "إن الإسلام هداية روحية ورابطة اجتماعية سياسية، فالكامل فيه من كملنا له، والناقص فيه من ضعفت فيه إحداها أو كلتاها".²

فالإسلام الحقيقي في رأي رشيد رضا "يقوم على أمرين: التوحيد والشورى في شؤون الدولة، وقد حاول الحكام المستبدون حمل المسلمين على تناسي الثاني بتشجيعهم على التخلي

*رشيد رضا: (1865-1935)، كاتب إسلامي من قادة المصلحين العرب، ومن مؤلفاته الخلافة، مجلة المنار.

¹- ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، (1798-1939)، مرجع سابق، ص 274.

²- رشيد رضا، الخلافة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، دط، دس، ص 66.

عن الأول، فالمدينة الإسلامية انبثقت من لا شيء بفضل القرآن ومبادئه الخلقية والموضوعية، ويمكن بعثها من جديد بعودة المسلمين إلى القرآن".¹

ويرى رشيد رضا بأن هناك مبادئ مشتركة بين الإسلام والمدينة الحديثة وفي هذا المجال نجده يقول: "فالجهد الإيجابي هو جوهر الإسلام، وهذا هو معنى كلمة الجهاد في مفهومها الأعم والأوروبيون يتصفون بهذه الحيوية أكثر من سواهم في العالم الحديث (...)، فالأوروبيون نشطون (...)، لأنهم تخلوا عن دينهم اللادنيوي واستعاضوا عنه مبدأ الوطنية، أما المسلمون فبوسعهم أن يجدوا مبدأ الوحدة والولاء هذا في دينهم نفسه، إذ أن ميزة الإسلام الثانية (...) هي أنه أنشأ جماعة واحدة ليست على غرار الكنيسة".² وهنا نلاحظ بأن نظرة رشيد رضا حول قوة الإسلام هي ذلك الجهد الذي تقوم به وهذه الميزة يتميز بها الأوروبيون عن بقية العالم أما بالنسبة للمسلمين فميزتهم هي تكوين جماعة موحدة على عكس الكنيسة.

حيث تبلورت الأفكار الدينية في كتابات رشيد رضا، الذي يعتبر رائدا للحركة الوهابية السلفية الجديدة، ورئيس تحرير مجلة المنار والغرض من هذه الكتابات تسييس الإسلام إذ كانت عقيدته أن الإسلام يتوقف عن الحياة إذا لم يؤسس الدولة الإسلامية العالمية التي تشمل على الأمة برمتها تحت حكم الخليفة السلطان، ومن هذه الزاوية يعتبر رشيد رضا الممهد للإخوان المسلمين بل الممهد لحركة السلفية تدين البدع وتمجد السلف الصالح، والتجديد هنا هو العودة إلى الإسلام في نقائه قبل أن يتلوث بالبدع.³

وقد ساهمت العلاقة الفكرية بين كل من رشيد رضا ومحمد عبده في إضافة الثورية نحو الإسلام بمنحى تجديدي "بأن الإسلام ليس روحانيا فقط بل هو دين روحاني وجسماني يتعامل مع الآخرة والدنيا في نفس الوقت، من مقاصد هداية الإنسان إلى السيادة في الأرض بالحق،

* الحركة الوهابية السلفية، تنتسب إلى الشيخ محمد بن عبد الوهاب وتعتبر أول دعوة ترد على مفاصل المجتمع العربي في العصور الحديثة، عد إلى: على المحافضة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، الأهلية، بيروت، د ط، 1978، ص 39.

¹- ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939)، مرجع سابق، ص 274.

²- المرجع نفسه، ص 275.

³- أنظر، مراد وهبة، الأصولية والعلمانية، دار الثقافة، القاهرة، ط1، 1298، ص 71.

ليكون خليفة الله في تقرير المحبة والعدل".¹ وهدفه من تأسيس مجلة المنار هو جعلها منبرا للدعوة الإسلامية فالطابع الديني الذي تميز به رشيد رضا من هذا المنبر سرعان ما تحول إلى المجال السياسي رافضا للطغيان العثماني والداعي إلى وحدة الشرق، وهكذا لم يتبقى في المنبر للتجديد الديني وإنما جمعت بين الصعيدين الديني والسياسي لا انفصال بين تياراته وقد عالج في هذه المجلة قضايا "الخلافة" "علاقة العرب بالأنوار"، و"التدخل الاستعماري الغربي في الشرق العربي الإسلامي".²

إن نشاط رشيد رضا متعدد الجوانب والاهتمامات، ومن بين هذه الجوانب التجديد الديني والإصلاح السياسي، فبالنسبة إليهما لم ينطلق رشيد رضا في دعوته لمسألة التجديد الديني من منطلق سياسي فكان يرى بأن إصلاح أوضاع الأمة ينطلق أولا "بخطة إصلاحية تعليمية دينية واجتماعية"³، بمعنى أن الإصلاح الحقيقي في نظره هو إعداد جيل متكامل الشخصية سواء في أوجهه الدينية أو الاجتماعية كما يراعي الجوانب السياسية وبهذا المعنى يكون رشيد رضا قد ركز اهتمامه على الجانبين ليحقق تكاملهما بعيدا عن الفكرة القائلة بعزل الدين عن السياسة.

وتعتبر هذه المجلة من بين الأعمال الأساسية التي قام بها رشيد رضا طيلة حياته وكان يدعي بأنها تحتوي أغراض عديدة إذ يقول "أن أغراضها كثيرة يجمعها الإصلاح الديني والاجتماعي والسياسي لأمتنا الإسلامية، وهي من يعيش معها وتتصل مصالحه بمصالحها وبيان اتفاق الإسلام مع العلم والعقل وموافقة لمصالح البشر في كل (...)، وإبطال ما يورد من الشبهات عليه".⁴

كان يسعى رشيد رضا إلى خلق نظام تشريعي يقتدي به الناس حيث يكون فيه القانون الصحيح وكذلك بالنسبة للدين الإسلامي يكون بمعنى الصحيح والشرعية في نظر رضا "تقتضي

¹ - صلاح زكي احمد، اعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث، مركز الحضارة العربية، القاهرة، 2001 ص78.

² - أنظر، المرجع نفسه، ص 77.

³ - المرجع نفسه، ص80.

⁴ - تامر محمود متولي، منهج الشيخ محمد رشيد رضا في العقيدة، دار ماجد عسيري، جدة، ط1، 2004، ص 85.

سلطة تحافظ عليها وتطبقها والإسلام بطبيعته دين السيادة والسياسية والحكم".¹ ويؤكد رشيد رضا بأننا نمتلك نظام سياسي إسلامي حقيقي قائم على الشورى بين الحاكم وحراس الشريعة ومفسريها، إلا أن هناك شطرين لإعادة بناءه وهم علماء حقيقيون وحاكم إسلامي حقيقي أو بمعنى آخر خليفة حقيقي.²

إن كتاب رشيد رضا حول الخلافة أو الإمامة كان بمثابة محاولة للرد على الأطروحة القائلة بأن لا وجود للخلافة الإسلامية ونستنتج من ذلك أنه "أجمع سلف الأمة وأهل السنة وجمهور الطوائف الأخرى على أن ينصب الإمام أي توليته على الأمة واجب على المسلمين شرعا لا عقلا".³

كما يرى بأن للخليفة وظيفة تتمثل في أنها "لا تقوم على الحكم بل على سنّ الشرائع والسهر على تطبيقها فالخليفة يجب أن يكون المجتهد الأكبر أي الرجل المؤهل بذكائه ومواسه الخاصة وبمساعدة العلماء لتطبيق مبادئ الإسلام على حاجات العالم الجديدة".⁴ ففي نظره أن الخليفة قادر على إنشاء المدينة الإسلامية وتزويدها بالعلوم لدفع الأمة إلى التطور والتقدم.

وكان رشيد رضا من بين المهاجمين لآراء علي عبد الرزاق التي أصدرها في كتابه "الإسلام وأصول الحكم" قائلا "إن خطر عبد الرزاق يكمن في إمكان استخدام أعداء الإسلام لها فهؤلاء الأعداء (...) يحاولون تقطيع الروابط التي ترتبط بها الشعوب الإسلامية ليسهل جعلها طعمة للطامعين وفريسة لوحوش المستعمرين، وهم يشنون حربا معنوية من شأنها أن تضعف الإسلام من الداخل".⁵

بالنسبة لرشيد رضا إن عبد الرزاق يشكل خطرا على الإسلام والمسلمين لأن جوهر كتابه "الإسلام وأصول الحكم" يؤسس لفكرة خاطئة أساسا حيث يؤكد عبد الرزاق أنه لا توجد خلافة

¹ - البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، (1798- 1939)، مرجع سابق، ص 287.

² - انظر، المرجع نفسه، ص 287.

³ - صالح شقير، مجلة الجامعة دمشق مجلد 26، العدد 1، 2010، ص 1.

⁴ - البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، (1798- 1939)، مرجع سابق، ص 287- 288.

⁵ المصدر نفسه، ص 289.

إسلامية، وهذا أمر مرفوض عند رشيد رضا فإذا كانت الخلافة الإسلامية غير موجودة فكيف يمكن التأسيس لمجتمع نظامي يراعي الحاكم فيه المصالح العامة وكيف يمكن لمجتمع بدون خليفة أن يعتمد على معطيات الدين الإسلامي ومن الناحية المنطقية، كيف يمكن لمجتمع فوضوي بدون خليفة أن يتقدم إلى الأمام ومن هنا نجد محاولة رشيد رضا في مشروعه الفكري يحاول الرد على مثل هذه الآراء التي تسيء للإسلام والمسلمين.

كما يبادر بالتطرق إلى المشكلة الرئيسية التي جعلت من العالم الإسلامي عالم متخلف ولا يرد هذا التخلف إلى الإسلام نفسه بل إلى أن "الحكومات المستبدة تجتهد في إفساد من يظهر من الزعماء في الشعوب التي تتولى أمرها على أنها تعني قبل ذلك بالأسباب التي تمنع وجود الزعامة فيها بإفساد التعليم ومراقبته، وقد أبعدوا علماء الدين عن السياسة وعن الحكومة، فصار أكثر أهلها وأنصارها من الجاهلين بالشرعية".¹

ومن هنا يباشر رشيد رضا مشروعه القائل للاستبداد من خلال طرح حل يتمثل في **ضرورة العودة إلى الخلافة** حيث لا بد للمجتمع الإسلامي من رجل يتدبر أموره ويهتم بأحواله إذ يقول "أن العلاج الشافي (...) هو إحياء منصب الإمامة بإعادة سلطة أهل الحل والعقد المعبر عنهم بالجماعة لإقامة الحكومة الإسلامية الصحيحة".²

ويؤكد رشيد رضا أن السير على هذه الخطى باعتماد الإمامة سيجعل من المسلمين خير أمة تفهم دينها بالقدر نفسه الذي تفهم به دنياها فلا مكان للفصل بين العقل والنقل بأن السياسي هو نفسه الإمام يتمتع بالمعارف الدينية وهو مطلع على دنياه قادر على التمييز بين الصحيح والفساد من الأمور من هنا تصبح الأمة الإسلامية أرقى في تصوره مما كانت عليه بصلاحيته الدنيا والآخرة.

¹ - رشيد رضا، الخلافة، مصدر سابق، ص 61.

² - المصدر نفسه، ص 68.

ويرى رشيد رضا أننا إذا لم نسير على هذا الدرب فإننا لن نفعل إلى الرقي والازدهار بل سنبقى على حالنا وهنا يقول "إذا ظل المسلمون على هذه الحالة فلا إمامة ولا إمام".¹

كما نجد رشيد رضا يدعو إلى دين إسلامي معتدل يوازن بين حقوق الأفراد في حرياتهم ويؤكد أن المجتمع الإسلامي مجتمع ينبغي له الابتعاد عن العصبية واحترام الديانات المختلفة.

ويرى رشيد رضا أن الدولة الإسلامية أفضل من الدولة العلمانية على اعتبار أن "وضع الأقليات في دولة إسلامية يكون أفضل منه في دولة علمانية إذ أن الدولة الإسلامية تكون قائمة على العدل وعلى الشريعة التي منحت المسيحيين واليهود حقوقهم وحريتهم، بينما تكون الدولة العلمانية قائمة على العصبية الطبيعية الصرف التي لا تصلح أساساً للنظام الخلفي فالعدل يوحد بينما التعصب يفرق".²

وعليه فإن الأفكار العلمانية رغم أنها تركز اهتمامها على الإنسان وتحاول تحريره من كل القيود الميتافيزيقية إلا أن أهدافها تظل مشكوكة فيها وهذا ما ينطبق حتى على الدول الإسلامية، وهنا يؤكد رشيد رضا أن غايات الناس التي تتمحور حول بناء الدولة تختلف من شخص إلى آخر فلا يمكن أن نحكم على جميع المهتمين بشؤون الدولة أنهم يحاولون مراعاة مصالح شعبهم ومن جهة أخرى وحتى أولئك الذين هم على دراية بأحكام الشريعة فإنهم يخشون تعذر تحقيق دولة إسلامية.

وهذا ما دفع برشيد رضا إلى أن يشترط الأفضلية في الإمامة حيث يكون الإمام هو أكبر مجتهد وأحرس الناس على شعبه إذ يقول "أن أهل الحل والعقد هم سراة الأمة وزعمائها ورؤسائها الذين نتق بهم في العلوم والأعمال والمصالح التي بها قيام حياتها وتتبعهم فيما

¹ رشيد رضا، الخلافة، مصدر سابق، ص 68.

² البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، (1798- 1939)، مرجع سابق، ص 292.

يقررونه بالشأن الديني والدنيوي منها، وهذا الأمر من ضروريات الاجتماع في جميع شعوب البشر تتوقف عليه الحياة الاجتماعية المنظمة".¹

ورداً على عبد الرزاق الذي يرى أن الأمة الإسلامية يجب أن تبتعد عن الخلافة لأن هذا الأمر يتنافى مع مبادئ الشريعة التي تقرر بأن العبودية كلها لله وحده، ويذهب رشيد رضا إلى القول بأن الخلافة هي أحد الواجبات التي حث عليها الشرع نفسه، وتتأثم كل الأمم بترك الواجب، فالأمة كلها مطالبة بتنصيب الإمامة وغيابه معناه العودة إلى الجاهلية الأولى، فأهل الحل والعقد هم المطالبون بجميع مصالح الأمة العامة ومسألة السلطة العليا خاصة.²

وخلاصة موقف رشيد رضا يمكن أن يجسد من خلال قوله "إن الشعوب الإسلامية المقهورة بحكم الأجانب (...) القاهرون لها، ولا يمكنها أن تساعد على وحدة الأمة التي تتوقف عليها وحدة الإمامة، إلا من طريق بث الدعوة".³ فالمجتمعات الإسلامية يجب أن تتخلص من تبعيتها للغرب الذي يزعم تزويدها بالحرية والديمقراطية بأن تتولى خليفة لا تتميز بين الدين والدنيا، ولا يحدث قطيعة بينهما كما يجب أن يكون هو القدوة لشعبه حاكماً عادلاً يراعى مصالحهم الدينية والدنيوية.

- الشيخ الخضر الحسين:

عادة ما نلاحظ المشاريع الفكرية التي قام بها زعماء العصر الحديث بهدف الإصلاح وقد قدم هؤلاء مجموعة من المحاضرات ومقالات التي تفيد الدعوة إلى القيم الأخلاقية الكريمة وقد كان الشيخ الخضر حسين* واحد من بين هؤلاء المصلحين فقد قصد النهوض بالأمة الإسلامية وتحقيق تماسكها، وقد كانت إشكالية فصل الدين عن الدولة من ضمن المسائل التي

¹ - رشيد رضا، الخلافة، مصدر سابق، ص 57.

² - انظر، المصدر نفسه، ص 58.

³ - المصدر نفسه، ص 58.

* محمد الخضر الحسين (1876- 1958) عالم جزائري (تونسي المولد) تولى المشيخة الأزهر من (1952- 1954) من أهم كتبه: نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم.

حظيت بالاهتمام من قبل الشيخ، حيث يقول في مقدمة كتابه "نقد الإسلام وأصول الحكم" "وقع في يدي كتاب الإسلام وأصول الحكم للشيخ علي عبد الرزاق فأخذت أقرأه قراءة من يتغاض عن صغائر الهفوات ويدراً تزيف الأقوال بشبهات وكانت أمراً في صحائفه الأولى على كلمات ترمز إلى غير هدي".¹ وقد كان الشيخ الخضر حسين على حسن وصدق النية وقراءته الموضوعية للمؤلف حيث أنه كان يفهم أخطاء علي عبد الرزاق باعتبارها كنايات أو مجاز لغوي فحسب، وأنه كان يتمنى أن يكون غرض علي عبد الرزاق هو إصلاح حال الأمة وسير على نهج الحكمة وسرعان ما وصل الشيخ الخضر إلى نهاية الكتاب فوجد أن ما جاء فيه من مقدمات قد أعيد صياغته في نتائج حيث لم يتراجع عبد الرزاق عن منطلقاته ومبادئه، هذا ما عبر عنه شيخ الخضر حين قال "نتائجه هي أشبه بالمقدمات من الماء بالماء أو غراب بالغراب".² وعليه باشر الخضر حسين في نقد أفكار علي عبد الرزاق خصوصاً في أطروحته القائلة بأن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يدعوا إلى تأسيس دولة وأن القضاء وما يماثله ليس من الدين في شيء.

من خلال مؤلفه ناقش الشيخ عدة قضايا بحيث قسم أعماله إلى ثلاثة كتب يحتوي كل كتاب على ثلاثة أبواب رئيسية.

عالج في الكتاب الأول **الخلافة والإسلام**، حيث تطرق إلى ثلاثة مسائل: طبيعة الخلافة وحكم الخلافة والخلافة من الوجهة الاجتماعية. يناقش في هذا الكتاب أطروحات تشد اهتمام الإنسان والتي يحاول كل واحد منا الوصول إلى حقيقتها.

بحث الشيخ في طبيعة الخلافة وبحث فيما قدمه علي عبد الرزاق من مسائل شهيرة مثل طاعة الإمام من طاعة الله والسلطان ظل الله في الأرض وغيرها.

¹ -محمد الخضر حسين، نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم، مؤسسة هنداوي لتعليم و الثقافة، القاهرة، دط، 2012، ص14.

² -المصدر نفسه، ص 14

عالج المؤلف من خلال الباب الأول مفهوم الخلافة وعارض أقوال بعض علماء الإسلام مثل قول الشيخ عبد السلام "رياسة عامة في أمور الدين والدنيا نيابة عن النبي صلى الله عليه وسلم، وقول بويضاوي، الإمامة عبارة عن خلافة شخص من الأشخاص لرسول صلى الله عليه وسلم في إقامة القوانين الشرعية وحفظ حوزة الملة وقول ابن خلدون الخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها".¹

كانت هذه بعض التعريفات التي أوردها الشيخ الخضر كما تعرض للآراء أهل العلم ودعوتهم إلى نصح **ال خليفة** وطاعته، وكان يشير إلى طرح الذي قدمه علي عبد الرزاق حول المبالغة في طاعة الحاكم، حث يقول بأن الخليفة ينزل من أمته بمنزلة الرسول صلى الله عليه وسلم من المؤمنين فله عليهم الولاية العامة والطاعة التامة والسلطان الشامل، وهذا بنظر إلى اعتبار السابق حول طاعة الحاكم فعصيانه من عصيان الله والتمرد عليه لا يجوز على الإطلاق، ولو كان حاكماً ظالماً مستبداً فقد بحث في العلة التي تجعل الإمام قوياً فاستنتج في نهاية كتابه الأول أن الإجابة عن هذا الطرح ستجزي المسلمين إلى فئتين: أولهما تعتقد أن سلطة الخليفة مستمدة من سلطان الله وثانيهما تؤكد أن سلطانه مستمد من الأمة نفسها، وقد استحضر الشيخ موقف العلماء الإسلام الذين يقولون أنه إذا أراد الحاكم إدارة شئون الأمة على غير مصالحهم بعيداً عن قانون العدل فلا حرج على الأمة أن ترد بطريقة الحكمة ولا يجوز للحاكم أن يعتبر مقاومتهم ثورة أو تمرد.²

أما في الباب الثاني الذي جاء تحت عنوان "**في حكم الخلافة**" فقد تطرق إلى الإجماع في تنصيب الخليفة وخص ذلك بعرض ما طرحه ابن خلدون حول حكم الخلافة بأنه انعقاد الإجماع بالوجوب والشذوذ من قبل بعض الطوائف، حيث يقول "كان الرد على زعم ابن خلدون

¹ - محمد الحضر حسين، نقد الإسلام واصول الحكم، مصدر سابق، ص14.

² - انظر، المصدر نفسه، ص28.

هو انه (...) العلماء لا يختلفون في أن نصب الإمام واجب على كل حال¹. ما يهمنا هو أن الشيخ كان يعرض آراء العلماء ولا يتوقف عن هذا الحد بل يذهب إلى ممارسة النقد البناء.

أما في الباب الثالث وهو الخلافة من الوجهة الاجتماعية فإنه يستمر في الحديث على إجماع تنصيب الخلافة ويحتج عليه إذ يقول "تسلم أن الإجماع حجة شرعية و لا تثير خلاف في ذلك مع المخالفين"²، بمعنى أنه يرى أن الإجماع لا يراعي آراء الكل في مقابل فإن الإسلام يراعي كل الآراء فيفتح أبوابه للبحث والنظر العقلي فالإجماع لا يجب لقبول مثل هذه الآراء ويقدم حججا على رفضه هذه المسألة بقوله "من درس مسألة الخلافة من عهد الصحابة رضي الله عنهم إلى العصر الذي ساد فيه القول بسد باب الاجتهاد رأى الصحابة كيف يخالف بعضهم بعضا"³.

فالإسلام حسب هذا الاعتبار ما يرفض هذا الاختلاف وقد أكد أن الصحابة لم يحكموا إلا بدليل القاطع أو الحكم الراجح.

أما في الكتاب الثاني المتعلق بالحكومة والإسلام أشار فيه إلى نظام الحكم في عصر النبوة، فبحث في قضاء وهو بمثابة رد على علي عبد الرزاق بوجود سياسة شرعية وأن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن بعيدا عن السياسة وقد زعم صاحب الكتاب أن بحثه في تاريخ القضاء قد أدى به إلى الوصول إلى أن التاريخ يحمل شيئا من الممارسات القضائية لرسول الله صلى الله عليه وسلم.

نجد أن الشيخ الخضر يرد على عبد الرزاق من خلال عرض موقفه القائل بأن النبي لم يعين في البلاد التي فتحها الله له ولاية أو إدارة تدبر شؤونها وتدمر أحوالها فيرد الشيخ قائلا

¹-محمد الخضر حسين، نقد كتاب الإسلام و اصول الحكم، مصدر سابق، ص30 .

²-المصدر نفسه، ص31.

³-المصدر نفسه، ص 43.

"إنه ما اتخذ ذريعة إلى مخادعة السذج من قراء كتابه".¹

وقد ختم هذا الباب بقوله بأن التفكير في القضاء هو جوهر التفكير السياسي ومن هنا ينظر إلى عبد الرزاق على أنه علماني مغالط يشكل خطراً على الأمة العربية الإسلامية، "فمن السهل على الباحث الذي يذهب إلى حقائق من طريقها المعقول أن يعلم أن النبي كان يولى على كل قوم مسلمين من يدبر أمورهم ويقضي فيما شجر بينهم".²

ومن خلال ما تقدم يتضح جلياً أن هنالك حلقة وصل بين الخضر حسين من جهة ورشيد رضا من جهة أخرى، خاصة في عرضهم لمسألة الخلافة والدعوة إلى ضرورة الإصلاح بالابتعاد عن فصل الدين عن السياسة، وعليه يمكن القول أن موقف الخضر الحسين من العلمانية هو موقف سلبي بالعودة إلى ما ورد في كتاب العلمانية وضلالة فصل الدين عن الدولة.

حيث اعتبر أن عدو الإنسان الأكبر هو الجهل والأكثر من ذلك، إن كان الإنسان جاهلاً بعلوم دينه ومبادئه، فالعلمانية التي تقتضي فصل الدين عن الدولة تمنع الإنسان من أداء واجبه اتجاه الله تعالى من توحيد وعبودية، ويستدل على ذلك بقوله تعالى "وما خلقت الجنّ والإنس إلا ليعبدون".³

يعتبر الشيخ أن معظم الناس يجهلون حقيقة العلمانية التي ينادي بها أنصارها ويؤكد أن حصر الدين في المسجد لا يمد بالدين أي صلة فالدين كامل شامل لجميع نواحي الحياة، وهنا يقول "إن العلمانية انحراف عن الدين، وزيف عن الصراط المستقيم".⁴

وعليه يدعوا إلى الحذر والحيطه من اتباع هؤلاء الرجال الذين يصبغون آراءهم الانحرافية بصبغة الحرية البراقة ورد اعتبار للإنسان.

¹- محمد الخضر حسين، نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم، مصدر سابق، ص 86.

²- المصدر نفسه، ص 90.

³- سورة الزاريات، آية 56.

⁴- محمد عوض عبد الغني المصري، العلمانية وضلالة فصل الدين عن الدولة، مرجع سابق، ص 8.

يرى الخضر الحسين أن السبب الحقيقي الذي يؤدي إلى الانحراف هو أن الناس ليسوا على علم بحقيقة الإسلام حيث يعتقدون أنه ينحصر في ممارسات المسلمين، وعليه فإنهم عرفوا الإسلام من خلال المسلمين وأصح القول هو أنهم عرفوا المسلمين ولم يعرفوا الإسلام فباتت أخطائهم من المسائل التي تشوه سمعة الإسلام وهذا ما أدى إلى ظهور طوائف تتحرف عن الطريق المستقيم، وبفعل هذا النشء أصبحت هناك دول تتصرف عن الوعي الديني إلى ما هو متعلق بشؤون الدنيا من رغبات وشهوات وتطلع إلى المناصب.

يؤكد المؤلف أن الدين والسياسة لا ينفصلان وأن الأدلة في ذلك كثيرة خاصة في أعمال الصحابة الذين كانوا يغلبون الديني عن الدنيوي فلا يقبلون البيعة من أحدهم إلا إذا صار على نهج كتاب الله وسنة رسوله "إذ ليس للرياسة الدينية في الإسلام حد تنتهي إليه يكون للأفراد أو الجماعات أن تفعل بعده ما تشاء"¹.

¹-محمد عوض عبد الغني المصري ، العلمانية وضلالة فصل الدين عن الدولة، مرجع سابق ص24.

المبحث الثاني: نفاة المعاصرين للعلمانية

محمد عمارة:

يعد محمد عمارة* أحد المفكرين الذين تطلعوا إلى اصلاح وعادة ما نتحدث عن هذا المفكر بوصفه ينتمي إلى تيار السلفي، وهذا ما دفعنا إلى محاولة لقراءة ما جاء في نصوص محمد عمارة ومحاولة الوقوف على موقفه من العلمانية.

يقف الدكتور محمد عمارة في مستهل كتابه "الشريعة الاسلامية والعلمانية الغربية" على شرح هذين المفهومين (الشريعة والعلمانية) ثم يتعرض إلى الكيفية التي انتشرت بها العلمانية في أوساط العرب المسلمين إثر الحملات الصليبية والاستعمار الفرنسي والبعثات العلمية.

إلا أن ما يهمنا خصوصا من هذا المؤلف هو موقف الذي عارضه تجاه العلمانية بين المسلمين والعلمانيين.

يرى محمد عمارة أن موقف أرسطو من علم الذات الالهية والذي يتجسد في الخلق بعيدا عن رعاية العالم وتديبره هو تصور يقبله النصرانيون ويفيد أن يترك ما لقيصر لقيصر وما لله لله.

أما التصور الاسلامي للذات الالهية فهو " يتعدى حدود الخلق (...)، إلى حيث يكون الله سبحانه وتعالى (...) الراعي والمدير لكل عوالم وأمم وعمران لمخلوقات "1 وعليه تكون المنطلقات مختلفة بين الاسلاميين والعلمانيين بناءا على مرجعيات التي يتخذها كل منهما وبناءا على تحديد وظيفة الذات الالهية التي تقوم بالخلق وتكتفي به في تصور الغربي والخلق وتديبر في تصور الاسلامي.

* محمد عمارة: مصطفى عمارة ولد 8 ديسمبر 1931 في قرية صروة، مصر، تخصص في الفلسفة الاسلامية، نال الماجستير عام 1970 بأطروحة، "مشكلة الحرية عند المعتزلة" ثم دكتوراه عام 1975 من "نظرية الامامة وفلسفة الحكم عند المعتزلة" من كتبه: الاسلام والسياسة، التيار القومي الاسلامي، التفسير الماركسي للإسلام.

1- محمد عمارة، الشريعة الاسلامية والعلمانية الغربية، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2003، ص 33.

ويشير الدكتور عمارة إلى أن القرآن الكريم قد سفه هذا التصور الأول المتعلق بالخلق لقوله تعالى: "ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله قل أفر رأيتم ما تدعون من دون الله إن أرادني الله بضر هل هن كاشفات ضرة أو أرادني برحمة هل هنا ممسكات رحمته قل حسبي الله عليه يتوكل المتوكلون"¹

ولقد عالج محمد عمارة مسألة نشأت العلمانية في الغرب حيث يؤكد أنها كانت بمثابة رد على "المقدس"، "خارق الطبيعة"، التقليدي-الجامد، والذي ارتئ أنه لا يفيد الإصلاح ولا يراعي المصالح العامة، وهو يتناقض مع ما هو كهنوتي، على النحو الذي عرفته أوروبا الكاثوليكية في عصورها الوسطى والمظلمة وقد لعب العلمانيون دور التنويرين وقدموا اسهامات كبيرة التي انتقلت بحضارة الأوروبية من الانحطاط إلى التقدم².

وإذا كان "هوارد بيكر" هو من صاغ مصطلح العلمانية من منظور محمد عمارة ليؤسس به لمجتمع علماني في مقابل مجتمع تيوقراطي فان محمد عمارة يخالف هذه الرؤية تماما حيث يرى ان: "الاسلام لا يعرف الدولة الدينية ولا المجتمع المقدس، لأنه لا يعرف رجل الدين ولا المؤسسات الدينية"³ ويفيد هذا الاعتبار أن الاسلام خالي من الكهنوت حيث لا توجد أي وساطة بين الخالق والمخلوق وهذا ما جعلنا في غير الحاجة إلى العلمانية التي ستفصل في هذه الحالة بين ما هو موجود وما هو عدم وعليه فهو اعتبار فارغ تماما من محتواه

ويحاول محمد عمارة أن يبرر موقفه هذا من خلال المقابلة بين الاسلام والغرب فيحدد مجموعة من سمات الخاصة بالعلمانية والتي من أهمها:

أ- "فقيمه تتميز بالنفعية، أي أنه يعلى من مقام المصلحة بصدد القيم الأولية في المجتمع (...). بينما الاسلام هو الدين الذي يقدم، في شؤون المجتمع، "المصلحة" على النص، وهو الذي

¹-سورة الزمر، الآية 38.

²-أنظر، محمد عمارة، الدولة الاسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1988، ص 168.

³-المصدر نفسه، ص 170.

يتحدث عن أن الشريعة مقاصد وغايات والذي جعل المرجع في حس الأمور وقبحها رأي الأمة التي ترى وتقرر ما يحقق مصلحتها والله سبحانه وهو شارع النصوص"¹. ويتبين من خلال ذلك الفرق الأساسي بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي على اعتبار أن هذا الأخير يمنح المرتبة الأسمى للمصالح حيث أن في تبادل المصالح منافع، وهو مبدأ البرغماتي الذي يعنى بكل ما هو عملي أو نفعي وصالح لغرض معين وهذه البرغماتية تنطبق في جميع مناحي الحياة حتى نفسية والانسان الذي يجعل من الطبيعة البشرية طبيعة مادية محضة، بهدف توضيح الأفكار، في حين يمنح الاسلام المكانة العليا لمصالح الناس وهذا ما يتضح جليا في علم المقاصد حين يراعي حفظ النفس ومال والعقل والعرض و الدين، وهي أمور جوهرية في اسلام سابقة عن العلمانية كما أن الاسلام هو دين الحريات ودين الانفتاح وهذا ما توضحه اطلالة سريعة على سيرة النبي صلى الله عليه وسلم.

ب-"المجتمع العلماني يسانده التغيير ويدعو إلى التجديد ويدعمه (...). إن ايمان الاسلام بقانون التطور وفي كل الميادين، ليس له حدود ودعوته للتجديد قد تعددت شؤون الدنيا إلى شؤون الدين"². وعليه يشير محمد عمارة إلى أن الأفق الذي يفتحه الاسلام أوسع بكثير من مجرد الاهتمام بالإنسان وحرية الذي يطرحه العلمانيون وهنا يستحضر خلافة عمر بن الخطاب ويدعونا للوقوف على أثارها وحيثياتها فقد استطاع عمر بن خطاب تحقيق سيادة ودولة لا تفصل بين الدين والسياسة حيث نجده قد تعامل وفقا بما تقتضيه مصالح المسلمين.

ج-"يتميز المجتمع العلماني بفقدانه الاهتمام بما هو خارق للطبيعة (...). إن انحياز الاسلام للعقل والعقلانية واضح(...). بل إن خارق الطبيعة وبالأحرى خارق العادة المعجزة- الآية التي تحدى بها نبي الاسلام قومه"³ ومن هذا المنطلق فإن المجتمع الغربي يهدف بكل ما أوتي

¹-محمد عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، مصدر سابق، ص 170.

²-المصدر نفسه، ص 170.

³-المصدر نفسه، ص 171.

بالفكر وعلم إلى تجاوز الميتافيزيقا حيث أن مثل هذه الأفكار لا يمكن اثباتها وبالتالي فإن المصلحة العامة تقتضي الحياد عنها تماما ومع أن الاسلام عقيدة عقلانية تدعو إلى التأمل و التدبر وهذا ما نص عليه القرآن الكريم إلا أنها في نفس وقت لا تنفي مثل هذه الأفكار الغيبية، والروحية حيث أن أول ما اوتي به كإعجاز الغيبي هو القرآن الكريم وهو ما عاش الرسول صلى الله عليه وسلم يعمل طوال حياته لدفاع عنه ونشره وتوضيحه لمسلمين وغير المسلمين.

د- "المجتمع العلماني يتميز بعدم اهتمامه بالقيم المرتبطة التقليدية وبالاتجاه المحافظ (...). هنا يميز الاسلام-ولابد من ذلك-بين القيم المعوقة للتطور والتقدم وبين القيم التي تلعب دورا ايجابيا وتقدميا في حياة الأمة والمجتمع رغم أنها موروثة-فيرفض الأولى لضررها -لا لأنها موروثة وتقليدية ويتبنى الثانية لنفعها لا لأنها موروثة وتقليدية، فالمعيار هو المصلحة ومصلحة مجموع الأمة"¹.

فمن وجهة نظر الأوروبيون بتمسك بالعقائد السالفة الموروثة يمنعنا من الانفتاح على ما هو جديد ومفيد لشؤون الأوروبية. أما من منظور محمد عمارة فإن الاسلام لا يكتفي بتجاوز المعطى الموروث بل هو يميز بين صحيحه وفاسده من الأمور وبناءا على نتائج المحصل عليها فانه بوسع الفكر الاسلامي رعاية مصالح الأمة وتحقيق التقدم بكافة مجالات الحياة الاجتماعية.

ومن خلال هذا الطرح يستنتج محمد عمارة "أن لا مكان للعلمانية مع الاسلام ولا حاجة بالمسلمين إليها إن كانوا حقا مسلمين يسترشدون بالإسلام"² ويؤكد على هذه المسألة في أكثر من موضع حيث يقول: "العلمانية ليست سبيلنا إلى التقدم (...). بل ولا حتى لمواجهة قوى

¹-محمد عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، مصدر سابق، ص 171.

²-المصدر نفسه، ص 172.

التخلف (...). وإنما السبيل هو الوعي والفقه الحقيقية، موقف الاسلام الدين ذلك الموقف الذي ينكر العلمانية¹.

ويذهب في مؤلفه "الشريعة الاسلامية والعلمانية الغربية" إلى التأكيد على ضرورة تجاوز العلمانية معتبرا أن الاسلام هو سبيل النهضة في العالم الاسلامي فلا بد عليه أن يكون اسلاميا حيث يرى أن بالإسلام نهضت الأمة نهضتها الأولى، وهو بمثابة الحل للخروج من المأزق الحضاري والتخلق والتغريب الذي جاءها من وراء الحدود والذي بالعلمانية طي صفحة الاسلام².

وعليه يمكن أن يلقب محمد عمارة بأنه محارب للعلمانية وهذا ما نلتزمه من خلال ملاحظته ما جاء ضمن مؤلفاته خصوصا في كتابه سقوط الغلو العلماني الذي كان بمثابة ردا على الفكر عشاوي الذي يرى فيه عمارة فكرا خاطئا يشوه الحقائق الاسلامية اذ يعتقد "أن تشويه الرجل لصورة الاسلام وطعنه في القرآن وافتراءاته على رسول الله صلى الله عليه وسلم وقدحه في الصحابة رضوان الله عليهم والصورة البائسة التي قدمها للخلافة الاسلامية"³.

وإذا كانت هذه النظرة موجهة إلى عشاوي باعتباره علمانيا فهذا يوضح بجلاء موقف محمد عمارة من المغالاة في العلمانية. ويعمل في كل مرة على تجديد وفائه حيث يقول "ان الإسلام الدين لم يعتزل أمور الدولة والمجتمع قد جعل الشورى فلسفة للنظام السياسي"⁴.

اما فيما يتعلق بالتراث فيتفق مع غيره ممن يقولون باستحضاره من جديد "باعتباره مرجعا من مراجع التي حددت للامة العربية خصوصيتها بين الأمم في خلود قوميتها، وفي إنسانية هذه القومية"⁵، ان التراث يتعدى كل الحدود التي توحى بالفهم المؤكد فهو يحمل معاني لم تنفد بعد لانه السبيل الى الحضارة هذا ما اشار اليه محمد عمارة بالعودة اليه "لكن هذه العودة الى استلهام التراث الحضاري، والنزوع الى الاحتفاء بالإسلام الحضاري وهو رسالة امتنا الخالدة

¹ -محمد عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، مصدر سابق، ص 175.

² انظر، محمد عمارة، الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية، مصدر سابق، ص 30.

³ محمد عمارة، سقوط الغلو العلماني، دار الشروق، القاهرة، ط 1، 1995، ص 138.

⁴ محمد عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، مصدر سابق، ص 184.

⁵ محمد عمارة، التيار القومي الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، ط 1، 1997، ص 68.

،على اختلاف شرائع أبنائها الدينية يتخذ اليوم صورا واشكالا لا تتعدد بتعدد المدارس والتيارات"¹ يتلخص موقف محمد عمارة في مسألة العلمانية بنفيه للفصل بين الشريعة والدولة فهو يعتبر ان المسلمين ليسوا في حاجة الى علمانية مادام الإسلام كفيلا بتدبير شئونهم وتحقيق مصالحهم الدينية والدنيوية لان "الإسلام دين ودولة وشريعة ومجتمع ودنيا واخرة وفرد واسرة وجماعة وامة"² وعليه فالتفكير في العلمانية لا يخدم المجتمع الإنساني العربي المسلم بل يوجد ما يبرره فقط عندنا ما يتعلق الامر بالكهنوت ولذلك فعلينا بالإسلام نكتفي به شرفا مادام يحق الحق ويبطل الباطل ونحن نغتنى به عن كل السبل الأخرى التي تزعم التقدم والازدهار.

- يوسف القرضاوي:

يرى يوسف القرضاوي* بأن الترجمة الصحيحة للعلمانية هي "اللا دينية أو الدنيوية لا بمعنى ما يقابل الأخروية فحسب بل بمعنى أخص، وهو ما لا صلة له بالدين أو ما كانت علاقته بالدين علاقة تضاد"³ إذ يلاحظ أن هذه الكلمة ترجمت بهذا اللفظ لأن الذين تولوا الترجمة لم يفهموا من كلمتي العلم والدين إلا ما يفهمه الغرب المسيحي منها فالدين والعلم في مفهوم الإنسان الغربي متناقضان، فما يكون دينيا لا يكون علميا والعكس صحيح، والعلمانية والعقلانية تكون مضادة للدين، والعقل والدين يقعان في مقابل الدين.

والقرضاوي استوحى هذا المفهوم من التعريف الوارد في دائرة المعارف البريطانية الواردة فيها مادة "Scularism" باعتبارها حركة اجتماعية تهدف إلى صرف الناس وتوجيههم إلى الاهتمام بالدنيا وحدها، وذلك أنه كان لدى معظم الناس في العصور الوسطى رغبة شديدة في العزوف في الدنيا والتأمل في الله واليوم الآخر، وفي مقاومة هذه الرغبة طفقت scularism

¹ محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي دار الشروق، بيروت، د ط، 1991، ص ص 5-6

² محمد عمارة، الإسلام والأقليات الماضي والحاضر والمستقبل، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2003، ص 14.

*يوسف القرضاوي: (1926)، عالم مصري مسلم، ورئيس الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين من أهم كتبه: التطرف العلماني، فقه الجهاد.

³يوسف القرضاوي، التطرف العلماني في مواجهة الإسلام (نموذج تركيا و تونس)، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2001، ص 11.

تعرض نفسها من خلال تنمية النزعة الإنسانية، حيث بدأ الناس في عصر النهضة يظهرون تعلقهم الشديد بالإنجازات الثقافية والبشرية وإمكانية تحقيق مطامحهم في الدنيا.¹

والعلمانية هي عزل الدين عن الدولة، وعن حياة المجتمع، والقرضاوي يؤكد أن هذا المعنى غير ممكن في البلاد العربية الإسلامية، وإنما ممكن في الغرب فإن الغرب المسيحي يقبل الفصل بين الدين والدولة.

ويرى القرضاوي بأن العلمانية في الغرب قد حلت مشكلة، لأن الكنيسة كانت تتحكم في رقاب الناس ووقفت مع الجهل ضد العلم، ومع الظلام ضد النور... إلخ، بينما تقسيم شؤون الحياة إلى ما هو ديني وديني، لم يعرف هذا التقسيم في الإسلام ومن هذا المنطلق تتناقض العلمانية مع الشريعة الإسلامية، لأن مهمة الشريعة الإسلامية هي "أن تخرج الإنسان من إتباع الهوى البشري إلى إتباع الهدى الإلهي"²، ولقوله تعالى "ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون".³

يعترف يوسف القرضاوي بأن المسيحية دين ليس فيها تشريع أي دين بدون شريعة معينة مثل الزواج، الطلاق والمعاملات في الحكم، بينما نحن المسلمون لنا شريعة تحكمنا، إذ ليس نحن من يقول بأن الإنسان مادة وروح وإنما الإنسان وحدة متكاملة ولذلك الإسلام لا يقبل هذه القسمة وهذا الانفصال، أما بالنسبة للمسيحية فتقبل هذا، فالموقف المسلم في هذه القضية مختلف تماما عن الموقف المسيحي.

وفي نفس السياق يرى جورج طرابيشي أن برهان غليون في كتابه "المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات" كان الأسبق إلى هذه الفكرة إذ يقول "أن العلمانية إشكالية مصطنعة ومنقولة عن الغرب".⁴

¹-أنظر، يوسف القرضاوي، الإسلام والعلمانية وجهها لوجه، مكتبة وهبة، القاهرة، ط7، 1997، ص34.
²-يوسف القرضاوي، التطرف العلماني في مواجهة الإسلام (نموذج تركيا وتونس)، مصدر سابق، ص 16.
³-سورة الجاثية، الآية 18.
⁴-جورج طرابيشي، هرطقات عن العلمانية كإشكالية إسلامية -إسلامية، مرجع سابق ص 9.

ويذهب محمد عابد الجابري بعده ويعلن أن العلمانية إشكالية عديمة اللزوم ومستغنى عن خدماتها لأن العلمانية تعني فصل الكنيسة عن الدولة والإسلام ليس فيه كنيسة لفصله عن الدولة، والعلمانية في نظر مجموعة من الباحثين بالنسبة لموقفها من الدين هي نوعان: **علمانية محايدة وعلمانية غير محايدة.**

أما بالنسبة للقرضاوي العلمانية لا يجب أن تكون محايدة مع الدين لأن عزل الدين عن الحياة لا يعتبر موقفاً محايداً وإنما موقف ضد الدين يقوم على إنكار الدين عن الحياة العامة، ومثل هذا الموقف يغزو جميع مجالات الحياة بعيداً عن الدين.

فالعلمانية بدأت في الغرب بطروف معينة، وحسب القرضاوي أن المروج الأول لبروز النزعة العلمانية في الغرب هو "مسوخ يفرضه منطق التاريخ، وهناك مسوخ آخر يفرضه منطق الفلسفة السائدة في الغرب"¹، ونقصد بمنطق الفلسفة الفكر الفلسفي الغربي الموروث من اليونان وخاصة أرسطو، الفيلسوف اليوناني أكثر تأثيراً بالمدارس العقلية في العصور الوسطى وحتى بلاد المسلمين وفلسفة أرسطو من الفلاسفة الذين يدعون بالألوهية وكمالاتها حيث يرى "أن الله (...) أو المحرك الأول، لا يدير في هذا العالم (...) أمراً، ولا يعلم فيها شيئاً، لا ما يلج في الأرض ولا ما يخرج منها ولا ما ينزل من السماء ولا ما يعرج فيها، ولا يعلم شيئاً إلا ذاته الكاملة"²، وهنا يقول بأن الله لا يدبر في هذا العالم شيء ويعلم إلا ذاته، ولا يعلم ما يجري في هذا الكون، وهذا الإله عند المسلمون غير موجود، وهنا نجد "ويل ديورانت" مؤرخ الفلسفة والحضارة في كتابه "مناهج الفلسفة" يقول "يا إله أرسطو من إله مسكين إنه أشبه بملك الإنجليز، يملك ولا يحكم"³.

¹ - يوسف القرضاوي، التطرف العلماني في مواجهة الإسلام (نموذج تركيا وتونس)، مصدر سابق، ص 18.

² - المصدر نفسه، ص 19.

³ - يوسف القرضاوي التطرف العلماني في مواجهة الإسلام (نموذج تركيا و تونس)، مصدر، سابق، ص ص 20-21 .

وما نريد قوله هنا إن التناقض بين الدين والعقلانية في الحضارة العربية قديم قدم الحضارة الغربية ذاتها، وهذا ما تأثر به العقل الغربي الذي يرى أن الله خلق هذا العالم وتركه يدبر نفسه بنفسه.

أما بالنسبة للمسوّغ ثالث لظهور العلمانية في الغرب هو مسوّغ يفرضه "منطق الدين"¹، فالعلمانية هي الكفر والإلحاد، والإسلام لم يفصل بين السلطة الدينية والسلطة السياسية كما جرى في المسيحية وهذا ما يؤكد عليه القرضاوي إذ "أن النصرانية قد تقبل قسمة الحياة والإنسان شطرين: شطر للدين وشرط للدولة أو بتعبير الإنجيل شطر لله وشرط لقيصر، فتعطي ما لقيصر لقيصر، وما لله لله، أما الإسلام فيرى وحدة لا تتجزأ (...)"، ويرى أن الله هو رب الحياة كلها ورب الإنسان كله، فلا يقبل قيصر شريكا لله".²

وبالتالي فالشؤون السياسية والحكم والاقتصاد والإدارة وغيرها من شؤون الحياة فهي من شأن قيصر، أما الشؤون الخاصة بالدين هي من شأن الله، وهذا غير مقبول في العقيدة الإسلامية فالقيصر وما لقيصر كله لله سبحانه وتعالى فالله هو مدبر هذا الكون له ما في السماوات وما في الأرض.

فالدكتور يوسف القرضاوي لم يجب في إحدى حلقات برنامج الشريعة والحياة الذي يبث في قناة الجزيرة، وهي أكبر قناة إعلامية في العالم العربي، "عن رأيه في العلمانيين من المسلمين المعاصرين بأن أبدي استغرابه من كون حدة الردّة لم يطبق عليهم حتى الآن".³

إن الإسلام سير حياته كلها بأحكامه ووصاياه، فالطبيعة الإسلام هو أن يكون قائدا لا مقوداً إذن فهو يعلو ولا يعلى عليه، لقوله تعالى "كلمة الله هي العليا"، فالعلمانية تريد من الإسلام أن يكون تابعا لها، في جميع نواحي الحياة، يأتمر بأمرها وينتهي بنهيها فتعززه وترضى عنه إذ بقي محصورا في المواليد والمآتم في دنيا الدراويش في عالم الخرافة والأساطير، أي

¹ - يوسف القرضاوي التطرف العلماني في مواجهة الإسلام (نموذج تركيا وتونس)، مصدر، سابق، ص 21.

² - يوسف القرضاوي، الإسلام والعلمانية وجهها لوجه، مصدر سابق، ص 93.

³ - جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، مرجع سابق، ص 19.

حصره في دائرة مغلقة، أما إذا تحرك نحو التقدم والتطور وتوجيه الشباب وقيادة الجماهير وضبط مسيرة المجتمع بالحق، وحث الناس إلى فعل الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومقاومة الفساد والانحراف، فهذا ما لا ترضى عنه العلمانية في كل حال من الأحوال، ومن وجهة نظر يوسف القرضاوي بأن كل ما تريده العلمانية من الإسلام هو أن تبقى في ركن أو زاوية له في بعض جوانب الحياة، ولا يجب أن يتعداها:

- "فعلى الإسلام أن يقنع بالحديث الديني في الإذاعة أو في التلفاز

- وأن يقنع بالصفحة الدينية في الصحيفة يوم الجمعة

- وأن يقنع بقانون الأحوال الشخصية وقوانين الدولة

- ويقتنع بالمسجد في مؤسسات المجتمع".¹

وبالتالي فالإسلام عليه أن يقتنع بذلك ولا يطمح في الكثير وهذا ما ترضى عنه العلمانية، لكن الإسلام بطبيعته يرفض أن تحدد له زاوية خاصة في الحياة وهذا ما أدى إلى اصطدام الإسلام بالعلمانية.

بالنسبة للحكم العلماني والعصبية الدينية إذ يقول القرضاوي "فقد يوجد الحكم العلماني وتوجد معه التفرقة الطائفية والعصبية الدينية"²، وهنا يقدم لنا أمثلة عن بلدان ذات الحكم العلماني مثل لبنان "بلد علماني الحكم، ولا تزال الطائفية فيه على أشدها ولا يزال المسلمون والدروز يشكون من سوء تنصيبهم في مناصب الدولة ومغانم الحكم، حتى انتهى الوضع إلى الحرب الأهلية، التي جرت الخراب على الجميع".³ وهذا معناه أن العلمانية ليست حل جذري لإيقاف جميع المشاكل التي تعاني منها الأمم والأدلة القاطعة على ذلك تثبت نفسها واقعيًا بعيدًا عن العصبية والتحيز.

¹ - يوسف القرضاوي، الإسلام والعلمانية وجهها لوجه، مصدر سابق، ص 94.

² - يوسف القرضاوي، الأقليات الدينية والحل الإسلامي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1996، ص 24.

³ - المصدر نفسه، ص 24.

وإذا كان المسيحي قادراً على قبول مبدأ العلمانية لتنظيم حياته فإن "المسلم ما دام مسلماً لا يقبله لأنه مقيد بشريعة مفصلة تحدد له منهج حياته من آداب المائدة إلى بناء الدولة وشؤون الخلافة أو الإمامة العظمى".¹

ويقدم القرضاوي تعريفه للعلمانية والذي يلاحظ عليه النفي والنكران في قوله "عزل الله تعالى عن حكم خلقه فليس له عليهم سلطان، كأنها هم آلهة أنفسهم فهم يفعلون ما يشاؤون ويحكمون ما يريدون ولا يسألون عما يفعلون".²

ويتضح من خلال ما سبق اتفاق وجهات النظر حول العلمانية بين كل من محمد عمارة والقرضاوي حيث يعتبر كل منهما أنها تعبير عن حرية الإنسان المطلقة التي تبتعد شيئاً فشيئاً عن الشرع، وعليه فإن العمل بها غير مقبول بل إن القرضاوي يذهب إلى أبعد من ذلك حين يتساءل كيف للعلمانيين أن يبقوا على قيد الحياة، بمعنى أنه يدعو إلى تطبيق حد الشرع على أولئك الذين يعتبرهم قد خرجوا عن دين الله إلى دين البشر.

¹ - يوسف القرضاوي، الأقليات الدينية والحل الإسلامي، مصدر، سابق، ص 20.
² - يوسف القرضاوي، التطرف العلماني في مواجهة الإسلام، مصدر سابق، ص 15 - 16.

المبحث الثالث: رؤية نقدية توفيقية

- طه عبد الرحمن:

يرى طه عبد الرحمن* بوجود عدة مفاهيم متداولة بين البشر تعودوا على استخدامها وبانت أمرا بديهيًا واعتقد الناس أنهم قد أدركوا معناها الحقيقي ونقصد من بين هذه المفاهيم الدين والسياسة "ويبدو أن الكلمتين "الدين والسياسة" من جنس هذه الألفاظ المتداولة التي تزدحم فيها المعاني وتمتدع على تمام الضبط، فيضطر المرء بحكم الحاجة إلى استخدامها إلى أن يقرر أحد معانيها تحكما"¹، وبهذا المعنى يضطر البشر على الاختيار بين هذين الممكنين فتظهر عملية التفرقة بين السياسي والديني.

وقد أدى الخوض في هذه المسألة إلى إبراز الخلط الموجود بينهما تجعل من المستحيل التعامل معها وتحيلنا إلى متاهات كبرى، وقد تولّد عن ذلك الشك الذي يحاول كشف الحقيقة سعيا إلى الوصول إلى نتيجة خالية من التناقض.²

ويستند طه عبد الرحمن في مشروعه الفكري الديني الذي تحدث عنه في مؤلفه "روح الدين" على مسلمات من بينها أن الإنسان يعرف على أنه حيوان اجتماعي بطبعه وهذا ما يجعله يقوم بعدة وظائف من بينها الوظيفة السياسية وهذا ما يجعله سياسي ويمكن له أن يؤدي وظيفة دينية فيتحوّل إلى الحيوان الديني، وهذه النظرة تتعلق أساسا بعالم الوجود الواحد بمعنى أن الإنسان يعبر عن نفسه من خلال أفق واحد فقط وهذا ما يعبر بأن "الإنسان كائنا أفقيا غير عمودي".³

* طه عبد الرحمن: (1944) فيلسوف مغربي معاصر، درس الفلسفة في المغرب وفرنسا، تخصص في الفلسفة اللغة والمنطق، من أهم كتبه: اللسان والميزان، تجديد المنهج في تقويم التراث، عد إلى السيد ولد إياه اعلام الفكر العربي مدخلا لخارطة الفكر العربي الراهنة، مرجع سابق، ص 71.

¹ - طه عبد الرحمن، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الانتمائية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2012، ص 27.

² - أنظر المصدر نفسه، ص 28.

³ - المصدر نفسه، ص 30.

وهذا يعني أن الإنسان يقتصر على العالم المحسوس فقط ولا يمكن له أن يتعداه بأي حال من الأحوال وهذا ما يعرف عن طه عبد الرحمن "قصور الوجود الإنساني"¹، فقد اعتبر هؤلاء أن الإنسان لا يتجاوز عالم واحد لأنه مرتبط بالجسمية بصفة كلية، بمعنى أن الإنسان يرتبط بأجسام العالم الخارجي فالمنهج التجريبي لا يتحقق إلا في ظل التعامل مع أجسام الطبيعة والإنسان من هنا لا يستطيع أن يتعامل إلا من خلال الطبيعة المليئة بأجسام.

بينما يرى طه عبد الرحمن أن هذه المسألة خاطئة حيث يؤكد أنه يمكن للإنسان بوجود الآخر وهذا يسميه "بالإنسان المتعدي"، وهو الإنسان الذي يسع وجوده لأكثر من عالم واحد²، لأنه لا يمكن للجسم أن يكون واحداً في زمان أو مكان فاجسم الإنسان يختلف عن جسم الحيوان والجماد، كما أن الإنسان له أبعاد زمنية كالماضي والحاضر والمستقبل ويتم ذلك من خلال العقل الذي هو غائب في العناصر الطبيعية السالفة الذكر، إذ يقول "الإنسان يفضل عقله وذاكرته ومخيلته ولا شعوره ورؤاه، يملك القدرة على الانفكاك عن العالم المرئي"³، أي حدوث هذا الانفكاك يقتضي وجود آخر هو وجود عالم غيبي لا يمكن برهانه إلا من خلال تصديق جازم وهو الإيمان، وهذا ما جعل طه عبد الرحمن يعود إلى القول بمسألة الروح في مقابل الجسم وعليه تكون الروح ضرورة للفهم من خلال فهم العالم الآخر الميتافيزيقي.

ويميز طه عبد الرحمن بين "الإنوجاد" و"التواجد"، فالإنوجاد هو علاقة الروح بالجسد في العالم المرئي والتواجد هو الانفصال بينهما.

ومن خلال التفرقة يمكن الولوج إلى الفكرة التي يطرحها طه عبد الرحمن حول العلاقة بين الديني والسياسي الذين يشتركان في هذا العالم المرئي الواحد "الفاعل السياسي (...)" منطلق ارتحاله هو العالم المرئي ومستقره هو العالم الغيبي⁴، فالرجل السياسي ما إن يستولي على حكم ويلتزم بتدبير أحوال الرغبة حتى يعتبر نفسه مقدس، ويحاول المحافظة على سلطته

¹- طه عبد الرحمن، من ضيق العلمانية إلى سعة الانتمانية، مصدر سابق، ص 30.

²- المصدر نفسه، ص 31.

³- المصدر نفسه، ص 35.

⁴- المصدر نفسه، ص 46.

بكل السبل فيتحول من مجرد إنسان إلى شبه بالإله بتحول هذا العالم المرئي إلى العالم الغيبي وهو ما يسميه طه عبد الرحمن بالتغيب أو إخراج العالم المرئي في ثوب العالم الغيبي.

أما "الفاعل الديني فالظاهر أن منطلق ارتحاله هو العالم الغيبي ومستقره هو العالم المرئي"¹، وهذا معناه أن الفاعل الديني يرتبط بالعالم الغيبي فروحه المؤمنة بوجود الله وأنعامه تستدعي بالضرورة حمده عليها، وهذا الإيمان الخالص هو ما ينعكس على سلوك الأفراد بمعنى آخر ممارستهم ومن هنا يخرج الفاعل الديني من محيطه الغيبي إلى محيطه المرئي.

حيث يرتقي الإنسان بفضل عباداته لله وهذا الارتقاء يدفعه إلى تحمل مزيد من المسؤولية والحفاظ على الأمانة واتخاذ أسباب الحياة وشروطها والتي تتعلق أساسا بالعالم المرئي.

وهذا ما يصطلح عليه طه عبد الرحمن **بالتشهير**، فهو إنزال العالم الغيبي إلى العالم المرئي. وهنا يخلص طه عبد الرحمن إلى نتيجة مفادها أن **الديني والسياسي** ليسا مستقلين كما ترسّخا في أذهاننا إنما هما في رأيه طريقان متقابلان تؤدي إلى تحقيق أغراض مختلفة من مجالات الحياة بالأخذ بعين الاعتبار **التشهير والتغيب** بمعنى العالم الغيبي والمرئي وهو ما يصطلح على تسميتهما بـ "**منهجي التدبير المتعدي**"² وعلى الإنسان أن يختار أحد الطريقين.

يؤكد طه عبد الرحمن أن الاعتبارات القائلة بانفصال الديني عن السياسي واتخاذ كل واحد منهما جانب يتكفل بشؤونه اعتبار خاطئ، بل الصحيح هو أن كليهما يمثل طريقا **للتعبد والتسيد** على حد سواء.

¹ طه عبد الرحمن، من ضيق العلمانية إلى سعة الانتمانية، مصدر سابق، ص 47.
² المصدر، نفسه، ص 180.

لقد قام طه عبد الرحمن بوضع الافتراضات والأسس في العلاقة القائمة بين الدين والسياسة والتي كان يهدف من خلالها أن تعبر عن نظرية بالوجود الإنساني وانطلاقاً من مسلمة الوجود الإنساني المتعدي، خلص إلى نتائج ثلاثة أساسية:

- تسمى الأولى "مبدأ اختيار الاتجاه الوجودي"¹، (التشديد والتغيب).

أما النتيجة الثانية "مبدأ ازدواج البنية الإنسانية"²، وهذا معناه أن التدين متعلق أساساً بالنظرة الإنسانية، حيث تلعب الروح دور التشديد أما بالنسبة للتيسيس فتلعب النسبية دور في التغيب.

وأخيراً النتيجة الثالثة ويسمىها "مبدأ اختيار المنهج التدبيري"³، وهنا يفصل الإنسان الحكم فيختار بين أحدهما فإما أن يسلك طريق الدين وإما أن يسلك طريق التدبير.

وعليه يمكن القول بأن هذه النتائج الثلاث تفتح أمام صاحبها الرؤية الازدواجية بين موقفين متعارضين **موقف العلمانيين** الذي يدافعون عن الفصل بين الدين والسياسة، وموقف رجال الدين كما ساهم طه الديانين الذين يحاولون ربط السياسي بالديني.

فيتحدث طه عبد الرحمن في البداية عن موقف العلمانيين حيث يشير إلى أنهم يعتقدون في تطوراتهم على بصر أي **العالم المرئي** بينما يعتمد الديني على البصيرة أي على معطيات **العالم الغيبي** فتفهم الروح مسائل شتى بينما يفهم **العلماني قضايا جزئية**، وعليه يمكن تحديد موقف طه عبد الرحمن إزاء العلمانية على أنها تضيق الخناق على الوجود الإنساني وهنا يقول "أن سعي العلمانية ليس في تفسيح الوجود الإنساني وإنما بعكس ذلك في تضيقه"⁴.

ومن خلال هذه الرؤية العلمانية يشرع في بحث عن حريته وبرهانه على وجوده إلا أنه لا يستطيع البرهان عليها لأنه غير قادر على إنشاء قوانين بنفسه وهنا يتضح **التضيق** الذي عبر

¹- طه عبد الرحمن، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، مصدر سابق، ص 181.

²- المصدر نفسه، ص 181.

³- المصدر نفسه، ص 181.

⁴- المصدر نفسه، ص 183.

عنه طه عبد الرحمن بقوله "لا سبيل إلى أن يضع المواطنون قوانينهم بأنفسهم، مدبرين لأموهم العامة إلا بتقرير الفصل بين العمل الديني والعمل السياسي".¹

ويذهب طه عبد الرحمن إلى القول بأن العلمانية زودت الإنسان بأفكار وهمية من بينها أن إرادة الله تتعارض مع إرادة البشر وأن إرادة الله تسلب الحرية منه كما أن الدين ليس بوسعه التدخل في الشأن العام وأن السياسة لا يمكنها التدخل في الشأن الخاص، وعليه فإنه لا يوجد تدبير في الدين ولا يوجد تعبد في السياسة.

ومن هنا يتضح أن مسألة التطبيق التي تكمن في إجبار الإنسان على اختيار أحد المجالين دون أي وسيلة للتوسط بينهما فيصبح الإنسان هو ذلك الكائن المتجزئ بين عالمين الديني والدنيوي.

يؤكد طه عبد الرحمن على نقد العلمانية حيث أنها تهدف إلى تدبير شؤون الإنسان فيصبح سيد ذاته يتحكم في قراراته وبالتالي يتخلص من السيادة الألوهية في حين تبقى تركية النفس في نظر طه عبد الرحمن هي أساس الذي يتعبد به الإنسان للحق بدل الذات وهنا يستحضر طه عبد الرحمن موفق ابن خلدون إذ يقول "السياسة عند ابن خلدون تفيد الملك في حين تفيد عندنا السيادة لأن منطلقها هو التصور الحديث للدولة الذي يحددها بالسيادة المطلقة منتحلا السياسة الإلهية، في حين كان منطلق ابن خلدون هو التصور الإسلامي للدولة التي لا ينافي الألوهية في سيادتها المطلقة".²

ثم يتعرض طه عبد الرحمن إلى موقف المعارض للعلمانية وهو موقف الأصولية أو كما سماها بالديانيين ويوضح التصور العام الذي يشترك فيه هؤلاء فيقول "إن تسليم المواطنين

¹ - طه عبد الرحمن ، روح الدين من ضيق العلمانية الى سعة الانتمائية، مصدر سابق، ص 183.
² - المصدر نفسه، ص 322.

حكاما ومحكومين بوجود القانون الإلهي يجعلهم يجمعون بين العمل السياسي بالعمل الديني في تدبير شؤونهم".¹

ثم يستنتج طه عبد الرحمن ثلاثة تصورات محورية تجمع بينهما:

- "أن العمل الديني جزء من العمل السياسي

- أن العمل السياسي جزء من العمل الديني

- أن العمل الديني هو عين العمل السياسي".²

ثم يوضح العلاقة السارية بين الدين والسياسة تتجسد على شقين "علاقة التدخل وهي (...) دخول الدين في السياسة ودخول السياسة في الدين، والثانية علاقة التماثل إذ الدين والسياسة يتطابقان".³

والرؤية التي تفيد دمج الدين في السياسة هي رؤية علمانية في أصل ويلجأ الديانيين ويأخذ على عاتقهم الأخذ بالمفاهيم التنظيمية والآليات التدبيرية للحيد عن التطرف. أما بالنسبة إلى اندماج السياسة في الدين فهي طريقة لجأ إليها الحكام، أدى إلى تدبير الدين عملاً على خدمة مصالحهم وتحقيق للتسيد، فيتخذ صورتين الأولى هي "مبدأ الحاكمية لله" الذي يقوم على الأمر الإلهي "وشهود الأمر الإلهي"، أما الصورة الثانية فهي "مبدأ ولاية الفقيهية".⁴

ويشترط طه عبد الرحمن إلى أن هذه الصورة الثانية رغم التزامها واهتمامها بالقوانين الوضعية إلا أنها أهملت الجوانب الأخلاقية.

ويخلص طه عبد الرحمن إلى أن حل الإشكال الخفي بين "الدين والدولة أو السياسة" أي العلمانية، ليس في وجود ضيق يفصل بين الدين والسياسة ولا في وجود دولة ضيقاً يصل

¹ طه عبد الرحمن، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، مصدر نفسه، ص 325.

² المصدر نفسه، ص 325.

³ المصدر نفسه، ص 326.

⁴ -fair forum.org/wp-content/uploads/2014/religion-and-politics2 p

بينهما وإنما في تجاوزهما معا إلى قضاء وجودي غاية في السعة يتداخل فيه المرئي والغيبى "تداخل اللحمه والشذى" بتعبيره، فهناك **لا فصل ولا وصل** وإنما وحدة أولى تتلاشى فيها الحدود بين **التعبد والتدبير** ويقصد بالتدبير هنا العمل السياسى بشكل عام، وواضح أن هذه الوحدة الروحية تجلت في ثمرة اللقاء الغيبى الذى عرض فيه الخالق أمانته الثقيلة، فبادر الإنسان إلى حملها متعهدا بالوفاء بحقوقها إن قضى الخالق في هذا اللقاء العظيم أن يكون **التدبير أمانة**، فصار بذلك عبادة هي الأخرى أمانة، فصارت بذلك تدبيرا لولا انه ما لبث الإنسان أن نسي عهده للخالق، سبحانه، ونسي حقيقة "الأمانة" ففصل ما كان موصولا ووصل ما لم يكن مفصولا.¹

"فالدعوة الائتمانية التي نقول بها والتي بنيانها على نقدها **الدعوى العلمانية والدعوى الديانية**"² وهو البديل الذي طرحه طه عبد الرحمن **فالائتمانية** تقول بوجود وحدة أصلية بين **التعبد والتدبير** سابقة على الفصل العلماني والوصل الديني وتتمثل هذه الوحدة في "الأمانة" التي تحملها الإنسان بمحض إرادته، واعتبر الفيلسوف المجدد أن الائتمان يقوم على ركنين أساسيين يجعلن الوجود الإنساني يتحرر ويتسع إلى أقصاه، أحدهما الإيداع الرعائي ويوجد حفظ حقوق المودع الإلهي، والثاني الاتصال الروحي ويوجب حفظ الصلة بالمودع الإلهي.³

- فكرة العلمانية عند عبد الوهاب الميسري:

يعد مصطلح **العلمانية** من أكثر المصطلحات إثارة للجدل في الساحة العربية الإسلامية ولقد ظهر في الفكر العربي المعاصر علماء وباحثون **علمانيون** "كعبد الوهاب الميسري" * الذي يعد من أبرز المفكرين الذي تناولوا المصطلح تحليلا ونقدا على الساحة الثقافية العربية

¹ - <http://PSm-hes-press.com/orbite/47413.html>.

² - طه عبد الرحمن، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، مصدر سابق، ص 495.

³ - <https://m-hes-press.com/orbite/47413.html>.

* عبد الوهاب الميسري: (1938-2008)، مذكر وناقد أدبي وباحث اجتماعي مصري، يتمحور إنتاجه حول مجموعتين من الأعمال والدراسات العديدة حول الصهيونية والدراسات حول العلمانية التي شكلت محور رؤيته للحدثة الغربية في أبعادها الفكرية، ومن أهم مؤلفاته: إشكالية التحيز الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (8 مج)، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة (2 مج)، عد إلى السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، مرجع سابق، ص 113.

الإسلامية، ونلتبس ذلك من خلال عدد من الدراسات من أشهرها كتاب العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ويحتوي على جزأين نظري وتطبيقي صدر عام 2002.

إن مفهوم العلمانية هو مفهوم غامض، وهذا ما يؤكد عليه العديد من المفكرين العرب في محاولتهم لضبط مفهوم العلمانية لكونه مصطلح متشعب يعصر فهمه والوقوف على دقة فيه، وخصوصاً عند ظهوره في الساحة العربية، وفي هذا المجال نجد محمد عابد الجابري يقول "يمكن القول إجمالاً أنه ما من شعار من شعارات الفكر العربي - كان وما زال - مدعاة للبس وسوء التفاهم كشعار العلمانية".¹

والأمر نفسه بالنسبة للدكتور عزيز العظمة في كتابه العلمانية من منظور مختلف يرى أن المصطلح غامض تاريخه وكيفية دخوله إلى المجال التداولي العربي وطريقة اشتقاقه، وهذا ما يشير إليه كذلك محمد أركون كونه يرى أن المصطلح غامض في تاريخه وأصوله الاشتقاقية والفكرية.²

وأهم ما نريد الوقوف عليه هنا، هو المحاولة الرائدة التي قام بها عبد الوهاب الميسري من خلال صياغته لتعريف الخاص للعلمانية ولإعيد تعريفها بشكل مخالف، فأدخل عليها بعض المفاهيم كالتشديد، التشيؤ.

ويصرح بعض العلمانيين العرب أن العلمانية ظهرت في أوروبا نتيجة طغيان الكنيسة وعليه يعرفها محمد أحمد خلف الله بأنها "حركة فصل السلطة السياسية والتنفيذية عن السلطة الدينية وليست فصل الدين عن الدولة"³ مع أن الكثير من الدراسات تتجه إلى النظر القائل بأن العلمانية هي فصل الدين عن الدولة بمعنى استقلال كل من المجالين على حدا وتمايزها، حيث تبتعد السياسة بما فيها من مضامين وممارسات واقعية عن مجال الدين ومضمونه الذي يمثل البعد الميتافيزيقي.

¹ - البشير ربح وآخرون، العلمانية والسجلات الكبرى في الفكر العربي المعاصر، مصدر سابق، ص 175.

² - أنظر، المرجع نفسه، ص 176.

³ - عبد الوهاب الميسري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مج 1، مصدر سابق، ص 67.

أما وحيد عبد المجيد يدّعي أن "العلمانية في الغرب ليست أيديولوجية أو نظاماً فكرياً "الدائرة الشاملة" وإنما مجرد موقف جزئي يتعلق بالمجالات غير المرتبطة بالشؤون الدينية "غير النهائية" ويميز وحيد عبد المجيد بين اللادينية والعلمانية".¹

بمعنى أن العلمانية ليست وليدة فكرة سياسية أو اجتماعية أو فلسفية خاصة، إنما مجرد فكرة جزئية تتعلق بدائرة معرفية محدودة تشمل المجال اللاديني بهذا المعنى ستفتقر العلمانية إلى الشمولية.

ويذهب أحمد حسين أمين إلى القول بأن العلمانية في الغرب هي "المسيحية العلمانية"² ينبغي أن تركز اهتمامها على الدنيا بمعنى الاهتمام بمجال الحياة وكل ما يتعلق بشؤون الإنسان وتدبير حاجاته مثلما تهتم بالشؤون الدينية الروحية الغيبية، وهنا نلتمس الدعوة حسين أحمد أمين للتوفيق بين ما هو ديني وبين ما هو دنيوي باتخاذ الوسطية والمساواة بين الطرفين أي بين ديني وأخروي من أجل تأسيس مفهوم واضح حول العلمانية.

وفي هذه الرؤية يرى الميسري أن معظم العلمانيين العرب يحصرون العلمانية في الدعوة إلى فصل الدين عن الدولة وهذا ما نلتمسه عند فؤاد زكريا إذ يقول "إن ما تريده العلمانية إذ هو إلا إبعاد الدين عن ميدان التنظيم السياسي للمجتمع"³، وغيره من المفكرين العلمانيين العرب، وهذا يدل على أن المجال الذي يحدده هؤلاء للعلمانية هو مجال ضيق وجزئي أي أنه قاصر على استخدام السطحي لهذا المصطلح لا يستوفي كافة الجوانب المتعلقة بشؤون الإنسان.

وهنا يحاول الميسري إعادة دراسة المفهوم قصد الوقوف على ما يحمله من أبعاد تركيبية انطلاقاً من مختلف الدراسات التي أثّرت حول مصطلح العلمانية.

¹ - عبد الوهاب الميسري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مج 1، مصدر سابق، ص 68.

² - المصدر نفسه، ص 68.

³ - محمد علي البار، العلمانية جذورها وأصولها، دار القلم، دمشق ط1، 2008، ص 37.

لاحظ الميسري جملة من الإشكاليات التي تقف عائق أمام تحديدي مفهوم موضوعي وشامل ولملم بالظاهرة العلمانية، إن هذه الإشكاليات هي في جوهرها عوائق إبستمولوجية تبعدنا عن فهم العلمانية، "وليس هذا فقط فقد أدت حسب رأي الميسري إلى اختزاله وتبسيطه دون النظر إلى أبعاده المركبة".¹

ويمكن حصر هذه الإشكاليات فيما يلي:

أ-تعريف العلمانية باعتبارها فصل الدين عن الدولة، وهو ما سطح القضية تماما وقلص نطاقها.

ب-تصور العلمانية مجموعة أفكار وممارسات واضحة، وهو ما أدى إلى إهمال عمليات العلمنة الكامنة والبنوية.

ت-تصور العلمانية باعتبارها فكرة ثابتة لا متتالية آخذة في التحقق.

ث-إخفاق علم الاجتماع الغربي في تطوير نموذج مركب وشامل للعلمانية.

ج -استقر معنى مصطلح العلمانية في الغرب في الستينيات فظن الجميع أن معناه قد تحدد وبرز بعض الدراسات التي تتناول الموضوع من منظور جديد زادت المصطلح إبهاما.

ح-حدوث مراجعة للمصطلح في العالم العربي.²

وفقا للميسري أصبح موضوع العلمانية موضوعا متدهورا في العالم العربي، فبدلا أن يتجه الباحثون إلى محاولة تعريفها تعريفا مركبا وشاملا يتفق مع تجربتنا التاريخية ومع رؤيتنا لذواتنا وللاخر تحولت القضية إلى مناقشة متى نشأت العلمانية؟ وهل هي محلية أم مستوردة وهل العلمانية نسبة إلى العالم أم العلم؟ أي أن ثمة خلاف بشأن المصطلح نفسه.

¹ - البشير ربوح وآخرون، العلمانية والسجلات الكبرى في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 176.

² - أنظر عبد الوهاب الميسري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مج 1، مصدر سابق، ص 16.

كما ازدادت العلمانية تدهورا عندما انقسم الباحثون بشأنها بين مؤيد ومعارض في العالم العربي، بين من يراها كفرا إلحاد وغزوا ثقافيا، وبين من يراها تحقيقا لإنسانية الإنسان وتحكيما للضمير، وجب الخير في ذاته، ودفاعا عن حرية الفكر والإبداع والتسامح والمحبة، وأن من يقف ضدها ينبغي العودة إلى العصور الوسطى¹

ويرى المسيري أن هذه التعريفات لها قيمة نفسية بالنسبة لمستخدميها، ولكنها ليست لها أية قيمة تفسيرية، وهي ليست بتعريفات تحاول وصف الواقع وتفسيره، وإنما هي أحكام أخلاقية وتعكس لنا رؤية أصحابها، ومواقفهم النفسية والأخلاقية فالمسيري حاول أن يقدم نموذجا مركبا للعلمانية، وذلك لا باعتبار العلمانية مجموعة من الأفكار والممارسات الواضحة، ولا باعتبارها فكرة ثابتة، وإنما باعتبارها رؤية شاملة تأخذ شكل متتالية تتبدى في الزمان والمكان بدرجات مختلفة وبأشكال متنوعة.

كذلك المسيري لم ينظر إلى العلمانية من منظور تطبيق الشريعة، أو فصل الدين عن الدولة، أو أثر العلمانية في المؤسسات الدينية، فهذا المدخل لدراسة القضية قد أضر ضررا بالغاً بمحاولة التعريف. لذلك فهو يدرس علاقه العلمانية بكل الأبعاد النهائية للوجود الإنساني، أي أنه يرى العلمانية باعتبارها رؤية شاملة للإنسان والكون ككل²

فالعلمانية عند المسيري ليست فكرة ثابتة وإنما متتالية، أي ظاهرة لها تاريخ تظهر من خلال مراحل متتالية، ففي المراحل الأولى لبروز العلمانية كانت تعني فصل الدين عن الدولة أي تقتصر على بعض جوانب الحياة فقط، منها المحال السياسي والاقتصادي ويطلق المسيري على هذه المرحلة (الأولى) اسم العلمانية الجزئية، أما المراحل الأخيرة من العلمانية أطلق عليها اسم العلمانية الشاملة، وبالتالي فهي متتالية بدأت بالجزئية لتصل في نهاية المطاف إلى شمولية.

¹-أنظر، عبد الوهاب المسيري عزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، مصدر سابق، ص ص 50-51.

²-أنظر، المصدر نفسه، ص ص 51-53.

وبالنسبة للمسيري هما بمثابة دائرتين متداخلتين في بعضهما البعض فالدائرة الأولى صغيرة وهي الجزئية، بينما الدائرة الثانية كبيرة وهي الشاملة وكلية تحيط بالأولى وتشملها، وحسب المسيري لا يمكن فهم الدائرة الصغرى إلا بالعودة إلى الدائرة الكبرى.

وقد ابتكر المسيري هاتين الدائرتين كحل منهجي لضبط المصطلح إذ يقول "إن من أهم الأسباب التي أدت إلى اختلال مصطلح علمانية ما نسميه إشكالية العلمانيتين، وجوهر هذه الإشكالية أن مصطلح علمانية سواء في الخطاب التحليلي الغربي أم العربي يشير في الواقع الأمر (...) إلى أكثر من مدلول، ولحل هذه الإشكالية يمكننا تخيل متصل من المداولات في أقصى أطرافه ما نسميه العلمانية الجزئية، وفي الطرف الآخر ما نسميه العلمانية الشاملة"¹

ومن خلال هذا قدم المسيري رؤية جديدة للعلمانية تتجلى في تقسيمه لها إلى علمانيتين علمانية جزئية، وعلمانية شاملة.

فما المقصود بالعلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة؟

العلمانية الجزئية:

هي "رؤية جزئية للواقع (برغماتية، اجرائية) (...) ومن تم لا تتسم بالشمول وتذهب هذه الرؤية إلى الوجوب فصل الدين عن عالم السياسة وربما الاقتصاد. وهو يعبر عنه بعبارة فصل الدين عن الدولة"² ينظر المسيري إلى هذه الرؤية على أنها رؤية جزئية لا تتعامل مع أبعاده الكلية وهذه الرؤية الجزئية " تلزم الصمت تماما بشأن المرجعية الأخلاقية والأبعاد الكلية والنهائية للمجتمع ولسلوك الفرد في حياته الخاصة، (...) وحياته العامة، الأمر الذي يعني أنها صيغة

¹- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والشاملة، مج1، مصدر سابق، ص 219.

²- المصدر نفسه، ص 220.

تترك حيزا واسعا للقيم الانسانية والأخلاقية المطلقة، بل للقيم الدينية ما دامت لا تتدخل في عالم السياسة اي أنها صيغة لا تسقط في النسبية أو العدمية¹.

ويمكن تسمية العلمانية الجزئية، العلمانية الأخلاقية أو العلمانية الانسانية وهذه العلمانية الجزئية " لا تسقط في الواحدة الطبيعية /المادية بل تترك للإنسان حيزه الانساني يتحرك فيه"²، فهذه العلمانية تحرص على بعض الجوانب الايجابية دون السقوط في العدمية المادية إضافة إلى ذلك يذكر المسيري أن كثير من المفكرين يرون لا تعارض بين هذا النوع من العلمانية والايمان الديني، وهو واحد من بين هؤلاء بمعنى يمكننا التعايش والتكامل والحوار، وهذا حسب المسيري لا يتم إلا في اطار المفهوم الجزئي للعلمانية.

إذ يذهب إلى قول أنه يمكن قبول العلمانية الجزئية إلا انه لا يمكن تقبل العلمانية الشاملة لأنها تتكر الانسان والقيم ككل.

إذ يرى ان عملية فصل الدين عن الدولة عملية حتمية موجودة في جميع المجتمعات باستثناء بعض المجتمعات الموغلة في البساطة والبدائية حيث نجد أن رئيس القبيلة هو النبي والشاعر والكاهن، وأن طقوس الحياة اليومية طقوس دينية. أما في المجتمعات المركبة نوعا ما تمة تمايز بين السلطات أو المجالات المختلفة، وحتى في الامبراطوريات الوثنية التي يحكمها ملك متاله، فان تمة تمايزا بين الملك المتأله وكبير الكهنة وقائد الجيوش.

فالمؤسسة الدينية حسب المسيري لا يمكن أن تتوحد مع المؤسسة السياسية كما لا يمكن للمؤسسة التعليمية أن تتوحد بالمؤسسة الدينية، وليقدم حجة على ما يقول يستحضر حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: "أنتم أعلم بأمور دنياكم".

¹- عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجازين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2002، ص 231.

²- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والشاملة، مج1، مصدر سابق، ص 220.

إذ يستنتج المسيري من هذا الحديث التمايز بين المؤسسات مثلاً في القطاع الزراعي بإمكان للمرء أن يؤبر أو لا يؤبر، حسب مقدار معرفته العلمية الدنيوية بعيد كل البعد عن الدين إلى أن ثمة تمايزاً بين المؤسسة الدينية والمؤسسات الدولة.

ويعتقد المسيري أن كثيراً ممن يتصورون أنهم أعداء للعلمانية. فسوف يقبلون بهذا الفصل أي فصل بعض جوانب المجال السياسي والاقتصادي عن الدين¹.

وبناء على هذا فإنه يرى أن العلمانية عملية موجودة في كل المجتمعات، أصبح بالإمكان القول بأن المسيحية عقيدة علمانية وأن الاسلام دين علماني وأن العلمانية الجزئية تحترم الحريات الشخصية، وتجعل الانسان حيز يتحرك فيه.

ويبرز المسيري "كيف أن ظاهرة العلمنة الجزئية التي ارتبطت بالمراحل التكوينية الأولى من التاريخ الغربي، قد تراجعت مع تصاعد معدلات العلمنة واختراقها مختلف مجالات الوعي والسلوك"².

ومن خلال التحولات البنوية التي شهدتها الظاهرة الاجتماعية. تجاوزت المجال الاقتصادي والسياسي لتشمل مختلف المجالات الحياة بما فيها الخاصة والعامة، وذلك راجع إلى التطور الذي شهدته مؤسسات الدولة من الاعلام وثقافة الخ. وهذا ما أدى إلى عدم وضع حاجز بين العام والخاص وبين مجال الدولة ومجال المدني.

وبالتالي يعتبر المسيري أن النموذج التفسيري للعلمانية الجزئية ضعيف جداً لأنها تبقى عاجزة عن متابعة ظاهرة العلمنة في مختلف تعبيراتها، ولهذا حاول ايجاد نموذج كلي وشامل أكثر استيعاباً وفاعلية، وهذا نموذج كلي حسب المسيري هو "نموذج ادراكي كامن تفرعت عنه

¹-أنظر: عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والشاملة، مج 1، مصدر سابق، ص ص 17-19.

²-احمد عبد الحليم عطية، أوراق فلسفية، العدد 19، 2008، ص 29.

متتالية نماذجية تتحقق تدريجيا في الزمان، ومن خلال علميات علمنة متصاعدة آخذة في الاتساع¹

إذ لاحظ المسيري أن العلمنة في المراحل الأولى (العلمانية الجزئية) تختلف تماما عن العلمنة في المراحل الأخيرة (العلمانية الشاملة) فبعض ما كان مرفوضا وغير مقبول. اصبح مباحا في أزمنة الأخيرة.

العلمانية الشاملة:

هي "رؤية شاملة للعالم ذات بعد معرفي (كلي ونهائي) تحاول بكل صرامة تحديد علاقة الدين والمطلقات والماورائيات بكل مجالات الحياة، وهي رؤية عقلانية مادية، تدور في اطار المرجعية الكامنة والواحدية المادية، التي ترى ان مركز الكون كامن فيه، غير مفارق أو متجاوز له (...)، وأن العالم بأسره مكون أساسا من مادة واحدة لا قداسة لها ولا تحوي أية أسرار، وفي حالة حركة دائمة لا غاية لها ولا هدف. ولا تكثرت بالخصوصيات أو التفرد أو المطلقات أو الثوابت. هذه المادة (...) تشكل كلا من الانسان والطبيعة"²

والعلمانية كما يذهب المسيري لتفسيرها هي الواحدية المادية التي تلغي الحيز الانساني تماما. لا يوجد فيها سوى الحيز الطبيعي المادي.

وتتفرع عن هذه الرؤية منظومات معرفية وأخلاقية وتاريخية، إذ تصبح الحواس والواقع المادي مصدر المعرفة، أما أخلاقية تكون المعرفة المادية فيها هي المصدر الوحيد للأخلاق وأخرى تاريخية فالتاريخ يتبع مسارا واحدا وأن اتبع مسارات مختلفة فانه سيؤدي في نهاية الأمر إلى النقطة النهائية وسينظر للإنسان على أنه جزء لا يتجزأ من الطبيعة /المادة.

¹- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والشاملة، مج1، مصدر سابق، ص 29.

²- المصدر نفسه، ص 220.

ليس له وعي مستقل وحدود مستقلة تفصله عنها. وغير قادر على تجاوز والاختيار الأخلاقي الحر أي أنه يتم تسويته وتفكيكه بالكائنات الأخرى بمعنى كل الأمور نسبية زمنية لا قداسة لها¹.

ويمكن تسمية العلمانية الشاملة حسب المسيري بـ "العلمانية الطبيعية المادية"².

ويصل المسيري في نهاية الأمر أن العلمانية الشاملة "ليست مجرد فصل الدين أو الكهنوت أو هذه القيمة أو تلك عن الدولة أو عما يسمى الحياة العامة وإنما فصل لكل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية (...) عن العالم، أي أن كل من الإنسان (...) والطبيعة، بحيث يصبح العالم مادة نسبية لا قداسة لها"³.

وبالتالي فهي رؤية كلية تؤمن بالمادة وتعتبر عن نفسها في كل نواحي الحياة، حيث أصبحت المادة هي المعيار الوحيد للحياة، ويرى المسيري أن معظم الدارسون لا يجروون على القول بالعلمانية الشاملة، وإنما يصرحون بالعلمانية الجزئية، أي أنهم يعتقدون في واقع الأمر أنهم يديرون حياتهم على أساس فصل الدين عن الدولة. ولكن على مستوى الممارسة العملية والواقع الفعلي، في جميع مجالات الحياة فهم يخضعون لعمليات العلمنة الشاملة، التي تتم على نحو البنيوي عن طريق مؤسسات عديدة مثل قطاع اللذة، والدولة المركزية، والمؤسسات الإعلامية وهكذا وفقا للمسيري إن "عمليات العلمنة الشاملة البنيوية من القوة حيث إنها توجه المجتمع وجهة مغايرة تماما، لا يشعر بها أعضاء المجتمع أنفسهم"⁴.

وينتهي المسيري إلى التمييز بين العلمانيتين حيث أن الفرق يكمن "في مراحل تاريخية، لنموذج واحد، فالعلمانية ليست مجرد تعريف ثابت وإنما ظاهرة لها تاريخ وتظهر من خلال حلقات

¹-انظر، عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مصدر سابق، ص ص 220-221.

²-عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج1، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط3، 2006، ص 28.

³-عبد الوهاب المسيري عزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، مصدر سابق، ص ص 121-122.

⁴-عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والشاملة، مج1، مصدر سابق، ص 24.

متتابعة"¹. ومعناه أن العلمانية قطعت شوطاً من جذور جزئية تتعلق بوجهة واحدة تتمثل في فصل الدين عن الدولة إلى علمانية كلية شاملة ذات أبعاد مادية.

ويمكن تحديد المراحل المتتالية النماذجية للعلمانية كما يلي:

المرحلة الأولى: يحل الإنسان مركزاً للكون في العالم وبالتالي فهو مرجعية ذاته ويصبح فيها الإله مهشماً.

المرحلة الثانية: الإنسان يعيش داخل الطبيعة والإله قد زحزح من الطبيعة ومعنى هذا أن الإنسان جزء لا يتجزأ من الطبيعة وبالتالي أصبح مركز الكون هو الطبيعة المادية وليس الإنسان وهذه المرحلة تعرف بمرحلة المادية الصلبة أو مادية عصر الحداثة.

المرحلة الثالثة: وهي مرحلة المادية السائلة حيث ينتمي فيها المركز والحدود والهويات ويذهب الكاتب السوداني عبد السلام سيد أحمد إلى مشاركة المسيري نظريته حول طبيعة العلمانية حيث يتفق معه على أن العلمانية ليست واحدة في حين يتجاوز عبد السلام سيد أحمد فكرة عبد الوهاب المسيري حول وجود العلمانيين واحدة جزئية وأخرى شاملة وعليه يؤكد عبد السلام سيد أحمد وجود ثلاثة دوائر للعلمانية:

الدائرة الأولى: هي مبدأ فصل الدين عن الدولة وهذه العلمانية تقتصر على الجانب السياسي فقط.

الدائرة الثانية: العلمنة الفكرية وهي متمثلة في بروز الفكر العقلاني الطبيعي بمعنى المرجعية المادية.

الدائرة الثالثة: العلمنة الاجتماعية وهي تشمل الدائرتين السابقتين وتقوم على إحلال المنظومة متكاملة من القيم والأخلاق والعلائق الإنسانية بعيدة عن الدين².

¹ عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج 1، مصدر سابق، ص 224.
² -انظر، المصدر نفسه، ص 86.

وبهذا المعنى تنتقل العلمانية من الدائرة الصغرى الجزئية ذات اطار محدود إلى الدائرة الكبرى الشاملة ذات اطار شامل وكلي.

بعد عرضنا حول مستويات العلمانية التي تتراوح بين الجزئية والشاملة بوسعنا القول أن المسيري قد قام بنقد تفكيك العلمانية الشاملة بعد عرضه لمجالات انتشارها تم يعمد المسيري إلى تقديم البديل عن العلمانية الشاملة انطلاقاً من مجموعة من الخطوات من بينها:

- "رفض تمجيد الذات

- ادراك أثر الامبريالية

- إدراك الضعف الداخلي

- عدم العودة للوراء ¹ ولم يكتفي المسيري بهذا القدر بل راح في مطلب الذي يشير فيه إلى البديل المطروح يستند فيه على منطلقات أساسية نذكر منها.

- "رفض اليقين الكامل مع الاجتهاد المستمر

- رفض الاعتقاد بإمكانية التحكم الكامل في الواقع

- يكون النموذج البديل نابع من التراث لا يصطدم معه بل يتوافق مع متطلباته ²

وعليه يدعو المسيري إلى عدم الاكتفاء بنقد النموذج الغربي، فحسب وإنما يدعوا إلى تأسيس بدائل جديدة تنطلق من ذات العربية لضمان التقدم في مجال العلم والمعرفة.

¹- احمد عبد الحليم عطية، أوراق فلسفية، مرجع سابق، ص 288.

²- المرجع نفسه، ص 288.

خلاصة الفصل:

يمكن أن يتلخص موقف مفكري العلمانية من خلال المؤلفات العديدة التي اعتبرت بمثابة هجوم أو ثورة ضد التيار العلماني ومن أشهر هذه الردود ما قدمه رشيد رضا حول الخلافة. وما تقدم به الشيخ محمد الخضر الحسين، نقض الاسلام وأصول الحكم ردا على علي عبد الرزاق فان كان هؤلاء قد قبلوا فكرة الاصلاح وسعي إلى تحقيق الاستقرار داخل الأمة العربية الاسلامية إلا أنهم يرفضون فكرة فصل الدين عن الدولة معتبرين إياها جريمة في حق الدين ومروقا عنه، وبالنسبة للاتجاه السلفي المعاصر فان الأمر لا يختلف كثيرا فهم يؤكدون على نبدهم للعلمانية ونجد من أبرزهم يوسف القرضاوي صاحب كتاب التطرف العلماني، ومحمد عمارة بمؤلفه سقوط الغلو العلماني.

فالعلمانية من منظورهم هي فتنة العصر، وأن أصحابها يخضعون في ما ليس لهم فيه علم ولا دراية، فالدين كله من نصيب الباحث فيه، ويقصدون الفقيه أو الامام، كما يؤكدون فكرة العلمنة ليست فكرة بريئة بل إن أصحابها يزعمون انتماءهم لدين ودفاعهم عنهم في حين يكتمون في أنفسهم فسادا عظيما للأمة الاسلامية.

وتمثل أهم أفكار التي اعترض عليها الاتجاه السلفي في كون الاسلام علماني في جوهره يهدف إلى دفاع الانسان يحمي حريته فليست هذه إلا مجرد أكاذيب براقعة تخضع القارئ للوهلة الأولى ومن هنا بات ولا يزال الصراع مستمرا بين الاسلاميين والعلمانيين وكل منهما يزعم الاصلاح فعلى الانسان بحكمته أن يختار ما هو أصلح له ولأمتة العربية الاسلامية.

ويبدو أن حل هذه الاشكالية يمكن أن يتصدى له موقف آخر يدعو إلى اتخاذ الوسطية معيارا أساسيا يقوم عليه فنجد على سبيل المثال عبد الوهاب المسيري الذي يميز بين العلمانيين فيحبذوا الأولى وينفي الثانية بينما يذهب طه عبد الرحمان إلى القول الائتمانية حيث يؤسس لمسؤولي الأطراف جميعا، فالدين والسياسة لا أحد يعينه وإنما يعتبران أمانة حملت للانسان.

ومن خلال الاشتغال على مفهوم العلمانية كإشكالية أساسية من إشكاليات الفكر العربي المعاصر توصلنا إلى مجموعة من النتائج نجملها فيما يلي:

-إن مصطلح العلمانية مصطلح خلافي لا يقصد به العلم أو العالم ولا يعني فقط بفصل الدين عن الدولة بل تهتم العلمانية كما رأى المفكرون المعاصرون بفحص التراث وتطبيق المناهج العلمية قصد دراسته، ومن هنا تصبح العلمانية هي الدراسة العلمية للتراث.

-تعود جذور العلمانية إلى عصر الأنوار والتي ظهرت كرد فعل كان حتميا نظرا لسيطرة الكنيسة على كافة مناحي الحياة.

كان تعاطي مع العلمانية عند بعض التيارات العربية الإسلامية نتيجة لعدة عوامل منها: التخطيط اليهودي والحملات الصليبية وإرسال البعثات الفكرية إلى أوروبا وكان التلقي للعلمانية يشير إلى الانحراف في العقيدة والانبهار بالنموذج الغربي والتخلف الذي عرفه الفكر العربي.

يزعم كل من الاتجاه العلماني والتيار السلفي في العصر الحديث بأنه يتبنى مشروع إصلاحيا يهدف إلى النهوض بالأمة العربية، فقد اعتقد العلمانيون أن العلمانية وسيلة لمقاومة الاستبداد والتعصب الديني والطائفي، وار ساء دولة مدنية قائمة على العدل والمساواة في الحقوق والواجبات.

بينما يذهب العلمانيون في الفكر العربي المعاصر من أمثال حسن حنفي، محمد أركون، وصادق جلال العظم وغيرهم إلى الوقوف على مسافة زمنية واحدة من الأديان بحيث تكفل الدولة للأفراد حماية أديانهم وحررياتهم ومعتقداتهم وما يهمنها في هذا السياق هو الاستفادة من مضامين نصوص العلمانيين دون الانطلاق من نمطية الأحكام المسبقة، وما يهدف إليه العلمانيون في محاولتهم للفصل بين السلطة الدينية والدنيوية المتمثل في تأسيس النظام وتوزيع الوظائف، علما أن الدين مسألة شخصية يختره الإنسان ولا يجبر عليه، فقد اعتاد بعض رجال الدين والفقهاء الدعوة إلى الإسلام باستخدام طرق عنيفة غير إنسانية، وفي ظل ذلك انبثقت المشاكل الاجتماعية.

أما التيار السلفي (علماء الأزهر) فيؤكد على أنه المرجع الوحيد وفقا لدستور فيما يتعلق بشؤون الدعوة الإسلامية على اعتبار أنه يحمي الإسلام والمسلمين من الأفكار الخاطئة التي جاءت من الطرف الآخر.

يعتبر الاتجاه السلفي المعاصر والذي يفصل بين الدين والسياسة حيث يحاول إدماج السياسة في الدين بأنه المنوط وحده دون غيره بالقيام على شؤون الإسلام وشؤون الدعوة وبيانها وتبليغها، ويؤكد أنصار هذا الموقف بأن التنوير بدا مع الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة هم أساس التنوير في المجتمع، كما يؤكدون على نفيهم لمحاولة قراءة علمية نظرا لأن الدين علم في حد ذاته، وليس معرفة عامة، كما أنه لا تسمح الفروقات الفردية في إدراك والذكاء بالفهم الموضوعي للتراث، وعليه رد الاعتبار واتخاذ القرار إلى أهل الذكر، وليس المقصود بأهل الذكر إلا أنفسهم هم.

نجد أن تقبل أفكار العلمانيين ورفض مقترحات الإسلام السياسي يكون بناءا على عدم تناقض العلمانيين مع أنفسهم حيث يشكلون وحدة متجانسة تدعو إلى أعمال الفكر ودراسة التراث والاهتمام بالإنسان وتحقيق المصالح العامة.

أما التيار الإسلامي السياسي فيقع في التناقض حينما يرفض من جهة فكرة الفصل بين الدين والدولة، ثم يطالب برد الاعتبار السياسية والاجتماعية والاقتصادية إلى سلطة وهي الدين، وإذا سلمنا بهذا المنطق سنجد أن اختيار الدين كمرجعية لكل أمر معناه تفضيل الدين على كل الاعتبارات الأخرى، وهذا التفضيل معناه التميز الذي ينبعث من الفصل بين ما هو ديني وكل المجالات الأخرى.

ما نريد قوله هنا أن رجال الدين الذين يرفضون التمييز هم أنفسهم يقرون به عمليا حينما يفصلون على سبيل المثال بين ما هو علم دنيوي وما هو علم أخروي، كما أنهم يقعون في تناقض حينما يدعون إلى الدولة المدنية من جهة ثم يطالبون بأن تعتمد هذه الدولة على المرجعية الإسلامية الخالصة.

أما العلمانيون فهم على عكس من ذلك، أنهم يتشجعون لتفكير في مسألة وبطالون بها قولاً لكنهم هم أيضاً يقعون في تناقض حينما يطلبون المشروعية من الدعاة الإسلاميين من أجل تبرير أعمالهم وسلوكاتهم.

فلا تزال نخبة المجتمع العربي الإسلامي يتساءل حول طبيعة الدولة التي من المفروض يعيش في كنفها والمصير الذي سيقبل عليه، وهل سيقبل على شكل الدولة الدينية نظراً لوجود تيارات إسلامية أم على دولة مدنية يتساوى فيها الأفراد، كما يتساءلون من جهة أخرى عن إمكانية تطبيق الحدود في مجتمع متخلف لم يقبل على تقدم والازدهار ومجتمع متحضر مثل الذي وصل إليه الأوروبيون.

قائمة المصادر والمراجع:

-القرآن الكريم.

أ: قائمة المصادر

- 1-حسن حنفي، محمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، بيروت، دط، دس.
- 2-الهوية، المجلس الأعلى للثقافة، دب، ط1، 2012.
- 3-_____، من الفناء إلى البقاء، محاولة لإعادة بناء التصوف، ج2، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 2009.
- 4-_____، من العقيدة إلى الثورة، ج1، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط1، 1989.
- 5-رشيد رضا، الخلافة،مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، دط، دس.
- 6-سلامى موسى، تربية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، دط، دس.
- 7-_____، اليوم والغد، سلامى موسى للنشر والتوزيع، دب، ط1، 1928.
- 8-صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1970.
- 9-_____، الإسلام والنزعة الإنسانية والعلمانية، تر: فالح عبد الجبار،دار المدى،العراق، ط1، 2007.
- 10-طه عبد الرحمن، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الانتمانية. المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، المغرب، ط2، 2012.
- 11-علي عبد الرازق، الاسلام وأصول الحكم، بحث في الخلافة والحكومة في الاسلام، دار الكتاب المصري، القاهرة، د ط، 2012.
- 12-عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مج1، دار الشروق، ط1، 2002
- 13-عبد الوهاب المسيري، عزيز العظمة،العلمانية تحت المجهر، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 2000.
- 14-عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق القاهرة، ط1، 2002.

- 15- _____، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج1، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط3، 2006.
- 16- فرح انطون، ابن رشد وفلسفته الاسكندرية، د ط، 1903.
- 17- محمد أركون، نزعة الألسنة في الفكر العربي، تر: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط2، 1995.
- 18- _____، اين هو، الفكر الاسلامي المعاصر، تر: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط2، 1995.
- 19- _____، العلمنة والدين، الاسلام، المسيحية الغرب، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط2، 1996.
- 20- _____، الفكر الاسلامي، نقد واجتهاد: تر: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، دط، دس.
- 21- _____، تاريخية الفكر العربي الاسلامي تر: هاشم صالح، مركز الانماء القومي، بيروت، لبنان، ط2، 1996.
- 22- _____، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الاسلامي، تر: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 1999.
- 23- _____، الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر: هاشم صالح، مركز الانماء القومي ، بيروت، ط2، 1996.
- 24- محمد عمارة، الشريعة الاسلامية والعلمانية الغربية، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2003 .
- 25- _____، الدولة الاسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1988.
- 26- _____، سقوط الغلو العلماني، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1995.
- 27- _____، التيار القومي الاسلامي، دار الشروق، بيروت، د ط، 1991.
- 28- _____، تيارات الفكر الاسلامي، دار الشروق، بيروت، دط، 1991.
- 29- _____، الاسلام والأقليات الماضي والحاضر والمستقبل، مكتبة الشروق، القاهرة، ط1، 2003.

30-محمد الخضر حسين، نقد كتاب الإسلام واصلول الحكم، مؤسسة هنداوي لتعليم والثقافة، القاهرة، د ط، 2012.

31-يوسف القرضاوي، التطرف العلماني في مواجهة الإسلام (نموذج تركيا وتونس)، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2001، ص 11.

32-_____، الإسلام والعلمانية وجهها لوجه، مكتبة وهبة، القاهرة، ط7، 1997.

33-_____، الأقليات الدينية والحل الإسلامي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1996.

ب قائمة المراجع:

1-إبراهيم سعدي، أعمال الندوة، قراءات في مشروع أركون، دب، د ط، 2001.

2-أحمد إدريس الطعان، العلمانيون والقرآن الكريم، دار الحزم، الرياض، ط1، 2007.

3-ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة (1939-1997)، تر: كريم عزقول، دار النهار للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، دط، دس.

4-أحمد محمد الفاضل، الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن دراسة ونقد، مركز الناقد الثقافي، دمشق، ط1، 2008.

5-أحمد فريد، العلمانية النبتة الخبية، دار ابن الجوزي، القاهرة، ط1، 2012.

6-أنور الجندي، سقوط العلمانية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، دط، دس.

7-أحمد ت كورو، العلمانية وسياسات الدولة تجاه الدين، تر: ندى السيد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2012.

8-أسامة أبو النور، العلمانية في ميزان الإسلام، دار نشر قلعة، طرابلس، دط، 1995.

9-البشير ريوخ وآخرون، العلمانية و السجلات الكبرى في الفكر العربي المعاصر، دار الوافد الثقافية، بيروت ،لبنان، ط1، 2015 .

10-برتراند راسل، أثر العلم في المجتمع، تر: صباح صديق، الذملوجي، المنظمة العربية لترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2008.

11-تامر محمود متولي، منهج الشيخ رشيد رضا في العقيدة، دار ماجد عسيري، جدة، ط1، 2004.

- 12- جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحدثة والممانعة العربية، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 2006.
- 13- _____، هرطقات عن العلمانية كإشكالية إسلامية، ج 2، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 2008.
- 14- ريم منصور الأطرش، العلمانية، مركز دمشق للأبحاث والدراسات، دب، دط، دس.
- 15- سيد محمد نقيب العطاس، مدخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، المعهد العالى للفكر والحضارة الإسلامية، ط1، 2000.
- 16- السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربى، مدخلا لخارطة الفكر العربى الراهنة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2010.
- 17- سفر بن عبد الرحمن الحوالى، العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، دار الهجرة، دط، دس.
- 18- صلاح زكى أحمد، أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث، مركز الحضارة العربية، القاهرة، د ط، 2001.
- 19- عادل ظاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، دار الساقى لبنان، ط2، 1989.
- 20- عبد الشافى محمد عبد اللطيف، العلمانية في الفكر الإسلامى، دار السلام، مصر، ط1، 2006.
- 21- عدنان على رضا، المسلمون بين العلمانية وحقوق الإنسان الوضعية، دار النحوى الرياض، ط1، 1997.
- 22- على مظهر، محاكم التفتيش في إسبانيا والبرتغال وغيرها، المكتبة العلمية، دب، د ط، دس.
- 23- عبد الرزاق عيد، الديمقراطية بين العلمانية والإسلام، دار الفكر، دمشق، ط1، 1999.
- 24- على المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، الأهلية، بيروت، د ط، 1987.
- 25- كمال عبد اللطيف، التفكير في العلمانية، إعادة بناء المجال السياسى في الفكر العربى، رؤية للنشر و التوزيع، ط1، 2007 .

- 26- محمد إبراهيم مبروك، حقيقة العلمانية والصراع بين الإسلاميين والعلمانيين، ج1، دار التوزيع والنشر، الجيزة، د ط، 2000.
- 27- _____، العلمانية العدو الأكبر للإسلام من البداية إلى النهاية، مركز الحضارة العربية، القاهرة، ط1، 2008.
- 28- _____، مواجهة مواجهة، دار الطباعة الحديثة، دب، دط، دس.
- 29- محمد عوض عبد الغني المصري، العلمانية وضلالة فصل الدين عن الدولة، دار الاستقامة، مصر، ط1، 2011 .
- 30- محمد عمارة، نقد الإسلام وأصول الحكم لشيخ الإسلام محمد الحظر حسين، دار النهضة، القاهرة، د ط، 1997.
- 31- _____، العلمانية بين الغرب والإسلام، دار الوفاء للطباعة والنشر، دب، ط1، 1996.
- 32- محمد زين الهادي، مجالات انتشار العلمانية وأثرها في المجتمع الإسلامي، دار العاصمة، دب، د ط، دس.
- 33- مراد وهبة، الأصولية والعلمانية، دار الثقافة، القاهرة، ط1، 1298.
- 34- محمد علي البار، العلمانية جذورها وأصولها، دار القلم، دمشق، ط1، 2008.
- 35- هربر فيشر، تاريخ أوروبا في العصر الحديث (1789-1950)، تر: أحمد نجيب هاشم، دار المعارف، مصر، ط6، دس.

ت: الموسوعات والمعاجم:

- 1- ابن منظور، لسان العرب، ج4، دار الأحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1999.
- 2- إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، موسوعة مصطلحات الاقتصادية والاجتماعية، دب، د ط، دس.
- 3- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ج2، 1997.
- 4- جورج طرابيشي، معجم (الفلاسفة، المناطق، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون)، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2006.

5-سمير أبو حمدان، موسوعة عصر النهضة، فرح أنطون وصعود الخطاب العلماني، دار الكتاب العالمي، لبنان، د ط، 1992.

6-عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، من أ إلى س، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984.

7-عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، من ش الى ي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984.

8-منايع بن حماد الجهني، الموسوعة المسيرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ج2، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، ط4، 2003.

9-ندهو ندرتش، دليل أكسفورد للفلسفة، ج2، من ط إلى ي، تر: نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير.

ت: المجالات والرسائل:

1-أحمد عبد الحليم عطية، أوراق فلسفية، منتدى سور الأزكية، العدد 9، 2008.

2-حسين عبد الزهرة الشيخ، إشكالية العلاقة بين الدين والعلم في الفكر العربي المعاصر التيار العلماني انموذجا، ضمن مجلة كلية الآداب، العدد 9.

3-سمير القويري، التنوير في الفكر العربي الحديث، المعاصر، مجلة سائل.

ج: المواقع الالكترونية:

1-www.mominoun.com/articles/

2-www.caus.lb/PDF/Emagazine Articles/009-024-PDF

3-fairforum.org/wp-content/uploads/2014/religion-and-politics 2p

4-https//m-hes.press.com/orbites/47413.html