(العلمانية - قضايا أساسية)

الدكتور/ حيدر إبراهيم

الماماية - قضايا أساسية
الطبعة الأولى القاهرة ٢٠٠٥
رقم الإيداع : ١٣٧٦٢ الترقيم الدولي : ٠-٨٣١-٢١٥-٩٧٧
ص. ب : ١٤٤١ الخرطوم - السودان هاتف / فاكس : ٤٨٨٩٣١- ٢٤٩١١٨٣+
الخرطوم ٣ مربع ٥ منزل رقم ٨
القاهرة - ج.م.ع فاكس / هاتف :١٣٢٨٧٨٩ - ٢٠٢+
E-mail: ssc_sudan@yahoo.com

الطبعة الثانية الخرطوم ٢٠٢٢
تصميم و تنفيذ
جيو - ام لخدمات التصميم والطباعة
Design & Printed by :
GEO - M
FOR PRINTING AND DESIGN SERVICES
تلفون ٠٩١٢٦٥٤٠٢٢ - ٠٩١٢٣٢٤٤٣١-٠١٠٠٣٧٧٧٧٨
Email : tahirmuaz@gmail.com

طبع بواسطة

سكرتارية التَّدريب والبحوث والتَّخطيط
الحركة الشعبية لتحرير السودان – شمال
أبريل ٢٠٢٢

تقديم

تُعتبر قضية إستغلال الدِّين في السِّياسة واحدة من القضايا الرئيسية التي تُشكل جذور المشكلة السودانية وتفسِّر طبيعة الصراع في السودان . وهذه القضية الرئيسية أقعدت البلاد وعطلتها عن التقدم والرفاه . وقسَّمت مُكوِّنات الشعب السُّوداني وأثارت النعرات الدينية والعرقية وأدَّت إلى الإبادة الجماعية بعد إعلان الحرب الدينية الجهادية في السودان . ولذلك طرحت الحركة الشعبية لتحرير السُّودان – شمال مسألة العلمانية كقضية رئيسية لمُعالجة مُشكلة إستغلال الدِّين في السِّياسة ، ومن أجل تأمين وحدة وإستقرار السُّودان .

يُسعِدنا في الحركة الشعبية لتحرير السُّودان – شمال أن نُقدِّم كتاب الدكتور/ حيدر إبراهيم علي – مدير مركز الدراسات السُّودانية (العلمانية – قضايا أساسية) للقراء وجموع الشعب السُّوداني ضمن سلسلة مطبوعات الحركة الشعبية – (سكرتارية التَّدريب والبحوث والتَّخطيط) .

نشكر للدكتور/ حيدر إبراهيم علي – على مُبادرته ورغبته بطباعة كتابه القيِّم بواسطة الحركة الشعبية لتحرير السُّودان – شمال . ونحن إذ نُثمِّن له هذا الدور الوطني الكبير – نؤكِّد إن قضية بناء الدَّولة السُّودانية الجديدة (السُّودان الجديد) هي قضية جميع السُّودانيين وسنعمل مع الجميع لبناء وطن يسع الجميع .

القائد/ عبد العزيز آدم الحلو
رئيس الحركة الشعبية
والقائد العام للجيش الشعبي لتحرير السودان – شمال
أبريل ٢٠٢٢

مقدمة

استطاعت النخبة الإسلاموية أن تشغل الناس بقضية الدين من خلال تحويله إلى أيديولوجيا على أساس اختلاق وجود عدو أو توهم الخطر . اذ يدعي الإسلامويون أن المد العلماني في البلدان الإسلامية ومن بينها السودان يهدد الدين وأن الإسلام في خطر . ودخلت كلمة العلمانية ميدان الصراع الأيديولوجي والسياسي بقوة بعد أن تم شحنها بدلالات ومعان سلبية تجعلها قادرة على تزييف الوعي وتشويش العقول والابتعاد عن العلمية والمنطقية . ففي فترة سابقة ، كان الاتهام بالشيوعية وضمنا الإلحاد من أهم أسلحة الإسلامويون في معاركهم الفكرية بقصد الابتزاز و تبيئس الحوار . وبعد كل هذه السنوات ورغم انتهاء الحرب الباردة ومراجعة الماركسية وحركات العولمة ، ظل الإسلامويون في مكانهم واحتفظوا بنفس العقلية ولم يغيروا سوى كلمات جديدة تؤدي نفس الغرض القديم وقف عمليات التحديث بادئين من العقل والفكر . لذلك وضعوا حواجز ضد التفكير الحر ، وهذه المرة جعلوا من العلمانية تهمة ، مع أنها ليست كذلك باعتبارها مرادفة للإلحاد والكفر وفي مجتمع متدين تقليديا وتفوق نسبة الأمية في ٧٠٪ يسهل تفعيل مثل هذه التهم . ويقف كثير من المستنيرين في وضع دفاعي مما يضعف قضيتهم ، في المعركة حول الحداثة وليست حول الدين . وهكذا يدخلون الناس في قضايا وصراعات جانبية يهدر فيها الجهد الفكري وطاقات البناء . اذ لم يرفع أي حزب سياسي شعار العلمانية ، ولم يضمنه في برامجه ، بما في ذلك الحزب الشيوعي . ورغم ذلك استمرت المعركة المتوهمة .

تأتي هذه الكراسة كمساهمة أولية في طريق تحديد وتدقيق المفاهيم ، وعرض القضايا بطريقة موضوعية ، وهذه هي أسس وأبجديات أي نقاش يحترم العقل والإنسان . وتسعى هذه السلسلة إلى إرساء معرفة علمية للأفكار وخاصة بين الشباب والأجيال الجديدة . وتساعد في أبعاد الخوف عند استخدام العقل .

الفصل الأول
العلمانية - المفهوم والقضايا

يثير تعريف المفهوم في السياق العربي-الإسلامي جدلاً واسعاً بسبب هجرة المفهوم من الثقافة الأوروبية الحديثة . وهذا يقتضي معالجة المفهوم في تفسيراته الغربية ثم في تأويلاته العربية الإسلامية . لذلك ، قد تكون البداية من الموسوعة البريطانية مدخلاً مريحاً . اذ تقول عن العلمانية أنها : ''أي حركة في المجتمع تبتعد عن الآخروية (العالم الآخر) مقابل الحياة على هذا العالم الأرضي . فقد شهدت أوروبا في العصور الوسطى توجهاً واضحاً لدى الناس ، وبالذات الأشخاص المتدينين ، يرفض هذه الحياة ويحتقرها ويزدريها ، والاتجاه للتأمل في الله وحياة ما بعد الموت . وكرد فعل هذا الميل القروسطي ، قدمت العلمانية نفسها في عصر النهضة (خاصة في القرن السادس عشر) ضمن تطور فكرة الإنسانية (Humanism) وذلك عندما بدأ الفرد يظهر اهتماماً حقيقياً بالإنجازات الثقافية البشرية في هذه الدنيا ، وإمكانية أن يحقق الإنسان كماله تطلعاته في هذا العالم مع إيمانه الشديد بقدراته غير المحدودة . وأنجزت حركة العلمانية تقدماً طوال العصر الحديث ، رغم أنها- في البداية- واجهت تهمة معاداة المسيحية والدين عموماً . ولكن في النصف الثاني من القرن العشرين ، شرع بعض اللاهوتيين في الدفاع عن علمانية مسيحية ، مشيرين أن المسيحية يجب ألا يقتصر اهتمامها على المقدس والعالم الآخر فقط . ولكن يجب على الإنسان أن يجد في هذا العالم الفرصة ليطور القيم المسيحية . وقالوا بأن معنى رسالة المسيح الحقيقية يمكن الكشف عنها وتحقيقها في الشؤون اليومية للحياة العلمانية الحضرية»[1]

يرجع البعض مفهوم العلمانية في الثقافة الغربية إلى النصوص الفلسفية الكبرى التي تعود إلى القرن السابع عشر . ولكن المفهوم أقدم من ذلك من حيث الاشتقاق اللغوي ، فكلمة(laico) اليونانية تعني

١ The new encyclopedia, ١٩٩٤ vol.١٠p.٥٩٤.

الشعب خارج الاكليروس (المجموعة الكنسية العليا أو الكهنة) . أما في اليونان المتأخرة فهي تسمى الحياة المدنية المضبوطة بقواعد الرهبانيات . اما كلمة(secularism) الإنجليزية المشتقة من كلمة (saeculum) فإنها تعني لغوياً الجيل من الناس ، ثم اصبحت تشير لاحقاً إلى العالم الزمني في تميزه عن العالم من روحي[٢] .

يختلف استخدام المفهومين حسب المذاهب المسيحية ، ففي البلدان البروتستانتية يسود المصطلح الاخير ، بينما في البلدان الكاثوليكية ينتشر مفهوم (Laicite)المشتق من اليونانية (Laos) أي الناس ، أو (Laikos) أي عامة الناس [٣] . وهناك من يفضل استعمال مفهوم زمني (temporal) أو دنيوي(dumond) أو (wordly)مقابل روحي او ديني ، خاصة وإن البعض يترجم الكلمة اللاتينية(saeculum) حرفيا : هذا الزمن . ويذكر (Cox) أن هذه الكلمة اللاتينية واحدة من كلمتين تشيران الى العالم والآخرة هي(mundus) . ويرى أنه وجود كلمتين مختلفتين للعالم ألقى بظلاله على مشكلات لاهوتية خطيرة ، لأنه يدل على ثنائية أو ازدواجية معينة ، غريبة للغاية على الإنجيل . وهذا يعكس لاحقاً الفرق بين الفهم المكاني الإغريقي للحقيقة مقابل الفهم الزمني العبري . فعند الإغريق العالم مكان ، موقع ، والأحداث الهامة تحدث في العالم . بينما لدي العبرانيين العالم أصلا تاريخ(زمن) بدأ منذ الخليقة ومتجه نحو الكمال . وهكذا فهم الإغريق الوجود مكانياً ، وأدرك العبرانيون العالم زمنياً . وهذا هو التوتر الذي لازم اللاهوت المسيحي من البداية : العالم الزمني مقابل الكون غير المحدود . في العصور الوسطى وتم تلطيف التناقض بأن يكون العالم المكاني هو الأعلى أو الديني ، بينما العالم المتغير هو الأدنى أو الزمني (Secular) وهذا يعني- حسب كوكس- تعتيم الحقيقة الإنجيلية التي تؤكد بأن تحت إرادة الله تدخل كل الحياة في التاريخ .

وكان الاستعمال المبكر لكلمة علمنة قد اقتصر على معنى ضيق

---

٢ كريم حلاوة العلمانية شعار أيديولوجي أم استجابة حضارية في مجلة النهج العدد ٧,السنة ١٣,ربيع_صيف ١٩٩٦,ص ١٠٥.

٣ عزيز العظمة: العلمانية م منظور مختلف. بيروت, مركز دراسات الوحدة العربية, ١٩٩٢, ص ١٧-١٩ وهي في الانجليزية.laic

ومتخصص ، لوصف عملية نقل الكاهن (الديني)إلى مسؤولية الأبرشية . ثم اتسع المفهوم بعد ان أصبح الفصل بين البابا والإمبراطور حقيقة واقعية في المسيحية ، حيث تجسد الفصل بين الروحي والزمني(العلماني) في مؤسسات . وصار انتقال المسؤوليات من الاكليروس إلى السلطات السياسية يوصف بالعلمنة . واستمر الاستخدام خلال عصر التنوير والثورة الفرنسية ، وساد الآن حتى في الأقطار ذات التراث الثقافي الكاثوليكي . نتيجة لذلك فإنه- على سبيل المثال- لو تحولت مدرسة او مستشفى من الإكليروس (او الكنيسة) إلى الادارة العامة تعتبر عملية علمنة[٤] .

يرى البعض أن مكيافيلي (١٤٦٥-١٥٢٧) كان أول من دعا إلى فصل الدين عن الدولة . اذ يرى جارودي ان نفي العقائد ساد منذ عهد النهضة مع ادعاء الإنسان- حسب قوله -اغتصاب القوة الكاملة من الله . وظهرت مع مكيافيلي أول علمانية متطرفة في المجتمع الذي لم تعد له غايات سامية ، فلم يعد للدولة غاية إلا نفسها ، ولا أراده سوى القوة والازدياد[5] . ويؤكد المسيري نفس الفكرة ، فهو يعتقد أنه حاول مواجهة المشكلة الأساسية التي تصدى لها الفكر العلماني وهي التناقض بين متطلبات طبيعة الإنسان عن الأنانية الدنيئة (حسب وصف الكاتب) من ناحية ، وضرورة الحفاظ على الكيان الاجتماعي ، وحين يصل المجتمع إلى مرحلة النزاعات والتفتت يأتي القائد (الأمير) لينقذ الجماعة باستخدام كل الوسائل . وقد نادى مكيافيلي باستقلال السياسة عن جميع المبادئ الأخلاقية التقليدية وبتحررها من هيمنة الدين وذلك في سبيل تحقيق علمانية جديدة [6] .

ويربط المسيري بين ما يسميه تصاعد معدلات العلمنة وتعميق مطلقيه الدولة وتزايد هيمنتها كمرجعية نهائية مادية ، حين يقول : «شنت الدولة المطلقة أحيانا هجوماً شرساً على الدين الذي كان يبث في الفرد قيماً دينية وأخلاقية مطلقة تتعارض وفكرة الدولة المطلقة . اذ لا يمكن أن يوجد مطلقان ومرجعيتان داخل نسق واحد . وفي حالات أخرى كانت الدولة لا

٤ Harvey Cox: The Secular City. New York, The Macmillan Company, ١٩٩٦, pp. ١٨-٢٠.

٥ روجيه جارودي: الاسلام و القرن الواحد و العشرين, شروط نهضة المسلمين, ١٩٩٧, ص ١٢٥.

٦ هاب المسيري: العلمانية الجزئية و العلمانية الشاملة. المجلد الثاني. القاهرة, دار الشروق ٢٠٠٢, ص ٧٥.

تجرؤ على الهجوم على الدين ، فكانت تزيد رقعة الحياة العامة التابعة لها ، وتقلص رقعة الحياة الدينية وتجعلها مسألة خاصة . وأحياناً كانت الدولة تدعم المؤسسات الدينية بهدف الهيمنة عليها»[٧] .

من الواضح أن العلمانية يمكن أن تعود إلى الظروف التاريخية للصراع السياسي-الديني في أوروبا بقصد الفصل بين السلطة الدينية والسلطة السياسية وهذه واحدة من أهم إنجازات عصر التنوير . ويرى روسو (١٧١٢-١٧٧٨) ان المجتمع المدني هو نقيض المجتمع الديني ، وبأن المجتمع المدني والمجتمع العلماني (اللائكي) يشكلان شيئا واحداً . وقد كان هدف نظريات العقد الاجتماعي هو البحث عن النظام المدني خارج النظام الكنسي لكي يقوم على الصالح العام والرابطة الاجتماعية مما يعني رفض الامتيازات الموروثة بسبب الانتماء الأسري أو المرتبة الدينية أي ضرورة المساواة . وهذا ما عبر عنه روسو في مقدمة كتاب العقد الاجتماعي : »أريد أن ابحث فيما إذا كانت توجد في النظام المدني قاعدة شرعية وثابتة معاً ، قاعدة تأخذ البشر على نحو ما هم عليه وتأخذ القوانين على النحو الذي يلزم لها أن تكون عليه»[٨] .

فالعلمانية لم تكن تستهدف الدين مباشرة ، فليس غايتها معاداة أو محاربة الدين . ولكنها ارادة تأكيد أن السلطة السياسية لا تكتسب شرعيتها مما هو إلهي ومقدس ، بل تقوم على الاتفاق والتعاقد بين المواطنين العاديين ، دون حاجة إلى وسطاء بينهم وبين الله . فالعلمانية لم تكون ضد الكنيسة لكي تمنع الدين لأن موقفها حيادي أي عدم انحياز الدولة ومساندتها لدين معين على حساب الأديان المعتقدات الأخرى ، وعدم تدخل الدولة في الشؤون الدينية . وهذا هو شكل النظام السياسي الذي ظهر أولاً في فرنسا في القرن الثامن عشر عقب الثورة الفرنسية ١٧٨٩ ، وحتى صدور قانون العلمانية في فرنسا عام١٩٠٥ وكان انفصال الدولة عن الدين يتمثل في مبادئ مثل عدم الالتزام دستورياً بدين رسمي للدولة ، عدم تدريس الدين في المدارس الحكومية ، عدم الترويج للإيمان الديني حكومياً ، عدم الإنفاق

٧ نفس المصدر السابق, ص ٨٠.

٨ أورده سعيد بنسعيد العلوي في كتاب : ندوة المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية .بيرود مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩٢ ص ٤٦

حكومياً على الشؤون الدينية ، وغيرها من الأمور التي تؤكد حياد الدولة تجاه الدين . وهذا مما يؤكد المساواة ومعاملة الأفراد حسب حق المواطنة .

يلاحظ المتابع لتاريخ أوروبا أن التغييرات الاقتصادية- الاجتماعية والثقافية والفكرية ، كانت لابد أن تنتهي بالمجتمعات الأوروبية التي انتصرت فيها البرجوازية التي تبني العلمانية . فقد تسارعت عملية التحديث وانتشار التحضر(urbanization) والتصنيع في غرب أوروبا مما جعل الدين في مؤسسة الكنيسة مستحيلاً . الكنيسة تتطلب التجانس الثقافي أو وجود نخبة قوية (الكهنة) تفرض التطابق والانسجام . فالمجتمعات توسعت لتشمل مجموعات متنوعة ، مذاهب دينية ، مجموعات اثنية ، لغوية . كما تطورت وسائل الاتصالات والمواصلات والتي أتت بمعرفة متزايدة ومتنوعة . كما أضعف التحديث ، البنى التراتبية الجامدة التي سمحت بأحادية الثقافة . فقد أنتج التحديث مساواتية أساسية ساعد عليها التوسع الاقتصادي والعمل ثم عملية الفصل بين المنزل والمصنع فلم يعد الإنتاج منزلياً . ونتج عن ذلك طريقة جديدة للعيش معاً ، وقلت حاجة الناس والمجتمعات للاندماج الثقافي والتكامل وظهرت الفردية(individualism) والإنسانية(humanism) وأصبح الفرد يقوم بتدبير اموره الإنسانية وبالتالي كل الشؤون التي تؤثر على الإنسان أي ما يجب أن يقوم به الإنسان (مبدأ الحرية والمسؤولية) وهذه مسألة وجودية فردية لا تحكمها الأوامر والتنظيمات الدينية . يضاف إلى ذلك تزايد عملية تقسيم العمل والتخصص وتحديد الأدوار وفق معايير جديدة [٩] .

اما من الناحية الفكرية واجهت مفاهيم ومعارف الكنيسة عقلانية متزايدة . فالسيرورات (processes) العقلانية التي شملت كل مجالات الحياة لم تستثني الكنيسة كمؤسسة . وكانت البداية للعلمانية الدعوة إلى تأسيس نظام إنساني على الأرض حيث تنتشر الحرية والسعادة دون حاجة إلى مساندة متعالية او فوق-طبيعية كما كانت الكنيسة تدعي . فالمطلوب- حسب الأفكار المستجدة - نظام إنساني تماما يجعل الإنسان في المركز وأن يكون النقطة الأرخميدسية التي يدور حولها كل شيء . وهذا يعني عالم

٩ Paul heelas (ed.)religion modernity and postmodernity. London, Blackwell ,١٩٩٨, pp. ٢٣-٢٤.

مصنوع بالمعايير الإنسانية ووفقا للحاجات الإنسانية الحقيقية[١٠] . وهذا تغيير أساسي في رؤية الكون . فالعلمانية ، حسب هذا الفهم ، تحرير الإنسان من الوصايا الدينية والميتافيزيقية وأن يحول عنايته من العوالم الأخرى إلى هذا العالم . وهنا يفرق البعض بين العلمانية (Secularism) والعلمنة (Secularization) فالأخيرة هي سيرورة أو عملية تاريخية لا يمكن وقفها . يتخلص فيها المجتمع والثقافة من هيمنة الدين من الرؤى الميتافيزيقية المغلقة ، وتعني اختفاء المحدد الديني لرموز الدمج الثقافي . من ناحية أخرى ، يعتبر مصطلح العلمانية اسماً لأيديولوجية تعمل كأنها دين جديد . وهذا تفسير مسيحي في بعض جوانبه اذ يبحث عن جذور للعلمنة في الإنجيل لأنها ببساطة تعني أثر العقيدة الإنجيلية على التاريخ (أو الواقع) الغربي ، وهذا ليس الحل بالنسبة للعلمانية . ومن هنا رأى اللاهوتي (Gogarten) العلمنة نتيجة شرعية لأثر العقيدة الإنجيلية في التاريخ . لذلك لم يكن مصادفة أو اعتباطاً ظهورها لأول مرة ضمن ثقافة ما يسمى بالغرب المسيحي . ونجد الأسس الإنجيلية- حسب نظرته- في صعود العلم الطبيعي ، والمؤسسات السياسية الدمقراطية والتعددية الثقافية ، وكلها تطورات ارتبطت عادة كان بالغرب . ويرجعها إلى أصول في العقيدة الانجيلية مثل : فض سحر الطبيعة في عملية الخلق ، نزع القداسة من السياسة في الخروج ، تجاوز كهنوتيه القيم في عهد سيناء بالذات تحريم الاصنام[١١] .

وضع الاجتماعيون منذ الستينات من القرن الماضي فكرة التخصيص المتزايد للدين بالذات ثالكوت بارسونز وبيتر بيرقر(Berger) وتوماس لوكمان(Luckman) و روبرت بيلا(Bellah) أي أن يكون شأناً خاصاً تماماً -على الأقل في العالم الغربي . وفسروا العلمنة في العالم الحديث ، بأن الدين التقليدي صار الآن -في الأساس- اهتماماً فردياً وفقد بالتالي عموميته . والناس بإرادتهم مالوا إلى تعدد الأديان ولا يمكن لأي دين أن يكون ملزماً إلا لاتباعه فقط [١٢] .

---

١٠ نفس المصدر السابق ص ٦٠ وما بعدها

١١ .١٧.Cox,op.cit.,p

١٢ .٧٠ .p,١٩٩٤ ,Peter beyer:- religion and globalization. London,sage

وضع بارسونز وبيلا الدين العام في اشكال ثقافية مثل الدين المدني (civil religion) والذي عرفه (Hammond) بأنه : «أي مجموعة عقائد وشعائر ، مرتبطة بماضي ، حاضر و/او مستقبل شعب أو أمة ، عندما تفهم بطريقة متعالية (Transcendental)ويعتبر الدين المدني الأمريكي قريب من فهم لروسو عن وثوقيات (dogmas) الاعتقاد ب : وجود اله وحياة أخرى ، الثواب للفضيلة والعقاب للرذيلة أو الشر . في حفل التنصيب للرئيس وإعلان الاستقلال ، كانت المرجعية الى الله ، الخالق ، الحاكم الأعظم . . الخ . ورغم إنتقاء الكثير من تعاليم المسيحية ، إلا أن الدين ليس المسيحية ، اذ لم يذكر اسم المسيح في إعلان الاستقلال . وكما ذكر بيلا (Bellah)فقد استعار الدين المدني الأمريكي الكثير من التقاليد الدينية ، بطريقة تجعل الأمريكي العادي لا يشعر بتناقض بين الاثنين فهو لذلك ليس معاديا للكهنوت ولا مغالياً في علمانيته . وفي أمريكا تداخلت الرموز الدينية والسياسية رغم الفصل المؤسسي بين الكنيسة والدولة . والبعض لا يعتبره ديناً مدنياً لأنه ليس نظاماً متحداً للعقائد والممارسات ذات صلة بالحقيقة المتعالية . ويظل مجرد أيديولوجية سياسية تستعير مفاهيم ورموز دينية من التقاليد الدينية الأمريكية [١٣] . وكما تقول إحدى الباحثات ، فإن العلمانية المنصوص عليها في الدستور الأمريكي معناها حظر إعلان رسمي للدولة ، ولكنها لا تعني حظر الدين ولا حظر دوره في الحياة السياسية . وتستشهد بقول (Huntington) عن الولايات المتحدة الأمريكية : أمة تحيا بروح الكنيسة[١٤] (A nation with a soul of a church) أو روح الله . ولكنها ليست تحت الكاثوليكية أو الإنجليكانية أو البروتستانتية مثلاً .

من ناحية أخرى ، استخدم الأصوليون في أمريكا مصطلح العلمانية الإنسانية (Secular humanism) في فترة منتصف عشرينيات القرن العشرين وما بعدها . وكان ذلك مع بداية المعركة ضد نظرية التطور ، ولكنهم وجدوا أن الثقافة الأمريكية كلها تسيطر عليها تأثيرات غير مسيحية وأفكار

١٣ ,Karl dobbelare, "secularization:- a multi- dimensional concept" , in :- current sociology ,١٩٨١ ,vol.٢٩ ,pp. ٤٠-٤٤.

١٤ منار الشوربجي, «الدين والسياسة في الولايات المتحدة الأمريكية» في مجلة الهلال, ديسمبر ٢٠٠٢, ص٣٨ .

تستبعد الفكر الإلهي وتستبدله بالحكمة والتقدم الإنسانيين . ورأى بعضهم بضرورة أن يكون المسيحيون مستعدين ونشيطين- سياسيا واجتماعيا -لتأسيس استحقاقاتهم المسيحية في حضارة تسيطر عليها العلمانية الإنسانية . ورأى الأصوليون ضرورة التبشير بالخلاص الفردي . وقد استمرت المعركة بين الأصوليين والعلمانيين في كثير من القضايا الاجتماعية (مثل الاجهاض والتعليم) . ويدافع العلمانيون عن الحياد الديني للدولة ، بينما يرى الأصوليون- بالذات اليمين المسيحي الجديد او المحافظون الجدد- ضرورة توجيه أمريكا دينياً . وهذه معركة أيديولوجية ، وليست دينية في جوهرها [15] .

العلمانية المتعددة

تتعدد أوجه العلمانية فهي ليست علمانية واحدة خاصة على مستوى التطبيق والممارسة . ففي فرنسا كانت العلمانية أكثر وضوحا في فكرها وأظهرت حسما في علاقاتها مع الدين ، وذلك بسبب التاريخ السياسي والفكري المختلف الذي عاشته فرنسا والذي تميز بتضاد وصراع مع الكنيسة الكاثوليكية كانت قمته الثورة الفرنسية . ويرجع البعض أسباب الصراع لجذور قومية أي تبعية الكنيسة الفرنسية لكنيسة روما ، ولذلك اعتبر باحثون أن الثورة الفرنسية قبل أن تكون علمانية كانت غاليكانية (Gallicanism) نسبة لبلاد الغال اي فرنسا . وهي حركة دعت إلى استقلال الكنيسة الإداري في البلدان الكاثوليكية عن الكرسي الرسولي (البابا) [١٦] ويرى في ذلك حساسية وطنية أو قومية خاصة لدى البرجوازية الفرنسية الصاعدة . والكنيسة الكاثوليكية في روما كانت شديدة الاصرار على تبعية الكنيسة الفرنسية لها . بينما دعا الفرنسيون إلى ما يسمى سلطة السيف الواحد ، وخاضوا معارك سياسية وفكرية ضد نظرية السيفين اي السيف الروحي

١٥ ل.دونوروا والبير بايه :من الفكر الحر إلى العلمنة. ترجمة وتأليف عاطف علي. بيروت, دار الطليعة, ١٩٨٦,ص٢٤ .
ويرى الباحثان أن المسيح هو أول من أسس كنيسة مميزة عن الدولة بفصل السلطة الروحية عن السلطة الزمنية بقوله :
أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله . ولكن قيصر رفض عدم صلاحيته في القضايا الروحية . وعاش المسيحيون ثلاث قرون في اللا شرعية . استمر الصراع حتي عهد شارلمان الذي حاول الهيمنة علي الكنيسة

١٦ Martin e. marty and r. scott Appleby (eds.):- fundamentalisms observed . chicago, cup ,١٩٩١,pp.٢٨-٤٧.

والسيف الزمني ، واستندوا على دعوة : «أعط ما لقيصر لقيصر ، وما لله لله»[١٧] .

استهلت الثورة الفرنسية عهدها بحرمان الكنيسة من أملاكها وامتيازاتها الاقتصادية باعتبارها أقوى وسائل النفوذ والسيطرة . ومن الملاحظ أنه تاريخيا عرفت العلمانية بأنها عملية تحويل الملكية من السلطان الاكليركي (الاكليروس) إلى الدولة او أي سلطة غير أكليركية . وهذا يعني تقليص السلطة الدينية مؤسسيًا اذ يتبع هذا الحرمان ، حقها فيه التعليم والمدارس . وأصدرت الثورة الفرنسية الدستور المدني للأكليروس عام١٧٩٠ وكان يهدف إلى قطع صلة الكنيسة الفرنسية . ثم تواصل الصراع بعد أن وقع نابليون المعاهدة البابوية للعام ١٨٠١ اصدر قانون الزواج المدني . وهذه كلها تراجعات مؤسسية للكنيسة من الحياة العامة ، ولكن الأخطر من ذلك المعارك الفكرية ، فقد قام روبسبير(١٧٩٤-١٧٥٨) دين العقل وعبادة الكائن الأسمى والذي جعل من كاتدرائية نوتردام في باريس معبداً له . كما اقامت الثورة الفرنسية اشكالا علمانية عديدة من الطقوس الجماعية التي كان روسو قد وجد فيها عماداً للاجتماع وهي أشكال استمرت لاحقاً في الكونتية (نسبة لاوغست كونت عالم الاجتماع الفرنسي١٧٩٨-١٨٥٧) والسان سيمونية (نسبة إلى الفيلسوف سان سيمون١٧٦٠-١٨٢٥) [١٨] .

وفي العام ١٩٠٤ انقطعت العلاقات الدبلوماسية بين فرنسا والفاتيكان ونقضت المعاهدة البابوية ، مما نجم عنه التصويت على قانون العلمانية في ٩ ديسمبر ١٩٠٥ المتعلق بفصل الكنائس عن الدولة وأصبحت الكنيسة هيئة خاصة والدولة لا تتدخل حتى في تعيين الاساقفة ، مثل المنظمات غير الحكومية الآن . ولكن الكنيسة الكاثوليكية التي فقدت أملاكها ، حاولت بتحريض من الفاتيكان معارضة وتخريب هذا القانون . ويلاحظ عدم معارضة اليهود والبروتستانت ولكن مع حلول عام ١٩٠٧ توقفت المقاومة وقبلت الكنيسة بالأمر الواقع . فقد تراجع ضم وتجنيد قساوسة جدد بسبب توقف الإعانات والمصادر الأخرى -ضرائب العشر مثلا- ، وأغلقت عدد من مدارس الكنيسة لنفس الأسباب . وهكذا تراجعت المعركة إذ لم يعد هناك ما يبررها بعد الضعف الذي اصاب الكنيسة لنفس الأسباب . ولكن مع

١٧ رفعت السعيد : العلمانية بين الاسلام والتأسلم , القاهرة - كتاب الاهالي -٢٠٠١- ص ٢٩.

١٨ عزيز العظمة : مصدر سابق - ص ٢٥.

وصول تجمع اليسار إلى البرلمان عام ١٩٢٤ برز مجددا التهديد بالعودة إلى سياسة مقاومة الاكليركية اللادينية وتوقف هذا التحرك سريعاً . وإن كانت «الرجعية»- حسب اللغة السائدة- لم تلق سلاحها كلية ، فقد إنتهزت باستمرار التهويل مع عدم التسامح ، كما استمر عداؤها في مجال التعليم -لما أسمته «المدرسة دون إله» . وهذا ميدان هام للطرفين ، فقد قال كليمنصو (١٨٤١-١٩٢٩) (إن الحرب بيننا ليست في الطرق الضيقة والمتعرجة ، بل هي في المدرسة) ويؤكد فيفاني -السياسي الفرنسي الشهير :(ونحن لم يكن لدينا هدف سوى إقامة جامعة ضد الدين . . . وبشكل ناشط ، مناضل وشرس) . ولكن في الواقع كانت المدرسة «حيادية» أكثر منها لا دينية[١٩] . وتم تضمين نص علمانية الدولة في صلب الدستور في عام ١٩٤٦ .

اختلفت أشكال العلمنة في بقية أوروبا حسب تطور ومشكلات كل بلد و التي تباينت كثيراً . فقد كانت فرنسا دولة ديمقراطية بينما كل أوروبا- باستثناء سويسرا- كانت ملكية مذهبية . لذلك اعتمدت هذه الدول بعض الجوانب العملية في النموذج الفرنسي مع استبعاد الأسس الفكرية . يكتب بعض الباحثين : -»فسياسة مقاومة الدين ومقاومة الكاثوليكية ، التي نجدها في هذا او ذاك من البلدان ، ليس لها نفس التجانس ، نفس الاستمرارية ونفس الصفات كما في فرنسا . فقد يختلط أحيانا مع الغاليكانية ، الاهتمام بالوحدة الوطنية الموجب تحقيقها (مثال إيطاليا وألمانيا) والصراع بين الكاثوليكية والبروتستانتية (كما في ألمانيا أيضا وسويسرا)»[٢٠] . وعرفت إسبانيا خلال١٨٦٨ حتى ١٨٧٦وفي البرتغال خصوصا من العام١٩٠٨ حتى١٩١٧ ، وفي ظل النظم الجمهورية ظهرت النزعة اللادينية الرسمية والتي يمكن مقارنتها بفرنسا . ويمكن مقارنة هذين البلدين ببعض بلدان أمريكا اللاتينية وبالذات المكسيك خلال القرن التاسع عشر ، وعلى الطريقة اليعقوبية التي عرفتها فرنسا عام ١٧٩٣[٢١] .

يستنتج العظمة مما سبق ، ضرورة عدم تفسير وتعميم ظاهرة العلمانية

١٩ نوروا وبايه : مصدر سابق - ص ٢٨-٢٩ .

٢٠ نفس المصدر السابق : ص ٣١.

٢١ نفس المصدر السابق : ص ٣٢.

بعيدا عن تحولات سابقة في مجالات الحياة المختلفة التي يمر بها كل بلد ، يقول : «إن العلمانية ليست بالوصفة الجاهزة التي تطبق او ترفض ، فإن لها وجوهاً : وجهاً معرفياً يتمثل في نفي الاسباب الخارجة على الظواهر الطبيعية أو التاريخية و في تأكيد تحول التاريخ دون كلل ، ووجهاً مؤسسياً يتمثل في اعتبار المؤسسة الدينية مؤسسة خاصة كالأندية والمحافل ، ووجهاً سياسياً يتمثل في عزل الدين عن السياسة ،ووجهاً أخلاقياً و قيمياً يربط الأخلاق بالتاريخ والوازع بالضمير بدل الالزام والترهيب بعقاب الآخرة . ولكل من هذه أشكال ومناسبات مع وقائع التاريخ المحيطة بها»[٢٢] .

الأسس الفكرية للعلمانية

من الأخطاء الشائعة القول بأن العلمانية او العلمنة هي معارك ضد الدين (الإلحاد أو اللادينية) أو داخل الدين (الإصلاح والتجديد) . فهي في الواقع ذات طابع ايجابي أي لا تريد نفي أو إلغاء الدين ، خاصة وان مواجهتها مع الدين جاءت بطريقة غير مباشرة . فالعلمانية لم تكن غايتها مواجهة الدين ولكن في محاولتها تأكيد إنسانية الإنسان وإرادته وقدرة عقله على فهم العالم (العلم) وعلى تدبير شؤونه بنفسه (السياسة) ، اصطدمت بالدين الذي حاول أن يحتكر كل شيء وأن يحرم الإنسان من تقرير مصيره بنفسه . فقد حاولت الكنيسة أن تنوب عن الإنسان في كل اموره الدنيوية والأخروية . فالعلمانية هي في الواقع بحث بشري عن مزيد من الحرية العقلانيه ، والذي يرفض كل المرجعيات غير الإنسانية نفسها . فهي جماع لانتصارات النهضة وعصر التنوير والإصلاح الديني والإنسانية(humanism) والعلم والعقل . واي معارك مع الدين أو رجال الدين تعود إلى الصراع حول المرجعية ، وليس مقصودة في ذاتها ، بل بهدف إزالة العقبات التي تمنع تحقيق تلك الانتصارات .

يرى محمد أركون أن العلمنة هي «موقف للروح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة او التوصل إلى الحقيقة –والعلمنة عنده ـ حسب هذا

٢٢ عزيز العظمة : مصدر سابق ـ ص ٢٧.

الفهم- تواجه تحديين او مسؤوليتين اثنين هما ، أولا :-كيف يمكن أن نعرف الواقع بشكل مطابق وصحيح؟ اي كيف يمكن أن نتوصل إلى معرفة تحظى بالتوافق الذهني والعقلي لكل النفوس السائرة (بغض النظر عن اختلافاتها) نحو التوصل إلى الحقيقة؟ وهذا يبين أنٍ العلمنة مسألة أكبر بكثير من عملية فصل الدين عن الدولة ، فهي أولاً وقبل كل شيء مسألة تخص المعرفةٍ ومسؤولية الروح (اي الروح البشرية ، الإنسان) . وهنا تكمن العلمنة اساساً وتفرض نفسها بشكل متساو وإجباري على الجميع دون استثناء . اما المسؤولية الثانية فهي خاصة بمشكلة التعليم والتدريس . وهذا منطقي ، لأنه بعد أن نتوصل إلى معرفة ما بالواقع ، فإنه ينبغي أن نجد صيغة أو وسيلة ملائمة لتوصيلها إلى الاخر دون شرط أو تقييد علىٍ حريته . وهي «مهمة عملية يومية يمارسها كل مدرس يجد أمامه عقولاً طازجة شابه او حتى بالغة ، ولكن عاجزة عن الدفاع عن نفسها»[٢٣] . وهو يفهم العلمنة المعاشة- كما يقول -»كتوتر مستمر من أجل الاندماج في العالم الواقعي ، والتي تساعد على نشر ما نعتقد أنه الحقيقة في الفضاء الاجتماعي المجتمع .

يتوقف أركون عند جوانب أخرى في المفهوم ، إذ يرى أن العلمنة قد ولدت داخل سياق صراعات الدولة والكنيسة في فرنسا ، وكانت لذلك مبرراته ، ولكنها» الآن أصبحت غير كافية وخادعة ، بل وحتى خطرة ضمن مقياس أنها تبقى على عمليات الاستبعاد والحذف ، في حين أن الفكر الإنساني الحديث يطالب بالمراجعات واعادة التقييمات والاستكشافات الجديدة ، وإحراز التقدم ، بل واختراق كل الحدود والحواجز الموروثة»[٢٤] . وهو يرفض سيطرة أيديولوجية الأديان التقليدية ، ويرفض في نفس الوقت ما يسميه «الأديان العلمانية» . لأن الفلسفات الحديثة التي حلت محل الأديان في أوروبا لم تستطيع أن تقدم المعنى المطلق أو الممتليء الذي كان يقدمه الدين في العصور الوسطى . وهذا هو - في رأيه - سبب الإحساس بفقدان المعنى والغائية وانتشار العدمية في المجتمعات الأوروبية الحديثة . ولكن لا يرى الحل في العودة التقليدية إلى الدين ، فهذا مستحيل وغير معقول ،

٢٣ محمد أكرون : العلمنة والدين - الاسلام والمسيحية - الغرب ,لندن , دار الساقي , ص١٠-١١

٢٤ محمد أكرون : اين هو الفكر الاسلمي المعاصر , ترجمة هاشم صالح .بيروت .دار الساقي .الطبعة الثانية .١٩٩٥. ص ٤٢.

وإنما الحل هو في :»البحث عن صيغة جديدة للعلمنة الروحية أو للإنسية الروحية من خلال الدراسة المقارنة لكل التجارب الروحية في كل المجتمعات البشرية[٢٥] ومن هنا كانت ملاحظة Garaudy فهو اخذ على فلسفة عصر الأنوار او التنوير كونها لم تستوعب او تدرك محتوى ومضمون الدين وهو : وعي الإنسان لا نهائية كينونته [٢٦] . كما أن بعض الأكاديميين والمفكرين يتحدثون عن ضرورة بلورة علمنة جديدة دون التنازل عن مكتسبات علمنة القرن التاسع عشر التي شكلت . فرنسا الحديثة وأوقفت الصرعات الدينية والمذهبية

يقدم (العظمة) فهماً آخر للعلمانية اذ يعرفها باعتبارها :مساواة المرجعية الدينية في امور الحياة والفكر بالمرجعيات الأخرى في مجتمع متمايز داخلياً ، معترف بالتمايزات مما يجعل من امور العقل والسياسة والمجتمع و تقنينها العام اموراً لا تخضع للسلطة المؤسسية أو الفكرية أو الرمز الدينية (... .)يصبح الدين في مجال العبادة الشخصية و تغدو التجمعات الدينية كالكنائس والفرق وغيرها كالتجمعات الاختيارية الأخرى من أندية وغيرها امور تعود إلى الحريات العامة[٢٧] .

ويري أن هدف العلمانية كان التقليل من تدخل الدين والعقليه الدينية وحصرها في العبادة . خاصة وان الكنيسة حاربت العلم وخلقت تناقضاً بين العلم والدين رغم وجود علماء كثيرين متدينين ، وكان لعصر النهضة أثره الواضح في بروز ظواهر ساعدت في العلمنة ، مثل إدخال الآلات الموسيقية في الكنائس بعد أن كانت محرمة ثم ظهور النظريات السياسية الجديدة في القرن الثامن عشر . وزاد استقلال المجتمع وبروز فئات جديدة من المثقفين وخروج العلم والعمل عن شروط المؤسسة الدينية وأصبحت كل الأسس التي يقوم عليها النظام العام محل تساؤل وشك [٢٨] .

هناك بعد فكري هام في العلمانية والخاص بالحرية الدينية والسياسية ، ومن هنا يرجعها البعض إلى قاعدة فلسفية كبيرة هي قاعدة

٢٥ نفس المصدر السابق : ص٥١

٢٦ روجي غارودي : فكر هيجل . ترجمة مرقص . بيروت . دار الحقيقة (ب.ت)ص ١٢١.

٢٧ عزيز العظمة : مصدر سابق - ص ١٨.

٢٨ نفس المصدر السابق : ص ٣٠-٣٤.

المعتقد الليبرالي . وتتميز هذه القاعدة بأنها تسلم بأولوية الإنسان الفرد في الوجود كما تسلم بالقيم المطلقة للحرية وتعتقد في بالأهمية اللانهائية لقدرات العقل الإنساني .[٢٩] ويتكامل مفهوم العلمانية مع مفاهيم أخرى سادت في عصر خطاب الأنوار الليبرالي ، مثل : – الملكية ، المواطن ، التعاقد ، التسامح ، الحرية التقدم . وهي تعكس تطور الصراع التاريخي والنظري في أُوربا [٣٠] . فالحرية الدينية –على سبيل المثال – كما تمارس اليوم في الغرب ظاهرة حديثة إلى حد كبير فقد تخلت الكنائس في كثير من البلدان ادعائها مذهب الدولة و ..... السلطة المدنية وامتيازاتها القانونية قلب الدولة[٣١] . وتعتبر لا مذهبية الدولة من أهم مكونات العلمانية او بالأصح الدول الليبرالية المعاصرة . فالدولة لا تبشر باسم الوحدة الوطنية ، باي ايمان ولا تنتمي إلى أي دين وفي نفس الوقت لا تبشر على الإطلاق باي لا دينية . وتبقي في نهاية المطاف بعيدا عن الاختيارٍ الديني ٍ. ولكن هذا لا يعني أن الدولة تتجاهل تمام جود الظاهر الدينية محلياً وخارجياً (أي اقامت علاقات مع الفاتيكان مثلاً) فالدين ليس بالضرورة مجرد قضية فردية بل ببساطة لا يتعلق بالقانون العام بل القانون الخاص[٣٢] . ولا يجوز تمييز المواطنين بسبب اختياراتهم الدينية أو الفلسفية أي الحرية الداخلية أو الإيمان ، فالحرية لا يمكن ألا تكون كاملة [٣٣] . ومن الواضح أن مفهوم العلمنة ارتبط بمضمون ديمقراطي صريح حقق في كثير من الأحيان ما يسمى بحرية العقل أو الحرية الفلسفية لأنها بدأت كحركة ثقافية وسياسية واقتصادية ضد سلطة الكنيسة وتحولت في النهاية إلى النظام السياسي الديمقراطي [٣٤] وهذا ما يفسر عداء النظم الفاشية والشمولية او التيارات الفاشية للعلمانية

٢٩ كمال عبد اللطيف : مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر . بيروت . دار الطليعة .١٩٩٢ ص ٤٠.

٣٠ نفس المصدر السابق

٣١ نوروا وبايه : مصدر سابق ـ ص ٣٢.

٣٢ نفس المصدر السابق : ص ٣٥ـ٣٦.

٣٣ نفس المصدر السابق : ص ٣٨.

٣٤ اسماعيل المهدوي : معني العلمانية ,في مجلة عيون المقالات (المغرب) العدد ١٤ـ١٥ عام ١٩٩٠ ص ١٠١.

الفصل الثاني
العلمانية في الفكر العربي - الإسلامي

نؤرخ في الغالب لبدايات أفكار العلمانية أو التجربة الفكرية بنهاية القرن التاسع عشر حين نقل الإمام محمد عبده وأتباعه الأفكار السائدة في أوروبا ، ورغم أن أهدافهم كانت مختلفة إلا أن هذه الأفكار إثارت حركة في عقول المثقفين . فقد كانت نتيجة دعوتهم لصياغة مبادئ جديدة يقوم عليها المجتمع الإسلامي ، إلى ظهور فكرة «مجتمع قومي علماني يكون الإسلام فيه مقبولاً ومحترماً ، لا بل مساعداً على شد الروابط العاطفية بين المواطنين دون أن يكون مصدرا لقواعد الشريعة والسياسة» [٣٥] . وقد نادى بهذه الفكرة أيضا فريق من الكتاب المسيحيين السوريين الذين مثلوا اقلية يهمها وجود مثل هذه الدولة القائمة على حقوق المواطنة وليس العقيدة . ونجد في السجال الذي حصل بين فرح أنطون ومحمد عبده على صفحات كل من مجلة «الجامعة» وجريدة «المنار» في مناقشات حول موضوع الاضطهاد في المسيحية والإسلام . ويقول عبد اللطيف «ولقد استعمل فرح انطون مفهوم العلمانية بدلالته الانوارية (نسبة إلى عصر التنوير الأوروبي) وفي سياق تاريخي مغاير لسياق الصراع بين الكنيسة والدولة في المجتمع الأوروبي ، ورغم أن تحليل سياق استعماله يُعلمنا إن كتابات فرح انطون في هذه المسألة بالذات جاءت كرد فعل على شعار الجامعة الإسلامية الذي كانت ترفعه الحركة الإصلاحية السلفية . وهو ما يعني أن المفهوم وظف للحد من هيمنة السياسة الدينية على السياسة المدنية .[٣٦] ويلاحظ أن المفهوم استخدام كتعبير عن رفض للدعاوي السلفية . ومن ناحية أخرى وظف كمشروع ايديولوجي عام يدعو لضرورة التعلم من أوروبا كنموذج . كما استخدم كمحاولة لاختيار فلسفي يواجه الفكر الغيبي . ولكن في كل هذه الاستخدامات ظلت النصوص ناقلة ومبسطة وشارحة لأصول المفهوم في المعتقد الليبرالي دون محاولة في النقد والتركيب أو إعادة البناء في ضوء تجارب التاريخ المتعددة .[٣٧]

كان لفكرة العلمانية تاريخها المختلف في العالم العربي – الإسلامي

٣٥ البرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨ -١٩٣٩ بيروت، دار النهار. الطبعة الرابعة، ١٩٨٦ ص٢٩٣.

٣٦ كمال عبد اللطيف، مصدر سابق، ص٤١.

٣٧ نفس المصدر السابق، ص ٤١-٤٢.

اذ كثيرا ما يلتقط المؤرخون والباحثون لحظات تاريخية وينسبونها إلى بدايات الفكرة المبكرة . فهناك من يرى أن الدعوة للمجتمع المدني العلماني العربي ما تزال جديده جدة عملية التمدين ، ولذلك يجد في الرسالة التي أرسلها إبراهيم باشا ابن محمد علي إلى متسلم اللاذقية عام ١٨٠٩ البداية وفيها يقول : «الإسلام والنصارى جميعهم رعايانا ، وأمر المذهب ماله دخل بحكم السياسة ، فيلزم أن يكون كل بحاله ، المؤمن يجري اسلامه والعيسوي كذلك ، ولا أحد يتسلط على أحد[٣٨]» . وكان في التوسع الاستعماري الأوروبي تأثيره الواضح على بقية العالم خاصة في القرن التاسع عشر مع ازدهار النظام الرأسمالي . ويلاحظ أن الإمبراطورية العثمانية حاولت في ذلك الوقت القيام بما تحاوله تركيا الآن في علاقاتها مع الاتحاد الأوروبي ، يقول العظمة : «إرادة الدولة العثمانية الانخراط في العالمية عن طريق تحويل الرعية العثمانية إلى مجتمع مدني عثماني قادر على الدخول في هذه العالمية عن طريق شروطها السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، لم تر أوروبا الدولة العثمانية إلا من منظار الهوامش الضرورية في الرأسمالية [٣٩]» . وهذا ما يفسر التحولات القانونية والسياسية التي شهدتها المنطقة وقد طرحت قضايا جديدة تواكب الواقع المتغير .

كان للصحافة دورها العميق في أحداث تحولات فكرية بسبب الآراء والنظريات التي تم تداولها بين الكتاب وخاصة المجددين ، فقد ظهرت في السبعينات القرن التاسع عشر نوعا جديدان من الصحف العربية : (أ) الصحف السياسية المستقلة التي تنشر أخبار السياسات العالمية وتعبر عن الآراء السياسية . (ب) المجلات التي تتوخي غرضاً مزدوجاً هو إطلاع الفكر العربي على أفكار وتقدم الغرب وعلى كيفية التعبير عن ذلك بالعربية وكان اغلب هذه المجلات تصدر في القاهرة وبيروت ويحررها مسيحيون لبنانيون تعلموا في المدارس الفرنسية والأمريكية . وقد زودوا القراء بمادة للمطالعة الشعبية في اللغة العربية [٤٠] . ومن هذه المجلات (الجنان) إصدارها عام ١٨٧٠

٣٨ محمد كامل الخطيب: المجتمع المدني والعلمنة. دمشق، دار الينابيع (ب.ت)ص , ٢٠٧

٣٩ عزيز العظمة، مصدر سابق، ص١٢٥

٤٠ البرت حوراني، مصدر سابق، ص٢٩٣.

بطرس البستاني وكتب معظم مقالاتها ابنه سليم ، وتطرقت إلى مبدأ فصل الدين عن الدولة باعتباره الحل الوحيد للانقسام المجتمعي في سوريا . كما أنه يعود بالفائدة على الدين أيضاً اذ يبعد العلماء والاكليورس عن السياسة وينصرفون إلى امور دينهم [٤١] . وأنشئت مجلة المقتطف (١٨٧٦) والهلال (١٨٩٢) . وظهرت اصدارات أخرى أقل أهمية مثل (الجنة) و(حديقة الأخبار) و(التقدم) ، كما برزت أسماء مثل يعقوب صروف وخليل الخوري ويوسف الشلفون وإبراهيم اليازجي واديب إسحاق وغيرهم . وقد كانوا يمثلون مجموعات النهضويين من خلال تلك الحقبة الهامة وامتد نشاطهم إلى تشكيل جمعيات علمية وسرية ، وخلقوا نشاطاً ملموساً في مجال الأفكار النهضوية التي تناقش قضايا الحرية والعلم والدين

برزت شخصيات يمكن أن تكون رائدة في تطرقها لقضايا ذات توجهات علمانية وعقلانية ، ومن بين هؤلاء فرنسيس فتح الله مراش(١٨٣٦ – ١٨٧٣) وهو من عائلة سورية درس الطب في باريس . ترك بعض المؤلفات أهمها «غابة الحق» (١٨٦٥) وقد حاول توصيل أفكاره من خلال القصة الرمزية او الرواية . ولكن لم ينقذه ذلك من تهم الكفر والتجديف والإلحاد . فهو يرى – كما يبدو للنائم او الحالم– قصة الحضارات القديمة في البداية واثناء تجواله يقول : «أنفتح أخيرا لدي ابصار تبصراتي بابٍ رحب مكتوب على قنطرته (العقل يحكم) ومنه عاينت برية فسيحة جداً . وظهر لي عن بعد علم يخفق متقرباً ، فوضعت نظارة الاختبار وامعنت النظر فرأيت مكتوب عليه العلم يغلب ، وظهر لي حينئذ من ورائه جيوش التمدن الزاهر ممتطية متون الاختراعات العجيبة والمعارف الكاملة ، وهي تتخطر متموجة بأنوار الحكمة والعدل ، مترعة بروح الحرية الإنسانية والخلوص المحض . ورأيت أمام هذه الجيوش المظفرة تتراكض ممالك الظلام مع كافة اجنادها ناكصة على اعقاب القهقرة حيثما لا حركة ولا صوت . وهكذا مدت بالعقل قوتها على كل بقعة ومكان وعم السلام على كافة المسكونة[٤٢]» .

وهذه العبارات لخصت أفكاره حول إقامة مملكة المدنية والحرية ،

٤١ جان دايه : الإمام الكواكبي- فصل الدين عن الدولة. لندن،شركة سوراقيا، ١٩٨٨، ص٢٣.

٤٢ فرنسيس فتح الله مراش: غابة الحق، بيروت، دار المدى،٢٠٠٢، ص٣٦.

ويشترط للتمدن : - تهذيب السياسة وهي تعني إقامة الحق والمساواة والرفاهية ، ثم تثقيف العقل وتحسين العادات والأخلاق وإصلاح المدينة ثم المحبة [٤٣] . وكتب عنه جابر عصفور في تقديم الكتاب ، عن حق : - «ولقد كان المراش واحدا من العقول الاستثنائية التي حلمت بالنهضة وسعت إلى تأسيس الحضور المحدث للمجتمع المدني الذي كان أملاً أكثر منه واقعا في الوقت الذي كتب فيه أمثاله الذين لم يكفوا عن الحلم بالتقدم والتبشير به . وكانت وسيلتهم في ذلك استبدال العقل بالنقل والابتكار بالتقليد والإبداع بالاتباع والانفتاح على الدنيا الجديدة بدلا الانغلاق على العالم القديم ، ووضع كل شيء في هذا العالم القديم موضع المساءلة [٤٤] .

واصل نهضويون أخر ريادة المراش ومن أهمهم شلبي الشميل (١٨٥٠-١٩١٧) . فهو سوري درس الطب أيضا في باريس ثم استقر في مصر ليمارس مهنته بالإضافة للكتابة في المقتطف ثم نشر كتبه عن نظرية التطور والدين . منها كتاب : «تعريب لشرح بخنز على مذهب داروين الانتقاء في انتقال الأنواع وظهور العالم العضوي وإطلاق ذلك على الإنسان» واهتم بالشؤن العامة ولخص أفكاره الإصلاحية في كتيب موجه للسلطان عبد الحميد في ١٨٩٦ بعنوان «شكوى وأمل» فيما تفتقر إليه السلطنة العثمانية من علم وعدل وحرية وكان العلم هو اكثرها تأثيرا حسب رأيه . وبسبب انتمائه إلى الحركة الكبرى التي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر والتي كانت تعتبر العلم هو أكثر من مجرد طريقة لاكتشاف النظام في ترابط الاشياء اذ كان مفتاحاً لحل لغز الكون ، لا بل نوعاً من العبادة [٤٥] . وتبني شيميل قوانين الدارونية في فهم التطور العام للتاريخ والمجتمع مطابقاً لتطور الطبيعية الذي قالت به الدارونية ، وهذا يشمل ترقي اللغة والشرائع والمؤسسات . وقد أكد على دور العقل في كل هذا التطور مما يوحي بتأثير عصر الانوار الأوربي ، وليس التطورية (الدارونية) فقط . وظل شمل مخلصاً لأفكاره ، فقد أسس مع سلامة موسي مجلة «المستقبل» في القاهرة في عام ١٩١٤ والتي واصلت

٤٣ نفس المصدر السابق، ص٧١- ٩٦.

٤٤ نفس المصدر السابق، ص٧

٤٥ البرت حوراني، مصدر سابق، ص ٢٩٧

نشر المقالات الداعية إلى المادية والتطورية ، الي أن اغلقتها السلطان بسبب المشكلات التي سببتها .

اخذت العلمانية مسارات الأخرى غير الدارونية فقد ساعدت الأجواء الفكرية على طرح قضايا عديدة وظهور مفكرين مجددين . ومن بين هؤلاء يبرز فرح انطون (١٨٧٤-١٩٢٢) وهو صحفي لبناني تنقل بين مصر ونيويورك رئيسا لتحرير عدد من المجلات أهمها «الجامعة» . وقد عبر فيها وفي قصصه عن الفكر الأوروبي المتقدم في عصره ، مما قاد إلى مناقشاتٍ شهيرة مع الشيخ محمد عبده[٤٦] . ورغم إيمانه بدور العلم الا انه لم يكن تطورياً ، اذ يطلب في روايته حيث يعبر عن رأيه من وراء قناع «فرحماكم لا تخلطوا بين الحالة الطبيعية والحال الاجتماعية أن تنازع البقاء وبقاء الأفضل امران صحيحان في الحالة الطبيعية . وهناك لا مرد لهذين الناموسين الهائلين ، لذلك يأكل القوي الضعيف ويسحق الكبير الصغير كما تصنع الحيوانات الوحشية [٤٧] . ويختلف الأمر في الاجتماع لأن الحكومة منوطة بتنظيم حياة البشر وفرض النظام والقانون» . ولكن تحفظه على الدارونية لم يمنعه من تأكيد عظمة دور العلم مثل التطوريين . وقد دعا إلى التساهل (المقصود التسامح الديني) بقصد قبول حقائق الدين والتوفيق بين العلم والدين ، يقول : «فان العلم بالدين إذا اختلفا في الطرق فانهما يتفقان في الغرض ، ذلك لأن غرض الدين والعلم واحد وهو تحسين الحالة الإنسانية وترقية شؤون البشر ، فما الواجب لجعل الواحد يناقض ثاني ويحاربه ، لا موجب لدي سوي الاهواء والمصالح أيها السادة [٤٨] .

ويري بإمكانية حل هذا النزاع من خلال الاعتراف باستقلال ميدان كل منهما باعتبارهما قوتين إنسانيتين مستقلتين هما العقل والقلب ، مع اختلاف وسائل وطرق الدين والعلم وكذلك موضوعاتهما . ومن هنا كانت فكرة كتابه عن ابن رشد الي النبت الجديد : «أولئك العقلاء في كل مله وكل دين في الشرق اللذين عرفوا مضار مزج الدنيا بالدين في عصر كهذا

٤٦ نفس المصدر السابق، ص ٣٠٣

٤٧ فرح أنطون: الدين والعلم والمال، دار المدى، دمشق٢٠٠٢ (صادر في مشروع الكتاب للجميع صحيفة القاهرة١٧ ديسمبر ٢٠٠٢) ص ٥١

٤٨ نفس المصدر السابق، ص٩٧ ـ ٩٨

العصر ، فصاروا يطلبون وضع اديانهم جانباً في مكان مقدس محترم ليتمكنوا من الاتحاد اتحاداً حقيقيا ومجاراة تيار التمدن الأوروبي الجديد لمزاحمة أهله ، وإلا جرفهم التيار جميعا وجعلهم مسخرين

كان هذا هو مدخل اهتمام انطون بالكتابة عن ابن رشد ، ويري حوراني انه قلد منهج المستشرق رينان في بعض الجوانب ، خاصة تلك القائلة بأن النبوءة نوع من الأدراك وأن الأنبياء فلاسفة ، وأن الحقيقة واحدة . وان جميع الأديان هي دين واحد يعلم بعض القيم والمبادئ العامة ، والشرائع الدينية هي وسائل لغاية . والطبيعة البشرية واحدة اساسا في نظر جميع الأديان ، كما أن الحقوق والواجبات البشرية واحدة أيضاً وحتى الذين لا دين لهم لا يختلفون عن غيرهم في الطبيعة أو الحقوق . وكان من الطبيعي أن يقوده هذا الفهم إلى الدعوة إلى التساهل(التسامح) ، وهذا مشروط بضرورة الفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية ، ويعدد خمسة أسباب لذلك ، وهي : -

إن غايات السلطتين تختلف بل تتناقضان . فالدين يبتغي العبادة والفضيلة وفقاً للكتب المنزلة ، ولأن كل دين يدعي امتلاك الحقيقة المطلقة ، فهي إذا وصل إلى السلطة السياسية من الطبيعي أن يضطهد أو يبعد المخالفين له . أما غاية الحكم فهي صيانة الحرية البشرية في حدود الدستور .

أن المجتمع الصالح يقوم على مساواة مطلقة بين جميع أبناء الأمة رغم اختلافهم الديني والمذهبي .

أن السلطة الدينية تشترع للآخرة ، لذلك من الممكن أن تتعارض سلطتها وغاية الحكومة التي تشترع لهذا العالم .

إن الدول التي يسيطر عليها -حسب رأيه- ضعيفة بطبيعتها ، لأنها تحت رحمة مشاعر الجماهير ، وهي تسبب بدورها ضعف المجتمع لأنها تلح على ما يفرق بين الناس ، والجمع بين الدين والسياسة يضعف الدين نفسه ، إذ ينزله إلى حلبة الصراع السياسي .

إن الحكومات الدينية تؤدي إلى الحرب . فمع أن الدين الحق واحد ، فالمصالح

الدينية المختلفة تتعارض ، ولما كان الولاء الديني قويا بين الجماهير ، فمن الممكن أن يثير المشاعر[49] .

تدور نظرية الدولة عند(أنطون) حول مبادئ الحرية والمساواة ، والتي لا يمكن تحققها إلا في الدولة العلمانية التي تستقل سلطتها عن كل وصاية . ويؤكد على نفي الإلحاد والا دينية عن الدولة العلمانية التي يقربها من مفاهيم الديمقراطية والتسامح . وقد صاغ هذا الموقف في روايته بصورة أدبية بليغة في نقاش مفترض مع خطيب من أهل الدين ، يقول :»معاذ الله أن نروم هدم الدين كما تفترون علينا وإنما نروم هدم الأوهام والخزعبلات في الدين . فلماذا تجعلون هذا قسما منه . وأول هذه الخزعبلات قولكم إن الإنسان لا يمكن أن يعبد الله ولا أن يفهم الكتب الدينية إلا بواسطة كاهن أو شيخ . وبذلك تضعون أنفسكم بين الله وبين عباده رفعا لشأنكم وطلبا للفائدة لكم»[50] .

ولذلك أطلق على العلمانية اسم «الحيادة» رغم تبنيه القاطع للنظريات الوضعية في مكانة الدين في المجتمع والحياة . ويتحدث أحيانا عن أطوار البشرية مثل كونت وسبنسر وغيرهم من فلاسفة القرن التاسع عشر الوضعيين . فقد تبنى فكرة المراحل الثلاث بطريقته : الأولى طور الطفولية وهو الاعتقاد بأن العالم محكوم بالأرواح والالهة ، وطور الشباب وهو البحث في ما وراء الطبيعة ، وطور الرجولية وهو طلب الهيئة الاجتماعية (اي المجتمع) نفع الناس بناءً على الواجب ومحبة الناس والعقل والمصلحة المتبادلة . والبشر وفي هذا الطور يعملون بما يجب عليهم عمله من غير إرهاب ولا تشويق بل بسائق فطرتهم ومصالحهم المتبادلة[51] . وهذا هو البعد الديمقراطي الذي جذب المفكرين العرب في علمانية الغرب ورأوا فيها ضرورة سياسية واجتماعية بسبب توفير الحريات والمساواة امام القانون عابرة للخصوصيات والاستثناءات الطائفية او المذهبية .

لا تكتمل صورة العلمانية في العالم العربي-الإسلامي ، الا بعرض

٤٩ البرت حوراني، مصدر سابق، ص٣٠٦.(١٧) فرح أنطون، مصدر سابق، ص٦٠.

٥٠ فرح أنطون، مصدر سابق، ص٦٠

٥١ نفس المصدر السابق، ص ٦١.

التيارات الأكثر تطرفا في مواجهة الدين والذي أطلق عليه (خدوري) اسم اللا أدريه كما عبرت عنه جماعة مجلة «العصور» التي صدرت عام١٩٢٧ . ومثل هذا التيار اسماعيل مظهر (١٨٩١-١٩٦٢) الذي ترجم كتاب داروين : «أصل الأنواع» وعرف بكتاباته عن العلم والفلسفة التي هاجم فيها التفكير الغيبي السائد ودعا إلى التفكير العلمي وكان تأثره بالنظرية الوضعية واضحا واخذ على الافكار التحديثية عدم تبنيها للوضعية . ثم اصدر المجلة «العصور» باعتبارها ستخصص للآدب والعلوم والفلسفة ، متحرر من كل الآراء والنظريات المسبقة ، فهي مجلة نقديه تتوخى التحليل الموضوعي . وقد تجمع حول المجلة الكتاب المؤمنون بالفكر الحر أمثال حسين محمود الذي كتب في الفكر الغربي الحر متناولا آراء(برتراند رسل) اللا أدرية كما كتب عمر عنايت في تاريخ الأديان والافكار التقليدية ونظم شعراء مثل جميل صدقي الزهاوي وانور شاول القصائد المليئة بالأفكار اللا أدرية . وكان من الطبيعي ان تدخل المجلة وكتابها - بسب جرأتها - في الصراع مع جماعات عديدة : هاجمها المتدينون بدعوى إلحادها وانتقدها المجددون في الادب بسبب تعنتها في النقد وندد المفكرون المعتدلون بقبولها الفكر الغربي دون تمييز[٥٢] . وقد انتجت مدرسه العصور شخصاً ملحداً علنياً وعن قناعه نظريه - يكاد يكون الوحيد - هو واسماعيل ادهم(١٩١١-١٩٤٠) صاحب كتاب : «لماذا انا ملحد؟»[٥٣] .

انزعج المتدينون الحافظون منهم بالذات ، من انتشار الأفكار العلمانية ممثله في التطورية وكان لا بد من التصدي لها . وقد اخذ جمال الدين الافغاني (١٨٤٨١-١٨٩٧) على عاتقه مهمه الرد على الدهريين ، وهذا اسم رسالة نقلها من الفارسية إلى العربية الشيخ محمد عبده ، وكان ذلك ضمن مشروعه التجديدي الداعي- حسب رايه - لتحرير المسلمين من الظلم الداخلي والاعتداءات الخارجية وتحقيق الاصلاح والوحدة الإسلامية . يري - خدوري - ان هؤلاء كانوا اكثر انشغالا بالرد على ناقدي الاسلام الأوربيين وبالتنديد بجميع الداعين إلى اقتباس الافكار الأوربية من الانصراف الى

٥٢ البرت حوراني، مصدر سابق، ص٢٤١

٥٣ صدر في باريس: منشورات اليقظة، رقم ٩، (ب. ت) عن مجلة الإمام (الإسكندرية) أغسطس ١٩٣٧.

وضع برامج اصلاحيه إيجابية . حتى أنهم اتهموا هؤلاء بخيانة الحضارة الإسلامية وبتدمير الإسلام نفسه عن سابق تصور وتصميم[٥٤] . وتبدأ رسالة بأسلوب عاطفي يتلاعب بالكلمات ويطلق عليهم اسم النيتشرية (naturalism .) النيتشرية – حسب قوله – لفظ شاع في البلاد الهندية ، ويقول عنه «النيتشيرية جرثومة الفساد . وأومة الأداد ، وخراب البلاد ، وبها هلاك العباد[٥٥] . ويخلط الافغاني فهم المذاهب والفلسفات ، وهو يقول عن اليونان «فلما ضربت أفكار النيتشريين (الدهريين) في نفوس اليونان بسعي الابيقوريين ونشبت بعقولهم ، سقطت مداركهم الي حضيض البلادة ، وكسد سوق العلم والحكمة . وتبدل شرف أنفسهم بالذل واللؤم . وتحولت امانتهم إلى خيانة وانقلب الوقار والحياء قحة وتسفلا[٥٦] . ويري «العظمة» أن هذه الدهرية في ذلك الوقت مثلت نفس الدور الذي مثله الالحاد في المنطقة العربية خلال الستينات من القرن الماضي والعلمانية مؤخراً فقد اعتبرت من الكبائر الفعلية القائمة على افكار التاريخية والطبيعية . والعداء لتدخل الدين في السياسة . ويري أن نص الافغاني جاء – مثل غيره – «متهافتاً متناقضاً قائم على الجهل بموضوعه ، مشبعاً بالسفسطائية ، مرجعاً الدارونية الي الابيقورية» ، ولكنه يعود ويقول ان اختلافة مع داروين ليس حول النشوء والارتقاء بل قضية نفحة الحياة الاولي التي لا بد ان تكون ربانية [٥٧] .

العلمانية في الحياة والمجتمع

وجدت المنطقة نفسها في عام ١٧٩٨ مع مدافع الأسطول الفرنسي بقيادة نابليون في مواجهة حضارية جديدة ومختلفة مع الغرب الذي لا يشبه غرب الحروب الصليبية . وكان على العرب المسلمين الاستجابة لتحديات حضارة استعمارية وضعتهم أمام تساؤلات ضخمة ، والبحث عن سبل

٥٤ مجيد خدوري: الاتجاهات السياسية في العالم العربي بيروت، الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٢، ص٧١.

٥٥ جمال الدين الأفغاني: الرد على الدهريين. القاهرة السلام العالمية، (ب. ت)، ص١٥.

٥٦ نفس المصدر السابق، ص٦٠.

٥٧ العظمة، مصدر سابق، ص١٨٠ .

المقاومة أو التكيف أو الخضوع . وكانت ردود الفعل هذه – تقريبا – هي تمثل التيارات الفكرية التي حاولت تشكيل المجتمعات والكيانات السياسية وفقا للرؤى والقناعات التي افترضها العرب والمسلمون كفيلة بإدخالهم في المرحلة الجديدة دون خسائر كبيرة . فظهر من يدعون إلى العودة إلى العصر الذهبي بدءً من مجتمع المدينة وعهد الخلافة وقد يتضمن لدى بعضهم الانتصارات الحربية والتوسعات التي خلقت تلك الإمبراطورية العظيمة . ورأى آخر الحل في الاندماج الكامل في الحضارة الغربية الظاهرة ، والتي قد تمثل المستقبل للإنسانية جمعاء وأنها تحمل حلولاً إنسانية عامة يتجاوز المكان باعتبارها تاريخاً جديداً لفجر حضارة بشرية . ولكن الغالبية اختارت حلاً توفيقياً اختلفت أولوياته و أوزانه ، فقد رأى البعض أخذ الجوانب المادية في الحضارة الغربية والاحتفاظ بالنواحي الروحية . واقترح آخرون اسلمة تلك الحضارة أي إخضاعها لمعايير وقيم نابعة من الدين الإسلامي . ومال آخر إلى الانتقاء بطريقة براغماتية وأخذ كل ما ينفع شريطة أن يتفق مع التعاليم ولا يتعارض مع أخلاق وقيم المسلمين . وهذه السيرورة كلها تعتبر لدي كثيرين – في عموميتها وتفاصيلها – عملية علمنة جبرية لأن المسلمين أخضعوا حياتهم لشروط هذا العالم ، ولم يعد البعد الديني ذي أولوية في الحياة اليومية . وحتى المتدينين اندمجوا في هذا العالم ويفسر ذلك كثرة الفتاوي والأسئلة ومحاولات التجديد الديني والإصلاح الفقهي .

هناك من يرى أن الدين يتعلمن بالضرورة في اللحظة التي يتنزل لدى البشر ، لأنهم حين يعيشون لا بد لهم من دوزنة (أو ضبط إيقاع) للمتعالي مع الواقع لكي تكون حياتهم متناغمة وقليلة التناقضات والتوتر . يصف– رودنسون– حالة علاقة الإيمان بالحياة ، بقوله إن الدين هو للفرد – في جوهره – مجموعة من الأفكار والممارسات التي تحدد علائق الإنسان ومجتمعه بما وراء (فوق) هذا العالم ، وهي تمثل حقيقة مطلقة وجديرة بالاحترام . ولكن يمكن للمؤمن أن يلغي على نفسه أسئلة حول الطريقة التي تدخل بها هذه الأفكار والممارسات الإيمانية المتعالية في العالم الاجتماعي ومدى النفوذ الذي تملكه على حياة الناس الشاملة ، وما هي مناطق تحركهم التي تحولها كثيراً أو قليلاً ، وتلك التي لا تخضع لها "والمؤمنون الأرسخ اعتقاداً والصوفيون يزدرون

في الغالب هذه المسائل التي يمكن تحديدها بأنها اجتماعية أو تاريخية ، إلا أن في مصلحتهم أن يتأملوها وكثيراً ما فعلوا أو يفعلون»[٥٨] . ويؤكد بعض الإسلاميون هذا الموقف بطريقة أخرى ، اذ يرى- عمارة - أن الإسلام دين عالمي ولكن الإسلام كعقيدة وشريعة يفرز في كل بيئة ، ويحدث تأثيرات حضارية وفكرية وثقافية واجتماعية عديدة او بناءً حضارياً متكاملاً يأتي ثمرة تفاعل النواة الإسلامية - حسب قوله - أي العقيدة والشريعة مع البيئة والواقع والإنسان ، مع معطيات المكان وقوى الإنتاج وهذا سبب تمايز البيئات الإسلامية رغم أنها تدين بعقيدة واحدة . ويضيف ان عالمية الإسلام (هل يقصد علمانية الإسلام؟) لا تعني إنكاره للواقع ، ويتعامل الإسلام مع الواقع ولا يقفز عليه ويلغيه . وبسبب هذه العلاقة بين الدين والواقع نزل القرآن منسجماً - حسب قوله - لأن مشكلات الواقع هي التي تستدعي النص أو النزول [٥٩] .

تعتبر حركات الإصلاح والتجديد الديني شكلاً من العلمنة المواربة أو غير المباشرة حيث يضطر المسلمون إلى مساءلة الواقع ومساءلة النص رغم أطلاقيته ونهائيته وصلاحيته لكل زمان ومكان . في استخدام التأويل واعادة التفسير وتجديد الفهم في نص مقدس ومنزل ، يكشف عن علمنة ما ، بمعنى تحول الى التعامل الشديد الواقعية مع حركة الحياة وليست التمسك القاطع بثبات المطلق . أي إخضاع الدين للحياة والتاريخ وكلاهما متغير وغير ثابت .

ففكرة التجديد أو الإصلاح هي عملية علمنة بامتياز (per se) ، لأنه يفترض أن يكون النص ثابتاً ونهائياً ومطلقاً . وبالتالي يتكيف الواقع أو يدخل في شروط النص كما هي ، وليس العكس . ولأن هذا مستحيل ، لذلك يتعلمن الدين باستمرار لكي يستمر ويبقى في الحياة . ولكن الدين في هذه الحالة يفقد أصوله الأولى ، ولذلك هناك من يرى أن الدين الذي يلجأ إلى الإصلاح لا يعد ديناً (a reformed religion is not a religion) . وهذا الموقف ينطبق تماماً على إسلام الكثيرين وبالذات الأصوليين ، لأنهم يرون أن الحياة والمجتمع يجب أن يكونا مجرد انعكاس لما تنزل به الدين في

٥٨ مكسيم رودنسون: الإسلام سياسة وعقيدة. ترجمة أسعد صقر بيروت، دار عطية ١٩٩٩، ص ٣١.

٥٩ محمد عمارة في كتاب «حوارات حول الشريعة إعداد أحمد جودة. القاهرة، دار سينا ١٩٩٠، ص٧٤- ٧٥.

البداية مهما تغيرت الظروف الزمانية والمكانية . وهذا تفسير سائد تعبر عنه المقولة : الإسلام صالح لكل زمان ومكان ، فقد جاء الإسلام كاملا وبالتالي لا يحتاج إلى إصلاح أو تجديد أو تحديث . وهذا ما يفسر الميل الواضح في فكر كثير من الإسلاميين إلى الثبات وعدم التغيير والا تاريخية (ahistorical) . ، ومن هنا يأتي تقديس النموذج . فالنموذج المثالي وجد واكتمل في عصر النبي (ص) أو في مجتمع المدينة المنورة ، وما علينا- الآن - إلا أن نقيس مدى كمال مجتمعاتنا حسب قربها أو بعدها من ذلك النموذج . ولذلك يفسر أي فساد أو تدهور او انحطاط في المجتمعات الإسلامية المعاصرة بمقدار الانحراف عن دين تلك الفترة . ولذلك فالحل بالعودة إلى الماضي والاقتداء بما أفلح به اسلافنا ، وليس بالتجديد او التحديث - حسب رأيهم - لأن الشريعة كاملة ولا تحتاج إلى تدخل بشري يعمل على إكمال نواقصها . وهنا تكمن أزمة العديد من الإسلاميين أي إنكار فكرة التغيير ومحاولة تأكيد الثبات . ولو فرضنا جدلا صحة هذه النظرة ، هنا تنتفي الحاجة إلى التطور وينعدم وجود مشاكل جديدة على الشريعة أن تحلها . وهم يقدمون اسلاما مكتفيا ذاتيا ولا تاريخيا وبالتالي يمكن أن يكون نموذجه في الماضي وليس في المستقبل . فالتاريخ - في رأيهم - ثابت والأهم من ذلك يعتقدون أن الطبيعة البشرية ثابتة . وهذا ما جعل مشاريع الإسلاميين في الحكم فاشلة بسبب إنكارهم للطبيعة البشرية المتغيرة والمتنوعة لأنها مكونة اجتماعياً وتاريخياً .

ان الإقرار بتغير حضور الإسلام بسبب ظروف خارجية وتنوعه حسب البيئة الجغرافية والجماعات الاجتماعية والظروف التاريخية ومستوى الحداثة والاحتكاك بالآخر ، يعتبر اعترافاً ضمنيا بعلمنة ما للإسلام . وقد جاء قول (Goldzieher) ليؤكد ذلك حين ذكر بأن الإسلام قد جعل الدين دنيويا حين اراد أن يبني حكماً لهذا العالم بوسائل هذا العالم . وحتى محمد عبده يقول بأن مصدر السلطة في الإسلام ديني ولكن طبيعتها ووظائفها وحقل تطبيقها مدني في الجوهر[٦٠] . وقد تكرر القول بأن النص الديني الإسلامي ظهر كإجابة عن أسئلة شتى طرحتها الثقافة في المجتمع العربي - الإسلامي الأول . وبالتالي تتحول مصادر الفكر الإسلامي إلى

٦٠ جورج قرم: تعدد الأديان وأنظمة الحكم. بيروت، دار النهار، ١٩٩٢، ص٢٢٦

نص – مشروع وهي أربعة مصادر لا يكاد النص الإسلامي يخرج عنها ، وهي :- القرآن ، السنة ، تجربة الصحابة ، والإجماع ، ويبدو أن بعض المصادر الأخرى مثل الفقه والفكر قد تم إلحاقها بنصوص الوحي واعتبرت من صلب أصول الدين ، وبالتالي فإن الفكر الإسلامي قد البس النص الموحي بالمحدث الثقافي» لأن للثقافة سيادة تحتاج إلى شرعية ملزمة وهذا ما يدعى محاورة النص الديني للثقافي[٦١]» .

اعتمد المسلمون خلال حياة النبي (ص) على الوحي في توضيح كيفية السلوك والتصرف في المواقف العادية أو المعقدة . وأثناء الخلافة الراشدة وحياة الصحابة كان من الممكن اللجوء إليهم في المسائل المستعصية . ولكن بمرور الزمن ، وتعقدت الحياة وتوسعت الدولة وظهرت مشكلات جديدة لم يرد فيها نص او حكم قاطع ومقنع . وازداد الشعور بالحاجة إلى نصيحة قانونية أو فقهية خاصة مع الأعداد المتزايدة للأتباع الجدد للدين الجديد والذي يحكم حسب طبيعته الشمولية جميع النواحي الدينية والدنيوية في الحياة اليومية للمسلم . كما أن وجود قوانين وعادات بين الشعوب التي أخضعت كان يجب أن تتسق بطريقة او أخرى مع التعاليم الجديدة وأن تتكامل مع الجسم الفقهي الإسلامي الناشئ . كل هذا اقتضى قيام مؤسسة الإفتاء حيث لعب المفتي دورا هاما في تأسيس القانون الإسلامي من خلال الاستجابة للأسئلة ومشكلات الناس . وأصبحت مثل هذه الفتوى مصدرا هاما للقوانين الإسلامية . لذلك حذر الطرطوشي من تعليم العامة وامتهانهم الافتاء معتبرا ان تفقه الرعاع فساد الدنيا و تفقه السفلة فساد الدين[٦٢] . ويبدو أن هذه الشروط تهدف إلى تقوية سلطة المفتي وعدم فتح الباب إلا لقلة أو نخبة فكرية تكون قريبةٍ من السلطان وذات ولاء . رغم انه – نظرياً – يجب أن يكون المفتي مستقلاً لأنه يختلف عن القاضي الذي يمثل صوت السلطة أو وكيلها .

الفتوى عمل وضعي دنيوي رغم ارتباطه الديني والمتابع لسيسيولوجيا

٦١ المنصف عبد الجليل: قراءة النص. تونس (ب. ت) ص٤٤.

٦٢ الحوادث والبدع، تحقيق محمد الطالبي، تونس، ١٩٥٩ ص ٧٢. (٣٠) طارق البشري: مؤسسات الدولة في النظم الإسلامية. مجلة منبر الحوار، العدد ١٤، صيف ١٩٨٩، ص٧٩.

الفتوى يمكن أن يتوصل إلى نسبيتها فهي تتغير باستمرار حسب ظروف المكان والزمان والمعاش . فالفتوى تتعلق بجانب تشريعي أي تتطلب بيان حكم الشريعة في وضع عام أو حالة عامة ، «اما أن تكون طرأت مع الزمان أو أن تكون وجدت في اقليم معين ، ولكنها حالة يعمم وجودها بحيث تستدعي استنباط حكم عام لها من أصول الشريعة» . وتظهر علمانية الفقه والفتوى ، في قول (البشري) بأنه مع اتساع الدولة وظهور امور مستجدة على أحكام التشريع الإسلامي ، من الأمصار المفتوحة وأحوالها ونظم عيشتهم احتاج ذلك إلى اجتهاد وفقه جديد . ويقرر :»كان الفقه ينمو ويتطور بواسطة عمل أهلي شعبي بعيد عن نشاط الدولة وأجهزتها(. . .) هذا الوضع الشعبي التلقائي صان الشريعة من أن تكون مجالا لتدخل ما رأيناه من حكومات عصور الاضطراب في التاريخ الإسلامي»[٦٣] .

الدليل علمنة الفتوى والفقه عموماً هو الخصائص التشريعية لكل عصر ، فعلى سبيل المثال في العصر العباسي ، ظهر اشتداد الخلاف بين مدرستي أهل الرأي والحديث ، نهوض الفقه نهضة عظيمة وشموله لنواح مختلفة في الحياة العملية وبالتالي نشأت المذاهب الفقهية المتعددة ، وتم تدوين السنة والفقه وأصوله ، وكذلك ظهور الفقه التقديري الذي لا يقف عند الحوادث التي تقع فقط ، بل يتجاوزها إلى افتراض الوقائع وتقدير الأحكام الملائمة لها . وكان للمذهب الحنفي عناية خاصة بهذا اللون من الفقه ، كثرت الآراء والفتاوى في المسألة الواحدة وبروز المذاهب الاجتهادية[٦٤] . وقد تحددت المدارس الفقهية جغرافيا وسيسيولوجياً ، إذ نجد مثلا أن المدينة مع مالك والمدرسة العراقية امامها أبو حنيفة ، والسورية الاوزاعي . وقد استشهد أبو حنيفة باعتماده على الكتاب والسنة واستخدام القياس والاستحسان والتوسع في الإجماع واعتبر الأعراف الصحيحة من الأصول التي يمكن الرجوع إليها إذا كانت عامة ولم تخالف نصاً ورد في الكتاب أو السنة أو الاجماع . اما مالك فقد مال إلى الحديث والمصلحة المرسلة والاستحسان . ويلاحظ أنهم قبلوا العرف ، وهو كما يحدده الغزالي :»ما استقر في النفوس

٦٣ طارق البشري: مؤسسات الدولة في النظم الإسلامية. مجلة منبر الحوار، العدد ١٤، صيف ١٩٨٩، ص٧٩.

٦٤ علي محمد جعفر: تاريخ القوانين ومراحل التشريع الإسلامي، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات، ١٩٨٩، ص١٧٩ـ ١٧٧ .

وجهة العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول ، أو ما يعتاده الناس ذوو الطباع السليمة من أهل قطر إسلامي بشرط الا يخالف نصاً شرعياً»[٦٥] . والعرف وضعي أيضاً . وهذا وقد قبل المسلمون اختلاف الناس في المذهب الواحد او عدولهم من فتاويهم السابقة وهو ما يطلق عليها الفقهاء بأنه اختلاف عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان . ويكتب كلسون عن الخلافات التي وقعت في فروع الفقه في مدرستي الكوفة والمدينة : « . . . فسنجد أن نظرتهما العامة وموقف كل منهما ، إنما خضع للظروف الخاصة به . فالروح المحافظة المتمسكة بالموروث هي السمة المميزة لفقهاء المدينة المبكرين ، على حين استلهم زملاؤهم الكوفيون روح البحث والتفكير الحر ، نظرا لحياتهم في مجتمع تأسس حديثاً ، وليست له هذه الجذور التي تربطه بالماضي مثل مجتمع المدينة»[٦٦] . ويضيف بأن مدرسة الكوفة كانت من الناحية الجغرافية أكثر اتصالاً بالنظم القانونية الأجنبية . وقد عكست الحالة القانونية للعبيد في المدينة مركزهم كأعضاء مقبولين بين افراد العائلة ، فكانت لهم ضمن ما نعموا به اهلية للتملك ، ولكن قنن أهل الكوفة لأهليتهم هذه بمنطق صارم أساسه انه إذا كانت ذواتهم مملوكا فلا يتحملون الحق في التملك وينبع هذا الموقف المنهجي إلى حد كبير من التأثر بالقانون الروماني ومن التميز الطبقي الحاد في مجتمع الكوفة أيضا[٦٧] . ويعطي أحمد أمين أمثلة عديدة لأثر اختلاف البيئات على التشريع ، فعلى سبيل المثال يقول : «ظرف أهل الحجاز ورقة شعورهم وإنهم في ذلك العصر فاقوا أهل العراق والشام ، حتى لقد كان فقهاء الحجاز اوسع صدراً وأكثر تسامحاً في الغناء والمجون من أهل العراق . تشدد أهل العراق كان وليد الفرس» . ويضيف : «الحجاز كان به أرستقراطية العرب وهم العنصر الفاتح وقد نال هؤلاء الأرستقراطيون خير الجواري وأرفعهن نسبا واكثرهن تأدباً ومنهن من تربى ببيت الملوك والأمراء وتأدب بآداب الحضارة ، فنقلن ذلك إلى الحجاز وصبغنه بالصبغة العربية» . وهو يقول عن العراق انه قطر أسس على مدنيات قديمة لهم علم مأثور وهو

٦٥ المصدر السابق، ص٢٣٩ عن المستصفي الغزالي، ج١ص١٧.

٦٦ كولسون: في تاريخ التشريع الإسلامي. ترجمة محمد أحمد سراج، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات ١٩٩٢، ص٧٩.

٦٧ أحمد أمين: فجر الإسلام. القاهرة، الهيئة العامة. للكتاب، ١٩٩٩، ص ٢٨٢ .

قطر غني يتوافر فيه العيش فيجد الناس من أوقاتهم ما يسمح لهم بالعلم . لذلك كان اهله الاكثر جدلا ، فكان طبيعيا أن يكون مصدرا للكثير من المذاهب الدينية»[٦٨] .

ومن أهم مظاهر العلمنة في الفتوى استخدام ما يسمى بالحيل الفقهية وهي تعادل مصطلح (Legal fictons) بمعنى الفروض القانونية . وفي نظام الحيل تستغل حرفية التشريع القائم بقصد تطويعه لتحقيق اهداف قد تخالف روح هذا التشريع مخالفة أساسية (مع ملاحظة عدم الخروج عن النص الحرفي) . ويقولون ان المهم علاقة الأفعال بمالاتها من حيث موافقة قصد الفاعل مقاصد الشريعة او مخالفته إياها . ويعرف الشاطبى فعل الحيل بأنه تقديم عمل ظاهر الجواز لأبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر ، فمآل العمل فيها خرم قواعد الشريعة في الواقع ، كالواهب ماله عند راس الحول فرارا من الزكاة ، ولكن المالكية حرموا الحيل ، اما الأحناف والشافعية وما بعدها فلم يحكموا ببطلان مثل هذه الحيل .

يمكن تتبع أثر العلمنة على الفتوى من خلال التركيز على نوع معين من الفتاوي في فترة تاريخية معينة . في هذه الأيام يهتم رجال الدين بفتاوى ترتبط بالتكنولوجيا والاكتشافات العلمية . وهذا وضع جديد وأغلب المشكلات الراهنة جديدة ، لذلك يلجأ الفقهاء إلى القياس والذي يكون في كثير من الأحوال متعسفاً بالذات عند الفقهاء غير الملمين بالعلوم الطبيعية والرياضيات الحديثة .

ظهر الاهتمام بالفتوى بين الناس ولدي المؤسسات الدينية مثل الأزهر ودار الإفتاء ومجالس الإفتاء وهيئات العلماء وغيرها ، بسبب مستجدات تستوجب موقف لا يتناقض مع الدين . وتكاثرت الأسئلة حول قضايا مثل المرأة والمال والتكنولوجيا والطب والعلاقة مع الاخر غير المسلم وكل مظاهر الحياة الجديدة . والفتوى محاولة لتديين العلمنة أو إدخالها في الدين رقم حداثتها . وقد بدأت هذه الظاهرة مع خطوات ما يسمى بالإصلاح او التجديد ، والمقصود به مواكبة العصر خاصة حين تعرف المسلمون على الغرب في تعاملاته المختلفة . ومع إحساس المسلمين بالفجوة الحضارية التي

٦٨ أحمد أمين: فجر الإسلام. القاهرة، الهيئة العامة. للكتاب، ١٩٩٩، ص ٢٨٢ .

تفصلهم عن الغرب وجدوا أنفسهم في حاجة إلى اقتباس بعض ما توصل إليه الغرب وتكييفه مع الدين . لا أريد الدخول في التفصيل حول دور الفتوى – وسوف افرد لهذا الموضوع كتابة مفصلة – ولكن الفتوى تمثل آلية أساسية في علمنة الحياة والمجتمع تهدف إلى رفع التناقض بين الدين والحداثة . وتقبل المسلمون – بعد مقاومة تطول أو تقصر– تغييرات في الملبس والمظهر ونمط الحياة والترفيه واستخدام التكنولوجيا والعلاج والتعليم والفنون المختلفة والاستهلاك الخ ، وحتى الفكر ، لم تكن معروفة في المجتمعات الإسلامية القديمة والتقليدية .

يفرق البعض بين العلمنة والعلمانية باعتبار أن العلمنة هي الإندراج المستمر في العالم مع تحييد الدين أو خصخصته – لو صح التعبير– أي أن يكون شيئا خاصا – بينما العلمانية – كما أسلفنا – هي الترتيبات الدستورية والسياسية التي تفصل الدين عن الدولة ، أو الأيديولوجية التي تدعو وتعمل من اجل تلك الغاية . والعلمانية هي التي تستثير عواطف المتدينين ويبالغون في خطورتها ويخلقون عدواً متوهماً في بعض الاحيان . ويعطي الفصل الخاص بالدولة الحديثة مثالاً للتجاوزات في إطلاق الصفة على الدولة الحالية شديدة الارتباط بالدين من اجل توظيفه في اكتساب الشرعية والتأييد الجماهيري .

اشكال وتجليات العلمانية

كانت محاولة تأسيس وتثبيت العلمانية في الواقع العربي هي معارك مستمرة بسبب الهجوم الذي يشنه رجال الدين والمحافظون نيابة عن المجتمع التقليدي بدعوى الدفاع عن العقيدة وثوابت الأمة . فقد برزت لحظات فكرية ناتئة ومتوترة شكلت قطيعة مؤقته مع السائد وغالبا ما يقوم بها مفكر او مصلح جريء ومتجاوز . وهو قد يتراجع عن مواقفه أو لا يجد التأييد والاستمرارية ، لذلك لم يظهر التراكم الفكري بصورة مباشرة ومتزايدة ومازال من الممكن أن يواجه أي كاتب مجدد الآن نفس المحنة التي عاشها طه حسين او علي عبد الرازق ، وظللت تهم الردة والكفر حية تشهر فوراً وبسهولة ضد الكتاب

والمفكرين ، وتحقق أهدافها في التخويف والابتزاز . لذلك بقي تاريخ العلمانية هو سجل المعارك – فكرية وشخصية – طوال القرن العشرين ، وللمفارقة تتصاعد الآن بسبب كثرة وتجدد القضايا المعاصرة . ودخل الصراع ضمن – ما يسميه البعض – مخطط وجود مؤامرة واستهداف للمسلمين وبالتالي يسهم إثارة العواطف وتجييش المسلمين ضد أي فكر تجديدي . وصار من السهولة بمكان اخراج مظاهرات من المساجد أو الجامعات لإدانة كاتب مثلا ، والدولة من جانبها تزايد على الشارع لإثبات حرصها على العقيدة والدين . يكاد يكون موقفا علي عبد الرازق (١٩٦٦– ١٨٨٨) وطه حسين (١٩٧٣– ١٨٨٩) متزامنين . فقد أصدر عبد الرازق الذي كان يعمل قاضياً شرعياً ومحاضراً في الأدب العربي في جامعة الأزهر – عقب عودته من بعثة في جامعة أكسفورد عقب الحرب العالمية الأولى ، تحت عنوان :»الإسلام وأصول الحكم»(١٩٢٥) . اما طه حسين فقط ذهب إلى فرنسا عام ١٩١٥ ليمضي أربعة أعوام حصل خلالها على شهادة الدكتوراه في موضوع عن ابن خلدون . وانتسب بعد عودته إلى الجامعة . وفي عام ١٩٢٦ أصدر كتابه : «في الشعر الجاهلي»

اثار الكتابان ضجة وحملات في الصحف والجامعات و البرلمان ، أظهرت عدم قدرة المجتمع على تقبل حرية الفكر خاصة حين تتعرض لما يعتبر عقدياً . فقد جارى عبد الرازق اجواء الغاء تركيا الكمالية للخلافة علم ١٩٢٤ نهائياً وما شهده العالم الاسلامي من نقاشات حول الخلافة . فقد كانت فكرته تقول بأن الخلافة ليست جزءاً اصيلاً من الدين الاسلامي وانه لا يوجد نظام معين يمكن ان يسمى اسلامياً . ويؤكد على ان الرسالة النبوية روحية وان النبي (ص) لم يرسل لممارسة اي سلطة سياسية . وقد أنشأ جماعة دينية وليس دولة ، لذلك يرى ان الاسلام لا صلة له بشكل الخلافة كجزء من عقيدة التوحيد ، مجرد اختراع للملوك والسلاطين لإضفاء القدسية والشرعية على نظمهم السياسية . وخلص إلى إمكانية أن يقتبسوا أحدث اشكال نظم الحكم التي عرفتها العقول البشرية [٦٩] .

٦٩ راجع كتاب علي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم. دراسة ووثائق، محمد عمارة. بيروت: المؤسسية العربية الدراسات والنشر، ١٩٧٢

كان من الطبيعي أن تثور المؤسسة الدينية ضد هذه الآراء الجريئة ، لذلك سارع الأزهر ممثلا في هيئة كبار علماء الأزهر إلى إدانته ودحض افكاره على ضوء الكتاب والسنة ، وفندوا سبع قضايا أوصلتهم إلى الحكم بأن عبد الرازق ليس مؤهلا لتولي أي منصب عام . وقضت الهيئة بعزله من جميع مناصبه القضائية والإدارية . واتسعت الحملة خارج الأزهر ، خاصة بعد نشر التهم والترويج لها من قبل علماء دينيين . فالشيخ محمد بخيت اتهمه بهدم أحد أسس نظام العقيدة الإسلامية وهو الخلافة ، وذلك لأن – تطبيق الشريعة جزء جوهري من الرسالة . ويرى ان نفي الخلافة يحرم الإسلام من الأداة التي يمكن بواسطتها انفاذ الشريعة . وهو يرجع موقف عبد الرازق إلى تأثر به الكتاب الغربيين امثال توماس ارنولد الذين يقصدون أضعاف الإسلام بادئين بالخلافة ، التي يقول عنها بخيت : –» ذلك الشبح الذي لو شاهده حتى في الحلم أشجع رجال أوروبا لارتعش خوفاً وهلعاً»[٧٠] . وتمت محاصرة عبد الرازق ولم يجد نصيرا في هذا الوسط الديني الذي غلبت عليه السلفية ، ويرى جدعان أن الاستثناء الوحيد في تأييد أفكاره جاء متأخرا في كتاب خالد محمد خالد :»من هنا نبدأ»(١٩٥٠) الذي ساند أفكار عبد الرازق وهاجم من أسماهم رجال الكهانة «وطالب الحكومات والمجتمعات التي تحترم دينها وتحرص عليه أن تبادر بكل وسيلة إلى :

«عزل هذه الكهانة الخبيثة وتنقية الدين من شوائبها»[٧١] . ومن الجدير بالذكر أن عبد الرحمن الكواكبي اقترب من مثل هذه الأفكار ولكنه لم يجد الشهرة والانتشار في زمنه . يقول بمبدأ فصل الدين عن الدولة باعتبار «إن الدين شيء والملك شيء آخر(. . .) وأن الدين امر وجداني محض لا علاقة له بشؤون الحياة الجارية على نواميس الطبيعة»[٧٢] . وجاءت تجربة القانوني المصري عبد الرازق السنهوري (١٨٩٥–) في اتجاه دمج القانونين الغربي والإسلامي . وقد كان عملياً في تجربته أكثر من تنظير عبد الرازق . والذي اعتزل الحياة وتراجع عن بعض أفكاره في نهاية حياته .

٧٠ البرت حوراني، مصدر سابق، ص ٢٣١ .

٧١ فهمي جدعان: نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى. عمان، دار الشروق، ١٩٨٥، ص ٦٦.

٧٢ جان دايه، مصدر سابق، ص٨٩ . والكواكبي هو مؤلف طبائع الاستبداد وأم القرى.

كأن طه حسين أحد العقول الكبيرة المقتحمة للجديد مسلحاً بمنهج السك الديكارتي والنقد ، وقد كان شديد التأثر بأوروبا وساعدته ظروف ما بعد الحرب العالمية الأولى وتطوراتها مثل مبادئ ويلسون حول تقرير المصير . فقد ظهرت مجموعات تجديدية على مستوى الثقافة والفكر اقرت بتفوق الحضارة الغربية . ولكن هذا لم يمنعهم من اتخاذ مواقف وطنية واضحة ضد الاستعمار الغربي بالذات الفرنسي والبريطاني . وكان الفصل واضحا من خلال تبني الاستقلال باعتباره وسيلة لتحقيق الشروط التي أدت إلى نهضة أوروبا ، وهذه باختصار المرتكزات الفكرية للاتجاه الليبرالي العربي في فترة ما بين الحربين . وفي هذا السياق تأسس «حزب الأمة» والذي - كما يقول خدوري : -«اهتم بتركيز الانظار على المسائل الثقافية والاجتماعية الراهنة ، وهي المسائل التي لم تكن موضع اهتمام وبحث لدى الأحزاب السياسية الأخرى . فأفردت صحيفة الحزب (الجريدة) صفحاتها لكتاب شربوا من مناهل الفكر الغربي حتى الثمالة» [٧٣] .

كذلك كان حزب الوفد يرى مصر المستقلة على ضوء مفاهيم الفكر الليبرالي باعتبارها دولة تقوم على الوحدة بين المسلمين والأقباط وعلى أساس «رابطة الولاء القومي المقدسة» أي المواطنة ، وأن تكون حكومتها دستورية مع احترام الحقوق الفردية وتحرير المرأة وقيام الصناعة الوطنية كدعامة للاقتصاد الوطني»[٧٤] . ولم يكن الحزب الدستوري استثناءً بل إضافة للتيار الليبرالي وكانت صحيفته (السياسة) منبرا للمفكرين الليبراليين التجديديين وعلى راسهم طه حسين . عرفت تلك الفترة كتابات أحمد أمين ، وعباس العقاد ، وتوفيق الحكيم ، وعبد القادر المازني وغيرهم . وقد أثاروا كثيراً من القضايا في الثقافة والتربية والفنون والمرأة وكل ما يرتبط بالتقدير والنهضة .

تميز طه حسين بأكاديميته ومنهجيته حين تقارنه بهؤلاء وبالذات بالعقاد صاحب الإنتاج الغزير . وقد كان وجوده في الجامعة المصرية (تأسست عام ١٩٠٨ وأعيد تنظيمها عام ١٩٢٤ بمنحه من حكومة الدستور وكان لطفي السيد رئيس الجامعة) مؤثراً مكنه من تربية اجيال تؤمن بالتجديد بسبب

٧٣ مجيد خدوري، مصدر سابق، ص ٢٢٧ .

٧٤ البرت حوراني، مصدر سابق، ص٢٨٧

منهجه العلمي في دراسة الأدب . وقد طبق مناهج النقد العلمي الحديث على الشعر الجاهلي . ولكن طه حسين قاد المعركة بين الجديد والقديم منذ فترة ، ففي حوار مع مصطفى صادق الرافعي عام ١٩٢٣ حول مقال في جريدة (السياسة) ، فتح الصراع بين المدرسة القديمة وتلك الجديدة التي ينتمي لها طه حسين ومن تعلموا في أوروبا . واعتبر وجود مدرستين ظاهرة طبيعية ، ولكنه أكد على أن تقدم المجتمع مرهون بانتصار المجددين الذين هم بدورهم سيصبحون قدماء تتغلب عليهم مجموعة أخرى من المجددين . وصار رمزا للتيار الجديد بسبب هجومه القاسي على القدامى الذين عجزوا عن تحديه ولكنهم انتظروا فرصة الانتقام والتي جاءتهم مع نشر كتاب في الشعر الجاهلي[٧٥] . فقد عبر عن شكه في اصالة نسبة الشعر الجاهلي لمرحلة ما قبل الإسلام واعتبر اغلب هذا الشعر منتحلاً وأرجعه إلى شعراء المسلمين . وأن الهدف من هذا الانتحال : -»دعم المزاعم السياسية والدينية ، وارضاء النزعة إلى التنافس ، وخدمة أغراض الرواة والمحدثين ، وتزويد رواة الحديث النبوية وعلماء الدين أو مفسري القرآن بالمستندات والشواهد»[٧٦] . ومن المفيد عرض بعض من مقدمة الكتاب لأنها تشكل مكونات منهجه البحثي ، يكتب : - " . . .لنجتهد في ان ندرس الأدب العربي غير حافلين بتمجيد العرب أو الغض منهم ، ولا مكترثين بنصر الإسلام أو النعي عليه» ولا معنيين بالملاءمة بينه وبين نتائج البحث العلمي والأدبي» ولا وجلين حيث ينتهي بنا هذا البحث إلى ما تاباه القومية وتنفر منه الأهواء السياسية أو تكرهه العاطفة الدينية . فإن نحن حررنا أنفسنا إلى هذا الحد فليس من شك في أننا سنصل ببحثنا العلمي إلى نتائج لم يصل إلى مثلها القدماء»[٧٧] .

أدار الرافعي معركة شرسة ضد طه حسين ، مستغلا المشاعر الدينية ، وصفه بأنه أخطر ملحد في الإسلام وطلب من الحكومة أن تتخذ إجراءات ضد هذا الرجل الذي علم الطلاب الكفر والتجديف وأفسد عقولهم بالآراء الأوروبية المسيحية»[٧٨] . ودخل علماء الأزهر في المعركة مطالبين بعقاب طه

٧٥ مجيد خدوري، مصدر سابق، ص ٢٣١ .

٧٦ نفس المصدر السابق، ص ٢٣٢ .

٧٧ طه حسين: في الشعر الجاهلي، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٢٩، ص , ١٤

٧٨ كتاب الرافعي: تحت راية القرآن: المعركة بين القديم والجديد في القاهرة، ١٩٦٩) اورده خندورى، ص ١١١.

حسين ، ورفع الموضوع إلى البرلمان وتسبب في معركة أخرى بين حزبي الوفد والأحرار الدستوريين . ونقلت المسألة إلى القضاء لتهدئة مشاعر الجماهير . وجاء القرار القضائي أكثر استنارة (٣٠/٣/١٩٢٧) ولم يجد قصداً جنائياً يبرر تهمة الكفر وإن كان قد اعتبر الحديث عن إسماعيل والنسب القريشي تعدياً على الدين .

لم تثن تلك الحملة والإرهاب الفكري ، طه حسين ، عن مواصلة مشروعه الفكري ، فأصدر كتابه الموسوم :»مستقبل الثقافة في مصر» (١٩٣٨) الذي دعا فيه أن تكون مصر أوروبية أو بحر متوسطية في كل شيء دون عقدة نقص باعتبار ذلك هو المدخل الوحيد إلى التحديث . وركز على نوعية التعليم ودور الدولة في دعم التعليم وضرورة أن يكون علمانياً واستبدال المؤسسات الدينية بأخرى علمانية . وهنا ثار المحافظون والقدامى مجدداً ضده ولكن تغيرت الظروف الماضية ، لأن مصر كانت تعيش ظروف الشعور بالاستقلال بعد توقيع اتفاقية ١٩٣٦ وإلغاء الامتيازات عام ١٩٣٧ ، وصار من الممكن طرح كل القضايا الخاصة بضمانات الحفاظ على الاستغلال .

العلمانية والإسلام المعاصر

ظلت معارك والصراعات القديم والجديد هي في الواقع مواجهة مع العلمانية إذ سرعان ما يحول المحافظون النزاع من ميدان الفن أو الفكر أو المجتمع إلى العقيدة أو الإيمان . فهم بقصد كسب التأييد يفضلون تديين أي اختلاف أو تطور ولذلك صار تاريخ العلمانية مرتبطاً بهذه المعارك . فالشعر الحديث واجه معارضة بسبب خروجه عن العمود التقليدي ، والأهم من ذلك في المضمون لأنه استخدم الرموز والأساطير في بنائه . وكثيرا ما يفسر الشعر أو الادب بمعايير أخلاقية أو دينية وليست فنية . فالمؤسسة الدينية حاولت أن تفرض رؤيتها حتى على خيال المبدعين . وتتجدد المعارك منذ أحمد زكي أبو شادي مرورا بالسياب والبياتي وعبد الصبور حتى أدونيس ، في مجال الشعر . أما في القصة والرواية فقد كانت البداية بإحسان عبد القدوس مرورا بحيدر حيدر حتى احلام مستغانمي . وفي السينما والمسرح

تتصاعد المعارك باستمرار ، وفي الأغاني والموسيقى ترتفع تهم الانحلال والسوقية والفجور . ومع صعود المد الاصولي الديني في السنوات الاخيرة ، وصلت عملية تديين الفكر والثقافة والسياسة التي أطلقها الإخوان المسلمون المصريون عام ١٩٢٨ ، قمتها واقصى درجات تدخلها .

فرضت التطورات التاريخية المعاصرة على الفكر الإسلامي تقديم إجاباته على تحديات فكرية وحضارية غربية عظيمة في كون يتعولم بسرعة ويتداخل . وكانت البداية اعتذارية ودفاعية ، فظهور كتاب مثل «شبهات حول الإسلام « لقطب ، حاول الرد على اتهامات حقيقية أو متوقعة تثار ضد الإسلام ، من بينها الموقف من المرأة أو الرق او الرأسمالية أو الديمقراطية أو حقوق الإنسان أو الفنون . وحاولت كتابات تلك الفترة تبرئة الإسلام من خلال التوضيح والقراءة الجديدة ، من التهم التي قد توحي بتخلف الإسلام ، خاصة وأن العالم الإسلامي كان في صدام مستمر مع الغرب سواءً في مرحلة الاستعمار او الاستقلال . فقد شهد القرن التاسع عشر ثورات دينية مثل الوهابية والسنوسية والمهدية وحركات المقاومة التي قادها عبد القادر الجزائري وعبد الكريم الخطابي وعزالدين القسام . ولكن غلبة الاستعمار فرضت على المسلمين وضعية تقتضي من التفكير والتأمل في اسباب هزيمة المسلمين او الاجابة على سؤال ارسلان : «لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟»عنوان الكتاب الذي صار تساؤلاً محورياً يبحث عن عوامل الانتكاس والقعود وإمكانية النهضة . وكانت الإجابة لدى اغلب المفكرين المسلمين المعاصرين تكاد تجمع- كما يقول شفيق :

«ان السبب الأول في إنحطاطات المسلمين يرجع إلى التخلي بهذا القدر اوذاك عن تعاليم الإسلام وروحه في إقامة العدل ، وتحقيق الوحدة ، والحث على السعي والعمل وطلب العلوم والجهاد والاجتهاد»[٧٩] .

اختلاف الإسلاميون حول بداية عملية الانحراف وان كان الكثير منهم أرجع التدهور إلى قيام الملك العضوض أي قيام الخلافة الأموية وهذا رأي مفكرين مثل سيد قطب و أبو الأعلى المودودي وأبو الحسن الندوي وقد عبر مالك ابن نبي بقوله إن المرحلة بدأت حين رفع شعار :»الصلاة خلف

٧٩ منير شفيق: الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات. تونس، دار البراق، ١٩٨٩، ص ١٩

علي اقوم والسير وراء معاوية أغنم أو الطعام معه أدسم «بدلا من اتباع الآية الكريمة :(إن صلاتي ومحياي ومماتي لله رب العالمين لا شريك له)[٨٠] . ولكن هذا لا يعني أنه الإجماع فقد برأ البعض الأمويين من مسؤولية الانحراف الأول . وتم الاتفاق حول ضرورة العودة إلى أصل الإسلام ، إسلام الكتاب والسنة المطهرة مع فتح باب الاجتهاد وضرورة وحدة المسلمين . وسادت فكرة العودة بقصد بناء الحضارة الإسلامية من جديد ، وهذا موقف قاطع تجاه الحضارة الغربية ، ولكن لم يصل إلى درجة رفضها كاملا بسبب استحالة ذلك في عصرنا هذا . وبقي سؤال ماذا نأخذ منها؟ وهنا برز سؤال العلمانية والعلمنة بقوة . وهناك قطاعات تجعل من محاربة العلمانية – داخلياً وخارجياً – الهدف الأول والأساس . ويتطرف البعض في تحديد ماهية العلمانية مما يقود للمواقف المتشنجة والمتعصبة ، وعلى سبيل المثال لا الحصر يحلل الجندي العلمانية باعتبارها مؤامرة على الإسلام وهي نتاج يهودي تلمودي أصيل . ويربط بينها وبين الماسونية ومخططات الصهيونية والثورة الفرنسية وعصر التنوير[٨١] .

ظهرت بعض الأصوات الهادئة والعاقلة التي تتعامل مع العلمانية ومن قلب الفكر الإسلامي باعتبارها ظاهرة اجتماعية – تاريخية ، لا بد للمسلمين من التعامل معها وتناولها كفكرة ومشروع بمنطق ووعي بالواقع والتاريخ . ويكتب جمال البنا عن ركائز علمانية الإسلام ، ومن البداية يرفض أن نسحب لُبس المسيحية على الإسلام أي ما حدث في المسيحية يختلف عن تطور الإسلام . لذلك هناك جوانب لا يختلف فيها الإسلام مع العلمانية حتى يطغى التدين الأخروى على التدين الدنيوي»[٨٢] . واول لبس يتم فهمه بإقرار أن مرجع المسلمين هو القرآن وليس المقررات الفقهية وفي هذا اختلاف مع الكنيسة التي كرست سلطة الكهنة (او فقهاء المسيحية) . ولذلك تنتفي المؤسسة الدينية في الإسلام لأنه دين بسيط مثل البيئة البسيطة والحرة التي جاء فيها (أي شبه جزيرة العرب) وكان دين الفطرة السليمة .

٨٠ مالك بن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي. ترجمة محمد عبد العظيم على. تونس، دار الحكمة،١٩٨٥، ص٢١٥.

٨١ أنور الجندي: - سقوط العلمانية، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٣، ص ,١٠٧

٨٢ جمال البنا: - موقفنا من العلمانية، القومية الاشتراكية. القاهرة، دار الفكر الإسلامي، ٢٠٠٣، ص٤

واتسم الإسلام بسبب ذلك أنه قرر حرية الفكر وعبرت كثير من الآيات بأن مسألة الإيمان والكفر قضية شخصية لا تدخل فيها ولا اكراه . (صفحات الكتاب ١٥-٣٢) . وأضاف لذلك تقرير الإسلام لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي من المنكر ويراه أحد ضمانات العلمانية فهو ترخيص بحرية الفكر وتأكيد عليها ايجاباً وسلباً . رغم أن الكثيرين أساءوا الفهم . ويقرر الإسلام التعددية ويستشهد البنا بالآية الكريمة : «ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين . إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم وتمت كلمة ربك لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين» . (١١٨-١١٩ سورة هود) . ويرى البنا أن الإسلام يأخذ بمبدأ عظيم الأهمية والخطورة ، يسميه «مبدأ البراءة الاصلية» ويفسرها بأن الإنسان أصلا بريء ولكن يمكن أن ينزلق إلى الخطأ (قصة آدم) والتوبة دليل على البراءة الأصلية . ويستتبع ذلك أن يكون الأصل في الأشياء الإباحة ، ويلاحظ أن القرآن يضيق من دائرة الحرام . وأخيرا يقدم نظريته المثيرة للجدل بأن الإسلام دين وأمة وليس دينا ودولة وهذا أقوى ما يجمع الإسلام والعلمانية ولكنه يحذر من الجوانب «الدنيوية» الزائدة في العلمانية الغربية والتي قد تبيح كثيرا مما يرفضه ويحرمه الإسلام . ويرى أن المسيحية نفسها ترفض الاقتصار على الحياة الدنيا . ويركز على نقاط الاتفاق فيما يتعلق بعلمانية الحكم[٨٣] .

يرجع البعض أسباب تخلف المسلمين لعوامل أخرى مما لا يستوجب العودة إلى أصول الدين بالضرورة ولكن مراجعة التاريخ القريب . يقول أحد الباحثين : - «لم تنجز حركة النهضة العربية وعودها أبدا ، فقد أخلفت كثيراً ما وعدتنا به طوال القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين ، ولم تظهر الدولة القومية الحديثة المستندة إلى الدساتير المعاصرة وإلى القوانين المتغيرة . والكيانات العربية التي تناثرت فوق هذه الجغرافيا شهدت قيام دول هجينة مشلولة جراء أصفادها الدينية العتيقة ، وغير قادرة في الوقت نفسه ، على التقدم خطوة واحدة إلى الأمام»[٨٤] . لذلك لابد من إرغام هذه الدول على قبول مقتضيات العصر ويشبه هذا الوضع بما حدث للكنيسة في أوربا ،

٨٣ نفس المصدر السابق ص ٣٨-٤٧

٨٤ صقر أبو فخر : العلمانية ودولة الإسلام في مجلة فكر العدد ٨٦ ديسمبر ٢٠٠٤ ص ٣٨

ويرى في العلمانية مواجهة ليست مع الدين ولكن مع السلفيات والأصوليات خاصة حين تحاول أن تقف ضد النظريات العلمية أو ضد الفهم الجديد والتأويل للدين ، أو ضد ثقافة التعصب والكراهية والقتل المجاني أو تعطيل الفكر النقدي في الدول الإسلامية .

تعتبر مؤلفات محمد أركون مكرسة لإثبات علمنة المجتمعات الإسلامية ، أو كما تساءل عنوان صحفي لمناظرة بين أركون وزعيم الحزب الليبرالي الهولندي : «هل يمكن اسلمة العلمنة أو علمنة الإسلام؟» (صحيفة القاهرة ٧ سبتمبر٢٠٠٤) . ويتكرر نقاشه حول العلمنة والإسلام في كثير من الكتابات وهذا وضع طبيعي بسبب تخصصه واهتمامه بمجموعة علوم إنسانية متكاملة حاول أن يخضع لها دراسة الإسلام ، وهو يعتبر هذه العملية نفسها علمنة أي جعل الدين موضوعا للعلم . ويقول إنه رغم القول الشائع بأن الإسلام لا يسمح بأي نوع من أنواع العلمنة ، إلا أن هذا القول غير صحيح لو فهمنا العلمنة بأنها ليست مجرد التفريق البسيط بين الشؤون الروحية والشؤون الزمنية . ويعتقد أركون : «أن المجتمعات العربية والإسلامية منخرطة اليوم أكثر من أي وقت مضى في تاريخ علماني معلمن . هذا على الرغم من المظاهر والقشور الخارجية التي تجعلنا نعتقد العكس . فمنذ مرحلة الاستعمار التي زادت من تأثيرها ووسمته أيديولوجية التنمية بعد الاستقلال راحت هذه المجتمعات تتبنى كل سمات الحداثة المادية وأشكالها . هذا الانخراط الكامل في خط الحداثة المادية هو الذي يفسر لنا بالضبط سبب نجاح الحركات المدعوة أصولية أو سلفية والتي تنادي بالتطبيق الكامل للقانون الإسلامي والتعاليم الإسلامية »[٨٥] .

يرى أركون أن مستقبل العلمنة في الإسلام يعتمد أساسا على الانتشار الواسع لما يدعوه الحداثة العقلية أو الفكرية . وهو لا ينفي دور التغيير السياسي والاقتصادي من أجل نشر الثقافة التحررية ، ولكنه يصر على القول بأن الحداثة العقلية والفكرية هي الوسيلة الأكثر إلحاحا وفعالية للشروع في إعادة تقييم شاملة للإسلام ، ويعطي مثالا لموقف الطبقة الوسطى والبورجوازية الجديدة تجاه مستقبل الإسلام ودوره الراهن ، فهم رغم تمتعهم

٨٥ محمد أركون: الفكر الإسلامي- قراءة علمية. ترجمة هاشم صالح، بيروت، مركز الإنماء العربي، ١٩٨٧ ص١٨١

بكل الامتيازات الاقتصادية والاجتماعية مستعدون لتبني الآراء المحافظة في الإسلام لأنهم لا يمتلكون الوسيلة للتوصل إلى الحداثة العقلية . وهناك مثال الكثير من طلاب كليات الهندسة والطب والعلوم الذين ينتسبون للحركات الأصولية والسلفية لعدم معرفتهم الآراء النقدية السائدة . فالمجتمعات الإسلامية رغم النزعة المادية في الاستهلاك وتستخدم وتستورد كل منتجات الغرب المادية ، تقف – وحتى الثوريين – ضد العلمنة كذريعة وأيديولوجيا لنقد إلحاد الغرب وماديته . ومن ناحية تاريخية ، يرى أن العلمنة كانت متضمنة باستمرار في التجربة الإسلامية ، فهو يصنف حتى مجتمع المدينة كشكل للعلمنة لأنه واجه قضايا إنسانية وعملية ، والدولة الأموية والعباسية هي دولة علمانية وليست دينية رغم التنظير الأيديولوجي الذي حاول تغطية الواقع السياسي ، وقد لعبت القوة العسكرية وليست سلطة الفقهاء ورجال الدين دورا هاما في صراع السلطة خلال كل العهود ، يضاف إلى ذلك محاولات عقلنة العلمية الممارسة واقعاً في المجتمعات الإسلامية من قبل بعض الفلاسفة المسلمين ولكن لم ينظر لها رغم الجهد لتطوير موقف علماني[86] .

واجهت الحداثة الفكرية صعوبات عصيبة وكل محاولات تأسيس فكر نقدي كان عليها أن تستعد لمواجهته تهم التكفير و الإلحاد والوقوف في المحاكم والفصل من العمل والملاحقة وحتى الاغتيال كما حدث في لبنان ومصر والجزائر واليمن (مثل فرج فودة وجار الله عمر وحسين مروة ومهدي عامل) فقد كان كتاب صادق جلال العظم «نقد الفكر الديني هو التجربة الأولى بعد كتاب طه حسين : في الشعر الجاهلي ، وهذا يعني أن الساحة العربية طوال أربعين عاماً تجارب كبرى في ميدان النقد الفكري عدا كتابات أدبية مثل رسالة محمد أحمد خلف الله الجامعية عن الصور الفنية في القرآن أو كتابات عبد الله القصيمي الصحفية الزاعقة . وجاء كتاب العظم عقب هزيمة 5 يونيو ١٩٦٧– حسب رأيه – كمطلب وضرورة لنقد الفكر الغيبي والذهنية الدينية ، فقد توصل إلى فرضية تقول : «إن الأيديولوجية الدينية على مستويها الواعي والعفوي هي السلاح النظري الأساسي والصريح بين الرجعية العربية في حربها المفتوحة ومناوراتها الخفية على القوى الثورية

٨٦ نفس المصدر السابق، ص١٨٢ .

والتقدمية في الوطن . كما أن بعض الأنظمة التقدمية العربية وجدت في الدين عكازا تتكئ عليها في تهدئة الجماهير وفي تغطية العجز والفشل الذي فضحته الهزيمة عن طريق مماشاة التفسيرات الدينية والروحانية للانتصار الإسرائيلي والخسارة العربية وصمتها حول الميل إلى انتظار النصر الجديد من عند الله[87] .

ويرى أنه مع هذا الوضع لم تهتم حركات التحرر العربي بواجبات التصدي الفكري والعملي لهذا السلاح عن طريق التحليل العلمي النقدي لفضح أنواع التزييف والاستلاب التي تفرضها الأيديولوجية الدينية على الإنسان العربي . وكان المفكرون التقدميون يعتقدون بآلية التغيير الفكري فوراً مع تغيير الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية ، ورغم أهمية ذلك ولكن التحول ليس ميكانيكياً بهذه البساطة في البناء الفوقي (الفكر والثقافة) . ولكن العظم دخل في معارك مع رجال الدين ووصل الأمر إلى المحكمة التي برأته والناشر بشير الداغوق من تهمة التحريض على إثارة النعرات ا الطائفية من خلال كتابه ، ويقول الادعاء : تطرق المدعى عليه صادق إلى الأديان السماوية عامة وإلى الدين الإسلامي خاصة وضمن أبحاثه تشكيكاً في هذه الديانات وتجريحاً وتهكماً وازدراءً فما تحتويه من أقوال وتعاليم حتى أضحت الأبحاث الواردة فيها خارجة عن حدود البحث العلمي الصرف وتعدته إلى نطاق المحظور المعاقب عليه قانوناً[88] . وقررت المحكمة يوم ٧ يوليو ١٩٧٠ إبطال التعقبات الجارية لعدم توافر عناصر الجريمة .

تراجعت إضافات الفكر النقدي مع المد الأصولي الذي أطلقته الفورة النفطية بعد ١٩٧٥ والتدخل السوفيتي في أفغانستان والثورة الإيرانية وأخيرا جاءت أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ ولجأ الفكر العربي – الإسلامي في أحسن حالاته إلى المطالبة بالتجديد الديني أو الإصلاح أو التوفيقية . وصارت كلمة العلمانية سيئة السمعة تربط بالإلحاد وإبعاد الدين عن الحياة والأخطر من ذلك ربطها بمخططات غربية أو أمريكية من خلال طابور خامس

٨٧ صادق جلال العظم: نقد الفكر الديني. بيروت، دار الطليعة، الطبعة الثامنة، ١٩٩٧، ص٧, وأورد المؤلف رسالة لاسلكية من عبد الناصر إلى الملك حسين يقول من الهزيمة «فليكن فيما نختاره في هذه اللحظة الحاسمة وإن كان اختيارا عصيبا.. وهذه إرادة الله في إرادته لنا خيرا. أننا نؤمن بالله ولا يمكن أن يتخلى عنا، ولعل الأيام القادمة تأتينا بنصر من عنده سعد جمعة، المؤامرة ومعركة المصير. بيروت، دار الكاتب العربي ١٩٩٨، ص٢٣٩.

٨٨ نفس المصدر السابق، ص١٩٧ .

يمثله العلمانيون . وأصبحت الكلمة لدى المحافظين تشمل كل شيء بما في ذلك أغاني الفيديو كليب الهابطة وموضات اللبس والأكل . وهذا يحدث بسبب التدين الفائض لكل شيء والتقسيم المانوي إلى ديني أو لا ديني . لذلك نجد من يتجنب كلمة «علمانية» لكي يستطيع المناقشة أو إبداء رأى مختلف عن المحافظين .

يقترح الجابري استبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر القومي العربي وتعويضه بشعاري الديمقراطية والعقلانية ، باعتبارهما يعبران تعبيرا مطابقا عن حاجات المجتمع العربي . ويصف مسألة العلمانية بأنها مزيفة بمعنى أنها تعبر عن حاجات بمضامين غير متطابقة مع تلك الحاجات . فالحاجة إلى الاستقلال في إطار هوية قومية واحدة ، والحاجة إلى الديمقراطية التي تحترم حقوق الأقليات ، والحاجة إلى الممارسة العقلانية السياسة ، هي حاجات موضوعية حسب الجابري ومطالب ضرورية ومعقولة في العالم العربي . ويعتقد أنها تفقد معقوليتها وضروريتها بل مشروعيتها عندما يعبر عنها بشعار ملتبس كشعار العلمانية . وهو يطالب الفكر العربي بمراجعة مفاهيمه وتدقيقها وجعل مضامينها مطابقة للحاجات الموضوعية المطروحة ، ويضيف أن لا الديمقراطية ولا العقلانية تعنيان استبعاد الإسلام[٨٩] . ويلاحظ أن الجابري يعتبر المسألة وكأنها مجرد كلمات أو مفاهيم تغير ، ولكن ما قد يحدث على أرض الواقع الإسلامي مع الديمقراطية والعقلانية هو من قلب عملية العلمنة . فحين تقوم الدولة على حق المواطنة يستبعد الدين كدستور أو مصدر وحيد للتشريع ويساوى مع الأديان الأخرى وهذا ما لا يرضاه المحافظون ودعاة تطبيق الشريعة . كذلك ما هو مدى خضوع النص الديني للعقل؟

تمتلئ الساحة بالحديث عن تجديد الخطاب الديني أو الفكر الديني ومازالت بقايا تيارات اليسار الإسلامي (حسن حنفي) وجماعة ١٥ ،٢١ التونسية وأنصار شريعتي في إيران ، ومجلة المسلم المعاصر ، مجلة المنطلق ، وإصدارة المنبر الدولي للحوار الإسلامي (لندن) إسلام ٢١ وحزب الوسط وحزب التنمية والعدالة (المغرب) وتجربة تركيا ، وأنصار الأستاذ محمود محمد طه في السودان وغيرها . كل هذه اجتهادات تسعى إلى القبول

٨٩ محمد عابد الجابري: الدين والدولة وتطبيق الشريعة. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩ ص١٠٨- ١١٤ .

بالعلمنة والعولمة أيضا دون ذوبان وأن تتجنب إسلام بن لادن والزرقاوي . وتنسب نفسها إلى إسلام ليبرالي أو لخطاب نقدي إسلامي أو حتى لاهوت تحرير إسلامي . فالعلمانية أو العلمنة ضرورة تاريخية ويجسدها الواقع والتاريخ مهما كانت التجليات والأشكال ، ولكن العقل الإسلامي لم يجد لها التنظير الملائم ومازال الفكر الإسلامي بعيدا عن نموذج إرشادي (paradigm) إسلامي معلمن .

اعطت الموجة الحالية لنقاشات المجتمع المدني ابعاداً اخرى للمفهوم ، اذ ربط بعض المفكرين بين العلمنة وتطور المجتمع المدني . ففي سؤال موجه لمطاع صفدي : -»الا ترون أن العلمنة ضرورية لتجسيد مجتمع مدني يؤمن بحقوق الانسان ، كيف ترون سبل تحقيق ذلك امام المد الغيبي الذي تشهده المنطقة العربية؟ يشير صفدي في رده الي أن هناك نوعين من الايديولوجيا المعلنة والمضمرة ، المعلنة منها معروفة تتبناها تيارات سياسية ودينية والمضمرة وهي الأخطر لم يجر الكشف عنها وخاصة في خلفية العقل العربي الاسلامي . وتفعل الأيديولوجيا المضمرة من تحت اقنعة عديدة اجتماعية وثقافية وحتى عاطفية وهي حرة في الحركة والتأثير لا تخشى من افتضاحها لأنه ليس ثمة من يشعر بخطرها الحقيقي ويؤكد تقصير الموقف العلمي أصلا وشبه انعدام سلطة اخري للفكر ، جعلا الايديولوجيا المضمرة تصول وتجول في كل ميدان فهي تقف حجر عثرة كبرى في وجه وعينا ، ويرى أن المجتمع المدني هو محاولة لوضع نظام موضوعي ينأى بقدر الامكان عن تأثير الفعاليات الغيبية في الذات الانسانية من افراد وجماهير . ويؤكد أن تحقيق المجتمع المدني يتطلب نوعا من الثورة الدائمة على الذات وكبح جماح الفعاليات الغيبية ، وتغليب المصلحة الفعلية للعلاقات ما بين المجتمعية على العلاقات ما بين الفئوية . ويضيف بان هناك صراعا دائما بين عقل الانفتاح وبين هذه البروليتارية الغيبية التي تمارس قمع ذاتها من داخلها بدون أية حراسة او نظام قمعي خارجي . . .انها مانعة الحرية الكبرى عن ذاتها وعن كل آخر . فالعلمنة كفاح ثقافي بالدرجة الأولى ، ويمكن للقوى السياسية - والاجتماعية أن تمنعه او تساعده[90] .

٩٠ رضا الملولي في الحداثة والتقدم .حوارات فكرية تونس، نقوش عربية،١٩٩٩ص٤٣.

الفصل الثالث
الدولة الوطنية
بين الدين تحديات العولمة

يمكن القول بأن الدولة الوطنية في السياق العربي – الإسلامي في مضمونها وشكلها وأجهزتها وفلسفتها المتعارف عليها في الأدبيات المعاصرة هي ظاهرة حديثة تماما . وهي في نفس الوقت ليست نتيجة تطور تاريخي ذاتي بل ولدت من الاحتكاك بالغرب وغالبا ما فرضت او صممت من الخارج . لذلك حتى المفهوم نفسه لم يعرفه الفكر السياسي العربي والإفريقي الا خلال هذا القرن . ويري باحثون ان نظرية الدول الإسلامية ظهرت كرد فعل لزوال مؤسسة الخلافة وإعلان الجمهورية في تركيا في عام ١٩٢٤ واتت فكرة الدولة كبديل الخلافة[٩١] اما محاولات تأسيس الدولة فقد جاءت متأخرة ومجتزاء لذلك اختلط دور جهاز الدولة بنظرية الدولة وأحياناً اعتبرت التنظيمات مقابلاً للدولة وكانت هذه تتناول منظمات محددة وتتم على فترات متباعدة . أي كانت تتم مبتورة عن جهاز متكامل الدولة ومن عزلة عن نظرية متكاملة الدولة[٩٢] فالدولة . من الناحية جغرافيا وتاريخية ظاهرة غربية تطورت في الفترة من القرن السادس عشر حتى القرن العشرين ومن الناحية الفقهية قامت الدولة على فكرة القانون ومن الناحية التنظيمية تبنت الوحدة المركزية و توزيع الاختصاصات على أساس ما يسمى النمط ألعقلاني الشرعي واستخدام عدد من الموظفين العمومين تضمهم في بيروقراطية كبيرة[٩٣] .

لذلك تتجاوز الدولة الفهم السائد في المجتمعات العربية والذي قد يخلط بين مفاهيم مثل السلطة والإدارة والحكومة والخلافة وبين الدولة المعاصرة . فهي ليست مجرد الاجهزة والقدرة على جمع الضرائب وفرض الطاعة ولا

٩١ نزيه نصيف الأيوبي: العرب ومشكلة الدولة. لندن، دار الساقي ١٩٩٢ ص ٩٤- ٩٥، ويرجع لكتاب حامد عنايات: الفكر السياسي الإسلامي الحديث. أوستن : جامعة تكساس، ١٩٨٢

٩٢ نفس المصدر السابق، ص ١٠٢ .

٩٣ نفس المصدر، ص٢٣ .

هي السلطة الحاكمة أو سلطان ولا الكفاءة في تنظيم جيوش الفتح والتوسع ، ولكنها ببساطة هي الهيئة التي تملك حق استعمال القوة الشرعية أي سلطة فوق اقليم معين وعلى سكان معينين حسب علاقة تعاقدية هي في الواقع تفاعل يتضمن ظواهر مثل التفويض والتمثيل وتنازل الافراد لصالح سلطات تجعل هذا التفاعل والتعاون أكثر فعاليةٍ ويمنع - قدر المكان- الاستبدال . فالدولة الحديثة هي تعبير الأكثر كمالاً عن الجهد المبذول لتنظيم العلاقات بين الناس بطريقة عقلانية [94]

يرى بعض الباحثين -وبالذات بالمدرسة الاقتصاد السياسي - أن الدولة نتاج لتطور الرأسمالية ولفتح طرق التجارة ولنمو الصناعة . ويعتبرون تزايد عدد الدول التي استقلت في المرحلة المعاصرة عملية تماشي في جوهرها مع منطق تطور النظام الرأسمالي العالمي ، وبالتالي فالدولة ليست ظاهرة نوعية ولكنها محددة تاريخيا كإنتاج للرأسمالية الاوربية ثم توسعت كجزء عضوي من النظام الرأسمالي العالمي [95]لذلك كان من الطبيعي أن تكون الدولة الوطنية في العالم الثالث اصطناعية ومفروضة من الخارج ثم استعارت الاجهزة واشكال البيروقراطية والقمع بدون المضمون الاجتماعي والقانوني أي نظرية الدولة عكس ما حدث في المجتمعات التي ظهرت الدولة فيها كسيرورة تاريخية اجتماعية داخلية . لذلك ارتبطت الدول الوطنية في العالم الثالث في المجتمعات العربية بالنخبة أيٍ دولة النخبة ، ورغم هذه الحقيقة اكتسبت الدولة الوطنية في بداياتها قبولاً على أمل أن تكون أداة للتنمية وتحقيق الادماج القومي وتوقع الناس أن تنجز لهم هذه الدولة ما حرمهم منه الاستعمار . وقد قبلت الانظمة هذا الرهان . ووجدت في حماس الحركة الاستقلالية وتفاؤل اقتصاديات التنمية ، ما جعلها تأخذ على عاتقها عمليات بناء الدولة وبعث التنمية في مختلف أبعادها»[٩٦] حاولت الدولة الوطنية الحديثة بناء شرعيتها على الإنجاز وقد أظهرت استقلالية نسبية في الصراعات الاجتماعية .

٩٤ رو بوردو وف. بوريكو: المعجم النقدي لعلم الاجتماع.ترجمة سليم حداد. بيروت، المؤسسة الجامعية ١٩٨٦،ص٣٠١-٣٠٩.

٩٥ نزيه نصيف الأيوبي، مصدر سابق، ص٣٤- ٣٥.

٩٦ محمد عبد الباقي الهرماسي: المجتمع والدولة في المغرب العربي. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية،١٩٨٧،ص١٢٧.

يقود هذا المدخل الذي يؤكد حداثة الدولة الوطنية إلى القضية الأولى والقديمة الخاصة بعلاقة الدين والدولة أو موقع الدولة في الفكر والممارسة الإسلاميين . ونصل إلى افتراض أولي هو أن الإسلام لم يعرف الدولة بمعناها وفلسفتها الحديثة لأنه ليس كل مجتمع سياسي منظم دولة- كما يقول بوردو على حق[٩٧] . فالدولة الحديثة بعقلانيتها وبيروقراطيتها وأجهزتها المعقدة لم تكن من احتياجات وضرورات تلك الحقب كما أن وجود ظاهرة السلطة والتراتب بين الحكام والمحكومين لا تتطابق بالضرورة مع مفهوم الدولة الحديثة والتي ليست أيضا الشكل الوحيد للسلطة ، وقد عرف الإسلام الخلافة والسلطة . ويحدد العروي هذا الرأي بدقة : «إن عبارة دولة إسلامية مرفوضة ، مادامت الدولة الإسلامية في الحقيقة هي الخلافة ، عبارة دولة شرعية أصح ، لكن تتسبب في التباس كبير لأن القارئ العادي لا يفرق بين الدولة الشرعية والخلافة . إذا قلنا دولة الإسلام أو دولة المسلمين ، فالقول مقبول مادمنا لا نعني به نظام إسلامية بل فقط نظام تقام فيه شعائر الإسلام ويعيش فيه مسلمون مؤمنون[٩٨] . لذلك يفضل دولة السلطنة أو دولة سلطانية .

ومن ناحية أخرى اقتصرت فكرة المسلمين الأوائل عن علاقة الدولة بالدين على اعتبار الدولة أو السلطة السياسية «الة أو أداة في يد الشرع ، وضرورة خارجية لنشر الدين والعدل وتطبيق الشريعة وحسب هذا الفهم لم تكن جزءا من الإيمان ، لكن الإيمان كان يعمل من منطق توظيفها كأداة خارجية لتحقيق أهدافه» . لكن هذا الوضع المفترض والمرغوب انقلب مع تحول الخلافة إلى ملك عضوض وصار الدين أداة في يد الدولة[٩٩] . لذلك لم تكن فكرة الدين والدولة تعني علاقة اندماجية تكاملية أو كما يرى أحد الباحثين أن واو الربط في العبارة دال على التساكن لا على الاندماج والانصهار» مع أن المفروض حسب المنطق الأصلي للخلافة أن يصهر الدين الدولة فيه ، وذلك لأن الإسلام هنا يعني الحضارة وليس العقيدة لذلك كان

٩٧ جورج بوردو: الدولة. ترجمة سليم حداد. بيروت،المؤسسة الجامعية، ١٩٨٥، ص١٧ .

٩٨ عبد الله العروي: مفهوم الدولة، بيروت، دار التنوير١٩٨٤ ، ص١١٩- ١٢٠

٩٩ برهان غليون: نقد السياسة الدولة والدين. بيروت،المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩١، ص٢- ٩٣ .

تساكن الدين والدولة ممكناً[١٠٠]» . ويؤكد (غليون) في نفس المعنى أن العلاقة بين الدين والدولة كانت في التاريخ الإسلامي «علاقة تعايش لا اندماج ولم تكن انصهاراً أو ارتباطاً عضوياً . كما أن إخضاع الدين للدولة جعل الجماعة والفرد يلتجأون إلى الدين في مواجهة الدولة وبالتالي فأن مفهوم الجماعة أو الأمة حل في الذاكرة الاجتماعية محل مفهوم الدولة[١٠١]» .

قصد هذا الإسهاب أن يربط بين حداثة مفهوم الدولة وعدم وجوده في الفكر السياسي العربي والإسلامي ، وهذا أمر لا يضير الإسلام بشيء مثلما نقول إن العلماء المسلمين لم يتوصلوا إلى كروية الأرض في وقت سابق . ولكن عدم وجود فكرة الدولة في التاريخ الإسلامي لم يمنع تداولها الطاغي في الأيديولوجيا الإسلامية السياسية المعاصرة .

فقد احتل النقاش حول الدولة في الإسلام حيزا كبيرا في السجالات والحوارات التي تدور منذ فترة طويلة . ويلاحظ احتدام النقاش في فترات الأزمات والتحولات ، مثال ذلك بعد إلغاء الخلافة وصدور كتاب على عبد الرازق : الإسلام وأصول الحكم . ثم بعد استقلال الباكستان عن الهند عام ١٩٤٧ وانتشار كتابات أبو الأعلى المودودي- حتى قبل الاستقلال- والتي كانت لها تأثيرات واضحة على الجماعات الدينية السياسية في المنطقة العربية ، مثل كتاب : «الحكومة الإسلامية» أو «منهاج الانقلاب الإسلامي» ونظرية الإسلام السياسية و»تدوين الدستور الإسلامي» وحقوق أهل الذمة في الإسلام» . ثم كانت الموجة الأخيرة والتي اكتسبت قوتها من الصراع مع الثورة المصرية ومن آثار هزيمة الدولة الوطنية عقب حرب حزيران ١٩٦٧ وكان تأثير سيد قطب الفكري والحركي هو الغالب . وبعد الثورة الإيرانية تحول التنظير والفكر إلى تجريب ونموذج . وعلى صعيد آخر تفاعلت نتائج فشل الاتجاه التنموي والقومي في الواقع العربي وبالذات تدهور الأحوال المعيشية وتدني نوعية الحياة وازدياد التفاوت الاجتماعي وإحكام التعبئة للنظام الرأسمالي العالمي ، وتفشي الاتجاهات القطرية وتكريس التجزئة حتى ضمن الجماهير العربية نفسها وليس فقط بين الأنظمة الحاكمة . كان مسرح

١٠٠ عبد الله العروي، مصدر سابق، ص ١٢٢ .

١٠١ برهان غليون، مصدر سابق، ص٩٧ .

الأزمة مهيئة تماما والأذهان والقلوب مستعدة لقبول بديل خاصة لو راهن على الأصالة وارتباط جذوره بثقافة وعقيدة هذه المجتمعات .

يقوم النقاش حول الدين والدولة على تجاهل حقيقة حداثة الدولة الوطنية ذات المصدر الأجنبي والتطور المختلف وتركز التيارات والجماعات الدينية السياسية-باختلاف مرجعيتها ودرجات تشددها واعتدالها- على فرضيتين ، الأولى : تأكيد فشل الدولة العلمانية القائمة في غالبية الدول العربية والتي قادت المرحلة الحالية . والفرضية الثانية تقول بوجود نموذج جاهز لنظام إسلامي بديل قادر على حل مشكلات التحول التي تعيشها المجتمعات العربية وذلك بدون اغتراب أو تبعية ، ومواجهة كل أشكال الهيمنة الأجنبية سواء أكانت مادية أو روحية أو ثقافية . وهذا ما تدرجه هذه الجماعات والتيارات في الشعار الواسع : «الإسلام هو الحل» . وفي البداية نتوقف عند هاتين الفرضيتين باعتبارهما أسس الخطاب الإسلامي السياسي ومصدر التعبئة والتحفيز والإقناع .

تخوم علمانية الدولة العربية-الإسلامية الحديثة

تصنف الغالبية العظمي من الباحثين-حتى من خارج دائرة الإسلام السياسي- الدولة العربية الحديثة كدولة علمانية باعتبارها ورثت- بعد قطيعة- الخلافة العثمانية التي تمثل الشكل الأخير لما تعارف عليه بأنه الدولة الإسلامية ، وهي في نفس الوقت كيان جديد متأثر بنمط الدولة الغربية . وقد دأب الباحثون على إطلاق هذه الصفة دون اختبار دقيق لمفهوم العلمانية ولقياس مدى الانتشار الحقيقي للعلمانية في ثنايا المجتمع والدولة العربيين ، وكثيرا ما نعثر في الكتابات العربية على مثل هذه الأحكام القاطعة التي تقول : «فالحق أن الدولة ذات النموذج الغربي التي عرفتها التجارب الإسلامية المختلفة هي التي طرحت ، ولأول مرة ، إمكانية دولة علمانية أو دولة لا تستهدي بمبادئ الإسلام ، أو بكل بساطة ، دولة تضع نفسها خارج

أي نموذج من النماذج الإسلامية المعروفة في التاريخ[١٠٢]» . كما جرت العادة على الربط بين هيمنة الدولة وتوجهها القومي وبين علمانية الدولة العربية رغم كل المضامين الدينية التي قد تحملها فكرة القومية العربية : « . . . عمَّ مبدأ هيمنة الدولة في شكلها العلماني تحت تأثير القومية العربية ابتداء من سنة ١٩٣٦ أثر المبادرة العراقية السورية أولا ثم في مصر في عهد عبد الناصر بعد سنة ١٩٥٢ وأخيرا في الجزائر زمن بومدين وفي ليبيا تحت حكم القذافي . قطعا لقد كانت منطقة الهلال الخصيب سباقة في هذا الإطار وذلك منذ ظهور أيديولوجيا الهيمنة الحكومية العربية نظرا لقرب هذه المنطقة من التجربة الكمالية[١٠٣] .

يبدو أن مثل هذا الفهم السائد لعلمانية الدولة العربية الحديثة يعتمد معيارا ضيقا لمفهوم العلمانية لا يتعدى وجود نظام بيروقراطي جديد يقوم على تقسيم الإدارة الحكومية مع نظام تعليم مدني مقابل المعاهد الدينية والكتاتيب ، بالإضافة إلى وجود اقتصاد قائم على تصدير المواد الأولية واستيراد السلع الاستهلاكية والتصنيعية من الخارج . وحسب هذا الفهم تختلط مفاهيم مثل التحديث والتغريب والنمو بمفهوم العلمنة (Secularization) الشامل والذي يخصص حدود الدين والسياسة في الدولة والمجتمع . ومن هنا كان البعض يتحدث مثلا عن علمنة محمد علي لمؤسسات الدولة ويقصد بذلك موقفه من نظم التعليم والصناعات الغربية وإرسال البعثات العلمية إلى أوربا والاهتمام بعناصر الدولة الحديثة من جيش وأسطول وصناعة وزراعة وتجارة[١٠٤] . وكثيرا ما تعتبر هذه السيرورات بداية تحول أدى إلى ظهور إشكالية العلاقة بين الدولة والدين باعتبار أن بلدان المشرق العربي حتى عام ١٧٩٨ ، كانت دولا إسلامية من حيث النظم والشرائع والتقاليد ، ولكن الأوضاع تبدلت على المستوى الفكري والثقافي العام والسياسي بعد مجيء الحملة الفرنسية وما تبعها من استعمار غربي

١٠٢ خالد زيادة: «الإسلام السياسي وإشكالية الدولة المعاصرة في مجلة الاجتهاد العدد الرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء عام ١٩٩٢، ص ٢٢٠

١٠٣ نور الدين عبدي: «النزعة الإسلامية والانتقال على المستوى العالمي». كتاب ندوة الدين في المجتمع العربي»، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠، ص٣٥٢.

١٠٤ رفعت سيد أحمد: الدين والدولة والثورة. القاهرة، الدار الشرقية، ١٩٨٩، ص١٥- ١٦.

أدخل نماذج للفكر والسلوك وللنظم الغربية . ونتج عن ذلك إثارة المشكلة التي اتخذت مسميات عديدة حسب اختلاف الظروف مثل : الخلاف بين الدين والعقل أو بين الأصالة والمعاصرة أو بين الدين والدولة[١٠٥] (١٥) . ولكن العلمانية تذهب إلى أبعد من ذلك حسب أصل المفهوم العلمي السائد فهي صيغة الفصل الدين عن الدولة أو فصل السلطة بتحديد مجال السلطة الدينية ومؤسساتها في مقابل السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية ، وتعني أن يكون الدين شأنا خاصا على قدر الإمكان . وهذه الأوضاع والمواصفات لم توجد في أي دولة عربية إسلامية أو مجتمع طوال التاريخ الحديث إن لم يكن في التاريخ حصرا ، وحتى خلال فترة المد الوطني وفورة التقدم لم يتجرأ أي حاكم أو مفكر أو حزب على الاقتراب من هذا التابو .

ظلت الدولة العربية انتقالية وتتعايش فيها التناقضات ويرتدي أي صراع أقنعة كثيرة متغيرة ومتداخلة . فقد يتمظهر الصراع الطبقي مثلا في شكل تناقض عرقي أو أثني ، وقد يروج للصراعات السياسية بأنها دينية أو طائفية ، وقد تحقق مثل هذه الدولة الانتقالية أهدافا تقليدية ومحافظة بوسائل تكنولوجية متقدمة . في مثل هذه الدولة يتزامن القرن العشرين مع القرون الوسطى داخل الفرد الواحد دون تصادم مكشوف ، وينطبق ذلك على الفكر والمجتمع والنظم كلها بسبب وجود آلية للإخفاء والتحوير تعمل على استمرار الوسطية والتوفيقية . ظلت هذه الوضعية الفسيفسائية تطبع كل من الفكر والمجتمع والدولة في المجتمعات العربية التي بقيت كما نقول بالعامية- مثل جُبة الشحاذ أو جراب الحاوي . وتنعكس هذه الوضعية المشوشة على علاقة الدين والدولة بصورة أكثر تعقيدا بسبب تشابك وحساسية هذه الإشكالية خاصة وأن الدولة العربية الحديثة التي تتهم دائما بأنها نبت أجنبي ولا تمثل غير صفوة مغتربة تحاول إظهار أصالتها وتعبيرها عن ضمير الأمة التي تحكمها . لذلك تظهر شعارات تلفيقية مثل : «دولة العلم والإيمان» أو تسميات مثل «الرئيس المؤمن» .

وعلى ضوء هذه المعطيات وضمن هذا الواقع من الضروري التأكيد على أن إطلاق صفة العلمانية على الدولة العربية الحديثة فيه كثير من التعسف

١٠٥ المصدر السابق، ص ٣١ .

وعدم الدقة والتعميم المتسرع . لأنه من الصعب أن تلصق هذه ا التسمية على هذه الدولة التي لا يسندها تاريخ اشتمل على عصر تنوير وإصلاح ديني وثورة صناعية وكشوف جغرافية وتوسع استعمارى وبورجوازية صاعدة ومستقلة وثوراتٍ سياسية مثل الثورة الفرنسية . فالعلمانية ليست سلعة تستورد أو سككاً حديدية تنشأ بل عملية تاريخية طويلة . فالدول-الوطنية والتي نسميها تجاوزاً حديثة- هي في جوهرها امتداد للماضي لأنها ورثت الكثير من الخلافة العثمانية وما قبلها ، واستمرت المؤسسات والقيم القبلية والعشائرية التي دمجت سطحية في أشكال جديدة ، فقد تغيرت الأواني القديمة فقط وبقي المحتوى كما هو . فعلى سبيل المثال الا الحصر تم تقسيم الوزارات والإدارات والمصالح الحكومية ، ولكن الدولة في مجملها لم تتميز حقيقة بالعقلانية أو الحداثة واستمرت ثنائية متعارضة تحاول التوازن وهذا ما عبر عنه أحد المفكرين العرب :" .... لا أن البيروقراطية وسيلة فقط : قد تستعمل في صالح الحرية وقد تستعمل لفائدة القمع العنيف ، حسب الظروف العامة ، حسب حجم ونظام وأخلاقية البيروقراطية ذاتها . إن الدولة العربية الحالية متأرجحة بين نمطين السلطانية المملوكية والتنظيمية العقلية ، بل تبدي في الواقع ملامح النمطين معا . يكمن سبب التأرجح في الفجوة بين السياسة والمجتمع المدني (. . . . .) بين الدولة والفرد ، تلك الفجوة الموروثة عن الدولة السلطانية القديمة والتي ركزتها الإدارة الاستعمارية الأجنبية[١٠٦]» .

يرى بعض الباحثين أن مسألة علاقة الدين والدولة أو ف صل الدين عن الدولة مشكلة مفتعلة وترتبط بالصراع الأيديولوجي والاختلافات السياسية والحزبية . ويرجعون ذلك إلى أسباب عديدة من أهمها القول بعدم وجود كنيسة أو هيئة مماثلة أو كهنوت في الإسلام ، وهذا يجعل أي صراع محتمل بين الكنيسة (الدين) والدولة مستبعدا . ومن الملاحظ من ناحية أخرى أن مشكلة الدولة لم تحتل موقعا مركزية في الفكر السياسي الإسلامي حتى في الفترات التي أعقبت الصراعات السياسية واقتصر على شروط الخلافة والخليفة . وقد كانت فكرة الأمة أو الجماعة ذات أولوية في الفكر الإسلامي عموما كما يظهر في اهتمامات المتكلمين والفقهاء ، وذلك لأن

١٠٦ عبد الله العروي، مصدر سابق، ص٨-١٦٩ .

الدولة جزء من الكل وتخضع لمصالح الجماعة وليس العكس[١٠٧] . لذلك يقول بعض الإسلاميين أن المطلوب مستقبلا- وما حدث فعلا- ليس هو الفصل ولا الوحدة بين الدين والدولة ولكن التمييز ، لأن الإسلام الدين «لم يدع ما لقيصر لقيصر وما لله لله ، أي لم يعتزل أمور الدولة والسياسة والمجتمع وأيضا فهو لم يضع لدولة المسلمين النظم والقوانين والنظريات وإنما اتخذ لنفسه موقفا وسطا في هذا الميدان الذي يتميز به في العديد من الأمور[١٠٨] . فالإسلام حسب (عمارة) ليس مواجها بهذه الثنائية والاستقطاب الحاد الذي عرفته الحضارة الغربية . فالدولة ضرورة وواجبة ولكن تبقى واجبا مدنيا وليس ركنا دينية . وهذا لا يقطع صلاتها بالواجبات والفرائض الدينية لأن قيام كثير من هذه الواجبات الدينية متوقف على تحقيق هذا الواجب المدني أي قيام الدولة[١٠٩] .

هذا الطرح الذي يتميز بتوفيقية واضحة قد يواجه بصعوبات واقعية وعملية عندما نحاول تحديد الخط الفاصل الدقيق بين الدين والدولة لأن العلاقة في هذه الحالة- كما يقول الباحث لا تصل حد الوحدة والاندماج ، ولا تنزل إلى مستوى الفصل بينهما ، ويبدو أن مثل هذه الاجتهادات تهدف إلى أمر محدد هو نفي الكهانة أو الدولة الدينية (الثيوقراطية) عن الإسلام ، وفي نفس الوقت رفض العلمانية الوجه الآخر ، وبالتالي فهي دولة مدنية وإسلامية (دينية؟) في آن واحد . وهذا ما يجعل البعض يفسر قول الشيخ علي عبد الرازق بلا دينية الدولة في الإسلام بأنه ينفي شبهة الحكم بالحق الإلهي .

هذه هي الوضعية التي عاشتها حتى اليوم الدولة العربية الحديثة والتي أصبحت الآن مع تنامي التيار الأصولي مثل لعبة البيضة والحجر . فهناك شبه اتفاق حول ضرورة التمييز بهدف تجنب نتائج فصل الدين عن الدولة أو دمج الدولة في الدين وقيام سلطة دينية ، ولكن بقي السؤال : كيف يمكن عملية تنظيم الفصل الوظيفي بين السلطات والمؤسسات أي

١٠٧ خالد زيادة، مصدر سابق، ص ٣- ٢٢٤.

١٠٨ القاهرة، دار الشروق، ١٩٨٩ .

١٠٩ المصدر السابق، ص٣٧.

تحديد الديني والسياسي؟ يتفق الباحثون على انعدام ضوابط تنظيم العلاقة وفقدان النموذج الذي يتم على ضوئه التمييز ويلاحظ أحد الكتاب أن الدين تحول سياسية وعملية «إلى مجال سائب (No man's land) يخترقه رجال الدين ورجال السياسة الطامعون في السلطة والباحثون عن شرعية ذات مصدر إلهي غير قابلة للنقد»[١١٠] . وقد أصبح الدين ميدانا للصراع حول وعي الجماهير وذاكرتها وكانت النتيجة التسييس المتزايد للدين وغلبة الديني على السياسي ، والتأكل المستمر للحدود التي تفصل بين مجال الدين ومجال السياسة حتى لفة السياسة تراجعت أمام لغة دينية طاغية تستعمل مصطلحات الكفر والإلحاد عوضا عن كلمات المعارضة والاختلاف ، ومصطلحات مثل التوبة الوصف التراجع عن المواقف السياسية السابقة وهكذا يزداد التصحر السياسي لحساب الزحف الديني الأصولي بالذات ضمن مجال منفصل وله خصوصيته .

احتار الباحثون الذين درسوا الدولة العربية واستنتجوا علمانيتها ، حين رأوا واقعا يظهر فيه باستمرار تدخل الدين في السياسة مع بروز مؤسسات رسمية وتنظيمات جماهيرية تعمق هذا التوجه . يجزم أحد الباحثين في وصفه تطور الدولة الحديثة : «فقد قطعت الدولة الجديدة مع المرجعية التراثية السابقة لتؤسس مرجعية جديدة قوامها الحداثة الغربية والتحقير من تراث الخرافات والأساطير مثلما يركز على ذلك الخطاب السياسي»[١١١] . ولكن من ناحية الواقع والممارسة والمردود لم تتحول هذه القطيعة مع المرجعية التراثية إلى أشكال جديدة في الحياة والسلوك والفكر . ولا يعود ذلك إلى أسباب فنية أو أداتية بل إلى انعدام رؤية شاملة واستمرار غلبة الوسطية والتوفيقية المستحيلة . وليس صحيحا أن «الخطاب السياسي «ان شديد الحماسية لانتشار الأيديولوجيا السياسية التحديثية وتأكيد مبدأ العلمانية وقيام الدولة الوطنية الجديدة ، كانت هياكل الدولة متباطئة وقليلة الحماس للتنفيذ ، الأمر الذي أثر في علاقات الدولة بالمجتمع وخلف تباعدا في التصور»[١١٢] . والحقيقة

١١٠ أنطون نصبري مسرة: «تنظيم العلاقة بين الدين والسياسة في الأنظمة العربية بحث في نظرية عامة استنادا إلى حالتي مصر ولبنان» في كتاب ندوة الدين في المجتمع العربي، مصدر سابق، ص٤٢

١١١ المنصف وناس: الدين والدولة في تونس ١٩٥٦- ١٩٨٧،في كتاب ندوة الدين... مصدر سابق، ص٤٧٣.

١١٢ نفس المصدر السابق، ص٤٧٤.

هي أن الخطاب السياسي لم يمتلك موقفا واضحة ومحددا عن علاقة الدين بالدولة ، وغالبا ما حاولت سلطات التحديث فرضه من فوق . ويرجع ذلك إلى انعدام الأصالة والمبادأة مع غياب كل أشكال المشاركة والحوار وإيقاظ الوعي الشعبي . لذلك بقيت التعبيرات فوقية وجاءت القرارات والتشريعات في فراغ اجتماعي وفكري ولم تعبر عن حاجات وتطلعات حقيقية . كما نصادف حيلاً كثيرة للتهرب من الحداثة بدعوى تكييفها مع التجربة التاريخية مع أن المطلوب تركيب جدلي بين الماضي والواقع . ففي مجال العلمانية التشريعية هناك محاولات إلى تأكيد ما نصت عليه الشريعة من حيث المبادئ وتحويرها على صعيد النتيجة العملية . ويضرب (جعيط) مثلا لذلك بتعدد الزوجات . حيث يؤكد السماح للمسلم بالزواج من أربع وفي نفس الوقت يضبط ذلك بشروط كثيرة تجعل الأمر يكاد يصبح في حكم المستحيل . ومن المفروض غي مثل هذه الاحوال التأكيد على مبادئ معينة ، فقد يكون « التأكيد مسبقاً على مبدأ المساواة المطلقة بين الرجل والمرأة «توطئة لتصور جديد لحياة الأسرة بحيث يكون التطبيق التشريعي نتيجة لا غير»[١١٣] .

يقودنا كل ما تقدم إلى السؤال المحوري : أين موقع الدين حقيقة ضمن هذه الدولة التي توصف تجاوزا بالعلمانية؟ غالبا ما نصادف مفاهيم ومقولات معينة حين يطرح هذا السؤال مثل «توظيف الدين» أو «البحث عن الجوانب الإيجابية أو التقدمية في الدين» كما تبرز تيارات تحاول إيجاد تفسيرات مختلفة لمفاهيم شمولية الإسلام وكيفية صلاحيته لكل زمان ومكان ، وتحديد مساحات الاجتهاد والتجديد ، وتعيين الإنساني والنسبي والمتغير في الفكر الديني أو في التدين . ونلاحظ أن الدولة العربية الحديثة التي اصطلح على وصفها بالعلمانية اقتصر تجديدها على جوانب قليلة ومحدودة في التدين ولا تمس الدين مباشرة أي تعمل في منطقة تسمح بقدر من المناورة مثل مجالات التعليم والأحوال الشخصية وتحديد دين الدولة أو رئيس الدولة في الدستور والموقف من الطائفية .

تعتبر تجارب الفكر القومي بشقيه : الناصرية والبعثية أبرز المحاولات الحديثة للبحث عن دور جديد وفعال للدولة لإنجاز التنمية والوحدة والتحرير

١١٣ هشام جعيط: الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، بيروت، دار الطليعة ١٩٨٤، ص١١٤.

القومي . لذلك دخلت في معارك مع تيارات دينية- سياسية التي عارضت المشروع القومي بادعاء شبهات كثيرة أهمها الابتعاد عن الدين وعدم تطبيق الشريعة الإسلامية . درجت الحركة الإسلامية على دمغ النظم القومية بصفة الطاغوت واعتبار الفكر القومي مؤامرة من المسيحيين العرب والمستغربين ، كذلك ربطته دائما بالعلمانية . ويتسرب هذا التصنيف إلى كثير من الكتابات والأذهان ، وأصبح من المسلمات المقابلة بين تجارب وأفكار قومية علمانية وبين الدين والتيارات المنتسبة له .

كان الموقف الناصري والذي تكرر في التجارب القومية والعربية الأخرى تجاه الدين متعايشا واتسم بقدر من الاستمرارية والمحافظة في أحيان كثيرة . يقول أحد الدارسين للتجربة الناصرية : «لقد كانت المسألة الدينية من أولى القضايا التي حدد عبد الناصر موقفه منها منذ بداية الثورة ، ولم تتعرض كغيرها للتطور والتغير من الناحية النظرية والمنهجية ، وإن كانت وسائل تطبيقها قد تغيرت وتبدلت وفقا لاتجاهات التطور الاجتماعي والسياسي في مصر في الفترة من عام ١٩٥٢ حتى عام ١٩٧٠"[١١٤] . وحاولت الناصرية أن تستغل الدين في التعبئة السياسية وإعطاء شرعية للنظام واحتواء الصراع الاجتماعي والوطني من خلال دعوة اشتراكية الإسلام أو الاشتراكية المسلمة مقابل المادية أو الملحدة ، وفي نفس الوقت كمحاولة مضادة لتجاوز مشروع الأخوان المسلمين من جهة أخرى[١١٥] . ويطابق (أركون)بين الخطاب الناصري والأخواني من حيث الاتفاق في طريقة تعبئة الجماهير لأن «الفكر الأيديولوجي يستلزم تفضيل الشعارات الدافعة إلى الجهاد في سبيل الله وفي سبيل الوطن على إحداث الوعي التاريخي العلمي الإيجابي الذي تطمح إليه العقلية الحديثة» . ويؤكد بصورة جازمة عدم الاختلاف بين الخطابين حين يقول :

«احتكر الخطاب العربي (الثوري) ثم الخطاب الإسلامي المعاصر مناحي الكلام عن الكيان العربي في ماضيه وحاضره ومستقبله ، وعن الإسلام

١١٤ رباب الحسيني: الدين في الخطاب السياسي الناصري. مجلة الوحدة السنة الرابعة، العدد ٤٨ أيلول (سبتمبر) ١٩٨٨، ص٤٧.

١١٥ طب- الخطاب والأيديولوجيا. بيروت، دار الطليعة ١٩٨٨، ص١١٦.

كدين ودولة ودنيا ، وطغى الخطابان طغيان الجماهير الثائرة على كل من يدعو إلى العقلية والطرق العلمية والنقد الفلسفي للمعرفة»[١١٦] . ويرى (عمارة) أن المشروع القومي الناصري «خطوة هامة من الناحية الموضوعية نحو أسلمة الحياة والنهضة في عالم الإسلام . . . . ومن هنا جاءت مواجهة الغرب لهذا المشروع على نفس المستوى الذي واجه به المشاريع النهضوية التي سبقته»[١١٧] .

رغم أن التجارب القومية بالذات الناصرية والبعث وجبهة التحرير الجزائرية تتخذ كنماذج للأفكار العربية الحديثة والدولة الحديثة ، إلا أن هذه التجارب على أرض الواقع الم تتعد أن تكون امتدادا للماضي والتراث ضمن سياق تاريخي مختلف أو في عالم حديث . إذ لم تحاول تلك التجارب أن تواصل المشروع الليبرالي العربي وفكر النهضة بل سعت إلى منافسة التيارات الدينية والمزايدة في أنها أكثر ارتباطا بالدين ، وخضعت باستمرار لابتزاز الجماعات الدينية- السياسية ومع ذلك لم تكسب رضاها ولم تسحب منها ولاء الجماهير . ففي مصر الناصرية والتي دخلت في نزاع دام وطويل مع جماعة الإخوان المسلمين التي اتهمت الناصرية بالكفر والإلحاد ، رغم ارتباطها أي الجماعة بحركة الضباط الأحرار وتحالفها معهم في البداية . ولكننا نلاحظ أن سجل الدولة الناصرية على مستوى الإنجاز والانتشار الديني يمكن أن يضاهي سجل أي سلطة دينية لو قدر لها أن تصل إلى السلطة . فقد قام عبد الناصر بتطوير وتنظيم الأزهر حسب القانون رقم ٦٠٣ العام ١٩٦١ وتم تأسيس المؤتمر الإسلامي عام ١٩٥٤ والمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية في عام ١٩٦٠ . وتم تجميع الطرق الصوفية والتي لغت آنذاك ٦٠ طريقة تضم ثلاثة ملايين مواطناً عام ١٩٩٣ . وصدرت مجلة «منبر الإسلام باللغات العربية والانجليزية والفرنسية والإسبانية ، وكذلك صدرت مجلة «الإسلام والتصوف بالإضافة لسلسلة شهرية الكتب الإسلامية وافتتحت محطة خاصة بالقرآن الكريم تبث ١٤ ساعة يوميا . وفي يونيو ١٩٦٠ تم توزيع أربعة

١١٦ محمد أركون: التراث محتواه وهويته- إيجابياته وسلبياته. ندوة التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٨٥،ص٤-٥.

١١٧ محمد عمارة، مصدر سابق، ص١٩٢ .

ملايين نسخة من المطبوعات على العالم الإسلامي . وفي ميدان التعليم زاد الاهتمام بالتعليم الديني داخل المدارس المدنية كما تم إنشاء معاهد دينية جديدة وإلغاء قيود وظائف الوعاظ والمراقبين والمدرسين وزيادة ميزانية الأزهر . ومن الجدير بالذكر أن رواية أولاد حارتنا لنجيب محفوظ منعت خلال هذا العهد بضغط من المؤسسة الدينية

ومن الملاحظ أن أغلب دساتير الدول العربية تنص على أن الإسلام دين الدولة أو أن يكون رئيس الدولة مسلما . وهذا ينفي عنها أي قرابة مع العلمانية ، يستثنى من ذلك لبنان وتونس . وكانت سوريا مرشحة لتوجه علماني فقد ورثت نظام تعليم وثقافة أكثر مدنية ولا نقول علمانية ، لأنها أخذته عن الدولة التنظيماتية أو الانتدابية . وكان من أولى مهام النظام الاستقلالي إلغاء التمثيل الطائفي في مجلس النواب ، وقام نظام الشيشكلي بإلغاء قضاء الأحوال الشخصية للطوائف الإسلامية المختلفة ودمجها في قانون واحد ، ومنع كل التنظيمات والتجمعات القائمة على أسس طائفية أو أشية أو جغرافية . كذلك استمرت الدساتير السورية الخمسة خلال الفترة ما بين ١٩٥٠ حتى ١٩٧٣ في عدم النص على دين للدولة ، على الرغم من نصها على أن الإسلام دين رئيس الدولة ، الأسد بادر بتعديل دستور ١٩٧٣ لينص على ديانة الرئيس وذلك : «نزوة على رغبة قطاعات من الشعب» وبعد الاضطرابات التي أثارتها الجماعات الدينية حول هذه القضية . وعرفت أغلب الدول العربية ثنائية التعليم أي المدني والديني في نفس الوقت . كما أن قوانين الأحوال الشخصية لم يمسها التغيير إلا في تونس واليمن الجنوبي (سابقا) . وتكاد الدساتير الدول العربية تتص على أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الوحيد أو الرئيس للتشريعات .

يحاول هذا العرض السريع المختصر أن يبين أن صفة العلمانية من الملصقات التي توضع على الدولة العربية الحديثة لأهداف غير علمية ، كما أنها مشحونة بانحيازات عديدة . ويجعلنا ذلك نتشكك كثيرا في أسس الصراع القائم بين الدولة والحركة الإسلامية أي دينية وعقدية الصراع ، ورغم بديهية الموقف المعرفي الابستمولوجي) القائل بان المعرفة المطلوبة لتنظيم شؤون الدنيا مستقلة منطقيا عن المعرفة الدينية . ولكن الخلاف يكمن في

جعل السياسة أصلا في الدين حسب اعتقاد الأصوليين .

الدعوة إلى الدولة الإسلامية

قصدت من الملاحظات السابقة الوصول إلى منطق الحركات الإسلامية السياسية والذي يصل إلى استنتاج سهل ينطلق من أن عجز الدولة العلمانية يستوجب شرعيا وحتى وطنية إقامة الدولة المؤمنة أو المسلمة أو دولة القرآن وحكم الله . ورغم عدم صحة المقدمات والنتائج والحلول ، فقد صارت تحليلات الحركة الإسلامية تجد صدى وقبولا واسعا على الأقل على المستوى العاطفي ومن زاوية التعبئة الشعبية ، لأنها تقوم على الرفض ونفي ما هو قائم الآن . فشل الأنظمة الوطنية في إنجاز الديمقراطية والتنمية والتحرير ثم الوصول بالمجتمعات العربية إلى القمع وعبادة الفرد والحزب ثم فقدان المزيد من الأرض والإرادة في الصراع الصهيوني والإمبريالي ، كل هذه الظروف كفيلة بخلق مناخ السخط والإحباط ثم المعارضة والرفض خاصة لو استند ذلك على القيم والتاريخ . ومن هنا قدم الإسلام السياسي نفسه كبديل منقذ يمتلك القدرة على حل كل هذه المشكلات ووقف الانهيار من خلال شعاره الساحر (الإسلام هو الحل) .

رغم أن الدولة الوطنية لم تكن بعيدة أو منفصلة عن الدين . كما ذكرنا في الجزء السابق- فقد أخذت عليها جماعات الإسلام السياسي عدم التبني الشامل والكامل للدين كوسيلة وحيدة لمواجهة المشكلات والتوجيه السياسة والمجتمع . لذلك كان من الطبيعي أن يتركز النقد على إثبات انحراف أو ابتعاد الدولة الوطنية ، وحتى حين تحاول الدولة الوطنية الاقتراب من الإسلام السياسي فهي تتهم بالنفاق وعدم الصدق والإخلاص . وحسب المنطق والعقل الخاص بالجماعات الدينيةالسياسية ، فهذا موقف أساسي أي وضع حد فاصل بين الدولة الوطنية الحديثة وبين الحل الإسلامي القادم الذي تبشر به هذه الجماعات . ومن هنا جاء التفريق الحاد لديهم بين المجتمع الإسلامي الحقيقي وبين الجاهلية الجديدة والتي لا تعني بالضرورة

عدم الإيمان بالإسلام ، ويقول (قطب) : « . . . وهذه المجتمعات لا تدخل في هذا الإطار- يقصد المجتمع الجاهلي لأنها تعتقد بألوهية أحد غير الله ، ولا لأنها تقدم الشعائر التعبدية لغير الله أيضاً ، ولكنها تدخل في هذا الإطار لأنها لا تدين بالعبودية لله وحده في نظام حياتها» .

ويضيف إلى ذلك : «وهذه المجتمعات بعضها يعلن صراحة علمانيته وعدم علاقته بالدين أصلا ، وبعضها يعلن أنه «يحترم الدين ولكنه يخرج الدين من نظامه الاجتماعي أصلا ، ويقول : أنه ينكر الغيبية ويقيم نظامه على العلمية باعتبار أن العلمية تناقض الغيبية![١١٨] . وفي نفس السياق تدين وقوف رجال الدين في المؤسسة الدينية إلى جانب الدولة الوطنية وتصمهم بصفات مثل علماء السلطان أو علماء السوء ، وترى ما تسيمه الإسلام الرسمي مجرد دعاية ضد الإسلاميين . وهذه آلية يقصد منها سحب أي شرعية للدولة الحديثة حين تحاول الارتكاز على الإسلام .

هذا الفصل بين مجتمعين وعالمين منطلق فكري ضروري لتبرير ولشرعنة خطاب الإسلام السياسي والذي قد يفقد تميزه وأصالته لو أقر بإسلامية مجتمعات الدولة الحديثة العربية . لأن الإسلام السياسي لا يريد القيام بعملية إصلاح أو ترقيع للأمر الواقع بل يرفض كل الموجود ويسعى إلى تأسيس دولة إسلامية من جذرها . وهذا ما فسر مركزية شعار : «الحاكمية لله» والذي يبشر من ناحية عملية بالعودة إلى مجتمع المدينة والذي كانت العبودية فيه- حسب تقديرهم لله وحده . وهذا ما أوقع هذه الجماعات الدينية السياسية في خانة معاداة الديمقراطية والتعددية وحقوق الإنسان والحرية الفردية . وقد عبر المودودي نيابة عن الجماعات الدينية عن موقف واضح تجاه النظام السياسي الحديث ، إذ يقول بأن هذا النظام قد أسس على مبادئ ثلاثة : اللادينية والقومية والديمقراطية . ويشرح المبدأ الأول بأنه يعني أن الأمر في شؤون الدنيا ومعاملاتها كلها لا يرجع إلا إلى الناس أنفسهم ، فهم الذين يسيرون على مشيئتهم يضعون لتسييرها المبادئ والقوانين والنظريات والمناهج ، ولا حق الله أن يتدخل في هذه الشؤون ولا حاجة بنا إلى أن نسأله

١١٨ رفعت سيد أحمد، مصدر سابق، ص٢٢١- ٢٦٠. وحسن حنفي: الدين والثورة كانت أجهزة الإعلام الرسمية تتهم الزعماء العرب المخالفين بالإلحاد.

عما يحبه أو لا يحبه ، ثم يضيف : - والمراد بالمبدأ الثاني أن يحل الشعب منزلة الألوهية ، ولا يكن للخير والشر من مقياس إلا مصالح الشعب وحده ، ولا يكون المنشود من وراء الجهود إلا ترقية الشعب وإعلاء كلمته» . أما المبدأ الثالث : «فكل ما حكم عليه الرأي العام في البلاد بالحق ، بصرف النظر عن الدين ، فهو الحق . . . . فلا تدين الأمة إلا بما تضعه أغلبية السكان من المبادئ والقوانين والضوابط ولا يحل إلا لأغلبية السكان أن تغير وتبدل في هذا الدين»[١١٩] . وقد روج الإسلاميون العرب لهذه الأفكار وبالذات قطب .

هذا وقد اتفقت كل الجماعات والتيارات الدينية كلها حول الدعوة القائلة بأن ترجع البشرية بجملتها إلى دين الله ومنهجه للحياة . وهذا ما يمكن أن يتحقق بتطبيق الشريعة الإسلامية حسب الفكر السياسي الديني وتحاول الحركة الحزبية الدينية الوصول إلى السلطة أو التمكن في الأرض لتطبيق شرع الله . وأصبح تطبيق الشريعة هدفا أو غاية مطلوب في حد ذاته كفرض وواجب ديني ، وفي نفس الوقت وسيلة وأداة لإصلاح الدولة والمجتمع والفرد . لذلك يكتسب هذا الشعار كل هذه القوة والجاذبية على صعيد التعبئة وتجييش الجماهير كمعارضة فقط . لذلك فالنقاش يجب ألا يدور حول صحة أو عدم صحة الشعار بل حول فعاليته . فالشعار يقدم التفسير الأخلاقي لأزمة الدولة العربية الحديثة ، وقد يكون مقبولا لأن الدولة الحديثة لم تكون تنقصها القدرات المادية بأشكالها المختلفة بما فيها التفويض المطلق بدون معارضة يضاف إلى ذلك سيطرتها على الاقتصاد .لذلك يقول الإسلاميون أن سبب الفشل هو ضعف القيم و الأخلاق أو الوازع الديني الذي يغني- في نظرهم- عن كل المقاومات ، وقد يقوم مقام الديمقراطية :»فلم تشهد الإنسانية في تاريخها الطويل نظاما ديمقراطيا عادلا كما شهد العالم الإسلامي في عصور الخلافة الرشيده... وحتى في عصور الخلافة الأموية والعباسية والتي اصطلح المسلمون على تسميتها بعصور الملك العضوض أول الحكم الكسروي . الا أن الوازع الديني لدى الخلفاء والولاة والمسؤولين في تلك الدولة قد كفل للرعية المسلمة من العدالة وحقق

١١٩ رفعت سيد أحمد، مصدر سابق، ص٢٢١- ٢٦٠. وحسن حنفي: الدين والثورة كانت أجهزة الإعلام الرسمية تتهم الزعماء العرب المخالفين بالإلحاد.

من الديمقراطية ما عجزت عن مثله كل النظم المعاصرة لنا في العالم سواء كانت نظما ملكية أو حكما عسكريا . وأبسط دليل على ذلك هو تلك الانتصارات العسكرية والفتوحات الواسعة التي تمت على يد الأمويين والعباسيين»[١٢٠] .

وحين تواجه الجماعات الدينية- السياسية بالسؤال عن الشكل المحدد لتجسيد فكرة الحاكمية فهي تشير مباشرة ودون تردد إلى نموذج مجتمع المدينة في زمن الرسول ، والذي يمثل أنقى صور الدولة الإسلامية في نظرهم . ويتسم مثل هذا التفكير باللاريحية والتبسيط وعدم إمعان العقل في فهم مقاصد الدين وتحولات العصر . فمن المعروف هو أن اهداف وغايات أي دولة هي التي تحدد فلسفتها وأسلوب عملها . وقد نشأت «دولة « المدينة -كما يقول عمارة «كضرورة» اقتضاها الدفاع عن حرية العقيدة الجديدة وحرية الدعوة والدعاة للدين الجديد»[١٢١] . فهي أقرب إلى «دولة الطوارئ» ذات المهمة المحددة والتي قد تضحي بشروط أخرى مثل حق اختيار وعزل الحاكم مثلا ويرى المودودي أن الدولة الإسلامية التي تتولى في الأرض ليس من مهامها أن تعمل على إقامة الأمن والدفاع عن حدود البلاد أو رفع مستوى المعيشة للأهالي ، بل «أن تعمل على ترقية الحسنات التي يريد الإسلام أن يحلي بها الإنسانية وتستفيد جهودها في استئصال السيئات التي يريد الإسلام أن يطهر منها الإنسانية»[١٢٢] . ويحدد شكل الحكم بأنه مخالف لكل النظم القائمة لأن الناس كانوا يبايعون أمير المؤمنين على السمع والطاعة ويخولونه كل أمور حياتهم الاجتماعية أي زمام الحكومة والإمامة . وهذا ما ينقصنا الآن شريطة أن يكون الحاكم عادلا ومسؤولا عن رعيته وأن نتجنب أي نظام حزبي «الذي يدنس نظام الحكومة بأنواع من العصبية الجاهلية «كذلك «ليس في المجتمع الإسلامي محل للترشيح للمناصب والدعاية الانتخابية أصلا»[١٢٣] . من الطبيعي أن تختلف شرعية مثل هذه الدولة الموصوفة وشكل العلاقة فيها بين الحاكم والمحكومين عن دول ذات أهداف

١٢٠ سيد قطب: معالم في الطريق القاهرة، دار الشروق،١٩٨٨، ص١٠١- ١٠٢.

١٢١ أبو الأعلى المودودي: واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم. بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٧٥، ص ٢- ١٥٣.

١٢٢ أحمد شوقي الفنجري: كيف نحكم بالإسلام في دولة مصرية . القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب،١٩٩٠، ص١٤.

١٢٣ محمد عمارة، مصدر سابق، ص٤٦ - ٤٧.

أخرى وفي ظروف مختلفة تحتل حقوق المواطنة فيها مكانة مركزية وتكون المشاركة من الأولويات . ولكن جماعات الإسلام السياسي ما زالت تقيس الواقع على النموذج أو المثال وليس العكس ، لذلك تظل تركز على الأخلاق كضمان لحقوق المواطنين . وهذا هو جوهر السياسة في الإسلام السياسي والتي لابد أن تخضع للإطار الدين أي لمبدأ أخلاقي ينفي عنها الظلم والعدوان أيا كان وحيثما وجد . ويؤكد الإسلاميون ان ربط الدين بالدولة لا يتعدى ربط الأخلاق بالسياسة ويثبته فيها «لتكون أداة خير وعنصر سلام» . ولكن هذا المبدأ الأخلاقي ليس مطلقا بل فيه قدر من المرونة مع المحافظة على أصوله «وهذه المرونة تضيق وتتسع تبعا لمصلحة المسلمين وخطط عدوهم»[١٢٤]

ظللت حركات الإسلام السياسي تجنب الدخول في تفاصيل شعاراتها وعدم وضع برامج محددة بل كانت الحركات الإسلامية تعتبر أي سؤال عن برامجها بأنه مغرض ويسعى لإدخال الحركة في تفاصيل ثانوية ومتاهات يحجب عن الحركة الرؤية الشاملة . ولكن ظروف دخول الحركات الإسلامية في العمل السياسي المباشر وتشكيل الأحزاب ووصول بعضها إلى السلطة أو المشاركة في الحكم . كل هذا اجبر هذه الحركات على مناقشة بعض التفاصيل خاصة تلك المتعلقة بالموقف من الديمقراطية وحقوق الإنسان والاقتصاد والعدالة الاجتماعية ووضعية المرأة وغير المسلمين . وقد أصدر جمال البناء ما اسماه مانيفستو إسلامي في كتاب بهذا العنوان : -» يتساءلون أين البرنامج أين البرنامج ها هو ذا البرنامج الإسلامي»[١٢٥]كما صدرت نماذج لدستور إسلامي منها : إعلان دستور الإسلامي لعلي جريسة ، ونموذج دستور وضعه مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر وآخر لمصطفى كامل وصفي ونموذج للمجلس الإسلامي الأعلى في إسلام آباد ١٩٨٣ [١٢٦] . ويلاحظ أن هذه الكتابات جاءت متأخرة وكرد فعل لنقد مستمر لذلك عجزت عن معالجة القضايا المعاصرة بعمق وموضوعية وغالبا ما يكتفي بالعموميات والشعارات ، وهذا ما ذكره أحد الإسلاميين : «ونحن نعترف بأن معظم وإن

١٢٤ أبو الأعلى المودودي: تدوين الدستور الإسلامي. القاهرة، القارئ العربي ١٩٩١، ص٤٢ .

١٢٥ نفس المصدر، ص٥٤- ٥٧

١٢٦ .محمد علي قطب: نظام الإسلام السياسي. المنصورة دار الوفاء، ١٩٨٦ .

لم يكن كل هذه الكتابات أحادية النظرة ، بمعنى أنها لا تلحظ الاعتبارات الأخرى العديدة التي يكتنف الحل المقترح ، لأنها اعتمدت على النقل ، وأنها تتسم بطابع من السذاجة والسطحية وأنها لا تؤمن بالحرية والديمقراطية إيمانا موضوعيا . وقد يماثل إيمانها بهذين إيمان الشيوعيين»[١٢٧] . وبالفعل مازال الجدل حول كثير من القضايا والمفاهيم قائما دون حسم فالديمقراطية كمفهوم مازالت تتراوح بين فكرة الحاكمية لله والسلطة للشعب أو الأمة . وفي نفس الوقت يتجنب الإسلاميون وصف الحكومة الدينية ويحبذون النموذج الوسط الذي يأخذ إيجابيات كل النظم السياسية التاريخية والمعاصرة ، ويقول أحد الإسلاميين عن النظام الإسلامي المحتمل : « . . لا نستطيع أن نسميها حكومة دينية محضة أو حكومة ديمقراطية محضة بل نسميها باسم دولة الإسلام ونظام الشورى»[١٢٨] .

ليس القصد من هذا الإسهاب الدخول في سجال مع مقولات الإسلام السياسي أو الحركات الدينية السياسية . ولكننا نحاول الإجابة على الأسئلة التي طرحها عدد من المفكرين والباحثين عن علاقة الدين بالدولة مثل : كيف يمكن أن نميز بين سياسة إسلامية وسياسة باسم الإسلام أو كيف نضمن ظهور دولة إسلامية ليست سوى دولة آخذة بنموذج الدولة الأوربية الحديثة ولكن برداء إسلامي؟[١٢٩] . ومثل هذه الأسئلة صارت أكثر إلحاحا في السنوات الأخيرة بسبب ظهور نماذج واقعية الدول إسلامية كما تعرض نفسها . فقد كان من الممكن قبل ذلك الاكتفاء بسرد الأدلة التاريخية والقياس على الماضي . فقد اعتمد منهج البحث في الدولة الإسلامية على أمثلة من التاريخ قد تكون فردية أو غير متواترة ، ولكن الحدوث في حد ذاته كان يستعمل كدليل على وجود الفكرة أو المفهوم وإمكانية تكرار حدوثه . ولكن بعد التجارب في إيران والسودان وباكستان أصبح من المفترض الاستشهاد بالأمثلة والنماذج الواقعية والعيانية الملموسة ، والانتقال من التاريخ المجرد إلى الواقع الحقيقي . وهذا مستوى معرفي وتجريبي جديد لفهم

١٢٧ الفكر الإسلامي بالقاهرة، بلا تاريخ ولكن المقدمة في سبتمبر ١٩٩١ .

١٢٨ جمعها على جريشة في كتابه سابق الذكر، عن دار الوفاء- المنصورة ١٩٨٨ .

١٢٩ جمال البنا، المصدر السابق، ص ٤.

علاقة الدولة والدين والحداثة .

لا تزدهر هذه الديمقراطيات إلا على أرضية الديمقراطية الاجتماعية ونقصد بها تكافؤ الفرص والمساواة والعدالة الاجتماعية وإنصاف المهمشين ووضعهم في مركز الاهتمام . ومن الضروري أن يتبع ذلك نمو وإنتاج عالي لكي يقتسمه الناس ، وإشباع اللحاجات الأساسية : المادية وغير المادية . فقد أوصلت اشتراكية الدول العربية الحديثة مجتمعاتها إلى الإفقار والتفاوت الطبقي غير العادل والذي استفادت منه فئة بيروقراطية تحولت إلى بورجوازية جديدة لا تحمل أي صفة من صفات بورجوازية أوربا في حالة صعودها ، وبالتالي بقيت طفيلية واستهلاكية ومتخلفة في نظرتها وثقافتها . كان هذا المجتمع الاستهلاكي النزعة والذي يفصل بين الجهد والمكافأة أو العمل والأجر- يستفز ويثير السخط والإحباط . لذلك كان هدفا لاحتجاج ورفض واسع وظفته الجماعات الدينية السياسية وأطرته ليكون مصدر عمليها السياسي الاحتجاجي . وهذا تحدي عظيم للدولة والجماعات الدينية ، إذ يوجد واقع معين الاستمرار فيه لا يؤدي إلى أفق جديد والثورة عليه وهدمه يعني أن نبدأ من الصفر . فكيف يمكن تركيب واقع جديد من هذا التناقض؟

السؤال السابق يختصر كل الصراع بين الدولة العربية الحديثة والدين ، كما يتجسد في تنظيمات وحركات سياسية لا كما يوجد في النص ، وكيفية مواجهة تحديات الحداثة . فهذه ثنائية الدين /الدولة تضاف إلى ثنائيات مثل الوطن / الأمة ، الأصالة/ المعاصرة ، الذات الآخر وغيرها . وهي ثنائيات تعكس الانقسام والثبات والمواجهة ، ولكن لحسن الحظ فهذه الثنائيات صارت مجرد تمارين ذهنية يصعب أن نجدها في الواقع فهي-لحد كبير مجرد أنماط مثالية . لذلك لا وجود لانفصال بين الدولة والدين رغم كل علمانية تعطى للأولى وقدسية للثاني . من ناحية عملية مازال دور الدولة قائما وحاسما في مواجهة تحديات الحداثة في العالم الثالث . فالحركات الإسلامية تسعى إلى امتلاك سلطة الدولة كأداة ناجية في التغيير «ولأن الله يزع بالسلطان مالا يزع بالقرآن» . وهناك سباق طبيعي نحو السلطة ولكن يبدو أن طريقة استعمال السلطة لا يختلف عند القطبين :أنصار الدولة العربية

الحديثة وأنصار الإسلام السياسي . فقد أثبتت التجربة أن حركات الإسلام السياسي حين تصل إلى السلطة تستعمل جهاز الدولة قمعية مثل عدوها وتحاول فرض أيديولوجيتها فقط وتعمل لإلغاء أي تعددية أو اختلاف يعادل عندها الفتنة التي هي أشد من القتل ، أو عملا بالمأثور : «من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد يريد أن يشق عصاكم أو يفرق بينكم فاقتلوه" .

نلاحظ أن الحركات الإسلامية السياسية كبديل للدولة العربية الحديثة تقف عند حد كونها معارضة جيدة فهي حركات رفض ونفي وليست حركات تأسيس وبناء . وتعول على شمولية الدولة وبالتالي لن تقدم بديلا جذريا مما يعني تحول السيف من يد إلى يد أخرى جديدة . وتدعو هذه الحركات إلى تحقيق الدولة الصالحة والتي يفترض فيها ألا تكون بالضرورة مناقضة للحداثة . وهذا هو المطلوب من الحركات الدينية ومن المؤسسات الدينية الرسمية . أيضا أن تنجز هذا التكيف بين الصلاح والحداثة أي بين القيم والتقدم . فالإسلام السياسي الحالي يمتلك البنية الرمزية البديلة والتي تلهم الجماهير ولكنه عاجز على أن يملأ المشروع الواقعي بهذه الرمزية . والمطلوب أن تتحول هذه الرمزية إلى شروط الحداثة وتستوعب مفاهيم التنمية الاستقلال ، التقدم ، العقل . تبقى المفارقة في أن محاولات كهذه بقيت محصورة ونخبوية واستمر توظيف المخيال والرمز الشعبي في غالبيته في اتجاه الأزمة وضد الحداثة .