# الإهداء

**إلى الوالدين الكريمين..أطال الله في عمرهما.**

**إلى زوجتي الغالية ...حفظها الله**

**إلى أعز الناس ...أصالة ، رانيا ، ندى و منى**

**إلى قرة عيني..محمد قُصي.**

## شكر و تقدير

**أتقدم بالشكر الجزيل و التقدير الكامل للأستاذ الفاضل الدكتور عبد الله عبد اللاوي الذي لم يكن مجرد مشرف على هذه الرسالة ، بل كان المعلم و الموجه، لذا لم يبخل علي بتوجيهاته القيمة و معارفه الواسعة. كما أتوجه بكل عبارت الشكر و الإمتنان إلى كل أساتذة و إدارة قسم الفلسفة بجامعة وهران 2.**

# المـــــقـــدمـــة

منذ أكثر من قرن من الزمن، و النقاش لم يهدأ في الفكر العربي حول موضوع العلمانية، و منذ عشرات السنين و السجال مُستعر بين التيارات الفكرية و السياسية التي تتقاسم خريطة الإيديولوجيا العربية المعاصرة، منذ عصر النهضة العربية إلى غاية مايسمى الربيع العربي، و بالضبط منذ المناظرة الشهيرة بين الشيخ محمد عبده و المفكر فرح أنطون إلى غاية الحوارات الدائرة بين الباحثين و المفكرين العرب في الندوات و الملتقيات، التي تحاول الإجابة عن سؤال العلاقة بين الدين و الدولة. و لهذا لا نجانب الصواب إذا قلنا أن موضوع العلمانية هو من أكثر المواضيع التي نالت حصة الأسد من النقاش والسجال و الحوار، كما أن مفهوم العلمانية هو من أكثر المفاهيم إستخداما في الخطاب العربي المعاصر. معنى ذالك أن هناك شيء ما في الواقع الإجتماعي السياسي يستدعي الموضوع و يدعو إلى توظيف المفهوم. و الغريب في الأمر أن النقاش السياسي و الفكري حول العلمانية، حتى في الغرب لم يصل إلى محطة النهاية – وهل هناك محطة النهاية في الفكر؟- بل أن النقاشات حول هذه المسألة إزدادت، حدة كما أن الدراسات و الأبحاث المتعلقة بالعلمنة تكاثرت في السنوات الاخيرة في أوروبا و أمريكا و هذا بالتوازي مع ظهور الأصوليات الدينية و إنتشار الرموز الدينية في المجال العام و المعارضات التي تبديها الكنيسة تجاه بعض القضايا الإجتماعية و العلمية و بالإضافة إلى العودة القوية لظاهرة التدين في كافة أرجاء المعمورة خاصة في الأديان السماوية. معنى ذالك أن حتمية العلمنة الكونية يساورها الشكوك ، كما أن الإعتقاد السائد عند البعض من أن العلمانية أصبحت أمرًا مقضيا و أن الحداثة و ما بعد الحداثة، قد قضت قضاءًا مبرمًا على ما كان للدين من حيز ضيق في المجال العام. أقول هذا الإعتقاد بدأ يتزعزع، مما جعل الكثير من العلماء و الفلاسفة يعيدون النظر في مسلمات الحداثة و مبادئ التنوير و أسس العقلانية. هذا على المستوى الغربي، أما على المستوى العربي الإسلامي فالمسألة أكثر تعقيدا بالنظر إلى تشابك الدين بالسياسة ، بالإضافة إلى الإستقطاب الحاد الذي يقسم الساحة الفكرية السياسية إلى قسمين، أحدهما يقدس العلمانية و الأخر يدنسها. هذا الإستقطاب زاد من حجم الغموض و التشويش كما كُثر اللغط على موضوع العلمانية خاصة على مستوى وسائل الإعلام. و لكن رغم هذا الضجيج الإعلامي هناك كتابات و دراسات و أبحاث تحاول أن تقارب المسألة بموضوعية و برؤية عقلانية و تسعى أن تسلك المنهج العلمي الرصين، كما أن هذه الدراسات بدأت تشق طريقها في الساحة الفكرية العربية ، تحاول النبش في جذور العلمانية و تعمل على الكشف عن السياقات التاريخية التي تشكلت فيها ملامح العلمانية، بعيدًا عن الصخب السياسي و ضوضاء الفضائيات و مناظرات تبادل السباب و الشتائم. من الواضح أن هناك إتجاه أكاديمي عربي يتسلح بالمناهج الحديثة و يمتلك أدوات المعرفة المعاصرة يبغي

القبض على حقيقة ما جرى في أوربا في العصر الحديث . ويسعى إلى معرفة الواقع العربي الإسلامي و يعمل جاهدا على بناء نظرية علمانية تناسب الواقع الإجتماعي و الخصوصية الثقافية. المهم أن تجد صيغة مناسبة لترتيب العلاقة بين الدين و الدولة من جهة و بين الدين و السياسة من جهة أخرى والحق أن المقاربة الأكاديمية ، أي الدراسة العلمية الرصينة باتت مطلوبة اليوم أكثر من أي وقت مضى لأنها الأجدر للقيام بمهمة إزالة الغموض الذي يكتنف المفهوم و الموضوع لأن السجال الحاصل في الحواضر العربية ، حول العلمانية ، في الصحافة و على شاشة الفضائيات، لم يزد الموضوع إلا تعقيدًا ، ولم يقدم للمفهوم إلا مزيد من الضبابية. و لهذا تدخل هذه الأطروحة ، في إطار المقاربة الأكاديمية، التي تلتزم بروح الموضوعية و تحاول الإبتعاد قدر الإمكان عن الخطاب السجالي الذي حكم الفكر العربي المعاصر، طيلة أكثر من مائة عام ، فنحن لا نقول أن العلمانية ضرورة حضارية و لا ندعي أن العلمانية و التغريب وجهان لعملة واحدة، بل نروم من خلال هذه الأطروحة ، الإقتراب من فهم حقيقة الموضوع و معنى المفهوم ، و نسعى إلى الكشف عن الطريقة التي تعامل بها الخطاب العربي مع هذه المعضلة. ومن هذه الزاوية جاء إختيارنا لهذا الموضوع من أجل المعرفة و محاولة للفهم و المساهمة في بناء تصورات صحيحة حول هكذا نوع من القضايا المثيرة للجدل.

## ا- إختيار الموضوع

ولهذا لم يكن إختيارنا لمسألة العلمانية وليد الصدفة بل كان إختيارًا عن وعي بأهمية الموضوع و عن قناعة بضرورة البحث و مع سبق الإصرار و الترصد في النبش و الحفر في هكذا مسألة. وغني عن البيان القول أن إختيار الموضوع تمليه عدة إعتبارات و تحركه عدة دوافع ذاتية و موضوعية، أما الإعتبارات الذاتية فهي أننا كنا- و مازلنا- من المهتمين بكل ما يتعلق بمسألة العلاقة الدين و السياسة في الفكر العربي ، منذ السنوات الأولى للدراسة الجامعية، و كذالك بحكم متابعتي، لكل ما جرى و يجري في العالم العربي منذ ثمانينات القرن الماضي من تحولات كبرى في الثقافة و السياسة و الإجتماع. و أما العوامل الموضوعية التي تدخلت في إختيار الموضوع فكلها تعود إلى الواقع السياسي العربي الذي يعيش حالة إستقطاب حادة منذ منتصف القرن العشرين لم يسبق لها مثيل، بين دعاة الدولة الدينية و هم الأكثر عددا و الأكثر صخبا، و أنصار الدولة العلمانية و هم النخبة الموجودة في الجيش و الإدارة و الثقافة.و لا ننسى كذالك أن المنطقة العربية من المحيط إلى الخليج، إن كانت تتميز بشيء فهي تتميز بظاهرة تسييس الدين و تديين السياسة ،و هي في الحقيقة ظاهرة ملحوظة في التاريخ العربي- الإسلامي، منذ قيام الدولة الأموية و تكرست في الحقبة الكولونيالية و إستمرت بشكل مكثف مع دولة ما بعد الإستعمار. هذا من ناحية و من ناحية أخرى، فإن إختيارنا

للمفكر المصري الدكتور فؤاد زكريا (1927-2010 ) كنموذج للفكر العلماني العربي، لم يكن كذالك مسألة متروكة للأقدار، بل جاء إختياره عن دراسة و فهم، أولا لأهميته و مكانته في الفكر العربي المعاصر، ثانيا بسبب قراءاتنا المبكرة و العديدة له، ثالثا أنه محسوب على تيار العقلانية و التنوير، رابعا لأنه من أشد من دافع بحماسة عن مسألة الفصل بين الدين و السياسة. أخيراً و ليس آخرًا، فؤاد زكريا مفكر غزير الإنتاج في هذا المجال و كثير النقاش في مسألة الدين و الدولة، بالإضافة إلى أنه دخل في سجال مع تيارات الإسلام السياسي منذ منتصف السبعينات.

## ب- إشكالية البحث

أما فيما يتعلق بالإشكالية المطروحة في هذه الدراسة فهي : هل العلمانية في الخطاب العربي المعاصر تعبير عن حاجة سياسية /إجتماعية حقيقية؟ و تتفرع عن الإشكالية المركزية عدة إشكاليات فرعية هي:

1. كيف تشكل المفهوم في السياق التاريخي الاوروبي؟
2. كيف كانت العلاقة في التاريخ الاسلامي المبكر بين الدين و السياسة؟
3. لماذا و كيف طرحت العلمانية في الفكر العربي الحديث و المعاصر؟
4. و كيف و لماذا كانت العلمانية إشكالية مركزية عند فؤاد زكريا؟

## ج- فرضيات البحث

أما الفرضيات التي تنطلق منها الأطروحة فهي كالآتي : أولًا :أن العلمانية في الفكر العربي الحديث و المعاصر هي تعبير عن أزمة حقيقية فيما يتعلق بمكانة الدين في الإجتماع و السياسة و في المجال العام بحيث أن الفكر العربي عجز حتى الان عن إيجاد الصيغة المناسبة للعلاقة بين الدين و السياسة و الدولة. ثانيًا :الخطاب العربي الحديث كان هجوميا في تقديمه للعلمانية بإعتبارها شرطا ضروريا من شروط النهضة.و لهذا تميز التيار العلماني في نهاية القرن التاسع عشر بالإندفاع و الهجوم و عدم التحرج في القول بأن العلمانية هي الحل، ثم تحول هذا التيار الى فكر دفاعي يدافع فقط عن أهية و ضرورة العلمنة و أنها لا تتناقض مع الإسلام و أنها لا تعني الكفر و الإلحاد. ثالثًا :أن الخطاب العربي الحديث و المعاصر بدأ سجاليا فيما يتعلق بالمسألة العلمانية، و ظل كذالك طيلة القرن العشرين و لم يبرح موقع السجال، إلا فيما ندر و مع قلة من الباحثين خاصة في السنوات الأخيرة تحاول الإنتقال من موقع السجال و الشجار إلى موقع الدراسات الأكاديمية الرصينة قصد التأسيس الفلسفي و البناء العلمي للعلمانية.

## خ- الدراسات السابقة

أما فيما يخص الدراسات السابقة التي تناولت هذه المسألة فهي في الفكر العربي ، نوعان، النوع الأول و يتمثل في تلك الكتابات التي تأخذ الطابع السجالي مثل كتابات فؤاد زكريا و فرج فودة و النوع الثاني هو تلك الكتابات التي تنحوا منحى الدراسة الأكاديمية، و نذكر منها في هذا الصدد و هذا على سبيل المثال و ليس الحصر" الأسس الفلسفية للعلمانية " لعادل ضاهر و " العلمانية من منظور مختلف" لعزيز العظمة و" الدين و العلمانية و الديمقراطية " لرفيق عبد السلام و " الدين و العلمانية في سياق تاريخي " لعزمي بشارة. بالإضافة إلى كتابات باللغة الفرنسية، و أخص بالذكر هنا كتابات عالم الإجتماع الفرنسي

- jean baubérot – و دون أن ننسى طبعا كتابات جيل كامل من المفكرين العرب، وهم محمد عابد الجابري و جورج طرابشي و محمد أركون و عبد الإله بلقزيز و عبد الوهاب المسيري

و كمال عبد اللطيف. و قد إستفذنا من كل هذه الكتابات و من كل هذه القراءات، سواء أثناء إعداد هذه الأطروحة أو قبلها و هذا بحكم إهتمامنا و متابعتنا للفكر العربي الحديث و المعاصر منذ ثلاثة عقود،أي منذ منتصف الثمانينات من القرن الماضي.

## د- منهج البحث

أما المنهج المتبع في هذه الدراسة فهو المنهج التاريخي الذي وظفناه في الفصل الثاني و الثالث و الرابع، لأنه تطلب منا العودة إلى التاريخ و عرض بعض الأحداث سواء في تاريخ المسيحية أو تاريخ الإسلام، كما إستخدمنا المنهج التحليلي النقدي في الفصل الرابع و الخامس. كما قمنا بتوظيف كل ما من شأنه إثراء الموضوع من مناهج و مفاهيم ماركسية بنيوية و تفكيكية. لأننا نعتقد أن كل مفاهيم و مناهج العلوم الإنسانية قادرة على مقاربة كل القضايا و الإشكاليات الإنسانية و الإجتماعية.

## هـ- صعوبات البحث

و لقد واجهتنا صعوبات، ساهمت في تأخر إنجاز هذه الأطروحة تتمثل أساسًا في قلة المراجع و المصادر في هذا الموضوع، سواء باللغة العربية أو باللغة الفرنسية، كما أن الموضوع في حد ذاته يتسم بالصعوبة و التعقيد، فالعلمانية كما لا يخفى على أحد، تتشابك مع التاريخ و الدين و العلم و الفلسفة، بالإضافة إلى أن مسار العلمنة في أوربا منذ ظهور المسيحية و تأسيس الكنيسة ثم التداخل الزمني و الروحي و مرورا بعصر النهضة و حركة الإصلاح الديني و الثورة الفرنسية إلى غاية تشكيل الدولة العلمانية، كل ذالك يعتبر مسار طويل و معقد و مليء بالأحداث الجسام. و لهذا من

الصعوبة بمكان الإلمام بجميع التفاصيل و القبض على جميع الأجزاء التي يتركب منها تاريخ العلمنة ، سواء على مستوى التاريخ الأوربي أم على مستوى التاريخ العربي/الاسلامي. و في هذا الصدد علينا أن نتذكر أن العلمانية ليست موضوعا غريبا محض ، وليست إشكالية تتوقف عند حدود العالم الغربي كما يتوهم البعض من الباحثين العرب كما أن مفهوم العلمانية لا يكتمل معناه عند حقبة تاريخية معينة و لا يتوقف فقط بالغرض الأول الذي نشأ من أجله، و هو فصل الكنيسة عن الدولة كما يزعم الكثير من "روافض" العلمانية، بل إنه مفهوم يتغذى من تطور الأحداث و تلاحقها و بالتالي شحن نفسه بدلالات و معاني جديدة و لهذا لا نستغرب تواصل النقاش حول هذه المسألة في أوروبا طيلة القرن العشرين و إلى غاية التفجيرات الأخيرة في العاصمة الفرنسية عام 2015 و التي أودت بحياة عشرات المواطنين و التي ساهمت في إذكاء جذوة النقاش و زادت من حدة الحوار حول الدولة و الدين و السياسة، كما أن هذه الأحداث فتحت منافذ جديدة للسجال حول الأصولية و حدود الحريات الدينية و الخطوط الفاصلة بين المقدس و المدنس و وضعية الأقليات الدينية في مجتمع علماني. كما يجب لفت الإنتباه إلى أن الصعوبة قد تأتي أحيانا من الموضوع في حد ذاته باعتباره طابو ممنوع النقاش فيه، كما هو حال العلمانية في بعض البلدان، إذ ليس فقط يمنع فيها الجدل و لكن يحظر حتى مجرد ذكر الموضوع، رغم مما تعرض له هذه المجتمعات من تخريب و دمار قد يعرضها في المستقبل القريب للإنقراض، إذا لم ترتب العلاقة بشكل عقلاني و واقعي بين الدين و السياسة و الدولة .

## ح- أهمية الموضوع

و نحن نزعم من جانبنا أن هذا الموضوع من الأهمية بمكان بالنظر إلى الأوضاع المزرية التي تمر بها دولة ما بعد الإستعمار و التي هي دولة هجينة، فلا هي دولة دينية و لا هي دولة علمانية،هي دولة بين بين، و تلك هي المشكلة. و مما زاد الموضوع أهمية، ظهور حركات الإسلام السياسي التي كلها تلتقي عند نقطة إقامة الدولة الإسلامية و " تطبيق الشريعة. و علينا أن نتذكر أن إشكالية الدين و الدولة قد حازت على قدر لا يستهان به من الجدل و النقاش في الفكر السياسي و في الممارسة السياسية. و لا مندوحة للفلسفة من ولوج، هكذا مواضيع و طرق هكذا إشكاليات، تعتبر عقبة كأداء أمام التطور و النهوض في مجتمعات أعياها إستغلال الدين لأغراض سياسية، و أثقل كاهلها الصراعات الطائفية و الإرهاب بإسم الدين و زاد من تخلفها خطابات الكراهية تجاه الحداثة و مشتقاتها و عمق من جراحها خُطب الفتنة و التطرف و القتل.

## ع- تمفصلات الأطروحة

و إنطلاقا من الإشكالية المركزية و وفقا للمنهج المتبع حددنا للأطروحة "خارطة الطريق "تأخذ مسلكين، مسلك عرض و تحليل المفهوم و القيام بعملية فرز للأفكار الفلسفية الواردة عند بعض الفلاسفة و التي لها صلة قرابة مع كل ما يتعلق بالدين و الدولة أما المسلك الثاني، فتكفل بالبحث عن السياقات التاريخية التي تجلى فيها جدلية الدين و السياسة، سواء في التاريخ الأوربي أو التاريخ الاسلامي الوسيط أو في التاريخ العربي الحديث و المعاصر. و لهذا كان من الضروري تقسيم الدراسة إلى مقدمة و خمسة فصول، كل فصل يغطي جانب من جوانب الأطروحة. فالفصل الأول خصصناه لعرض و تحليل مفهوم العلمانية لغة و إصطلاحا في اللغة العربية و في اللغات الأجنبية كما تطرقنا في هذا الفصل إلى الأسس الفلسفية للعلمانية عند بعض الفلاسفة الذين إنشغلوا بمسألة العلاقة بين الدين و الدولة، و نظروا لدور المقدس في المجتمع و السياسة. أما الفصل الثاني فتحدثنا فيه عن السياقات التاريخية التي تشكلت فيها العلمانية من خلال ظهور الديانة المسيحية في ظل وجود الإمبراطورية الرومانية حيث تحددت العلاقة بين الكنيسة و الدولة و إنتقلت بالتدريج من مرحلة الإضطهاد إلى مرحلة الإحتواء ثم جاءت حقبة كانت الكنيسة هي الدولة ، إلا أن إنفجرت حركة الإصلاح الديني. كما حاولنا تقديم و عرض في هذا الفصل و بإقتضاب المرجعيات الأساسية للعلمانية، و هي في إعتقادنا ثلاث محطات، النزعة الإنسانية و حركة الإصلاح الديني و الثورة الفرنسية. وبعد ذالك يأتي الفصل الثالث الذي خصصناه بالكامل، للإجابة عن سؤال: ما علاقة الدين بالسياسة في التاريخ الاسلامي المبكر؟ و في هذا الفصل كان لزامًا علينا إتباع المنهج التاريخي التحليلي ، و بناءًا عليه تعرضنا للجانب السياسي من الدعوة المحمدية، التي إنتقلت و بالتدريج من مرحلة الدعوة في مكة إلى مرحلة الدولة في المدينة، و بعبارة أخرى تحول المشروع الديني إلى مشروع سياسي. و مع قيام دولة الخلافة عاودت أسهم القبيلة في الإرتفاع على حساب العقيدة. و عندما قامت الدولة الأموية إنقلبت الخلافة إلى ملك وراثي، و هنا أصبح الدين في خدمة الدولة بعد أن كانت الدولة في خدمة الدين. ثم كان الفصل الرابع و فيه تطرقنا إلى مسألة العلمانية في الفكر العربي المعاصر، حيث عرضنا السياق التاريخي الذي دخل فيه الفكر العلماني إلى الخطاب النهضوي العربي مع طرس البستاني و فرح أنطوان و شبلي شميل كما حاولنا البحث في الأسباب و حيثيات نشوب معركة الخلافة بعد قرار مصطفى كمال إلغاء الخلافة العثمانية عام 1924 و بعد صدور كتاب علي عبد الرازق " الإسلام و أصول الحكم " عام 1925. بعد ذالك قمنا بمقاربة هذا المفهوم في الخطاب العربي المعاصر، عند عينة من رموز هذا الخطاب، وهما محمد عابد الجابري و حسن حنفي. وهنا إخترنا

**المنهج التحليلي النقدي.أما الفصل الخامس، فقد حاولنا فيه الإقتراب من فكر الدكتور فؤاد زكريا عامة و رؤيته للعلمانية خاصة،و هنا كان من الضروري التعرض للسياق التاريخي الذي جاءت فيه كتاباته الداعية بشكل صريح للفصل بين الدين و السياسة. كما قمنا بتحليل أهم أفكاره و آرائه و تصوراته العلمانية الواردة في نقاشاته و سجالاته و نقده لتيارات الإسلام السياسي ، كما كان من الضروري القيام بقراءة نقدية للخطاب العلماني عند فؤاد زكريا، و في الأخير كانت الخاتمة في هذه الأطروحة التي جاءت عبارة عن خلاصات و إستنتاجات.**

***و الله الموفق و المستعان***

# الـــــفـــصـــل الأول

## العلمانية.. المفهوم و الفلسفات

# المـــبحـــث الأول

## في مفهوم العلمانية

مما لا شك فيه أن مفهوم العلمانية هو من أكثر المفاهيم إلتباسًا و غموضًا في الثقافة العربية الإسلامية، هذا من نا حية و من ناحية هو أكثر المفاهيم إثارة للجدل و القابلة دوما للنقاش في ساحة الفكر العربي أي منذ نهاية القرن التاسع عشر و الى غاية اليوم. و الحقيقة التي لا مراء فيها أن مصطلح العلمانية مصطلح ملتبس من كل الزوايا و من كل الجوانب من زاوية الاشتقاق اللغوي اي على مستوى اللفظ الرسم و الجذر اللغوي سواء في اللغة العربية او حتى في اللغات الاوربية[1]. كما لايخفى على كل الباحثين أن هذا المفهوم يتوفر على إمكانيات هائلة في إثارة الجدل و في فتح نقاش لا ينتهي في قضايا الدين السياسة الدولة و التاريخ .وهذا كله راجع بالدرجة الأولى إلى دلالته الإصطلاحية المشحونة بكثير من تصورات التقديس عند البعض و تصورات التدنيس عند البعض الآخر[2]. و تجدر الإشارة كذلك إلى أن العلمانية كفكرة تتميز بالإنفتاح على مزيد من الإغتناء، من الأحداث التاريخية المتلاحقة، و من الثورات العلمية المتتالية، كما أنها تتوفر على القابلية لمزيد من الدعم من الفتوحات المنهجية و الطفرة المفاهمية في الفلسفة و العلوم الإنسانية. و لا يتوقف الأمر عند هذا الحد بل أن العلمانية كمصطلح متشابك الخيوط مع السياسة و الدين و الإجتماع يتفاعل مع الأحداث السياسية الإجتماعية ، هذه الأحداث التي حولته إلى مفهوم مفعم بالمعاني و الدلالات المتداخلة مع مفاهيم الحداثة الديمقراطية و حقوق الإنسان، و لهذا لا نجانب الصواب، إذا قلنا أن موضوع العلمانية هو من أصعب المواضيع التي يمكن مقاربتها في العالم العربي في الوقت الراهن بحكم علاقته بالثنائي المحرم الدين و السياسة، كما أن الصعوبة تأتي كذالك من حجم الإستعمال المتحزب و الأدلجة المفرطة لهكذا نوع من المفاهيم في الأدبيات السياسية و الحزبية خاصة و كلنا يدرك كثرة الإيديولوجيات التي كانت تعج بها الساحة السياسية و الفكرية العربية في القرن العشرين، والذي كان بحق قرن الإيديولوجيات، من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار. و نحن نعتقد أنه كلما زاد المفهوم شيوعًا إزداد غموضًا و إزداد حجم الأحكام المسبقة عنه و حوله، و هذا ما ينطبق بالتمام و الكمال على مفهوم العلمانية، الذي لاقى في العالم العربي و ما يزال يلاقي ليس فقط الممانعة و لكن أيضا هجوما ضاريا يصل إلى حد ربط المفهوم بالتغريب و الإستعمار و الصهيونية[3] .التي وفدت إلى فضاء الثقافة و السياسة و الإجتماع،كما لا يوجد مفهوم لاقى هذا الكم الهائل من العداوة و الكراهية، مثل مفهوم العلمانية، ليس فقط على مستوى العامة من الناس بل على مستوى النخبة و في أوساط المثقفين بل و حتى عند الأكاديميين. و نحن نتفق مع الأراء التي تعتقد أن سبب هذا الغموض لا يعود

---

[1] عزيز العظمة: العلمانية من منظور مختلف .مركز دراسات الوحدة لعربية ط1.بيروت 1992.ص17
[2] كمال عبد اللطيف : مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر . دار الطليعة ط1.بيروت 1992.ص38
[3] أنور الجندي : سقوط العلمانية ، دار الكتاب اللبناني .ط بيروت.ص08

فقط إلى أن لفظ العلمانية من الألفاظ الدخيلة على المجال الثقافي العربي، كما أن أمر الإلتباس لا يرجع إلى أن الفكر العربي عجز عن ضبط هكذا نوع من الألفاظ، بل أن المسألة الرئيس تتمثل في حالة الإستقطاب الحاد التي تشق الساحة الفكرية السياسية العربية منذ عدة عقود إلى تيارين متناقضين[1] ، تيار ديني/ إسلامي ينظر إلى سيرورة العلمنة الجارية على قدم و ساق منذ مائة و خمسون سنة بأنها ستقضي على الدين الإسلامي قضاءا مبرما،و تيار علماني ينظر إلى تصاعد المد الديني بإعتباره العقبة الكأداء التي تقف في طريق الحداثة السياسة. هذا الإستقطاب الحاد ألقى بظلال كثيفة على كلمة العلمانية إذا إندلعت حرب التعريفات و التعريفات المضادة.فكل تيار يقدم تعريفه الخاص لهذا المفهوم،و إن دلت كثرة المتجادلين في التعريف على شيء، إنما تدل على حالة الصراع الإيديولوجي القاتل، و كأنه صراع وجود و ليس مجرد تعريف حد من الحدود، كما يقول منطق أرسطو. و من هذا المنطلق إشتعلت نار الطروحات و الطروحات المضادة بين الطرفين، الطرف الإسلامي يحاول بكل ما أوتي من قوة أن يلصق بلفظ العلمانية تهمة الإلحاد و الكفر و اللادينية و التغريب، و كل معاني العداء للدين و الأمة، و الطرف العلماني يسعى جاهدا أن يبعد عن هذه الكلمة كل التهم الموجهة إليها، و لأن هذا الطرف الأخير في موقف دفاعي، فهو ينافح عن العلمانية إنطلاقا من مبدأ أنها نزعة إنسانية، فيها الدولة حيادية تكفل حرية الإعتقاد للأغلبية كما للأقلية، كما أنه في نظر هذا التيار لا تقوم للديمقراطية قائمة بدون أساس علماني ،كما يرون أن التاريخ الإنساني آيل للعلمانية[2] شئنا أم أبينا كما أن هذا الفريق من المفكرين و الكتاب، ما إنفك يقدم العلمانية بوصفها الترياق الناجع للصراعات الطائفية التي أصبحت تهدد الدول العربية بالتمزق و الإنحلال والمجتمعات بالنزوح و العيش في الشتات. و إذا كان الطرف الأول بكل فصائله، من الأكثر إعتدالا إلى الأكثر تطرفا يرفع شعار الإسلام هو الحل، فإن الطرف الثاني و بكل ألوان الطيف التي يتركب منها لا يتردد لحظة واحدة في القول بأعلى صوته، العلمانية هي الحل. والحقيقة أن هذا الجو المشحون الذي تتنازع فيه الخطابات هو الذي ساهم بشكل أو بآخر في إضفاء هالة من الإلتباس على مفهوم العلمانية و زادت من جرعة التشويش عليه . و النتيجة هي تشويه المفهوم وإكسابه سمعة سيئة، ليس فقط لدى العامة و لكن أيضا عند الخاصة أي النخبة. و ما نخلص إليه أن العلمانية مفهوم إشكالي من كل النواحي،و بعبارة أخرى يطرح أكثر من إشكالية، فعلى سبيل المثال و ليس الحصر هناك مشكلة زمن دخوله في قاموس اللغة العربية أي الفترة التي تم تداوله في الثقافة العربية و من ثم إنتشاره في عالم

---

[1] رفيق عبد السلام: في العلمانية و الدين و الديمقراطية. مركز الجزيرة للدراسات ط1.الدوحة 2008 ص 17

[2] عزيز العظمة : المرجع نفسه ص 10

الأدب و ساحة الفكر العربي و خاصة في الفكر السياسي، و في هذا الصدد يرى باحث عربي معاصر مهتم بالشأن العلماني أن هذه الكلمة دخلت وإنتشرت في ساحة الفكر العربي الحديث، منذ عشرينيات القرن العشرين و خاصة في كتابات منظر القومية العربية ، ساطع الحصري[1]. و يشير نفس الباحث إلى أن قبل هذا التاريخ لم تكن كلمة العلمانية هي المستخدمة بل كلمة أخرى هي كلمة " مدني" هي السائدة في مقابل كلمة " الديني" كما كان الشأن مع المفكر النهوضي فرح أنطوان(874-1922) في دعوته الصريحة إلى فصل السلطة الدينية عن السلطة المدنية،أو كما أعلن مفكر نهوضي آخر هو الشيخ محمد عبده (1849-905 ) بأن الخليفة هو" حاكم مدني من جميع الوجوه"[2].

و اللافت للإنتباه أن لفظ العلمانية هو الذي سيسود طيلة القرن العشرين في الصحافة و الإعلام و في النقاشات الفكرية و السجالات الكلامية و المناظرات الإعلامية. و الغريب في الأمر أن هذه الكلمة ستختفي مع بداية الألفية الثالثة لتحل محلها لفظة مدنية، إذ صرنا نسمع و نقرأ كثيرا و خاصة في أعقاب ما يسمى بالربيع العربي عن الدولة المدنية في مقابل الدولة الدينية و عن التيار الديني في مواجهة التيار المدني. نستنتج أن لفظ العلمانية الذي ساد وإنتشر في نهاية القرن التاسع عشر و بداية القرن العشرين في الخطاب السياسي النهضوي عاد بقوة في السنوات الأخيرة، و هذه العودة تزامنت مع السمعة السيئة التي إكتسبها لفظ العلمانية لدى جميع الفئات و الشرائح الإجتماعية.

و من الواضح ، أن السمعة لم تأت من فراغ، بل جاءت بسبب الهجوم الضاري الذي شنه تيار الإحيائية الدينية على العلمانية و على العلمانيين، من خلال سيل جارف من الكتابات و الخطب و الأحاديث في وسائل الإعلام و على منابر المساجد، حتى صار لفظ العلمانية عند الكثرة الكاثرة من الناس يحمل دلالات في غاية السوء و غاية القبح.

## الإشتقاق اللغوي.. جدل لا ينتهي

كل ما نستطيع الجزم به الآن، هو أن لفظ العلمانية كما هو متداول في الخطاب العربي المعاصر هو لفظ يحيط به الغموض من كل الجهات، و الحق أن هذا الغموض ساهم في زيادة النقاش في الأوساط الثقافية و في دوائر البحث الأكاديمي، كما أن هذا الغموض أدى بشكل أو بآخر، إلى النفخ في حجم الإختلاف حتى لا نقول الخلاف بين الإيديولوجيات و التيارات الفكرية و السياسية. و كما أشرنا في الصفحات السابقة، فإنه ليس فقط المفهوم في حد ذاته الذي يتسم بالإلتباس بل أن الغموض يطال السياقات التاريخية الإجتماعية التي ظهر فيها هذا المفهوم، و تشكل من خلالها منذ عصر النهضة

---

[1] .عزيز العظمة :المرجع نفسه ص17

[2] المرجع نفسه ص17

في أوربا في القرن السادس عشر إلى غاية اليوم، و لا ننسى كذالك أن كل المفاهيم لا تقف عند حمل دلالة محددة و لا تأخذ سمة معينة ثابتة. فلا ثبات في المفاهيم لأنها تأخذ في كل حقبة زمنية دلالة ما ، لا تفقد سماتها الجوهرية[1] . و بالتالي النقاش حول المفاهيم على مستوى اللغة و في إطار المعرفة لا ينتهي عند محطة معينة، ذالك هو حال مفهوم العلمانية في أوربا و أمريكا و في العالم العربي، مع مراعاة، فوارق التوقيت الحضاري و على حسب مستوى العلمنة و درجة التحدي الحضاري و خاصة تحدي الأصوليات المرعبة و الهويات القاتلة. و كما أن هنالك جدل مستمر منذ عشرات السنين بين المفكرين و الفلاسفة في أوربا و أمريكا حول الإشتقاق اللغوي لكلمات لاتينية و إغريقية من قبيل– saeculum– و– laukos– هنالك أيضا جدل لا يتوقف في العالم العربي حول كلمة العلمانية. ففي الفكر العربي المعاصر دار نقاش طويل بين الباحثين و علماء اللغة حول الطريقة التي تمت بها صياغة كلمة علمانية في اللغة العربية و كذالك كيفية إشتقاقها. و كان السؤال المطروح على النخبة الفكرية العربية هو كما يلي : هل العلمانية مشتقة من العِلم أم من العَالَم[2] ؟ فإذا كان الجواب أنها مأخوذة من العلم ففي هذه الحالة تنطق علمانية ( بكسر العين) أما إذا كان الجواب بأنها مشتقات من العالم، معنى ذالك أنها تنطق علمانية (بفتح العين). و بالتالي إنقسم المفكرون العرب إلى قسمين، قسم يرجع العلمانية إلى العالم و على رأس هؤلاء نجد العالم اللغوي اللبناني عبد الله العلايلي[3] و قسم آخر يربط العلمانية بالعلم. و الحقيقة أنه سواء أرجعنا الكلمة إلى العالم أم إلى العلم، فالمعنى يتشابه لأن من معاني العلمانية الكثيرة، هو قدرة الإنسان على الفعل في هذا العالم مقابل العالم الأخروي و الوسيلة الأساسية لهذا الفعل الإنساني هي العلم الوضعي و ليس الميتافيزيقا و لا الغيبيات. و نحن في هذه الأطروحة نستخدم لفظ عَلمانية بفتح العين، و هذا راجع لعدة مبررات، أهمها أننا نميل الى الرأي القائل بأن العلمانية مُشتقة من العالم هذا العالم الدنيوي الزمني و النسبي في مقابل عالم أخروي روحي و مطلق، و كذالك لأن الكلمة بهذا المعنى هي الأقرب إلى الكلمات اللاتينية المستخدمة في هذا السياق و حتى نكون أكثر دقة، العلمانية تنتسب للعالم من الناحية اللغوية و ليس للعلم كما يعتقد البعض و إن كان يتشابه المعنى كما أشرنا سابقا ، لأن الربط بين العلمانية و بين العلم ربط غير دقيق فمن ينتسب للعلم في اللغة العربية يقال له علمي كأن نقول البحث العلمي و المنهج العلمي و في هذا السياق اللغوي الإشتقاقي يؤكد باحث عربي معاصر "..أن لفظ علمانية مشتق من العالم و ليس من علم و الطريقة الصحيحة للنطق بها هي بفتح العين

---

[1] عادل ظاهر: الأسس الفلسفية للعلمانية .دار الساقي .ط2 بيروت.1998 ص45
[2] المرجع نفسه ص37
[3] عزيز العظمة : المرجع نفسه ص 18

**و اللام معا، فالعلماني هو ما يشار إليه عادة في كتاباتنا المعاصرة بالعلموي غير أن لفظ علموي لا يمكن لغويا إشتقاقها من علم و الأصح لغويا أن نقول علماني بكسر العين بدل علموي ، و العلماني بكسر العين هو من يتخذ العلمية كما هي ممثلة في العلوم الطبيعية بخاصة نموذجا لكل أنواع المعرفة إنه يتبنى وجهة النظر الوضعية أو وجهة نظر مماثلة لها مما يعني عدم إعترافه بإمكان المعرفة الخلقية أو الدينية أو الميثافيزيقة لأن القضايا المزعومة لأي منها لايمكن إخضاعها حتى من حيث المبدأ لمعايير العلم.. "[1]. ونحن نتفق مع هذه الآراء إلى حد ما، لأنه بالفعل إذا أخذنا بعين الإعتبار قواعد الإشتقاق في اللغة العربية ، العلماني بفتح العين شئ و العلماني بكسر العين شيء آخر. لكن مرة أخرى نؤكد، أن هذا الإختلاف بين نطق الكلمتين، لا يمنع من وجود تشابه بين العلمانية و العلم و في هذا السياق نحن نعتقد أن أحد أبرز أغراض العلمانية في أوربا منذ بداية الصدام بين العلم الحديث القائم على أسس المنهج التجريبي و بين الدين المسيحي في القرن السادس عشر هو تمييز المجال الديني عن الحقل العلمي، و بعبارة أدق فصل المعرفة الدينية عن المعرفة العلمية و قد تحقق الإنفصال شيئًا فشيئًا، و لكن بعد أن تم دفع ثمن باهض حيث تعرض العلماء لشتى أنواع الإضطهاد نذكر من بينهم على سبيل المثال و ليس الحصر، غاليليو غاليلي الذي تعرض للمحاكمة و جوردانو برونو الذي أُحرق،و غيرهم كثير ممن عانوا من الإستبداد الديني.**

## مفهوم العلمانية في اللغات الأوربية

**العلمانية في اللغة العربية ، هي ترجمة الكلمات لكلمات أوربية هي في الأصل كلمات إغريقية و لاتينية، تحولت عبر مسار تاريخي طويل إلى مفاهيم و مصطلحات خاصة في اللغتين الفرنسية و الإنجليزية ، فالفرنسيون يستخدمون كلمة– la laicité – و الإنكليز يستعملون كلمة secularisme. و هنا لابد من لفت الإنتباه إلى إختلاف معنى الكلمتين اللتان تحولتا إلى مفهومين مختلفين ليس فقط من حيث السياق التاريخي، و لكن أيضا من حيث الدلالة و المعنى إلى حد ما. و بالتالي فإن مفهوم – secularisme – هو الدنيوية و قد إستخدم هذا المفهوم لأول مرة عند توقيع إتفاقية وستفاليا عام 1648 و بداية ظهور الدولة القومية الحديثة، و كان يعني في ذلك الوقت علمنة ممتلكات الكنيسة، و مع التحولات الكبرى التي عرفتها أوربا في القرنين السابع عشر و التاسع عشر، إكتسب المفهوم شحنات دلالية أعمق مع الصياغة الحديثة للمفهوم التي قام بها المفكر الإنكليزي جورج هوليك عام 1851 و ذالك في إطار سعيه الحثيث نحو إبعاد تهمة الإلحاد و شبه**

---

[1] المرجع نفسه ص 46

معاداة الدين عن مصطلح العلمانية، حيث عرفه بأنه ".. الإيمان بإمكانية إصلاح حال الإنسان من خلال الطرق المادية دون التصدي لقضية الإيمان سواء بالقبول أو بالرفض و مع مرور الوقت صار المصطلح يعي فقط فصل الدين عن الدولة.. " [1].

## ما هي العلمانية؟

قبل الدخول في تفاصيل تعريفات العلمانية، لابد أن نعرج على الإستخدامات الأولى لكلمة العلمانية في اللغة العربية و خاصة في المعاجم و القواميس و في هذا الصدد يشير بعض الباحثين إلى أن أول من إستخدم لفظ علمانية هو إلياس بقطر- أحد مترجمي الحملة الفرنسية على مصر في قاموسه " المعجم الفرنسي- العربي" الصادر سنة 1828. ثم تبعه بطرس البستاني في معجم " محيط المحيط " الصادر سنة 1870 و فيه محاولة لتقديم تعريف لكلمة اللائكية الفرنسية ثم توالت إستخدامات الكلمة في المعاجم الصادرة فيما بعد، إلى أن أقر مجمع اللغة العربية هذه التسمية عام 1950 و أضافها إلى معجم الوسيط [2]. هذا على مستوى المعاجم و القواميس العربية حيث كانت لفظة علمانية متواجدة بشكل أو بآخر، و لكن على مستوى الفكر كانت الكلمة السائدة هي " المدنية " التي ستختفي مع بداية القرن العشرين تاركة المجال لكلمة " العلمانية " طيلة قرن إلى أن عادت كلمة المدنية من جديد في السنوات الأخيرة كما سبق الإشارة إلى ذالك. و السؤال المطروح : ما هي العلمانية ؟ من البديهي القول أنه لا يوجد تعريف واحد لأي مفهوم بما في ذالك العلمانية، فالتعريف لهكذا نوع من المفاهيم تتعدد و تتنوع لتعدد السياقات التاريخية و إختلاف المستوى المعرفي، كما أن تحديد المفاهيم يخضع أحيانا لإعتبارات إيديولوجية و لحسابات سياسية كما هو شأن هذا المصطلح في العالم العربي، إذ تختلف التعريفات بإختلاف المواقع و بتغير المواقف[3]. و بناءًا عليه، البعض يربط العلمانية –في تعريفها- بالظرفية التاريخية التي نشأت فيها و البعض الآخر يحددها بالأغراض التي جاءت من أجل تحقيقها[4] ، و هناك من يركز على علاقتها بالعلم و هناك من يلصقها بالشأن السياسي. و نحن في هذه الأطروحة نتعامل مع مفهوم العلمانية بإعتباره مفهوما سياسيا بالدرجة

---

[1] عادل الجندي: العلمانية شروط دخول الحداثة ضمن كتاب: العلمانية ..مفاهيم ملتبسة . مجموعة حوارات ، رؤية للنشر و التوزيع ،ط1، القاهرة 2008 المرجع نفسه . ص311

[2] المرجع نفسه ص315

[3] عبد الهادي بو طالب : العلمانية نظرية سياسية حداثية. المرجع نفسه ص 14

[4] عادل ضاهر : المرجع نفسه ص38

الأولى، بغض النظر عن الجوانب الأخرى التي يغطيها المفهوم، كما ننظر إليه على أساس أنه نظرية تبحث في ترتيب العلاقة بين الدولة و الدين، كما نعتبر العلمانية سيرورة تاريخية تتوقف عند محطة فصل الدين عن الدولة أولًا و فصل الدين عن السياسة ثانيًا[1]. هذا من ناحية و من ناحية أخرى، العلمانية هي النقطة التي تتقاطع عندها العقلانية و الديمقراطية و حقوق الإنسان. و لتوضيح الأمر نقول أن من أهم الدلالات التي يمكن أن يأخذها مفهوم العقلانية هو سيادة العقلانية في تسيير الدولة و إدارة شؤون المجتمع، و إذا كان من أهم ركائز الديمقراطية هو مفهوم سيادة الشعب، و ما دام الشعب هو صاحب السيادة، فأفراد الشعب هم مواطنون –citoyens– و ليس رعايا، لهم نفس الحقوق و عليهم نفس الواجبات، ولهذا فالعلمانية ليست شيئا آخر سوى ممارسة السياسة بشكل ديمقراطي، و الديمقراطية ليست شيئا آخر سوى نزع القداسة عن الممارسة السياسية.[2] و من هنا كان من الضروري لإنجاح السيرورة التاريخية للعلمنة من فصل الدين عن أجهزة الدولة و عن المؤسسات السياسية و بالتالي تحرير الدولة و السياسة من الدين و تحرير الدين من الدولة و السياسة[3]. و هذا التحرير المتبادل يسمح بتحديد دائرة الدين و دائرة الدولة ، و يمنع تسلط السلطة السياسية على مؤسسات الدين و يحد كذالك من سيطرة رجال الدين و أفكار اللاهوت على الدولة و المجتمع. فالعلمانية ليست إيديولوجية و إن كانت لها جذور فلسفية، بل هي طريقة أو إن صح التعبير قواعد لعبة للعيش المشترك بين الأفراد و الأقليات و الطوائف و الإثنيات داخل المجتمع الواحد و الوطن الواحد، و لهذا هي تهدف إلى تفعيل و تجسيد حقوق الإنسان. من هذا المنطلق العلمانية ترتكز على المبادئ التالية :

1– حرية الضمير و حرية العبادة
2– مساواة الجميع أمام القانون
3– الفصل بين المؤسسات العمومية و الهيئات الدينية

كما تتأسس على ضمان الحقوق و الحريات التالية :

1– تضمن للمؤمنين و لغير المؤمنين نفس الحق في حرية التعبير عن معتقداتهم
2– تضمن حق تغيير الدين و حق الإعتقاد في أي دين

---

[1] جاد الكريم الجباعي : العلمانية في المشروع القومي الديمقراطي ، مجلة الوحدة .العدد75.ديسمبر 1990،بيروت،ص124
[2] محمد المباركي :الإسلام و العلمانية : منشورات إختلاف ط1،الرباط،1999،ص12
[3] جاد الكريم الجباغي :المرجع نفسه ص 124

**3- تضمن حرية ممارسة العبادة.**

**هذه المبادئ التي ترتكز عليها العلمانية و هذه الضمانات التي تسعى لتحقيقها، تؤدي في نهاية المطاف إلى حيادة الدولة تجاه الأديان و المعتقدات، أي أن الدولة تقف على مسافة واحدة من جميع الأديان.**

## أولا في المصطلح الفرنسي

### *1-* من الناحية الإشتقاقية .

**العلمانية في اللغة العربية هي بالأساس ترجمة للكلمة الفرنسية- la laicité - و هو مفهوم مشتق من الكلمة اليونانية القديمة -laikos- و التي كانت تحمل معاني الشعب أي عامة الناس أو العامة، و عندما تحولت المسيحية إلى سلطة قهرية و ذالك بعد أن تبنت الإمبراطورية الرومانية المسيحية كديانة رسمية للدولة في القرن الرابع ميلادي على يد الإمبراطور البيزنطي قسطنطين. ففي هذه الحقبة التاريخية من القرون الوسطى تشكلت طبقتان داخل المجتمع البيزنطي ، طبقة-laikos- و هو عامة الناس أي أفراد المجتمع المسيحي غير المتعلم، و طبقة- klerikos-و هم رجال الدين أو الكهنوت ، وهي طبقة تحظى بإمتياز المعرفة و السلطة و الجاه و المال .و هكذا كانت كلمة- laikos- ترمز إلى عامة الشعب أو الدهماء الذين لا يملكون شيئا و على العكس من ذالك كان رجال الدين يملكون المعرفة، السلطة و الأسرار المقدسة[1] .و لهذا كان من الطبيعي أن توضع القضايا الشعبية و العامية و هي قضايا دنيوية بالأساس في الإتجاه المعاكس لمسائل الكهنوت و أمور المقدس و هي مسائل أخروية في جوهرها .**

### *2-*من الناحية الإصطلاحية

**تحولت كلمة —laikos-في السياق التاريخي الفرنسي إلى مصطلح له دلالة و مغزى و هكذا ظهر مفهوم - la laicité - الذي تم استخدامه في الكتابات الفكرية و الدراسات الأكاديمية خاصة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر و قد صاغه أحد أبرز المنظرين للعلمانية في ذالك العهد فرديناند بويسن Ferdinan buisson كان ذالك في القاموس البيداغوجي الصادر سنة 1882 ،**

---

[1] **عادل الجندي:العلمانية شروط دخول الحداثة ضمن كتاب " العلمانية مفاهيم ملتبسة " المرجع نفسه ص 311**

**و في سياق كان يتم فيه سحب بساط السلطة و النظام التعليمي من الكنائس إلى الدولة[1].**
**و من الواضح أن المفهوم إزداد شيوعا في الخطاب السياسي بصورة ملحوظة مع تزايد وتيرة العلمنة في التعليم و الإجتماع و الثقافة في نهاية القرن التاسع عشر.**
**و في بداية القرن العشرين إستحوذ المفهوم على نصيب الأسد في نسبة الإنتشار خاصة في أجواء كانت فيها عملية الفصل بين الدين و الدولة جارية على قدم و ساق و الذي تم الإعلان عنه رسميا سنة 1905[2] .**

**و بعد هذا التاريخ أصبحت كلمة اللائكية من الكلمات الأكثر إستخدامًا و الأكثر توظيفًا في الأوساط السياسية و الفكرية الفرنسية المعاصرة.**
**و اللائكية إصطلاحًا هي أن الدولة و بصفة عامة المؤسسات السياسية و الإدارية منفصلة تمامًا عن المؤسسات الدينية، و بعبارة أخرى الدولة محايدة تجاه الدين و بعبارة أدق تقف على مسافة واحدة من جميع الديانات، فهي لا تتدخل في الدين و الدين لا يتدخل في شؤون الدولة، فكل واحد في دائرته إنطلاقا من مبدأ، أن الدين شأن خاص و المعتقدات الدينية مسألة شخصية و صحة العبادة كالصلاة مثلا قضية متعلقة بالضمير و النية، أما أمور الدولة و شؤون السياسية، فهي قضايا عامة.**
**و من هنا يمكننا تعريف اللائكية بأنها فصل العام عن الخاص، و من البديهي القول أن السياسة تدخل في دائرة العام و الدين يدخل في دائرة الخاص.**

## ثانيا: في المصطلح الإنكليزي

### 1- إشتقاقًا

**العلمانية في الثقافة العربية هي أيضا ترجمة الكلمة الإنكليزية – secularisme– و المعنى الذي كانت تحمله قديما هو الزمنية كما كانت تأخذ كذالك معنى " الدنيوية " أي أنها القضايا المتعلقة بالزمن الذي نحياه و المسائل المرتبطة بالدنيا التي نعيشها، كما كانت أيضا تكتسب دلالة الجيل من الناس ، كما إتخذت كلمة– saeculum– معنى خاص في اللاتينية ، الكنيسة حيث كانت تشير إلى العالم الزمني في إختلافه و تميزه عن العالم الروحي. بالإضافة إلى كل ذالك فإن لفظة– saeculum– الإغريقية عندما تحولت إلى كلمة لاتينية هي – saecularis – و التي**

---

[1] رفيق عبد السلام : المرجع نفسه.ص21
[2] المرجع نفسه ص 21

**كانت تحمل معاني القرن و حياة العالم و بالتالي كان معناها كل ما ينتمي إلى القرن أي إلىعالم الزمني و ليس إلى عالم الروح و الكنيسة.**

## 2- إصطلاحًا

**ومن كلمة- saeculum - جاء مصطلح – secularisme– الذي يعني تلك النزعة العلمانية التي تسعى إلى جعل الأشياء دنيوية بإخراجها من خاصية الكهنوت و ملكيته إلى عمومية العامة و ملكيتها و كذالك إخراج الشخص من جملة المقدس و جعله عاميا و الشيء من الإستعمال الديني و تخصيصه للإستعمال الدنيوي.**

# المبـــــحث الثانـي

## الأسس الفلسفية للعلمانية

من البديهي القول أن العلمانية لم تكن قديمًا ولا حتى حديثًا من الموضوعات الأساسية للفكر الفلسفي و لا كانت تشكل مبحثًا من مباحثها الكلاسيكية في الوجود و القيم و المعرفة، و بالاضافة الى ذلك، و كما يعرف دارسو الفلسفة لا يوجد شيء إسمه العلمانية في تاريخ الفكر الفلسفي الممتد من طاليس الى هابرماس. كما أن مفهوم العلمانية لم يتم نحته إلا في القرن التاسع عشر. لكن رغم غياب المفهوم، إلا أن فكرة العلمانية و مسألة العلاقة بين الزمني و الروحي، بين الدين و الدولة كانت متواجدة بطريقة أو بأخرى في بعض متون كلاسيكيات الفلسفة السياسية، ولو كإشارات و تنبيات هنا و هناك، عند هذا الفيلسوف أو ذاك، و خاصة عندما يتعلق الأمر بتحديد مجال الدين و مجال الدنيا و العلاقة بين قضايا السماء و قضايا الأرض و التمييز بين الميتوس و اللوغوس. و لهذا نستطيع القول، أن فكرة العلمانية كانت تزداد و ضوحًا و تزداد رسوخًا في الخطاب الفلسفي مع إنبثاق الأزمنة الحديثة و تشكلات المجتمع الحديث و الدولة الحديثة في الأربعة قرون الاخيرة. و بناءاً، عليه كانت الفكرة التي تتحدث عن علاقة الدولة بالدين تجد أرضيتها في ذلك الفكر العقلاني الليبيرالي الذي يتجه إتجاهًا دهريًا، كما كانت تمتد جذورها إلى ذاك الفكر الوضعي الذي يقطع مع التصورات الغيبية و الرؤى السحرية و التفكير الخرافي، وهذا لم يحدث بشكل قاطع و حاسم إلا مع الفلسفة الحديثة و المعاصرة، خاصة مع فلاسفة القرن الثامن عشر الذين نظروا لمفهوم الدولة الحديثة.و لهذا سنشير إلى أفكارهم المتعلقة بعلاقة الدولة بالدين. كما سنتطرق في هذا المبحث الثاني من الفصل الأول إلى كل من سبينوزا– Spinoza – و كانط–Kant– و ماركس –Marx–، بإعتبارهم من أبرز من تناول مكانة الدين في المجتمع و علاقته بالدولة في العصر الحديث، كما لم يكن لنا بُد من إختيار الفيلسوف و عالم الإجتماع الألماني ماكس فيبر–weber– و كذالك الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس–Habermas– لأنهما نظَرا للعلمانية،الأول في بداية القرن العشرين و الثاني في نهايته. كما كان من الضروري في بداية عرض الأسس الفلسفية للعلمانية، الإشارة إلى أفكار و آراء الفيلسوفيين الإيطاليين توما الأكويني و نيكولا ميكيافيلي. و هؤلاء الفلاسفة الذين عرضنا أفكارهم و آراءهم فيما يخص العلاقة بين الدين و الدولة، هم عَينة من عشرات المفكرين و العلماء و الفلاسفة الذين شغلتهم فكرة موقع الدين في المجتمع و الدولة. و بطبيعة الحال سنحاول في هذا الفصل مقاربة أهم أفكار كل فيلسوف في هذه العينة و بإقتضاب، لأنه من الصعب أن نعرض كل الأفكار و كل الآراء التي قدمها هذا الفيلسوف أو ذاك، فهذا يتطلب بحث خاص به أو أطروحة بأكملها. و قبل البدء في عرض أفكار الفلاسفة ، تجدر الإشارة إلى فيلسوف قرطبة ابن رشد الذي يعتبر رائدًا في مجال التنظير

للفكر العلماني و ذالك من خلال محاولته الفصل بين الفلسفة و الدين، بين العقل و النقل بين الشريعة و الحكمة.

## توما الأكويني .. السلطة الروحية غير و السلطة الزمنية غير

من المعروف أن القديس توما الأكويني(1224-1274م) إنشغل بعمق في إشكالية عصره و إشكالية العصر الوسيط، و هي التوفيق بين العقل و النقل كما تميز بتأثره الكبير بأرسطو حيث تبنى وجهة نظره في مسألة أصل الإجتماع و قضية منشأ الدولة كما لا يخفى تأثره الواضح بفيلسوف قرطبة ابن رشد. فعن أرسطو تبنى فكرة أن الإجتماع الإنساني يقوم على الإرادة و تدبر العقل، و لذا هو إجتماع تعاقد أي يقوم على مبدأ التعاقد، فهو ليس إجتماع فطرة و هنا الفرق بين الإجتماع الإنساني القائم على العقل و الإرادة و الإجتماع الحيواني القائم على الغريزة و الفطرة [1]. و من المعلوم أن المعلم الأول إعتبر الله هو السبب الأول ، أو المحرك الأول فالله عنده هو مبدأ كل شيء و لكن أرسطو جعله لا يتدخل في كل مرة و في جميع الجزئيات فهو مجرد محرك لكنه لا يتحرك. أما توما الأكويني فقد ربط السبب الأول و هو الله، أي السلطة الروحية مفصول عن الأسباب الثانوية و هي القوانين الإجتماعية و الطبيعية و هي السلطة الزمنية. و إنطلاقًا من هذه القاعدة، فإن الله أي الدين و بعبارة أدق السلطة الروحية لا تتدخل في شؤون السلطة الزمنية. و بلغة أكثر إفصاحًا، نقول أن الدولة أو السلطة السياسية أو نظام الحكم ليست نتيجة من نتائج تدخل السبب الأول أي الله، بل هي نتائج الأسباب الثواني أي القوانين الطبيعية التي على أساسها إنعقد الإجتماع الإنساني و بفضلها تم بناء المجتمع السياسي الذي يقوم على أسس واقعية و مبادئ منطقية بعيدة كل البعد عن الغيبيات و الروحانيات. و أكثر من ذالك بالنسبة للمعلم الملائكي"..فالحكم السياسي لا يكون مشروعًا إذا لم يكن متوافقًا مع قوانين الطبيعة و مع مبادئ العقل.." [2].

---

[1] محمد عابد الجابري: في نقد الحاجة إلى الإصلاح .مركز دراسات الوحدة العربية ط1،بيروت 2005.ص105

[2] المرجع نفسه ص 106

## ميكيافيلي ..الدين في خدمة السياسة

يعتبر الفيلسوف الإيطالي نيقولا ميكيافيلي (1469-1527م) هو مؤسس الفلسفة السياسية الحديثة، كما يعتبره البعض من رواد الحداثة السياسية ،لأنه أول من فصل الأخلاق عن السياسة. ينطلق ميكيافيلي من فكرة أن الفعل المؤسس للسياسة أو للعمل السياسي أو الممارسة السياسية فعل لا علاقة له بالأخلاق، فالعمل السياسي هو عمل يقوم على ممارسة السلطة و إدارة شؤون الدولة، و الغاية من كل ذالك هو الحفاظ على السلطة و الدفاع عن الدولة، و لهذا فالدولة لكي تدوم و تستمر و تقوى يجب أن تقوم على قاعدتين، المصلحة و القوة[1]. و الحق أن كل ما فعله ميكيافيلي، هو أنه نزع القداسة عن ممارسة السياسة و أسقط عن الدولة كل التبريرات الدينية، و خلع عن الحاكم كل المسوغات اللاهوتية و كل الدعاوى الأخلاقية. و عندما يتم نزع القداسة عن السياسة، تصبح الممارسةالسياسية قابلة للتحليل و النقد و المراجعة[2]. و لم يكتف ميكيافيلي بذلك، بل أنه قلب الأمر رأسًا على عقب عندما جعل الكنيسة تابعة للدولة. فالدين هو الذي يتبع الدولة و ليس العكس و الإيمان يجب أن يكون في صالح الأمير و في خدمة المملكة و في فائدة المدنية. و هكذا لم يكتف صاحب كتاب " الأمير" بفصل الدين عن السياسة، بل جعل الديني في خدمة السياسي، و بذالك تجلت بدايات الحداثة السياسية و صار الفكر السياسي أكثر واقعية و أكثر عقلانية. أما الممارسة السياسية، أو الفعل السياسي، فلن يحقق الغاية المرجوة منه إلا إذا إرتبط بقضايا الواقع الإجتماعي السياسي و الدولة القوية هي التي ترتكز على مبادئ المصلحة، مصلحة الحاكم و مصلحة الدولة، و هي التي تستند أيضا على القوة، قوة السلطة الحاكمة و قوة الدولة كذالك، لأنه قد تكون السلطة قوية و الدولة ضعيفة كما أن هذه الدولة القوية تقوم على قاعدة الإنفصال عن هيمنة الدين و سيطرة الكهنوت[3].

---

[1] عبد الرحمان بدوي : موسوعة الفلسفة ،ج2 المؤسسة العربية للدراسات و النشر ط1 بيروت 1984 ص 464

[2] نيقولا ميكيافيلي : الأمير ، ترجمة فيري حماد ، الأهلية للنشر و التوزيع ط1 عمان 2008،الأردن ، ص113

[3] علي عبود المحمداوي : فكر الحداثة و تحولات أصل السلطة و شرعيتها ضمن كتاب " الفلسفة السياسية المعاصرة دار ابن النديم للنشر و التوزيع ط1 وهران 2012، ص19

## سبينوزا....إنفصال الدين عن الدولة

**قد يكون سبينوزا ( 1632-1677) أول فيلسوف في العصر الحديث تنبه إلى معضلة الأصولية الدينية كما تنبه إلى أن الحداثة لن تشق طريقها ما لم تضع حدًا لهذه الأصولية التي مارست إرهابا فكريا على العلماء و الفلاسفة، و كان من بينهم سبينوزا نفسه، الذي إكتوى بنارها رغم الجو المتسامح الذي عاش فيه في هولندا.**

**و الحقيقة أن الحداثة الأوربية تشكلت من خلال مواجهة المشكلة الأساسية في الأزمنة الحديثة ألا و هي مشكلة التطرف الديني و التعصب الديني و الحروب الدينية[1]. و لهذا،عندما نشر سبينوزا كتاب" رسالة في اللاهوت و السياسة " عام 1670 ، أراد من خلاله تحديد العلاقة بين الدين و السياسة ووضع خطوط فاصلة بين رجال الدين و رجال السلطة السياسية، و في أجواء سادت فيها الشكوك حول الحريات ، كان لزامًا عليه أن يثبت في هذا الكتاب أن حرية التفلسف و الإعتقاد و التفكير لا تعكر صفو السلام و شيوع الأخلاق و نشر الفضيلة[2]. هذا من جانب و من جانب آخر، يرى سبينوزا، أن الدين في حد ذاته لا يطرح أية مشكلة بل المشكلة هي في الأصولية الدينية و التعصب الديني. فالدين يقدم للعامة و البسطاء الطمأنينة و السكينة و التوازن النفسي، و الجانب الروحي مهم في حياة الإنسان.و بناءًا عليه لم يهاجم سبينوزا الدين في حد ذاته بل هاجم رجال الدين وإنتقد طريقة التفكير السائدة عندهم. و بالفعل صب جام غضبه على طبقة الكهنوت التي كانت تسعى إلى إستبعاد الناس عن التفكير الحر و العقلاني و عن التفلسف.فرجال الدين كانوا يكتسبون نفوذًا كبيرًا في المجتمعات الأوربية في ذالك الوقت، و كانوا بحكم طبيعتهم يعملون جاهدين على القضاء على حرية التفكير و منع التفلسف و كبت الآراء، مستغلين في ذالك طابع القداسة الدينية.**

**و لهذا كان يتم خنق الحريات بإسم الله و تكميم الأفواه بإسم الكتاب المقدس و ممارسة السيطرة السياسية بحجة الحق الإلهي.[3] كان يتم كل ذالك وفق مبدأ تحقيق مصالح الدين، و كأن مصالح الدين لا تتحقق إلا بكبت الحريات و تكميم الافواه ! و النتيجة التي يخلص إليها سبينوزا هي ضرورة الفصل**

---

[1] هاشم صالح : الإنسداد التاريخي، لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي دار الساقي ،ط1 بيروت 2007،ص49

[2] بنديكت سبينوزا :رسالة في اللاهوت و السياسة :ترجمة حسن حنفي ،دار التنوير ط1،بيروت2005،ص421 و 422 و 423 و424

[3] فؤاد زكريا :اسبينوزا، دار التنوير ط2،بيروت 2005 ص173

بين الدين و الدولة، و أفضل نظام سياسي هو ذاك الذي يفصل بينهما فصلًا تامًا، دائرة الدين و فيها يبرز الجانب الروحي الذي يوفر للأفراد الطمأنينة النفسية و الدائرة السياسية و فيها تبرز قضايا الدولة و الشأن العام[1]. لكن هذا الفصل عنده لا يعني أن الدولة تقف مكتوفة الأيدي إزاء الشؤون الدينية بل إنها تعمل على حمايته، كما أن السلطة الحاكمة لها الحق في تعيين مظاهر العبادة على حسب أمن الدولة و مصالحها. و من هذا المنطلق الولاء للدولة أرفع صور التقوى لأن زوال الدولة معناه خراب الجميع، بما في ذالك الدين،و القاعدة العامة التي تحكم الجميع هي حماية الشعب و الدفاع عن مصالحه، و سواء تم ذالك من خلال القوانين المدنية أو حتى بواسطة الشريعة الدينية المهم هو تحقيق مصالح الناس.

## نظرية العقد الإجتماعي: تبرير الإنتقال إلى الدولة الحديثة

لا نجانب الصواب، إذا قلنا أن نظريات العقد الإجتماعي هي التعبير الفكري الأمثل عن ذاك النظام الإجتماعي السياسي الذي بدأ يتشكل في أوربا في القرون السادس عشر و السابع عشر و الثامن عشر، إنه نظام الطبقة البرجوازية و الرأسمالية الصناعية و الليبرالية السياسية الإقتصاد الحر. و لا غرو أن تكون نظريات العقد الإجتماعي ، تبريرًا إيديولوجيًا لذالك الإنتقال من عصور الإقطاع و سلطة الكنيسة المؤسس على إيديولوجية ثيوقراطية تحكم بإسم الله إلى الأزمنة الحديثة، حيث بداية تشكل النظام الديمقراطي القائم على الفصل بين السلطات الثلاث و السيادة للشعب و حقوق الإنسان.[2] في العصر الحديث كانت أوربا و مجتمعاتها تعيش تحولات كبرى على جميع الأصعدة و في كافة المستويات، كانت هناك عدة ثورات سياسية إجتماعية إقتصادية و ثقافية. على المستوى الإجتماعي كانت طبقة برجوازية جديدة تتشكل لها إيديولوجيتها و فلسفتها، و على المستوى الإقتصادي كانت هناك إنتقالات من الزراعة و التجارة إلى الصناعة، و على المستوى الثقافي كانت هناك فلسفة حديثة تُعلي من شأن العقل و تدعو إلى التجديد، و في المجال السياسي كانت أنظمة الحكم الملكي المطلق تتساقط الواحدة تلوى الأخرى و بإختصار كانت المجتمعات الأوربية في العصر الحديث تنتقل من حالة القصور و الوصاية إلى حالة النضج و الوعي. و لهذا جاء فلاسفة العقد الإجتماعي ، ليبرروا ، الإنتقال من نظام قديم إلى نظام جديد، و من مجتمع إقطاعي إلى مجتمع برجوازي، و من إقتصاد

---

[1] المرجع نفسه ص223

[2] غانم هنا: النزعة العقلية و أثرها في حركة التنوير. مجلة عالم الفكر المجلد 3/ 29 يناير مارس 2001، الكويت ، ص07

زراعي إلى اقتصاد صناعي، و من دولة إستبدادية لاهوتية إلى دولة ديمقراطية علمانية، و من نسق إبستيمي يقوم على الخرافة و الأسطورة و الغيبيات، إلى نسق إبستيمي يقوم على العقل و العلم و المنهج التجريبي[1]. و الحقيقة التي لا مراء فيها،أن نظريات العقد الإجتماعي بذرت بذور النظام الديمقراطي الحديث، كما أنها وضعت الأسس النظرية للدولة العلمانية، و لهذا ليس من الصدفة في أن تتلازم الديمقراطية و العلمانية في الدولة الحديثة . و الحقيقة أنه عندما نقرأ نظريات العقد الإجتماعي بالدراسة و التحليل نجد أنها كانت تستهدف إقامة نظام علماني أولا ثم الدخول في مسار ديمقراطي ثانيا ، و الدليل على ذالك أنها أدت مهمة إيديولوجية في غاية الأهمية هي تحديد صلاحيات الملوك الذين كانوا يستمدون شرعيتهم من الله و بالتالي فهم مسؤولون أمام الله حسب نظرية الحق الإلهي للملوك و المطلوب في نظريات العقد هو أن يكون الملوك[2] مسؤولين أمام الشعب و بالتالي فالسيادة للشعب. و من هذا المنطلق سنحاول إستخلاص الأفكار العلمانية الواردة في نظريات العقد الإجتماعي.

## توماس هوبز: تقديس الدنيوي و دنيوية المقدس

يعتبر الفيلسوف الإنكليزي توماس هوبز ( 1588-1679) هو أول من قال بفكرة العقد الإجتماعي في الفكر السياسي الحديث و ذالك في كتابه " ليفيثان " أو " التنين " و فيه يتصور أن الإنسان كان يعيش في حالة الطبيعة حيث الحرية المطلقة التي أدت إلى الفوضى و الصراع بسبب الأنانية و الشر الكامن في البشر، و عندما وصل الصراع عند نقطة الفناء قرر الناس التنازل عن حقوقهم من أجل حياة مشتركة متساوية و هذه كانت بداية ظهور المجتمع في المرحلة الأولى و في المرحلة الثانية تم التنازل لسلطة حاكمة توفر الأمن و تضمن الإستقرار، و من هنا ظهرت الدولة[3]. في هذا العقد يتنازل الأفراد عن حقوقهم في السلطة لصالح شخص يتمتع بصلاحيات كثيرة، لكن من حق الناس أن يتمردوا عليه و يثوروا ضده، إذا تقاعس في الوفاء بتعهداته و إلتزاماته في الحفاظ على حياة الأفراد و الدفاع عنهم رغم أنه لم يتعهد لهم بشيء و لم يلتزم لهم بواجب، و لكن عليه واجب أمام الله الذي يفرض عليه القيام بواجباته تجاه الدولة و المجتمع من خلال توفير الأمن و تحقيق العدل و ضمان العيش

---

[1] Thomas kuhn : la structure des revolutions scientifiques . traduction de lauve meyer.flammarion .paris 1983.p157

[2] سعيد بن سعيد : المجتمع المدني في الفكر الغربي الحديث: ضمن كتاب الندوة المجتمع المدني في الوطن العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ط1، بيروت 1992، ص44

[3] .إمام عبد الفتاح إمام: توماس هوبز فيلسوف العقلانية ، دار الثقافة للنشر و التوزيع ط1 القاهرة 1985 ص365

الكريم .لقد منح هوبز صلاحيات كبيرة للملك و لكن أعطى للشعب حق التمرد و الثورة[1]. و السؤال المطروح: لماذا مَنح هوبز سلطات مطلقة للحاكم ؟ يعتقد بعض الباحثين أن السبب في ذالك يعود إلى أنه أراد سحب البساط من تحت أقدام رجال الدين و بالتالي كان يبغي جعل الكنيسة تابعة و خاضعة للدولة و الغرض من ذالك هو كبح جماح السلطة الدينية، أما السلطة السياسية فيمكن تقييدها بالخضوع للإرادة الإلهية[2]. معنى ذالك أن هوبز قام بعملية قلب للأوضاع القائمة حيث وضع الدولة في دائرة مملكة الإرادة الإلاهية، و وضع الدين في دائرة مملكة القانون المدني و بعبارة أفصح قام بتقديس للدنيوي و تدنيس للمقدس[3]. و رغم كل مايقال عن هوبز، بأنه نظر للإستبداد السياسي، لكنه يتجه إتجاها عقلانيا لأنه يرفض كل المبررات الميثافيزيقية و في نفس الوقت لا يقبل إطلاقًا الحكم باسم الحق الإلاهي، فالحكم عنده بإسم مصلحة الأفراد و بمبررات الخلاص من العنف و الخوف و حفظ الحقوق المدنية و من أجل السلم و البقاء، و الحكم السياسي لا يقدر بجلاله بل بمنفعته، و لهذا يجب خضوع السلطة الروحية للسلطة الزمنية، ذالك أن الحاكم في السلطة الزمنية يقدر أن يحكم طبقا للقانون المدني و بالتالي يضمن الحقوق الطبيعية التي وُجدت مع ميلاد الإنسان لأنها منحة ربانية، كما يمكن خضوع السلطة الروحية للسلطة الزمنية، لأن الحكم المدني قادر على حماية السلطة الروحية و الدفاع عنها. فالدولة لها رأس واحد و الدين مهما كان، عليه بالخضوع للقانون المدني و السلطة السياسية [4].

## جون لوك: الفصل بين الدولة و الكنيسة

يتصور الفيلسوف الإنكليزي جون لوك ( 1632- 1704 ) أن حالة الطبيعة لم تكن كلها شقاء و فوضى و عنف، بل كانت حالة الفطرة حيث النظام الذي يحكمه العقل و بالعقل نميز ما يمكن التنازل عنه و ما لا يمكن و كل فرد يعرف ما له و ما عليه من حقوق محددة في الحرية و المساواة و الملكية[5] .فالانسان العاقل كما يعرف حقوقه يعرف واجباته و التي منها عدم الأعتداء على الآخرين و عدم الظلم و التعسف، و لكن هذه الحالة لا تدوم لأن الأفراد كثيرا ما يميلون إلى إنتهاك حقوق الآخرين و غالبا ما ينزعون إلى العدوان، و هكذا تنتقل حالة السلام إلى حالة الفوضى و العنف، حيث

---

[1] المرجع نفسه ص391
[2] .محمد عابد الجابري : في نقد الحاجة إلى الإصلاح :المرجع نفسه ص113
[3] المرجع نفسه ص 114
[4] .علي عبود الحمداوي : المرجع نفسه ص28
[5] المرجع نفسه ص 29

تسلب الحقوق و تنتهك الحريات و تغتصب الأملاك الخاصة، و نظرًا لهذه الحالة الفوضوية حيث تناقض المصالح، كان من الضروري أن ينتقل الإنسان من المجتمع الطبيعي إلى المجتمع السياسي بمحض إرادته و بكل طواعية. و ذالك من خلال عقد إجتماعي بين الناس و الحاكم، يتم فيه التنازل عن بعض الحقوق مقابل الحصول على بعض الحقوق لصالح سلطة حاكمة، تكون طرفا أساسيًا في العقد و عليها إحترام شروط العقد و الإلتزام بها و إذا لم تلتزم من حق الناس الثورة على نظام الحكم. فالسلطة و مهما كانت لها صلاحيات محدودة و سلطات مقيدة[1]، معنى ذالك أن السيادة للشعب.

و بالتالي لا قيام لدولة و لا معنى لتنصيب سلطة حاكمة دون موافقة الشعب و رضا الناس، أما إذا تم ذالك، فالدولة غير شرعية و السلطة كذالك، و بالتالي من حق الشعب مقاومة الإستبداد و رد الطغيان، و بناءًا عليه لا توجد سلطة مطلقة و لا حكومة مقدسة و لا دولة العناية الالهية و لا ملوك الحق الإلاهي، فالسلطة نسبية و الحكومة دنيوية و الدولة مدنية و الملوك يستمدون شرعيتهم من الشعب من خلال تعاقد إجتماعي يلتزمون فيه بتطبيق القانون و إحترام مبدأ الفصل بين السلطات و كذالك مبدأ إستقلال المجتمع المدني عن الكنيسة، فالمجتمع المدني لم ينشأ في كنف الكنيسة و لا في إرتباط مع مصالحها[2]. و لا يتوقف لوك عند هذا الحد، بل يذهب بعيدًا في عملية الفصل بين الدين و الدولة، حيث يؤكد أن الكنيسة هيئة منفصلة تماما عن كيان الدولة. فالدولة شيء و الكنيسة شيء آخر، فالدولة ليست ملزمة بإتباع قوانين و تشريعات رجال الدين، فلكل مجاله خاص،الدين مجاله كل ما يتعلق بالآخرة، من جنة و نار و حساب ..إلخ و الدولة مجالها هذه الحياة الأرضية[3]. فالدولة لا تعد الناس بالجنة و ليس من مهامها إدخالهم في النار، و لكن مطلوب من الدولة فقط أن تحمي الأفراد و تحافظ على ممتلكاتهم و تصون كرامتهم و توفر لهم شروط العيش الكريم و الحياة الرغيدة.

## جان جاك روسو: لا دين في السياسة و لا سياسة في الدين

بلغت نظرية العقد الإجتماعي عند الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو(1712-1778 ) مستوى عالٍ من التكامل النظري و النضج الفكري فيما يتعلق بالدولة الحديثة و ما يرتبط بها من مستلزمات

---

[1] المرجع نفسه ص 29
[2] .عابد الجابري: المرجع نفسه ص121
[3] يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة دار القلم بدون تاريخ ، بيروت ص152

الديمقراطية و حقوق الإنسان و الدليل القاطع على ذالك أن الدولة الفرنسية عام 1789 ترجمت الكثير من أفكار روسو على أرض الواقع و تبنت أغلب مفاهيم و تصورات العقد الإجتماعي كما تحولت فرضيات روسو إلى نص دستوري هو بيان الثورة الذي أصدرته الجمعية الفرنسية في أوت 1789 باسم إعلان حقوق الإنسان[1] و المواطن. و هو إعلان لا يشرع للإنسان كإنسان فقط بل الإنسان كمواطن، فحقوق المواطن هي حقوق الفرد في الدولة و بالتالي هي حقوق ديمقراطية و هنا تتكامل الحقوق الطبيعية مع الحقوق السياسية . و الحق أن الحداثة السياسية تدين بالكثير لروسو، الذي وضع مفاهيم هي جوهر النظام الديمقراطي مثل مفهوم الإرادة العامة و مفهوم السيادة و مفهوم المصلحة العامة[2]. و إذا كان صاحب كتاب " في العقد الإجتماعي " الصادر سنة 1762 يتبنى بعض أفكار هوبز المتعلقة بالأمن و القوة و البقاء و يأخذ بعض آراء لوك الخاصة بالحرية و المساواة و العلمنة، لكنه يتجه إتجاها أكثر عمقًا حداثيًا و علمانيا و هو الإتجاه الذي يتناقض تمامًا مع الدولة الدينية دولة القرون الوسطى[3]. و لهذا فالحكم و الملك عند روسو ينتمي للحق الإنساني و ليس للحق الإلاهي و السيادة للشعب و ليس للملوك أو البابوات و الدولة تعبر عن الإرادة العامة و لا تعبر عن رجال الدين أو رجال القصر، و المصلحة العامة هي تجسيد لمصلحة الأفراد أي الشعب و ليست مصلحة فئة من رجال الكهنوت أو النبلاء[4]. و عندما يركز صاحب كتاب " مقال في أصل و أسس التفاوت بين الناس " الصادر سنة 1755. على السيادة الشعبية و الإرادة العامة، فهو يريد التأكيد على مسألة التلازم بينهما لأن النظام السياسي الذي لا يحتكم إليهما نظام غير شرعي .فالشرعية تستمد من الشعب و ليس من الله و بناءًا علية دعا روسو إلى فصل السلطتين الدينية و المدنية [5] و وضع خطوط فاصلة بين مجال الدين و مجال الدولة، و بعبارة أخرى الدولة لا شأن لها بقضايا الدين، و هذا الأخير يجب أن لا يدس أنفه في شؤون الدولة[6]، و كأن روسو يريد أن يقول لا دين في السياسة و لا سياسة في الدين، حتى و إن كان يعتقد إعتقادًا جازما أن العدالة مصدرها الله، لكن العدالة بالمفهوم الإلهي لا يمكن تحقيقها لأنها مطلقة أما العدالة بالمفهوم الإنساني فيمكن تجسيدها على أرض الواقع لأنها نسبية. و من هذه الناحية العدالة الإنسانية ممكنة عن طريق التعاقد الذي يحقق مصلحة الحاكم و المحكوم و يمثل الإرادة العامة إرادة الشعب و ليس إرادة الدولة و لا إرادة

---

[1] .محمد الجابري: في نقد الحاجة إلى الإصلاح : المرجع نفسه ص 124
[2] .علي عبود المحمداوي: المرجع نفسه ص32
[3] .عابد الجابري: المرجع نفسه ص126
[4] جان جاك روسو:العقد الإجتماعي : ترجمة عادل زعيتر دار التنوير للطباعة و النشر ط1 القاهرة 2012 ص45
[5] .علي عبود المحمداوي: المرجع نفسه ص34
[6] المرجع نفسه ص34

الكنيسة التي آن الآوان لأن تخلي مكانها للدين الجديد دين المجتمع الجديد، الدين المدني الذي يتصل فيه الأشخاص مباشرة بالله دون وسيط و دون طقوس[1].

## إيمانويل كانط : العقلانية و التنوير

صحيح أن الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط ( 1724-1804 ) لم يهتم الإهتمام الكافي بالفلسفة السياسية على غرار كبار الفلاسفة عبر التاريخ، و صحيح أيضا أنه لم يخصص كتابا بعينه للمسألة السياسية، رغم أنها مسألة مثيرة للجدل و محركة للفكر في تلك الحقبة، أقول لم يؤلف كانط كتابا في السياسة ما عدا كتاب" مشروع السلام الدائم " و لكن و رغم ذالك ترك لنا صاحب كتاب " نقد العقل الخالص " بعض الأفكار المتعلقة بالحق و الحرية و المساواة كما كانت له آراء تتلمس قضايا القانون الحكم و الدولة بالإضافة إلى أنه تطرق إلى علاقة الأخلاق و السياسة [2]. و من الواضح أن الأفكار السياسية عند فيلسوف كوسنبرغ لا تخرج عن النظرة العقلانية و الرؤية التنويرية التي تميز بها في تفكيره و في حياته اليومية، كما أن آراءه في الدين و الدولة تنحو منحى علماني لا غبار عليه.

و نحن في هذه الأسطر، نحاول أن نكشف عن الموقف العلماني لكانط و نسعى لإماطة اللثام عن نزعته الدهرية، مع إعتقادنا التام أن العقلانية و التنوير يشكلان رافدين من أهم روافد العلمانية. و مما لا شك فيه أن النزعة العلمانية عند كانط ظهرت بوضوح منذ أن أعلن على رؤوس الأشهاد عن موقفه مع الحداثة بأنها خروج الإنسان من حالة القصور إلى حالة النضج. و الخروج من هذه الحالة لا يتم في نظره إلا بقطع دابر كافة أشكال الوصاية الجاثمة على صدر العقل، و الوسيلة الوحيدة للتخلص من الوصاية هي ممارسة التفكير الحر المستقل الإستقلال التام عن كل أشكال التسلط الفكري ، السياسي و الديني[3]. و بالمناسبة كانت تهمة الإلحاد بمثابة السلاح الفتاك الذي يمتلكه الكهنوت و اللاهوتيون في تلك الحقبة و يضربون به كل من يتجاوز الخطوط الحمراء في الدين و السياسة و الإجتماع.

و من هذا المنطلق كان يرى أستاذ الفلسفة بجامعة كوسنبرغ ،أنه لا يجب أن يكون علمانيا على مستوى الفكر بل كذالك على صعيد الممارسة، و لهذا لم تخلو ممارسات فيلسوفنا من طابع علماني

---

[1] .محمد عابد الجابري : المرجع نفسه ص126

[2] .علي عبود المحمداوي : المرجع نفسه ص35

[3] .غانم هنا: النزعة العقلية في حركة التنوير مجلة "عالم الفكر" العدد 3 المجلد 29 يناير.مارس2001 الكويت ص18

واضح، فعلى سبيل المثال و ليس الحصر كان هنالك في ألمانيا تقليد سنوي إحتفالاً بإفتتاح الموسم الجامعي حيث يشارك الطلبة و الأساتذة في مسيرة تجوب شوارع المدينة و تنتهي بالدخول في الكنيسة، و كانط كان يشارك في المسيرة ولكن عند الإقتراب من الكنيسة، كان يغادر المسيرة، لأنه كان حريصا على إستقلالية الجامعة و على حرية البحث الأكاديمي و على إبتعاد الفكر و المعرفة عن الطقوس الدينية، مهما كانت طبيعتها و مهما كانت رمزيتها، فدائرة العلم منفصلة عن دائرة الدين، رغم أن كانط يعتقد أنه لا يوجد تناقض بين الإيمان و العقل ، و لهذا لم يدخر صاحبنا جهدًا في الدفاع عن الدين و عن حدود العقل [1]. هذا من جهة و من جهة أخرى، لا يرى كانط فرقًا بين الإستبداد السياسي و التسلط الديني. فالأول يمنع العلماء من البحث العلمي و يمنع المناقشات الفكرية للفلاسفة و الثاني يؤسس للمعرفة اللاهوتية بالتخويف و الترهيب، رغم أنها معرفة قائمة على أسس غيبية و مفاهيم سحرية. و هكذا فالإستبداد السياسي و التسلط الديني يهضمان حقوق الإنسان " المقدسة " في المعرفة الحقيقية التي مصدرها التفكير العقلاني و المنهج العقلاني و التحليل النقدي[2] .و لهذا من حق الإنسان الإستخدام الصريح للعقل في كل القضايا .و هذا هو معنى التنوير عند كانط، فبالعقل يمكن التحكم في الكون كله. و لا ننسى أن صاحب الفلسفة النقدية عاش في القرن الثامن عشر، حيث كانت تحاول الكنيسة إنقاذ ما يمكن إنقاذه من سلطتها و هيبتها بعد صراعات و حروب، و بعد أن أخذ تيار الحداثة الجارف يقتلع كل ما في طريقه من إستبداد و تسلط و هيمنة و وصاية، و لهذا كان كانط يعتقد أن أشد أنواع الوصاية وطأة على العقول ، هو ذاك الذي يمارسه رجال الدين على الناس. و من هذه الزاوية كان رجال الكنيسة يحاربون العقلانية و يرفضون التنوير، لأنهما يهددان مصالحهم و ينزعان القداسة عن أفكارهم، و في نفس الإتجاه يزعم كانط أن بعض رجال الدين قد أساءوا فهم الدين نفسه عن قصد أو بدون قصد و تصوروا أن التنوير مرادف للإلحاد و العقلانية معناها الكفر، و أن رياح الحداثة و التقدم جاءت للقضاء على الكنيسة، و الأخطر من ذالك أن رجال الدين يحاولون بكل ما أوتيو من قوة نشر هذه التصورات الخاطئة و المفاهيم المزيفة بين عامة الناس، علمًا أن تزييف الوعي أسهل بكثير من نشر الوعي بين العامة، و مما زاد من قناعات كانط العلمانية تهمة الإلحاد التي وجهت إلى أحد زملائه الفلاسفة الألمان.

---

[1] المرجع نفسه ص20
[2] المرجع نفسه ص21

تعتبر الفلسفة الماركسية أن الدين شكل خاص و متميز من أشكال الوعي الإجتماعي مثله في ذالك مثل الفلسفة ، العلم و الفنون ، هذه الأشكال التي تتأثر مع بعضها البعض في تفاعل و سيرورة تاريخية تراكمية تتمظهر في النهاية في البنية الفوقية للمجتمع، كما تبرز و تتجلى في الأجهزة الإيديولوجية للدولة.[1] كما تنظر الماركسية للدين بإعتباره أحد أشكال الوعي الإجتماعي. فمنذ أقدم العصور ظهرت الديانات و إرتبطت بالحضارات، و لبت لدى الإنسان حاجاته الروحية و المعرفية، حيث كانت تشكل التصورات الغيبية الميثافيزيقية للطبيعة و العالم و الكون، الأسس الأولى لأي منظومة من الأفكار و أي نسق من المعرفة، و هذا ما يؤكده فريدريك إنغلز (1820-1899) في كتابه " ضد دوهرينغ " من أن الأديان ما هي في الحقيقة إلا إنعكاس غيبي في أذهان الناس لتلك القوى الخارجية القوى التي يخافون منها و تسيطر عليهم في حياتهم اليومية[2] .معنى هذا الكلام أن هناك دور سلبي يلعبه الدين و هو إما دور رجل المطافئ الذي يطفئ غضب الشعوب، و إما دور المخدر بإرجاء الثورات و تعليق الإنتفاضات و إفشال أي دعوة للتغيير، نعم قد يلعب الدين دور المخدر و هذا ما أكده ماركس في عبارته الشهيرة " الدين أفيون للشعوب" و هي العبارة التي وردت في بحث كتبه كارل ماركس( 1818-1883) عام 1844 و كان عمره 26 سنة ، أي قبل أن يكون ماركس ماركسيًا و كان إسم البحث " نقد فلسفة الحق عند هيغل" يقول ماركس "..الدين هو زفرة المخلوق المضطهد ، هو بمثابة القلب في عالم بلا قلب و الروح في أوضاع بلا روح ، إنه أفيون الشعب.."[3]. معنى ذالك أن الدين في رؤية الماركسية قد يكون تعبيرًا عن المضطهدين كما قد يكون مخدرًا يساهم في تكريس الوضع الإستغلالي القائم. و لا يتوقف دور الدين " السلبي " في رؤية الماركسية عند هذا الحد، بل له أدوار و وظائف إجتماعية من بينها أداء وظيفة التعويض عن البؤس و الشقاء الذي يكابده الإنسان على الأرض و في الواقع الإجتماعي الذي يتسم بالظلم و الإستغلال و ذالك من خلال تقديم حلول غيبية ميثافيزيقية أخروية مثل التبشير بالخلاص و الوعد بالجنة و توعد الظالمين بالحساب. و من ناقلة القول ، أن الماركسية لفتت الإهتمام إلى مسألة الإنقسام الطبقي أي إنقسام المجتمع إلى طبقات، الذي يفرز وعيًا طبقيا و الإنقسام الطبقي ينتج التراتبيات السياسية الإجتماعية التي بدورها

---

[1] Guy besse et Maurice caveing :principes fondamentaux de philosophie edition sociales paris1954.p115

[2] فردريك إنغلز: ضد دوهرينغ ترجمة محمد الجندي دار التقدم موسكو1984،ص110

[3] فؤاد زكريا:الصحوة الإسلامية في ميزان العقل دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر ط1 الإسكندرية 2006،ص192

تؤسس لإمتيازات طبقية، أي ينقسم المجتمع الواحد إلى طبقات من الأغنياء و الفقراء ، أي من المُستغِلين و المُستغَلين[1]. فطبقة الأغنياء و الحكام تتحصل على إمتيازات لا حصر لها، هذه الإمتيازات المادية و المعنوية تتخذ طابعا دينيًا و طائفيًا حيث يتم تبرير التفاوت و تسويغ الإستغلال كما يقوم الدين بوظيفة تنظيمية و هي إسباغ القداسة على الحكام و إدامة السيطرة الطبقية على مقاليد الحكم، و تتمظهر هذه السيطرة في الأجهزة الأمنية و السياسية و الإدارية للدولة. فالدين يشكل قوة سياسية و قوة إيديولوجية ، قوة للسيطرة و قوة للهيمنة بحسب مفاهيم الفيلسوف الإيطالي أنطونيو غرامشي (1861-1937) و هذا ما تجلى بوضوح في القرن الرابع ميلادي عندما تحالفت الكنيسة المسيحية مع الإمبراطورية الرومانية ثم تحول هذا التحالف مع مرور الزمن إلى سيطرة الكنيسة و رجال الدين، هؤلاء الذين ضمنو بقاء الملوك الإقطاعيين في الحكم و أضفو الشرعية الإلهية على نمط الإنتاج الإقطاعي،و من الضروري الإشارة إلى أن ماركس كان دائما يلح على الظروف الإجتماعية عند حديثه عن الدين و وظائفه.

## ماكس فيبر: الحداثة صنو العلمانية

يعتبر عالم الإجتماع الألماني ماكس فيبر( 1864-1920 ) من المنظرين البارزين للعلمانية، ليس فقط من ناحية العلوم الإجتماعية التي كانت مجاله الأبرز، و لكن أيضا من جانب الفكر الفلسفي، و الدليل القاطع على ذالك تأثيره البالغ على من جاء بعده، خاصة تأثيره الواضح على مدرسة فرانكفورت، سواء في جيلها الأول مع هوركايهمر و أدورنو أو في جيلها المتأخر مع ماركوز و هامبرماس[2]. و منذ البداية يحاول فيبر أن يقدم تعريفًا جامعًا مانعًا للعلمانية و ذالك بشحنها بدلالة ثقافية عامة و إعطائها مهمة نزع الطابع السحري عن العالم و تجريد الدنيا من كافة أشكال القداسة و التعالي، ثم تأخذ العلمانية عنده دلالة علمية من خلال تحويل العالم إلى رموز و معادلات رياضية و علمية [3]. هذا من ناحية، و من ناحية أخرى العلمانية عند فيبر لا تفهم إلا بوضع تقابل بين الإنسان البدائي الذي كان عالمه يتميز بالسحر و الأرواح و الأسرار و الغيب، كما كان ينفرد بالخوف من القوى الخفية التي كانت تستبد بوعيه كما كان يعيش في عالم الغيب و ما يقدم إليه من تباشير

---

[1] جورج بولتينو غي بيس و موريس كافين:أصول الفلسفة الماركسية ترجمة شعبان بركات منشورات المكتبة العصرية صيدا بيروت بدون تاريخ ، ص238

[2] .رفيق غبد السلام : المرجع نفسه ص61

[3] المرجع نفسه ص63

بالعالم الأخروي. أما عالم الإنسان الحديث فهو لا يأبه بالسحر و لا يلقي بالًا بالأرواح و الغيبيات و لا يهتم بالمقدس و المتعالي. وشغله الشاغل العالم الدنيوي و ما سيحقق فيه من نجاحات، فالعلمانية عند فيبر هي رديف العقلانية، هي تغليب قيم مادية و دنيوية على حساب ما يقدمه الدين من قيم روحية غيبية و أخروية[1]. فالعلمانية عند فيبر هي تجسيد لإنتصار العقلانية القصدية الأداتية و الإجرائية على حساب العقلانية الجوهرية التي فيها المؤمن يسعى إلى تحقيق أغراض دينية أخلاقية بالإستناد إلى الإعتبارات الدينية من خلال إختيار وسائل عقلانية و ناجحة. ، فالعقلانية القصدية هي اختيار الإنسان للوسائل الناجعة لتحقيق غايات عقلية دنيوية لا علاقة لها بالإعتبارات الروحية و لا بالقيم الأخلاقية [2]. و العلمانية في المنظور الفيبري ليست مجرد تغيرات تطرأ على مستوى الوعي الإنساني أو تحولات في مجال الفكر البشري، بل إنها حركة تاريخية كبرى،تزعزع كل البنى الإقتصادية و الإجتماعية. و لهذا فالأزمنة الحديثة تميزت بغياب و بالتدريج، فكرة الإله من عالم الوعي و التصورات و بتضاؤل حجم الدين في المجتمع و في كل مفاصل الدولة و نشاطات الإنسان في الإقتصاد و السياسة و الفن والرياضة، و المشروع الحداثي ينزع في مرحلته المتقدمة إلى تفكيك عرى الإرتباطات الدينية[3] . و العلمانية بقدر ما تعبر عن تطور الوعي الفلسفي، تعبر في ذات الوقت عن الحداثة المادية التي تتجه نحو مزيد من وضع الدين في مجاله الخاص و فصله نهائيًا عن مجالات السياسة، الإقتصاد و الإجتماع، فالعصر الحديث هو عصر علماني، لأن البنى الإقتصادية و الإجتماعية لا تستطيع التعايش مع الدين بطقوسه و محرماته و الدليل القاطع على ذالك، أن الدين في حد ذاته عاجز مهما كانت درجة العقلانية التي يتمتع بها عن مقاومة ضغوطات الواقع الحديث و ما يقدمه من مغريات[4]، بالإضافة إلى أن المسلمات الدينية القائمة على معاني الزهد و دلالات التقشف و المؤسسة على عواطف المحبة و مشاعر الطهارة تتناقض مع قيم النظام الرأسمالي القائمة على أسس المادة و الربح[5]. و لهذا كلما تقدم مسار العقلانية في كافة مجالات حياة الإنسان المعاصر، يصبح الدين رمزا دالًا على اللاعقلانية حتى لو كان هذا الدين هو الدين المسيحي، و في أكثر طوائفه نضجًا و هي البروتستانتية، و ليس هذا و حسب بل و تصبح علاقته بالعالم الدنيوي أكثر تباعدًا و أكثر إنفصالًا، صحيح أن البروتساتنية ساهمت في إفراز النظام الرأسمالي[6] و صحيح أيضا أن

---

[1] المرجع نفسه ص63
[2] المرجع نفسه ص 65
[3] المرجع نفسه ص 67
[4] المرجع نفسه ص 68
[5] المرجع نفسه ص 68
[6] ماكس فيبر : الأخلاق البروستستانتية و روح الرأسمالية المرجع نفسه ص 52

**الأخلاق البرتستانتية ساعدت في زعزعة بنى الوعي الديني التقليدي و شاركت في زرع بذور نظام رأسمالي علماني، لكن البروتسانتية إنتهى دورها في تلك المساهمة الأولى، و إنقطعت الصلة منذ ذالك الوقت بالنظام الرأسمالي، الذي هو نظام عقلاني صارم و بنية مُعَلمنة تتجاوز نطاق الأفراد و الجماعات نظام يقوم على الصراع و المنافسة[1]، لا مجال فيه للعواطف و المشاعر و مع تقدم هذا النظام في التاريخ و تكريسه و مع تضخم جهاز البروقراطية، يصبح فيه الأفراد مجرد آلات لا تعنيها العواطف الأخلاقية و لا المعاني و المواعظ الدينية. و من هذه الزاوية، فالصراع بين العالم الديني برهاناته الأخلاقية و الروحية و العالم الدنيوي الذي تحركه المصالح المادية .هذا الصراع هو قانون عام يحكم مسار الوعي و التاريخ الإنساني العام منذ القدم ، و خاصة منذ العصر الحديث حيث إنتهت ثنائية المسيحية بين الروحي و الزمني إلى انفصال تام بين مملكة الله و مملكة البشر. فالدين له مجاله الخاص و الأمور الأخرى لها مجالها الخاص، و خاصة السياسة، فالشأن السياسي هو مجال البراغماتية بإمتياز و العبرة فيها بالنتائج. و السياسة الحديثة تغلبت فيها منطق الدولة و سادت فيها النزعة القومية كما أن السياسة لها رجالها و أحزابها في إطار دولة حديثة و الإنسان الحديث صار يغطي الجانب الروحي باللجوء إلى الحقل الجمالي و المتع الحسية من فنون و جماليات.**

## هابرماس:العلمانية من منظور مختلف

**يعتبر الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس من أبرز فلاسفة النصف الثاني من القرن العشرين الذين إنشغلوا بمسألة وضع الدين في المجتمعات المعاصرة و إزداد إنشغاله مع تلاحق الأحداث التي بلغت الذروة مع هجمات الحادي عشر من سبتمبر سنة ألفين و واحد 2001. فعقب هذه الأحداث الإرهابية ألقى هابرماس محاضرة أكد فيها فكرة أساسية هي" مجتمع ما بعد العلمانية " و دعا فيها أيضا إلى ضرورة إعادة النظر في وضع الدين و مكانته كما طالب بالكف عن إعتبار الدين من مخلفات الماضي التي مكانها المتحف. و توالت إهتمامات هذا الفيلسوف بهذه المسألة، إذ أصدر سنة ألفين و أربعة 2004 كتيبا، هو عبارة عن حواره مع رجل دين مرموق عنوانه " جدلية العلمنة : حول العقل و الدين". و في هذا الحوار يوضح أفكاره المتعلقة بأسس الدولة العلمانية و علاقتها بالدين ، بأسلوب**

---

[1] .رفيق عبد السلام:المرجع نفسه ص 68

واضح و بسيط و عقلانية هادئة بعيدًا عن الصخب الإيديولوجي و التشنج الفكري، حيث يؤكد أن الدولة الحديثة هي دولة علمانية و هي دولة دستورية، تتأسس على مصادر مستمدة من العقل العملي بمفهومه الكانطي. فالدولة الحديثة تستمد مشروعيتها من المسار الديمقراطي الذي يؤسس للقانون و يتضمن الديمقراطية و حقوق الإنسان، و في هذا المسار الديمقراطي تتوفر شروط بناء الإرادة العامة و يتشكل الرأي العام. وكل ذالك يتساوق مع ترجمة مبادئ الدستور الديمقراطي إلى مؤسسات تضمن الحرية و المساواة و العدالة لجميع المواطنين[1]. هذا من جانب و من جانب آخر، يشير فيلسوف التواصل في كتابه الصادر سنة 1981 من جزئين بعنوان " نظرية الفعل التواصلي " إلا أنه لا توجد قطيعة نهائية بين الفكر السياسي الحديث و المعاصر، بين الديانات التوحيدية ، اليهودية و المسيحية. فأفكار المساواة و العدالة الاجتماعية هي أفكار تعود في جذورها إلى التعاليم و الوصايا الدينية[2] و ذالك أن على سبيل المثال" نظرية العقد" في المسائل السياسية هي في الأصل فكرة كانت موجودة في مواثيق العهد القديم و لو إختفى هذا المصدر إختفاءًا تامًا من بين مصادر الأخلاق و العدالة، لما تمكنت هذه المجتمعات من ترسيخ هذه المبادئ. معنى هذا الكلام ضرورة إعادة النظر في وضع الدين، و لكن هابرماس في كتاب آخر صادر سنة 2002 يحذر من ظهور الأصوليات الدينية و عودتها بقوة على الساحة العالمية، فالأصوليات تشكل تهديدا للبشرية جمعاء كما أن الدين في حد ذاته قد يشجع القيم السلبية مثل الإستسلام للقدر و الرضا بالواقع الموجود، كما أن الدين أحيانًا ينظر بإحتقار إلى نجاحات الإنسان الدنيوية في مقابل ما قد يتحقق بالآخرة، و هذه القيم السلبية تشكل عائقًا أمام المسار الديمقراطي الناجح الذي يحتاج إلى مواطنين فاعلين و لكن رغم ذالك يمكن للدين أن يلعب دورًا إيجابيًا من خلال الحد من طغيان القيم المادية الإستهلاكية على حياة المجتمعات المعاصرة، فيمكن لقيم المحبة و التقوى و التضامن أن تخلق التوازن مع قيم الكسب و الربح و التنافس السائدة في المجتمعات العلمانية الرأسمالية اليوم.[3]و في نفس السياق يرى هابرماس أن الدولة العلمانية الحديثة يمكن أن تربط المبادئ الفلسفية التي تقوم عليها مثل مبادئ حقوق الإنسان بأصولها الدينية المقدسة من حين لآخر، كما يمكن لمبدأ التسامح الذي يعتبر أساس العمران الديمقراطي أن يعتمد عليه في الدولة العلمانية بحيث يتسامح الجميع مع الجميع، المتدين من

---

[1] يورغن هابرماس و جوزيف راتسنغر : جدلية العلمنة ، العقل و الدين ترجمة حميد لشهب جداول للنشر و الترجمة و التوزيع ط1 بيروت 2013 ص65

[2] .علي عبود المحمداوي : ما بعد العلمانية :أو استنطاق الفهم الهابرماسي للمجتمعات المعاصرة ضمن كتاب "خطابات الما بعد"مجموعة مؤلفين إشراف و تقديم: علي عبود المحمداوي منشورات الإختلاف ط1 الجزائر 2013 ص237

[3] المرجع نفسه ص 245

**غير المتدين و المؤمن مع الملحد، و العلماني يحترم قناعات المواطن المؤمن و العكس صحيح، معنى هذا الكلام أن الدولة الحديثة دولة علمانية/ دستورية و ديمقراطية تتشكل من أفراد ، مواطنون أحرار يعيشون في فضاء تواصلي أساسه الفهم و الحوار و الإحترام المتبادل[1].**

[1] المرجع نفسه ص235

# الفـــــصـــل الثـــانـــي

## الدين و الدولة في السياق المسيحي/ الأوروبي

# المبحث الأول

## المسيحية .. من الهامش إلى المركز

**لن نأت بجديدٍ، إذا قلنا أن هناك جدل بين الفكر و الواقع بين الفلسفة و الحياة بين النصوص و الأحداث و بين الوحي و التاريخ، و إذا استخدمنا المفاهيم الماركسية نقول أن البنى الفوقية من أفكار و فلسفات و معتقدات و إيديولوجيات لا تنشأ من فراغ و لا تصدر من عدم بل ترتبط أشد الإرتباط بالبنى التحتية المتمثلة في الواقع الإقتصادي الإجتماعي.**

**ما نريد التأكيد عليه أن الفكر مهما كانت طبيعته يؤثر و يتأثر بالواقع المادي الذي يوجد فيه، فالفكر و الفلسفة و الدين تنتج مفاهيم و نظريات و أفكارذات صلة بالواقع التاريخي، و بالتالي فهذه الأفكار تتفاعل سلبًا أو إيجابًا مع الواقع الإقتصادي الإجتماعي والسياسي، تؤثر فيه و تتأثر به إما أن تدفع به إلى الأمام أو تجره إلى الوراء.**

**و من البديهي القول، أن الواقع الإنساني يتسم بسمة أساسية هي الحركة الدائمة و التغير المستمر و كذالك شأن المفاهيم المصطلحات و النظريات فهي أيضا ليست ثابتة المعنى و لا جامدة الدلالة، بل أكثر من ذالك إنها تأخذ معاني جديدة و تتغذى من دلالات أحيانا مختلفة عن الدلالة الأصلية بتغير الأوضاع التاريخية و تبدل أنماط المعيشة و تجدد المعرفة الإنسانية[1].**

**هذا الحكم ينطبق على كل مفاهيم المعرفة الإنسانية، بما في ذالك مفاهيم الفكر الديني و خاصة تلك المعاني و الدلالات التي ترتبط بصورة مباشرة أو غير مباشرة بالممارسة السياسية، لأن هناك مفاهيم تولد و تنشأ من إشتباك الدين بالسياسة.**

**ما نخلص إليه أن الكلمات و المفاهيم لا تسقط من السماء و لا تنبت بطريقة عشوائية كما النباتات الفطرية، بل إن لها أصول و جذور و تظهر في سياق تاريخي ثم تأخذ معاني و دلالات مع التطور التاريخي وازدياد المعرفة.**

**و بناءًا على هذا القول، فإن مفهوم العلمانية ولد و نشأ و ترعرع في سياق تاريخي خاص هو السياق التاريخي الأوربي مثله مثل مفاهيم سياسية أخرى من قبيل الديمقراطية، العقدالإجتماعي، البرلمان و حقوق الإنسان.**

**ومن هذا المنطق لا يمكن أن نفهم العلمانية كمفهوم و كممارسة دون قراءتها في السياق التاريخي – المسيحي– الأوربي أي منذ ظهور المسيحية كديانة سماوية توحيدية تعرضت للإضطهاد في القرون الأولى ثم إرتباطها بالإمبراطورية الرومانية، و فيما بعد تحولها إلى كنيسة تستبد بالسلطة الدينية و السلطة السياسية. و في نهاية العصر الوسيط كانت قد أصبحت دولة فوق الدولة، مما حتم إنبلاج**

---

**[1].سعيد بن سعيد: مفهوما الأمة و الوطن في الإستعمال العربي المعاصر من أبحاث مشروع "الأمة و الدولة و الإندماج في الوطن العربي"ج1مركز دراسات الوحدة العربية ط1 بيروت 1989 لبنان ص 139**

**عصر النهضة و إنفجار حركة الإصلاح الديني و إنفصال المجال الديني عن الحقل السياسي و ظهور الدولة الحديثة.**

**و لهذا سنضطر إلى القيام في هذه الدراسة، بقراءة تاريخية نقدية لعلاقة الكنيسة بالدولة و السياسة، هي علاقة تاريخية معقدة غاية التعقيد، لا يمكن فك شفرتها إلا بالعودة إلى الوراء حيث ظهرت الديانة المسيحية أولا ثم تحولت إلى كنيسة ثانيا ثم تماهت الكنيسة مع الدولة إلى أن ضعفت الدولة تاركة مكانها للسلطة الدينية، هذه الأخيرة تغولت على حساب الجميع ، فكان من الضروري ظهور حركة الإصلاح الديني في سياق عصرالنهضة الذي تميز بخاصيتين الثورة العلمية و النزعة الإنسانية الخاصية الأولى فصلت العلم عن الدين و الخاصية الثانية ركزت على أهمية الإنسان و حقوقه في هذه الأرض[1] .**

**و التيار الدافق للعلمنة لن يتوقف عند هذه المحطة، بل سيتواصل مع الثورة الفرنسية و الأحداث الكبرى في القرن لتاسع عشر إلى غاية قانون 1905 الذي أعلن عن علمانية الدولة .**

## الدين في خدمة الدولة

**في البداية لا بد أن نشير، أن التاريخ القديم ، تاريخ الإمبراطوريات القديمة في العراق و فارس و مصر، كانت السلطة الدينية منسجمة و متناغمة مع السلطة السياسية و لم يكن هناك ما يكدر و يعكر صفو العلاقة بينهما، و لم يسجل أي تناقض أو تنازع بين رجال المعبد و الإمبراطور.فقد كان الكهنة في الأمبراطورية القديمة جزء لا يتجزأ من مؤسسات الدولة، مثل الجيش و الشرطة و الإدارة. هذامن ناحية و من ناحية أخرى كان في القديم تقديس الملوك و الأباطرة ركنا أساسيا من أركان الملك و السلطة و تأسيس الدولة[2]. و زيادة في التوضيح نقول، أن الحضارات القديمة تشكلت منذ بداياتها في تناغم و تناسج مع الأديان و المعتقدات. فكانت الطقوس الروحية تسير جنبا إلى جنب مع الطقوس السياسية و كان الديني يعبر عن السياسي و العكس صحيح. لقد كان الدين متداخلا مع الدولة إلى درجة أنه يمكننا القول أن الدين كان يشكل أحد الأركان الأساسية لوجود الدولة، فالملك ما كان ليحكم الناس بالقوة العسكرية وحدها كما يعتقد البعض بل كان من الضروري إستخدام الدين**

---

[1] .محمد وقيدي: لماذا أخفقت النهضة العربية دار الفكر ط1 دمشق 2002ص 104

[2] .برهان غليون: نقد السياسة ، الدولة و الدين المركز الثقافي العربي ط4 الدار البيضاء 2007 ص 23

**و دمجه في دواليب الدولة و من هنا جائت فكرة تقديس الملوك عند القدامى إلى درجة إعتبار الملك إلها و هكذا صارت السلطة السياسية مقدسة و بالتالي لا يجوز الخروج عنها بل و يحرم التمرد عليها، فالخروج عن الحاكم أو التمرد عليه يعتبران من " الكفر " لأن الحاكم هو رمز هذه السلطة المقدسة التي تستمد شرعيتها من هذا الجمع بين الدين و الدولة و أما الناس أو " الشعب " بلغة العصر فهم دائما و أبدا يتبعون دين الحاكم طبقا لمبدأ " الناس على دين ملوكهم " [1]. نستنتج من هذا الكلام أن التباعد و التباغض بين الدين و الدولة مسألة لم تكن مطروحة إطلاقا في المجتمعات الوثنية القديمة، سواء في بلاد الرافدين أو في مصر الفرعونية أو في مملكات آسيا القديمة، بل بالعكس كانت العلاقة بين الدين و الدولة سمن على عسل بل أكثر من ذالك كانت هذه العلاقة الجيدة شرطا أساسيا من شروط الإستقرار في هذه المجتمعات و عنوانا بارزا للشرعية و ضرورة للإجتماع المدني و تحقيق " التضامن الوطني " [2]. و نحن نزعم أنه من سبب هذه العلاقة المتميزة لا نجد في التاريخ القديم سواء في العراق أو مصر أو الصين حادثة ذات طابع ديني أو لها علاقة بالدين تهدف إلى الإستيلاء على السلطة أو تسعى إلى تحقيق أهداف سياسية أو تبرز الخروج على الحاكم. و الحقيقة أن مهمة الكهان و رجال الدين كانت واضحة و محددة في الأمبراطوريات القديمة ، هي خدمة الحاكم و تقديس النظام السياسي القائم و إيجاد المبررات الدينية لأفعاله و قراراته [3]. النتيجة التي نصل إليها أن مسألة الدين و السياسة و السلطة لم تكن مطروحة إطلاقا في المجتمعات الوثنية قديما و حديثا[4]، بل أن هذه القضية الشائكة طرحت مع ظهور الأديان التوحيدية و خاصة في المسيحية و الإسلام قديما و حديثا. و هذا ما سنتطرق إليه في المسيحية و علاقتها بالدولة منذ بداية القرن الرابع الميلادي إلى غاية العصور الحديثة و هي علاقة من الغنى و التعقيد بقدر ما ساهمت في إغناء الفكر السياسي[5] ، ساهمت في كبح جماح التأمل الحر. و يذكر الباحثون المهتمون بتاريخ الأديان، أنه بع مدة قصيرة من وفاة المسيح عيسى فتحت الكنيسة رسميا أبوابها في مدينة القدس (أورشليم) من خلال تبني العهد الجديد و في نفس الوقت كان الرسول بولس (05م-64م) و هو واحد من أعظم رجالات المسيحية يقوم بنشر الإنجيل في العالم الإغريقي الروماني، كما يذكر المؤرخون أيضا أنه في عام 70م إكتملت كتابة العهد الجديد الذي تم توزيعه على مختلف الكنائس المتواجدة آنذاك و في القرن الثاني و الثالث**

---

[1] المرجع نفسه ص 24
[2] المرجع نفسه ص25
[3] المرجع نفسه ص 24
[4] المرجع نفسه ص 24
[5] .جورج قرم: تعدد الأديان و أنظمة الحكم دار النهار بيروت 1979 لبنان ص 123

ميلادي تم الإتفاق على أسفار الكتاب المقدسة بالموازات مع اشتداد وطأة الإضطهاد الديني[1] . و هكذا تحولت المسيحية شيئا فشيئا إلى كنيسة، و هذه الأخيرة و مع مرور الوقت أصبح لها كهنوت أي رجال دين يشكلون طبقة قائمة بذاتها لها سلطة مادية و معنوية . و الجدير بالذكر أن عيسى ابن مريم لم يَبن معبدًا في حياته و لا أقام هيكلاً . فالكنيسة نشأت من ذالك التلاقح بين الوحي و التاريخ، من ناحية و بين فكر المسيح و الفلسفة اليونانية من ناحية أخرى، و الكل إجتمع في عقل المخطط الإستراتيجي، الرسول بولس الذي أدى دورا تاريخيا هو و زميله الرسول بطرس في التأسيس للجماعة المسيحية و لم شملها في إطار الكنيسة التي كانت بمثابة القيادة الجامعة و الموجهة للمؤمنين ليس فقط في الدفاع عن الدين و لكن أيضا في نشر رسالة المسيح. فكانت بذالك الإطار الزمني لتنظيم الجماعة المسيحية الجديدة[2]. و مع التقدم في الزمن و تعاقب الأحداث سوف تصبح الكنيسة دين و دولة. و كما لا يخفى على أحد من الباحثين في تاريخ الأديان السماوية، أن الدين المسيحي تميز منذ لحظة التأسيس بثلاث خصائص أساسية[3] هي كما يلي : أولا: حس الوحدة أو إن صح التعبير هاجس الوحدة و معناه أن الجنس البشري واحد ، لابد أن يتوحد في دين واحد ليعبد إلهًا واحداً إنطلاقا من قولة المسيح " ليكن الجميع واحد" و بالتالي ساد الإعتقاد عند أوائل المسيحيين أن الله شاء أن تظهر المسيحية بين أحضان الدولة الرومانية حتى تنشتر بسهولة في مشارق الأرض و مغاربها و في نفس الإتجاه كان الرسول بولس يؤكد على أن البشر كلهم وحدة واحدة متجسدة في المسيح ،و هذا يترجم الإحساس القوي بوحدة الجماعة المسيحية[4]. معنى هذا الكلام أن الإيمان المفرط بالوحدة و مع الإحساس بالقوة الذي كان يتزايد بتزايد نفوذ الكنيسة سوف يكون مصدرا أساسيًا من مصادر النزاعات و بؤرة رئيسية من بؤر التوتر بين الكنيسة و الدولة لأن الإعتقاد الراسخ بالواحدية، أي واحدية المجتمع المسيحي لن يسمح بالتلاؤم إطلاقا مع ثنائية الزمني و الروحي ، السياسي و الديني، فالروحي من خلال هاجس الوحدة سوف يُهيمن على السياسي يتحول الضحية إلى جلاد لأن إرادة الوحدة تحولت إلى شمولية و الشمولية بطبعها ترفض الإختلاف. و بالإضافة إلى ذالك هنالك تفسير آخر لهذا الإنقلاب علينا أن نأخذه في الحسبان هو أن الرومان إضطهدو المسيحيين إضطهادا قاسيًا و لمدة قرون هذا الإضطهاد كانت له إنعكاسات سلبية و شكل عقدة هي ما يمكن أن نسميه بعقدة المضطهد و عندما انتقلت المسيحية من دائرة الهامش إلى دائرة المركز، مارست صنوفا شتى من

---

[1] المرجع نفسه ص127
[2] .برهان غليون : المرجع نفسه ص 42
[3] .جورج قرم : المرجع نفسه ص 125
[4] المرجع نفسه ص126

**التنكيل ضد المخالفين و خاضت حروبا شعواء ضد المعارضين[1].**

**و الشيء المؤكد أن هذه القرون التي تعرض فيها المسيحيون للإضطهاد ساهمت في تشكيل العقيدة الكاثوليكية و دفعت الكنيسة في اتجاه محدد أكثر تشددا و جعلتها تأخذ شكل معين أكثر انغلاقا.**

**و بالفعل و بعد ألف عام، كان رجال الدين و على رأسهم البابا أكثر تصلبا و انغلاقا وصل إلى حد الإستبداد في الدفاع عن العقيدة و في نشر المسيحية و لو بالقوة، و هذا ما حدث مع ظاهرة الإستعمار الأوربي في إفريقيا و آسيا[2]. ثانيا :الحاجة الماسة إلى نشر المسيحية في كافة أرجاء الأرض[3]، و هذا أيضا هاجس من هواجس أوائل الأتباع و الرسل بإعتبار الدين الجديد دين سماوي موجه إلى الناس كافة ،و من هنا كانت ضرورة نشر الرسالة و التبشير بمبادئ و أفكار المسيح.**

**و مع نشأة الكنيسة كان الشغل الشاغل للرسل هو توسيع قاعدة الإنخراط بين جميع البشر و خاصة في الشرق الأوسط و أوربا و شمال إفريقيا . لأن كثرة الأتباع تشكل قوة و الكنيسة في ذالك كانت في حاجة إلى استعراض القوة ، أمام أنظار الأباطرة و بالفعل و مع بداية القرن الرابع ميلادي كانت الكنيسة تشكل قوة في العدد و قوة في الإنتشار و على هذا الأساس لم يتوانى الإمبراطور قسطنطين في الإعتراف بالديانة المسيحية و بعد ذالك إرتبطت الكنيسة بالدولة وإندمج الدين في السياسة، ثم تحول الدين إلى سلطة قاهرة حيث تمت محاولة نشره ليس بالإقناع ووفق مبدأ جادلهم بالتي هي أحسن، بل بقوة الحديد و النار أي بأدوات الدولة و أسلحتها الفتاكة. و عندما تحولت الكنيسة إلى دولة، و صارت السيادة للسلطة الروحية على حساب السلطة الزمنية باتت الممارسة القمعية ليس فقط ضد من هو خارج الدائرة المسيحية بل ضد المسيحيين أنفسهم خاصة مع إنقسام المجتمع المسيحي إلى طبقات، طبقة رجال الدين الأغنياء المتحالفة مع الإقطاع و طبقة البسطاء من رجال الدين و من الفلاحين[4]. ثالثا : الدفاع عن العقيدة، و هنا كان من الضروري إرتباط الكنيسة بالدولة، و كما كانت رغبة السلطة السياسة الرومانية في " الزواج " من الدين المسيحي ، كانت رغبة الكنيسة أشد في الإرتباط بدولة و سلطة توفر الحماية لها و تدافعان دفاعا مستميتًا عن العقيدة في وجه كل من تسول له نفسه نقدها أو نقضها ، أو التشكيك في صحتها من قبل اليهود و الملاحدة و الوثنيون[5]. و بإسم الدفاع عن العقيدة خاض الأباطرة و الملوك حروبًا شعواء، و المثال البارز على ذالك الحروب الصليبية**

---

[1] **رولان مونييه : تاريخ الحضارات العام القرنان 16 و 17 ترجمة يوسف أسعد داغرو فريد داغر منشورات عويدات ط1 بيروت 1966 ص 59**

[2] **.جورج قرم : المرجع نفسه ص131**

[3] **المرجع نفسه ص130**

[4] **رولان مونيه : المرجع نفسه ص 71**

[5] **.جورج قرم : المرجع نفسه :ص134**

كما تم تحت شعار الدفاع عن العقيدة ، إضطهاد المسلمين و اليهود في أوربا و خاصة في إسبانيا[1]. و الحق أن الدين عندما يندمج في دولة يصبح سلاح إيديوليوجي فتاك يستخدم ليس ضد من لا ينتمي إلى الدين الرسمي للدولة بل ضد المعارضين السياسيين، و هذا ما حدث بالفعل في أوربا عندما تحول رجال الدين إلى أصحاب سلطة سياسية، بالإضافة إلى السلطة الروحية أي أن البابا صار يتحكم في الدين و السياسة و يسيطر على الإجتماع و الإقتصاد ، بالتالي الدفاع عن العقيدة هو دفاع عن مصالح و الدفاع عن المصالح يؤدي إلى القتل و التخريب و الحرق و الإعدام و بالتالي إلى الدمار الشامل[2]. و لا مراء في أن هذا المشهد الدرامي، عاشته أوربا عندما كانت السلطة الكنسية تقمع بإسم الدفاع عن العقيدة ، كل من تشتم فيه رائحة الإختلاف و المغايرة و الإبداع و التجديد إلى أن وقع الإنفجار المدوي لحركة الإصلاح الديني ،أعقبتها مباشرة ، حروب دينية مدمرة دامت عشرات السنوات أتت على الأخضر و اليابس [3]. هذه هي الخصائص و المبادئ التي تميزت بها الديانة المسيحية قبل الإرتباط بالإمبراطورية الرومانية. و بعد الإرتباط و رأينا كيف أن الكنيسة كانت تَهيم شوقًا للزواج من الدولة لتحقيق الوحدة الإنتشار و الدفاع عن العقيدة . و قد يكون التذكير مفيدا هنا، أن هذه المبادئ تحولت مع مرور الوقت و بتتابع الوقائع إلى " براديغم "-pradigme- في المسيحية ثم باتت دُوغما (dogme) و مع الإرتباط التاريخي بين الدين و الدولة و العلاقة الحميمية بين البابوات و الملوك عاشت أوربا قرونا حالكة السواد لم تخرج منها إلا في بدايات عصر النهضة. و نعود مرة أخرى إلى بدايات علاقة المسيحية بالأمبراطورية و نتساءل عن سبب إضطهاد الرومان لأتباع يسوع، و نجيب بأن الدافع إلى ذالك هو الشعار الذي رفعه المسيح " مملكتي لا علاقة لها بهذا العالم " إنسجاما مع مقولته الشهيرة " دع لله ما لله و دع لقيصر ما لقيصر" و معنى الشعار/ المقولة، أن هناك إنفصال بين السماء و الأرض ، بين الروح و الجسد، و بالتالي بين الدين و الدولة[4] ، و هو ما يطرح مشكلة عويصة على الأمبراطورية الرومانية الوثنية، لأنه كان هناك ترابط وثيق بين الدولة و الدين عند الرومان أو بالأحرى كان الدين في خدمة الدولة، كما كان الأمر في جميع الأمبراطوريات[5] و المملكات القديمة، كما سلفت الإشارة إلى ذالك. فكانت لرجال الدين مهام مدنية بالإضافة إلى مهامهم الدينية، و هي دفع الناس إلى الصلاة من أجل الأمبراطور و الدعاء من

---

[1] علي أومليل : في شرعية الإختلاف ، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية ط1 الرباط 1991 ص65
[2] هاشم صالح : الإنسداد التاريخي دار الساقي ط1بيروت 2007 ص44
[3] المرجع نفسه ص 49
[4] .عزيز العظمة : المرجع نفسه ص19
[5] .رولان مونييه : المرجع نفسه ص48

أجل حماية الأمبراطورية. و اللافت للإنتباه أن الرومان كانوا على قدر كبير من التسامح مع جميع الديانات الموجودة داخل الأمبراطور بشرط أن تكون هذه الديانات تحت رهن إشارة السلطة السياسية، و بناءًا عليه لم يكن واردًا بخلدهم أن يكون الدين في واد و الدولة في واد، فالدنيا و الدين بالنسبة لهم متداخلان و السلطة الإنسانية –potestas– مترابطة مع السلطة الإلاهية –autoritas– [1] كما كانوا يعتقدون أن الفعل السياسي لن يكتب له النجاح إلا إذا تطابق مع الإرادة الإلهية وإنطلاقا من هذا المبدأ، مبدأ أن يكون في خدمة الدولة تم التنكيل بأتباع يسوع، لأن الإعتقاد السائد عند الرومان، أن هذا الدين من خلال المقولة– الوارد ذكرها آنفا– يشكل خطرا على النظام العام للدولة الرومانية الذي سارت عليه لقرون[2]. لكن كل شيء تغير عام 313م عندما أصدر الأمبراطور قسطنطين الأول (272–337م) مرسوم ميلانو الذي يقضي بالإعتراف بالديانة المسيحية ووضعها على قدم المساواة مع الديانات الأخرى.

و من أهم بنود هذا المرسوم الإمبراطوري ما يلي[3]:

I. منح الحرية الدينية لجميع سكان الأمبراطورية
II. التسامح مع المسيحيين و وقف الإضطهاد
III. إلغاء كل القرارات الصادرة ضدهم
IV. رد الأملاك و الأماكن التي صودرت من المسيحية
V. إعتبار يوم الأحد من كل أسبوع عيدا للمسيحيين
VI. إتخاذ إشارة الصليب علامة مميزة للمسيحيين و الجنود
I. إجازة حق الإرث بالوصية لصالح الكنيسة
II. تصبح المسيحية ديانة شرعية

و هكذا تم الإعتراف بالدين الإنجيلي، ووضع حدًا لإضطهاد المسيحيين. ولسنا بحاجة إلى كبير شرح للقول، بأن هذا الإعتراف بالمسيحية الصادر من أعلى رأس في السلطة السياسية في أكبر إمبراطورية في تلك الحقبة، له أكثر من مغزى ويحمل أكثر من دلالة، و ليس غريبا أن يحتار المؤرخون في تفسير هذا الإنقلاب المفاجئ من الإضطهاد و التنكيل إلى الإعتراف و التسامح.

---

[1] .برهان غليون : المرجع نفسه ص23
[2] .أحمد غانم حافظ : الأمبراطورية الرومانية .من النشأة إلى الإنهيار دار المعرفة الجامعية للطبع و النشر و التوزيع ط1 الإسكندرية 2007 ص93
[3] المرجع نفسه ص103

**و ليس ثمة شك، أن هذا المرسوم الذي قلب الأمور رأسًا على عقب ينطوي على قدر لا يستهان به من الذكاء السياسي، إذ تنبه الأمبراطور إلى أهمية المذهب الإنجيلي للدولة بعد أن تأكد أنه لا يشكل خطرا بل بالعكس يمكن أن يساهم في ضبط رعايا الإمبراطورية و التحكم في مفاصل المجتمع[1] كما يمكن توظيف الرأسمال الرمزي المسحي في تدعيم الشرعية و أن تكون الكنيسة رأس حربة في الحشد و التعبئة في الحروب و الغزوات و هذ ما حدث بالفعل إذ غدت الديانة السماوية التوحيدية أداة فعالة في يد الدولة ليس فقط في السيطرة الثقافية و الهيمنة الإيديولوجية على رعايا الأمبراطورية ( الشعب) و لكن أيضا في التبشير الذي يسبق الغزوات في العصور الوسطى و الذي يتقدم الجيوش من أجل الإستعمار في العصر الحديث ، و لا نذيع سرًا، إذ قلنا أن البابا كان و لمدة طويلة كان من أشد المتحمسين للحملات الإستعماريةالكبرى[2] .**

**و لا مراء في أن المصالح المشتركة بين الدين السماوي و السلطة الرومانية هي التي عجلت بإنقلاب سياسة الدولة مائة و ثمانون درجة ،لأنه كان من المنطقي كما سلفت الإشارة أن الدفاع عن العقيدة و هاجس تحقيق الوحدة و الحلم بالإنتشار – و هي من مصالح المذهب الإنجيلي- تلتقي حتما مع الطموح إلى توحيد المجتمع دينيا و ثقافيا و ضبط إيقاع أفراده و التحكم في حركاتهم و هي من مصالح الدولة[3] . و لهذا لم يتوانى الأمبراطور في الإعتراف بهذه العقيدة، بالإضافة إلى إتخاذ إجراءات أخرى أهمها نقل مقر العاصمة من روما في الغرب إلى مدينة أخرى في الشرق سميت فيما بعد بالقسطنطينية. و جعل هذه العاصمة منذورة فقط لمريم العذراء ، كما دعا الأمبراطور إلى مجمع نيقيا عام 325م و كلها قرارات و إجراءات فائقة الدلالة و عميقة المعنى غيرت تماما جلد الأمبراطورية من دولة وثنية إلى دولة مسيحية[4] . و بالفعل صار الدين في خدمة الدولة و إبتداءًا من القرن الخامس الميلادي ، تكرست العلاقة الوطيدة بين الإثنين، إنها العروة الوثقى التي تجمعهما، الدولة ترعى الدين و تدافع عنه و تعمل على نشره و الدين يرشد الدولة و يسدي النصيحة للملوك، و في هذا القرن أيضا أصبحت المسيحية هي الدين الوحيد المعترف به، كما واصل الملوك و الأباطرة إدماج الدين المسيحي في القانون العام و في نفس الإتجاه إتجاه تديين الدولة صارت مراسيم تنصيب الملوك و حفلات التتويج تأخذ طابعًا دينيا محضًا، كما غزت الرموز المسيحية الإدارة و الجيش وإنتشرت**

---

[1] رولان مونيه : المرجع نفسه ص 48
[2] د.جورج قرم : المرجع نفسه ص131
[3] د.جورج قرم : المرجع نفسه ص 128
[4] المرجع نفسه ص22

**الكنائس في كل مكان[1]. و الغريب في الأمر أن الدولة لم تُمانع في إجراء عملية التحول من دولة مدنية إلى دولة دينية، بل بالعكس كانت هي الراغبة في ذالك أي في التحول إلى نظام سياسي ثيوقراطي و كانت الدولة البيزنطية مثال نموذجي للدولة الدينية [2]المسيحية بإمتياز و خاصة عندما دخلت النصوص الدينية و قرارات المجامع الكنسية مجال القانون الروماني العام، و ليس هذا فحسب بل أن هذه القرارات أصبحت لها قوة لا تقل عن قوة القانون العام و خاصة في عهد الأمبراطور جوستنيان (1483-1565) و بعد ذالك أصبحت القوانين تترجم أفكار و هواجس الكنيسة[3] و لكن في مرحلة لاحقة أصبحت الكنيسة تشرع مباشرة ليس في الدين فقط و لكن في أمور الدنيا كذالك أي لم تكن الفاعلية القانونية الكنسية مختصرة على أمور الدين و العبادة بل تعهدتها إلى كافة مجالات الحياة و خاصة في القرنين الحادي عشرو الثاني عشر،بل استحالت إلى جماعة قانونية متميزة إلى درجة أن ساد الإعتقاد بين رجال الدين رجال الدولة على حد سواء، أن الأمبراطور هو في الكنيسة و ليس فوق الكنيسة[4] . معنى ذالك أن الأمبراطور يباشر مهامه السياسية، و لكنه يحتاج دائما إلى مساعدة طبقة رجال الدين بما يتمتعون به من سلطة روحية و زمنية في تحقيق الأمن الإجتماعي و السلم الإلهي و الإستقرار السياسي. و من هذا المنطلق بدأت إزدواجية السلطة، أي تجلى بوضوح مشكلة وجود دولة برأسين يتنازعان السلطة، و في لحظة تاريخية فارقة و مع مقاومة الكنيسة للغزو البربري الجرماني الذي إجتاح أوربا الغربية و دمر أجزاء واسعة من القارة العجوز في القرن السابع.[5] إكتسب رجال الدين و الكنيسة و البابا شرعية تاريخية جعلتهم يتبوأون مركز السيادة في التنظيم الإجتماعي و أصبحت الكنيسة ليس فقط دولة داخل دولة بل دولة فوق دولة و تحولت السيادة بالكامل من الأباطرة و الملوك إلى البابا و بقي الأمر كذالك حتى القرن السادس عشر و السابع عشر[6] و الثاني عشر و الثالث عشر"[7] و نذكر من بين هذه القوانين على سبيل المثال و ليس الحصر القوانين التالية :**

1) **تحريم الربا**
2) **تقنين الزواج**
3) **حرمان النساء من الوراثة**

---

[1] المرجع نفسه ص22
[2] المرجع نفسه ص 21
[3] المرجع نفسه ص 22
[4] .جورج قرم : المرجع نفسه ص128
[5] المرجع نفسه ص 132
[6] رولان مونييه : المرجع نفسه ص142
[7] المرجع نفسه ص22

**و هنالك أيضا حزمة من القوانين التي هي من صميم المجال السياسي و العمل التشريعي المدني منها ما يلي [1]:**

1) **تقنين الحرب**
2) **تقنين السلطة السياسية**
3) **تبني مبدأ أولوية البابا**
4) **نظرية الحق الإلهي للملوك.**

**و كما يلاحظ، فإن القوانين الأخيرة أضفت القداسة على السياسة و بالتالي أصبح المجال السياسي برمته مقدسًا غير قابل للمعارضة أو النقد[2]. و كما يقول المثل الفرنسي الشهية تفتح مع الأكل، فإن الكهنوت لم يكتف بإختراق السلطة و لا بالتغلغل في دواليب الدولة و السياسية القائمة[3] ،كما تميز خطابهم الديني بالتسامح و الإعتدال و بلغة الفكر الأسلامي بالوسطية تجاه الأغيار و المخالفين من يهود و وثنيين ، لكن بعد عام 395م تغيرت نغمة الخطاب إلى درجة أن أصبح وجود جماعات غير مسيحية أمرًا غير مرغوب في كامل أرجاء الأمبراطورية [4]. و تفسيير ذالك، أنه مع إعتناق المسيحية دينًا للدولة بات المجتمع الروماني يتألف ليس فقط من رعايا بل كذالك من مؤمنين، و هذا المشهد شجع الكنيسة في السير في طريق اللاتسامح، فالمواطن كامل الحقوق هو المواطن المسيحي فقط و الآخرين غير مؤهلين لأن يكونوا كذالك.[5] و النتيجة التي نخلص إليها أنه بعد أن كان الدين في خدمة الدولة أصبحت الدولة في خدمة الدين. إنها الدولة الثيوقراطية بإمتياز و الإستبداد الديني بمعنى الكلمة لم تتخلص منه أوربا إلا بعد أن إندلعت حروب كثيرة و سالت أنهار من الدماء، و بعد أن سبقتها ثلاث ثورات، الثورة الفلسفية الثورة العلمية و الثورة الدينية. و عندما إستحوذ رجال الدين على السيادة أعطوا لأنفسهم الحق في عزل الملوك على أساس أن البابا يملك السلطة الروحية، و هذا ما تجلى بوضوح في عهد البابا غريغور السابع (1073-1085) الذي سن عدة قوانين كلها تسير في إتجاه التأكيد بأن سلطة البابا مستمدة من الله بينما سلطة الملوك مستمدة من الشعب، و بالتالي سلطة البابا أسمى و أشرف من سلطة الملوك[6]. و ما يمكن الخلوص إليه مما سبق، أنه كلما تضخم**

---

[1] **المرجع نفسه ص22**
[2] **المرجع نفسه ص22**
[3] **.جورج قرم : المرجع نفسه ص 137**
[4] **المرجع نفسه ص137**
[5] **المرجع نفسه ص 137**
[6] **.محمد عابد الجابري: في نقد الحاجة إلى الإصلاح مركز دراسات الوحدة العربية ط1 بيروت 2005 لبنان ص104**

**دور الكنيسة كلما تقلص دور الدولة، في البداية كانت الدولة تبيح حرية العبادة و تكفل المجاهرة بالعقيدة ثم تحولت إلى دولة تأخذ على عاتقها أيضا مهمة أساسية من مهام أتباع العقيدة هي الدعوة و العمل على نشر و صيانة العقيدة الكاثوليكية بالحزم و الحسم و العزم[1]. و عندما نعيد قراءة التاريخ نكتشف أن أنصار المسيح إتبعوا في البداية تكتيك التمسكن من أجل الوصول إلى الهدف الإستراتيجي و هو التمكن[2] ،لأن قادة المسيحية التأسيسية كانوا يطالبون أتباعهم بالخضوع للسلطة.**

---

[1] .جورج قرم: المرجع نفسه ص129

[2] إدوارد بروي:تاريخ الحضارات العام :القرون الوسطى ترجمة يوسف داغر و فريد داغر ط1 بيروت 1965 ص 35

# المبحث الثاني

## من النزعة.. إلى الإصلاح.. إلى الثورة

## I. النزعة الإنسانية..مركزية الانسان

**نعتقد إعتقادًا لا تساوره الشكوك، بأن النزعة الإنسانية التي إزدهرت في القرن السادس عشر في أوربا كانت تعبيرا إيديولوجيا عن واقع إجتماعي سياسي و إقتصادي كان يتسم بالإنسلاخ من العصور الوسطى و التحول نحو العصور الحديثة[1].**

**و الدليل على ذالك أن هذه النزعة كانت عبارة عن إتجاه فكري تتقاطع عنده عدة مذاهب فلسفية مثل الرشدية اللاتينية كما كانت قاسما مشتركا لتيارات أدبية أخلاقية و علمية كل هذه المذاهب و التيارات تناقض النزعة اللاهوتية[2]. و من أبرز من عبر عن هذه النزعة المفكران بترارك و إيرازموس (1469-1536) و الجذور الفلسفية للإنسانية تعود إلى بدايات الفلسفة اليونانية و بالذات إلى طاليس و أكسينوفان اللذان أكدا على العوامل الطبيعية في تفسير الكون و نقلا عن التفكير البشري من الميثوس (mythos) إلى اللوغوس (logos).**

**و تعود أيضاإلى سقراط الذي نقل الفلسفة من السماء إلى الأرض و نقل الإهتمام من الكون إلى الإنسان.**

**و لا ننسى كذالك الدور الكبير الذي أداه السفسطائيون و خاصة بروتاغوراس عندما إعتبر أن الإنسان هو مقياس كل شيء.**

**و هكذا فالنزعة الإنسانية هي مذهب فلسفي يضع الدنيا في مقابل الدين و الناسوت في مواجهة اللاهوت و يؤكد على أهمية الفرد الإنسان و يسلط الضوء على مكانة الإنسان كما تجدر الإشارة إلى أن هؤلاء " الإنسانيون" كانوا استمرارًا لتيار فكري تجديدي ظهر في القرن الثالث عشر عُرِف بإسم الرشدية اللاتينية[3].**

**و بإعتبارهم فئة جديدة من المثقفين تغرد خارج سرب نظام الكنيسة و تمارس تفكير تنويري عقلاني مضاد لسلطة اللاهوت السائد منذ قرون و المُهيمن على العقول .**

**و لا يمكن أن تفهم النزعة الإنسانية بإعتبارها مذهب فلسفي و تيار ثقافي و موقف إيديولوجي يسلط الضوء على الإنسان و يضع نصب عينيه الفرد و يعبر عن طبقة إجتماعية صاعدة ،أقول لا يمكن أن**

---

[1] **رولان مونييه : المرجع نفسه ص15**
[2] **.محمد عابد الجابري: المرجع نفسه ص 63 و64**
[3] **.زينب محمود خضيري : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى دار الثقافة للنشر و التوزيع ط2 القاهرة 1993 ص122**

**تفهم ما لم توضع في مقابل النزعة اللاهوتية التي كان شغلها الشاغل الله و تعبر عن طبقة الإكليرس.**

**و بالفعل ركزت هذه النزعة على الإنسان بعد أن تضخم الإهتمام بالإله و الدين و الجماعة على حسب الإنسان و الفرد و لهذا كان ظهور الإنسانيين بمثابة ثورة ثقافية سعت إلى إعادة الإعتبار لكرامة الإنسان من خلال التمتع بحقوقه الطبيعية و الإجتماعية و ممارسة حرياته في التفكير و الإعتقاد و تحقيق مصالحه المادية و المعنوية[1]. كما ركزت هذه النزعة على نشر ثقافة جديدة تعتبر الإنسان هو الغاية من العلم و العمل و الدين، و أن مكانته فوق كل إعتبار[2] و أنه إنسان حر لا يحتاج إلى وحي أو وسيط حتى في تعامله الديني فلا وصايا لفئة من الناس على الأفراد و لا واسطة بين الخالق و المخلوق.**

**و بالإضافة إلى ذالك دعت النزعة الإنسانية إلى تحرير الإنسان من أغلال الجهل و قيود الأمية التي كانت تفرضها الكنيسة على الناس لأن رجال الدين كانو يمارسون سياسة التجهيل و في نفس الوقت يحتكرون المعرفة، فكانوا هم فقط تقريبًا من يعرف القراءة و الكتابة في فترة من الفترات.**

**و لم ينسى الإنسانيون في غمار صراغهم مع الكهنوت أن يدعو إلى فسح المجال لقدرات الإنسان التي ليس لها حدود و إلى إعطاء الحرية، للأفراد كي يبدعوا في جميع المجالات و إلى إطلاق العنان للعقل كي يبحث و يتأمل و يفكر دون خوف أو وجل من عاقبة البحث الحر و التأمل العقلاني و التفكير العلماني.**

**و كما لا يخفى على أحد من المهتمين بتاريخ الأفكار، فقد تركت هذه النزعة بصمات واضحة على الحداثة كفكر و كممارسة من خلال التركيز على أنه يجب على الإنسان أن يبحث دائما عن معنى لوجوده و مغزى لحياته و أكدت – بما لا يدع مجالاً للشك– أن الحياة جميلة و تستحق أن تعاش، مهما ما إحتوت عليه من مشكلات و تناقضات، و على الإنسان مهما كانت الحياة قاسية أن يواجه و يصارع و أن ينزع اليأس و يتسلح بالأمل.[3]**

**و لم تتوقف هذه النزعة عند هذا الحد، بل سعت إلى نشر التراث الثقافي اليوناني الروماني. معنى ذالك أنها استندت إلى مرجعية تراثية أخذت منها ما تحتاجه و إنطلقت نحو المستقبل، أي نحو الحداثة المؤسسة على مبادئ الحرية و التسامح و الإنفتاح و الفضول المعرفي و البحث عن الحقيقة .**

---

[1] **المرجع نفسه ص 64**

[2] **.عاطف أحمد :التوجه الإنساني تحليل مفهومي تاريخي ضمن كتاب النزعة الإنسانية ، دراسات في النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان ط2 القاهرة 1999 ص20**

[3] **رولان مونييه :المرجع نفسه ص77**

**و بالفعل كانت أوربا تعيش هذه النزعة الإنسانية التي عمت في الفكر و في الواقع . و التي حولت إلى حقبة الحداثة حيث تحولت من الدين إلى العلم و من الله إلى الإنسان و من الماضي إلى الحاضر و المستقبل.[1]**

**كما كان الفكر " الإنسانوي " رافداً مهما لعصور التنوير من ناحية إعمال العقل النقدي و في الفهم التاريخي للظواهر الإنسانية و بدايات تشكل العلوم الإنسانية.**

**و من البديهي القول، أن هذا الفكر الجديد كان بمثابة الأرضية الفكرية التي أسست لحركة الإصلاح الديني .**

## II. ثورة بالدين.. ضد رجال الدين

**في بدايات القرن السادس عشر كانت أوربا حبلى بالأحداث الجسام جعلتها تعيش مخاض ولادة عسيرة لحقبة فاصلة بين نهاية العصور الوسطى و باية العصور الحديثة، كان كل شيء في بداية هذا القرن يعلن عن ضرورة التغيير و يدعو إلى حتمية الإصلاح ، أو بالأحرى الثورة على الأوضاع القائمة دينيًا سياسيًا إقتصاديًا إجتماعيًا و ثقافيا[2].**

**و في زمن قياسي كانت هناك عروش تتساقط و قناعات تتزعزع تحت ضربات الفكر العقلاني الجديد و العلم التجريبي الحديث. و في هذا السياق التاريخي الحاسم شهدت ألمانيا فرنسا و سويسرا حركة من أهم الحركات التي قلبت أوربا رأسا على عقب، إنها حركت الإصلاح الديني، حركة إنبثقت من داخل البيت المسيحي، و هي في الحقيقة عبارة عن إنشقاق ديني قسم العقيدة الواحدة إلى قسمين أو بالأحرى إلى طائفتين كاثوليكية و بروتستانتية[3].**

**و الغريب، أن أول من فجر هذه الحركة رجل دين ألماني يدعى مارتن لوثر (1483-1546)**

**و الأغرب من ذالك أنه إستطاع أن يلفت إليه الأنظار في وقت وجيز و أن يتبعه جمع غفير، و كأن الناس كانوا ينتظرون فقط من يخطو الخطوة الأولى في إشعال نار ثورة دينية سياسية عمت تقريبا كافة أرجاء أوربا بالغربية و خاصة في سويسرا على يد راهب يدعى زينغلي (1484-1531) و في**

---

[1] .عاطف أحمد :المرجع نفسه ص20
[2] رولان مونييه :المرجع نفسه ص15
[3] المرجع نفسه ص100

فرنسا بزعامة جان كالفن (1509-1564)[1] .

و الجدير بالذكر،أن هذه الحركة لم تولد من فراغ و لم تأت من عدم، بل سبقتها حركات دينية كانت بمثابة إرهاصات حاولت التمرد على السلطة الكنيسة المركزية في روما.و لا ننسى أن هذه الحركة جاءت في سياق تاريخي معقد حيث كانت ألمانيا و معها أوروبا كلها تعيش مخاض الثورات السياسية ضد الإقطاع كما كانت هذه الحقبة هي البداية لظهور و تشكل طبقة إجتماعية جديدة هي الطبقة البورجوازية التي كانت ترى أنه آن الأوان للإستيلاء على السلطة و تشكيل دولة قومية، و لكن لن يتحقق ذالك إلا بإنفصال الإمارات و المملكات سياسيا واقتصاديا عن الكنيسة الكاثوليكية[2].

كما أنه من الضروري الإشارة إلى أن هذه الحركة ما كان لها أن تترسخ و تتكرس لولا أنها جاءت في سياق عصر النهضة الذي فتح المجال للعقل و أطلق العنان لحرية الفكر . أما تأثر حركة الإصلاح الديني بالنزعة الإنسانية، فهذا مما لا يجادل فيه أحد، لأن الإنسية جعلت الإنسان هو مركز الإهتمام كما أنه من البديهي أن الحركة مسها شيء من رياح الثورة العلمية التي رفعت شعار " لا علم في الدين .. و لا دين في العلم" رغم أن أغلب علماء الثورة كانوا رهبان و قساوسة.

و كما نذكر مرة أخرى أن هذه الحركة جاءت في سياق إجتماعي/ إقتصادي بلغ القمة في التذمر من المعاملة القاسية لكبار رجال الدين الذين شكلو طبقة إجتماعية استحوذت على الأموال و العقارات و كانت تعيش حياة البذخ و الترف في مقابل طبقة أخرى تتشكل من الفلاحين و الناس البسطاء و التي كانت تشعر بالظلم و تعيش القهر و تعاني الفقر و العوز، هذا من ناحية و من ناحية أخرى السبب الأكبر و الكافي الذي فجر حركة الإصلاح الديني هو قضية صكوك الغفران و أول شيء فعله مارتن لوثر هو الرفض المطلق لمبدأ بيع الكنيسة لصكوك الغفران على أتباعها و إعتبر ذالك أمرا غير مقبول و سلوكا غير معقول، لأنه لا واسطة بين الخالق و المخلوق و الله هو وحده صاحب الحق في غفران الذنوب حتى و إن إدعى " الإكليروس" بأنه يمثل الله في الأرض و أنه مصدر الغفران، فهذا إدعاء كاذب يقوم على إستغلال الدين لأغراض مادية[3]. و لم يكتف مارتن لوثر بالرفض قولا بل حوله إلى فعل إذ قام بتعليق 95 رسالة على باب كنيسة في مدينة فيتبرغ. و عندئذ إلتف حوله الكثير من الناس المستاءون من سياسة الكنيسة و المتذمرون من معاملات الإكليروس مع الفلاحين و الأمراء.

---

[1] المرجع نفسه ص 86 و96

[2] ماكس فيبر : الأخلاق البروتستانتية و روح الرأسمالية ترجمة محمد علي مقلد مركز الإنماء العربي بدون تاريخ بيروت ص16

[3] .عزيز العظمة :المرجع نفسه ص24

**و مع تلاحق الأحداث السياسية و الإجتماعية في أوربا عامة و ألمانيا خاصة، طور لوثر مبادئ حركة الإصلاح و أهم ما ركز عليه لوثر و أتباعه هو الإعتراف بدور العقل في البحث و الإكتشاف و مكانته في التأمل و التفكير و بالتالي زعزع وصاية الكنيسة على عقول الناس و نفوسهم و حريتهم في الإعتقاد كما رفض فكرة وجود واسطة بين الله و الإنسان، كما دعا دعوته الصريحة إلى عدم إحتكار الكتاب المقدس تفسيرا و قراءة و لهذا لم يتوانى لوثر في ترجمة الإنجيل إلى اللغة الألمانية كما تحمس على طبعه بأعداد كبيرة حتى يسهل تداوله بين أكبر عدد من الناس[1].**

**و عندما وصلت حكة الإصلاح الديني عند نقطة اللارجوع و تأكد الجميع من أن عقارب الساعة لن تعود إلى الوراء، توقف الأمراء و الحكام عن دفع الإتاوات المقررة للكنيسة مما شجع رجال الإصلاح عن إعلان إنفصال الكنيسة البروتستانيتية عن الكنيسة الكاثوليكية، و هذا معناه أن سلطة البابا صارت محدودة و نفوذ الكنيسة أصبح ضعيفا في مقابل إزدياد نفوذ و قوة الأمراء و الملوك[2] الذين لم يتأخروا في إستغلال الموقف و حسم الصراع لصالحهم، و النموذج البارز على ذالك هو الملك هنري الثامن الذي أعلن بعد أن وجد أن ميزان القوى لصالحه عن الطلاق البائن بينه و بين سلطة البابا في روما ، طلاق ديني و سياسي . و على إثر ذالك قام بالتأسيس للكنيسة الإنكليكانية التي أصبحت منذ ذلك الوقت تحت وصاية العرش البريطاني[3].**

**و هكذا أمسك الملوك و الأمراء بزمام المبادرة بعد أن عادت السلطة السياسية إليهم في نفس الوقت الذي تهاوت فيه نظرية الحق الإلهي للملوك.**

**و النتيجة هي ظهور الكنائس القومية و الملكيات القومية و اللغات القومية التي كانت بمثابة الطريق السريع نحو بناء الدولة القومية في أوربا أو الدولة الحديثة التي ستعرف فيما بعد بالدولة-الأمة etats-nation.**

**و لا يتوقف التيار الجارف للإصلاح عند الحدود السياسية، بل إنه طرق باب الأخلاق و الحياة الإجتماعية حيث كانت الدعوة قوية إلى الإقبال على الحياة بما في ذالك الزواج، و حق التملك كما ركزت على حق الفرد و دوره الإجتماعي، و ضرورة بذل الجهد و الكفاح و إحترام العمل و تقديس العلم[4].**

---

[1] المرجع نفسه ص24
[2] رولان مونييه :المرجع نفسه ص147
[3] المرجع نفسه ص149
[4] ماكس فيبر :المرجع نفسه ص52

إنها الأخلاق البرتستانتية التي لا تفترق عن روح الرأسمالية بل أن البعض يذهب أنه لولا هذه الأخلاق ما كانت لتقوم للرأسمالية قائمة[1].

## III. الحروب الدينية...و بداية النهاية

لم تكد حركة الإصلاح الديني ترسي دعائمها و تثبت أقدامها، حتى إندلعت حروب تسمى في التاريخ الأوربي الحديث بالحروب الدينية دارت رحاها بين البروتستانت و الكاثوليك و دامت مائة و ثلاثون سنة، بدون توقف تقريبا من سنة 1559 إلى غاية سنة 1689 و شملت تقريبا كافة بلدان أوربا الغربية و خاصة في فرنسا حيث دامت ستة و ثلاثون سنة، و في ألمانيا إمتدت الحرب ثلاثة عقود و المعروفة بإسم حرب الثلاثون عاما (1618-1648) و قد خلفت هذه الحروب ركامًا هائلاً من القتل و التدمير لم يسبق له مثيل. و قد حاولت الكنيسة البابوية منذ منتصف القرن السادس عشر و إلى غاية منتصف القرن السابع عشر، بكل ما أوتيت من قوة و بكل ما تملك من سلاح ، إعادة عقارب الساعة إلى الوراء أي العودة إلى ما كانت عليه الأوضاع قبل ظهور حركة الإصلاح من الوحدة الدينية و الإنسجام السياسي و الإستقرار الإجتماعي و لكن كانت الأمور قد وصلت عند نقطة اللارجوع[2].
و لهذا كلما إزدادت دائرة العنف و إتسع نطاق القتل إزدادت الهوة إتساعًا بين الطائفتين و إتسع نطاق المطالبة بإنفصال الديني عن السياسي. و بالفعل كانت الحروب الدينية، مأساة بمعنى الكلمة بالنظر إلى عدد القتلى و مستوى العنف الذي بلغ أرقامًا قياسية و ما صاحب هذه الحروب من أوبئة فتاكة و أمراض مهلكة و مجاعة قاتلة،بالإضافة إلى ما تركته في النفوس من أحقاد و ضغائن و هوس ديني لم يكتف بأن يعلن المؤمن إيمانه بل قام بالبحث عن خائنة الأعين و ما تخفي الصدور، فيما يعرف بمحاكم التفتيش[3] .و هذه المأساة المروعة التي لم يسبق لها مثيل هي التي فرضت على جميع فرقاء النزاع المدمر، التفكير في إيجاد الحل الأنجح لوقف حمام الدم ووضع حد للمجازر و المذابح التي كادت أن تقضي على كل معنى للحياة المدنية في أوروبا. و من مفارقات التاريخ أو بعبارة هيغل " مكر التاريخ " أنه من رحم الحروب الدينية الضارية وُلد الحل العلماني.و كانت إرهاصات العلمنة واضحة في معاهدتي و ستفاليا اللتان وضعتا حدًا لحرب الثلاثين عاما (1618-1648) و أقرت

---

[1] المرجع نفسه ص53
[2] .رفيق عبد السلام :المرجع نفسه ص28
[3] .عزيز العظمة :المرجع نفسه ص23

للأمراء الألمان بحرية الإختيار بين البروتستانتية أو الكاثوليكية على أن يتبع الرعايا دين أمبرهم وفق مبدأ " jucuju cujus regioe " أي أن الناس على دين ملوكهم. و هكذا تكرس وضع جديد، نظم ملكية إستبدادية و كنائس تابعة في تعبير واضح عن نزعة إستقلالية للطبقات البرجوازية المحلية الصاعدة الرافضة لكل أشكال التبعية للنظام الإمبريالي الكنسي الإمبراطوري. و بذلك كانت العلمانية هي الحال العملي الإجرائي للنزاع الطائفي و الصراع الديني السياسي، بعد أن تغيرت الخريطة الجيو سياسية لأوربا ،و بعد أن أصبح من المستحيل إقامة الإجتماع السياسي على قاعدة دينية. صحيح أن الوضع الجديد كرس الدولة المركزية القائمة على التجانس الثقافي و الديني، لكنه كرس أيضا تبعية الكنيسة للدولة القومية، ما نخلص إليه أن حركة الإصلاح الديني كسرت عظام النظام السياسي الإجتماعي القائم منذ العصور الوسطى على ثلاثة قوائم الكنيسة البابا و الإقطاع. أما الحروب الدينية فقد أفرزت الظروف التاريخية للحل العلماني كما وفرت التربة الخصبة لنمو سلطة سياسية جديدة[1].

صحيح أن هذه الحروب التي نشبت بإسم الله كانت مدمرة إلى أبعد الحدود، لكنها وضعت حداً لتسلط الدين على العقل و العلم و الفكر، كما أنها عجلت برسم الحدود الفاصلة بين الدين و السياسة بالإضافة إلى أنها أطلقت جرس إنذار من التلاعب بالمعتقدات الدينية أو إستخدامها لأغراض سياسة. و هكذا و من أتون الحروب الدينية وُلد الحل العلماني كإجراء عملي لمشكل واقعي و ولدت معه الدولة الزمنية الحديثة.

## IV. الصراع على السلطة ...بين سلطتين

من نافلة القول أن مفهوم العلمانية لا يذكر إلا يذكر معه بلد عريق في الثقافة و الحضارة هو فرنسا . ففي هذا البلد شكلت العلاقة فيه بين الدولة و الدين حالة فريدة و متميزة من الإرتباط الشديد إلى الطلاق العنيف كما كان الصراع الضاري بين السلطة الزمنية و السلطة الروحية غني بالأحداث و مليىء بالتناقضات. و كما كان التدافع بين السلطتين في تاريخ فرنسا عنيفًا و مدمرًا كانت ولادة العلمانية الفرنسية الأكثر حدة و الأكثر صلابة، و من أجواء الحرب الضروس بين السياسي و الديني، تشكلت العلمانية السياسية التي كانت في غاية الحسم و في منتهى التشدد، و لا غرو أن

[1] .رفيق عبد السلام :المرجع نفسه ص30

تكون الدولة الفرنسية اليوم هي الدولة الأكثر علمانية من بين دول العالم و الأكثر حساسية تجاه كل ما يخدش – ولو كانت رموز دينية – صفاء اللائكية الفرنسية[1]. و يذكر المؤرخون أن الصراع بين الطرفين لم يتوقف منذ العصور الوسطى و قد أخذ أشكالًا مختلفة على عكس ما يعتقد البعض من أن المواجهة بينهما إشتعلت نيرانها فقط مع إندلاع الورة الفرنسية عام 1789[2]. و في هذا الصدد يشير بعض الباحثين، إلى أن هذا التناحر الدامي بين السلطتين أثناء الثورة لم يكن إلا حلقة من حلقات أخرى سبقتها، حيث تذكر المصادر أن الأمبراطور شارلمان حاول الهيمنة على الكنيسة لكن هذه الأخيرة كانت القوة الوحيدة المتماسكة عكس الدولة تماما التي كانت مفككة الأوصال مكسورة الجناح ،هذا التفكك و الإنكسار كان نتيجة تشكل النظام الإقطاعي من جهة و الغزو البربري الجرماني من جهة أخر ف"... نمط الإنتاج الإقطاعي هو شكل متخلف من النمط الخراجي ناتج عن إصطدام الحضارة الرومانية القديمة مع المجتمعات البربرية التي لم تصل إلى مرحلة الدولة المركزية فأصبحت السلطة السياسية في عصر الإقطاع مشتتة بين أعضاء طبقة الإقطاعيين دون إنخراطهم في دولة مركزية ذات شأن هذه الظروف الخاصة هي التي دفعت الكنيسة الكاثوليكية لأن تلعب جزئيًا دور الدولة المركزية الغائبة "[3] و بالتالي كان تأثيرها واضحًا على السلطة الزمنية. و في مرحلة لاحقة كان النزاع بين الملك فيليب لوبيل philippe le bel و البابا بونيفاس الثامن و الذي بلغ ذروة حدته و خطورته خلال السنوات 1301-1303[4]. و في خضم الصراع بين ملوك فرنسا و البابا كان هناك نقد فكري يتأسس و مشاريع نهضوية تطلق و كلام عن الحقوق و الحريات يتردد، و خاصة الكلام عن "الحريات الكنيسة الغاليكانية"[5]. و كانت كل الإتجاهات تصب في خانة الإستقلال السياسي و الإقتصادي للملوك و سيادة السلطة السياسية على السلطة الدينية. و إستمر السجال بين الملوك و البابا إلى أن قامت الثورة الفرنسية ،و كانت ثورة علمانية،إذ حاول الثوار قطع دابر رجال الدين ليس فقط من المجال السياسي و لكن من المجال العام تمامًا.

## V. الثورة الفرنسية ...الأرض مقابل السماء

---

[1] .رفيق عبد السلام :المرجع نفسه ص34
[2] د.دونوروا و ألبيربايه:من الفكر الحر إلى العلمنة ، ترجمة د.عاطف علبي دار الطليعة ،ط1بيروت 1986 ص22
[3] .سمير أمين و برهان غليون: حوار الدولة و الدين المركز الثقافي العربي ط1 بيروت 1996 ص16
[4] .دونوروا و ألبيربايه:المرجع نفسه ص22
[5] المرجع نفسه ص22

لا يختلف إثنان على أن الثورة الفرنسية كانت ليس فقط الأكثر دموية في تاريخ الثورات و لكن كانت أيضا الأكثر عداءًا إتجاه الدين عامة و الكنيسة الكاثوليكية خاصة، و يمكن تفسير ذالك العداء بإرادة قادة الثورة بإقتلاع جذور النظام القديم و تفكيك الأسس الإيديولوجية التي يستند عليها، بما في ذالك المؤسسات الدينية التي كانت تقدم التبرير الديني للنظام السياسي القائم و خاصة فكرة الحق الإلهي للملوك[1] و منذ البداية حاول الثوار بكل ما أوتوا من قوة إحلال نظام سياسي جديد لا يستند على قواعد الدين بل يتأسس على مبادئ فلسفة التنوير القائمة على العقل و قوانين الطبيعة، و هذا ما سعى إليه أحد زعماء الثورة ، ربسبيار– robespierre– الذي حاول إقامة العمل العقل و عبادة الدستور المدني للكهنوت في يوم 12 جويلية 1790 و القاضي بتأميم ممتلكات الكنيسة من أراض و عقارات و يتحكم المدني في الديني، و كان ذالك بمثابة ضربة قاصمة و شكلت قطيعة بين الدولة و الكنيسة[2] كانت هذه الضربة محاولة جادة لتجفيف منابع الدعم المادي المالي لرجال الدين التي كانت تمنحهم قوة مادية بالإضافة إلى قوتهم المعنوية. و بما أن لكل فعل رد فعل فقد حاول الإيكليروس قيادة ثورة مضادة سنة 1722 قصد إستعادة النفوذ السياسي و السلطان الديني، و لكن هذه المحاولة باءت بالفشل، و من ثمة جاء رد الثوار قاسيًا تمثل في حزمة من القرارات و الإجراءات التي أفقدت الكنيسة توازنها و دوخت رجال الدين من بين هذه القرارات و الإجراءات نذكر[3].

1. إلغاء تجمعات العبادة
2. منح الحالة المدنية في البلديات صلاحيات تسجيل المواليد ، الزواج بدلا من الكنيسة
3. السماح بالطلاق
4. منح رجال الدين من ارتداء الزي الديني.

و لم يتوقف الثوار عند هذا الحد، بل ذهبوا بعيدًا في إجراءات العلمنة إلى درجة أنهم أرادوا إلغاء التقويم الغريغوري عام ،1793 و في نفس السنة أصدر المجلس الباريسي قرارًا بإغلاق جميع كنائس العاصمة ثم تحويلها فيما بعد إلى مدارس و مستشفيات بالتوازي مع إزالة التماثيل الدينية من الأماكن العامة وإستبدال رموز الدين برموز الثورة.

و هذه الإجراءات القاسية دفعت رجال الدين إما إلى الإختفاء أو الهجرة، لأنه في عام 1797 تم إعدام

---

[1] .سعيد بن سعيد :المرجع نفسه ص38

[2] .رفيق عبد السلام: المرجع نفسه ص38

[3] المرجع نفسه ص38

عشرات القساوسة و نفي الآلاف[1] .

لكن في أجواء الصدام و الترهيب و العنف لم يجد نابليون بونابرت بدًا من التفاوض و إيجاد أرضية للتفاهم و الوفاق مع الكنيسة البابوية في روما و ذالك بتوقيع معاهدة الكونكوردا عام 1801 حيث تم الإعتراف بموجب هذه الإتفاقية أن الكاثوليكية هي دين الأغلبية من الفرنسيين بدل عبارة دين الدولة كما تم الإقرار بوصاية الدولة على الكنيسة.

و هكذا جاءت الكونكوردا بأول حل لهذا النزاع الدامي و الصراع القاتل و كما يشير أحد الباحثين شكلت هذه المعاهدة العتبة الأولى للعلمنة و التي تميزت بوصاية سلطة الدولة على الكنيسة مع تشكل مؤسسات إجتماعية خارج هيمنة رجال الدين مثل المؤسسات الصحية و التعليم و كذالك الإعتراف بتعدد الأديان.

هذا من جانب و من جانب آخر، توصل نابليون من خلال الكونكوردا إلى إتفاق مع الكنيسة يقضي بتعويضها عن بعض الخسائر الناتجة عن التأميم و الممتلكات[2].

و رغم هذا الإتفاق إلا أن الصراع إستمر بين الدولة و الكنيسة و تواصل السجال بينهما و لو بدرجة أقل حدة طيلة القرن التاسع عشر، حيث حاولت الكنيسة إسترجاع مواقعها المفقودة المادية و المعنوية خاصة إحتكار التعليم و الزواج. لكن دون جدوى لأن قطار العلمنة السريع كان قد انطلق منذ بداية ثورة 1789 التي كانت بحق ثورة علمانية عندما أصدرت إعلان حقوق الإنسان و المواطن[3] مؤسسًا للحريات و الحقوق الأساسية و خاصة حرية الإعتقاد الديني في المادة العاشرة من الإعلان التي تنص صراحة " لا يجب على أحد أن يقلق من آرائه حتى لو كانت آراء دينية ".

و قطار العلمنة واصل سيره السريع موسعا الهوة بين الدين و الدولة، إذ قامت كمونة باريس عام 1870 بإلغاء الدعم المالي عن الكنيسة وسعت إلى قطع ما تبقى من خيوط الإتصال بين السلطتين.

و اللافت للإنتباه أن وتيرة العلمنة تزايدت بقوة مع قيام الجمهورية الثالثة، إذ لم تمض إلا أعوام قلائل على قيامها حتى قام وزير التربية الشهير جول فيري– jules ferry – بالتأسيس الحاسم للتربية و التعليم المدني في الفترة الممتدة من 1882 إلى 1886 من خلال حزمة من القوانين التي أسست لمدرسة عمومية مجانية إجبارية و لائكية[4].

و في مطلع القرن العشرين صدر قانون عن الجمعية الوطنية (البرلمان) في 1905/12/09 يفصل

---

[1] المرجع نفسه ص39

[2] المرجع نفسه ص 39

[3] .محمد عابد الجابري:الديمقراطية و حقوق الإنسان :كتاب في جريدة اليونسكو عدد 95 الأربعاء 5 يوليو 2006 باريس ص14

[4] .عزيز العظمة :المرجع نفسه ص36

**تماما و نهائيا و رسميا الكنيسة عن الدولة، كما أكد هذا القانون أن الجمهورية تضمن حرية الإعتقاد و حرية ممارسة الطقوس الدينية هذا من جانب و من جانب آخر، الدولة لا تدفع رواتب لرجال الدين و لا تقدم دعم مالي لأي معتقد من المعتقدات.**

**و هذا معناه فك الإرتباط المؤسساتي، بين الدين و الدولة و تصبح الدولة محايدة لا تفرض مبادئ أخلاقية دينية و لا تحاربها في نفس.بل تضمن حرية العبادة و الإعتقاد كجزء لا يتجزأ من الحريات العامة[1].و في أعقاب الحرب العالمية الثانية أصبحت العلمانية نصًا دستوريًا عام 1946 و تكرست أيضا في دستور 1958 و رغم أنه صارت اللائكية و الدولة في فرنسا شيئان متلازمان، إلا أن هذا لم يمنع من ظهور سجالات و نقاشات بين الفينة و الأخرى، بين المفكرين و الساسة كلما ظهرت أحداثا أو أزمات أو حتى أعطاب في محركات قطار العلمنة، مثل قضية الرموز الدينية في المؤسسات التعليمية و مسألة النقاب في الأماكن العمومية و التجربة التاريخية أثبتت أن أزمات العلمانية و مشكلاتها تعالج بمزيد من العلمنة ،مثلما أن الديمقراطية تعالج أزماتها و مشاكلها بمزيد من الديمقراطية و مشاكل الحرية و أزماتها تعالج بمزيد من الحرية.**

**و من التبسيط المخل، قراءة العلمانية من خلال النموذج الفرنسي فقط لأن هناك نماذج مختلفة من " العلمانيات " في العالم- شرقا و غربا- تتراوح بين العلمانية الشاملة و العلمانية الجزئية، و هناك أيضا العلمانية الصلبة و العلمانية اللينة، طبعا حسب خصوصية المجتمعات و الثقافات و التجارب.**

---

[1] **عادل الجندي: المرجع نفسه ص314**

# الفصل الثالث

## الدين و السياسة في السياق العربي/ الإسلامي

# المبحث الأول

## الإسلام.. دين أم دولة

## أولا- الثورة الدينية

من الأحداث الكبرى في التاريخ الوسيط ، ظهور الإسلام كديانة سماوية كبرى موجهة إلى الناس كافة،كما شكل نزول الوحي،الحدث الأبرز، لغويا،ثقافيا و إجتماعيا، ليس عند قبيلة قريش التي كانت تقطن مكة، ولكن في الجزيرة العربية كلها[1]. والحقيقة إن ظهور الإسلام في شبه الجزيرة العربية، كان ضرورة حتمية.بعد أن إستنفذ النظام القبلي دوره التاريخي، و بعد أن وصل النظام المعرفي عند حدوده القصوى،و عجز عن تقديم ما يلبي الحاجات المعرفية والإجتماعية في ذلك الوقت.كما كان لابد من تجديد الدعوة للتوحيد الديني شكلا والتوحيد السياسي الإجتماعي مضمونا[2].

ولهذا،لا نجانب الصواب ،إذا قلنا أن الدعوة المحمدية كانت ثورة روحية، من حيث عقيدة التوحيد،بكل ما تعنيه عقيدة التوحيد من معاني ودلالات،تاريخية و إجتماعية وحتى سياسية بالإضافة، طبعا إلى المعنى الديني الذي شكل جوهر و روح هذه الدعوة. فالتوحيد ليس فقط عبادة الله وحده لا شريك له.بل توحيد الجماعات التي كانت تقطن الجزيرة العربية في إطار أمة إسلامية واحدة،تحت قيادة دينية سياسية واحدة،والتي ستأخذ فيما بعد، مع التطور التاريخي المتسارع والمتلاحق ، شكل دولة إمبراطوية مترامية الأطراف ستسمى بالخلافة الإسلامية.

و لسنا في حاجة إلى شرح كبير للقول، بأن الحدث القرآني كان بمثابة ثورة إجتماعية[3] من حيث الدعوة و العمل على تفكيك النظام القبلي المهيمن، والذي تمثله طبقة في شكل قبيلة أرستقراطية ممثلة في أشراف العرب و كبار التجار و الملاء من قريش .وبالموازاة مع خلخلة هذه التراتبية هناك دعوة إلى المساواة بين الفقراء و الأغنياء ، بين العرب و العجم،بين الأبيض و الأسود،على الأقل في الحقوق والواجبات الدينية. أما القول بأن نزول الوحي كان ثورة ثقافية ، فهذا ما لا يختلف عليه إثنان،من حيث لغة الخطاب والأسلوب البياني الذي وصل درجة الإعجاز[4].

وكذلك الدعوة إلى القراءة وضرورة إعمال العقل والحث على التأمل والبحث في الطبيعة و الكون. ونحن نعرف أن هناك علوما بأكملها سوف تنشأ في عصر التدوين إبتداءًا من منتصف القرن الثاني الهجري،

---

[1] حسين مروة : النزعات المادية في الفلسفة العربية – الإسلامية .ج 1 ط 5 بيروت 1985 ص 343

[2] المصدر نفسه ص 343

[3] المصدر نفسه ص و340 و 339

[4] المصدر نفسه ص 33

**تنطلق من النص القرآني، بدءًا بعلوم اللغة وانتهاءًا بعلم أصول الفقه[1].**

**ومما لاشك فيه،أنه منذ بدء الدعوة المحمدية في عام 609 م إلى غاية وفاة الرسول عام 632 م أي في مدة ثلاثة وعشرون سنة، ثلاثة عشر سنة في مكة، و عشر سنوات في المدينة.كانت أهداف التوحيد قد تحققت دينيًا و إجتماعيًا و حتى سياسيًا، رغم الفروقات القبلية و الإختلالات الطبقية التي كانت في حالة كمون بعض الشيء.أما عن الإختلافات السياسية، فكلها كانت مؤجلة إلى حين.لأن النبي إستطاع في سنوات البعثة أن يضم الجميع ويوحد الكل،و الأهم من ذلك تمكن من تأسيس الجماعة الإسلامية وأمة المؤمنين أي فيما سيعرف لاحقا بدار الإسلام[2].**

**و من نافلة القول أن هذه الجماعة تحولت، وسط الصراع والتدافع، من كيان ديني/ قبلي إلى كيان إجتماعي/ سياسي، ثم تحول هذا الكيان، بفعل التراكم الكمي إلى كيف، هو دولة لها سلطة سياسية حاكمة و جيش نظامي،هي الدولة الأموية.الدولة التي إقتضت الضرورة التاريخية أن تكون هي البديل للفوضى و للفتنة التي كادت أن تعصف بالعرب والمسلمين.و قد كان ابن خلدون على حق عندما فسر الإنقلاب الأموي،بأنه كان لا مفر منه لإستمرار الدولة[3].**

**معنى هذا الكلام أن قيام الدولة الأموية كان هو الحل الأمثل والموضوعي للحرب الأهلية، كما بينت أن العصبية الدينية قد ضعفت، فكان لابد من ظهور العصبية القبلية من جديد.فالعصبيات لها قوة الدفع في البداية ثم تبدأ في الضعف والإنحلال، وهذا ماحدث مع عصبيتان تبادلتا الأدوار طيلة التاريخ العربي الإسلامي، هما العقيدة والقبيلة، ولا ننسى طبعًا دور الغنيمة. إنها ثلاث محددات نستطيع القول إنها محركة التاريخ منذ أربعة عشر قرنا[4].**

**ونحن في هذه الأطروحة،لا نبحث في العقيدة الإسلامية، فهي معروفة للجميع، كما أنه ليس موضوعنا التأريخ للدعوة المحمدية، لأن قضيتنا الأساسية هي العلاقة بين الدين والدولة، بين الدين و السياسية. و لهذا سنحاول البحث في علاقة الإسلام بالدولة، و هذا يقودنا إلى النبش في مشكلة الخلافة، أو كما سماها طه حسين بالفتنة الكبرى، و التنقيب والحفر في مسألة توظيف الدين في السياسية و إستخدام السياسة في الدين، وسنبدأ في هذا المبحث بجدل الديني والسياسي في الإسلام المبكر.**

---

[1] .محمد عابد الجابري :تكوين العقل العربي مركز دراساتالوحدة العربية ط1 بيروت 1993 ص 57

[2] .برهان غليون :نقد السياسة..الدولة و الدين المرجع نفسه ص 93

[3] محمد الحداد : حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي دار الطليعة ط1 بيروت ص 24

[4] د.محمد عابد الجابري : المرجع نفسه ص 48

## ثانيا- الإسلام.. و المشروع السياسي

من الأسئلة الهامة التي أسالت الكثير من الحبر في الساحة الثقافية و السياسية العربية في العقود الأخيرة، تلك الأسئلة المتعلقة بالدين والدولة و السياسية عند المسلمين الأوائل أي في الإسلام المُبكر،إسلام مكة والمدينة ، وخاصة هذا السؤال الهام:هل كانت الدعوة الإسلامية تحمل مشروعًا سياسيا منذ البداية[1].

وكان من الطبيعي أن تختلف الإجابات عن هذا السؤال،بإختلاف الإديولوجيات المشكلة للفكر العربي المعاصر،المعبرة عن إختلاف الطبقات وتعدد الطوائف.فهناك من يعتقد إعتقادًا جازمًا بأن الإسلام دين ودولة، شريعة وسياسية، مصحف و سيف. و هناك من يرى أن الإسلام دين مجرد دين،لا علاقة له بالدولة، وعقيدة دينية لا رابطة تجمعها والسياسية.فإشكالية الدولة والدين هي التي قسمت الفكر العربي إلى تيارين رئيسيين،إسلامي وعلماني، دخلا في سجال محموم منذ نهاية القرن التاسع عشر الى غاية اليوم[2]. ونحن نعتقد،أن الدعوة المحمدية،سواء في المرحلة المكية أو في المرحلة المدينية، لم تكن تحمل مشروعا سياسيا ولا كانت تهدف إلى بناء دولة ولا سعت إلى تأسيس ملك ولا كانت تطمح لأن تكون أمبراطورية[3]. و إذا بحثنا في التاريخ، نجد أن الممالك والأمبطوريات التي تشكلت، سواء في العصور القديمة أو الحديثة كانت تحمل منذ البداية مشروعا سياسيا، و سعت لأن تكون كذلك منذ إنطلاق الغزوات الأولى لهذا المشروع، كما كان الأمر مع الأمبراطوريات الكبرى عبر التاريخ، مثل الأمبراطورية الفارسية و اليونانية و الرومانية. ولا ننسى كذاك أن هذه الإمبراطوريات تكونت أولًا، ثم كان لها أو بالأحرى تبنت معتقدات دينية محددة، نذكر في هذا الصدد الأمبراطورية الرومانية التي تبنت المسيحية في بداية القرن الرابع الميلادي.

وما نخلص إليه،أن الدولة الإسلامية، إن صح هذا التعبير، تكونت في خضم تحولات كبرى وولدت في سياق تاريخي /إجتماعي و سياسي.إذ تحول المشروع الديني ، شيئا فشيئا، وعلى مراحل زمنية متعاقبة، إلى مشروع سياسي، و إنقلبت في لجة التاريخ و الجغرافيا إلى دولة.كما تبدلت الزعامة الدينية إلى زعامة سياسية.و بإختصار تغير نظام الحكم من خلافة راشدة إلى ملك وراثي عضوض. والحقيقة أن سيرورة الأحداث التاريخية المتلاحقة منذ وفاة النبي كانت تحتم التحول من ذلك الطور

---

[1] .محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي مركز دراسات الوحدة العربية ط2 بيروت 1992 ص 57

[2] .محمد جابر الأنصاري:الفكر العربي و صراع الأضداد المؤسسة العربية للدراسات و النشر ط2 بيروت 1999 ص 25

[3] .برهان غليون: نقد السياسة..المرجع نفسه ص 55

الجنيني للدولة إلى طور الدولة كاملة الأركان، وفق معايير تلك الحقبة[1]. وللمزيد من التوضيح، نقول أنه كان من الضروري الإنتقال من المجتمع البسيط الطبيعي والمثالي إلى المجتمع الواقعي السياسي والتاريخي[2].

هذا من ناحية، و من ناحية أخرى،السيرة النبوية تطلعنا أن محمد لم يفكر قط في الزعامة السياسية ولا كان يخطط لأن يكون ملكا.و الدليل القاطع على ذلك، رفضه عرضًا مقدمًا من طرف سادة قريش،عندما قالوا له".. إذا أردت ملكًا ملكناك،و إذا طلبت مالاً أعطيناك.." فقال قولته الشهيرة".. والله لو وضعوا الشمس عن يميني والقمر عن يساري،على أن أترك هذا الأمر،حتى يظهره الله أو أهلك دونه"[3]

لقد رفض الرسول هذا العرض، رفضًا قاطعًا، مفضلاً الإستمرار في الدعوة إلى الدين الجديد إلى آخرها. ومما يؤكد هذا الإتجاه، أن محمدًا بن عبد الله دعا المسلمين إلى الإستعداد ليوم الحساب حيث الثواب أو العقاب، الجنة أو النار. كما دعاهم إلى العمل والتجنيد و المثابرة ، من أجل نشر رسالة الإسلام إلى الناس كافة في مشارق الأرض ومغاربها.كما طلب من المؤمنين الصبر وتحمل العذاب والأذى، بل الموت في سبيل الله بهدف التمكين لهذا الدين الجديد، كما أمرهم بالتحلي بمكارم الأخلاق، وفي هذا الصدد يقول مفكر عربي معاصر"... لم يعد القرآن العرب أو المسلمين بدولة، ولا أثار حماسهم بالحديث عن منافعها وخيراتها، ولكنه وعدهم بالجنة و الرضا الإلهي و المغفرة.ولم يطلب منهم أن يحكموا الآخرين وينتزعوا منهم أراضيهم ويقتلوهم ويبيدوا نسلهم،، كما جاء في العهد القديم إزاء شعب كنعان، ولكن طلب منهم الرحمة وتبليغ الرسالة والمعاملة الحسنة والتقوى والعدل و الإحسان والصدقة ومخافة الله، حتى صاروا يخشون الحكم ويرفضونه كي يتجنبوا مخاطر الظلم.."[4].

فالإسلام دعوة دينية بالأساس، تقوم على الإيمان بالله و اليوم الأخر، و لم تكن دعوة للصراع السياسي مع سادة قريش كما لم يشرع الإسلام الجهاد، من إجل بناء سلطة سياسية أو دفاعا عن نظام ملكي[5].

والجدير بالذكر، أن الإسلام كديانة سماوية كبرى، موجهة إلى العالم كافة، يجمع بين تعاليم المسيح وموسى، في نقطة التبشير والدعوة إلى الخلاص، وبين القتال في سبيل الله.و لهذا لا نستغرب أن

---

[1] حسين مروة : المرجع نفسه ص 469

[2] محمد عابد الجابري : المرجع نفسه ص 231

[3] برهان غليون : المرجع نفسه ص33

[4] المرجع نفسه ص 45 و55

[5] المرجع نفسه ص 55

يتحول القتال في الإسلام إلى جهاد.ليس قتالا بغرض الملك وليس حربا بهدف الدفاع عن سلطة سياسية[1].

ومعنى هذا الكلام،أن النص الديني،لا يتوفر على حديث يحض على الممارسة السياسية وعلى نص يحث على الشروع في بناء دولة.لأن الدين في طبيعته وفي جوهره، لا يقدم خطابا في الدولة والسلطة والسياسية. لأن قضية بناء الدولة والوصول إلى السلطة و ممارسة السياسية ليست من دعاويه ولا من مهامه، و لا تدخل في نطاق إختصاصه. ثم أن مفهوم الإسلام، بمعنى المفهوم في المنطق الأرسطي، هو دين وليس دولة. و الدين أي دين، هو عقيدة، لها مسلماتها وطقوسها،و لها مبادئها وعباداتها، التي تميزها عن سائر الأديان والمعتقدات السماوية والوثنية الأخرى.لكن كل الأديان تشترك في الدعوة إلى التحلي بمكارم الأخلاق والى الزهد في الدنيا[2].

ومرة أخرى نذكر أن الخطاب القرآني لم يتطرق إلى كيفية بناء الدولة ولا دعا أنصاره إلى الحشد من إجل الإستيلاء على ملك فارس والروم، كما أن النص الديني يخلو تماما، من مفاهيم السلطة والحكم. ونحن نعرف أن ممارسة السلطة والحكم، تقوم على الغلبة والقهر، و على الشوكة والعصبية بلغة ابن خلدون، و لا يتأسس الملك على الرحمة و الغفران والتسامح و النوايا الحسنة، أي الأخلاق الحميدة. وإذا أردنا أن نحدد المفاهيم، فإن مفهوم الدين هو عقيدة تقوم على الإيمان بوجود إله له سلطة مطلقة، و يتأسس هذا الإيمان على عبادات وطقوس وإحتفالات، ومن ماصدقات مفهوم الدين، نذكر على سبيل المثال وليس الحصر، اليهودية و المسيحية، بالإضافة إلى عشرات الديانات الوثنية الموجودة اليوم في كافة أرجاء المعمورة. أما مفهوم الدولة فهو كيان سياسي قانوني ذو سلطة سيادية معترف بها داخليا وخارجيا، ومن ماصدقات مفهوم الدولة، الدولة اليابانية و الدولة الروسية. وبناءًا عليه الإسلام هو أحد ماصدقات مفهوم الدين، و بالتالي ليس هو دولة، بل هو دين مثل بقية الأديان، ومن البديهي القول،أن النص الديني عموما ،لايتطرق إلى أمور السياسية و آلاعيب الحكم. وإذا تدخل في الشأن السياسي، فحتما سيقع في حزمة من التناقضات،أولها تناقضه مع دعاويه الأخلاقية. لأن السياسة، كمفهوم و كممارسة، سواء على مستوى السلطة الحاكمة أو على مستوى المعارضة تقوم، كما لا يخفى على أحد،على قدر لا يستهان به من السلوكيات اللالخلاقية، كالكذب ،الخداع ،الحيلة و المكر.بالإضافة إلى الدسائس والمؤامرات. أما الدين،سواء أكان سماوي أو وثني، فهو يدعو إلى مكارم الأخلاق، كالصدق،الرحمة،الإحسان والعمل الصالح.والدين الإسلامي، كم هو

---

[1] برهان غليون : المرجع نفسه ص 65

[2] المرجع نفسه ص 62

معروف للجميع هو دين أخلاق بإطلاق، لدرجة أنه قد يكون الدين الوحيد الذي يربط العبادات بالمعاملات، وهناك عديد النصوص لتي تحث على التحلي بمكارم الأخلاق.

و في مقابل كثافة الدعوة إلى عمل الخير في النص الديني، قرآنا و سنة، فإن هذا النص يخلو تمامًا من مفاهيم السياسة ومقولات الحكم.[1]

وليس هذا فحسب، بل أن النص الديني لم يُشر،لا تصريحًا ولا تلميحاً، ولم يتكلم لا من قريب و لا من بعيد،عن قواعد أسياسة وأصول الحكم.و حتى إن وُجدت بعض الإشارات في النص القرآني، إلى بعض الممارسات ذات الصلة، بشؤون السلطة والحكم،مثل قوله تعالى" وآمرهم شورى بينهم" ( الشورى:38) و كذلك قوله في موضع أخر " وشاورهم في الأمر"( أل عمران:159 ).فكلمة الشورى الواردة في الآيتين،لا تحمل دلالات سياسية، و لا تتعلق بالتشاور بين المسلمين من أجل إنتخاب حاكم أو خليفة للرسول، كما يذهب بعض الباحثين المعاصرين، بل أن لفظ الشورى يحمل شحنة أخلاقية،لأن السياق الوارد فيه" ..لا يدل على تشريعية المبدأ،لأنه لم يرد في سياق التشريع في الآية،بل وَرد خلال وصف أخلاقية المؤمنين وسلوكياتهم..وهو أي هذا النص- يخلو من الدلالة على كونه خاصًا بنظام الحكم"[2]

خلاصة القول،أن كلمة شورى في الخطاب القرآني، وردت كمبدأ أخلاقي وليس كسلوك سياسي. وتجدر الإشارة، أن الفكر العربي الإسلامي الحديث و المعاصر،هو الذي شحن عديد الألفاظ العربية القديمة وخاصة تلك الواردة في القران الكريم،بمعان ودلالات سياسية حديثة، وهذا نتاج التأثر و التلاقح والإحتكاك بالفكر الأوروبي في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين[3].

والحقيقة التي لا مراء فيها، أن الكثير من الكلمات والمصطلحات المتداولة اليوم في الحقل السياسي العربي، لم تكن تحمل إطلاقًا أية دلالات سياسية.فمثلا لفظة " الحكم " لم تكن تعني ماتعنيه اليوم، من معاني السلطة الحاكمة ونظام الحكم والحكومة،لا في النص الديني المؤسس و لا في نصوص التراث العربي/ الإسلامي[4].

---

[1] .محمد عابد الجابري : العقل السياسي العربي المرجع نفسه ص 358

[2] حسين مروة : المرجع نفسه ص 398

[3] سعيد بن سعيد : مفهوما الأمة و الوطن في الإستعمال العربي المعاصر من كتاب الأمة و الدولة و الإندماج في الوطن العربي ج1 مركز دراسات الوحدة العربية ط1 بيروت 1992 ص 139

[4] .عبد الغني عماد : حاكمية الله و سلطان الفقيه دار الطليعة ط2 2005 بيروت ص 11

**معنى هذا الكلام، أن وجود اللفظ في القديم لا يعني أنه كان يتضمن المعاني الحديثة، صحيح أن كلمة حكم وردت عشرات المرات في القرآن الكريم، و حتى في بعض الأحاديث وكذلك كتب و مؤلفات العرب القدامى، و لكنها خلت تمامًا من المعاني السياسية.ففي الخطاب القرآني جاءت تارة بمعنى الحكمة كما في قوله تعالى" أولئك الذين أتيناهم الكتاب والحكم والقضاء."( الانعام89 ) كما وردت أيضا بمفهوم حل المنازعات والقضاء بين الناس مثل قوله تعالى" وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل" ( النساء58).**

**نستنتج أن لفظة حكم المتداولة قديمًا، كانت تحمل معنى القضاء،أي العدالة، والدليل على ذلك، أن كلمة الحاكم بمعنى القاضي،ظلت مستخدمة إلى غاية سقوط الدولة العثمانية التي كانت تطلق على القاضي لقب " الحاكم الشرعي" الذي كان يفض الخصومات بين الناس في المحاكم الشرعية[1].**

**ولهذا لم يكن لفظ "الحكم" مُستخدمًا في صدر الإسلام وفي العصور اللاحقة، بمعنى السلطة السياسية وما كان مستخدما هو لفظ الأمير والإمارة، والدليل على ذلك أن عمر بن الخطاب لقب نفسه بأمير المؤمنين، و إستثقل لقب خليفة خليفة رسول الله ، كما كان يسمى قائد الجيش بالأمير، و كذلك رؤساء المدن والأقاليم بالأمراء[2]. ونفس الأمر ينطبق على مصطلحات ومفاهيم سياسية،موظفة بكثرة في الخطاب الإسلامي المعاصر مثل مفاهيم الأمة،الحكم و الدولة.فالوجود القديم لهذه الكلمات في اللغة العربية لا يعني إطلاقًا أنها كانت تحمل الدلالات السياسية التي تحملها اليوم.**

**وقد أشار كثير من المهتمين بالفكر العربي إلى ذلك، ونبهوا إلى أن الكلمات والألفاظ، تؤخذ في حقبة زمنية ما، معاني محددة لأنها تعبر عن واقع اجتماعي سياسي معين.و هذا ماحصل في العالم العربي في المائة والخمسون سنة الأخيرة.إذ وقعت جملة من التحولات الاجتماعية/السياسية الكبرى، بعد مئات السنين من الجمود والسبات العميق[3]. وهذه التحولات تمثلت في ظهور حراك سياسي وتغير إجتماعي، كما تأسست برلمانات وظهرت أحزاب وقامت حكومات و وقع إستعمارة ، هذه التحولات فرضت ضرورة، إما نحت مفاهيم سياسية جديدة أو شحن كلمات قديمة بمعاني حديثة.**

**وهذا ماحدث، إذ تأسست لغة سياسية حديثة ، توظف مفاهيم و مقولات الفلسفة الليبرالية مثل البرلمان،الحزب،الدولة،الحكومة، الأمة،الدستور فهذه كلها مفاهيم حديثة من إنتاج الفكر السياسي**

---

[1] **المرجع نفسه ص 11**

[2] **المرجع نفسه ص 12**

[3] **سعيد بن سعيد : المرجع نفسه ص 140**

الأوروبي الحديث الذي عبر بدوره عن تحولات إجتماعية سياسية كبرى عاشتها أوروبا منذ القرن السادس عشر، تحولات كبرى تجسدت في قطائع و إنتقالات، قطائع مع عصور الكهنوت وسلطة رجال الدين والحكم بإسم التفويض الإلهي وصكوك الغفران. و إنتقالات إلى العصور الحديثة مع نمط الدولة - الأمة وسيادة القانون و الدستور والشرعية القانونية – العقلانية[1].

## ثالثا– يثرب.. الدولة– المدينة

من البديهي القول،أن الرسول كان قد أسس الأمة الإسلامية كجماعة دينية،أي أن أساس الرابطة هو الدين، والعنصر الأساسي للإنتماء هو العقيدة. فأفراد هذه الأمة التي لم يتعد عددهم مائة وأربعة و خمسون(54) شخص، في المرحلة المكية والتي دامت ثلاثة عشر سنة، و بضعة ألاف في المرحلة المدينية والتي إستغرقت عشر سنوات، هؤلاء الأفراد إلتفوا حول نبي،نزل عليه الوحي عن طريق جبريل، و هو النص القرآني، فيه أوامر ونواهي إلهية،يدعو إلى عبادة الله وحده لا شريك له، و يحدد شكل المعاملات،يتكلم بلغة الحرام و الحلال، ويعبر عن عقيدة دينية،أساسها الإيمان بالله، و برسله و ملائكته و باليوم الأخر[2]. ما نسعى إلى بيانه ، أن الدين الجديد تكونت حوله جماعة دينية بالأساس.ولكن مع الأحداث المتلاحقة ومع الصراعات الداخلية والخارجية،تحولت هذه الجماعة الدينية إلى جماعة سياسية[3]. وغني عن البيان القول، أن محمد بن عبد الله كان يتصرف كقائد روحي وكزعيم سياسي من ناحية أخرى، فهو بإعتباره نبي و قائد لجماعة دينية،كان يرشد غلى العمل الصالح و يأمر بالمعروف و ينهى عن المنكر و يحذر من فعل الشر و يقرر ما ينفع الناس و يدعو إلى مكارم الأخلاق.وكقائد سياسي كان يحث على الجهاد ويجهز الكتائب للقتال، ويفاوض القبائل ويناور الأعداء ويعقد التحالفات مع الأصدقاء و يخطط للغزوات ويبرم الاتفاقيات...الخ[4]. ما نريد التأكيد عليه، أن النبي كان يجمع في شخصه بين الزعامة الروحية والقيادة السياسية، وهي حالة إستثنائية، وُجدت فقط في تلك الحقبة عند الرسول والرسول فقط. ولفهم المسالة أكثر،لا بدا من تتبع الدعوة المحمدية من

---

[1] المرجع نفسه ص 145

[2] المرجع نفسه ص 140

[3] برهان غليون : المرجع نفسه ص 55

[4] .محمد عابد الجابري : المرجع نفسه ص108 و 109 و 110 و 111

البداية حتى النهاية.أي من المرحلة المكية حتى الفترة المدينية.وبعبارة أخرى لا بد من قراءة السيرة النبوية في إطارها التاريخي وسياقها الاجتماعي. ففي المرحلة المكية كان النبي زعيمًا روحيًا و رمزًا دينيًا، ولا أحد يجادل في ذلك، و الأفراد الذين آمنوا به شكلوا جماعة روحية دينية بمعنى الكلمة، وبعبارة أخرى فإن الشيء الوحيد الذي كان يربط أفرادها بعضهم ببعض هو الإيمان بالله وبرسوله وبما يوحى إليه،لم يكن مايجمع بين أفراد الجماعة الإسلامية التي كانت أخذةً في التكوين غير العقيدة."[1] وحتى الدعوة في هذه المرحلة– وكثير من الآيات تشهد على ذلك– كان يغلب عليها طابع المُوادعة و شكل المُسالمة وروح التسامح.لأن التركيز فيها كان على الدعوة إلى الدين الجديد، والتأكيد على وحدانية الله و الإشارة إلى الحياة الأخرى وعلى يوم الحساب ..الخ. و بالتالي لم يكن من مصلحة هذه الجماعة قليلة العدد، ضعيفة الإمكانيات،الدخول في مواجهة إنتحارية مع القوة الضاربة لقريش[2]. ففي هذه الحقبة كذلك، كان محمد يتصرف كنبي، حامل لرسالة،و صاحب دعوة دينية إلى الناس كافة، ولم يكن يتصرف كقائد سياسي أو رئيس دولة، ومع مقاومة قريش الشرسة للدعوة، و الإضطهاد الذي مارسته على أتباع محمد، وخاصة على الضعفاء، كان لابدا من إتباع تكتيك الصبر والمسالمة وبلغة العصر أسلوب والحقيقة أن النبي في هذه المرحلة، كان أعزل ومحاصر من كل الجهات، فعدد الجماعة الإسلامية قليل وقليل جدا،لا يسمح بالمواجهة المباشرة مع خصم عنيد شديد المراس، يفوق جماعة محمد بن عبد الله، عددا وعدة. لكن ميزان القوة سرعان ما سيتغير رأسا على عقب، في الحقبة المدينية.إذ سيصبح الرسول "النبي المسلح "[3] له أتباع كثيرون،قد يتحول هؤلاء الأتباع في آية لحظة و بإشارة فقط من الرسول، إلى جيش يقاتل بضراوة وعن عقيدة دينية راسخة.وهو ما حصل بالتمام والكمال،مع غزوات المسلمين في السنوات العشر للهجرة. ما نريد التنبيه إليه،أن هناك اختلاف بين، وواضح بين المرحلتين،مرحلة ماقبل التمكين وحقبة ما بعد التمكين،الأولى كانت سمتها الأساسية هي الضعف والثانية كان يميزها القوة، وهناك فرق بطبيعة الحال بين " النبي الأعزل" و "النبي المسلح". و لهذا إختلفت لهجة الخطاب وتبدل أسلوب المعاملة مع قريش، وعن الإختلاف بين المرحلتين،يشير باحث معاصر إلى ذلك بقوله".. مع الهجرة إلى المدينة تنتهي مرحلة وتبتدئ أخرى. كانت المرحلة المكية مرحلة الدعوة والصبر،أما المرحلة المدينية،فستكون مرحلة تأسيس الدولة والحرب

---

[1] .هشام جعيط : الفتنة الكبرى جدلية الدين و السياسة في الإسلام المبكر دار الطليعة ط7بيروت 2012 ص 35

[2] .محمد عابد الجابري : المرجع نفسه ص 75

[3] محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي ترجمة هاشم صالح المركز الثقافي العربي ط 3 الدار البيضاء 1998 ص 167

.أن هذا لا يعني أن الدعوة السلمية قد انتهت، كلا،إن النهج التبشيري السلمي سيبقى قائما دائما،ولكنه لن يكون هو النهج الوحيد.إن الصراع مع قريش الذين حاربوا الدعوة المحمدية دفاعا عن مصالح معينة سينتقل هذه المرة إلى مرحلة أرقى، مرحلة ضرب تلك المصالح نفسها.وهكذا ستشق الدعوة المحمدية طريقها إلى الدولة عاملة في واجهتين،البناء الداخلي من جهة،وممارسة السياسية مع قريش بوسائل أخرى، وفي مقدمتها الحرب النفسية وضرب تلك المصالح،من جهة ثانية، .."[1]

وبالفعل،كان من الضروري في هذه الحقبة،من تنظيم المجتمع الجديد والعمل شيئا فشيئا،على تحقيق مايسمى اليوم بالاندماج الوطني بين المهاجرين والأنصار، من خلال التضامن والتكافل الاجتماعي وكذلك كان يجب عقد معاهدة بين المسلمين واليهود، وهي المعاهدة المعروفة باسم الصحيفة التي حددت النظام الداخلي للتعايش بين جميع الأطراف التي تسكن المدينة.وخاصة التعايش في إطار عدم الاعتداء و إحترام كل طرف لمعتقد الأخر طبقا لمبدأ " لا إكراه في الدين"[2]. نستنتج من هذا الكلام،أن تنظيم الجماعة الإسلامية والتركيز على البناء الداخلي،أي تمتين الجبهة الداخلية، وعقد معاهدات مع أطراف قد تشكل خطرا محتملا في المستقبل،كل ذلك وأكثر، هو ممارسة سياسية بامتياز[3]. فالدين الجديد،كان يحارب بضراوة من طرف قريش التي استخدمت كل الوسائل المتاحة لديها للقضاء على هذه الدعوة في المهد، من التعذيب المادي والاعتداء الجسدي على المستضعفين من المسلمين،إلى الحصار الاقتصادي.هذه الحرب الشاملة جعلت الرسول وأنصاره في المدينة يمارسون السياسية في الدين و من أجل الدين. إنه عمل سياسي، يراعي الواقع ويقدر الظروف ويأخذ بعين الإعتبار موازين القوى. مانخلص إليه هاهنا،أن الجماعة الدينية تحولت بالتدريج إلى جماعة سياسية،في سياق تاريخي محدد، ومع وجود نبي شكل حالة استثنائية، جمع بين الزعامة الروحية والقيادة السياسية.إنتفت هذه الحالة بمجرد وفاة الرسول و إنقضى بذلك زمن النبوة و بدأ زمن الخلافة. وبعبارة أفصح نقول، مع وفاة محمدأستدل الستار على مرحلة استثنائية و مثالية غير قابلة للتكرار، مرحلة شهدت ميلاد أمة إسلامية ،العنصر الأساسي في وجودها وتوحيدها هو الدين، هذامن ناحية و من ناحية أخرى العنصر الأساسي في تفرقها وتمزقها، هو السياسية. ففي هذه الحالة ، الطرق السلمية وحدها لا تكفي، بل لا بد من طرق ووسائل أخرى سلمية و غير سلمية.منها الوسائل السياسية ومنها الطرق الحربية. وهنا كان ضروريا إختلاط السياسية بالدين، في هذا السياق التاريخي، ومن أجل التمكين لهذا الدين وضمان

---

[1] عابد الجابري المرجع نفسه ص 91

[2] المرجع نفسه ص 93

[3] المرجع نفسه ص 92 و 93 و 94 و 95

إنتشار الدعوة، ومن هذا المنطلق مارس النبي كل الوسائل التي تحقق له هذا الهدف، الوسائل السياسية حينا من خلال عقد الإتفاقيات والصفقات،و الوسائل الإقتصادية عن طريق إعتراض القوافل التجارية أحيانا أخرى، في إطار مواجهة الخصوم والأعداء من جهة وزيادة الأتباع من جهة أخرى[1].

في هذا السياق نجد أن الرسول مارس السياسية بأتم معنى الكلمة، حيث قام بعقدعدد من التحالفات مع قبائل عربية مختلفة مثل بيعة العقبة، الأولى والثانية، التي أفضت إلى دخول قبيلتي الأوس والخزرج في الإسلام، وبالتالي مهدت الطريق للهجرة إلى يثرب[2]. ومما يلفت الانتباه،أن النبي طبق فن التفاوض و الصلح وعقد الإتفاقيات باحترافية شديدة، من إبرام معاهدة الصحيفة ، وهي الاتفاقية/الدستور التي جمعت ثلاثة أطراف،المهاجرون والأنصار و اليهود، من أجل التعايش في المدينة. وكذلك من الأحداث البارزة، في السيرة النبوية والدعوة الإسلامية صلح الحديبية الذي تجلى فيه التكتيك السياسي والحنكة الدبلوماسية والرؤية الاقتصادية، ولهذا هناك فرق بين الأمة والدولة،في التاريخ الإسلامي منذ مشكلة الخلافة إلى غاية اليوم، فالأمة الإسلامية هي شعور عاطفي يجمع بين إفرادها رغم اختلافاتهم التي لاتعد ولا تحص، شعورهم الديني والروحي، بالانتماء إلى نفس العقيدة وكذلك ممارسة نفس العبادات وأداء نفس المناسك والطقوس وإحياء نفس المناسبات والاحتفال بنفس الأعياد الدينية ..كل ذلك شعور عاطفي وإحساس روحي لا يغير من الواقع شيئا، أم الدولة فهي شعور وطني و انتماء مادي وممارسة سياسية. وعلى هذا الأساس،يمكن أن نتصور أمة إسلامية تجمع بين إفرادها روابط عاطفية روحية عقائدية لأن الدين بطبيعته يوحد ولا يفرق،يجمع الناس حول عقيدة واحدة،والدليل على ذلك، الدور التاريخي الذي لعبه الدين الإسلامي في توحيد الأفراد والعشائر والقبائل في مواجهة الغزوات ومقاومة المحتلين وتحرير الأوطان وحتى في معارضة الحكام المستبدين،عبر التاريخ. ولا نجانب الصواب،إذا قلنا أن الإسلام هو دين توحيد بإطلاق، هو رسالة هدى للناس كافة في مشارق الأرض ومغاربها.أما الدولة فهي تنطبق على عدد معين من الناس وفي هذا المجال يقول باحث معاصر:" ومن الأدلة الأخرى،على وجوب التمييز بين الشؤون الدينية والشؤون الدنيوية في الإسلام أن الدعوة الإسلامية كانت دعوة موجهة إلى جميع شعوب الأرض.وواضح أن إعتناق العالم بأسره ديانة واحدة ليس بالمستحيل،أم أن يخضع العالم كله لدولة واحدة فأمر غير معقول...".

و من البديهي القول هاهنا، أن الأمة شيئ والدولة شيئ أخر،الأمة تحكمها عقيدة دينية واضحة ومحددة.بينما الدولة تحكمها سياسيات متغيرة.الأمة يغلب عليها الطابع الروحي والدولة يغلب عليها

---

[1] المرجع نفسه ص 113

[2] المرجع نفسه ص 89 و 90

**الطابع الزمني. الأمة شأن ديني مطلق،أما الدولة فشأن دنيوي،نسبي ومتغير. والبرهان على ذلك،أن الأمة الإسلامية بقيت هي نفسها منذ البدايات الأولى،أما الدولة فعرفت تغيرات وتحولات، من الخلافة الراشدة إلى الدولة الأموية إلى الأمبراطورية العباسية، ثم إنقسمت الأمبراطورية إلى دويلات متناحرة.**

# المبحث الثاني

## لعبة المصحف و السيف

## أولا- تنصيب الخليفة.. وبداية الخلاف

ما أن تم الإعلان عن وفاة الرسول في العام العاشر للهجرة أي في عام 632م،حتى صعد على السطح ما كان دفينًا في أعماق الصدور من رغبات وطموحات لدى كبار الصحابة.وهي رغبات و نزعات بشرية طبيعية نحو إكتساب السلطة والجاه والنفوذ و المال. واللافت للإنتباه،إن هذه النوازع البشرية ظهرت فورًا وتحولت إلى صراع سياسي ضارٍ على السلطة والحكم.وذلك حتى قبل أن يشيع جثمان النبي إلى مثواه الأخير في المدينة[1].

ما نريد التأكيد عليه،أن كل الخلافات القديمة، و كل الصراعات المؤجلة منذ عقود، بل و منذ قرون. وبعبارة أخرى،كل التناقضات القبلية والعشائرية،بل والطبقية. و هي التناقضات التي إستطاع الرسول إخمادها في مرحلة الدعوة،أطلت برأسها.وليس هذا فحسب، بل حتى التوازنات التي تمكن نبي الإسلام بحكم النبوة وشخصيته الكاريزمية وذكائه السياسي، تحقيقها وتسييرها، أقول كانت توازنات هشة، مؤقتة، مجرد مُسكنات، سرعان ما تصدعت وإنهارت بمجرد إنتشار خبر وفاة النبي.

وبالفعل،غداة الوفاة، كان هناك صراع خفي في داخل دائرة الجماعة الإسلامية الواحدة، صراع بين المهاجرين والأنصار من ناحية، و صراع أكثر خفوتا في داخل دائرة المهاجرين، بين أولاد العم ، بني هاشم وبني أمية، و هو صراع قديم في مكة، قبل البعثة، من ناحية أخرى.

ومما لا شك فيه،أن العقيدة لعبت دورًا حاسمًا في الجمع والتوحيد بين عدة جماعات مختلفة قبليًا وطبقيًا و مختلة حتى جغرافيا.هذه الإختلافات/الإختلالات داخل النسيج الإجتماعي الإسلامي الوليد، ستُلقي بظلال كثيفة على ساحة الصراع السياسي، منذ بداية مشكلة الخلافة و إلى غاية سنوات الفتنة الكبرى و حتى بعد قيام الدولة الأموية.

شكلت وفاة الرسول صدمة كبيرة للمسلمين،إلى درجة أن كبار الصحابة، ومنهم عمر بن الخطاب لم يقر بوفاته.إلى أن خطب فيهم أبو بكر الصديق قائلا بان:".. من كان يعبد محمد،فإن محمد قد مات..ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت.."[2].

كانت وفاة محمد، بالفعل صدمة قوية،لأنها تركت فراغًا كبيرًا، ليس فقط على المستوى الروحي، ولكن،

---

[1] أبو جعفر محمد جرير الطبري: تاريخ الأمم و الملوك دار الكتب العلمية بيروت ط2 ج2 1988 ص 332 و 333 و 334

[2] الطبري : المصدر نفسه 233

وهذا هو الأهم، على المستوى السياسي. فمحمد بن عبد الله كان بمثابة المظلة التي تغطي الجميع، كما كان القاضي الذي يحتكم إليه الجميع، كما كان المرشد الروحي و المعلم التربوي و القائد السياسي.

والجدير بالذكر،أن النبي،لم يتحدث إطلاقا عن خلافته،ولم يعين من يخلفه،ولم يشر إلى من يحكم بعده،لا من قريب ولا من بعيد، وللتذكير أيضا، لا يوجد نص في القرآن الكريم، يحدد من يحكم، و لا مدة حكمه ولا نظام الحكم،كل ذلك ترك لإجتهادات المسلمين من بعد الرسول، في مجال الحكم والرياسة من باب " انتم أدرى بشؤون دنياكم".

والدليل القاطع على غياب النص الديني،في مسائل الدولة والسياسية والحكم،هو إنفجار الصراع السياسي.بمعنى لو كان هناك نص،لما حدث ماحدث من صراعات سياسية طاحنة،تحولت فيما بعد إلى قتال دموي، قتال بين الإخوة الأعداء.وهو كما هو معروف،خلاف سياسي حول من هو أحق بالحكم، منذ بداية مرحلة الخلافة، تحول هذا الخلاف مع مرور الوقت، إلى نزاع وشقاق ثم إلى صرا ع قاتل،وصل إلى الذروة بإغتيال الخليفة الثالث عثمان بن عفان،و عرف تطورات دراماتيكية إنتهت بقتل الخليفة الرابع علي بن أبي طالب وقيام الدولة الأموية وسط ذهول المسلمين،جعلت البعض منهم ينزوي وينعزل ويزهد[1].

ولكي نفهم طبيعة الصراع وأسبابه وخلفياته،لا بد أن نتوقف قليلا عند التركيبة البشرية للجماعة الإسلامية الأولى.

هذه الجماعة المرتكزة أساسا على الرابطة الدينية،كانت تتركب من جماعات متعددة دخلت في الإسلام،في ظروف و لأسباب مختلفة،بمعنى أنه رغم الجامع المشترك الذي يلم شمل هذه العصبيات و الجماعات في وحدة كبرى، إلا أنها ظلت محتفظة بما يربط أفرادها من روابط الدم والقرابة خاصة. وعشية وفاة الرسول كانت كل جماعة من هذه الجماعات لها طموحاتها السياسية الاجتماعية المشروعة، كما كانت لها حساباتها الخاصة،سواء على مستوى القبيلة أو على مستوى الغنيمة[2].

وعلى هذا الأساس،كان الأنصار وهم السكان الأصليون للمدينة/يثرب،المنتمون إلى قبيلتين كانتا متصارعتين أصلا، قبل ظهور الإسلام،هما الأوس والخزرج، هاتان القبيلتان كانت تحدوهما أمالًا عراضًا في السلطة و الجاه و المال.و هذا مرة أخرى طموح مشروع على المستوى السياسي،على الأقل في نظرهم،و ما يبرر لهم ذلك هو إحتضانهم للدعوة الإسلامية وتقاسمهم مع المهاجرين، كل ما

---

[1] د.الجابري : المرجع نفسه ص 242

[2] د.الجابري : المرجع نفسه ص 129

يملكون من مأكل وملبس ومأوى، وشاركوا في كل الغزوات و بفعالية[1].

ولا نعتقد أننا نجانب الصواب، إذا قلنا أنه من الأسباب التي دفعت الأنصار إلى إحتضان الدعوة الإسلامية هو تحقيق بعض المكاسب السياسية و الإقتصادية،من بينها أن الدين الجديد،سيكون سببًا في جلب الأنظار إلى يثرب،و الأهم من ذلك إكتساب بعض السلطة والوجاهة بين القبائل العربية وقتذاك، أي في زمن كانت فيه هذه الأمور من الأهمية بمكان.حيث كان التفاخر على أشده. كما كان متواجدًا على الساحة، كذلك المهاجرون،و هم مجموعات مختلفة، ذات إنتماءات، متعددة قبلية وطبقية، كانت تحركهم،هم كذلك طموحات مشروعة في البقاء في السلطة و إكتساب الوجاهة والحصول على المال.

واضح أن كل طرف من أطراف الصراع، كان يرى في نفسه الأحق بالوصول إلى سدة الحكم وهو حق مشروع للجميع ، تغذيه دوافع حقيقية و مبررات معقولة في نظر كل طرف[2].فالأنصار،كما أشرنا سابقا، كان لهم بالفعل دور مشهود في حماية الدعوة المحمدية وفي إحتضانها، وفي حمايتها ، في إطار نظام الأخوة الذي يقضي بتقاسم المسكن والمأكل بين الأنصاري و أخوه في الدين، المهاجر.و لكن هذا النظام المثالي في التعايش توقف بمجرد تدفق أموال الإغارة على قوافل قريش التجارية. أما المهاجرون، فهم السابقة في الإسلام وهم أول من تحمل إضطهاد قريش، من أذى وعذاب وحصار، مما دفعهم إلى الهجرة إضطراريا إلى يثرب،تاركين وراءهم كل ما يملكون، من أموال وممتلكات وأهل وأقارب، لقد تركوا كل شيئ من أجل نصرة الدين الجديد. وعلى هذا الأساس، كان المهاجرون يعتقدون أن مسالة الخلافة هي مسالة محسومة سلفا لصالحهم، و لاجدال في أمر الحكم، لأن تضحياتهم من أجل التمكين لهذا الدين،لا بدا أن يكون لها مقابل،وهو منصب الخلافة ، الذي سوف يخدم مصالح المسلمين والإسلام.

من المعروف،أن التاريخ لا يسير في خط مستقيم،كما أن الأحداث لا تخضع لمنطق صارم، و الوقائع لا تلتزم بقواعد العقل.فليس صحيحا، كما يقول هيغل أن " ما هو واقعي هو عقلي ، وما هو عقلي هو واقعي ". فقد يكون ما هو واقعي غير عقلي والعكس صحيح، و التاريخ يعج بالأحداث اللامعقولة والوقائع اللامنطقية. و هذا ينطبق بالتمام و الكمال،على الأحداث التي وقعت مباشرة عقب وفاة الرسول، فلا أحد كان يتصور أو يتوقع، أن الأمور ستتطور وتتلاحق بذلك الشكل الدراماتيكي، الذي

---

[1] أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري : الإمامة و السياسة. تحقيق خليل المنصور دار الكتب العلمية ط1 بيروت 2001 ص 9

[2] المصدر نفسه ص 9 و 10 و 11 و 12

أدى إلى فتنة كبرى، وبلغة العصر حرب أهلية،قسمت المسلمين إلى طوائف، سنة وشيعة وخوارج ومرجئة ومعتزلة.والسبب في ذلك، هو مشكلة الخلافة، التي يقول عنها أحد المؤرخين القدامى:"..أعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة،إذ ماسل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ماسل على الإمامة في كل زمان."[1]

وبالفعل تقاتل المسلمون من أجل الخلافة، وقامت حروب، وأُريقت دماء ،وقُتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان في بيته بطريقة دراماتيكية،بعد حصار دام شهر ونصف.كما أُغتيل الخليفة الرابع،علي بن أبي طالب،و هو يصلي صلاة الفجر،على يد الخوارج، بأسلوب به قدر من خيانة التاريخ وغدر الزمان[2].

واضح أن الأحداث التاريخية السياسية الكبرى من نوع مشكلة الخلافة، هي التي تحدد مسار التاريخ، وهي التي تشكل الخريطة الإجتماعية/ الإقتصادية،وهي التي تُفرخ الجماعات والعصبيات والطوائف. وبالإضافة إلى دور الأفراد في صناعة التاريخ،هناك دور الجماعات في ذلك، وبعبارة أفصح هناك عدة عوامل تدخل في هذه الصناعة، من بينها عامل نراه أساسي،ليس فقط في بناء الوقائع،بل في تحريك عجلة التاريخ،هذا العامل هو الأزمات. صحيح أن التاريخ يتحرك بالإنتصارات والإنجازات،ولكنه يتحرك أيضا،بالهزائم والإنكسارات، أي ما نسميه اليوم بالأزمات.

وهذا الحكم لا ينطبق فقط على التاريخ العربي /الإسلامي، بل ينطبق على كل التاريخ الإنساني.

ومما لا شك فيه،أن مشكلة الخلافة هي أزمة نظام، تحولت بالتدريج و على مراحل إلى فتنة، كما أنها مشكلة في المجال السياسي بإمتياز،لأن السؤال كان حول من يحكم،إنتقلت إلى المجال الديني، عندها أصبح السؤال من صاحب الحق الإلهي في الحكم.

وهي أزمة حقيقية، وإلا ماسُميت بمشكلة، ولهذا يحق أن نسميها الأزمة/ المشكلة، لأنها فجرت صراعات طاحنة بين الأفراد والجماعات، بين القبائل والعشائر، و لأنها كذلك كانت سببًا رئيسيًا في تجزئة الجماعة الإسلامية الواحدة إلى فرق كلامية و شيع و طوائف مذهبية و عصب دينية. لكن هذه الأزمة السياسية الخانقة كانت لها،إن صح التعبير إيجابيات، هي تنشيط العقول وتجديد الأفكار، كما أنها و إن كانت أزمة، إلا أنها ساهمت في نقل المجتمع الإسلامي من البداوة إلى الحضارة. وحولت المجتمع الوليد من منطق الدعوة إلى منطق الدولة. وبالفعل فإن هذه المشكلة الأزمة هي التي قسمت

---

[1] أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: الملل و النحل. تحقيق محمد سيد كيلاني دار المعرفة بيروت بدون تاريخ ج1 ص 24

[2].هشام جعيط : المرجع نفسه ص 333

المجتمع الإسلامي طائفيًا إلى سنة وشيعة و خوارج، ولكنها وحدته سياسيًا في إطار دولة.وجعلت الأغلبية من المسلمين تتقبل، ولو على مضض،هذا الإنتقال من الخلافة الراشدة إلى الملك الوراثي العضوض.لأن الكل كان يطلب الإستقرار والطمأنينة و الجميع كان يتمنى إطفاء نار الفتنة، وهذا ما تحقق مع قيام الدولة الأموية[1].

والآن وبعد أن وصلنا إلى هذا المستوى من التحليل،لابد أن نعرض لمشكلة الخلافة، منذ إجتماع سقيفة بني ساعدة إلى غاية مقتل علي بن أبي طالب، مع التركيز على ما يخدم موضوعنا،و هو جدلية الدين والسياسية. وبعبارة أخرى، سنحاول عرض وتحليل– من خلال أحداث الفتنة الكبرى– تأثير الدين في السياسية وتأثير السياسية في الدين.

وقبل الدخول في تفاصيل الأحداث،لا بد من التذكير مرة أخرى،أن النص الديني– قرآن وسنة – لم يتطرق إطلاقا إلى أصول الحكم وقواعد السياسية،كما لم يشر لا من قريب ولا من بعيد، إلى قضايا السلطة والسلطان والسلطنة،وليس هذا فحسب، بل أن النبي محمد، لم يعين من يخلفه، أي من يكون خليفة بعده،و أكثر من ذلك لم يفكر في هذا الأمر تمامًا،و لم يتحدث،طيلة ثلاث وعشرون سنة ، وهي عمر الدعوة،عن كل ما يتصل بالحكم والسلطة والدولة.و هذا في إعتقادي، أمر مفهوم لأن الأمر يتعلق بلله والنبوة و الوحي و الجنة و النار و الإيمان و العبادة[2].

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى، المجتمع الإسلامي الجديد، لم يكن يشكل نسيجًا إجتماعيًا منسجمًا،أي لم يحدث مايسمى بلغة العصر ب" الاندماج الوطني"بما فيه الكفاية،أي لم يحدث الإنصهار الكافي،بين الأفراد والجماعات،بين العشائر والقبائل بين المهاجرين والأنصار بين الفقراء والأغنياء.

ولا نذيع سرًا إذا قلنا،أن الصراعات القديمة بين القبائل و الحساسيات السابقة بين العشائر،كانت كامنة ومكبوتة منذ بداية مرحلة الدعوة إلى غاية وفاة النبي و لكنها عادت بقوة مع مشكلة الخلافة.فالتنافس التاريخي بين بني هاشم وبني أمية، على سبيل المثال،إنزوى إلى منطقة الظل طيلة سنوات الدعوة، ولكن أطل برأسه مباشرة عقب وفاة الرسول. والحقيقة أن الصراع لم يكتس رداء القبيلة فقط، بل أخذ أبعادا مادية،أي إكتسى رداء الغنيمة،بمعنى أن العامل الإقتصادي لعب دورًا مؤثرًا قبل الدعوة ،ولعب

---

[1] .محمد عابد الجابري : المرجع نفسه ص 233

[2] .برهان غليون : المرجع نفسه ص 55

دورًا أكبر بعدها،و إزدادت أهميته أثناء الفتوحات،خاصة مع إزدياد الغنائم و تدفق الأموال و الثروات[1]. ما نبغي التأكيد عليه، أن الصراع و التنافس بين جميع فرقاء الأزمة كان موجودًا قبل البعثة، منذ مايسمى بالعصر الجاهلي،صراع قبلي ،أخذ فيما بعد أبعادًا سياسية،دينية و مادية.

## ثانيا– سقيفة بني ساعدة..منطق القبيلة

صحيح أن مسالة الخلافة تخص التاريخ و لكنها مسألة ولدت صراعات ومناقشات ملتهبة،كذلك يجب قراءتها ضمن التجربة الإسلامية، فالخلافة تحيلنا إلى مسألة أصل السلطة وتنظيم الدولة. تشير الروايات التي تناولت مشكلة الخلافة من بداياتها ،أنه بمجرد وفاة الرسول قفزت إلى سطح الأحداث جميع العصبيات القبلية المتواجدة آنذاك في الساحة،ساحة الصراع السياسي.والكل كان على أهبة الإستعداد لخوض المعركة حتى النهاية.فقد كان هناك الأنصار (الأوس والخزرج) وكان هناك المهاجرون،بكل فصائلهم،وخاصة "الإخوة الأعداء" بني هاشم وبني أمية[2]. وهكذا، ما أن تم إنتشار خبر وفاة النبي في المدينة،حتى قرر كبار الأنصار الإجتماع على عجل ودون إعلام المهاجرين،في مكان يسمى سقيفة بني ساعدة،حيث أرادوا أن يسبقوا المهاجرين في الحسم في أمر الخلافة.[3] وبالفعل تم تعيين ومبايعة سعد بن عبادة خليفة للمسلمين،وكان ذا سابقة في الإسلام وزعيم للخزرج و بعد ذلك خطب سعد بن عبادة في أن أنصاره، مستهلًا خطبته ببيان مكانة الأنصار الدينية،قائلا "..يامعشر الأنصار لكم سابقة في الدين وفضيلة في الإسلام ليست لقبيلة من العرب.." [4] معنى هذا الكلام أن شعور الأنصار الحاد، بالتميز بالمكانة الدينية، يسمح لهم ذلك بالتميز بالمكانة السياسية. و يسمى ذلك بلغة العصر،إستغلال الدين لأغراض سياسية.ويختم سعد بن عبادة خطبته قائلا "..فشدوا أيديكم بهذا الأمر،فإنكم أحق الناس وأولاهم به " [5] وهكذا أقام الأنصار دعواهم بأحقية الخلافة على قاعدة الشرعية الدينية.و أقل مايقال على هذا الإدعاء، أنه بداية الخلط بين السياسية والدين.لأن

---

[1] دعابد الجابري: المرجع نفسه ص 165

[2] ابن قتيبة الدينوري: المصدر نفسه ص 9

[3] ابن جرير الطبري: المصدر نفسه ص 234

[4] ابن قتيبة الدينوري: المصدر نفسه ص 9

[5] المصدر نفسه ص 10

مشكلة الخلافة هي مشكلة سياسية بالدرجة الأولى،وليست مشكلة دينية. وعندما سمع المهاجرون، بأمر هذا الاجتماع،أسرع أبو بكر وعمر بن الخطاب ومعه أبو عبيدة بن الجراح إلى مكان الإجتماع،حيث خطب أبو بكر في الجمع قائلا" .. يا معاشر الأنصار منا رسول الله.فنحن أحق بمقامه.. "[1] . و هنا يطرح المهاجرون الشرعية القبلية،أي شرعية القرابة من الرسول،أو مايسمى لاحقًا عند فقهاء السياسية الشرعية، بشرط القرشية. وهذا ما أكده أبو بكر أيضا في خطابه بصريح العبارة بقوله"..نحن عشيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم،و نحن مع ذلك أوسط العرب أنسابا،ليست قبيلة من قبائل العرب إلا و لقريش فيها ولادة. " و أمام هذا الموقف القبلي غير المتوقع،أجاب الأنصار بإقتراح فيه تنازل،هو " منا أمير ومنكم أمير" إنه إقتراح بتقاسم السلطة.رد عليه أبو بكر باقتراح أخر هو".. منا الأمراء ومنكم الوزراء".و بلغة العصر إعطاء بعض الحقائب الوزارية للأنصار. و مع ذلك رفض عمر بن الخطاب تقاسم السلطة قائلا " هيهات هيهات،لا يجتمع سيفان في غمد واحد.إنه و الله لا ترضى العرب أن تؤمركم ونبيها من غيركم.ولكن العرب لا ينبغي أن تولي هذا الأمر إلا من كانت النبوة فيهم وأولو الأمر منهم.لنا بذلك على من خالفنا الحجة الظاهرة والسلطان المبين.من ينازعنا سلطان محمد وميراثه ونحن أولياؤه وعشيرته إلا مدل بباطل أو متجانف لائم أو متورط في هلكة"[2]. ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد،بل تواصل السجال و إحتدم الجدال بين الفريقين،حتى كادت الفتنة تشتعل بينهم، لولا أن أنقذ الموقف بشير بن سعد،وهو من سادة الخزرج،بخطاب قال فيه"..إن محمد رسول الله رجل من قريش، وقومه أحق بميراثه وتولي سلطانه.وأيم الله لا يراني الله أنازعهم هذا الأمر أبدا، فاتقوا الله و لا تنازعوهم و لا تخالفهم"[3]. وبعد أخذ و رد، تمت مبايعة أبي بكر بالخلافة،وهنا قال عمر بن الخطاب قولته الشهيرة " كانت فلتة وق الله شرها ". وهكذا حسم الصراع لصالح المهاجرين،وأغلق ملف الأنصار، ولكن سيفتح ملف أخر أكثر سخونة،داخل معسكر المهاجرين هذه المرة، هو الصراع بين أبناء العم،بني هاشم وبني أمية،وهو صراع سياسي حول من يتولى السلطة،تدحرج،فأصبح صراعًا دينيًا،بين السنة والشيعة والخوارج،أُستعملت فيه كل أدوات الحرب الدينية .

---

[1] المصدر نفسه ص 10

[2] المصدر نفسه ص 10

[3] المصدر نفسه ص 13

## ثالثا-جماعة واحدة.. وقوى متصارعة

لعل ما يلفت النظر في خلافة أبي بكر،أنها لم ينعقد عليها إجماع،إلا بعد ستة أشهر،إذ تخلف عن مبايعته البعض من كبار الصحابة، نذكر منهم علي بن أبي طالب،الزبير بن العوام،المقداد بن عمر،سلمان الفارسي،أبو ذر الغفاري وعمار بن ياسر.

هذا معناه أنه كان هناك بالمفهوم المعاصر، جناح في النظام يعتقد أن الخلافة هي لعلي بن أبي طالب، وهذا الجناح كان يضم ليس فقط بعض الصحابة ولكن عدد كبير من المستضعفين والفقراء و العبيد والغرباء[1].و هذا إعتقادا منهم أنه الوحيد القادر على السير على نفس المنهج الاجتماعي للنبي، وكذلك أخذ هؤلاء الذين يشكلون الحلقة الأضعف في المجتمع الإسلامي في الإعتبار أن وجود علي في منصب الخلافة، يشكل حائط صد أمام ملأ قريش وأغنيائها من العودة إلى سدة الحكم في الإسلام بعد أن كانوا في السلطة زمن الجاهلية، و حتى دخلولهم في الدين الجديد، كان لا مناص منه بعد أن وجدوا أنه لا يشكل خطرًا على مصالحهم.

وكما تذكر الروايات، فإن علي بن أبي طالب، كان من أبرز الوجوه، ليس فقط في بني هاشم،ولكن في قريش كلها، و كان واثقًا من خلافته للرسول.كما كان الأقرب إلى الرسول، قرابة في الدين وقرابة في الدم، و هذا مادفع العباس عم النبي إلى الإسراع إلى مبايعة علي قائلا له "..ابسط يدك أبايعك،فإن هذا الأمر فيقال:عم رسول الله بايع عم رسول الله يبايعك أهل بيتك،فإن هذا الأمر إذا كان لم يقل ". فقال له علي بثقة":ومن يطلب هذا الأمر غيرنا."[2]

ولكن رغم كل هذه الخصائص التي يتميز بها علي،إلا أنه تم إقصاؤه من الخلافة،على يد أقوى عشائر قريش وأكثرها ثراءًا(تيم وعدي وأمية). لقد كان ثمة إصرار على إقصاء بني هاشم وهم آل البيت عن خلافة النبي،وكان الإصرار واضحًا عند الشيخين، و خاصة عند عمر بن الخطاب،إلى درجة جعلت فاطمة بنت محمد وزوج علي، تستصرخ والدها في قبره وهي تبكي".. ياأبت يارسول الله، ماذا لقينا بعدك من الخطاب وابن أبي قحافة "[3].

وهذا مادفع كذلك علي بن أبي طالب،إلى إتهام الشيخين بالتواطؤ على الإستحواذ على الخلافة، وهذا

---

[1] .علي مبروك : النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ دار التنوير بيروت ط1 2007 ص 127

[2] ابن قتيبة الدينوري : المصدر نفسه ص 8

[3] المصدر نفسه ص 16

ماقاله لعمر عندما حاول هذا الأخير أن يفرض عليه مبايعة أبي بكر بالقوة، قائلا له"..احلب حلبًا لك شطره، و اشدد له اليوم أمره يردده عليك غدا "[1].

ومما له دلالة في هذا الصدد،أن هذه الجماعة الدينية كانت تتكون من قوى لها مصالح متناقضة، هذه القوى دخلت في صراع مفتوح من أجل السلطة- و هذا أمر طبيعي- و لهذا لا نستغرب أن تحسم مسألة الخلافة لصالح أكبر هذه القوى وأكثرها نفوذًا و ثراءًا.

و بالفعل تم حسم الصراع بالعصبية القبلية،أي بالقوة، وهذا ما ذهب إليه الإمام الطبري بأن إختيار الخليفة لم يقع على أساس الشورى،بل كان مغالبة. مسألة أخرى لا بد أن ننتبه إليها، هي مسألة تميز قريش، فالموقف هنا يتغير بتغير الخصم، فإذا كان أمام الأنصار، فان التميز يأخذ شكلا دينيا وقبليا،أما عندما يكون إزاء بني هاشم، فإنه يلبس رداء التميز الاجتماعي داخل قريش، وهذا ماقاله أبو عبيد بن الجراح لعلي مبينا أحقية أبي بكر"..يا ابن عم..هؤلاء مشيخة قومك.."[2] .و الحقيقة أن الارستقراطية القرشية كانت منذ البداية ترفض تمامصا فكرة ترشيح علي للخلافة،لعدة إعتبارات أهمها نهجه الإجتماعي،وهذا ما إنتبه إليه عمر بن الخطاب عندما قال".. لو وليها الأجلح(علي بن أبي طالب) لحمل الناس على الجادة ".بمعنى أنه كان منحاز للفقراء أكثر من غيره، كما كان الفقراء منحازون إليه، و ظهر ذلك جليا في مبايعته خليفةً،حيث كان الوحيد الذي إختاره البسطاء من الناس عندما ذهبوا إليه و فرضوا عليه الخلافة.لا بوصاية من خليفة كما فعل أبو بكر مع عمر، و لا بمجلس ينعقد لإختيار خليفة كما حدث مع عثمان.لقد إختار هؤلاء عليا وذلك حرصا منهم على العدالة لا ضرورات القرابة[3].

وبالفعل تم إستبعاد علي،عندما أوصى أبو بكر بالخلافة لعمر، وتم إستبعاده مرة ثالثة عندما تشكل مجلس الحل والعقد، كان واضح منذ البداية أن هذا المجلس سيختار عثمان بن عفان.

وفي خلافة عثمان ستزداد الأمور تعقيدًا، حيث سيحدث الفرز الطبقي بين الأغنياء والفقراء، نتاج سياسيات تقوم على العطاء بسخاء من بيت مال المسلمين على الأقارب والأحباب، دون حسيب و لا رقيب، خاصة على عشيرته من بني أمية،إلى درجة أن تكدست الثروة في فئة قليلة و بدأت تسود مظاهر الغنى الفاحش والبذخ، بينما الأغلبية تشعر بالحرمان، وخاصة الجند في الأمصار المفتوحة في مصر والعراق. و الغريب في الأمر أن مصادر الثراء تعددت وتنوعت، وفي هذا السياق يقول باحث

---

[1] المصدر نفسه ص 15

[2] ابن حديد الطبري : تاريخ الأمم و الملوك المصدر نفسه ص 235

[3] .علي مبروك : النبوة المرجع نفسه ص 127

عربي معاصر"..و لم يكن هذا النوع من العطاء الخاص ب " ذوي القربى "،هو وحده السبب فيما حصل من تكديس للثروة في أيدي فئة قليلة العدد،بل لقد كانت هناك إجراءات إتخذها عثمان تسهيلا على الناس، كان لها أثرها فيما حصل من تفاحش الغنى والترف.لقد سمح بالخروج من المدينة لأولئك الذين كان عمر بن الخطاب قد حبسهم فيها من كبار الأغنياء، وترك الناس يمارسون التجارة بطرق مختلفة وقام هو نفسه بإقرار تدبير فتح الباب لأنواع من الاتجار والمضاربة في أسهم المقاتلين وأعطياتهم.ذلك أنه شعر بأن أهل المدينة بدأوا يتخوفون على أعطياتهم وأسهمهم الواردة إليهم من العراق،بسبب مظاهر الإستياء والتذمر التي كانت أخذت تستفحل في الأمصار وخاصة في الكوفة.."[1].

وبالفعل تكدست الثروات بين يدي فئة قليلة من الناس و في نفس الوقت الذي إتسعت فيه جيوب الفقر و بالتالي إزدادت الفوارق الإجتماعية بين الفقراء و الأغنياء و النتيجة هي ظهور طبقة أرستقراطية تشكلت أساسا من قبيلة قريش، هذا الثراء الفاحش كان نتاج إقتصاد ريعي يقوم على غنائم الفتوحات و الخراج و الجزيةK و لم يكن نتاج إقتصاد مُنتج[2].

و كانت السياسة الإجتماعية في عهد الخلافة تقوم على تقسيم الربع أي تقسيم الغنائم و الخراج في شكل عطايا و منح على جميع المسلمين وفق معايير محددة منذ السنوات الأولى للهجرة، و عندما تولى عثمان ابن عفان الخلافة إنقلبت الأمور و تبدلت المعايير خاصة فيما يتعلق بتوزيع الغنائم و إسناد المناصب، فلم يعد المعيار هو السابقة في الإسلام أو المشاركة في غزوة بدر مثلا بل أصبح المعيار هو القرابة، أي الإنتهاء ليس فقط إلى نفس العشيرة بل إلى نفس العائلة أي عائلة بني أمية و مع مرور السنوات تزايدت الفوارق الإجتماعية، كما إزداد التذمر من سياسة الخليفة عثمان ابن عفان، القائمة على السهولة و الرعونة و المحسوبية و المحاباة، حتى لا نقول النهب و الفساد.

فالمال العام كان عرضة للنهب، بلا حسيب و لا رقيب إلى درجة أن البعض كما تؤكد الروايات التاريخية أثر ثراءًا فاحشًا على حساب فئات إجتماعية في المدينة و في العراق و مصر كانت تغوص يوما بعد يوم في قاع الفقر و العوز و الحرمان[3]. و النتيجة ،هي إزدياد التذمر و إنتشار السخط في كل مكان الذي تحول مع مرور الوقت إلى ثورة إجتماعية ثورة بمعنى الكلمة، قامت ضد سياسات عثمان ابن عفان و ضد بني أمية و خاصة ضد الحاشية التي تحكم و توجه الخليفة كما تشاء و في الإتجاه الذي تريد و على رأس هذه الحاشية مروان ابن الحكم.

---

[1] .محمد عابد الجابري : المرجع نفسه ص 183

[2] .الجابري: المرجع نفسه ص179

[3] المرجع نفسه ص 184

**و الحقيقة التي تؤكدها الروايات أن سياسة عثمان ابن عفان الإجتماعية و الإقتصادية ، أفرزت في نهاية المطاف و بعد مرور أكثر من عشر سنوات، خريطة طبقية بها كثير من التناقض ، غنى فاحش و فقر مدقع، و الغريب في الأمر أن الغنى ظهر أكثر في بعض الأفراد من قريش و الفقر تركز في الكثير من أفراد العرب و هذا نتاج سوء توزيع الريع ليس فقط بين القبائل و ليس أيضا بين المركز ( المدينة ) و الأطراف (العراق و مصر )[1].**

**و من هنا إندلعت الثورة في الأطراف و في العراق و مصر ثم جاء الثوار إلى عاصمة الخلافة للمطالبة بإعادة النظر في سياسة الدولة تجاه الأقاليم و الوقف الفوري لنظام توزيع الغنائم و مراجعة طريقة تعيين الولاة. و هذا معناه أن الثوار و هم في الأصل " القراء " و " الجند" الذي شارك بفعالية في الفتوحات و كان يعيش و يقتات من ما تقدمه له الدولة من عطايا و منح. أقول أن الثوار/ القراء و الجند بدأوا يشعرون بالظلم بسبب عسف الولاة و قهرهم من ناحية و بسبب أنه لم يعد يصلهم من غنائم الفتوحات إلا الفتات، بينما كانوا يلاحظون أفرادا من قريش و من بني أمية دخلوا الإسلام في آخر لحظة ينعمون بالخيرات و يتمرغون في الطيبات[2] بالفعل و كما تؤكد الروايات التاريخية بلغ ظلم الولاة في الأمصار حدًا لا يطاق و تجاوز سوء توزيع الثروات كل الخطوط الحمراء و عندما يتكرس الظلم الإجتماعي و يتبعه القهر السياسي ثم يبدأ إحساس الناس بالظلم و الشعور بالقهر ينشأ الوعي بالظلم يترتب عنه مباشرة قيام ثورة.**

**و هذا ما حصل بالضبط في عهد الخليفة الثالث عثمان ابن عفان إذ أن سوء الإدارة السياسية و الإجتماعية أفرز نوعين من المعارضة الأولى ضد بني أمية و كانت موجودة في المركز أي في عاصمة الخلافة ،المدينة و كانت تتشكل من كبار الصحابة ، و هم علي ابن أبي طالب و طلحة ابن عبيد الله و الزبير ابن العوام، فهؤلاء كانوا رموزًا يستقطبون المعارضة ضد عثمان ابن عفان خاصة و ضد بني أمية عامة، هذه الشخصيات البارزة كانت ترى أن الأمور تسير من سيء إلى أسوأ بسبب ضعف شخصية عثمان من ناحية و " الميوعة السياسية " السائدة التي كانت تقود دولة الخلافة إلى الهاوية[3].**

**كما تشكلت المعارضة الثانية ضد قريش ككل في الأطراف و خاصة في العراق و مصر.**

---

[1] المرجع نفسه ص187

[2] المرجع نفسه ص222

[3] المرجع نفسه ص 187

**و في لحظة تاريخية لم يسبق لها مثيل تجمع المعارضون في الأطراف و قرروا التوجه إلى المدينة إلى مقر الخلافة إلى الخليفة نفسه لتقديم مطالبهم إليه قصد تحقيقها و المتمثلة أساسًا في سوء توزيع الغنائم و بعد أخذ و رد تطورت طموحات الثوار و زاد سقف المطالب إلى المطالبة برحيل عثمان ابن عفان من منصب الخلافة و خيروه بين الموت أو العزل من المنصب و الغريب في الأمر أن رد الخليفة عليهم كان ردًا تيوقراطيًا[1] إذ قال لهم ".. لا أخلع قميصا ألبسنيه الله."" هذا التعبير يعكس الخلط بين الدين و السياسة و يلغي التمييز بين ما هو إلهي و ما هو بشري.**

**و هكذا صارت الخلافة مسألة ربانية يمنحها الله لمن يشاء و ليست مسألة إنسانية متروكة لإختيارات الناس لكن الثوار لم يأبهوا لهذا التعبير التيوقراطي و مضو قدما نحو مواصلة " ثورتهم الدائمة " فإحتلوا تقريبا المدينة و حاصروا مقر الخلافة لمدة الشهر و النصف، و عندما وصلت الأمور إلى طريق مسدود و في لحظة تاريخية حاسمة تسلل بضعة أفراد إلى منزل عثمان و دخلوا عليه في غرفته فقتلوه و هو يقرأ في المصحف.**

**من الواضح أن مقتل الخليفة الثالث سيكون بداية لحرب أهلية سيشارك فيه الجميع و كان من الممكن أن يقتل فيها الجميع.**

**و اللافت للإنتباه أنه في هذه الحرب الأهلية سيزداد الإختلاط بين الدين و السياسة و سيتحول الصراع السياسي إلى صراع ديني كما ستولد أحزاب سياسية من رحم الفتنة.**

**كان هذا هو المشهد الأول في مسلسل درامي سمي في التاريخ الإسلامي بالفتنة الكبرى. و هكذا بدأت الفتنة بمقتل الخليفة الثالث الذي تميز عهده كما أشرنا سابقا بإنتشار السخط و التذمر و صعود العائلة الأموية إلى سدة الحكم كما كانت محاباة الأبناء و الأقارب في العطايا و المناصب واضحة للعيان أما التساهل و السخاء و الضعف و عدم الكفاءة، فكانت شواهد لا تخطؤها العين رغم أن عثمان ابن عفان أدرك منذ البداية أن هناك فرق بين عهد النبوة و عهد الخلافة، كما أدرك ضرورة الملك و الدولة و السياسة لحراسة الدين و الذوذ عن العقيدة و حماية الإسلام و ذالك بعد أن قال مقولته الشهيرة " إن الله لا يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن" و معنى هذه العبارة أن الضمير الديني وحده لا يكفي ما لم يصاحبه سلطة قهرية و قوة ردعية، فالقرآن وحده لا يمنع الناس من السرقة بل الذي يردع الناس هو السلطة السياسية ، سلطة الدولة القهرية.[2]**

**و في لحظة تاريخية فارقة وجدت المعارضة السياسية ممثلة في علي و طلحة و الزبير تلتقي في نفس**

---

[1] .نصر حامد أبو زيد:الخطاب و التأويل ،المركز الثقافي العربي ط2 بيروت 2005 ص130

[2] .برهان غليون :المرجع نفسه ص 73

**الخندق مع المعارضة الإجتماعية ممثلة في الثوار القراء بالإضافة إلى معارضة كانت موجودة من قبل أن نستطيع أن نسميها المعارضة الدينية ، كان من رموزها الثلاثي أبو ذر الغفاري عبد الله بن مسعود و عمار بن ياسر[1].**

**هكذا تشكلت ثلاث معارضات ضد النظام القائم، الأولى معارضة سياسية كانت تطمح للإطاحة بالخليفة و الوصول إلى سدة الحكم، و الثانية معارضة إجتماعية كانت تطلب فقط تحقيق العدالة و الثالثة معارضة دينية كانت تدعوا إلى الإلتزام بكتاب الله و السنة و السير على خطى الشيخين عمر و أبي بكر و رغم إختلافهم في المطالب، لكنهم كان يحركهم نفس الهاجس و هو إسقاط النظام السياسي القائم على المحاباة و البذخ و الظلم و إقامة نظام سياسي جديد يقوم على العدالة و الكفاءة و الإلتزام بالمنهج الإسلامي الصحيح[2].**

---

**[1] .الجابري:المرجع نفسه ص 224**

**[2] ابن قتيبة الدينوري:الإمامة و السياسة المرجع نفسه ص33 و34**

# المبحث الثالث

## الثورة تأكل أبناءها!

كانت حادثة مقتل عثمان ، هي الذريعة التي دفعت دفعًا الثلاثي عائشة و طلحة و الزبير في مواجهة الخليفة الرابع، علي ابن أبي طالب ، هؤلاء الثلاثة إستغلوا حالة الهرج و المرج السائدة بعد المقتل المأساوي و التاريخي لعثمان بن عفان و في ظل غياب المجال السياسي ، فإنهم ما كان بإمكانهم التصريح بموقفهم الرافض لتعيين علي ابن أبي طالب و هو الموقف المبني على حسابات قديمة و حديثة لم يكن المجال يسمح بالإفصاح عنها في وقتها.

و الحقيقة أن هذا الثلاثي لم يكن وحده المعارض، بل كان هناك فلول النظام القديم الممثل في بني أمية الذين إستقطبهم معاوية ابن أبي سفيان. كل هذه المعارضات التفت حول شعار المطالبة بدم عثمان، و مرة أخرى يتخفى السياسي وراء الديني ، فعائشة و معها طلحة و الزبير بدأو بالمطالبة بالقصاص من قتلة عثمان،بإعتبار القتلة قد ".. سفكوا الدم الحرام و استحلوا البلد الحرام و أخذوا المال الحرام .."[1] و هذا المطلب سيكون ركيزة كل المطالب و هو يستند على كتاب الله و سنة رسوله و سيرة الشيخين أبو بكر و عمر ابن الخطاب.

و لا تتوقف المعرضة الثلاثية عند المطالبة بدم عثمان بل تتعداه إلى المطالبة بالإصلاح كما أمر به القرآن الكريم، أي إلى وضع حد للمناخ السائد في الدولة الإسلامية بسبب القتل الدرامي حيث الفوضى و إنتهاك الحرمات و التعدي على حقوق و أملاك الناس، و هكذا يتم تغليف الموقف السياسي برداء الدين، و هذا كان مفهوما وقتذاك نظراً لغياب المجال السياسي الواضح الذي يتحدد فيه المواقف و الممارسات في إطار شرعي و قانوني، فالخلافة و هي نظام سياسي تشكل بحكم التحولات الكبرى التي عرفتها الجزيرة العربية منذ ظهور الإسلام، تشكل بالتفاعل مع الواقع التاريخي الإجتماعي دون تنظير فلسفي سابق و دون تفكير سياسي موازي لهذه التحولات الكبرى و لهذا الواقع المتغير بإستمرار و لهذا كان الجميع يستمد المشروعية من الدين و يمارسها بإسم الدين و يحارب دفاعًا عن الدين و يعارض على أساس الدين. و حرب الجمل لم تشذ عن هذه القاعدة ، فالمعارضة المسلمة ممثلة في الثلاثي ، عائشة و طلحة و الزبير كانت تعتقد أن هذه الحرب ضد خلافة علي تدخل في إطار حماية الدين الإسلامي من التفرق و الضياع و كان علي يرى أن القضاء عسكريًا على هذا الإنشقاق هو في صالح الإسلام و دفاعًا عن وحدة المسلمين و حماية للشرعية و بالفعل تم حسم الأمور

---

[1] ابن جرير الطبري :تاريخ الأمم و الملوك ، المصدر نفسه ص14

عسكريا بإنتصار جيش الخلافة على " جيش المتمردين ".[1]

و لكن ما أن كادت حرب الجمل تضع أوزارها حتى إندلعت حرب صفين بين جيش العراق بقيادة علي ابن أبي طالب و " جيش الشام " بقيادة معاوية ابن أبي سفيان كما إشتعلت حرب النهروان من داخل جيش العراق بين الشيعة و الخوارج "[2]

و الحقيقة أن هذه الحروب، كانت حلقات من مسلسل درامي دامي بدأ بمقتل عثمان بن عفان، و لن يتوقف إلا بقيام الدولة الأموية، إنها الفتنة الكبرى التي شارك فيها الجميع، في مدة خمس سنوات كادت أن تقضي على الوجود العربي و الوجود الإسلامي بالرغم من أن هؤلاء المتحاربون كانوا قريبي العهد بالنبوة و الرسالة و كانوا من كبار الصحابة و من أهل الشورى و بل من المبشرين بالجنة.

و قد جسد الصراع الطويل بين الإمام و الوالي، صراع الدين و السياسة، صراع بين الخلافة المثالية القائمة على أسس العقيدة الدينية و بين الدولة الدينية القائمة على مبادئ السياسة الدنيوية، كان الإمام علي يرمز إلى الدين بأوضح معانيه و العقيدة في أجل صورها و كان يعتقد أنه يمثل الدين كرسالة و كهداية و كإصلاح و بالتالي فهو في حربه ضد معاوية كان يدافع عن الإسلام الأول في طهارته الأولى ، الإسلام الذي هو دين أخلاق بإطلاق، أخلاق التضحية و نكران الذات و الزهد، إسلام الحق و العدل و الخير[3] ، كان الإمام علي و هو يشحذ الأنصار و يجهز الجيش يعتقد هو و أنصاره أنهم حماة العقيدة و المدافعون عن حقوق الله و عن الإيمان و الهداية و العدل الإلهي، و لهذا كان الإمام علي يرمز إلى الدين في مقابل معاوية الذي يمثل السياسة بكل ما تحمله من معاني و دلالات ، الساسة بإعتبارها مكر ودهاء، السياسة بإعتبارها رعاية مصالح الناس الدنيوية و الحفاظ على المكتسبات المادية السياسية القائمة على شراء الضمائر بالعطايا المادية و المنح المالية[4].

و لهذا كان ينقص الإمام علي بن أبي طالب الحس السياسي الذي يتعامل مع جميع الأطراف و بمنطق المصالح الدنيوية. و الحقيقة أن ما كان يحركه هو منطق الثورة منطق الثورة الدائمة التي بدأت منذ غزوة بدر و سوف تستمر إلى أن يتم نشر الرسالة في جميع أصقاع الأرض و يتم في نفس الوقت ، تثبيت دعائم الإسلام القائمة على الحق و العدل و الخير.

---

[1] ابن قتيبة: المصدر نفسه ص 67

[2] الطبري: المصدر نفسه ص 121

[3] .برهان غليون: نقد السياسة ،الدولة و الدين المرجع نفسه ص 87

[4] .محمد عابد الجابري: المرجع نفسه ص 254

**و ليس هذا فحسب بل أن الخليفة و أنصاره كانوا يعتقدون أن الخلافة لابد أن تستمر، لأن الخلافة هي خلافة للنبوة و يجب أن تكون في خدمة الدين و لصالح العقيدة. أما معاوية فما كان يتوفر عليه، فهو الدهاء السياسي، و لهذا كان يتكلم بإسم المصالح الدنيوية و كان يجسد السلطة السياسية التي ترعى شؤون الدنيا، و ما كان يحركه هو منطق الدولة، أنه السلطان السياسي القائم على القوة و القهر و الغلبة ، الدولة العضوض التي تردع الناس بالترهيب المادي و الترغيب المالي[1].**

**و لهذا كان الخلاف بين الطرفين، الطرف الأول كان يحاول إخضاع السياسة لمنطق الدين ، بينما كان الطرف الثاني يسعى لإخضاع الدين لمنطق السياسة و بالفعل أنه الفرق الشاسع بين الخلافة و الملك.**

**و الحقيقة أن الإختلاف على المستوى الإيديولوجي يعكس الإختلاف على المستوى الطبقي ، الإمام علي يمثل طبقة الكادحين من المستضعفين من العبيد و الموالي الذين لم يكن لهم إنتماء طبقي بينما الوالي يجسد الطبقة الأرستقراطية القرشية.**

**الطبقة الأولى كانت ترى خلاصها في التمسك بالدين و في العض بالنواجذ على العقيدة و في الدفاع عن نظام الخلافة ، أما الطبقة الثانية فكانت تنظر إلى الأمور بمنظور مختلف و هي أن مصالحها في قيام الملك السياسي[2] و في الإنفصال بين الثورة و الدولة و بين الدولة و السياسة ، ليس الإنفصال كما نعرفه اليوم باسم العلمانية و لكن الإنفصال الذي يكون فيه الدين في خدمة الدولة و هذا ما ظهر واضحا في معركة صفين. ففي هذه المعركة الحاسمة أمر معاوية جنود جيشه برفع المصاحف على أسنة السيوف ، و هذا بعد أن كان الجيش الأموي على قاب قوسين أو أدنى من الهزيمة المحققة لولا هذا التكتيك الذي كان من أفكار الداهية عمرو بن العاص[3] ، و الحقيقة أن خدعة رفع المصاحف، أدت إلى نتيجة حاسمة و هي إرباك الجيش العلوي، ذهنيا و نفسيا، و الأخطر من ذالك هو إرباكه دينيًا خصوصا أنه كان جيش مكون من خليط من القبائل و خليط من الشرائح الإجتماعية ، كان هذا الخليط يتركب في غالبيته من الفقراء و المستضعفين الذين كانوا يتشبتون بالعقيدة و لهذا أعطت الخديعة أكلها بسرعة و هو توقف القتال و قبول التحكيم [4]. و الذي لا شك فيه، أن هذه الحيلة لم تكن موجهة لجنود جيش العراق فقط بل أن هذه الحيلة كانت موجهة بنفس القدر لجنود معاوية تزييفًا لوعيهم**

---

[1] **المرجع نفسه ص 249**

[2] **حسين مروة: النزعات المادية، المرجع نفسه ص 475**

[3] **ابن جرير الطبري:تاريخ الأمم و الملوك ، المصدر نفسه ص 101**

[4] **ابن قتبة الدينوري: المصدر نفسه ص 105**

بإقناعهم بأن قوادهم يخوضون حربا دينية مقدسة و ذالك إخفاءًا للمطامع و المصالح الدنيوية الطبقية المباشرة و هكذا تم تحويل الصراع السياسي الإجتماعي إلى صراع ديني حيث توالت الإنقسامات داخل صفوف الأمة الإسلامية الناشئة و ذالك بظهور الخوارج و الشيعة و السنة.

و عندما إنقسمت الأمة إلى طوائف تكاثرت التأويلات للنصوص الدينية. و عندما إنتقلت الصراعات السياسية إلى حروب طاحنة قفزت إلى السطح بسرعة ، التأويلات و التأويلات المضادة للنصوص الدينية فتم إستخدام الدين بكثافة لأغراض سياسية.

وهكذا انقسمت الجماعة الدينية الواحدة سياسيا،ثم تحول الانقسام السياسي الى انقسام طائفي،ونكتفي هنا بذكر طائفتين هما الخوارج و الشيعة

## ا-الخوارج :الحاكمية لله..و ليس للرجال

من النتائج المباشرة لموقعة صفين و بعد قبول التحكيم ، ظهور الخوارج ، كأحد الجماعات السياسية الدينية في التاريخ الإسلامي. تكون الخوارج في البداية من تلك الجماعة داخل جيش العراق التي قبلت وقف القتال باسم القرآن و لكنهم عادوا و إنضموا فيها بعد إلى تلك الجماعة الصلبة الرافضة لوقف الحرب، فإنندمجت الجماعتان في جماعة واحدة ، شكلت كتلة بشرية إيديولوجية رهيبة[1] إستندت على مبدأ أساسي هو أن الله تعالى هو وحده الحاكم و القاضي بين النزاعات و ليس البشر، فالحاكمية لله و ليس لأي كان مهما كانت صفته و قدراته،و في إعتقادهم أن الله قد حسم في أمر معاوية و أنصاره بإعتبارهم الفئة الباغية و بالتالي لا نقاش في قتالهم و محاربتهم حتى القضاء عليهم نهائيًا. و لهذا كان قبول التحكيم و وقف المعارك خطأ جسيمًا لا يجب السكوت عليه، و بناءًا عليه فلا حكم إلا لله[2]

و الحقيقة أن موقف الخوارج السياسي و هو رفض التحكيم الذي تحول إلى " عقيدة " أي إلى " دين" يحدد من خلاله الكافر و المؤمن.

و هذا الموقف يعكس بوضوح مدى هيمنة الدين على السياسة، و الدليل القاطع على ذالك هو اسم الخوارج في حد ذاته الذي أطلق عليهم، و معناه من ناحية، الخروج من المدينة الكافرة مثلما خرج الرسول من مكة، و من ناحية أخرى. و لهذا يأخذ معنى الخروج للقتال ضد الكفار(الخصوم ) و بالتالي

---

[1] .هشام جعيط : المرجع نفسه ص 257

[2] المرجع نفسه ص 240

**فهم وحدهم من يملك الفهم الصحيح للإسلام، أما الآخرون بما فيهم الإمام علي بن أبي طالب، فكفار و ملاحدة[1].**

**و الإعتقاد الراسخ عند الخوارج أن كل الشؤون الدنيوية يمكن تأويلها بالإرتكاز على القرآن الكريم، بما في ذالك الشؤون السياسية، و لهذا من الطبيعي بالنسبة للخوارج أن تكون السياسة و ما يرتبط بها من حكم و إدارة و حرب هي شأن ديني محض. و على هذا الأساس ما حدث في موقعة الجمل و قبول التحكيم هو أمر يتنافى مع مشيئة الله التي قررت أن الخلافة لعلي بن أبي طالب و لا نقاش في ذالك، لكن بمجرد قبوله التحكيم،أصبح علي كافرًا لأنه تحدى و عارض إرادة الله، فالله هو الذي يقررو الذي يحكم المنازعات بين البشر و هو موقف – كما يلاحظ– ثيوقراطي من رأسه إلى أخمص قدميه، يشل إرادة الإنسان و يجعله مستسلمًا للقضاء و القدر و يجعل مصير الإنسان ليس بيده بل بيد الله.**

**و لكن مع تلاحق الأحداث التاريخية وإرتفاع مستوى الفهم لدى الخوارج و الضربات التي تلقوها سواء بالسيف أو بالقلم ، بالحرب أم بالنظرية بدأ فكرهم يتطور و خطابهم يتحسن حتى باتوا يعتقدون أن السلطة الحاكمة ضرورية ليس فقط للناس،بل هي ركن للدين في حد ذاته.**

**كما تطور فكرهم السياسي إلى درجة قولهم أن الإمامة متاحة لكل مسلم تتوفر فيه شروط الكفاءة و التقوى و العلم و هذا مبدأ " ديمقراطي" تجاوزوا به في هذه الناحية كل الفرق الأخرى، بالإضافة إلى مبدأ تحديد صلاحيات الحاكم، بقولهم أن الإمام لا يطاع طاعة عمياء و هذه مواقف يحسب لهم و لكن ما يحسب عليهم هو إحتكار مفهوم الإسلام الصحيح و إحتكار تأويله و فرض هذا الفهم للإسلام على الأخرين بالقوة من خلال اتراستيجية " الثورة الدائمة " و تكتيك حرب العصابات و منطق من ليس معنا، فهو ضدنا الذي جعلهم يدخلون في حروب ضد الجميع[2].**

---

[1] **المرجع نفسه ص 260**

[2] **المرجع نفسه ص 259**

## ب- الشيعة ..الإمامة ركن من أركان الدين.

الجماعة الثانية التي أفرزتها أحداث الأزمة الكبرى التي عصفت بالمسلمين، و هم على صلة قريبة بالنبوة و الرسالة هي جماعة الشيعة التي تكونت في مدينة الكوفة و تشكلت من أنصار علي بن أبي طالب.

و نشأت الشيعة في البداية كحزب سياسي يعتقد أن الخلافة منذ وفاة الرسول هي لعلي و لا لأحد سواه بالنظر إلى قرابته من الرسول و سابقته في الإسلام و خصاله الأخلاقية و الدينية بالإضافة إلى أنه من أهل الشورى وواحد من أكبر أبطال الإسلام.

و من نافلة القول، أن التشيع تحول من حزب سياسي إلى طائفة دينية، كما تحولت مواقفهم السياسية في الخلافة و الإمامة إلى مبادئ دينية، فالخلافة/ الإمامة هي منذ سقيفة بني ساعدة مسألة سياسية أصبحت عند الشيعة مع تلاحق الأحداث السياسية و الإجتماعية إلى ركن من أركان الدين لا يصح الإيمان إلا بهو بعبارة أخرى، إنتقل الخلاف من دائرة الخلاف السياسي إلى دائرة الخلاف الديني[1].

و الحقيقة أن جدلية التحول من ما هو سياسي إلى ما هو ديني، قد طالت جميع الفرق و الجماعات الإسلامية، بما في ذالك السنة، و هذا يبرر السياق التاريخي الذي نشأت فيه الجماعات في الإسلام و هو سياق ديني بإمتياز، الشرعية فيه تستمد من الدين، و لهذا كان من الطبيعي أن يقدم الشيعة تبريرات لاهوتية لما حدث للإمام علي ابن أبي طالب من محن و معارضات و أن ينتقلوا من " ظلم البشر"" إلى " عدالة السماء ". و هكذا جعلوا مسألة الحكم و الخلافة و الإمامة مسألة خاصة بالسماء، و من الواضح هنا أن مسألة الحكم ( الخلافة أو الإمامة) عند الشيعة لم تعد قضية بشرية دنيوية منوطة بإختيارات الناس و قناعاتهم، كما لم تعد أمرًا له علاقة بالواقع التاريخي الإجتماعي، و ما عادت شأنًا دنيويا مرتبطا بالتجربة الإنسانية و ذو صلة بأصول الحكم و قواعد الساسة بل أصبحت مسألة إلهية و أمرا دينيًا و شأن سماوي[2].

و هكذا أصبح الله عند الشيعة هو المسؤول عن إختيار الخليفة و بالتالي هو من إصطفى الإمام علي ابن أبي طالب، كما إصطفى الأنبياء، و ذالك بالنظر إلى الصفات التي تميز بها عن غيره مثل التقوى و الورع و العلم و الشجاعة و السابقة في الإسلام، بالإضافة إلى أنه من آل البيت كل ذالك يؤهله

---

[1] .علي مبروك: المرجع نفسه ص 129

[2] المرجع نفسه ص 131

**ليكون إمامًا للمسلمين و خليفة للرسول، فإختياره كان بواسطة الوحي المنزل على الرسول. و بناءا عليه صار واجبا على الرسول إعلام الناس بذالك بنص محدد و واضح، بعد ذالك أصبح واجبا على المسلمين قبول هذا الإختيار الإلهي، كما أصبح واجباعليهم الإعتقاد به كجزء لا يتجزأ من الإيمان و كأصل من أصول العقيدة فالإعتقاد بالإمام و الإمامة صار عند الشيعة مثل الإعتقاد بالنبي و النبوة سواء بسواء[1].**

**و من هنا كان منصب الخليفة حقًا إلهيًا و شأنًا من شؤون السماء إنه إختيار إلهي بالنص و إختيار نبوي بالوصية و ذالك من خلال نص واضح صريح – بالنسبة للشيعة– هو حديث الغدير، و ذالك عندما قال النبي عن شخص علي ابن أبي طالب : " اللهم من كنت مولاه ، فعلي مولاه ، اللهم وال من والاه، و عاد من عاداه، وأنصر من نصره ، وأخذل من خذله .."[2]**

**و النتيجة هي أنه تم اللجوء إلى الله في إختيار الإمام و لا علاقة للبشر بهذا الإختيار و ليس من صلاحيات الناس و لا من إختصاص العامة و لا الخاصة إنه بإختصار من إختصاص السماء و من صلاحيات الله، هي حق إلهي لعلي ابن أبي طالب و لأولاده بالتتابع، لأن شروط الإختيار الإلهي تتوفر فيهم مثل العصمة و التقوى و من ثم تم إستبعاد البشر تمامًا و إقصاء الأمة نهائيًا من أمر هام و هو إختيار الحاكم و تنصيب الإمام، لأن البشر و الناس و الأمة في نظر الشيعة أساؤا الإختيار في سقيفة بني ساعدة و ترتب عن إختياراتهم فيما بعد فتن و حروب[3].**

**معنى ذالك أن الشيعة واجهوا إقصاء الفرد و هو علي ابن أبي طالب من منصب الخلافة بعد وفاة الرسول، بإقصاء الأمة بأسرها كما إستنجدوا من ظلم الأرض بعدالة السماء.[4]**

**واضح أن قضية الحكم و السلطة و الإمامة في الإسلام المبكر، سواء عند السنة أو الخوارج أو الشيعة مسألة بها قدر كبير من التداخل بين ماهو سياسي و ما هو ديني، و لهذا فالسلطة السياسية مقدسة لأنه توجد خطوط فاصلة بين الدين و السياسة ، لأن السلطة السياسية هي نفسها السلطة الدينية و بالتالي لا يجوز الطعن في هذه السلطة أو معارضتها أو حتى مناقشتها.و قامت الدولة الأموية عام 661 م بعد أن حسمت الأرستقراطية القرشية الصراع الدامي على السلطة لصالحها و بالتالي إنقلبت الخلافة الراشدة إلى ملك سياسي يتأسس على قاعدة القوة و الشوكة و الغلبة.**

---

[1] المرجع نفسه ص 129

[2] ذكره حسين مروة في النزعات المادية المرجع نفسه ص 497

[3] علي مبروك : المرجع نفسه ص 129

[4] المرجع نفسه ص 131

**و مع هذا التحول السياسي الكبير تحول الإسلام الدين إلى الإسلام الدولة و إنتقل الدين القائم في جوهره على القناعة و عدم الإكراه إلى الدين القائم على سلطة قهرية.[1]**

**صحيح أن الدين عندما يرتبط بالسلطة السياسية و بالدولة يفقد القيم الأساسية الجوهرية التي قام أصلا من أجلها، أي يفقد المقاصد التي قام من أجلها لأنه يتحول ليس فقط إلى أداة قهر بل إلى سلاح إيديولوجي فتاك، لكنه في إعتقاد الكثرة الكاثرة من الفقهاء و رجال الدين يجد في الدولة الحماية و الرعاية. و تجدر الإشارة إلى أن الدين بإعتباره سلاح إيديولوجي كان في يد السلطة و في يد المعارضة و عندما حسم الصراع عسكريا انتقل الجميع من ساحة الصراع العسكري إلى ساحة الصراع الإيديولوجي [2].**

**و بما أن الدين كان هو معيار الشرعية في تلك الحقبة المبكرة في التاريخ العربي الإسلامي، فإن جميع الفرقاء لم يترددوا لحظة واحدة في إستخدام الدين لأغراض سياسية في ظل غياب المجال السياسي و لهذا لم تجد السلطة الأموية حرجًا في توظيف الدين لستر عورة فقدان الشرعية لأنها قامت أصلاً على إغتصاب السلطة الشرعية بالقوة و من هنا سعى بني أمية و معهم أهل السنة فيما بعد إلى الإستعمال المكثف للحديث النبوي و على رأس هذه الأحاديث كان الحديث القائل بأن " الخلافة في أمتي ثلاثون سنة ثم تكون ملكا بعد ذالك "[3].**

**و معناه أن الملك السياسي الأموي هو مسألة قضاء و قدر و أن الرسول، قد تنبأ بذالك و هذه من معجزات النبوة . و الحقيقة أن نظام الحكم الجديد أراد في ذالك الوقت و معهم أهل السنة ، فيما بعد من خلال هذا الحديث المنسوب للنبي إصباغ الشرعية الدينية على نظام سياسي قام على إنتزاع السلطة بالقوة و الغلبة و دوخ المسلمين عامة و خاصة في تلك الحقبة بالإنتقال من الخلافة الراشدةعلى ملك عضوض و بنقل العاصمة من المدينة إلى دمشق.**

**تغيرات شكلت صدمات للعقل الجمعي أنذاك، لم يكن من الممكن للرأي العام أن يهضمها بسهولة، إلا إذا جاءت التبريرات من قناة الدين، و هذا ما تفطن له الحكام الجدد و فقهاء السلطان، و بما أن هؤلاء قد وصلوا إلى سدة الحكم بالسيف، فإنه بعد إستتاب الحكم لهم لم يعد السيف وحده يكفي في مرحلة كان فيها السجال و النقاش و الكلام على أشده بين جميع الأطراف التي شاركت في الحرب الأهلية بطريقة أو بأخرى.**

---

[1] .علي مبروك : المرجع نفسه ص 163

[2] حسين مروة : المرجع نفسه ص 493

[3] ذكره محمد عابد الجابري: العقل السياسي : المرجع نفسه ص 231

و اللافت للإنتباه أن الأجواء الليبرالية التي ميزت سياسة معاوية و" الهامش الديمقراطي" الذي سمحت به الدولة الأموية ، ساهم في إحتدام النقاش السياسي و تأجج الصراع الإيديولوجي[1] و في هذه الأجواء تم إدخال السيف في غمده و فسح المجال للكلام و القول و الخطاب، فكانت إيديولوجيا الجبر الإيديولوجيا الرسمية للدولة الأموية ، إنها الإيديولوجيا القائلة بالقضاء و القدر[2] ، فكل ما تم من الأحداث منذ حرب صفين و مقتل الإمام علي بن أبي طالب و قيام الدولة الأموية، كل ذالك قضاء و قدر، فالله هو الذي قضى أن تسير الأمور بهذا الشكل و يأخذ التاريخ هذا المسار، و الله هو الذي شاء أن يكون بني أمية في الحكم بالنظر إلى خبرتهم في هذا المجال و كفاءتهم، و قد ردد الأمويون هذه الفكرة في الخطب الدينية و في الخطاب السياسي، كما لم يتوانى أنصارهم في الترويج للإيديولوجيا الجبر و هذا ما قاله زياد ابن أبيه ، أحد عمال الدولة و خطابه المشهور بالبتراء فيه "..أيها الناس إنما أصبحنا لكم ساسة و عنكم ذادة ، نسوسكم بسلطان الله الذي أعطانا و نذود عنكم بضيء الله الذي خولنا ..."[3].

و في أحد خطبه أمام معارضي تولية إبنه يزيد وليًا للعهد، قال معاوية بن أبي سفيان ".. و أن أمر يزيد قد كان قضاء من الله و ليس للعباد خبرة في أمرهم ..."[4].

نستنتج أن أساس الشرعية التي بنى عليها الأمويون حكمهم تقوم بالإضافة إلى القوة على إيديولوجيا الجبر.و عندما جاء العباسيون إلى سدة الحكم جاءت معهم إيديولوجيا ثيوقراطية لا تختلف عن نظرية الحق الإلهي للملوك في أوربا و في هذه الإيديولوجيا لم يعد الحكم باسم القضاء و القدر كافيا كما كان شأن الأمويين بل صار الحكم من إرادة الله و مشيئته معنى ذالك أن الله هو الذي شاء أ يحكموا و شاء أن يكونوا في السلطة، و بعبارة أفصح إنهم في السلطة بتوكيل من الله و في هذا الصدد خطب الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور و يعتبر المؤسس الحقيقي للدولة العباسية "..أيها الناس إنما أنا سلطان الله في أرضه أسوسكم بتوفيقه و تسديده و أنا خازنه على فيئه ، أعمل بمشيئته و أقسمه بإرادته و أعطيه بإذنه قد جعلني الله عليه قفلا إذا شاء أن يفتحني لأعطياتكم و قسم فيئكم و أرزاقكم فتحني، و إذا شاء أن يقفلني أقفلني فارغبوا إلى الله أيها الناس و سلوه في هذا اليوم الشريف ... أن يوفقني للصواب و يسددني للرشاد و يلهمني الرأفة بكم و الإحسان إليكم و يفتحني لأعطياتكم و قسم

---

[1] المرجع نفسه ص 237

[2] المرجع نفسه ص 260

[3] ذكره الجابري : الممرجع نفسه ص 301

[4] المرجع نفسه ص 260

أرزاقكم بالعدل عليكم إنه سميع مجيب.."[1].

هكذا أصبح الخليفة العباسي، ليس مجرد ملك يحكم بقضاء الله و قدره بل " خليفة الله " أي ممثل الله على الأرض و بالتالي من يطع الخليفة فقد أطاع الله و من يعارضه كمن يعارض الله.

و النتيجة هي ربط السلطة الساسية البشرية بالقداسة الإلهية و إقامة نوع من المماثلة بين الحاكم و الله .

واضح هنا أننا أم سلطة حاكمة تجمع – عن قصد و وعي– بين السياسة و الدين و بعبارة أخرى إستخدام الدين لأغراض سياسية و ذالك قصد جعل السلطة مقدسة و غير قابلة للمساءلة و الحساب و الحقيقة أن السلطة العباسية كما السلطة الأموية كانت ملزمة بإستخدام الدين لمواجهة معارضة سياسية ترتدي عباءة الدين تمثلت من ناحية في الخوارج الذين رفعوا شعار " الحكم لله لا للرجال" (الحاكمية) و ربطوا ربطًا محكمًا بين الإيمان و العمل بين النظرية و التطبيق ، أي لابد أن يتطابق الإيمان مع العمل ، و أي فصل بينهما يُرمي صاحبه بالكفر، و لهذا فالإنسان إما مؤمن أو كافر فلا توجد منطقة وسطى بين الكفر و الإيمان، و طبقا لهذا المبدأ قرر الخوارج الخروج للقتال و الجهاد ضد كل من لم يخرج معهم على أساس " من ليس معنا فهو ضدنا" أي بمنطق الفرقة الناجية، هكذا تحول الموقف السياسي و هو رفض التحكيم إلى موقف ديني و تحول بالتالي كل من قبل التحكيم إلى كافر يجب مقاتلته، و من هنا تكرست عندهم " إيديولوجيا التكفير" هذا من ناحية أما من ناحية أخرى فقد تمثلت المعارضة السياسية في جماعة الشيعة التي إنتقلت هي أيضا من ساحة السياسة إلى ساحة الدين و حولت الموقف السياسي إلى موقف ديني، إذ تم توثيق عرى النسق الشيعي بمفاهيم دينية مثل " المهدي " و " الرجعة " و " عصمة الإمام " فعن طريق فكرة المهدي تم طرح فكرة " الخلاص " من الظلم و الإضطهاد من خلال ظهور الإمام المخلص ليملأ الأرض عدلا بعد أن ملئت جورا، إن هذه المفاهيم الدينية تؤدي دور إيديولوجي يتمثل في الحشد و التجييش و عدم الإستسلام لليأس و رفض الهزيمة[2].

في هذه الأجواء الكل كان يلتمس لموافقه السياسية – سلطة و معارضة– الشرعية الدينية فلم تكن السلطة الحاكمة هي فقط من يسعى إلى أخذ الشرعية بمسوغات دينية، بل كذالك المعارضة التي عجزت عن المحاربة بالسيف فلجأت هي الأخرى إلى المحاربة بالدين، و لهذا تحول الصراع السياسي إلى صراع ديني و إشتعلت حرب التأويلات للنص الديني و كما ذهبت الجماعات السياسية بعيدًا في

---

[1] ابن جرير الطبري : المصدر نفسه ص 560

[2] د.محمد عابد الجابري : المرجع نفسه ص 287

**تأويل النص الديني لصالحها ذهبت السلطة الحاكمة كذالك بعيدًا في هذا المجال و وظفت كل ما كان متاح لديها من خطب و رسائل و منابر المساجد في تكريس إيديولوجيا الجبر بالنسبة للدولة الأموية و " نظرية الحق الإلهي " بالنسبة للدولة العباسية كان ذالك واضحا حتى في الألقاب التي خلعها الملوك على أنفسهم من قبيل " خليفة الله في الأرض " كما تم توظيف الحديث، بل ووضعت أحاديث خصيصا لهذا الغرض السياسي أو ذاك أو ذالك من أجل إضفاء الشرعية على المواقف السياسية[1].**

**و اللافت للإنتباه أن الفكر السياسي الإسلامي الوسيط بجميع فروعه من الفقه السياسي إلى الأحكام السلطانية كَرس فكرة الجمع بين الدين و السياسة، فالماوردي على سبيل المثال يرى أن السياسة جزء من الدين و يعتقد أن إستمرار السلطة يقتضي بناءها على الدين، و هذا ما أكده أيضا ابن المقفع من أن ملك الدين يضمن فيه الحاكم طاعة الناس من خلال حراسة الدين و الدفاع عنه و حماية شعائره. خلاصة القول أن جدلية الديني و السياسي هي التي حكمت التاريخ الإسلامي منذ ظهور الإنشقاق الأول في سقيفة بني ساعدة و تكرست مع الفتنة الكبرى و إزدادت رسوخا مع تحول الخلافة إلى ملك حتى صار الإعتقاد أن الإسلام دين و دولة، هو موضوع الجدل المستمر في الخطاب العربي المعاصر.**

---

[1] **د.نصر حامد أبو زيد : نقد الخطاب الديني سينا للنشر ط2 القاهرة 1994، ص 130**

# الفـــصـــــــــل الـرابـــــــع

## العلمانية في الخطاب العربي المعاصر

# المبحث الأول

## العلمانية ..داء أم دواء

لسنا في حاجة إلى كبير شرح للقول ، بأن الخطاب النهضوي العربي هو خطاب مرتبط بالواقع أشد الإرتباط ، و هذا الإرتباط الوثيق، له ما يبرره على أكثر من صعيد و أكثر من مستوى ، و خاصة على الصعيد السياسي ، و على المستوى الإجتماعي ، و هذا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، في مشهد يغلب عليه التأخر و التخلف و السقوط و الهزيمة. إذ تجلت فيه بوضوح صور الهيمنة الإستعمارية و التأخر التاريخي، و لا يختلف إثنان في أن هناك تفاعل بين الفكر و الواقع، بين الخطاب و التاريخ ،و هذا رغم الإستقلالية النسبية التي يتمتع بها الفكر و هو ما ينطبق تماما على الخطاب النهضوي العربي الذي تفاعل مع واقعه، بأشكال مختلفة و بدرجات متفاوتة ، فأنتج مفاهيم و مقولات و رؤى، أي بعبارة صريحة إيديولوجيا تعكس الصراعات و التوترات و الهواجس التي كان يعج بها الواقع التاريخي في تلك الحقبة بسبب تصاعد المد الإمبريالي و تبلور المركزية الأوربية بشكل واضح من ناحية، و من ناحية أخرى، تفكك عرى الأمبراطورية العثمانية و تخلف البنى الإجتماعية السياسية و الإقتصادية الثقافية في العالم العربي.[1] ما نبغي التأكيد عليه هو تاريخية الخطاب النهضوي، و أنه التعبير الإيديولوجي، عن كل التطلعات و الهواجس التي كانت تحرك النخب و الفئات و الشرائح و الطبقات المكونة للخريطة الإجتماعية العربة و التي عبر عنها إيديولوجيًا ثلة من المثقفين الذين قدموا منتوجًا فكريً، عرف فيما بعد بخطاب الإصلاحية العربية أو بعبارة أخرى أدق الخطاب النهضوي العربي. و غني البيان القول، أن خطاب الإصلاحية العربية، كان يتشكل و يتبلور من خلال صراعات النخب و الفئات العربية ضد الإحتلال الأوربي و ضد الحكم العثماني و ضد البنى التقليدية المختلفة. و لهذا خاض الفكر النهضوي صراعات على عدة جبهات داعيًا إلى الخلاص من الإستبداد و الجهل و مبشرًا بقيم التقدم و الرقي، و رافضًا للجمود و التقليد. و على هذا الأساس،كانت الإشكالية المركزية في الخطاب النهضوي هي إشكالية النهضة، و التي تتلخص في سؤال : كيف نتقدم ؟[2] إنه سؤال مركزي طُرح منذ أكثر من مائة و خمسون سنة و ما زال مطروحا إلى غاية اليوم! و من البديهي القول، أن سؤال النهضة أرق المفكرين العرب منذ صدمة الحداثة ، و جعل محور النهضة هو المحور الأساسي الذي يبدأ منذ أواسط القرن التاسع عشر و ينتهي عند قيام ثورة الضباط الأحرار في مصر عام 1952 ، حيث يبدأ محور الثورة[3]، و تجدر الإشارة إلى أن الخطاب النهضوي العربي هو

---

[1] كمال عبد اللطيف : سلامة موسى و إشكالية النهضة المركز الثقافي العربي ط1 الدار البيضاء 1982 ص 28

[2] المرجع نفسه ص 26

[3] Mohammed arkoun :la pensée arabe .p.u.f que sais-je ?1er édition paris 1975 p 189

خطاب سياسي بالدرجة الأولى، أو إن شئنا الدقة نقول، أن السياسة هي الأكثر حضورًا بطريقة مباشرة أو بطريقة غير مباشرة، فالبعد السياسي كان مهيمنا على كل مفاصل الخطاب. و لهذا نحن نتفق مع القائل بأن "..الفكرة السياسية تشكل الإطار النظري العام الذي يعمل الفكر العربي المعاصر و يتحرك في دائرته .." [1] و ذالك من خلال تعدد الموضوعات التي عالجها، و مهما كانت طبيعتها " ... سواء تعلق الأمر بالإستعمار أم بالتحرر ، بالتجزئة أم بالوحدة ، بالظلم أم بالعدل ، بالإستبداد أم بالديمقراطية ، بالتقدم أم بالتخلف ... " [2] هذه الهيمنة للبعد السياسي ، يمكن تبريرها – كما أشرنا سابقا – بالظرفية التاريخية الممثلة أساسا في الإختراق الأوربي للعالم العربي الإسلامي و الإستبداد العثماني ، و تخلف البنى الإجتماعية الإقتصادية. و على هذا الأساس كانت موضوعات الإستبداد، الدستور، الشورى، البرلمان، الإصلاح السياسي هي من أكثر الموضوعات حضورًا في الخطاب النهضوي، و لا غرو أن يسود الإعتقاد بين المفكرين النهضويين أنه ما دام التأخرو التخلف هما بالدرجة الأولى مشكل سياسي، فإنه وجب أن يكون الحل كذالك سياسي [3]. و ترتب عن هذا الوعي السياسي أن كانت مسألة الدولة، هي ضمن الأولويات في أجندة إستراتيجيات النهضة،و هذا يفسر إلى حد كبير صراع الإيديولوجيات العربية في القرن العشرين من أجل الإستيلاء على السلطة و القبض على الدولة، بإعتبار ذالك أقصر الطرق لتحقيق الأهداف و تنفيذ المشاريع، و بالتالي الوصول إلى النهضة المنشودة . و لكن إن كانت الإشكالية واحدة، و هي إشكالية النهضة، فإن الوسائل و السبل لتحقيق التقدم و تجسيد التمدن و تنفيذ مشاريع الإصلاح السياسي و الإجتماعي لم تكن واحدة ، بل متعددة و مختلفة و حتى متناقضة ، إذ تواجدت الوسائل و السبل الليبرالية تقابل الطرق و المناهج السلفية و بعبارة أخرى، وقع إنشقاق في الخطاب السياسي النهضوي بين تيار ديني أو بالأحرى تيار سياسي له مرجعية دينية، يعتقد إعتقادًا جازمًا، أنه لا يصلح حاضر الأمةإلا بما صلح به ماضيها،أي ضرورة – إذا أردنا للإصلاح أن يشق طريقه بناح – العودة إلى الإسلام ، إسلام السلف الصالح و بين التيار العلماني الذي كان يرى أن التقدم مرهون بالأخذ بمكتسبات الحداثة السياسية و الغرف من ينابيع التقدم الأوربي و ذالك بالفصل بين الدين و الدولة، بين الدين و السياسة. و مع نهاية القرن التاسع عشر تحول الإنشقاق إلى شقاق حاد بين الإسلاميين و بين العلمانيين

---

[1] سعيد بن سعيد: المفاهيم السياسية في التداول العربي المعاصر. مجلة المستقبل العربي السنة 9 العدد 92 أكتوبر بيروت 1986 ص7

[2] المرجع نفسه ص 7

[3] علي أومليل : الإصلاحية العربية و الدولة الوطنية دار التنوير ط1 بيرو 1985 ص6

## 1) إرهاصات الفكر العلماني العربي

في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، تشكلت الملامح الكبرى لخطاب علماني عربي، بإعتباره جزء لا يتجزأ ضمن التركيبة العامة للفكر السياسي العربي النهضوي ، خطاب علماني وضع خطوطه الرئيسية، ثلة من الكتاب المسيحيين العرب، خاصة أولائك الذين هاجروا قسرا من سوريا و لبنان، و فضلوا الإستقرار في مصر، هربا من الإضطهاد العثماني المضاعف، الذي مارس تمييزًا عرقيًا ضدهم بحكم أنهم عرب، و تمييزا دينيا ضدهم بوصفهم مسيحيين.

و بالفعل كان الإضطهاد العثماني أحد الأسباب البارزة التي ساهمت في نثر بذرة الفكرة العلمانية في المنطقة العربية و خاصة في مصر،و الحقيقة التي لا مراء فيها أن الخلافة العثمانية السنية كانت تمارس سياسة تمييز ضد الأقليات المسيحية و ضد الطوائف الأخرى و ذالك من خلال قوانين و إجراءات تؤكد كلها أنهم رعايا من الدرجة الثالثة و الرابعة أي أي أنهم مجرد أهل ذمة .و بالإضافة إلى ذالك كانت هناك ثقافة فقهية، لاهوتية مهيمنة و متحكمة في كافة مفاصل المجتمع، كانت هذه الثقافة هي التي تحدد رؤية العالم – la vision du monde– و بالتالي تنتج سلوكا معينا للتعامل مع التاريخ و مع الذات و مع الآخر، أي أن المجتمعات العربية في ذالك الوقت كانت تنظر إلى الذات و إلى العالم بمنظار الفكر الديني التقليدي الذي يغلب عليه طابع الخرافة و الأسطورة ، أي أن النظام المعرفي " الإبستيمي " الذي كان سائدا في تلك الحقبة كان كله لاهوتيا، و بالتالي كان من الضروري ظهور فكر آخر علماني يقدم رؤية جديدة لله و الطبيعة و الإنسان .

هنالك عامل آخر ساهم في تهيئة الأرضية في نشوء التيار العلماني هو المناخ الليبرالي في مصر و الذي تشكل على مراحل منذ الحملة الفرنسية على مصر عام 798 ، و رغم أنها كانت بداية الغزو الإستعماري للمنطقة لكنها كانت الضربة الأولى في جدار الثقافة اللاهوتية السميك، ثم لا ننسى أنه كانت تهب على المنطقة – في نفس السياق التاريخي – رياح إصلاحات النصف الأول من القرن التاسع عشر،إصلاحات الإمبراطورية العثمانية في عام 1839 و 1856 و إصلاحات محمد علي باشا و إبنه إبراهيم باشا في مصر و إصلاحات أحمد باي في تونس و الأمير بشير الثاني في لبنان.

و لا ننسى كذلك أن الإصلاح السياسي كان يتساوق مع الإصلاح الفكري، بمعنى أن السلطة الحاكمة تبنت مشاريع الإصلاح الثقافي و دعمت المثقف النهضوي، و على هذا الأساس كان محمد علي و إبنه إبراهيم وراء رفاعة الطهطاوي و كان أحمد باي وراء خير الدين التونسي و كان بشير الثاني

وراء إبراهيم اليازجي و بطرس البستاني[1] .

و هكذا نستنتج أن المناخ الليبرالي أنتج المثقف الليبرالي الذي إحتك بالفكر الأوربي الحديث و تواصل مع الثقافة الليبرالية، سواء بالسفر إلى عقر دارها ، كما كان شأن الطهطاوي و التونسي أو من خلال الإرساليات المسيحية، كما كان حال اليازجي و البستاني هؤلاء الإصلاحيون/ الحداثيون ألقو بذور الفكر الحداثي و نشرو مفاهيم الحرية ، العدل ، المساواة ،الدستور و البرلمان ، وهي مفاهيم كانت و ما زالت من " ثوابت " الفكر الليبرالي السياسي الأوربي التي تعكس التمدن بأوضح صوره، و هو التمدن الذي لا يمكن غض الطرف عنه و لا حتى مقاومته و في هذا الصدد يقول خير الدين التونسي عن التمدن الأوروبي قائلا ".. ويتدفق سيله في الأرض فلا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع فيخشى على الممالك المجاورة لأوربا من ذالك التيار إلا إذا حذوه وجدو مجراه في التنظيمات الدنيوية، فيمكن نجاتهم من الغرق.." [2].

ما نقصد إليه أن الفكرة العلمانية لم تولد من عدم، بل خرجت من رحم تحولات الفكر و السياسة التي شهدتها المنطقة طيلة عقود من الزمن، كما أن النخبة التي تبنت الفكرة كانت على وعي بالتحديات الداخلية و التهديدات الخارجية التي كانت تقض مضاجع العرب، في تلك الحقبة الدقيقة من التاريخ .

و قبل الغوص في تفاصيل خطاب العلمانية لا بد من التذكير أن هذا النوع من الفكر الجديد بشر به في البداية المثقف العربي المسيحي، أمثال بطرس البستاني فرح أنطوان و سلامة موسى ثم تلقفه المثقف العربي المسلم ممثلا في لطفي السيد ، طه حسين و علي عبد الرزاق و آخرون، فيما بعد و سنحاول في هذه الأسطر تسليط الضوء على أبرز دعاة العلمانية في الخطاب السياسي النهضوي و سنأخذ نموذج لذالك كل من بطرس البستاني ، فرح أنطون و شبلي شميل ، بإعتبارهم من طلائع العلمانية العربية، على أن نتناول علي عبد الرزاق في المبحث الثاني ليس بإعتباره مثقف مسلم و كفى ، بل لأن دعوته العلمانية خرجت من مؤسسة الأزهر التقليدية. هذا من جانب و من جانب آخر، من الضروري توجيه الأنظار إلى تلك العلاقة الجدلية الثابتة في الفكر العربي المعاصر بين دعاة العلمنة و دعاة الأسلمة،بمعنى أنه كلما إشتدت– في نفس الوقت و بنفس الدرجة– الخطابات الرافعة لشعار

---

[1] عبد الإله بلقزيز:الخطاب السياسي النهضوي العربي مجلة المستقبل العربي العدد 123 ماي 1989 بيروت ص 12

[2] خير الدين التونسي: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك ذكره عبد الإله بلقزيز: الخطاب السياسي النهضوي المرجع نفسه ص 11

**الإسلام دين و دولة، إشتدت خطابات العلمانيين العرب "[1] .**

**و هكذا منذ أن تفجر النقاش حول مسائل الدين و الدولة و السياسة في دنيا العرب حتى بدأت المرافعات بين تيارين على جانب كبير من التناقض، أحدهما يرى أنه لا مناص من فك الإرتباط بين الدين و السياسة ، بين الدين و الدولة ، إنطلاقا من أن المجال السياسي و الدولة جزء من هذا المجال هو فضاء زمني، بإمتياز يتم فيه التوافق على قواعد و مبادئ وضعية يمكن الإختلاف عليها و يمكن تغييرها، و لا ضير في ذالك ،أما ثانيها فلديه قناعة راسخة بأن الإسلام عبارة عن عملة نقدية وجهها الدين و ظهرها الدولة[2]..**

**و نحن في هذه الأطروحة سنسعى إلى عرض نماذج من مقالات العلمانيين العرب، كما سنتوقف عند البعض من مقالات الإسلاميين ، و لا مانع كذالك من سرد نماذج من مقالات التوفيقيين ، و بعبارة أكثر إفصاحا سنعرض نماذج فقط من هذا التيار و من ذاك التيار ، لأنه من الصعب حتى لا نقول أنه من المستحيل في الفكر العربي المعاصر، أن نأخذ كل من أدلى بدلوه في موضوع مثير للجدل مثل العلمانية.**

## 2) البستاني.. إكتشاف الحل العلماني

**إذا كان البعض يعتبر بطرس البستاني (1819-1883) أحد رواد الليبرالية في الفكر العربي ، فهو كذالك رائد العلمانية بلا منازع ، لأنه أول من دشن القول في هذه المسألة الشائكة[3].**

**ينطلق البستاني من فكرة تعتبر من أساسيات التنوير و الإنفتاح و هي أن الشرق في حالة تأخر تاريخي في جميع المجالات، و أن هذا التأخر ليس قدر محتوم بل يمكن تجاوزه، و لكن بشرط الإنفتاح على الثقافة الأوربية الحديثة و الإطلاع على الإكتشافات العلمية و الأخذ من الفكر الجديد بدون مركب نقص. صحيح أن هناك بعض القيم و العادات الأوربية لا تناقش مع الخصوصية الشرقية و لكن هناك**

---

[1] فهمي جدعان : أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربيالحديث الشبكة العربية للأبحاث و النشر ط5 بيروت 2014 ص 387

[2] المرجع نفسه ص 380

[3] ألبرت حوراني : الفكر العربي في عصر النهضة دار النهار للنشر ط3 بيروت 1977 ص 292

في المقابل الكثير من القيم و العادات التي يمكن إقتباسها و هناك يترك الأمر للعقل العربي ما يقبل و ما يرفض، و لكن هناك شيء لا يمكن رفضه و هو العلوم البحتة مثل الرياضيات و الفيزياء و الكيمياء فهذه العلوم على العرب إكتسابها لأنها هي أساس التقدم[1].

هذا من ناحية و من ناحية أخرى يلفت البستاني إهتمام العرب إلى مسألة الوحدة الوطنية و هو مفهوم حديث ظهر في أوربا في إطار ما يسمى بالدولة – الأمة( etats–nation ) حيث تحققت الوحدة الوطنية في إنجلترا و فرنسا و إيطاليا و ألمانيا.

هذه الوحدة كان يراها البستاني ضرورية و على إثرها يقوم التعاون و التضامن بين أفراد الوطن الواحد[2].و الوحدة الوطنية في نظره تتأسس على قاعدة الإنتماء الوطني و إن كان وجود تعدد الديانة في الوطن الواحد، فهذه ليست مشكلة إن الكل يحب وطنه و مستعد للتضحية من أجل الدفاع عنه .

وقد أصر البستاني على مبدأ الرابطة الوطنية رافضًا رفضًا باتًا الرابطة الطائفية و كان ذالك واضحًا عندما لم يقبل أن تطأ قدم الطائفية في مدرسته " الوطنية " التي أسسها عام 1863 و كانت تدار وفق مبدأ " الحرية الدينية و الجامعة الوطنية "[3].

و عندما وقعت أحداث 1860 الطائفية الدامية و التي تركت جروحا غائرة في الجسم السوري اللبناني لم تندم حتى اليوم، هذه الأحداث زعزعت فكر البستاني ، و أصدر على إثرها إحدى عشر عددا من مجلة " نفير سوريا " و أصدرها في نفس السنة التي اندلعت فيها هذه الفتنة الطائفية بالمناسبة ساهم الأمير عبد القادر الجزائري في إطفاء نيرانها.

و لا نذيع سرا إذا قلنا أن مجلة " نفير سوريا " كانت أول نشرة عربية ظهرت في سوريا، و في هذه المجلة أو النشرة كان البستاني يستهل أعدادها بنداء " يا أبناء الوطن " و كان كذالك يختم النشرة بتوقيع " من محب الوطن "

و مما يلفت النظر في هذه النشرة، هو أن البستاني كان يتوجه إلى سائر أبناء الوطن، و كان يخاطبهم بإعتبارهم ينتمون إلى أمة واحدة و لم يتوجه إليهم على أساس أنهم طوائف.

و من منطلق الإنتماء للوطن وصل البستاني إلى نتيجة أساسية هي أنه لا يجب الخلط بين الأمور الدينية و الأمور السياسية بين الشؤون الإلهية و الشؤون المدنية .و إنطلاقا من هذا المبدأ ميز

---

[1] ناصيف نصار نحو مجتمع جديد دار الطليعة ط4 بيروت 1981 ص 26

[2] المرجع نفسه ص 27

[3] المرجع نفسه ص 18

**البستاني بين التدين الصحيح و التطرف الديني، فشتان ما بين التدين المبني على أسس سليمة و قواعد أخلاقية متينة تؤدي إلى تكريس مبدأ الإحترام المتبادل بين الديانات و التسامح بين الطوائف، و ما بين التطرف الديني و التعصب المذهبي، الذي أدى إلى العكس من ذالك، أي إلى اشتعال الحروب و إذكاء جذوة نار الفتن، و من هذا المنطلق دعا البستاني أبناء سوريا كافة إلى طي صفحة الماضي و في نفس الوقت التطلع إلى المستقبل و التفكير في الغد و ذالك بالنظر إلى أنهم " أعضاء عائلة واحدة أبوها الوطن و أمها الأرض و خالقها واحد هو الله ، و جميع أعضائها من طين واحد و قد تساووا في المصير و إلى مآل واحد ... "[1].**

**معنى هذا الكلام ، أن سوريا هي الوطن بالنسبة إلى البستاني و أن الكل أبناء وطن واحد يشتركون في الأرض و لهم نفس العادات الإجتماعية و يتكلمون نفس اللغة.**
**و على هذا الأساس فالعيش المشترك بين جميع الطوائف يُبنى جوهريا على قاعدة حب الوطن و منها تأتي المحبة بين أبناء الوطن الواحد و التي لن تتجذر بدون مبدأ أساسي هو حرية الإعتقاد الديني الذي يرتبط هو الآخر بمبدأ في غاية الأهمية، هو المساواة أي أن الكل سواسية في الحقوق و الواجبات بغض النظر عن معتقداتهم الدينية[2]. و كل ذالك يصب في خانة التقدم و التمدن و التمدن عند البستاني مشروط دائمًا بمبدأ الفصل بين مجال الدين و مجال السياسة و في هذا الصدد يقول ".. ما دام قومنا لا يميزون بين الأديان التي يجب أن تكون بين العبد و خالقه و المدنيات التي هي بين الإنسان و ابن وطنه أو بينه و بين حكومته و التي عليها تبنى حالات الهيئة الإجتماعية و النسبة السياسية بين هاذين المبدأين المتميزين طبعا و ديانة ، لا يؤمل نجاحهم في أحدهما و لا فيها جميعا .. "[3] و من هذا المنطلق لابد من " .. وضع حاجز بين الرئاسة أي السلطة الروحية و السياسة أي السلطة المدنية و ذالك لأن الرئاسة تتعلق ذاتا و طبعا بأمور داخلية ثابتة لا تتغير بتغير الأزمان و الأحوال بخلاف السياسة، فإنها تتعلق ذاتا و طبعا بأمور خارجية غير ثابتة و قابلة للتغيير و الإصلاح حسب المكان و الزمان و الأحوال، لذالك كان المزج بين هذين السلطتين المتميزين طبعا و المتضادتين في معلقاتهما و موضوعهما من شأنه أن يوقع خللا بينا و ضررًا واضحًا في**

---

[1] بطرس البستاني " نفسير سوريا " العدد 7 ذكره ناصيف نصار في كتاب نحو مجتمع جديد المرجع نفسه ص 24
[2] بطرس بستاني : المرجع نفسه ص 30
[3] المرجع نفسه ص 26

**الأحكام و الأديان حتى لا نبالغ إذا قلنا إنه يستحيل معه وجود التمدن و حياته و نموه "[1] إنه خطاب واضح و محدد ، فصل الدين عن الدولة ، شرط أساسي من شروط النهضة و عامل جوهري من عوامل التمدن.**

**هذه هي الخلاصة التي توصل إليها البستاني، و هي أن وظيفة الدين تختلف و تتمايز عن وظيفة الدولة. الدين يهتم بالجانب الروحي و الدولة ترعى الشؤون الزمنية .**

**والحق أن هذه الفكرة العلمانية التي تفتق عنها ذهنه لم تأت من وحي الخيال بل هي نتاج مشاهداته على المباشر الإقتتال الدائر عام 1860 بين طائفتين دينيتين ، الدروز و النصارى و على العكس مما ذهب إليه أحد الباحثين من أن الدعوة إلى العلمانية عند البستاني ليس لها ما يبررها و لم يكن هناك ما يؤسسها بإعتبار أن الدولة التي عاش فيها " رائد العلمانية " لا تجمع بين السلطتين الروحية و الزمنية و بإعتبار كذالك أن المجتمع الإسلامي تاريخيا ربط السلطة الزمنية بالسلطة الروحية في القرون الوسطى المسيحية[2]. و من البديهي القول أن الإمبراطورية العثمانية كانت تجمع بين السلطتين الروحية و الزمنية ، كانت تجمع بين السلطة و الخلافة، وكانت السلطة السياسية تدير كيفما تشاء السلطة الدينية، كما نصبت نفسها الناطق الرسمي بإسم الإسلام السني، و منه حاربت كل من يخالف ذالك هذا من جانب و من جانب آخر، المجتمع الإسلامي عرف تاريخيًا، ما يسمى بالسلطة الروحية سلطة الفقهاء و رجال الدين، و إلا كيف نفسر المحن التي تعرض لها المثقفون و الفلاسفة و علماء الكلام و الفرق الكلامية عبر التاريخ الإسلامي.**

**و ما نخلص إليه ، أن بذر فكرة العلمانية في الحقل الثقافي العربي عند البستاني لها ما يبررها ليس فقط أن الدعوة جاءت في أعقاب الفتنة الطائفية التي إندلعت في جبل لبنان بين المسيحيين و الدروز و التي إمتدت إلى دمشق عام 1860[3] ،بل أن السياق التاريخي العالمي يقتض ذالك، ثم أن هذه الدعوة كانت موقفًا واضحًا و محددًا من الطائفية التي كانت و ما زالت تنخر عظام الأمة و هو المرض الذي لا شفاء منه، إلا بتطبيق الوصفة العلمانية التي تنسج خيوط اللحمة الوطنية في نظر البستاني**

---

[1] بطرس البستاني: ذكره محمد عابد الجابري في كتابه الخطاب العربي المعاصر. مركز دراسات الوحدة العربية ط4 بيروت 1992 ص 68

[2] محمد عابد الجابري: المرجع نفسه ص 68

[3] ناصيف نصار: المرجع نفسه ص 17

**و تدعم الوحدة بين أبناء الوطن الواحد[1].**

**و من الواضح تماما أن البستاني رغم خطابه العلماني الصريح لا يستبعد الدين تماما من المجال العام بل العكس يرى أن له دور مهم لأن التدين الصحيح يقود إلى التمدن الصحيح، فلو كان للنصارى و الدروز تدين صيح و تمدن كافٍ، لما وقعت الحرب الأهلية عام 1860 ،فالمعادلة بسيطة عند البستاني ، التدين الصحيح يؤدي إلى التمدن الصحيح و هذا الأخير يفرز فهما صحيحًا للدين.[2]**

**هذا من ناحية و من ناحية أخرى، التمدن يجعل الناس يدركون أن الدين لا يفرض بالقوة و أن الإنسان حر في إعتقاداته و حرية الضمير هي أساس العمل الأخلاقي، و لهذا ليس من مصلحة الدين أن يرتبط بالسياسة و لا أن يلتصق بالشؤون الدنيوية، لأنه يقود إلى التعصب و التطرف الذي يقضي على المحبة و الإخاء و التسامح ، كما يعتقد البستاني أن التطرف الديني يدفع دفعًا إلى نشر خطاب الكراهية و إلى ذيوع حالة الحقد و إلى تمتين حالة الإنغلاق و إلى سهولة الإنتقال إلى محطة الإرهاب.**

**و من باب أن الأفكار لا تموت ، فلقد وجدت مقولات البستاني و طروحات العلمانية من يلتقطها و يؤمن بأهميتها و راهنيتها و ليس هذا فحسب ، بل و يذهب بها بعيدا ، خاصة في مجال التحرر الإجتماعي ، كما أن هذه الأفكار جاءت في سياق تاريخي كانت فيه الثورة و العلمية في عز فورانها و كانت الفلسفات الوضعية في عز تألقها[3] و تجلت هذه النزعة التحررية النقدية بشكل واضح عند مفكرين علمانيين من الشام هما شبلي شميل (1850-1917) و فرح أنطوان (1874-1922).**

## 3) شبلي شميل ...الرغبة في النشوء و الإرتقاء

**ينتمي شبلي شميل إلى جيل من المثقفين العرب عاش في ظل نظام سياسي (نظام المتصرفية في لبنان ) أكثر انفتاحًا و بالتالي كان هذا الجبل " المسيحي " أكثر إطلاعا على الثقافة الأوربية الحديثة**

---

[1] ناصيف نصار المرجع نفسه ص 29

[2] المرجع نفسه ص 23

[3] Emile beréhier : histoire de la philosophie. iii/xix-xx quaridge/p.u.f 2eme edition paris1975 .p800

و أكثر إيمانا بأهمية العلم مما إنعكس في نظرته إلى المجتمع و الدين و السياسة، كما اختلفت " أسس التقدم " عند هذا الجيل " العلماني عنها عند " مفكري الإسلام " إختلافا جذريا[1] .

فالطبيب المسيحي اللبناني شبلي شميل الذي تخرج من معهد الطب التابع للكلية البروتستانتية السورية ثم تابع دراسة الطب في باريس و هناك في أوربا تأثر بالمناخ الثقافي العلمي السائد و الذي كانت تهيمن عليه الفلسفات الوضعية و المفاهيم المادية و الأفكار التطورية فلسفات و أفكار و مفاهيم ماركس، أوغست كونت، هربرت سبنسر، و تشارلز داروين . في وسط هذه الأجواء إستمد شبلي شميل أفكاره و كانت هذه الفلسفات هي المصادر التي شكلت إطاره المرجعي و شكلت كذالك طريقة تفكيره و التي برزت بشكل واضح عندما هاجر إلى مصر و عاش هناك هربا من الإضطهاد العثماني و لكن في مصر و في نهاية القرن التاسع عشر كانت الدعوة إلى الجامعة الإسلامية التي أطلقها جمال الدين الأفغاني تلقى القبول في الأوساط السياسية و الفكرية، و في هذا الإطار حدد شبلي شميل خطابه العلماني بوضوح الرافض لأي توحيد على أساس ديني أو حتى وطني و لهذا لم يندد بحالة الإنقسام و التطرف و التعصب السائد في المجتمعات العربية في تلك الحقبة بل وجه سهام نقده اللاذع إلى ما كان يعتقد بأنه المصدر الرئيسي الذي يغذي التطرف و التعصب و الإرهاب، و هو الدين في حد ذاته[2] من خلال نصوصه، هو الذي يدعوا أتباعه إلى التعصب و التطرف و الإنقسام، و على هذا الأساس دعا إلى إلغاء الدين لأن إلغاء الدين يعتبر شرط أساسي من شروط تحرير الإنسان من الخرافة و الأوهام و الخزعبلات، و بدل تأسيس المجتمع على الدين يتم تأسيسه على العلم و العلوم الطبيعية على الخصوص، و في هذا الأساس إنتقد شبلي شميل نقدًا جذريًا الإيديولوجية السياسية الإجتماعية القائمة على أسس دينية لاهوتية و مبادئ ميثافيزيقية غيبية، هذه القاعدة التي يتأسس عليها المجتمع لن تدفعه إلى الأمام بل العكس ستجره إلى الوراء[3] . و التجربة التاريخية دلت أنه لا يوجد و لم توجد حضارة قامت على أساس ديني هذا في القديم، أما في العصر الحديث فالمجتمعات الأوربية الحديثة بنيت إنطلاقتها أساسا على الثورة العلمية التي إندلعت شرارتها في القرن السادس عشر.

و لهذا لا مناص من تأسيس المجتمع العربي على العلم و العلم الطبيعي خاصة.

و غني عن البيان القول، أن شبلي شميل و هو يدعو إلى إلغاء الدين و نقد أسسه و مفاهيمه و دحض دعاويه التبشيرية و تفنيد قواعده المعرفية كان واضحا أنه متأثر من رأسه إلى أخمص

---

[1] حليم بركات : المرجع نفسه ص 397

[2] ناصيف نصار : المرجع نفسه ص 38

[3] المرجع نفسه ص 38

قدميه، بالفلسفات العلموية التي سادت في القرن التاسع عشر و بنظريات النشوء و الإرتقاء[1] .
و لهذا لم يتحرج في الدعوة إلى إحلال فلسفة النشوء و الإرتقاء بدل الدين التي تنظر إلى المجتمع من زاوية التطور الطبيعي البيولوجي، فكما أن الكائنات الحية تتطور كذالك المجتمعات، أما المجتمعات المتمسكة بالمعتقدات الدينية، فهي المعرضة للإنقراض لأنها من المستحيل أن تتطور و الدليل أن المجتمعات الأوربية بمجرد أن تخلصت من أغلال الدين و من سلطة الكنيسة ، إنطلقت كالصاروخ في طريق التقدم فالدين يطرح أكثر من مشكلة و أكثر من عائق أمام التقدم.
و من الواضح أن الدكتور شبلي شميل يسير في إتجاه للوصول عند نقطة محددة هي فصل الدين عن السياسة، و إن كان يعتقد أن هذا الفصل لن يخلص المجتمع من التأثير السيء للدين بل لابد من فهم و دراسة و قراءة الدين و معرفة طبيعته و ذالك بتفكيك بناه و تحليل قواعده و ذالك للوصول إلى الكشف عن أسباب شيوعه بين الناس و عوامل إستمراره و ذالك بضربه الضربة القاضية.[2]
و لا يتوقف الدكتور عند الدعوة إلى فهم طبيعة الدين بل يحاول هو نفسه أن يقدم إجابة أو تفسيرًا لقوة الدين و هو أن الديانات وليدة الخيال و الشعور ، ففي القديم كان عقل الإنسان ضعيفًا و خياله قويا ،و الخيال كما هو معروف يتأثر بالخوف والإنسان قديمًا و حديثًا يخاف من الموت و يمتلك غريزة البقاء ،فالخوف من الموت هو المحدد الرئيسي في نشوء الديانات و هذا الخوف جعل العقل الإنساني يهيم في سماء الخيال، كما أن الخوف جعل عقله يتوجه إلى الروح و الله و سائر المعتقدات الغيبية[3]
و الدليل القاطع على أن الديانات وليدة الخيال هو التناقضات الداخلية التي تميزها منذ نشأتها فكل الديانات إذا وضعناها تحت مجهر العقل و المنطق سنكتشف كم هائل من التناقضات كما أن هذه الديانات المتعددة تعدد المجتمعات، تناقض فيما بينها، فما يقوله هذا الدين يناقض تماما ما يقوله الدين الآخر و ما تزعمه هذه العقيدة الدينية من حقائق تعتبر بالنسبة للعقيدة الأخرى أباطيل و هكذا دواليك[4] .

و من ناحية التناقض الداخلي يقدم شبلي شميل دليل من إشكالية الحرية و المسؤولية. فالإنسان بقدر ما يكون حرًا يكون مسؤلاً و العكس صحيح، و بالتالي كون الإنسان حر و مسؤول لا يستلزم عدلا من الله و كون الله عليما بكل شيء ينفي المسؤولية عن الإنسان.

---

[1] ألبرت حوراني : المرجع نفسه ص 297
[2] ناصيف نصار : المرجع نفسه ص 36
[3] المرجع نفسه ص 36
[4] المرجع نفسه ص 36

**و من هذا المنطلق الحرية ضرورية لتأسيس الإرادة العامة، و الإرادة العامة للشعب أو للمجتمع هي التي تستهدف الخير العام و لا يمكن بناء الإتفاق أو بالأحرى التوافق على مفهوم الخير العام و إذا لم تتوافر الحرية و بالأخص حرية الفكر، و في نظر شبلي شميل لا وجود لإرادة عامة داخل المجتمع بدون وحدة إجتماعية و للوصول إلى هذا الهدف لابد من فصل الدين عن السياسة أي فصل التصورات و المفاهيم اللاهوتية الميثافيزيقية الغيبية عن المجال السياسي الدنيوي الواقعي و السبب في ذالك هو أن الدين عنصر أساسي في التفرقة بين الناس و في إنقسام المجتمع ليس الدين بعينه هو الذي يفرق الناس و يقسم المجتمع، و لكن رجال الدين الذين يمسكون بالسلطة الدينية مما يؤدي إلى إضعاف الشعوب و الأمم، و الدليل القاطع على ذالك أن الدول الأوربية أصبحت قوية، في ظرف تاريخي وجيز عندما حطم الإصلاح الديني بزعامة مارتن لوثر و جان كالفن سلطة الإكلروس على المجتمع، كما أن هذه الأمم صارت متقدمة عندما قضت الثورات السياسية و خاصة الثورة الفرنسية – وهي أول ثورة لائكية– قضاءًا مبرمًا على رجال الدين ( الكهنوت) و قوضت سلطة الكنيسة [1] و على العكس من ذالك، الأمة الإسلامية و الشعوب العربية أضعفها رجال الدين، يقصد بذالك الفقهاء و الأئمة و الدعاة و مؤسسي المذاهب الفقهية أي الذين إحتكروا ".. تأويل و تفسير الحقيقة الدينية و أسسوا العلوم زائفة و التي إنبثقت عنها شرائع و أنظمة حكم زائفة حيث تجاوز الحكم الديني و النظام الإستبدادي و هما نظامان ليس فقط فاسدين بل هما غير طبيعيين و غير صحيحين.." [2].**

**ومن البديهي القول في هذا الصدد، كما يعتقد الدكتور أن نظام الحكم الديني يؤسس لنظام طبقي بإمتياز حيث يصبح النظام الإجتماعي تراتيبيًا و ذالك طبقا لمشروعية دينية كما أن السلطة الدينية تشكل عائق حقيقي أمام نمو و تطور العقل الإنساني و التطور هو قانون الطبيعة و الكون، و لهذا فالنظام المدني هو نظام طبيعي لأنه يترك الإنسان أن يعيش وفق الطبيعة و قوانينها و هي أن كل الاشياء و كل الكائنات في تطور مستمر و التطور يتحقق بالصراع من أجل البقاء و بالتالي على حساب نظرية التطور البقاء دائما للأصلح و الأفضل.**

**من الواضح أن طروحات الدكتور العلمانية و آراؤه العلموية لا تفهم كما أسلفنا الذكر إلا في الإطار التاريخي لنهاية القرن التاسع عشر، المشهد البارز فيه هو تصاعد المد الإمبريالي الأوربي و تواصل تفكك الإمبراطورية العثمانية و تصاعد مطالب الإقليات الدينية، كما لا ننسى أن افكار الشميل**

---

[1] ألبرت حوراني : المرجع نفسه ص 300

[2] المرجع نفسه ص 299

**و تصوراته للتقدم و التمدن كانت خاضعة تماما للمرجعية الثقافية الفكروية الأوربية و التي كنت فيها نظرية داروين قد ملأت الدنيا و شغلت الناس وقتذاك، بالإضافة إلى التأثير الكبير الذي مارسته توابع زلزال نظرية داروين و المتمثلة في أفكار و فلسفات التطور و مفاهيم و أراء الوضعية و كذالك لا ننسى النزعة الوضعية التي سادت بقوة عند بعض المفكرين و الفلاسفة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، كل ذالك علينا أن نأخذه في الحسبان و نحن نعرض و نحلل خطاب شبلي شميل الذي أقل ما يقال عنه أنه خطاب منبهر بالثقافة الغربية و مهووس بالنموذج الأوربي الذي بلغ شوطا كبيرا من التقدم لأنه قطع مع الخرافة و الميثافيزيقية و لأنه فصل فصلا نهائيا بين الدين و السياسة [1].**

**هذا ما كان حاضرا عند الدكتور، و لكن ما غاب عنه أنه لكل مجتمع و لكل أمة تجربته التاريخية الخاصة به، بالإضافة إلى أن التجربة الأوربية مرت بمراحل تاريخية و إنتقلت بالتدريج من محطة إلى أخرى بدءًا بالتجربة التاريخية للمسيحية و علاقاتها المركبة و المعقدة مع الدولة و مرورًا بالنزعة الإنسانية و حركة الإصلاح الديني و الثورات العلمية و السياسية، إلى أن وصلت عند محطة العلمانية و هو ما لم يتحقق حتى الآن في العالم العربي.**

## 4) فرح أنطوان : ثلاثية.. العقل و العلم و التسامح

**مما لا شك فيه أن فكرة العلمانية في الفكر العربي الحديث إرتبطت بصورة واضحة بالأديب و الصحفي و المفكر اللبناني فرح أنطوان (1874-1922) كما أنه هو كذالك إرتبط بها، بالدعوة إليها و الدفاع فيها و النضال من أجل بيان جدواها و صلاحيتها للواقع العربي.**

**و بناءا عليه يمكن القول، أن فرح أنطوان،هو أول من توضح عنده الخطاب العلماني في الفكر العربي إلى درجة أن وصفه البعض بأنه من طلائع العلمانية و من رواد التنوير في العالم العربي**

---

[1] **ناصيف نصار : المرجع نفسه ص 40**

**و لقد كان بالفعل نموذج المثقف الذي يناضل بلا هوادة من أجل نشر الأفكار التي كان يعتقد اعتقادًا جازما بأنها من أسس التقدم [1].**

**كما لا يخفى على الباحثين في تاريخ الفكر العربي الحديث، أن فكرة فصل الدين عن الدولة و عن السياسة عند أنطون لم تترسخ في ذهنه صدفة، بل إنها نتاج عدة أسباب و نوازل، منها تكوينه الدراسي الجيد و كثرة إطلاعه على الفلسفات و الآداب و الفنون، و تنوع قراءاته لرموز الفكر الأوربي من جان جاك روسو إلى إرنست رينان و أعلام الأدب العالمي من شكسبير إلى تولستوي.**
**كما أن هناك عامل ساهم في تكوينه العلماني هو أكثاره من السفر و الترحال بين لبنان و مصر و أمريكا، و في أمريكا لاحظ عن كثب تعايش الديانات و الطوائف بسبب المناخ العلماني و الأجواء الليبرالية.كما يجب الأخذ بعين الإعتبار أنه كان ينتمي إلى الطائفة المسيحية، و الجذير بالذكر أن هذه الطائفة كانت الأكثر تعرضا للإضطهاد في ظل الخلافة العثمانية، هذا من ناحية و من ناحية أخرى كانت الطائفة التي تميزت بالإحتكاك بالثقافة الأوربية و بالتواصل مع الحضارة الغربية عن طريق جسر الإرساليات الدينية و من خلال قناة حملات التبشير .**

**كل ذالك علينا أن نأخذه في الحسبان، و نحن بصدد عرض و تحليل الخطاب العلماني عند فرح أنطوان و هو خطاب نضعه في خانة العقلانية و التنوير و هي الروح التي تميز بها الخطاب النهضوي العربي في نهاية القرن التاسع عشر و بداية القرن العشرين إذ كان الهاجس الأكبر هو هاجس التقدم و الرقي و التمدن، لأن صيغة الإستفهام كانت واحدة عند الجميع هي : كيف نتقدم ؟**

**و لهذا كان أنطون يعتقد أن أسس التقدم تكمن ليس بتكريس الإرتباط بين الدين و الدولة ولكن بالفصل بينهما و ليس بالدعوة إلى الجامعة الإسلامية و لكن بالتأكيد على الروابط الوطنية و ليس التشبث بالدين و إنما الأخذ بالعلم، و ليس التفكير بالعواطف بل التفكير العقلاني. [2]**
**كانت شروط النهضة عنده واضحة و محددة في العلم و العقل و العلمانية و حتى في الإشتراكية التي لم تكن معلمها واضحة لديه و رغم ذالك إعتبرها دين الإنسانية "[3].**
**و لا نجانب الصواب إذا قلنا أن دفاع فرح أنطوان دفاعا مستميتًا عن أسس التقدم التي كان يراها مجسدة في مبادئ العلم و العقل و التسامح و العدالة و الحرية ،و هي مبادئ لا يمكن أن تتحقق**

---

[1] ألبرت حوراني : المرجع نفسه ص 303

[2] المصدر نفسه ص 308

[3] حليم بركات : المجتمع العربي المعاصر مركز دراسات الوحدة العربية ط 1 بيروت 1984 ص 413

**بدون مبدأ أساسي هو الفصل بين الدين و الدولة ، بين الدين و السياسة.**
**كان أنطون نموذج المثقف العضوي الذي يناضل من أجل نشر المبادئ و القيم و الأفكار التي يعتقد أنها هي القطار السريع الذي يقود إلى بناء الدولة الحديثة و المجتمع الحديث .**

**و لهذا كانت الكتابة و النشر، و قد أخذت عنده صبغة نضالية، فإستخدم كل وسائل التعبير و طرق الإتصال المتاحة وقتذاك من صحافة و أدب و مناظرة و ترجمة، للدعوة إلى مبادئ الحداثة و شروط النهضة.**
**و كما هو متداول عند بعض الباحثين، كانت أفكار أنطون و كتاباته سببًا في تشكل و تأسيس ما سوف يعرف لاحقًا في تاريخ الفكر العربي الحديث و المعاصر، بالتيار العلماني، في مقابل التيار الإسلامي [1].**

## خط جديد للخطاب النهضوي

**من الواضح أن أنطون خط لنفسه إتجاها سار فيه من البداية إلى النهاية، و بالتالي كان يعرف ماذا يريد كما كانت المفاهيم و التصورات واضحة و محددة لديه، و لهذا جاء خطابه الفكري متماسكًا من الناحية المنطقية و سلسًا من الناحية اللغوية، و في هذا الصدد يرى أحد الباحثين أن فرح أنطون " ..إستطاع أن ينشئ في الثقافة العربية المعاصرة مقالة تتمتع بإمتياز صفاء الرؤية ووضوح القصد و سلاسة الترسل، كما تمتاز بلغة غير معهودة في متون القرن التاسع عشر و من تعود قراءة نصوص الأفغاني و محمد عبده و قبلهما الطهطاوي و خير الدين التونسي سيدرك الفوارق الكبيرة بين لغات هؤلاء الذين ذكرنا و لغة فرح أنطون، سواء في مستوى الشكل أو البنية أو في مستوى المحتوى و الحمولة الفكرية و منطق التحليل و البرهنة و الإثبات .."[2].**

**و بالفعل كانت لغته واضحة و أفكاره محددة و إزدادت وضوحًا و صارت أكثر تحديدًا من خلال المناظرة الشهيرة بين فرح أنطون و الشيخ محمد عبده على صفحات مجلتي " الجامعة " و " المنار "**

---

[1] كمال عبد اللطيف : إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي. مجلة عالم الفكر المجلد 29 العدد3 يناير مارس 2001 ص 96
[2] المرجع نفسه ص 95

و قصة المناظرة بدأت عندما نشر أنطون سلسلة مقالات عن فيلسوف قرطبة أبو الوليد بن رشد في مجلة " الجامعة " و تحدث فيها عن الإضطهاد الديني في التاريخ الإسلامي و عندما قرأ الشيخ محمد رشيدرضا (1865-1935) هذه المقالات رأى فيها أفكارًا تغريبية ، هدامة تمس العقيدة الإسلامية في الصميم و أقنع الشيخ محمد عبده بالرد على هذه الأفكار و دحض هذه الآراء التي تنظر إلى الإسلام بإعتباره دين يتعارض مع العلم و العقل .

و الجدير بالذكر أن فرح أنطون جمع هذه المقالات في كتاب بعنوان " ابن رشد و فلسفته " أما الشيخ محمد عبده فقد جمع ردوده في كتاب أسماه" الإسلام و النصرانية بين العلم و المدنية "

و قد حدثت المناظرة عام 902 ، أي في بداية القرن العشرين و عكست المستوى الراقي للخطاب النهضوي و قدرته على قبول الأخر، و إحترامه للتعدد و الإختلاف كما شكلت هذه المناظرة مرجعية في مستوى النقاش الفكري و السجال الإيديولوجي، كما كان هذا الحوار الفكري بداية ظهور خطين متوازيين في الفكر العربي، خط بإتجاه إشارة أن الإسلام دين و دولة، و خط بإتجاه معاكس يرى أصحابه، أن لا سياسة في الدين و لا دين في السياسة.

و غني عن البيان القول، أنه في هذا السجال الفكري برزت بوضوح ، أفكار و مفاهيم و تصورات كلا الطرفين فيما يتعلق بالدولة و الدين و التاريخ و أوربا ....إلخ.

و في هذا الحوار كانت المجابهة بين إرهاصات فكر علماني عربي و بين فكر ديني إصلاحي يتميز بقدر كبير من الإستنارة و التسامح و الإعتدال.

و كانت أوربا القرن الثامن عشر و فلسفة الأنوار و التراث العقلاني العربي الإسلامي و التقدم العلمي في القرن التاسع عشر، هي مرجعيات فرح أنطون في هذه المجابهة الفكرية كما أن التاريخ الإسلامي و الحضارة العربية الإسلامية و الدين الإسلامي في حد ذاته، هي مرجعيات الشيخ محمد عبده.

و بطبيعة الحال ، إختلاف التصورات و الإيديولوجية هو نتاج إختلاف المرجعيات.

كان موضوع المناظرة يدور حول مسألة الإضطهاد في التاريخ الإسلامي و التاريخ المسيحي، حيث تناول فرح أنطون الإضطهاد الذي تعرض له ابن رشد و إعتبره نموذجًا للإضطهاد الديني في التاريخ الإسلامي و بناءا عليه دعا إلى فك الإرتباط بين العلم و الدين، لأن لكل منهما حقله الخاص فلا علم في الدين و لا دين في العلم، و ذالك لإختلاف المنهج ، فالمنهج في العلم تجريبي و المنهج في الدين إيماني ،و إنطلاقا من هذا المبدأ إنتقل أنطون إلى مبدأ أساسي عنده هو فصل السلطة الدينية

عن السلطة السياسية، لأن الجمع بينهما يؤدي إلى إضعاف الأمة[1].

أما الشيخ محمد عبده، في هذه المواجهة الفكرية، فيرى أن السلطة في الإسلام سلطة مدنية و إن كانت مربوطة بالسلطة الدينية، و هذا بالنظر إلى وجود الشريعة ثم إن الحاكم في التاريخ الإسلامي كان حاكمًا و خليفة في نفس الوقت أي كان يجمع بين الخلافة و السلطنة[2].

أما بالنسبة للإضطهاد الديني، فيرى الشيخ أن تاريخ المسيحية تاريخ دموي من الكاثوليكية إلى البروستانتية و في هذه النقطة يقول ".. إن الإصلاح البروستانتي لم يكن أكثر تساهلاً من الكنيسة الرومانية فإن كالفن أمر بإحراق " سيزفيت" في جنيف و أحرق " فايتي" في تولوز سنة 1629 و كان لوثر أشد الناس إنكارًا على من ينظر إلى فلسفة أرسطو و كان يلقب هذا الفيلسوف بالخنزير الدنس الكذاب ، بينما كان علماء المسلمين يلقبون هذا الفيلسوف بالمعلم الأول[3] بعد ذالك يقدم عبده صورة مشرقة للتاريخ الإسلامي حيث يقول " ..لن نسمع بقتال بين السلفيين و الأشاعرة و المعتزلة مع شدة التباين بين عقائدهم..نعم سمع بحروب الخوارج ، كما وقع مع القرامطة و غيرهم و هذه الحروب لم يكن مثيرها الخلاف في العقائد و إنما أشعلتها الآراء السياسية في طريقة حكم الأمة"[4].

و في رد هذه المقولات يتساءل أنطون عن الدافع وراء رصد هذه الوقائع و يضيف"...هل غرضه أن يثبت أن الإكليروس المسيحي قد أخطأ فيما مضى من الزمن في فهم الكتب المسيحية و تأويلها و لذالك صبغ تاريخه بالدم و حشاه بالصغائر ؟ إذا كان هذا هو غرض الأستاذ، فنحن معه، لأن هذا الأمر حقيقة لا شك فيها .."[5] ثم يعود أنطون إلى كلام الشيخ عن تقاتل المسلمين و عن نفيه القتال من أجل الإعتقاد، و تأكيده بأن الحروب سببها سياسي حيث يقول من إجل الإعتقاد و تأكيده، بأن الحروب سببها سياسي حيث يقول ".. نحن نستحسن قول الأستاذ هذا، كل الإستحسان ..و هو رأينا أيضا و لكن لا نرى هذا الرأي في أمة دون أمة، بل نطلقه على جميع الأمم و على ذالك، فجميع ما حدث في العالم المسيحي بإسم الدين من القتل و التمثيل كديوان التفتيش و مذبحة سان برتلماني و غيرها يكون مصدره السياسة أيضا و الإختلاف على طريقة حكم الأمة و الإنصاف يقتضي أن يحكم

---

[1] فرح أنطون: ابن رشد و فلسفته مع نصوص المناظرة تقديم طيب تيزيني دار الفارابي ط1 بيروت 1988 ص 250

[2] محمد عبده: الإسلام و النصرانية بين العلم و المدنية المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر 1988 ص 50

[3] المصدر نفسه ص 35 و 36

[4] المصدر نفسه ص 12 و 13

[5] فرح أنطون : المصدر نفسه ص 235

على جميع الناس حكم واحد .. " [1] يقصد أنطون بذالك أن المفاضلة بين تاريخ الأديان مسألة عبثية بينما المطلوب هو تبني الفصل بين السلطتين المدنية و الدينية، أما إذا دخلنا في جدلية أي الديانات أفضل، فلن نخرج بنتيجة، لأن كل الديانات متساوية عنده فلا يوجد دين أفضل من دين لأن كل مؤمن بعقيدة ما يرى أن عقيدته أحسن من كل العقائد الأخرى.

و هنا يحاول أن يثبت أن كل الديانات تشترك في نفس المبادئ و إن كانت تختلف في الطقوس و الشرائع، و من هذه الزاوية كل الديانات تدعو إلى الفضيلة و مكارم الأخلاق ،لكن من الطبيعي أن تختلف طقوس العبادة و المطلوب هو أن نعامل الناس نفس المعاملة و أن يكون لهم نفس الحقوق و الواجبات و في نهاية المطاف الإنسان حر و".. له الحق في أن يعتقد ما يشاء و هو كذالك له الحرية و له الحق في أن لا يعتقد في شيء.. "[2].

و في نفس السياق، سياق حرية الإعتقاد أو عدم الإعتقاد يرى أنطون أن كل الديانات تتميز بسمة عدم التسامح حيث يقول "..و هنا نصل إلى جحود الأديان فهل تطيق الأديان أن تصبر على أحد يجحدها نحن نعلم أن كل الاديان لا تطيق على وجه الإطلاق و إذا أطاقته اليوم فما ذالك ، إلا لأنها أصبحت تقدم الشرع المدني على الشرع الديني، فالمسلمون يسمون جاحدي الأديان " زنادقة " و هم يوجبون قتلهم و المسيحيون يسمون هؤلاء " كفرة " و هم يوجبون إستئصالهم من بين الناس و لذالك قتل الإيكليروس المسيحي منكري الأديان في زمن ديوان التفتيش في إسبانيا و قتل المنصور الزنادقة ".. [3].

و يواصل فرح أنطون ردوده على مفتي الديار المصرية فيما يتعلق بمقولة التاريخ الأسود للمسيحية و التاريخ الأبيض للإسلام، حيث يرى في هذا الصدد أن كل الديانات لديها تاريخ فيه الأبيض و الأسود بما في ذالك الإسلام والمسيحية، كما أن القتل كان في كل مكان و زمان و هنا يقول أنطون " ...و لكن من التناقض الغريب أن الأستاذ حلل هذا القتل و التمثيل في الّإسلام و حرمه في المسيحية على يد ديوان التفتيش فهل الفضيلة أو الرذيلة تتغير أو تتبدل بتغير الزمان و المكان أم تكون فضيلة او رذيلة في كل زمان و مكان " [4].

و اللافت للإنتباه في حجج أنطون أنه يستند على مبادئ العقل و العلم و التسامح و المستقبل حيث

---

[1] المصدر نفسه ص 277

[2] المصدر نفسه ص 245

[3] فرح أنطون : المصدر نفسه ص 245

[4] المصدر نفسه ص 245

**يذكر بأهمية العلم و تحريمه للقتل و التمثيل و في هذا المبدأ يقول "...أما العلم فإنه يحرم الأمرين معا ...فهو يقول لقاتلي الزنادقة في الإسلام و قاتليهم في المسيحية أنكم كلكم مخطئون في قتل من تسمونهم زنادقة و أن كل هؤلاء قد أخطأو خطأ ما بعده خطأ ذالك أن الحياة التي منحها الله للبشر لا يجوز لإنسان أن يسلبهم إياها بأية حجة كانت و بأي سبب كان و هنا يحدث أيضا الإنفصال بين العلم و الدين ، لأن العلم يدافع عن حق الإنسان المجرد كل دفاع ، و الدين لا يطيق التساهل إلى ذالك الحد خوفا على نفسه .. ".[1]**

**و لا يتوقف السجال الفكري عند هذا الحد بل إنه يتجاوز بعض الخطوط الحمراء حيث يواصل مفتي الديار المصرية و قتذاك تبرئة ساحة الإسلام من كل التهم المنسوبة إليه و لا يكتفي بذالك بل و يلقي بالتهم على الطرف الأخر و بناءًا عليه الإسلام دين العقل و العلم بينما المسيحية دين يتأسس على الخزعبلات و الكرامات و اللامعقول[2].**

**و عند هذه الفكرة و هي تهمة في الحقيقة يتوقف صاحب مجلة الجامعة ليطرح سؤالا بسيطا عن مفهوم الدين و يجيبب عنه قائلا بأن الدين "....هو الإيمان بخالق غير منظور و آخرة غير منظورة و وحي ونبوءة و معجزات و بعث و حشر و ثواب و عقاب و كلها غير محسوسة و غير معقولة و لا دليل عليها غير ما جاء في الكتب المقدسة فمن يريد فهم هذه الأمور بعقله ليقول أن دينه عقلي ينتهي إلى رفع هذا كله لا محالة .. ".[3]**

**و من هذا المنطلق يدعو المثقف العلماني محاورر الشيخ السلفي إلى خلع رداء " التحزب " الديني و لبس رداء الإنسانية، فالفتن الطائفية هي نتاج التعصب الديني ثم إنه لا أحد يملك الحقيقة، فالوحيد الذي يملك الحقيقة المطلقة هو الله سبحانه و تعالى، بالإضافة إلى أن كل الديانات مستمدة من الله.[4]**

**هذا من جانب و من جانب آخر يتوقف رائد التنوير عند بعض المفاهيم و المقولات التي لا يجد بعض المؤرخين حرجا في ترديدها و التي تبناها مفتي الديار المصرية، و من أبرز هذه المقولات مقولة " الإسلام إستعجم و إنقلب عجميا بسبب دخول الفرس و الترك في الإسلام " هذه المقولة التي سادت في نهاية القرن التاسع عشر و ما زالت سائدة عند بعض المفكرين العرب يرفضها فرح أنطون جملة**

---

[1] المصدر نفسه ص 245

[2] محمد عبده : المصدر نفسه ص 20

[3] فرح أنطون : المصدر نفسه ص 290

[4] المصدر نفسه ص 290

**و تفصيلا من منطلق أن " ...جراثيم الفتن و الإنحلال كانت في تاريخ المسلمين قبل اتصالهم بالترك و الفرس .. " [1] و لا يتوقف أنطون عند هذه الحجة بل يقدم حجة أخرى و هي أن "... ما أنقذ الإسلام و حفظه إلى اليوم إلا الترك و الفرس، و حسب الفرس فضلا عن التمدن أنهم كانوا من أعظم العناصر الإنسانية إشتغالا بالعلم و الفلسفة و إبتداعا فيها باللغة العربية من فطاحل العلماء يساوي علماء العرب .. "[2]**

**رغم ما في هذا الكلام من مبالغة إلا أن صاحبنا يرمي من خلاله إلى أن يكون موضوعيًا في أحكامه و أكثر تسامحًا مع من نختلف معهم في العرق أو في الدين.**

**و كما هو ملا حظ في هذه المناظرة يستعمل أنطون مفاهيم و مقولات القرن الثامن عشر و عصر التنوير في أوربا، و هذا يبين إلى أي مدى كان متأثرًا بهذا الإطار الزمكاني و يظهر لك واضحًا من خلال دفاعه المستميت عن الحكم المدني و عن مبدأ التسامح و حرية الضمير و عن السعادة كهدف لكل أعمالنا، و ذالك في إطار الإعتقاد بحتمية التقدم مع التركيز على الأسس الكبرى لليبرالية السياسية[3] . أما الشيخ محمد عبده فواضح من هذه المناظرة و في كتاباته الأخرى، أنه أراد أن يمارس المسلمون دينهم بشكل يتوافق مع الحداثةالأوربية و التقدم العالمي و يتواكب مع متطلبات العصر و لكن و كما هو معروف فإن الشيخ المستنير كان يرغب في الإصلاح و يرفض الثورة أي أن منهجه كان إصلاحيا على العكس من منهج أستاذه الأفغاني الذي كان ثوريًا[4] و لكن رغم ذالك، و رغم تركه للسياسة و تعوذه من فعل " ساس و يسوس " إلا أنه لم يستطع التخلص من فكرة أستاذه الأساسية و في الخطاب الإصلاحي كله و هي فكرة الجامعة الإسلامية أي الأمة القائمة على الرابطة الدينية و الحقيقة أن فكرة الجامعة الإسلامية التي ألقاها جمال الدين الأفغاني (1839-1897) في المجال السياسي و على المستوى الفكري ساهمت في تقسيم الخطاب النهضوي العربي إلى قسمين.**

**خطاب نهضوي إصلاحي يربط بين السياسة و الدين و خطاب نهضوي ليبرالي يفصل بين السياسة و الدين.**

**و من المعروف أن الأفغاني "....إختار إستراتيجية سياسية محضة و ذالك نظرًا للظرفية التاريخية**

---

[1] المصدر نفسه ص 287

[2] المصدر نفسه ص 287

[3] ألبرت حوراني : المرجع نفسه ص 306

[4] محمد عابد الجابري:المشروع النهضوي العربي مراجعة نقدية.مركز دراسات الوحدة العربية ط2 بيروت2000 ص 76 و 77

كان خطاب الأفغاني يتجاوز السياسي الظرفي بكثير، فهو خطاب نهضوي. و ما يشد الإهتمام في خطابه هو ربطه الدين بالسياسة ربطًا براغماتيًا قد أدى إلى نوع من التعالي بالسياسة ..تحولت معه السياسة إلى عقيدة .. .و الإقتراح الذي يقدمه للنهوض هو رجوع الأمة إلى قواعد دينها و الأخذ بأحكامه ...إنه مجرد توظيف سياسي للدين و لجوء الأفغاني إلى التوظيف السياسي للدين لمناهضة الغرب و إبتعاده بل و إستبعاده لفكرة الإصلاح الديني الثقافي الإجتماعي السياسي ...رفض هذا المنهج ...كل ذالك جعله ينظر إلى كل من كانو يخالفونه الرأي في طريقة مناهضة الغرب و وسائل تحقيق النهضة لا بوصفهم خصوم سياسيين، و كفى بل بوصفهم خصوم للدين و أعداء للإسلام و عملاء للغرب لقد ألبس جمال الدين رأيه السياسي لبوسا دينيًا، فماهى و طابق بين الدين و السياسة فصار الخصم السياسي خصما دينيا .. ". [1]

و هذا بالضبط ما كان يخشاه و يتخوف منه فرح أنطون، أن يتحول الدين إلى سلاح إيديولوجي فتاك و إلى أداة من أدوات الصراع السياسي و بالتالي يصبح الدين ألعوبة يتلاعب بها هذا التيار أو ذاك و هذا ما حدث في الساحة العربية طيلة القرن العشرين و ما بعده ، فالتيارات و الأحزاب السياسية التي إستندت إلى مرجعية دينية و وظفت مقولات دينية ألصقت في الصراع السياسي ضد الخصوم السياسيين تهم الكفر و الإلحاد و بالتالي يصبح دمهم حلالاً مستباحًا.

و غني عن البيان القول، أن موضوع الدعوة إلى " الجامعة الإسلامية " كانت في حد ذاتها دعوة مثيرة لقلق الكثيرين ، وخاصة في ظل أمبراطورية تتواجد فيها أقليات نصرانية و يهودية و هي الدعوة التي أطلقها الأفغاني من أجل توحيد الأمة على أساس الرابطة الدينية، فهي في نظر فرح أنطون دعوة فاشلة لأن ما يوحد الناس اليوم ، هي الرابطة الوطنية ، فالوطن و ليس الدين هو الذي يوحد الجميع لأن داخل الوطن قد يتواجد عدة طوائف دينية ، و إذا أمسكت إحدى هذه الطوائف بالسلطة السياسية فمن الطبيعي أن يقع تمييز ديني بين أفراد المجتمع في جميع المجالات، حتى لا نقول إضطهاد ديني الذي يقود حتما إلى أتون الحروب الأهلية و النزاعات الطائفية التي تأتي على الأخضر و اليابس أما ما يقترحه صاحب مجلة " الجامعة " فهو دولة علمانية يشترك فيها جميع الأفراد من كافة الديانات و الطوائف ، تقوم على أساس المواطنة ،أي الكل مواطنون لهم نفس الحقوق و نفس الواجبات[2].و من هذا المنطلق يدعو صاحبنا إلى الإرتكاز في الدولة العلمانية على مبدأ التسامح – يسميه أنطون التساهل– و يؤكد أن الفصل بين السلطتين آلة هذا المبدأ و وسيلته بمعنى أن جميع الأديان متساوية

---

[1] المرجع نفسه ص 73

[2] ألبرات حوراني : المرجع نفسه ص 307

**و الدولة العلمانية تقف على مسافة واحدة من الجميع، و الضمان الوحيد لتحقيق المساواة بين الديانات و الطوائف هو آلة وحيدة و وسيلة واحدة هي آلة و وسيلة الفصل بين السلطة الدينية و السلطة السياسية وفق مبدأ التسامح الذي يعرفه أنطون بأنه " لا يجب على الإنسان أن يدين أخاه الإنسان، لأن الدين علاقة خصوصية بين الإنسان و الله... "** [1]

**معنى هذ الكلام أن الدين مسألة شخصية، فالله هو الوحيد الذي يعرف خائنة الأعين و ما تخفي الصدور و هو الوحيد الذي يحاسبنا في الآخرة ، يوم الحساب عن أفعالنا و أعمالنا، و الأعمال بالنيات فلا أحد يعرف نوايا الأشخاص غير الله و ما دام الدين مسألة شخصية، هذا يقودنا حتمًا إلى الحديث عن مسألة حرية الإعتقاد و بعبارة أخرى حرية الإنسان في أن يعتقد ما يشاء أو في أن لا يعتقد إطلاقا في أي شيء، فالأفراد داخل المجتمع العلماني أحرار في أن يؤمنوا أو لا يؤمنوا و لا دخل لأحد في إعتقاد الآخر، فالأفراد داخل هذا المجتمع و الدولة مواطنون بغض النظر عن إعتقاداتهم لهم نفس الحقوق و نفس الواجبات، حتى لأولئك الأفراد الذين لا دين لهم.**[2]

**و بناءًا عليه الدولة العلمانية، هي الوحيدة التي تضمن الحقوق و الحريات لجميع مواطنيها في نظر أنطون، و العلمانية عند أنطون لا تكتمل إلا بمبدأ الفصل بين السلطة الزمنية و السلطة الروحية و التبرير الذي يقدمه للبرهنة على صحة موقفه هو الإختلاف في غاية السلطتين لدرجة التناقض فالدين يبتغي العبادة و الفضيلة و كل دين يدعي الحقيقة يطلب الإنتماء إليه للخلاص ثم أنه من الطبيعي إذا تمكنت السلطة الدينية من السلطة السياسية أن تقوم بإضطهاد من يخالفها و خاصة العلماء و المفكرين ليس بإعتبارهم خصوم سياسيين– كما سبق الذكر– بل باعتبارهم كفار و مارقون عن الدين.أما غاية السياسة فهي صيانة الحرية في إطار الدستور ثم لا ننسى أن المجتمع الصالح يقوم على المساوات المطلقة بين جميع المواطنين بغض النظر عن التمايز العقائدي بالإضافة إلى أن السلطة الدينية تشرع للآخرة و الدين عموما يرى الخلاص في الآخرة من خلال الجنة و النار و الحساب**[3] **أما الحكومة المدنية، فهي تشرع للدنيا و ترى الخلاص في الدنيا من خلال تدبير الشأن العام و توفير الخدمات للناس.**

**و أخيرًا و ليس آخرًا السلطة الدينية عندما تختلط بالسلطة السياسية تصبح تحت رحمة العامة**

---

[1] فرح أنطون : المصدر نفسه ص 243

[2] المصدر نفسه ص 243

[3] المصدر نفسه ص 250

**و الغوغاء ، قوتها في الحشد و التجييش و تدار بالعواطف الجياشة و الإنفعالات الحادة[1] و هذا يؤدي إلى إضعاف حتى الدين نفسه و يعرضه لجميع أخطار الحياة السياسية، و الطامة الكبرى أن الحكومات الدينية تؤدي إلى الحرب بين الدول و المجتمعات و إلى الإحتراب الداخلي ، و رغم أن الدين الحق واحد لكن المصالح الدنيوية مختلفة و بالتالي، فالمصالح الدنيوية تتعارض مع بعضها البعض و الحل هو الفصل بين الدين و الدولة، بين الدين و السياسة بين السلطة الروحية و السلطة الزمنية و ذالك لحماية المقدس من المدنس و الغريب في الأمر أن فرح أنطون قد لخص هدفه الفكري العام في الإهداء الذي سجله في كتابه " ابن رشد و فلسفته " الذي وجهه إلى النبت الجديد في المشرق أي إلى " العقلاء من كل ملة و كل دين في الشرق الذين عرفوا مضار المزج بين الدين و الدنيا في عصر كهذا العصر فصاروا يطلبون وضع أديانهم جانبا في وضع مقدس محترم ليتمكنوا من الإتحاد إتحادًا حقيقيًا و مجارات تيار التمدن الأوربي الجديد لمزاحمة أهله و إلا جرفهم جميعا و جعلهم مسخرين لغيرهم .. " [2]**

**و بهذه العبارات ، التي كلها تحذير و تنبيه يحاول أنطون أن يذكر بأهمية الفصل بين الدين و السياسة و لكن هذه الدعوة العلمانية كانت دعوة نخبوية و لم تكن هناك قوى إجتماعية تسندها و لم تكن نتاج ثورة برجوازية ليبرالية و لا نتاج حروب دينية مدمرة، بل كانت صيحة في واد غير ذي قرار، كما كانت النهضة فكرة نخبوية. و الغريب في الأمر أنها ما زالت كذالك إلى غاية اليوم،أما العلمانية في أوربا فقد كانت نتيجة لتاريخ طويل و معقد من الصراع بين الكنيسة و الدولة و جاءت بعد ثورات ثقافية و علمية و سياسية و ظهور طبقات إجتماعية قطعت نهائيًا مع الإقطاع و فكر القرون الوسطى .أما الدعوة إلى العلمانية في الفكر العربي الحديث فقد جاءت في سياق مختلف تمامًا في مجتمعات لم تعرف تطور إجتماعي و لا ثورة علمية و لا نهوض ثقافي و لا إصلاح ديني .**

---

[1] **المصدر نفسه ص 251**

[2] **المصدر نفسه ص 41**

# المبحث الثانـي

## سقطت الخلافة ..وعاد الجدل

منذ نهاية الحرب العالمية الأولى في عام 1918 شهدت منطقة الشرق الأوسط أحداثا عاصفة غيرت الخريطة السياسية تماما، كان العنوان الأبرز لهذه الأحداث أو إن صح التعبير مركز الزلزال هو السقوط المدوي للأمبراطورية العثمانية بعد الهزيمة القاسية التي تعرضت لها في الحرب الكونية الأولى و التي على إثرها قَضم الحلفاء الكثير من أراضيها بل و إحتلوا إسطنبول كما تم الإستلاء على الولايات العربية التابعة لها على يد القوى الإستعمارية الكبرى آنذال، فرنسا و إنكلترا باسم الحماية و الإنتداب طبقا لإتفاقية سايكس بيكو عام 1916[1].

و الحقيقة أن العمر الإفتراضي للأمبراطورية كان قد إنتهى منذ منتصف القرن التاسع كما أن ملامح و سمات التفكك كانت أعراضه قد بدأت في الظهور منذ نهاية القرن الثامن عشر[2].

و بعبارة أخرى ما يسمى بالخلافة العثمانية أو الإطار السياسي الجامع للإسلام السني كانت في بداية القرن العشرين مجرد هيكل بلا روح، و بالتالي كان هذا النوع من نظام الحكم قد وصل إلى حالة الوفاة بعد صراع طويل مع المرض.

كان هذا الشكل الأمبراطوري للدولة قد إنتهى تاريخيًا كما كان نظام الحكم المسمى بالخلافة في حكم الميت بعد أن تجاوزته الأحداث و لم يعد يتماشى مع نظام الدولة الحديثة و مع أسس و قواعد الكيان السياسي الوطني الحديث. و لهذا كان من الطبيعي أن يتحرك ما تبقى من الجيش التركي لإنقاذ ما يمكن إنقاذه قبل فوات الأوان.

و بالفعل هذا ما حاول الجنرال مصطفى كمال (1881-1938) القيام به و نجح فيه إلى حد كبير، حيث نظم المقاومة لصد الغزاة و طرد المحتلين و فاوض على حدود الدولة التركية الحديثة، و أعاد بناء الجيش التركي و جمع شتات النخبة السياسية، خلاصة القول، أنه تم تأسيس نظام سياسي جديد على أنقاض نظام سياسي قديم.[3]

و ما يثير الإنتباه، أن النظام الجديد، أصدر مجموعة قرارات و إتخذ مجموعة إجراءات قطعت نهائيا مع النظام القديم. هذه القرارات و الإجراءات كانت عبارة عن صدمات كهربائية في جسم الدولة و المجتمع، كان لابد منها للإنتقال من الأمبراطورية إلى الجمهورية و من خلافة إلى دولة علمانية.

و من أهم هذه القرارات التي مهدت الطريق للدولة العلمانية القرار الصادر يوم 4 نوفمبر 1922 عن

---

[1] Hamit bosarslan:histoire de la turquie contemporaine. hibre edition Alger 2012 .p 22

[2] وديع أبو زيدون : تاريخ الإمبراطورية العثمانية من التأسيس إلى السقوط الأهلية للنشر و التوزيع ط2 عمان 2011 ص 177

[3] وجيه كوثراني: الدولة و الخلافة في الخطاب العربي دراسة ونصوص دار الطليعة ط1 بيروت 1996 ص5 و 6 و 7 و 8

**الجمعية الوطنية التركية القاضي بفضل السلطنة عن الخلافة و هو قرار راديكالي و يعتبر خطوة علمانية جوهرية لا شك فيها، لأنه جاء بعد قرون من نظام الخلافة الذي كان يجمع بين السلطة الدينية و السلطة الساسية[1].**

**و غني عن البيان القول ، أن أصحاب قرار الفصل بين الخلافة و السلطنة بغض النظر عن الظرفية التاريخية التي أملت هذا القرار، كانوا قد إستندوا في قرارهم إلى نصوص و إجتهادات و أحاديث شرعية تعطيهم الشرعية الدينية التي كانوا في أمس الحاجة إليها في البداية لتثبيت أقدام النظام الجديد[2].**

**و الدليل على ذالك، أن هذا القرار تبعه بيان طويل ، حرره ثلة من الفقهاء تحول فيما بعد إلى كتاب بعنوان " الخلافة و سلطة الأمة " ترجمه إلى اللغة العربية عبد الغني سني[3] .**

**و نحن نتفق مع بعض الباحثين بأن كتاب " الخلافة و سلطة الأمة " وثيقة سياسية فكرية و دينية في غاية الأهمية و من البديهي القول أن الفكر هو في أحد أشكاله تعبير عن الواقع، فكذالك هذا الكتاب هو تعبير عن ظرفية تاريخية حتمت على النظام الجديد ، صاحب خارطة الطريق العلمانية الفصل بين السلطنة و الخلافة كخطوة أولى ثم إلغاء منصب الخلافة إلغاءًا تاما كخطوة ثانية .[4]**

**و الجدير بالذكر،أن نظام الخلافة الذي نشأ في أعقاب وفاة الرسول، ثم تحول إلى ملك وراثي عضوض مع قيام الدولة الأموية هذا النوع من الحكم، بدأ في التحلل و التفكك منذ عهد هارون الرشيد حيث بدأت تظهر سلطنات و إمارات مثل البوبهيين و السلاجقة، ثم لا ننسى أن الخليفة في أواخر الدولة العباسية كان مجرد دمية يلعب بها رجال العسكر من الفرس تارة و من الترك تارة و المماليك.**

**و الغريب في الأمر أنه في حقبة زمانية إجتمعت ثلاث خلافات – و التي كانت بينها بالفعل خلافات – خلافة عباسية في بغداد و خلافة أموية في الأندلس و خلافة فاطمية في مصر[5] و كان أن سقطت هذه الثلاث خلافات ثم تأسست الخلافة العثمانية التي كانت تعبر عن الإسلام السني في مقابل الدولة الصفوية في إيران التي كانت تعبر عن الإسلام الشيعي.**

---

[1] **المرجع نفسه ص9**

[2] **المرجع نفسه ص 9**

[3] **عبد الغني سني : الخلافة و سلطة الأمة "وثيقة مترجمة منشورة ضمن كتاب وجيه كوثراني : الدولة و الخلافة في الخطاب العربي المرجع نفسه ص 209**

[4] **Hamit bozarslan : Ipid p 28 et 34**

[5] **نصر حامد أبو زيد : الخطاب و التأويل :المرجع نفسه ص 145**

**و كما سبقت الإشارة في الفصل الثالث ، فالخلافة كنمط من أنماط الحكم السياسي و السلطة السياسية هي في حد ذاتها نتاج أزمة سياسية حادة عرفها التاريخ المبكر بسبب الصراع على السلطة بين قريش من جهة و الأنصار من جهة أخرى ، وكما هو معلوم إنفجر الصراع مباشرة بعد وفاة الرسول، صحيح أن الخلافة الراشدة تحددت بالبيعة و الإختيار و لكنها تحددت فيما بعد منذ قيام الدولة الأموية إلى غاية السقوط المدوي للأمبراطورية العثمانية عام 1924 بالإستيلاء و الغلبة. و هذا بالضبط ما أكد عليه محرروا كتاب " الخلافة و سلطة الأمة " عندما يميزون الخلافة الحقيقية و هي خلافة كاملة جامعة لحزمة الشروط و المواصفات التي لا تكون الخلافة شرعية ، إلا بها و هنا الخلافة الشكلية التي بدأت مع الأمويين و تمت بالإستيلاء و القوة و السيف و لهذا لا فرق بينها و بين الملك الإستبدادي و لهذا من الضروري تقييدها و آن الأوان أن تكون الأمة هي صاحبة السيادة[1].**

**و الحقيقة أن هذا الخطاب و بالصيغة التي كتب بها جاء ليس فقط ليبرر خطوة الفصل بين السلطنة و الخلافة و لكن ليقدم المسوغات الشرعية للخطوة الأكبر و القرار الأهم و هو إلغاء الخلافة تماما و نهائيا و رسميا .و هكذا كان قرار إلغاء الخلافة الصادر في 03 مارس 1924 ، بمثابة شهادة وفاة نظام حكم دام قرون إسمه الخلافة على غرار أنظمة حكم ظهرت و إرتبطت بظهور أمبراطوريات مثل الأمبراطورية الرومانية، و سقطت بسقوطها.**

**و اللافت للنظر أن كل من قرار الفصل و قرار الإلغاء قد خلف ردود فعل متباينة في العالم العربي بعضها مرحب بالقرار الأول و ساخط على الثاني، و بعضها مرحب بالإثنين و بعضها الأخر ساخط على الإثنين [2].**

**و على مستوى الفكر العربي تجدد النقاش حول مسألة العلاقة بين الدولة و الدين و عاد السجال إلى نقطة الصفر في موضوع الإسلام و الدولة . تجدد النقاش و عاد السجال هذه المرة إنطلاقا من فكرة الخلافة الإسلامية.**

**و الشيء الملاحظ أن جذوة المناقشات إشتعلت مباشرة بعد قرار الجمعية الوطنية التركية بالفصل بين الخلافة و السلطنة أي الفصل بين السلطة الروحية و السلطة الزمنية.**

**و الحقيقة أن أول من دشن القول في خطاب الإصلاحية العربية بعد قرار الفصل هو الشيخ محمد**

---

[1] عبد الغني سني : المصدر نفسه ص 232

[2] فهمي جدعان : نظريات الدولة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر ضمن كتاب الأمة و الدولة و الإندماج في الوطن العربي ج1 مركز دراسات الوحدة العربية ط1 بيروت 1989 ص 108

رشيد رضا (1865-1935) و ذالك في سلسلة مقالات بدأها في عام 1922. جمعها في كتاب بعنوان " الخلافة أو الإمامة العظمى " ثم صدر كتاب " الإسلام و أصول الحكم " لعلي عبد الرزاق عام 1925 الذي أحدث زلزالًا في الوعي العربي/ الإسلامي التقليدي.

## 1) رشيد رضا ...نهاية خطاب و بداية خطاب

لم يكن الشيخ محمد رشيد رضا يدري أن كتابه " الخلافة أو الإمامة العظمى " الصادر سنة1922 سيكون الخط الفاصل بين الخطاب السياسي الإصلاحي، خطاب محمد عبده و جمال الدين الأفغاني و عبد الرحمان الكواكبي الذي قطع مع خطاب الأداب السلطانية و السياسة الشرعية، و خطاب ما يسمى "بالصحوة الإسلامية " و " الإسلام السياسي " و هو الخطاب الذي أعاد خطوط الإتصال مع الفقه السياسي القديم و مفاهيمه، أقصد مع فقه الماوردي و الطرطوشي و ابن تيمية و القرافي و بمفاهيمه القديمة، مفاهيم الشورى ، البيعة ، أهل الحل و العقد[1].

و الحقيقة التي لا مراء فيها، أن رشيد رضا بكتابه هذا يكون قد، ليس فقط قطع مع فكر الإصلاحية المستنير و المتصالح مع الدولة الوطنية الحديثة، بل أنه إنقلب عليه و أعطى إشارة الإنطلاق لما يسمى " بالإسلام السياسي " أو ا " لإسلام الصحوي " أو " الإسلام الإحيائي " أو " الأصولية الإسلامية المعاصرة " .

و الذي لا يختلف عليه إثنان أن أحد المعلمين و كان تلميذًا لمحمد رشيد رضا يدعى حسن البنا (1906-1949) هو الذي إستوعب جيداً أفكار الشيخ و ترجمها في عمل حركي و نشاط سياسي في إطار تنظيم محكم يستند إلى مرجعية دينية و ذالك من خلال تأسيس جماعة " الإخوان المسلمين " التي تجمع بين الدعوة الدينية و النشاط السياسي و العمل الحزبي و الفعل الخيري، و كل ذالك بهدف الوصول إلى محطة واحدة هي الإمساك بزمام السلطة و إقامة دولة إسلامية و تطبيق الشريعة[2].

و من الملاحظ كذالك أن جميع جماعات و تيارات الإسلام السياسي المعاصر خرجت من عباءة

---

[1] عبد الإله بلقزيز : الفكر السياسي العربي : التكوين و العوائق : المرجع نفسه ص 69

[2] عبد الغني عماد : حاكمية الله و سلطان الفقيه قراءة في خطاب الحركات الإسلامية دار الطليعة ط2 بيروت 2005 ص 25

**الجماعة الأم جماعة الإخوان المسلمون، و ما يستحق الذكر أيضا أن هذا الخط الذي يبدأ من الشيخ محمد رشيد رضا و ينتهي عند أبي بكر البغدادي كان في كل محطة يزداد تطرفًا فحسن البنا أكثر تطرفا من رشيد رضا و سيد قطب (1906-1965) أكثر تطرفًا من حسن البنا و عمر عبد الرحمان أكثر تطرفا من سيد قطب و أسامة بن لادن أكثر تطرفا من عمر عبد الرحمان و أبو بكر البغدادي أكثر من أسامة بن لادن، و بعبارة أخرى كان شعار هذا الخط " من التطرف إلى مزيد من التطرف "** [1].

**و النتيجة أن الفكر المتطرف ينتهي دائمًا عند محطة ممارسة الإرهاب، فالإرهاب هو نتاج إيديولوجية دينية متطرفة و هي الإيديولوجيا التي لا فرق بينها و بين الفاشية و النازية ، لأنها كلها تعتقد بإمتلاك الحقيقة المطلقة و كلها تحلم بإعادة أمجاد الماضي، ألم تكن الإيديولوجية الفاشية في إيطاليا تحلم و تسعى إلى إستعادة أمجاد روما و النازية في ألمانيا تروم بعث أمجاد الرايخ الثالث.**

**و الآن و بعد أن أوضحنا مكانة و أهمية كتاب " الخلافة أو الإمامة العظمى " بإعتباره البوصلة التي حددت مسار الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، من الضروري أن نتعرف على الكتاب من حيث الشكل و المضمون، نذكر فقط أن الكتاب جاء ردا على قرار الفصل بين السلطة الروحية و السلطة السياسية، كما نسجل ملاحظة و هي أن رشيد رضا كان يراهن على إحياء الخلافة العثمانية و بقائها. من حيث الشكل يتبنى تقريبا طريقة و المنهج الكتابة الفقهية كما يتبنى من حيث المضمون المقولات و المفاهيم و القواعد الفقهية الكلاسيكية لمفهوم الخلافة، و يدافع عنها دفاعا مستميتا و إلى جانب المعالجة الفقهية لمسألة الخلافة يقدم المعالجة السياسية إنطلاقا من واقع العالم الإسلامي واقع التخلف، الضعف و الهزال. في الجانب الفقهي يرى رشيد رضا أن الخلافة ضرورية في حراسة الدين و سياسة الدين و بالتالي فهي واجبة شرعا و ذالك إستنادًا على نص ديني ، هو حديث الرسول " من مات و ليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية "** [2]

**و في الجانب الفقهي كذالك يكرر صاحب كتاب " الخلافة أو الإمامة العظمى " الشروط المعتبرة في الخليفة بما في ذالك شرط القرشية، و كذالك شروط أو بالأحرى صفات أهل الحل و العقد الذين تتوفر فيهم الشروط من أجل إختيار الخليفة، و في نفس السياق لا ينسى أن يذكر بشروط البيعة و واجبها بعد ذالك يفرق بين خلافة الضرورة و هي النوع الأول و هي الخلافة التي تصدر عن أهل الحل** [3].

---

[1] **المرجع نفسه ص 47**

[2] **نصر حامد أبو زيد : المرجع نفسه ص 154**

[3] **المرجع نفسه ص 154**

**و العقد و لو لم تتوفر فيهم بعض الشروط، و النوع الثاني و هي خلافة التغلب و في هذا الصدد يقول رشيد رضا " ...الفرق بين هذه الخلافة و ما قبلها بعد كون كل منها جائرا للضرورة أن الأولى صدرت من أهل الحل و العقد بإختيارهم لمن هو أمثل الفاقدين لبعض الشروط ...و أما الثانية فصاحبها هو المعتدي على الخلافة بقوة العصبية لا بإختيار أهل الحل و العقد له لعدم وجود من هو أجمع للشرائط منه فذاك يطاع اختيارا و هذا يطاع اضطرارا.. " [1] و ما أن ينتهي الشيخ رضا، من الأمور الفقهية المتعلقة بالخلافة حتى يدخل في الأمور السياسية، و فيها يؤكد على المسلمة الأساسية في كتابه و هي ضرورة إقامة الخلافة و أن العالم الإسلامي لن تقوم له قائمة إلا بها و من هناك ضرورة التعالي على الأعراق و الجنسيات و القوميات و خاصة بين العرب و الترك و هما عصب الأمة و قلبها النابض و لهذا من الضروري التعاون و بينهما من أجل إقامة الخلافة لأن " وحدة الإمامة بوحدة الأمة " [2].**

**ثم يشير إلى أن الساحة الفكرية السياسية تتجاذبها عدة تيارات ، كل تيار له أجندته الخاصة و إيديولوجيته الخاصة فهناك من جهة " حزب حشوية الفقهاء و الحامدين " و هم فقهاء السلطان الذين يبايعون السلطان العاجز المستبد و هذا ما حدث مع الخليفة المستبد عبد الحميد و الخليفة الصوري عبد المجيد العاجز و هناك من جهة أخرى حزب " المتفرنجين " و هو تيار قومي طوراني تركي يرى أن الفصل بين السلطة الروحية (الخلافة) و السلطة السياسية (السلطنة) هي ضرورة الضرورات في الوقت الراهن و هناك " حزب الإصلاح الإسلامي المعتدل " هو الحزب الذي ينتمي إليه – حسب رشيد رضا – الإمام محمد عبده و كذالك صاحب كتاب" الخلافة أو الإمامة العظمى "[3] وهو الذي يجمع بين صفوفه ، رجال دين يتمتعون بحرية الفكر و المعرفة و القدرة على فهم الدين فهما صحيحًا و لديهم أفق واسع في إستنباط الأحكام الشرعية ، بالإضافة إلى إطلاعهم العميق بالحضارة الأوربية الحديثة.**

**خلاصة القول أن رجل الإصلاح السوري المهموم بقضايا الأمة لا يرى بديلا عن " الخلافة الشرعية " و لا يرى نموذجًا آخر صحيحًا غير الخلافة الراشدة ، كما أنه و هو يفكر في الخلافة لم يخرج عن الإطار السلفي. و لهذا ليس غريبا أن يتم إستدعاء النص الفقهي السني الكلاسيكي و أن يتم الإستناد على مبدأ الشورى و أن يتمسك بصيغة أهل الحل و العقد .**

---

[1] محمد رشيد رضا : الخلافة أو الإمامة العظمى ضمن كتاب وجيه كوثراني المرجع نفسه ص 74

[2] المصدر نفسه ص 84

[3] المصدر نفسه ص91 و 92 و 93 و 94

**و إستدعاء هكذا مفاهيم و مقولات، يقابله إستبعاد مفاهيم و مقولات أخرى و بعبارة أفصح، إستدعاء المعمار الفكري للفقه السياسي و السياسة الشرعية و الأداب السلطانية، و في نفس الوقت إستبعاد المنظومة الفكرية الليبرالية و الفلسفة السياسية الحديثة، أي إطار مرجعي إسلامي سني في مواجهة إطار مرجعي أوربي أنواري.**

**و هذا معناه تكريس الوعي الشقي في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، من خلال مجموعة الثنائيات المتناقضة ، دولة الخلافة الدولة الوطنية ، الدولة الإسلامية ، الدولة المدنية ، الشريعة القانون.**

**مسألة أخرى نرى من الضروري التوقف عندها و نحن نحلل آليات التفكير في خطاب رشيد رضا و هي رابطه المحكم بين الدين و الدولة، بين السلطة الروحية و السلطة الزمنية، وبإختصار الشيخ السلفي يرفع شعار" الإسلام دين و دولة " و هو نفسه – أي الشعار– سيصبح أحد المسلمات الأساسية في خطاب الإسلام السياسي مثله مثل مسلمة تطبيق الشريعة .**

**و إذا حللنا معنى هذا الشعار وجدناه يقول، أن الإسلام لا معنى له بدون دولة و الدولة لا معنى لها بدون الإسلام، و بعبارة أخرى أصبح من المسلمات " الإسلام السياسي السني " إقامة الخلافة و نصب الإمامة و بناء الدولة الإسلامية أي أضحت " الإمامة " في الخطاب السني المعاصر ركنًا من أركان الدين و أصلاً من أصول الدين، بعد أن لم تكن كذالك في الخطاب السني القديم سواء في الفقه أو في علم الكلام، على عكس المذهب الشيعي الذي كان و ما زال يعتبر الإعتقاد في الإمامة جزء لا يتجزأ من الإيمان، و بعبارة أخرى ما كان في الإسلام السني من أصول الفقه أصبح من أصول الدين، و هو تحول في الفكر، شديد الأهمية و بالغ الخطورة.**

## *2)*– علي عبد الرزاق..الإسلام و أصول الحكم

**كما سبقت الإشارة،كانت مسألة الخلافة هي الموضوع الطاغي على مستوى الواقع منذ بداية الحرب العالمية الأولى مع توالي الأحداث السياسية الكبرى، في تركيا و المشرق العربي، و على مستوى الفكر تكاثرت النصوص و القراءات التي تتناول هذه المسألة الشائكة، فهناك سلسلة مقالات رشيد رضا في مجلة " المنار " من عام 1922 حتى علم 1925 ،و هناك كتابات فارس نمر و يعقوب صروف التي تنحو منحى ليبرالي في الدفاع عن الثورة الكمالية و نزعتها العلمانية بإعتبار هذه النزعة هي الحل الأمثل للفسيفساء الإثنية و الدينية التي تعج بها المنطقة. و في وسط هذه الزحمة من النقاشات**

و السجالات[1] صدر كتاب" الإسلام و أصول الحكم " لعلي عبد الرزاق عام 1925 بالقاهرة، و فور صدور الكتاب قامت الدنيا و لم تقعد حتى الآن، و من الصعب فصل الكتاب عن السياق التاريخي الذي صدر فيه،أقصد سياق النقاشات الدائرة حول مشكلة الخلافة،و كانت في تلك الفترة هي قضية الساعة،إذ بعد إلغائها في أعقاب الثورة الكمالية، وَجد الملك فؤاد، ملك مصر أن الفرصة مواتية لتنصيب خليفة على المسلمين و هذا بدعم من الإنكليز، و لهذا كان يتم التحضير للمؤتمر الإسلامي في القاهرة منذ عام 1923 و إنعقد المؤتمر بالفعل عام 1926 من شهر ماي و خرج المؤتمرون بفكرة تأجيل أمر البت في مسألة الخلافة " ...إن الخلافة الشرعية المستجمعة لشروطها المبنية في تقرير اللجنة العلمية و التي من أهمها الدفاع عن حوزة الدين في جميع بلاد المسلمين و تنفيذ أحكام الشريعة الغراء فيها لا يمكن تحققها بالنسبة إلى الحالة التي عليها المسلمون الان.."[2] و الفكرة التي تفتق عنها ذهن أعضاء اللجنة التي صاغت البيان الختامي، لحل هذه المسألة و هي فكرة في شكل إقتراح "...أن الحل الوحيد لهذه المعضلة أن تتظافر الشعوب الإسلامية على تنظيم عقد مؤتمرات بالتوالي في البلاد الإسلامية المختلفة لتبادل الآراء بين أعضائها من وقت لآخر حتى يتيسر لهم مع الزمن تقرير أمر الخلافة على وجه يتفق مع مصلحةالمسلمين.."[3] و يلاحظ مقرروا المؤتمر أن هناك فرق شاسع بين مرحلة صدر الإسلام التي كان فيها المسلمون على قلب رجل واحد و بين مرحلة صدر القرن العشرين التي فيها المسلمون متناثرون و منقسمون و لهذا خلص منظم المؤتمر إلى نتيجة هي تأجيل البت في مسألة الخلافة، و قبل إنعقاد المؤتمر بشهور صدر كتاب " الإسلام و أصول الحكم " . و غير خافٍ على أحد، أن الكتاب شوش على المؤتمرين و كان ذالك واضحًا في صيغة البيان الختامي للمؤتمر كما أن صدور هذا الكتاب و في هذا التوقيت قد نغص على الملك فؤاد فرحته بإمكانية تولي منصب الخلافة، و لهذا شكل صدور الكتاب صدمة للحكومة المصرية و على رأسها الملك فؤاد و صدمة للعمائم و الشيوخ و على رأسهم " هيئة كبار العلماء " بالأزهر[4]. و لهذا كان هذا الكتاب وقت صدوره يسبح ضد التيار و كانت الأفكار الواردة فيه تسير في الإتجاه المعاكس للمناخ السياسي الثقافي السائد في مصر و سائر البلاد العربية، فالعقل العربي الإسلامي ما كان يتصور المسلمين بدون خلافة و بلا خليفة خاصة، مع مرور قرون على وجود هذا النوع من نظام

---

[1] وجيه كوثراني : المرجع نفسه ص 13

[2] المرجع نفسه ص 22

[3] المرجع نفسه ص 23

[4] المرجع نفسه ص 23

**الحكم و الذي ساهمت الثقافة الفقهية في تكريسه لدى العامة و الخاصة من المسلمين حتى صار الإعتقاد بأنها ركن من أركان الإسلام. و من البديهي القول، بأن هذا الكتاب الصغير في حجمه كان صادمًا للعقل الجمعي و بالتالي كان من الطبيعي أن تقام ضجة كبيرة ضد الكتاب و ضد صاحبه و ضد كل من يدافع عنه، و هي الضجة التي لم يسبق لها مثيل في التاريخ العربي الإسلامي. و قد يتساءل البعض لماذا هذه الضجة الكبرى على كتاب صغير الحجم، و إن كانت أفكاره مكثفة لكن بعضها سبق أن قال بها آخرون منهم عبد الرحمان ابن خلدون الذي تحدث بإسهاب عن الخلافة و ميز بين الخلافة و الملك، الخلافة عنده قائمة على الوازع الديني و الملك يقوم على العصبية. هذه الضجة الكبرى جاءت في سياق تاريخي، إذ أصبح منصب الخليفة شاغرًا و كان كثير من ملوك الأمم الإسلامية يطمحون إليه و يطمعون فيه، و منهم بطبيعة الحال الملك فؤاد ملك مصر و السودان في تلك الفترة ، الذي قرر أن يكون خليفة للمسلمين، و قام فقهاء السلطان بالترويج لفكرة أن الملك فؤاد هو الخليفة و ذالك من خلال إقامة مؤتمر إسلامي في القاهرة، و لكن المؤتمر فشل فشلاً ذريعًا بالنظر إلى العدد القليل من الحضور، و بالنظر إلى النتائج الهزيلة التي توصل إليها و كما كان أنصار فكرة الخلافة كثيرون في مصر كان المعارضون لها أيضا كثيرون، منهم سعد زغلول ، رئيس الوزراء في ذالك الوقت و زعيم ثورة 1919 و رئيس حزب الوفد، و كذالك رفض الفكرة حزب الأحرار الدستوريين المتحالف مع الملك و الذي كان ينتمي إليه الشيخ علي عبد الرزاق[1]. و بالتالي ، كانت مسألة الخلافة بالنسبة للملك و معه فقهاء السلطان ، شكل من أشكال الهروب إلى الإمام و التغطية على المطالب الحقيقية المتمثلة في الإستقلال و المسألة الدستورية و من هنا كانت الضجة الكبرى على كتاب " الإسلام و أصول الحكم " و من هنا كانت الردود العنيفة على صاحب الكتاب. فعندما صدر الكتاب إستشاط الملك فؤاد غضبًا و إنتقل الغضب سريعا إلى فقهاء السلطان أي شيوخ الأزهر،و كتب رشيد رضا مقالا في مجلة " المنار " قائلا " ..لايجوز لمشيخة الأزهر أن تسكت عن هذا الكتاب لئلا يقول صاحبه و أنصاره ، أن سكوتهم عنهم إجازة له أو عجز عن الرد عليه..."[2] و في نفس السنة تقريبًا نشرت المطبعة السلفية كتابا للشيخ محمد الخضر حسين بعنوان " نقض كتاب الإسلام و أصول الحكم ". و من الواضح أن كتابته تمت بسرعة فائقة ، ليس لنقد الأفكار الواردة في كتاب " الإسلام و أصول الحكم " و لكن لنقض الفكرة الأساسية و هي أن الخلافة نظام سياسي دنيوي لا علاقة له**

---

[1] **المرجع نفسه ص 23**

[2] **محمد رشيد رضا : مجلة "المنار" المجلد 26 جزء 100ذكره عمار علي حسن في تقديم كتاب علي عبد الرزاق الإسلام و أصول الحكم. دار الكتاب المصري القاهرة 2012 ص 41**

بالدين، كما جاء هذا النقض في زحمة التسابق على دغدغة عواطف العامة وإرضاء الملك فؤاد وكان ذالك واضحًا من الإهداء و المطالبة من الملك بحماية الشريعة و الذود عن حياض الإسلام بالحجة و الحسام أي بالقوة و القهر. و بالفعل لم تمض أيامًا معدودات حتى تم اللجوء إلى القوة و القهر لإسكات الرأي الآخر في مسألة الخلافة و كان ذالك من خلال إجتماع هيئة كبار العلماء بالأزهر و التي نشرت بتاريخ 12 جوان 1925 بيانا فندت فيه ما جاء من أفكار و آراء في الكتاب كما لم يتردد " كبار العلماء " في محاكمة علي عبد الرزاق و أصدروا حكمًا بالإجماع يوم 12 أوت 1925 يقضي بحذف إسم الشيخ من سجل علماء الأزهر و عزله من جميع مناصبه القضائية و الإدارية ، و ذالك للأسباب التالية :

أولا : لدعواه أن الإسلام ديني روحي فحسب

ثانيا : لقوله أن منصب محمد السياسي لم يكن جزءا من منصبه الديني

ثالثا : لزعمه أن الخلافة كمنصب ديني دنيوي ليست واجبة[1]

و لم ينته الأمر عند هذا الحد بل توالت الردود و إتسعت دائرة التنديد و الإستنكار داخل مصر و خارجها "..تستنكر أطروحة علي عبد الرزاق التي تسوغ فكرة الدولة المدنية التي قامت عليها دولة أتاتورك تقليدًا لدول الغرب المدنية و دكًا لصرح البيان الإسلامي الموحد "[2].

و في إطار الردود الإنفعالية أصدر الشيخ محمد بغيت المطيعي كتابا بعنوان " حقيقة الإسلام و أصول الحكم " وجه فيه إلى علي عبد الرزاق تهمة خطيرة هي أن نظرية علي عبد الرزاق يهدد ضمنا نظام العقيدة الإسلامية بكامله، و ذالك بمحاولتها هدم أحد أساسية عقيدة الخلافة ، فالمتكلمون المسلمون قالوا دوما بأن بعض الأنبياء إنما أرسلوا إلى الناس لكشف الحقيقة عن الله و العالم بينما أرسل بعضهم الآخر للدعوة إلى شريعة أيضا أي إلى نظام خلقي مستمد من الكتاب و قد كان عيسى نبيا من النوع الأول كما كان محمد نبيا من النوع الثاني لذالك كان تطبيق الشريعة جزءا جوهريًا من رسالة محمد مما إستلزم حيازته على سلطة سياسية كما إقتضى أن تكون الجماعة الإسلامية منذ البدء جماعة سياسية، و فضلا عن ذالك، و بما أن الكتاب و الشريعة لم ينزلا من أجل جيل معين بل من أجل كل الأجيال وجب دائما وجود من يمارس السلطة السياسية في الأمة، فالدين الإسلامي قائم على السعي وراء السيطرة و السلطة و القوة و السؤدد و رفض أي شريعة تنافي شريعته و سنته الإلهية و عدم الإعتراف بأي سلطة لا يكون صاحبها مكلفًا بتنفيذ أحكامها، فإذا لم يكن النبي زعيما سياسيا

---

[1] ماجد فخري: دراسات في الفكر العربي. دار النهار للنشر ط2 بيروت 1977 ص 280

[2] فهمي جدعان : المرجع نفسه ص 109

**و الأمة أمة سياسية، فإما لا وجود للنبي و للأمة و إما يجب تغيير مفهومنا لهما أي تغيير ماهية الإسلام ذاتها "[1] .و يؤكد المطيعي كذالك أن هناك تمايز بين الإسلام و المسيحية فيما يتعلق بالسلطة السياسية و طبيعة الجماعة الدينية و هو الخطأ الفادح الذي وقع فيه علي عبد الرزاق الذي " ...بنظريته هذه إنما ينفي ضمنًا هذا الفارق و يدخل في الأمة تمييزًا بين النبوة و الحكم السياسي بين ملكوت الله و ملكوت الدنيا، ذالك التمييز الذي يصح على المسيحية لا على الإسلام..."[2]**

**و في نفس إتجاه التنديد و الإستنكار إعتبر الشيخ محمد رشيد رضا أن هذا الكتاب آخر محاولة قام بها أعداء الإسلام لإضعاف هذا الدين و تجزئته من الداخل.."[3]**

**و الملاحظة في هذه الردود أنها حاولت تفنيد أفكارو أراء الكتاب في موضوع الخلافة و علاقة الإسلام بنظام الحكم و بالتالي الرد على الفكرة بالفكرة و الرأي بالرأي و الكتاب بالكتاب.**
**صحيح أن هناك عنف رمزي مُورس ضد علي عبد الرزاق متمثل في المحاكمة و عنف " مادي" تجلى في الطرد من الوظيفة، لكن لم يتجرأ أحد على " تكفير التفكير " في مسألة الخلافة فلم يقل أحد أن علي عبد الرزاق كافر أو زنديق كما لم يحرض أحد على إغتياله. و هذه و الحق يقال إحدى أهم ميزات خطاب الإصلاحية العربية على عكس جماعات الإسلام السياسي التي مارست كل أصناف العنف بله الإرهاب.**
**و بعد هذه العاصفة الهوجاء هناك من وقف إلى جانب الشيخ و منهعم طه حسين و عباس محمود العقاد و محمد حسن هيكل دفاعًا عن حرية التعبير و التفكير في ظل الحقبة الليبرالية التي تعيشها مصر و بعد ذالك ".. لاذ علي عبد الرزاق بالصمت الطويل و هو مقتنع تماما أنه بموقفه من الخلافة كان يقدم خدمة جليلة للإسلام و هي تجنيبه غائلة إستغلال الحكام المستبدين و عبث ولاة الأمور الذين لا يأبهون إلا بخيرهم الخاص .."[4]**

**و الجذير بالذكر أن الأفكار التي صدع بها الشيخ علي عبد الرزاق كانت جريئة ألقيت في وسط إسلامي سلفي و بيئة ثقافية تقليدية و في جو سياسي مشحون بالصراعات الحزبية، و في مجال عام يتواجد فيه بقوة رجال الدين لهم مناصب رسمية و لديهم مصالح مادية و نفوذ و مكانة إجتماعية،**

---

[1] محمد بخيت المطيعي : حقيقة الإسلام و أصول الحكم ذكره ألبرت حوراني المرجع نفسه ص 231و232
[2] المرجع نفسه ص 233
[3] المرجع نفسه ص 231
[4] فهمي جدعان : الرجع نفسه ص 109

ليسوا على إستعداد للتخلي عنها، و بعبارة أخرى رجال دين لهم سلطة و هؤلاء كانو في مصر و ما زالوا بمثابة كوابح حقيقية للدخول في الحداثة.

## الإسلام دين ...و الخلافة سياسة

ينطلق علي عبد الرزاق في كتابه " الإسلام و أصول الحكم" من سؤال جوهري:هل الخلافة ضرورية؟ و بعبارة أخرى: هل الخلافة واجبة شرعًا ؟ و بصيغة أكثر وضوحًا :هل هناك نظام إسلامي محدد للحكم؟ و بسؤال آخر " مسكوت عنه " : هل الإسلام دين أم دولة ؟

و كان جواب قاضي المنصورة حاسمًا، لا لبس فيه و قاطعا لا تردد فيه، الخلافة ليست جزءًا ضروريًا من الدين الإسلامي، لأنه غير منصوص عليها لا في القرآن و لا في الحديث، بالإضافة إلى أن الإجماع لم ينعقد عليها، كما أن وجودها التاريخي لا يعني بالضرورة إستمرارها و بقاؤها إلى ما لا نهاية، كما أنه لا علاقة بين العبادة في الإسلام و وجود نظام حكم إسمه الخلافة. و في هذا الصدد و في فقرة من أهم فقرات الكتاب يقول ".. إن الدين الإسلامي بريئ من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون و بريئ من كل ما هيأوا حولها من رغبة و رهبة و من عز و قوة و الخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية كلا و لا القضاء و لا غيرهما من وظائف الحكم و مراكز الدولة و إنما تلك كلها خطط سياسية صرفة لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها و لم ينكرها و لا أمر بها و لا نهى عنها و إنما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل و تجارب الأمم و قواعد السياسة ..."[1]

أما عن الخطأ الشائع بين الناس بأن الخلافة ركن من أركان الدين، فهذه من بنات أفكار الملوك و السلاطين و من ترويج فقهاء السلطان، فلا شيء ينفع المسلمين من التفكير في نظام حكم جديد بدل الخلافة التي لم نجن منها إلا الذل و المهانة، و عند هذه الفكرة يقول "..لا شيء في الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى في علوم الإجتماع و السياسة كلها و أن يهدموا ذالك النظام الذي ذلوا و إستكانوا إليه و أن يبنوا قواعد ملكهم و نظام حكومتهم على أحدث ما أنتجت العقول البشرية و أمتن ما دلت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم .."[2]

و معنى هذا الكلام أنه لا شيء يمنع المسلمين من الإجتهاد و من التعلم من تجارب الآخرين

---

[1] علي عبد الرزاق: الإسلام و أصول الحكم. تقديم عمار علي حسن دار الكتاب المصري القاهرة 2012 ص 137

[2] المصدر نفسه ص 137

**و الإستفادة من كل الحضارات في مجال الممارسة السياسية و تدبير الشأن العام.**

**و من الإنصاف القول أن قاضي المنصورة كان على حق في هذا الإتجاه، لأن المسلمين الأوائل ما فرطوا في الأخذ من الفرس و الروم طرق الحكم و قواعد الملك و النظام الإداري للدولة.**

**و الحقيقة أن المسلمين الأوائل لم يفعلوا شيئا أكثر من العمل بالحديث الشريف "..أنت أدرى بشؤون دنياكم " لأن الممارسة السياسية و إدارة شؤون الدولة و المجتمع هي من شؤون الدولة و مهام الساسة و هي من الشؤون الدنيوية التي يجب أن تترك للعقل و أن يفسح فيها المجال للخبرة و الحكمة و البصيرة.**

**و بالتالي القول بضرورة الخلافة و ما يترتب عنها من دولة دينية ليست من المسائل التوقيفية أي أنها ليست من المسلمات حتى و إن كان يزعم أنصار القول بضرورة الخلافة و الدولة الدينية أنهما مستمدان من النص الديني أي من القرآن و السنة[1] لأن التاريخ السياسي و الثقافي الإسلامي يثبت بما لا يدع مجالا للشك،أن الأمة ما إنقسمت إلا بسبب الصراع الدامي على السلطة السياسية، كما أن بعض الفرق الكلامية السياسية ما قالت أن الخلافة ضرورة و ما إدعت أن هذا ركن من أركان الدين و من هذه الفرق المعتزلة عامة الخوارج.[2]**

**هذا من ناحية و من ناحية أخرى، المصدر الثالث من مصادر التشريع و هو الإجماع، حوله البعض من أصول الفقه إلى أصول الدين ، و من ثم إلى أصول الحكم لكن رغم ذالك لا يعتبر حجة في هذا الشأن و الدليل القاطع على ذالك أن تاريخ الخلافة منذ عهد الإمام علي ابن أبي طالب يؤكد أن الإمساك بدواليب السلطة كان يتم عادة بالقوة و الغلبة و الشوكة و السيف، و عن القوة و السيف و هي فكرة خلدونية بإمتياز يقول صحبنا ".. أن الخلافة في الإسلام لم ترتكز إلا على أساس القوة الرهيبة ، و أن القوة كانت،إلا في النادر قوة مادية مسلحة فلم يكن للخليفة ما يحوط مقامه إلا الرماح و السيوف و الجيش المدجج و البأس الشديد..."[3]**

**و النتيجة ، أنه لا يوجد في تاريخ الخلافة ما يسمى بالإجماع و لا بيعة و لا شورى و لاهم يحزنون و يشير قاضي المنصورة إلى قصة البيعة ليزيد ابن معاوية و هي قصة واقعية مليئة بالمعاني و الدلالات قائلا "..حين قام أحد الدعاة إلى تلك البيعة خطيبا في الحفل، فأوجز البيان في بضع كلمات (...) قال ( أمير المؤمنين هذا ) و أشار إلى معاوية ( فإن هلك فهذا ) و أشار إلى يزيد (فمن**

---

[1] المصدر نفسه ص 27

[2] المصدر نفسه ص 23

[3] المصدر نفسه ص 37

أبى فهذا) و أشار إلى سيفه..."[1] نعم كانت القوة و الغلبة و الشوكة هي مصدر السلطة و من يقول بغير ذالك فهو لا يعرف شيئًا عن التاريخ الإسلامي و لا قوانين العمران التي حكمت هذا التاريخ. هذه الواقعة التي يذكرها المؤرخون هي الخط الفاصل بين الخلافة الراشدة و الملك العضوض و من خلالها يدين علي عبد الرزاق صيغة البيعة و الإجماع، بالنسبة إليه كانت هذه الصيغة مجرد وسيلة من وسائل التغطية على الإستبداد و الطغيان منذ معاوية بن أبي سفيان إلى غاية اليوم، مقدما دليل بيعة فيصل بن الحسين في العراق للتدليل على قيام البيعة على تغلب الإنكليز و يربط صاحب كتاب " الإسلام و أصول الحكم" بين البيعتين قائلا "...إن هذا الذي أخذ به خطيب معاوية البيعة ليزيد هو عينه هذا الذي أخذ به الإنكليز إجماع العراقيين لإمامة فيصل .."[2]

و هكذا يرى علي عبد الرزاق أنه ما أشبه الليلة بالبارحة و رب سائل يسأل :إذا كان لا يوجد في النص الديني أصول الحكم و لا قواعد السياسة، فماذا نسمي الممارسة السياسية للرسول و الخلفاء الراشدين؟ الفكرة الأساسية التي ينطلق منها الشيخ ،هي أنه لا وجود للخلافة كمؤسسة في الإسلام. و في نفس الإتجاه ، يرى أن الدعوة النبوية إقتصرت على الرسالة و لم تؤسس ملكًا و بالتالي فالرسول هو صاحب مشروع ديني و ليس مشروع سياسي[3] هو جاء بالدعوة للدين و ليس بمحاولة بناء دولة رغم المهام الإدارية القضائية و المالية و العسكرية التي قام بها محمد يقول صاحبنا "..و ما يروى إماما للصلاة أو معلمًا للقرآن أو داعيا إلى كلمة الإسلام و لم يكن شيء من ذالك مضطرا و إنما كان يحصل لوقت محدود كما ترى فمن كان يستعملهم على البعوث و السرايا أو يستخلفهم على المدينة إذا خرج للغزو.. "[4]

و يواصل الشيخ تأكيده – و بقناعة راسخة– أن محمد كان رسولًا و ليس ملكا على رأس دولة لها تنظيم إداري و مالي و قضائي فيقول في هذا المضمار "...إذا نحن تجاوزنا عمل القضاء و الولاية إلى غيرها من الأعمال التي لا يكمل معنى الدولة إلا بها، كالعمالات التي تتصل بالأموال و مصارفها (المالية) و حراسة الأنفس و الأموال (البوليس) و غيرها مما لا يقوم دونه أقل الحكومات و أعرقها في البساطة فمن المؤكد أننا لا نجد فيما وصل إلينا ذالك عن زمن الرسالة شيئا واضحا يمكننا و نحن

---

[1] المصدر نفسه ص 41

[2] المصدر نفسه ص 46

[3] المصدر نفسه ص 70

[4] المصدر نفسه ص 64

**مقتنعون مطمؤنون أن نقول أنه كان نظام الحكومة النبوية .."[1]**

**و من خلال هذا النص يتوضح مفهوم الدولة عند علي عبد الرزاق، إنها دولة الملك العضوض القائمة على أسس القوة و القهر إنها الدولة بالمنظور الخلدوني، و في هذا السياق يشير أحد الباحثين إلى أن "...الدولة أو الحكومة عند علي عبد الرزاق و كما عرفها التاريخ الإسلامي هي دولة الدواوين و الولاة أي الدولة السلطانية أو دولة " العصبية " التي أرخ لها و حلل طريقة قيامها ابن خلدون و على قاعدة قانون التغلب و التي كان الماوردي قد أضفى عليها – كإمارة إستيلاء و كولايات– طابعا شرعيا مقبولا كـ" ضرورة " و ها هو علي عبد الرزاق يدفع بالنظرية الخلدونية إلى أقصاها ليرفض التسوية التي لجأ إليها الماوردي و بقية الفقهاء الذين صالحوا بين " السلطة و الخلافة " ليقول إنهما عمليا و تاريخيا من طبيعة واحدة هي طبيعة العصبية و التغلب التي لا علاقة للدين بها و إن تسترت به ...هكذا كمؤسسة سواء كانت خلافة أم سلطنة ليترك المجال مفتوحا أمام العقل السياسي كي يجتهد في أمر نظام الحكم .."[2]**

---

[1] **المصدر نفسه ص 64**

[2] **وجيه كوثراني : المرجع نفسه ص 30**

# المبحث الثالث

## في ظلال المد الديني

**في العقود الأخيرة من القرن العشرين و العقد الأول من القرن الواحد و العشرين كان موضوع العلمانية من أهم الموضوعات المطروحة على طاولة النقاش السياسي و الثقافي، كما كان مادة دسمة للسجالات و المناظرات في الصحف و المجلات و في وسائل الإتصال السمعي البصري و وسائل التواصل الإجتماعي ، كما كان هذا الموضوع الشائك و المثير للجدل مجالًا للبحث الأكاديمي في مراكز البحث و الجامعات، و الشيء الملاحظ أن النقاش حول علاقة الدين و السياسة قد إزداد سخونة منذ ثمانينات القرن الماضي كما إزداد الإهتمام بالدين و التاريخ الإسلامي و التراث، و ذالك بالتزامن مع تصاعد المد الأصولي و ظهور و إنتشار ما يسمى بإسلام البترودولار و الثورة الإيرانية عام 1979 و حرب الخليج الأولى و الثانية و ممارسات العنف و الإرهاب من طرف الجماعات الإسلامية في مصر و الجزائر وإندلاع الإنتفاضة الأولى و الثانية في فلسطين. كل هذه الأحداث ساهمت بشكل أو بآخر في تأجيج النقاش و السجال و الكتابة، في موضوع العلمانية و لهذا ظهرت في الثلاثين سنة الأخيرة كمية هائلة من الكتابات في هذا الموضوع، و هي تتفاوت بين الدعوة إلى العلمنة و الدعوة إلى رفضها، بالإضافة إلى نوع جديد من الكتابة كما أشرنا سابقا ، بدأ يرى النور مؤخرًا ، يحاول الإلتزام بالموضوعية و المنهجية العلمية[1]. كما أنه، لابد من الإشارة إلى أن الدعوة الجديدة إلى العلمانية جاءت كرد فعل ضد المشروع السياسي الأصولي المتنامي في المنطقة، الذي يرتكز بالدرجة الأولى على ثلاثة مبادئ ،أو بالأحرى ثلاث أسلمات- islamisatoin –هي كما يلي:**

1. **أسلمة المجتمع**
2. **أسلمة الدولة**
3. **أسلمة القانون**

**و كما سبق القول بأن التبشير بقيم و مبادئ العلمانية كان يتساوق دائمًا مع صفارات الإنذار و بيانات التحذير من شرورها، في بداية القرن العشرين و بداية القرن الواحد و العشرين، و يبدوا أن الأمر سيستمر حتى بداية القرن الثاني و العشرون .**

**هذا من ناحية و من ناحية أخرى، إذا كان من السهل معرفة "الروافض " لفكرة العلمانية و مشتقاتها من عقلانية ديمقراطية و حقوق الإنسان، وهذه الروافض تتمثل في التيار الإسلامي بكل أنواعه و أشكاله، الذي لا يرفض المفهوم و الدعوة و الموضوع، فقط بل يرمي صاحبها بالخروج عن الملة و المروق عن الدين و العداوة للإسلام .أقول أنه إذا كان من السهل تحديد مناهضي العلمانية في**

---

[1] كمال عبد اللطييف : العرب و الحداثة السياسية دار الطليعة ط1 بيروت 1997 ص 29

**العالم العربي، فإنه من الصعب القبض على موقف بعض المفكرين من هذه المسألة التي يفضل الكثير من المثقفين عدم إتخاذ موقف محدد منها طلبًا للسلامة و العافية! و في هذا السياق و كعادة بعض المفكرين العرب الذين تتغير مواقفهم كلما تقدموا في السن، و بعبارة أفصح نجد لهم مواقف و هم شباب،أما في منتصف العمر فيتتميز موقفهم بالتذبذب و التردد و اللاحسم حتى لا نقول بالتناقض و بعد رحيل العمر يتغير موقفهم مائة و ثمانون درجة عن بداية العمر، و لهذا لا غرو أن يبدأ البعض ماركسيًا مثلا و ينتهي إسلاميا، ينطلق من الدعوة إلى دولة إشتراكية و تطبيق العدالة الإجتماعية و تحرير المرأة و ينتهي في الأخير عند المطالبة بدولة إسلامية و تطبيق الشريعة و إعتبار المرأة عورة يجب أن تلبس الحجاب و تضع النقاب.**

**و في المقابل كان هناك ثلة من الكتاب لهم مواقف واضحة و محددة إتسمت بالجرأة و الشجاعة من مسألة العلمانية من البداية حتى النهاية، و بنصوص بها قدر كبير من الصرامة المنهجية[1]**

**و نحن في هذا المبحث سنكتفي بعرض " روافض " العلمانية في الفكر العربي المعاصر، و هم كثر و لكن سنأخذ كل من حسن حنفي و عابد الجابري نموذجا لذالك ، و ذالك في إطار السياق العام الذي نبحث فيه و هو العلمانية في الخطاب العربي المعاصر، و في إطار الإشكالية التي نتحرك من خلالها. و بطبيعة الحال نحن لسنا بصدد محاكمة هذا المفكر أو ذاك، لأنه في نهاية المطاف لا يهمنا من كان مع و من كان ضد، فهذه مسألة متروكة للتاريخ ثم أن المفكر أو الكاتب أو المثقف حر في أفكاره و مواقفه، لكن ما يهمنا هو الإنسجام الفكري و التناسق المعرفي و الترابط المنطقي في الأفكار و المواقف، و بعبارة أخرى نروم التركيز على الجانب الإبستمولوجي، و لكن هذا لا يمنع من أننا سنناقش مواقف و أفكار كل من حسن حنفي و محمد عابد الجابري، و هما النموذج الذي إخترناه من المفكرين العرب المعاصرين الرافضين للعلمانية.أما المنهجية التي سنتبعها في هذا المبحث فهي عرض الفكرة و مناقشتها،أي القبام بدراسة تحليلية – نقدية.**

---

[1] **المرجع نفسه ص 29**

## 1. حسن حنفي.. الإسلام ليس كنيسة كي نفصله عن الدولة

في نهاية القرن العشرين دار حوار شهير سُمي وقتها بحوار المشرق و المغرب، بين المفكر المصري حسن حنفي و المفكر العربي محمد عابد الجابري، حدد فيه كل واحد منهما موقفه من عديد القضايا التي كانت تشغل الساحة الفكرية السياسية في تلك المرحلة، و هي نهاية الثمانينات و من بين تلك القضايا مسألة العلمانية ...و المواقف منها[1].

و المثير للإستغراب، أن كل من حسن حنفي و عابد الجابري، كانا لهما نفس الموقف من مسألة الإسلام و السياسة و الدولة، رغم أن الحوار كان في شكل مناظرة و من المفروض في المناظرة أن كلا الطرفين مختلفان في المواقف و لكن ما حدث أننا إكتشفنا تطابقًا في الأفكار و الآراء إلى حد كبير.[2]

و إذا كان حسن حنفي ، قد تطرق إلى قضية الدولة و الدين في كثير من كتاباته، لأنه يتميز بغزارة الإنتاج فإن صاحب مشروع " اليسار الإسلامي " في الرسالة أو المقالة التي كتبها إلى محاوره ، كان موقفه من العلمانية واضح تماما و هو الرفض المطلق لها و كان ذالك جليا في عنوان الرسالة " الإسلام لا يحتاج إلى علمانية غربية ".

إذن منذ البداية و كما يعبر عن ذالك عنوان المقالة يرفض حسن حنفي العلمانية رفضا قاطعا و ذالك لعدة إعتبارات من بينها أ العلمانية " لفظ معرب و ليس لفظا عربيا أصيلا نقلا عن لفظ – secularism – من اللاتيني –saeculum– الذي يعني العصر فهو لفظ ينتمي إلى الحضارة الغربية ...يلقى أشد المعارضة من أنصار الأصالة الذين يرفضون الوافد جملة و تفصيلا .."[3]

و الرفض هنا مؤسس على أن اللفظ ليس عربيا بل هو منقول عن اللغة اللاتينية ، و الحقيقة أنه إذا تتبعنا هذا المنطق فإن اللغة العربية القديمة و الحديثة دخلتها الكثير من الألفاظ و المصطلحات بحكم الإحتكاك الثقافي و التلاقح الحضاري، فالألفاظ و الكلمات عابرة للقارات ثم أن كثير من المفاهيم الحديثة لا يمكن للفكر أن يتنفس بدونها، هي في الأصل مفاهيم يونانية قديمة أو مفاهيم أوربية حديثة

---

[1] محمد عابد الجابري – حسن حنفي– فيصل حلول: حوار المشرق و المغرب نصوص إضافية الدار العربية للعلوم ناشرون منشورات الإختلاف ط2 بيروت 2010 ص9

[2] جورج طرابيشي: الإنتلجانسيا العربية و الإضراب عن التفكير ضمن كتاب حوار المشرق و المغرب المرجع نفسه ص 233

[3] حسن حنفي: الإسلام لا يحتاج إلى علمانية غربية : المصدر نفسه ص 71

فمثلاً مفاهيم من قبيل الإشتراكية و الليبرالية و الرأسمالية و اليسار و اليمين هي مفاهيم غربية[1] لكنها أصبحت عالمية، و هذا لعدة أسباب و عوامل تاريخية و إقتصادية منها التوسع الرأسمالي و الهيمنة الإمبريالية و التقدم العلمي، و إذا كان الرفض يستند على حجة أن هذا اللفظ منتوج غربي فكذالك الديمقراطية هي لفظ معرب و مشتق من اللغة اليونانية، فهل في هذه الحالة كذالك نرفض الديمقراطية[2] . ثم أنه لا يجب التوقف في الكلمات و الألفاظ عند " الدال " بل يجب التعمق في الفهم في " المدلول " فمثلا كلمة ديمقراطية ، ما يضيرني إن كان أصلها الإشتقاقي من الهند أو من الصين،المهم بالنسبة لنا هو ما تحمله من معاني و دلالات و ما تقدمه لنا من مصالح و ما تحققه من مقاصد، مثل الحريات الفردية و الجماعية و فصل السلطات و الإنتخابات الحرة و النزيهة و حقوق الإنسان و مبدأ المواطنة.

و في خضم هذا النقاش لا ننسى أن نذكر أن العلمانية لفظ عربي مائة في المئة ، مشتق من العالم أي من الدنيا و مصاغ بصيغة المصدر الصناعي.

هذا من ناحية و من ناحية أخرى، فإن كل المفاهيم الحديثة و كل الوسائل الحديثة و كل القوانين الحديثة، لقيت معارضة شديدة في العالم العربي من القوى المحافظة و النخب التقليدية من منطلق التمسك بالأصالة و رفض هذه القوى و النخب للحداثة ليس دليلا على أننا نسير في الطريق الصحيح بل هو دليل أزمة حضارية[3].

ثم بعد ذالك يعرف حسن حنفي العلمانية بأنها لفظ ".. يعني في الغرب الفصل بين الكنيسة و الدولة ، بين السلطة السياسية و السلطة الدينية و قد كان ذالك هو الحل الوحيد لتقدم شعوب الغربية بعد أن سيطرت الكنيسة على الدولة.." [4]

هذا التعريف يبدوا في الظاهر أنه تعريف صحيح، و لكنه في الحقيقة ليس كذالك أو على الأقل إنه تعريف سطحي، و هو في الحقيقة تعريف شائع ليس فقط في الأوساط الإعلامية و لكن حتى في الأوساط الأكاديمية، إنطلاقا من الفهم و المعرفة السائدة، و هذا الفهم يعرف العلمانية بالأغراض التي جاءت الحركات العلمانية في أوربا لتحقيقها و من أهم هذه الأغراض وضع حد لسيطرة الكنيسة على الدولة و بالتالي الفصل بين الشؤون الدينية و الشؤون السياسية.

---

[1] جورج طرابيشي : المرجع نفسه ص 244

[2] المرجع نفسه ص 244

[3] محمد المباركي : الإسلام و العلمانية :منشورات إختلاف ط1 الرباط 1999 ص 26

[4] حسن حنفي : المصدر نفسه ص 71

**و هكذا فإن هذا الفهم يربط ربطا محكما ".. بين مفهوم العلمانية و السمات التي إكتسبها هذا المفهوم في التجربة الأوربية في سياق الصراع بين السلطة الزمنية و سلطة الكنيسة..."[1]**

**و الحقيقة أن هذا التعريف يقدمه في الغالب مناهضوا العلمانية و خاصة من المفكرين الإسلاميين لأنه يسهل لهم الطريق للوصول إلى النتيجة التالية :**

**العلمانية مسألة متعلقة بالتاريخ الأوربي و لا شأن لنا بها.**

**ففي هذا التاريخ كانت هناك دولة دينية تجمع بين المقدس و المدنس و مارست بإسم الله، شتى صنوف العسف و القهر و الإستبداد، أما التاريخ الإسلامي فلم يعرف الدولة الدينية و الإسلام ليس فيه كنيسة و لا رجال دين و بالتالي لا شأن لنا بالعلمانية.**

**نعم لا شأن لنا بها هذا ما قاله حسن حنفي "...و هذا الموضوع لا شأن لنا به ، من حيث هو تاريخ أوربي صرف ..."[2]**

**و إذا كان الأمر كذالك، فالديمقراطية و الدستور و البرلمان و الإنتخابات و الدولة الحديثة، كلها تاريخ أوربي صرف، و بناءًا على ذالك، لا شأن لنا بها ما دامت متعلقة بالسياق التاريخي الأوربي و مع ذالك يشير صاحب " العقيدة و الثورة " إلى أنه "...لما إنتشرت مفاهيم الثقافة العربية بيننا و أصبحنا نفهم أنفسنا و نعبر عن أمانينا و ندافع عن حقوقنا، بهذه المفاهيم مثل العلمانية و الليبرالية بعد أن إنتشرت و ذاعت بيننا و كانت أحد أسباب التقدم في الغرب، و لما كان التقدم واحد و الشعوب واحدة و قانون التاريخ واحد، فلا ريب أن الدفاع عنها و التمسك بها و الدعوة إليها يحقق التقدم في مجتمعاتنا دون مراعاة لخصوصيات المجتمع و لمراحل التاريخ المتباينة التي تمر بها المجتمعات..."[3]**

**و بالفعل كانت هذه المفاهيم هي أحد أسباب التقدم في أوربا و أمريكا و اليابان، و نحن نتفق مع حسن حنفي بأنه لابد من مراعاة خصوصيات الشعوب و خصوصية الحقب التاريخية، و هذا ما ينطبق تماما على مفهوم العلمانية، فلا يوجد نموذج ثابت للعلمنة، بل هناك عدة نماذج حسب خصوصية المجتمع و التاريخ، فالعلمانية في فرنسا هي غير العلمانية في أمريكا و النموذج الألماني في العلمنة يختلف عن النموذج الإنكليزي، لإختلاف السياقات التاريخية و إختلاف الشعوب مثلها مثل الديمقراطية**

---

[1] **عادل ظاهر : الأسس الفلسفية للعلمانية المرجع نفسه ص 41**

[2] **حسن حنفي : المصدر نفسه ص 72**

[3] **المصدر نفسه ص 72**

فلا نعتقد أن هناك " كتالوج " واحد للتجربة الديمقراطية تطبق في جميع البلدان بل أن لكل بلد مساره الديمقراطي الخاص.

و بالتالي لا أحد يشك بأن هناك إختلاف و تباين في تجارب الأمم و الشعوب فيما يتعلق بالعلمنة و الدمقرطة، و بالمناسبة لا علمانية بدون ديمقراطية و لا ديمقراطية بدون علمانية. فالعلمانية بمعنى حرية الإعتقاد و الضمير تستدعي النظام الديمقراطي لحماية الحقوق و الحريات[1].

هذا من ناحية و من ناحية أخرى، يتطرق حسن حنفي إلى مسألة العلمانيين في العالم العربي و إلى رواد العلمانية في مصر و الشام حيث يقول في هذا الصدد "..قام العلمانيون في بلادنا منذ شبلي شميل و يعقوب صروف و فرح أنطون و نقولا حداد و سلامة موسى و ولي الدين يكن و لويس عوض و غيرهم يدعون إلى العلمانية بهذا المعنى الغربي ، فصل الدين عن الدولة و الدين لله و الوطن للجميع ، و الملاحظ أنهم كلهم من النصارى و غالبيتهم من نصارى الشام ، الذين كان ولاءهم الحضاري للغرب و لا ينتسبون للإسلام دينا أو حضارة و تربو في المدارس الأجنبية و إرساليات التبشير فكان الأسهل في دعوتهم الصادقة للتقدم و النهوض بالبلاد أخذ النمط الغربي الذي عرفوه و دعو إليه و رأوه ماثلا في تقدم الغرب الفعلي .."[2]

و نحن هنا نتفق كذالك مع " الوكيل المعتمد " للمنهج الظواهري في المنطقة العربية، و هو منهج غربي بالمناسبة! نتفق معه بأن رواد العلمانية في الفكر العربي المعاصر هم من المسيحيين و لكن أغلب دعاة الفصل بين الدين و السياسة في القرن العشرين كانوا من المسلمين مثل أحمد لطفي السيد و طه حسين و إسماعيل مظهر و علي عبد الرزاق و قاسم أمين و صادق جلال العظم و عزيز العظمة و كمال عبد اللطيف .أما القول بأن الرواد كانوا من النصارى و كانوا موالين للغرب و تربوا في مدارس الأجانب، فكلام فيه إفتراء على هؤلاء الذين ساهموا في تجديد اللغة العربية و في النهوض بالفكر العربي، و في نشر الوعي عن طريق الصحافة.

و أما إستعمال لفظ "النصارى " فهو إستعمال غير بريئ نظرًا لما يحمله اللفظ في الذاكرة الجمعية و المخيال الإجتماعي من معاني و تصورات في غاية السوء منها إرتباطه في الخطاب الديني باليهود كقوله تعالى " و لن ترضى عنك اليهود و لا النصارى حتى تتبع ملتهم " .

و من الإفتراءات كذالك التي ساقها داعية " علم الإستغراب " ضد هؤلاء الرواد هي أنهم من الموالين للغرب و هي تهمة بالخيانة تصب في ثقافة التحريض الطائفي و التي تساهم بطريقة أو بأخرى في

---

[1] كمال عبد اللطيف : مفهوم العلمانية في الخطاب السياسي العربي "حوار المشرق و المغرب " المرجع نفسه ص 244

[2] حسن حنفي : المصدر نفسه ص 73

تأجيج الفتنة داخل مجتمعات مشحونة أصلا طائفيًا لأسباب سياسية و إجتماعية و تاريخية[1].

و الغريب في الأمر أن ثقافة التحريض الطائفي صادرة من مفكر له باع طويل في الفكر و الفلسفة و يتقن عدة لغات و حاصل على شهادة دكتوراه من فرنسا، البلد الأكثر علمانية في العالم، ثم لا ننسى أن صاحبنا يعيش في بلد فيه نسبة كبيرة من الأقباط هم مواطنون مصريون مسيحيون يعيشون في مصر منذ مئات السنين، ساهموا في الحياة السياسية و الفكرية بقوة منذ بداية عصر النهضة[2] و كان منهم مكرم عبيد الأمين العام لأكبر حزب جماهيري في الوطن العربي في ذالك الوقت (حزب الوفد) و الذي قال قولته الشهيرة "..إذا كانت الأقلية المسيحية نصرانية بالمولد فهي إسلامية بالحضارة .."[3]

و لا يكتفي صاحب اليسار الإسلامي بذالك، بل إنه عندما يذكر المفكر المسلم العلماني يذكره بإعتباره تابع يردد ما قاله المفكر المسيحي العلماني، كما يذكره بطريقة تخدم موقفه الرافض للعلمانية و هو أن هذا المفكر بدأ علمانيا ثم تاب و عاد إلى حضن الإسلام و في هذا الصدد يقول حسن حنفي "..و تبعهم في ذالك بعض المسلمين مثل قاسم أمين في دعوته إلى " تحرير المرأة " و " المرأة الجديدة "و علي عبد الرزاق في " الإسلام و أصول الحكم " و خالد محمد خالد في بداياته الأولى " من هنا نعلم " و باقي مؤلفاته الأخرى قبل أن يتحول في الثمانينات إلى التوحيد بين السلطتين من جديد في " الدين و الدولة " و إسماعيل مظهر في دعوته إلى الداورينية ، قبل أن ينقلب في الستينات إلى" الإسلام أبدا " و زكي نجيب محمود قبل أن يتحول هو الأخر في السبعينات منذ كتاب " تجديد الفكر العربي " و لو أن الفكر العلمي الغربي مازال هو مقياس التجديد عند فؤاد زكريا و معظم الماركسيين التقليديين آخذين بنصف عبارة ماركس الأولى " الدين أفيون الشعوب" و تاركين النصف الآخر " صرخة المضطهدين "...."[4].

و مرة أخرى نتفق مع حسن حنفي بأن بعض المفكرين العرب عاشوا تحولات فكرية كبرى و قد ينقلبون بزاوية 180 درجة عن مواقفهم الأولى في بداية حياتهم الفكرية و منهم على سبيل المثال و ليس الحصر، محمد عمارة الذي بدأ ماركسيا و إنتهى إسلاميا متشددًا[5] ، و اليوم لا فرق بينه و بين سيد قطب صاحب كتاب " معالم في الطريق " و لا إختلاف بينه و بين محمد عبد السلام فرج مؤلف كتيب

---

[1] جورج طرابيشي :المرجع نفسه ص 245

[2] كمال عبد اللطيف : سلامة موسى و إشكالية النهضة المرجع نفسه ص 96

[3] جورج طرابيشي : المرجع نفسه ص 245

[4] حسن حنفي : المصدر نفسه ص 73

[5] نصر حامد أبو زيد : الخطاب و التأويل : المرجع نفسه ص 92

" الفريضة الغائبة " . و للتذكير فقط " معالم في الطريق " و " الفريضة الغائبة " يعتبران من مناهج و مقررات مدرسة " الجهاد الإسلامي " و " الجماعة الإسلامية ".

و لكن نختلف معه في بعض النقاط منها أن هذه " التراجعات " لم تمس كافة من إشتغل على قضايا الفكر العربي، و حتى " التراجعات " علينا أن نفهم أنها جاءت في الأغلب الأعم، في سياق المد الأصولي الذي لا يتوانى عن قتل المثقفين، بالإضافة إلى الضغوط التي تمارسها السلطة الحاكمة بواسطة الأجهزة الأمنية على كل من يحاول إعمال العقل و ممارسة التفكير الحر في قضايا الدين و التاريخ و المجتمع فهناك إرادة الإبقاء على "الجهل المقدس " و إرادة الحفاظ على " السياج الدغمائي " [1].

ففي هكذا مجتمعات هناك سقف للتفكير لا ينبغي تجاوزه و هناك خطوط حمراء للكتابة و البحث لا ينبغي تخطيها و كلما إنخفض المستوى المعرفي للمجتمع إنخفض معه سقف التفكير و زاد عدد الخطوط الحمراء و في نفس الخط المناهض، لأي شكل من أشكال الإنفصال بين الدين و الدولة ، يرى حسن حنفي أن الحركات الإسلامية كانت على حق عندما رفضت العلمانية و ربطتها بالتغريب و ما يتضمنه من إستعمار و تبشير، و بالتالي هذه الحركات تمسكت بالإسلام الذي يربط الدين بالدنيا و رفعت شعار الحاكمية [2].

و عند مناقشة هذه الأفكار نقول أن هذه الحركات ليست حركات دينية بل هي حركات سياسية تستخدم الدين لتحيق أغراض سياسية[3] و بطبيعة الحال الغرض الأساسي هو الإستيلاء على السلطة بالإنتخابات على الطريقة النازية أم بالعمل المسلح، و بالتالي فإن هذه الحركات تناهض العلمانية التي هي بالأساس الفصل بين الدين و السياسة بين الشؤون الدينية و الشؤون السياسية.

إذن هذه الحركات ليست على حق عندما تناهض العلمانية و هذه الأخيرة لا علاقة لها بالتغريب و إن كان هذا المفهوم يحتاج إلى تدقيق في الفهم و التعريف، و نحن نفضل بدلاً منه مفهوم الحداثة و ما تتضمنه من قيم و مبادئ و نمط معيشة و طرق و مناهج في السياسة و الإجتماع بها يقاس الفرق بين التقدم و التخلف فالحداثة مقياس عالمي اليوم نقيس به مدى تقدم المجتمعات و الدول في العمران و السياسة و الإقتصاد و التعليم و الصحة و الثقافة.

و فيما يخص أن الإسلام يربط الدين بالدنيا، فهذه العبارة خاطئة لأن الإسلام لا يربط و لا يحل و الذي

---

[1] محمد أركون : الفكر الإسلامي نقد واجتهاد دار الساقي ط4 بيروت 2007 ص 8

[2] حسن حنفي : المصدر نفسه ص 73

[3] سمير أمين : حوار الدولة و الدين المرجع نفسه ص 83

يفعل ذالك هو الفكر الإسلامي الذي يرى أن الإسلام دين و دولة (محمد رشيد رضا ) و قد يرى أن الإسلام دين و ليس دولة (علي عبد الرزاق) و كذالك الأمر بالنسبة لمفهوم الحاكمية الذي هو نتاج فكر سياسي إعتقد صاحبه " أن الحكم لله و ليس للرجال" و هذه الفكرة قال بها الخوارج عندما كان الصراع على السلطة على أشده بين علي ابن أبي طالب و معاوية ابن أبي سفيان.

و لهذا، فالحاكمية القديمة هي وليدة صراع سياسي و الحاكمية الحديثة في المنطقة العربية هي أيضا إحدى إفرازات الصدام بين الإخوان المسلمون و الضباط الأحرار[1]، و هو كذلك صراع سياسي على السلطة تم فيه إقحام الدين من الطرفين لما يمثله الدين من رموز و معاني في إكتساب الشرعية و اكتساب المشروعية، و من هذا المنطلق الكل كان يسعى بدون كلل أو ملل للإستحواذ على الرأسمال الرمزي للمجتمع و النتيجة كانت كارثية لأن الناصرية ساهمت بقدر كبير في تديين المجتمع كما ساهم الإخوان بقدر كبير في أسلمة الشعب، و من هنا دخلت مصر في نفق مظلم لم تخرج منه حتى اليوم، لأن تسييس الدين أدى إلى تديين السياسة و النتيجة هي الوصول عند محطة الإنسداد التاريخي.[2]

و في الأخير يشير حسن حنفي إلى أن الإسلام دين علماني حيث يقول بصريح العبارة "..الإسلام دين علماني بجوهره و من ثم لا حاجة له لعلمانية زائدة عليه مستمدة من الحضارة الغربية إنما تخلفنا عن الآخر هو الذي حول الإسلام إلى كهنوت و سلطة دينية و مراسم و شعائر و طقوس و عقوبات و حدود حتى زهق الناس واتجهوا نحو العلمانية الغربية بما تمثله من عقلانية و ليبيرالية و حرية و ديمقراطية و تقدم .."[3].

و السؤال المطروح :هل حقًا الإسلام دين علماني ؟

إذا كان الجواب فعملية الفصل بين السلطة الروحية و الزمنية تكون أسهل بكثير على عكس ما كان الأمر في التاريخ الأوربي مع الكنيسة و المسيحية، أين كانت الولادة عسيرة و كان المخاض طويل و معقد.

ثم ملاحظة أخرى في مقالة حسن حنفي هي الإعتراف بوجود كهنوت في التاريخ الإسلامي قديما و حديثا و أحد أهم مهام العلمانية هي التخلص من رجال الدين و بعبارة أصح تقييد حركة رجال الدين

---

[1] عبد الغني عماد: حاكمية الله و سلطان الفقيه . المرجع نفسه ص 23

[2] هاشم صالح : الإنسداد التاريخي. المرجع نفسه ص 20

[3] حسن حنفي : المصدر نفسه ص 76

في الدائرة الدينية و من الطبيعي إذا تضخمت سلطة رجال الدين أن الناس مع مرور الوقت يضيقون ذرعًا بذالك و بالتالي يبحثون عن المخرج من هذا المأزق و لن يكون المخرج غير الإتجاه نحو العلمانية و هذا بالنظر إلى القيم التي تحملها و المبادئ التي تنضمها و هذا بإعتراف حسن حنفي، قيم العدل و الحرية و العقلانية و التقدم و التسامح .

و الحقيقة أن الشيخ حسن حنفي لم يخطئ تمامًا في توصيف قيم العلمانية، لأنه بالفعل الدول المتقدمة اليوم التي تسود فيها قيم و مبادئ العدل و الحرية و العقلانية هي دول علمانية أما الدول المتخلفة فهي التي تتميز بالظلم و الإستبداد و الخرافة و تداخل الدين و السياسة بالدين إذ يكون الرأسمال الرمزي، عرضة لمن هب و دب و يكون بالتالي سلاحًا فتاكًا إما للبقاء في السلطة أو للوصول إليها فالأنظمة الحاكمة عبر التاريخ تستخدم أو بالأحرى توظف الدين لستر عورة لا شرعيتها من ناحية و من ناحية أخرى لقطع الطريق على المعارضة التي هي بدورها تلوح بشعار " الإسلام هو الحل"

## 2. عابد الجابري ..بدل العلمانية..العقلانية و الديمقراطية

أعلن المفكر المغربي محمد عابد الجابري (1935-2010) موقفه الواضح و المحدد من العلمانية في أكثر من مقال و أكثر من كتاب، و هو مثله مثل حسن حنفي من أصحاب المشاريع الفكرية التي إزدهرت في الساحة الثقافية العربية في بداية الثمانينات القرن الماضي و إن كان الجابري يتميز بالمعرفة العميقة للتراث العربي الإسلامي و الثقافة الغربية، كانت السمة الغالبة عليه هي النزعة النقدية و المنهج التحليلي النقدي و الإستخدام الإجرائي للمفاهيم المعاصرة و مقولات الفكر العالمي بطريقة بها قدر لا يستهان به من المرونة و السهولة و بقدر من الوعي بأهمية هذا المفهوم أو ذاك و بطريقة إستخدام و توظيف هذه النظرية أو تلك و بأسلوب لغوي أقل ما يمكن قوله عنه أنه من السهل الممتنع.

لكن كان ينقص صاحب مشروع " نقد العقل العربي" هو الجرأة و الشجاعة في إقتحام السياج الدوغمائي و خاصة نقد الخطاب الديني و هذا ما يظهر جليًا في موقفه من العلمانية إذ يرفضها من كل النواحي من حيث اللفظ و المعنى و الأغراض ..

و اللافت للنظر أن الجابري تمسك بموقفه منها منذ بداية الثمانينات و حتى وفاته عام 2010.
و غني عن البيان أن هذا الموقف كان واضحًا من خلال الحوار الشهير بين المشرق و المغرب مع

**حسن حنفي، ففي رده على مقالة زميله المشرقي يرى عابد الجابري أن الإسلام ليس كنيسة كي نفصله عن الدولة و هو عنوان المقالة.**

**وواضح من العنوان أنه يرفض شعار العلمانية بإعتباره شعار مزيف، و في هذا الصدد يقول الجابري "..مسألة العلمانية في العالم العربي مسألة مزيفة، بمعنى أنها تعبر عن حاجات بمضامين غير متطابقة مع تلك الحاجات ،إن الحاجة إلى الديمقراطية التي تحترم حقوق الأقليات و الحاجة إلى الممارسة العقلانية للسياسة هي حاجات موضوعية، فعلا إنها مطالب معقولة و ضرورية في عالمنا العربي و لكنها تفقد معقوليتها و ضروريتها عندما يعبر عنها بشعار ملتبس كشعار العلمانية ..و في رأيي أنه من الواجب إستبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر العربي و تعويضه بشعاري الديمقراطية و العقلانية.. "[1]**

**و تعقيبا على ذالك نقول إذا كان شعار العلمانية مزيف، فما هي الشعارات الحقيقية ؟**
**و نسجًا على منوال الجابري، نرى أن شعار الديمقراطية هو كذالك مزيف لأنه لا يطابق حاجات المواطن العربي في الغذاء و الإيواء و الدواء و الكساء، كما كانت تعتقد في مرحلة ما، التيارات اليسارية أما التيارات الإسلامية فالكثير منها ما زال يعتبر الديمقراطية كفر و ضلال، و الجدير بالذكر أن حتى خطاب الإصلاحية العربية قبل الديمقراطية على مضض[2].**

**و بالإضافة إلى ذالك العلمانية هي الوجه الآخر للديمقراطية بمعنى أن الدول العلمانية هي دولة محايدة إتجاه جميع الأديان و تقف على مسافة واحدة من جميع الطوائف و الأقليات و بالتالي لا شأن لها لا بدين الأقلية و لا بدين الأغلبية، فالدولة تضمن فقط حرية ممارسة الشعائر الدينية و تحمي حرية الإعتقاد و حتى عدم الإعتقاد، فهي لا تحاسب الناس على إيمانهم و لا تسألهم عن الصلاة و الصوم و لا يهمها إن كان الفرد مؤمنًا أو ملحدًا ،أو إذا إعتنق دينًا آخر، و من البديهي القول أن الأفراد الذين يعيشون في كنف الدولة هم مواطنون لهم نفس الحقوق و لهم نفس الواجبات، هم مواطنون و ليسو رعايا أو " أهل ذمة " ،هم مواطنون بغض النظر عن معتقداتهم الدينية[3] .**

---

[1] **محمد عابد الجابري: الإسلام ليس كنيسة كي نفصله عن الدولة. ضمن كتاب حوار المشرق و المغرب.المصدر نفسه ص 78**

[2] **محمد الحداد: حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي : المرجع نفسه ص 71**

[3] **عاصم الدسوقي: المسيحيون العرب بين الطائفية و الوطنية. ضمن كتاب الإسلام و السياسة. موفم للنشر الجزائر 1995 ص 166**

أما إذا كانت الدولة منحازة إلى دين الأغلبية و أشارت في دستورها إلى أن هذ الدين هو الدين الرسمي للدولة و شريعته هي أحد مصادر التشريع الرئيسية أو هي المصدر الرئيسي للتشريع و نصت على أن من شروط تولي الرئاسة و الوزارات السيادية الإنتماء إلى دين الأغلبية فمن الطبيعي أن يترتب على ذالك سلسلة من الإنحيازات في جميع المجالات و على كل الأصعدة ، في التعليم و الإعلام و العدالة لصالح أفراد دين الأغلبية.

و النتيجة هي هضم الحقوق و الحريات للأقليات الدينية و منها الحق البسيط في بناء دور العبادة و حرية ممارسة الشعائر الدينية ،و في هذه الحالة كيف يمكن التأسيس للديمقراطية، إذا كانت سياسة الدولة قائمة على التمييز بين المواطنين على أساس ديني.

و لهذا من الصعب إن لم نقل من المستحيل نجاح المسار الديمقراطي، بدون أسس علمانية و في نفس الإتجاه الرافض لأي نوع من أنواع الفصل بين السلطة الروحية و السلطة الزمنية يقول محمد عابد الجابري "...أنا أرى أن الإسلام دنيا و دين و أنه قد أقام دولة منذ زمن الرسول و أن هذه الدولة توطدت أركانها زمن أبي بكر و عمر، و إذن فالقول بأن الإسلام دين لا دولة هو في نظري قول يتجاهل التاريخ .."[1].

و شرح هذا الكلام معناه أن الإسلام التاريخي هو الذي تأسست في ظله أركان الدولة و هذا راجع لأسباب و عوامل تاريخية، و ما دام الأمر كذالك فيجب أن يبقى الوضع على ما هو عليه حتى إشعار آخر.

هذا هو معنى كلام الجابري أما نحن فنقول أن الفرق بين الإسلام و المسيحية هو أن هذه الأخيرة وجدت نفسها وقت ظهورها أمام دولة كاملة الأركان هي الأمبراطورية الرومانية، أما الإسلام فقد ظهر في منطقة خالية من كل ما يتعلق بالدولة و كان لزامًا على المسلمين(العرب) في إطار التأسيس للجماعة و الإجتماع الجديد بناء السلطة السياسية أولًا و هي الشكل الجنيني للدولة ثم الإنتقال و بالتدريج إلى دولة كاملة الاركان ثانياً[2] مع نهاية الخلافة الراشدة و بداية نشأة الدولة الأموية و هنا لا بد من تسجيل ملاحظة في غاية الأهمية هي أن أية جماعة بشرية لا بد لها من سلطة سياسية في أي زمان و أي مكان سواء أكانت عشيرة أو قبيلة أو جماعة دينية و القراءات في التاريخ السياسي للبشرية تؤكد بالأدلة و الشواهد التاريخية أن كثير من التجمعات البشرية القديمة القائمة على روابط

---

[1] محمد عابد الجابري: المصدر نفسه ص 79

[2] برهان غليون: نقد السياسة الدولة و الدين :المرجع نفسه ص 72

**الدم و الدين إنتقلت على مراحل من التجمع البسيط و هو العشيرة أو القبيلة إلى التجمع الأكثر تعقيدًا و هو الدولة، و الدولة بالمفهوم الحديث ظاهرة حديثة ظهرت فقط في الأربعة قرون الأخيرة في أوربا ثم تم تعميم نموذج الدولة الحديثة في كافة أرجاء العالم و ما كان في العصور القديمة و الوسطى من مملكات و إمبراطوريات و هو الشكل القديم للدولة.**

**مسألة أخرى لابد أن نشير إليها و نحن نناقش مفكر مختص فيما سمى " المسكوت عنه " و هي أن الإسلام، هو بمصطلحات المنطق الأرسطي، أحد صدقات مفهوم الدين و بعبارة أفصح نقول أن مفهوم الدين هو عقيدة ما يؤمن أصحابها بوجود إله لها مجموعة من العبادات و الطقوس و الشعائر ،أما صدقات هذا المفهوم فهي الإسلام ، المسيحية اليهودية و البوذية و الهندوسية ..إلخ.**
**و لهذا فالإسلام دين يرتكز على مجموعة من العبادات و الإعتقادات و المعاملات و الشرائع.**
**و ما حدث في التاريخ العربي الإسلامي هو إنتقال قبيلة من قريش بالإتحاد مع مجموعة قبائل و بالتراكم التاريخي و السياسي إلى الدولة و بإختصار القبيلة تحولت إلى دولة و لعب الإسلام و هو دين، دورًا حاسمًا في هذا الإنتقال من هذا التجمع البسيط إلى التجمع الأكثر تعقيدًا[1] .**
**و نستطيع أن نقول أن الدين الإسلامي كان بمثابة الإيديولوجيا التي سوغت التحول من حالة القبيلة إلى حالة الدولة و بررت أسس إنشاء الدولة و شروط بقائها من جهاد و فتوحات و خراج و جزية و خلافة و ملك.**

**و بعبارة أخرى أن منطقة الجزيرة العربية ، كانت تمر بتحولات تاريخية كبرى و كان الإسلام بحسبانه الدافع القوي في تحريك عجلة التاريخ.**
**و من الأفكار الاساسية الأخرى التي ما فتئ رائد القطيعة الإستمولوجية يرددها فيما يتعلق بمناهضته لشعار العلمانية شكلاً و مضمونًا هي أن الإسلام ليس كنيسة كي نفصله عن الدولة و هو يقول ذالك من منطلق قياس أرسطي مقدمته الكبرى هي: العلمانية هي فصل الكنيسة عن الدولة و مقدمته الصغرى هي: الإسلام ليس فيه كنيسة و النتيجة هي : الإسلام لا يحتاج إلى علمانية.**
**و الحقيقة أن المرء لا يحتاج إلى ذكاء كبير للكشف عن فساد هذا القياس لأن المقدمة الكبرى خاطئة و الصغرى، كذالك فليس صحيحًا تعريف العلمانية بأنها فصل الدين عن الكنيسة بل هي فصل الدين ، أي دين ، عن الدولة و تحديد الدائرة التي تتحرك فيها الشؤون السياسية[2].**

---

[1] **محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي المصدر نفسه ص 132**

[2] **عادل ظاهر: الأسس الفلسفية للعلمانية. المرجع نفسه ص 41**

**و ليس صحيحًا أن يقال أن الإسلام ليس فيه كنيسة كي نفصله عن الدولة فالطفل الصغير في القسم التحضيري يعرف أنه لا توجد كنيسة في الإسلام و لكن و كما يقول جورج طرابيشي " ...أجل و بداهة ليس فيه كهنوت و لكن فيه ككل دين رجال الدين و رجال الدين المسلمون ليسوا كهنة و لكن وظيفتهم مثل أي رجال دين و هي القيام بشؤون هذه الوظيفة ...و قد يقع خلاف على جواز هذه التسمية بالذات ( رجال الدين ) و لكن لا يمكن أن يقع خلاف على الواقع التاريخي لوجودهم، فهم موجودون و قد كانوا دائما موجودين .. فلا دين بلا رجال دين . إذن ليس في الإسلام كنيسة و لا كهنوت و لكن فيه سلطة دينية .."[1]**

**نعم ليس الإسلام كنيسة و لكن فيه سلطة دينية و هذه السلطة الدينية في بعض مراحل التاريخ العربي الإسلامي مارست الإرهاب الفكري ضد كافة أشكال الإبداع و الإبتكار و التجديد قديما و حديثا و ما حدث لإبن رشد و طه حسين و علي عبد الرزاق و نصر حامد أبو زيد، خير مثال على ذالك.[2]**

**مسألة أخرى يثيرها الجابري هي أن شعار العلمانية طرحه مسيحيون في الشام للمطالبة بالإستقلال عن الترك و لمواجهة شعار الجامعة الإسلامية.**

**و نحن نتفق معه في هذه النقطة الأخيرة، بأن شعار العلمانية جاء لمواجهة شعار الجامعة الإسلامية. و صحيح أن فصل الدين عن السياسة كانت أحد مطالب المثقفين المسيحيين العرب منذ منتصف القرن التاسع عشر و لكن هذا ليس معناه أنه شعار مسيحي، كما أن المطالبة بالدستور جاءت من النهضويين المسلمين[3] و هذا لا يبرر القول أن الدستور كان مطلبا إسلاميًا .**

**و بالإضافة إلى ذالك كان الكثير من النهضويين المسيحيين من أنصار الخلافة الإسلامية و من دعاة الجامعة الإسلامية، كما كان بعض المثقفين المسلمين مناهضون لفكرة الجامعة الإسلامية، إذن المسألة نسبية سواء هنا أو من هناك[4] .**

**و الجدير بالذكر كذالك أن شعار العلمانية، كما يحلو للجابري أن يسميه رفع ليحل مشاكل طائفية وقعت بالفعل و جرت على أرض الواقع .كما أن شعار العلمانية اليوم يرفع ليس ترفًا فكريا بل بسبب**

---

[1] **جورج طرابيشي: المرجع نفسه ص 236**

[2] **نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني المرجع نفسه ص 21**

[3] **علي أومليل: الإصلاحية العربية و الدولة الوطنية المرجع نفسه ص 6**

[4] **جورج طرابيشي: المرجع نفسه ص 247**

**الضغط الفكري و الإرهاب الجسدي الذي تمارسه جماعات التطرف الديني و الإسلام السياسي على المسيحيين و على المسلمين ، داخل " دار الإسلام" و خارج " دار الإسلام " سواء بسواء.**

**و بالتالي فإن المشكلة العلمانية هي ليست مشكلة مسيحية كما إعتقد عابد الجابري بل إنها أصبحت اليوم مشكلة إسلامية خاصة بالمسلمين بالنظر إلى الإرهاب المستشري في كل مكان من المعمورة و الذي هو أعلى مراحل التطرف الديني و بنية خطاب التطرف قائمة أساسا على الخلط بين ما هو دين و ما هو سياسة.**

**مسألة أخرى، لابد من مناقشتها أثارها عابد الجابري مرارًا و تكرارًا و هي مسألة علاقة المفاهيم بالسياق التاريخي الذي نشأت فيه و كذالك قضية إختلاف التجربتين التاريخيتين العربية الإسلامية و الأوربية المسيحية.**

**و في هذه النقطة بالذات يرى الجابري أن العلمانية هي نتاج التجربة التاريخية الأوروبية في العصر الوسيط التي كانت تجمع بين السلطتين الروحية (الكنيسة) و الزمنية ( الدولة) و في هذا الصدد يقول الجابري "..إن هذا الشعار نفسه يحيل لفظه إلى مضمون لا يشكل جزءًا لا كبيرًا و لا صغيرًا من الموروث العربي الإسلامي، الأمر الذي يجعل تحديد معناه يتطلب أول ما يتطلب كتابة تاريخية في تجربة تاريخية أخرى لا يجمعهما مع التجربة العربية الإسلامية فضاء حضاري واحد و ذالك إلى درجة أنه يستحيل وضع مقابل صحيح و مقبول باللغة العربية للفظ الذي يعبر عن ذالك المضمون في موطنه سواء في ذالك لفظ اللائكية أو لفظ السيكولارية... "[1] و لا يتوقف الجابري عند هذا الحد، بل يمضي قدمًا في رفضه لمفهوم العلمانية، مبنى و معنى من خلال التأكيد على إختلاف التجربتين الحضاريتين بقوله "..و منها أن مضمون أو مضامين هذا الشعار مرتبط بظاهرة دينية حضارية لا وجود لها في التجربة الحضارية العربية الإسلامية و أكثر من ذالك يشجبها الإسلام و يفصل نفسه عنها، أعني بذالك ظاهرة الكنيسة بوصفها جهازا تراتيبيا هو المرجع في الشأن الديني يمارس سلطة روحية على الأفراد في مقابل السلطة الزمنية التي للحكام و ينازعه عليها الدولة تملك أبدان الناس و الكنيسة تملك أرواحهم و هذا لا يتأتى إلا في المجتمع الذي يكون فيه الدين مبنيا لا على العلاقة**

---

[1] **محمد عابد الجابري: في نقد الحاجة إلى الإصلاح.المصدر نفسه ص 83**

**المباشرة بين الإنسان و الله بل علاقة تمر عبر " رجل الدين " الرجل الذي يتخذ العمل الديني مهنة و وظيفة و يرتبط تنظيميا بهيئة دينية عليا تعتبر نفسها المشرع الوحيد في ميدان الحياة الروحية.."[1].**

**و بعد أن يؤكد على وجود تراتبية في الديانة المسيحية ممثلة في جهاز الكنيسة و على وجود رجال الدين هم بمثابة واسطة بين الله و الإنسان ينتقل عابد الجابري إلى الدين الإسلامي في عملية مقارنة مع الدين المسيحي، حيث يلاحظ خلو الإسلام من التراتبية و من الواسطة و من رجال الدين، و في هذا المضمار يقول "...و غني عن البيان القول أن هذا الوضع غريب تماما عن الدين الإسلامي و أهله، فالدين الإسلامي قوامه علاقة مباشرة بين الفرد البشري و بين الله فهو لا يعترف بأي وسيط و ليس فيه سلطة روحية من إختصاص فريق و سلطة زمنية من إختصاص فريق آخر .."[2].**

**و في مناقشة هذه الأفكار و هذه الآراء نقول أنه لا جدال أن المفاهيم هي إفراز لبيئة تاريخية معينة و لنظام معرفي محدد و لكن هذا لا يمنع من أن المفاهيم عابرة للحضارات، فكثير من الألفاظ و المصطلحات العربية إنتقلت إلى اللغات الأوربية، كما أن كثير من الكلمات و المقولات الفارسية أخذت مكانها في اللغة و الثقافة و الحضارة العربية.**

**هذا من جانب و من جانب آخر، لا أحد يجادل بجد، في إختلاف السياقات التاريخية للمجتمعات و تباين التجارب الحضارية للأمم، و لكن هذا لا يشكل عائقًا و لا مانعاً من التعلم من تجارب الآخرين و من أخذ الدروس و العبر من التاريخ الإنساني، بإيجابياته و سلبياته أما القول بأن التجربة التاريخية الإسلامية تخلو تمامًا من جهاز ديني يقوم بالوساطة بين الله و الأفراد فهذا قول به شطط لأنه لم يخلو عصر أو مجتمع من رجال الدين، كانت لهم سلطة روحية طاغية و كانت هذه السلطة الروحية إما مستقلة أحيانًا، و إما كانت محكومة من السلطة الزمنية أحياناً أخرى، ثم ألم تكن الخلافة تجمع بين السلطتين و بقي الأمر كذالك حتى جاء مصطفى كمال و فصل بينهما أولًا ثم ألغى الخلافة ثانيا. و فيما يخص مسألة التراتبية و خلو الإسلام منها، فهذا أيضا غير صحيح لأن الإسلام الشيعي فيه التراتبية و مؤسسة الأزهر السنية فيها تراتبية، و بالمناسبة ألا يعتبر الأزهر سلطة روحية منعت أعمالًا إبداعية من النشر و صادرت أبحاثا فكرية من السوق و وضعت باحثين وراء القضبان، فالعبرة ليست في وجود و أو في عدم وجود سلطة رجال الدين بل في الدور الذي يقومون به و المهام**

---

[1] المصدر نفسه ص 83

[2] المصدر نفسه ص 84

**المنوطة بهم و التي تتجاوز الدائرة الدينية إلى دوائر السياسة و الإبداع الفني و الأدبي، بل و حتى إلى الإقتصاد و أنماط المعيشة و السلوك الأخلاقي و الإجتماعي.**

# الفصـــــل الخـــامـس

## العلمانية.. عند فؤاد زكريا

# المبحث الأول

## الخطاب و الإيديولوجيا

## 1) حياة في الفكر.. و فكر في الحياة

**ولد فؤاد حسن زكريا في ديسمبر عام 1927 بمدينة بورسعيد المصرية في عام 1945 إلتحق بكلية الآداب جامعة فؤاد الأول (القاهرة حاليا ) قسم الفلسفة و في عام 1949 حصل على شهادة الليسانس في الفلسفة و في عام 1952 نال شهادة الماجستير من جامعة عين شمس و في عام 1956 على الدكتوراه من نفس الجامعة و كان عنوان رسالة الدكتوراه " مشكلة الحقيقة "[1].**

**مارس فؤاد زكريا عدة وظائف أكاديمية و إدارية ،فقد عُين مُعيدًا بجامعة عين شمس مباشرة بعد تخرجه عام 1949 ثم عمل مدرسا للفلسفة الحديثة و المعاصرة بنفس الجامعة و فيها أيضا أصبح أستاذا و فيها أيضا تولى منصب رئيس قسم الفلسفة الذي بقى فيه حتى عام ،1974 و كانت مساهماته الثقافية و التنويرية تسير جنبا إلى جنب مع عمله الأكاديمي البحت إذ تولى إبان تلك الفترة رئاسة تحرير مجلة " الفكر المعاصر " و كذالك مجلة " تراث الإنسانية " كما عمل أيضا مستشارًا للشؤون الثقافية و العلوم الإنسانية في اللجنة الوطنية لليونسكو بالقاهرة كما شارك في عشرات المؤتمرات و الندوات، منها مؤتمرات من إعداد اليونسكو. في عام 1974 إنتقل فؤاد زكريا إلى دولة الكويت حيث درس بجامعتها بقسم الفلسفة [2] و في هذا البلد الخليجي " الليبرالي " الذي مكث فيه قرابة العقدين قدم إنتاجا ثقافيا متميزا و غزيرا شمل عدة مجالات من حوارات صحفية و مقابلات تلفزيونية إلى مقالات في الصحف و المجلات، بالإضافة إلى المحاضرات التي كان يلقيها و الندوات التي كان ينشطها و لم يكتف فؤاد زكريا بذالك بل واصل جهوده التنويرية بإشرافه على إصدار سلسلة " عالم المعرفة " و هي كتب ثقافية شهرية ينشرها المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب في الكويت.**

**كما تميز صاحبنا بدخوله في مناظرات مع رموز التيار الإسلامي أمثال محمد الغزالي يوسف القرضاوي و محمد سليم العوا، و في مجال التأليف ترك لنا فؤاد زكريا أكثر من ثلاثين كتابا ما بين تأليف و ترجمة، كلها تنحو منحى العقلانية و التنوير و كلها تسير في إتجاه بيان أهمية الفلسفة كفكر إنساني متميز بروح التساؤل و النقد و الشك المنهجي ، و الأمة العربية في أمس الحاجة إليه بالنظر إلى التخلف الحضاري الذي يفرز كل سنة كوارث و مآسي تضاف إلى الكوارث و المآسي السابقة، كما**

---

[1] .عبد الله العمر : فؤاد زكريا :صوت العقل و الضمير ، مجلة العربي ، العدد 492 ، نوفمبر 1999،الكويت ص 107

[2] .المرجع نفسه ص 108

أن جل كتاباته تسعى إلى التأكيد على أن العلم، ليس فقط له الأولوية بل أنه مسألة حياة أو موت. كما حاول من جهة أخرى في بعض نصوصه أن يبرز مكانة الفنون و ضرورتها للإنسان و للحضارة بإعتبارها مجالاً للتعبير و وسيلة للرقي بالذوق و تهذيب السلوك، و لهذا تناول فؤاد زكريا موضوعات في مجالات شتى تشكل مع بعض منظومة فكرية متكاملة تتميز بالغزارة و العمق، و الجدير بالذكر كذالك أن الإنتاج الفكري عنده يسلك مسلكين متكاملين[1] الأول أكاديمي بحت يتناول قضايا و مشكلات فلسفية و كذالك شخصيات فلسفية مثل كتاب " سبينوزا " و كتاب " آفاق الفلسفة " و المسلك الثاني يتطرق إلى قضايا الواقع و مشكلات الفكر العربي و مسائل التخلف الحضاري و من الملاحظ أن ترجمات فؤاد زكريا سارت هي الأخرى في إتجاه بيان أهمية الفلسفة و العلم و الفن .

و هذه هي مؤلفاته و ترجماته بالترتيب الزمني منذ حصوله على شهادة الماجستير عام 1956 حتى وفاته في 11 مارس 2010[2]

1. نيتشه . سلسلة نوابغ الفكر العربي "1" القاهرة دار المعارف .1956
2. "نظرية المعرفة و الموقف الطبيعي للإنسان "–القاهرة– مكتبة النهضة 1962
3. اسبينوزا ، القاهرة –دار النهضة العربية 1963
4. الجوانب الفكرية في مختلف النظم الإجتماعية ، القاهرة عين شمس 1972
5. آراء نقدية في مشكلة الفكر و الثقافة ، القاهرة الهيئة العامة للكتاب 1975
6. التفكير العلمي –سلسلة عالم المعرفة "3"الكويت المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب 1978
7. الجذور الفلسفية للبنائية حوليات كلية الآداب "1"جمعة الكويت 1980
8. العرب و النموذج الأمريكي دار الفكر المعاصر القاهرة 1980
9. الصحوة الإسلامية في ميزان العقل بيروت دار التنوير1985
10. الحقيقة و الوهم في الحركات الإسلامية المعاصرة القاهرة دار الفكر 1986

[1] .محمود رجب : فؤاد زكريا و العقلانية النقدية .مجلة العربي : المرجع نفسه ص 111

[2] .عبد الله العمر : المرجع نفسه ص 108

***11. خطاب إلى العقل العربي – كتاب العربي "17" الكويت 1987***

***12. آفاق الفلسفة – بيروت دار التنوير 1988***

***13. الثقافة العربية و أزمة الخليج القاهرة مطابع الأهرام 1991***

***14. كم عمر الغضب ؟***

**كما لم يدخر فؤاد زكريا جهدا في مجال الترجمة ، بحكم إتقانه للغة الإنجليزية و تخصصه في الفلسفة و معرفته بالفن ، أي أنه مارس نشاط الترجمة في الميدان الذي يفهم فيه ، و من اللغة التي يتقنها و هذه هي ترجماته[1]**

**1) أ.ب. موي : المنطق و و فلسفة العلوم "جزءان" القاهرة دار النهضة العربية 1961**
**2) ر.متس : الفلسفة الإنجليزية في مائة عام . القاهرة دار النهضة العربية 1963**
**3) هـ.ريشنباخ : نشأة الفلسفة العلمية ، القاهرة دار الكتاب العربي 1968**
**4) أفلوطين : التساعية الرابعة في النفس القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب 1970**
**5) ج.استولينتيز : النقد الفني ، القاهرة .مطبعة جامعة عين شمس 1974**
**6) أفلاطون : الجمهورية .القاهرة .الهيئة المصرية العامة للكتاب 1974**
**7) هـ.ميد :الفلسفة أنواعها و مشكلاتها .القاهرة دار النهضة مصر 1975**
**8) ب.رسل : حكمة الغرب "جزءان" علم المعرفة "72و73" الكويت 1983**
**9) هـ.ماركيوز : العقل و الثورة**
10) **أرنولد هاوزا : الفرد و المجتمع عبر التاريخ "جزءان"**

**كما خاض فؤاد زكريا معركة التنوير و العقلانية ، عن طريق كتابة عشرات المقالات و الدراسات التي نشرت في مجلات و جرائد كويتية مثل " عالم الفكر " و " العربي " و " الوطن " و " القبس " و مجلات و جرائد مصرية مثل " الفكر المعاصر " و " قضايا فكرية " و " الأهرام " .**

**كما نال صاحبنا ، عدة جوائز ، أبرزها جائزة الدولة التشجيعية ، عن كتابه " سبينوزا " عام 1961 كما حصل على جائزة الدولة التقديرية عن مجمل أعماله، بالإضافة إلى جائزة سلطان العويس**

---

[1] **المرجع نفسه ص 108**

بالإمارات العربية المتحدة في الدراسات الإنسانية و المستقبلية كما حصل على جائزة مؤسسة الكويت للتقدم العلمي عام 1999[1].

و هكذا عاش فؤاد زكريا حياة فكرية زخمة مليئة بالمعارك الفكرية و بالمواجهات الثقافية .كما إتسمت نشاطاته الثقافية و الفكرية بسمة النضال الثقافي من أجل إيجاد حيز للتفكير العقلاني في كل مجالات الحياة العربية، في السياسة و الإقتصاد و الإجتماع، كما كان في كتاباته طرفا في القضايا التي ثارت من أجل حرية الرأي و خصمًا عنيدًا لكل مظاهر التعصب و الجهل و الغوغائية و في هذا الصدد إشتهر بمقالته " العلمانية هي الحل " ردا على دعاة " الإسلام هو الحل " كما إنتقد بشدة في مقالة شهيرة ما إعتبره بعض شيوخ الأزهر من أن الملائكة كانت تقاتل إلى جانب القوات المسلحة المصرية في حرب حرب أكتوبر 1973 و إعتبار هذا التعليل إهانة للجيش و لقيادته التي بذلت مجهودًا خرافيًا في الإعداد و التدريب للمعركة الحاسمة، كما وجه ما في جعبته من سهام النقد لأفكار و آراء محمد متولي الشعراوي التي ينشرها على الملأ و في التلفزيون الرسمي، كما إعتبر أن ما يدعيه مصطفى محمود هو ضحك على الذقون و تزييف للوعي لأن مقولة الإعجاز العلمي في القرآن الكريم وهم كبير كما لم يسلم من نقده محمد حسنين هيكل الذي ألف كتابًا عن المرحلة الساداتية سماه " خريف الغضب " و رد عليه فؤاد بكتابه " كم عمر الغضب ؟ " و فيه إعتبر أن عمر الغضب لا يبدأ فقط ، عند عهد السادات، بل إنه يمتد حتى الفترة الناصرية، و لهذا كان فؤاد زكريا من أشد نقاد ثورة يوليو، إذ كان ينظر إليها بإعتبارها إنقلاب عسكري قطع الطريق على إكتمال نمو الليبرالية في مصر و لم يترك لها الفرصة لبلوغ النضج، و ذالك بعد أن أقام العسكر نظامًا إستبداديًا ساهم في نشر التطرف الديني،لأن هذا النظام العسكري إستحوذ على المجال العام و قتل السياسة و شل حركة المجتمع و وأد روح المبادرة لدى الأفراد و الجماعات و منع حرية التعبير و الفكر و النقاش.

و الجدير بالذكر أن صاحب مقولة " العلمانية هي الحل " خصص جزءا كبيرا من كتاباته لنقد الخطاب الديني و خاصة خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة التي في رأيه تجر المجتمعات العربية الإسلامية إلى الوراء و لا تقدم شيئا غير الخراب و الموت.

بالإضافة إلى نقد الخطاب الديني و نقد الخطاب الناصري مارس نقدًا لاذعًا ضد الخطاب اليساري عموما و الماركسي خصوصًا، بحسبانه خطاب شمولي يقوم على مبدأ الأحادية الفكرية و يرفض التعدد و الإختلاف مثله مثل الخطاب الديني. و الحقيقة أن القاسم المشترك لكل كتاباته هو رفض كل فكر

---

[1] د.سليمان العسكري : فؤاد زكريا و غازي القصيبي تقديرا للشجاعة و الإستنارة .مجلة العربي المرجع نفسه ص 100

**شمولي، كل فكر يدعي إمتلاك الحقيقة المطلقة ، كل فكر يزعم أن لديه الحلول النهائية لكل مشكلات المجتمع[1].**

**و يرى فؤاد زكريا أن هذا النوع من الفكر هو الذي كان سائدًا و هو الذي ساهم بقدر كبير في إنتشار المد الأصولي أي أن الخطاب الناصري الشمولي أنتج خطابا شموليًا مساوٍ له في القوة و معاكس له في الإتجاه، فإذا كان الخطاب الناصري يساري، فخطاب الإسلام السياسي يميني، و إذا كان الأول يستخدم " مقدس " الثورة ، فالثاني يستعمل " مقدس " الدين.**

**و لهذا لم يتوانى صاحبنا في نقد الخطابيين معًا بإعتبارهما وجهان لعملة واحدة .**

**مجمل القول ، أن كتابات فؤاد زكريا جاءت متعددة و متنوعة من الكتاب إلى المقالة و من التأليف إلى الترجمة، و لكنها كلها تصب في مجرى العقلانية و التنوير و النقد**

## 2) مناخ التطرف الديني

**إذا كانت نصوص فؤاد زكريا من مقلات و دراسات و كتب تتميز بشيء، فهي تتميز بإرتباطها الشديد بالواقع، أي أنها نصوص و كتابات عبرت بشكل من الأشكال عن الواقع التاريخي الذي نشأت في ظله كما أنها في نفس الوقت تفاعلت مع أحداث و تحولات هذه الحقبة الزمنية التي شملت النصف الثاني من القرن العشرين، و هي فترة زمنية مليئة بالأحداث و التحولات الكبرى التي زعزعت معتقدات و غيرت قناعات و حلت إيديولوجيات مكان إيديولوجيات[2]. نعم كانت نصوص فؤاد زكريا مرتبطة بالواقع العربي و المصري، و ذالك بسبب طبيعة الإشكالية المركزية، إشكالية التخلف الحضاري التي كانت هي المحرك الرئيس لكافة إنتاجه الفكري من مؤلفات، و ترجمات منذ رسالة الدكتوراه التي ناقشها عام 1956 حتى وفاته عام 2010. و لهذا كانت المفاهيم و المقولات و النظريات و المناهج التي إستخدمها لصيقة بالسياسة و الإجتماع و الدين و الثقافة كما كانت تعكس الصراعات الإيديولوجية التي كانت تعج بها المنطقة العربية الممتدة من مراكش إلى البحرين من ناحية، كما كانت تعكس التحولات الكبرى و التغيرات العميقة التي مست البنى الإجتماعية و الإقتصادية و السياسية و الثقافية من ناحية أخرى، و هكذا جاءت كتابات فؤاد زكريا سواء ما**

---

[1] .عبد الله العمر : المرجع نفسه ص 110

[2] .عصام عبد الله:أفكار حول العلم و الحضارة و الإنسان. مجلة العربي المرجع نفسه ص 115

تعلق منها بنقد الإستبداد و الإيديولوجيات الشمولية من ماركسية و أصولية دينية أو ما تعلق منها بضبط و تحديد مفاهيم مغلوطة و لكنها شائعة، أو كانت ذات صلة بالسجالات التي خاضها مع أصحاب المشاريع الفكرية و السياسية التي كانت تطرح من حين لآخر على الساحة العربية، مثل مشروع اليسار الإسلامي لحسن حنفي و مشروع الدولة الإسلامية و تطبيق الشريعة الذي كانت تتبناه تيارات الإسلام السياسي[1]. و هكذا جاءت كتابات فؤاد زكريا في سياق تاريخي بالغ الأهمية و شديد التقلبات و كثير الإضطراب على جميع المستويات، و من هذه الأحداث التي عاشها و عاصرها و أثرت في نصوصه و في إنتاجه لمقولات معينة و في تبنيه لمفاهيم محددة و في الأفكار التي دافع عنها و في الإتجاهات التي إنتقدها أقول من هذه الأحداث البارزة إنقلاب 23 جويلية عام 1952، الذي تحول فيما بعد إلى ثورة سياسية إجتماعية إقتصادية قادها " الضباط الأحرار " و هي الأحداث التي إنتهت عندها حقبة النهضة لتبدأ مرحلة الثورة[2] ،و تزامن ذالك مع موجة صعود القومية العربية في الخمسينات و الستينات.و في هذه الحقبة كذالك كان الصدام الحتمي بين جماعة " الإخوان المسلمين " و جماعة " الضباط الأحرار " أدى إلى انحسار تيار الإخوان قرابة العقدين من الزمن حتى هزيمة جوان 1967 و علاوة على ذالك كان هناك من الأحداث البارزة العدوان الثلاثي عام 1956 و تأميم قناة السويس و الصدام الثاني مع الإخوان عام 1965 و قبل ذالك تميزت الحقبة بالمشروع الناصري الذي أعلن أهدافه على المستوى السياسي بالقضاء على الإستعمار و على الإقطاع و على المستوى الإقتصادي بالإصلاح الزراعي و بناء قاعدة صناعية و على المستوى الإجتماعي بتوسيع قاعدة الطبقة الوسطى و تحرير المرأة و العدالة الإجتماعية، كل ذالك في إطار دولة مركزية حديثة[3] و لكن تعرض المشروع الناصري للإجهاض و تم ضربه من قبل القوى الإستعمارية الإمبريالية العالمية في عام 1967 ضربة قاصمة. كل هذه الأحداث تأثر بها فؤاد زكريا و خاصة حركة الضباط الأحرار التي إعتبرها إقلابا عسكريا، كما إنتقد بشدة الناصرية محملاً إياها كل ما أصاب مصر من نكسات و تراجعات بسبب سياسة تكميم الأفواه و الممارسات الإستبدادية للنظام العسكري الذي قطع الطريق أمام نضج و تبلور الليبرالية كما كان الإستبداد العسكري السبب الرئيس في إستشراء ورم سرطاني إسمه الإسلام السياسي.

---

[1] .فؤاد زكريا : الحقيقة و الوهم في الحركات الإسلامية المعاصرة دار الفكر للدراسات و النشر و التوزيع ط1 القاهرة 1986 ص82

[2] Mohamed arkoun : la pensee arabe. ipid p 90

[3] .مجدي حماد: ثورة يوليو 1952 ، مركز دراسات الوحدة العربية ط1 بيروت 1993 ص 30

## 3) الظرفية التاريخية..و الخطاب العقلاني

منذ نهاية الستينات و حتى نهاية الثمانينات كانت هي الحقبة الزمنية الحاسمة في تشكل خطاب فؤاد زكريا و تشكل مفاهيمه و مقولاته حول الإسلام السياسي و الدعوة إلى العقلانية و التنوير و النقد اللاذع الذي وجهه للإيديولوجيات الشمولية.

و الجذير بالذكر أنه في هذه الحقبة الممتدة من هزيمة جوان 1967 و حتى حرب الخليج الثانية في فيفري1991 تعرضت كل الأنظمة الإجتماعية في مصر إلى التفكك و الإنحلال و إنتقلت الدولة و المجتمع من نظام يسير في إتجاه اليسار إلى نظام يسير في إتجاه اليمين ، على المستوى الداخلي و على الصعيد الخارجي[1].

و هكذا إنتقلت الأمور و تبدلت الأحوال بإنتقال الأنظمة و تغير السياسات، تقريبًا مائة و ثمانون درجة التغيرات و التحولات مست جوانب كثيرة في المجتمع، البنى التحتية و البنى الفوقية، ففي الجانب السياسي تولى مقاليد الحكم نظام سياسي يميني أعلن منذ البداية عن نواياه في التقارب مع الولايات المتحدة الأمريكية و التصالح مع دولة إسرائيل و على المستوى الإقتصادي تبنى النظام الجديد سياسة " الإنفتاح " و ذالك بربط الإقتصاد المصري بالسوق الرأسمالية العالمية، كما أدت هذه السياسة إلى جعل الإقتصاد ريعي بإمتياز، و بالتالي أصبحت الدولة ريعية بالكامل و تعتمد في داخلها على قطاعات ريعية بمعنى الكلمة، هي قناة السويس، عائدات المصريين في الخارج و السياحة، و بعد مرور سنوات تراجعت قطاعات الإنتاج و إنسحب القطاع العام و النتيجة هي:

ظهور قطاع خاص طفيلي يتغذى من المضاربة و السمسرة في التجارة و الإستيراد و يتعيش من المتاجرة و الممنوعات و كذالك من نهب و إختلاس القطاع العام[2].

وعلى المستوى الإجتماعي بدأت سياسة " الإنفتاح الإقتصادي " تلقي بظلالها على المجتمع، إذ وقع فرز طبقي، ليس الفرز الطبقي العادي في النظام الرأسمالي، الطبقة البورجوازية و الطبقة العاملة و لكن إفرازات رأسمالية الأطراف، أو كما تسمى في الأدبيات الماركسية بالرأسمالية المتوحشة حيث

---

[1] د.حسام عيسى : مصر إلى أين ؟ مجلة المستقبل العربي مركز دراسات الوحدة العربية العدد 237 نوفمبر ص 31

[2] .سمير نعيم: المحددات الإقتصادية و الإجتماعية للتطرف الديني ضمن كتاب الدين في المجتمع العربي مركز دراسات الوحدة العربية ط1 بيروت 1990 ص 217

**الفقر المدقع و الغنى الفاحش. و بالفعل و بعد سنوات قلائل من إنتهاج سياسة " الانفتاح " أو كما سماها الكاتب الصحفي أحمد بهاء الدين " إنفتاح سداح مداح " أقول بعد سنوات قلائل ظهرت طبقة برجوازية طفيلية غير منتجة تنشط في قطاع الخدمات و تتغذى من الريع و تراكم ثروتها من الإستيراد و المضاربة و التجارة في الممنوعات.[1]**

**و مع مرور الوقت دخلت هذه الطبقة الطفيلية في تحالف موضوعي مع رجالات الطبقة الحاكمة و مع الإسلام السياسي.**

**و اللافت للنظر أن الإقتصاد الريعي لا ينتج فقط طبقة طفيلية بل يؤدي إلى تفاقم نسبة البطالة حتى بين خريجي الجامعات و هذا ما حدث في مصر، إذ أن تخلي الدولة عن الإستثمار في المشروعات العملاقة و توقف الإنفاق الحكومي على القطاع العام و على القطاع الزراعي كل ذالك ساهم في زيادة البطالة و بالتالي الزيادة في الهجرة إلى الخارج و خاصة إلى دول الخليج.**

**هذه الهجرة الجماعية و خاصة من الريف و القرى كانت لها آثار إجتماعية خطيرة من حيث تفكك الأسرة و إنحلال المجتمع و تزعزع القيم و إنهيار الأخلاق[2].**

**لكن الأخطر من كل ذالك أن هذه الهجرة الجماعية التي تمت في عقدي السبعينات و الثمانينات كانت بمثابة الجسر الناقل لأكثر المذاهب الإسلامية تشددًا هو المذهب الحنبلي/ الوهابي ، و هو مذهب نشأت أفكاره و تشكلت مقولاته في منطقة بدوية صحراوية و هذا المذهب هو إمتداد للخط السني العقائدي الذي يرى أنه " لا إجتهاد مع النص " و بالتالي " النقل أولى من العقل " هذا الخط يبدأ من الإمام أحمد ابن حنبل و يمر على الإمام أحمد ابن تيمية و ينتهي عند الإمام محمد عبد الوهاب.**

**و هكذا لم يجلب المهاجرون المصريون معهم من دول الخليج و خاصة المملكة السعودية، أجهزة كهرومنزلية، و كفى بل جلبو معهم أفكارًا في غاية التطرف و عادات إجتماعية في غاية التخلف.**

**و بمناسبة الحديث عن الهجرة في السبعينات، كذالك عادت إلى مصر أغلب قيادات الإخوان المسلمين التي هاجرت إلى بلاد النفط في الخمسينات و الستينات و ذالك بعد أن سمح لهم العهد الجديد بالنشاط العلمي في المساجد و الجامعات و النقابات، لأن نظام الرئيس محمد أنور السادات كان في أمس الحاجة إليهم لضرب معارضيه السياسيين و خصومه الإيديولوجيين من كافة تيارات اليسار، من الناصريين و الشيوعيين و من القوميين الذين الذين كانوا يتشكلون من الطلبة و الأساتذة و العمال**

---

[1] **المرجع نفسه ص 224**

[2] **المرجع نفسه ص 225**

خاصة في الجامعات[1] كان نظام السادات يريد التخلص من هذا التيار الذي سبب له صداعًا و شوش عليه سياساته المتحالفة مع الولايات المتحدة و المتصالحة مع إسرائيل في الخارج و سياسته المفرزة " للصوص " و المدعمة لإتجاه ديني يعض بالنواجذ على " النصوص " في الداخل . و إذا كان العهد السابق بنى شرعيته، على الزعامة الكارزمية للرئيس جمال عبد الناصر (1918-1970) من جهة، و من جهة أخرى على الإنجازات التي حققتها على المستوى السياسي الإجتماعي و الإقتصادي و خاصة تركيزه على العدالة الإجتماعية و على إعطاء الأمل للناس في غدٍ أفضل و الأهم من كل ذالك في فتح الآفاق سواء من خلال التوزيع العادل للثروة و في بناء الدولة الوطنية الحديثة أو من خلال مقاومة الإستعمار و العداء لإسرائيل[2].

إذا كان كل ذالك و أكثر أسس شرعية للنظام الناصري فإن العهد الساداتي بنى شرعيته على معادلة الحرب و السلام حرب أكتوبر عام 1973 و السلام مع دولة إسرائيل عام 1979 و لكن هذا النوع من الشرعية سرعان ما تآكل بسبب سوء توزيع الثروة، و البطالة و غلاء الأسعار.
و النتيجة ، هي إنتفاضة 18 و 19 يناير عام 1977 و التي كانت بداية النهاية للرئيس السادات (1918-1981) الذي قض في حادث المنصة الشهير على يد جماعات التطرف " جماعة الجهاد" . حيث إنقلب السحر على الساحر، فالرئيس السادات هو الذي أحضر العفريت( جماعات التطرف الديني) و إستخدمه في ضرب التيار اليساري، لكنه لم يعرف كيف يدخله إلى القمقم مرة أخرى، لأن هذا العفريت كبر حجمه و تضخمت قدراته القتالية و تجاوز الخطوط المرسومة له، و رفض أن يكون مجرد أداة في يد النظام الحاكم، بل كانت له هو الأخرحساباته الخاصة و أجندته المرتبطة بمشروع الخلافة و الدولة الإسلامية، و إعلان الجهاد و القضاء على " المجتمع الجاهلي و دولة الكفر"[3] .
و الحقيقة أن جماعات الإسلام السياسي في مصر لم تتردد لحظة واحدة في مرحلة السبعينات و بداية الثمانينات في التذكير بمشروعها السياسي الكلياني و بإيديولوجيتها الشمولية فإنتقلت بعض فصائلها من ساحة الكلام و الوعظ و الإرشاد إلى ساحة العنف و القتال و الإرهاب، خاصة و أن الجو السياسي كان مناسبا لإستعراض عضلات هذه الجماعات و التربة كانت خصبة لتفريخ الأتباع و الأنصار و علاوة على الجو المناسب و التربة الخصبة، قامت السلطة الحاكمة بإجراءات ساهمت

---

[1] نصر حامد أبو زيد : نقد الخطاب الديني المرجع نفسه ص 114
[2] .حسام عيسى : المرجع نفسه ص 34
[3] سيد قطب :معالم في الطريق دار الشروق بيروت 2008 ص 22

في إنتشار الإيديولوجية الأصولية أفقيًا و عموديًا، و بالتالي تغلغلها في جسم المجتمع بشكل لم يسبق له مثيل، منها الزيادة في البرامج الدينية في وسائل الإعلام المكتوبة و المسموعة و المرئية بشكل لافت للنظر، كما تم غض النظر عن نشاطات الإسلاميين في المؤسسات التربوية و في المساجد و الشوارع و في أماكن العمل كما تركتهم يغرقون المجتمع بسيل جارف من المنشورات و الكتيبات و شرائط الكاسيط المحشوة بخطاب ديني متطرف[1].

والجدير بالملاحظة، أن الرئيس السادات دشن عهده بإطلاق سراح جميع المعتقلين و المحبوسين الإسلاميين، كما سمح بعودة كل من هاجر قسرًا إلى الخارج من قيادات الإخوان المسلمين.

و هكذا كانت كل الأجواء مهيأة في منتصف السبعينات كي تنتقل بعض فصائل الإسلام السياسي إلى العمل المسلح و ذالك من خلال القيام بعمليات إستعراضية نذكر من أهم هذه العمليات حادث الكلية الفنية العسكرية عام 1974 الذي قامت بتنفيذه جماعة صالح سرية و كذالك حادثة إختطاف و قتل الشيخ محمد حسين الذهبي عام 1977 على يد تنظيم " التكفير و الهجرة " بزعامة مصطفى شكري و في أجواء الرعب هذه كان الرئيس المصري يطلق على نفسه اسم " الرئيس المؤمن " و على الدولة المصرية " دولة العلم و الإيمان "[2] .

و من مفارقات التاريخ أن " الرئيس المؤمن" تم القضاء عليه على يد جماعة تعتقد في نفسها " الإيمان " و ترى أنها بعدلها هذا تقدم خدمة جليلة " للمؤمنين" في كل مكان.

و الحقيقة أن إغتيال الرئيس هو نتيجة منطقية لمقدمات التلاعب السياسي بالدين و التلاعب الديني بالسياسة. فالخطاب السياسي إنطوى على مفاهيم و مقولات دينية و الخطاب الديني إحتوى بدوره على كل كلمات القاموس السياسي.

و لا غرو أن كان عقد السبعينات في مصر هو من أكثر العقود التي جرى فيها بكثافة تسييس الدين و تديين السياسة.

و إذا كانت الأمور قد جرت على هذا المنوال على المستويات السياسية الإقتصادية و الإجتماعية ، من إنبطاح لأمريكا و إسرائيل و إنفتاح على السوق الرأسمالية العالمية و إكتساح الطبقة الطفيلية للساحة الإجتماعية، فإن ما حدث على المستوى الثقافي كان هو الأخطر، إذ حلت ثقافة منحلة و فن

---

[1] .سمير نعيم : المرجع نفسه ص 233

[2] نصر حامد أبو زيد : المرجع نفسه ص 113

هابط و فكر توفيقي /تلفيقي/ مكان الثقافة الجادة و الفن الرفيع و الفكر النقدي العقلاني.[1]
النتيجة المنطقية لذالك، هي إنخفاض المستوى الفكري للمجتمع الذي يؤدي إلى إنحدار مستوى النقاش الثقافي الفكري/ السياسي، و يتجلى ذالك في عودة الجدل في قضايا سبق طرحها منذ مائة عام و في رفع شعارات " الأفكار المستوردة " و" لإسلام صالح لكل مكان و زمان " [2] و في إنتشار الأساطير و الخرافات إنتشار النار في الهشيم ، ليس فقط بين الأوساط الشعبية و لكن حتى بين الفئات و الشرائح المتعلمة و المثقفة، و في الدعوة إلى رفض العلم و في التشكيك في المنهج التجريبي.

مسألة أخرى لابد أن نشير إليها و نحن بصدد عرض السياق التاريخي الذي ظهرت فيه كتابات و نصوص فؤاد زكريا هي كسألة في غاية الأهمية، هي غياب الديمقراطية التي كانت القاسم المشترك لكل العهود، منذ قيام ثورة يوليو عام 1952 و إلى غاية اليوم[3].
و بالفعل كانت الديمقراطية هي الغائب الأكبر، و غيابها معناها غياب الحريات الفردية و الجماعية و بالتالي غياب الحقوق و إنعدام التعددية الحزبية و عدم وجود التداول السلمي على السلطة و لا إنفصال للسلطات التنفيذية التشريعية و القضائية. و عندما تغيب الديمقراطية يحضر الإستبداد و تحضر معه الواحدية في كل شيء، الحاكم الواحد و السلطة الواحدة و الحزب الواحد و الرأي الواحد فالدولة تختزل في السلطة و السلطة تختزل في الفرد الحاكم، كما أن السلطة التنفيذية تبتلع السلطتين التشريعية و القضائية، أما المجتمع المدني فلا وجود له في ظل نظام إستبدادي ديكتاتوري عسكري.[4]
وهكذا كانت الصفة الغالبة على مصر و في الحقبة التي نحن بصددهاهي الإستبداد العسكري، أي النظام الذي يعتقد بإمتلاك الحقيقة المطلقة و بالتالي المعارضة السياسية لنظام الحكم هي خيانة و عمالة و كل من ينتقد " الثورة " فهو ثورة مضادة و كل من يبدي رأيًا مخالفًا لسياسات السلطة فهو شريك في مؤامرة خارجية لقلب نظام الحكم.[5]
منذ هزيمة جوان 1967 و إلى غاية حرب الخليج الثانية عام 1991 هي الحقبة التي أنتج تقريبا

---

[1] .سمير نعيم : المرجع نفسه ص 235 و 236
[2] فؤاد زكريا: خطاب إللا العقل العربي ، كتاب العربي الكتاب السابع عشر الكويت 1987 ص 73
[3] طارق البشري: الديمقراطية و ثورة يوليو 1952-1970 ضمن كتاب أزمة الديمقراطية في الوطن العربي مركز دراسات الوحدة العربية ط2 بيروت 1987 ص 579
[4] المرجع نفسه ص 591
[5] نصر حامد أبو زيد : المرجع نفسه ص 114

**معظم مؤلفاته الفكرية و سجالاته الثقافية و جدالاته السياسية و لا غرو في ذالك لأنها كانت بالفعل حقبة كثيفة في الأحداث سريعة التحولات.**

**و بالتفاعل مع هذه الأحداث قراءة و متابعة و نقدا كان فؤاد زكريا ينحت مفاهيمه الخاصة و يصيغ مقولاته الخاصة كما كان في نفس الوقت ينتقد السياسات الخاطئة و المشاريع الفاشلة و يبين خطر و خطل صناعة الأوهام.**

## 4) الإشكالية المركزية.. و المفاهيم الأساسية

**في الحقيقة أنه لا يمكن الفصل بين الفكر و الواقع، فكما أن الفكر يعبر بشكل من الأشكال عن الواقع فإن الواقع يعكس الفكر ،و هذا يتجلى أكثر في الفكر المهموم بالواقع، في الفكر الذي يبغي التغيير نحو الأفضل و لكنه كخطوة أولى يريد فهم الواقع و من ثم تحليله و تشريحه تشريحا كاملا ، من أجل تشخيص المرض أو الأمراض التي يعاني منها و تحديد العلل التي تمنع التقدم نحو الأمام أي تحقيق تنمية حقيقية في المجال السياسي و الميدان الإقتصادي و كذالك ، و هذا هو الأهم على المستوى الثقافي[1] .**

**و اللافت للإنتباه في خطاب فؤاد زكريا أنه إنتقد الفكر السائد ، الفكر الموروث عن القرون الوسطى ، الفكر الثابت المنغلق على ذاته و يعتقد بإمتلاك الفهم و المعرفة ، كما إنتقد الواقع و ما يعج به من سلبيات و تناقضات و مفارقات.**

**و لهذا كان النقد هو المنهج و المفهوم الأساسي عنده منذ بداية دخوله المعترك الفكري و كان ذالك واضحًا في عنوان أولى مؤلفاته في قضايا الواقع و اليومي و السائد فيما يتعلق بالمسألة الثقافية ، إنه كتاب " آراء نقدية في مشكلات الفكر و الثقافة " كما كان المنهج النقدي جليًا في آخر كتبه " الثقافة العربية و أزمة الخليج ".**

**و بين الكتابين كانت سهام النقد موجهة بالدرجة الأولى للإستبداد و التطرف الديني[2].**

---

[1] فؤاد زكريا : خطاب إلى العقل العربي المصدر نفسه ص 19

[2] فؤاد زكريا : الحقيقة و الوهم في الحركات الإسلامية المعاصرة المصدر نفسه ص 47

**و من المفاهيم الأساسية التي وظفها كثيرًا في معاركه الفكرية، مفهوم العقل و هذا بالنظر إلى الكم الهائل من اللاعقل السائد ليس فقط في اليومي و العادي و عند العامة من الناس و في الأوساط الشعبية، بل السائد بقوة في الفكر العربي المعاصر خصوصًا و في الثقافة العربية المعاصرة عموما حيث الخرافة و الشعوذة و الأساطير السائدة في الصحافة ووسائل الإعلام الثقيلة أي في الإذاعة و التلفزيون و الدليل القاطع على ذالك برامج الدروشة الدينية التي كانت تذاع بشكل مكثف و تزداد كثافة مع إزدياد التطرف و العنف و الإرهاب الأصولي[1].**

**مفهوم العقل كان من الضروري توظيفه في مواجة واقع مختلف و في زعزعة معتقدات راسخة منذ مئات السنين عند العامة و عند الخاصة سواء بسواء.**

**و بالإضافة إلى هذين المفهومين المركزيين عند فؤاد زكريا، هناك مجموعة مفاهيم مترابطة إما من حيث الدلالة أو من حيث المجال المعرفي و هي الحقيقة المطلقة و الحقيقة النسبية، و كذالك مفهوم التعصب و ما يناقضه أي التسامح. فالإعتقاد بإمتلاك الحقيقة المطلقة يؤدي إلى التعصب و الإعتقاد بأن الحقيقة نسبية يؤدي حتمًا إلى التسامح، هنا تروج مقولات من قبيل الأفكار المستوردة، و الواقع أن إستخدام المطلق و النسبي لم يأت إعتباطًا بل جاء تعبيرًا عن الإيديولوجيات الشمولية التي هيمنت على الفكر و الواقع العربيين، منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، فالقوميون يعتقدون بأن الوحدة العربية الشاملة ضرورة حتمية في إطار دولة واحدة، و الإسلاميون يتصورون أن قيام الخلافة الإسلامية التي تجمع شتات الأمة الإسلامية مسألة لا يساورها الشك. فالمطلقات تحكم العقل العربي و لهذا كان من الطبيعي أن يتحول الإعتقاد بالمطلق إلى تعصب و ينتقل التعصب في لحظة مناسبة إلى عنف و قتل، رأينا ذالك في تعامل الأحزاب القومية عندما تصل إلى السلطة مع المعارضين و تابعنا عن كثب كيف تتعامل الجماعات الدينية المتطرفة ليس فقط مع من يخالفها الرأي بل و مع من ليس معها، حتى قبل أن تصل إلى سدة الحكم أما إذا وصلت إلى السلطة، فالخبر الوحيد المتداول في وسائل الإعلام ، هو قطع الرؤوس و تقطيع الأيدي و الأرجل و الجلد.**

**و هكذا نصل إلى أن المفاهيم الكبرى التي إستخدمها فؤاد زكريا،هي مفاهيم في شكل أزواج مثل الزوج العقل و العقلانية ،الدولة الدينية و الدولة العلمانية ، و كذالك الزوج الحقيقة المطلقة و الحقيقة النسبية.و بالإضافة إلى إستخدام مفاهيم بعينها و توظيف مقولات محددة، كلها تندرج في إطار العقلانية و التنوير.**

---

[1] **فؤاد زكريا : خطاب إلى العقل العربي المصدر نفسه ص 84**

# المبحث الثانـي

## النقد المزدوج.. للسيطرة و الـهيمنـة

أشرنا سابقًا إلى أن كل ما أنتجه فؤاد زكريا من أفكار و مقولات و مفاهيم ، تميزت بصفة أساسية هي صفة الإرتباط الشديد بالواقع السياسي الإجتماعي العربي عموما و الواقع المصري خصوصًا. و نقصد بالإرتباط الشديد بالواقع التفاعل مع الأحداث و التطورات السياسية و الإجتماعية و الإقتصادية و الثقافية المتلاحقة على مصر و المنطقة في النصف الثاني من القرن العشرين و خاصة في الفترة التي حددناها و تبدأ مع هزيمة حزيران عام 1967 و تنتهي عند ضرب العراق في فيفري 1991، كما نقصد أيضا بالإرتباط الشديد بالواقع متابعة هذه الأحداث و التطورات عن كثب و ليس هذا فحسب بل محاولة معرفتها معرفة صحيحة و فهمها فهمًا عميقًا، و بالتالي القدرة على تحليلها التحليل الكافي ، غنطلاقا من المعرفة التاريخية و بالإستناد على المناهج العلمية و الرؤية الفلسفية. و بالفعل كان أستاذ الفلسفة بجامعة الكويت، يتابع الأحداث متابعة دقيقة و يعرف كل ما يجري في مصر و المنطقة العربية و يظهر ذلك جليًا في كتاباته و نصوصه من خلال عرض الأحداث و الواقع التاريخية و تحليلها و السعي إلى إكتشاف القوانين التي تحكمها. إذن الإرتباط الشديد بالواقع في كتاباته كان له معنى واحد هو إنزال الفلسفة في برجها العاجي أي إنزالها إلى مستوى التنظير و التجريد إلى الواقع و ما يروج فيه من أحداث. و الفلسفة عند داعية العلمانية لم تعد فكرًا نظريًا بعيد كل البعد عن هموم الناس و مشاغلهم اليومية، بل باتت قريبة منهم تفهم مشكلاتهم و تتفهم أوضاعهم و تنتقد سلبياتهم و تفتح لهم آفاقًا و تقدم لهم حلولا و تقترح عليهم بدائل، و الأهم من كل ذالك تدعوهم إلى عدم اليأس و الإستسلام للقدر كما تطالبهم بالتأمل عن وعي و التفكير بمعرفة في قضاياهم و همومهم و تحذرهم من الوعي الزائف و من تبني قضايا خاطئة[1] و تنبههم إلى أن الخرافة و الشعوذة و الدجل و الدروشة الدينية هي ثقافة فاسدة ممارستها و الإقتناع بها تؤدي مباشرة إلى التهلكة. و هكذا نستنتج أن الإرتباط الشديد بالواقع عند فؤاد زكريا له ما يبرره، و هو بإختصار أن الواقع العربي واقع متخلف في جميع المجالات، سياسيًا و اجتماعيًا و اقتصاديًا و ثقافيًا، هذا التخلف يمنع أي مفكر ملتزم بقضايا الدولة و المجتمع من التحليق بفكره في سماء الواقع و بالإبتعاد عن القضايا الحقيقية، مع العلم أن التخلف في العالم العربي هو تخلف بنيوي معقد و متشابك و هو يزداد تعقيدًا و تشابكًا مع مرور الوقت بحيث أصبح العقد الذي مضى أفضل دائما من العقد القادم لأن الأوضاع لا تسير نحو الأفضل، بل نحو الأسوأ. هذا الإنزلاق الدائم نحو الأسوأ يفرض على الكاتب الإلتزام الدائم، لأنه لا مناص من بذل مجهود في القراءة و المعرفة و المتابعة لمعرفة ما جرى و ما يجري و فهم أسباب هذا الإنتقال في

---

[1] .فؤاد زكريا : خطاب إلى العقل العربي .المصدر نفسه ص 36

**العالم العربي من السيء إلى الأسوأ و من كارثة كبرى إلى كارثة أكبر منها، فالإنزلاق الدائم يجبر الكاتب و المفكر و المثقف على الإلتزام الدائم، و قد كان فؤاد زكريا من هؤلاء الذين إلتزموا بهموم و قضايا المجتمع كما إلتزموا بالموضوعية و المنهج العلمي في تحليل هذه القضايا و فهم هذه المشكلات و كذالك بالتعامل مع السائد من رؤى و تصورات و أفكار و مقولات سياسية و فكرية أقولّ ، التعامل معها من موقف نقدي مهما كانت هذه التصورات حتى و لو كانت تصورات للإقتداء بالنموذج الأمريكي[1]. و من الواضح أن الإرتباط الشديد بالواقع معرفة و فهمًا و متابعة و تفاعلاً ، ليست هي السمة الوحيدة ، في كل ما أنتجه فؤاد زكريا بل هناك سمات أخرى،يمكن إجمالها في النقاط التالية:**

***1) -الموقف النقدي***

***2) -الرؤية العقلانية***

***3) الإتجاه التنويري***

**و هي سمات أساسية ميزت مقالاته و دراساته طوال خمسة عقود، و هي السمات التي سنحاول بيانها و تحليلها في هذا المبحث ، علما أنها متفاعلة جدليا فيما بينها و كل واحدة تؤدي إلى الأخرى فكل القضايا تمر على ميزان العقل بما في ذالك" الصحوة الإسلمية "[2]**

**و بما في ذالك، كذالك النظام الحاكم ، فكل ما يخضع عند فؤاد زكريا لمنهج العقلانية النقدية أنه الموقف النقدي من سياسات السلطة و من ممارسات جماعات الإسلام السياسي .**

**و الموقف النقدي عند صاحب "التفكير العلمي " لا ينطلق من فراغ و لا يتجه في الفراغ بمعنى أنه ليس نقدًا من أجل النقد بل بالعكس تماما إنه نقد ينطلق من الواقع العربي المتخلف بل و شديد التخلف ،هذا الواقع الذي قلنا عنه أن الأوضاع تسير فيه من السيء إلى الأسوأ و الناس فيه تنام على كارثة كبرى و تصحوا على كارثة أكبر منها .**

**هذا الواقع يلزم الكاتب و المفكر و المثقف بممارسة نقدية بناءة و هادفة ، ممارسة نقدية مسلحة بالمناهج العلمية و مبنية على أسس فلسفية و معتمدة على آخر ما وصلت إليه العلوم الإنسانية[3].**

**و لا يكتفي داعية العقلانية بذالك بل يرى أن هذا النوع من النقد لابد أن يشمل جميع الأوضاع السائدة و كافة الأفكار و التصورات و المقولات و الشعارات المهيمنة على العقل العربي منذ عقود أو بالأحرى**

---

[1] .فؤاد زكريا: العرب و النموذج الأمريكي.دار ابن رشد للطباعة و النشر ط2 القاهرة 1981 ص 30

[2] .فؤاد زكريا: الصحوة الإسلامية في ميزان العقل. دار الوفاء للطباعة و النشر ط1 القاهرة 2006 ص 90

[3] .فؤاد زكريا: التفكير العلمي .دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر القاهرة 2004

منذ قرون، فالنقد ضروري بالنظر إلى التفكير الخرافي المنتشر بين الناس و العقلية النقلية التي لم تتزعزع عن مكانها المهيمنة على شريحة واسعة من الكتاب و المثقفين.

كما أن النقد في كتاباته و نصوصه يطال الدولة ، المجتمع ، السلطة المعارضة ، الأحزاب اليسارية و الحركات الإسلامية و الرأسمالية و الماركسية و الناصرية و الساداتية.

و نحن في هذه الأطروحة سنحاول إلقاء الضوء على جانب مهم من جوانب الكتابة الفكرية عند صاحب دعوة " العلمانية هي الحل"، و هو رؤيته النقدية لموقف السلطتين الناصرية (1954-1970) و الساداتية (1970-1981) و كذالك موقف الحركات الإسلامية المعاصرة من مسألة العلاقة بين الدين و السياسة من جهة و علاقة الدولة بالدين من جهة أخرى[1] في السياق التاريخي الذي حددناه سلفا.

و الحقيقة التي لا مراء فيها، أن كل من النظام الحاكم و الحركات الإسلامية المعاصرة يلتقيان عند نفس الفكرة، هي ضرورة إستخدام الدين لأغراض سياسية .

## جدل الثورة و الدولة و الدين

يرى فؤاد زكريا أن ثورة يوليو عام 1952 ، رغم إنجازاتها في المجال الإجتماعي و القفزة النوعية التي حققتها على المستوى الإقتصادي، إلا أنها في الميدان السياسي فشلت فشلًا ذريعًا[2] .إذ أنها جاءت بالنخبة العسكرية إلى سدة الحكم و هم جماعة " الضباط الأحرار" التي قادت الإنقلاب العسكري ضد آخر ملوك الأسرة العلوية، الملك فاروق (1920-1965) و رغم أن الإنقلاب تحول إلى ثورة غيرت الخريطة الطبقية الاجتماعية في مصر و قضت على الإقطاع و قطعت دابر الإستعمار، إلا أنها لم تحقق شيئا فيما يتعلق بالديمقراطية و حقوق الإنسان، رغم أن تحقيق حياة ديمقراطية سليمة كانت أحد المبادئ الستة التي قامت من أجلها ثورة يوليو[3].

و اللافت للنظر كما يعتقد كاتبنا أن ما حدث ليلة 23 يوليو أدى إلى قطع الطريق على التجربة الليبرالية المصرية ، و كان من الممكن أن تكتمل هذه التجربة و تنضج. و هذه التجربة هي الأسبق

---

[1] .فؤاد زكريا: الحقيقة و الوهم في الحركات الإسلامية المعاصرة. المصدر نفسه ص 88

[2] .فؤاد زكريا: كم عمر الغضب ؟ هيكل و أزمة العقل العربي .دار القاهرة للنشر و التوزيع ط2 القاهرة 1984 ص 14

[3] .نزيه الأيوبي: الدولة المركزية في مصر. مركز دراسات الوحدة العربية ط1 بيروت 1989 ص 102

**ظهورًا في المنطقة و خاصة في جانبها السياسي، من خلال التعددية الحزبية و الإنتخابات البرلمانية و حرية الصحافة، و بعبارة أخرى أنه كان هناك مسار ديمقراطي لم تتح له فرصة الإكتمال و النضج كما أشرنا سابقا.**

**و بالتالي، فإن أسوأ ما قامت به حكومة العسكر، هي أنها كتبت شهادة وفاة الحياة السياسية و ضربت السياسة في مقتل ، و ذالك بإجراءات بسيطة منذ بداية الإنقلاب العسكري، منها حل جميع الأحزاب السياسية و الجمعيات المدنية و النقابات المهنية ما عدا جمعية الإخوان المسلمين، و تأميم الصحافة و تكميم الأفواه[1].**

**و في مقابل التعددية السياسية و الإختلاف في الرأي و النقاش الثقافي و حرية التعبير و الكتابة التي كانت سائدة قبل الثورة، فإنه بعد الثورة أصبح كل شيء واحد، الحاكم الفرد الواحد ، الحزب الواحد و الرأي الواحد، و النتيجة هي تكريس نظام عسكري، إستبدادي و قمعي، و هو النظام الذي إستمر عقودًا بنفس طريقة الحكم و هي وجود الحاكم الفرد، الذي يأمر فيطيع الجميع و يقرر الحرب و السلام، و لا يناقش و يتسبب في كوارث و أزمات و لا يسأل عنها و لا يحاسب كما يوجد مع السلطة، حزب و تنظيم سياسي شكلي هو أقرب إلى الجهاز الإداري، منه إلى حزب سياسي و هناك بالإضافة إلى ذالك ما يسمى بالمجتمع المدني من منظمات و جمعيات و إتحادات و وسائل إعلام مهمتها الأساسية هي الإشادة بإنجازات الحاكم و التطبيل و التزمير للنظام السياسي القائم.**

**و من صفوف قيادة حزب الحاكم و من بين أعضاء الهيئات الإجتماعية و الإقتصادية و من بين رجال و نساء المجالس القومية التي تدور في فلك السلطة ، يتم إختيار وو تعيين الوزراء و السفراء و كبار المسؤلين في الدولة،أما معيار الإختيار و التعيين فيتم على أساس الولاء و ليس الكفاءة.**

**و من المؤكد ، أن هذه هي أبرز خصائص النظام الذي نشأ في في أعقاب ثورة يوليو و تكرست مع مرور الزمن و هي نفس الخصائص و السمات التي نجدها في الستينات و في السبعينات و في الثمانينات و التسعينات و حتى اليوم، رغم تغير أشكال السلطة و تبدل شخوص الحكم.**

**و لهذا لم يتردد فؤاد زكريا في نقد النظام نقدًا لاذعًا، إنطلاقا من أن كل الكوارث التي حكت بمصر كانت نتاج الإستبداد الذي أفرز الفساد و بعبارة أخرى ، الفساد السياسي أنتج الفساد الإقتصادي و هذا الأخير خلق الفساد الإجتماعي[2].**

**كما لم يتردد لحظة واحدة في الإشارة إلى أن هذا المناخ الإستبدادي و روائح الفساد التي تزكم الأنوف**

---

[1] **المرجع نفسه ص 103**

[2] **المرجع نفسه ص 106 و 107**

**و كثرة الهزائم و النكسات، ساهمت في انتشار جماعات التطرف الديني.**

**على العكس مما يعتقده الإسلاميون يرى فؤاد زكريا أن النظام الناصري لم يكن نظاما علمانيا و لم يكن للدين العداء و لم يمس العقيدة الإسلامية في شيء، بل على العكس تماما من ذالك، و في هذا الصدد يقول فؤاد زكريا "..الواقع أنه لم تنشب في أي وقت طوال ثورة يوليو ، معركة حول أي عنصر من عناصر العقيدة الإسلامية ذاتها و في هذا تختلف ثورة يوليو عن كثير من الثورات الأخرى التي أعلن بعضها إتجاها علمانيا صريحا و قام بتحجيم شديد للمؤسسات الدينية ..بل يمكن القول أن الإهتمام بالمسائل الدينية كان خلالها يفوق كل ما كان موجودًا طوال فترة حكم الأحزاب الممتدة من 1919 إلى 1952 و يكفي دليلا على ذالك إنشاء مؤسسات، كالمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية الذي كان يصدر بانتظام عددا كبيرا من الكتب و المجلات الدورية و كان له نشاط واسع في كافة المناطق التي تحتاج فيها الدعوة الإسلامية إلى رعاية و خاصة في إفريقيا و الشرق الأقصى كما إتسع نطاق الإعلام الديني، في مرافق الإعلام كافة إتساعًا هائلا بالقياس إلى ما كان موجودا من قبل و أعطيت فرص كبيرة لوجهات النظر الدينية كيما تعبر عن نفسها بقدر من الحرية لم يكن مسموحا به على الإطلاق لوجهات النظر العلمانية التي كانت تدلي برأيها بحرية على الفترة السابقة على قيام الثورة ، كذالك إزدادت كثافة المقررات الدينية في مراحل التعليم العام و الخاص و حدث توسع كبير في حركة تشييد المساجد و تزويدها بوسائل الدعوة و الإبلاغ.."[1]**

**معنى هذا الكلام أن النظام الناصري لم يكن نظاما علمانيًا كما يروج الكتاب و الدعاة الإسلاميون لأن الدولة كانت مرتبطة بالدين و الدين مرتبط بالدولة، و أبسط تعريف للعلمانية كما ذكرنا ذالك في الفصل الأول، هو إنفصال الدين عن الدولة و هو ما لم يكن حاصلاً في الخمسينات و الستينات، لأن النظام الناصري كان في أمس الحاجة إلى الدين ، لإكتساب مزيد من الشرعية ، تضاف إلى شرعيات مقاومة الإستعمار و محاربة إسرائيل و تحقيق العدالة الإجتماعية و بناء إقتصاد وطني مستقل و إنجاز إندماج وطني لم يسبق له مثيل.**

**كما كانت السلطة الناصرية تبغي من الإستخدام المكثف للدين مواجهة جماعة الإخوان المسلمين التي كانت عبارة عن حزب سياسي يوظف الدين لتحقيق أغراض سياسية بعبارة أخرى كانت هذه الجماعة واسعة الإنتشار وقت قيام ثورة يوليو ، تمارس اللعبة السياسية على أرض الدين و كانت قيادتها تعتقدإعتقادا راسخًا أن ساعة إستلام الحكم قد دقت ، مع الإنقلاب العسكري الذي قاده الضباط الأحرار**

---

[1] .فؤاد زكريا: الحقيقة و الوهم في الحركات الإسلامية المعاصرة المصدر نفسه ص 146

ضد حكم الملك فاروق.[1] و لكن رغبة الجماعة الجامحة في السلطة إصطدمت برغبة العسكر الشديدة في التمسك بالسلطة.

و لهذا كان الصدام بين الإخوان و العسكر حتميًا، و إنفجر الصراع الدامي بين الطرفين عقب أحداث مارس من عام 1954 .و على إثره تم إيداع الآلاف من أعضاء الجماعة السجن، مورست عليهم شتى أنواع التعذيب.[2]

هذا من ناحية و من ناحية أخرى كانت النخبة الجديدة الحاكمة أغلبها من ضباط الجيش ، لم تكن لهم ممارسات سياسية سابقة و لا كانوا يستندون على إيديولوجية محددة و القول بأن النظام الناصري كان نظاما شيوعيا هذا أيضا غير صحيح، لأن أغلب الشيوعيين كانوا في السجون و المعتقلات، فكيف تكون السلطة شيوعية و تدخل أنصارها في السجون ! خلاصة القول أن الحكم العسكري في مصر لم يكن علمانيا و لا شيوعيا كما يدعى الخطاب الإسلامي و كل ما في الأمر أن النظام تتجاذبه عدة تيارات فكرية هي خليط من الأفكار القومية الإشتراكية و حتى الإسلامية بل و الرأسمالية، و لهذا كان و ما يزال، نظام هجين، لا هو رأسمالي و لا هو اشتراكي و لا هو إسلامي[3] ، بل كان هناك خليط من هذا و ذاك ، و الدليل القاطع على ذالك هو تجنيد الدولة كلها للقيام بالنشاط الديني في الإعلام و التعليم بكثافة غير معهودة و في نفس الوقت تبنى سياسات إشتراكية.

هذه السياسة كان لها إنعكاسات سلبية فيما بعد ، على الجماهير إذ زادت نسبة التدين في أوساط المجتمع كما ساهمت في إنخراط مئات الشباب في صفوف الجماعات الدينية.

وإرتفعت نسبة التدين أكثر و تضاعفت أعداد المنخرطين بصورة ملحوظة بعد الهزيمة/ النكسة في حزيران عام 1967، و الحقيقة أن هذه الهزيمة كانت بمثابة الإعلان الرسمي عن السقوط المدوي للناصرية و من ورائها المشروع القومي.

و من الملاحظ أنه بعد النكسة انتشرت التبريرات الدينية لأسباب الهزيمة ، و منها أن النصر كان حليف إسرائيل و هي دولة تقف على أرض دينية ، أما مصر فهي دولة تحكمها سلطة "علمانية شيوعية " و بالتالي فهو نظام حكم غير إسلامي.

و هكذا كانت هزيمة حزيران "عقاب من الله " عقاب لمجتمع لا يحكم بما أنزل الله و لا يطبق شريعة

---

[1] محمد أحمد خلف الله : الصحوة الإسلامية في مصر ضمن كتاب الحركات الإسلامية في الوطن العربي مركز دراسات الوحدة العربية ط2 بيروت 1989 ص 57

[2] المرجع نفسه ص 60

[3] طارق البشري : الديمقراطية و ثورة يوليو. المرجع نفسه ص 586

**الإسلام، إنه " مجتمع جاهلي"[1]. و لهذا ليس صدفة أن تنتشر بعد عام 1967 ، إنتشار النار في الهشيم كافة أشكال التدين و مظاهره ، كإرتداء الحجاب بالنسبة للفتيات و النساء و إطلاق اللحى للفتيان و الرجال كما إنتشر التفسير اللاهوتي، لكل شيء و في كل شيء، و بدأت تظهر و لو بإستحياء المطالب الداعية إلى تجريب الحل الإسلامي.**

**و في الوقت الذي كانت فيه الدولة تدعم الإعلام الديني و تكثف البرامج الدينية في الإذاعة و التلفزيون و الجرائد تخصص صفحات بأكملها للفكر الديني كانت تمنع و تضيق الخناق على الفكر العلماني و الثقافة العقلانية و النزعة النقدية، و أبلغ برهان على ذالك المسلسلات الدينية و برامج الإعجاز العلمي في القرآن و إذاعة القرآن الكريم و أفلام تقدس التاريخ الإسلامي، و لهذا يستغرب فؤاد زكريا المقولات التي تتردد بين بعض المثقفين بأن الدولة في عهد جمال عبد الناصر كانت الدولة تعادي الإسلام و تحارب الدين . فهذه المقولات ، ليست خاطئة بل إنها خرافة و في هذا المضمار يقول ".. لم تتنكر الدولة لجذورها الإسلامية في أي عهد من العهود و لم تعرف في مصر ، أو في أي بلد عربي آخر أية حركة علمانية متطرفة تتشابه و لو عن بعد بما هو مألوف في أوربا و أمريكا و من هنا فإن الوصف الذي أطلق على العهد الناصري مثلا بأنه كان عهدا علمانيا متطرفا متنكرا للإسلام و ما هو إلا أسطورة لا أساس لها من الواقع و التاريخ و قد أنشأت في ذالك العهد مؤسسات إسلامية جديدة ، ذات نشاط واسع النطاق في ميدان الدعوة و النشر .كامؤتمر الإسلامي مثلا . و كانت العقيدة تحظى بالإحترام الكامل على مستوى التعليم العام و في كافة أجهزة الإعلام و خطاب المسئولين"[2] .**

**لكن ما هو سبب إنتشار هذه المقولة الخاطئة بين الناس، يجيب فؤاد زكريا بأن ذالك يعود إلى ".. المصادمات التي حدثت مع الإخوان المسلمين أساسا هي التي أدت إلى خلق أسطورة علمانية متطرفة في العهد الناصري ، و إزدهرت هذه الأسطورة بين أفراد الجيل التالي الذين لم يشهدوا هذه الفترة ، فصدقوا ما تقوله لهم الكتب و النشرات "[3].**

**و غني عن البيان القول ، أن الصدام بين الإخوان المسلمين و الضباط الأحرار هو في الأصل صراع سياسي على السلطة ، و لم يكن في أي وقت من الأوقات صراع عقائدي/ ديني، و كل ما في الأمر أن ما تعرض له الإخوان من إعتقالات و محاكمات و تعذيب، قدموه للناس، من خلال سيل جرف من**

---

[1] سيد قطب: معالم في الطريق المرجع نفسه ص 10

[2] فؤاد زكريا: العلمانية ضرورة حضارية ضمن كتاب الإسلام و السياسة موفم للنشر الجزائر 1995 ص 273

[3] المصدر نفسه ص 274

**الكتابات و الخطابات و النشرات، ليس بإعتباره إضطهاد و تنكيل تعرض له تيار سياسي، مثله مثل بقية التيارات الأخرى، كالتيار الشيوعي و الليبرالي، . بل بإعتباره إضطهاد و تنكيل بالإسلام ذاته.**

**هذا التماهي بين الجماعات و الإسلام،هي إحدى آليات الخطاب الديني السياسي المعاصر[1] . فجماعة الإسلام السياسي ما فتئت تقدم نفسها للناس ، بوصفها التعبير الصادق عن الدين الإسلامي و أي مس أو نقد أو تطاول على الجماعات فهو مس و نقد و تطاول على العقيدة ذاتها.**

**و الحقيقة أن ترويج هذه الجماعات ، بأنها وحدها المالكة لحقيقة الإسلام و ذالك من خلال المبالغة في مظاهر التدين و التركيز على الشكل، في مجتمع يعاني من الأمية التعليمية و الأمية الثقافية، يجعل الأفراد يتأثرون بخطاباتهم و ممارساتهم، و بالتالي الإنضمام إليهم، و هذا أقصى ما تريده و تتمناه جماعات الإسلام السياسي .**

**و الملاحظ أنه، إذا كانت المعارضة السياسية تستخدم الدين بكثافة ، في مواجهة طغيان و جبروت النظام الحاكم فإنه من الطبيعي أن السلطة تسعى هي كذالك إلى إستخدام المفاهيم و المقولات الدينية من أجل البقاء في حكم أطول مدة ممكنة.**
**و النتيجة هي التوظيف المفرط للدين من طرف السلطة و المعارضة، سواء بسواء و هذا ما سيظهر جليًا في الحقبة الساداتية .**
**و من البديهي القول أن النظام الناصري كان يملك من الذكاء السياسي الذي يسمح له في سياق الصدام مع جماعات جماهيرية ذات مرجعية دينية ، عدم التعرض للعقيدة الإسلامية . في حقبة تاريخية /إجتماعية ، كانت فيها العواطف الدينية متأججة و الثقافة الفقهية مهيمنة على قطاع واسع من الناس، رغم المد القومي/ العلماني في الخمسينيات و الستينيات ، و رغم المناخ الليبرالي الذي ساد في الثلاثينيات و الأربعينيات، و كانت أصداؤه و ما زالت تتردد ، في السنوات الأولى لثورة يوليو.**
**و الحقيقة التي لا مراء فيها، أن هذا الصدام كان صراعًا سياسيًا على السلطة و النفوذ .ولم يكن صراعا عقائديًا أي يقاس أساسا و مبدأ العقيدة الإسلامية. و عن هذه المواجهة الأولى بين العسكر و الإخوان يقول فؤاد زكريا :" إن صدامات ثورة يوليو مع التيارات الإسلامية كانت كلها سياسية ، و لم تكن دينية أو عقائدية على الإطلاق فلم يحدث صدام في أي مرحلة من المراحل إلا عندما كانت**

---

[1] .نصر حامد أبو زيد : نقد الخطاب الديني المرجع نفسه ص 18

**السلطة تعتقد أن جماعة دينية معينة أصبحت تشكل خطرا على النظام.."[1]. و كأي صراع سياسي فإن الطرفين، العسكر و الإخوان ، كلاهما لجأ إلى توظيف المقدس لخدمة أغراضه السياسية. و كل طرف جند كل ما بحوزته من وسائل و إمكتنيات مادية و بشرية كما إستخدم كل ما من شأنه شيطنة الأخر و إلصاق به تهم دينية مثل المروق و الضلال و الإنحراف عن جادة الصواب ، رغم أن الصدام كان صداما سياسيا، كما يؤكد مرة أخرى فؤاد زكريا في دراسة من دراساته : " إن جميع المواجهات التي تمت بين الدولة و الإسلاميين كانت مواجهة سياسية لم تكن أبدا عقائدية ، صحيح أن الطرفين يضيفان على هذه المواجهات صبغة العقيدة ، فتؤكد الدولة محاربتها للتطرف الديني بوصفهم تفسيرًا باطلاً لتعاليم الإسلام، و تتصدى له بتجنيد عدد محدد من دعاتها الذين يعملون على تفنيذه من منظور إسلامي بحت، كما يقوم الطرف الإسلامي من جانبه بإنتقاد الإطار الفكري الذي يقوم عليه بناء الدولة بوصفه إطار علمانيا و وضعي و ربما وصف الدولة بذاتها بأنها كافرة أو جاهلية و لكن من وراء هذا المنظر العقائدي تكمن خلافات سياسية حادة هي الأصل و الأساس في جميع المواجهات.."[2].**

**و الغريب في الأمر أن وجود التطرف الديني لا يحرك ساكنا عند السلطة الحاكمة ، أي أن إنتشار أفكار دينية متطرفة بين صفوف الشباب و في أوساط المجتمع ، لا يعني شيئا لنظام الحكم ما دامت هذه الجماعات ، لا تهدد دعائم الحكم و أسس السلطة و لكن بمجرد، أن تنتقل هذه الجماعات و التنظيمات من القول إلى الفعل ، و من الإيديولوجيا إلى الممارسة ، و من الكلام إلى العمل و من الخطاب إلى التطبيق ، أي إلى ممارسة العنف و الإرهاب هنا، و هنا فقط تتحرك الدولة بأجهزتها الأمنية ليس لمواجهة و مكافحة الإيديولوجيا الدينية المتطرفة، مواجهة فكرية/ سياسية / اجتماعية ، بل لمواجهة الجماعات الإسلامية المسلحة التي تمارس العنف و الإرهاب فقط[3]. و بعبارة أخرى ، التصدي لمن يملك السلاح و لمن يطلق النار لمن يضع المتفجرات و يزرع العبوات الناسفة و يعتدي على الممتلكات العامة و الخاصة. و الحقيقة أن هذا النهج سلكته جميع الأنظمة المتعاقبة في مصر، منذ ثورة يوليو 1952 إلى غاية اليوم[4].**

---

[1] .فؤاد زكريا: الحقيقة و الوهم في الحركات الإسلامية المعاصرة المصدر نفسه ص 128

[2] فؤاد زكريا: العلمانية ضرورة حضارية المصدر نفسه ص 273

[3] رفعت السعيد: الإسلام السياسي من التطرف إلى مزيد من التطرف ضمن كتاب "الإسلام و السياسة " المرجع نفسه ص 26 و 27 و 28

[4] المرجع نفسه ص 28

**و خلاصة القول أن الدولة تواجه الإسلاميين أمنيا ، فقط عندما يحملون السلاح، أما عندما يحملون أفكار متطرفة، شديدة الخطورة على الدولة و المجتمع، فلا ضير في ذالك ، و في هذا الصدد يقول فؤاد زكريا " ...و لو لم يكن التيار الإسلامي يشكل تحديا سياسيا – بالمعنى الواسع – للدولة ، و لو كان شديد التطرف على المستوى العقائدي وحده دون أن يحاول الخروج بدعوته إلى حيز العمل، الذي يهدد إحساس جهاز الدولة بالأمان ، لولا ذالك لما حدثت أية مواجهة حادة بينه و بين الدولة، و معنى ذالك أن الصراعات الحامية التي تدور بين تلك الجماعات و بين الدولة لا يمكن أن تتخذ دليلا على إضطهاد الدولة، على المستوى الديني للتيار الإسلامي .."[1]**

**و هكذا نستنتج أن جدلية تسييس الدين و تديين السياسة، هي الجدلية التي حكمت الحقبة الناصرية التي كان أهم ما يميزها الصراع الدامي بين الإخوان و العسكر، معركة تكسير عظام بين طرفين يعتقدان بإمتلاك الحقيقة المطلقة، و لهذا كان العنف و العنف المضاد، تعبيرا عن الصراع بين جماعتين سياسيتين مختلفتين في كل شيء، و لكن يلتقيان في شيء واحد فقط ، هو السعي إلى إحتكار السلطة ، بشكل ديكتاتوري مع حكم عسكري ، و بطريقة شمولية مع حكم الإسلاميين.**
**مسألة أخرى لابد أن نتوقف عندها بشيء من الفهم و التحليل،هي هذا التقارب الشديد بين النظام التسلطي/الديكتاتوري و بين جماعات الإسلام السياسي، فيما يخص طريقة التفكير و أسلوب الممارسة، و هذا بالضبط ما إنتبه إليه فؤاد زكريا من خلال نظام الحكم السائد في فترة الخمسينات و الستينات، و من خلال كذالك شكل جماعة الإخوان التنظيمي و فكرها السياسي حيث يكتب قائلا "..ففي الفترات التي سادها التسلط الفردي المطلق ، وإختفت فيها مظاهر الديمقراطية ، كان الأسلوب الذي يتبعه أنصار هذا النمط من الحكم قريبا كل القرب من الأساليب الذي يتبعها الجماعات الدينية المتطرفة في تفكيرها و تنظيمها فقد كان القرار السياسي يصدر عن سلطة يستحيل الإعتراض عليها ، سلطة متعالية يتعين على المستويات الدنيا إطاعتها بلا مناقشة ، و كان كثير من المسيطرين على أجهزة الإعلام و المتحكمين في الرقابة ينظرون إلى المعارضة السياسية كما لو كانت كفرًا و إلحادًا و كانت كثير من الخلافات تحل بالقوة و العنف ، لا بالحوار و الفهم و النقد المتبادل و كانت الطاعة هي أعظم " الفظائل " التي يراد من المواطن أن يتحلى بها كانت للحكم " حقيقته المطلقة " التي يعد كل موقف آخر بالقياس إليها ، كفرًا و تجديفًا و لكن ألم تكن هذه بدورها سمات الحركات الدينية**

---

[1] فؤاد زكريا : العلمانية ضرورة حضارية المصدر نفسه ص 273

المتطرفة؟... "[1]

ومعنى هذا الكلام أن النظام الإستبدادي ساهم بشكل أو بآخر في إنتشار الجماعات الدينية المتطرفة ، في طول البلاد و عرضها، و بالإضافة إلى كل ذالك، يلاحظ فؤاد زكريا أن العلاقة بين السلطة الحاكمة و هذه الجماعات الإسلامية كان يحكمها قانون "من التقارب الشديد إلى التنافر الشديد" حدث ذالك في الخمسينات ، ففي بداية السنوات الأولى للثورة كانت جماعة الإخوان ، على الأقل قريبة من السلطة رغم أن النظام الجديد ، قام بحل جميع الأحزاب السياسية ، ما عدا حزب " الجماعة " لأن علاقة الإخوان بالعسكر ، كانت في بداية الثورة ، سمن على عسل ، لكن شهر العسل لم يدم طويلا ، إذ في مارس سنة 1954[2] ،إنقلبت الأوضاع رأسًا على عقب، فتم حل الجماعة و رمي آلاف الإخوان في غياهب السجون[3] ، أما من سلم من الإعتقال فقد هاجر قسرًا إلى أوربا و أمريكا و الخليج العربي .

و الغريب في الأمر أن نفس المشهد تكرر في السبعينات مع نظام السادات إذ كان الإسلاميون ، في النصف الأول من السبعينات الطفل المدلل للنظام، و في النصف الثاني إنتهى بهم الأمر، إلى المطاردة و الإعتقال بله و الإعدام .

و الأغرب من كل ذالك ، هو أنهم بعد ثورة يناير عام 2011 ، وصلوا إلى السلطة و أمسكوا بالرئاسة و البرلمان و الحكومة، أي بكل مؤسسات الحكم ما عدا المؤسسة العسكرية،و لكنهم بعد عام واحد فقط وجدوا أنفسهم في السجون و المعتقلات و أمام المحاكم و في المنافي، و بالتالي القاعدة تقول أنه كلما كان الإقتراب من السلطة أكبر و أشد يكون التنكيل بهم أكبر و أشد.

و اللافت للإنتباه أن النظام الحاكم و جماعات التطرف الديني ، يكرران نفس الأخطاء، فالسلطة في كل مرة ، تدعم الإسلاميين ، و الإسلاميون في كل مرة عندما تبتعد السلطة عنهم ، يمارسون العنف و الإرهاب.

---

[1] د.فؤاد زكريا : العلمانية ضرورة حضارية المصدر نفسه ص 280

[2] د.عبد الغني عماد : حاكمية الله و سلطان الفقيه المرجع نفسه ص 34

[3] المرجع نفسه ص 34 و 35

## 5) من تديين السياسة إلى تسييس الدين

من السمات البارزة لعهد الرئيس محمد أنور السادات (1918-1981) ، الإستخدام المفرط للدين في جميع المجالات و على مختلف الأصعدة في الخطاب و الممارسة السياسية .

و مما لا شك فيه أن إستخدام الدين بهذه الكثافة في عقد السبعينت، في الحرب و السلام في الإجتماع و الإقتصاد، في الإتجاه السياسي نحو اليمين و في الإنغلاق على اليسار يعكس مدى التأزم الذي كان يعانيه النظام في تلك الحقبة ، تأزم في الشرعية و تأزم في الشعبية و بالفعل كان الدين حاضرًا في الخطاب السياسي و في الممارسة الإجتماعية و حتى في النشاط الإقتصادي، و لهذا ليس غريبًا أن يرفع النظام الحاكم مفاهيم و مقولات و شعارات دينية من قبيل " الرئيس المؤمن " و " دولة العلم و الإيمان" و من الملاحظ ، أنه في نفس الوقت الذي كان فيه نظام الحكم يتغنى بالدين ، كان يفتح ذراعيه ليحضن الإسلاميين و ليقدم لهم كافة التسهيلات للقيام بنشاطاتهم المعهودة في " الدعوة و التبليغ " . و الغريب في الأمر أنه بالتوازي مع إحتضان الإتجاهات الينية كان النظام يضيق الخناق على الإتجاه اليساري و القوى الديمقراطية، و هكذا كانت خطابات السلطة و ممارساتها تصب في صالح القوى الأكثر محافظة و الأكثر تقليدية في المجتمع و النتيجة هي إنتشار الجماعات الدينية في طول البلاد و عرضها كما مس المد الأصولي كافة مفاصل المجتمع ، كل ذالك تم بتشجيع من النظام و بدعم من الدولة و تحت الرعاية السامية لرئيس الجمهورية.

و عن الدعم المادي و المعنوي الذي قدمته الدولة للإسلاميين يقول صاحب كتاب " الصحوة الإسلامية في ميزان العقل " "...إن الدولةقد ساندت هذا التيار مساندة معنوية و مادية كانت لها نتائج حاسمة في المرحلة الوسطى من السبعينات و قد أصبح من المعترف به الآن أن بعض أجهزة الدولة كانت تساند الجماعات الإسلامية و اليسارية في الجامعات بوجه خاص ، مما يعني أن التيار العلماني قد تلقى ضربات عنيفة ضده من جهاز الدولة الذي عمل بكل الوسائل على ترجيح كفة الجماعات الإسلامية ...."[1]

و من هذا المنطلق يرى فؤاد زكريا ، أن عقد السبعينات كان عقدا حاسمًا ، لأن الدولة و المجتمع في مصر كانتا حتى منتصف السبعينات ، يتأرجحان ، بين قوى المحافظة و التقليد و بين قوى الحداثة

---

[1] فؤاد زكريا: العلمانية ضرورة حضارية المصدر نفسه ص 273

**و التنوير و لكن عندما مالت الدولة و النظام الحاكم لصالح القوى الأولى حسمت نهائيا مسألة أو بالأحرى إشكالية الحداثة و التقليد و سارت الأمور في الإتجاه التقليدي و النزعة الدينية [1] ، التي باتت هي العقبة الكأداء أمام قيام دولة حديثة و نظام ديمقراطي. وبالفعل وجهت الدولة ، بأجهزتها الأمنية و القمعية ،ضربة قاصمة ، للتيارات المدنية ، التي لم تقم لها قائمة بعد ذلك ، حتى قيام ثورة 25 يناير 2011 ، و حتى هذه الثورة الديمقراطية ، أجهضت ، بسبب وجود تيار ديني داخل صفوف القوى الثورية ، سعى بكل ما يملك من قوة إلى التشويش على مطالب الثورة في ميدان التحرير ، التي كانت محددة بشعار " الديمقراطية و العدالة الاجتماعية " لكن الإسلاميين رفعوا شعارات ، لا علاقة لها بالثورة ، و هي الشعارات المعهودة، من قبيل تطبيق الشريعة و الدولة الاسلامية و بذلك تم التشويش على المشاكل الحقيقية بطرح مشاكل مزيفة، مثل اللباس و الحجاب، و هي شعارات تميز بها التيار الاسلامي منذ تأسيس جماعة الإخوان المسلمين[2].و لهذا لم يكن الصراع متكافئا بين قوى الحداثة و التيار الإسلامي سواء قبل ثورة يناير أو بعدها.**

**و كيف يكون الصراع متكافئًا بين نخبة علمانية قليلة العدد و تيار ديني جارف ، يضم بين صفوفه مئات الألوف ساهمت الدولة، بشكل كبير في إنتشاره كما ساهمت في المقابل في تضاؤل أعضاء النخبة العلمانية وإنحسار شعبيتها.**

**في هذا الصدد يشير فؤاد زكريا إلى الطريقة التي تم فيها تفريخ هذا الكم الهائل من الإسلاميين ، في مجتمع عرف الكثير من مظاهر الحداثة و التحديث ، و لوأنها كانت حداثة برانية ، و في دولة عريقة في الحضارة و الثقافة، يقول فؤاد زكريا عن مساهمة الدولة بطريقة مقصودة أو غير مقصودة في إنتشار جماعات الإسلام السياسي ، بشكل غير مسبوق في السبعينات و الثمانينات ،و ذالك عندما أراد النظام إستخدام هذه الجماعات لتحقيق أجندة سياسية خاصة به و بعد ذالك إتقلت هذه التيارات للعمل لحسابها الخاص بعد أن وجدت أنها وصلت إلى مرحلة التمكين يقول فؤاد زكريا ".. بل إن من الممكن القول إنه عندما انتهى عهد المساندة المباشرة هذا أعني حين أثبتت الجماعات الإسلامية أنها لا تستطيع أن تظل إلى الأبد أداة في يد الحكومة تضرب بها معارضيها الحقيقيين و حين إستشعرت في نفسها القوة التي تغريها بأن تعمل لحسابها الخاص ، ظلت الحكومة تساندها و لكن بطريقة غير مباشرة ..."[3]**

---

[1] المصدر نفسه ص 273

[2] محمد أحمد خلف الله : الصحوة الإسلامية في مصر المرجع نفسه ص 44

[3] فؤاد زكريا : العلمانية ضرورة حضارية المصدر نفسه ص 273

**و عند هذه الفكرة التي يرددها صاحبنا كثيرًا في كتاباته التحليلية/ النقدية لخطاب الحركات الإسلامية المعاصرة، نتوقف بشيئ من التحليل.**

**و الحقيقة أن فكرة مساندة الحكومات المتعاقبة لهذه الحركات و بالطريقة غير المباشرة ، هي من أهم الملاحظات التي إنتبه إليها و قد تكون من أهم الإكتشافات التي توصل إليها.**

**و السؤال المطروح : ما هي هذه المساندة التي قدمتها الحكومات للإسلام السياسي كي ينموا و يستشري بهذه السرعة و بهذه الكثافة ؟**

**و ما المقصود بالمساندة بالطريقة غير المباشرة ؟**

**و عن هذين السؤالين يجيب فؤاد زكريا قائلا "...في أشد أوقات الصراع العنيف بين جهاز الدولة و بين التنظيمات الإسلامية النشطة ، كالتكفير و الهجرة ، و الجهاد ، و الناجون من النار ....إلخ ..كانت الدولة تسخر أجهزتها الإعلامية لنشر برامج دينية تزداد مساحتها أو سساعات إرسالها بإطراد ، حتى ليمكن القول إنه كان هنالك تناسب طردي بين درجة الحدة في الصراع بين الدولة و الجماعات الدينية من جهة و بين مقدار إهتمام الدولة بنشر الموضوعات الدينية و إذاعتها على أوسع نطاق من جهة أخرى و كلما إزدادت حدة المعارك الأمنية أصبحت الدولة أشد حرصا على إقناع المواطنين، من خلال أجهزة إعلامها،بأنها تحارب أفراد أساءوا فهم الدين و لا تحارب الدين بحد ذاته على الإطلاق..."[1].**

**و هكذا ساعدت الدولة الحركات الإسلامية في الإنتشار و التوسع من خلال تكثيف الحصص و البرامج الدينية في الإذاعة و التلفزيون و تخصيص صفحات بأكملها في الجرائد و المجلات للمسائل الدينية و للثقافة الفقهية و إفراد مساحات و فضاءات و منابر في الجامعات و الجوامع و دور الثقافة، للندوات و الملتقيات و المؤتمرات ذات الصلة بالدين الإسلامي دون أن ننس إحياء المناسبات و الأعياد الدينية و التي يحضرها كبار المسؤولين في الدولة ، بما فيهم رئيس الجمهورية أما رجال الدين فقد صاروا نجومًا بظهورهم الدائم في وسائل الإعلام بإعتبارهم دعاة و مفسرون و فقهاء يصدرون فتاوى التحليل و التحريم في كل القضايا و المسائل الإجتماعية و الإقتصادية و الأخطر من ذالك السياسية.**

**و النتيجة في نظر فؤاد زكريا هي الإنتشار المذهل للجماعات الدينية، و عندما تسود و تهيمن الثقافة الفقهية في مجتمع يعاني أصلا من الأمية بأشكالها المختلفة و من الجهل بمختلف أنواعه ، و هذا ما**

---

[1] المصدر نفسه ص 273

يؤكده صاحب مقالة " العلمانية هي الحل " بقوله "..و بطبيعة الحال فإن التوسع في بث برامج الدعوة الدينية ...على مستوى متخلف في الغالب على ملايين القراء و المستمعين و المشاهدين لابد أن يخدم التيار الإسلامي حتى لو كانت بعض الموضوعات المنشورة أو المذاعة تهاجم فضائل معينة منه لأن هذا التوسع يؤدي إلى توسيع قاعدة التدين الحرفي التي تستمد منها الجماعات الإسلامية أعضاءها و معنى ذالك أن الدولة مازالت تخدم التيار الديني و لكن بطريقة غير مباشرة و قد يكون غير مقصود ...."[1].

نعم ، قدمت الدولة خدمات جليلة للتيار الأصولي في مصر و ذالك من خلال توسيع قاعدة التدين ، أي جعل المجتمع كله متدين ، بكل طوائفه و شرائحه و فئاته ، بل و طبقاته في هذا المناخ الثقافي و الإجتماعي، كل الأفراد و الجماعات شغلهم الشاغل هو الدين زادهم المعرفي الوحيد هو الدين يعطون أهمية بالغة للعبادات على حساب المعاملات ، ينظرون إلى العالم من منظار ديني ، ينظرون إلى العالم من منظار ديني يتعاملون مع الآخر بإعتباره نصراني أو يهودي أو كافر أو ملحد و بعبارة أخرى يمكن القول أن ما حدث في مصر في السبعينات و الثمانينات هو تديين المجتمع و هذا يؤدي حسب فؤاد زكريا غلى توسيع قاعدة الإسلاميين ، لأن المسلم–Musulman– المتدين قد يتحول في أية لحظة إلى إسلامي–Islamiste– يدعوا إلى الدولة الإسلامية و يموت من أجلها[2] .

و بالفعل مات الإسلاميون من أجل أفكارهم المتطرفة و قتلوا الكثير من الأبرياء في عز عهد " الرئيس المؤمن " و في قلب "دولة العلم و الإيمان" عندما وقعت أحداث الكلية الفنية العسكرية عام 1954 التي نفذتها جماعة " شباب محمد " بقيادة الفلسطيني صالح سرية[3] كما قامت جماعة " الجماعة المسلمة " عام 1977 بإختطاف الشيخ محمد حسين الذهبي و قتله[4] و ذالك بالتخطيط و التنفيذ مع أمير الجماعة مصطفى شكري ، كما إشتدت في نهاية السبعينات الإعتداءات على الأقباط بإحراق الكنائس و المحلات. و بلغ عنف الإسلاميين مداه ، عندما قامت جماعة " الجهاد الإسلامي" بإغتيال الرئيس محمد أنور السادات يوم 06 أكتوبر 1981، فيما يعرف إعلاميًا بحادث المنصة.

---

[1] المصدر نفسه ص 273

[2] عبد الغني عماد : المرجع نفسه ص 54 و 55

[3] المرجع نفسه ص 56

[4] المرجع نفسه ص 54

# المبحث الثالث

## خطاب علماني.. في خندق دفاعي

من يتابع كتابات أستاذ الفلسفة فؤاد زكريا، سيكتشف بسهولة أنه ذو نزعة عقلانية واضحة ، فالعقل بالنسبة إليه هو أساس المعرفة و الفهم و التحليل و النقد ، كما أنه مفكر يغلب عليه الروح النقدية ، فالنقد عنده ليس ترفا فكريا ، بل هو ضرورة الضرورات ، بالنظر إلى التخلف البنيوي الذي تعاني منه المجتمعات العربية ، و لهذا يمكن أن نجمع النزعة العقلانية و الروح النقدية . و هو المنهج الذي مارسه بشكل واضح ، على النظام السياسي القائم منذ ال ثورة يوليو 1952و خاصة في العهد الناصري و المرحلة الساداتية ، كما مارس هذا المنهج ، على حركات الإسلام و المرحلة الساداتية ، كما مارس هذا المنهج على حركات الإسلام السياسي[1].

و الملاحظ أن الدافع الرئيس لهذا النقد المزدوج هو أن نظام الحكم الذي ساد في مصر منذ النصف الثاني من القرن العشرين و إلى غاية اليوم يتشابه إلى حد كبير مع الجماعات السياسية الدينية في طريقة التفكير و خاصة في الإعتقاد بإمتلاك الحقيقة المطلقة و بالتالي في إعتبار الخصوم السياسيين خونة و عملاء ، من منظور نظام الحكم و كفار و زنادقة من منظور الإسلاميين.

و بطبيعة الحال الإعتقاد بإمتلاك الحقيقة المطلقة، يفرز إيديولوجية شمولية، تؤدي إلى إحتكار السلطة تنظر إلى الشعب بإعتباره قاصر و هي الوصية عليه و كل ذالك ينتهي عند محطة الإستبداد السياسي و من تم إحتكار السلطة و الثروة و كل شيء.

و لكن التشابه الأبرز بالنسبة لفؤاد زكريا بين حكم العسكر و جماعات الإسلام السياسي، هو ربطهما ربطا محكمًا بين الدين و السياسة و بعبارة أكثر إفصاحًا، كلاهما يستخدم الدين لأغراض سياسية[2]

و من هذا المنطلق وجه صاحب كتاب " خطاب إلى العقل العربي " كل ما في جعبته من سهام النقد ، إلى نظام الحكم و إلى الجماعات الأصولية، لأنهما يستخدمان الدين ، اما من أجل البقاء في السلطة كما هو حال جماعات الإسلام السياسي المختلفة، من جماعة الإخوان إلى تنظيم الجهاد. و لهذا كان لزامًا على مفكر مثله ، يتبنى النزعة العقلانية/ النقدية منهجًا و ممارسة ، أن يسير في إتجاه علماني واضح.

و لهذا لا يحتاج المرء إلى ذكاء كبير ليكتشف أن فؤاد زكريا، بالإضافة إلى أنه ذو نزعة عقلانية /نقدية، فهو مثقف علماني، يدعوا صراحة في كل كتاباته و محاضراته و لقاءاته إلى فصل الدين عن السياسة من ناحية و فصل الدين عن الدولة من ناحية أخرى[3] .

---

[1] فؤاد زكريا: الحقيقة و الوهم في الحركات الإسلامية المعاصرة المصدر نفسه ص 114

[2] المصدر نفسه ص 129

[3] فؤاد زكريا: الصحوة الإسلامية في ميزان العقل. المصدر نفسه ص 172 و 173

**و اللافت للنظر أن الموقف العلماني عند صاحبنا قد بدأ يتشكل في كتاباته الفكرية و الفلسفية في عقد الستينيات، سواء تلك التي أخذت منحى أكاديمي فلسفي و ذالك بالتركيز على فلاسفة محددين و على فلسفات معينة مثل " فريديريك نيتشه " و " بندكت سبينوزا " و " فلسفة العلوم " أو تلك التي يغلب عليه الطابع الفكري السجالي مثل كتاب " آراء نقدية في مشكلات الفكر و الثقافة" و لو بصورة غير واضحة تمام الوضوح ، ثم تبلور موقفه العلماني في السبعينيات ، مع إشتداد حدة توظيف الدين من قبل السلطة من ناحية و من طرف الإسلاميين من ناحية أخرى.و الشيء المؤكد ، أن عقد الثمانينيات شهد إكتمال النسق الفكري للموقف العلماني عند صاحبنا. و هذا الموقف يتحدد من خلال ضبط مفهوم العلمانية و توضيح معناه و تجديد الغموض الذي يكتنفه من كل النواحي كما يتحدد الموقف العلماني عنده ، إنطلاقا من نقد الخطاب الإسلامي المعاصر ، و هو الخطاب الرافض للعلمانية و الناقض لها و يكتمل الموقف بالدعوة إلى العلمانية بإعتبارها ضرورة الضرورات بالنظر إلى الموت و الخراب الذي يتم بإسم الدين[1] .**

**و نحن في هذه الأطروحة سنحاول عرض و تحليل هذا الموقف العلماني الذي يتلخص في عبارة واحدة هي الدفاع عن العلمانية و تبرير الدعوة إليها ، بإعتبارها أحد أهم مرتكزات التقدم مثلها مثل الديمقراطية[2].**

## 1. العلمانية ..أو المفهوم المفترى عليه

**يعتبر فؤاد زكريا أن لفظ العلمانية هو الأكثر إستخدامًا من طرف الكتاب و الأكثر تداولًا بين الناس في العقود الأخيرة من القرن العشرين، و لكنه أيضا اللفظ الأكثر غموضًا و الأقل فهمًا ، عند المثقفين و عند عامة الناس سواء بسواء، و لذالك من المهام التي أخذها على عاتقه هي مهمة تبديد الغموض المحيط بلفظ العلمانية و بيان العوامل التي جعلت الخلط في إستخدامه في حياتنا الثقافية و السياسية المعاصرة هو القاعدة لا الإستثناء .[3]**

---

[1] فؤاد زكريا : العلمانية ضرورة حضارية .المصدر نفسه ص 269

[2] المصدر نفسه ص 288

[3] فؤاد زكريا : المصدر نفسه ص 269

و إنطلاقًا من الإشتقاق اللغوي يرى أن الربط بين العلمانية و العالم هو أدق من الربط بينهما و بين العلمثم يقترح ترجمة يعتقد بأنها صحيحة و تؤدي الغرض المطلوب هي لفظ " الزمانية " لأن الكلمة التي تدل عليها في اللغة الإنكليزية هي " secular " المأخوذة من كلمة لاتينية معناها القرن "saeculum " و على هذا الأساس ، العلمانية في اللغات الأوربية ، ترتبط بالشؤون الزمنية ، أي شؤون هذا العالم و أحداث هذه الأرض في مقابل الشؤون الروحانية التي تتعلق أساسا بالعالم الآخر أي بالآخرة[1]

هذا من ناحية و من ناحيةأخرى، لا يرى فؤاد زكريا مانعًا من وجود علاقة بين الإهتمام بأمور هذا العالم و بين الإهتمام بالعلم و في هذا الإتجاه يرى أنه لا فرق بين العالم و العلم قائلا "...العلم بمعناه الحديث لم يظهر إلا منذ بدء التحول نحو إنتزاع أمور الحياة من مؤسسات التي تمثل السلطة الروحية و تركيزها في يد السلطة الزمنية و العلم بطبيعته زماني لا يزعم لنفسه الخلود بل إن الحقيقة الكبرى فيه هي قابليته للتصحيح و لتجاوز ذاته على الدوام و هو أيضا مرتبط " بهذا العالم " لا يدعي معرفة غيبية أو عوالم روحانية خفية . و من ثم فهو يفترض أن معرفتنا الدقيقة لا تنصب إلا على العالم الذي نعيش فيه و يترك " ما وراء هذا العالم " لأنواع أخرى من المعرفة دينية كانت أم صوفية ..."[2]
ما يريد فؤاد زكريا قوله،من خلال هذا النص أن العلم علماني بطبيعته،لأن مجاله هو هذا الكون و إختصاصه هو معرفة و فهم قوانين الظواهر الطبيعية و الإنسانية الوضعية بالإضافة إلى أن العلم " زماني " نسبي و متغير لا يعترف بالحقيقة المطلقة و لا يعرفها.
و لا يكتفي فؤاد زكريا بذالك بل يتطرق إلى مفهوم العلمانية في العالم العربي و الذي طاله التشويه عن عمد تارة و عن جهل تارة اخرى خاصة من قبل الخصم اللدود للعلمانية و هو التيار الإسلامي الذي عمل بكل ما في وسعه ، و بكل ما يملك من وسائل الدعاية و الإعلام و النشر، و من إمكانيات الخطابة و التبليغ ، من التشويش على الخطاب العلماني العربي و من تشويه و تسفيه المفهوم على مدى عقود من الزمان، مما أدى إلى بلبلة فكرية، و سوء فهم لدى الإسلاميين و لدى غيرهم من التيارات الفكرية السياسية.
و لهذا لا نستغرب من كثرة " أعداء " العلمانية في العالم العربي، و بالتالي كثرة الروافض مع الإشارة فقط إلى أن هؤلاء" الروافض " يختلفون في نوعية الخطاب و مستواه العلمي و يتفقون على " نقد

---

[1] المصدر نفسه ص 270

[2] المصدر نفسه ص 270

العلمانية " و لكن يصنفون إلى صنفين ، صنف يمارس نقد دعائي لا علمي ن و صنف آخر يمارس نقد به قدر من العلم .و يسمي صاحبنا الصنف الأول بالإنتقادات الخطابية و الصنف الثاني بالإنتقادات العلمية[1] . و هكذا يرى أن " النقد " الخطابي لا يتوفر على مستوى علمي يسمح بالمناقشة العلمية و لا حتى بالسجال الفكري، و الغريب في الأمر أن هذا النوع من " النقد " الخطابي هو الأكثر إنتشارًا في كتابات الإتجاه الإسلامي المعاصر و الأكثر تداولًا في خطبهم و أحاديثهم، رغم أنه لا يستند على قاعدة فكرية صلبة و لا يعتمد على برهان منطقي سليم، و سبب إنتشاره هذا الإنتشار الواسع هو أنه " نقد " يقوم أساسًا على سب و شتم العلمانية و ذالك في لغة إنفعالية ، هدفها الرئيس هو إستثار العواطف و تهييج المشاعر، و بصورة خاصة مشاعر و عواطف العامة الذين يفتقدون الحس النقدي و تنقصهم المعرفة العلمية، و الأهم من كل ذالك لديهم القابلية لتصديق كل ما يذاع على مسامعهم[2] .

و النتيجة أن هذا النوع من الخطاب الإنفعالي، هو الذي يحدد في نهاية المطاف موقف التيار الأصولي من مسألة العلمانية، و هو موقف كما قلنا رافض للعلمانية جملة و تفصيلا إنطلاقا من بعض " الحجج" و بعض " البراهين " التي تصب كلها عند مجرى إقصاء و إستبعاد المفهوم من الحياة الثقافية و السياسية العربية.

و من بين الحجج التي يقدمها الكتاب الإسلاميون في " نقد" و في إقصاء العلمانية هي أنها " لادينية " و كذالك أنها منتوج غربي محض، و هي أيضا مؤامرة ضد الإسلام.

و نحن في هذه الأطروحة سنعرض هذه " الحجج " من جهة و نعرض موقف صاحب كتاب " التفكير العلمي" من هذه " التهم " و نقده لها.

و تجدر الإشارة إلى أن الموقف العلماني عند صاحب مقولة " الإسلام السياسي " يتأسس بالنقد الذي يمارسه على مواقف الكتاب الإسلاميين من المسألة العلمانية المطروحة على طاولة الفكر و السياسة في العالم العربي، منذ أكثر من قرن من الزمن. و لهذا فالكتابة عنده تأخذ في كثير من الأحيان الطابع السجالي و هو نوع من الكتابة ساد في الفكر العربي ، في وقت مضى، و ما زال سائدًا حتى اليوم يكون أحيانا في شكل حوار أو مناظرة ، كما يتخذ أحيانا كثيرة صيغة النقد أو النقض.

و مما لا شك فيه ، أن أهم حجج الكتاب الإسلاميين في رفض العلمانية ، هي حجة أن العلمانية

---

[1] المصدر نفسه ص 275

[2] المصدر نفسه ص 275

و اللادينية وجهان لعملة واحدة[1]، فهي نقيض الدين و الدعوة إليها هي دعوة إلى إلغاء الدين من الحياة الإجتماعية .

## 2. العلمانية ...بوصفها ضد الدين

يرى صاحب عبارة "إسلام البترودولار" أن الفكر الإسلامي المعاصر لم يُجمع على شيء كما أجمع على الربط بين مفهوم العلمانية و لفظ اللادينية،هذا الربط يشكل سلاحًا خطيرًا، يضرب به كتاب الإسلام السياسي عصفورين بحجر واحد، نشر الإيديولوجيا الدينية المتطرفة بين الناس و خاصة بين الشباب الغض،و نفس الوقت شيطنة دعاة العلمانية، بإعتبارهم أعداء الدين و بذالك تكون المسألة قد حُسمت منذ البداية[2].

و هكذا يرى مفكروا الإتجاه الإسلامي، أن العلمانية هي موقف مناهض للدين و معادٍ للعقيدة الإسلامية بإعتبارها نمط حياة خال تماما من تأثيرات الدين و توجيهاته فيما يتعلق بتنظيم المجتمع و بناء العلاقات الإنسانية التي تحكمها قيم أخلاقية، لأن العلمانية تفتقر إلى هذه القيم لأنها نتاج الفلسفات المادية اللادينية .

و الحقيقة أن هذه النظرة إلى العلمانية، كما يعتقد فؤاد زكريا تعج بالمغالطات لأنه حسب رأيه، أن النظر إلى العلمانية، كمنهج يُقصي الدين من الحياة الإجتماعية و العلاقات الإنسانية غير صحيح على الإطلاق[3] ، لأن العلمانية هي في الأساس تدعو إلى الفصل بين التنظيم الديني و التنظيم السياسي و لا ضير في ذالك، بدليل أن المجتمعات المعاصرة لها تنظيماتها السياسية المفصولة تمامًا عن التنظيمات الدينية فذالك موضوع سياسي و هذاموضوع ديني، أما القول بأن المنهج العلماني يستبعد القيم الأخلاقية من العلاقات الإنسانية، فهذا غير صحيح لأن المجتمعات العلمانية المعاصرة تحكمها قيم أخلاقية و تضبطها مبادئ إنسانية، بالإضافة إلى أن المواطن العلماني المتحمس دينيًا لا يجد

---

[1] المصدر نفسه 275

[2] المصدر نفسه ص 275

[3] المصدر نفسه ص 276

غضاضة من الإستناد على أسس إجتماعية علمانية و التعامل في نفس الوقت بمعاملات علمانية صريحة[1] .

هذه هي المغالطة الأولى أما المغالطة الثانية كما يتصور أستاذ الفلسفة فهي "..تكمن في التلاعب بلفظ " اللادينية " فالكلمة يمكن أن تعني، الخارج عن نطاق الدين و يمكن أن تعني، المضاد للدين أو الرافض للدين و لا شك أن العلمانية إذا جاز أن توصف بأنها " لادينية " فإنها تكون كذالك إلا بالمعنى الأول ، لأن كل ما ترمي إليه هو إبعاد الدين عن ميدان التنظيم السياسي للمجتمع ، و الإبقاء على هذا الميدان بشريًا بحتًا تتصارع فيه برامج البشر و مصالحهم الإجتماعية و الإقتصادية ، دون أن يكون لفئة منهم حق في الزعم بأنها تمثل وجهة نظر السماء ...."[2]

و من الواضح أن معنى العلمانية عند صاحبنا، هو عدم المساس بالدين من طرف السلطة الحاكمة و من قبل المعارضة، فالسلطة و المعارضة و الحكومة و الإنتخابات و البرامج السياسية و الأحزاب هي أمور إنسانية أرضية لا دخل للسماء بها ، و بالتالي لا أحد يملك من الفرقاء السياسيين التحدث باسم الله في أمور تتعلق بقضايا التعليم و الصحة و المواصلات و البطالة و السكن. و لهذا لا بد من برامج سياسية/ إقتصادية لمعالجة هذه القضايا و لابد من إدارة سياسية في التعامل مع هذه الملفات و من الطبيعي أن تختلف الرؤى في هذا المجال و تتعدد المشاريع و كذالك من البديهي أن تنشب الصراعات بين القوى المكونة للمجتمع و ذالك بحكم إختلاف المصالح و تناقضها.

إذن، كل ما تسعى إليه العلمانية، هو إبعاد الدين عن الصراع السياسي أما القول بأنها تعني " ...رفض الدين، فليس من صميم العلمانية في شيء صحيح أن بعض العلمانيين رافضون للدين و لكن من المؤكد أيضا أن كثيرين من العلمانيين متدينون و أن كثير من المتدينين علمانيون لأن الدين يظل محتفظًا بقداسته في كلتا الحالتين، و لكنه ينزه عن التدخل في الممارسات السياسية المتقلبة مع تنظيمه لجوانب هامة في حياة الإنسان كالجانب الروحي الأخلاقي ... " [3]

و هكذا فالعلمانية لا ترفض الدين، بل بالعكس تحافظ عليه من التلاعبات السياسية و تحييده عن ساحة فيها من اللاأخلاق الشيء الكثير من الدسائس و المؤمرات و بها قدر هائل من الخبث و المكر و الخداع و الكذب، أما الساحة الأخرى التي تتجلى فيها القيم و الجوانب الأخلاقية و الروحية

---

[1] المصدر نفسه ص 276

[2] المصدر نفسه ص 276

[3] المصدر نفسه ص 276

**فهي التي تجد فيها مكانته،و لهذا من الضروري الفصل بين الساحتين، ساحة المدنس و ساحةالمقدس.**

**مغالطة أخرى، يتوقف عندها ناقد الجماعات الدينية، و تتردد كثيرًا عند أصحاب الإتجاه الإسلامي بكافة أطيافه هي الإدعاء."..** بأن العلمانية هي نتاج الفلسفات المادية في أوربا، و لهذا يعتمد هذا الإتجاه و أنصاره في الربط بين العلمانية و المادية، و القصد من ذالك هو خلق حالة من السخط و الإستنكار لدى الأتباع ضد الإتجاه العلماني رغم أن العلمانية إرتبطت بالفلسفات المثالية أكثر من إرتباطها بالفلسفات المادية و لو تأملنا التاريخ الحديث لأوربا التي كانت مهد العلمانية و التي يقول الجميع إنها التي صدرتها إلينا، لوجدنا أن تياراتها الفكرية و الفلسفية كانت تنقسم إلى تيارين متضادين هما المادية و المثالية، بل إن التيار المثالي كان أقوى و أوسع نطاقا بكثير من التيار المادي و مع ذالك فقد كان الجميع " علمانيين " فديكارت، أبو المثالية الأوربية الحديثة و كانط صاحب المثالية النقدية و هيغل أكبر المثاليين في التاريخ و غيرهم و غيرهم من الفلاسفة و الأدباء و المفكرين و المغرقين في المثالية كل هؤلاء كانوا علمانيين رافضين بصورة قاطعة تدخل الكنيسة أو الدين بوجه عام في التنظيم السياسي أو الإجتماعي للدولة ... ."[1]

و هنا لابد أن نتوقف لنشير، أن مفهوم المادية في الفلسفة هو غير مفهوم المادية" المبتذلة" التي يقصدها الإسلاميون، فإشباع الشهوات و الغرائز الحيوانية عند الإنسان شيء و الفلسفة المادية شيء آخر تماما، بالإضافة إلى أن الحضارة الحديثة لها إنتاجها المادي و الروحي، حضارة أنتجت الروائع في العلم و التقنية و الأداب و الفنون[2].

و مايلفت الإنتباه أن سيل الإتهامات التي تلصق بالعلمانية لا تنتهي عند حد معين، و هي كما يرى فؤاد زكريا مغالطات أكثرمنها إتهامات و منها هذه المغالطة التي تنص على أن العلمانية في العالم العربي لم تكن مجرد فصل الدين عن الدولة، بل أن فصل الدين عن الدولة خطوة أولى تليها خطوة حاسمة هي "علمنة الذات " و معناها إسقاط نهائيًا الثقافة العربية و الدين الإسلامي و التراث، و كل ما يتعلق بهوية الأمة و ردًا على هذه المغالطة يقول المفكر المصري " ...الإدعاء بأن العلمانيين يستهدفون إسقاط الفكر و الدين و التراث و القيم القديمة كلها، و هو إدعاء يكذبه مجرد إستذكار

---

[1] المصدر نفسه ص 276

[2] المصدر نفسه ص 277

**أسماء بعض كبار العلمانيين مثل طه حسين و العقاد و المازني و هيكل (باشا) ممن كانوا باحثين أصلاء في التراث و مدافعين أشداء عن أصالة الذات العربية .. ." [1]**

**و من البين أن الفكرة التي يقصدها في هذا النص، أن كبار العلمانيين العرب، من اليمين و اليسار، ما كان يدور في خلدهم هدم الثقافة العربية الإسلامية، و لا كانوا يفكرون في الإطاحة بالهوية الممثلة خاصة في العروبة و الإسلام، بل بالعكس، هؤلاء خدموا التراث تحقيقًا و دراسةً، و قدموا للثقافة الشيء الكثير، إنتاجا و إبداعًا. و مما يدعو للغرابة أن أصحاب هذه الإتهامات و المغالطات و الإتجاه الذي ينتمون إليه تقريبًا لم يساهموا في الإنتاج الثقافي العربي المعاصر و بالتالي لا نعرف لهم شاعر مميز و لا روائي ذا شأن و لا مفكر بمعنى الكلمة.**

**و على العكس من ذالك،هذا الإتجاه يُحرم الثقافة و يُحرم الفنون و يقوم أساسا على قاعدة " تكفير التكفير" ![2] و كل هذا التحريم و التجريم و التكفير، بسبب أن الثقافة و الفنون و الأداب و الفكر هي منتوج بشري وضعي و بالتالي علماني، و يزداد التحريم و التجريم إذا كان هذا الفكر و الفن و "مستورد "[3]**

## 3. العلمانية ..بوصفها مؤامرة

**يرى فؤاد زكريا أن التيار الأصولي يحكمه مبدأ أساسي هو مبدأ " التآمر " أي النظرة التآمرية، إن صح التعبير للظواهر و الأحداث و الأفكار، فلا تحدث حادثة إجتماعية سياسية و لا تظهر أفكار و مناهج إنسانية، إلا و كانت وراءها مؤامرة و في هذا الصدد يشير إلى أن ".. في الفكر النظري و الإيديولوجي الرائج بين التيارات الإسلامية المعاصرة ، ينتشر التفسير التآمري للظواهر التاريخية و الثقافية بل و العلمية أحيانا كثيرة، على أوسع نطاق فوراء كل ظاهرة تسعى تلك التيارات إلى محاربتها مؤامرة صليبية أو إستعمارية أو يهودية صهيونية أو ماسونية أو إستشراقية، و هذه الجهات**

---

[1] المصدر نفسه ص 277

[2] نصر حامد أبو زيد : التفكير في زمن التكفير مكتبة مدبولي ط2 القاهرة 1995 ص 9

[3] فؤاد زكريا : خطاب إلى العقل العربي

كلها في نظرهم متربصة بالإسلام، تتحين الفرص للإيقاع به، بل أن كتاباتهم لتوحي في أحيان غير قليلة بأن المنتمين إلى هذه الجهات جميعًا ليس لهم شغل يشغلهم سوى الإسلام و المسلمين ... " [1]

و زيادة في التوضيح نقول أن من ثوابت الفكر الإسلامي المعاصر إعتبار كل شيء و كل الحوادث و كل الأفكار و حتى بعض العلوم ، مؤامرة خاصة إذا كان مصدرها خارجي، و كل من يدعوا إليها في الداخل فهو عميل و شريك في هذه المؤامرة و تزداد حدة الإتهام و تعلوا نبرة صوت التخوين إذا كان الأمر يتعلق بالأفكار" المستوردة " و المناهج و النظريات العلمية و الفكرية و الفلسفية " الدخيلة "[2] هذا الثابت تحول مع مرور الوقت إلى عقلية و طريقة في تفكير تعكس بوضوح مدى أزمة العقل الإسلامي الذي يرتاب من كل شيء و يشك في كل شيء، و لهذا من الطبيعي أن تكون العلمانية في قائمة المفاهيم و النظريات التي تشكل مؤامرة. و عن هذه الطريقة في التفكير أو النظرة التآمرية يرى فؤاد زكريا أنها ".. تتجلى بصورة مباشرة في موقف الإسلاميين المعاصرين من العلمانية ، فهناك ما يشبه الإجماع بينهم على أن العلمانية مؤامرة على الإسلام و أن لهذه المؤامرة مصدرا أجنبيا و أن دعاة العلمانية في العالم الإسلامي إما مشاركون بوعي في هذه المؤامرة و إما أدوات ساذجة في أيدي القوى الأجنبية التي تتآمر على الإسلام ... " [3]

و في نفس السياق يلفت صاحبنا، الإنتباه إلى أن الجهات الضليعة في المؤامرة لا تنتهي عند ماتم ذكره سابقا، بل أضيف إليها جهات أخرى فيما يخص مؤامرة العلمانية و هي الثورة الفرنسية و عصر التنوير![4] و لهذا فهو يبدي إندهاشه من إقحام هذه الثورة و هذا العصر في تهمة التآمر على المسلمين و الإسلام، رغم أن عصر التنوير أي القرن الثامن عشر الذي ظهرت فيه فلسفة التنوير التي كانت بمثابة فلسفة الثورة الفرنسية هذه الأخيرة التي آتت فيما بعد بنظام نابليون بونابرت الذي قاد حملة عام 1798 ضد مصر و كانت هذه الحملة صدمة حضارية أيقضت الشرق من سبات عميق بالإضافة إلى أن عصر التنوير و الثورة الفرنسية، لا علاقة لهما لا من قريب و لا من بعيد باليهود و اليهودية و التلمود، كما يزعم الكثير من منظري التيار الديني/السياسي .

---

[1] فؤاد زكريا : العلمانية ضرورة حضارية المصدر نفسه ص 278

[2] فؤؤاد زكريا : خطاب إلى العقل العربي : المصدر نفسه ص89

[3] فؤاد زكريا : العلمانية ضرورة حضارية ص 279

[4] المصدر نفسه ص 279

و الجدير بالذكر، أن عصر التنوير "...لم يكن له من هدف سوى تحرير العقول من الخزعبلات التي كانت تعشش فيها بفضل معتقدات غيبية على رأسها التلمودية.." كما كان له "..أثر علمي و ثقافي و إجتماعي شكل منعطفًا حاسمًا في تحرير العقول البشرية من الوهم و الخرافة و مهد الطريق لإنطلاقته الجبارة في القرنين التاليين.. " أما الثورة الفرنسية فقد كان لها ذالك " ..التأثير الهائل ...مهما كانت سلبياتها على تحرير الإنسان سياسيا واجتماعيا و حلول طبقة أكثر إستنارة محل طبقة النبلاء الإقطاعيين التي كانت مسيطرة حتى ذالك الحين و تمهيد الطريق أمام الشعوب المغلوبة على أمرها لكي تنال حريتها بيديها بدلا من أن تنتظر ما يجود به عليها الحكام المستبدون.." [1]

و من كثرة الجهات المتآمرة، يقع الكتاب الإسلاميون في تناقض صارخ و هو إعتبار العلمانية مؤامرة مسيحية و أنها رأس الحرية في التبشير الصليبي، من ناحية و من ناحية أخرى يسمونها " باللادينية" و هنا يتساءل فؤاد زكريا كيف يمكن أن تكون العلمانية مرادفة للادينية و تكون رأس الحربة في التبشير الصليبي؟![2] و يجيب "..لقد ظهرت العلمانية في أوربا كما يعترف الجميع ...كرد فعل على طغيان الكنيسة و وقوفها في التطور الإجتماعي و العلمي في الغرب فهل ترضى الكنيسة التي هي بغير شك راعية التبشير بأن تسيتعين في مهمتها بذراع تسعى إلى هدمها ؟[3] .. و هكذا و من خلال هذه العينة من الكتابات التي تهاجم العلمانية و التي يعالجها فؤاد زكريا في دراسته المشهورة " العلمانية ضرورة حضارية " يكتشف حجم التناقضات التي يقع فيها المهاجمون بقصد أو بغير قصد، و هي تناقضات بإمكان القارئ الذي يملك الحد الأدنى من التفكير إكتشافها، و لكن يبدوا أن هذا النوع من الكتابات موجه إلى نوع معين من القراء.

و لا شك في أن التهافت المنطقي و العلمي لهذا النمط الفكري، يدل على أن كتاب التيارات الإسلامية المعاصرة لا يكتبون لجمهور لديه الحد الأدنى من الحس النقدي و من الثقافة العامة التي تسمح له بكشف مغالطاتهم، فهذا المستوى الهابط في الخطاب الإسلامي المعاصر يفترض جمهورًا مطيعًا مصدقًا لكل ما يقال له، لا يقرأ سوى كتب التيار الإسلامي نفسه و لا يفكر لحظة واحدة في أن ما يقرأه من هذه الكتب يحتاج إلى مراجعة أو نقد .[4]

---

[1] المصدر نفسه ص 279

[2] المصدر نفسه ص 280

[3] المصدر نفسه ص 280

[4] المصدر نفسه ص 280

و إذا كان هذا النمط من الخطاب الذي ينتقد العلمانية و ينقضها و ذالك بجر المعركة إلى ساحة الدين أي أنه يهاجم بإسم الدين. فإن هناك نمط آخر من الخطاب الناقد يرتكز على أسس بها قدر من التماسك المنطقي و الأرضية العلمية هو ما يسميه فؤاد زكريا بالإنتقادات العلمية و يجب أن نفهم هنا بأن الإنتقاد يحمل معنى الرفض و على رأس هؤلاء نجد محمد عابد الجابري و حسن حنفي و برهان غليون و آخرون .

## 4. العلمانية ..بوصفها مشكلة مسيحية/أوروبية

يرى فؤاد زكريا أن الإنتقادات العلمية تستند على حجج و براهين يمكن أن نطلق عليها وصف الحجج العلمية و البراهين التاريخية، لأنها تعبر عن وجهة نظر بها قدر لا يستهان به من التسلسل المنطقي و التأسيس العلمي، و لهذا من الضروري مناقشتها مناقشة علمية هادئة حجة حجة و فكرة فكرة ، بعيدًا عن الإنفعال و الصخب. و يرى كذالك أن مستقبل الموقف العلماني العربي يتوقف على مدى قدرته على مواجهة هذه الحجج و البراهين المطبوعة بالطابع العلمي و العقلي[1] و الفكرة الأساسية التي تتمحور حولها جميع هذه الإنتقادات هي أن العلمانية مسألة أوربية خالصة هي بالدرجة الأولى نتاج سياق تاريخي أوربي و في هذا المجال بالذات يقول صاحبنا "...يؤكد نقاد العلمانية أنها اتجاه في الفكر ظهر في المجتمع الأوربي تعبيرا عن ضرورة تاريخية مرتبطة أوثق الإرتباط بالظروف الخاصة التي مرت بها أوربا في مرحلة إنتقالها من العصور الوسطى إلى العصر الحديث و لكن هذه الضرورة التاريخية لا تسري إلا على مجتمعها وحده، أما المجتمعات الأخرى التي لم تمر بظروف مماثلة لظروف أوربا، فليست على الإطلاق ملزمة بإعتناق العلمانية بل إنها لو إعتنقتها لكانت في ذالك محاكية لأوروبا بطريقة ببغائية تنم عن إنعدام الشخصية وإختفاء الإحساس بالكرامة، فالعلمانية جزء لا يتجزأ من التاريخ الأوربي يرتبط إرتباطًا عضويا، بالظروف الخاصة التي مرت بمجتمع معين و من ثم، فمن الخطأ الفادح إقتلاعها من تربتها الأصلية و زرعها في تربة أخرى لم تكن في أي وقت مهيأة لإستقبالها، أو مضطرة إلى الأخذ بها ..." [2]

---

[1] المصدر نفسه ص 280

[2] المصدر نفسه ص 280

**و لمزيد من التفسير و الشرح نقول أن هذه الحجة تقوم على أساس متين و هو إختلاف الظروف التاريخية في العالم العربي المعاصر إنطلاقا من أن عصر النهضة في القرن السادس عشر كانت المجتمعات الأوربية الغربية تخوض حروبًا ضروسًا من أجل التخلص من ظلمات العصور الوسطى هذه العصور التي إن تميزت بشيء، فإنها تميزت بسيطرة الكنيسة الكاثوليكية سيطرة شبه كاملة على الحياة السياسية و الإجتماعية و الإقتصادية و حتى الثقافية، و بطبيعة الحال كانت تُهيمن على كافة الجوانب الروحية بحيث لم تترك المجال للفلاسفة و الأدباء و العلماء، كي يفكروا و يبدعوا و يخترعوا فكانت الكنيسة و رجال الدين بمثابة السد المنيع أمام أي شكل من أشكال التقدم و النهوض و لهذا كان لزامًا على العلماء و الفلاسفة الدخول في مواجهة ضارية مع سلطة الكنيسة[1] التي كانت تعتمد على الطبقة الإقطاعية في مقابل الطبقة البورجوازية التي كان يمثلها العلماء و الفلاسفة الجدد خاصة علماء الفيزياء و علم الفلك، أي العلوم الدقيقة حيث إصطدم العلماء بسلطة رجال الدين الذين ليس فقط حُرموا التفكير العلمي بل طاردوا العلماء في كل مكان و حاكموهم و أحرقوا البعض منهم لكن الثورة العلمية، زعوعت عروش البابوات و أعادت الإعتبار للحقيقة العلمية القائمة على المنهج التجريبي.**

**و هكذا كان تقدم أوربا الغربية مرهونًا بإزاحة سلطة الكنيسة و تحديد العلاقة بين الدين و السياسة و بالتالي كانت العلمانية شرطا ضروريا لإنطلاق الحضارة الأوربية الحديثة .**

**هذا من ناحية و من ناحية أخرى يقول الشق الثاني من الحجة كما يتصور الأستاذ فؤاد زكريا "..أن العالم الإسلامي لم يشهد شيئًا من تلك الإوضاع التي جعلت العلمانية ضرورة محتومة في أوربا فالإسلام لم يعرف هيئة توازي الهيئة في الكنيسة الرسمية و لا يعرف منصبا رسميا يحتل فيه قمة الهرم الديني كمنصب البابا و لا أتباعا من رجال الدين تتدرج مراتبهم في هرم محدد المعالم و لم يعرف الإسلام إضطهادا للعلماء و لم يشهد محاولات لعرقلة البحث العلمي و من ثم، فالأسباب التي جعلت العلمانية مرحلة ضرورية في التاريخ الأوربي لا وجود لها في التاريخ الإسلامي ..."[2]**

**و الحقيقة أن هذه الحجة تبدوا متماسكة البنيان و بإمكانها إفحام أي صوت يدعوا إلى فصل الدين عن السياسة و فصل الدين عن الدولة، و لكن يمكن الرد عليها و يمكن دحضها و هذا ما فعله الأستاذ**

---

[1] فؤاد زكريا : الصحوة الإسلامية في ميزان العقل المصدر نفسه ص 120

[2] فؤاد زكريا : العلمانية ضرورة حضارية المصدر نفسه ص 281

**عندما يؤكد "...و مع ذالك فإن هذه الحجة التي تبدوا في نظر هؤلاء جميعا غير قابلة للتنفيذ هي في رأيي حجة باطلة في مجملها و في جميع تفاصيلها ..."[1]**

**و تجدر الإشارة إلى أنه في الرد على هذه الحجة التي تبدوا شديدة الإغراء للبعض و شديدة الإحراج للبعض الآخر، ينتهج الأستاذ أسلوب مواجهة الحجة بالحجة و البرهان بالبرهان و الفكرة بالفكرة و ذالك وفق طريقة بسيطة و هي عرض أفكار الطرف الأخر ثم مناقشتها و في المناقشة يظهر تهافتها و بطلانها، و اللافت للنظر في هذا المنهج كذالك هو تفكيك هذه الحجة إلى عدة أجزاء و من ثم مناقشة و نقد كل جزء على حدة و أثناء النقد و المناقشة يتم الإستعانة بالبرهان التاريخي كما يتم إستدعاء الواقع المعاصر سواء كسياسات أو كممارسات.**

**كما لا ننسى أيضا أن أسلوب المقارنة أساسي في هذا المنهج بحيث يتحول من حجة لدى الطرف الأخر إلى حجة مضادة .**

**و نحن في هذا المبحث سنعرض هذه الحجة، بأجزائها الأربعة كما عرضها الدكتور فؤاد زكريا، مع الإشارة إلى ردوده عليها، ثم شرح و تفسير هذه الردود مع التعقيب عليها إذا أمكن**

## 5. الإسلام .. و السلطة الدينية

**لا يمل المعارضون للدعوة العلمانية من التصريح بأن الظروف التاريخية هي التي جعلت العلمانية حتمية تاريخية في أوربا المسيحية بينما كانت الظروف التاريخية في العالم العربي غير مواتية على إنجاب العلمانية و ذالك بسبب إختلاف الأوضاع، أوضاع أوربا شيء، و أوضاع العالم العربي الإسلامي شيء مغاير، أوربا عاشت في العصور الوسطى، تحت ظل سلطة دينية عاتية تعبر عن مؤسسة لاهوتية لها بنية هرمية و تراتبية أما الإسلام، فلم يشهد وجود ظاهرة إسمها المؤسسة الدينية التراتيبية، تمارس سلطة على المجتمع و تهيمن عليه إيديولوجيا كما أن التاريخ الإسلامي الممتد منذ قرون لم يسبق أن عرف هيئة أو جهاز أو أي شيء من هذا القبيل كانت موكولة إليه مهمة التوسط بين الإنسان و الله، و بالإضافة إلى ذالك ليس هناك في الإسلام شيء إسمه رجال الدين كما كان شأن**

---

[1] المصدر نفسه ص 281

**المجتمعات الأوربية المسيحية و كل ما عرفه الإسلام هو علماء الدين لا حول لهم و لاقوة يمارسون دورهم الأساسي و هو الإجتهاد و الإفتاء في أمور الدين و الدنيا[1] .**

**و هكذا تبدوا هذه الحجة مقنعة للغاية و لكن فؤاد زكريا يرد عليها من خلال القول بأن المقارنة في التفاصيل مسألة مستحيلة و خاصة إذا تمت المقارنة بين ظروف أوربا في العصور الوسطى و بين ظروف العالم العربي الإسلامي في نهاية القرن العشرين و ذالك بسبب و فاصل زمني كبير بين الحقبتين بالإضافة إلى الإختلاف الشاسع بين أسس المجتمع العربي الإسلامي و أسس المجتمع الأوربي و هذا يؤدي بطبيعة الحال إلى إختلاف وضعية القيادة الدينية هنا و هناك[2] هذا من ناحية و من ناحية أخرى ، القول بأن الإسلام لا توجد به سلطة دينية قول لا أساس له من الصحة و هذا ما يؤكده صاحبنا في هذا النص " القول بأن الإسلام لا يعرف و لم يعرف مؤسسة دينية على الإطلاق هو قول ينطوي على قدر غير قليل من الإسراف ربما لم يعرف الإسلام مؤسسة دينية مماثلة للمؤسسة البابوية الكاثوليكية و هذا كما قلنا أمر غير طبيعي و لكنه كان و لا يزال يضم سلطة دينية قوية مسموعة الكلمة مرهوبة الجانب يرعى شؤونها و يسهر على حمايتها رجال متخصصون في أمور الدين و لها في كثير من الأحيان سلطة على الأجهزة التنفيذية في الدولة ..."[3]**

**من الملاحظ أن هناك إختلاف واضح بين التجربة الأوربية المسيحية في العصور الوسطى و بين التجربة الإسلامية عبر التاريخ و أبرز هذه الإختلافات يتمثل في وجود مؤسسة دينية يقودهال رجال الدين " الإكليروس " لهم سلطة رهيبة و نفوذ هائل في التجربة الأوربية و غياب هذه المؤسسة اللاهوتية عن التجربة الإسلامية و لكن العبرة ليس في وجود أو غياب هذه المؤسسة بل في السلطة الدينية و مما لا شك فيه أن هذه السلطة كانت دائما موجودة في التاريخ الإسلامي في الماضي و الحاضر و بالتاكيد ستكون متواجدة في المستقبل و لا يخفى على أحد الدور الذي يمارسه رجال الدين أو علماء الدين –التسمية لا تهم من هنا – فهم يقومون برعاية شؤون الدين و يسهرون على حماية العقيدة الإسلامية و يدافعون عنها دفاعا مستميتا ضد كل من يعتقدون بأنه يحاول المساس بمبادئها أو النيل من ثوابتها حتى و لو كان ذالك من باب الإجتهاد و التجديد في الخطاب الديني[4] .**

---

[1] **المصدر نفسه ص 281**

[2] **المصدر نفسه ص 281**

[3] **المصدر نفسه ص 281**

[4] **نصر حامد أبو زيد : نقد الخطاب الديني المرجع نفسه ص 21**

**خلاصة القول أن هناك سلطة دينية في المجتمعات الإسلامية و هناك فئات و شرائح واسعة في المجتمع تخضع لهذه السلطة أما أصحاب الفكر و الثقافة و الفن فهم يحسبون لهذه السلطة ألف حساب قبل الشروع في نشر أعمالهم و إبداعاتهم .هنالك مسألة أخرى يشير إليها فؤاد زكريا هي أن هذه السلطة الدينية في المجتمعات الإسلامية تتمثل في مؤسسات دينية رسمية تمارس ، بالإضافة إلى مهامها الدينية ، مهام الصد و الحظر و المصادرة بل و حتى الزج في السجون بكل من يغرد خارج السرب في كافة مجالات الإبداع بما في ذالك مجال الإجتهاد في الفكر الديني و عن هذه الفكرة يقول فؤاد زكريا "...فالأزهر على سبيل المثال مؤسسة دينية يحتل قمتها شيخ الأزهر الذي كان قبل أن يخضع منصبه للمطالب السياسية في العقود الأخيرة أكبر الشخصيات الدينية التي تتمتع بتبجيل و توقير كافة أرجاء العالم الإسلامي و هيئة الإفتاء و على رأسها مفتي الديار ، و كذالك هيئة كبار العلماء تمثل بدورها سلطة دينية لا جدال فيها ، يطلب رأيها في الأمور الهامة و لا تنفذ أحكام الإعدام إلا بعد تصديقها عليها و لا يمر أي تعديل في القوانين الهامة مثل قانون الأحوال الشخصية إلا إذا أقرته..."[1].**

**و لا يتوقف الأمر على وجود السلطة الدينية في الحاضر بل أن هذه السلطة كانت موجودة في الماضي و هكذا " ...طوال التاريخ الإسلامي كانت هذه السلطة الدينية قائمة و كانت أحيانا تستخدم مكانتها و هيبتها من أجل الدفاع عن مبادئ الدين الأصلية فيؤدي ذالك إلى مصادمات قد تكون حامية مع الحكام من خلفاء و سلاطين و أمراء ..."[2] نعم كانت هذه السلطة الدينية تتصادم مع السلطة السياسية و أشهر مثال على ذالك محنة الإمام أحمد ابن حنبل في عهد الخليفة العباسي المأمون في مسألة خلق القرءان[3] واستمر الصدام إلى أن آلت إلى الخليفة المتوكل ، السلطة فوقع ما يسميه المؤخرون بالإنقلاب السني الذي أدى إلى التنكيل بالمعتزلة و بالإجهاز على الفكر المعتزلي و الجدير بالذكر أن رجال الدين في أي مجتمع لا بد أن ينتظموا في هيئة أو جهاز أو رابطة ، أي في مؤسسة دينية كلمتها مسموعة و رأيها محترم صحيح أن هذه السلطة الدينية كانت أحيانا تعارض النظام القائم و لكنها أيضا كانت "...تضع نفسها في خدمة الحاكم و تصدر له من الأحكام و الفتاوى ما يقدم سندًا شرعيًا لتصرفاته حتى و لو كانت جائرة أو طائشة وامتد ذالك حتى اللحظة الراهنة من تاريخنا حيث**

---

[1] فؤاد زكريا : العلمانية ضرورة حضارية المصدر نفسه ص 282

[2] المصدر نفسه ص 282

[3] المصدر نفسه ص 283

**أصبحت الكتب و المنشورات تعرض على هيئة دينية منبثقة عن الأزهر تملك حق مصادرة أي نتاج فكري أو أدبي أو علمي يتعارضها مع تفسيرها الخاص للدين ..."[1]**

**و الحق يقال، أن مؤسسة دينية مثل الأزهر و منذ تأسيس الدولة الحديثة في مصر إلى غاية اليوم هي في خدمة النظام القائم و لم تدخر جهذا في تقديم ما تحتاجه السلطة السياسية من دعم معنوي و روحي و في ستر عورة اللاشرعية التي كانت تفتقدها الأنظمة المتعاقبة سواء في حقبة النهضة أو في حقبة الثورة هذا من جانب و من جانب آخر لم تبخل هذه المؤسسة على المبدعين في شتى المجالات بما تملكه من قدرات و مهارات بالمنع و الحظر و المصادرة بل و جرهم إلى ساحات المحاكم و رميهم في غياهب السجون و التحريض على قتلهم.**

**و هكذا بالنظر إلى الدعم اللامشروط الذي قدمه الأزهر للحكام باختلاف أنظمة الحكم كان دائما في المقابل بل يحظى بسلطة و نفوذ داخل المجتمع لا يضاهيه إلا سلطة و نفوذ رجال الحكم أنفسهمو بما أن هذه المؤسسة الدينية هي طبيعتها مؤسسة محافظة لها فكر تقليدي يشكل عائق حقيقي أمام التجديد و الإبتكار و الإبداع .**

**مسألة أخرى يلفت فؤاد زكريا الإنتباه إليها هي علاقة السلطة الدينية بالعلم أو بعبارة أخرى منظور هذه السلطة إلى العلم إنطلاقا أن من بين الحجج التي تساق ضد العلمانية هي أن هذه الأخيرة كانت ضرورة أوربية منذ القرن السادس عشر لأن الكنيسة كانت العقبة الكأداء أمام التقدم العلمي و بالتالي لم يكن أمام القوى الإجتماعية الجديدة من خيار سوى الحد من سلطة الكنيسة و من ثم السير في الإتجاه العلماني هذا هو الوجه الأول للحجة أم الوجه الوجه الثاني فيقول أن الحضارة العربية الإسلامية لم يعرف عنها أن العلماء قد تعرضوا للإضطهاد أو التنكيل و بناءا عليه علاقة العلم و الدين كانت سمن على عسل.**

**و في الرد على هذه الحجة يرى فؤاد زكريا أن الوجه الأول صحيح و لا يستطيع أحد إنكاره أما الوجه الثاني فغير صحيح لأن العلماء و بعض المفكرين تعرضو لمحن و مآسي مثل المعتزلة وابن رشد و السهروردي و الحلاج و هذا علىسبيل المثال و ليس الحصر و كانت محن هؤلاء بإيعاز أو بتحريض بطريقة أو بأخرى من رجال الدين.ومن الملاحظ أن اضطهاد " المثقفين " حدث في العصور الوسطى**

---

[1] **المصدر نفسه ص 283**

**في عز ازدهار الحضارة العربية الإسلامية كما حدث في الحقبة المعاصرة و الدليل على ذالك ما تعرض له رجال الفكر أمثال طه حسين علي عبد الرزاق و محمد أحمد خلف الله و نصر حامد أبوا زيد بتحريض من رجال الدين أمثال محمد الغزالي و يوسف القرضاوي و عبد الصبور شاهين[1].**

**و بالإضافة إلى ذالك فإن السلطة الدينية المعاصرة تحرم التعامل مع أصحاب النظريات العلمية الكبرى أمثال تشارلز داروين (1809-1882) و سيغموند فرويد (1856-1939) و إميل دوركايم (1858-1917à و كارل ماركس (1818-1883)[2] و ليس هذا فحسب بل أن بعض الإكتشافات العلمية لا تدخل المجال الإسلامي إلا إذا نالت مباركة و موافقة الهيئات الدينية الرسمية مثل دار الإفتاء[3] هذا من ناحية و من ناحية أخرى يرى خصوم العلمانية أن هذه الأخيرة كانت ضرورة أوربية بالنظر إلى التاريخ الأوربي الذي كان لزاما التخلص فيهمن عقلية العصور الوسطى لأنه بالفعل كانت المجتمعات الأوربية تعيش حالة تخلف في هذه العصور أما العالم العربي الإسلامي فكان ينعم بالإزدهار و الرخاء و التقدم.**

**أما فؤاد زكريا فيرى أن العلمانية مثلها مثل الديمقراطية صحيح أنها نشأت في سياق أوربي محض لكنها أصبحت فيما بعد حلا لكل إشكاليات الدين و السياسة في أي مجتمع من المجتمعات مثلها مثل الديمقراطية فلا يمكن رفض الديمقراطية بحجة أنها منتوج أوربي غربي[4].**

**و صحيح أن العلمانية عبرت عن تمرد قوى إجتماعيةصاعدةهي الطبقة البرجوازية ضد أفكار الكنيسة الكاثوليكية التي كانت التعبير الإيديولوجي عن الطبقة الإقطاعية و بالتالي كان الصدام بين العلم و الدين في عصر النهضة الأوربية هو في الأصل صراع طبقي بين طبقة جديدة صاعدة و طبقة استنفذت دورها التاريخي[5].**

**لكن العلمانية لم تعبر إطلاقا عن رفض الدين و بالقطع لم تكن حركة من أجل القضاء على المقدسات الدينية بل العكس هي حركة من أجل حماية الدين من التلاعبات السياسية و الإستخدامات الإيديولوجية و البرهان الساطع على ذالك أن ما حدث بعد ذالك هو سيادة النظام العلماني في كافة**

---

[1] نصر حامد أبو زيد : نقد الخطاب الديني المرجع نفسه ص 22

[2] فؤاد زكريا : الصحوة الإسلامية في ميزان العقل المصدر نفسه ص 190

[3] فؤاد زكريا : العلمانية ضرورة حضارية المصدر نفسه ص 283

[4] المصدر نفسه ص 284

[5] سمير أمين و برهان غليون : حوار الدولة و الدين المرجع نفسه ص 20

**المجالات و في نفس الوقت إستمرار وجود الدين و الممارسة الدينية في أوربا خصوصا و الغرب عموما حيث ما زال الناس يرتادون الكنائس و ما زالت زيارات بابا الفاتيكان تحظى بإستقبال الملايين من الناس في كل مكان و بناءًا عليه العلمانية لا ترفض الدين في حد ذاته بل ترفض طريقه في التفكير كانت سائدة في العصور الوسطى و كان رجال الدين في تلك الحقبة من خلال السلطة القاهرة يفرضون هذا النمط من التفكير على المجتمعات بالقوة.**

**و هذا بالضبط ما كانت ترفضه العلمانية أي أنها كانت ترفض أسلوب التفكير بالسلطة، سلطة النص الديني أو سلطة رجال الدين و كان على الجميع التسليم بهذه السلطة و إلا تعرضوا للإتهام بالهرقطة و الكفر، هذا النوع من التفكير يؤدي إلى الإعتقاد بإمتلاك الحقيقة المطلقة[1] و إلى تقسيم الناس إلى حزب الله و حزب الشيطان.**

**و خلاصة القول أن العصور الوسطى هي طريقة في التفكير أكثر منها حقبة تاريخية، تتميز هذه الطريقة في التفكير بالخصائص التالية :**

**1-الدوغمائية**

**2-اللاعقلانية**

**3-الإعتقاد بالثبات**

**4-الله هو مركز الإهتمام و ليس الإنسان[2].**

**و تأكيدًا لهذا التحليل يقول فؤاد زكريا : "..العصور الوسطى ليست مرحلة تاريخية أو زمنية فحسب و إنما هي أيضا حالة ذهنية، فلو نظرنا إليها بالمفهوم التاريخي أو الزمني لقلنا إنها تنتمي إلى حضارة معينة غريبة عنا، في مرحلة معينة من تطورها و لكن لو تأملناها من حيث هي أسلوب في التفكير لوجدناها حالة قابلة للتكرار في مجتمعات كثيرة و أن العصور الوسطى ليست تلك المرحلة التي انقضت منذ أربعة قرون أو خمسة فحسب و إنما هي أيضا وضع نجد له نظائر في صميم العصر الذي نعيش فيه فكل من يفكر على أساس أنه يملك حقيقة مطلقة و يضع حاجزا بين هذه الحقيقة و بين قابلية المناقشة و النقد و كل من يتخذ لحججه سندًا وحيدًا من الإستشهاد بالنصوص أو إقتباس أقوال**

---

[1] فؤاد زكريا : الصحوة الإسلامية المصدر نفسه ص 156 و 157

[2] فؤاد زكريا : العلمانية ضرورة حضارية المصدر نفسه ص 285

القدماء أو الرجوع إلى السلف الصالح، يفكر بعقلية العصور الوسطى حتى لو كان يعيش على مشارف القرن الحادي و العشرون..."[1]

و هكذا يمكن القول أن هذه الطريقة في التفكير قد توجد في أي زمان و مكان ، وجدت في الماضي في أوربا كما أنها موجودة في العالم العربي في عصرنا الراهن، و لهذا كما كانت العلمانية ضرورة في أوربافي عصر النهضة هي كذالك في العالم العربي اليوم لأن كل الثورات السياسية فشلت لعدم وجود ثورات فكرية تسبقها.

## 6. العلمانية ... الدواء المر

يتميز منهج فؤاد زكريا في الدفاع عن العلمانية كما أشرنا سابقا بالردعلى الخصوم العلمانية و دحض حججهم و نقد أفكارهم و بيان مغالطاتهم، و لكن هذه المرة لا يكتفي بالرد و الدحض بل ينتقل إلى إثبات أن العلمانية ضرورة إجتماعية و سياسية للمجتمعات العربية الإسلامية في حقبة تاريخية دقيقة هي نهاية القرن العشرين و بداية القرن الواحد و العشرون .

و بعبارة أخرى ينتقل في هذا المنهج من النفي إلى الإثبات، أي ينتقل من نفي التهم المنسوبة إلى العلمانية إلى إثبات أنها ضرورة حضارية، أي أنها مسألة حياة أو موت، لأن هذه المجتمعات قد تتعرض إلى عواقب لا تحمد عقباها إذا أصرت على الربط بين الدين و السياسة ، و بين الدين و الدولة.

من هذا النطلق يرى فؤاد زكريا أن الدعوة إلى العلمانية في هذا الظرف التاريخي ليست ترفا فكريا بل أنها دعوة لها ما يبررها على الصعيدين الإجتماعي و السياسي[2].

و من هذه المبررات ظاهرة تسييس الدين في المجتمعات العربية الإسلامية و هي ظاهرة تسير بوتيرة متزايدة و متسارعة منذ بداية السبعينات في القرن العشرين و في نفس الوقت تراجع موقف الساسة

---

[1] المصدر نفسه ص 285

[2] المصدر نفسه ص 288

و المثقفين الذين كانوا يعتقدون بأن الدين دين و السياسة سياسة و لن يلتقيا أبدا[1] . و بالتوازي مع ذالك تزايدت أعداد المقتنعين بأن إبعاد الدين عن الحياة السياسية يزعزع مكانته في المجتمع .

و مما لا شك فيه أن جماعات الإسلام السياسي ساهمت بقدر كبير في تكريس فكرة أن الإسلام دين و دولة، و بالتالي من الضروري أن يتدخل الدين في السياسة و أن تتدخل السياسة في الدين و من الواضح أن المد الأصولي و مناخ العنف و الإرهاب و الإستبداد السياسي و الظلم الإجتماعي و الأمية الثقافية كل ذالك ساعد على الدفع قدما في جدلية " تسييس الدين و تديين السياسة "[2] و بالتالي بات مقبولا لدى قطاعات واسعة منالناس القول بأن الدين الإسلامي هو نظام إجتماعي و سياسي شامل و بعبارة أخرى أصبحت الإيديولوجيا الأصولية و هي إيديولوجية شمولية مقبولة و مستساغة من قبل الجميع و كما هو معروف الإيديولوجيا الأصولية الشمولية تقوم على مرجعية دينية و بالتالي فهي تستند على مبادئ الثبات و الواحدية ، كما أن الدين في حد ذاته و في جوهره يتأسس على الثباتو الواحدية و المطلق بالإضافة إلى أن أي دين لا تقوم له قائمة إلا إذا تبنى قيم أخلاقية سامية أما السياسة فهي فن الممكن كما أنها تقبل التعدد و الإختلاف كما أنها متغيرة و لا ترتبط بضوابط أخلاقية و النتيجة أن إقحام الدين في المجال السياسي يلحق به ضررا بليغا لأننا نخرج" المقدس " من مجال السمو الروحي و المثالية الإخلاقية و ندخله في " المدنس حيث الدسائس و المؤامرات.

أما ربط السياسة بالدين ، فسيصيبها بالشلل التام لأننا ربطنا النسبي (السياسة) بالمطلق (الدين) و هكذا نستنتج أن تسييس الدين أو تديين السياسة يقود المجتمعات إلى الإصابة بالشلل التام و العجز عن التفكير و الإبداع و الشعور بالنقص و عدم الثقة بالنفس و هذا هو حال المجتمعات العربية الإسلامية اليوم، هذا من ناحية و من ناحية أخرى فإن تسييس الدين و تديين السياسة تمهد الأرضية لنظان سياسي إستبدادي و شمولي و أخطر أنواع الإستبداد هو الإستبداد الديني ليس فقط لأنه قمع الحريات الأساسية و يحتقر عقل الإنسان بل لأنه نظام عنصري بامتياز يصفي جسديا كل من يخالفه أو يختلف معه. و هذه هي قواعد و أصول الحكم في الدولة الدينية أما الدولة العلمانية فهي دولة الحريات و قد أثبتت التجربة التاريخية أن المجتمعات العلمانية هي الأكثر ديمقراطية و بالتالي الأكثر حرية و هي الأكثر إحتراما للإنسان و الأكثر حفاظا على حقوقه.

---

[1] المصدر نفسه ص 288

[2] المصدر نفسه ص 288

# المبحث الرابع

## في نقد الحاجة الى العلمانية

## أ/ نقد حتمية العلمانية

بعد أن استعرضنا الخطوط العريضة للموقف العلماني عند فؤاد زكريا و بعد أن تطرقنا إلى أهم ردوده على كل من انتقد الدعوة إلى العلمانية و خاصة من قبل تيار الإسلام السياسي ، و هو و كما لا يخفى على أحد " عدو " موضوعي للعلمانية ، باعتبار أن الدولة العلمانية هي نقيض الدولة الدينية التي هي الهدف و المبتغى للمشروع الأصولي بكافة أطيافه و فروعه حيث بدا واضحا أن الخطاب العلماني عند صاحبنا يستند بالدرجة الأولى على نقد الخطاب الديني لجماعات ما سمي في الثمانينات بالصحوة الإسلامية و كذالك على نقد سياسات الأنظمة المتعاقبة على مصر منذ خمسينيات القرن الماضي

و من الواضح كذالك أن هذا النقد المزدوج الذي يمارسه على السياسات الرسمية للدولة و على الخطاب الديني يتم من منطلق أن السياسات و الممارسات التي نفذت سنوات و سنوات ساهمت بشكل كبير في انتشار الخطاب و الجماعات في كافة شرائح و فئات المجتمع.

و من الضروري الإشارة كذالك إلى أننا وضعنا الخطاب " الزكراوي " في سياقه التاريخي أي أننا أردنا أن نقول بذالك أن هذا الخطاب العلماني مؤطر بشروط تاريخية و تمت صياغته ضمن مناخ سياسي و إجتماعي ثقافي ، بالغ السوء و كل شيء فيه يشير إلى الإنحطاط و التراجع و في ظل التراجع و الإنحطاط و التأزم صاغ فؤاد زكريا مقالته الداعية إلى العلمانية باعتبارها هي الحل لهكذا أوضاع و لذالك فهاجس التخلف و التأخر و التراجع كان هو محرك الدعوة عند صاحبنا فالعلمانية ليست مجرد فكرة أو مشروع يناقض المشروع الأصولي بل إنها حل تاريخي لمشاكل تاريخية إنها ليست مسألة تقنية لحل مشكلة العلاقة بين الدين و السياسة من جهة و بين الدين و الدولة من جهة أخرى بل إنها حل حضاري[1] و لهذا فالعلمانيةعند فؤاد زكريا ليست قضية من القضايا التي يمكن تأجيلها أو تركها للتاريخ بل هي قضية وجودية و كأن وجود العرب مرتبط أشد الإرتباط بتحقيق المشروع العلماني فإما العلمانية أو الكارثة[2] .

و من هذا المنطلق فالحل العلماني هو حل تاريخي، هو حتمية تاريخية لامفر منها و إذا لم تتحقق فإن المجتمعات العربية سوف تغوص في قاع التأخر و التخلف و ساعتئذ لن تقوم لها قائمة.

و من الواضح أن الخطاب العلماني " الزكراوي " بهذا المعنى لا يختلف عن خطاب الحتميات الذي ساد

---

[1] .فؤاد زكريا : العلمانية ضرورة حضارية المصدر نفسه ص 269

[2] المصدر نفسه ص 288

**في النصف الأول من القرن العشرين مثل حتمية الحل الإشتراكي و حتمية الحل الإسلامي و حتمية الحل القومي.**

**و الغريب في الأمر أن " حتمية الحل العلماني"" جاءت في مناخ سوسيو/ ثقافي كانت و ما زالت تعتبر فيه الكثير من المفاهيم السياسية الحديثة، مفاهيم دخيلة أو بالأحرى " تغريبية ".**

**و لا غرو أن يكون الخطاب العلماني في هكذا مناخ ، خطاب " تغريبي " يمارس مهمة واحدة و وحيدة، هي مهمة الدفاع عن حقه في الوجود و السعي إلى محاولة إكتساب الشرعية شرعية التواجد فقط على الأقل في الفضاء الثقافي العربي الإسلامي[1].**

**و لا شك أن الدفاع عن الوجود ينهك الخطاب العلماني و يجهده بل و يجهض المشروع برمته.**

**و بالإضافة إلى ذالك، فإن كثرة الدفاع عن مفهوم ما أو فكرة أو مشروع ما، في مناخ لا يتقبل بسهولة مقولات الحداثة السياسية، أو بلغة أكثر إفصاحا مُعادي ، تؤدي بصاحب المشروع أو الخطاب إلى الإنتقال من الدعوة إلى المشروع إلى إعتباره هو الحل التاريخي ، لا يختلف عن الحل الإسلامي.**

**و بعبارة أخرى لا تعتبر في هذه الحالة، العلمانية مجرد فكرة من بين عدة أفكار، بل فكرة " مطلقة " غير قابلة للنقاش، و هذه و كما نعلم من سمات الخطاب التبشيري ، الخطاب الذي يبشر بالخلاص من التخلف و التأخر. أنه خطاب إيديولوجي يؤمن عن قصد أو بدون قصد ، بأن الفكرة التي يدعو إليها، فكرة صحيحة مائة في المئة، و ما دامت كذالك فهي الحل، و العلمانية أتيةً لا ريب فيها، أي أنها حتمية تاريخية يحولها إلى فكرة مطلقة شأنها شأن الكثير من الأفكار سادت في الفكر العربي الحديث و المعاصر، و حولته إلى فكر مطلقات كما كان الأمر مع الفكر القومي الذي كان لا يرى بديلا عن الوحدة العربية الشاملة.**

**و بالتالي، فإنه إذا كان الخطاب الإسلامي المعاصر خطاب مطلقات بإمتياز فإن الخطاب العلماني عند فؤاد زكريا هو كذالك يقف على نفس الأرض التي يعمل جاهدًا على نقد آلياتها و منطلقاتها. فالقول بأن العلمانية ضرورة حضارية لا يختلف كثيرًا عن القول بحتمية الحل الإسلامي. و بالتالي نحن إزاء إيديولوجية تزعم لنفسها الخلاص تقابلها إيديولوجيا ترفع شعار الإنقاذ. و لا شك أن من أهم**

---

[1] .هشام شرابي: النظام الأبوي و إشكالية تخلف المجتمع العربي. مركز دراسات الوحدة العربية ط1 بيروت 1992 ص29

**سمات الإيديولوجية الإعتقاد بإمتلاك الحقيقة المطلقة، و لا يهم ها هنا إن كانت هذه الإيديولوجيا أو تلك تقف على قاعدة الدين أم تقف على قاعدة العلم أم على قاعدة الفلسفة.**

**و من الواضح أن صدام الإيديولوجيات، لا ينتهي إلا بقضاء إيديولوجيا على الأخرى[1]. و من الضروري الإنتباه هنا ،إلى أنه من الصعب ، إن لم نقل أنه من المستحيل إزاحة خطاب الإيديولوجية الإسلامية هكذا بجرة قلم، كما يعتقد البعض، بوصفه العائق الأكبر لسيادة وإنتشار خطاب العقلانية و التنوير في الواقع العربي الإسلامي، ما لم تتوافر الشروط التاريخية الموضوعية التي تزيح خطاب من المركز و تضع مكانه خطاب أخر[2].**

**هذا من ناحية و من ناحية أخرى، هناك شبه إجماع بين الباحثين في تاريخ الأفكار على أن خطاب الحتميات قد سقط بسقوط جدار برلين عام 1989 ، و ما دام الأمر كذالك، فالعلمانية ليست حتمية في العالم العربي الإسلامي، كما أنها لن تتحقق بمجرد الدعوة إليها، لأن التاريخ لا يتحرك بالدعوات و لا بالأمنيات ، بل إنه يتحرك بإرادة الأفراد و الجماعات في التغيير، و كذالك عندما تتوفر الشروط الموضوعية في التغيير من نخب حقيقية تطرح الأفكار و المشاريع و تصيغ خطابات و ترسم خارطة طريق نحو المستقبل. و بالإضافة إلى ذالك لابد من وجود مجتمع مدني حقيقي يتبنى هذه الأفكار و المشاريع و الخطابات داخل دولة تكون حاظنة لكل ذالك، مع وجود طبقات إجتماعية من مصلحتها التغيير نحو الأفضل .**

## ب / التأخر التاريخي و النموذج الأوربي

**من النقاط التي تحسب لصالح الخطاب الزكراوي هي دعوته الصريحة إلى نبذ الأصوليات و فضح الديكتاتوريات، أي أنه خطاب يروم إحداث قطيعة كلية و نهائية مع الفكر الديني المتطرف و يسعى جاهدًا إلى إحداث ثقوب في الثقافة الفقهية السائدة و يبغي تحقيق النموذج العلماني/ التقدمي. [3]**

**كذالك من إيجابيات هذا الخطاب صراحته الشديدة و موقفه الأكثر جراءةً و قدرته على المواجهة وإستمراريته في الدفاع عن موقفه العلماني و منهجه العقلاني/ النقدي على مدى نصف قرن بدون**

---

[1] **المصدر نفسه ص 28**

[2] **المصدر نفسه ص 28**

[3] **.كمال عبد اللطيف : سلامة موسى و إشكالية النهضة المركز الثقافي العربي ط1 الدار البيضاء 1982 ص 73**

**تراجع و لا إستسلام، كما كان الشأن مع بعض المفكرين. إن إيجابية الموقف الزكراوي تتجلى كذالك في التزامه بتوضيح أرائه و أفكاره من خلال الممارسة الثقافية بدون السقوط في بئر الممارسة السياسية الفجة و المبتذلة، كما أن هذا الموقف الإيجابي يبرز بوضوح في مستقبلية مراهنته على العلمانية بإعتبارها هي الحل، و هو موقف واضح و صريح دون اللجوء إلى المواقف التوفيقية و لا المواقف التلفيقية، كما كان حال كثير من المثقفين العرب في القرن التاسع عشر في خطاب النهضة و في القرن العشرين في خطاب الثورة[1].**

**لقد كانت السياقات التاريخية مهيأة، كما كانت الظروف الموضوعية و الذاتية تسمح بصياغة خطاب علمانيي ذي أفق مستقبلي خطاب منفتح على الحداثة، خطاب مقتنع تمام الإقتناع بأهمية العلمانية بإعتبارها من شروط النهضة [2].**

**ولهذا، فالخطاب العلماني الزكراوي هو بشكل أو بأخر جزء من خطاب النهضة العربية، هو إستمرار لأفكار و مواقف و أراء فرح أنطون و شبلي شميل و سلامة موسى الداعية إلى فصل الدين عن الدولة و بإعتباره خطاب نهضوي فلا غرو أن تعتبر مفاهيم العقلانية و التنوير و النقد و العلم من أهم مرتكزات هذا الخطاب، و بالإضافة إلى ذلك، إنه خطاب كما أشرنا سابقا، يتميز بقدرته الفائقة على التفتح على قيم الحداثة و تأكيده الدائم على أن تجاوز التأخر و الخروج من عنق الزجاجة يقتضي إزاحة تراكمات الماضي[3] و ترسبات الثقافة الفقهية المتمثلة في ميثافيزيقا اللاهوت الجاهزة و النصية المتواكلة .**

**و ما يميزه كذالك، هو عدم التحمس لكل الشموليات مهما كان مصدرها سواء أكانت من التراث العربي الإسلامي أو من الفكر الأوربي الحديث، و هذا يعطي لصاحبه قدرًا كبيراً من حرية الفكر، كما يمنحه مساحة و اسعة من الممارسة النقدية الصارمة و خاصة إتجاه النموذج الأوربي، و بالتالي عدم الوقوع في صفة الإنبهارية التي ميزت " مقالات العلمانيين " في عصر النهضة العربية و مع ذالك فإن فؤاد زكريا ينظر إلى الحضارة الأوربية أو بعبارة أخرى كليانية النموذج الثقافي الغربي، صحيح أنها مصدر هذه الحضارة و منطلقها أوربي – غربي – رأسمالي لكنها اليوم حضارة إنسانية و لا مندوحة للمجتمعات العربية إذا أرادت أن تتجاوز تأخرها التاريخي و تخلفها الحضاري من الإندماج في هذه**

---

[1] علي حرب : أوهام النخبة أو نقد المثقف المركز الثقافي العربي ط3 الدار البيضاء 2004 ص 61

[2] .فؤاد زكريا: العلمانية ضرورة حضارية المصدر نفسه ص 290 و 291

[3] .هشام شرابي: النظام الأبوي. المرجع نفسه ص 131

السيرورة التاريخية و خاصة في جانبها الثقافي العلمي المتجسد في العقلانية و العلمانية[1] .
و نحن نتفق مع المقالة الزكراوية الذاهبة نحو النموذج الحضاري الغربي بحسبانه نموذج كلياني إنساني كما نسلم معه بضرورة السعي إلى التنظير لقضايا التأخر التاريخي و التخلف الحضاري و لكن علينا أن ندرك أن الكثير من محاولات " التغريب " التي تمت في جميع مجالات الحياة قد باءت بالفشل، لأسباب عديدة أهمها إقتباس منظومات فكرية سياسية و إجبار الواقع العربي على الدخول في قوالبها، و كذالك الأخذ من تجارب تاريخية تمت في مجتمعات مغايرة و في سياق تاريخي مختلف في طريقة تأسيس الدولة و في شكل بناء السلطة السياسية و في خارطة طريق الإنتقال الديمقراطي و محاولة إسقاط هذه التجارب و هذه النماذج على الواقع الإجتماعي العربي و في المجال السياسي إنطلاقا من أن هذه التجارب إنسانية و هذه المنظومات الفكرية كونية و بالتالي لا مانع من تطبيقها على الحالة العربية، فمثلا أوربا في العصور الوسطى عانت من الإستبداد الكنسي/ الديني و الذي كان نتاج تداخل الزمني و الروحي الذي كبح قوى المجتمع الحية في التطور فما كان من هذه الأخيرة غير الإنتفاض و الثورة لإزاحة هذا العائق التاريخي و القطيعة نهائيًا مع سلطة الكنيسة و وضع حد نهائي لتدخل رجال الدين في الشؤون السياسية و العلمية و من ثم تحديد مجال الدين و مجال السياسة و مجال العلم[2]، فتحديد المجالات كان كافيًا لأن تعرف كل سلطة سواء، أكانت سلطة سياسية أو سلطة دينية أوسلطة معرفية مهامها و وظائفها. و من رسم الحدود الفاصلة بين السلط إنطلق قطار الحضارة في أوربا بسرعة البرق و صحيح أن هذه تجربة أوربية صرفة و لكنها تجربة إنسانية في معطياتها و نتاجها و يمكن الإستفادة منها و خاصة و أن العالم العربي يعاني من معضلة إشتباك الدين و السياسة و من ورم سرطاني إسمه التطرف الديني و من أنظمة إيديولوجية تستخدم الدين لأغراضها الدنيوية و لمصالحها المادية[3]، و لكن ينسى دعاة العلمانية و منهم فؤاد زكريا أن هناك تفاوت بين المشروع العلماني و الواقع العربي المعاصر، و بعبارة أخرى هناك إنعدام للبعد التاريخي في هذه الدعوة و هذا المشروع، فالحماس للأفكار وحده لا يكفي لأن هناك شيء إسمه الممكن و المستحيل في التاريخ و الواقع، فالعلمانية بالمعنى الحقيقي ممكنة في العالم العربي اليوم ، و لكنها مستحيلة التحقيق في الظروف الراهنة بالنظر إلى عدم توفر شروطها الموضوعية كما أشرنا سابقا، فلا المستوى الثقافي للمجتمعات العربية و لا التشكيلات الطبقية السائدة و لا الأنظمة السياسية

---

[1] .فؤد زكريا : الصحوةالإسلامية في ميزان العقل المصدر نفسه ص 55

[2] المصدر نفسه ص 172 و 173

[3] المصدر نفسه ص 163

**الممسكة بزمام الحكم و لا النخب الفكرية و العلمية تسمح بقيام نظام إجتماعي سياسي علماني حقيقي[1] .**

**و بالإضافة إلى ذالك، فإن مقالات العلمانيين خلت تمامًا من التساؤل عن كيف يمكن للأمة العربية أن تهضم و تستسيغ في ردح قصير من الزمن الحداثة و منجزاتها و من " أخطرها " العلمانية التي تحققت في الغرب بعد عراك مرير، عنوانه البارز هو الحروب الدينية و ترسخت أقدام العلمانية بعد كفاح طويل تمثل في ثلاث ثورات، الثورة العلمية و الثورة السياسية و الثورة الإجتماعية[2].**

**بينما دنيا العرب لم تشهد منذ أكثر من قرنين، لا ثورة علمية و لا ثورة ثقافية و لا هم يحزنون و حتى إستخدام الثورة في التاريخ العربي الحديث و المعاصر هو من قبيل المجاز و ليس الحقيقة، لأن ما يسمى بالثورة هو إما إنتفاضات عشوائية أو حروب تحرير أو إنقلابات عسكرية و الدليل القاطع على ذالك أن الأوضاع تراوح مكانها، بل بالعكس إزدادت الأمور سوءًا في السنوات الأخيرة و تقريبا ليس هناك أي تقدم في أي مجال و لا تجاوز لأية قضية من قضايا النهضة، قضية المرأة هي نفسها كما طرحها منذ أكثر من قرن قاسم أمين، و مسألة الإستبداد ما زال النقاش فيها دائرًا منذ أن طرحها عبد الرحمان الكواكبي، و مشكلة تجديد الخطاب الديني كما شنها الشيخ محمد عبده منذ عشرات السنين هي نفسها مطروحة اليوم و بأكثر حدة[3].**

**و خلاصة القول أن السياق التاريخي الأوربي الذي شهد ميلاد العلمانية يختلف تماما عن السياق التاريخي العربي الحديث و المعاصر الذي تم فيه نثر بذور العلمانية، بالإضافة إلى إختلاف الأوضاع السياسية الإجتماعية الثقافية و هي أوضاع كما قلنا مرارا و تكرارا لا تسمح بولادة و نمو العلمانية بصيغتها الأوربية [4].**

**هذا من ناحية و من ناحية أخرى لابد من إعادة قراءة خطابات الممانعة للعلمانية ، برؤية مختلفة و من منظور مختلف ، كل ذالك يجب أن يأخذ في الحسبان إختلاف السياقات و اختلاف الأوضاع الأوربية في بداية العصر الحديث و الأوضاع العربية في نهاية القرن العشرين و بداية القرن الواحد و العشرين**

---

[1] سمير أمين و برهان غليون : حوار الدولة و الدين المرجع نفسه ص 20 و 21

[2] المرجع نفسه ص 22 و 23

[3] رضوان زيادة : إيديولوجية النهضة في الخطاب العربي المعاصر. دار الطليعة ط1 بيروت 2004 ص 112

[4] هشام شرابي : النظام الأبوي المرجع نفسه ص 71 و 72

## ج/حضور السجال و غياب التنظير

**مما يلاحظ على الخطاب العلماني العربي عمومًا و الزكراوي خصوصًا هو غياب أية محاولة من محاولات التنظير للعلمانية تنظيرا فلسفيا يأخذ بعين الإعتبار الواقع العربي و الظرفية التاريخية .**

**هذا الغياب جعل المقالة العلمانية عند فؤاد زكريا تكتفي بلغة و بأسلوب سجالي لا يقدم غير العموميات النظرية التي تقف على مسافة كبيرة مع الواقع و هذا قد يبرر بأنها مقالة دفاعية صيغت في موقف دفاعي و كتبت تحت ضغط الهجوم الكاسح لخطابات الممانعة للعلمانية و لخطب " الروافض".**

**و لهذا تميزت المقالة العلمانية عند زكريا بثلاثة نزعات هي كما يلي :**

1) **نزعة سجالية : تأخذ شكل الرد على خصوم العلمانية أي أنها رد فعل أكثر منها فعل تسعى جاهدة للبرهنة على صحة الموقف من جهة و على خطأ الموقف المخالف من جهة أخرى و هنا يصبح دحض حجج الخصوم هدفا في حد ذاته.**
2) **نزعة تبريرية : تنحو منحى تبريري ، بمعنى أنه لا يلتفت إلى عيوب و نقائص الموقف العلماني من الناحية المعرفية و الإبستمولوجية ، بقدر ما يهمه تبرير الدعوة إلى العلمانية.**
3) **نزعة إدعائية: أي أنها مقالة تزعم لنفسها العلمية و تدعي خلوها من أية صبغة إيديولوجية.**

**و مما لا شك فيه أن هذه النزعات شكلت مُجتمعة، عائقًا إبستمولوجيًا، مَنع المقالة العلمانية الزكراوية من التحول إلى مقالة متماسكة منطقيًا و مؤسسة معرفيًا و متجذرة فلسفيًا[1] ،و لهذا بقيت مجرد مقالة و خطبة أو مجرد دعوة لا تختلف كثيرا عن الدعوة السلفية من حيث الشكل .**

**و الحقيقة أن الخطاب الزكراوي ، رغم كل ما يتمتع به من نفس عقلاني و نزعة نقدية و حس تنويري ، إلا أن ميله الدائم نحو السجال و الدفاع و التبرير ، أفقده فرصة التشكل في نسق معرفي منطقي متكامل و لقد كان من الممكن ، أن تكون المقالة العلمانية على الأقل بعيدة عن السجال الإيديولوجي و قريبة من المنهج العلمي، و طبعا هناك بون شاسع بين الخطاب الإيديولوجي و الخطاب العلمي و هناك فرق بين خطاب ينتمي إلى الممارسة العلمية و خطاب ينتمي إلى الممارسة الإيديولوجية ،**

---

[1] **كمال عبد اللطيف و نصر محمد عارف: إشكاليات الخطاب العربي المعاصر دار الفكر ط1 دمشق 2001 ص 39**

**فالأول يستخدم مناهج البحث و المقارنة و الإستقراء و الثاني يلجأإلى الوصف و التقرير و الإستنتاج الصوري و لغة الخطابة و بالإضافة إلى ذالك ، إفتقر النص العلماني الزكراوي إلى العمق النظري و الصلابة الفلسفية إن صح هذا التعبير و إكتفى بلغة بسيطة و أفكار أكثر بساطة ، و لم يكلف نفسه عناء البحث في " الأسس الفلسفية للعلمانية " من خلال نصوص فلاسفة الفكر السياسي الليبرالي في العصر الحديث و الفكر الماركسي في القرن التاسع عشر و أعمال منظري العلمانية في القرن العشرين و لو تم ذالك لكان من الممكن صياغة خطاب علماني عربي يتأسس على عناصر نظرية عميقة و متكاملة[1].**

[1] **المرجع نفسه ص 46 و 47 و 48**

# الخاتمة

# نحو رؤية مختلفة

**تعرضنا في هذه الأطروحة ، لإشكالية العلمانية ، و هي إشكالية طالما أرقت المفكرين العرب، و ذالك بالنظر إلى تشابك الخيوط فيها و تداخل القضايا في ثناياها و على جنباتها ، من الدين إلى السياسة إلى الإجتماع و التاريخ.**

**والدليل أن النقاش فيها لم يهدأ في السياق العربي الإسلامي منذ مائة و خمسون سنة . و هذا إن دل على شيء إنما يدل على مدى أهمية الموضوع على مستوى الفكر و على مستوى الممارسة. و هذا معناه كذالك ، أن هذا الموضوع لم يكن ترفًا فكريا و لا كان مسألة مزيفة كما يعتقد البعض بل إنها إشكالية حقيقية لا بد لها من حلول حقيقية.**

**و لا يمكن حلها بالتجاهل أو بالهروب إلى الأمام، بل بالتحليل العلمي الرصين و التفكيك المنهجي الموضوعي و بالتراكم المعرفي. و لهذا لم يكن لنا مناص من التطرق إلى هكذا موضوع معقد و متشابك و بالتالي كان من الضروري مقاربة المسألة من عدة جوانب و التعامل معها من عدة أبعاد.**

**و هكذا عرضنا في الفصل الأول من هذه الأطروحة للجانب المفهومي ، حيث حاولنا ضبط العلمانية ، لغة واصطلاحًا. إنطلاقا من أنه أكثر المفاهيم إلتباسًا في الفكر العربي و أكثرها إثارة للجدل في الثقافة العربية المعاصرة . كما كان من الضروري مقاربة البعد التاريخي من هذه الإشكالية و من هذا المنظور قمنا بعملية حفر أركيولوجي في التاريخ المسيحي، حيث توقفنا كثيرا عند جدلية الدين و السياسة في الحاضرة المسيحية ، منذ بدايات تشكل النسق العقائدي و الطقوسي للدين المسيحي،إذ تتبعنا المراحل التي مر بها حتى إنتهى عند محطة سيطرة رجال الدين على الفضاء الإجتماعي و السياسي و كما كان الإرتباط عنيفًا بين الدين و السياسة في التاريخ المسيحي، كان الإنفصال دراماتيكيًا، أدى إلى ميلاد النظام السياسي العلماني في أوربا بعد حروب دينية طاحنة كادت أن تنهي وجود الإنسان في هذه المنطقة.**

**و لهذا تاريخ العلمانية في أوربا هو تاريخ بالغ التعقيد و مليئ بالإلتواءات و الإنعراجات و لا تفهم العلمانية إلا بالنبش في هذا التاريخ ، منذ ظهور المسيحية إلى غاية ظهور النزعة الإنسانية و الإصلاح الديني و الحروب الدينية و الثورات السياسية و عصر النهضة و الأنوار.**

**و على هذا الأساس أعددنا فصلا كاملا لإشكالية الدين و السياسة في التاريخ الأوربي المسيحي.**

**و بطبيعة الحال لا يكتمل المنظور التاريخي إلا بمقاربة المسألة في التاريخ الإسلامي المبكر على مستوى النص و على صعيد التاريخ و وصلنا إلى نتيجة في غاية الأهمية، هي أنه إذا كان النص الديني لم يطرق باب السياسة، فإن الممارسة الإجتماعية فتحت الباب على مصراعيه ، لبناء السلطة**

**السياسية و تشكل الدولة. و بالتالي فإن صيرورة الأحداث التاريخية و تسارعها حولت الجماعة الدينية إلى جماعة سياسية، أي تم الإنتقال في المعاملة من أخلاق الدين إلى قانون الدولة و بلغة العصر من منطق الثورة إلى منطق الدولة.**

**و هذا الإنتقال زحزح الخطاب الديني المثالي من موقع السلطة فاسحًا المجال للسلطة السياسية، و بعد ذالك إنقلبت الأمور رأسًا على عقب ،إذ أخضعت السلطة السياسية المجال الديني و إستخدمته لحسابها الخاص منذ قيام الدولة الأموية و إلى غاية اليوم.**

**و إذا شئنا المقارنة بين التجربتين التاريخيتين المسيحية و الإسلامية ، سنجد أن هناك فروقات جوهرية ، أولها أن الإسلام ظهر في فضاء خال تماما من كل ما يتعلق بالدولة و السياسة و القانون بينما المسيحية عندما خرجت إلى الوجود وجدت أمامها ليس فقط دولة بل إمبراطورية مترامية الأطراف و كاملة الأركان بمقاييس تلك الحقبة الزمنية .**

**ثاني الفروق الجوهرية أن التاريخ الإسلامي منذ قيام الدولة الأموية إلى غاية سقوط غرناطة عام 1492 كانت السلطة السياسية هي التي تهيمن على السلطة الدينية، بينماكانت السلطة السياسية في التجربة التاريخية الأوربية تحت هيمنة السلطة الدينية ممثلة في الكنيسة و رجال الدين( الإيكليروس ) هذه الفروقات علينا أخذها في الحسبان ، عند قراءة و تحليل و نقد العلمانية و هذا ما كنا نبتغيه من الفصل الثاني و الثالث و في الفصل الرابع تركنا مساحة واسعة لمقالات العلمانيين العرب و كان لزامًا علينا تتبع الفكرة العلمانية منذ أن كانت في بداية تشكلها في الفكر العربي عند بطرس البستاني (1819-1883) مرورًا على شبلي شميل (1850-1917) و إنتهاءا بالشيخ علي عبد الرزاق (1888-1966) و من النتائج التي توصلنا إليها أن المقالة العلمانية العربية، بدأت و تشكلت في الفضاء المسيحي/ العربي، و هذا بحكم السياق التاريخي و الظرفية السياسية الإجتماعية لكن هذه المقالة الداعية إلى فصل الدين عن السياسة، عرفت تحولات عديدة إنتهى بها المطاف في الفضاء الإسلامي بمعنى أنها كانت مشكلة المسيحيين العرب ثم صارت مشكلة المسلمين طيلة القرن العشرين خاصة مع ظهور و تجذر الإسلام السياسي منذ أن قطع الشيخ محمد رشيد رضا (1865-1935) الطريق على فكر الإصلاحية العربية مدشنا خطا جديدًا عنوانه البارز هو التطرف و مزيد من التطرف مع حسن البنا و سيد قطب و فرج عبد السلام .**

**و لهذا حكمت الفكر العربي المعاصر جدلية الحماس الشديد لفكرة الفصل بين الدين و السياسة و الرفض التام لها .**

**و الغريب في الأمر أن سلم النقاش إرتقى درجة عليا حتى كان نقاشًا على مستوى أكاديمي بين دعاة**

العلمانية و روافضها و من هنا كانت الإشارة إلى حسن حنفي و محمد عابد الجابري بحسبانهما من أبرز من إعتبر العلمانية مسألة أوربية غربية لأن الإسلام ليس كنيسة كي نفصله عن الدولة. أما الفصل الخامس و الأخير فقد تكفل بدراسة الخطاب العلماني الزكراوي مع وضع هذا الخطاب في السياق التاريخي الإجتماعي و السياسي و النتيجة التي خلصنا إليها أن قضية العلاقة بين الدين و السياسة من جهة و الدين و الدولة من جهة أخرى هي قضية مركزية في هذا الخطاب ، كما أنها جزء لا يتجزأ من مشروع العقلانية و التنوير ، و هوالطريق الذي إختاره كمنهج و كهدف في إطار النضال الثقافي الذي مارسه على المستوى الفكري و الثقافي و الإعلامي طيلة نصف قرن.

و ما نستنتجه أن مسألة الفصل بين الدين و السياسة أخذت جهدا ووقتا كبيرا عند فؤاد زكريا كما أنها تجلت في عدة أشكال من الكتابة الفكرية إلى الممارسة الثقافية كما حمل على عاتقه مهمة تندرج في نفس السياق ، هي ضبط المفاهيم الشائعة و الخاطئة و المتداولة بين المثقفين العرب بالإضافة إلى تفكيك الخطاب السياسي الديني و نقد مقولات الإسلام السياسي و بالتوازي مع ذالك كشف عورة الإستبداد السياسي و فضح النظام الديكتاتوري، و من هذه الزاوية كان يجب التوقف طويلا عند النصوص المؤسسة للمقالة العلمانية الزكراوية ، و خاصة النص الدراسة "العلمانية ضرورة حضارية " التي وضع فيها الخطوط العريضة لموقفه العلماني.

و الحقيقة التي لا موارية فيها ، أن المقالة العلمانية عند فؤاد زكريا هي مقالة سياسية بامتياز بالنظر إلى السياق الذي وردت فيه في السبعينات و الثمانينات و هو السياق الذي تميز بتراجع " اللحظة الليبرالية " و تصاعد " المد الأصولي "و لهذا نحت نصوص فؤاد زكريا فيما يتعلق بمسألة الدين و السياسة و الدولة منحى سجالي غلبت عليهاصفة الدفاع و التبرير، و هذا هو السبب في اعتقادي الذي لم يسمح لها ، بالإنتقال التدريجي من المقالة السجالية إلى النظرية الفلسفية أي الإنتقال من المحامي الذي يرافع عن القضية الموكولة إليه إلى الفيلسوف الذي يضع منظومة فكرية متكاملة تأخذ بعين الإعتبار خصوصية المكان و الزمان و النظام المعرفي السائد و التشكيلات الإجتماعية الموجودة بالإضافة إلى طبيعة الدين الإسلامي .

و نحن نزعم أن المقالة العلمانية العربية لن يكتب لها النجاح ما لم تأخذ بعين الإعتبار هذه الخصوصيات و ما ينطبق على المسألة العلمانية ينطبق على قضية الديمقراطية و على إشكالية حقوق الإنسان سواء بسواء و بعبارة أفصح كما أن هناك شروط إجتماعية واقتصادية و ثقافية تحكم مسألة الديمقراطية في العالم العربي و لا يمكن أن تقوم للديمقراطية قائمة ما لم تتوفر هذه الشروط كذالك الأمر بالنسبة للعلمانية هناك محددات تحدد قيامها و استمرارها و تجذرها .

**مسألة أخرى لابد من الإنتباه إليهاأن العلمانية هي الوجه الأخر للديمقراطية بمعنى أنه لا يمكن للديمقراطية أن تسلك طريق النجاح ، بدون علمانية و لا يمكن للعلمانية أن ترى النور مالم يكن هناك نظام ديمقراطي.**

**و كما كانت المفاهيم الليبرالية و مقولات الحداثة طيلة مائة و خمسون سنة في العالم العربي مفاهيم النخبة و مقولات الخاصة و لم تنتشر بين الناس و لم تتغلغل في أعماق المجتمع.**

**و لهذا فالديمقراطية و العقلانية كانت و مازالت مسألة نخبوية و كذالك الأمر بالنسبة للعلمانية فهي كمفهوم و كممارسة كانت و ما زالت ، إشكالية الخاصة من المثقفين و السياسيين و مما زاد الطينة بلة ، أنها اكتسبت سمعة سيئة في أذهان و تصورات العامة باعتبارها مرادفة للإلحاد و الزندقة و هي معان و دلالات كافية للإطاحة بالفكر العلماني و جعله منبوذا لدى عامة الناس و هذا مهما حاول الدفاع عن المفهوم بحسبانه لا يعادي الدين.**

**كما لا ننسى أن الطرح العلماني لم يكن نتاج تطور إجتماعي سياسي ثقافي ، كما كان الشأن في أوربا الغربية فالأوضاع في العالم العربي تطورت بشكل مشوه من الناحية الإجتماعية لم تظهر طبقة برجوازية بالمعنى الحقيقي تنسخ الطبقة الإقطاعية كما لم تتشكل ثقافة حداثية تقوم على أنقاض الثقافة التقليدية القديمة كما لم تتبلور سيرورة ديمقراطية في كافة المجتمعات العربية تزحزح الإستبداد الشرقي من مكانه.**

**لقد كان الإعتقاد الديني لدى الأغلبية من مقالات العلمانيين هي الحل لإنقسامات المجتمعات العربية و خاصة الإنقسامات الطائفية و الإثنية التي ما فتئت تمزق المجتمعات لأن هذه المجتمعات بقيت على حالهافلم يحدث التطور الإجتماعي السياسي الثقافي الذي يفرز الحل العلماني و بناءا عليه من الصعب الحديث عن الحداثة السياسية في مجتمعات ما زالت بناها الإجتماعية الثقافية تقليدية و التشكيلات الطبقية ....إنها مجتمعات ما قبل رأسمالية يحكمها الإستبداد الشرقي و تهيمن عليها ثقافة فقهية.**

**و لهذا من نافلة القول ، أن الأوضاع الراكدة تنتج فكرا راكدا و هذه كانت إحدى خصائص الفكر العربي الحديث و المعاصر أقصد خاصية إجترار نفس الموضوعات من مائة و خمسون سنة، فالقضايا التي طرحها الفكر العربي و الإشكاليات التي ناقشها و الموضوعات التي انشغل بها ما زالت مطروحة إلى غاية اليوم مثل قضية المرأة و الإستبداد و العلمانية.**

**قد يكون ذالك له علاقة بكثرة الهزائم و النكسات و بكثافة الضغوطات الخارجية و العدد الكبير من التحديات التي تواجه هذه المجتمعات و هذه الأوطان ، كما قد يفسر بسرعة التحولات العالمية**

**و التطورات العلميةو الفكرية الهائلة و بالتالي إزدياد الهوة بين البلدان المتخلفة و البلدان المتقدمة.**

**و هنا لابد من الإشارة أنه كلما اتسعت الهوة بين مجتمع أنهكه الإستبداد و الجهل و المرض و الفقر و بين مجتمع يعيش كل أنواع الحداثة كلما ازدادت التوترات و تعددت أشكال الإحباط و ساد اليأس القاتل.**

**و لهذا فالفكر العربي عانى من كل هذا و ذاك و عكس كل هذه التوترات و الإحباطات و عاش عن كتب هذه الهزائم و الإنكسارات .فكان البحث عن المخرج من هذا المأزق التاريخي، أحيانا كان المخرج يتمثل في " الجماعة الإسلامية " و تارة اخرى في " الوحدة العربية "و أخيرا كان المخرج في التمسك بالدولة الوطنية، بعد أن بات الوطن الواحد ، مهددا بالتفتت و التمزق و الضياع و لهذا فالحفاظ على الدولة الوطنية صار من أولى الأولويات أي الحفاظ على الكيان السياسي القانوني الحامي للأفراد و الجماعات و تكريس المؤسسات السياسية القانونية التي يتطور بها و معها المجتمع المدني و المجتمع السياسي التي تفرز بالتدريج و على مراحل النظام الديمقراطي ، الذي هو بالبداهة نظام علماني و بعبارة أخرى ، بناء الدولة أولا و الإنتقال الديمقراطي ثانيا و الوصول إلى محطة العلمنة ثالثا.**

**و نحن نميل إلى الإتفاق مع هذا المخرج الذي يبدوا أنه أكثر واقعية و أقرب إلى التحقيق عكس المخارج الأخرى التي كان يغلب عليها الطوباويات و الأحلام.**

**إن الفكر العربي مطالب اليوم بإعادة النظر في الكثير من المسلمات التي شكلت عائقا إبستمولوجيا عليه أن يرتبط بالواقعي و الممكن و أن يأخذ بعين الإعتبار الظرفية التاريخية و أن يحسب ألف حساب لمسألة التدرج و المرحلة لأن مايسمى بسياسة حرق المراحل لم تعد تجدي نفعًا.**

**و من هذا المنظور لابد من إستئناف النظر في كل القضايا الفكرية الشائكة ، و من أهمها علاقة السياسي بالديني و علاقة المقدس بالتاريخ، بحيث أن نؤسس لعلاقة متوازية صحيح تكون نقطة الإرتكاز هي الإنفصال بين المجال الديني و المجال السياسي و لكن ليس بالضرورةنسخ نموذج أوربي جاهز و لكن التفكير في نوذج يناسب المجال السياسي العربي و المجال الديني الإسلامي.**

**و هذا الكلام لا يعني رمي ما تم إنجازه على صعيد التفكير في علاقة الدين بالسياسة في الفكر العربي الحديث و المعاصر من مساهمات فرح أنطون إلى أعمال عزيز العظمة مرورا بعلي عبد الرزاق و سلامة موسى و عبد الله العروي و صادق جلال جلال و نصر حامد أبو زيد و فؤاد زكريا .**

**إن كل هؤلاء ساهموا في بناء العمران العلماني العربي سواء في صيغته السجالية أو في صيغته الأكاديمية و هذه كانت مراحل ضرورية و تبقى الخطوة الحاسمة و هي بناء نظرية علمانية وفق أسس فلسفية معرفية.**

# قائمة المصادر و المراجع

## 1.باللغة العربية

- أ-


1 ابن خلدون ، عبد الرحمن : المقدمة .دار الكتب العلمية.ط3.بيروت 1993.

2 ابن قتيبة ، محمد عبد الله بن مسلم : الإمامة و السياسة .دار الكتب العلمية . ط1.بيروت 2011

3 أبو زيد نصر حامد : الخطاب و التأويل .المركز الثقافي العربي .ط2.بيروت.2005

4 أبو زيد نصر حامد : نقد الخطاب الديني .سينا للنشر .ط2.القاهرة .1994

5 أبو زيد نصر حامد : التفكير في زمن التكفير .مكتبة مدبولي .ط2.القاهرة.1995

6 أبو زيدون ، وديع : تاريخ الإمبراطورية العثمانية .من التأسيس إلى السقوط الآهلية للنشر و التوزيع ط2.عمان.2011 الأردن

7 أركون محمد : الفكر الإسلامي .نقد واجتهاد دار الساقي .ط4.بيروت.2007 لبنان

8 أركون محمد : تاريخية الفكر الإسلامي : المركز الثقافي العربي .ط3.الدار البيضاء 1998.المغرب

9 أفلاطون : الجمهورية ، الدينة الفاضلة ، ترجمة عيسى الحسن ، الآهلية للنشر و التوزيع .ط1.عمان.2008.الأردن.

10 ألتوسير ، لوي : مونتسكيو:السياسة و التاريخ .ترجمة نادر ذكرى دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع .ط2.بيروت.2010

11 أمين ، سمير و برهان غليون : حوار الدولة و الدين المركز الثقافي العربي .ط1.بيروت.1996

12 أومليل ، علي :الإصلاحية العربية و الدولة الوطنية .المركز الثقافي العربي .ط3.الدار البيضاء .1985.المغرب.

13 أومليل علي :في شرعية الإختلاف . منشورات المجلس القومي للثقافة العربية .ط1.الرباط.1991.المغرب

14 الجابري محمد عابد : في نقد الحاجة إلى الإصلاح .مركز دراسات الوحدة العربية .ط1.بيروت.2005.

15156 الجابري محمد عابد : الخطاب العربي المعاصر . مركز دراسات الوحدة العربية.ط4.بيروت.1992.

16 الجابري محمد عابد : العقل السياسي العربي .مركز دراسات الوحدة العربية .ط1.بيروت.1992.

17 الجابري محمد عابد : تكوين العقل العربي .مركز دراسات الوحدة العربية .ط1.بيروت.1993

18 الجابري محمد عابد : المشروع النهضوي العربي .مراجعة نقدية .مركز دراسات الوحدة العربية.ط2. بيروت.2000.

19 الجابري محمد عابد : الديمقراطية و حقوق الإنسان : كتاب في جريدة اليونسكو عدد 95 الأربعاء 2006/07/05 باريس.

20 الجابري محمد عابد و حسن حنفي و فيصل جلول : حوار المشرق و المغرب .نصوص إضافية .الدار العربية للعلوم ناشرون – منشورات الإختلاف .ط2.بيروت.2010

21 الحداد محمد : حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي . دار الطليعة .ط1.بيروت.2002

22 الشهرستاني،أبو الفتح محمد بن عبد الكريم : الملل و النحل ،تحقيق محمد سيد الكيلاني دار المعرفة للطباعة و النشر .بيروت.بدون تاريخ.

23 الطبري ، أبو جعفر محمد ابن جرير : تاريخ الأمم و الملوك .دار الكتب العلمية ط2.ج5 .بيروت.1988

24 الأنصاري محمد جابر : الفكر العربي و صراع الأضداد .المؤسسة العربية للدراسات و النشر ط2.بيروت.1999

25 العظمة،عزيز:العلمانية من منظور مختلف .مركز دراسات الوحدة العربية ط1.بيروت.1992.

26 المباركي،محمد:الإسلام و العلمانية ..من وجهة نظر يسارية ، منشورات إختلاف .ط1.الرباط.1999.

27 بركات حليم: المجتمع العربي المعاصر بحث إستطلاعي ط1.بيروت.1984

28 بروى،إدوار: القرون الوسطى .سلسلة تاريخ الحضارات العام.ترجمة يوسف داغر و فريد داغر .منشورات عويدات .ط1.بيروت.1965

29 بلقزيز،عبد الإله: الإسلام و السياسة .دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي .المركز الثقافي العربي،ط1،الدار البيضاء 2001

30 بلقزيز،عبد الإله: القومية العلمانية ،الإيديولوجيا و التاريخ ،الهيئة المصرية العامة للكتاب ،ط1،القاهرة،1988.

31 بلقزيز،عبد الإله و رضوان السيد : أزمة الفكر السياسي العربي ،دار الفكر ،ط1،بيروت 2000.

32 جدعان فهمي :أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العصر الحديث ، الشبكة العربية للأبحاث و النشر ،ط5،بيروت،2014.

33 حافظ،أحمد غانم : الأمبراطورية الرومانية ..من النشأة إلى الإنهيار دار المعرفة الجامعية للطبع و النشر و التوزيع .ط1،الإسكندرية 2007.

34 حرب،علي :أوهام النخبة أو نقد المثقف ،المركز الثقافي العربي ،ط3،بيروت،2004.

35 جعيط هشام :الفتنة : جدلية الدين و السياسة في الإسلام المبكر ،دار الطليعة .ط7،بيروت،2012.

36 خضيري ، زينب محمود : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى دار الثقافة للنشر و التوزيع،ط2،القاهرة،1993.

37 صالح،هشام: الإنسداد التاريخي ،دار الساقس ط1 بيروت ،2007

38 دياب ،محمد حافظ : سيد قطب ،الخطاب و الإيديولوجيا ،سلسلة صاد موفم للنشر ،الجزائر،1991.

39 زيادة،رضوان:إيديولوجية النهضة في الخطاب العربي المعاصر ،ط1،بيروت،2004

40 حوراني ،ألبرت : الفكر العربي في عصر النهضة ،دار النهار للنشر ،ط3،بيروت،1979.

41 عبد الرزاق ،علي:الإسلام و أصول الحكم :تقديم عمار علي حسن ،دار الكتاب المصري ،ط1،بيروت 2012.

42 عبد الغني،عماد: حكمية الله و سلطان الفقيه ،قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة ،دار الطليعة،ط2،بيروت 2005

43 روسو،جان جاك :العقد الإجتماعي ،ترجمة عادل زعيتر،دار التنوير ،ط1،بيروت 2012.

44 دونوروا و ألبيربايه:من الفكر الحر إلى العلمنة ،دار الطليعة،ط1،بيروت 1986.

45 سبينوزا،بندكت: رسالة في اللاهوت و السياسة ،ترجمة حسن حنفي ،دار التنوير ،ط1،بيروت 2005.

46 كوثراني،وجيه: الدولة و الخلافة في الخطاب العربي ،دراسة و نصوص دار الطليعة، ط1،بيروت 1996.

47 عبد اللطيف،كمال : العرب و الحداثة السياسية ، دار الطليعة ،ط1،بيروت 1997.

48 عبد اللطيف،كمال :مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر ،درا الطليعة ط1 بيروت 1992.

49 عبد اللطيف،كمال :سلامة موسى و إشكالية النهضة ،المركز الثقافي العربي ،ط1،الدار البيضاء 1982

50 عبد اللطيف،كمال و نصرمحمد عارف :إشكالية الخطاب العربي المعاصر ،دار الفكر ط1،دمشق 2001

51 غليون،برهان: نقد السياسة : الدولة و الدين ،المركز الثقافي العربي ط4،الدار البيضاء 2007

52 ضاهر،عادل: الأسس الفلسفية العلمانية ،دار الساقي ،ط2،بيروت 1998

53 كرم،يوسف : تاريخ الفلسفة الحديثة ،دار القلم ،بيروت.

54 زكريا،فؤاد : العرب و النموذج الأمريكي ،دار ابن رشد للطباعة و النشر ط2 القاهرة ، 1981

55 زكريا،فؤاد : خطاب إلى العقل العربي ،سلسلة كتاب العربي المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب،الكويت 1987

56 زكريا،فؤاد : الصحوة الإسلامية في ميزان العقل ،دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر ، ط1، الإسكندرية 2006

57 زكريا،فؤاد :الحقيقة و الوهم في الحركات الإسلامية المعاصرة دار الفكر للدراساتو النشر و التوزيع ، ط1،القاهرة 1986

58 زكريا،فؤاد : كم عمر الغضب ؟ هيكل و أزمة العقل العربي ،دار القاهرة للنشر و التوزيع ط2،القاهرة 1984

59 زكريا،فؤاد : التفكير العلمي دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر،القاهرة 2004

60 زكريا،فؤاد : سبينوزا ،دار التنوير ، ط2 ، بيروت ، 2005

61 السيد،رضوان : سياسات الإسلام المعاصر ، مراجعات و متابعات دار الكتاب العربي ،ط1،بيروت 1997.

62 قرم،جورج : تعدد الأديان و أنظمة الحكم ، دراسة سوسيولوجية و قانونية مقارنة ،دار النهار للنشر بيروت 1979

63 فخري،ماجد : دراسات في الفكر العربي ، دار النهار للنشر ، ط2،بيروت 1977

64 فيبر،ماكس : الأخلاق و البروتستانتية و روح الرأسمالية ،ترجمة محمد علي مقلد ،مركز الإنماء العربي،بيروت

65 محمد،علي محمد: المفكرون الإجتماعيةن ،قراءة معاصرة لأعمال خمسة من أعلام علم الإجتماع الغربي دار النهضة العربية بيروت ،1982

66 قطب، سيد : معالم في الطريق ،دار الشروق 2008

67 عبده،محمد : الإسلام و النصرانية بين العلم و المدنية، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر 1988.

68 الأيوبي،نزيه : الدولة المركزية في مصر ،مركز دراسات الوحدة العربية ،ط1،بيروت 1989

69 حماد،مجدي : ثورة 23 يوليو 1952 ،سلسلة الثقافة القومية مركز دراسات الوحدة العربية ط1،بيروت،1993

70 العروي عبد الله : مفهوم الدولة ،المركز الثقافي العربي ،ط6،الدار البيضاء 1998

71 وقيدي،محمود و أحميدة ، النيفر: لماذا أخفقت النهضة العربية ؟دار الفكر ، ط1، دمشق 2002

72 عبد اللطيف،كمال : في تشريح أصول الإستبداد ، قراءة في نظام الآداب السلطانية ، دار الطليعة ط1 ، بيروت 1999.

73 عبد الفتاح،إمام : توماس هوبز ،فيلسوف العقلانية ،دار الثقافة للنشر و التوزيع ،ط1،القاهرة 1985

74 الجندي،أنور : سقوط العلمانية ،دار الكتاب اللبناني ،بيروت.

75 إنغلز،فردريك : ضد دوهرينغ ،ترجمة محمد الجندي ،دار التقدم موسكو ، 1984 روسيا.

76 بوليتزر،جورج و غي بيس و موريس كافيين : أصول الفلسفة الماركسية ترجمة شعبان بركات ، منشورات المكتبة العصرية ، صيدا بيروت .

77 مبروك،علي : النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ ، دار التنوير ، ط1 بيروت 2007.

78 مروة،حسين : النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ج1،دار الفارابي ، ط5،بيروت 1985.

79 شرابي،هشام : النظام الأبوي و إشكالية تخلف المجتمع العربي ،مركز دراسات الوحدة العربية ،ط1،بيروت 1992

80 مكيافيلي،نيقولا : الأمير ، ترجمة خيري حماد ، الأهلية للنشر و التوزيع ، ط1، عمان 2008.

81 نصار،ناصيف : نحو مجتمع جديد ، دار الطليعة ط4 ، بيروت 1981.

82 هابرماس،يورغن و جوزيف،راتسنغر : جدلية العلمنة ،العقل و الدين ، ترجمة حميد لشهب ، جداول للنشر و الترجمة و التوزيع ط1 ،بيروت 2013

83 جدعان،فهمي : المحنة ،بحث في جدلية الديني و السياسي في الإسلام المؤسسة العربية للدراسات و النشر ،ط2،بيروت 2000

84 رفيق،عبد السلام : في العلمانية و الدين و الديمقراطية .. المفاهيم و السياقات مركز الجزيرة للدراسات ،ط1،الدوحة 2008.

- ب-

*ندوات و حوارات و أعمال جماعية*

1- إبراهيم سعد الدين و آخرون :أزمة الديمقراطية في الوطن العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت 1987

2- عبد الباقي الهرماسي و آخرون : الدين في المجتمع العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط1، بيروت 1990

3- الطاهر لبيب و آخرون : الحركات الإسلامية في الوطن العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط2، بيروت 1989

4- غسان سلامة و آخرون : الدولة و الأمة و الإندماج في الوطن العربي ، ج1 ،مركز دراسات الوحدة العربية ،ط1، بيروت 1989
5- رفعت السعيد و آخرون : الإسلام و السياسة ، الأسس الفكرية و الأهداف العملية ،موفم للنشر ، الجزائر 1995
6- لحسن وريغ و أشرف عبد القادر : العلمانية ..مفاهيم ملتبسة . مجموعة حوارات ، رؤية للنشر و التوزيع ،ط1، القاهرة 2008
7- سعيد بن سعيد و آخرون : المجتمع المدني في الوطن العربي و دوره في تحقيق الديمقراطية ، بحوث و مناقشات الندوة الفكرية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط1، بيروت 1992
8- أحمد عاطف و آخرون : النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان ط2 ، القاهرة 1999
9- علي عبود المحمداوي و آخرون : الفلسفة السياسية المعاصرة ..من الشموليات إلى السرديات ابن النديم للنشر و التوزيع ، ط1، وهران 2012
10- علي عبود المحمداوي و آخرون : خطابات المابعد ، منشورات الإختلاف ،ط1، الجزائر 2013

-ج-

**الموسوعات و المعاجم**

1- عبد الرحمن بدوي : موسوعة الفلسفة ،ج2،المؤسسة العربية للدراسات و النشر ،ط1، بيروت 1984
2- جورج طرابيشي : معجم الفلاسفة ، دار الطليعة ،ط1، بيروت 1987
3- م،روزنتال وب،يودين : الموسوعة الفلسفية ، ترجمة سمير كرم ، دار الطليعة ،ط5، بيروت 1985

- د-

***المجلات و الدوريات***

1- مجلة "الوحدة" العدد 75 ديسمبر 1990 ، بيروت
2- مجلة " العربي " العدد 492 نوفمبر 1989 ، الكويت

3- مجلة " عالم الفكر " المجلد 29 –يناير- مارس 2001 ، الكويت

4- مجلة " المستقبل العربي" مركز دراسات الوحدة العربية ، السنة 9 العدد 92 أكتوبر 1986 ، بيروت

5- مجلة " المستقبل العربي " مركز دراسات الوحدة العربي العدد 123 ،ماي1989، بيروت

2.المراجع باللغة الفرنسية

1. Thomas kuhn : la structure des revolutions scientifiques . traduction de lauve meyer.flammariou 1983 paris

2.Guy besse et Maurice caveing :principes fondamentaux de philosophie edition.sociales editions paris1954.Paris

3.Emile Bréhier : histoire de la philosophie iii/xix-xx quaridge/p.u.f 2eme edition Paris

4.Hamit Bosarslan :histoire de la turquie contemporaine hibre edition .Alger 2012

5.Mohammed Arkoun :la pensée arabe .p.u.f que sais-je ?1er édition Paris 1975

# الفهرس


المـــقـــدمـــة.....أ

الـــفـصـل الأول..... 1

العلمانية.. المفهوم و الفلسفات

المـبحـث الأول..... 2

في مفهوم العلمانية

المبـــحث الثاني..... 13

الأسس الفلسفية للعلمانية

الفـــصـــل الثـــانـــي..... 31

الدين و الدولة في السياق المسيحي/ الأوروبي

المبحث الأول ..... 32

المسيحية .. من الهامش إلى المركز

المبحث الثاني..... 44

من النزعة.. إلى الإصلاح.. إلى الثورة

الفصل الثالث..... 56

الدين و السياسة في السياق العربي/ الإسلامي

المبحث الأول ..... 57

الإسلام.. دين أم دولة

المبحث الثاني..... 70

لعبة المصحف و السيف

المبحث الثالث..... 84

الثورة تأكل أبناءها

الفـصـــــل الرابـــــع..... 96

العلمانية في الخطاب العربي المعاصر

المبحث الأول ..... 97

العلمانية ..داء أم دواء

المبحث الثاني..... 121

سقطت الخلافة ..وعاد الجدل

المبحث الثالث..... 137

في ظلال المد الديني

الفصـــل الخـــامس..... 155

العلمانية.. عند فؤاد زكريا

المبحث الأول ..... 156

الخطاب و الإيديولوجيا

المبحث الثاني..... 170

النقد المزدوج.. للسيطرة و الهيمنة

المبحث الثالث..... 186

خطاب علماني.. في خندق دفاعي

المبحث الرابع..... 207

**في نقد الحاجة الى العلمانية**

**الخاتمة.....216**

**نحو رؤية مختلفة**

**قائمة المصادر و المراجع.....223**