أثر العلمانية على التعليم في مصر

اعــداد

الأستاذ الدكتور/ أحمد رمضان

عضو هيئة التدريس بجامعة الأزهر

كلية أصول الدين بالمنصورة – قسم العقيدة والفلسفة

أثر العلمانية على التعليم في مصر

أعـــداد

الأستاذ الدكتور/ أحمد رمضان

مقدمة:

فلكل دولة طابع يميزها عن غيرها نتيجة التجارب التاريخية الخاصة التي انبثقت من الظروف الاجتماعية والاقتصادية والثقافية الخاصة بالمجتمع.

والغرب له طابعه الخاص الذي يختلف عن الطابع العام للشرق. فعلى سبيل المثال ارتبط تقدم الغرب بفصل الدين عن الدولة، بينما ارتبط تقدم الشرق بقوة الدين، وإن كان هناك اختلاف بين طبيعة تقدم كل منهما، من تقدم مادي في الغرب إلى تقدم مادي وروحي في الشرق إبان الحضارة الإسلامية. والمنهج الذي اتبعه الغرب في التقدم والتحضر جوهره العلمانية. وهذا التقدم الذي كان ثمرة عدة قرون من التنوير والنهوض، جعل الكثير من مفكري العالم الإسلامي يتأثرون بدرجة كبيرة مع مفكري أوروبا في المنهج الذي اتبعوه للنهوض ببلادهم.

وهذا البحث يشتمل على ما يلي:-

أولاً-تعريف العلمانية.

ثانياً- العلمانية في مصر.

أولاً: تعريف العلمانية

يعد مفهوم العلمانية من أكثر المفاهيم خلافية منذ نشأته حيث يقدم كل مفكر تعريفاً مختلفاً للعلمانية حسب رؤيته وموقفه منها وحسب الحقبة التاريخية التي يمثلها كل مفكر.

أ- التعريف اللغوي للعلمانية:

إن كلمة علمانية بالعربية هي ترجمة لنظيرتها الإنجليزية secularism وأصلها اللغوي secular وهي مشتقة من كلمة لاتينية في العصور الوسطى saeculum والتي تعني الجيل أو العصر أو الزمن، كما استخدمت في اللاتينية المسيحية للإشارة إلى العالم في مقابل الكنيسة[1].

ويمكن التمييز هنا بين الترجمة العلمانية لنظيرتها الإنجليزية secularism ونظيرتها الفرنسية laicite، فالعلمانية في اللغة العربية ترجمة للمصطلحين في الإنجليزية والفرنسية في نفس الوقت، لكن العلمانية الإنجليزية أقل حدة من نظريتها الفرنسية. فالعلمانية الإنجليزية تعني (الزمانية) أي: الاهتمام بهذا الزمن لتحقيق الرفاهية كما عرفها "جورج هوليوك" (١٨١٧-١٩٠٦م)، بينما العلمانية الفرنسية تعني (اللادينية)؛ حيث ممارسة أي طقوس أو مظاهر دينية في المجال العام الفرنسي محظور. ويمكن التفرقة بين العلمانيتين الإنجليزية والفرنسية بنفس المعيار الذي

(١) انظر: د. مي سمير عبده متولي. العلمانية في الفكر العربي والإسلامي المعاصر. المكتب العربي للمعارف. ط١. القاهرة ٢٠١٣م. ص١٢، ١٣.

وضعه المسيري بتقسيم العلمانية إلى جزئية وشاملة. فالعلمانية الإنجليزية جزئية، والعلمانية الفرنسية شاملة[١].

وقد عرفت الموسوعة البريطانية كلمة secular على أنها: ما يتعلق بما هو دنيوي أو زماني أو ما ليس ديني مثل الموسيقى أو ما ليس كهنوتي التنظيم مثل المحاكم. غير محكوم بالاعتبارات أو القواعد الرهبانية الخاصة.

ويعرف قاموس (وبستر العلمانية) secularism على أنها: اللامبالاة أو الرفض أو الاستبعاد للاعتبارات الدينية.

وأما قاموس أكسفورد فقد عرف العلمانية secularism على أنها: العقيدة التي تؤمن بأن الدين يجب ألا ينغمس في مؤسسات الدولة أو مؤسسات التعليم وغيرها من المؤسسات العامة.

كذلك عرف قاموس (كامبريدج) العلماني secular بأنه ما ليس له علاقة بالدين[٢].

ب: التعريف الاصطلاحي للعلمانية:

إن المفكر البريطاني (جورج هوليوك) هو أول من أطلق مصطلح العلمانية في الغرب وذلك عام ١٨٥١م حيث عرف (هوليوك) العلمانية أنها: تحقيق رفاهية وسعادة الإنسان في هذه الحياة الدنيا عن طريق وسائل مادية؛ مثل: التقدم العلمي، مع التأكيد على أن العلمانية لا تعادي الدين ولكنها نظرة لهذا العالم المحسوس

---

[١] انظر: المرجع السابق. ص١٤، ٢٢.
[٢] انظر: المرجع السابق. ص١٥.

والواقعي مستقلة عن الدين وعن أي حياة أخرى لا يمكن التأكد من وجودها من عدمه[١].

ولقد عرفت لغتنا العربية أول ترجمة لمصطلح (العلمانية) في معجم عربي فرنسي، كان أثراً من آثار الحملة الفرنسية على مصر.. فواضعه – لويس بقطر المصري – كان من الذين رحلوا إلى فرنسا مع جيش الحملة الفرنسية المنهزم، ودرس هناك العامية المصرية.. وأصدر معجمه هذا سنة ١٨٢٨م.. وفيه ترجم الكلمة الفرنسية Laique بـ (علماني).. من العلم – نسبة إلى (العالم)، باعتباره (الدنيا) المقابلة (للدين)، للتعبير عن مذهب الوضعية الغربية الذي يقيم (ثنائية – التناقض) بين (الدين) وبين (العمران الدنيوي) [٢]. ثم استخدم المصطلح، بعد ذلك في العربية ترجمة للكلمة الإنجليزية Secularism.

أن العلمانية هي جملة من التحولات التاريخية السياسية والاجتماعية والثقافية والفكرية والأيديولوجية، وأنها تندرج في أطرأ وأوسع من تضاد الدين والدنيا، بل إنها تابعة لتحولات سابقة عليها في مجالات الحياة المختلفة. وهذه العلمانية لها وجوه منها، وجهاً معرفياً ويتمثل في نفي الأسباب الخارجة على الظواهر الطبيعية أو التاريخية، وفي تأكيد تحول التاريخ دون كلل. ووجهاً مؤسسياً يتمثل في اعتبار المؤسسة الدينية مؤسسة خاصة كالأندية والمحافل. ووجهاً سياسياً يتمثل في عزل الدين عن السياسة.

---

[١] انظر: د. مي سمير عبده متولي. العلمانية في الفكر العربي والإسلامي المعاصر. ص١٦.
[٢] انظر: د. السيد أحمد محمد فرج. (علماني وعلمانية، تأصيل معجمي). مجلة (الحوار) عدد ٢. سنة ١٩٨٦م. ص١٠١-١١٠.

ووجهاً أخلاقياً وقيمياً يربط الأخلاق بالتاريخ والوازع بالضمير بدل الإلزام والترهيب بعقاب الآخرة. ولكل من هذه أشكال ومناسبات مع وقائع التاريخ المحيطة بها[١].

فالعلمانية لا تستبعد الإرشاد والتوجيه الديني للأفراد، وتستأثر بهذا الدور لنفسها، ولكنها تقوم بهذا الدور على صعيد الحياة القائمة وتحقيق الرفاهية فيها للإنسان[٢].

– وأخذت العلمانية في الغرب الحديث عدة معان: ففي القرنين السابع عشر والثامن عشر تعني (فصل الدين عن الدولة). وفي القرن التاسع عشر تحولت إلى (إبعاد الدين عن الدولة). وجاء القرن العشرين ليخفف قليلاً من موقف الدولة والأفراد تجاه الدين[٣]، ويتمثل هذا التغير الطفيف في عودة السلطة الزمنية للكنيسة الكاثوليكية في عام (١٩٢٥م)، بإعادة قيام دولة الفاتيكان كوحدة سياسية بعد أن أدمجت الولايات البابوية في مملكة إيطاليا منذ عام (١٨٧٠)، ويتمثل هذا التغير أيضاً في السماح بقيام الأهداف السياسية المسيحية في أكثر من دولة من دول الغرب[٤].

ومن خلال تعريفات العلمانية في المعاجم الغربية نجد أنها تتفق جميعاً على وجوب إخراج الدين من الصراع السياسي والاجتماعي بشكل عام، لكنها لا تتعرض للإيمان الفردي أو تعادي فكرة التدين، هي فقط تسعى إلى عدم انغماس الدين في

---

(١) انظر: د. عزيز العظمة. العلمانية من منظور مختلف. ط١. مركز دراسات الوحدة المربية. بيروت ١٩٩٢م. ص٣٧.

(٢) انظر: د. مي سمير عبده المتولي. العلمانية في الفكر العربي والإسلامي المعاصر. ص ١٦.

(٣) انظر: جون هرمان راندال. تكوين العقل الحديث. ترجمة: د. جورج طعمة. ج١. دار الثقافة - بيروت ١٩٦٥م.

(٤) انظر: تاريخ البشرية. المجلد السادس، ج٢. ترجمة: عثمان نويه وآخرين. الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧١م. ص٢٩٥ وما بعدها.

الحياة العامة حتى لا يتعارض ولاء الفرد للدين مع ولاؤه للدولة، وحتى لا تحدث صراعات بين الأفراد المختلفين مذهبياً ودينياً في المجتمع، خاصة وأن المجتمع الأوروبي شهد مجموعة من العوامل التي دفعت كثيرين للمطالبة بالعلمانية وإخراج الدين من الساحة الاجتماعية نهائياً[١].

والعلمانية كما يقول د/فؤاد زكريا إطار فضفاض شديد الاتساع، يمكن أن يحتوي في داخله على شتى أنواع المواقف السياسية والأيدولوجيات. فمن الممكن أن يكون هناك علماني يميني وعلماني يساري، وعلماني ليبرالي وعلماني ماركسي، وعلماني متدين وعلماني غير متدين. وهكذا فإن العلمانية لا تكشف لنا عن الطريق الذي ينبغي أن نسير فيه، وإنما تشير بوضوح إلى الطريق الذي ينبغي أن نتجنبه، ثم تترك لنا بعد ذلك حرية اختيار المسار[٢].

ويعرف العلمانية (شبلي العيسمي) بأنها: " هي جملة من التدابير جاءت وليدة الصراع الطويل بين السلطتين الدينية والدنيوية في أوروبا، واستهدفت فك الاشتباك بينهما، واعتماد فكرة الفصل بين الدين والدولة، بما يضمن حياد هذه تجاه الدين، أي دين، ويضمن حرية الرأي.. ويمنع رجال الدين عن إعطاء آرائهم.. صفة مقدسة[٣].

– فالعلمانية هي بمثابة نقطة الانطلاق التي بدأ الفكر السياسي الأوربي منها إسهاماته الهامة فيما يتعلق بالدولة والفرد والمجتمع، وهي دعوة لتحرير كل من الدولة

---

[١] انظر: نفس المرجع . ص١٥، ١٦.

[٢] انظر: د. فؤاد زكريا. الصحوة الإسلامية في ميزان العقل. ط١. دار الفكر للدراسات والنشر. القاهرة - باريس. ١٩٨٩م . ص٨٠.

[٣] انظر: د. شبلي العيسمي. العلمانية والدولة الدينية. دار الشؤون الثقافية العامة. بغداد ١٩٨٦م. ص ١٩.

من سيطرة الكنيسة وتحرير الفكر الأوربي من الدوران في فلك دراسة العلاقة بين الدين والدولة مما جعله يضع نظريات سياسية أثرت في العالم كله، بالإضافة إلى بقاء واستقرار هذه النظريات قرون طويلة حتى شكلت العقيدة السياسية الغربية وأصبحت راسخة في الوجدان الأوربي[١].

يقول المستشرق (أريري) في كتابه (الدين في الشرق الأوسط) عن الكلمة نفسها: إن المادية العلمية والإنسانية والمذهب الطبيعي والوضعية كلها أشكال اللادينية، واللادينية صفة مميزة لأوروبا وأمريكا ومع أن مظاهرها موجودة في الشرق الأوسط فإنها لم تتخذ أي صبغة فلسفية أو أدبية محددة، والنموذج الرئيسي لها هو فصل الدين عن الدولة في الجمهورية التركية[٢].

وباختصار: العلمانية تعني عزل الدين عن الحياة الاجتماعية للأفراد. وظهرت في المجتمع الأوربي كرد فعل مضاد لتسلط الكنيسة التي جمعت في يدها كل شؤن الحياة من سلطات تشريعية وتنفيذية وقضائية.

ثانياً: العلمانية في مصر:

لقد مرت نشأة الفكر العلماني وتطوره في البلاد العربية والإسلامية بالعديد من الخطوات والمراحل. حيث بدأت مع رغبة الأوساط الحاكمة إلى صون مواقعها في صراعها مع أروبا، مع الإصلاحات التي تمت في الجيوش الخاصة بالدول العربية والإسلامية على النمط الغربي، وهي تلك الإصلاحات التي بدأت مع محمد علي[٣].

---

(١) انظر: د. مي سمير عبده المتولي. العلمانية في الفكر العربي والإسلامي المعاصر. ص ٥٤.
(٢) انظر: د. محمد مصطفى الشناوي، د. خالد إبراهيم حسب الله. المذاهب المادية جذورها وتطورها دراسة نقدية. ١٩٩٧م. ص١١١.
(٣) انظر: زكريا فايد. العلمانية النشأة والأثر. ص ١٠٣.

١- محمد علي (١٧٦٩-١٨٤٩) وأبناءه:

عندما كان محمد على والياً على مصر فتح الباب واسعاً للاتصال غير المحدود بين مصر وأروبا وكان اهتمامه ترقية الجانب العلمي التطبيقي في العلم الحديث وأهمل معظم الجوانب الدينية والخلقية فأرسل عشرات الطلاب إلى أروبا. وجاء الأوربيون والفرنسيون خصوصاً إلى مصر[١].

ورغم الصرامة التي كان (محمد علي) يعامل بها مبعوثه في الخارج، فإن ذلك لم يمنع من دخول الأفكار الأوربية الجديدة، التي لم يردها مع المهارات الفنية التي كان يريدها. وكان هؤلاء المبعثون يقرءون الكتب الفرنسية ويشاهدون الحياة الفرنسية، وعند عودة هؤلاء نشروا كتباً في غير ما تخصصوا فيه من فنون، ومع المدرسين الفرنسيين الذين استقدمهم (محمد علي) جاءت أفكار (فولتير) و (روسو) و (مونتسكيو). واستقدم (محمد علي) بعثة فرنسية من أتباع (سان سيمون)، لتنظيم مرافق الدولة في النواحي الهندسية والطبية والتعليمية، وكانت هذه المدرسة متأثرة بآراء (سان سيمون) في تنظيم المجتمع على أساس يحل فيه العقل محل الدين[٢].

وبعضهم شرب من رأس النبع نفسه. فهناك نسخة من كتاب (لأوجست كونت) بعنوان (خطاب في مجمل الفلسفة الوضعية) تحمل إهداء المؤلف إلى تلميذه القديم (مصطفى محرجي) وهو مهندس مصري كان (محمد على) قد أرسله إلى باريس كعضو في بعثة تربوية[٣].

---

(١) انظر: د. محمود عتمان. أضواء على حاضر العالم الإسلامي. ص ١٢١.
(٢) انظر: د. محمد محمد حسين. الإسلام والحضارة الغربية. دار الفتح. ١٩٧٣م.
(٣) انظر: البرت حوراني. الفكر العربي في عصر النهضة. ترجمة: كريم عزقول. دار النهار. لبنان ١٩٦٨م. ص ١٧٩٨-١٩٣٩.

– أما عن سياسة (محمد علي) الداخلية تجاه الدين ورجاله: فقد نفى علماء الدين وصادر أملاكهم. وفي عهده أصبح اختيار شيخ الأزهر في يده هو، ولم يكن اختياره لشيخ الأزهر يتم على أساس الكفاءة، ولكن على أساس مقدار ولاء هذا العالم لشخص (محمد علي). وهو بهذا يعتبر أول من أرسى نظام تعيين شيخ الأزهر من الحاكم، وهو النظام الذي ما زال مستمراً حتى الآن. كما أن (محمد علي) يعتبر أول من عزل الأزهر رسمياً عن مجال الحياة، وإن كان هذا تم على عدة خطوات، وذلك بجعله الأزهر متخصصاً في علوم اللغة والدين، أما غير ذلك من العلوم الحديثة فهو من اختصاص المدارس الحديثة التي أنشأها (محمد علي) ليقود حركة التحديث في مصر بالمعنى الغربي لها، والقائمة على فصل الدين ومؤسساته عن مجال الحياة. وهكذا قصر (محمد علي) الأزهر على علوم الدين فقط، ليبعده عن التأثير في نواحي الحياة المختلفة[١].

وبهذا يعتبر (محمد علي) أول من أحدث هذا الفصل الكامل بين علوم الدين ومكانها الأزهر، وعلوم العقل ومكانها المدارس والمؤسسات التعليمية الحديثة. وكان هذا الفصل هو أكبر حدث في تاريخ مصر الحديث من الناحية الثقافية والحضارية[٢]، ولم يدرك (محمد علي) أبعاد هذا السلوك الثقافي، ولم يدرك (علماء الأزهر) خطورة هذا الانقلاب الثقافي، وربما ظناً منهم أن علومهم الدينية هي أشرف العلوم، وكفاهم أن يستقلوا بتلك العلوم وأن يكونوا بأزهرهم بعيداً عن يد (الوالي) ونفوذه وسلطانه، ولعلهم لم يدركوا آثار هذا الانقلاب ما داموا قد ظلوا هم أساتذة اللغة العربية والدين

---

[١] انظر: عبدالرحمن النقيب. أزمة التربية الخلقية في مصر.

[٢] انظر: د. محمد كمال ضاهر. الصحوة بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر. ص ٤٣.

ورجال الشريعة في البلاد العربية حتى امتدت يد المؤسسات الحديثة تنازعهم تلك التخصصات التي كانت حكراً لهم، مثل: دار العلوم (١٨٧٢)، ومدرسة القضاء الشرعي (١٩٠٧)، والجامعة المصرية (١٩٠٨). وهنا فقط استيقظ الأزهريون إلى خطورة الوضع الذي وصلوا إليه، ولكنها كانت صحوة متأخرة شابها الغضب للدنيا أكثر من غضبهم للدين[١].

– وسار على النهج السابق أبناء (محمد علي) من بعده: عباس (١٨٤٩–١٨٥٤) وسعيد (١٨٥٤–١٨٦٣) وإسماعيل (١٨٥٢–١٨٩٢) الذين فتنوا بالغرب وأرادوا أن يجعلوا مصر دولة حديثة في حياتها اليومية[٢].

– وتفاقم الوضع بعد ذلك، وسيطر العلمانيون على مقدرات الحكم في مصر ودعموا العلمانية، وكان ذلك يوافق مصالح الاحتلال البريطاني، فتعاون الجميع على تدعيم العلمانية ومقاومة الشريعة الإسلامية، واضطهدوا المنادين بإعادة تطبيقها وأصبح الوضع في مصر حتى الآن على الوجه التالي:

ففي أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين واجهت مصر فترة من الجدل العنيف يهدف إلى إقرار نظام تسير عليه الأمة المصرية يكفل لها التقدم والرخاء، وكانت نفوس المسلمين إذ ذاك ممهدة لقبول الحضارة الأوربية فكراً وسلوكاً[٣].

يقول (د/لويس عوض): أن العلمانية دخلت في واقعنا النهضوي الحديث منذ

---

[١] انظر: عبدالرحمن النقيب. أزمة التربية الخلقية في مصر. بحث غير منشور. تقدم به إلى كلية التربية جامعة عين شمس.

[٢] انظر: زكريا فايد. العلمانية النشأة والأثر. ص ١٠٥.

[٣] انظر: د. محمود عبدالحكيم عتمان. أضواء على حاضر العالم الإسلامي. ص ١٢٢، ١٢٣.

بداية القرن التاسع عشر الميلادي. وأنها كانت القرين والسبب لكل مشروعات النهضة والتحديث والتنمية التي عرفتها بلادنا في عصرها الحديث[١].

فتحولت مصر من النهضوي، منذ حكم محمد علي باشا وحتى جمال عبدالناصر إلى دولة (علمانية) [٢].

فلقد حكم مصر (محمد علي) بعد خروج الفرنسيين وأنه كان كـ(نابليون بونابرت Napoleon Bonaparte)تحركه أهداف علمانية[٣].

– ولقد كانت خطة (محمد علي) في التحديث استمراراً لخطة نابليون، حيث أقام (محمد علي) دولته العلمانية التي لا تفرق بين مواطن وآخر إلا بمقدار ما يقدمه للدولة من خدمات دون ما اعتبار لدين تماماً كما فعلت فرنسا بعد ثورتها الكبرى، وقوض سلطة الأزهر وأضعف نفوذه وأتى بكل ما لا يتفق وفكره الحاكم في التصور الإسلامي الذي يجسد صورة العدل بمعناها الشرعي[٤]، وجعل اختيار شيخ الأزهر من اختصاصه. وفصل بين علوم الدين ومركزها الأزهر والعلوم العقلية ومركزها المؤسسات التعلمية الحديثة[٥].

– وكان (محمد علي) كنابليون يمضي لا يوقف تقدمه شيء لضعف العلماء وقلة الأفاضل منهم وقلة حيلتهم[٦].

---

(١) انظر: لويس عوض. قصة العلمانية في مصر. مجلة المصور. عدد (٣٠٧٧) في ٣٠/ /٩٨٣).
(٢) انظر: د. لويس عوض فيما كتب عن العلمانية في مصر. (راجع: د. محمد عمارة. العلمانية ونهضتنا الحديثة. دار الشروق. ١٩٨٦م. ص ١٠٨ وما بعدها.
(٣) انظر: الجبرتي. عجائب الآثار. مطبعة الشعب. القاهرة (د. ت). ص٣.
(٤) انظر: د. السيد أحمد فرج. جذور العلمانية. ص٣٨.
(٥) انظر: د. محمد كمال ضاهر. الصراع بين التيارين الديني أو العلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر. ط١. دار البيروني. بيروت ١٤١٤هـ. ص٤٣ وما بعدها.
(٦) انظر: د. السيد أحمد فرج. جذور العلمانية. ص٣٩.

– والحقبة التي حكم فيها (الخديوي إسماعيل). وهي الحقبة التي امتدت ستة عشر عاماً (١٨٦٣–١٨٧٩م).. يسوق د/ لويس عوض فيها (أدلته) على علمانية مصر فيقول: ".... وبتولي إسماعيل، الذي:

١– كان يؤمن بمصر الأوربية، بدأت من جديد إعادة بناء الدولة الحديثة العلمانية في مصر بكل مضامينها. .

٢– الدولة القومية.. ذات المؤسسات البرلمانية.. .

٣– وإدخال قانون نابليون، في الستينات من القرن التاسع عشر، بوصفه القانون الرسمي في مصر.... فلقد بلغت علمنة القوانين المصرية مداها الكامل عندما أدخل الخديوي إسماعيل قانون نابليون بوصفه النظام القضائي الرسمي في مصر، وأنشأ لجنة برياسة رفاعة الطهطاوي ليترجم قانون نابليون إلى اللغة العربية.

ولقد رسخت السنوات الست عشرة من حكم إسماعيل أسس العلمانية في مصر الحديثة[١].

تلك هي عبارات الدكتور لويس، التي تسوق الأدلة الثلاث السابقة على (رسوخ أسس العلمانية في مصر الحديثة). تحت حكم الخديوي إسماعيل.

وحقيقة – كما يقول د/محمد عمارة – لقد شاعت الكلمات (المنسوبة) إلى الخديوي إسماعيل، والتي تقول على لسانه: " إنني أريد أن أجعل من مصر قطعة من أروبا ". لقد حدثنا (د/طه حسين) في كتابه – الذي مثل حقبة تغربه – (مستقبل

[١] انظر: مجلة المصور. عدد (٣٠٧٦) في ٢٣/) سنة ١٩٨٣م. والعدد (٣٠٧٧) في ٣٠/) سنة ١٩٨٣م.

الثقافة في مصر) عن هذه الكلمات، فقال: إنها لم تكن عبارات مجازية، وإنما كانت نهجاً نهجه الخديوي إسماعيل، وحوله إلى حقيقة عاشتها مصر في ذلك التاريخ. .

ويرى (د/محمد عمارة) أن الخديوي إسماعيل لم يكن يتحدث عن رغبة له في تحويل مصر إلى قطعة من أروبا، وإنما كان يصف الواقع الذي فرضه الاحتلال على مصر بواسطة (صندوق الدين) و (لجنة التحقيق العليا الأوربية) التي فرضت الوصاية الأوربية على مصر، بحجة ضمان الوفاء بسداد ديون مصر قبل المصاريف الأوربية.. فلقد كان الخديوي يصف واقعاً ويتحدث بلسان من يستسلم أمام (إنذار) لجنة التحقيق العليا الأوربية[١].

وعضو (لجنة التحقيق العليا الأوربية) السيد (ريفرس ولسن)، قد قابل الخديوي إسماعيل في ٢٣ أغسطس ١٨٧٨م ليعرف رأيه في تقرير اللجنة، التي فرضت الوصاية الأوربية على مصر.. وفي هذه المقابلة أعلن الخديوي الخضوع لما جاء في هذا التقرير من توصيات.. وقال الخديوي، للسيد (ريفرس ويلسن)، وبصيغة الوصف لهذا الاتجاه الذي يفرضه التدخل الأجنبي على مصر، قال الخديوي إسماعيل: "إن بلادي لم تعد في إفريقية، بل نحن الآن قطعة من أروبا "[٢].

٢- طه حسين (١٨٨٩- ١٩٧٣م):

وأما (طه حسين) فأخضع النص القرآني لاعتبار عقلي تاريخي. فأخبر أحد نقاده أنه أملى على طلابه بعد ضجة كتاب (في الشعر الجاهلي) نقداً للنص القرآني جاء فيه أنه على الباحث أن لا يفرق نقدياً بين القرآن وأي نص آخر. وأنه بهذا

---

[١] انظر: د. محمد عمارة. العلمانية ونهضتنا الحديثة. ص ١٣٦، ١٣٧.
[٢] انظر: الرافعي. عصر إسماعيل. ج٢. طبعة القاهرة سنة ١٩٤٨م. ص ٧٠.

الاعتبار يمكن التمييز بين أسلوبين، مكي ومدني. الأول يحث على ميزات الأوساط المنحطة الساذجة من عنف وقسوة وهروب من المناقشة وخلو من المنطق. والثاني رزين هادئ وديع مشرع، مما يعكس أثر البيئة الأكثر رقياً في المدينة المتأثرة باليهودية. واعتبر (طه حسين) الحروف القرآنية في هذه الدروس اعتباراً عقلياً بدورها، فاقترح اعتبارها أموراً وضعت في النص بقصد التهويل، أو رموزاً وضعت لتميز بين المصاحف المختلفة ثم ألحقها مرور الزمن بالقرآن فصارت قرآناً[١]. وكان هذا الاعتبار العلماني البحت، العقلاني والتاريخي، لنص القرآن هو ما سمح له بتقديم النقد الذي أتى به في الشعر الجاهلي. حيث أعلن عن برنامجه بالعبارات التالية: " لنجتهد في أن ندرس الأدب العربي غير حافلين بتمجيد العرب أو الغض منهم، ولا مكترثين بنصر الإسلام أو النعي عليه، ولا معنيين بالملاءمة بينه وبين نتائج البحث العلمي والأدبي، ولا وجلين حيث ينتهي بنا هذا البحث إلى ما تأباه القومية أو تنفر منه الأهواء السياسية أو تكرهه العاطفة الدينية. فإن نحن حررنا أنفسنا إلى هذا الحد فليس من شك في أننا سنصل بحثنا العلمي إلى نتائج لم يصل إلى مثلها القدماء "[٢]. استند (طه حسين) إلى الفصل بين العلم والدين – مما يسمح للأول بالنظر حسب شروطه إلى نتائج الثاني. وبذلك كان على العالم أن ينظر إلى الدين (كما ينظر إلى اللغة، وكما ينظر إلى الفقه.. من حيث أن هذه الأشياء كلها ظواهر اجتماعية يحدثها وجود الجماعة. وإذن نصل إلى أن الدين في نظر العالم لم ينزل من السماء ولم يهبط به

(١) انظر: عرفة. نقد مطاعن في القرآن الكريم يتضمن تفنيد ما ألقاه الدكتور طه حسين على طلبة كلية الآداب في الجامعة المصرية. ص ٤-٨.

(٢) انظر: طه حسين. في الشعر الجاهلي. مطبعة دار الكتب المصرية. القاهرة ١٩٢٦م. ص ١٤.

الوحي. وإنما خرج من الأرض كما خرجت الجماعة نفسها "[١]. ولذلك جعل (طه حسين) المسألة التاريخية لتاريخ صدر الإسلام في إطار الممكن. فكتب أنه " للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضاً. ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي، فضلاً عن إثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها "[٢]. فكان أن أدرج (طه حسين) القصص الإسلامية في إطار تاريخ الأساطير، واستنتج أن الخبرة عن أبوة إسماعيل للعرب كان خبراً سياسياً قصد من إثبات صلة بين اليهود والعرب من جهة، وبين الإسلام واليهودية والقرآن والتوراة من جهة أخرى، في محاولة قرشية لتوحيد العرب ضد الروم والفرس. فقبل القرشيون أسطورة تأسيس إبراهيم الكعبة، كما قبل الرومان أسطورة مشابهة وضعها لهم اليونان تفيد بانتساب الرومان إلى اليونان عن طريق (إينياس ابن بريام) ملك طروادة[٣].

وامتدح (طه حسين) الوثنية الأثينية على أنها ديانة يسيرة قليلة الحظ من التعصب بسبب خلوها من الكلام ومن الاكليروس، فلا تكفير فيها ولا قساوسة يدعون احتكار المعرفة[٤].

٣- علي عبدالرازق:

وأما الشيخ علي عبدالرازق، فاستنجد بالتاريخ الموضوعي لمناقشة قضية فقهية، ولم يكن المنطلق الفقهي عنده مانعاً لبصيرته من سلامة الرؤية[١].

---

[١] انظر: عرفة. نقد مطاعن في القرآن الكريم. ص ١١٣.
[٢] انظر: طه حسين. في الشعر الجاهلي. ص ٢٦.
[٣] انظر: المرجع السابق . ص ٢٦-٢٨.
[٤] انظر: طه حسين. المجموعة الكاملة لمؤلفات د/طه حسين. ج١٢. ص ١٥٤- ١٥٥.

وتكمن أهمية (علي عبدالرازق) في أمرين:

١- أنه نفى الاكتمال والكمال والعصمة عن بدايات الإسلام، إذ رأى فيها تاريخياً دنيوياً متحولاً ينزع عنها صفة اليوتوبيا الكاملة الخارجة عن طور البشرية.

٢- أنه بعمله هذا، جعل من غير الممكن للعقل السوي أن يستخدم أوائل الإسلام معيناً على تبيان الأمور المتناقضة، الأمر الممكن عندما تعتبر النصوص والتواريخ على الصورة التقليدية، غير التاريخية، المنزوعة الصلة بظروفها[٢].

- فيرى (علي عبدالرازق) أن سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم لم يكن مؤسس مملكة بالمعنى المعروف، وأنه ليس ثمة دلائل من القرآن والحديث على وجوب الإمامة، وأن الدين الإسلامي " برئ من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون، وبرئ من كل ما هي وحولها من رغبة ورهبة، ومن عزة وقوة. والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة. وإنما تلك خطط سياسية صرفة، لا شأن لدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها. وإنما تركها لنا، لنرجع فيها إلى أحكام العقل، وتجارب الأمم، وقواعد السياسة.... ولا شيء في الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى في علوم الاجتماع والسياسة كلها، وأن يهدوا ذلك النظام العتيق الذي ذلوا له واستكانوا

---

[١] انظر: طارق البشري. المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية. دار الوحد. بيروت ١٩٨٢م. ص٢٩٣.

[٢] انظر: علي عبدالرازق . الإسلام وأصول الحكم. بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام. ط٢. مطبعة مصر. القاهرة ١٩٢٥م. ص ٤٤-٤٧، ٦٠-٦٢.

إليه. وأن يبنوا قواعد ملكهم، ونظام حكومتهم، على أحدث ما أنتجت العقول البشرية، وما دلت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم "[١].

– فيرى (علي عبدالرازق) أن الدولة النبوية كانت بسيطة ساذجة، دولة على الفطرة والأمية، دون نظام حكم متكامل المؤسسات مرسوم على شاكلة الدولة الدينية التي يأمل الإسلاميون في إقامتها ويسقطونها في الخيال على الماضي. وجاءت الخلافة عنده أمراً سياسياً مرتبطاً بظروف شديدة التحديد، والردة خروجاً على طاعة أبى بكر، وحروبها سياسية ذات أصول عشائرية وسياسية وغيرها[٢].

فـ (علي عبدالرازق) عبر عن واقع سياسة عصره، كما عبر عن وجهته وعن المنطق الضمني للدولة الحديثة. فسجل واقع العلمانية على أنه واقع العصر (دون أن ينظره)، وسجل واقع فوات الخلافة وكل تدين سياسي أو سياسية متدينة، وطرح بلغة أخرى ما طرحه آخرون من العلمانيين كإسماعيل مظهر، الذين رأوا في فكرة الخلافة مزيجاً غير صالح من السلطتين الدينية والمدنية في يد قاهرة واحدة آيلة عن ميراث ضعيف أصبح " بؤرة تشع منها مفاسد الفقهاء "[٣].

---

[١] انظر: نفس المرجع . ص ١٠٣.
[٢] انظر: المرجع السابق . ص ٩٣- ٩٤، ٩٦، ١٠١.
[٣] انظر: إسماعيل مظهر. وثبة الشرق. بحث في أن العقلية التركية الحديثة هي مثال العقلية السليمة التي يجب أن ينتحلها الشرق ليجاري سير الحضارة العالمية. دار العصور للطبع والنشر. القاهرة ١٩٢٩م. ص١٥-١٦.

ولم يجد (ساطع الحصري) صعوبة في تقريظ (الإسلام وأصول الحكم لعلي عبدالرازق) بوصفه أفضل ما كتب عن الخلافة، وتبيانه بالنظر ما بينته السياسة بعد إلغاء الخلافة العثمانية، من أن السياسة شيء، والدين شيء آخر[١].

٤- العلمانية منذ عام ١٩٧٠م:

وفي نهاية الستينات من قرننا الحالي، كانت الانكسارة الحادة التي منيت بها الجيوش العربية في حرب يونيو/حزيران عام ١٩٦٧م، بمثابة الصدمة النفسية التي طرقت بقسوة أبواب العقل العربي، لتخرجه من غيبوبته، وتعرت - إلى حد كبير - أبعاد الموقف العربي في شموليته، ومع هذا التعري، انكشفت حقيقة أزمة المجتمع العربي، وبان أنها ليست أزمة موقف سياسي، وإنما هي - في صميمها - أزمة موقف حضاري عام.

ومع انطلاقة الأمة بقوة، إلى طريق الإسلام، والنشاط الواسع لإحياء تراثه الإنساني الخصيب، بدأت إرهاصات عزلة نفسية، وجمود فكري، وتراجع حركي، تصيب مختلف الفعاليات الفكرية العربية[٢].

- وفي ذلك الوقت نشط نفر من الاشتراكيين والماركسيين الفرنسيين ممن لهم اهتمام مباشر بالحركات الفكرية في العالم العربي، وكان على رأس هؤلاء: روجيه جارودي، ومكسيم رودنسون، وايف لاكوست. حيث وجه هؤلاء النفر النصيحة - مباشرة وملتوية - إلى الفعاليات العربية الماركسية والقومية الاشتراكية، إلى نقل مجال

---

[١] انظر: ساطع الحصري. الأعمال القومية لساطع الحصري. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت ١٩٨٥م. ص١٩٦٢-١٩٦٤.

[٢] انظر: جمال سلطان. تجديد الفكر الديني بين الصحوة الإسلامية والمؤامرة العلمانية. دار النصر للطباعة الإسلامية. ص٢١، ٢٢.

عملهم إلى داخل التراث الإسلامي ذاته، بمعنى أنهم بدلاً من أن يقفوا في وجه الإسلام – فإنهم يمكنهم أن يعلنوا أنهم – أيضاً – قد وجدوا الضالة في الإسلام، وآمنوا بأن الإسلام هو طريق الخلاص[1].

من خلال هذا التزييف بدأوا طرح أفكارهم في ثوب إسلامي يخدع القارئ عن إدراك حقيقة الطرح الفكري التغريبي الذي يقدم من خلاله. وهذه العملية يمكننا أن نلخصها في عبارة (نفاق الفكرة).

وقد وضع هؤلاء النفر المستشرقون الثلاثة تخطيطاً شبه متكامل دعوا فيه الماركسيين والقوميين العرب إلى التزامه والسير على هديه. وهذا المخطط الخطير اعتمد على ثلاثة ركائز:

الأول: الدعوة إلى إعادة قراءة أو كتابة التاريخ الإسلامي، على أساس أن ثمة اتجاهات حركية فيه قد ظلمت عمداً من (مؤرخي السلاطين).

الثاني: إرباك العقل الإسلامي الحديث من خلال طرح العديد من الدراسات والأبحاث المتعلقة بالتراث، والتي تعتمد إلى إحياء وتمجيد الاتجاهات الفكرية والحركية المنحرفة بل والخارجة على الإسلام، وعرضها في إطار ثوري جذاب، وجعلها بمثابة الجذور الفكرية للنظريات والمذهبيات الأجنبية الحديثة، كالماركسية والفوضوية.. ونحوها، ومن هنا تكتسب منطلقاتهم الفكرية المتغربة مشروعية الإنتماء إلى التراث.

الثالث: طرح عدد من الشعارات والمصطلحات الجديدة، والتي يمكن لها أن تشكل جسوراً فكرية ونفسية تصل بين الإسلام وبين الماركسية أو القومية أو الاشتراكية

[1] انظر: المرجع السابق. ص ٢٢.

وتجهد العقل المسلم الحديث في تتبعها وضبطها، وتحديد مشروعيتها، مما يضيف إرباكاً جديداً، يشتت جهد الانطلاقة القوية نحو الإسلام[١].

– ولم يكتف المستشرقون الثلاثة بتحديد تلك المرتكزات التي تضبط الحركة الجديدة، وإنما طرحوا عليهم نماذج تطبيقية، قاموا هم بإنشائها، مثلما فعل جارودي – من قبل – عندما تساءل: لماذا يبحث العربي الجزائري عن أصول الماركسية في غير تراثه الحضاري؟ وقدم (مكسيم رودنسون) مجموعة أبحاث حول (الحركات التحررية) في التراث العربي، كما قدم (ايف لاكوست) دراسة عن (ابن خلدون) المؤرخ العربي المسلم، حيث انتهى منها إلى أن (ابن خلدون) كان المبشر الأول بـ (المادية الجدلية التاريخية) في الفكر الإنساني، والمبشر الأول بعلم العمران البشري ، وليس (أوجست كونت) كما يروج له .

كما نشطت بين الباحثين العرب الشيوعيين، ولا سيما في منطقة (الشام) عمليات الاستعانة بكتابات المستشرقين السوفيت، الذين كانت تستعين بهم سلطات الإرهاب السوفيتية في إجراء عملية تضليل وغسيل مخ، في الجمهوريات الإسلامية الممتدة في جنوب الاتحاد السوفيتي. وعلى رأس هؤلاء (اعناطيوس كراتشفوسكي) الذي وصفه أحد كبار الباحثين الشيوعيين العرب، وهو السوري الدكتور (طيب تيزيني) بأنه " الوحيد الذي أعاد الاعتبار إلى التراث العربي الإسلامي "[٢].

وعلى هدى هذه النماذج، وانطلاقاً من المرتكزات التي وضعها المستشرقون الفرنسيون والسوفيت لتوجيه الفكر الشيوعي العربي، بدأت الدعوة إلى إعادة قراءة

---

[١] انظر: المرجع السابق. ص ٢٣، ٢٤.

[٢] انظر: جمال سلطان. تجديد الفكر الديني بين الصحوة الإسلامية والمؤامرة العلمانية. دار النصر للطباعة الإسلامية. ص٢٤.

التاريخ الإسلامي، وتقدم نفر من الاشتراكيين العرب بمحاولتهم، فظهرت كتابات الدكتور /محمد عمارة، مثل كتابه (مسلمون ثوار)، وظهرت كتابات أحمد عباس صالح حول (اليمين واليسار في الإسلام)، ونشطت الحركة الثقافية في مجلة (الطليعة) أحد معاقل الشيوعية في مصر، وظهرت سلسلة مقالات للدكتور (محمد أحمد خلف الله) حول مفاهيم العدالة الإسلامية، وإعادة قراءة أصول الفقه الإسلامي. كما نشطت محاولة جديدة. لخلق تيار فكري جديد تحت شعار: (اليسار الإسلامي)، وقد تزعم الدكتور (حسن حنفي) المشروع، وأصدر مجلة تحمل هذا الاسم، صدر منها عدد واحد، ثم توقفت عن الصدور لأنها لم تجد من يقرؤها! [1].

– وإزاء المأزق التاريخي الذي واجهه الماركسيون والقوميون العرب، نشطت التحركات (الخفية) إلى تكوين ما يشبه (الجبهة الفكرية) من كافة الفاعليات الفكرية والعربية التي ترفض الفكر الإسلامي، والتي تضررت – بصورة ما – من صعود نجم الحركة الإسلامية في العالم العربي، ولقد لاقت الدعوة إلى تكوين هذه (الجبهة اللادينية) ترحيباً من مختلف قطاعات الفكر المتغرب، من أقصى اليسار إلى أقصى اليمين، من (محمود أمين العالم، إلى فؤاد زكريا، ومن الطيب تيزيني إلى زكي نجيب محمود). بل إلى الإنحدار الأخلاقي وصل إلى حد التقاء المفكر القومي العربي (محمد أحمد خلف الله) مع المفكر القومي السوري – الداعي إلى الفينيقية والانسلاخ من الإنتماء العربي (على أحمد سعيد (أدونيس). وكانت الجبهة من الاتساع بحيث شملت (اللاديني) من أقصى المغرب العربي إلى أقصى المشرق العربي، وكان

[1] انظر: المرجع السابق. ص٢٥.

المؤتمر التأسيسي للجبهة قد انعقد في الكويت تحت رعاية (جامعة الكويت) في منتصف العقد الماضي، تحت عنوان (أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي) [١].

وقد انتهى المؤتمر إلى اعتماد المخطط اليساري الفرنسي العربي، مع تجديد الشعار، حيث سقط تماماً شعار (اليسار الإسلامي)، وولد شعار جديد يلائم (الجبهة) اللادينية المتنوعة المذاهب والاتجاهات، ومن ثم فقد ولدت – لأول مرة – الدعوة إلى " الفكر الديني المستنير – العلمانية "[٢].

فقد ارتأى أصحاب هذه (الجبهة) أنه من العبث التصدي المكشوف لهذا التدفق الإسلامي الواسع الامتداد في المجتمع العربي، والأهم من ذلك هو استحالة القدرة على إقناع الجماهير العربية – بصورة مباشرة – برفض الفكرة الإسلامية ومعطياتها. فاتجهت (الجبهة) إلى ضرورة العمل على عزل الإسلام عن الواقع الاجتماعي من خلال الإسلام ذاته. وهذا يعني، تفتيت الفكرة الإسلامية من داخلها وتفريغها من مضامينها الجوهرية وخلخلة معطيات التراث الإسلامي ومن ثم هدمها. بآلة من داخل التراث، والعمل على تسريب المضامين (العلمانية) من خلال أغلفة إسلامية بشكل أو بآخر، أي حسب منهج (الإسقاط الفكري) [٣].

– وهذه التعبيرات لخصها (د/محمد النويهي) في بحث قدمه للمؤتمر الذي انعقد في الكويت تحت عنوان (الدين وأزمة التطور الحضاري) طالب فيه بضرورة تنظيم صفوف العلمانيين، لابتعاث حملة فكرية تحقق أهدافهم المنشودة، والتي عبر عنها

---

[١] انظر: المرجع السابق. ص٢٦، ٢٧.
[٢] انظر: المرجع السابق . ص٢٧.
[٣] انظر: جمال سلطان. تجديد الفكر الديني بين الصحوة الإسلامية والمؤامرة العلمانية. دار النصر للطباعة الإسلامية. ص٢٩.

بقوله: " إن هدف الحملة الفكرية المطلوبة هو أن تقنع الناس بوجوب الأخذ بالنظرية العلمانية الخالصة في كل ما يختص بأمور معاشهم ودنياهم، وهي لن تفلح في هذا، إلا إذا أقنعتهم بأن الإسلام – دين كثرتهم – لا يتنافى مع النظرة العلمانية، بل ليس من المغالاة أن نقرر أن موقفه من أمور دنيانا، هو موقف علماني صرف"[١].

– ونفس هذا الباحث، هو الذي أفصح عن تصوره لعلمانية الإسلام، في بحث نشره تحت عنوان (نحو ثورة في الفكر الديني) قال فيه صراحة: " إذا كان الحديث عن الحياة، لا عن العقيدة، وما يتصل بها من شعائر العبادة، فإن القرآن لم يشرع لنا إلا التشريع الذي يكفل حياة أمة واحدة، هي أمة العرب، في زمن واحد، هو زمن الرسول صلى الله عليه وسلم[٢].

– وهذه الحملة (العلمانية) قد أخذت وجهتين: تنظيرية، وتطبيقية.

أولاً: على الصعيد التنظيري: يرى (د/زكي نجيب محمود) ممثل الوضعية المنطقية في الجبهة، أننا لا يمكننا أن نأخذ من تراثنا الإسلامي إلا ما يشكل لنا غلافاً نتمكن عن طريقه من النفاذ إلى عقلية الجماهير المسلمة، أو كما عبر هو ذاته: "أستطيع أن ألخص رأيي في ذلك أن ما نأخذ من تراثنا هو الشكل دون المضمون"[٣].

أما أن نحاول الحصول على نتاجات الحضارة الأوربية المادية، مع فصلها عن قيمتها ومعطياتها الثقافية، بحيث نعتمد في هذا الجانب على قيمنا ومعطيات تراثنا

---

[١] انظر: د. محمد النويهي. الدين وأزمة التطور الحضاري. أعمال ندوة. الكويت ١٩٧٤م. ص٢-٩.
[٢] انظر: مجلة الآداب. عدد (٥). مايو ١٩٧٠م. ص٢٩.
[٣] انظر: د. زكي نجيب محمود. تجديد الفكر العربي. دار الشروق ١٩٧١م. ص١٠٢.

الإسلامي، فإننا نكون – حسب تعبير د/محمد النويهي – (كمثل الحمار يحمل أسفاراً) (سورة /الجمعة. آية رقم: ٥) [١].

ثانياً: على الصعيد التطبيقي: نرى تيار (جبهة العلمانية) يقرر أحد أساتذة الجامعة الأميريكية في بحث له قدمه تحت إشراف رجل دين مسيحي: " إذا كان التغيير يفترض هدماً للبنية القديمة التقليدية، فإن هذا الهدم لا يجوز أن يكون بآلة من خارج التراث العربي، وإنما يجب أن يكون بآلة من داخلها، إن هدم الأصل يجب أن يمارس بالأصل ذاته "[٢]، أي أن التعبير أو (التجديد) حسب تصور (الجبهة) ينطلق من مبدأ هدم التراث الإسلامي وتخريبه، أما الأسلوب الأجدى في ذلك فينبغي أن يكون نابعاً من داخل التراث، أي محاولة هدم التراث بالتراث، أو كما يقول الباحث ذاته: (هدم الأصل بالأصل).

– وقد حاول الباحث تقديم نماذج تطبيقية لهذه المنهجية (التجديدية)؟! من خلال محاولة إحياء النشاطات الفكرية الإلحادية في التراث، وإبراز النماذج الإنسانية المنحرفة، على مستوى الأفراد – كالرازي والراوندي – أو على مستوى الحركات السياسية، مثل القرامطة والباطنية. وهنا يتعدى الهدف من (العلمنة) الاجتماعية، على عملية تشويه الفكر الإسلامي نفسه وجذوره العقائدية، مثلما انتهى الباحث إلى أن يقرر مقولة: " يمكن القول أنه ليس هناك إله خارج الذات الإنسانية، فالإنسان هو إله الإنسان، كما يعبر (فويرباخ)، أو " ما في الجبة غير الله "، كما عبر (الحلاج) قبل (فويرباخ) بعدة قرون "[٣].

---

[١] انظر: مجلة العربي. عدد ٣١٦. الكويت ١٩٨٥م. ص٦٩.
[٢] انظر: على أحمد سعيد (أدونيس). الثابت والمتحول. ط٤. دار العودة. بيروت ١٩٨٣م. ص٣٣.
[٣] انظر: المرجع السابق. ص٩٧.

– وعلى جانب آخر يطرح أحد أعضاء (الجبهة) رؤيته (التجديدية) بصورة جريئة وحادة، بأنها تبدأ بالعمل على استبعاد النزعات (العلمية الأكاديمية) و (الوثائقية المحايدة) أو (غير المؤدلجة) في دراستنا للتراث الإسلامي، فإذا نجحنا في ذلك "فإننا نكون قد حققنا خطوة أساسية ضرورية على طريق الحوار الديمقراطي"[١].

ويرى أيضاً أننا لا بد من توجيه التراث وقسره على أن ينطق بما نهوى، ولقد صرح هذا الباحث، بضرورة ممارسة منهج (الغزل التاريخي) – كما أسماه – في بحثنا للتراث، بحيث نحول دون إحياء أو إظهار المعطيات المناهضة للعلمانية فيه[٢].

وقد حاول الباحث أن يقدم نموذجاً تطبيقاً لهذا المنهج (المنحرف) في دراسة مطولة وضعها تحت عنوان (مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط)، انتهى فيه إلى أن التراث الإسلامي، هو الوجه الآخر للماركسية (اللينينية).

٥– علمانية د/فؤاد زكريا:

العلمانية عند (د/فؤاد زكريا) هي في أساسها تعبير عن منهج معين في التفكير لا ينبغي أن يكون مرتبطاً بالغرب، وأنها تمثل احتياجاً فكرياً دائماً يمكن أن يظهر في أي مجتمع يحاول كسر نطاق السلطة العقلية والانتقال إلى مرحلة التفكير المستقبل. فإذا كان الأمر كذلك فإن قوام العلمانية، هي: قيم العقلانية وروح النقد والتزام المنطق العلمي والاستقلال عن السلطة الفكرية[٣].

– وعلى ذلك فالعلمانية كما يقول: إطار فضفاض شديد الاتساع، يمكن أن يحتوي في داخله على شتى أنواع المواقف السياسية والأيديولوجيات. فمن الممكن أن

---

[١] انظر: الطيب تيزيني. من التراث إلى الثورة. ص٥٢٥.
[٢] انظر: نفس المرجع . ص ٧٥٦.
[٣] انظر: د. فؤاد زكريا. الصحوة الإسلامية في ميزان العقل. ص٧٣.

يكون هناك علماني يميني وعلماني يساري، وعلماني ليبرالي، وعلماني ماركسي، وعلماني متدين، وعلماني غير متدين. وهكذا فإن العلمانية لا تكشف لنا عن الطريق الذي ينبغي أن نسير فيه، وإنما تشير بوضوح إلى الطريق الذي ينبغي أن نتجنبه، ثم تترك لنا بعد ذلك حرية اختيار المسار[١].

والخلاصة:

أن العلمانية في مجتمعاتنا كدعوة سياسية عكست رغبة النخبة في تضييق الساحة السياسية وتأمين ميزان قوى اجتماعية يخدم ظهور سلطة مطلقة تعسفية أكثر من يعاني منها الآن المثقفون أنفسهم. والدليل على أن العلمانية بقيت عقيدة صراع سياسي وليس موقفاً فلسفياً من العالم يرفد الجماعة العربية بقوة جديدة فكرية ونظرية هو ما نلاحظه من غياب أية مجلة أو صحيفة علمية هامة في كل العالم العربي رغم الحديث المتواصل عن العالم والعقلانية والسعي إلى التصنيع. فهنا يحل الحديث عن العلم ومديحه محل العلم ذاته والممارسة العلمية ذاتها[٢]. مؤازرة لمشروع العلمانية الاجتماعية والفكرية، وإعادة حصر مجال المرجعية الدينية في أمور أخلاقية، وتفادي دخول الدين ومؤسسته في السياسة والثقافة[٣].

- سبب انتقال العلمانية:

توجد عدة أسباب أدت إلى انتقال العلمانية إلى العالم الإسلامي والعربي أهمها:

١- التوسع الغربي والسيطرة: لقد استخدم المستعمرون الإنكليز والفرنسيون المدرسة الحديثة العصرية والدعوات الفلسفية العلمانية وسيلة لتمكين سيطرتهم على

---

(١) انظر: نفس المرجع . ص ٨٠.

(٢) انظر: د. برهان غليون. المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات. ط١. دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت ١٩٧٩م. ص ٧٠.

(٣) انظر: د. عزيز العظمة. العلمانية من منظور مختلف. ص٢٣١.

البلاد المفتوحة وتدعيم نفوذهم. وكتاب جمال الدين الأفغاني (الرد على الدهريين) مكرس لنقد المدرسة الطبيعية التي أنشأها الإنكليز في الهند لبث الدعوة تحت ستار الإصلاح الإسلامي للعلمانية[١].

٢- تقوية النظام السياسي: لقد كانت العلمانية الغربية فلسفة للثورة ضد الطبقة السائدة المتحالفة بشكل أو بآخر مع الكنيسة، ووعاء لأفكار التحرر والمساواة والأخوة والعدالة والمواطنة والقومية. بينما جاءت العلمانية الغربية هنا كوسيلة لتقوية النظام السياسي القائم وتدعيم الطبقة المسيطرة التي أرادت أن تستفيد من علوم الغرب الحديثة لتنعش نظامها اقتصادياً وسياسياً. وكانت كتقاليد وممارسات ولغة تفاهم ووعي من نمط جديد وسيلة لعزل الغالبية الشعبية عن السلطة والسياسة[٢].

٣- الحداثة والتطور: لقد ارتبطت العلمانية بالحداثة والتطور والحضارة. فالحضارة علمية في وسائل تحقيقها وتقنياتها، وهي علمانية من حيث نظامها الاجتماعي. ومن شأن هذا أن يدخل البلبلة في أذهان العرب الذين لا يعادل تمسكهم بهويتهم المتمحورة بشكل عام حول الدين، إسلامياً كان أم مسيحياً شرقياً، إلا عطشهم الشديد للتقدم العلمي والحضاري لمواكبة العصر واستعادة مجد أجدادهم. وقد أثارت هذه المسألة الكثير من عدم الانسجام في مواقف وأقوال مثقفيهم وأعطت حلولاً أصلية لكنها نادراً ما كانت عملية[٣].

---

[١] انظر: د. برهان غليون. المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات. ص ٥٣.
[٢] انظر: المرجع السابق .
[٣] انظر: د. برهان غليون. المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات. ط١. دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت ١٩٧٩م. ص ٥٧.

٤- تبني بعض النخب: إن العلمانية عندنا لم تنبت عندنا من الصراع الاجتماعي الداخلي ولم تنشأ نتيجة لتفكك وتحلل القيم التقليدية الموروثة وزوال فاعليتها في الممارسة اليومية والجماعية، ولكنها نشأت عن طريق التبني من قبل نخبة محدودة العدد وغالباً معزولة عن الشعب وتجسيد لمصالحها[1]. وهذه النخبة المحدودة شديدة التعصب للنظرية العرقية القومية وللتاريخ القديم قبل الإسلامي. وهذه الفئة هي الأغلبية في الحكم والسلطة.

فهرس المراجع :

البرت حوراني. الفكر العربي في عصر النهضة. ترجمة: كريم عزقول. دار النهار. لبنان ١٩٦٨م.

الرافعي. عصر إسماعيل. ج٢. طبعة القاهرة سنة ١٩٤٨م.

إسماعيل مظهر. وثبة الشرق. بحث في أن العقلية التركية الحديثة هي مثال العقلية السليمة التي يجب أن ينتحلها الشرق ليجاري سير الحضارة العالمية. دار العصور للطبع والنشر. القاهرة ١٩٢٩م.

تاريخ البشرية. المجلد السادس، ج٢. ترجمة: عثمان نويه وآخرين. الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧١م.

جون هرمان راندال. تكوين العقل الحديث. ترجمة: د. جورج طعمة. ج١. دار الثقافة – بيروت ١٩٦٥م.

[1] انظر: المرجع السابق . ص ٥٢.

برهان غليون. المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات. ط١. دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت ١٩٧٩م. ص ٥٧.

مي سمير عبده متولي. العلمانية في الفكر العربي والإسلامي المعاصر. المكتب العربي للمعارف. ط١. القاهرة ٢٠١٣م.

السيد أحمد محمد فرج. (علماني وعلمانية، تأصيل معجمي). مجلة (الحوار) عدد ٢. سنة ١٩٨٦م.

عزيز العظمة. العلمانية من منظور مختلف. ط١. مركز دراسات الوحدة المربية. بيروت ١٩٩٢م.

فؤاد زكريا. الصحوة الإسلامية في ميزان العقل. ط١. دار الفكر للدراسات والنشر. القاهرة – باريس. ١٩٨٩م .

شبلي العيسمي. العلمانية والدولة الدينية. دار الشؤون الثقافية العامة. بغداد ١٩٨٦م.

محمد مصطفى الشناوي، د. خالد إبراهيم حسب الله. المذاهب المادية جذورها وتطورها دراسة نقدية. ١٩٩٧م.

محمد كمال ضاهر. الصراع بين التيارين الديني أو العلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر. ط١. دار البيروني. بيروت ١٤١٤هـ .

محمد النويهي. الدين وأزمة التطور الحضاري. أعمال ندوة. الكويت ١٩٧٤م.

زكي نجيب محمود. تجديد الفكر العربي. دار الشروق ١٩٧١م.

ساطع الحصري. الأعمال القومية لساطع الحصري. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت ١٩٨٥م.

عبدالرحمن النقيب. أزمة التربية الخلقية في مصر. بحث غير منشور. تقدم به إلى كلية التربية جامعة عين شمس .

على أحمد سعيد (أدونيس). الثابت والمتحول. ط٤. دار العودة. بيروت ١٩٨٣م.

عرفة. نقد مطاعن في القرآن الكريم يتضمن تفنيد ما ألقاه الدكتور طه حسين على طلبة كلية الآداب في الجامعة المصرية.

طه حسين. في الشعر الجاهلي. مطبعة دار الكتب المصرية. القاهرة ١٩٢٦م.

طارق البشري. المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية. دار الوحد. بيروت ١٩٨٢م.

علي عبدالرازق. الإسلام وأصول الحكم. بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام. ط٢. مطبعة مصر. القاهرة ١٩٢٥م.

مجلة المصور. عدد (٣٠٧٦) في ٢٣/) سنة ١٩٨٣م. والعدد (٣٠٧٧) في ٣٠/) سنة ١٩٨٣م.

مجلة العربي. عدد ٣١٦. الكويت ١٩٨٥م.