(ISSN : 2536 - 9555)

الأصولية والعلمانية عند فؤاد زكريا

د. عزمى زكريا أبو العز

مقدمة:

تهدف هذه الدراسة إلى تقصى ملامح الاتجاه العلماني لدى فؤاد زكريا وجذوره منذ بدايته إلى نهايته.

إن النزعة النقدية والعقلية عند فؤاد زكريا تتجلى في موقفه من حركات الإسلام السياسي وكذا الأصولية الإسلامية والتي يرى أنها ساهمت في عجز العالم الإسلامي عن مواكبة علوم العصر، والتخلف عن ركب الحضارة الإنسانية وكذلك يرى فؤاد زكريا في كتابه "الصحوة الإسلامية في ميزان العقل" أن فشل المشاريع الليبرالية والاشتراكية في العالم العربي يعود إلى تصاعد الإسلام السياسي، ويرجع فشل المشروع الليبرالي كذلك إلى أن المناخ الحقيقي لليبرالية، هو المناخ الرأسمالي المكتمل النمو، غير موجود في البلاد الإسلامية، فهي بعيدة عن هذه المرحلة، ولم تنضج فيها الأنظمة الاجتماعية التي تجعل الليبرالية تنمو في تربتها الحقيقية، ولهذا فمن الطبيعي أن تبدو الليبرالية غريبة عن هذه المنطقة في العالم.

ثم يقدم لنا مفكرنا الكبير رؤيته حول فشل الاشتراكية إلى أن النظرية الاشتراكية في هذه المنطقة من العالم تنتظر المفكر الذي يعرف كيف يستخلص من النظرية الأصلية ومن الظروف المميزة لمجتمعهم اجتهادًا أصيلا يأخذ في حسبانه كل السمات الاشتراكية في العالم الإسلامي، ولم تصل الاشتراكية بعد إلى هذه المرحلة في العالم الإسلامي، بل تعتمد على المحاكاة، والنقل أكثر مما تعتمد على التأصيل والابتكار، ومن الصعب أن نتصورها كحركة شعبية قادرة على تحريك الجماهير.

وفي ظل هذا الفشل لهذه المشاريع الليبرالية والاشتراكية يتضح أن الانتشار الواسع لهذه الدعوات الإسلامية إنما يعبر عن رغبة في البحث عن مخرج لمن لا مخرج لهم. وأن الطرق مسدودة أمام المجتمعات الإسلامية، والقهر هو الوسيلة الوحيدة لضمان بقاء الأنظمة القائمة، وأهم ما يترتب على القهر هو تلطيخ سمعة جميع البدائل الأخرى مثل: حكم الأحزاب، اليسار، والاتجاه الديمقراطي بكافة أشكاله، دون أن تكون قادرة على الرد والدفاع عن نفسها، في ظل فقدان العدالة الاجتماعية، وضياع المرشد الاقتصادي، وضلال التوجه السياسي، وانهيار القيم الأخلاقية والفكرية، فلن يتبقى أمام الإنسان إلا أن يعلن كفره بكل الأنظمة الدنيوية والبشرية، من خلال تأكيد إيمانه بالنظام الإلهي.

ومما ساعد أيضا على انتشار الإسلام السياسي في العالم الإسلامي– كما يرى فؤاد زكريا– انتشار الأمية والفقر بين جماهير المسلمين، وهو ما أدى بدوره إلى نقص الوعي السياسي والعقلانية لديهم. وفي مثل هذا الواقع يبدو أن الإسلام هو القوة الهائلة القادرة على تحريك مثل هذه الجماهير وتعبئتها.

ولعل هذا الموقف النقدي لفؤاد زكريا هو الذي جعله يبحث عن إطار فكري لإحداث نهضة في المجتمعات الإسلامية، وهذا يبرز الاتجاه العلماني عنده.

ولابد من الالتفات في هذا السياق إلى ملاحظتين غاية في الأهمية:

الأولى: ذكرنا منذ بداية وعيه وحتى وفاته، وقد سر هذا الاتجاه في كافة كتاباته الأكاديمية والفلسفية المتخصصة، والفكرية العامة التي تهتم بالشأن العام.

الثانية: أن اهتمام فؤاد زكريا بالعلمانية قد بلغ أشده في منتصف الثمانينيات من القرن المنصرم، وأخذ في النمو والتطور بعد ذلك، ويمكن تتبع تجليه وتطوره في كتابات هذه الفترة تاريخياً فيما يلي:

(ISSN : 2536 - 9555)

1- كتابه (الصحوة الإسلامية في ميزان العقل) الذي صدر للمرة الأولى في بيروت 1985، ثم توالت طبعاته.
2- (الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة)، الصادر أولاً في القاهرة 1986، ثم توالت طبعاته.
3- دراسته الشاملة والمتعمقة، والتي جمع فيها خلاصة أفكاره بشأن العلمانية، مضيفا إليها آخر ما انتهي إليه ونشرها في سلسلة قضايا فكرية، في الكتاب المخصص حول (الإسلام السياسي.. أسسه الفكرية وأهدافه العلمية) والصادر 1989 في القاهرة.

المثقفين ومبدأ العلمانية

1- تحديد مفهوم العلمانية:

يدور مفهوم العلمانية حول "فكرة الفصل بين ما لله وما لقيصر وجعل ما لقيصر يكتسب دلالة مختلفة ومستقلة عن تقييمه المثالي إزاء ما لله"[1]، وبمعنى أكثر وضوحاً فإن العلمانية تستلزم بالضرورة قدرة الفرد والدولة على "إقامة تمييز نفسي دقيق بين الدين والممارسة السياسية وأن يكونا قادرين– أي الفرد والدولة– علي أن يقبلا بإرادتهما الحرة مجالا عاما تسود فيه مبادئ ومفاهيم العقلانية والعلمانية، ومجالا خاصاً تسود فيه المبادئ الدينية أي أن يكونا قادرين باختصار وعلي إعطاء ما لقيصر وما لله لله"[2].

2- خبرة الفترة الليبرالية:

وحين يتطرق التحليل إلى تفسير موقف مثقفي الفترة الليبرالية نحو استخدام ذلك المفهوم يتضح أن من خدم القضية العلمانية بمعناها الواسع هم "جماعة جديدة من المثقفين اعتنقوا نمطا أوروبيا في التفكير استهدف تحرير العقل من الأسلوب التقليدي في النقد"[3]، فقد استحدث هيكل مع طه حسين ومجموعة أخرى

من الكتاب أطلقوا على أنفسهم لقب "المجددين" مدرسة فكرية جديدة "تنادي بالعلمانية والتجديد ومعالجة القضايا بالنقد والتوجيه معالجة جديدة متصدين بذلك لمجموعة القدماء الذين كانوا يمثلون الفكر التقليدي"[4]، ولكن رغم بروز تلك المدرسة الحديثة فإن مفهوم العلمانية لم يحرز تقدما ملموسا في نطاق المجتمع المصري كما يعتقد دانيال كريسيلياس: "فلقد تم الإبقاء علي الوحدة بين الدين والدولة بغض النظر عن مدى الهوة السياسية بين العلماء والحكام، كما ظلت الأمة دائما لا يوجهها سوى القانون الإلهي بغض النظر عن مدى انحراف المجتمع عن المثاليات الدينية، وذلك طالما ظل الحكام معترفين بتفوق الشريعة ويحصلون على موافقة العلماء للقيام بتصرفاتهم"[5]، وفي حقيقة الأمر لقد كانت هناك العديد من الأسباب وراء إخفاق مثقفي الفترة الليبرالية في دفع مفهوم العلمانية تتضح في الآتي:

أولاً– التزام المثقفين القيم الدينية: على الرغم من أن القوميين الليبراليين قد عبروا عن مبادئ علمانية واضحة[6]، وعلى الرغم مما رآه البعض من أن هذه الصبغة العلمانية قد تخطت في بعض الأحيان الحدود المسموح بها من جانب المؤسسة الدينية التي كانت لا تزال قوية وكذلك من جانب الرأي العام، وهو الرأي الذي أثاره كل من كتاب طه حسين "الشعر الجاهلي" وكتاب علي عبد الرازق "الإسلام وأصول الحكم" اللذين عبرا عن هذا الاتجاه العلماني[7]، على الرغم من ذلك فإنه من الخطأ كما يرى كريسلياس أن نصفهم بأنهم معادون للدين، حيث أن الكثيرين منهم مثل سعد زغلول وطه حسين كانوا من خريجي الأزهر، وقد أدرك هؤلاء القوميون الليبراليون "أن الدولة وحدها هي التي تستطيع إن تفرض الإصلاح على العلماء ومؤسساتهم ولهذا فقد سعوا إلى تحقيق السيطرة السياسية عليهم من اجل إحيائهم وليس من اجل تدميرهم، لأنهم قد أدركوا إن المبادئ الدينية يجب أن تظل تماما تشكل الأساس الأخلاقي للمجتمع"[8].

(ISSN : 2536 - 9555)

ثانيًا– فشل القومية الليبرالية: لقد مثلت فكرة القومية "جزءا من الصبغة العلمانية التي ميزت الكثيرين من المثقفين المصريين وبصفة خاصة خلال العشرينات"[9]، وقد مثل ظهور الدول القومية التي تقوم على النظريات وبالمؤسسات السياسية الغربية "انتصارا ملحوظا للقوميين الليبراليين كما مثل ضمانا لانتصار المبادئ العلمانية علي مستوى الدولة"[10]، ولكن قوى القومية الليبرالية قد اضمحلت خلال الثلاثينات نتيجة رفض بريطانيا منح مصر استقلالا حقيقيا ونتيجة للتأكيدات المتزايدة على فساد المؤسسات الديمقراطية ونتيجة لاستمرار الفقر والظلم الاجتماعي كل ذلك أدى بالمثقفين المصريين لأن يعيدوا النظر في تأييدهم السابق للعقلانية والعلمانية، "فقد أصبح أولئك التحديثيون الرواد مثل طه حسين ومحمد حسين هيكل ومحمود عباس العقاد خلال الثلاثينات في حالة تراجع سريع عن مواقفهم السابقة المتعلقة بالليبرالية العلمانية وتبني الثقافة الأوروبية. وقد عبر هؤلاء المثقفون عن ذلك في دراساتهم التبجيلية للآباء الأوائل في المجتمع الإسلامي"[11].

ثالثًا– تعارض مفهوم العلمانية مع القيم الإسلامية: يعتبر مفهوم العلمانية مفهوما خاصا بالحضارة المسيحية الغربية ولا يمكن نقله للحضارة الإسلامية دون تغيير تام لروح الحضارة في شكلها الكلي ويؤكد أحد الباحثين بأن "عملية التحديث أو العلمانية [تنطوي] على ضرورة خضوع كل الأنساق التي يعيش خلالها الإنسان والتي تتمثل في النسق النفسية والفكرية والسياسية والاقتصادية لعمليات التحول، ولكن هذا التغيير لم يحدث في مصر، سواء أكان ذلك على مستوى المجتمع أو الدولة، وذلك باستثناء أقلية صغيرة من الأفراد المتغربين"[12]، فلا زالت تسود المعتقدات والممارسات والقيم التقليدية بين سكان القرى وبين غالبية جماهير المدينة، ولا يقتصر ذلك علي طبقة أو جماعة واحدة من السكان، ولكنه يعتبر سمة لقطاع عريض من طبقات المجتمع المصري. وعلى الرغم من أن مصر قد

سارت شوطا نحو التغريب فإنها لم ترفض السيطرة التنظيرية للشريعة كما لم ترفض الوحدة السياسية الأساسية بين الدين والدولة، وخلاصة الأمر وكما عبر عن ذلك كريسلياس فإنه على الرغم من وجود كثير من الأشكال المؤسسية للدولة العلمانية الغربية بمصر فإنها لا زالت دولة إسلامية قلبا وقالباً كما أن مجتمعها لا زال مؤمنا بالمعتقدات والممارسات الدينية التقليدية وذلك علي الرغم مما يزيد عن قرن من التطور نحو العلمانية(13).

رابعًا- عدم ضرورة العلمانية للتنمية السياسية: تؤكد بعض المؤلفات حول التنمية السياسية والتحديث السياسي على ذلك الافتراض الذي يعتبر أساسياً بالنسبة لها والذي يتمثل في "أن العلمانية تعتبر شرطاً أساسياً للدولة الحديثة، وأن الدولة الحديثة تكون بالضرورة دولة علمانية بشكل أساسي، ولكن من جهة أخرى فإن هناك بعض الدراسات التي تثير شكوكا حول هذا التعميم، والحقيقة هي أنه إذا كنا غير مستعدين لأن نقصر مفهومنا عن الدولة الحديثة على نموذج أيديولوجي خاص فإننا يجب أن نقبل أن الدولة الحديثة لا تكون بالضرورة دولة علمانية فليست هناك علاقة ارتباط ضرورية بين العلمانية وتطور الدولة الحديثة(14).

فالسمة الجوهرية في المفاهيم المختلفة الخاصة بالتحديث السياسي تتمثل في "وجود قدرة هائلة على الاضطلاع بالمهام الكبيرة والمعقدة على أساس منتظم ويتواصل، وأن مثل تلك الدولة يجب أن يكون لديها قدرات متطورة للغاية في مجالات الاتصال والإكراه والشرعية والتخطيط وتنفيذ السياسة"(15)، وحين لا يتعارض الدين مع تطور تلك القدرات لا تكون هناك حاجة للحديث عن العلمانية.

وفيما يتعلق بالدين الإسلامي فرغم ما يشير إليه كارول من أن هذا الدين يمثل عاملا إيجابياً بالنسبة لكل من القدرة الاتصالية والقدرة الإكراهية والقدرة على خلق الشرعية وأنه يمثل عاملا محايدا بالنسبة لتنفيذ السياسة، بينما يمثل عاملاً

(ISSN : 2536 - 9555)

سلبياً بالنسبة للقدرة علي التخطيط، رغم ذلك فإن قدراً قليلا من المتابعة للمفاهيم الإسلامية يكشف عن عدم دقة تحليل الباحث المذكورة وعن أنه قد فهم الإسلام بصورة المسلمين غير الملتزمين دينياً.

ففيما يتعلق بالقدرة الاتصالية يقدم الإسلام من خلال شعائره ومفاهيمه شبكة فعالة للإرسال والاستقبال بين الحاكم والمحكوم، وفيما يختص بالإكراه فإنه من الفروض في الدولة الإسلامية أن تكون جميع القوانين إسلامية، وأن مهمة الحاكم هي تنفيذ هذه القوانين ولو باستخدام القوة، أما فيما يتعلق بالشرعية فإن الإسلام يقدم الشرعية للحاكم حيث يضفي عليه مهمة تنفيذ الشريعة الإسلامية، أما عن القدرة علي التخطيط فإنه من المعروف أن الدين الإسلامي هو دين العقل، حيث تؤكد مفاهيمه دائما على الترشيد وعلى تدبر المستقبل، وأخيراً وفيما يتعلق بالقدرة على التنفيذ وهو ما يرتبط بوجود إدارة فعالة وأمينة فإن المفاهيم الإسلامية تؤكد دائماً علي العمل المتقن وعلى الأمانة وعلى طاعة أولي الأمر[16].

فلماذا حينئذ يوجد مثل هذا الاتفاق الواسع الانتشار بأن العلمانية تعتبر شرطاً أساسياً للتحديث السياسي؟ في الحقيقة إن جزءاً من الإجابة يتمثل في أن الأنماط المثالية غالباً ما تختلط بالواقع، فالدين لا يلعب دوره المقدر له في النسق التقليدي من النمط المثالي، كما أنه لا يوجد أي مجتمع قائم يتسم بالعلمانية الكاملة لدولة حديثة من النمط المثالي، أما العامل الآخر فيتمثل في أن سمات خاصة لبعض الأديان قد يكون لها بالفعل تأثير سلبي على قدرات الدولة، أما العامل الأساسي فإنه يتمثل في أن نماذج التحديث السياسي تعكس أيديولوجيات غربية وأن وضع الدين في كثير من المجتمعات قد يكون متعارضاً مع تطوير صورة معينة لدولة حديثة تعبر عن أيديولوجية خاصة[17].

فكل إيديولوجية من الأيديولوجيات الغربية الرئيسية تضع صورة فريدة لشكل الدولة الحديثة، ويمثل الدين في بعض الأحيان عقبة أمام عناصر التحديث

السياسي، ولكن العلاقة الدقيقة بين الدين والتحديث السياسي تعتمد على الدين الذي يكون موضع البحث والتساؤل، "فمن الحقيقي بشكل عام أن النماذج الماركسية وبدرجة أقل النماذج الليبرالية للدولة الحديثة قد تتطلب درجة كبيرة من العلمانية ولكن دول الديمقراطية الاجتماعية أو الدول المحافظة الحديثة يبدو أنها تتوافق إلى حد كبير مع الأديان الرئيسية بالعالم الثالث"[18].

كان في تبني الخيار العلماني لدى أقطاب الفكر العربي– في عصر النهضة مشروع حضاري متكامل يمكن أن ينهض بالأمة، ومع ذلك فقد ثار جدل فكري عميق حول ضرورة تأصيل العلمانية في ثقافتنا العربية ولنذكر في ذلك محاورات فرح أنطوان (1874– 1922) محمد عبده (1849– 1905) والشيخ علي عبد الرازق (1888– 1966) وعلماء الأزهر، وعلي الرغم من الضغوط الفكرية التي كانت تمارس علي النخبة العلمانية إلا أن حرية الكلام، وحق الاختلاف، والتسامح كانت قيما سائدة في تلك الفترة وإذا تعرض احدهم للاضطهاد من قبل المحافظين كان يستطيع أن يحتمي بالقضاء.

وانتهى عصر النهضة قبل أن يرسخ قيم العلمانية والليبرالية في حياتنا الثقافية، وحين جاء ما يسمى بالحكومات الوطنية انقلبت الأمور رأسا علي عقب وتخلق وتنامي الإسلام السياسي في النصف الثاني من القرن العشرين، وأصبح بعض ممن يتبني الخيار العلماني معرضا إما للتصفية وإما الحكم عليه بالردة كبداية للتصفية ولهذا حاول العلمانيون في تلك الفترة الدفاع عن أنفسهم وعن مبادئهم بكافة السبل الفكرية وتعتبر محاولة فؤاد زكريا احد أهم هذه المحاولات علي الإطلاق.

مقدمات ضرورية في علاقة المطلق بالزمني:

إن أي إدراك حقيقي لعلاقة الدين بالسياسة عند فؤاد زكريا لا يمكن أن يتم بصورة واضحة إلا في ضوء مقدمات ضرورية تتحدد فيها العلاقة بين المطلق/

(ISSN : 2536 - 9555)

الزمن، والدين/ الفلسفة، والدين/ العلم، وذلك لأن علاقة المطلق بالزمن في فهم العقيدة الدينية والفكر الديني يرتبط مباشرة بتأصيل العلمانية في ثقافتنا ذلك أن جوهر العلمانية يستند علي أهمية اعتبار الزمن في إدارة شئون الحياة الإنسانية.

ثمة اعتقاد جازم لدى أصحاب التوجهات الدينية بأن الدين كما ورد في الكتاب والسنة الصحيحة– مطلق الصدق– ولكن العقيدة المطلقة الصدق لكي تتحول إلى ممارسة فاعلة في الحياة البشرية فلابد لها من تفسيرات واجتهادات بشرية، وفي هذه الاجتهادات يكون للزمن والظرف التاريخي اعتبارهما في هذا الفهم البشري وهنا فقط نحكم علي الاجتهادات البشرية– المحكومة بالزمن وظروف الواقع– بالصواب والخطأ، القبول والرفض وذلك لأن الدين/ المثال في صورته المطلقة قد تحول علي يد العقل البشري إلى فكر ديني نسبي الصدق، وتظهر النسبية في العمل البشري حين يتضح مدى الخلاف في تأويل النصوص بين التوجهات الدينية وهنا تبدو الأزمة واضحة منذ انتهاء الخلافة الراشدة في علاقة الإسلام النظري/ بالإسلام التاريخي والحضاري، الإسلام المثال/ بالإسلام الواقع، وكان هذا التداخل بين المثال/ الواقع، المطلق/ الزمني، والدين/ الفكر الديني، أمر جد شائك في إطار واقع متخلف يرفض أهمية الحوار وحق الاختلاف ويسحب صبغة المقدس من الدين ليضفيها علي الفكر الديني البشري.

ولكن لا مفر من الإقرار بأهمية علاقة المطلق بالزمني في الإسلام نفسه كدين فقد اعتبر الإسلام أهمية قصوى للزمن في فهم البشر له واعتبار أهمية الزمن هذه هي ما أعطت للإسلام روح القدرة على التجدد والاستمرار وفقا لطبيعة كل زمن فجاء الإسلام في قرآنه بآيات تشكل كليات تتجاوز حاجز الزمن في صلاحيتها ولكن تطبيق هذه الكليات مثل الشورى وآيات الأحوال الشخصية ينبغي أن يتم بفهم جديد وفقا لظروف المجتمع ولكن بالمقابل ثمة آيات قرآنية أخرى ترتبط بأحداث تاريخية معينة ويرتبط مضمونها بهذا الحدث فقط ولهذا تكلم علماء

التفسير عن آيات يكون العبرة فيها بخصوص السبب لا بعموم اللفظ فإما آيات مطلقة غير مقيدة بالزمن وتفسر تجديدا بمستجدات كل زمن أو آيات مقيدة مرتبطة بوقائع زمنية محددة.

وقد تجلت علاقة المطلق بالزمني في فهم العقيدة الإسلامية في جهد المسلمين في علم العقائد، وآرائهم حول الله، والنبوة، والقرآن، والقضاء والقدر، واختلف المسلمون في فهم صورة العقيدة من اتجاه فكري لآخر، وظهرت الفرق الإسلامية كالمعتزلة، والأشاعرة، والماتريدية، والشيعة... الخ، وبقدر ما يعتبر هذا التعدد عن إيمان الحضارة الإسلامية بقيم التعدد، وحق الاختلاف، وروح التسامح، بقدر ما عبر هذا التعدد عن توظيف الاتجاهات السياسية لصور مختلفة للعقيدة الإسلامية، وبدت المواقف العقيدية بالأساس مواقفا سياسية، وكانت الأزمة الكبرى في توظيف السلطات السياسية للاتجاهات الدينية من أجل توطيد أركانها، فالسلطة أيدت المعتزلة ضد الإمام أحمد بن حنبل، وكانت محنة الإمام، ثم عادت وأيدت الإمام أحمد ضد المعتزلة، وأدت لاختفاء معظم تراث المعتزلة، وكان للسياسة دورها البارز في أزمة ابن رشد، وتوظيف سلطة الفقه في حصاره... إلخ. من الوقائع في حضارتنا الإسلامية.

ولقد أسهمت السياسة بممارستها هذه في تعميق الاختلافات المذهبية بين المسلمين، حتى وصل الأمر إلى أن أصبح كل مذهب يعتقد في نفسه الصدق المطلق، ويكفر المذاهب الأخرى، وأدى هذا إلى انقسام الأمة في الفروع أحياناً كثيرة، وفي الأصول أحياناً قليلة، وهذا الاختلاف يعكس مدى الاختلاف بين الإسلام النظري والإسلام الحضاري والتاريخي فالإسلام النظري صورته واحدة– كما وردت في الكتاب والسنة– ولكن الإسلام الحضاري والتاريخي متعدد لتعدد الاجتهادات البشرية، وقد اقترب الإسلام الحضاري من الإسلام النظري في لحظات تاريخية قليلة– النبوة/ الخلافة الراشد/ عهد عمر بن عبد العزيز– حين قام

(ISSN : 2536 - 9555)

بحكم المسلمين أشخاص تخلصوا من أهوائهم ودانوا للإسلام أكثر مما دانو للسلطة وفي تلك اللحظات اقترب الواقع من المثال.

وفي إطار علاقة المطلق بالزمني يمكن تحديد علاقة الدين بالسياسة عند فؤاد زكريا ويمكن أن نفصل علاقة المطلق بالزمني عنده من خلال المقدمات الضرورية لعلاقة الدين بالعقل والفلسفة من ناحية وعلاقته بالعلم من ناحية أخرى لأن هاتين العلاقتين تصلان بنا بصورة مباشرة لعلاقة الدين بالسياسة عنده.

علاقة الدين بالعقل والفلسفة:

إن علاقة الدين بالعقل هي المقدمة الضرورية الأولى لعلاقة الدين بالسياسة وذلك لأنها تكشف بوضوح عن علاقة المطلق بالزمني، وقد تأرجحت الثقافة العربية في رؤية علاقة العقل بالنقل بين تيارات تعلي من شأن العقل على النقل تارة– كالمعتزلة وابن رشد– وتيارات تعلي من النقل على العقل تارة أخرى– كالسلف والاشاعرة– وقد امتدت هذه المشكلة إلى الفكر العربي الحديث، ولهذا لا يمكن أن نوضح رأي فؤاد زكريا في المشكلة إلا من خلال عرض أفق الفكر العربي الحديث لهذه المشكلة وخاصة جهود التيار العلمي العلماني الذي يمكن أن نصنف جهود فؤاد زكريا كامتداد حقيقي له.

رأى أقطاب التيار العلماني ضرورة إدراك الخلاف بين طبيعة الدين وطبيعة العقل فيذهب شبلي شميل (1853– 1917) إلى التحذير من الوقوف مع العالم الغيبي بالعقل فيقول "إياك من الوقوف في العالم الغيبي بالعقل"[19]، ويؤكد سلامة موسى (1877– 1958) على أنه "ليس للإنسان في الكون ما يعتمد عليه سوى عقله، وليس له خلاف هذا العالم عالم آخر يمكن أن يطمح في تحقيق سعادته به، وأن الانحطاط يعني قصر الذهن البشري على خدمة ما وراء الطبيعة ونشدان السعادة والهناء في غير الأرض"[20].

وقد نادى هذا الاتجاه بضرورة الفصل بين الدين والعقل أو الدين والفلسفة فيرى شميل "أن التعاليم الدينية تبدو خشنة وغير موافقة للهيئة الاجتماعية في حين أن تعاليم الفلسفة تطلق للعقل حرية الفكر لكي يتصرف في الأشياء بحسب الزمان والمكان، فلا تعلمهم بخير مطلق أو شر مطلق"[21]، ولهذا فقد رفض هذا الاتجاه ثقافة القرون الوسطى التقليدية لأنها "ثقافة تتقيد بالنصوص دون مباشرة الطبيعة بتسليط العقل عليها واستخراج المعارف منها ومعنى هذا الجمود والوقوف عن التطور"[22].

ولقد تبنت النخبة العلمية العلمانية الدعوة إلى الفلسفة المادية والتي أسهمت بصورة كبيرة في تقدم العلم الغربي، بل رأى بعضهم "أن العقل نفسه هو انعكاس للمادة فمقدرة العقل في الإدراك محدودة ضمن دائرة ظاهرات المادة التي هو واحد منها، فيستحيل عليه أن يخرج من دائرة الظاهرات ويتغلغل في أعماق كنه الجوهر، هذا المستحيل هو أعظم المستحيلات على العقل البشري"[23]، وقد أعطت النخبة العلمانية اهتماما كبيرا لإرساء دعائم الفلسفة المادية من خلال الترويج لمقولات النشوء والارتقاء عند دارون (1809– 1888) وألفوا في ذلك العديد من المؤلفات وكانوا ينظرون إلى الداروينية على أنها فلسفة ترسي النظرة النامية المتطورة إلى الحياة البشرية*، وبذلك فقد كانت هذه النخبة ترى ضرورة إتباع النموذج الغربي للعقل وأن فصل الدين عن العقل هو أحد الوسائل لتحقيق النهضة ورغم أن هذا الخيار كان خيار النخبة المسيحية إضافة إلى إسماعيل مظهر (1891– 1962) إلا أنهم تمتعوا بكامل الحرية في التعبير عن آرائهم على الرغم من الصورة السيئة للفلسفة بصفة عامة في مجتمعنا والفلسفة المادية بصفة خاصة، فإن حياة هؤلاء في جو من الحرية كان وسيلة لإبداء آرائهم وأفكارهم وتصوراتهم كما كان عيشهم مع رجال دين متميزين قد سهل مهمتهم حيث عاشوا مع رجال أمثال جمال الدين الأفغاني (1838– 1897) ومحمد

(ISSN : 2536 - 9555)

عبده.. الخ ولم يكفر شيوخ هذا العصر النخبة العلمانية بل إن كل ما فعلوه هو أنهم قد واجهوا آرائهم بمحاورات فكرية معهم مثل محاورات شبلي شميل/ الافغاني ومحاورات فرح أنطوان/ محمد عبده فكانت النخبة العربية– في تلك الفترة– بكل أطيافها تدرك قيم الحرية والتسامح وضرورة مقارعة الفكر بالفكر وكانوا واعين أن الكل أبناء وطن واحد كل يخدم وطنه بطريقته فالعلماني يرى أن سبيل تحرير الوطن هو تأصيل العلم والعلمانية في المجتمع والليبرالي يرى في إرساء التراث الليبرالي الأوروبي وسيلة لتحرير هذا الوطن والإصلاحي يرى أن نهضة الأمة لا تتحقق إلا بقراءة إسلامية مستنيرة للدين ترى أن الإسلام حث أهله على إعمال العقل والبرهان "فهذا الدين يطالب المتدينين أن يأخذوا بالبرهان في أصول دينهم وكلما خاطب خاطب العقل وكلما حاكم حاكم العقل وتنطق نصوصه بأن السعادة من نتائج العقل والبصيرة"[24].

ويكون السؤال الآن: ما هو وضع الدين عند أقطاب النخبة العلمية العلمانية؟

يجيب إسماعيل مظهر بأن "الدين في ذاته ضرب من ضروب المعتقد يهيئ الإنسان بوازع مما يعد عقليته لضبط سلوكه نحو المجموع إذا تعارضت مصلحة الفرد ومصلحة المجموع وبذلك الوازع يحتفظ المعتقد الديني بخضوع المصالح الفردية الخاصة للمصالح الاجتماعية العامة التي تتمثل في خطى النشوء التي يخطوها الكل الاجتماعي"[25].

وبانتهاء عصر النهضة وتحرير الأوطان من الاستعمار وإدارة أبناء الوطن لشئونه ظهرت الصراعات السياسية بين أصحاب التوجهات الدينية– الإخوان المسلمين– وعسكر الثورة على السلطة وأدى هذا الصراع إلى الزج بالإخوان في السجون وتعرضهم للتعذيب في السجون الناصرية وبدأت تتخلق حركات العنف بسبب ممارسات السياسة وفي تلك الفترة عاشت مصر– في ظل حصار الاتجاه الديني– ازدهارًا ثقافيًا وفنيًا وإبداعيًا في كافة المجالات وأصبح البعض يتباهي

بأنه من جيل الستينات رغم أن حيوية هذه الفترة تعود في جزء منها إلى استمرار بعض مفكري عصر النهضة في الإنتاج والإبداع امثال طه حسين (1889-1973) والعقاد (1889-1964) والعديد من رموز النهضة العربية.

وفي هذه الفترة التاريخية الهامة- الستينات- ألف فؤاد زكريا كتاباً هاماً عن اسبينوزا (1632- 1677) وكان اختياره لاسبينوزا اختياراً هادفا وواعيا لأن تأليفه عن اسبينوزا إنما يكرس طرحاً خاصا به في العديد من القضايا ولذلك فقد شكل اسبينوزا وعي فؤاد زكريا في العديد من القضايا وكان اسبينوزا يرى في قضية علاقة العقل بالنقل "عدم إخضاع العقل للنقل لأن في ذلك تحقير من شأن العقل"[26] بل إنه نادى بضرورة وضع حد فاصل بين العقل والإيمان وبين اللاهوت والفلسفة وأكد أن لكل منهما مجاله الخاص الذي لا يتعداه إلى المجال الآخر فمجال العقل هو الحقيقة والحكمة ومجال الوحي هو التقوي والطاعة وكان فؤاد زكريا يرى في دعوة اسبينوزا هذه للفصل وسيلة لهدف أبعد- مستمد من ظروف عصره- وهو "إبعاد سلطة رجال الدين عن كل الأمور المتعلقة بالمعرفة وهي الأمور التي كانوا يدعون لأنفسهم سلطة كاملة فيها"[27].

وإذا كان فؤاد زكريا قد اهتم باسبينوزا حتى يوسع من دائرة العقل تجاه الوحي فإنه من ناحية أخرى قد اهتم بنيتشه (1844- 1900) وكان أهم درس تعلمه فؤاد زكريا من نيتشه هو تركيزه على نسبية الحقيقة ونسبية القيم حيث "ربط نيتشه القيم بالحياة وللحياة مطالب متجددة ولا تخضع لصيغ عقلية منطقية حتى يقال أنها تثبت على اتجاه واحد"[28] والقول بنسبية القيم هو دعوة لإمكانية تغييرها حتى يتحقق التقدم والرقي في الحياة الإنسانية.

وبعد وفاة جمال عبد الناصر عام 1970 م تولى السادات الحكم (1970-1981م) وأخرج أصحاب التوجهات الدينية من السجن واتخذ منهم وسيلة لمحاربة الفكر اليساري والعلماني وأدى هذا إلى تنامي مد الإسلام السياسي ولكن هذا المد

(ISSN : 2536 - 9555)

جاء في الغالب على يد أناس شوه السجن أرواحهم بالتعذيب فاتسمت مواقفهم بالحدة والعنف في خلافاتهم مع الآخر المغاير لهم ومن ناحية أخرى فقد هجر العديد من أقطاب النخبة اليسارية والعلمانية مصر وأودع البعض الأخر منهم السجن واستمر هذا الوضع حتى انقلب سحر الجماعات الإسلامية على الساحر أنور السادات واغتالوه عام 1981 ولكن موت السادات لم يوقف تنامي حركات العنف واستمر هذا الوضع في عقود الثمانينات والتسعينات من القرن العشرين.

وفي إطار هذه الأوضاع بدأ فؤاد زكريا مع عقد السبعينات يؤلف ويكتب في الثقافة العربية وقضاياها ولا يكتفي فقط بالتأليف والترجمة في الثقافة الغربية وقد اهتم بإيضاح العلاقة بين الدين والفلسفة ومدى الخلاف بينهما فرأى أن منهج الفلسفة "يسير في طريق التشكيك والتدقيق إلى نهايته بينما الإيمان يرتكز على القبول والتصديق، والفلسفة– فيما عدا الاستثناءات– تقوم على العقل بينما يغلب الدين العاطفة، والفلسفة إنسانية المصدر بينما الوحي إلهي المصدر، الفلسفة تؤمن بتعدد الحقيقة بينما الدين يؤكد على الحقيقة المطلقة وارتكاز الدين على الحقيقة المطلقة يؤدي به أن يرى في الرأي الآخر مروقاً وزندقة هكذا فإن معارضة أي نظرية فلسفية هي تعميق لها في حين أن معارضة عقيدة أساسية قد يعد كفرا"[29] وقد ترتب على هذا الخلاف أن أصبح الفكر الديني في بلادنا يتجه بصورة متزايدة نحو النظرة اللازمانية في حين أن الفكر الفلسفي يزداد اعترافا يوما بعد يوم بالنسبية التاريخية ويربط على نحو متزايد بين الفكر المجرد وظروف العصر الذي نشأ فيه؛ وبعبارة أخرى فإن "(مبدأ الصلاحية لكل زمان ومكان) الذي يمثل مكانة هامة في الفكر الديني المعاصر ليس له دور في الفلسفة وهو يمثل نقطة افتراق هامة بين الفكر الفلسفي والفكر الديني في عالمنا العربي المعاصر"[30].

وفي ظل المد المتزايد للحركات الإسلامية واحتمائها بالنصوص فقد أدى هذا إلى تحجيم دور العقل في حل مشكلاتنا ولهذا فقد أصبح "الهجوم على العقل البشري واتهامه بالقصور سمة من أبرز السمات المميزة للدعوات الإسلامية المعاصرة"[31] وقد رفض فؤاد زكريا هذا لأن الإيمان الحقيقي بالتطور لابد أن يخلص الأذهان "من عادة الاستشهاد في كل صغيرة وكبيرة بنص جامد والاعتقاد بأن أي خلاف في الفكر النظري أو التطبيق العملي يمكن ان يحل بالرجوع إلى ما ورد عنه في الكتب"[32].

وفي إطار واقع يغيب العقل لصالح سيادة النصوص كان التساؤل الهام: ما هو دور العقل في ظل هذا الواقع الجديد؟ يجيب فؤاد زكريا بضرورة التركيز على أهمية الفلسفة في إثراء الفكر البشري بصفة عامة بل وإثراء الفكر الديني بصفة خاصة فيقول بأن "هناك مجالا هاما للفلسفة كي تقوم بعملية نقدية تعمق فيها الفكر الديني وترد بها على الكثير من التساؤلات التي قد لا تجرؤ كل الأذهان على طرحها والتي تولد في النهاية شكا مدمرا لو تركت بغير إجابة واهم هذه التساؤلات كما يرى هو ما مدى تأثر النص الإلهي بالذهن البشري حتى يؤدي دوره في حياتنا؟! إنها مشكلة لن يمكن الخوص فيها إلا بمنهج فلسفي وقد لا يقول فيها الكلمة الأخيرة ولكن سيكشف بلا شك الكثير من أبعادها"[33].

ويسهم العقل كذلك في عدم قبول أي فكرة أو أي رأي دون فحص وتمحيص وهذا بدوره يقلل من خضوع الإنسان للسيطرة من الآخرين ووصايتهم عليه ولهذا يقول فؤاد زكريا "إن التحليل الفلسفي هو الذي يجنبنا ويجنب أجيالنا الشابة بوجه خاص خطر الإنقياد لأي رأي"[34] وما يؤكد كلام فؤاد زكريا أن الإحصائيات تثبت أن الذين يدرسون الآداب والفنون والعلوم الاجتماعية أقل في انتمائهم للجماعات الإسلامية ممن ينتمون إلى دراسة العلوم الطبيعية والرياضية وذلك لأن العلوم

(ISSN : 2536 - 9555)

الإنسانية تقوم على تعدد وجهات النظر ووجود درجة عالية من الاحتمال وبعكس العلوم الطبيعية التي تصبغ معتقداتها باليقين.

ويرفض فؤاد زكريا تغليب الوحي على العقل– الدرس الذي تعلمه من اسبينوزا– "لأن هذا يلجم العقل ويقيده بحدود النقل ويذهب إلى أن تفضيل الوحي على العقل معناه تفضيل الخصوصية على العمومية فالإيمان خصوصي بطبعه والعقيدة بطبيعتها تسري على فئة محددة هي فئة المؤمنين وتصطدم بعقائد تؤمن بها فئات أخرى أما العقل فهو القوة الوحيدة التي لا يملك البشر غيرها حكماً مشتركاً بينهم؛ إنه عام وشامل بحكم ماهيته ومن هنا كان تغليب الإيمان على العقل يعني ضمنا انطواء ثقافة معينة على نفسها وتجاهلها للثقافات الأخرى ونحن نحتاج إلى استخدام المعايير العقلية المشتركة لا إلى انطواء حضارة على ذاتها بتغليب معاييرها الإيمانية الخاصة"[35].

وتكتسب دعوة فؤاد زكريا لتنوير الفكر الديني وتجديده أهميتها في الظروف التاريخية التي يعيشها العالم العربي الإسلامي الآن "وذلك حتى يكون هذا الفكر عاملا للإصلاح وليس طريقا للاستبداد، وذلك لأن احتماء الحركات الإسلامية بالنصوص كان وسيلة لخدمة الاستبداد السياسي، وذلك لأن زوال حكم العقل والمناقشة وتأكيد السلطة المطلقة هو قاسم مشترك بين التطرف الديني، والاستبداد السياسي، وكلاهما يساند الآخر ويدعمه حتى لو حاربه وقاتله"[36] وقد أسهم الاستبداد السياسي وتنامي سلطة النصوص في حقبة الثمانينات وما بعدها إلى انكماش القدرة على النقد والمعارضة وهو ما أدى إلى غياب روح الإبداع والابتكار في الحياة الثقافية.

ولقد رفض فؤاد زكريا أن يتوقف دور العقل فقط عن حدود تدوير الفكر الديني فهذه الوظيفة هي إحدى مهمات العقل البشري "في حين أن العقل البشري عليه أن يتطلع إلى مهمات أخرى وهي اكتشاف الإنسان واكتناه الطبيعة وكشف

أسرارها وذلك لأن العقل صحته في تغيره وانتقاله على الدوام إلى مواقع جديدة وأي تصور للعقل من خلال فكرة الثبات أو فكرة الوظائف المحددة التي لا تتغير هو إلى المرض أقرب"[37].

وإذا كان التيار العلمي العلماني قد ارتضى للعقل أن يسير في نهج استاتيكي لتصور الفلسفة المادية وكان التيار الإصلاحي قد ارتضى للعقل أن يسير في حدود الوحي، فإن فؤاد زكريا يطالب بأهمية تصور العقل كفاعلية ديناميكية في التعامل مع كل قضايا المجتمع فهو لا يعني بالنظرة العقلانية السير وراء العقل الجاف المتعالي عن أمور الحياة ومشكلات الناس الواقعية، ولا يعني ذلك العقل الذي يدعي الثبات ويتهم كل شيء رآه بالتغير والفناء وإنما يعني العقل الذي يندمج في الحياة، ويسخر نفسه لخدمتها ويحقق ذاته على أكمل وجه بالتغلغل في مشكلاتها. ويعني العقل الذي يعترف بالتطور والنمو في كل مظاهر الكون والحياة والمجتمع ويكرس نفسه من اجل كشف مسارات هذا التطور والنمو"[38] ويسبب هذا التطور للعقل كان إعجاب فؤاد زكريا بالفلسفة النقدية عن هربرت ماركيوز (1898– 1979) والتي يقول عنها "أن نظرته للفلسفة– التي يفترض أنها أكثر الميادين تجريداً– كانت ابعد ما يكون عن التجريد بل أن الفلسفة عنده يستحيل أن تنعزل وتتنحي جانباً تاركة بقية ميادين النشاط الروحي وشأنها فهي على الدوام متشابكة متداخلة مع هذه الميادين"[39].

وينتهي فؤاد زكريا من تحليل علاقة الدين بالعقل والفلسفة بأن الفلسفة لا تزدهر وتتقدم إلا حينما يملك الإنسان الحرية التي يطرح بها عقله في كافة المجالات وشتى الموضوعات، ولهذا ينتهي طرح فؤاد زكريا لعلاقة الدين بالعقل والفلسفة إلى ضرورة طرح مشكلة تأصيل الحرية في مجتمعاتنا وإقامة نظم ديمقراطية تساعد على إرساء قيم التسامح وحق الاختلاف والتعددية وعدم الرغبة في نفي الآخر. ومن ثم فإن ازدهار الفلسفة والعقلانية مرهون بتأصيل الحرية

(ISSN : 2536 - 9555)

والديمقراطية في المجتمعات العربية فيقول "في جو من الديمقراطية يزدهر العقل والفلسفة في حين أن التطرف الديني لا يظهر عندما ينتشر المد الديمقراطي ويظهر هذا جليا في الفترات القصيرة التي استمتعت فيها البلاد العربية بفترات من الديمقراطية النسبية وهذا أمر طبيعي لأن الديمقراطية تفترض سيادة حكم العقل وانكماش السلطة المطلقة والاختيار الحر بين الاتجاهات والتفضيل بينها"[40].

مفهوم العلمانية Secularism

هذه الكلمة يجرى تداولها في لغتنا العربية بوصفها ترجمة لكلمة أجنبية وإذا شئنا الدقة في ترجمة Secularism فهي الزمانية لأن اللفظ الذي يدل عليها في اللغات الأجنبية أي Secular في الإنجليزية مثلا مشتق من كلمة لاتينية تعني "القرن" وهناك مرادفات أخرى للفظ اللاتيني وبالعودة إلى The Webster Dictionary نجد أنه يعنى أيضا (عمر– الزمن– جيل– العالم) وكلها مرادفات تشير إلى الزمن أو العالم الدنيوي. ونجد أن دائرة المعارف الفرنسية تعتبر Secularism نظام فلسفي إنجليزي يبعد كل الأفكار الدينية عن المقدرات الإنسانية[42].

ويخطئ أنور الجندي حين يقرر أن لفظ (علمانية) هو ترجمة للكلمة اللاتينية ومعناها في اللغة الأوروبية (لا ديني)[43] خطأ الجندي مزدوج فليست الكلمة لاتينية، بل إنجليزية كما أنها لا تعني (لا ديني) وإنما تعنى "الزمن"[44] هذا وتؤكد دائرة المعارف البريطانية الجديدة على أن (العلمانية) هي حركة في المجتمع تتجه إلى الاهتمام بأمور الدنيا[45].

يواصل أنور الجندي انحيازه إلى ذلك التعريف الخاطئ بمصطلح العلمانية بأنه مفهوم (لا ديني) ورغم أنه يعترف بصحة نسب هذا المصطلح إلى العالم الدنيوي فهو يعود إلى تعريف معجم العلوم الاجتماعية (وضع مجمع اللغة

العربية– القاهرة– 1975)، والذي يقول بأنه نظام من المبادئ والتطبيقات التي ترفض كل صور الإيمان الدينى والعبادة الدينية.

وبمزيد من التحديد والتخصيص، بل والوصول بهذا التعريف الخاطئ إلى مدى لم يقصد به اللفظ بالمرة يقول محمد يحيى: "أنه يعنى "اللادينية واللاإسلامية" وربما ألفاظ النفاق والكفر هي أليق لأن العلمانية تنكر ما هو معلوم من الدين"[46] ويؤكد محمد قطب أن الترجمة الأفضل لهذا المصطلح هي "اللادينية"[47] وهذه المغالطة المقصودة من توصيف العلمانية بأنها مفهوم "لا ديني" إنما تنطوي على محاولة للتأكيد على أنها تعنى الرافضين للدين أو المضاد للدين، أو الخارج عن الدين والصحيح أن المفهوم يرمي إلى "غير ديني" بمعنى أنه ليس متعلقا بالدين أما "لا ديني" فيعنى موقفا إيجابيا ضد الدين.

ويرى فؤاد زكريا أن العلمانية إن جاز أن توصف بأنها "لا دينية" فإنها لا تكون إلا بالمعنى الذي يرمي إلى إبعاد الدين عن ميدان التنظيم السياسي للمجتمع والإبقاء على هذا الميدان بشريا بحتا تتصارع فيه برامج البشر ومصالحهم الاجتماعية والاقتصادية دون أن يكون لفئة منهم الحق في الزعم بأنها تمثل "وجهة نظر السماء".

أما المعنى الثاني أعني رفض الدين فإنه ليس من صميم العلمانية في شيء صحيح أن بعض العلمانيين رافضون للدين، ولكن المؤكد أيضا أن "كثيرا من العلمانيين متدينون علمانيون لأن الدين يحتفظ بقداسته في كلتا الحالتين ولكنه ينزه عن التدخل في الممارسات السياسية المتقبلة مع تنظيمه لجوانب هامة في حياة الإنسان كالجانب الروحي والأخلاقي"[48].

يستدعي التداول الواسع والانتشار المتعاظم لمفهوم العلمانية المتزامن مع معنى غامض وملتبس العودة إلى أصل المفهوم في محاولة لرصد مكوناته

(ISSN : 2536 - 9555)

والتعرف على الانعطافات والصيرورات والانقطاعات التي شهدها في مجرى تكونه وتطوره وصولاً إلى صيغته الراهنة.

يتواجد مفهوم العلمانية في الثقافة الغربية منذ النصوص الفلسفية الكبري التي تعود للقرن السابع عشر ولكنه أقدم من ذلك بكثير من حيث الاشتقاق اللغوي فكلمة Laicos اليونانية تعني الشعب خارج الإكليروس. أما في اليونانية المتأخرة (القرن الثالث عشر) فهي تسمي الحياة المدنية المضبوطة بقواعد الرهبانيات. أما مفردة Secularism الإنكليزية المستقاة من الكلمة اللاتينية Saeculum فإنها تعني لغويًا "الجيل من الناس والتي أصبحت تشير لاحقاً إلى العالم الزمني في تميزه عن العالم الروحي"[49].

ومنذ دخولها اللغة العربية ثار خلاف حول نسبتها فهناك من ينسبها إلى العلم (علمانية)، بكسر العين، في حين نسبها فريق آخر إلى العالم (علمانية)، بفتح العين، ولكل من الاتجاهين تفسيره ومبرراته. لن نتوقف عند هذا الخلاف لأن الأهم هو رصد الخصائص المشتركة للعلمانية عند الاتجاهين. فالبون ليس كبيرا بين الاهتمام بشؤون العالم وبين الاهتمام بشئون العلم[50]. فالعلم الحديث مرتبط بالعلم لزوما وهو بطبيعته زماني لا يزعم الخلود والحقائق العلمية نسبية وقابلة للتصحيح والتجاوز دائماً. ولم يكن العلم الحديث ممكنا إلا مع التحولات الاجتماعية الكبرى التي أفضت إلى انتزاع أمور الدنيا من المؤسسات الدينية التقليدية وتركزيها في يد السلطة الزمنية. في حين يربط الرأي الآخر بين العلمانية ومعنى العالم أي ما يحدث في هذا العالم وعلى الأرض مقابل الأمور الروحانية التي تتعلق بالعالم الآخر. وعليه، فالمعنيان مكملان لبعضهما ومتلازمان إلا في حال النظر إلى العلم بمعناه الضيق الوضعي واعتباره **عقيدة** عندئذ يحدث استبدال العقيدة الدينية بالعقيدة العلمية بالمعنى الدوغمائي الضيق ويكون الفضاء الدلالي والمعرفي لنسبة العلمانية إلى العالم أرحب وأكثر دقه وضبطاً.

نستخلص مما سبق أن العلمانية ليست بالظاهرة التي يمكن توصيفها ببساطة ويسر فهي جملة من التحولات التاريخية (السياسية والاجتماعية والثقافية) وهي تندرج في إطار أوسع من مجرد التضاد بين الدين والدنيا كما هو شائع وتنطوي على وجوه عدة: وجه معرفي يتمثل في نفي واستبعاد الأسباب الخارجة على الظواهر الطبيعية والتاريخية- أي الميتافيزيقية- وفي التشديد على التحول التاريخي الدائم، ووجه آخر مؤسسي يتمثل بالنظر إلى المؤسسة الدينية باعتبارها مؤسسة خاصة تضم العبادة وأنظمتها ومستلزماتها ووجه سياسي يتمثل في عزل الدين عن السياسة (الدولة)، وأخيراً وجه أخلاقي قيمي يربط الأخلاق بالتاريخ والضمير. مما يعني أن للعلمانية أشكالاً ومسارات تعتمد على الظروف التي نشأت عنها وتنطوي على تواريخ حقيقية غير أيديولوجية لهذا فهي ليست شأنا ناجزاً وتام التحقق أو غير ممكن التحقق بل هي سيرورة تاريخية قابلة للبقاء والتطور كما أنها قابلة للانتكاس والتراجع الأمر الذي يتعلق بالقوى التى تساندها او تعارضها على أرض الواقع الاجتماعي.

يعود تعرف الفكر العربي على العلمانية إلى الالتقاء الأول مع الغرب في أواخر القرن الثامن عشر حيث كان العالم الأوروبي في أوج عطائه فتمكن آنذاك من إبهار العقول وبناء آمال وطموحات أوصلت إلى استخلاص نتائج غير دقيقة بل ومتعارضة مع العلم ذاته. وقد عبر مفكرون عرب كبار مثل فؤاد زكريا عن هذا الانبهار تبنوا الرؤيا العلمانية مؤكدين أن الخلاص من تخلف العصور الوسطى لن يتم إلا بأخذ وتبني النموذج الأوروبي بكل عناصره وقد اتسمت تلك العلمانية بسمات ثلاث هي:

أولاً: أنها كانت إيجابية بمعنى أنها تسعي إلى تحقيق هدف حضاري هو بناء المجتمع على النموذج الأوروبي.

(ISSN : 2536 - 9555)

ثانيًا: أنها كانت مشروعا متكاملاً يستهدف تحديث كل جوانب الحياة العربية على النمط الغربي (تجربة محمد علي).

ثالثًا: كانت موجهة ضد أوروبا وهنا المفارقة فالاقتداء بأوروبا يهدف إلى التخلص منها باعتبار أن التقدم العلمي والتقني في الغرب يمثل تحدياً لا يمكن مواجهته وقهره إلا بتقدم مماثل[51]. وبعد مرور المجتمع العربي بتجارب متعددة إبان الاستقلال لم يعد التحرر من الاستعمار هو الهدف المسيطر بل أخذت قضايا الوحدة والتنمية والعدالة تستقطب صراع اتجاهات عدة: ليبرالية وقومية ويسارية ودينية.وأصبح للعلمانية خصائص جديدة من أبرزها: أنها دفاعية لا تمتلك ولا تستهدف بناء مشروعها الخاص بقدر ما تعبر عن رفض التصور السلفي الديني الذي لن يؤدى برأي العلمانيين إلى حل المشكلات الحقيقية للمجتمع لهذا بات من مطالب العلمانية توفير الشروط الصحيحة التي يدور في إطارها أي صراع أو حوار اجتماعي أي أن يكون صراعاً على أرض بشرية يمكن من الاختيار بين البدائل العديدة دون احتكار الاستناد إلى مرجعية سماوية يلغى شروط الصراع أصلا.

العلمانية والعلم

يقرر إبراهيم مدكور نسب العلمانية إلى العلم ففي مادة علماني Secular نسب العلم بمعنى العالم "وهو خلاف ديني أو كهنوتي وهذه تفرقة مسيحية لا وجود لها في الإسلام وأساسها وجود سلطة روحية وهي سلطة الولاة والأفراد– والعلمانيون يحكمون بوجه عام بالعقل ويرعون المصلحة العامة دون التقيد بنصوص وطقوس دينية وكانوا في الغالب مبعث التطور والتجديد في المجتمعات الغربية"[52].

ويضيف مدكور بما يؤكد المفهوم السابق في مادة "جمعية علمانية" Secular society "أنها جمعية يغلب عليها التحرر من القيود الكنسية والاتجاه في تعاليمها اتجاهاً علميا لا يخضع إلا لما تهدى عليه نظريات العلوم وقوانينها وتتميز برغبة أكيدة في التجديد والإصلاح والسعي وراء نظرية سليمة وصياغة القيم الإنسانية صياغة صحيحة"[53].

ونتيجة لاستنتاج علاقة العلمانية بالعلم– وذلك للالتباس اللغوى في اللغة العربية– رفض المفكرون الإسلاميون هذا الخلط بين مصطلح العلمانية والعلم بل زعموا أن هذا الخلط في نسب العلمانية للعمل مؤامرة مقصودة لفرض العلمانية بقوة العلم.

ويذهب بعض الباحثين العرب– كما يقول محمد قطب– "إلى أن العلمانية ترجمة مزيفة للمصطلح الإنجليزي Secularism لإيهام العرب بأنها تعنى الالتزام بالعلم ونتائج التطبيق العلمي"[54].

وإذا كانت علاقة الدين بالعقل والفلسفة قد انتهت بنا إلى طرح دور المشكلة السياسية فإن هذه العلاقة– الدين بالعلم– تطرح وجها آخر لنفس المشكلة: "فالعلم في نهاية الأمر خرج من أحضان الفلسفة ويعبر عن أحد صور تجليات العقل ومن ثم فإن علاقة الدين بالعلم والتفكير العلمي هي امتداد لعلاقة الدين بالعقل، وذلك لأن التفكير العلمي في النظر إلى الأمور تعتمد أساسا على العقل والبرهان المقنع"[55].

علاقة الدين بالعلم:

إن علاقة الدين بالعلم هي امتداد لعلاقة المطلق الزمني، وقد تبنت التيارات العلمانية والليبرالية رؤية خاصة تقوم على الفصل بين العلم والدين ولتتبع في ذلك نفس سياق تطور العلاقة بينهما في الحضارة الغربية "فالدين نزعة ذاتية، أما العلم فنزعة موضوعية عامة، وموضوعية العلم تنحصر في أن ينظر إلى عالم الطبيعة

(ISSN : 2536 - 9555)

أكثر من نظرة إلى طبيعة الروح المستقرة"[56] ومن ناحية أخرى "فإن العلم والدين لا يتصلان بملكة واحدة من ملكات الإنسان وإنما يتصل أحدهما بالشعور ويتصل الآخر بالعقل ويتأثر أحدهما بالخيال والعواطف، ولا يتأثر الآخر إلا بالخيال إلا بقدر "[57].

وفي إطار تنامي الإسلام السياسي في النصف الثاني من القرن العشرين، فقد جاءت جهود فؤاد زكريا لطرح رؤيته في علاقة العلم بالدين مرتبطة بهذه الظروف، وكان من الطبيعي أن يشتبك مع دعاة الإسلام السياسي في تصوراتهم حول هذه العلاقة، ورأى "أن الحضارة الإسلامية لم تفصل بين العلم والدين ولكنها اتجهت في الأغلب إلى صبغ العالم الدنيوي بصبغة روحية، وأضفت على الحقائق الروحية طابعاً عينياً في كثير من الأحيان، وألغت التضاد بين الفكر والواقع ولم تستطع أن تقيم التعايش بين العلم والإيمان الديني عن طريق وضع حاجز قاطع بينهما، ومن هنا رأيناها تلجأ إلى طرق أخرى كجعل العلم ينبثق عن الدين أو إعطائه مكانة هامشية بالنسبة إلى الدين، أو اجتياز صحة حقائقه ونتائجه بمقاييس إيمانية"[58].

ويحاول فؤاد زكريا أن يناقش أسباب تخلف العلم في الواقع العربي ويرجع ذلك "لسيادة سلطة القدماء وعدم التجديد في الدين وكذلك أسهمت التوجهات الدينية المحافظة في تأخر العلم في المجتمع لإتباعها منظومة فكرية تقوم على تبعية العلم للدين، والنظر إلى الإسلام على أنه وحى مباشر، والقرآن الكلمة الحرفية التي لا يتبادلها تغيير ولا تبديل وبالتالي مواجهة التطورات العلمية بنصوص دينية تفسر تفسيراً متزمتاً فتكون النتيجة عداء لا داعي له بين العلم والدين"[59] ويرى فؤاد زكريا أن الطرح الفكري المتخلف ضد كل من يتبني الدعوة إلى المنهج العلمي سيقف عائقاً في وجه محاولات التقدم، ويحصر الاتجاهات التي تعارض العلم في ثلاث تيارات:

1- حالات ترفض العلم الحديث من منطق ديني متزمت وترى في نظرية التطور وآراء فرويد إلحاداً هادماً للدين.
2- حالات تربط بين العلم التجريبي والإلحاد أو بينه وبين الغزو الاستعماري وأصحاب هذا الاتجاه يرون ضرورة تجنيب المجتمع الإسلامي تلك النتائج الهدامة التي ترتبت على التقدم العلمي في الغرب.
3- وهناك أخيراً من يستغلون أية نقطة ضعف في العلم، سواء في منهجه أو في بنائه أو في نتائجه من أجل ضرورة الاقتصار على الإيمان ولعل أكبر صفه ألصقت بالعلم وكان لها مردوداً سلبيا هي اتهام العلم بالمادية، ويرى فؤاد زكريا "أن العوامل الدينية والأخلاقية لعبت دوراً أساسيا في هذا الصدد إذ وصف العلم بأنه مادي ويتعارض مع روحانية الإسلام"[61].

ويدافع فؤاد زكريا عن العلم ويقول: "أن العلم لا يهدد أحداً وإنما هو في أساسه منهج وأسلوب منظم لرؤية الأشياء وفهم العالم وكل ما وجه إلى العلم من اتهامات إنما هو في واقع الأمر راجع إلى تدخل قوى أخرى لا شأن للعلم بها."[62] ولهذا فقد بدا العلم بالنسبة لفؤاد زكريا "أعظم انتصار لروح الإنسان على المادة وحين يفهم العقل الإنساني الطبيعة ويكشف قوانينها، ثم يسيطر عليها، فإنه يعلن بذلك سيادة عقله على العالم المادي، أما الابتعاد عن العالم والانصراف عن المادة بحجة العزوف عنها والترفع عليها، فإنه يبقي الإنسان في حالة من الجهل المقيم والخضوع الدائم لتقلبات العالم الطبيعي ولهذا فإن العلم أعظم دليل على انتصار الجوانب العقلية والمعنوية في الإنسان"[63].

وإذا كان فؤاد زكريا ينتقد طريقة تعاطي بعض رجال الدين المحافظين للعلم واتهامه بالمادية والإلحاد أو أنه أداة للاستعمار فإنه من ناحية أخرى ينتقد توجها آخر لرجال الدين لاحتواء العلم من خلال النصوص الدينية وإن كان يؤيد من يقول بأن القرآن فيه حث على المعرفة والعلم، ويؤيد أيضا من يقول بأن علينا أن

(ISSN : 2536 - 9555)

نأخذ من العلم الغربي لأنه مدين في ازدهاره العلمي بالجهود التي نقلها عن الحضارة الإسلامية، ولكنه يرفض الاتجاه الذي يعتقد بأن القرآن يحتوي على كل علم وظهور اتجاهات التفسير العلمي للقرآن والتي تهدف إلى توظيف العلم من أجل الأغراض الدينية الإيمانية ويرى فؤاد زكريا أن "جهود هذا الاتحاد ضائعة ومحكوم عليها بالإخفاق وفي هذه الحالة يكون رأي الفريق الذي يرى أن النص الديني لا يستهدف سوى هداية البشر لا تعليمهم أساسيات الطبيعة أو البيولوجيا أو الكيمياء أحكم بكثير من رأي أولئك الذين يتوهمون أنهم يعلون من قدر النص الديني، إذ يضعون فيه كل علوم البشر، ثم تبين لهم أن حجتهم باطلة، لأن الجهود العلمية لا تتم إلا بجهد بشري ولا نهتدي إليها في القرآن إلا بعد أن تكون قد اكتشفت بالفعل؟"(64).

يؤكد فؤاد زكريا ضرورة إزاحة النظرة المعيارية القيمية للعلم والتعاطي معه من منطلق الحلال والحرام وكذلك النزعة التقييمية لإنجازات وجهود علماء لم نسهم معهم في بناء هذه الإنجازات، فلا ينبغي أن نضع أنفسنا مقيمين لجهود الغير التي نستهلكها في كافة مجالات حياتنا؛ فكيف نقيم العلم من الوجهة الدينية ونحن لا ننتج العلم؟ إن هذه النظرة الاستعلائية لجهود حضارة أخرى تعود في جانبها إلى هذا المنظور المعياري ولهذا يقول فؤاد زكريا "في المجتمع الإسلامي ما تزال القيم العلمية الحديثة بعيدة كل البعد عن السيطرة، فإن المشكلة مازالت: كيف يستطيع العلم تبرير نفسه في مجتمع تسوده قيم الإيمان الديني، وبعبارة أخرى فعلى حين أن هذا الإيمان هو الذي يحارب معركته في الغرب المسيحي، نجد أن العلم مازال هو الذي يسعي إلى تأكيد ذاته في العالم الإسلامي"(65).

ولن يتم إقرار التسامح والحرية في التعاطي مع العلم إلا من خلال تقديم اجتهاد حقيقي لرؤية ثوابت الدين التي تركز على الجوانب التقدمية للإسلام ونستطيع بها مواجهة الرؤية المتزمتة للدين والتي تضر بالإنسان ونشاطه في كافة

المجالات المعرفية وتؤدي إلى تسكين الحراك الاجتماعي والمعرفي لدى الإنسان، وكذلك فنحن في حاجة إلى إقرار رؤية تقدمية لعلاقة الإنسان بالإنسان، وعلاقة الإنسان بالنظام الحاكم ولهذا ذهب فؤاد زكريا إلى أنه "لا يبدو في الإمكان حل هذه المشكلة على النحو الذي يلغي نهائيا هذه المعركة المزعومة في ميدان المعرفة بين العلم والعقيدة الدينية، إلا إذا ظهرت مبادئ تجديدية في مجال الفكر الديني تهدف إلى القضاء على التزمت والجمود وتسمح بقدر من المرونة الفكرية وإذا كان للفكر الديني دوراً هاماً في إحداث هذا التحول المرغوب فيه، فإنه لا يمكن أن يتحقق مكتملاً إلا بحدوث تغيرات جذرية في العالم الإسلامي وإدانة ذلك التفسير السلطوي المتزمت للدين لأنه هو في الأغلب انعكاس لأساليب متسلطة في إدارة شئون المجتمع ولا يمكن أن تتحقق المرونة والاستنارة على المستوى الفكري إلا إذا ابتعدت أشكال العلاقة بين الحاكم والمحكوم في البلاد الإسلامية عن مظاهر التسلط والاستبداد"[66].

وإذا كان التيار العلمي العلماني قد انتهى في رؤيته إلى ضرورة فصل العلم عن الدين وفصل الدين عن الدولة حتى يتقدم العلم فإن فؤاد زكريا يهتم كثيراً بأهمية عدم تجاوز دور الدين كلية وضرورة تقديم رؤية تجديدية تسهم في إقرار التسامح ولاشك أن هذا نابع من إدراكه لمدى تغلغل دور الدين في حياتنا الاجتماعية وفي تشكيل وعي الناس وتكوينهم الوحي ولكن فؤاد زكريا يتفق معهم في "أن اتصال الدين بالسياسية في واقعنا قد أسهم أيضا في تخلف العلم وتعرض العلماء للاضطهاد ابتداء من ابن رشد والمعتزلة والسهروردي والحلاج ثم على عبد الرازق وطه حسين في العصر الحديث"[67] ومن ثم فإن فؤاد زكريا يتفق مع الاتجاه العلمي العلماني في القول بأن تقدم العلم في مجتمعاتنا مرهون في جانب منه بضرورة فصل الدين عن الدولة حتى يتوفر مناخ الحرية والتسامح وحق

(ISSN : 2536 - 9555)

الاختلاف، تلك القيم التي تسهم في تقدم العلم ولذلك كانت الحاجة لإقرار دعائم الدولة المدنية.

وثمة نقطة خلاف أخرى بين فؤاد زكريا وبين التيار العلمي العلماني فإذا كان هذا التيار لم يكن أمامه سوى الصورة الوضعية للعلم الأوروبي– تلك الصورة التي اتهمت بالإلحاد والمادية– فإن فؤاد زكريا قد قدم صورة للعلم تحمل آخر إنجازات العلم وفلسفته في النصف الثاني من القرن العشرين حيث مفاهيم الاحتمال والنسبية. وإذا كان التيار العلمي العلماني قد اقتصر في دعوته للعلم عليه وحده دون اعتبار لنماذج الثقافة الأخرى، فإن فؤاد زكريا قد رأى في العلم أحد أهم صور النشاط المعرفي الإنساني، ولكنه لم يهمل الصور المعرفية الأخرى كما تتجلي في الفنون والآداب ولهذا جاءت مؤلفاته مهتمة بتقديم صورة متطورة للعلم وفلسفته؛ وفي نفس الوقت اهتم في مؤلفاته بالترجمة والتأليف عن الموسيقي والفنون وكان يؤمن بضرورة قبول الإنسان كل الأنشطة المعرفية طالما أن لكل نشاط منهجه المحدد وطبيعته الخاصة والتي لا تتعارض مع الأنشطة الأخرى وتلك رؤية تقدمية أرسي فؤاد زكريا دعائمها في التيار العلماني.

ويقر فؤاد زكريا نسب العلمانية "إلى العلم من زاوية المضمون وليس من زاوية الالتباس اللغوي وعلى الرغم من تأكيده على أن الربط بين (العلمانية) وبين معنى (العالم) أدق من الربط بينها وبين العلم لأن الترجمة الصحيحة للكلمة هي (الزمانية) فالعلمانية ترتبط في اللغات الأجنبية بالأمور الزمنية أي بما يحدث في هذا العالم وعلى هذه الأرض مقابل الأمور الروحانية التي تتعلق أساساً بالعالم الآخر؛ ومع ذلك فإن المسافة ليست بعيدة بين الاهتمام بأمور هذا العالم وبين الاهتمام بالعلم وذلك لأن العلم بمعناه الحديث لم يظهر إلا مع بدء التحول نحو انتزاع أمور الحياة من المؤسسات التي تمثل السلطة الروحية وتركيزها في يد السلطة الزمنية والعلم بطبيعته زماني فهو يفترض أن معرفتنا لا تنصب إلا على

العالم الذي نعيش فيه ويترك ما وراء هذا العالم لأنواع أخرى من المعرفة دينية كانت أم صوفية"[68].

واعتبر زكريا– بالقياس إلى ذلك– أن استخلاص كلمة العلمانية من العالم أو العلم صحيح لأن كلا المعنيين لابد أن يؤدي للآخر فالنظرة العلمية (زمانية) بمعنى أنها تعترف بأن العلم متغير ومتطور لا مكان فيه لحقيقة أزلية؛ فالعلم ما هو إلا تعبير عن نزوع الإنسان لفهم هذا العالم الذي نعيش فيه ولم يصبح العلم علما إلا منذ ركز اهتمامه على فهم هذا الكون المنظور وترك شئون الآخرة للدين ورفض أية محاولة للخلط بين المجالين"[69].

العلمانية والفلسفة المادية:

يربط بعض المعارضين بين "العلمانية" وبين "الفلسفة المادية" فيرون أن العلمانية تستهدف إعلاء كلمة العقل والمادية والإلحاد وإقامة مناخ علماني يقيس المشاكل المختلفة فيما يتصل بالإنسان والمجتمع والحياة بمقياس الحس والعقل والتجربة وحدها.

ويبدو أنهم اعتمدوا على مفهوم الاتجاه الفلسفي الساذج داخل المادية، فالمادية الساذجة اتجاه في فلسفة القرن التاسع عشر كان يبالغ في تبسيط المبادئ الأساسية للمادية "وقد أدى إليها التطور السريع للعلم الطبيعي وقد شرع أصحاب هذا الاتجاه في حل المشكلات الفلسفية بواسطة البحث العلمي واعتقدوا شأنهم شأن أنصار "المادية الميتافيزيقية– أن الوعي وغيره من الظواهر الاجتماعية نتيجة لعمليات فسيولوجية فحسب وأنه يتوقف على الغذاء والمناخ ولهذا اعتقد "الماديون السذج" أن العمليات الفسيولوجية هي سبب الوعي"[70] ويبدو أيضا أن اختيار هذا الاتجاه الفلسفي في المادية من قبل المفكرين الإسلاميين متعمدا لما يعكسه من صور مستهجنة تقرب الإنسان من الطبيعة وبالأحرى من الحيوان.

(ISSN : 2536 - 9555)

وتذهب المادية في حقيقتها إلى أن الوعي نتاج للمادة وتعتبره انعكاسا للعالم الخارجي ومن ثم تؤكد إمكان معرفة العالم. وفي العصور الوسطى وخلال عصر النهضة "ظهرت الاتجاهات المادية في صورة المذهب الإسمي والمذاهب القائلة بوحدة الوجود والتعابير القائلة بأن الطبيعة والله مشتركان في الأبدية. وتطورت المادية في أوروبا في القرنين السابع عشر والثامن عشر على أساس الرأسمالية الناشئة والنمو الحادث في الإنتاج والتكنولوجيا والعلم– ولما كان الماديون يتحدثون باسم البرجوازية التقدمية– في ذلك الوقت فقد حاربوا مدرسة العصور الوسطى والسلطة الكنسية وتطلعوا إلى الخبرة كعلم لهم والي الطبيعة كموضوع للفلسفة. وقد كان الفلاسفة البرجوازيون يعتقدون أن دعاة المادية غير أخلاقيين وأنهم لم يفهموا طبيعة الوعي وكانوا يوحدون بين المادية وأشكالها البدائية ولكنهم اضطروا إلى التسليم ببعض عناصر النظرة المادية للعالم حتي يلبوا مصالح تطور الإنتاج والعلم الطبيعي"[71].

ويرى فؤاد زكريا أننا لو تأملنا تاريخ أوروبا الحديث التي كانت مهد العلمانية نجد تياراتها الفكرية والفلسفية تنقسم إلى تيارين متضادين هما "المادية" و"المثالية" "ومع ذلك كان الجميع علمانيين فديكارت أبو المثالية الأوروبية الحديثة وكانت صاحب المثالية النقدية و"هيجل" اكبر المثاليين في التاريخ وغيرهم كانوا رافضين تدخل الكنيسة في الدين أو تدخل الدين بوجه عام في التنظيم السياسي والاجتماعي للدولة، فإن كان من بين العلمانيين من هو صاحب مذهب مادي فهذا لا يعني ارتباط المادية بالعلمانية ارتباطا ضروريا على الإطلاق[72].

ويبدو أن هذا الخلط متعمد من قبل المفكرين الإسلاميين ذلك أن العلمانية تشير إلى ما هو واقعي وغير ديني تميزاً عن الأشياء الروحية[73] وكذلك المجتمع الدنيوي الذي يتمسك بقيم أساسية نفعية وعقلانية وهو الذي يقبل التغيير والتجديد"[74].

إن نقط التقاء العلمانية بالمادية جاء من انطلاقهما من الواقع الملموس المحدد وذلك لا يعني تلازمهما فقد تقوم العلمانية في مجتمع التزم الواقعية أم المثالية وفي ذات الوقت تكون إدارة هذا المجتمع على أسس عقلانية وعلمية.

العلمانية كمفهوم سياسي

العلمانية كمفهوم تتبناها فلسفات متباينة من أشد الفلسفات المثالية إلى الفلسفات المادية ومن ثم فإن العلمانية مفهوم سياسي عام يهدف بشكل أساسي إلى فصل الدين عن الدولة ويقبل بهذا المفهوم المتدينون وغير المتدينين.

"فالعلمانية" مفهوم يرى أن الدولة والمجتمع يجسدان علاقات إنسانية، أي علاقات تقع بين البشر، وليست علاقات دينية بين البشر وربهم؛ فالدولة والمجتمع العلمانيان هما حاصل علاقات إنسانية واقعية وليسا انعكاساً لإرادة إلهية، والبنية الاجتماعية العلمانية تتكون كعملية من خلال وفي إطار النشاط الإنساني وليس بنيه مفروضة من أي خارج النشاط الإنساني وإنها تفصل بين الدين الدولة من ناحية، وبين الممارسة الدينية والممارسة السياسية من ناحية أخرى.

و"العلمانية" لا تلغي الدين أو الممارسة الدينية بل تخرج التنظيم الاجتماعي بهذا المعنى من حيز الممارسة الدينية كما تخرج الممارسة الدينية من الحيز الاجتماعي والسياسي كي تعيدها إلى إطارها الوحيد في الحيز الشخصي.

ونحاول هنا مناقشة علاقة العلمانية بالإسلام السياسي وأفكار الدين والدولة والديمقراطية لدى فؤاد زكريا:

ونجد أن العلمانية وعلاقتها بالإسلام من وجهة نظر زكريا قد أظهرت وجهات نظر ثلاث: أولا، يرى هذا الاتجاه الأول أن العلمانية لا مكان لها مع الإسلام ولا حاجة للمسلمين إليها إذا كانوا حقا مسلمين يسترشدون بالإسلام. ثانيا، اتجاه يرى أن الأسباب التي دفعت أوروبا إلى الأخذ بمبدأ العلمانية ماثله بوضوح في عالمنا

(ISSN : 2536 - 9555)

الإسلامي المعاصر. ثالثا، فيتوسط الطرفين الآخرين في موقف توفيقي بأن الإسلام دين علماني وأن العلمانية ليست جديدة على الإسلام"[75].

لقد دفع فقدان الواقع الاجتماعي لشروط الحياة الأساسية بالكثيرين إلى البحث عن عزاء روحي أو مادى. ووجد البعض هذا العزاء في الدين أو الانطواء الذاتى كما وجده البعض الآخر في الفرار إلى الخارج بحثاً عن العمل. والواقع أن الذين فروا بأنفسهم من جحيم الواقع الاجتماعي إلى الخارج لا يختلفون كثيراً من الناحية الاجتماعية عن أولئك الذين فروا بأنفسهم من هذا الجحيم إلى الداخل أو خارج التاريخ معا. ذلك لأن ظاهرة الهجرة إلى الداخل– في الذات وظاهرة الهجرة إلى الخارج– خارج الوطن أو حتى خارج الذات أحياناً– كانت تعبيراً عن أن الواقع يشكل خطراً حقيقياً على هذه الذات.

وكان لابد إزاء قسوة هذا الواقع من البحث عن حل. وكان لابد لهذا الحل أن يكتسب طابعاً مثالياً أو شمولياً على الأقل لكي يتمكن– نفسياً أو روحياً– من احتمال الواقع القائم ولقد تم، في البداية استدعاء عالم الدين المطلق ليواجه بسرعة الكارثة الاجتماعية، ولا شك أن عالم الدين قد شكل على هذا النحو عزاء روحياً للمواطن العربي عن الواقع المتدهور والساقط في الوحل الاجتماعي رشوة أو سرقة أو اتجاراً في لحوم فاسدة أو غيرها ولم يكتف الدين بطبيعة الحال، بتقديم العزاء، بل كان طبيعياً أن يقدم أيضاً تصوراً لعالم خير بديلا عن العالم الشرير. وبمضي هذا المنطق الديني الخاص بعيداً بدأ البحث عن عصر ذهبي في التاريخ من ناحية يعتبر نموذجاً يحتذي به كما بدأ تقديم تصورات عن عصر ذهبي ممكن. إلا أن ذلك كان يقتضي طبقا لهذا المنطق أن توضع هوية المجتمع كلها السياسية والاجتماعية وبوجه خاص الثقافية والروحية موضع الشك والاتهام.

وتبلور الاتهام في أن المجتمع الذي نعيش فيه مجتمع جاهلي وأنه فقد هويته الحقيقية– الإسلامية– نتيجة للتغريب الذي ساد أشكال الحياة الاجتماعية

والثقافية. ليس هذا فحسب بل أن البعض ذهب إلى أن الوطن نفسه ليس إلا "رقعة من الأرض أو قطعة من الطين"[76] وكشف هذا التيار حدوده النظرية في التحليل الاجتماعي والسياسي والفكري كما كشف أنه لا يريد التعامل مع الواقع الحديث بتعقيداته الشديدة. إذ بدا أن حنينه إلى الماضي قوي وأن نموذجه الأعلى فيه، وأن الدرس التاريخي الذي فرض على الدول العربية أن تتعلمه في بداية عصرها الحديث في أن تصبح نواة لدول قومية عربية لا يعنيه وأنه لا يرى فيه سوى حقيقة سلبية خالصة.

ولقد كشف هذا التيار أيضاً أن همه الرئيسي هم عملي وهو ما تمثل في دعوته إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، غير أن دعوته كانت تستند في الواقع إلى تصورات يغلب عليها التجريد المفرط من ناحية، والسقوط في مصيدة التفاصيل الخاصة من ناحية أخرى، وهي تفاصيل يجد المرء، في الواقع، صعوبة شديدة في فهم منطقها الخاص، ذلك المنطق الذي يفرض عليها، وعلى الآخرين، التدخل في مجالات تنتمى إلى جوانب بالغة الخصوصية في حياة الإنسان.

والواقع أن التعبير الذي اتخذته صرخة الهوية الثقافية يعكس تاريخاً مثقلاً بالتمزق يميز بشكل واضح وجدان التيار الإسلامي ويعبر عن تعاسته التاريخية والاجتماعية وربما الروحية. ففكر هذا التيار يستند في إطاره الميتافيزيقي– بشكل صارم وقطعي– إلى فكرة المطلق أي الله. غير أنه لما كانت فكرة الله كما يفهمها تفتقر إذا صح التعبير إلى مضمون سياسي ديمقراطي أو مضمون اجتماعي يتسم برؤية نظرية متطورة فانه لا يقبل وغير مستعد أن يقبل إلا بأن يتحقق في الواقع الاجتماعي كمطلق. ومعنى ذلك أن هذا التيار لا يقبل بتجسيد تصوراته في المجال الروحي فقط بل يريد لها أن تتحقق سياسياً واجتماعياً وفكرياً فتصبح الدولة دينية واتجاهات الفكر دينية والنظام الاجتماعي دينياً.

(ISSN : 2536 - 9555)

وهذا أمر ليس في وسع أي كائن أو أي نظام في العصر الحديث أن يحققه أو يقدر عليه خاصة وأن البعد الاجتماعي والسياسي لهذا التيار يجعله عاجزاً عن دفع حركة التقدم الاجتماعي إلى الأمام. ثم أن مما يزيد من هذا الطابع الصارم والقطعي تعقيداً إصرار كل اتجاه من اتجاهاته المختلفة، على المستوى الروحي على أن يرى في تصوراته الخاصة التعبير الأكثر كمالاً وتطابقاً مع شريعة الله. ولقد أدى ذلك بالضرورة إلى أن تمزقه لم يعد قاصراً على علاقاته بخصومه الفكريين. بل امتد ايضاً إلى علاقاته بأسرته الفكرية ذاتها.

وقد ترتب على ذلك أنه ذهب– في بعض اتجاهاته– لا إلى تكفير الجميع فحسب بل تكفير التصورات التي تقدمها الاتجاهات الأخرى المنتمية إلى منطقة الفكري ذاته. غير أنه لما كانت "فكرة الحقيقة المطلقة– كما يقول فؤاد زكريا– لا تتخذ شكلاً واحداً "فإن نطاقها يضيق تدريجياً ويضيق معها نطاق التسامح واتساع الأفق في عقول معتنقيها وبازدياد ضيق نطاق الحقيقة المطلقة تدريجيا حدث أن ازدادت حدة تأثيم الخارجين عن هذه الحقيقة المطلقة واتساع نطاق هؤلاء الخارجين"[78].

أسباب تنامي الإسلام السياسي:

حاول فؤاد زكريا أن يقيم حوارا فعالاً مع توجهات الإسلام السياسي– في العقود الأخيرة من القرن العشرين– وسعى إلى أن يحدد الأسباب التى أدت إلى تنامي وتصاعد حدة تواجده في تلك الفترة، وأرجع ذلك إلى واقع التخلف الذي يعيشه العالم الإسلامي "فالكل في العالم الثالث ينهضون وإن لم ينهضوا يقاوموا وتنتفض قلوبهم بروح الثورة، والسخط على الأوضاع ويتملكهم الأمل في مستقبل يتغير فيه مجتمعهم وإنسانهم إلى الأفضل إلا العالم الإسلامي فكل شيء فيه هامد وجامد، وكل شئ فيه مبعثر ومنقسم وكل روح فيه منطفئة أما الأمل قصاري الأمل ففي أن يدوم الحال ولا يطرأ "مكروه يقلب الأوضاع ويعكر الهادئ ويغير

المستقر"[79] بالطبع كان فؤاد زكريا قد كتب ذلك قبل ما يطلق عليه الربيع العربي.

ولقد أسهم فشل المشاريع الليبرالية والاشتراكية في العالم العربي إلى تصاعد الإسلام السياسي ويرجع فؤاد زكريا فشل المشروع الليبرالي إلى أن المناخ الحقيقي لليبرالية والمناخ الرأسمالي المكتمل النمو غير موجود في البلاد الإسلامية فهي بعيدة عن هذه المرحلة ولم تنضج فيها الأنظمة الاجتماعية التي تجعل الليبرالية تنمو في تربتها الحقيقة ولهذا فمن الطبيعي أن تبدو الليبرالية غريبة عن هذه المنطقة من العالم. ويبرر فؤاد زكريا فشل الاشتراكية إلى "أن النظرية الاشتراكية في هذه المنطقة من العالم تنتظر المفكر الذي يعرف كيف يستخلص من النظرية الأصلية ومن الظروف المميزة لمجتمعهم اجتهادا أصيلاً يأخذ في حسبانه كل السمات الاشتراكية في العالم الإسلامي ولم تصل الاشتراكية بعد إلى هذه المرحلة في العالم الإسلامي بل تعتمد على المحاكاة، والنقل أكثر مما تعتمد على التأصيل والابتكار ومن الصعب أن نتصورها كحركة شعبية قادرة على تحريك الجماهير"[80].

وفي ظل فشل المشاريع الليبرالية والاشتراكية رأى فؤاد زكريا أن الانتشار الكمي لهذه الدعوات الإسلامية "إنما يعبر عن رغبة في البحث عن مخرج لمن لا مخرج لهم، وأن الطرق مسدودة أمام المجتمعات الإسلامية، والقهر هو الوسيلة الوحيدة لضمان بقاء الأنظمة القائمة وأهم ما يترتب على القهر هو تلطيخ سمعة جميع البدائل الأخرى كالليبرالية وحكم الأحزاب واليسار والاتجاه الديمقراطي بكافة أشكاله دون أن تكون قادرة على الرد والدفاع عن نفسها، وفي ظل فقدان العدالة الاجتماعية وضياع الرشد الاقتصادي وضلال التوجه السياسي وانهيار القيم الأخلاقية والفكرية فلن يتبقى أمام الإنسان إلا أن يعلن كفره بكل الأنظمة الدنيوية والبشرية من خلال تأكيد إيمانه بالنظام الإلهي"[81].

(ISSN : 2536 - 9555)

وقد ساعد على تنامى الإسلام السياسي في العالم الإسلامي "انتشار الأمية والفقر بين جماهير المسلمين وهو ما أدى بدوره إلى نقص الوعي السياسي والعقلانية لديها وفي مثل هذا الواقع يبدو أن الإسلام هو القوة الهائلة القادرة على تحريك مثل هذه الجماهير وتعبئتها ودفعها إلى الوقوف أمام القوة الغاصبة"[82] وأسهمت "الأنظمة العسكرية كذلك في تنامي الإسلام السياسي لأن الأنظمة العسكرية التي يسود فيها مبدأ الطاعة بلا منازع وتريد من المواطن أن يكون مطيعاً لأوامر الحاكم وأداة طيعة في يده"[83] لم تجد هذه الأنظمة بغيتها إلا في دعاة الإسلام السياسي والشاهد على ذلك الطريقة التي وظف بها السادات الإخوان المسلمين في عهده واتخاذه منهم أداة لتصفية اليسار المصري المستنير.

وينتقد فؤاد زكريا الجهل المستشري بين دعاة الإسلام السياسي "ونقصان الثقافة العامة وعدم الوقوف على حقيقة المذاهب التي يقفون منها موقف العداء وانتقال العبارات المحفوظة والقوالب الجاهزة من جيل إلى جيل ومن مستوى أعلى في التنظيم إلى مستوى أدنى إلى أن تسري بين الجميع مسري الحقائق المطلقة التي لا تقبل جدلاً أو مناقشة"[84].

ويرى فؤاد زكريا أن ثقافة هذه الجماعات التراثية الجامدة وعجزهم عن توظيف التراث بشكل مستنير أدى إلى تعطيل ملكات العقل والنقد لديهم وهذا ما أدى إلى أن قلة منهم تسلك في أغلب الأحيان سلوكاً متطرفاً تستخدم فيه العصا وقبضة اليد أكثر مما تستخدم العقل والمنطق وهو ما أدى إلى إثارة القلاقل في العالم العربي، ويحكم فؤاد زكريا عليهم حكماً قاسياً حين يقول "إن العنف ليس ظاهرة طارئة على هذه الجماعات المتطرفة وإنما هو شيء ينتمي إلى تركيبها ذاته وهو جزء لا يتجزأ من تكوينها النفسي والذهني وهو وسيلتها الوحيدة لتحقيق أهدافها"[85] وقد يكون التركيب الداخلي لهذه الجماعات مؤديا إلى العنف ولكن استبداد النظم السياسية وتعرض حركة الإخوان للسجن والاضطهاد أدى إلى تصاعد العنف

داخل هذه التيارات ويظل أخطر من في بعض شرائح الإسلام السياسي هي تلك الشرائح التي تقوم بتكفير المغاير لها في الرأي والسعي إلى تصفيته.

مناقشة مبدأ الإسلام دين ودولة:

ويناقش فؤاد زكريا قضية أن الإسلام دين ودولة عند دعاة الإسلام السياسي ولا يمكن أن نقيم موقفه بوضوح دون عرض لموقف النخبة العلمية العلمانية من القضية، فلقد هاجمت هذه النخبة دعوى أن الدين يملك القدرة على إدارة شئون الدولة فكان سلامة موسي ينتقد كون الخليفة هو مصدر السلطات الدينية أو المدنية لجميع الأمم الإسلامية ويرى أن الإسلام يمتاز من سائر الأديان بأنه ليس له كهنة سوى كاهن واحد هو الخليفة، ولست في قولي هذا أجهل تلك المحاولات الشريفة التي حاول بها كتاب عصريون أن يجعلوا الخلافة منصباً مدنياً فقط، فإن الذي يبعثهم على ذلك بواعث شريفة ولكنها تخالف التاريخ "فالواقع أن الخليفة حاكم مدني وديني معاً وإذا كان الإسلام قد انتفع من عدم وجود كهنة في نظامه ولكن بقاء المسحة الدينية على الخلافة كاد يزيل هذه الميزة التي للإسلام على الكنيسة فإن المهدي والهادي مثلاً قد اقترفا فعلاً بخلافتهما من اضطهاد الزنادقة مثلما اقترف الكهنة بمحاكم التفتيش من اضطهاد الهراطقة"[86].

ولقد تطرق زكريا في دفاعه عن العلمانية بتأكيد ما طرحه المفكرون الإسلاميون من طبيعة الانفصال بين المؤسستين الدينية والزمانية في أوروبا الوسطي. هذا الانفصال المؤسسي الشكلي بينما هناك علاقة الارتباط والدمج في إطار المصالح المادية للنظام الإقطاعي وأشار زكريا إلى أنه بالرغم من أن الإسلام لم يعرف مؤسسة دينية مماثلة للمؤسسة البابوية الكاثوليكية وهذا كما قلنا أمر طبيعي "لكنه كان ولا يزال يضم سلطة دينية قوية ومسموعة الكلمة ومرهوبة الجانب يرعي شئونها رجال متخصصون في أمور الدين، فشيخ الأزهر وهيئة الإفتاء وهيئة كبار العلماء تمثل بدورها سلطة دينية لا جدال أن رأيها يطلب في

(ISSN : 2536 - 9555)

الأمور الهامة، وفي المذهب الشيعي المعاصر تتمثل بشكل أوضح حيث يظهر الترتيب الهرمي بادئاً وماراً بحجة الإسلام ومنها إلى آية الله ثم آية الله العظمي، ومنذ الثورة الإيرانية أصبح هذا الترتيب الهرمى هو السلطة في إدارة شئون الحكم وربما فاقت سلطة الباباوات في العصور الوسطى"، وأضاف زكريا قائلا: "إن السلطة الدينية طوال التاريخ الإسلامي كانت قائمة وكانت أحياناً تستخدم مكانتها وهيبتها من أجل الدفاع عن مبادئ الدين الأصلية ويؤدي ذلك إلى مصادمات قد تكون حامية مع الحكام من خلفاء وسلاطين وأمراء"[87].

وإذا كانت النخبة العلمانية تطرح مشروعاً حضارياً في مقولاتها الفكرية حول أهمية فصل الدين عن الدولة فإن فؤاد زكريا وجد نفسه في العقود الأخيرة من القرن العشرين في مواجهة دعاة الإسلام السياسي والذين يروجون لقدرة الإسلام على أن ينظم شئون الدولة السياسية وكان يرد عليهم بالقول "إن تسيس الدين يؤدي إلى مأزق لا مخرج منه فإذا مارسنا السياسة المرتكزة على الدين بالطرق المألوفة في عالم السياسة كان معنى ذلك الهبوط بالدين إلى مرتبة الانتهازية والتآمر وإذا تمسكنا في تلك السياسات بالمثاليات الدينية كانت نتيجته عجزاً كاملاً عن التعامل مع عالم يمارس السياسة بظروف دنيوية خالصة"[88].

ويحاول فؤاد زكريا أن يناقش المرتكزات التي تقوم عليها دعوة الإسلام السياسي للجمع بين الدين والسياسة فيقول بأن هذه الدعوة "يرتكز فيها الداعون إلى الجمع بين الدين والدنيا ومن ثم بين العقيدة والسياسة على مبدأ صلاحية النص الديني لكل زمان ومكان وهذا المبدأ ذاته يولد تناقضاً أساسياً وهو أن الدنيا متطورة والنص ثابت والمخرج الوحيد من هذا التناقض هو الاقتصار على تأكيد الجوانب العامة فقط في النصوص الدينية وترك التفاصيل لاجتهادات كل عصر وفي إطار هذه الكليات العامة يظهر النص الديني في حاجة دائما إلى البشر لكي يصبح حقيقة واقعة ويطبق في مجال إنساني ملموس، وهكذا يبدو من الضروري

وجود توسط بشري من نوع ما بين النص وبين الواقع وفي عملية التوسط تظهر التجهيزات"[89] ويبدو من الواضح أن فؤاد زكريا لا يستطيع أن يتبنى الطرح العلمي العلماني كلية ولكنه اختار نقد أسس الإسلام السياسي حتى يرسي دعائم رؤيته فهو حين يتكلم عن ظهور التحيزات البشرية في قراءة النصوص الشرعية إنما يهدف من ذلك إلى رفض مبدأ أن الإسلام دين ودولة حتى ينتهي الأمر بإقرار الحكم البشري القادر على تصحيح نفسه بنفسه لأن التحيزات البشرية تظهر سواء في قراءة الوحي أو في قراءة النصوص البشرية للقانون الوضعي ولكن الفارق الكبير هو أن أخطاء الاجتهادات في مجال الوحي تقابل بالتكفير والاتهام بالزندقة ولا يوجد مثل هذه الاتهامات في القانون الوضعي.

وتتضح عقلانية فؤاد زكريا، التي تتسم بالتدريجية، في اعتقاده بأن شمول أية عقيدة سينكمش مع حدوث تطور في المجتمع ومن ثم يبدو "أن طموح أية عقيدة دينية يتجه إلى شمول كافة مرافق حياة الإنسان، وأن انكماش هذا الطموح أو التزامه حدوداً أكثر حكمة وتعقلاً هو أقرب إلى إدراك متطلبات التطور الإنساني الحر... ففي البداية يكون الاتجاه إلى الشمول هو السائد وبقدر ما يتحقق من التطور والتقدم في المجتمع يتراجع هذا الشمول وتفرض متغيرات الحياة نفسها"[90] ومن هنا فإن فؤاد زكريا يضع اعتباراً كبيراً لأهمية متابعة حركة الواقع وضرورة تدارك هذا من خلال اجتهادات العقل البشري.

وينظر فؤاد زكريا إلى دعوة الإسلام السياسي لجمع الإسلام بين الدين والدولة بأنها رؤية لا تاريخية تؤدي إلى اغتراب الإنسان عن الزمان والمكان الذي يعيش فيه فالإسلام السياسي ينظر إلى التاريخ نظرة دائرية ارتدادية ترى أن المستقبل لا يتحقق إلا بالماضي المجيد في حين أن النظرة التقدمية للتاريخ والزمن تركز على كون التاريخ يسير في خط مستقيم ولهذا كان من الضروري مراعاة المستجدات التي تحدث في المجتمع والتعايش مع هذه المستجدات بأطروحات مستقبلية

(ISSN : 2536 - 9555)

وليست أطروحات ماضوية ارتدادية ولهذا يقول فؤاد زكريا بأن "دعوة الإسلام السياسي للجمع بين الدين والدولة يسود فيها نوع من الشمولية المتزمتة التي تجمد التاريخ عند مرحلة واحدة من مراحله وتصم أذانها عن هدير الانجازات الباهرة التي تتلاحق يوماً بعد يوم في العصر الذي يعيش فيه"[91] وتعتمد حركات الإسلام السياسي على رسم صورة للماضي مشتقة من النصوص دون تقديم اجتهاد حقيقي أو برنامج عمل متكامل تراعي فيه التطور الذي يحدث في حركة التاريخ وقد نسي هؤلاء أن عالمية الإسلام التي يتشدقون بها تكمن في اعتبار الإسلام لأهمية الزمن ودور المكان في تشكيل أي اجتهاد يراعي مصالح المسلمين.

ومن الواضح أن دعاة الإسلام السياسي يركزون على الإسلام النظري/ المثال دون الوعي بأهمية الاجتهاد البشري عبر الزمان لتأصيل هذا الإسلام في حركة الواقع وبالمقابل فقد ركز فؤاد زكريا على الإسلام التاريخي والحضاري والذي يخدم طرحه الفكري في الحديث عن مساوئ عدم الفصل بين الدين والدولة ولهذا رأي أن نظرتهم للإسلام "نظرة لا تاريخية في حين أن النظرة التاريخية إلى الماضي هي تلك التي تضعه في سياقه الفعلي وتتأمله من منظور نسبي بوصفه مرحلة انتهي عهدها وتلاشت في مراحل لاحقة بالتدريج حتى أوصلتنا إلى الحاضر"[92]، ولهذا فالإسلام السياسي يحاول أن يلغي التاريخ في حين أن التاريخ وحركة الزمن التقدمية لا يمكن إلغاؤهما.

ويوافق فؤاد زكريا على الاجتهادات التي قدمت لكليات الشريعة طالما أنها تستلهم المبادئ الليبرالية المعاصرة، فمبدأ الشورى، مثلاً، يحمل تفسيرات متباينة ما بين همس الحاكم في أذن وزرائه وأمرائه المقربين للتشاور وما بين انتخابات نيابية نزيهة تؤدي إلى اختيار ممثلين حقيقيين للشعب يكونون سلطة تراقب الحاكم فالمبدأ الإلهي واحد والتفسيرات متعددة وفي هذا يوافق فؤاد زكريا على اجتهاد خالد

محمد خالد بأن "الشورى تحمل مبادئ الديمقراطية وفصل السلطات ولهذا فإن المبدأ العام يحتاج إلى جهد بشري لإغنائه لكي يترجم إلى واقع يعيشه الإنسان وكلما تعقدت ظروف الحياة ازدادت أهمية الدور الذي يقدمه الجهد البشري"[93]. ويرى فؤاد زكريا أن اجتهاد خالد محمد خالد "لم يكن ليستطيع تقديمه بدون الوعي بالتيارات الفكرية المعاصرة لأن مبدأ الفصل بين السلطات لم يعرف إلا في العصر الحديث"[94].

والآن كيف يمكن الانتقال من علمانية الشعار الأيديولوجي واللغة السجالية التي كثيراً ما وسمت الفكر العربي المعاصر إلى علمانية أخرى أكثر رحابة وإيجابية تشكل موقفا شاملا ومتماسكاً حول قضايا الإنسان والدين والمجتمع وتفسح المجال للتنوع والتمايز مرتكزة على التعددية والاعتراف بالآخر وتكون بالتالي مبدأ أصيلاً وضرورياً للبشرية كلما نشب الصراع بين استقلالية الفكر وخضوعه؟ وما هي الخصائص الأساسية التي تشكل قوام هذه العلمانية وما هي ضرورياتها؟

أولى خصائص العلمانية كما يرى زكريا هي "القدرة الاستيعابية التي توفرها للمجتمعات المعاصرة المتكثرة الأديان والطوائف والأعراق، إنها توفر لها جميعاً الأطر المرجعية المحايدة للحوار فيما بينها وتوفر لها الأرضية العمومية للمصالح المشتركة التي يمكن الاحتكام إليها عند اللزوم كما توفر لها المقولات الكلية والتصورات المعرفية العابرة للخصوصيات الدينية التي تتحول إلى أدوات تتوسط التناقضات الإيمانية وإلى آليات عمل لامتصاص الصدمات والهزات التي لابد وأن تعصف بمثل هذه المجتمعات من حين لآخر"[96].

ثاني هذه الخصائص "الحياد الايجابي للدولة بأجهزتها وإداراتها وممثليها ومؤسساتها إزاء الأديان والمذاهب والطوائف والأعراق"[97] تتبدى أهمية هذه الخاصية أثناء غياب دور الدولة وفي فترات اندلاع الحروب الاهلية؛ فمن لبنان

(ISSN : 2536 - 9555)

إلى أفغانستان إلى جمهوريات يوغسلافيا السابقة وانتهاء بالوضع المأساوي في "رواندا" يتبين بوضوح كم هي مرعبة ولا عقلانية محاولات السيطرة وتكريس التفرد لأي طرف عبر العنف وإلغاء الآخر حتى ولو كان الثمن دفع الجميع إلى الهاوية وحصيلة المليون شخص في رواندا– حسب تقديرات الأمم المتحدة– في صراع لم يحسم بعد، شاهد واضح.

وثالث هذه الخصائص "المساواة بين جميع المواطنين ذكوراً وإناثاً أمام القانون ومساواتهم في الفرص والمسؤوليات والواجبات والحريات... الخ. بغض النظر عن قناعاتهم الدينية وبغض النظر عن انتماءاتهم المذهبية أو الطائفية أو الميتافيزيقية أو غيرها"[98] فالعلمانية بهذا المعنى ضرورة اجتماعية وسياسية لما توفره من اتساع في مجال الحريات بالمقارنة مع أي حكم ذي طابع ديني أو مذهبي يمكن الأغلبية من اضطهاد الأقليات ويقوي المذهب السائد على المذاهب المسودة الأخرى.

فالحريات العامة وخصوصاً حرية الاعتقاد والتفكير يمكن أن تقيد وتهدر إذا كان الحكم مستنداً إلى حقائق مطلقة تعتبر كل من يخالفها منحرفاً، ووفقاً للاعتبارات السابقة تكون العلمانية حاجة دائمة تفرض نفسها كضرورة معرفية على كل مجتمع مهدد بطغيان التفكير الغيبي السلطوي ومهدد بقولبة التفكير وانتزاع القدرة على التساؤل والنقد والبحث والمستقل.

خاتمة

بدأ فؤاد زكريا بتعريف العلمانية ومعناها في اللغة الاوروبية (لاديني) وخطأ الجندي مزدوج بدأ فؤاد زكريا بتعريف العلمانية (secular) فليست الكلمة لاتينية، بل انجليزية كما أنها لا تعني (لاديني) وإنما تعني "الزمن".

ولو تأملنا تاريخ أوروبا الحديث التي كانت مهد العلمانية نجد تياراتها الفكرية والفلسفية تنقسم إلى تيارين متضادين هما "المادية" و"المثالية" ومع ذلك كان الجميع علمانيين، في ديكارت أبو المثالية الأوروبية الحديثة وكانت صاحبة المثالية النقدية وهيجل اكبر المثاليين في التاريخ وغيرهم كانوا رافضين تدخل الكنيسة في الدين أو تدخل الدين بوجه عام في التنظيم السياسي والاجتماعي للدولة فان كان من بين العلمانيين من هو صاحب مذهب مادي فهذا لا يعني ارتباط المادية بالعلمانية ارتباطا ضرورياً على الإطلاق.

ويبدوا أن هذا خلط متعمد من قبل المفكرين الإسلامويين في حين أن العلمانية تشير إلى ما هو واقعي وغير ديني، تميزًا لها عن الأشياء الروحية، وكذلك المجتمع الدنيوي Secular Society الذي يتمسك بقيم أساسية نفعية وعقلانية وهو الذي يقبل التغير والتجديد.

إن نقط التقاء العلمانية بالمادية جاء من انطلاقهما من الواقع الملموس المحدد وذلك لا يعني تلازمهما فقد تقوم العلمانية في مجتمع ديني أو مثالي وفي ذات الوقت تكون غدارة هذا المجتمع على أسس عقلانية وعلمية.

وبين أن العلمانية وعلاقتها بالإسلام قد أظهرت وجهات نظر ثلاث فالاتجاه الأول يعتمد على أن العلمانية لا مكان لها مع الإسلام، ولا حاجه للمسلمين إليها إذا كانوا حقا مسلمين يسترشدون بالإسلام والطرف المقابل يرى أن الأسباب التي دفعت أوروبا إلى الأخذ بمبدأ العلمانية ماثلة بوضوح في عالمنا الإسلامي المعاصر اما الطرف الثالث فيتوسط الطرفين الآخرين في توفيقية بأن الإسلام دين علماني وأن العلمانية ليست جديدة على الإسلام.

ولقد توصل زكريا في دفاعه عن العلمانية بتأكيد ما طرحه المفكرون الإسلاميون من طبعة الانفصال بين المؤسستين الدينية والزمانية في أوروبا

(ISSN : 2536 - 9555)

الوسطي، هذا الانفصال المؤسسي الشكلي، بينما هناك علاقة الارتباط والدمج في إطار المصالح المادية للنظام الإقطاعي وأشار زكريا إلى انه بالرغم من أن الإسلام لم يعرف مؤسسة دينية مماثلة للمؤسسة البابوية الكاثوليكية وهذا كما قلنا أمر طبيعي لكنه كان ولا يزال يضم سلطة دينية قوية ومسموعة الكلمة ومرهوبة الجانب يرعي شئونها رجال متخصصون في أمور الدين فشيخ الأزهر وهيئة الإفتاء وهيئة كبار العلماء تمثل بدورها سلطة دينية لا جدال أن رأيها يطلب في الأمور الهامة وفي المذهب الشيعي المعاصر تتمثل بشكل أوضح حيث يظهر الترتيب الهرمي بادئا وماراً بحجة الإسلام ومنها إلى أيه الله ثم أيه الله العظمي ومنذ الثورة الإيرانية أصبح هذا الترتيب الهرمي هو السلطة في إدارة شئون الحكم وربما فاقت سلطة الباباوات في العصور الوسطي.

وإذا كانت الخلافة تعكس نزوع إلى الشمولية– الدنيا والدين– فمن المؤكد أيضا أن النزوع إلى الشمولية حقيقة مؤكدة في تاريخ المسيحية– خلال قرونها العشرة الأولي– فإن أوضاع المسيحية في العصور الوسطي لم تكن تختلف في أساسيتها عن الأوضاع السائدة في الإسلام وبالطبع هناك تفاصيل كثيرة تتباين فيها العقيدتان وذلك على الأقل لاختلاف العصر والبيئة الاجتماعية اختلافا كبيرا غير أن الاتجاه العام نحو الشمولية كان مشتركا بينهما ومن ثم فإن أحد الأسباب التي بررت ظهور العلمانية في أوروبا يمكن أن تنطبق على الأوضاع السائدة في العالم الإسلامي.

ومسيرة فؤاد زكريا تبين بجلاء أنه كان مخلصا لذاته ومبادئه، وأهم نتيجة يخرج بها الباحث من استعراض نضاله الفكري نظريًا وعمليًا، عبر مؤلفاته وكتاباته ومواقفه، هي أن الرجل كان– وظل– هو ذاته، لم تغيره الحياة بتقلباتها وتموجاتها، علماني– مدافع عن العلمانية– منذ بداية وعيه حتى وفاته.

ففي عام 1956 حصل فؤاد زكريا على درجة الدكتوراه في الفلسفة عن رسالة تتناول مشكلة الحقيقة. وكان يسري في ثناياها ذلك الفرض السابق الذي يقول بأن الحقيقة نسبية وليست مطلقة ولئن كان هذا القول لا يعدو في عصرنا مجرد فكرة شائعة مطروقة فإن أهميته تكمن، على ما أعتقد فيما فعله بفؤاد زكريا أو بالأحرى ما فعله فؤاد زكريا به، فقد استخرج ما يتضمنه في جوفه وما يترتب عليه من أفكار تمس واقعنا المعيشي ووجودنا الثقافي العام، فبينما يؤدى القول بأن الحقيقة مطلقة إلى التعصب يؤدى القول بأنها نسبية إلى التسامح. على هذا الأساس الفلسفي يبنى نقد فؤاد زكريا للتعصب الذي هو في صميمه وفي القوت نفسه دعوة إلى التسامح، أي الاعتراف بالاختلاف والغيرية بل والإنسانية في نهاية المطاف.

ولا شك أن ما ذكرنا إلى الآن يفضى بنا إلى تناول موقف فؤاد زكريا من قضية الإسلام والعلمانية وهي مشكلة حقيقية تمس وجودنا الاجتماعي والسياسي في الصميم.

فضلا عن أن موقف فؤاد زكريا منها ما هو إلا تجسيد حي للنزعة العقلانية النقدية: يرى فؤاد زكريا أن العلمانية لابد منها لكى تخرج البلاد العربية من تخلفها الثقافي، ولا عجب من هذا فقد كانت تلك هي وسيلة الأوربيين في عصر النهضة فلم يتسن لهم الانتقال من ظلام العصور الوسطى إلى تحقيق التقدم في العصر الحديث إلا عندما تم لهم التخلص من سلطة القدماء وسلطة الكنيسة وإلا عندما تمت لهم دراسة الواقع مباشرة من خلال العقل والتجربة.

هوامش الدراسة

1- حامد ربيع، نظرية القيم السياسية، أبحاث مقدمة بكلية الاقتصاد جامعة القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة 1974، ص 181.

(ISSN : 2536 - 9555)

2- John L. Esposito (editor), Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change, Syracuse, N.Y. Syracuse University Press, 1980, p. 32

3. مجيد قدوري، الاتجاهات السياسية في العالم العربي، دور الأفكار والمثل العليا في السياسة، الدار المتحدة للنشر، بيروت، لبنان، 1972، ص 57

4. مجيد قدوري، عرب معاصرون، الدار المتحدة للنشر، بيروت، 1973، ص 106.

5. Crecelius, Daniel, The Course of Secularization in Modern Egypt, in *Islam and Development* (Ibid), pp.49-51.

6. Ibid, p. 60.

7. Keddie, Nikki, R,, "Intellectuals In The Modern Middle East: A brief Historical Considerations" Daedalus, Journal of The American Academy of Arts and Sciences, U.S.A, Summer, 1972, p. 72.

8. Crecelius, Daniel, Ibid. p. 60.

9. Keddie, Nikki, Ibid. p.50.

10. Crecelius, Daniel, Ibid. p. 62.

11. Ibid, p.65.

12. Ibid, PP. 69-70.

13. Ibid, PP. 70.

14. لمزيد من التوسع حول هذه الفكرة أنظر

Carrol, Terrance G., Secularization and states of Modernity, World Politics, Princeton University Press, Princeton, U.S.A, volume XXX VI, No, 3, April 1984, p. 375.

15. Ibid, PP. 371.

16. Ibid, PP. 372-377.

17. لمزيد من التوسع حول هذه الفكرة أنظر المرجع السابق ص 378.

18. Ibid, PP. 381.

19. شبلي شميل، مجموعة الدكتور شلبي شميل، مطبعة المقتطف، مصر، 1915 ج2، ص 82– 83.
20. سلامة موسى، ما هي النهضة؟ الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1993، ص 26.
21. شبلي شميل، فلسفة النشوء والارتقاء، مجموعة الدكتور شبلي شميل ج1، ص52– 53.
22. سلامة موسى، ما هي النهضة؟ مرجع سابق، ص 86.
23. فرح أنطوان، فلسفة الوجود، مطبعة المقتطف، القاهرة، 1950 ص 6.
24. جمال الدين الأفغاني الرد على الدهريين، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة دار الكتاب العربي، القاهرة 1968، ص 53.
25. إسماعيل مظهر، ملقى السبيل، ص 53.
26. فؤاد زكريا، إسبينوزا، دار التنوير، بيروت، ط 3، 1983، ص 185.
27. المرجع نفسه، ص 184.
28. فؤاد زكريا، نيتشه، دار المعارف، مصر، ط3، 1994، ص 59.
29. فؤاد زكريا، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، دار الفكر، القاهرة، ط1، 1989، ص151– 153.
30. المرجع نفسه ص 67– 168.
31. فؤاد زكريا، الحقيقة والوهم في الحركات الإسلامية المعاصرة، دار الفكر، القاهرة ط 2، 1986، ص 32.
32. فؤاد زكريا، آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة الهيئة المصرية العامة للكتاب/ القاهرة 1975، ص 100– 101.
33. فؤاد زكريا، الصحوة الإسلامية، ص 172.
34. الموضع نفسه ص 172.
35. فؤاد زكريا، آراء نقدية ص 21.
36. الصحوة الإسلامية ص 164.
37. آراء نقدية ص 13.

(ISSN : 2536 - 9555)

38. المرجع نفسه ص 5.
39. فؤاد زكريا، هربرت ماركيوز، مكتبة مصر، القاهرة، 1990، ص9.
40. فؤاد زكريا، العلمانية ضرورة فكرية، قضايا فكرية، أكتوبر 1989، ص273.
41. The Merriam-Webster's Dictionary, 11th edition, Springfield, MA, USA.
42. Dictionnaire encyclopèdique Quillet, P. 4353.
43. أنور الجندي، سقوط العلمانية، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1973، ص7.
44. فؤاد زكريا، المرجع المذكور، ص 280.
45. The New Encyclopedia Britannica, volume 10, P. 594.
46. محمد يحيي، في الرد على العلمانية، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1980، ص 62.
47. نبيل السمالوطي، التنشئة الاجتماعية بين العلمانية والانتماء الديني، مجلة كلية الدراسات الإنسانية، جامعة الأزهر، العدد الثامن، 1990، ص 97.
48. عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992، ص 18.
49. فؤاد زكريا، العلمانية ضرورة حضارية، قضايا فكرية، الكتاب الثامن، تشرين أول، 1989، ص 273.
50. فؤاد زكريا، المرجع المذكور، ص 280.
51. عزيز العظمة، مرجع سابق، ص 37.
52. فؤاد زكريا، العلمانية ضرورة، مرجع سابق، ص 274.
53. إبراهيم مدكور، معجم العلوم الاجتماعية، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975، ص 425.
54. إبراهيم مدكور، المرجع السابق، ص 213.
55. محمد يحي، المرجع السابق، ص 12.
56. فؤاد زكريا، التفكير العلمي الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1996 ص12.
57. إسماعيل مظهر، السبيل، ص 108.

58. طه حسين، من بعيد، دار العلم للملايين، بيروت، ط11، 1988، ص234.
59. فؤاد زكريا، خطاب إلى العقل العربي، مكتبة مصر، القاهرة، 1990، ص70.
60. المرجع نفسه، ص 69.
61. المرجع نفسه ص 68.
62. المرجع نفسه ص 64.
63. فؤاد زكريا، التفكير العلمي، ص 13.
64. فؤاد زكريا، الصحوة الإسلامية، ص 161.
65. المرجع نفسه ص 32.
66. المرجع نفسه ص 72.
67. فؤاد زكريا، التفكير العلمي، ص 102.
68. فؤاد زكريا، الصحوة الإسلامية، ص 67.
69. فؤاد زكريا، العلمانية ضرورة حضارية، ص 273.
70. المرجع السابق، ص 273.
71. الموسوعة الفلسفية، لجنة العلماء الأكاديميين السوفيت، ترجمة: سمير كرم، بيروت، دار الطبيعة، 1989، ص 434، 435.
72. نفسه، ص 420، 430، 431.
73. فؤاد زكريا، العلمانية ضرورة حضارية، ص 282.
74. عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1971، ص 404.
75. أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية. بيروت: مكتبة لبنان، 1977، ص 370.
76. فؤاد زكريا، العلمانية ضرورة حضارية، ص 289.
77. عبد الجواد يسينى، مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة، ص 61.
78. فؤاد زكريا، الفلسفة والدين في المجتمع العربي المعاصر، مجلة المستقبل العربي، ص 101، عدد يونيو 1985.
79. نفسه ص 102.

(ISSN : 2536 - 9555)

80. فؤاد زكريا، الصحوة الإسلامية، ص9.
81. المرجع نفسه ص 22.
82. المرجع نفسه ص 14.
83. فؤاد زكريا، خطاب إلى العقل العربي ص 46.
84. فؤاد زكريا، الحقيقة والوهم في الحركات الإسلامية ص 44– 46.
85. المرجع نفسه ص 44.
86. فؤاد زكريا الصحوة الإسلامية في ميزان العقل ص 76.
87. المرجع نفسه ص 23.
88. المرجع نفسه ص 22.
89. فؤاد زكريا، الحقيقة والوهم في الحركات الإسلامية المعاصرة ص 164.
90. فؤاد زكريا، الصحوة الإسلامية ص 27.
91. فؤاد زكريا، الحقيقة والوهم ص 140.
92. المرجع نفسه ص 167.
93. صادق جلال العظم، العلمانية في الفكر العربي الحديث، محاضرة ألقيت في الأسبوع الثقافي الأول، في جامعة دمشق، نيسان 1994، ص 5.
94. فؤاد زكريا، الفلسفة والدين في المجتمع العربي المعاصر، ورقة قدمت إلى الفلسفة في الوطن العرب المعاصر، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1985، ص 57– 58.
95. صادق جلال العظم، المرجع السابق، ص 6. وانظر أيضاً: عادل ضاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، دار الساقين لندن 1993، ص 400، حيث ورد تعريف شبلي العيسمي للعلمانية بأنها جملة من التدابير جاءت وليدة الصراع الطويل بين السلطتين الروحية والزمنية واستهدف فك الاشتباك بينهما واعتماد فكرة الأصل بين الدين والدولة، مما يضمن حياد الدولة تجاه الدين، أي دين ويضمن حرية الرأي.. ويمنع رجال الدين من إعطاء آرائهم صفة مقدسة".
96. نفسه.
97. فؤاد زكريا، العمانية ضرورة حضارية، ص294.

98. نفسه.
99. د. فهمي جدعان، في الخلاص النهائي، مقال في وعود النظم الفكرية العربية المعاصرة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت 2012، ص108.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً- المصادر والمراجع العربية:

1- إبراهيم مدكور، **معجم العلوم الاجتماعية**، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975.
2- أحمد زكي بدوي، **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية**، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، 1977.
3- إسماعيل مظهر، **ملقى السبيل في مذهب النشوء والارتقاء**، مؤسسة هنداوي للنشر، القاهرة، مصر، 2014م.
4- أنور الجندي، **سقوط العلمانية**، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1973.
5- جمال الدين الأفغاني، **الرد على الدهريين**، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة دار الكتاب العربي، القاهرة 1968.
6- حامد ربيع، **نظرية القيم السياسية**، أبحاث مقدمة بكلية الاقتصاد جامعة القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة 1974.
7- سلامة موسى، **ما هي النهضة؟** الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 1993م.
8- شبلي شميل، **فلسفة النشوء والارتقاء**، دار مارون عبود، بيروت، لبنان، 1983.
9- شبلي شميل، **مجموعة الدكتور شلبي شميل**، مطبعة المقتطف، مصر، 1915.
10-صادق جلال العظم، **العلمانية في الفكر العربي الحديث**، محاضرة ألقيت في الأسبوع الثقافي الأول، في جامعة دمشق، نيسان 1994.
11-طه حسين، **من بعيد**، دار العلم للملايين، بيروت، ط11، 1988.
12-عادل ضاهر، **الأسس الفلسفية للعلمانية**، دار الساقين، لندن 1993.

(ISSN : 2536 - 9555)

13-عاطف غيث، **قاموس علم الاجتماع**، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1971.

14-عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992.

15-فرح أنطوان، **فلسفة الوجود**، مطبعة المقتطف، القاهرة، 1950.

16-فهمي جدعان، **في الخلاص النهائي**، مقال في وعود النظم الفكرية العربية المعاصرة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت 2012.

17-فؤاد زكريا، **آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 1975.

18-فؤاد زكريا، **إسبينوزا**، دار التنوير، بيروت، ط 3، 1983.

19-فؤاد زكريا، **التفكير العلمي**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1996.

20-فؤاد زكريا، **الحقيقة والوهم في الحركات الإسلامية المعاصرة**، دار الفكر، القاهرة، مصر، ط 2، 1986.

21-فؤاد زكريا، **الصحوة الإسلامية في ميزان العقل**، دار الفكر، القاهرة، ط1، 1989.

22-فؤاد زكريا، **العلمانية ضرورة حضارية**، قضايا فكرية، الكتاب الثامن، تشرين أول، 1989.

23-فؤاد زكريا، **العلمانية ضرورة فكرية**، قضايا فكرية، أكتوبر 1989.

24-فؤاد زكريا، الفلسفة **والدين في المجتمع العربي المعاصر**، مجلة المستقبل العربي، ص 101، عدد يونيو 1985.

25-فؤاد زكريا، **الفلسفة والدين في المجتمع العربي المعاصر**، ورقة قدمت إلى الفلسفة في الوطن العرب المعاصر، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1985.

26-فؤاد زكريا، **خطاب إلى العقل العربي**، مكتبة مصر، القاهرة، 1990.

27-فؤاد زكريا، **نيتشه**، دار المعارف، مصر، ط3، 1994.

28-فؤاد زكريا، **هربرت ماركيوز**، مكتبة مصر، القاهرة، 1990.
29-مجيد قدوري، **الاتجاهات السياسية في العالم العربي**، دور الأفكار والمثل العليا في السياسة، الدار المتحدة للنشر، بيروت، لبنان، 1972.
30-مجيد قدوري، **عرب معاصرون**، الدار المتحدة للنشر، بيروت، 1973.
31-محمد يحيي، **في الرد على العلمانية**، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1980.
32-**الموسوعة الفلسفية**، لجنة العلماء الأكاديميين السوفيت، ترجمة: سمير كرم، بيروت، دار الطبيعة، 1989.
33-نبيل السمالوطي، **التنشئة الاجتماعية بين العلمانية والانتماء الديني**، مجلة كلية الدراسات الإنسانية، جامعة الأزهر، العدد الثامن، 1990.

ثانياً- المصادر والمراجع الأجنبية:

1- Carrol, Terrance G., **Secularization and states of Modernity**, World Politics, Princeton University Press, Princeton, U.S.A, volume XXX VI, No, 3, April 1984.
2- Crecelius, Daniel, **The Course of Secularization in Modern Egypt, in Islam and Development**, Yale University Press, USA, 1974.
3- John L. Esposito (editor), **Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change**, Syracuse, N.Y. Syracuse University Press, 1980.
4- Keddie, Nikki, R, "**Intellectuals In The Modern Middle East: A brief Historical Considerations**" **Daedalus**, Journal of The American Academy of Arts and Sciences, U.S.A, Summer, 1972.
5- **The Merriam-Webster's Dictionary**, 11th edition, Springfield, MA, USA.