مجلة العلوم السياسيّة

اسم المقال: العلمانية وموقف الفكر الإسلامي المعاصر
اسم الكاتب: م.م. طارق عبد الحافظ
رابط ثابت: https://political-encyclopedia.org/library/225
تاريخ الاسترداد: 2025/04/19 16:47 +03

الموسوعة السياسيّة هي مبادرة أكاديمية غير هادفة للربح، تساعد الباحثين والطلاب على الوصول واستخدام وبناء مجموعات أوسع من المحتوى العلمي العربي في مجال علم السياسة واستخدامها في الأرشيف الرقمي الموثوق به لإغناء المحتوى العربي على الإنترنت.
لمزيد من المعلومات حول الموسوعة السياسيّة – Encyclopedia Political، يرجى التواصل على info@political-encyclopedia.org

استخدامكم لأرشيف مكتبة الموسوعة السياسيّة – Encyclopedia Political يعني موافقتك على شروط وأحكام الاستخدام المتاحة على الموقع https://political-encyclopedia.org/terms-of-use

تم الحصول على هذا المقال من موقع مجلة العلوم السياسيّة جامعة بغداد ورفده في مكتبة الموسوعة السياسيّة مستوفياً شروط حقوق الملكية الفكريّة ومتطلبات رخصة المشاع الإبداعي التي ينضوي المقال تحتها.

العلمانية وموقف الفكر الإسلامي المعاصر

م.م طارق عبد الحافظ(*)

ملخص البحث

أن العلمانية كمصطلح وكفكرة غير مستساغة من قبل عدد غير قليل من المفكرين والباحثين الإسلاميين، ومثل هؤلاء الموقف الفكري السياسي الإسلامي الرافض للعلمانية بكل تفاصيلها وعناصرها باعتبارها فكرة غربية مستوردة وغريبة عن الإسلام وأهله، ولا حاجة للإسلام بها ولا حتى الاستفادة من إيجابيات تلك التجربة البشرية، فضلاً عن هذا الموقف ظهر موقف فكري آخر مغاير، يقبل جوهر العلمانية بشكل كلي، من حيث إن الإسلام دين روحي، وليس له علاقة بحياة الإنسان وتفاصيل معيشته في هذه الحياة.

وبين هذا وذلك ظهر موقف فكري يتوسط الرأيين أو الموقفين السابقين، إذ لا يقبل العلمانية بكل عناصرها وتفاصيلها، وإنما يقبل منها أجزاء ويرفض أجزاء أخرى، يقبل فيها ما يتعلق بالدعوة إلى العلم، والدعوة إلى استعمال العقل، ورفض الكهنوتية، والدعوة إلى السلطة المدنية... الخ، ويرفض فيها، الدعوة إلى التنكير بمرجعية الوحي، ورفع القداسة عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، وكتابه القرآن الكريم، وإبعاد التشريع الإسلامي عن حياة المجتمع... الخ، وهذا ما سلكه رواد الحركة الإصلاحية الإسلامية، في حقبة عصر النهضة، وتبعهم في ذلك عدد من المفكرين السياسيين الإسلاميين المعاصرين.

(*) كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد.

نحاول في ثنايا صفحات هذا البحث طرح موقف الفكر السياسي الإسلامي من العلمانية، ذلك المفهوم الذي أصبح مع مرور الوقت من المفاهيم المثيرة للجدل لأنه يشير في واقع الأمر إلى أكثر من مدلول طبقا إلى البيئة التي يوجد فيها هذا المفهوم ، وكذلك طبقا إلى التأثيرات الأيديولوجية التي يضيفها الباحث على رؤيته وتعريفه للعلمانية،وبالتالي نكون إمام تنوع وتعدد في المواقف الفكرية التي يتبناها المفكرين والباحثين السياسيين بشكل عام ومنهم المفكرين والباحثين الإسلاميين على وجه الخصوص.

دخلت العلمانية إلى المجتمع الإسلامي، نتيجة عدة عوامل داخلية وخارجية ، وقد مثلت العلمانية إحدى التحديات الكبرى التي واجهت الفكر السياسي الإسلامي الحديث منه و المعاصر نظراً لحساسيتها إذا ما أريد تطبيقها في مجتمعه ، وبقدر كونها أصبحت امرأ واقعاً فقد تعامل معها الفكر السياسي الإسلامي بجدية وقدر كبير من الأهمية، وتمخض عن ذلك مواقف فكرية سياسية إسلامية متباينة، بين الرفض والتأييد، والانتقاء.

وبسبب سعة الموضوع، وكثرة المواقف السياسية الإسلامية حوله، (مفكرين، حركات فكرية، أحزاب... الخ)، ولأجل الإحاطة قدر المستطاع بالجوانب المهمة التي يحملها بين طياته، سوف نعرض هذا الموضوع من خلال ثلاثة محاور، المحور الأول يتعلق بالموقف الفكري السياسي الإسلامي الرافض للعلمانية ، والمحور الثاني يختص بالموقف الفكري السياسي الإسلامي المؤيد للعلمانية، ، بينما المحور الثالث سوف يرتكز على بيان الموقف الفكري السياسي الإسلامي التوفيقي.

الموقف الفكري السياسي الإسلامي الرافض للعلمانية

مثل الموقف الرافض للعلمانية الجمهور الغالب من المفكرين والباحثين الإسلاميين ، إذ إن المفهوم الذي أعطى للعلمانية بوصفها فصل الدين عن الدولة وضعها في حالة تعارض مع الإسلام، وذلك لأن الدين الإسلامي لا يعترف بفكرة الفصل بين الدين والسياسة، وإنما يعد السياسة جزءاً من الدين، بل يعدها من ضرورياته، لأن جوهر العقيدة الإسلامية يملي على المسلم وجوب القيام بتطبيق الإسلام في حياته[١]، إذ

يرى أصحاب هذا الموقف الفكري، إن الإسلام عقيدة دينية وشريعة حياتية، تؤسس لنظام كلي وشامل للإيمان والحياة، بمعنى عدم إمكانية الفصل بين الدين والدولة[٢]، وإذا كان الإسلام لا يعنى بشؤون الآخرة فحسب، وإنما يعنى كذلك بشؤون الدنيا، فقد كان طبيعياً أن يعنى بشؤون الدولة إلى جانب عنايته بشؤون الدين، فقد جاء الإسلام بشريعة، أي بعدة أحكام اجتماعية واقتصادية وقانونية[*] تنظم شؤون الحياة الدنيا. لذلك كان طبيعياً على الإسلام أن يعنى بإقامة دولة تعنى بتنفيذ تلك الأحكام[٣]، وهناك فيض من الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة ما يؤكد إلزامية تلك الأحكام، من جهة، وضرورة أن يكون كتاب الله وسنة رسوله المرجع الوحيد في تطبيقها من جهة أخرى.

ففي جانب الأحكام الاجتماعية مثلاً قوله تعالى: ((حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم))[٤]، وفي الجانب الاقتصادي مثلاً قوله تعالى ((وأحل الله البيع وحرم الربا))[٥]، وفي الجانب القانوني (القضائي)، ذكر القرآن الكريم مثلاً ((إذ تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل))[٦]، وهذا من جانب الأحكام المدنية التي وضعها الله لكي تطبق بين الناس، أما ما يتعلق بالجانب السياسي (الحكم)، فإنه على الرغم من عدم وجود نظرية واضحة ومتفق عليها في السلطة، إلا انه في نفس الوقت يتضمن الإسلام المبادئ السياسية الشمولية الكبرى للحكم[٧]، (كمبدأ الشورى، ومبدأ العدل)، كقوله تعالى: ((والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون))[٨]، وكذلك قوله تعالى: ((وشاورهم في الأمر))[٩]، وفي مبدأ العدالة، قال تعالى: ((لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط))[١٠]، فضلاً عن هذه الآيات توجد هناك آيات أخرى تؤكد على ضرورة عدم الخروج عن حكم الله المحكم، (القرآن الكريم والسنة النبوية)، المشتمل على كل خير، الناهي عن كل شر، كقوله تعالى: ((أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حُكماً لقوم يوقنون))[١١]، وكذلك قوله تعالى: ((أفغير الله ابتغى حكماً وهو الذي أنزل إليكم الكتاب مفصلاً والذين آتيناهم الكتاب يعلمون انه منزلٌ من ربك بالحق فلا تكون من الممترين))[١٢].

وعندما يتكلم (أبو الأعلى المودودي) عن النظام السياسي في الإسلام، يؤكد على ضرورة أن تنزع جميع سلطات الأمر والتشريع من أيدي البشر منفردين ومجتمعين،

لأن ذلك أمر مختص بالله تعالى وحده لا يشاركه فيه أحد غيره[١٣]، ويتفق معه (احمد النراقي)، على مصدر الولاية والتشريع هو الله تعالى وحده لا شريك له، ومن ثم يمنح تلك الولاية إلى الأنبياء ثم الأوصياء ثم الفقهاء[١٤]، أما (حسن ألبنا)، فقد نظر للإسلام نظرة شمولية، باعتباره نظاماً متكاملاً، (عبادة وقيادة، ودين ودولة، وروحانية وعمل، وصلاة وجهاد، وطاعة وحكم، ومصحف وسيف ولا ينفك واحد من هذين عن الآخر، وإن الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن)[١٥]، وأول خطأ ارتكبه المسلمين من وجهة نظره، هو بفصلهم الدين عن السياسة عملياً[١٦].

وقد اقتفى أثره تلميذه (سيد قطب)، الذي يرى في (أن النظام الذي يحكم البشر في الأرض يجب أن تكون قاعدته العبودية لله وحده، وذلك بتلقي الشرائع منه وحده)[١٧]، وأن (شريعة الله)، تعني كل ما شرعه الله لتنظيم الحياة البشرية، وتتمثل في أصول الاعتقاد، وأصول الحكم، وأصول الأخلاق، وأصول السلوك، وأصول المعرفة أيضاً[١٨]،ويرى (محمد باقر الصدر)، في دين الإسلام، الإطار الوحيد الذي يمكن للمسألة الاجتماعية أن تجد ضمنه حلها الصحيح، ولا يمكن لتنظيم اجتماعي أن يتغلب على مشكلة التناقض بين الدوافع الذاتية والمصالح الاجتماعية إلا إذا كان إطاره دينياً إسلامياً[١٩].

وقد نحى نفس المنحى كلٌ من (مصطفى السباعي)، و (عبد القادر عودة)، وذلك برفعهم شعار (الإسلام دين ودولة)، ويرى (السباعي)، إن فصل الدين عن الدولة في الإسلام يؤدي إلى انحراف الدين عن وضعه الصحيح، [٢٠]، أما (عبد القادر عودة)، فنجده أيضاً يرى بأن الإسلام ليس عقيدة فقط، لكنه عقيدة ونظام، وليس ديناً فحسب، بل دين ودولة [٢١]،فضلاً عن إن الإسلام قد أتى بتحريم كثير من الأفعال، واعتبار إتيانها جريمة يعاقب عليها، وفرض لهذه الجرائم عقوبات، والتي لا يمكن أن تطبق إلا في ظل الدولة الإسلامية[**]، ومن هذه الجرائم القتل العمد وعقوبته القصاص: ((يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتل))[٢٢]، والسرقة عقوبتها قطع اليد: ((والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما))[٢٣]، والقذف و عقوبته الجلد: (والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم، ثمانين جلدة))[٢٤]، ولا جدال في إن تحريم الأفعال واعتبارها

جرائم وفرض العقوبات عليها إنما هو من مسائل الحكم ومن أخص ما تقوم به الدولة، ولو لم يكن الإسلام ديناً ودولة لما سلك هذا المسلك[٢٥].

ولاشك من أن القرآن لم يأت بهذه النصوص الخاصة بالجرائم عبثاً، وإنما جاء بها لتنفذ وتقام، وإذا كان القرآن أوجب على المسلمين إقامة هذه النصوص وتنفيذها، فقد أوجب بالضرورة أن يقيموا دولة تسهر على إقامة هذه النصوص[٢٦].

وقد رفض (محمد حسين فضل الله) فكرة الفصل بين الدين والسياسة من منطلق إن العدل مبدأ أساس من مبادئ الإسلام: ((إنا أنزلنا إليك الكتب بالحق لتحكم بين الناس))[٢٧]، ولا يمكن أن يكون هناك عدل بدون سياسة. فعدل الحاكم وعدل القانون وعدل الناس بعضهم مع بعض هي سياسية بكل معنى الكلمة، وإذا كان بعض الناس يفهمون السياسة أنها خداع وحيلة، فهذا مالا يوافق عليه الإسلام، لأن السياسة الحقة في الإسلام، هي السياسة التي تكفل للناس أمنهم وعدلهم وحقوقهم[٢٨]، وعلى الرغم من انه لا يرى في العلمانية فكراً مضاداً للدين، أي بمعنى الإلحاد، ويرى فيها أنها القاعدة القانونية للدولة التي لا تستوحي كل خصوصياتها ومفاهيمها وخطوطها حسب الدين ولا تجعل للدين دور فاعلاً في كل حركتها بل قد تعطيه وقد لا تعطيه حرية في مجال العبادة[٢٩]، وكذلك يراها ممكن أن تكون النظام الذي يشجع العلم وينطلق من خلال مصلحة الإنسان[٣٠]، إلا أنه يراها مضادة في العمق للدولة الإسلامية، لأن الاتجاه الإسلامي للدولة ينطلق من أن يكون الدين هو قاعدة الدولة في مضمونها الفكري وهو خط الدول في حركتها التشريعية، وهو منهج الدولة في أسلوبها العملي في مواجهة كل القضايا والمشاكل التي تنطلق منها[٣١]، وبذلك فأن المسيحي عندما يرتضي العلمانية كحركة في الجانب القانوني لا يخسر شيئاً، ولكن المسلم يخسر، كون المسيحية تقوم على الروحانية والفصل واضح في نصوصها، بينما الإسلام يجمع بين الروحانية وبين منهج واضح يحدد المعالم الكبرى لعلاقات البشر فيما بينهم[٣٢].

أما (يوسف القرضاوي)، فهو يرفض العلمانية من منطلق، أنها مناقضة لطبيعة الإسلام من جهة، ومناقضة لسلوكه وتأريخه من جهة أخرى، إذ لا يوجد أي مبرر لقيامها، كما وجد ذلك في الغرب المسيحي[٣٣]، فمن حيث طبيعة الإسلام، فهو يراها،

(دين ودنيا، عقيدة وشريعة، عبادة ومعاملة، دعوة ودولة، وخُلق وقوة)[٣٤]، أما من حيث سلوكه وتأريخه، فهو يرى ما يأتي[٣٥]:-

١ -المسيحية تقبل سمة قسمة الحياة بين الله وبين قيصر، بينما الإسلام يرفض تلك الثنائية، التي عرضها الفكر الغربي المسيحي، والذي شطر الحياة بين الله تعالى، وبين قيصر.

٢ -لا تمتلك المسيحية تشريعاً مفصلاً لشؤون الحياة، يضبط معاملاتها، وينظم علاقاتها، ويضع الأصول والموازين لتصرفاتها، وإنما كانت مجرد روحانيات وأخلاقيات، وعلى خلاف الإسلام الذي جاء عقيدة وشريعة، ووضع الأصول لحياة الإنسان من المهد إلى اللحد: ((ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء، وهدىً ورحمةً وبشرى للمسلمين))[٣٦].

٣ -فضلاً عن إن الإسلام لا يعرف الكهانة، ولا توجد فيه طبقة كهنوتية تحتكر الدين، وتتحكم في الضمائر، وتغلق على الناس باب التواصل مع الله، إلا عن طريقها، حيث عنها تصدر قرارات الحرمان، أو صكوك الغفران، إنما كل الناس في الإسلام رجال لدينهم، ولا يحتاج المرء فيه إلى واسطة بينه وبين ربه، فهو أقرب إليه من حبل الوريد، وعلماء الدين ليسوا إلا خبراء في اختصاصهم ويرجع إليهم كما يرجع إلى كل ذي علم في علمه[٣٧]، ((فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون))[٣٨].

وتعامل (القرضاوي) مع العلمانية بطريقة أكثر حدة من غيره فهو يرى المسلم الذي يقبل العلمانية مهما تكن علمانيته معتدلة ومتساهلة، هو في جهة المعارضة للإسلام ، و حسب رأي (القرضاوي)، ليس له من الإسلام إلا اسمه وهو مرتد عن الإسلام، يجب أن تزاح عنه الشبهة وتقام عليه الحجة، وإلا حكم القضاء عليه بالردة، وجُرد من انتمائه إلى الإسلام، وفرق بينه وبين زوجه وولده، وجرت عليه أحكام المرتدين المارقين في الحياة وبعد الوفاة[٣٩].

ويتفق (احمد القبانجي)، مع (القرضاوي)، في إن العلمانية قد تكون صحيحة بالنسبة إلى الشعوب الغربية التي تتبنى الديانة المسيحية في غالبها، لأن المسيحية في الأصل تفصل بين الدين وأمور الدنيا، كما ورد في الإنجيل "أعطوا ما لقيصر لقصير وما

لله لله"، ولكن هذا المعنى لا يصح بالنسبة إلى الإسلام، لأنه دين شامل وكامل يستوعب في مضامينه وتعاليمه أمور الدنيا والآخرة، وقد جاءت التجربة النبوية لتؤكد ذلك، وإن الإسلام دين وشريعة، حيث كان النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، يتولى السلطة السياسية إلى جانب السلطة الدينية في آن واحد، والقرآن الكريم بدوره يؤكد على إن المسلمين يجب أن يتبعوا ما أنزل الله تعالى، في مجال السياسية والقضاء والاقتصاد والأحوال الشخصية، وما إلى ذلك من القضايا التي تمس واقعهم الدنيوي، وما يحتاجونه من أحكام شرعية في إطار المعاملات الدنيوية[٤٠].

أما (احمد كمال أبو المجد)، فينطلق في رفضه للعلمانية، من مبدأ أساسي في الإسلام، ألا وهو تطبيق الشريعة الإسلامية في جميع مناحي الحياة، إذ يرى الإسلام خلاف كل من اليهودية والمسيحية، لم يقتصر على توجه المؤمن لاعتناق المضمون العقائدي والأخلاقي، وإنما اشتملت مصادره الأساسية (القرآن والسنة)، على أحكام كثيرة بعضها عام كلي، وبعضها الآخر تفصيلي جزئي، تناولت تنظيم دقائق الحياة الاجتماعية والاقتصادية، وبذلك فأن مسألة تطبيق الشريعة الإسلامية جزءاً أساسياً من الإسلام، يستحيل تجاهلها أو إغفالها أو عدم الالتزام بها[٤١]، هذا من جانب ومن جانب آخر، أن الإيمان في الإسلام لا قيمة له ما لم يقترن بالعمل[٤٢]، وإذا كان الإسلام، دين عقائدي، فأن ذلك لا يعني انه مجرد تصورات ونظريات، وإنما هو بالأساس منهج لحياة الإنسان، وإطار لتقيم سلوكه[٤٣].

ويعتقد (محمد علي التسخيري)، في ان الإسلام نظام متكامل وشامل لمجمل مشكلات الحياة، ويمتلك كل مقومات (النظام)، فهو أبعد من أن يكون مجرد تعليمات كلية، ومبادئ عامة[٤٤].

ويدافع (محمد عمارة)، عن ضرورة وجود الدولة في الإسلام على الرغم من أن القرآن الكريم لم يفرض على المسلمين إقامة الدولة كواجب ديني، حيث فرض القرآن الكريم من الواجبات الدينية يستحيل القيام بها والوفاء بحقوقها بدون وجود دولة تتكفل بذلك، وتنظم تلك الأحكام الدينية وتسهر على تطبيقها[٤٥]، ويعد أحد المفكرين الإسلاميين العمل السياسي في الدولة جزءاً من رسالته الدينية، والتي تهدف إلى تنظيم العلاقة بين

الإنسان والحياة من جهة وبينه وبين ربه من جهة أخرى، من أجل الحصول على السعادة في الدنيا قبل الآخرة[٤٦].

ويذهب (محمد قطب)، الى القول أن للإسلام فكرة اجتماعية ونظاماً اقتصادياً قائماً بذاته قد يلتقي مصادفة ببعض مظاهر الرأسمالية أو الشيوعية، ولكنه على وجه التأكيد شيء آخر غير الرأسمالية والشيوعية يجمع كل مزاياها دون أن يقع في أخطائهما وانحرافاتهما، فهو نظام وسط بين هذا وذاك، يعترف بالفرد ويعترف بالمجتمع ويوازن بينهما، فيمنح الفرد قدراً من الحرية يحقق بها كيانه، ويمنح المجتمع، (أو الدولة الممثلة للمجتمع) سلطة واسعة في إعادة تنظيم العلاقات الاجتماعية والاقتصادية كلما خرجت عن توازنها المنشود[٤٧].

ويمكن إبراز أهم النقاط التي استند عليها الموقف الفكر السياسي الإسلامي الرافض للعلمانية بما يأتي:-

أ- طبيعة الدين الإسلامي:

إن الإسلام دين كامل وشامل لجميع جوانب حياة الإنسان، وفيه حكم لكل واقعة في حياته، وهو بذلك يتناول السلوك اليومي بجميع مظاهره ومتغيراته[٤٨].

ب- النصوص القرآنية:

هناك نصوص قرآنية كثيرة دالة على اهتمام الإسلام بأمر الحكم والسلطة، نشير إلى بعضاً منها، كقوله تعالى: ((ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون))[٤٩]، وكذلك قوله تعالى: ((ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون))[٥٠].

ج- التأريخ الإسلامي:

من الواضح أن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، والصحابة (رضي الله عنهم)، والأئمة (عليهم السلام)، كانوا يمارسون السلطة السياسية من دون أن يكون هناك أي فصل بين الدين والسياسة، لاسيما أن الهدف المعلن كان إقامة حكم إسلامي يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر[٥١].

د- الضرورة الإسلامية:

اقتضت الضرورة بوجود حكومة إسلامية تهيمن على المسلمين وترعى مصالح الإسلام[٥٢]، وبذلك فأن مسألة الحكم وارتباطه بالإسلام لا يختلف فيهما أحد، وحتى الخوارج لم يشككوا في وجود علاقة بين الدين والسياسة، وذلك يتضح من رفضهم لحكم خلفاء عصرهم وردهُ إلى الله تعالى[٥٣]، وفي هذا يقول الفقيه المعروف (ابن حزم الأندلسي): "اتفق جميع أهل السنة، وجميع المرجئة، وجميع الخوارج، على وجوب الإمامة، وأن الأمة واجب الانقياد لإمام عادل يقيم فيهم أحكام الله، ويسوسهم بأحكام الشريعة التي جاء بها رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)"[٥٤].

وبالعودة إلى مفهوم العلمانية وما يحمله من أبعاد ، يبدوا انه يتناقض مع عدد من الأسس في الإسلام، ومن أهم هذه الأسس هي[٥٥]:-

١- البعد المعرفي: ويتمثل في نفي الأسباب الخارجية على الظواهر الطبيعية والتأريخية. ويفهم من هذا عدم الإيمان بالغيب، وهو ركن من أركان الإيمان في الإسلام، حيث قال تعالى: ((ذلك الكتاب لا ريب فيه هدىً للمتقين، الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون))[٥٦].

٢- البعد المؤسسي: ويتمثل في اعتبار المؤسسة الدينية مؤسسة خاصة. ويفهم إذاً، إذا ما تم قبول ذلك، بوجود مؤسسة كهنوتية في الإسلام، وجعل الإسلام كالمسيحية، وهذا مالا يقره الإسلام ولا يعترف به، فليس في الإسلام مؤسسات تحتكر الدين وتفسره، وهو يرفض مصطلح رجال الدين، فكل مسلم هو رجل دين.

٣- البعد السياسي: ويتمثل في عزل الدين عن السياسة، وهذا يعني إلغاء المرجعية الدينية للدولة (القرآن والسنة)، واستبدلها بمرجعية بشرية، وهو مرفوض من قبل الاتجاه السياسي الإسلامي الرافض للعلمانية كما بيّنا سابقاً.

٤- البعد المجتمعي: وتتمثل في استقلالية المجتمع المدني عن المجتمع الديني، وهذا يعني عدم تدخل المعتقدات الدينية في العلاقات الاجتماعية، وأن لا تكون وسيلة لحل الخلافات بين الأفراد داخل المجتمع، وهو خلاف ما جاء به الإسلام لقوله تعالى: ((يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله، وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم، فأن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول، إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر))[٥٧].

ومما سبق يتبين أن العلمانية بمفهومها الشامل، تقدم نفسها كمنهج بديل عن الإسلام، وتضع الناس أمام خيارين، أما العلمانية وأما الإسلام، وبدون شك لا يمكن للأسلاميين أن يفضلوا العلمانية التي هي منهج بشري وضعي، مقابل الإسلام الذي هو منهج إلهي ديني، فضلاً عن إن للإسلام نظرة كلية شمولية تناولت الموضوعات الثلاثة الرئيسية التي شغلت الفكر البشري، الله والكون والإنسان، لكن هذا الرفض للعلمانية من قبل غالبية المسلمين لم يمنع من وجود موقف فكري سياسي إسلامي داعياً للأخذ بها سواءً باللفظ أم المضمون، وهو ما سوف نبحثه في المبحث اللاحق.

الموقف الفكري السياسي الإسلامي المؤيد للعلمانية

يرى أصحاب هذا الموقف الفكري، أن الإسلام عقيدة دينية وشريعة اجتماعية، وعلى هذا الأساس، فأنهم يذهبون عكس ما ذهب إليه الموقف الفكري السياسي الذي يرى في الإسلام دين ودولة[٥٨]، إذ يرون أن السلطة السياسية في الإسلام، قد قامت منذ بدايتها على أسس بشرية دنيوية خالصة ليس فيها شيء من الشرع الإلهي، ولا تتضمن أية مرتكزات أو قواعد دينية[٥٩].

وقد اعتمدت هذه الدعوة على عدة محاولات بالإمكان تصنيفها إلى اتجاهين:-

الاتجاه الأول:-ويمثل هذا الاتجاه الفكري جميع المحاولات في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر التي أرادت أن تثبت بأن الإسلام عقيدة دينية خالصة، ومن ثم لا يوجد ترابط في الإسلام بين ما هو ديني وما هو سياسي وصولاً إلى فصل الدين عن الدولة، وخير من مثل هذا الاتجاه هو الشيخ الأزهري (علي عبد الرازق).

الاتجاه الثاني:-والذي يدعو إلى قبول وتبني العلمانية بشكل واضح وصريح ويتمثل في دعوات بعض رجال الدين المسلمين الذين يعيشون في مجتمعات يشكل فيها المسلمون أقلية.

الاتجاه الأول:-

كان الشيخ (علي عبد الرازق) أول عالم من علماء الأزهر الشريف، بل من علماء الإسلام، يقول للناس جوهر ما يقصد إليه العلمانيون[٦٠]، وإذا كان في ظاهر الأمر لم يدعوا إلى تبني العلمانية كمفهوم غربي مستورد، غير انه في دعوته التي أطلقها في كتابه الموسوم "الإسلام وأصول الحكم" والتي دعى فيها إلى كون السلطة والحكم في

الإسلام من أمور الدنيا وليس من أمور الدين، واعتبرت تلك الدعوى عملاً فكرياً يعبد الطريق لسيادة العلمانية في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر[٦١]، وإذا كان كتابه المشار إليه لم يستعمل كلمة العلمانية، وهي الترجمة المتداولة للكلمة الإنكليزية "Secularism"، فإنه أستعمل مرادفاً شديد الدقة في التعبير عن معنى هذا المصطلح في الحضارة الغربية، وذلك عندما أراد وصف حكومة أبي بكر الصديق (رضي الله عنه)، فقال أنها كانت حكومة "لا دينية"[٦٢]، فضلاً عن استدعاءه لشواهد تأريخية متعددة من تأريخ الإسلام السياسي والفكري والعقائدي ليثبت إن الخلافة والإمامة والملك والسلطنة أمور دنيوية محضة[٦٣].

ويرى الشيخ (عبد الرازق)، إن زعامة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، مجرد زعامة دينية منبثقة عن رسالته ونبوته، ومن هنا تختتم بمجرد وفاته، وليست بالتالي أمراً قابلاً للنيابة والخلافة من بعده، فما وقع بعد وفاة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، من جانب الخلفاء إنما هو الزعامة السياسية، ولا ربط له بالزعامة الدينية للنبي[٦٤]، ويؤكد في موضع آخر من كتابه بأن "محمد (صلى الله عليه وآله وسلم)، ما كان إلا رسولاً لدعوة دينية خالصة للدين، لا تشوبها نزعة ملك ولا حكومة، وانه (صلى الله عليه وآله وسلم)، لم يقم بتأسيس مملكة، بالمعنى الذي يفهم سياسة من هذه الكلمة ومرادفاتها، ما كان إلا رسولاً كإخوانه الخالين من الرسل، وما كان ملكاً ولا مؤسس دولة، ولا داعياً إلى ملك"[٦٥]، ويذهب في كتابه للقول "الحق إن الدين الإسلامي برئ من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون، وبريء من كل ما هيأوا حولها من رغبة ورهبة، ومن عز وقوة، والخلافة ليس في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة. وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة، لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها وإنما تركها لنا"[٦٦]، ويبدو أن (علي عبد الرازق)، لم يكن في نص الإسلام وأصول الحكم يرفض الخلافة في ذاتها، بل انه اتجه للإقرار الصريح، وهذا هو الأساس في نصه، بضرورة الاحتكام في مجال السياسة إلى "أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة"[٦٧].

ويرى الشيخ (عبد الرازق)، بأنه بالإمكان أن نجد في كتاب الله، "تفصيل كل شيء من أمر هذا الدين"، ثم لا تجد فيه ذكراً لتلك الإمامة العامة أو الخلافة[٦٨]، و "ليس

القرآن وحده هو الذي أهمل تلك الخلافة ولم يتصد لها، بل السنة كالقرآن أيضاً، قد تركتها ولم تتعرض لها"[٦٩]، وأخذ الشيخ يبحث عن دليل آخر على رأيه في مباحث العلماء الذين سعوا لإثبات إقامة الإمامة فرض، فلا يجد بينهم "من حاول أن يقيم الدليل على فرضيته بآية من كتاب الله الكريم، ولعمري ولو كان في الكتاب دليل واحد لما تردد العلماء في التنويه والإشادة به، أو لو كان في الكتاب الكريم ما يشبه أن يكون دليلاً على وجوب الإمامة لوجد من أنصار الخلافة المتكلفين وأنهم لكثر، من يحاول أن يتخذ من شبه الدليل دليلاً"[٧٠].

أما البرهان الذي اعتمد عليه الشيخ علي عبد الرازق من القرآن الكريم فهو يرى إن "ظواهر القرآن الكريم تؤيد القول بأن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، لم يكن له شأن في الملك السياسي، وآياته متضافرة على إن عمله السماوي لم يتجاوز حدود البلاغ المجرد من كل معني السلطان"[٧١].

ويمكن تلخيص فكرة الشيخ (علي عبد الرازق)، في كتابه (الإسلام وأصول الحكم)، بما يأتي:-

١ -أن الإسلام لا يفرض أن تقيم الأمة إماماً، أو رئيساً أعلى يكون حاكماً لها، وانه لا دليل مطلقاً على ذلك من الكتاب أو السنة، كما أن الإجماع لم ينعقد عليه.

٢ -إن إقامة الشعائر الدينية والأحكام الشرعية وصلاح الرعية كل ذلك لا يتوقف على وجود الإمامة أو الخلافة، بل يتوقف على إقامة حكومة مهما يكن وضعها الدستوري ومهما يكن نظامها، لأن الإسلام لم يفرض نظاماً معيناً.

٣ -إن كل ما جاء به الإسلام من عقائد ومعاملات وآداب وعقوبات، إنما هو شرع ديني خالص لله تعالى، ولمصلحة البشر لا غير[٧٢].

٤ -كانت وحدة العرب وحدة إسلامية لا سياسية، وكانت زعامة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) فيهم زعامة دينية لا مدنية، وكان خضوعهم له خضوع عقيدة وإيمان، لا خضوع حكومة وسلطان، وكان اجتماعهم حوله اجتماعاً خالصاً لله تعالى، يتلقون منه توصيات الوحي، وأوامر الله تعالى ونواهيه[٧٣]، ((ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة))[٧٤].

٥ –لا شيء في الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى، في علوم الاجتماع والسياسة كلها، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلوا له واستكانوا إليه، وأن يبنوا قواعد ملكهم، ونظام حكومتهم على أحدث ما أنتجت العقول البشرية وتجارب الأمم(٧٥).

ولكن من خلال الانتقادات التي وجهت لعلي عبد الرازق، هناك الكثير من المفكرين والباحثين الإسلاميين نحو منحاه في توجهه الفكري، أمثال خالد محمد خالد، ومحمود محمد طه، ومحمد احمد خلف الله، واحمد محمود صبحي، ومحمد سعيد العشماوي، وحسن حنفي، وغيرهم.

لم يمض على إصدار كتاب (الإسلام وأصول الحكم)، ربع قرن تقريباً، حتى قام أزهري آخر وهو، (خالد محمد خالد)، بإصدار كتاب آخر شبيه له، أسماه (من هنا نبدأ)، في عام ١٩٥٠، شدد فيه على إن الإسلام، دين لا دولة، وعند المزج بينهما فإننا سوف "نفقد الدولة ونفقد الدين، أما إذ عمل كلٌ منهما في ميدانه، فسوف نربحهما معاً، وتربح أنفسنا ومستقبلنا"(٧٦)، ولا يرى في هذا الفصل أي نقص من قيمة الدين وشأنه، بل يعمل على الارتقاء به فوق المخاوف والأخطار التي تهدده، حين يدعى لتحمل مسؤولية الأخطاء الفاحشة التي ترتكبها الحكومات المستغلة له المنتحلة لنفسها اسمه(٧٧).

يوافق خالد محمد خالد، الشيخ علي عبد الرزاق موافقة تامة على أقواله السياسية، ويقول أن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، يحس إحساساً واضحاً بمهمته ويعرفها حق المعرفة، وهي انه هاد ومبشر، وليس رئيس حكومة ولا جباراً في الأرض، ويروي واقعتين للرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، يقول في الأولى، أن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، عرضوا عليه يوماً أن يجعلوا له مثل ما للأباطرة والحكام ففزع وقال: "لست كأحدهم، إنما أنا رحمة مهداة"(٧٨)، فضلاً عن ذلك، يذكر حديث الرسول "أنتم أعلم بشؤون دنياكم"(٧٩)، لكي يتوصل إلى أن طبيعة الدين وغايته التي ذكرها الرسول في الأحاديث الآنفة الذكر، "نبوة لا ملك"، و "إنما أنا رحمةٌ مهداة"، وأخذ يتساءل عن حاجة الدين إذن إلى أن يكون له دولة؟، وكيف يمكن أن يُكونها؟، وهو عبارة عن حقائق خالدة لا تتغير، بينما الدولة نظم تخضع لعوامل التطور والترقي المستمر، والتبدل الدائم، فضلاً

عـن أن الدولــة بنظمهــا المتغيــرة عرضــة للنقــد والتجــريح وعرضــة للســقوط والهــزائم والاستعمار[٨٠].

وإذا لم يطرح عبد الرزاق النظام البديل للحكم الإسلامي، فأن خالد محمد خالد، يتبنى النظام السياسي القائم على حكم الشعب نفسه بنفسه، ويعتقد بالديمقراطية السبيل الوحيد للتخلص من الكهنوت؛ وذلك لأن الشعب حين يمض بالحكم وفق مقتضياته واحتياجاته لن يسمح بأن يعيش في مجتمع تهيمن عليه السخرة، ويمتص دماءه الاستغلال، وهو الذي يملك زمام أمره أن يضع يديه في الأغلال ورجليه في السلاسل[٨١].

غير ان ثمة تحول طرأ على موقف (خالد محمد خالد) الفكري من أن الإسلام دين لا دولة، وتحول إلى موقف مغاير تماماً، فقد نشر عام ١٩٨٢ كتاباً أسماه (الدولة في الإسلام)، اكد فيه على أن الإسلام دين ودولة، معتبراً انه قد اهتدى للصواب، وقد توفي عام ١٩٩٦، وهو متمسك بقناعته الجديدة[٨٢].

ومنذ صدور (الإسلام وأصول الحكم)، لم يظهر كتاب أكثر جرأة من كتاب "الرسالة الثانية من الإسلام"، لمحمود محمد طه[***]، والذي نفى أن يكون الجهاد، وعدم المساواة بين الرجال والنساء في الإرث، وتعدد الزوجات، والحجاب، أصولاً من أصول الإسلام، فضلاً عن انه يرى أن السنة النبوية ليست خاصة بالنبي (صلى الله عليه وآله وسلم)[٨٣]، ويرى أن للإسلام رسالتان، رسالة أولى قامت على فروع القرآن ورسالة ثانية تقوم على أصوله، ولقد وقع التفصيل على الرسالة الأولى، ولا تزال الرسالة الثانية تنتظر التفصيل وسيتفق ذلك حين يجيء رجالها وحين تجيء أمتها[٨٤]، ويختتم قوله، "أن من الخطأ الشنيع أن يظن الإنسان أن الشريعة الإسلامية في القرن السابع تصلح بكل تفصيلها للتطبيق في القرن العشرين"، ودعا إلى ضرورة الرجوع إلى الرسالة الثانية، رسالة الإسلام والعلم والسلم والحيوية والتجدد[٨٥].

فكان (محمود محمد طه)، يميز بين رسالة الإسلام الخالدة في الحقبة المكية، وهي رسالة روحية وخلقية مبنية على الحرية والتساوي والسلم والعدل، وبين الرسالة المدنية وهي الرسالة التشريعية المبنية على التفضيل والسلطان السياسي والقوة، وينكر على الفقهاء أن تكون النصوص اللاحقة ناسخة للسابقة، نسخاً أبدياً، ويدعو إلى ضرورة

تطوير الشريعة، وتحرير الفرد، وهو الغاية في الإسلام، بل إرجاعه إلى حريته المطلقة بصرف النظر عن ملته وعنصره[٨٦].

أما محمد احمد خلف الله، فقد كان تلميذاً نجيباً، لأستاذه، علي عبد الرزاق، حيث نحا منحى أستاذه، وبقى مقتفياً لأثره حتى النهاية[٨٧]، إذ يقول، إن القرآن الكريم لم يستعمل كلمة دولة ولا كلمة حكم بمعنى السلطة السياسية التي تدار بها شؤون الحياة في المجتمع، وإنما وردت كلمة الحكم بمعنى القضاة والفصل في الخصومات والمنازعات[٨٨]، ونفى القرآن الكريم أيضاً، أن يكون النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ملكاً، وأكد على كونه النبي الرسول، وانتهى ذلك الوضع مع وفاة الرسول، وليس هناك من رجعة، (كما يقول)[٨٩]، أما نظام الخلافة، فقد كان نظاماً مدنياً، أنتجه العقل البشري، ومن حق هذا العقل أن ينهيه، وأن يختار نظاماً آخر يحل محله، وليس من حق أحد أن يعلن أن العودة إلى نظام الخلافة أو الإمامة، واجب ديني، من حيث أن مؤسسة الخلافة ليست مؤسسة دينية، وإنما هي مؤسسة سياسية[٩٠]، ويرى (خلف الله)، في الإسلام عنصراً ثقافيا فحسب، ورسالة النبي رسالة تربوية ثقافية ذات طابع وعظي أخلاقي، تغدوا فيها، "مهمة النبي أو الرسول مهمة ثقافية حضارية"[٩١].

وإذا كان (عبد الرازق)، لم يشر إلى كلمة العلمانية، وإنما اكتفى بالدعوة إلى جوهرها ذهب (خلف الله)، للدعوة الإسلامية صراحةً وبشكل علني، حيث يقول "أن الشريعة الإسلامية لا تعارض أبداً قيام دولة علمانية في أي بلد عربي" [٩٢] ، ويستند في ذلك إلى عدة حجج[٩٣].

أولاً– لم يوجد نص في القرآن الكريم قطعي الدلالة وارد مورد التكليف يطالب الناس بصيغة معينة في تنظيم الدول واختيار رئيس لها.

ثانياً– أن التقاليد السياسية التي تركها رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، من قبيل، البيعة من الرجال والنساء، والشورى، وأخذ رأي أولي الأمر في المسائل الدنيوية، إنما تدخل في بناء الدولة العلمانية ولا تتعارض معها.

ثالثاً– إن الدولة العلمانية إنما قامت في مواجهة الدولة الدينية التي يستمد الرؤساء فيها سلطتهم من الله وليس من الناس، والقرآن الكريم جاء محارباً لسلطة رجال الدين.

رابعاً– جعلت الشريعة الإسلامية أمر قيام الدولة وتنظيمها من مسؤوليات الناس، يفعلون ذلك على أساس من تحقيق هذا النظام للمصلحة العامة التي قد تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة.

أما (احمد محمود صبحي) ، فيرى أن من الخطأ الظن بأن الإسلام قد جاء بحلول لشتى المشكلات، فلما إذن كان الاجتهاد مصدراً ثالثاً للتشريع، بل إن مبدأ الاجتهاد يتضمن "أن ليس في الكتاب والسنة حلول لبعض القضايا الدينية، فما بال الأمر إذا تجاوز الدين إلى السياسة أو الاقتصاد"[٩٤]، ويرى من الخطأ أيضاً أن نطلب من الماضين حلولاً لمشكلاتنا لاسيما إن كان جل اهتماماتهم منصبة على موضوعات ليست ملحة لعصرنا، بينما لم تكن المسائل السياسية والاقتصادية أو الاجتماعية محل اهتماماتهم، وحتى لو كانت فأن لنا عقولاً كما كانت لهم عقول فضلاً عن متغيرات العصر[٩٥]، والنتيجة التي توصل إليها، (احمد محمود صبحي)، هي "أن لا مفر من اقتباس ما يلائمنا من الأنظمة السياسية والاقتصادية لحضارات سبقتنا إن أردنا اللحاق بها"[٩٦].

يذهب (محمد سعيد العشماوي)، إلى أن الله أراد للإسلام أن يكون ديناً، ولكن الناس أرادوا به أن يكون سياسة، وذلك لأن الإسلام في حقيقته دين عام شامل، وشريعة إنسانية دائمة، ولهذا اقتصر القرآن على بيان العام من الأحكام التشريعية، أما السياسة فهي قاصرة محدودة قبلية محلية ومؤقتة، ويرى في قصر الدين على السياسة قصر له على نطاق ضيق وإقليم خاص وجماعة معينة ووقت بذاته[٩٧]، ويعتقد أن رسالة النبي محمد (صلى الله عليه وآله وسلم)، ليست كرسالة النبي موسى (عليه السلام) رسالة تشريع، وإنما هي رسالة رحمة ورسالة أخلاق أساساً، بحيث يعد التشريع صفة تالية ثانوية غير أساسية[٩٨]، وإن الإسلام الحقيقي حريص على عدم استعمال الدين في أغراض سياسية، ثم يحصر الأحكام في أسبابها، ويرى أن الله، ترك التشريع (في غير العموميات)، للأمة يجتهد فيه الرأي، وتبتدع فيه العقول، تبعاً لتغير أحوال الزمان وتبدل المكان[٩٩].

من جانب آخر يتحدث، (حسن حنفي)، عن الجوهر العلماني للإسلام، والذي يراه ديناً علمانياً للأسباب الآتية[١٠٠]:–

١ –النموذج الإسلامي قائم على العلمانية بمعنى غياب الكهنوت، أي بعبارة أخرى غياب المؤسسات الدينية الوسيطة.

٢ –الأحكام الشرعية الخمسة، الواجب والمندوب والمحرم والمكروه والمباح، تعبر عن مستويات الفعل الإنساني الطبيعي، وتصف أفعال الإنسان الطبيعية.

٣ –لقد أعطت الشريعة الاسلامية المبادئ، واستنبط الفقه منها، والمبادئ العامة ثابتة وهي الحفاظ على مقاصد الشريعة، أما الفقه فمتغير بتغير الحاجات والمصالح.

الاتجاه الثاني: الذي يدعو إلى قبول وتبني العلمانية بشكل علني وصريح:

ويمثل هذا الاتجاه موقف المسلمين الإيجابي من العلمانية، في دول كان ولا يزال المسلمون فيها يمثلون اقلية، وفي مثل هذه الدول لا يمكن للإسلام أن يحكم أو تكون له تطلعات سياسية فعالة[١٠١]، وهم يتمسكون بالعلمنة على أنها تضمن لهم حقوقهم المدنية.

وقد تكون هذا الاتجاه، وعبر عن نفسه، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي في الهند ولا يزال قائماً حتى الآن، بعد أن تجاوز هذا الموقف الهند إلى جميع أنحاء العالم[١٠٢]، ولعل أول ممثلي هذا الاتجاه البارزين في العالم الإسلامي هو (سيد احمد خان بهادر)[****] ، فقد دعا إلى تقليد الحضارة الغربية وأسسها المادية، واقتباس العلوم العصرية كما هي وعلى علاتها، وفسر الإسلام والقرآن تفسيراً يطابقان به ما وصلت إليه المدنية والمعلومات الحديثة في آخر القرن التاسع عشر الميلادي[١٠٣]، وما يدل على ذلك دلالة واضحة ما جاء في بعض مقالاته، يقول: "لابد أن يرغب المسلمون في قبول هذه الحضارة (الغربية) بكمالها، حتى لا تعود الأمم المتحضرة تزدريهم أعينها، ويعتبروا من الشعوب المتحضرة المثقفة"[١٠٤]، وعلى الرغم من نعته من قبل البعض بالإلحاد، إلا انه كان يكرر على الدوام، انه يدافع عن الإسلام، وانه ينبغي أن يوجد طريقا للمسلم المعاصر يوفق فيه بين إسلامه وتقبله الحياة العصرية التي قامت على اثر نهضة العلم الطبيعي، وقد نهج السيد (احمد خان) في تفسير القرآن الكريم منهج المطبّق لآياته على أساس طبيعي يناقض تماماً القول بالمعجزات وخوارق العادات ولهذا جعل النبوة غاية إنسانية طبيعية، وطريقها طريق إنساني غير خارق للعادة، ولكنه مع ذلك يقر ختم الرسالة الإلهية للنبي (صلى الله عليه وآله وسلم)[١٠٥].

أمـا(أبـو الحسـن النـدوي)، فأنـه يمتـدح العلمانيـة ويعـدّها ضـماناُ لسـلامة الشـعب الهنـدي وسـلامة البـلاد، حيـث يقـول "لـو فقـدت البـلاد، لا قـدر الله، العلمانيـة والجمهوريـة واللاعنـف، سـوف لا تبقـى البـلاد كمـا هـي"[١٠٦]، علـى الـرغم مـن انـه لـيس مـن دعـاة العلمانيـة، رغـم تحمسـه للعلمانيـة فـي بلـده، حيـث أخـذ النـدوي بنظـر الاعتبـار فهـم وتقـدير الأمور والأوضـاع وفق أحوالها، وكذلك مصلحة الإسلام والمسلمين[١٠٧]. ولهذا نجد الأقلية المسلمة أعظم المدافعين عن العلمانية في الهند، وأكثرهم حماسة لها منذ الاستقلال، وقد امتلكت الهند ثقافة علمانية، ولم تعد للأغلبية البوذية، أي تأثير مهم في المجتمع الهندي، وعارض البوذيون العلمانية لأجل طويل[١٠٨].

ومن الأمثلة الأخرى على هذا الاتجاه الفكري المؤيد للعلمانية، هو مفتي إريتريا الشيخ (الأمين عثمان)، حيث يرى في "العلمانية ضرورية في إريتريا لوجود المسلمين والمسيحيين معاً... ويجب النظر لإريتريا مشتركة بين المسلمين والمسيحيين... فهي دولة علمانية تحتضن كل الأديان بدرجة واحدة، وليست دولة دينية"[١٠٩]، وفي فرنسا قال مفتي (مارسيليا)، إن الإسلام لابد من أن يتخلى عن فرضيات مكانته كدين الأغلبية في الدولة، وأن يتعلم كيف ينسجم مع القوانين العلمانية إذا ما أراد أن يعيش بأمان في أوربا[١١٠].

أما أهم الحجج التي يستند إليها أتباع الموقف الفكري السياسي الإسلامي المؤيد للعلمانية، فهي كما يأتي:-

١ -أن القرآن لم يأت بنظرية في السياسة والدولة ونظام الحكم، واحتفظ في الوقت نفسه بمكانته وموقفه بوصفه نصاً مقدساً، ذلك لأن أنظمة الحكم تتطور وتتحول لأنها من صنع التأريخ والجماعات المتواترة في هذا التأريخ، وليست قضية مبدئية وعقائدية[١١١].

٢ -لم يدع الإسلام لأحد بعد الله ورسوله سلطاناً على عقيدة أحد، ولا سيطرة على إيمانه، وحتى الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) نفسه كان مبلغاً ومذكراً، لا مهيمناُ ولا مسيطراُ، ولم يخول لأحد من أهله أن يحل ولا أن يربط لا في الأرض ولا في السماء، بل الإيمان يعتق المؤمن من كل رقيب عليه، وما بينه وبين الله سوى الله وحده، فهو أقرب إليه من حبل الوريد[١١٢].

٣ -أن الإسلام ركز على ضرورة ربط الإيمان بالعقل وحث في القرآن على استعمال العقل للوصول إلى درجة اليقين بوجود الله، ورفض إيمان المقلدين، أي إن المؤمن لا يعتنق الدين لأنه موروث من أسلافه أو بلاده أو قبيلته، ولكل ذلك رأى أتباع الموقف الفكري الإسلامي المؤيد للعلمانية، إن الإسلام رسم له حدوداً عقلانية أصبح بها قريباً من العلمانية التي نشأت في عصر التنوير والعقلانية(١١٣).

٤ -أن الشريعة الإسلامية وأن اعتبرت إلهية في الأصل والمبدأ، فهي تؤول عند التفسير والتطبيق إلى بشرية دنيوية، ذلك أن المجتهد أياً كان مبلغه من العلم والفهم، يصدر اجتهاده عن ظن فيما يراه ويستنبطه ولا يبلغ اليقين، لأن لا أحد يبرأ من الخطأ والوهم والنسيان، وإن الحاكم أياً كان مبلغه من العدل والتقوى، لا يخلو من ظلم في تطبيقه للأحكام، إذ لا يبرأ من النقص والهوى والاختلاف(١١٤)، حيث أن النص الديني لا يفسر نفسه بنفسه، ولا يطبق نفسه على نفسه، وإنما يفسره ويطبقه البشر، الذين من دون شك تقع على عاتقهم عملية الحكم، والذين يمارسون عملية الحكم بدون أدنى شك سوف يقحمون مشاعرهم وميولهم في أي نص يحكمون بمقتضاه حتى لو كان نصاً إلهياً(١١٥).

٥ -أن مدنية السياسة، ومن ثم السلطة في الإسلام، توجد بكل وضوح في ذلك الانفصال الملحوظ في تأريخ الدولة في الإسلام، ألا وهو انفصال وظيفة الأمير عن وظيفة الفقيه، وبذلك كان مناط الأهلية للوصول إلى قمة الدولة هو القدرة على القيادة والولاية وليس القدرة على التفسير في الفقه وعلوم الدين التي ترعرعت وازدهرت لاحقاً(١١٦).

ومما سبق يتضح، أن لكل موقف من المواقف الفكرية الإسلامية له حججه في الدفاع عن رأيه وفي الغالب، يستند الموقفان على القرآن الكريم والسنة النبوية، لكن كلٌ ينظر لها من منظاره الخاص، ولا يهمنا الخوض في نقاش أدل الفريقين بقدر ما يهمنا طرح البديل الإسلامي للعلمانية بعد مناقشة عدم صلاحها للقيم الإسلامية، لكن يبدوا واضحاً أن الموقف الفكري الإسلامي الرافض للعلمانية أكثر حجية وبينه من الموقف الإسلامي المؤيد لها (بمعنى الفصل بين الدين والسياسة)، ولكن هذا لا يعني أننا نتبنى

موقف الرفض، وإنما هناك موقف جدير بالاهتمام والأخذ به، ألا وهو الموقف الفكري الإسلامي التوفيقي.

الموقف الفكري السياسي الإسلامي التوفيقي.

ذهب أصحاب هذا الموقف الفكري الى ضرورة التوفيق بين التراث الإسلامي (الأصالة)، وبين النزعة التنويرية التحديثية (المعاصرة)، من أجل السعي لتحقيق التقدم والتحديث خاصة على الصعيد السياسي، لمواكبة الحياة العصرية، وبذلك تكون خطوة أولية لتقبل الاستفادة من الحضارة الغربية، دون أن يعني ذلك التخلي عن منجزات الحضارة الإسلامية[١١٧]، بمعنى آخر قبول عناصر الحضارة الغربية الحديثة التي لا تنال من قيم الإسلام الروحية والدينية، مثل (العلم، التقنية، التنظيم الاجتماعي، المؤسسات السياسية... الخ)، ورفض العناصر الأخرى، المخالفة لشريعة الإسلام مثل (التنكر لمرجعية الوحي، إبعاد الدين عن الحياة،... الخ)[١١٨].

وأفضل من مثل هذا الموقف الفكري، التيار الإصلاحي الإسلامي الذي بدأ في عصر النهضة في القرن التاسع عشر، فموقف هذا التيار في جوهره، مشابه لموقف دعاة تبني العلمانية إلى حدٍ ما، فإذا كان دعاة العلمانية قد أعلنوا أن القيم الغربية شبيهة بالقيم الإسلامية فلنتبناها، وإذا كان العلمانيون قد نادوا بأن العلم والعقل هما مفتاح التقدم والحضارة، فقد تركوا في الوقت نفسه للمصلحين الإسلاميين مهمة إثبات أن الإسلام يقر هذا الموقف[١١٩]، وهم يقدرون مبادئ الإسلام ويعطوها مكانة مميزة، فحاولوا بمفاهيم إسلامية تبرير تبني المؤسسات الغربية معتبرين ذلك التبني عودة إلى روح الإسلام الحقيقية، أما في الشؤون السياسية فكانوا ديمقراطيون النزعة، إذ يعتقدون أن النظام البرلماني الحديث ليس سوى بعث لنظام الشورى الذي كان قائماً في فجر الإسلام، وانه الضمانة الوحيدة للحرية[١٢٠]، وأخذوا من ذلك الاقتباس يستلهمون الحلول لبعض المشكلات الملحة التي تواجههم، بشكل يجعلهم يوفقون بين جوهر عقيدتهم وبين العلوم والمبادئ والمؤسسات الغربية، ودعوا إلى الإصلاح الشامل لأمور الدين والدنيا، والإقبال على الأخذ بأسباب الحضارة الغربية، وذهب هؤلاء مذاهب شتى في كيفية التجديد الديني والإصلاح الاجتماعي[١٢١].

لـم يقتصـر الموقـف التـوفيقي بـين الإسـلام والعلمانيـة علـى رواد عصـر النهضـة فقط، بل يمكن تلمس مثل هذا الموقف في الوقت المعاصر، فعلى سبيل المثال، يذهب (محمد فتحي عثمان)، بقدر تعلق الأمر بالاقتباس من الغرب إلى "إن تراثنا الفقهي على اعتزازنا به وحرصنا عليه، واستنادنا إليه لا يستوي كافة الأحكام التي تضمنتها في المرتبة والحجية، وليس كل ما فيه شريعة ماضية إلى يوم القيامة، وعلينا أن نتبين جلياً ما ينبغي أن نأخذ وما يجوز لنا أخذه أو تركه"[١٢٢]، فضلاً عن ذلك يرى أن المسلمين في اجتهاداتهم لتلبية احتياجاتهم القانونية ينبغي أن لا يهملوا خبرات الفكر القانوني العالمي طوال القرون بدعوى أنهم يطبقون الشريعة الإسلامية لا غير، بل عليهم أن يأخذوا من تلك الخبرات ما هم بحاجة له، بشرط أن يتناسب ويتجاوب مع أحوالنا ويتماشى مع أصول الشريعة الإسلامية ولا يتعارض مع حكم قطعي فيها[١٢٣].

إما (محمد مهدي شمس الدين)، فعلى الرغم من انه يرى في الإسلام ديناً كاملاً شاملاً و "لا تكون حياة الإنسان ديناً بلا دنيا، أو دنيا بلا دين، بل دين ودنيا، إيمان وعمل صالح، أرض وسماء، دين وسياسة"[١٢٤]، ويستنبط مشروع الدولة من الأحكام والتكاليف والواجبات، ويعدّها (أي الدولة)، نتيجة للتشريع وليست جزءاً منه فقط، ويعدّها أيضاً مندمجة في النسيج المتلاحم لكليات ومفردات العقيدة والشريعة[١٢٥]، إلا أنه لم يرفض العلمانية رفضاً مطلقاً، وكذلك لم يقبلها بالجملة، وإنما له رأي توفيقي في ذلك.

ولعل (محمد مهدي شمس الدين)، في الوقت الحاضر يبدو أكثر وضوحاً في محاولته للتوفيق بين الإسلام والعلمانية، ويذهب إلى اعتبار العلمانية قائمة على أمرين متكاملين لا تكون الدولة علمانية بدونهما وهما[١٢٦]:-

أولاً- مصدر الشرعية في السلطة السياسية.

ثانياً- التشريع الدستوري والقانوني في الدولة.

بالنسبة إلى الأمر الأول، تعني العلمانية أن الشرعية التي تخول السلطة السياسية أن تحكم المجتمع ليست مستمدة من الله تعالى، بمعنى انها ليست مستمدة من الدين، فالله والدين ليس مصدراً للشرعية التي تتمتع بها السلطة السياسية في الدولة العلمانية أما بالنسبة إلى الأمر الثاني، تعني العلمانية أن يقوم التشريع القانوني والدستوري في المجتمع والدولة على أساس غير ديني، ويشمل ذلك كل مجالات التشريع بما فيها

مجال الأحوال الشخصية للفرد والمجتمع من زواج وطلاق ونفقات ومواريث، وما يتفرع من ذلك ويعود إليه[١٢٧].

فهو يقبل بالمبدأ الأول ويعدّه من إيجابيات العلمانية وحيث يرى في مصدر الشرعية للسلطة السياسية ليس الله تعالى، وإنما مصدر الشرعية للسلطة هي الأمة[*****]، (الشعب)، في حين يرفض المبدأ الثاني، ويعدّه من سلبيات العلمانية من حيث، أبعاد التشريع الإسلامي (القرآن والسنة)، عن أن تتدخل لإصلاح حال الإنسان في حياته وبعد مماته، فضلاً عن أن القيم والأخلاق الدينية لا تعود موضع اعتبار واحترام من وجهة النظر الحقيقية للدولة[١٢٨]، وبذلك يرى (شمس الدين)، أن المجتمع في الإسلام يمكن أن يكون علمانياً أو مدنياً، وفي الوقت نفسه مستنداً إلى الشريعة[١٢٩]، واستناداً لذلك تكون الديمقراطية بمعنى (حكم الشعب لنفسه)، هي أقرب للإسلام من العلمانية بكل أشكالها، وهذا ما جعل البعض يطالب باستبعاد شعار العلمانية، واستبداله بشعار الديمقراطية، باعتبارها تعبر تعبيراً مطابقاً لحاجات المجتمع العربي الإسلامي[١٣٠]، واعتبار شعاره في الخطاب العربي الحديث والمعاصر تاريخيا أكثر خصوبة (أكثر تقبلاً) من شعار العلمانية[١٣١].

أما (محمد عمارة)، فهو لا يرى في الإسلام أي فصل واضح بين الدين والسياسة، من حيث إن صلاح أمر (الدين)، موقوف ومترتب على صلاح أمر (الدنيا)، ويستحيل أن يُصلح أمر الدين إلا إذا صلح أمر الدنيا[١٣٢]، لكنه يرى أن هناك تمييز واضح بين الدين والسياسة في الإسلام، أو بمعنى أدق تمييز واضح بين مقتضيات الدين ومقتضيات السياسة، ففي الأولى، طاعة وانقياد دون تشاور أو تردد، وفي الثانية، استشارة واعتراض للوصول إلى الأمر الذي يحقق مصلحة الأمة[١٣٣].

ويتفق (راشد الغنوشي)، مع (شمس الدين)، على مبدأ سيادة الأمة، باعتبارها صاحبة السيادة والاستخلاف في الأرض، ويرفض وجود سلطة دينية ثيوقراطية في الإسلام، بل يرى أن هناك سلطة مدنية تقوم بتنفيذ القانون الإسلامي بوكالة من الأمة، وللأمة في أي وقت شاءت سحبت وكالتها[١٣٤].

ويميز (فهمي هويدي)، بين تيارين علمانيين يسمي احدهما متطرف والاخر معتدل، ويعرف انصار التيار المتطرف، بأنهم ليسوا ضد الشريعة فحسب بل ضد العقيدة

أيضاً، ولذا فهم يعدون الإسلام (مشكلة)، يجب حلها بالانتهاء منها وتجفيف ينابيعها لاستئصالها، أما المعتدلون فليس لديهم مشكلة مع العقيدة فهم يعدون أن الدين والإسلاميين "حالة" يمكن التعايش معها إذا ما أقيم حاجز بين الدين والسياسة للحيلولة دون ما يتصورونه (سلطة دينية)، وبذلك يرى (فهمي هويدي)، ضرورة القول بشرعية التيار العلماني المعتدل المتصالح مع الدين، الذي يتحفظ على تطبيق الشريعة لا لأنه ضدها، ولكن لأن المنتمين للتيار العلماني يعتقدون أن ذلك التطبيق قد يهدد قيماً معينة يدافعون عنها، مثل الحرية، والديمقراطية والمساواة. وما إلى ذلك، ويوصي على ضرورة تعامل المسلمين معهم، على قاعدة الاعتذار أولاً، ثم الحوار ثانياً، لإقناعهم بأن المشروع الإسلامي لا يهدد تلك القيم التي يدافعون عنها، وإنما يدعوا لها [١٣٥] .

إما (تركي الحمد) ، فهو يرى إن السلطة في الإسلام ، مبدءاً وتأريخاً ، لابد وان تكون مدنية التكوين ، وإلا سقطنا دون إن نشعر في ثيوقراطية أوربا في عصورها الوسطى ، وصحيح ان هذه السلطة واجبة عقلاً ونقلاً ، ولكن شكلها وكيفية ممارستها مسألة متروكة لجماعة المسلمين[١٣٦]، إما بخصوص العلمانية وموقفه منها ، فهو يرى أنها "ليست شراً كلها" ففي بلد مثل لبنان والهند مثلاً حيث تتعدد الأعراق والطوائف والأديان تصبح العلمانية شيئاً مطلوباً ، بل ومرغوباً فيها ، حيث إن البديل لذلك هو العنف والدمار والشر لكامل الكيان الاجتماعي في تلك البلدان ومثيلاتها [١٣٧].

ومما سبق يتضح، أن العلمانية كمصطلح وكفكرة غير مستساغة من قبل عدد غير قليل من المفكرين والباحثين الإسلاميين، ومثل هؤلاء الموقف الفكري السياسي الإسلامي الرافض للعلمانية بكل تفاصيلها وعناصرها باعتبارها فكرة غربية مستوردة وغريبة عن الإسلام وأهله، ولا حاجة للإسلام بها ولا حتى الاستفادة من إيجابيات تلك التجربة البشرية، فضلاً عن هذا الموقف ظهر موقف فكري آخر مغاير، يقبل جوهر العلمانية بشكل كلي، من حيث إن الإسلام دين روحي، وليس له علاقة بحياة الإنسان وتفاصيل معيشته في هذه الحياة.

وبين هذا وذلك ظهر موقف فكري يتوسط الرأيين أو الموقفين السابقين، إذ لا يقبل العلمانية بكل عناصرها وتفاصيلها، وإنما يقبل منها أجزاء ويرفض أجزاء أخرى، يقبل فيها ما يتعلق بالدعوة إلى العلم، والدعوة إلى استعمال العقل، ورفض الكهنوتية، والدعوة

إلـى السـلطة المدنيـة... الـخ، ويـرفض فيهـا، الـدعوة إلـى التنكيـر بمرجعيـة الـوحي، ورفـع القداسـة عـن النبـي (صـلى الله عليـه وآلـه وسـلم)، وكتابـه القـرآن الكـريم، وإبعـاد التشـريع الإسـلامي عن حيـاة المجتمـع... الـخ، وهذا مـا سلكه رواد الحركـة الإصـلاحية الإسـلامية، فـي حقبـة عصـر النهضـة، وتـبعهم فـي ذلـك عـدد مـن المفكـرين السياسـيين الإسـلاميين المعاصرين.

الهوامش

(١)–حسين شيخ خضر الضالمي، فصل الدين عن السياسة فكرة استعمارية، الطبعة الأولى، مؤسسة البلاغ، دمشق، ٢٠٠٥، ص٨.

(٢)–عامر حسن فياض، علي عباس مراد، إشكالية السلطة، تأملات العقل الشرقي القديم والإسلامي الوسيط، الطبعة الأولى، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ٢٠٠٥، ص١٩٣.

(*)–لا يقتصر الإسلام على هذه الأحكام وإنما هي أبرزها.

(٣)– عبد الحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، الطبعة الرابعة، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٧٨، ص٩٧.

(٤)– سورة النساء، الآية ٢٣.

(٥)– سورة البقرة، الآية ٢٧٥.

(٦)– سورة البقرة، الآية ٢٨٢.

(٧)– سعيد بنسعيد العلوي ، الإسلام السياسي ظاهرة حديثة ، في العلمانية والممانعة الإسلامية ، الطبعة الثانية، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٢.

، ص٤١.

(٨)– سورة الشورى، الآية ٣٨.

(٩)–سورة آل عمران، الآية ١٥٩.

(١٠)–سورة الحديد، الآية ٢٥.

(١١)– سورة المائدة، الآية ٥٠.

(١٢)–سورة الأنعام، الآية ١١٤.

(١٣)– أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام السياسية، مطبعة دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٥١، ص٣٠.

(١٤)– احمد النراقي ، ولاية الفقيه، تعليق وتقديم: ياسين الموسوي، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٩٠، ص ص١٥-١٦.

(١٥)– نقلا عن ، محمد احمد صالح أبو الطيب، الإمام حسن ألبنا، قراءة في مشروعة السياسي، الطبعة الأولى، دار الكتب الوثائق العامة، بغداد، ٢٠٠٦، ص٨٧.

(١٦)– حسن ألبنا، مشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي، المركز الإسلامي، جنيف، (د.ت)، ص٣١.

(١٧)– سيد قطب، معالم في الطريق، الطبعة الثانية، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٢، ص٧١.

(١٨)-المصدر السابق نفسه، ص[١٣٦].

(١٩)- محمد باقر الصدر، بحوث إسلامية، الطبعة الأولى، دار الكتاب الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٤، ص[١٤٣].

(٢٠)- مصطفى السباعي، الدين والدولة في الإسلام، سلسلة رسائل تبحث عن الفكرة الإسلامية الحديثة، لجنة الطلاب الجامعيين، بيروت، ١٩٥٣، ص[٧٧].

(٢١)- عبد القادر عودة، المال والحكم في الإسلام، الطبعة الثانية، دار النذير للطباعة والنشر، بغداد، ١٩٦٤، ص[٥٦-٥٧].

(**)-إذا قلنا الدولة الإسلامية، فان ذلك لا يعني أن الدولة في الإسلام دولة ثيوقراطية، أو دولة دينية كما يعنيها لفظ (ثيوقراطية)، كما كانت البابوية والكاثوليكية في أوربا، وإنما الدولة في الإسلام مثال للمجتمع الذي تديره وتحكمه، ومادام المجتمع إسلامياً، فهي دولة إسلامية، وهو التعبير الصحيح عن طبيعة الدولة في الإسلام ، انظر: حسين فوزي النجار، الإسلام والسياسة ، الطبعة الثانية ، دار المعارف ، القاهرة ، ص ص[١٣-١٤].

(٢٢)- سورة البقرة، الآية [١٧٨].

(٢٣)-سورة المائدة، الآية [٣٨].

(٢٤)- سورة النور، الآية [٤].

(٢٥)- عبد القادر عودة، الإسلام وأضاعنا السياسية، الطبعة الثانية، (د.م.ن)، ١٩٦٧، ص[٦٦].

(٢٦)- المصدر السابق نفسه، والصفحة ذاتها.

(٢٧)- سورة النساء، الآية [١٠٥].

(٢٨)- محمد حسين فضل الله، الندوة، سلسلة ندوات الحوار الأسبوعية بدمشق، إعداد: عادل القاضي، الجزء الخامس عشر، الطبعة الأولى، مكتب السيد محمد حسين فضل الله، قم، ٢٠٠٦، ص[٥١٠].

(٢٩)- غسان بن جدو ، خطاب الإسلاميين والمستقبل ، حوارات مع السيد محمد حسين فضل الله ،الطبعة الثالثة،دار الملاك، بيروت،٢٠٠١ ، ص[١٤٦].

(٣٠)- محمد حسين فضل الله، الإسلام وقدرته على التنافس الحضاري، الطبعة الأولى، دار الملاك، بيروت، ١٩٩٩، ص[٦٥].

(٣١)- غسان بن جدو ، خطاب الإسلاميين والمستقبل ، حوارات مع السيد محمد حسين فضل الله ، مصدر سبق ذكره ، ص ص[١٢٤-١٢٥].

(٣٢)- محمد حسين فضل الله، في الإسلام والعروبة، مجلة المستقبل العربي ،السنة/٢٦،العدد/١٧٦،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت،١٩٩٣، ص[١٣].

(٣٣)- يوسف القرضاوي، الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه، الباب الثاني، فشل العلمانية في ديار الإسلام، شبكة الانترنيت:

http://www.qaradawi.net

(٣٤)- عبد الرزاق عيد، يوسف القرضاوي، بين التسامح والإرهاب، الطبعة الأولى، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٥، ص[٧٥].

(٣٥)- يوسف القرضاوي، الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه، مصدر سبق ذكره ، شبكة الانترنيت.

(٣٦)- سورة النحل، الآية ٨٩.

(٣٧)- يوسف القرضاوي، الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه، الباب الثاني، معالم أساسية للإسلام الذي تدعو إليه، شبكة الانترنيت:

http://www.qaradawi.net

(٣٨)- سورة النمل، الآية[٤٣].

(٣٩)- يوسف القرضاوي، الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه، الباب الثاني، العلمانية والإلحاد، شبكة الانترنيت:
http://www.qaradawi.net

(٤٠)- احمد القبانجي، الإسلام المدني، معالجة لإشكالية الجمع بين النص والعقل والواقع، مصدر سبق ذكره، ص[٢١].

(٤١)- احمد كمال أبو المجد، حول ندوة الحوار القومي-الديني، في طارق البشري، وآخرون، الحوار القومي الديني، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٩، ص[٥١].

(٤٢)- محمد علي، الإسلام دين الإنسانية، ترجمة: حبيبة شعبان يكن، المكتبة الأهلية، بيروت، ١٩٤٦، ص[٢٢].

(٤٣)- صدر الدين القبانجي، الله بين الإيمان والإلحاد، دار التعارف للمطبوعات ،بيروت، (دون تاريخ) ، ص[١٧].

(٤٤)- محمد علي ألتسخيري، نموذج متطرف من كتابات العلمانيين، مجلة صوت الإسلام، السنة/١، العدد/١، تصدر عن مؤسسة الإمام (عليه السلام)، قم، ١٩٩٩، ص ص[٩٠-٩١].

(٤٥)- محمد عمارة، العلمانية ونهضتنا الحديثة، الطبعة الأولى، دار الشروق للنشر، القاهرة، ١٩٨٦ ، ص[٣٥].

(٤٦)- موسى الصدر، الإسلام خيارنا لتغيير الواقع المتخلف، دار التعارف، بيروت، ١٩٨٢، ص ص٤٤-[١٠٢].

(٤٧)- محمد قطب، شبهات حول الإسلام، الطبعة السادسة، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، كربلاء، ١٩٦٣، ص ص[٢٧-٢٨].

(٤٨)- حامد ربيع، مستقبل الإسلام السياسي، (د.ط)، مؤسسة الفليح للطباعة والنشر، الكويت، ١٩٨٣، ص[٢٢].

(٤٩)- سورة الجاثية، الآية [١٨].

(٥٠)- سورة المائدة، الآية [٤٤].

(٥١)- محمد علي ألتسخيري ، الإسلام والعلمانية ، مدخل إلى الفكر السياسي في الإسلام (مجموعة مقالات)، ترجمة:خليل العصامي ،الطبعة الأولى ، مؤسسة الهدى للنشر والتوزيع ، طهران ،٢٠٠١ ،ص[٢٤].

(٥٢)- محمد مهدي شمس الدين ، نظام الحكم والإدارة في الإسلام ، الطبعة الثالثة ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، قم ، ١٩٩٢، ص[٤٢].

(٥٣)- محمد علي ألتسخيري ، الإسلام والعلمانية ، مصدر سبق ذكره ، ص[٢٤].

(٥٤)- محمد يوسف موسى ، نظام الحكم في الإسلام ، الطبعة الثانية ، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٣ ، ص، ص[٢٤-٢٥] .

(٥٥)- رضوان احمد شميسان ، الحركات الأصولية الإسلامية في العالم العربي ، الطبعة الأولى ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ٢٠٠٥ ،ص، ص [٣٤٩-٣٥٠].

(٥٦)- سورة البقرة ،الآية [٢-٣].

(٥٧)- سورة النساء، الآية [٥٩].

(٥٨)- د.عامر حسن فياض ، د.علي عباس مراد ، إشكالية السلطة ، مصدر سبق ذكره ، ص[١٩٥].

(٥٩)- المصدر السابق نفسه ، الصفحة ذاتها.

(٦٠)- محمد عمارة، العلمانية ونهضتنا الحديثة، مصدر سبق ذكره ، ص [١٦١].

(٦١)- المصدر السابق نفسه ، ص[١٦٠].

(٦٢)- علي عبد الرازق ، الإسلام وأصول الحكم ، دراسة ووثائق بقلم محمد عمارة ، الطبعة الأولى ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٧٢ ، ص [١٧٦] .

(٦٣)- كمال عبد اللطيف ، مفهوم العلمانية في الخطاب السياسي العربي ، في هشام أبو قمره و آخرون ، المعرفة والسلطة في المجتمع العربي ، الطبعة الأولى ، معهد الإنماء العربي ، بيروت ، ١٩٨٨، ص،ص ٣٣٧-٣٣٨.

(٦٤)- علي عبد الرازق ، الإسلام وأصول الحكم ، دراسة ووثائق بقلم محمد عمارة ، مصدر سبق ذكره ، ص [١٧٦].

(٦٥)- المصدر السابق نفسه ، ص [١٥٤].

(٦٦)- المصدر السابق نفسه ، ص [١٨٢].

(٦٧)- المصدر السابق نفسه ، الصفحة ذاتها .

(٦٨)- المصدر السابق نفسه ، ص [١٢٣].

(٦٩)- المصدر السابق نفسه ، الصفحة ذاتها .

(٧٠)- المصدر السابق نفسه ، ص [١٢٢].

(٧١)- علي عبد الرازق ، الإسلام وأصول الحكم ، عبد الرزاق السنهوري ، أصول الحكم في الإسلام ، تقديم : جابر عصفور ، طبعة خاصة لمكتبة الأسرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ٢٠٠٧ ، ص [١٤٠].

(٧٢)- علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق بقلم محمد عمارة ، مصدر سبق ذكره ، ص [١٧٠].

(٧٣)- المصدر السابق نفسه ، ص [١٧١].

(٧٤)- سورة أل عمران ، الآية [١٦٤].

(٧٥)- علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق بقلم محمد عمارة ، مصدر سبق ذكره ، ص [٩٠].

(٧٦)- خالد محمد خالد ، من هنا نبدأ ، الطبعة الحادية عشر ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٩٦٦، ص [١٧٥].

(٧٧)- المصدر السابق نفسه ، ص، ص [١٧٥-١٧٦].

(٧٨)- المصدر السابق نفسه ، ص، ص [١٨٢-١٨٣].

(٧٩)- المصدر السابق نفسه ، ص [١٨٣].

(٨٠)- المصدر السابق نفسه ، ص [١٨٥].

(٨١)- خالد محمد خالد ، الديمقراطية ابدأ ، الطبعة الأولى ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٩٥٣، ص [٧٥].

(٨٢)- حليم بركات ، المجتمع العربي في القرن العشرين ، الطبعة الأولى ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٩٨، ص [٥١٤].

(***)- مفكر إسلامي سوداني، ولد عام ١٩٠٩، في الخرطوم، وألف العديد من الكتب وقدم الكثير من المحاضرات والندوات، في ما بين عام ١٩٦٦، و ١٩٦٧، صَدرت له ثلاث من كتبه الأساسية، وهي "طريق محمد" و "رسالة الصلاة"، و "الرسالة الثانية من الإسلام"، تزعم محمود محمد طه حركة "الإخوان الجمهوريون في السودان، وكان من دعاة النظام الجمهوري في السودان، وفي عام ١٩٨٥، صدر عليه حكم بالإعدام

بتهمة الردة عن الإسلام، وأيد ذلك رئيس الجمهورية آنذاك جعفر النميري، ونفذ الحكم فيه في (١٨) يناير عام ١٩٨٥، انظر: محمود محمد طه، من ويكيبيديا، الموسوعة الحرة، شبكة الانترنيت:

http://www.ar.wikipedia.org

(٨٣)- محمود محمد طه، الرسالة الثانية في الإسلام، دراسات سودانية، الحوار المتمدن، شبكة الانترنيت:

http://www.ahewar.org

(٨٤)- المصدر السابق نفسه، شبكة الانترنت الدولية .

(٨٥)- المصدر السابق نفسه، شبكة الانترنت الدولية .

(٨٦)- عياض ابن عاشور ، الضمير والتشريع ، (العقلية المدنية والحقوق الحديثة)، الطبعة الأولى ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ١٩٩٨، ص ٧٨.

(٨٧)- خالد توفيق ، العلمانيون والدولة الإسلامية ، مجلة قضايا إسلامية ، العدد/٦ ، تصدر عن مؤسسة الرسول الأعظم ، (د.م) ، ١٩٩٨، ص ٣٠٢.

(٨٨)- محمد أحمد خلف الله ، التكوين التاريخي لمفهوم الأمة ، القومية ، الوطنية ، الدولة ، والعلاقة فيما بينهما ، مجموعة باحثين ، في القومية العربية والإسلام ، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الثالثة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٨٨، ص ٢٤.

(٨٩)- محمد أحمد خلف الله ، مفاهيم قرآنية ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ،١٩٨٤، ص، ص ٢٧-٢٨.

(٩٠)- المصدر السابق نفسه ، ص، ص ٦٢-٦٩.

(٩١)- محمد أحمد خلف الله ، (تعقيب) ، في القومية العربية والإسلام ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٢٩.

(٩٢)- محمد أحمد خلف الله ، العروبة والدولة العلمانية ، مجلة المستقبل العربي ، السنة /١ ، العدد/٥ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٧٩ ، ص ٥٤.

(٩٣)- المصدر السابق نفسه ، الصفحة ذاتها .

(٩٤)- احمد محمود صبحي ، اتجاهات الفلسفة الإسلامية في الوطن العربي ، في إبراهيم بدران وآخرون ، الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، الطبعة الثانية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٧، ص ١١٨.

(٩٥)- المصدر السابق نفسه ، ص ١١٩.

(٩٦)- المصدر السابق نفسه ، الصفحة ذاتها .

(٩٧)- محمد سعيد العشماوي ، الإسلام السياسي ، الطبعة الخامسة ، مؤسسة الانتشار العربي ، بيروت ، ٢٠٠٤ ، ص ٢٧.

(٩٨)- المصدر السابق نفسه ، ص ٧٤.

(٩٩)- المصدر السابق نفسه ، ص ٩٣.

(١٠٠)- حسن حنفي ، محمد عابد الجابري ، حوار المشرق والمغرب ، الطبعة الرابعة ، رؤية للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ٢٠٠٥، ص ، ص ٩٤-٩٦.

(١٠١)- حليم بركات ، المجتمع العربي في القرن العشرين ، مصدر سبق ذكره ، ص ٥١٥.

(١٠٢)- محمد مهدي شمس الدين ، العلمانية ، الطبعة الثالثة ، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٩٦، ص ٣٥.

(****)- هو السيد احمد بن المتقي بن الهادي الحسني الدهلوي، ولد سنة ١٨١٧ في الهند، ألف كتب ذات قيمة علمية في التأريخ، وتولى تصحيح بعض الآثار العلمية والمؤلفات القديمة، وأشرف على طبعها ونشرها، كان من أنصار الحكومة الإنجليزية وممن سعى في إخماد ثورة ١٨٥٧، وتوطيد الحكم الإنجليزي، وتولى بعض الوظائف والقضاء في الحكومة الإنجليزية، وأنشأ مجمعاً علمياً للترجمة والتأليف والنشر، وأصدر مجلة "تهذيب الأخلاق"، ومن أهم كتبه، الخطابات الأحمدية في العرب والسيرة المحمدية، والدفاع عن صاحب الرسالة (صلى الله عليه وآله وسلم)، وحياة محمد، وتفسير القرآن (إلى سورة الكهف)، وتفسير الإنجيل، وقد اسماه، تبيان الكلام، وأنشأ سنه ١٨٧٥ كلية إسلامية إنكليزية وهي تسمى الآن (جامعة على كره الإسلامية)، وتوفي سنة ١٨٩٨، ودفن في نفس الجامعة، انظر: أبو الحسن الندوي، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية، الطبعة الأولى ، دار الندوة للتوزيع ، بيروت ، ص[٨٣].

(١٠٣)- المصدر السابق نفسه ، ص [٨٢].

(١٠٤)- مقالات السيد احمد خان ، مجلة تهذيب الأخلاق ، الجزء الثاني ، ص ١، نقلا عن المصدر السابق نفسه ، ص [٨٤].

(١٠٥)- محمد مهدي شمس الدين ، العلمانية ، مصدر سبق ذكره ، ص [٣٩].

(١٠٦)- قال هذه الكلمة في ندوة نظمتها جمعية المثقفين المسلمين في الهند، في يوم ١٩٩١/١٠/٦، نشرت في مجلة البعث الإسلامي، العدد/٩، المجلد/٣٦، ١٤١٢هـ، نقلاً عن: تركي الحمد، السياسة بين الحلال والحرام، الطبعة الثالثة ، دار الساقي للنشر ، بيروت ، ٢٠٠٣، ص[١٧١].

(١٠٧)- المصدر السابق نفسه ، الصفحة ذاتها .

(١٠٨)- تيرنس جي. كارول، العلمانية ودول الحداثة، ترجمة: سميرة إبراهيم عبد الرحمن، سلسلة دراسات مترجمة، جامعة بغداد، مركز الدراسات الدولية، نيسان، ٢٠٠٠، ص١٧.

(١٠٩)- نقلا عن، حليم بركات ، المجتمع العربي في القرن العشرين ، مصدر سبق ذكره ، ص [٥١٦].

(١١٠)- المصدر السابق نفسه ، الصفحة ذاتها .

(١١١)- برهان غليون ، محمد سليم العوا، النظام السياسي في الإسلام، الطبعة الأولى، دار الفكر المعاصر، بيروت، ٢٠٠٤، ص ، ص [٤٩-٥٠].

(١١٢)- عصمت سيف الدولة، عن العروبة والإسلام، الطبعة الثانية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٠، ص [٢٣٩].

(١١٣)- عبد الهادي بو طالب ، الدين والعقل والعلمانية ، مجلة قضايا إسلامية معاصرة ، السنة /١٠، العدد/ ٣١-٣٢، مركز دراسات فلسفة الدين ، بغداد ، ٢٠٠٦، ص [١٥٥].

(١١٤)- علي حرب، علمانية الدولة في الإسلام، في عزيز العظمة وآخرون، العنف الأصولي، نواب الأرض والسماء، الطبعة الأولى، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، ١٩٩٥.، ص[٩٩].

(١١٥)- فؤاد زكريا، الحقيقة والوهم في الحركات الإسلامية المعاصرة، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩٨، ص، ص [١٦٤-١٧٠] .

(١١٦)- تركي الحمد، السياسة بين الحلال والحرام، مصدر سبق ذكره ، ص، ص [٧٠-٧١].

(١١٧)- وسام الخطاوي ، العلمانية بين الأصالة والتبعية ، في سيد جلال الدين ميراقائي وآخرون ، خصائص الإسلام العامة ، مجموعة من المقالات المختارة للمؤتمر العالمي الحادي عشر للوحدة الإسلامية ، الجزء الثاني ، الطبعة الأولى ، دار الهدى للتوزيع والنشر الدولي ، طهران ، ١٤٢٠ هـ ، ص [٦٤٥].

(١١٨)بولص الخوري، الإسلام والغرب، الطبعة الثالثة، المكتبة البوليسية، بيروت، ١٩٩٩، ص، ص [١٣٨-١٣٩] .

(١١٩)- حسين احمد أمين، الإسلام في عالم متغير، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٨، ص ، ص [١٥٧-١٥٨].

(١٢٠)- ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، الطبعة الثالثة، دار النهار للنشر، ١٩٧٧، ص [٩٠].

(١٢١)- علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، الطبعة الثانية، الدار الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٧٨، ص، ص [٧٠-٧١].

(١٢٢)- محمد فتحي عثمان، تطبيق الشريعة الإسلامية لا يعني رفض تجارب الإنسانية عبر القرون، مجلة العربي، العدد/٢٣٣، الكويت، نيسان، ١٩٧٨، ص [٣٢].

(١٢٣)- المصدر السابق نفسه ، الصفحة ذاتها .

(١٢٤)- محمد مهدي شمس الدين ، الدين والدولة والأمة ، تقديم : فرح موسى ، الطبعة الأولى ، دار الهادي للطباعة والنشر ، بيروت ، ٢٠٠٢، ص [٤٦].

(١٢٥)- المصدر السابق نفسه ، ص [٦٠].

(١٢٦)- محمد مهدي شمس الدين ، العلمانية ، مصدر سبق ذكره ، ص [١٣٠].

(١٢٧)- المصدر السابق نفسه ، ص، ص [١٣٠-١٣١].

(*****)- يوافق هذا الرأي العديد من المفكرين الإسلاميين على اعتبار (أن الحكم إلا لله)، مصطلح (غير واقعي)، لأن الله لا يحكم بنفسه وإنما عن طريق عباده، وبذلك يكون مصدر السلطة بلا شك للأمة وحدها لا الخليفة أو أي رجل دين آخر، انظر: محمد يوسف موسى، نظام الحكم في الإسلام، المصدر السابق، ص[١٢٤].

(١٢٨)- المصدر السابق نفسه ، ص [١٣٢].

(١٢٩)- المصدر السابق نفسه ، ص [٢٣٥].

(١٣٠)- حسن حنفي ، محمد عابد الجابري ، حوار المشرق والمغرب ، مصدر سبق ذكره ، ص [٩٩].

(١٣١)- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، الطبعة السادسة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٩، ص [٨٤].

(١٣٢)- محمد عمارة ، الإسلام وحقوق الإنسان، ضرورات لا حقوق، الطبعة الأولى، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٩، ص [١٦].

(١٣٣)- المصدر السابق نفسه ، ص، ص [٩٢-٩٣].

(١٣٤)- راشد الغنوشي، نعمل ضمن المجتمع لا من فوقه، في علي العميم، العلمانية والممانعة الإسلامية، ، الطبعة الثانية، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٢، ص ص[٢٤-٢٥].

(١٣٥)- نقلا عن عبد الوهاب ألمسيري ، وعزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، الطبعة الأولى، دار الفكر المعاصر، بيروت، ٢٠٠٠، ص ، ص [١٤٦-١٤٧].

(١٣٦)- تركي الحمد، السياسة بين الحلال والحرام، مصدر سبق ذكره ، ص [٦٩].

(١٣٧)- المصدر السابق نفسه ، ص ، ص [١٧١-١٧٢].

Abstract

That secularism as a term and a concept unpalatable by quite a few intellectuals, Muslim scholars, and such attitude of intellectual political Islamic rejection of secularism in all its details and its elements as a Western idea imported and alien to Islam and its people, with no need of Islam and do not even benefit from the advantages of the human experience, as well as this position appeared last position of an intellectual contrast, the essence of secularism accepted in whole, in terms of Islam is the religion of my soul, and has no relationship to human life and the details of living in this life.

Between this and that afternoon, the position of an intellectual center of opinions or positions of former, as it does not accept secularism in all its elements and details, but accepted as a parts and reject other parts, were admitted with regard to the call to the flag, and to advocate the use of the mind, and rejected the priesthood, and the call to the civil authority .. . Etc., and rejects it, the call for indefinite authority of revelation, and raise the holiness of the Prophet (Allah bless him and his family), and his book, the Koran, and the removal of Islamic law on the life of society ... Etc., and this is taken by the pioneers of Islamic reform movement, in the era of the Renaissance, followed by a number of modern Islamic political thinkers.