

مآل الإسلام في القراءات العلمانية

د. أحمد إدريس الطعان*

* مدرس بكلية الشريعة، جامعة دمشق.

ملخص البحث:

تتناول المشاريع العلمانية المختلفة الإسلام - بحسب خلفياتها الفكرية والأيدولوجية - تناولاً مختلفاً، ولكنها تتفق جميعاً على أمرين :

الأول : أنهم جميعاً يتكلمون وكأنهم مختصون بتفسير الإسلام ومتبحرون في دراسة نصوصه، دون اعتبار لكونه ديناً له رؤيته ومصادره التي تحتاج إلى تخصص ودراية، وهي غير متوافرة لدى أصحاب هذه المشاريع.

والأمر الثاني : أن هذه القراءات جميعها تتفق على طمس الإسلام الحقيقي الذي يدين به المسلمون جميعاً، واعتباره ديناً طواه التاريخ، وعفى عليه الزمن، وأصبح مجرد ذكرى، ومن ثم تسعى لابتكار إسلام جديد، لا يمت إلى الأول بأي صلة، حتى الاسم لا يرد له أن يستمر؛ لكي لا يفهم الآخرون أننا دوغمائيون ومتخلفون.

وقد تتبعنا المقولات المتصلة بالإسلام في هذه القراءات، وحاولت أن أعرض نصوصها بشكل موجز، ثم أحلت القارئ الذي يرغب بالتوسع أو التوثق إلى مصادر هذه النصوص؛ ليراجعها في سياقاتها وإطاراتها الكاملة. كما أنني لم أعن في هذا البحث بمناقشة هذه الأطروحات لأسباب ثلاثة :

الأول : أنها دعاوى مجردة عن الاستدلال، فهي مزاعم كبيرة جداً، بدون أي محاولة للبرهنة.

والدعاوى إذا لم يقيموا عليها بينات أصحابها أدعاء **الثاني :** أن أي مسلم - بل أي عاقل - لديه إلمام بالإسلام ومصادره وتاريخه يجد أن ما يطرحه هؤلاء العلمانيون لا يمت إلى الإسلام، وإنما هو تخرصات من وحي الفلسفة الغربية وحدثاتها، تريد أن تتقمص شخصية الإسلام.

الثالث : الهدف من هذا البحث هو وضع القارئ أمام التصور العلماني للإسلام، والمآل الحقيقي الذي ينتهي إليه، وفضح هذه المشاريع العلمانية وكشف الأقفنة التي تتستر بها، وتعريتها أمام الباحثين عن الحقيقة.

ذلك أن الخطاب العلماني يدرس الإسلام وهو يستظهر الإيمان به كمقدس موحى به، ولكن التنقيب والاستقصاء يكشف أن المستبطن المولّد يناقض ما هو معن عنه نظرياً، وهكذا يكشف لنا البحث بالدرجة الأولى التناقض بين الظاهر والباطن في بنية المنظومة العلمانية، وهو ما يتنكر له الخطاب العلماني، إذا ما جوبه به ويعدّه اتهاماً وبحثاً عن النوايا، وتفتيشاً عن الضمائر. باختصار : البحث يريد أن يقول للناس: انظروا ماذا يقول العلمانيون عن الإسلام، وكيف يتعاملون معه، علماً أنهم يزعمون الانتماء إليه !؟

وقد اعتمدت في هذا البحث على المصادر الأساسية والمباشرة للخطاب العلماني - إلا في حالات نادرة - وحرصت على أن أترك النصوص هي التي تتكلم، وأن يكون منهجي هو المنهج الوصفي الكشفي التركيبي؛ حتى لا أُنهم بالتجني والتحمل.

وها هنا ملاحظة مهمة أود أن ألفت النظر إليها لعلها تجنبني الكثير من النقد وسوء الفهم، وهي أنني في هذه الدراسة لم أتعامل مع الخطاب العلماني كأشخاص وأفراد متميزين مختلفين، وإنما تعاملت معه كمنظومة فلسفية تنتهي إلى جذور واحدة، وتستند على أسس متقاربة، ولذلك تجنبت ذكر الأسماء غالباً في متن الدراسة، وأحلت إليها في الهوامش، ولذلك - أيضاً - كنت أنقل من نص إلى نص -دون اعتبار لقائله- ما دام يتكامل مع غيره في داخل السياق الأيديولوجي العلماني.

لقد أراد البحث إذن أن يكشف عن الوحدة المتخفية وراء التنوع والاختلاف في المنظومة العلمانية، وأن يصل إلى الجذور الكامنة وراء الأغصان والفروع، فالتيارات والمدارس العلمانية: الليبرالية والماركسية والحادثة والعدمية على الرغم من اختلافها إلا أنها تتفق إلى حد كبير كلما حاولنا الحفر في الأعماق للوصول إلى الجذور المادية والدينية التي تغذيها، ويكون الاتفاق أكثر وضوحاً حين يتعلق الأمر بالدراسات الإسلامية عموماً، وذلك بسبب التضاد المطلق بين هدف الرسالة الإسلامية وهدف العلمانية الغربية في التعامل مع أسئلة الإنسان الكبرى وقضاياها المصيرية.

وقد جاء هذا البحث في مطلبين ومطلب ختامي:
المطلب الأول : تكريس تاريخية الإسلام القرآني.
المطلب الثاني : ترويج الإسلام العلماني الجديد.
المطلب الثالث : المرجعية النقدية للمسحاة النقدية العلمانية.
المطلب الختامي : النتائج.

المطلب الأول

تكريس تاريخية الإسلام القرآني

أولاً - التورخة من منظور حدائي :

إن الموقف العلماني من الإسلام عموماً ليس مستغرباً إلا لكونه يصدر من أناسٍ يقولون: إنهم مسلمون، ولكن إسلامهم ليس استثناءً بين الأديان، فهو ليس إلا مجموعة أساطير مخلوطة من أساطير الشعوب القديمة البابلية، والسومرية، والآشورية، والفرعونية^(١)، وما هو إلا امتداد للأساطير والوثنيات السابقة كعبادة الإله بعل إله القمر، لذلك جاءت العبادة العروبية عبادة قمرية، وتحفظ إلى اليوم بقدسية القمر، فالشهور قمرية، والتاريخ قمرى، والصيام قمرى، والزمن العربي كله قمرى^(٢).

واحتفظ الإسلام ببعض الشعائر والطقوس من الجاهلية وأديان الشرق الأوسط القديم جداً: مثل الحج، والاعتقاد بالجن، وتقديس الحجر الأسود، والختان، وعذاب القبر، وبعض التصورات الأسطورية الأخرى، واستخدمها من أجل إعادة توظيف نتف متبعثرة من خطاب اجتماعي قديم، بغية بناء قصر إيديولوجي جديد^(٣).

(١) حاول تركي علي الربيعو في كتابه "الإسلام وملحمة الخلق الأسطورية" أن يعقد مقارنات بين العقائد الإسلامية والأساطير القديمة، زاعماً أن إسلامنا ما هو إلا امتداد لهذه الأساطير. وانظر: رشيد الخيون "جدل التنزيل" ص ٧٤، ٧٥ يقول الخيون: إن طه اسم إله عند الهنود الحمر، وعند السومريين اسم مسيح منتظر. قلت: إن طهايو الذي ينتظره السومريون ما هو إلا بشارته بطه، أي بمحمد صلى الله عليه وسلم.

(٢) انظر: سيد القمني "رب الزمان" ص ١٦٨.

(٣) انظر لأركون "القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني" ص ١٠٨ و "نافذة على الإسلام" ص ١١٤، و "تاريخية الفكر العربي الإسلامي" ص ٢٣١ وانظر: طيب تيزيني "النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة" ص ١١٣، وانظر عبد المجيد الشرفي "الإسلام بين الرسالة والتاريخ" ص ٢٦.

وهكذا يقرر الخطاب العلماني بناءً على ذلك: أن الرسالة المحمدية لم تكن أحسن حظاً من سابقتها^(٤)، والإسلام "بالرغم من ادعاء الإسلاميين والمراقبين الذين ينسخون خطاباتهم دون أن يفككوا بناءها لا يفلت من قواعد التحليل التاريخي والسوسيولوجي، والأنثروبولوجي والفلسفي بكل تأكيد"^(٥).

وهو - أي الإسلام - كظاهرة دينية لا يختلف عن بقية الأديان وهو ما يتعارض مع الموقف الإيماني العقائدي الموروث^(٦)، ويعني أركون بأن الإسلام كبقية الأديان في الخضوع للتاريخية، بعكس ما يُنظرُ الفكر الدوغمائي الإيماني^(٧)، وهو سيخضع لمناهج التحليل التاريخي التي خضعت لها المسيحية، إذ أن الإسلام لا يختلف عن المسيحية في كونه يقع ضمن الإطار المعرفي للقرون الوسطى^(٨)، وسيصبح الإسلام بفعل تيار العولمة الذي لا يقاوم، وبفعل الحداثة المكتسحة "شيئاً بالياً، لا معنى له" وسوف يتبخر ويذهب مع الريح^(٩)، وسينهار الإسلام المثالي، ويبقى الإسلام التاريخي للذكرى والدراسة فقط، كما حصل للمسيحية^(١٠)، ولكن يبقى منه أنه تجربة تاريخية علينا الاستفادة منها^(١١). لأنه ظاهرة تاريخية طرأت على المجتمعات البشرية، وهو مثل الظاهرة الاقتصادية، أو الظاهرة السياسية، أو كغيره من

(٤) انظر: محمد شحرور "نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي" ص ٣٤٨.

(٥) أركون "نافذة على الإسلام" ص ١٧١.

(٦) انظر: أركون "قضايا في نقد العقل الديني" ص ٣٢٦.

(٧) انظر: أركون "أين هو الفكر الإسلامي المعاصر" ص ١٦٩ - دار الساقي لندن ط ١٩٩٧/١ وانظر: إلياس قويسم "إشكالية قراءة النص القرآني في الفكر العربي المعاصر، نصر حامد أبو زيد نموذجاً" بحث لنيل شهادة الدراسات المعمقة في الحضارة الإسلامية - جامعة الزيتونة - تونس ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ - ٢٠٠٠ م/ ص ٢٠١.

(٨) انظر: أركون "قضايا في نقد العقل الديني" ص ١٩٤.

(٩) انظر: السابق ص ٦٠.

(١٠) انظر: أركون "قضايا في نقد العقل الديني" ص ٦٠ و ص ٣٢٨، ٣١٨.

(١١) انظر: نصر حامد أبو زيد "الخطاب والتأويل" ص ٢٢٧.

الظواهر الاجتماعية، لا يجب أن ننظر إليه على أنه ظاهرة فريدة من الأديان^(١٢). كما ينبغي أن نعلم - بنظر أركون - أن الإسلام كأى عقيدة دينية أو غير دينية ما هو إلا نتاج القوى المحسوسة التي تشكله عقائدياً وأيديولوجياً^(١٣). "إنه نتاج الممارسة التاريخية للبشر، وبالتالي فهو يتطور ويتغير، إنه يخضع للتاريخية مثله مثل أي شيء على وجه الأرض، إنه ناتج عن الممارسة التاريخية لفاعلين اجتماعيين شديدي التنوع... كما أنه ناتج عن فعل الشروط التاريخية الشديدة التعقيد عبر الزمان والمكان"^(١٤).

وعلى ذلك فمن الخطأ: أن نؤقنم قيم الإسلام فننظر إليها على أنها حقائق مطلقة، ومن الخطأ أن ننتزعها من مشروطيتها التاريخية^(١٥)، لأن الإسلام رسالة موجهة إلى أناس بأعيانهم في القرن السابع الميلادي، ولذلك نجد فيها ظواهر ميثية تتناسب مع ثقافة ذلك العصر: كالجنة، وإبليس، والشياطين، والملائكة، والطوفان، وعمر نوح، وغير ذلك، وهي اليوم بعيدة عن التصورات الحديثة، وليست لها الدلالات ذاتها التي كانت موجودة في ذلك العصر^(١٦).

وهو ما يعني أن الارتباط بالدين مشروط بالحالة التاريخية التي يعيشها المجتمع أو الفرد، فالمثقف المسيحي كان يؤدي كل طقوس دينه - حتى القرن التاسع عشر - ثم تحرر منها بعد الثورة التنويرية والثورة الصناعية، وهذا ما يتعرض له المسلم اليوم^(١٧).

(١٢) انظر: أركون "مجلة رسالة الجهاد" عدد ٤٠، ص ٥٩، ٦٠ نقلاً عن عبد الرزاق هوماس "القراءة الجديدة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير" رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا - جامعة محمد الخامس - كلية الآداب والعلوم الإنسانية ١٤٠٨ هـ ١٩٨٧ - ١٩٨٨ شعبة الدراسات الإسلامية.

(١٣) انظر: أركون "قضايا في نقد العقل الديني" ص ١٧٥ وانظر: أبو زيد "مفهوم النص" ص ١٦.

(١٤) أركون "قضايا في نقد العقل الديني" ص ١٧٤.

(١٥) انظر: أركون "نافذة على الإسلام" ص ١٧٠.

(١٦) انظر: عبد المجيد الشرفي "الإسلام بين الرسالة والتاريخ" ص ٤٥.

(١٧) انظر: أركون "قضايا في نقد العقل الديني" ص ٢٨.

وهنا يرى أركون ومترجمه هاشم صالح أن تحقيق الإسلام لمهمته الروحية قد يحصل دون أن تؤدي الطقوس والشعائر بالضرورة^(١٨)، ولذلك يجب تحرير الناس من العقلية الشعائرية^(١٩)، "فليس من الضروري أن يحتشد الناس جماعات في مسجد لإقامة الصلاة، ذلك أن الصلاة مسألة شخصية في الإسلام، كما في الديانات الأخرى"^(٢٠).

ولكي يتحقق ذلك لابد أن نخرج من الدائرة العقائدية والمعيارية للإسلام الأرثوذكسي^(٢١)، وإعادة تحديد الإسلام بصفته عملية اجتماعية وتاريخية من جملة عمليات وسيرورات أخرى، وبيان الأصل التاريخي للتصرفات والمعطيات والحوادث التي تُقدّم وكأنها تتجاوز كل زمان ومكان وتستعصي على التاريخ^(٢٢). وهذه مهمة التاريخية وهي أن تقوم بالكشف عن السياق الاجتماعي والثقافي الذي يتولد عنه التراث وأسباب ذلك وأبعاده^(٢٣)، وإعادة تفسيره طبقاً لحاجات العصر^(٢٤). وهذا الأمر يحتاج إلى جرأة في طرح الأسئلة على التراث، وجرأة في الإجابة عليها، مع الحذر من تأثير الإجابات الجاهزة^(٢٥)، لأن ما حفظ لنا من التراث هو التراث الرجعي^(٢٦).

وكل ما لدينا هو تقليدي الصورة مثل: تشكل المصحف، والشريعة،

(١٨) انظر: السابق ص ٣٦.

(١٩) انظر: السابق ص ٣٢٩.

(٢٠) نقلاً عن عبد الرزاق هوماس "القراءة الجديدة في ضوء ضوابط التفسير" ص ١٦٩ ويحيل إلى مصدر لأركون باللغة الفرنسية.

(٢١) انظر: أركون "تاريخية الفكر" ص ٢١٧.

(٢٢) انظر: رمضان بن رمضان "خصائص التعامل مع التراث الإسلامي عند محمد أركون من خلال كتابه قراءات في القرآن" ص ١٥، ١٦ والباحث تلميذ لأركون ويحيل إلى كتابات لأركون باللغة الفرنسية - جامعة تونس الأولى بمنوبة - ١٩٩١ م تونس - شهادة الكفاءة في البحث - قسم اللغة العربية - إشراف د. عبد المجيد الشرفي.

(٢٣) انظر: رمضان بن رمضان "خصائص التعامل مع التراث" ص ١٧.

(٢٤) انظر: نصر حامد أبو زيد "مفهوم النص" ص ١٦.

(٢٥) انظر: نصر حامد أبو زيد "مفهوم النص" ص ١٧.

(٢٦) انظر: السابق ص ١٤.

وشخصيات الصحابة والنبي [ﷺ]، ونريد الصورة التاريخية أي الحقيقية، العقلانية "كما فعل الغربيون بالنسبة للمسيحية الأولى" (٢٧).

إن الإسلام الشائع اليوم -بنظر أركون- هو الإسلام السني الأرثوذكسي وهو ليس إلا تنظيراً دوغمائياً جاء نتيجة سلسلة من الأعمال المنجزة تاريخياً^(٢٨)، ونفس الشيء يقال عن الإسلام الشيعي^(٢٩)، فلا يوجد إذن إسلام حقيقي "لقد حُرِّبَ تاريخ الإسلام وأُفسد إلى الأبد" (٣٠)، وما قُدِّم إلينا ما هو إلا الإسلام الرسمي السلطوي^(٣١).

و"تغيرت معالم الإسلام الأساسية، وملامحه المحددة، وسماته الذاتية، وصفاته الخاصة، وحلت بدلاً منها معالم أخرى مخالفة تماماً، ومناقضة كلية، ومضادة على الإطلاق، واستُبدلت بالمعالم الأساسية للإسلام معالم أخرى خاطئة وفاسدة ودخيلة" (٣٢)، ونزلق الإسلام إلى مهوى خطير، وانحدرت الشريعة إلى مسقط عسير^(٣٣).

ثانياً - التورخة من منظور ماركسي :

أما بنظر الاتجاه الماركسي العربي فقد كان الإسلام "ثورة تعمل على تغيير المجتمع وتطويره اقتصادياً وطبقياً وسياسياً ودينياً، طبقاً لأنظمة وعلاقات ومبادئ وعقائد جاءت بها حلاً للتناقضات الحادة التي كانت تعتمل في كيان المجتمع العربي بخاصة والإنسانية بعامه" (٣٤).

(٢٧) انظر: أركون "قضايا في نقد العقل الديني" ص ٢٩٣.

(٢٨) انظر: أركون "تاريخية الفكر العربي الإسلامي" ص ٥٢.

(٢٩) انظر: السابق ص ٥٣.

(٣٠) السابق ص ٨٤.

(٣١) انظر: طيب تيزيني "النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة" ص ١٦٧.

(٣٢) انظر: محمد سعيد العشماوي "معالم الإسلام" ص ٨ طبعة القاهرة ١٩٨٩ وانظر

للدكتور محمد عمارة "سقوط الغلو العلماني" ص ١٢.

(٣٣) انظر: العشماوي "معالم الإسلام" ١٣٢ وانظر: د. عمارة "سقوط الغلو العلماني" ص ١٧.

(٣٤) د. عبد الله خورشيد البري "القرآن وعلومه في مصر" ص ١١٢ دار المعارف

بمصر ١٩٦٩ م.

والقرآن كتاب الثورة الإسلامية الكبرى والمعبر عنها، ومصدر المعرفة الأولى لنظرية هذه الثورة^(٣٥)، والقراء المستنيرون أمثال مصعب بن عمير انضموا إلى الثورة، وتخلوا عن طبقاتهم المترفة، ولم يجد النبي ﷺ أكفاً من القراء يمثلونه وينوبون عنه في ممارسة ذلك العمل الخطير، الذي لم يكن شيئاً سوى إعادة بناء شخصية الفرد العربي، وإعادة تخطيط المجتمع العربي في وقت واحد^(٣٦). ولتأمين الثورة ضد المؤامرات الرجعية والوثنية انتقل مركز الثورة ومقر قيادتها من مكة إلى المدينة^(٣٧)، ثم كان عمر القائد التالي للثورة^(٣٨)؛ وبذلك يكون الإسلام ثورة عربية خاصة بالعرب، ومن الخطأ أن نعممه^(٣٩)، وليس الإسلام إلا فرعاً للعروبة، وليس هو إلا طوراً من أطوار المسيرة العربية^(٤٠). والله عز وجل معبود عربي، وأول بيت بني له بأرض العرب من قبل أن يكون الإسلام، وهكذا نستطيع أن نذهب إلى عروبة المُرسل للرسالة التي تعرف باسم الإسلام^(٤١). فا "الإسلام ليس إلا النظام الديني للأمة العربية أولاً وقبل كل شيء، النظام الذي نزل من السماء؛ ليكون البديل عن الأنظمة الأخرى التي كانت الأمة العربية تمارس حياتها على أساس منها. "والعرب -في كل مكان- يرون الإسلام ديناً قومياً لهم، قبل أن يكون ديناً عالمياً لكل الناس". "والله حاضر في ذهن الإنسان العربي قبل أن يكون الإسلام، فالعروبة هي الأصل والإسلام هو الفرع"^(٤٢).

(٣٥) انظر: البري السابق ص ٥، ١٠٨، ١١٦، ١١٧. وانظر د. عمارة "الإسلام بين التزوير والتنوير" ص ٢٠٢.

(٣٦) انظر: السابق ص ١١٢، ١١٣. وانظر: د. محمد عمارة "الإسلام بين التزوير والتنوير" ص ٢٠٣.

(٣٧) انظر: السابق ١١٧.

(٣٨) انظر: السابق ص ١٢١.

(٣٩) انظر: د. محمد أحمد خلف مقال في جريدة الأهرام ١٦/٩/١٩٨٧ صفحة الحوار القومي نقلاً عن فهمي هويدي في "المفترون" ص ١٧٠.

(٤٠) نقلاً عن فهمي هويدي "السابق" ص ١٧٤، ١٨٠.

(٤١) انظر: السابق ص ١٨١.

(٤٢) السابق ص ١٨٢ والنصوص لخلف الله ينقلها عنه فهمي هويدي.

وهكذا وطبقاً للتحليل الماركسي يوصف الإسلام بأنه حركة محمدية^(٤٣) أو ثورة^(٤٤) يقارن بينها وبين الثورة البلشفية والثورة الفرنسية^(٤٥) وأن محمداً ﷺ تجسدت في داخله أحلام الجماعة البشرية التي ينتمي إليها، فهو إنسان لا يمثل ذاتاً مستقلة منفصلة عن حركة الواقع، بل إنسان تجسدت في أعماقه أشواق الواقع، وأحلام المستقبل^(٤٦).

وبما أن التوحيد نتيجة للتطور الاجتماعي والسياسي والاقتصادي فإن التوحيد اليهودي الذي ظهر في جزيرة العرب غير ممكن؛ لأنهم متخلفون، أما توحيد أختاتون فقد كان بسبب وجود بنية تحتية متقدمة^(٤٧).

ولكن أوضاع الجزيرة العربية الاقتصادية والاجتماعية - وبخاصة مكة - دخلت مرحلة متسارعة من التغيرات الكيفية الناتجة عن تغيرات عديدة متراكمة، ومرتبطة بظروف أدت إليها، مما هيأ مكة للتحويل من كونها مجرد استراحة ومنتدى وثني دنيوي على الطريق التجاري، للقيام بدور تاريخي حثمته مجموعة من الظروف التطورية في الواقع العربي والعالمي، وكان ذلك الدور هو توحيد عرب الجزيرة في وحدة سياسية مركزية كبرى^(٤٨).

فكان الأحناف تجسيداً لنزوع ما لاتجاه جديد في رؤية العالم في هذه الثقافة، وكان محمد صلى الله عليه وسلم جزءاً من هذا الاتجاه^(٤٩). ولم يكن

(٤٣) انظر: د. طيب تيزيني "النص القرآني إما إشكالية البنية والقراءة" ص ١١٣.

(٤٤) انظر: د. محمد شحرور "الكتاب والقرآن - قراءة معاصرة" ص ٥٥٥ فما بعد دار الأهالي - دمشق.

(٤٥) انظر: جمال البنا "تثوير القرآن" ص ١٠، ١١ - د، ط / د، ت دار الفكر الإسلامي - القاهرة.

(٤٦) انظر: د. نصر حامد أبو زيد "مفهوم النص" ص ٧٤.

(٤٧) انظر: القمني "رب الزمان" : ص ١٨٧.

(٤٨) انظر: السابق ٢٠٦.

(٤٩) انظر: نصر حامد "مفهوم النص" ص ٧٢.

متشدداً مثل زيد بن عمرو بن نفيل، فكان يتقبل الأكل مما ذبح على النصب لأنه كان ينتمي إلى ثقافة وواقع ومجتمع^(٥٠).

وتهيأت مكة لقبول فكرة الإله الواحد، ومن هنا يكون توحيد الأديان في إله واحد قد جاء عند الرواد الحنيفيين كنتائج طبيعي لهدير الواقع، وقد حتمت الظروف، وتضافرت الأحداث بحيث صبت الأقدار في يد قريش، وفي البيت الهاشمي الذي أخذ على عاتقه تحقيق هذا الأمر العظيم^(٥١).

"ولم يجد الآخرون [يقصد أقارب النبي صلى الله عليه وسلم] سوى الاهتداء إلى أنه لا حل سوى أن يكون منشيء الدولة المرتقبة نبياً مثل داود"^(٥٢). "واتبع محمد صلى الله عليه وسلم خطا جده، كما اتبع خطواته من قبل إلى غار حراء، وأعلن أنه نبي الفطرة"^(٥٣) "وعندما بلغ الأربعين حسم الأمر بإعلانه أنه نبي الأمة"^(٥٤).

وهكذا يبدو الإسلام في - المنظور العلماني - ليس إلا حلمًا سياسياً راود عبد المطلب ثم حققه الحفيد محمد صلى الله عليه وسلم "أي جدِّي ها أنذا أحقق حلمك"، وقد حققه^(٥٥).

وهكذا استبدل الإسلام بالآلهة إلهاً واحداً، وانتسب إلى دين إبراهيم لاستيعاب اليهودية والنصرانية^(٥٦)، وبحثاً عن الهوية القومية للعرب^(٥٧)؛ لأنه

(٥٠) انظر: "مفهوم النص" ٧١.

(٥١) انظر: القمني "رب الزمان" ص ٢٠٦.

(٥٢) القمني: "الحزب الهاشمي" ص ٥٤.

(٥٣) السابق ص ١٥١.

(٥٤) السابق ص ١٣٢.

(٥٥) السابق ص ١٥١، ١٥٣.

(٥٦) انظر: د. نصر حامد أبو زيد "الخطاب والتأويل" ص ١٣٥.

(٥٧) انظر: د. نصر حامد أبو زيد "مفهوم النص" ص ٧٢، ٧٤، وأنور خلوف "القرآن بين التفسير والتأويل والمنطق العقلي" ص ١٢٢ دار حوران - الطبعة الأولى - سوريا ١٩٩٧ وانظر: القمني "الحزب الهاشمي" ص ١١٦.

"...أصبح تعدد الأرباب عائقاً دائماً ومستمراً في سبيل المحاولات التي قامت من أجل خلق كيانات سياسية في جزيرة العرب" (٥٨).

وحتى القرآن ما هو إلا مجرد تراكيب لغوية، اقتبسها النبي صلى الله عليه وسلم من شعر أمية بن أبي الصلت، وخصوصاً ما يتعلق بوصف القيامة والبعث والجنة والنار^(٥٩)، وحتى تسمية ديننا بالإسلام ما هي إلا من بقايا زيد بن عمر بن نفيل، حيث كان هذا يسمى حنيفيته بالإسلام^(٦٠).

ثالثاً - التورخة التشطيرية :

يحرص الخطاب العلماني على الحديث عن إسلامات متعددة، وذلك ليمزق الإسلام تمزيقاً شديداً، لكي تسهل عملية تصفيته وتذريته في الرياح، ويَحْمَل الإسلام لتحقيق ذلك كل التجليات التاريخية للحياة الاجتماعية والسياسية التي مرت بها وتمز بها الأمة الإسلامية، فتُحَدَّث عن الإسلام الرسمي المرتكز على سلطة الدولة المركزية والذي مارس بنظر العلمانيين دوره في التحريف والتزييف^(٦١)، ويقصد أركان الإسلام الرسمي أنه "نتاج الخيار السياسي الذي اتخذته الدولة أو النظام الحاكم الذي راح يصفى معارضيه جسدياً"^(٦٢)، وهو مصطلح استعاره الخطاب العلماني من نيكلسون كما هو واضح^(٦٣).

وهذا الإسلام السلطوي يسميه محمد أركون أحياناً الإسلام

(٥٨) انظر: سيد القمني "الحزب الهاشمي" ص ٦٦.

(٥٩) انظر: "السابق" ص ١٢٢، ١٢٤.

(٦٠) انظر: السابق ص ١١٧، ١١٨.

(٦١) انظر: د. طيب تيزيني "النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة" ص ١٦٣، ١٦٤ وانظر لأركون "تاريخية الفكر العربي الإسلامي" ص ١٤٦، ٢٠٢، ٢٠٦، ورمضان بن رمضان، خصائص التعامل مع التراث الإسلامي لدى محمد أركون من خلال كتابه "قراءات في القرآن" ص ١٧.

(٦٢) انظر: د. أركون "الفكر الإسلامي نقد واجتهاد" ص ٦٣ وانظر: "العواصم من قواصم العلمانية" ص ٢١١.

(٦٣) انظر: د. طيب تيزيني "النص القرآني" ص ٣٤٤.

الأرثوذكسي^(٦٤)، وأحياناً الإسلام الكلاسيكي التقليدي^(٦٥)، وأحياناً الإسلام الأثوني، ويعني به أن المسلمين حولوا الإسلام إلى أثنوم ضخم ومضخم، قادر على كل شيء، ويؤثر في كل شيء، دون أن يتأثر بشيء، في حين أنه هو يريد الإسلام المعاصر الذي يخضع للتاريخية، مثله مثل أي شيء على وجه

(٦٤) انظر: لأركون "القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني" ص ١٢، و"قضايا في نقد العقل الديني" ص ١٠١، ولا حاجة للإحالة أكثر؛ لأن هذه اللفظة تعد مصطلحاً يتميز به أركون عن غيره في كل كتاباته، وقد لاحظ ذلك عابد الجابري وعده مفردة الأرثوذكسية تميز أركون عنه، أما هو الجابري فما يميزه مصطلحاً "اللفظ والمعنى"، أو "الأصل والفرع"، انظر: الجابري "التراث والحدثة" ص ٣٢١. والأرثوذكسية في الأصل تعني الرأي المستقيم، ولكن أركون لا يقصد بها أن هذا النوع من الإسلام هو الإسلام الصحيح، إذ لا يوجد عنده إسلام صحيح، وإنما يعني بالإسلام: الأرثوذكسي، وفي كل مكان ترد فيه مضافة إلى الإسلام أو الفكر الإسلامي يعني أنه إسلام مستقيم من وجهة نظر أصحابه، ولذلك يضعها بين قوسين، وهذا ما يوضحه مترجم أركون: هاشم صالح، انظر: "القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني"، هامش المترجم ص ٤٤، ويوضح هذا المعنى -أيضاً- تلميذ أركوني آخر بقوله: "مفهوم الأرثوذكسية الذي يعني في الاصطلاح، الرأي الدوغمائي أو العقائدي المتصلب والمتزمت الذي فرض نفسه بالقوة، بصفته الرأي الصحيح أو المستقيم، أي لم يفرض نفسه عن طريق الإقناع والمحاجة والمناقشة المسبقة كما يحاول أن يوهمنا وينجح بسبب مرور الزمن المتناول " انظر: خالد السعيداني "إشكالية القراءة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر" ص ٢٣١. ويوضح أركون نفسه مراده بإطلاق الأرثوذكسية على الإسلام أو الفكر الإسلامي، فهو يعني بها المبادئ والمسلمات والبيدهيات المشكلة للاعتقاد الديني التي لا يمكن التمرد عليها دون عقوبة، وبهذا المعنى فإن هناك أرثوذكسيات إسلامية تتفرع إلى أرثوذكسيات سنية أو شيعية، فالسيادة الأرثوذكسية هي كل سلطة دينية تمنع كل محاولة نفاذ نقدية داخل الأطر المشكلة لمنظومتها الدينية، نظراً لأن إعادة القراءة يهدد ثبات مكانتها ومصالحها. انظر لأركون "العلمنة والدين" دار الساقية ط ٢/١٩٩٣ ص ١٤ وانظر: إلياس قويسم "إشكالية قراءة النص القرآني في الفكر العربي المعاصر. نصر حامد أبو زيد نموذجاً" ص ١٠٤. وانظر: رمضان بن رمضان "خصائص التعامل مع التراث العربي الإسلامي لدى محمد أركون من خلال كتابه قراءات في القرآن" ص ٣٥.

(٦٥) انظر: لأركون "نافذة على الإسلام" ص ٢٤، ١٧٢ و ليلي حرب "نقد النص" ص ١٢٧.

الأرض^(٦٦). وأحياناً الإسلام الملاذ، أي إسلام الهروب من مواجهة المشاكل الملحة، إسلام التعذر والتعلل، إسلام الملاذ من الفشل، الإسلام الذي يبدو وحده كتناليم إلهية قادراً على الحفاظ على التماسك الاجتماعي^(٦٧). وليس هو السلامة المعرفية والصحة الأبستمولوجية^(٦٨). هذه الإسلامات المتعددة تقابل الإسلام المعاصر -كما أشرنا- أو الإسلام الدين، ولكنه إسلام أركوني جديد^(٦٩).

والخلاصة الأركونية أن "الإسلام فرض نفسه كدين مدعوماً بواسطة نجاح سياسي، إذن فهو حدث تاريخي بشكل كامل" ^(٧٠)، وتشكل منه إسلام مثالي متعال، وفوق تاريخي، هو الدين الصحيح [بنظر أصحابه طبعاً] يُبطل ويلغي كل الإسلامات الأخرى، ولا يمكن هو نفسه أن يُلغى أو يُبطل^(٧١)، ولذا فإن "إدخال البعد التاريخي في التحليل سوف يضطرنا إلى التفريق بين الإسلام المثالي هذا، وبين الإسلام التاريخي" ^(٧٢).

وهكذا فإن أركون يعدّ الإسلام الذي فهمته الأمة عبر تاريخها وتقبله الناس، وآمن به السواد الأعظم من البشر إسلاماً مثالياً خيالياً يختلف عن الإسلام الحقيقي [وليس هناك إسلام حقيقي في المنظور العلماني عموماً] ولذا فإن أركون يأخذ على عاتقه أن يكشف عن الإسلام بمفهوميته: الإسلام المعاش، وهو غير مطابق وغير صحيح، والإسلام غير المعاش وغير المفهوم وهو الخاضع للتحليل^(٧٣) [الأركوني طبعاً].

(٦٦) انظر: لأركون "قضايا في نقد العقل الديني" ص ١٧٤، ١٧٥.

(٦٧) انظر: لأركون "تاريخية الفكر العربي الإسلامي" ص ١١٥، ١١٦، وانظر: عبد الرزاق هوماس "القراءة الجديدة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير" ص ٢٨٦.

(٦٨) انظر: نصر حامد أبو زيد "الخطاب والتأويل" ص ١٠٨.

(٦٩) انظر: لأركون "تاريخية الفكر" ص ١١٥، ١١٦.

(٧٠) د. أركون "الفكر الإسلامي قراءة علمية" ص ١١٥.

(٧١) انظر: السابق ص ١١٥.

(٧٢) السابق: ص ١١٥.

(٧٣) انظر: السابق ص ١١٦.

ومن الإسلامات العلمانية الأخرى: الإسلام الشعبي^(٧٤) الذي يقوم على الثقافة غير العالمية^(٧٥)، لأنه إسلام جمهور المسلمين وعامتهم^(٧٦)، وهذا النوع من الإسلام لا يتفق مع الإسلام المحمدي - بنظر الخطاب العلماني - إلا في الاسم، لأن لكل شعب مسلم عاداته وتقاليده وإسلامه الخاص^(٧٧)، وفيه مظاهر وثنية^(٧٨).

والإسلام النظري وهو النسق الفكري المتشعب والمتشظي الذي أنجزه جمع من المفكرين، ويستمد إمكاناته من الوضعية الاجتماعية المشخصة "الواقع"، وتشخص في بعض المنظومات المهمة مثل الاجتهاد والتأويل والقياس والتفسير والإجماع^(٧٩).

والإسلام الشخصي الفردي، ويسميه أركون الإسلام الثالث أو الفردي^(٨٠)، وهو قائم على الضمير الشخصي الحر، والممارسة الشخصية للإسلام^(٨١). وتجلى في الممارسات الصوفية التي أفصحت عن نفسها في الطموح إلى العيش في علاقة مع الله [عز وجل] على نحو يليبي الحاجات الروحية المطلقة، وقد حاول الإجماع الذي هو في حقيقة الأمر إجماع فقهي نخبوي أن يحد من هذه الحرية الفردية^(٨٢).

(٧٤) انظر: دطيب تيزيني "النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة" ص ١٤٧، وانظر:

أركون "تاريخية الفكر" ص ١٨٠، ١٣٢، ٢٠٢، وانظر: له "نافذة على الإسلام"

ص ١٤، ١٠٦، وانظر: عبد المجيد الشرفي "لبنات" ص ٧٧.

(٧٥) انظر: د. طيب تيزيني "السابق" ص ١٦٢.

(٧٦) انظر: السابق ص ١٤١.

(٧٧) انظر: د. تيزيني "السابق" ص ١٥٨، ١٥٩.

(٧٨) انظر: د. عبد المجيد الشرفي "لبنات" ص ٧٧.

(٧٩) انظر: د. طيب تيزيني "النص القرآني" ص ١٦٦.

(٨٠) انظر: السابق ص ١٦٩.

(٨١) انظر: السابق ص ١٧٤.

(٨٢) انظر: السابق ص ١٧٣، ١٧٤.

والإسلام الإثني^(٨٣) وهو - كما يبدو لي - إسلام الشعوب المختلفة غير العربية الذي امتزج بعناصر من حضاراتها السابقة وعاداتها المختلفة^(٨٤)، وهو ما يعبر عنه آخرون بإضافة الإسلام إلى بلدانه، أو مذهبها المختلفة لتكريس التجزئة، فيقال مثلاً: الإسلام الأندونيسي، والإسلام الباكستاني، والإسلام العربي، أو الإيراني، والإسلام العراقي، أو الشامي^(٨٥). والإسلام السني، أو الشيعي^(٨٦). والإسلام الأشعري الرجعي المسيطر، بينما الإسلام الاعتزالي التقدمي مهمش^(٨٧). والإسلام التقدمي بنظر جاك بيرك هو الغاية والمطلب لأنه إسلام الديمومة^(٨٨)، ومعيار ذلك أن يتخلى الإسلام عن مفاهيمه وتصوراته ومبادئه، ويعتق الرؤية الغربية؛ لكي يصبح إسلاماً تقدماً، فالشرط الجوهري للتقدم هو الإسلام أو الاستسلام، ولكن ليس لله عز وجل وإنما للغرب المهمين، أو النظام العالمي - أقصد الأمريكي - الجديد، للقبط الواحد^(٨٩).

(٨٣) انظر: د. تيزيني "السابق" ص ١٧٦ وانظر أركون "تاريخية الفكر" ص ١٨٠ حيث يستخدم مصطلح المجموعات الإثنية والإثنية: تأتي للدلالة على تصنيف عرقي ثقافي وهي مشتقة من الإثنولوجيا التي تعني علم الأجناس البشرية حيث يدرس هذا العلم القوانين العامة لتطور البشرية انظر: رابعة جلبي "ملحق من إعدادها، تعرف فيه بعض المصطلحات" ملحق بكتاب "الإسلام والعصر" مشترك بين د. البوطي - تيزيني ص ٢٣٩.

(٨٤) انظر: د. تيزيني "السابق" ١٧٦.

(٨٥) انظر: د. محمد أركون "قضايا في نقد العقل الديني" ص ٢٣٠ وتلميذه خالد السعيداني "إشكالية القراءة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر نتاج محمد أركون نموذجاً" ص ٧٩ بحث لنيل شهادة الدراسات المعمقة في الحضارة الإسلامية - جامعة الزيتونة - تونس - المعهد العالي لأصول الدين ١٤٢٨ هـ ١٩٩٧ م إشراف د. محمد محجوب وانظر: حسين أحمد أمين "حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية" ص ٢٧، ١٩٧.

(٨٦) انظر: د. جورج طرابيشي "إشكاليات العقل العربي" ص ١٣ وأصحاب هذه التفرقة - في الأصل - هم المستشرقون كما يشير طرابيشي.

(٨٧) انظر: د. نصر حامد أبو زيد "النص السلطة الحقيقة" ص ١٤.

(٨٨) انظر: جاك بيرك "القرآن وعلم القراءة" ص ١٣١ ترجمة وتعليق منذر عياشي - دار التنوير - بيروت - مركز الإنماء الحضاري - حلب ط ١ / ١٩٩٦ تقديم: د. محمود عكام.

(٨٩) انظر: المصدر السابق، هوامش المترجم منذر عياشي ص ١٣١، ١٣٢.

رابعاً - التورخة النسبية :

لقد قُطِعَ الإسلام - كما رأينا - في دوامة المجزرة العلمانية إلى إسلامات كثيرة، ولا بد هنا من السؤال : هل يطرح العلمانيون مفهوماً جديداً للإسلام يضاف إلى الإسلامات التي رأيناها ؟ أم يرتضون مفهوماً من بين تلك المفاهيم ؟ أم أن هناك خياراً آخر ؟

إذا كان الإسلام بنظر أحد الباحثين فكرة مجردة^(٩٠)، وإذا كان الإسلام جاء وزهب بنظر باحث آخر^(٩١)، ولا يمكن إعادته في بكارته النبوية الأولى عقيدة وتشريعاً وفقهاً^(٩٢). وكان في أساسه قاصراً على الأخلاق والقيم، ولم يكن فيه أي نظام سياسي أو اقتصادي أو اجتماعي^(٩٣)، وكان رخواً مرناً جداً في التعامل مع الشعوب المفتوحة، فلم يطلب أكثر من إعلان الشهادة فقط، وليمارسوا عاداتهم ومعتقداتهم كما يريدون^(٩٤) فإن هذا يتيح لنا - أقصد للخطاب العلماني - أن نبحث عن إسلام عصري مستنير، مسير لروح العصر^(٩٥) فالإسلام لا يكون صحيحاً إلا إذا طرح بالمفهوم البرغسوني وذلك بجعله ديناً مفتوحاً^(٩٦)، والتخلص من الفهم الحرفي للدين^(٩٧)، ولن يتم ذلك إلا

(٩٠) انظر: د. زكي نجيب محمود "تجديد الفكر العربي" ص ٦٨ يعني لا يمكن تحديد

نموذج تطبيقي له في الواقع فيكون معياراً يرجع إليه.

(٩١) انظر: الصادق النيهوم "صوت الناس، محنة ثقافة" ص ١٥٥.

(٩٢) انظر: د. طيب تيزيني "الإسلام والعصر" ص ١٢٩، ١٣٠.

(٩٣) انظر: د. طارق حجي "الثقافة أولاً وأخيراً" ص ٢٠.

(٩٤) انظر: عبد الهادي عبد الرحمن "سلطة النص" ص ٤١، ٤٢.

(٩٥) انظر: حسين أحمد أمين "حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة" ص ٥ ونصر حامد أبو

زيد "الخطاب والتأويل" ص ١٩٥، ١٩٧.

(٩٦) انظر: د. عبد المجيد الشرفي "لبنات" ص ٥٠ وانظر له أيضاً "الإسلام بين

الرسالة والتاريخ" ص ٤٧ يفرق برجسون بين الدين المغلق والدين المفتوح

والأخلاق المغلقة والأخلاق المفتوحة انظر: مراد وهبة "المذهب في فلسفة

برجسون" ص ٩٢ ص ١٤٠، ١٤٢.

(٩٧) والمقصود بالفهم الحرفي هو الفهم المستقر بين الأمة للإسلام الذي يدين به مليار

مسلم ودانت به الأمة منذ أربعة عشر قرناً. والفهم الحرفي والحرفيين كلمة تتكرر

كثيراً لدى العلمانيين.

إذا تمت إعادة النظر في الإسلام كلية من منظور تاريخي بحيث يصبح من الضروري أن نوفق بين الإسلام والفكر اللاديني^(٩٨)، وبحيث يمكن أن يصبح الإلحاد إيماناً، والإيمان إلحاداً، "فالإلحاد هو التجديد، وهو المعنى الأصلي للإيمان"^(٩٩).

وهذا يقتضي التخلص من المفاهيم السائدة عن الإسلام بأنه دين الحق، أو الحقيقة المطلقة، أو الدين القويم، وأنه النسخة الأخيرة من الدين المقبول عند الله عز وجل^(١٠٠).

كما أنه لم يعد يكفي لتعريف الإسلام أن نقول عنه: إنه "الدين الذي أتى به محمد"^(١٠١) صلى الله عليه وسلم، لأن الإسلام ليس إلا "أحد التجليات التاريخية للظاهرة الدينية"^(١٠٢) و"حقيقة الإسلام وهويته ليست شيئاً جاهزاً يُكتسب بصورة نهائية، وإنما هي مُركب يجري تشكيله وإعادة إنتاجه باستمرار، وهي تتنوع أو تتغير بتغير الظروف والشروط والمعطيات"^(١٠٣).

فـ "لا يوجد -إن- إسلام "ما هوي" قائم في ذاته بصرف النظر عن

(٩٨) قال د. أركون ذلك في حوار مع إحدى المجالات الفرنسية انظر: عبد الرزاق هوماس "القراءة الجديدة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير" ص ١٧١.

(٩٩) انظر: د. حسن حنفي "التراث والتجديد" ص ٦٧ طبعة القاهرة ١٩٨٠ وطبعة بيروت - دار التنوير ١٩٨٠ - ص ٥٣ وانظر: د. محمد عمارة "الإسلام بين التنوير والتزوير" ص ١٩٦ وانظر: جورج طرابيشي "المتقنون العرب والتراث" ص ٢١٢ وانظر "التأويل في مصر في الفكر المعاصر" ص ٣٢٦.

(١٠٠) انظر: د. أركون "القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني" ص ٦٩ إن مثل هذه المفاهيم بنظر أركون جاءت في سياق تاريخي لتحقيق سيادة المؤمنين على غيرهم من الفئات الأخرى كاليهود والنصارى، لتأسيس مشروعية سلطوية للنبي والمؤمنين متميزة عن الفئات الأخرى، فهي -إن- مفاهيم تاريخية مهمتها تحقيق مصالح مباشرة لفاعلين اجتماعيين "أي للمؤمنين انظر: أركون "القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني" ص ٧٠، ٧١.

(١٠١) انظر: د. أركون "الفكر الإسلامي قراءة علمية" ص ١١٤.

(١٠٢) انظر: د. أركون "قضايا في نقد العقل الديني" ص ٣٩.

(١٠٣) انظر: علي حرب "نقد النص" ص ١٥٥.

أنماط تحققه في الـ "هنا" و "الآن"، لا يوجد إسلام جوهري حقيقي نموذجي، وإنما الإسلام هو ما طُبِّق في التاريخ" (١٠٤)، وهو ما يعني أنه "لا يوجد إسلام في ذاته، وإنما لكل واحد تصوره المختلف للإسلام، وطريقته الخاصة في أدائه وممارسته" (١٠٥) "لا يوجد إسلام أصولي صحيح يمكن استعادته وتطبيقه التطبيق الأفضل" (١٠٦). "ولأن التطبيق خيانة فإنه لا وجود لإسلام حقيقي أصولي يمكن العودة إليه، فالإسلام الحقيقي لم يوجد ولم يطبق لا في هذا الزمان ولا في صدر الإسلام، لأن حقيقة الإسلام هي محصلة توارixه" (١٠٧).

ولأننا لا يمكننا اليوم أن نحدد ما هو الإسلام الصحيح، ولا يوجد أي معيار لتحديد ذلك (١٠٨) فإن مفهوم الإسلام يجب أن يبقى مفتوحاً مستعصياً على الإغلاق؛ لكي يقبل الخضوع للتغير المستمر الذي يفرضه التاريخ، فالإسلام لا يكتمل أبداً، بل ينبغي إعادة تحديده وتعريفه داخل كل سياق اجتماعي ثقافي، وفي كل مرحلة تاريخية معينة (١٠٩).

وهذا هو معنى القراءة العلمانية للإسلام "أن لا نُسلِّمَ بالمسلِّم به" (١١٠)، وأن نطرح مفهوماً موضوعياً للإسلام يتجاوز الأطروحات الأيديولوجية (١١١)، ويخرج من الدائرة العقائدية المعيارية للإسلام الأرثوذكسي (١١٢).

(١٠٤) انظر: علي حرب "نقد النص" ص ١٥٣.

(١٠٥) انظر: السابق ص ١٥٨.

(١٠٦) انظر علي حرب "الممنوع الممتنع في نقد الذات المفكرة" ص ٢٨.

(١٠٧) انظر: السابق ص ٢٨.

(١٠٨) انظر لأركون "تاريخية الفكر العربي الإسلامي" ص ١٤٦ وانظر عبد الرزاق هوماس "القراءة الجديدة" ص ٨٤.

(١٠٩) انظر: خالد السعيداني "إشكالية القراءة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، نتاج محمد أركون نموذجاً" ص ٥٦ ورمضان بن رمضان "خصائص التعامل مع التراث العربي الإسلامي لدى محمد أركون في كتابه قراءات في القرآن" ص ١٦.

(١١٠) علي حرب "نقد الحقيقة" ص ٥٨.

(١١١) انظر: د. نصر حامد أبو زيد "مفهوم النص" ص ٢٠.

(١١٢) انظر: لأركون "تاريخية الفكر" ص ٢١٧.

ولكن هذا لا يعني بنظر أركون - متفضلاً !!- أن نحذف كل إشارة إلى الإسلام^(١١٣)، وإن كان حسن حنفي يبخل علينا بهذا الفضل !! فيرفض حتى كلمة إسلام، ويستبدلها بكلمة التحرر، لأن هذا اللفظ الأخير "يعبر عن مضمون الإسلام أكثر من اللفظ القديم"^(١١٤).

خامساً - التورخة الهدمية الاجتثاثية :

كيف يتم الوصول إلى هذا التجديد العلماني بشكل جذري وثورى ؟

النقد الإيديولوجي هو وسيلتنا للتخلص من فكر العصور الوسطى لكي "نودع نهائياً المطلقات جميعاً، ونكف عن الاعتقاد أن النموذج الإنساني ورائنا لا أمامنا"^(١١٥). من أجل ذلك لا بد -أولاً- من انزياح هذه الأنظمة الكبرى المتمثلة في الأديان من دائرة التقديس والغيب، باتجاه الركائز والدعامات التي لا زال العلم الحديث يواصل اكتشافها^(١١٦).

وانزياح المقدس يعني أن نخترق المحرمات وننتهك الممنوعات السائدة أمس واليوم ونتمرد على الرقابة الاجتماعية^(١١٧) ونخترق أسوار اللامفكر فيه وندخل إلى المناطق المحرمة^(١١٨)، ونسعى إلى خلخلة الاعتقادات، وزحزحة القناعات، وزعزعة اليقينيات، والخروج من الأصول العقائدية^(١١٩)، وإعادة النظر في جميع العقائد الدينية عن طريق إعادة القراءة لما قدمه الخطاب الديني عامة^(١٢٠)، ومراجعة كل المسلمات التراثية^(١٢١)، وطرده التاريخ التقليدي من منظومتنا

(١١٣) انظر: السابق ص ٢١٧.

(١١٤) انظر: د. حسن حنفي " التراث والتجديد " ص ٩٩.

(١١٥) د. عبدالله العروي " الإيديولوجيا العربية المعاصرة " ص ١٦ وانظر: مبروكة الشريف جبريل " الخطاب النقدي في المشروع النهضوي العربي العروي والجابري نموذجاً " ص ٤١.

(١١٦) انظر: أركون " تاريخية الفكر " ص ٢٦.

(١١٧) انظر: خالد السعيداني " إشكالية القراءة " ص ١٢٥.

(١١٨) انظر: د. نصر حامد أبو زيد " الخطاب والتأويل " ص ١١٦ والحديث عند نصر حامد عن أركون وانظر ص ٢٣٥.

(١١٩) انظر: علي حرب " نقد النص " ص ٧٢، ١٤٣، ١٤٤.

(١٢٠) انظر: د. أركون " القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني " ص ٦.

(١٢١) انظر: د. نصر حامد أبو زيد " الخطاب والتأويل " ص ٢٢٨.

الثقافية؛ لأنه بناء عتيق تهاوت منه جوانب كثيرة، فوجب كنس الانقراض قبل الشروع في البناء^(١٢٢).

وتكريس القطيعة مع الماضي - كما فعل الغربيون - هو الحل وليس الإصلاح " لا أحد يتكلم أبداً عن التجديد بمعنى القطيعة والاستئناف، بل الجميع يدعوا إلى الإصلاح والإحياء والعودة إلى حالة ماضية "^(١٢٣) في حين المطلوب هو "اجتثاث الفكر السلفي من محيطنا الثقافي "^(١٢٤) لأنه كان وسيبقى سبب التخلف^(١٢٥) لأنه قائم على ثقافة ماضوية، لفظية، عقيمة، اجترارية، انتهازية، نفعية، محافظة، رجعية، تقليدية ... الخ^(١٢٦). ولا يمكن أن تنهض الحياة العربية ويبدع الإنسان العربي إذا لم تنهدم البنية التقليدية للذهن العربي، وتتغير كيفية النظر والفهم التي وجهت الذهن العربي وما تزال توجهه^(١٢٧).

والوسيلة المجدية لذلك هي "هدم الأصل بالأصل نفسه" وإذا كان التغير يفترض هدماً للبنية التقليدية القديمة، فإن هذا الهدم لا يجوز أن يكون بآلة من خارج التراث العربي، وإنما يجب أن يكون بآلة من داخله، وإن هدم الأصل يجب أن يمارس بالأصل ذاته^(١٢٨). هذه الآلة ما هي إلا التأويل الباطني الغنوصي* الذي ينفي النبوة الإسلامية، ويقيم على أنقاضها دين العقل^(١٢٩).

(١٢٢) انظر: د. عبد الله العروي "مجلد تاريخ المغرب" ص ٢٥ نقلاً عن مبروكة الشريف "الخطاب النقدي" ص ١٣٣.
(١٢٣) د. العروي "الإيديولوجيا العربية المعاصرة" ص ١٠٤ وانظر: مبروكة الشريف "الخطاب النقدي" ص ١١٥.
(١٢٤) د. العروي "العرب والفكر التاريخي" ص ٢٢٥ وانظر "مبروكة الشريف" ص ١٠١.
(١٢٥) انظر: السابق ص ٢٢٣.
(١٢٦) انظر: د. مبروكة الشريف "الخطاب النقدي" ص ٥٣ وهي كلمات متفرقة في خطاب عبد الله العروي تحصيلها الباحثة.
(١٢٧) انظر: أدونيس "علي أحمد سعيد" "الثابت والتحول" ١/٣٢، ٣٣ دار العودة - بيروت ١٩٧٤.

(١٢٨) انظر: السابق ١/٣٣ وانظر نصر حامد "إشكالية القراءة آليات التأويل" ص ٢٣٢.
(١٢٩) انظر: أدونيس "الثابت والتحول" ٢/٢٠٩ - ط ٤/١٩٨٦ - دار العودة - بيروت.
(*) الغنوصية: نزعة فكرية، ترمي إلى مزج الفلسفة بالدين، وتشتمل على طائفة من الآراء المضمون بها على غير أهلها، وتطلق بصورة خاصة على جماعة من المفكرين في القرنين الأول والثاني للميلاد. المعجم الوسيط.

المطلب الثاني

ترويج الإسلام العلماني الجديد

أولاً - الإسلام العلماني الجديد :

لا أعتقد أننا بحاجة إلى التذكير بأن ما يتحكم بالموقف العلماني - الذي عرضناه آنفاً بشكل مكثف - هو معيار مادي فلسفي غربي - اعترف العلمانيون بذلك أم لم يعترفوا - وأن الخلفية الإلحادية أو الشكية أو اللادرية هي التي يستبطنها أغلب العلمانيين في تناولهم للإسلام، وأنه حتى الذين لم يصرحوا برفض الإسلام، ولم يجاهروا بإلحادهم وتحذثوا عن إمكانية وجود ما للإسلام، فإن الإسلام الذي يتحدثون عنه، ليس هو الإسلام الذي أنزله الله عز وجل على محمد صلى الله عليه وسلم وقال عنه ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾^(١٣٠). ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾^(١٣١).

وإنما إسلام جديد يخترعونه، منفتح - كما رأينا - وغير مغلق، وغير مكتمل، بعكس ما أراده الباري عز وجل: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾^(١٣٢). إنه امتداد لما سمي بدين العقل أو الدين الطبيعي كما طرحه فلاسفة النهضة الأوروبيين، واستعاضوا به عن المسيحية، وهكذا يسلك العلمانيون العرب درب أساتذتهم فيما يخص علاقتهم بالإسلام، فالإسلام الجديد العصري المستنير ليس من الضروري أن يقوم على خمسة أركان، هي: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت من استطاع إليه سبيلاً".

(١٣٠) سورة آل عمران آية ١٩.

(١٣١) سورة آل عمران آية ٨٥.

(١٣٢) سورة المائدة آية ٣.

فالشهادتان في الدين العلماني الجديد ليس لهما مدلول إيماني؛ لأنه "في حقيقة الأمر وطبقاً لمقتضيات العصر لا تعني الشهادة التلفظ بهما أو كتابتهما، إنما تعني الشهادة على العصر... ليست الشهادتان إذن إعلاناً لفظياً عن الألوهية والنبوة، بل الشهادة النظرية والشهادة العملية على قضايا العصر وحوادث التاريخ" (١٣٣).

أما الجزء الثاني من الشهادة: فليس من الإسلام لأنه أضيف إلى الأذان فيما بعد إذ كان الإسلام في البداية دعوة إلى لقاء لكل الأديان (١٣٤).

والصلاة مسألة شخصية (١٣٥)، وليست واجبة (١٣٦)، وفرضت أصلاً لتليين عريكة العربي، وتعويده على الطاعة للقائد (١٣٧)، وتغني عنها رياضة اليوغا، وهو ما غفل عنه الفقهاء (١٣٨).

والزكاة -أيضاً- ليست واجبة، وإنما هي اختيارية (١٣٩)، كما أنها لا تؤدي الغرض؛ لأنها تراعي معهود العرب في حياتهم التي كانوا عليها "فهي تمس الثروات الصغيرة والمتوسطة أكثر مما تمس الثروات الضخمة ... ولم توضع للحد من الثروات الكبيرة القائمة على الربح المرتفع، فهذه لم تكن معهود العرب زمن النبوة... ولذلك فالزكاة وحدها لا يمكن أن تنال شيئاً من الفوارق الطبقيّة الكبيرة؛ لأنها وضعت -أصلاً- لمجتمع ليس فيه مثل هذه الفوارق الطبقيّة الكبيرة" (١٤٠). إن الزكاة مقدمة، يحثنا فيها الإسلام على الوصول إلى الشيوعية المطلقة (١٤١).

(١٣٣) انظر: د.حسن حنفي " من العقيدة إلى الثورة " ١ / ١٧ وانظر: أبو طالب حسنين " التأويل في مصر " ص ٣٣٩.

(١٣٤) انظر: الصادق النيهوم " صوت الناس، محنة ثقافة مزورة " ص ٢٥.

(١٣٥) انظر: عبد الرزاق هوماس " القراءة الجديدة " ص ١٢٩، ١٦٩ ينقل عن أركون في مصدر أجنبي له.

(١٣٦) انظر: د. عبد المجيد الشرفي " الإسلام بين الرسالة والتاريخ " ص ٦٣.

(١٣٧) انظر: د. عبد الهادي عبد الرحمن " سلطة النص " ص ١١٠، ١١١.

(١٣٨) انظر: الصادق النيهوم " الإسلام في الأسر " ص ١٢٧، ١٣٤.

(١٣٩) انظر: د. عبد المجيد الشرفي " الإسلام بين الرسالة والتاريخ " ص ٦٣ وانظر: العشماوي " جوهر الإسلام " ص ٧، ٨، ٧٩، ٨٠.

(١٤٠) د. الجابري " وجهة نظر " ص ١٥٠ - ١٥١.

(١٤١) انظر: محمد محمود طه " الرسالة الثانية " ص ١٥٥، ١٦٤.

والصوم - كذلك - ليس فرضاً، وإنما هو للتخيير^(١٤٢)، وهو مفروض على العربي فقط، لأنه مشروط بالبيئة العربية؛ ولذلك فالصوم بالنسبة للمسلم غير العربي مجرد دلالة وعبرة دينية^(١٤٣). بل إن الصوم يحرم على المسلمين في العصر الحاضر؛ لأنه يقلل الإنتاج^(١٤٤).

أما الحج فهو - كذلك - من الطقوس الوثنية الميثية العربية القديمة التي أقرها الإسلام مراعاة لحال العرب^(١٤٥) وما هو إلا تعبير عن الحنين إلى أسطورة العود الأبدي^(١٤٦)، وإعادة إحياء لتلك التجربة الجنسية الدينية المقدسة التي تمت بين آدم وحواء، والحج العربي العاري في الجاهلية يؤكد المشاركة في الجنس بين الألوهية والبشر^(١٤٧). كما أن تحويل القبلة والحج تعبير عن الرغبة في تعريب الإسلام وتأكيد عروبيته^(١٤٨). وليس من الضروري أن يقام بطقوسه المعروفة، إذ يغني عنه الحج العقلي أو الحج الروحي^(١٤٩).

(١٤٢) انظر: د. الشرفي "لبنات" ص ١٧٣ فما بعد وانظر للشرفي "الإسلام بين الرسالة والتاريخ" ص ٦٣، ٦٤.

(١٤٣) انظر: د. عبد الهادي عبد الرحمن "سلطة النص" ص ١٠٩.

(١٤٤) هذا ما أعلنه الرئيس التونسي الأسبق "بورقيبة" وألزم به الشعب التونسي انظر "تونس الإسلام الجريح" لمحمد الهادي مصطفى الزمزمي ص ٤٨، ٤٩ نقلاً عن الدكتور القرضاي "التطرف العلماني في مواجهة الإسلام" ص ١٤٤.

(١٤٥) انظر: د. الشرفي "الإسلام بين الرسالة والتاريخ" ص ٦٥ وانظر: طيب تيزيني "النص القرآني" ص ١٥٤، ١٥٥ وانظر: تركي علي الربيعو "العنف والمقدس والجنس" ص ٨٩.

(١٤٦) انظر: الربيعو "العنف والمقدس والجنس" ص ٨٩.

(١٤٧) انظر: الربيعو "السابق" ص ٨٩ وانظر: القمني "الأسطورة والتراث" ص ١٦٥.

(١٤٨) انظر: عبد الهادي عبد الرحمن "سلطة النص" ص ١٠٦.

(١٤٩) انظر: أركون "مجلة الكرمل" العدد ٣٤ / ١٩٨٩ جزء ١ ص ٢٣ فصيلة تصدر عن الاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين مؤسسة بيسان للصحافة والنشر والتوزيع - قبرص - وانظر: خالد السعيداني "إشكالية القراءة" ص ٣٧ وانظر: رمضان بن رمضان "خصائص التراث" ص ١٠٨، ١٠٩، ١٢٤ يعدُّ أركون الحج العقلي ينتمي إلى القرآن الكريم أو على حد تعبيره إلى "الحدث القرآني" أما الحج الشرعي فينتمي إلى تأطيرات الفقهاء المغلقة الأرثوذكسية، أو ما يسميه "الحدث الإسلامي" وهو يستعير المصطلح من التوحيدي الذي ألف كتاباً بعنوان "الحج العقلي إذ ضاق الفضاء عن الحج الشرعي" كما يذكر أركون نفسه. راجع "المصادر السابقة".

وهكذا تُمَيِّع كل الشعائر الإسلامية وتعدُّ طقوساً وثنية تحدت إلى القرآن من البيئات والأمم السابقة والجاهلية^(١٥٠)، وقد مارس الفقهاء دورهم في تقنينها^(١٥١) بعكس الرسالة التي تميزت في هذا الشأن بمرونة ولكن الفقهاء ألغو هذه المرونة^(١٥٢). إن تحقيق الإسلام لمهمته الروحية قد يحصل دون أن تؤدي الطقوس والشعائر بالضرورة^(١٥٣)، فقد أصبحت المساجد أوكار الإرهاب^(١٥٤)، وبرزت معالم التخلف ومظاهره في تنامي التدين الشخصي كما هو واضح في صفوف المصلين، والحجاب واللي^(١٥٥).

إن علامات الاستسلام تتجلى في ممارسة الشخص للصلاة والزكاة، وهما عملان يقدمهما القرآن على أساس أنهما محض دينيين، ولكن لا يغيب عن أنظارنا أن لهما وظيفة حاسمة من حيث الدمج الاجتماعي والسياسي للفرد، ولهما وظيفة في كسر العصبية والتضامات التقليدية^(١٥٦)، ونحن اليوم مدعون لإعادة النظر في الفرائض والعبادات وسؤال أهل الخبرة والاختصاص عن فوائد الصيام وأضراره اقتصادياً وصحياً^(١٥٧).

وهكذا يُطمس الإسلام الرباني الذي أرسل به محمد صلى الله عليه وسلم، ويبرز الإسلام العلماني المخترع بأركانه الجديدة العصرية المفتوحة، والقبالة لكل الأفهام والتأويلات، والتي لم تتوقف عند هذا الحد؛ لأنه لا حدود يمكن الوقوف عندها في الخطاب العلماني.

(١٥٠) انظر: طيب تيزيني "النص القرآني" ص ١٥٤، ١٥٥.

(١٥١) انظر: أركون "تاريخية الفكر" ص ٨١.

(١٥٢) انظر: الشرفي "الإسلام بين الرسالة والتاريخ" ص ١٢١.

(١٥٣) انظر: أركون "قضايا في نقد العقل الديني" ص ٣٦.

(١٥٤) انظر: "الفاشيون والوطن" ص ٢٠٠.

(١٥٥) انظر: العظمة "العلمانية تحت المجهر" ص ١٨١.

(١٥٦) انظر: أركون "القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني" ص ١٧.

(١٥٧) انظر: حسين أحمد أمين "الاجتهاد في الإسلام" ص ٢٣ نقلاً عن د. عمارة "الإسلام بين التزوير والتنوير" ص ٢١٨.

ثانياً - الإيمان العلماني الجديد :

والإيمان -أيضاً- ليس هو الإيمان المحمدي الذي يقوم على ستة أركان "الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقدر خيره وشره" وإنما "هناك تغيرٌ جذري في المفهوم الإيماني نفسه، وفي وسائل تحقيقه اليقينية، ليست القضية -الآن- في السجود لصنم، أو اتخاذ أرباب، أو ممارسة علاقات فلكية أو أبراجية معينة... المشكلة الإيمانية -الآن- في توجه الإنسان كلياً نحو الاتحاد بالطبيعة عبر منهجية العلم، بدلاً عن التوجه إلى الله كونياً عبر منهجية الخلق... فالإيمان في عصرنا يعني الانتقال إلى إدراك عميق لمنهجية الخلق والتكوين كما يوضحها الله في القرآن، وهي مرحلة إيمانية لم يصلها من قبل إلا من الذين اصطفاهم الله" (١٥٨).

وأصبحت الحداثة تفرق بين إيمان جديد وإيمان تقليدي، فالإيمان الحديث "يقبل إعادة النظر حتى في الأصول الأولى، من أجل انتهاكها وإعادةها إلى المشروطيات المشتركة للجدلية الاجتماعية، وهو ما ندعوه بأرخنة الأصول الأولى للأديان التوحيدية، أي الكشف عن تاريخيتها المحجوبة أو المغطاة بستار كثيف من التقديس والتعالي" (١٥٩).

إن الإيمان بالمعنى الحديث يقبل حتى فكرة موت الله، وغياب الله عن العالم، وإن كانت هذه الفكرة تصدم الشرائح الكبيرة المؤمنة بالمعنى التقليدي (١٦٠). وبناءً على هذا المفهوم الجديد للإيمان الأركوني فإن كل الذين اعتُبروا ملحدين في التاريخ الإسلامي أو الغربي يمكن اعتبارهم مؤمنين؛ لأنهم

(١٥٨) انظر: أبو القاسم حاج حمد "العالمية الإسلامية الثانية" ٢/٤٩٧، ٤٩٨ وانظر:

"البعد الزماني والمكاني وأثرهما في التعامل مع النص البشري" ١١٦.

(١٥٩) انظر: أركون "من القرآن إلى التفسير الموروث" ص ٨٣، ٨٤.

(١٦٠) أركون "قضايا في نقد العقل الديني" ص ٢٠٧. يميز أركون -أيضاً- بين ثلاثة أنواع من الإيمان: الإيمان التقليدي البسيط، والإيمان الواعي التاريخي، والإيمان الأسطوري العاطفي، أو الإيمان الحق، والإيمان الباطل الزائف. انظر: أركون "من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي" ٥٠ - ٥١.

لهم إيمانهم الخاص، وهم لا يمكن أن يخرجوا عن الإسلام، وإنما عن فهم ضيق قسري له، وقد كانت لهم طقوسهم وشعائهم الخاصة^(١٦١).

ومن هنا يكفي أن يتحقق في الإيمان المعاصر عند طائفة من العلمانيين ركنان فقط، هما: الإيمان بالله واليوم الآخر^(١٦٢)، وعند آخرين "الإيمان بالله والاستقامة"^(١٦٣)، والقصد من ذلك هو إدخال النصارى واليهود في مفهوم الإيمان والإسلام، واعتبارهم ناجين يوم القيامة، ويُستدل لذلك بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّبِيَّةَ مَن ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾^(١٦٤)، (١٦٥).

وعند طائفة ثالثة يُفتح المجال للكونفوشيوسية، والبوذية، وكل الأديان الوضعية للدخول في سفينة النجاة العلمانية^(١٦٦)، لأنه يعسر على المؤمن في عالم اليوم أن يهمل التحديات التي تمثلها الأديان الأخرى المخالفة لدينه الموروث، فليس من الحكمة الإلهية أن أحكم أنا المسلم على ثلاثة أرباع البشرية من معاصري غير المسلمين بالذهاب إلى الجحيم، وبالتالي أليست الحقيقة التي أؤمن بها نسبية؟!^(١٦٧).

وهكذا -بالتوازي مع تغير مفهوم الإيمان- يتغير معه مفهوم الإلحاد أو

(١٦١) انظر: أركون "مجلة الكرمل" ص ٣٩ عدد ٣٤ / ١٩٨٩ م.. وانظر: "من فيصل التفرقة إلى فصل المقال" ص ٩.

(١٦٢) انظر: محمد شحرور "نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلاميين" ص ٣١ والدكتور حامد طاهر يكرر ذلك كثيراً في كلية دار العلوم.

(١٦٣) انظر: العشماوي "جوهر الإسلام" ص ١٠٩، ١٢١.

(١٦٤) سورة البقرة آية ٦٢.

(١٦٥) انظر: السابق ص ١٢٧ و له: "أصول الشريعة" ص ١٠٠.

(١٦٦) انظر: د. أركون "نافذة على الإسلام" ص ٦٠ وله أيضاً "الفكر الإسلاميين: نقد واجتهاد" ص ٨٤.

(١٦٧) انظر: د. عبد المجيد الشرفي "لبنت" ص ١٠١.

الشرك، فكما أصبح الإلحاد عند نيتشة وماركس وفيورباخ نظرية للتحرير^(١٦٨) يصبح كذلك عند المفكرين العرب "الإلحاد هو التجديد؛ لأنه يطابق الواقع، ووعي بالحاضر، ودرء للأخطار، ومرونة في الفكر... إن الإلحاد هو المعنى الأصلي للإيمان، لا المعنى المضاد، والإيمان هو المعنى الذي توارده العرف حتى أصبح بعيداً للغاية عن المعنى الأصلي، إن لم يكن فقداً له ... لأن الإيمان تغطية وتعمية عن شيء آخر مخالف لمضمون الإيمان، والإلحاد هو كشف القناع وفضح النفاق"^(١٦٩). والشرك بالله عز وجل لم يعد هو التوجه بالعبادة إلى غير الله عز وجل، وإنما أصبح يعني الثبات في هذا الكون المتحرك، وعدم التطور بما يتناسب مع الشروط الموضوعية المتطورة دائماً، فالتخلف شرك والتقدم توحيد^(١٧٠).

إن التوحيد: هو توحيد الأمة والفكر، وليس توحيد الآلهة ﴿أَجْعَلِ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجَبٌ﴾^(١٧١)،^(١٧٢).

ولكن لا يجب أن نفهم أن الله عز وجل في الإيمان الجديد هو الله الذي يؤمن به المسلمون الموصوف في القرآن الكريم بكل صفات الكمال، وإنما الله يعني الإنسان، وصفاته جميعها، حتى صفة الوجود تعني الوجود الإنساني^(١٧٣).

(١٦٨) انظر: كوليز "الله في الفلسفة الحديثة" ص ٣٣٣، ٣٣٤.

(١٦٩) د. حسن حنفي "التراث التجديد" ص ٥٤.

(١٧٠) انظر: د. شحرور "الكتاب والقرآن" ص ٤٩٦ وانظر: الشيخ عبد الرحمن حنبكة الميداني و "التحريف المعاصر في الدين" ص ٢٠٢.

(١٧١) سورة ص آية ٥.

(١٧٢) انظر: د. حسن حنفي "حوار المشرق والمغرب" ص ٥٤ - ٥٧ والاستشهاد بالآية منه طبعاً.

(١٧٣) انظر: د. حسن حنفي "من العقيدة إلى الثورة" ٩٢/٢ - ٩٣، ١١٢-١١٣. "الصفات في الإنسان على الحقيقة، وفي الله على المجاز" ٦٠٢/٢ وانظر ٦٠٤/٢ ١١٣-١١٢، ١١٤، ٦٣٠ أما أن تكون الصفات في الله على الحقيقة وفي الإنسان على الحقيقة فهو مستحيل بنظر د. حنفي. انظر: السابق ٦٠١/٢ وانظر: التأويل في مصر ص ٣٤٧ فما بعد.

الله الجديد [تعالى الله عما يقولون] هو: الدافع الحيوي، التقدم، الحرية، الطبيعة، الخبز، الحب^(١٧٤)، أو هو الأمل بالعدالة والحرية والمساواة^(١٧٥).

كذلك لا يجب أن نفهم أن اليوم الآخر في الدين العلماني الجديد هو نفسه الذي تؤمن به الأمة، فإن الغيبيات - عموماً - كالعرش، والكرسي، والملائكة، والجن والشياطين، والصراط، والسجلات، وغير ذلك، ليست إلا تصورات أسطورية^(١٧٦). وإن فكرة اليوم الآخر - في أساسها - نشأت في منظور بعض العلمانيين مع عبادة الشمس لدى المصريين، ونشأت فكرة الخلود مع الدين الرسمي أو دين الدولة^(١٧٧)، أي أن العالم الآخر أسطورة ولدها الكهنة؛ ليسيطروا على الناس ويحكموهم^(١٧٨).

والكتب المقدسة - بما فيها القرآن - تنكر العالم الغيبي؛ لأن الغيب في القرآن هو المستقبل فهو الوحيد الغائب، وأصبح من الممكن أن يُوصَلَ إليه بقليل من المنطق والحساب^(١٧٩). إن عالم الغيب الجديد لم يعد رهناً بما يقوله الكهنة، ولم يعد خارجاً عن سنن الطبيعة، وصار قابلاً للتفسير العلمي^(١٨٠). إن البعث ليس في السماء، إنه في المستقبل على الأرض، ولا يحتاج إلى دليل مشاهد ملموس، إن الدين لا يتحدث عن الموتى ولا يُكلم الناس الحاضرين عن عالم غير حاضر^(١٨١).

البعث الذي يريده القرآن والنبي ﷺ ليس هو البعث بعد الموت، وإنما هو البعث من عالم الطفولة والتخلف إلى عالم التقدم والوعي، البعث من الحياة

(١٧٤) انظر: حسن حنفي " حوار المشرق والمغرب " ص ٧٢،

(١٧٥) انظر: أركون " قضايا في نقد العقل الديني " ص ٢٨٢ وانظر: نوال السعداوي " المرأة والدين والأخلاق " ص ٥٠.

(١٧٦) انظر: نصر حامد أبو زيد " النص، السلطة، الحقيقة " ص ١٣٥.

(١٧٧) انظر: مراد وهبة " ملاك الحقيقة " ص ٢٩٩.

(١٧٨) انظر: الصادق النيهوم " الإسلام في الأسر " ص ٨٢.

(١٧٩) انظر: السابق ص ٨١.

(١٨٠) انظر: السابق ص ٨٢.

(١٨١) انظر: السابق نفسه.

الغريزية الطفولية الغائبة في ظلام الوعي إلى عالم العقل الحاضر في ضوء الصحو واليقين. إن العرب أساءوا الفهم، فحولوا الجدل إلى عالم الأموات، وتحذوا الرسول؛ لكي يحيي أمامهم رجالاً ميتاً، ولو كان الرسول ﷺ يريد من العرب أن يؤمنوا بالبعث بعد الموت فقط لقبل هذا التحدي وسكت، لكن الرسول كان يدعو العرب إلى الإيمان بالبعث في هذه الحياة، بإعادة الوعي إلى جيل غائب عن عالم الوعي^(١٨٢).

إن المرء لكي يكون مسلماً لا يحتاج إلى الإيمان بالجن والملائكة، فالإيمان ما وقر في القلب وصدقه العمل^(١٨٣). ولا يحتاج للفرائض الشعائرية أو القبول الساذج للحياة الآخرة^(١٨٤).

"قد لا يكون البعث واقعة مادية تتحرك فيها الجبال، وتخرج لها الأجساد بل يكون البعث هو بعث الحزب، وبعث الأمة، وبعث الروح، فهو واقعة شعورية تمثل لحظة اليقظة في الحياة في مقابل لحظة الموت والسكون"^(١٨٥) "إن أمور المعاد في نهاية الأمر ما هي إلا عالم بالتمني، عندما يعجز الإنسان عن عيشه بالفعل في عالم يحكمه القانون ويسوده العدل، لذلك تظهر باستمرار في فترات الاضطهاد وفي لحظات العجز وحين يسود الظلم ويعم القهر كتعويض عن عالم مثالي، يأخذ فيه الإنسان حقه... أمور المعاد - في أحسن الأحوال - تصوير فني يقوم به الخيال؛ تعويضاً عن حرمان في الخبز، أو الحرية، في القوت، أو الكرامة"^(١٨٦).

إن "الجنة والنار: هما النعيم والعذاب في هذه الدنيا، وليس في عالم آخر يحشر فيه الإنسان بعد الموت، الدنيا هي الأرض، والعالم الآخر هو الأرض،

(١٨٢) انظر: النيهوم " السابق " ص ١٠٦، ١٠٧.

(١٨٣) انظر: حنفي " في فكرنا المعاصر " ص ٩٣.

(١٨٤) انظر: أركون ص ٨١.

(١٨٥) د. حنفي " من العقيدة إلى الثورة " ٤ / ٥٠٨. وانظر: أبو طالب حسنين " التأويل في مصر " ص ٣٧٤.

(١٨٦) د. حنفي " من العقيدة إلى الثورة " ٤ / ٦٠٠.

الجنة: ما يصيب الإنسان من خير في الدنيا، والنار ما يصيب الإنسان من شر فيها" ^(١٨٧)، "أمور المعاد هي الدراسات المستقبلية بلغة العصر والكشف عن نتائج المستقبل ابتداء من حسابات الحاضر" ^(١٨٨). أما الحور العين والملذات فهي تعبير عن الفن والحياة بدون قلق ^(١٨٩)، وأما الوطاء فهو تعبير عن عقلية ذكورية جامحة إلى السيطرة ^(١٩٠).

(١٨٧) د. حنفي "من العقيدة إلى الثورة" ٤ / ٦٠١.

(١٨٨) د. حنفي "من العقيدة إلى الثورة" ٤ / ٦٠٥.

(١٨٩) انظر: تركي علي الربيعو "العنف والمقدس والجنس" ص ١٤٠ - ١٤١.

(١٩٠) انظر: السابق ص ١٣٢، ١٣٨.

المطلب الثالث

المرجعية النقدية للمسحة العلمانية

إن ما قرأناه من نصوص للخطاب العلماني حول الإسلام ليست أكثر من محاولة لتمرير المشاريع النهضوية والتنويرية الغربية إلى الفضاء الإسلامي متجاهلين الفروق الحضارية والتاريخية والثقافية بين الأمتين الأوروبية والإسلامية.

ولعل أبرز ما يمكننا رصد من هذه الاتجاهات التي حاول العلمانيون سحبها إلى فضائنا الإسلامي يتمثل بما يلي :

١ - فلسفة الرشديين: الذين سيطروا على العقل الأوربي لمدة طويلة، وكانت فكرة الحقيقة المزدوجة أو الحقيقة ذات الوجهين من أبرز الأفكار التي ذاعت وتداولها هؤلاء المفكرون، ويعنون بها أن الشيء يمكن أن يكون صادقاً فلسفياً، خاطئاً لاهوتياً، أو العكس، وبذلك يصبح الفيلسوف حراً في المجاهرة بآرائه ونتائجه في مجال الفلسفة؛ بحجة أنه فيلسوف يعتبر موضوعات الإيمان تتجاوز الفهم البشري، وإن كانت نتائجه الفلسفية تتعارض مع هذه الموضوعات^(١٩١).

فهي فكرة - إذن - يراد منها استرضاء الكنيسة، دون خسائر علمية أو فلسفية، وعقد نوع من المهادنة بين الكنيسة والفلاسفة. ولقد عبر بترارك عن سخطه من هؤلاء الذين يفصلون بين الدين والفلسفة، ولم يقبل هذه المهادنة، لأنه يعلم أنها بداية النهاية بالنسبة لسلطان الكنيسة، فالرشديون - كما يتحدث - إذا جاهرُوا بمجادلاتهم احتجوا بأنهم يتكلمون مع قطع النظر عن الدين، إنهم يبحثون عن الحقيقة بنبذهم الحقيقة، وإنهم يبحثون عن النور بإدارة ظهورهم نحو الشمس، ولكنهم في السر لا يتركون مغالطة أو تجديدًا^(١٩٢).

(١٩١) انظر: وليم كلي رايت " تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٤٠.

(١٩٢) انظر: إرنست رينان ص ٣٤٣.

أليس هذا هو ما يردده أولئك الذين يتحدثون - في عصرنا - عن أنهم رجال علم لا علاقة لهم بالدين، ولذلك فهم يبيحون لأنفسهم باسم العلم أن يقرروا ما يشاءون من القضايا التي يرفضها الدين، فالدين بنظرهم له مجاله والعقل له مجاله ولا يتدخل أحدهما في شؤون الآخر^(١٩٣) لأن العناصر الغيبية في الوحي ليست معقولة^(١٩٤).

ويبدو أنه بقدر ما أصبح للرشديين من سلطان على العقول أخذت هذه الفكرة تتمدد في الأوساط الثقافية فظهر من هؤلاء يونبوناتزي ١٤٦٢ - ١٥٢٥م وهو من أشهر أساتذة بادوفا في ذلك العصر، وكانت جامعتها رشيديّة خالصة، وقد تبني هذا فكرة الحقيقة المزدوجة، فأصدر كتاباً أنكر فيه خلود النفس، ثم أعلن خضوعه لتعاليم الدين في الخلود، وكاد أن يُعدم حرقاً، ولكنه نجا بحماية أحد الكرادلة له^(١٩٥).

ويؤكد يونبوناتزي أن الجمهور الذي يفعل الخير طلباً للثواب الأخروي والنعيم، ويتجنب الشر هرباً من الجحيم لا يزال في طور الطفولة، وبذلك فهو بحاجة إلى الوعد والوعيد، وأما الفيلسوف فيصدر عن المباديء والبراهين فقط، إن المشرعين - بنظره - هم الذين ابتكروا الخلود، لا عناية منهم بالحقيقة، بل حرصاً على الخير العام، ومن هنا لا يمكن بنظره التوفيق بين العناية الإلهية والحرية الإنسانية، فالأولى ثابتة بالإيمان، والثانية ثابتة بالتجربة^(١٩٦).

ظهر بعد ذلك فرنسيس بيكون ١٥٦١ - ١٦٢٦ كمحام عن نظرية الحقيقة المزدوجة، وهي تعني - عنده - أن ما يثبت بالعقل لا علاقة للإيمان

(١٩٣) انظر: زكي نجيب محمود "تجديد الفكر العربي" ص ١٣٥، ١٣٦ دار الشروق - الطبعة التاسعة ١٩٩٣ م.

(١٩٤) انظر: علي حرب "نقد النص" - المركز الثقافي العربي ص ٩٧ الطبعة الأولى ١٩٩٣ - بيروت.

(١٩٥) انظر: يوسف كرم "تاريخ الفلسفة الحديثة" ص ١٤ ورمسيس عوض "الإلحاد في الغرب" ص ٣٩.

(١٩٦) انظر: السابق ص ١٥ و"الإلحاد في الغرب" ص ٣٩.

به، الإيمان؛ طريق الوحي، والعلم: طريق العقل^(١٩٧). وعلى ذلك فالكتاب المقدس شيء، وكتاب الطبيعة شيء آخر^(١٩٨)، والدراسة الفلسفية - عنده - لا تساند أي استدلال على وجود الله [عز وجل] أو العناية الإلهية، وكل ما يمكن أن نصل إليه من دراسة كتاب الطبيعة: هو إثبات وجود إله قادر وحكيم^(١٩٩).

ولذلك أوصى بكون في تقرير رفعه إلى الملك جيمس الأول لإصلاح التعليم أن تتم المحافظة على هوة عميقة بين العلوم الطبيعية من ناحية، وبين الدين واللاهوت المقدس من ناحية أخرى، ذلك أن الانسجام الاجتماعي والتكامل العلمي يتطلبان - بنظره - فصلاً صارماً بين هذين الجانبين، فالفيلسوف الذي ينغمس في اللاهوت يخلق مذهباً خرافياً جامحاً، في حين أن اللاهوتي الذي يهتم اهتماماً بالغاً بالفروق الفلسفية والكشوف العلمية ينتهي إلى الزندقة، والمسلك الوحيد المنقذ - بنظره - هو إقامة ثنائية حادة بين العلوم الطبيعية والوحي الإلهي^(٢٠٠).

ولم يكن غاليليو ١٥٦٤ - ١٦٤٢م المعاصر لبيكون بعيداً عن هذه النظرية فقد كان يستشهد بالكاردينال بارونيوس عندما قال: " غاية الروح القدس أن نعلمنا كيف نذهب إلى السماء، لا كيف تسير السماوات "^(٢٠١). وكتب لصديق له: " أعتقد أنه يجب أن لا نبتديء في مناقشة المسائل الطبية بالاستشهاد بأقوال من الكتب المقدسة، ولكن بالتجارب الحسية والبراهين الضرورية "^(٢٠٢).

أما سبينوزا ١٦٣٢ - ١٦٧٧ م فقد استمات في الدفاع عن الحقيقة المزدوجة؛ ليجد لنفسه منفذاً يقول من خلاله ما يشاء، دون أن يخشى بطش

(١٩٧) انظر: برتراند رسل "تاريخ الفلسفة الغربية" ص ٨١.

(١٩٨) انظر: جيمس كوليز "الله في الفلسفة الحديثة" ص ١٣٣ ترجمة: فؤاد كامل - مكتبة الغريب - القاهرة ١٩٧٣ د.ط.

(١٩٩) انظر: جيمس كوليز "السابق" ص ١٣٦.

(٢٠٠) انظر: جيمس كوليز "السابق" ص ١٣٣.

(٢٠١) انظر: جون هرمان راندال "تكوين العقل الحديث" ص ٣٦٨.

(٢٠٢) انظر: راندال "تكوين العقل الحديث" ص ٣٦٨.

اليهود، فهو يرفض أن يكون العقل خادماً للكتاب، كما يرفض أن يكون بينهما أي تناقض؛ لأن لكل ميدانه الخاص، ويمكنهما أن يعيشا في وئام^(٢٠٣) "فاللاهوت ليس خادماً للعقل، والعقل ليس خادماً لللاهوت، بل لكل مملكته الخاصة، للعقل مملكة الحقيقة والحكمة، ولللاهوت مملكة التقوى والخضوع"^(٢٠٤) فإذا وجد تناقض في الكتاب مع العقل فلا خوف؛ لأنه ليس في مملكة العقل، ويستطيع عندئذ كل فرد أن يفكر كما يشاء، دون أي خوف^(٢٠٥) ويمكننا أن نبرر قبولنا للعقائد الموحى بها عن طريق اليقين الأخلاقي فقط ولا نملك أكثر من ذلك^(٢٠٦).

٢ - فلسفة التنوير :

ويعد القرن الثامن عشر - لدى غالبية المؤرخين - هو القرن الذي شاعت فيه هذه الفلسفة ومن أبرز هؤلاء التنويريين فولتير ١٦٩٤ - ١٧٧٨م، وجان جاك روسو ١٧١٢ - ١٧٧٨م، وكانط ١٧٢٤ - ١٨٠٤م، ودينس ديدرو ١٧١٣ - ١٧٨٤م، وهولباخ أو دولباك ١٧٢٣ - ١٧٨٩م، ودي لامتري ١٧٠٩ - ١٧٥١م ومونتسكيو ١٦٨٩ - ١٧٥٥م، وغيرهم، وقد كان الاتجاه العام لفلسفة التنوير يقوم على اعتبار الأديان ظواهر تاريخية وضعية خضعت للتطوير والتحويل بحسب تنامي الوعي الإنساني وتطور العقل البشري، ولم تكن فلسفة التنوير ناجمة عن فراغ أو طفرة بل كانت امتداداً للتيارات الرشدية والنهضوية التي بدأت تتفاقم في أوروبا منذ القرن الخامس عشر فقد رأى توماس هوبز ١٥٨٨ - ١٦٧٩ م أن جوهر الدين لا يقوم على الحقائق، وإنما على خوف الفرد من القوة المجهولة أو الخوف من الموت، وما الصفات التي نخلعها على الإله إلا أسماء تعبر عن عجزنا عن معرفته، وعن رغبتنا في وصفه بعبارات تمجيدية من شأنها إرضاء قوة مجهولة^(٢٠٧). هذا الرأي الذي يزعمه هوبز لا يختلف عما

(٢٠٣) انظر: سبينوزا "رسالة في اللاهوت والسياسة" ص ٣٦٨. ترجمة د. حسن حنفي.

(٢٠٤) السابق ص ٣٧٠ - ٣٧١.

(٢٠٥) انظر: السابق ص ٣٧١.

(٢٠٦) انظر: السابق ص ٣٧٢.

(٢٠٧) انظر: جيمس كوليز "الله في الفلسفة الحديثة" ص ١٤٠ وانظر: روبرت أغروس "العلم في منظوره الجديد" ص ٧٩، ٨٠ ويوسف كرم "تاريخ الفلسفة الحديثة" ص ٥٦.

نادى به قبله - بأكثر من ألفي سنة - الفيلسوف اليوناني ديمقريطس ٤٧٠ - ٣٦١ ق. م كما أنه يتبنى رأيه في فناء كل شيء، إلا الذوات والفراغ^(٢٠٨).

ومن هؤلاء -أيضاً-: جون لوك ١٦٣٢ - ١٧٠٤ م الذي لم يستطع أن يجاهر بعدائه للمسيحية، ولم يخف على المقربين منه ازدراءه لها، فقد كتب لصديقه "ليبنتز" أنت وأنا لدينا الكفاية من هذا العبث "يقصد الميتافيزيقا"^(٢٠٩) وقال أيضاً: "لم تبق حاجة أو نفع للوحي، طالما أن الله أعطانا وسائل طبيعية أكثر يقيناً لنتوصل بها إلى المعرفة"^(٢١٠). والخير والشر عنده -كما هما عند هوبز وأبيقور- مرتبطان باللذة والألم، فالخير ما يجلب اللذة، والشر ما يجلب الألم^(٢١١). ودعا إلى الفصل بين الدولة والكنيسة، وأصدر كتابين أحدهما "لا ضرورة لمفسر معصوم للكتب المقدسة" والثاني "معقولة المسيحية" غلبَ فيهما الجانب العقلي في المسيحية، ودعا إلى عقلنتها لكي تقبل^(٢١٢).

كذلك كان ديفيد هيوم ١٧١١ - ١٧٧٦ م يتبنى النزعة الطبيعية التي نادى بها بيكون وهوبز، ولكن مع تطعيم هذه النزعة بمقولات الشكك الأوائل، مثل: بيرون، وشيشرون وكان ينعت نفسه بـ "الشاك"، وغرضه أن يعزل الدين أو ما يسميه "الخرافة المستقرة" عن أي سيطرة فعالة في الحياة الأخلاقية للفرد والإنسان الاجتماعي^(٢١٣).

ولا محل في فلسفة هيوم للحديث عن وجود الله [عز وجل] أو النفس^(٢١٤)، فهو يرفض أية براهين عن ذلك^(٢١٥)، ويقول: "لو وجد لأمكن

(٢٠٨) انظر: يوسف كرم "تاريخ الفلسفة اليونانية" ص ٤٠ وانظر: ول ديورانت "قصة الفلسفة" ص ٣١٧ وزكي نجيب وأحمد أمين "قصة الفلسفة اليونانية" ص ٧٦.

(٢٠٩) انظر: برتراند رسل "تاريخ الفلسفة الغربية" ص ١٧٧.

(٢١٠) انظر: راندال "تكوين العقل الحديث" ص ٤٤٠.

(٢١١) انظر: برتراند رسل "تاريخ الفلسفة الغربية" ص ١٨٣.

(٢١٢) انظر: يوسف كرم "تاريخ الفلسفة الحديثة" ص ١٤٢.

(٢١٣) انظر: جيمس كوليز "الله في الفلسفة الحديثة" ١٦٤ ويوسف كرم "تاريخ الفلسفة الحديثة" ص ١٧٩.

(٢١٤) انظر: يوسف كرم "تاريخ الفلسفة الحديثة" ص ١٧٧.

(٢١٥) انظر: جيمس كوليز "الله في الفلسفة الحديثة" ص ١٦٧ ويوسف كرم "تاريخ الفلسفة الحديثة" ص ١٧٨، ١٧٩.

البرهنة على وجوده" (٢١٦) وعلل الاعتقاد بوجود الله عز وجل بالحاجة النفسية، فعواطفنا هي التي ترغمننا على ذلك، وإن كان التحليل الفلسفي يفتقر إلى البرهان (٢١٧) ولم يكن هذا رأيه في الميتافيزيقا فقط، بل إنه يرفض جميع الجواهر (٢١٨) وينكر الروح والمادة، ولا يُبقي إلا على المدرّكات الذاتية نفسها (٢١٩)، ولا يعترف بأية حقائق ضرورية، والعلوم الطبيعية نسبية، ترجع إلى تصديقات ذاتية يولدها تكرار التجربة (٢٢٠).

٣ - الدين الطبيعي :

لقد تبنى عدد من فلاسفة التنوير ما سمي بدين العقل، أو الدين الطبيعي (٢٢١)، وهي مسميات لفكرة قديمة، تقوم على الإيمان بالله عز وجل، ورفض النبوة، والوحي، والكنيسة (٢٢٢).

(٢١٦) انظر: كوليز "السابق" ص ١٧٠.

(٢١٧) انظر: كوليز "السابق" ص ١٧٢.

(٢١٨) انظر: وليم كلي رايت "تاريخ الفلسفة الحديثة" ص ٢٠٢.

(٢١٩) انظر: روبرت أغروس "العلم في منظوره الجديد" ص ١٠٤.

(٢٢٠) انظر: يوسف كرم - تاريخ الفلسفة الحديثة ص ١٧٥.

(٢٢١) انظر جيمس كوليز "الله في الفلسفة الحديثة" ص ٦١ ورمسيس عوض "الإلحاد في الغرب" ص ١٢١. وجون حرمان راندال "تكوين العقل الحديث" ص ٤٣٥، ٤٣٦ يمكن الاطلاع على فكرة الدين الطبيعي في جاكين لاغريه "الدين الطبيعي" ترجمة منصور القاضي - المؤسسة الحامعية للدراسات والنشر والتوزيع ط ١ / ١٤٣١ هـ ١٩٩٣ م.

(٢٢٢) انظر: جيمس كوليز "الله في الفلسفة الحديثة" ص ٦١ نشير إلى أنه ظهر في التاريخ من ينكر النبوة والوحي، ونسب ذلك إلى البراهمة، وهم قبيلة آرية سيطرت على الهند منذ القرن الخامس عشر قبل الميلاد انظر: أبو زهرة: الديانات القديمة ص ١٩ وقد أشار إلى إنكار البراهمة للنبوات جل المؤرخين والمتكلمين المسلمين ومن هؤلاء: الباقلاني، انظر "التمهيد" ص ٩٦ والإنصاف له أيضاً ص ٦١، والبغدادى انظر له "أصول الدين" ص ١٥٤ وابن حزم انظر "الفصل" ١٣٧/١ والاسفراييني انظر "التبصير في الدين" ص ٨٩ والجويني انظر له "الإرشاد" ص ٢٥٧ و"النظامية" ص ٦١ والغزالي انظر له "الاقتصاد" ص ٩٥ والشهرستاني انظر له "الملل والنحل" ٢/٢٥٠ ونهاية الإقدام له ص ٤٩٥، وابن رشد انظر له "مناهج الأدلة" ص ٢٠٩ والرازي انظر له "المحصل" ص ٣٠٨ والأمدي انظر له "غاية =

وكانت ديانة العقل هذه متضمنةً في المذهب الديكارتى، وتقوم على الإقرار بوجود الله عز وجل، ذلك أن ديكارت وإن كان يصرح باعترافه بالمسيحية إلا أنه لم يهتم كثيراً بأسرارها^(٢٢٣)، بل هناك من يقول: أن إيمانه كان مDAHنة لرجال الدين، ومهادنة للكنيسة، ولأغراض سياسية^(٢٢٤).

وقال جون لوك ١٦٣٢ - ١٧٠٤م معبراً عن هذا المذهب: "لم تبق حاجة أو نفع للوحي، طالما أن الله [عز وجل] أعطانا وسائل طبيعية أكثر يقيناً لتتوصل بها إلى المعرفة"^(٢٢٥).

وكانت جمعية لندن للمراسلات تحتضن المذهب التأليهي، وتنتشر كل ما يزرى بالمسيحية وينصر التأليهيين، فبالإضافة إلى نشرها لكتاب "عصر العقل" لتوماس بين نشرت كتابين آخرين لا يقلان زراية بالدين المسيحي، هما: "نظام الطبيعة" لـ ميربودو، و"حطام الامبراطوريات" لـ فولني، كما نشرت أبحاث فولتير التي تسخر بالدين المسيحي، ونشرت كذلك من الكتب المعادية للمسيحية "جمال المذهب التأليهي"، و"المعجم الأخلاقي"، و"جوليان ضد المسيحية"، و"الأفكار الطبيعية في مواجهة الأفكار الخارقة للطبيعة".

ومن الواضح هنا من خلال العناوين السابقة كيف كان الدين الطبيعي يكسب أنصاره بكثرة^(٢٢٦).

= المرام " ص ٣١٨. وأهم من كل هؤلاء: البيروني الذي قضى في الهند قرابة عشرين عاماً. انظر له "تحقيق ماللهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة" ص ٧٥ وفي تاريخنا الإسلامي تعلق ابن الراوندي وأبو بكر الرازي بشبهات البراهمة. انظر في "الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق" لإبراهيم مذكور ٨٢/١. ٨٧٠.

(٢٢٣) انظر: جون هرمان راندال "تكوين العقل الحديث" ص ٤٣٨.

(٢٢٤) انظر: برتراند رسل "تاريخ الفلسفة الغربية" ص ١٠٦، ١٠٧ وانظر "مقدمة حسن حنفي لرسالة سبينوزا" رسالة في اللاهوت والسياسة ص ١١.

(٢٢٥) انظر: راندال "تكوين العقل الحديث" ص ٤٤٠.

(٢٢٦) انظر: رمسيس عوض الإلحاد في الغرب " ص ١٦١ - ١٦٢. ومن أعلام الديانة العقلية في بريطانيا نجد: ماثيو تندال: ١٦٥٣ - ١٧٣٣م وهو من أشهر التأليهيين الإنجليز بعد اللورد هربرت تشربري، كتب كتاباً تحت عنوان "مسيحية قديمة قدم الخليفة" أو "الكتاب المقدس إعادة لنشر دين الطبيعة"، في لندن سنة ١٧٣٠م وهو كتاب توات طبعاته، وعدّه التأليهيون كتابهم المقدس وأطلق تندال على نفسه =

= "التألهي المسيحي" اعتقاداً منه بعدم وجود تعارض بين المسيحية والمذهب التألهي، وبأن المسيحية تطابق دين الطبيعة الخالد. انظر: رمسيس عوض "الإلحاد في الغرب" ص ١٤٣ - ١٤٤ ووليم كلي رايت ص ٢٢٠. جون تولاند: ١٦٧٠ - ١٧٢٣م كتب كتاباً بعنوان: "مسيحية بدون أسرار" نشره سنة ١٦٩٦م وهو متأثر بكتاب جون لوك "معقولية الدين المسيحي" اتهم الكتاب بالهرطقة، مما دفع مؤلفه إلى الهرب من إيرلندا إلى انكلترا، وأتهم بإنكار التثليث وألوهية المسيح. انظر: رمسيس عوض "الإلحاد في الغرب" ص ١٤٥ - ١٤٦ ووليم كلي رايت "تاريخ الفلسفة الحديثة" ص ٢٢٠. ويعدُّ - هذا - أبرز من عبر عن الأفكار التألهية في عصره، فرفض العناية الإلهية والوحي، والنفس، والمعاد. انظر رمسيس عوض "الإلحاد في الغرب" ص ١٥١، ويوسف كرم "تاريخ الفلسفة الحديثة" ص ١٥٥. شافيتسبري: ١٦٧١ - ١٧١٣م الرأي عنده: أن الهدف وراء الأخلاق هو الدفاع عما يمكن تسميته اللاهوت الطبيعي أو الدين الطبيعي، وليس عن الأخلاق المستمدة من أية قوى غيبية أو خارجية، فالدين الطبيعي يختلف عن الدين المنزل في أنه مباديء تستند إلى قوانين الطبيعة ونواميسها. انظر: رمسيس عوض "الإلحاد في الغرب" ص ١٥٢ ووليم كلي رايت "تاريخ الفلسفة الحديثة" ص ٢١٨. واعتبر شافيتسبري أن ارتباط فعل الخير بالثواب في الآخرة فيه نظرة نفعية تتنافى مع المسيحية الحقة، ويسخر من دعاة الفضيلة الذين يؤسسون دعوتهم على أساس من الإيمان بالتنزيل، والحق بنظره أن الأساس: هو أن نظرة الإنسان السليمة تدفعه إلى فعل الخير. انظر: رمسيس عوض "الإلحاد في الغرب" ص ١٥٤ ويرى أن الفكر الديني التقليدي من ألد أعداء الدين الحق، والمقصود بالدين الحق في نظره هو الدين الطبيعي؛ لأن الدين التقليدي يدعو إلى الإيمان بالمعجزات، وانتهاك قوانين الطبيعة، ونظام الكون في حين أن دين الطبيعة يبنّي على أساس التجانس والتناغم والتوافق الموجود في الكون انظر: "السابق" ص ١٥٥. ولعلنا هنا نتذكر سبينوزا. ومما يدل على نفوذ - هذا - في عصره: أنه تأثر به فولتير، ولسنج، ومندلسون، وهيردر، إلى جانب كل من ليبنتز وديرو. انظر: السابق ص ١٥٣. توماس بين ١٧٣٧ - ١٨٠٩م: ارتبط اسمه بالمذهب التألهي، وتوضح زرايته بالدين المسيحي في كتابه "عصر العقل" الذي ظهر أول جزء منه عام ١٧٩٣م، والرأي عنده: أن العهد القديم مليء بقصص الفحش والتهتك، والعهد الجديد مليء بالمتناقضات، وقد بلغت حماسة المؤمنين بأفكار "بين" مبلغاً دفعهم إلى إطلاق اسم الكتاب المقدس الجديد على كتابه "عصر العقل" ويرون أن مجرد اقتنائه دليل على التحضر. انظر: السابق ص ١٥٨ - ١٦١ ووليم كلي رايت "تاريخ الفلسفة الحديثة" ص ٢٤٠. يقول "بين" في كتابه "عصر العقل": "في جميع الأديان التي تم اختراعها لا يوجد دين أشد إهانة لله القدير، ومدمعة لجهل الإنسان، وأكثر عداوة للعقل وتناقضاً مع ذاته من ذلك الشيء المسمى بالمسيحية" رمسيس عوض "الإلحاد في الغرب" ص ١٦٢. ويخلص=

وفي ألمانيا كان لسنج ١٧٢٩ - ١٧٨١ م يقول: بأن الكتاب المقدس ليس ضرورياً للإيمان بالمسيحية، لأن هذه - أي المسيحية - أسبق في وجودها من قبول الكنيسة للعهد الجديد بصورته الراهنة، كما أن الدليل على صحة جوهر المسيحية يكمن في ملاءمتها لحاجات الطبيعة البشرية ومتطلباتها، وليس في معجزاتها، وأن روح الدين لا تتأثر بأية أفكار مهما بلغت من جرأة وجسارة، وأعلن أنه لا يؤمن بسائر الأديان، وأن كل دين يمثل كلمة الحق الأخيرة، وأن أي هجوم عليه لا يضره، وأن كل الأديان لها فضل على الإنسانية باشتراكها في تطوير حياتها الروحية، ولا يوجد دين يمتلك احتكار الحقيقة^(٢٢٧).

وفي أمريكا كان من أشهر التآليهيين بنيامين فرانكلين ١٧٠٦ - ١٧٩٠ أنكر ألوهية المسيح، وتقبل الأخلاق الدينية بطريقة نفعية براجماتية، وكان يسمى نفسه "التآلهي" واستحدث صلاة خاصة بمذهبه تخالف صلاة المسيحيين - كان يتوجه بها إلى الله [عز وجل] كل يوم^(٢٢٨).

أما في فرنسا فقد كان دنيس ديدرو ١٧١٣ - ١٧٨٤ م قد تأثر بالتآليهيين الإنجليز، مثل: شافيتسبري، وجون لوك، وفرنسيس بيكون، ورفض الأخلاق النابعة من الدين المنزل، وآمن بالأخلاق النابعة من فيض القلب بعيداً عن المواضع الاجتماعية^(٢٢٩)، وكان مثله مثل فولتير يريد أن يرى آخر ملك مشنوقاً بأمعاء آخر قسيس^(٢٣٠)، وأدلته على وجود الله عز وجل نفس أدلة

= بين إيمانه بما يلي " " أؤمن بإله واحد، وآمل في سعادة تتجاوز الحياة على الأرض، وبالمساواة بين البشر، كما أؤمن بأن واجبات الدين تتلخص في تثبيت العدل والمحبة والرحمة والسعي إلى إسعاد جميع زملائنا في الخليقة " " انظر: رمسيس عوض " السابق " ص ١٦٣. ويمكن مراجعة أفكار الفلاسفة السابقين حول الدين الطبيعي في: جاكولين لاغريه " الدين الطبيعي " ص ١١٩ فما بعد ترجمة: منصور القاضي - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ط ١ / ١٩٩٣.

(٢٢٧) انظر: السابق ص ١٨٦ ووليم كلي رايت " تاريخ الفلسفة الحديثة " ص ٢٣٥.

(٢٢٨) انظر: رمسيس عوض " الإلحاد في الغرب " ص ١٨٧.

(٢٢٩) انظر: السابق ص ١٧٨، ١٧٩.

(٢٣٠) انظر: ول ديورانت " قصة الفلسفة " ص ٢٨٩.

المؤلهة الطبيعيين^(٢٣١)، وكان يقول: "أكاد أجن من كوني مقتنعاً بفلسفة شيطانية لا يملك عقلي إلا تصديقها، ولا يملك قلبي إلا رفضها"^(٢٣٢).

وفي كتابه "إميل" يدافع روسو عن مبادئ الدين الطبيعي، ويرفض الأخلاق القائمة على الوحي، وقد أغضب بذلك الكاثوليك والبروتستانت معاً عندما قال: "لست أخمن بوجود قواعد للسلوك، ولكنني أجد هذه القواعد منحوتة في أعماق قلبي، وقد سطرتها الطبيعة بحروف لا تمحي"^(٢٣٣)، وهذا يعني أن اعتقاده في الله عز وجل قائم على أساس شخصي ذاتي لا يمد أي شخص آخر بأسس لهذا الاعتقاد^(٢٣٤).

وأما فولتير فقد عُدَّ الممثل الرئيس لدين العقل في باريس وفي أوروبا، وهو وإن لم يعاصر الثورة الفرنسية إلا أن كتاباته الأدبية المؤثرة دفعت سكان باريس في عهد الثورة إلى تمجيد العقل إلى درجة دفعتهم إلى عبادة "إلهة العقل" المجسمة في شكل امرأة حسناء من نساء باريس^(٢٣٥).

ويرى أن المؤمن الوحيد الذي يجب أن نعترف به هو المؤمن بالله [عز وجل]، والمنكر للوحي، والإنجيل الوحيد الذي يجب أن نقرأه هو كتاب الطبيعة الكبير الذي كتبه يد الله [عز وجل]، وختمته بخاتمها، والديانة الوحيدة التي يجب التبشير بها هي عبادة الله والسعي للخير^(٢٣٦)، ويريد أن يرى آخر ملك مشنوقاً

(٢٣١) انظر: وليم كلي رايت "تاريخ الفلسفة الحديثة" ص ٢٣٣.

(٢٣٢) انظر: جيمس كوليز "الله في الفلسفة الحديثة" ص ٢١٣.

(٢٣٣) انظر: رمسيس عوض "الإلحاد في الغرب" ص ١٨٢ وبرتاند رسل "تاريخ الفلسفة الغربية" ص ٢٩٨.

(٢٣٤) انظر: لبرتراند رسل "تاريخ الفلسفة الغربية" ص ٢٩٧ وله أيضاً: حكمة الغرب ٢ / ١٤٥. ترجمة: فؤاد زكريا - سلسلة عالم المعرفة - العدد ٧٢ مطابع الرسالة - الكويت وانظر: وليم كلي رايت "تاريخ الفلسفة الحديثة" ص ٢٣٣.

(٢٣٥) انظر: ول ديورانت "قصة الفلسفة" ص ٣١٧ ترجمة: د. فتح الله محمد المشعشع - منشورات مكتبة المعارف - بيروت الطبعة السادسة د. ت.

(٢٣٦) انظر: جون هرمان راندال - تكوين العقل الحديث ص ٤٤٦.

بأمعاء آخر قسيس، وهو ما رده بعده ديدرو كما أشرنا آنفاً^(٢٣٧). ولم يتردد في إنكاره للأديان والوحي والتنزيل والمعجزات وعبر عن ذلك في كتابه "مبحث في الميتافيزيقا"، ومقاله الذي نشره عام ١٧٤٢م بعنوان "المذهب التأليهي"^(٢٣٨).

٢ - طوفان العلمانية / العلمانية الشاملة :

كان من منجزات النهضة والتنوير هو "العلمانية الشاملة" أو "الترشيد" بحسب مصطلح ماكس فيبر وعلى أساس ذلك سادت النظرة المادية التي تدور في إطار المرجعية الكامنة والواحدية المادية التي ترى أن مركز العالم كامن فيه غير مفارق أو متجاوز له، وأن العالم بأسره مكون من مادة واحدة خالية من القداسة ومجردة من الأسرار، ويعني ذلك أن العالم المنظور يحوي بداخله ما يكفي لتفسيره والتعامل معه، وعقل الإنسان قادر على استخلاص المنظومة المعرفية والأخلاقية اللازمة لإدارة حياته وكونه^(٢٣٩).

وتحاول هذه المنظومة بكل صرامة أن تحدد علاقة الدين والمطلقات والماورائيات بكل مجالات الحياة، فإما أن تنكرها في أسوأ الأحوال أو تهمشها في أحسنها، وكل الأمور تؤول في النهاية إلى التاريخية الزمنية النسبية^(٢٤٠).

٣ - النقد العالي:

دفعت الصدمة العلمانية الشاملة العقل الأوربي إلى اقتحام كل المقدسات، وإعادة النظر في كل المعطيات الدينية السائدة وانعكس ذلك بشكل خاص على جانبين في الديانة المسيحية :

(٢٣٧) انظر: السابق ص ٤٦٢. إن هذه العبارة الأخيرة تؤكد لنا كم عانت أوروبا من الاختناق بين فكي الكماشة: الملوك، والكنيسة، مما دفعها إلى ردة فعل قوية تجلت فيما نرى من مذاهب وتيارات فكرية تسير في طريق العلمانية على المستويين اللذين عانت منهما: السياسة والدين .

(٢٣٨) انظر: رمسيس عوض "الإلحاد في الغرب" ص ١٧٦، ١٧٢ - ١٧٣.

(٢٣٩) انظر: د. عبد الوهاب المسيري "موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية" ١ / ٣٥٤ - ٣٥٥.

(٢٤٠) انظر: السابق ١ / ٢٠٩ - ٢١٠.

- الكتاب المقدس.

- الوظيفة الإنسانية للدين.

أما فيما يتعلق بالكتاب المقدس: فقد كانت الدراسات النقدية تزيد يوماً بعد يوم في انهيار قداسة الكتاب، فالرشديون كانوا قد طعنوا في ذلك، ولكن ظلت طعناتهم على مستويات فردية، لم تشكل تياراً جارفاً، ثم أظهر كل من: لوثر، وزفنجلي وكالفن، بأن تشكيل الكتابات المقدسة "العهد القديم" من عمل إبراهيم بن عزرا، ونيقوليوس مليرا، وإليا هولوتيا^(٢٤١). ثم أعرب المثقفون اليسوعيون عن رأيهم بأن العهد القديم، قد أقيمت فيه بعض الإضافات المتأخرة، ووجدوا دعماً لهم في أقوال أندرياس مزيوس - أحد المثقفين الهولنديين - الذي تمكن من تحديد الزمن الذي رتبت فيه التوراة^(٢٤٢).

وقبل ذلك تشكك الحبر الغرناطي إبراهيم بن عزرا، وابن جرشون في صحة نسبة الأسفار الخمسة إلى موسى عليه السلام، وفي صحة نسبة سفر يشوع إليه^(٢٤٣)، ثم جاء باروخ سبينوزا ١٦٣٢ - ١٦٧٧م فبنى على تشكيكات وألغاز ابن عزرا بناءً نقدياً هائلاً، وكشف أن ابن عزرا تيقن أن موسى لم يكتب الأسفار الخمسة، ولكنه لم يجرؤ على الجهر بهذه الحقيقة خوفاً من بطش الفريسيين، ولكنه عبر عنها بألغاز استطاع سبينوزا أن يحللها، ويخلص إلى نتيجة أعلنها على الملأ، وهي: أن موسى لم يكتب الأسفار الخمسة^(٢٤٤) لأن الأسفار تتحدث عن وقائع وحوادث وقعت بعد موسى بزمان طويل، كما تروي نبأ وفاة موسى ودفنه، وأن أحداً لا يعرف مكان قبره إلى اليوم، وأنه أفضل من

(٢٤١) انظر: زالمان شازار "تاريخ نقد العهد القديم" ص ٨٨ ترجمة: أحمد محمد هويدي، تقديم ومراجعة: محمد خليفة حسن، المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠٠ م القاهرة دط.

(٢٤٢) انظر: زالمان شازار "السابق" ص ٨٨.

(٢٤٣) انظر: سبينوزا "في اللاهوت والسياسة" ص ٢٦٦ و د. محمد عبد الله الشرقاوي "في مقارنة الأديان" ص ٦٥. دار الجيل بيروت - مكتبة الزهراء بحرم جامعة

القاهرة - ط ٢ / ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م.

(٢٤٤) انظر: سبينوزا "رسالة في اللاهوت والسياسة" ص ٢٦٦.

كل الأنبياء الذين جاءوا بعده إذا ما قورن بهم^(٢٤٥). لقد ضاعت مخطوطات موسى الأصلية، والأسفار التي بين أيدينا لقيت نفس المصير^(٢٤٦).

وفي العهد الجديد فإن كتابات الحواريين حتى وإن افترضنا أنهم أنبياء فإنهم لم يكتبوا لنا بصفتهم كذلك، ولا كتبوا لنا كتاباتهم على أنها وحي أو بتفويض إلهي، وإنما كتبوا لنا كتاباتهم على أنها مجرد أحكام شخصية وذاتية لمؤلفيها، وروايات تحكي قصة السيد المسيح عليه السلام^(٢٤٧).

ويعدُّ تشارلز بلاونت ١٦٥٤ - ١٦٩٣ م أول تاليفي إنكليزي ينتقد الكتاب المقدس، ويتشكك في كونه كتاباً منزلاً، نشر بلاونت أول عمل له سنة ١٦٧٩ م أشار فيه إلى أن الأنبياء والكهنة جماعة من المحتالين والجشعين اخترعوا الجنة والنار؛ ليحكموا سيطرتهم على العباد^(٢٤٨). ونشر سنة ١٦٩٣ م كتابه "عرافات العقل" رفض فيه معجزات الكتاب المقدس، وأحاديثه عن الخليفة، ونهاية العالم أو بداية الخلق، وسخر فيه من قصة حواء، وقصة متوشالغ الذي يقول الكتاب المقدس عنه: إنه عُمِّرَ أكثر من تسعمائة سنة، وقصة إيقاف يوشع لحركة الشمس، وفكرة الخطيئة الأولى، كما اعتبر أنه من السخف أن نصق أن كوكبنا الصغير في هذا الكون الفسيح العريض هو المركز^(٢٤٩).

وفي سنة ١٧٥٣ م ظهر في بروكسل كتاب بالفرنسية مجهول المؤلف يحمل العنوان التالي: "خواطر حول المذكرات الأصلية التي يبدو أن موسى

(٢٤٥) انظر: سبينوزا "رسالة في اللاهوت والسياسة" ص ٢٦٩ - ٢٧١.

(٢٤٦) انظر: السابق ص ٣٤١.

(٢٤٧) انظر: السابق ص ٣٣٠ - ٣٤٤ يقول لوقا في بداية إنجيله: "إن كان كثيرون قد أخذوا بتأليف قصة في الأمور المتيقنة عندنا، كما سلمها إلينا الذين كانوا منذ البدء معانين وخداماً للكلمة رأيت أنا -أيضاً- إذ قد تتبعت كل شيء من الأول بتدقيق أن أكتب إليك على التوالي أيها العزيز ثاوفيلس، ولتعرف صحة الكلام الذي علمت به" لوقا ١ - ٤.

(٢٤٨) انظر: رمسيس عوض "الإلحاد في الغرب" ص ١١٧.

(٢٤٩) انظر: رمسيس عوض "السابق" ص ١١٧، ١١٨.

استخدمها في تأليف سفر التكوين" (٢٥٠)، كان مؤلف هذا الكتاب هو الطبيب الفرنسي جان أستروك، أراد أن يثبت أنه إذا كان موسى هو الكاتب للتوراة - وهو ما يخالفه فيه أكثر النقاد في عصره - فإنه لم يكن شاهد عيان لكل قصصه ورواياته، طالما أن موسى عاش زمن الوجود العبري في مصر، ولم يكن معاصراً لعصور الآباء وما قبلها، وإذا كان الأمر كذلك، فكيف كتب موسى أقواله بشأن خلق العالم والطوفان وتاريخ الآباء حتى عصره، أي كل ما ورد في سفر التكوين، لذلك لا بد أنه كانت أمام موسى عليه السلام مصادر قديمة استمد منها آراءه وأقحمها داخل سفره (٢٥١).

وبتحليله للنصوص استطاع أستروك أن يعزل في الكتاب المقدس بين روايتين إحداهما تتحدث عن الله [عز وجل] باسم "إلوهيم" وأخرى تتحدث عنه باسم "يهوه" (٢٥٢)، وهاتان الروايتان مختلفتان، وكل واحدة منهما تمثل رواية كاملة بذاتها، فهي نتاج زمان ومكان مختلفين (٢٥٣)، ومن هنا قال ديورانت: "إن العلماء مجمعون على أن أقدم ما كتب من أسفار التوراة هما القستان المتشابهتان المنفصلة كلتاهما عن الأخرى في سفر التكوين، فتتحدث إحداهما عن الخالق باسم "يهوا" على حين تتحدث الأخرى عنه باسم "إلوهيم" ولذلك يعتقد العلماء أن القصص الخاصة بـ "يهوا" كتبت في يهوذا، وأن القصص الخاصة بـ "إلوهيم" كتبت في أفرائيم "السامرة" وأن هذه وتلك قد امتزجتا في قصة واحدة بعد سقوط السامرة، وفي هذه الشرائع عنصر

(٢٥٠) انظر: رمسيس عوض "السابق" ص ١١٨ وانظر: د. محمد خليفة حسن "اتجاهات نقد العهد القديم" ص ٩٤.

(٢٥١) انظر: زالمان شازار "تاريخ نقد العهد القديم" ص ١٠٥ ود. محمد خليفة حسن، ود. أحمد محمود هويدي "اتجاهات نقد العهد القديم" ص ٩٤.

(٢٥٢) انظر: زالمان شازار "تاريخ نقد العهد القديم" ص ١٠٥ و د. رمسيس عوض "الإلحاد في الغرب" ص ١١٨، ود. محمد خليفة حسن، ود. أحمد محمود هويدي "اتجاهات نقد العهد القديم" ص ٩٤.

(٢٥٣) انظر: زالمان شازار "السابق" ص ١٠٥ ود. محمد خليفة حسن، و د. أحمد محمود هويدي "السابق" ص ٩٤.

ثالث يعرف بالتثنية، أكبر الظن أن كاتبه أو كُتَّابه غير كتاب الأسفار السالفة الذكر، وثمة عنصر رابع يتألف من فصول أضافها الكهنة فيما بعد، والرأي الغالب أن هذه الأجزاء الأربعة قد اتخذت صورتها الحاضرة حوالي سنة ٣٠٠ ق.م. . ويضيف ديورانت: "كيف كتبت هذه الأسفار؟ ومتى كتبت؟ ذلك سؤال بريء لا ضير منه؟ ولكنه سؤال كُتب فيه خمسون ألف مجلد، ويجب أن نفرغ منه -هنا- في فقرة واحدة، نتركه بعدها من غير جواب" (٢٥٤).

وترجع أهمية دراسة أستروك إلى أنه أول من اكتشف المنهج السليم لمعرفة مصادر السجلات القديمة عن طريق تحليل سماتها الأسلوبية، ولهذا السبب وحده يطلق عليه الناقد الأول للكتاب المقدس (٢٥٥).

بيد أن أبرز الاتجاهات النقدية للكتاب المقدس قد جاء عبر المدرسة التاريخية الألمانية، متمثلاً بجهود كل من فلهاوزن وجراف وأتباعهم (٢٥٦) فيما سمي بـ "النقد العالي"، وقد اتجه هذا النقد إلى الحفر في داخل الكتاب المقدس، والمقارنة بين النصوص، والبحث عن المصادر التي تشكل منها، والأزمنة والأمكنة التي كتبت فيها الأسفار، والتداخلات النصية التي يمكن الكشف عنها (٢٥٧).

وقد توصلت هذه الدراسات بعد بحوث مضيئة، وجهود شاقة، وموازنات دقيقة إلى نتائج أجهضت قداسة الكتاب، وأسقطت عنه الهالة الميتافيزيقية التي كانت حافة به، إذ أصبحت الفكرة السائدة هي أن الكتاب المقدس رواية اختلطت فيها الحقائق بالأساطير المعبرة عن حياة الشعب الإسرائيلي وثقافته وتطوره ومعاناته (٢٥٨).

(٢٥٤) ول ديورانت "قصة الحضارة" ٢ / ٣٦٧.

(٢٥٥) انظر: رمسيس عوض "الإلحاد في الغرب" ١١٨.

(٢٥٦) انظر: انظر: زالمان شازار "تاريخ نقد العهد القديم" ص ١٣١ - ١٤١.

(٢٥٧) انظر: السابق ص ١٣١.

(٢٥٨) انظر: السابق ص ١٤٧.

٤ - لاهوت التحرير:

وأما فيما يتعلق بالوظيفة الإنسانية للدين فقد بدأ من أمريكا اللاتينية تحت عنوان "لاهوت التحرير" وكان من العوامل الأساسية التي دفعت إلى انتشار هذا اللاهوت اهتمام العالم بقضايا الفقر والجوع، فجاء هذا اللاهوت؛ ليتحدث عن مسؤولية الدين تجاه هذه القضايا، وموقفه من المحرومين والمقهورين من البشر.

لقد دفعت الحروب العالمية والمجاعات والكوارث الكونية، وتفاقم الفقر والمرض اللاهوتيين الكنسيين إلى التساؤل عن المهمة التي ينبغي أن يمارسها الدين بإزاء هذه القضايا، وعُقد مؤتمران دفعا إلى ظهور علم اللاهوت التحرري:

الأول: مؤتمر أساقفة أمريكا اللاتينية الكاثوليك الذي اجتمع في ميدلين في كولومبيا عام ١٩٧٤م.

الثاني: مجلس أساقفة الكنيسة لأمريكا اللاتينية عام ١٩٧٩م.

وقد ارتبط هذا اللاهوت منذ عام ١٩٧٥ م بشكل أساسي بقضية تحرير السود، ثم بقضية تحرير المرأة. وهو يعكس علم اللاهوت، ففي حين يبدأ اللاهوت عادة من الوحي ويتجه إلى الواقع فإن لاهوت التحرير يبدأ من الواقع ويتجه إلى الوحي، ولذلك فإننا نلاحظ أن الواقع الإفريقي المريع هو الذي أنتج لاهوت التحرير. وحيث أن لاهوت التحرير واقعي فهو يرتبط بالإنسان وبالإنسانية، إنه "لاهوت الإنسانية" إنه لاهوت عمل في مواجهة الواقع الأليم للبشرية.

ويستند اللاهوت التحرري في ذلك على أقوال المسيح عليه السلام في محاربة الثراء الفاحش كقوله: "إن دخول جمل من ثقب إبرة أيسر من أن يدخل غني إلى ملكوت الله" لوقا ١٨: ٢٥. كذلك كانت حياة المسيح عليه السلام مشاركة أصيلة للإنسانية المتألّمة فقد، شفى المرضى، وطهر البرص، وفتح أعين العميان، وأقام الموتى، وعاش للإنسانية، ودافع عنها؛ ولذلك فإن

لاهوت التحرير ينقل مفهوم الكنيسة من كونها تعمل لأجل الناس إلى كونها كنيسة الناس، فتصبح الكنيسة من تحت وليست من فوق.

وبذلك يكون لاهوت التحرير هو: إحياء الجانب الثوري في المسيحية الذي دُفن أكثر من ألف وتسعمائة سنة لحساب الرهبانية، إنه إعادة تثوير للكنيسة للوقوف في وجه الطغيان كما قال المسيح عليه السلام: "لا تظنوا أنني جئت لألقى سلاماً على الأرض، ما جئت لألقى سلاماً بل سيفاً" متى ١٠: ٣٤.

تعقيب :

هذه الحركات التي قدمنا موجزاً عنها - بالإضافة إلى الفلسفات البنيوية والتفكيكية - هي أبرز المرجعيات التي يتغذى عليها الخطاب العلماني في قراءته للإسلام عموماً والقرآن الكريم خصوصاً، وعلى ضوء ما قرأناه آنفاً من نصوص غربية يمكننا أن نفهم النصوص العلمانية العربية التي مرت معنا كقولهم: "ولذلك لا مانع من انتهاك القيم السائدة والخروج عليها من أجل تقدم المعرفة" (٢٥٩)، وذلك بهدم الأسوار والحصون التي شيدها الفكر المستقل والمنغلق على ذاته بسياج دوغمائي مجمّد (٢٦٠) ولن يتم ذلك إلا بتطبيق منهجية النقد التاريخي على التراث العربي والإسلامي، لا بد أن تسير في نفس الطريق الذي سارت فيه أوروبا، ولا بد أن تهزّ المسلمين، ولا بد أن يدفعوا الثمن (٢٦١) فلا بد لنا من إزالة كثير من العقبات الكأداء التي تصرفنا عن سبيل الرشاد سبيل الحداثة (٢٦٢)، ولن ينفعنا تحفظنا أو توهم مقاومة هذا التيار الحداثي؛ انطلاقاً من مقولات مهترئة، وثوابت لا يصدقها العقل، وإن مالت إليها عاطفتنا الدينية (٢٦٣).

(٢٥٩) انظر: أركون "تاريخية الفكر" ص ٢١٨.

(٢٦٠) انظر: السعيداني "إشكالية القراءة" ص ١٩.

(٢٦١) انظر: أركون "قضايا في نقد العقل الديني" ص ١٨٢.

(٢٦٢) انظر: فتحي القاسمي "العلمانية وانتشارها شرقاً وغرباً" ص ١٥.

(٢٦٣) انظر: السابق ص ٢٧.

وأحسب أنه قد آن لنا أن نقول : لقد قرأ الأوربيون كتابهم المقدس وواقعهم المُجَهَّض قراءة صحيحة، واستطاعوا عبر مئات السنين أن يخلصوا إلى نتائج تتلاءم مع العالم المشهود المُعْطَى للإنسان، ودفعوا بعقولهم إلى أقصى ما يمكن لاكتناه حقيقة واستثمار منفعة هذا العالم. وأظن أن ما قاله كل من ديدرو وفولتير يلخص الحقيقة تلخيصاً كافياً^(٢٦٤).

والعلمانيون العرب يتطلعون إلى هذا المثال، ويحلمون بهذه الآمال، فهل سينعمون بالوصال ؟!

في الحقيقة لم يوفق العلمانيون لإصابة الهدف لـ :

- اختلاف الزمان والمكان.
 - اختلاف التاريخ والحضارة.
 - اختلاف العنصر الديني والمرجعية القدسية.
- فليست حضارتنا هي حضارة القرون الوسطى، وليس في ديننا كهنوت كالكهنوت الكنسي، وليس قرآننا كالعهدين القديم والجديد في التأثر بالصددمات النقدية، وليس في تاريخنا محاكم كمحاكم التفتيش، ولا إبادات عنصرية لشعوب وأمم بأكملها، ولا نهب وامتصاص لخيرات القارات الضعيفة ورميها بين أنياب الجوع والفقر والمرض. ومهما حاول الخطاب العلماني أن يبحث عن روابط قروسطية في تاريخنا لتبرير مشروعاته فإن الحقائق تظل مشرقة لا يمكن حجبها أبداً.

إن أمتنا ليست بحاجة للنموذج الغربي للتنوير؛ لأن القرآن الكريم همه الأول هو إخراج الناس من الظلمات إلى النور ﴿الرَّكَتَبُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ سورة إبراهيم: آية ١.

﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُم بُرْهَنٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا

(٢٦٤) أعني رغبتهم في أن يروا آخر ملك مشنوقاً بأمعاء آخر قسيس.

﴿١٧٤﴾ فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ، فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِّنْهُ وَفَضْلٍ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمًا ﴿١٧٥﴾ سورة النساء: آية ١٧٤-١٧٥.

وأمتنا ليست بحاجة للنموذج الكنسي التحرري؛ لأن ذلك جاء كردة فعل على نظام الرهبنة والمثالية المتطرفة والانفصام بين الإنسان والعالم الذي دعا إليه الكهنوت المسيحي، وردة فعل على النظم القمعية والفاشية والرأسمالية التي عاثت في الكون فساداً وقمعاً وإبادة، وانتهكت إنسانية البشر.

ولذلك فإن ما يطرحه الخطاب العلماني ليس لاهوتاً للتحرير بل هو أقرب إلى كونه "ناسوتاً للتدمير"، إنه محاولة يائسة لقلب الأخلاق، ونسف القيم، والتمرد على الفضيلة، وتجفيف منابع الروح الملتاعة في كيان الإنسان، لأنه إذا كان لاهوت التحرير الكنسي الذي يبدأ من الواقع ثم يعود إلى الوحي - إن كان هناك وحي بالمنظور الكنسي - يعد مخطئاً؛ لأن الوحي لم يهمل الواقع أبداً، فالوحي هدفه الأول إصلاح الإنسان ومن ثم الواقع، لأن الواقع لا يصلح إذا لم يصلح الإنسان، فإن صيحة الخطاب العلماني التحريرية صيحة فاشلة؛ لأنها إن صح أنها تبدأ من الواقع فهي لا تعود إلى الوحي أبداً. ولذلك فما يزعمه الخطاب العلماني من أن منهجه منهج صعودي بعكس الخطاب الديني الهبوطي^(٢٦٥) غير صحيح؛ لأن منهجه - أيضاً - منهج هابط، وكذلك من الوحي إلى الواقع، ولكنه ليس الوحي الإلهي، وإنما الوحي النفسي والعقلي وحي الثقافة الغربية. ﴿وَإِنَّ الشَّيْطَانَ لِيُؤْخَذَ إِلَىٰ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَدِّلَكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ سورة الأنعام: آية ١٢١.

إن الدين لا يمكن فصله عن أساسه العقدي وتحويله إلى أيديولوجية ثورية، فهذه مخاتلة للعقل الإنساني؛ لأن الإيمان هو القاعدة المتينة للتثوير،

(٢٦٥) يقول أبو زيد: "إن مثل هذا المنهج [يقصد المنهج السلفي] إن اكتملت له أدوات البحث المنهجي من الدقة والاستقصاء بمثابة دياكتيك هابط، في حين أن منهج هذه الدراسة [يقصد دراسته هو] بمثابة دياكتيك صاعد" انظر: نصر حامد أبو زيد "مفهوم النص" ص ٢٩.

والعقيدة هي الجذوة الحية للتحرير، و"تنوير القرآن" (٢٦٦) لا يمكن أن يجدي مع حالة الانفصام بين العمق الإيماني الغيبي والممارسة الدينية الواقعية.

ومن هنا فإن أحلام العلمانيين العرب بأن يكونوا ممثلين لدور فلاسفة التنوير الأوربي في الفضاء الإسلامي من الصعب جداً أن تتحقق؛ لأن الإسلام يملك الحصانة الكافية ضد هذا المشروع، ويحمل المناعة الذاتية التي تجعله يستعصي بشدة على العلمنة.

(٢٦٦) عنوان كتاب لـ جمال البنا.

المطلب الختامي : النتائج

والآن، بعد أن استعرضنا موقف المنظومة الفكرية العلمانية من الإسلام، واستنتقنا النصوص من مصادرها الأصلية، وتجنبنا التدخل فيها حتى لا نُتهم بالتجني والتحامل يمكننا أن نشير إلى الخلاصات الآتية التي آل إليها الإسلام في هذه المنظومة :

- الإسلام في المنظومة العلمانية لا يفلت من قواعد التحليل التاريخي والأنترولوجي والفلسفي، ولذلك يمكن إحالة كثير من شعائره وطقوسه إلى كونها امتداداً للأساطير القديمة.
- كما يمكن بفعل تيار العولمة والحدثة أن ينهار الإسلام ويصبح شيئاً بالياً لا معنى له، ويتبخر مع الريح، ولكن يبقى أنه تجربة تاريخية علينا الاستفادة منها.
- والإسلام الشائع اليوم هو الإسلام السنّي الأرثوذكسي، وهو ليس بالضرورة أن يكون الإسلام الحقيقي؛ لأنه لا يوجد أصلاً إسلام حقيقي، وهو ليس إلا تنظيراً دوغمائياً جاء نتيجة سلسلة من الأعمال المنجزة تاريخياً، وليس لأن الله عز وجل تكفل بحفظه واستمراره واكتماله وظهوره.
- ولأن الإسلام لا يفلت من قواعد اللعبة التاريخية فقد جاء تلبية لحاجات الزمان والمكان والإنسان في الجزيرة العربية، وذلك حين تهيأت مكة لقبول فكرة التوحيد نتيجة لهدير الواقع، وحتمية الظروف.
- وهكذا لعبت الظروف فيما بعد بالإسلام، وجرفته التاريخية عبر حركاتها الاجتماعية والتطورية فمزقته شر ممزق إلى نتف عديدة، فظهر الإسلام الرسمي الأرثوذكسي، والإسلام الكلاسيكي، والإسلام الأقنومي، والإسلام الشعبوي، والإسلام النظري، والإسلام الشخصي، والإسلام الإثني، والإسلام العراقي، والمصري، والشامي، والباكستاني، والشيوعي، والأشعري، والمعتزلي، وما إلى ذلك من إسلامات ضاع في ثناياها الإسلام الصافي الأول.

- وما دام قد حصل ما حصل من تمزق الإسلام فهذا يعني بالنسبة للخطاب العلماني قابلية الإسلام لأن يعني دون حواجز، وقابليته للانفتاح دون ضوابط، وبالتالي ضياع الحدود والمفاهيم واختلاطها، وعندئذ يصبح الإيمان والإلحاد والحق والباطل معاني فضفاضة تخرج من إطار التناقض والتضاد لتدخل في حيز التماهي، وبذلك لا يبقى معنى لوجود إسلام حقيقي جوهري نموذجي؛ لأن الإسلام يصبح ما طُبّق في التاريخ، وهو جوهر القراءة العلمانية الذي يتلخص في أن لا نسلم بالمسلم به.
 - هذا الانفتاح العلماني في فهم الإسلام وتحريفه يتقبل حتى فكرة الاجتثاث المطلق للمنظومة السلفية، والوسيلة المجدية لذلك هي هدم الأصل بالأصل ذاته، واختراق المحرمات وانتهاك المنوعات، وخلخلة المعتقدات، وطرد الماضي من ثقافتنا، وكنسه من أدمغتنا؛ لنبدأ الشروع في البناء من جديد.
 - والبناء الجديد من الضروري أن يلبي حاجة كل الناس على اختلاف مشاربهم، المؤمنين منهم والملحدين، المستقيمين والمنحرفين، الأسوياء والشذاذ على حد سواء، وكل ذلك تحت مبدأ النسبية المطلقة، ومبدأ " كل شيء يجوز "، وإذا كان في الناس من يظل متطوعاً إلى التدين، ومتوهماً الحاجة إلى الروحانيات فليكن ذلك، ولا بد من الاستجابة لمطالبه وذلك باختراع أسسس جديدة للإسلام والإيمان تكون أكثر انفتاحاً وتواءماً مع العقلانيات الحداثية، وطرح مفاهيم عصرية للعبادة والطقوس والشعائر تكون مرنة بلا حدود، ومعتلنة بلا سدود غيبية أو ميتافيزيقية.
- هكذا تكلم العلمانيون ... وهذه باختصار خلاصة القراءة العلمانية للإسلام فهل نحن بحاجة إلى نقد هذا الموقف العلماني ؟

أنا في الحقيقة أتبنى هنا موقف القاضي عبد الجبار^(٢٦٧) حين قرر أنه في كثير من الأحيان يغني عرض المذهب عن الرد عليه، وذلك لوضوح فساده وتناقضه إذا ما عُرض على الأسس والقواعد المعلومة من الدين بالضرورة.

(٢٦٧) انظر : الهمداني. القاضي عبد الجبار / المغني ٥/٩.

وخصوصاً إذا حاكمنا الموقف العلماني من خلال المآل الذي خُلص إليه في تزوير الصورة الجوهرية للإسلام، ومن خلال التركيبة المنهجية الملفقة والمناقضة في ذات الوقت لمقاصد الإسلام ومراميه.

إن الخطاب العلماني يدرك جيداً أن الأمة الإسلامية والعربية تنتمي إلى حضارة المقدس والإيمان بالمطلق، وأن أي محاولة للتجديد أو للنهوض محكوم عليها بالفشل إذا لم تنطلق من خلال هذين المحورين: الإيمان، والمقدس، إلا أن الصراع كان قد احتدم طوال القرنين الماضيين في بلادنا بين العلمانية الغازية التي تنتمي إلى حضارة المدنس والنسبية والمادية وبين حضارتنا وثقافتنا المتشبثة بمقدساتها ومرتكزاتها، ولأن الخطاب العلماني العربي قد تشبع بالحضارة المادية الغازية وشربها حتى الثمالة وهو في ذات الوقت يرغب أن يمسك بزمام المبادرة النهضوية أسوة بالنهضويين الغربيين، ولكن واجهته هنا حضارة قدسية متقاطعة جداً مع المادية النسبية والعدمية، ولذلك فقد وقع في مأزق التصادم بين الانتماء الفكري والثقافي من جهة والانتماء الوطني والقومي من جهة أخرى، ولكي يتخلص الخطاب العلماني من هذا المأزق لجأ إلى محاولة التوفيق بين الثقافة التي استلبته، وبين الحضارة التي أنجبته، وكانت مقدسات هذه الحضارة وعلى رأسها الإسلام هي محور دراساته في العقود المنصرمة، إلا أن الخطاب العلماني العربي بسبب ضعفه في المواد التأسيسية الأصولية والتراثية اللازمة لقراءة الإسلام، وانبتات الصلة بينه وبين مكونات حضارته، وفي ذات الوقت ثراؤه بمكتسبات العلوم الحديثة والتفكيرية والألسنية فقد جاءت قراءاته للإسلام أقرب إلى التلفيق والتزوير منها إلى التوفيق والتنوير، والسبب هو أن الخلفية المادية الكامنة وراء القراءات العلمانية المختلفة للإسلام كانت غير متوائمة مع المادة المقروءة، في حين ظلت الأصول القريبة والملائمة للمادة المقروءة متهممة في بنية الخطاب العلماني بتكريس التخلف واللاوعي، ويُنظر إليها بتوجس وحذر وربما بازدراء.

وأخيراً: إذا كان العلمانيون حريصين فعلاً على نهضة الأمة وتقدمها ورقبها كما يعلنون وليس على مصالحهم الشخصية من شهرة ومجد ونجومية،

فهل يعتقدون حقاً أن أطروحاتهم العجيبة والغريبة بشأن الإسلام والقرآن -
كما رأينا - ستحقق هذه النهضة وهذا التقدم والرقى ؟ !

وهل وقف الإسلام في تاريخه عائقاً أمام ازدهار الأمة، وازدهار حضارتها
وثقافتها ومجتمعاتها ؟ حتى يحتاج الإسلام إلى مسخ أو طمس أو تشويه ؟ أم
أن الإنسان هو الذي يحتاج إلى إصلاح وتمثل حقيقي لدين الله عز وجل،
وتفاعل حقيقي مع كلمات الله جل وعلا ؟ ألا يشعر العلمانيون أنهم يتلاعبون
بالعقول ويعبثون بالفكر، وأن هذا التلاعب والعبث إذا انطلى على فئة من الناس
أو جيل من الأجيال، فإن الزيف لا بد أن يظهر، والخداع لا بد أن ينكشف ؟

أي مسلم يمكنه أن يقبل هذا المسخ والتشويه للإسلام باسم الإسلام ؟!،
بل أي عاقل حتى ولو لم يكن مسلماً يمكنه أن يقتنع بأن هذه الأفهام التي
تُطرح، والأفكار التي تُعرض موصولة بالإسلام، ومستندة على نصوصه ؟! إن
الإسلام بطبيعته وتكوينه لا يقبل العبث، وهذا ما لاحظته المستشرقون، لأنه كما
قال النبي صلى الله عليه وسلم كمثل المحجة البيضاء، ليلها كنهارها، إنه
واضح ليس فيه غموض، ويسر ليس فيه عسر، ورحب ليس فيه حرج، وهذا
مكمن قوته، وسر خلوده، ومظهر عالميته وشموليته، وسبب انتشاره وإقبال
الناس عليه.

إن تضييع الوقت في تأويل الإسلام وتحريفه لن يجدي شيئاً، وسوف
يزيد من مآسي الأمة وتأخر نهضتها، وخيرٌ منه أن نتوجه إلى العمل الصالح
والبناء المثمر، لأن أمتنا ليست بحاجة إلى هدم، فليس لدينا ما يهدم، إن لدينا
قواعد متينة، وأعمدة راسخة، وحصون منيعة، وتحتاج إلى بناء وبناءين، وأدوات
وعاملين، أكثر من حاجتها إلى خطط ومشاريع ومهندسين.

إن مصيبة الأمة ومآسيها منذ قرون طويلة لا تتمثل في النصوص، وإنما
في اللصوص، إنهم الحكام الذين يحولون بينها وبين أي تقدم أو نهوض، لأن
ذلك يُفوّت عليهم كل ألوان الابتزاز والامتصاص والفرعة التي يمارسونها،
والاستبداد الذي يقارفونه.

لا يوجد من هؤلاء من يفكر بمستقبل الأمة أو بحاضرها، بل يوجد من يفكر بنفسه، وعرشه، وولي عهده، لا يوجد من يفكر بتهيئة وسائل القوة والتمكن، ولا يوجد من يفكر بتهيئة وسائل العيش الكريم للناس، ولا يوجد من يفكر بالعلم والصناعة والاختراع والابتكار، ولا يوجد من يفكر بحراسة العدل والأمن والحق وتوفير ذلك لكل الناس، وحماية المجتمع من الفساد الخلقي والانحلال الاجتماعي والرشوة والظلم والفقر والمرض، ومن هنا فنحن لسنا بحاجة إلى المشاريع العلمانية التي تطمس الإسلام، لأنه لم يكن عقبة في وجه التقدم، بل إننا بحاجة إلى ثورة إسلامية تعيد الإسلام إلى مقر القيادة والفاعلية، وتزيح عن طريقه اللصوص والفراعنة والمنافقين، ليمارس دوره في ازدهار الأمة وحضارتها، كما فعل ذلك من قبل.