

## أسس تطبيق العلمانية الشاملة في الوطن العربي عند

هشام جعيط

**The foundations of the application of comprehensive secularism in the Arab world according to Hisham Jait**

محمد بن مخلوف

جامعة الجزائر 2

Moha.34philo@gmail.com

تاريخ القبول: 09/06/2023

تاريخ الاستلام: 16/03/2021

## ملخص:

إنَّ المفكر "هشام جعيط" وهو ينظر للعلمانية في الوطن العربي ينطلق من منطلقات أساسية تخصُّ الفرد والمجتمع العربي، فهو يرى بأنَّ المجتمع العربيَّ الحاليَّ تطوَّر نحو العلمانية بخطوات عملاقة وغير متكافئة، إذ تعمل السُّلطة السياسيَّة طبق أهداف مستقلة، وقد نفذت التَّصوُّرات العقلانيَّة إلى دائرة التَّربية، في حين أنَّ الشُّباب يبدي لا مبالاة واضحة نحو كل ممارسة دينيَّة. هذا من جهة ولكن من جهة أخرى يرى "هشام جعيط" بأن هناك إشكاليَّة مازالت تواجه العلمانية في الوطن العربي وهي هيمنة الدِّين على الدَّولة، وعلى المؤسسات القضائيَّة والأخلاق الاجتماعيَّة والرؤية العميقة للإنسان العربيَّ.

انطلاقاً من هذه التناقضات في نظر "هشام جعيط" ودفاعاً عن العلمانية يطرح تساؤله الهامّ وهو: هل بقي للعالم العربيّ من خيار في اللُّجوء إلى الرّوحانيّة الدّينية في قرن الماديّة هذا.

الكلمات المفتاحية: العلمانيّة الشّاملة؛ هشام جعيط؛ الفكر العربيّ المعاصر؛ الوطن العربي؛ السّياسة؛ الدّين؛ الدّولة

Summary :

**The thinker Hisham Jait, looking and advocating for secularism in the Arab world, stems from basic principles concerning the individual and the Arab society. He sees that the current Arab society has developed in the direction of secularism with gigantic and unequal steps. Education, while the youth show a clear indifference towards every religious practice. On the one hand, but on the other hand, Hisham Jait believes that there is still a problem facing secularism in the Arab world, which is the domination of religion over the state, and over judicial institutions, social morals and the deep vision of the Arab human being based on these contradictions in the view of Hisham Jait, and in defense of secularism raises his important question Is there any option left for the Arab world to resort to religious spirituality in this century of materialism**

**Key words: comprehensive secularism, Hisham Jait, contemporary Arab thought, the Arab world, politics, religion, the state**

## أولاً. مقدمة:

إنَّه منذ ما يقرب القرن من الزَّمان في الفكر العربيّ أُنتجت نصوص هامة تتمحور موضوعاتها حول التَّفكير في العلمانية، بدءًا بنصوص شبلي شميل وفرح أنطون إلى علي عبد الرازق وكتابه "الإسلام وأصول الحكم" وناصيف نصار ثم نصوص عبد الله العروي في الدِّفاع عن التَّاريخ والتَّاريخانية، مروراً بنصوص محمد أركون ذات الجهد التَّنظيري المقارن في فهم الزوج المفاهيمي دين / دنيا ونصوص محمد عابد الجابري ذات الطابع التَّوفيقي ونصوص هشام جعيط في الدَّعوة إلى العلمانية وإلى مزيد من العلمانية في تونس وفي الوطن العربي وخاصة في كتابه "الشَّخصية العربيَّة الإسلامية والمصير العربيّ".

إن المفكر هشام جعيط وهو ينظر للعلمانية في الوطن العربي ينطلق من منطلقات أساسية تخص الفرد والمجتمع العربي فهو يرى «بأن المجتمع العربي الحالي تطور نحو العلمانية بخطوات عملاقة وإن غير متكافئة، إذ تعمل السُّلطة السياسيَّة طبق أهداف مستقلة، وقد نفذت التَّصورات العقلانيَّة إلى دائرة التَّربية، في حين أن الشَّباب يبدي لا مبالاة واضحة نحو كل ممارسة دينية»<sup>1</sup>.

هذا من جهة ولكن من جهة أخرى يرى هشام جعيط بأن هناك إشكاليَّة مازالت تواجه العلمانية في الوطن العربي، وهي «هيمنة الدِّين على الدَّولة، وعلى المؤسسات القضائيَّة والأخلاق الاجتماعيَّة والرؤية العميقة للإنسان العربيّ»<sup>2</sup> انطلاقاً من هذه التناقضات في نظر هشام جعيط ودفاعاً عن العلمانية يطرح تساؤله الهامّ وهو: هل بقي للعالم العربي من خيار في اللُّجوء إلى الرُّوحانية الدينية في قرن المادية هذا؟<sup>3</sup>

وللإجابة على هذا السؤال والوقوف على موقف هشام جعيط من العلمانية بشيء من العمق والاستفاضة، فإن الإشكالية التي سنحاول الإجابة عنها في هذا العمل يمكن صياغتها بالشكل التالي: ما هي العلمانية التي يقترحها هشام جعيط للعالم العربي؟ أم هي كما في العالم الغربي؟ أم يقدم نموذجًا خاصًا به؟ هل علمانية هشام جعيط جزئية أم شاملة؟ أي هل يدعو إلى فصل الدين عن الدولة فقط؟ أم يدعو إلى علمانية شاملة تمس جميع مناحي الحياة؟ ما هي أسس ومنطلقات العلمنة الشاملة؟ وأخيرًا هل العلمنة الشاملة ضرورة حضارية للوطن العربي؟

إن مشروع هشام جعيط للعلمانية الشاملة في الوطن العربي يبينه في مستويين هما؛ علمنة المجتمع وعلمنة الدولة، وذلك من خلال جملة من الأسس التي سنتطرق إليها في مقالنا هذا من خلال العناصر التالية:

**ثانياً. العلمانية وشروطها:**

إن هشام جعيط في طرحه لمسألة العلمانية ينطلق من سؤال هام محاولاً من خلاله إعطاء تبرير لموقفه الداعي إلى العلمانية. هذا السؤال هو: هل العلمانية ضرورة حضارية للعالم العربي؟<sup>4</sup> انطلاقاً من هذا السؤال، يرى أن الزمن الحالي زمن المادية لا مجال فيه للدين، كما أنّ العالم العربي لم يبقَ له أي خياراً في سلوك الاتجاه الروحي، فيجب تخليص المجتمع العربي من كل صبغة روحية دينية والانغماس في المادية. لأنه في مواجهة عالم غربي ماديّ ابتعد عن مسيحيتته وسمته البارزة هي المادة بدل الروح.

قبل أن يعرض هشام جعيط علمانيته يعترف من البداية بأن موقفه سيظهر حتماً ممزقاً متضارباً دون شك من حيث المبادئ وهو يرجع ذلك إلى أنّ تفكيره نابع من ثورة مزدوجة عن الإسلام، الأولى ثورة على العقلانية البدائية، والذهنية المعادية للدين بصورة نسقية، والرأي المبسط المعادي للإسلام وثاني الثورتين هي التي تيقّظت عند الاتصال بالسلبية والتقليدية

الدِّينِيَّة، ووعت بألم ضحالة كل حياة وفكر خاضعين إلى اعتبارية التَّقاليد والدِّين<sup>5</sup>.

ومع هذه الثَّورة الَّتِي يقوم بها يقترح العلمانيَّة الثَّائرة على النَّقد السِّلبي المبسط للدِّين، كما هي ثائرة على كل حياة وفكر خاضع للدِّين، كما أنَّها -وهذا هو الأساس- علمانيَّة غير معادية للإسلام، بحيث لن تستمد دائما دافعها من شعور لا إسلامي،<sup>6</sup> أي؛ أنَّها مبنية على معطى داخليّ وليس خارجي، ولعلَّ هذا ما ذهب إليه حسن حنفي من أن الإسلام علمانيته معطاة من الدَّاخِل.<sup>7</sup>

إن تعريف العلمانية عند هشام جعيط لا يخرج عن التعريف البسيط المتداول عنها من أنَّها فصل الدين عن الدولة، فهي عنده كما يقول "نحن ندَّعي العلمانيَّة بمعنى؛ أننا نعتقد ضرورة الفصل الجذري بين التَّشريع الدِّيني والمؤسسات الاجتماعية والقانونية والأخلاقيَّة الممارسة".<sup>8</sup>

إذن، فهشام جعيط يدعو إلى العلمانية الشاملة على حد تعبير عبد الوهاب المسيري، العلمانية الَّتِي تدعو إلى فصل القيم الإنسانية والأخلاقية والدِّينية عن الحياة في جانبيها العام والخاص. ولكن ومع هذا فإنَّه يرى بأنه يجب أن يكون لهذه العلمانية حدود، حيث "تعترف بالعلاقة الجوهرية بين الدَّولة وبعض عناصر السلوك الأخلاقي والاجتماعي وبنية الشَّخصيَّة الجماعية والعقيدة الإسلامية، ونحن نؤيد بقاء هذه العقيدة ونؤيد إصلاحها، لا يجب أن يتم الإصلاح على حساب الدِّين، بل يقع في نفس الوقت بواسطة الدِّين وفي الدِّين ومستقلا عنه"،<sup>9</sup> ونحن هنا لا نفهم كيف أن جعيط يدعو من جهة إلى الفصل الجذري بين الدين والدولة ومن جهة أخرى يؤيد بقاء العقيدة، كما لا نفهم كيف يتم إصلاح الدين بالطريقة التي يقترحها أي بواسطة الدين وفي الدين ومستقلا عنه، إن هذا الخلط والارتباك والتَّردد في المعالجة هو ما يشير إليه كمال عبد اللطيف في دراسته

لنصوص جعيط، يرى "أنَّ التَّوتر، الرِّيبة، السَّلب هي الملامح البارزة في نصوص جعيط، إنَّها نصوص تترك مسافة بينها وبين متطلبات السياسي، وهي تستوعب الأفق السِّياسي في إطار أفق الفكر المفتوح، لا الفكر المتجه صوب بناء العقائد"<sup>10</sup>.

وفي خضم هذا فإنَّه يدعو إلى العلمانية وإلى الحدّ من سلطة الإسلام على المجتمع "إن تخلص المجتمع من سيطرة الدِّين، أو بالأحرى من المحتوى المؤسّساتي الإسلامي المرتبط بعصر مضى، وتحديد علمانية جديدة في أسلوبها، تلك هي المهمة العاجلة الضَّرورية وهي مهمة عملية، وتطرح على الصَّعيد النَّظري قضية العقيدة وصلاحها في الوقت الحاضر"،<sup>11</sup> فالمهمة الأولى والعاجلة للعالم العربي هي خلق علمانية جديدة كما يقول في أسلوبها، أي الابتعاد عن الماضي الذي هو الدين والعمل بالقوانين الوضعية في المجتمع. كما يجب أن نكيّف العقيدة القديمة مع الحاضر، وهذا ما يطرح على المستوى النظري صلاحية هذه العقيدة للتكيّف مع عملنا الحالي.

إنَّ هذا يعني الدَّعوة إلى فصل الوظيفة المدنية للدين عن بعده الروحي ولهذا فإن الباحث يدعو إلى تحرير المجتمع من الماورائية الدِّينية، ويبرر هشام جعيط هذه الدَّعوة إلى الفصل بين الدِّين والدَّولة حيث يرى أنَّه كان لنزعة الاسلام الماضية إلى التَّدخل في نسق الكائن البشري ما يبرره، وهو منطق ديني صارم وطموح مثالي عميق وبما أنَّ العمل التربوي التوحيدي قد تم، وحيث إنَّ على الطبقة التَّحتية الماورائية الدِّينية أيضا أن تتخلى عن احتكار الحقيقة على الأقل، فإنَّ هذا الانفصال ممكن وضروري في آن واحد، فما كان في الأول مبررا لتدخل الدِّين في شؤون الحياة الإنسانية قد زال، ذلك أن الهدف الأول للدِّين وهو التَّوحيد وفرضه على الناس بصرامة قد تم، كما أن احتكار الحقيقة من أي كان لم يعد ممكنا، فوفق هذه المتغيرات وجب الفصل بين الدين والحياة، بل إنَّه يذهب إلى أبعد من ذلك في رفضه

للدين متخذاً من العقل والعلم والفلسفة غطاءً لذلك حيث يرى بما أن الدين مرتبط بالماضي، فإنَّ عناصر كثيرة يتضمَّنُها أو يتشكل منها لا يقبلها العقل إطلاقاً، ولا الفكر وحتى ذهنيَّة الإنسان الحديث، فقد أبرز العلم والفلسفة والنَّقد التَّاريخي بديهيات تهاجم النَّوأة الدِّينية ذاتها، أو على الأقل كسائها الأسطوري.

وبعد هذا يعبر مفكرنا بكل صراحة عن رأيه بخصوص المكانة التي يأخذها الدين (الاسلام) في الحياة وجوانبها المتعددة، وذلك برفضه الدين المطلق المسيطر على كل شيء فلا يجب أن يكون الاسلام الأساس الوحيد للأخلاق والمجتمع، والمحرك الأساسي الفعلي للحياة الاجتماعية، فإرضاً قواعده الدِّينية وما ترتبط بها من فروض في العادات والقضاء، كما كان الأمر في الدَّولة الخاضعة للحكم الإلهي فهيمنة الدين على الدَّولة وعلى كلِّ المؤسسات القضائية والأخلاق الاجتماعية والرُّؤية العميقة لعالم الإنسان العربي، كما أن هناك تقاليد ارتبطت بالدين ارتباطاً مختلفاً، وكل هذا يشل الانسان ويعطل الاندفاع نحو التقدم والرفق، وهو يعطي أكبر مثال عن هذا بأوروبا التي حققت التَّقدم الهائل من خلال الانقلاب على الدين وازاحته من الحياة" وما لم يلاحظه المسلمون من بين باقي الشعوب هو أن أوروبا في الواقع لم تتخل عن روحانيَّتها، لكنها أزاحتها جانبا، وأن ماديتها الحقيقية تستمد جذورها من مغامرة في الفكر، تركت أوروبا دينها، وكل دين ولكنها لم تنغمس في البطالة والجنون والكبائر بل بنت وطورت العلم كصلاتها الجديدة بتقشف وإنكار الذات".<sup>12</sup>

إن هذا الفصل بين الدين والسياسة لا يكون له أثر فقط على حياة الانسان من خلال التقدم والتطور كما حدث في أوروبا، بل إن أثر العلمانية يمس الإسلام في ذاته الذي يجب التَّخلي عنه وإخراجه من مؤسسات الدولة

والمجتمع وذلك بهدف إعطائه صبغة عالمية كما يقول جعيط "إن الإسلام لم يصبح عالمياً إلا بعد أن أمحت خصوصية السّياسي"<sup>13</sup>.  
إن هشام جعيط يرى بأن هذا الموقف الداعي إلى فصل الدين عن شؤون الحياة، يلقي معارضة شديدة من أصحاب الإصلاح الإسلامي، الذي كان له وعي بحاجات الإنسان الإسلامي في زمن ما، وكان له فضل عن ذلك الإيمان ومعنى استمرارية الإسلام، ولكنه أخطأ خطأ فادحاً لسذاجته وتناقضاته، وهو هنا يقدم نقداً لأفكار محمد عبده كممثل لهذا التيار الذي كان يصر على أنّ للدين دوراً محركاً دافعاً في كافة الميادين وهذا ما يرفضه هشام جعيط "كان تفكيره وعمله مفيداً في عصره، لكن من ممّا لا يدرك أن ما هو عقلائي يتابع سيره، ويجب أن يتابعه خارج كل سيطرة للعامل الدّيني، وكل تبرير بواسطة الدّيني، وهكذا فليس للعلم والعقلانية السياسية أن يبحثا عن ممارستهما في القرآن، حتى لو كان القرآن ثرياً فكرياً وفريداً فيما يخص مصير الكون والانسان."<sup>14</sup>

لقد تم تجاوز هذه الآراء الداعية إلى سيطرة الدين، وأصبح قطاع واسع من الفكر العربي المعاصر ينادي برفع الطابع الإسلامي، الذي سيكون سبباً وشرطاً لكل تحرير للمجتمع العربي، ولكل رقي وتقدم، فالمجتمع العربي الحالي "تطوّر نحو العلمانيّة بخطوات عملاقة وإن كانت غير متكافئة، إذ تعمل السلطة السياسية طبق أهداف مستقلة وقد نفذت التصورات العقلانية إلى دائرة التربية، في حين أنّ الشّباب يُبدي لامبالاة واضحة نحو كل ممارسة دينية"<sup>15</sup>.

إذن هشام جعيط يدعو إلى العلمانية الشاملة، العلمانيّة التي لا تقف عند فصل الدّين عن الدولة، بل تسعى لتمس جميع مناحي الحياة ومؤسسات المجتمع، ويرى بأنّها أصبحت ضرورة تاريخية لا مفر للمجتمع العربي منها من أجل الحرية والتقدم الحضاري وتجاوز التعصب الديني

الذي يوصل إلى التطرف، وهي النتيجة التي توصل إليها الأستاذ عبد الرزاق قسوم في كتابه مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر في تحليله لفكر هشام جعيط "يذهب هشام جعيط إلى تبني العلمانية كمنهج وحيد لتجاوز ما يسميه بأزمة التدين وأزمة التخلف الناتجة عن ذلك".<sup>16</sup>

### ثالثاً. علمنة التشريع:

بعد أن أوضح هشام جعيط بأن علمانيته تعني ضرورة الفصل الجذري بين التشريع الديني والدولة ومؤسساتها، أي تصفية الدولة من كل ما يرمز للدين، انتقل إلى الجانب العلمي من هذه العلمانية وأول ما تناوله هو القانون أو التشريع، الذي ينظم صلة الأفراد ببعضهم بعض، ويحمي حقوقهم، ويخضعون للحساب تحت طائلته، فمن هذا رأى بأن القانون هو الذي ينظم الحياة لذا يجب علمنته وإقصاء الشريعة الإسلامية من التشريع من أجل علمانية شاملة، "ينبغي على البلدان المتخلفة اللحاق في ميدان التشريع بالبلدان المتطورة، وأن يتوقف العمل بالتشريع غير الملئم القاسي المعروف بإقامة الحدود، والذي تخلى عنه الأمويون منذ ثلاثة عشر قرناً".<sup>17</sup>

إنَّ التشريع الديني بحسب جعيط غير ملئم وهو سبب التخلف لذا يجب التخلي عنه، كما أنَّه لا يساير نمو المجتمع "إن الإسلام ناجح كعقيدة ودين ولكنه فاشل كنظام اجتماعي، فقد وضعت قوانينه لتناسب الجزيرة العربية في القرن السابع ميلادي ولكنه مع ذلك أبدي لا يسمح بالمرونة الكافية لمواجهة تطور المجتمع الانساني"،<sup>18</sup> فالعلمانية إذن تعمل على إقصاء الشريعة عن كافة مجالات الحياة والاستعاضة عن الوحي الإلهي المنزل بالقوانين الوضعية التي اقتبسوها من قوانين بشرية، ذلك أن الشريعة خاصة بفترة زمنية معينة ولا تساير التطور البشري، فوجب على الإنسان صياغة قوانينه بنفسه "إن الأمر الجوهرى هو التصريح بأولوية

هذه المبادئ الإنسانية والعمل من أجل أن تكون موجهة للعمل والأخلاق، ويجب الإيمان بها في باطن الضمير والقلب قبل التصريح بها".<sup>19</sup>

إن هذا التشريع الانساني يساعد كثيرا في ميلاد عالم جديد وعلى تطوير العلاقات البشرية، ويكون بالخصوص في العالم العربي الاسلامي عاملا لتنشيط الرقي الفكري ويعجل بالتطور في كافة المجالات، فالزمن يفرض علينا بلوغ مستوى انساني رفيع كما يحتم علينا دخول الكونية والعالمية، وهكذا فإن "كل محاولة في مجال العلمانية التشريعية تستهدف الرجوع إلى تأكيد ما نصت عليه الشريعة من حيث المبادئ، وتحويرها على صعيد النتيجة العملية بحيث نكون قد بلغنا غايات التحديث لا محالة إنَّ كل محاولة من هذا القبيل ينبغي تجنبها حسب رأينا"،<sup>20</sup> إنه حتى محاولة تأويل نصوص الشريعة لتوائم متطلبات العصر يجب تجنبه، لأنه من الناحية العملية التطبيقية أمر مستحيل، فإذا أخذنا مثال: تعدد الزوجات في الشرع الذي يقيد بكثير من الشروط التي تحد من حرية الإنسان وتقف ضد إنسانيته.

فعلمنة القانون تكون بشكل شامل، حيث تظهر فكرة القانون الطبيعي والعقد الاجتماعي الذي يستند إلى فكرة القانون الطبيعي والانسان الطبيعي باعتبارهما الأساس المعرفي والأخلاقي للقوانين، وتعد علمنة القوانين علمنة شاملة الآلية الكبرى للعلمنة في العالم الثالث، ومن أولى المجالات التي تمت علمنتها، وقد تمت علمنة معظم المجالات الأخرى من خلالها. فكل فروع القانون يجب أن تعلمن ويتوقف العمل بشكل نهائي بالتشريع الديني "على القضاء الجنائي أن يعمل حيثما كان بالمبادئ العالمية لعصرنا وأن يتأنسن، دون أن يغيب عنه الواقع الاجتماعي والذهني المحيط به"<sup>21</sup>. فالعمل بأحكام الشريعة يجب تجاوزه وأن يأخذ القانون الجنائي الوضعي ويعمل به، فالحدود الشرعية من مثل قطع اليد، الإعدام، الرجم،

الجلد، هي أحكام لا إنسانية لا تمتثل للكونية، فأحكام الشريعة في القانون الجنائي "كلها قوانين لا يمكن المحافظة عليها في هذا العصر، إنها مضادة للزعة الإنسانية ولكرامة الإنسان في الصميم".<sup>22</sup>

كما أنه ينبغي بالخصوص "أن يركز الجهد على ميدان قانون الأحوال الشخصية الشاسع والذي مازال خاضعا لصبغة عتيقة وتنصيعات قرآنية، فينبغي تخليص ما يعرف بقوانين الميراث وتشريع الزواج، وحتى التشريع الجنسي من عبء الفقه وإخضاعه لمقولات العقل العالمي، لكن ينبغي أيضا إعمال الفكر والتمكن من حس عميق لاحتياجات المجتمع المعني ويجب قبل كل شيء أن ينتهي العمل في كل مكان بطلاق المرأة حسب شهوة الرجل، وأن تضمن لها المساواة في حقوق الإرث، وأن يقع العدول عن تعدد الزوجات ويرتبط بهذه الأمور تدخل العقلنة في تشريع الموارث حيث يجب القضاء على العناصر المتعلقة بالقبلية بصفحتها مخلفات للمجتمع العربي القديم".<sup>23</sup>

إذن أهم فرع من القانون يجب علمنته هو قانون الأحوال الشخصية أو قانون الأسرة الذي هو بحسب جعيط مازال قديما فيجب تطويره وتخليصه من التنصيعات القرآنية التي طبعتها من أجل الدخول في العقل العالمي، ومن هنا إقصاء الشريعة الإسلامية وإيقاف العمل بها في بلاد المسلمين، ذلك أنها "موجهة لجماعة معينة في ظل ظروف تاريخية واجتماعية معينة، ولا تجد بحكم طبيعتها تطبيقا لها إلا في ظل ظروف مماثلة، إذن فهي لا تعيننا ولا يجوز أن تعيننا الآن، خصوصا وأننا قد تجاوزنا بما لا يقاس الظروف التي قد تكون قد جعلت العمل بموجب هذه الأحكام مناسبا".<sup>24</sup>

إن هذه الدعوة من هشام جعيط والعلمانيين بصفة عامة إلى إقصاء حدود الشرع واستبدالها بالقوانين الوضعية بحجة عدم مساهمتها للتطور كما إنها وضعت لزمان غير زماننا، لقيت معارضة شديدة، ورفضاً قاطعاً من

شريعة واسعة من المجتمع، بل يوجد من ذهب إلى القول بأن العلمانيين ارتكبوا ناقضا من نواقض الإسلام، يوم أن اعتقدوا أن هدي الله الكامل وحكمه يوجد أفضل منه، كما ذهب إلى ذلك الشيخ عبد العزيز بن باز" ويدخل القسم الرابع - أي من نواقض الإسلام- من اعتقد أن الأنظمة والقوانين التي يسنها الناس أفضل من شريعة الإسلام، أو أن نظام الإسلام لا يصلح تطبيقه في القرن العشرين، أو أنه كان سببا في تخلف المسلمين، وأنه يحصر في علاقة المرء بربه، دون أن يتدخل في شؤون الحياة الأخرى"<sup>25</sup>

هذا ما يحاول هشام جعيط التبرير له عندما يصرح بأنه يساند محمد إقبال في أن التشريع الإسلامي له قيمة في عصره، وأنه استهدف خير الناس، وساهم في توحيد بشرية مشتتة، كما أنه هو القانون الذي نظم كافة مظاهر الحياة، كما أن تحرير المؤسسات من المعطى الديني لا يعني نقضا لاحترام الكتب المقدسة، ولا رغبة في إخضاع الشريعة لرغباتنا ونزواتنا "إنه يتجه من حيث الشكل إلى الطاقة الخلاقة للقرون الأربعة الأولى لا باسترجاع المحتوى على نفس الوتيرة بل بعزم إصلاحي، وهذا يحافظ التشريع الديني في مثل هذا الأفق على كامل قيمته الامكانية، لكن في ميدانه الخاص أما المجتمع فإنه سينمو طبق مقاييسه الخاصة في المرحلة الراهنة من مصيره"<sup>26</sup>

#### رابعا- علمنة المعتقد:

لقد سبق للعلمانية التشريعية أن حددت العلاقة بين الدولة والدين، وذلك حين وجهت العمل نحو الانفصال، ولكن العمل التشريعي لا يمثل جوهر الدولة ووجهتها الأولى، فهو ليس إلا نقطة معينة في اندراج الدولة في المجتمع، فنحن بحسب هشام جعيط وإن كنا ننادي ونطالب بالحد من سلطة الإسلام على المجتمع وتحرير المؤسسات من الدين ومع ذلك فإنه "يجب على الإسلام البقاء كدين للدولة بمعنى أن الدولة تعترف به تاريخيا،

تهبه حمايتها وضمائها، لأن الدولة هي أساسا وعي للتاريخ اتجاه قوى النسيان، فليس للدولة أن تكون علمانية، بمعنى أنها لا تهتم بمصير الدين، معتبرة إياه مسألة خاصة".<sup>27</sup>

إن الإسلام هو عنصر تاريخي ووديسة مقدسة، وهو أحد المكونات الهامة في الشخصية العربية الإسلامية، لذا لا يمكن تجاهله أو إنكاره بل يجب حمايته والحفاظ عليه من الزوال، كما يجب أن يبقى دينا للدولة ولكن في مجال علاقة العبد بربه أي مجال العبادات وليس في مجال علاقة الدولة بالمجتمع أي أن يكون استقلال تام للدولة عن الدين، وهذا لا يعني أن الدولة تستغل الدين وتتلاعب به كي تأخذ شرعيتها منه وترتكب الأخطاء وتستبد وتمارس العنف باسمه، وتحرص على تسييسه، لذا يجب الحيلولة بين الدولة وذلك "إن الدولة إذا قررت التلاعب بالدين لغايات سياسية وإدخال إصلاحات داخلية عليه من لدنها، فينبغي تجنبها ذلك، لأن الدين قضية تهم أمة الإسلام قاطبة، أمة الأمس واليوم وغدا".<sup>28</sup>

كما أن هشام جعيط يرفض التصور الذي طرحه كمال أتاتورك لعلمانية الدولة، أو ما يسميه النظرية القومية للدولة، التي تطرح تفوق الدولة على الدين، وذلك بالفصل نهائيا وعمليا بين السلطتين المدنية والدينية، وإخضاع المؤسسات الدينية نفسها للسلطة المدنية.<sup>29</sup> وهذا ما عارضه أيضا محمد إقبال الذي يرى بأن الزماني والروحي في الإسلام ممتزجان، فالإسلام يشكل واقعا وحيدا يتحدى التحليل، ويظهر نفس الواقع كدين منظور بوجه معين وكدولة منظورة من زاوية أخرى، وبذلك لم تعد الدولة سوى وجه من هذا الكل، فلم يعارض الدين الدولة أبدا ولا عارضت الدولة الدين في صراع نفوذ، إن هذه الرؤية التي يطرحها إقبال تلقى معارضة من عند هشام جعيط الذي يرى بأنها لم تعد صالحة الآن نظرا لتقدم الزمن وتطور المجتمع، حيث "أن على المجتمع والدولة التحرر من

ماورائية دينية تعتبر حقيقية وحدها، أي التحرر من كل عنف إيديولوجي ديني، فإذا كانت مهمة الدولة تجسيم الروحانيات، فإن هذه الروحانيات منشورة متنوعة متعددة، وهي ليست بالضرورة تلك التي حدّدها الإسلام".<sup>30</sup> إنه يجب البحث عن إنشاء علاقة بين الدولة والدين والعمل على استمرارها، وذلك في إطار المحافظة على الخاصية المميزة لكل منهما، فالدين يجب أن يبقى كشيء مقدس تحترمه الدولة لكن دون أن يطغى عليها ويصبح المتحكم في زمامها، فالدولة يجب أن تبقى بعيدة عن أي ضغط مهما كان شكله، فحتى الخلافة أصبحت ملوكية عادية وهذا ما يثبت أن الدين مستقل عن الدولة "الأولى بنا أن نتّجه إلى الولاء التاريخي مع الشّعور الأسمى بالحفاظ على وديعة مقدسة، لكن دون الخضوع لها، يجب على الدولة أن تتطور في نطاق عملها العادي، داخل دائرة مستقلة، طبق القوانين المجردة للسياسة والمصلحة الاجتماعية، الحقيقة أن الدولة الإسلامية الأولى أسست تبعا لدعوة دينية، وأن الرسول صلى الله عليه وسلم جمع في شخصه بين سلطة الرسالة وسلطة الدولة، لكن الخلافة الراشدة تطورت بعد موته إلى ملوكية عادية"<sup>31</sup>

ومن هذا، أي إذا كانت الدولة ملزمة بحماية الدين وضمّان استمراريته ينشأ سؤال هام وهو حرية الفرد في التدين من عدمه، هنا يرى هشام جعيط أن الدولة العلمانية ينبغي أن توفر الحماية والضمانات لمن يريد الارتداد عن الإسلام "ستسمح الدّولة بحرية الضّمير وتضمّنها داخل المجموعة الإسلامية ذاتها، وتضمن الخروج من الإسلام من حيث المعتقد خروجاً حرّاً"<sup>32</sup>، فالعلاقة بين الدّولة والدين ليست الإكراه الإيديولوجي الرّامي إلى فرض حقيقة في حد ذاتها أو المحافظة عليها، بل هو الحرية المطلقة في كل شيء، بل إنه يذهب إلى أبعد من ذلك بسبب تجويز الردة ومن أنّ التعددية الإيديولوجية ليست مقبولة وحسب بل ضرورية، فالدّولة

يجب عليها أن لا تمنع هذا بل أنها تضمن خلافا لذلك إمكانية عدم الإيمان وهشام جعيط يستشهد بالحديث الشريف الذي معناه أن الاسلام جاء غريبا إلى الدنيا وسيعود غريب.

ومن هنا نصل إلى علاقة الدولة بالدين هي علاقة احترام وانفصال أي كل في مجاله الخاص، كما أن الدولة لا تعمل على استغلال الدين سواء بالسلب أو الإيجاب من أجل توجيه الخيارات نحو أهداف معينة فكل إكراه صادر عن الدولة لفرض الإيمان والممارسة الدينية على الفرد هو اغتصاب وإنكار لذات الإنسان المفكرة الحرة، كما أنه أيضا "يجب مكافحة كل إرادة منظمة واعية من قبل الدولة تريد إخلاء الضمائر من الإسلام وإعاقة الشعائر والحط من الدين"<sup>33</sup>.

#### خامسا- تحرير الاخلاق:

كما رأينا من قبل فان هشام جعيط يرفض بأن يكون الإسلام الأساس الوحيد للأخلاق والمجتمع، وأن لا يكون هو المحرك الأساس والفعلي للحياة الاجتماعية من خلال فرض قواعده وإلزاميته، فيجب إذن فصل الدين عن ميادين الحياة الاجتماعية وأهم هذه الميادين هي الأخلاق "لا بد من الوصول إلى تحرير الاخلاق الملموسة من وطأة الاخلاق الدينية من حيث ضيقها وتشدها ولأنها تحدد تفتح كل رؤية حديثة عقلانية للعلائق البشرية"<sup>34</sup>، فالقيم الدينية الضيقة المتشدة يجب تجاوزها بل هي أصبحت بالية، والأخلاق كقيم نسبية تتغير من عصر إلى عصر، ومن مكان إلى مكان، فكل زمان يملك أخلاقا بحسب أحواله، فالعلمانية تربط الأخلاق والقيم لا بالثوابت ولكن بالتاريخ والزمن، فيجب فصل الدين الثابت عن المنظومة الأخلاقية المتطورة بحسب عقلية البشر، إن الإشكالية التي تواجه هذا العمل نحو الانفصال بين القاعدتين الدينية والأخلاقية، وإن كل مساس يلحق بالقاعدة الدينية الأخلاقية الملموسة للشعب من شأنه أن يؤول إلى

انهيار ذات التلاحم الاجتماعي، ذلك أن أكثر السلوكيات لا تخرج عن التأثير الديني، والضمير الأخلاقي الأساسي قد صاغته إلى حد بعيد الأخلاقية الإسلامية المتعالية، وإلى جانب هذا فإن هشام جعيط يرى بأن المجتمع العربي لا يحكم أخلاقه سوى الدين بل هناك أيضا شيء آخر يجب يتجاوزه وهو العادات والتقاليد، "لا شك أن الأخلاقية الملموسة لا ترجع إلى الدين الإسلامي وحسب، فهي تجر أيضا العادات والتقاليد والأفكار المسبقة التي تبيست في عادات، فهي إذا مرتبطة بالعمل الهائل القديم الذي قام به اللاوعي الجماعي"<sup>35</sup> ومن هنا يصل إلى أن الأخلاق الدينية والأخلاق التقليدية عفى عليها الزمن ولم تعد بقادرة على التأثير في حياة البشر الحديثة فلا بد من إيجاد مفاهيم جديدة للأخلاق.

وضمن هذا المشروع في تحرير الأخلاق وتوسيع وفتح قواعد الحياة الأخلاقية لا بد في البداية من علمنة أسسها كما يرى هشام جعيط بأن تمنح مسؤولية أكبر للعقل الفردي، وأن نفسح المكان لصوت الضمير الداخلي، وأن نزرع قيما جديدة، وأن نمسح ونشجع إثراء الحياة الأخلاقية الذاتية التي يتاح لها بذلك تعاطي البحث الشخصي، وبهذا "يمكن حصول زرع مناسب لقيم جديدة كان أهملها الإسلام في أطراف الضمير الأخلاقي حيث تتعدد سلسلة الممكنات، وعكسا لذلك يمكن تأكيد التخلي عن الرؤى التي تجاوزتها التجربة الحديثة للإنسانية ومن حسن الحظ أن الانسان خالف باستمرار الدين وأن الدين بقي مثلا لم يطبق كله أبدا والا لسحقت الحياة"<sup>36</sup> وهو يعطى مثلا عن هذه القيم التي أهملها الإسلام مثل قضية الحب التي هي إحدى العقد الحيوية للمجتمع الإسلامي التقليدي، فهذا المجتمع عاش منذ البداية الصراع بين القطاع الدنيوي الذي طمح إلى ازدهار الانسان وصعد الغريزة في طبقاته العليا الى أسس تعابيرها ، وبين القطاع الديني الذي اتجه إلى السيطرة على النفس، وعلى طبع الواقع كله

بمبادئه، وفرض إيقاع الصرامة على الحياة،<sup>37</sup> وليست قضية الحب إلا مثالا من ألف مثال، إن فكرة الفضيلة ذاتها سلبية إلى حد كبير ومبنية على قمع الاندفاع الحيوي فينبغي مراجعتها "فالأخلاق لا علاقة لها بالفضيلة أو الاحتياجات الروحية، أو المعنى وإنما لها علاقة بالسعادة (اللذة) والمنفعة، وبالتالي عرف الخير والشر تعريفا ماديا كيميا، فالخير هو ما يدخل السعادة (اللذة) والشر هو عكس ذلك هو ما يسبب الألم والضرر".<sup>38</sup>

إنَّ علمنة الأخلاق كما يعرضها جعيط تستهدف إثراء العالم البشري بإدخال إمكانيات ومتطلبات أخرى ضمنه، وعضو التركيز على الماضي أيا كان شكله دينيا أو تقاليد أو غيرها، وبدل معاودة كشف الأخلاق الأصلية، فإنَّه يتعين علينا "كشف الآفاق الجديدة واستقبالها، وسبر مناطق جديدة من التجربة الأخلاقية، وبدل أن نعيد النظر وحسب ونؤسس من جديد المبادئ الدائمة للإسلام، فلننضف بالأحرى مبادئ مستقلة".<sup>39</sup>

#### سادسا- تجديد الدين:

إنَّ هشام جعيط بعد أن قام بتحليل علاقة الدين بالدولة والعالم الاجتماعي ينتقل إلى قضية مركزية وهي التجديد من الداخل، محاولا بذلك تقديم رؤية جديدة للإسلام وهو ينطلق من الحديث الذي روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها" والتَّجديد بصفة عامة هو كما يعرفه حسن الترابي "أن ينفذ النظر عائدا إلى أصول الدين الأولى، التي احتوتها النصوص الشرعية لعهد التنزيل، وأن يمعن في تراث الفقه والتجريب الذي أضافته الخالقة، وأن يتبصر في ثنايا الواقع الحاضر ووجوه الابتلاء المتجددة التي يطرحها، من أجل استيحاء الشرع والاستئناس بالتراث وتعرف الواقع لانجلاء صور التطبيق الإسلامي الواجبة في سياق الأوضاع المعاصرة".<sup>40</sup>

إنَّ هشام جعيط يرى بأن الدِّين يساير التطور والواقع المعاش لذا فمن الممكن تجديده أو إعادة الاصلاح، إعادة التقييم، إعادة التفكير، إعادة البناء... أو أي كلمة من الكلمات الدالة التي تجعل من الدين ليس معطى تاريخي ثابت "أول واقع للدين أنه نتاج الماضي وقوة الماضي، فكل إعادة البناء التي وجدت بعد لا يمكنها تأسيس الإسلام الذي يؤسسه نفوذه التاريخي وحده، لكن الدين ليس ذلك وحسب إذ يستجيب لطموح الانسان المتجدد باستمرار".<sup>41</sup> ومن هنا فإن الدين مستمر وحاضر في كل الأزمان، ذلك أنه يخاطب أبسط إنسان وأكثر سذاجة كما أنه يتجه إلى أسى فكر وأكثره رفعة.

إن أول خطوة يقوم بها جعيط في التجديد هو نقد تاريخية الدين وهو هنا يستعير موقف هيغل من العنصر التاريخي للدين الذي يرى بأنه يتصف بالوضعية، ويرى بأن هذه الصفة عائق لحرية الانسان واستقلاليته، حيث أننا بحكم التاريخي نقبل دين آباءنا دون مقاومة ولا نقاش، كما أن الدين مرتبط بالماضي يتضمن أو يتشكل من عناصر كثيرة لا يقبلها العقل اطلاقاً، ولا الفكرة وحتى ذهنية الانسان الحديث، فقد أبرز العلم والفلسفة والنقد التاريخي بديهيات تهاجم النواة الدينية ذاتها، ولذا فإن " الدين روح لبشرية مازالت في الطفولة، أو على الأقل بصدد التكون، فكان على العقل أن يتحرر من الدين بدخول العصر الحديث، لكن بعد أن يمر به، ذلك لأن الأديان هي التي أخرجت الانسان من جينية الكائن حيث كان يخشى عليه الإغراق في دهشة تسمربصره إلى الأرض"<sup>42</sup>

إن المظهر السلي للصلة بين الدِّين وعالم الماضي يطرح قضية خطيرة بالنسبة للفكر النظري، وهي الكساء الميثي أو الخرافي للدين، فالمفكرون المسلمون الذين احتكوا بالحدثة ينزعون إلى التخلي عن الدين لأنه يبدولهم بناءً ناقصاً وتركيباً من المحاولات، ويظهر لهم مرتبطاً بذهنية ساذجة أو غير

حديثة، خاصة وأن العلماء التقليديون لا يبذلون جهداً لصياغة العقيدة صوغاً مقبولاً في الوقت الحاضر، فضلاً على أن الإسلام نشأ في ذهنية خرافية فهو قد "ورث أغلب التقاليد اليهودية النصرانية، يتضمن القرآن الملائكة ورؤساءهم وإبليس وجيشه من الشياطين والجن، ويظهر أن هؤلاء اقتبسوا من الخرافات المحلية"،<sup>43</sup> فبجانب هذه الميثولوجيا بحسب جعيط التي ترسبت في التاريخ وارتبطت بالدين والتي يمكن لأي مثقف اكتشافها، وبالتسلح بالعقل الحدائي الناقد فإن هناك أموراً في الدين لا يمكن تقبلها "كيف يقبل العقل الناقد العذاب الأبدي، فضلاً عن كونه جسدياً بالنسبة لغير المؤمنين، وكيف للنزعة الإنسانية الكونية لعصرنا أن تسمح بذلك، أين يكمن الحل للتناقض بين الحرية ومسؤولية الإنسان التي يتضمنها مفهوم الحساب، وبين قدرة الله وظلمه أو يكاد، التي يترجم عنها القضاء والقدر، وهذا الإله ذاته الشخصي والمتعالى أي لعبة يلعب، لماذا كان متخفياً، أولاً كان يتكشف مرة واحدة وبوضوح للإنسان".<sup>44</sup>

ومن هنا -بحسب جعيط- فإنَّ تاريخية الدين تصبغه بطابع ميثولوجي لا يقبله العقل والعلم، ذلك "أن مخالطة الدين للإنسانية القديمة تضعه في مواجهة مع الفكر والحساسية الحدائيتين وتكشف عن صبغته الأسطورية وتناقضاته".<sup>45</sup>

إن هذه الأفكار تلقى معارضة ونقد من العديد من الشرائح والمفكرين في المجتمع، فتاريخانية الدين وإن لم يوجد ما يساندها في الواقع العملي أو العلمي فإنها مرتبطة بمعنى أسمى من ذلك وهو الإيمان أو التصديق، كما أن العقل البشري عاجز عن استيعاب كل الحقائق الإلهية والغيبية، يقول عبد الرزاق قسوم معلقاً على أفكار هشام جعيط في تاريخانية الدين: "إن من يقرأ مثل هذه الأحكام ويحلل مثل هذه الأفكار لا يخالجه شك في أن صاحبها يترجم بها عن قناعات علمانية إلهادية".<sup>46</sup>

وبعد هذا ينتقل جعيط إلى قضية أخرى في مسعى التجديد، وهي تخص النص الديني وهو في الإسلام القرآن والسنة، حيث أن القرآن هو قلب الإسلام، وأهم ميزة في القرآن هي لغته الاعجازية التي صيغ بها حيث يرى جعيط أن القرآن لم يبتكر اللغة العربية لكنه صاغ لغة خاصة به، وأثرى اللغة التي سبقته، فهو بحسب أركون "الواقع أن الخطاب القرآني هو في أن توزيع موسيقي ودلالي لمفاهيم رئيسية مستمدة من المعجم العربي المشترك الذي طور تطويرا جذريا لعدة قرون "وهكذا فإنه يمتلك كثافة دلالية كبيرة وهذا ما دفع بجعيط إلى التأكيد على أن القرآن غير قابل للترجمة "الحقيقة أن القرآن لا يقبل الترجمة، لأن كل ترجمة تفرغه من شاعريته ومضمونه والوزن الذي شحن به الكلمات وتجرده من محيطه الروحي الأخاذ"<sup>47</sup>

ويرى هشام جعيط أن حقيقة اللغة القرآنية على صعيد علاقتها بالوعي هي لغة ذات بنية ميثية، وأن للرمزية والعمل الأسطوري نوعيتهما في القرآن، لذا فهو يدعو إلى التحليل البنيوي اللغوي بطريقة علمية، ذلك أنه يجب اعتبار الكلمات رموزا قبل اعتبارها علامات، فالقراءة اللغوية للقرآن توجب " رفع الصبغة الأسطورية، ورفع مستوى التفسير، وإدراك النظرة العميقة للدلالات الحقيقية، ولذا فإن أهم لحظة للقراءة هي اللحظة الميتافيزيقية حيث تتقاطع دائرة الله ودائرة العالم ودائرة الانسان في حركة جدلية من العلاقات "<sup>48</sup> ولكن في الأخير يعتبر هشام جعيط أن هذه القراءة للقرآن هي جزئية وناقصة كثيرا، ولكن هي محاولة للتعلم وتعمق وتعقل أبعاد الكتاب وحقيقته، كما أنها تدعو بالخصوص إلى التأمل، وتفتح القلب والفكرأي العقلانية، لأن " القرآن بخاصة وتميزا عن الرسائل الأخرى يتكلم بلغة العقل"<sup>49</sup>

وفي هذا المسعى التجديدي للقراءة والفهم للدين، ينتقل هشام جعيط إلى محور آخر في الإسلام وهي السيرة النبوية التي يخصص لها كتاب في جزئين، وهو يصرح من البداية بأنه يرغب في إعادة كتابة السيرة النبوية بطريقة علمية مغايرة لكل السير التي كتبت قديما وحديثا، وذلك بالتزامه بالموضوعية والدقة العلمية " هذا الكتاب وما سيتبعه كتاب علي وليس بالدراسة الفلسفية، ويعتبر بالتالي كمعطى ما هو لب الدين الإسلامي، الوحي، الايمان، البعث، وسواء كان المؤرخ -المسلم وغير المسلم- مؤمنا أو خارجا عن الإيمان، فمنهجه الصحيح هو هذا، أي اعتبار المعطى كمعطى ومحاولة تحليله لا أكثر"<sup>50</sup>. أما من حيث المنهج الذي اعتمده في هذه الدراسة التجديدية فإنه حاول الاعتماد على " المعرفة واستنباط منهج عقلاني - تفهيمي، لم نجده لا عند المسلمين القدامى من أهل السير والتاريخ الحديث، ولا عند المسلمين المعاصرين، ولا حتى المستشرقين الغربيين، كما اعتمدنا المنهج المقارن بالحضارات والأديان الأخرى، وهذا ما أرجوا منه خروج العرب والمسلمين من تقوقعهم وضيق أفقهم الفكري"<sup>51</sup>

إذن ضيق الأفق والتقوقع على الذات هي ميزات المسلمين في دراسة سيرة نبهم بحسب هشام جعيط، لذا فهو يرى أنه لا بد من التجديد لمسيرة التطور، والخروج من الخرافة ودخول عالم العقل والحداثة، ويرى بأن مشروعه هذا يلقي الرفض والمعارضة لعدة اعتبارات يقول: "فأنا أتفهم أن تجد بعض التحليلات الاحتراز أو المعارضة، ذلك لأن العالم الإسلامي في أزمة هوية وأنه محاصر من الخارج والداخل، وأنه مازال يعيش صدمة الحداثة وصراع الذات والسيرورة"<sup>52</sup>.

إن هشام جعيط يحاول الغوص في تاريخ السيرة النبوية، متسلحا بالدقة والصرامة في نقد النصوص والتعامل معها، محاولا الوصول إلى تدمير الصورة التي وضعتها السيرة للنبي والتي غدت الخيال الجماعي

الإسلامي لعدة قرون، فهو يضعها تحت مجهر النقد والتحليل، "لا بد في رأبي من إخراج السيرة النبوية، أي تاريخ النبي من تراكم الأفكار المسبقة أو غير المسبقة أو غير المثبتة أو من التحليلات النفسية الواهية، وفي المقابل لا بد من وضع موضع السؤال والنقد بعض الأخبار التي أتت بها السير واعتبرت كأنها معطى، ولي هنا آراء متعددة تتنافى في كثير من الأمور مع معطيات السيرة والمصادر الأخرى، والآراء في بعض الأحيان يمكن البرهنة عليها وفي أحيان أخرى يصعب ذلك، فنكتفي عندئذ بالتساؤل الحذرو طرح الاشكال"<sup>53</sup>.

ويعد التحليل الذي يقوم به جعيط للسيرة النبوية يصرح بأن مشروعه التجديدي هو الأقرب إلى الحقيقة "إني أحس نفسي أقرب إليه من شخص عاش في القرن الثاني هجري، وأشعر أنني قريب جدا من حقيقته، وقريب من اكتناه التركيب بين الحقيقة التاريخية والحقيقة الروحية"<sup>54</sup>.

إذن في الأخير يمكن القول بأن هشام جعيط يحاول تقديم رؤية جديدة للإسلام، مجددا أسسه، ويعيش الصراع بين الايمان والعقل مستجيبا لتساؤلاته الداخلية، ومحاو لا أن يساير التطور والدخول في الحداثة، وهذا الفهم للتجديد هو ما يلقي النقد والمعارضة "أما إذا كان القصد من التجديد، هو تخطي احكام الشريعة جملة وتفصيلا، أو جزئيا بحجة التطور والارتقاء إلى مستوى الدولة المتحضرة ماديا وصناعيا فقط، لا فكريا وروحانيا وأخلاقيا، فهو عمل عدواني مشبوه، لا يراد به خير الأمة الإسلامية وإنما يراد به تصفية الشريعة تحت ستار التجديد المزعوم، ولا سيما أنه اتجاه يقوم به أناس غير مختصين، ويغلب عليهم التأثر بالثقافة الغربية، وبأفكار المستشرقين، فهم في الواقع غرباء عن شريعة الله"<sup>55</sup>.

#### سابعاً- الديمقراطية:

إن أهم ما يريده هشام جعيط من تطبيق العلمانية في المجتمع العربي إلى جانب التنوير والنهضة والحداثة وغيرها هو الوصول بهذا المجتمع

وخاصة في المجال السياسي إلى الديمقراطية التي يرى بأنها من صلب العلمانية، ذلك أنها تعني الدولة التي يكون فيها الحكم والسلطة للشعب فهي مشتقة من الكلمتين "ديموس" التي تعني الشعب و"كراتوس" التي تعني الحكم أو السلطة، فيصبح مفهومها الاصطلاحي "إن الديمقراطية هي ذلك النظام من أنظمة الحكم الذي يكون الحكم فيه أو السلطة فيه أو سلطة إصدار القوانين والتشريعات من حق الشعب أو الأمة أو جمهور الناس"،<sup>56</sup> إن هذا التعريف للديمقراطية يلقي رفضاً قاطعاً من طرف الجابري حيث يصفه بأنه مثالي غير واقعي يقول "إن حكم الشعب نفسه بنفسه أعتقد أنه ما تم ولن يتم في أي عصر من العصور، وأعتقد أن الذي استعملها أول مرة كان يقصد منها التعبير عن فكرة مثالية أكثر من التعبير عن واقع حي أو عن تجربة ممارسة أو تمكن ممارستها"<sup>57</sup>.

إن جعيط يرى بأن الديمقراطية تطورت في سياق فصل الدين عن الدولة "إن ميلاد الديمقراطية كان مرافقاً لميلاد العلمانية، باعتبار أن الديمقراطية هي الوجه السياسي للعلمانية"،<sup>58</sup> وهذا ما يعارضه الجابري حينما يرى بأن مسألة العلمانية في العالم العربي مسألة مزيفة، بمعنى أنها تعبر عن حاجات بمضامين غير متطابقة مع تلك الحاجات إن الحاجة إلى الاستقلال في إطار هوية قومية واحدة والحاجة إلى الديمقراطية والحاجة إلى الممارسة العقلانية للسياسة هي حاجات موضوعية فعلاً، إنها مطالب معقولة وضرورية في عالمنا العربي، ولكنها تفقد معقوليتها وضرورتها بل ومشروعيتها عندما يعبر عنها بشعار ملتبس كشعار العلمانية<sup>59</sup>.

إن هشام جعيط يرى بأن الديمقراطية كقيمة مجردة متعالية عابرة للتاريخ فإنها تتجاوز كل زمان ومكان كما أنها تنفصل عن كل دين أو أيديولوجيا تريد الحد من قيمتها، "ليس من المشروع تاريخياً ولا فلسفياً أن تربط الديمقراطية بصفة عضوية جوهرية بها لأنها تتجاوز أفقها التاريخي

وتتأسس على مبادئ أخلاقية وعقلية كالحرية والمساواة وحقوق الانسان والإرادة العامة، الديمقراطية بهذا الشكل تخترق المجتمعات والقرون فتتجه إلى كل البشر شأنها في ذلك شأن كبرى الأيديولوجيات والديانات"،<sup>60</sup>

إنَّ هشام جعيط يرى بأن مسألة الديمقراطية في الوطن العربي بدأ طرحها منذ المحاولات الأولى للإصلاح السياسي والحضاري مع محاولة الإجابة على السؤال الهام، لماذا تمدن الآخرون وتأخرنا نحن؟ والمقصود بالغرب هنا هو أوروبا التي كان العالم كله متأخرا عنها على صعيد الابداعات الحضارية، وليس النطاق العربي والإسلامي فقط، فالعالم كله خارج أوروبا كان غير ديمقراطي، فالنظام السياسي الديمقراطي كان الاستثناء وهذا ما دفع بجعيط إلى اعتبار الديمقراطية "المعجزة الأوروبية التي تستدعي تفسيراً"،<sup>61</sup> لذا لا بد من تقليد أوروبا في نظامها السياسي ونسخ ونقل تجربتها إلى العالم العربي، ذلك أن الأشكال السياسية نسبية وليست محصورة في مجتمع فقط، كما أن القيم التي تكونت منها الديمقراطية أي قيم الحداثة وفلسفة الأنوار جعلتها صالحة وفعالة لأي زمان ومكان "إن الديمقراطية تقوم على القيم التي تشكل قلب الحداثة بالذات، وإنها انطبعت بكل المناخ الذهني الذي غلف صعود أوروبا الذي لا يقاوم، وهذا ما جعل الديمقراطية مع ما تتضمن من قيم مكسبا قابلا للعالمية".<sup>62</sup>

ومع هذا أي مع عالمية الديمقراطية ونجاحها كنظام سياسي ساهم في صعود وتطور الدول فإن ما يلاحظه هشام جعيط هو غياب الديمقراطية عن العالم العربي، مع أن هناك محاولة لبدأ مسار ديمقراطي يظهر محدودا ومفتقدا لأية قوة، ومن الممكن أن تكمن العقبة الكبرى في وجه التحول الديمقراطي هو "تبلد الحكام والمحكومين، وضعف المستوى الحضاري والثقافي والاكتفاء بالاندماج الاجتماعي المريح وبالحياة البيولوجية، وتكمن في ميل العرب إلى الفرادة والتفرد وتاليا إلى انغلاق معين"،<sup>63</sup> وبهذا مازالت

الديمقراطية مهمشة في البلدان العربية، سواء في تقاليد المجتمع وسلوكه وعاداته ونمط حياته، أو في ممارسات أنظمة الحكم، وقد أدى إلى نتائج جد سلبية على الفرد في المجتمع العربي وعلى البنى الاجتماعية القائمة، وأدى ذلك كله إلى أنظمة استبدادية حكمت البلاد العربية لعقود طويلة "إن النظم التي نعيش في ظلها هي معظمها دكتاتوريات متشعبة التركيب كان الاستبداد التقليدي يجهل دعوة الجماهير الواسعة، ولم يكن يشغله تبرير وجوده من خلال مشروع تشييد اجتماعي، كما لم يكن قائما على فكرة سيادة الشعب".<sup>64</sup>

إن هذه السلطة هي التي ساهمت في تفكيك الأطر التقليدية الاجتماعية وحتى في هدم الذهنية الفردية للإنسان العربي، وفي احتكار السلطة ورفض الديمقراطية، فلا ديموقراطية عندنا في العالم العربي رغم أن مظاهرها الخارجية من تعددية وبرلمان و انتخاب ... موجودة ولكن المشكلة بحسب هشام جعيط ليست هنا، ذلك أن مسألة غياب الديمقراطية هي مسألة فلسفية ثقافية ذلك أن "الديمقراطية مثل الدين لا تعيش إلا في وسط اجتماعي مقتنع مسبقا بحقيقتها، وهي مثل الدين تتطلب قلة من القادة يؤمنون بها من دون جدال ويطالبون الناس بالدخول فيها ثم يحدث ترسيخ، فمهي إذن انقلاب ذهني ثقافي ليس له الآن دعامة في الواقع الاجتماعي والسياسي".<sup>65</sup>

فالديمقراطية قبل أن تكون ممارسة في الواقع يجب أن تكون انقلابا ذهنيا ثقافيا في الوعي العربي، ذلك أننا لا نستطيع استيراد التجربة الديمقراطية بمضامينها القيمية والعقائدية الغربية وإنما يجب تأسيس الديمقراطية وزرعها أولا في الحياة الثقافية والبنى الاجتماعية، مما يجعلها تسير أهداف المجتمع العربي وقيمه، وهذه المهمة يوكلها هشام جعيط إلى المفكر العربي "في الواقع هنا تكمن اليوم مهمة النخبة الفكرية الناشطة

والمناضلة، نعني مهمة زرع الثقافة الديمقراطية وتوسيعها"<sup>66</sup> فالطبقة المفكرة في العالم العربي هي التي عليها أن تنمي الثقافة الديمقراطية وتعمل على نشوئها في عقول الأفراد حتى يصبح قيمة يجلبها المجتمع ولا يرضى بالتلاعب بها ولذلك تصبح هي الأيديولوجيا الكبرى،

**ثامنا. الخاتمة :**

بعد تحليل أهم عناصر وجوانب البحث عبر مختلف مراحلنا ننتهي الى ذكر أهم النتائج التي توصلنا اليها :

إن المفكر هشام جعيط هو من الداعين للعلمانية في الوطن العربي وهو يرى في تطبيقها ضرورة حضارية للتطور والتقدم. كما أنّ العلمانية لا تعدّ عاملاً حضارياً فقط بل هي أحد أهم أسباب مسايرة ومجاورة العالم الغربي المادي الذي تخلى عن الروحانية وأصبحت المادة أهم ميزاته، كما أنّ العلمانية ضرورة حضارية عنده ليس من أجل تجاوز أزمة التخلف فقط بل إنه يرمي إلى الحرية التي لا تضع أي قيد أو شرط للإنسان وبذلك يتم تجاوز استغلال الدين من أي كان من الدولة أو أي تيار وبذلك وقف التعصب الديني الذي يوصل إلى التطرف والارهاب، فتصبح بكل هذا العلمانية ضرورة حضارية لا بد منها للعالم العربي.

إن العلمانية التي ينادي بها جعيط هي العلمانية الشاملة التي تسعى إلى فصل الدين عن جميع مناحي الحياة داخل الدولة، فيجب الفصل الجذري ليس فقط بين الدين والدولة بل إن هذا الفصل يمس المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والقانون والتعليم والأخلاق وغيرها من البنى القائمة في الدولة، كما أنه يذهب إلى داخل الدين ذاته وينادي بالتجديد و الإصلاح فيه ليتمشى مع وقتنا الحاضر. وبالتالي فالعلمانية التي ينادي بها تستمد دافعها من شعور داخلي فهي غير معادية للإسلام ذلك أن الإسلام علمانيته معطاة من الدّاخل وهذا الموقف يتبناه الكثير من المفكرين

المسوغين للطرح العلماني في الوطن العربي، وهذا ما يجعل من نصوص جعيط خاصة في العلمانية مضطربة فهي نصوص تمتاز بالتردد والريبة والسلب .

إن هشام جعيط يرى بأن العلمانية مسألة سياسية تتعلق بالدولة وتطبيقاتها في المجتمع ولا علاقة لها بالدين وعقيدته فهي مسألة سياسية لا دينية. لذي فهو ينادي بضرورة بعث الفكر العلماني من جديد وإعادة تأسيسه والتفكير فيه على ضوء المستجدات التاريخية وانطلاقا مما تطور في مختلف العلوم والمباحث الإنسانية والاجتماعية والتاريخية والدينية وكذا واقع السياسة المعاصرة.

### تاسعا. الهوامش :

- 1 - هشام جعيط: الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1983، ص 111.
- 2- المصدر نفسه، ص 111.
- 3- المصدر نفسه، ص 111.
- 4- المصدر نفسه ، ص 111.
- 5- المصدر نفسه ، ص 111.
- 6- المصدر نفسه، ص 112.
- 7- حسن حنفي: التراث والتجديد، ط1، دار التنوير، بيروت، ص 155.
- 8- هشام جعيط : الشخصية العربية الإسلامية ، مصدر سابق ، ص112.
- 9- المصدر نفسه، ص 112.
- 10- كمال عبد اللطيف: في الفلسفة العربية المعاصرة، دار سعاد الصباح، الكويت، ط 1 ، 1992 ، ص130.
- 11- هشام جعيط: الشخصية العربية الإسلامية، مصدر سابق، ص 10 .
- 12- المصدر نفسه ، ص108.
- 13- هشام جعيط: أوروبا والإسلام، دار الطليعة ، ط1 ، بيروت ، لبنان ، 2002 ، ص 86.
- 14- هشام جعيط: الشخصية العربية الإسلامية، مصدر سابق، ص112.
- 15- المصدر نفسه ، ص111.
- 16- عبد الرزاق قسوم: مدارس الفكر العربي الاسلامي المعاصر، دار عالم الكتب ، 1997، ص 230.
- 17- هشام جعيط: الشخصية العربية الاسلامية، مصدر سابق، ص115.
- 18- سفر الحوالي: العلمانية نشأتها وتطورها واثارها في الحياة الاسلامية ، دار الهجرة ، مكة ، ط1، 1982، ص478
- 19- هشام جعيط : الشخصية العربية الاسلامية، مصدر سابق ، ص 114.
- 20- المصدر نفسه ، ص 114.

- 21- المصدر نفسه ، ص 115.
- 22- هاشم صالح: الإسلام والانغلاق اللاهوتي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2010، ص 66.
- 23- هشام جعيط: الشخصية العربية الإسلامية، مصدر سابق ، ص 115.
- 24- عادل ظاهر : الأسس الفلسفية للعلمانية، دار الساقى، ط2 ، بيروت، لبنان، 1998 ، ص 282.
- 25-محمد شاكر الشريف: العلمانية وثمارها الخبيثة، ط1 ، دار الوطن للنشر، الرياض، ص 30.
- 26- هشام جعيط: الشخصية العربية الإسلامية، مصدر سابق ، ص16.
- 27- المصدر نفسه ، ص 118.
- 28- المصدر نفسه، ص 118.
- 29- محمد كامل ظاهر: الصراع بين التيارين الديني العلماني، ط1، دار البيروني، بيروت ، 1994، ص 242.
- 30- هشام جعيط: الشخصية العربية الإسلامية، مصدر سابق، ص 119.
- 31- مصدر نفسه ، ص 119.
- 32- المصدر نفسه، ص 120.
- 33- المصدر نفسه ، ص 120.
- 34- المصدر نفسه، ص 116.
- 35- المصدر نفسه، ص 116.
- 36- المصدر نفسه ، ص 117.
- 37- المصدر نفسه، ص 116.
- 38- عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية و العلمانية الشاملة، ج1+ج2، دار الشروق، القاهرة، 2002، ص 315.
- 39- هشام جعيط : الشخصية العربية الإسلامية، مصدر سابق ، ص 119.
- 40- حسن الترابي: تجديد الفكر الاسلامي، دار القرافي للنشر و التوزيع ، ط3، المغرب، 1993، ص 105.
- 41- هشام جعيط: الشخصية العربية الإسلامية، مصدر سابق، ص 121.
- 42- المصدر نفسه ، ص 123.

- 43- المصدر نفسه، ص 124.
- 44- المصدر نفسه ، ص 124.
- 45- المصدر نفسه، ص 126.
- 46- عبد الرزاق قسوم: مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص 232.
- 47- هشام جعيط: الشخصية العربية الإسلامية، مصدر سابق، ص 132.
- 48- المصدر نفسه، ص 133.
- 49- هشام جعيط: في السيرة النبوية، ج1، دار الطليعة ، بيروت، 1999، ص 173.
- 50- المصدر نفسه، ص 08.
- 51- المصدر نفسه، ص13.
- 52- هشام جعيط: في السيرة النبوية، ج2، دار الطليعة ، بيروت، 2007، ص 07.
- 53- المصدر نفسه، ص 16.
- 54- هشام جعيط: الشخصية العربية الإسلامية، مصدر سابق، ص 142.
- 55- وهبة الزحيلي، جمال عطية: تجديد الفقه الإسلامي ، ط1، دار الفكر المعاصر ، بيروت، 2002، ص 232.
- 56- محمد الشريف: حقيقة الديمقراطية، دار الوطن للنشر، الرياض، 1990، ص 10.
- 57- محمد عابد الجابري: الديمقراطية وحقوق الإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991، ص14-15.
- 58- علي جريشة: الاتجاهات الفكرية المعاصرة، دار الوفاء للطباعة والنشر، القاهرة، 1990، ص 119.
- 59- محمد عابد الجابري: الدين والدولة وتطبيق الشريعة ،مركز دراسات الحدة العربية، بيروت، 1996، ص 113.
- 60- على الدين هلال: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1987، ص 52.
- 61- هشام جعيط : أزمة الثقافة الإسلامية، دار الطليعة للطباعة والنشر ، ط2، بيروت، لبنان، 2004، ص 128.
- 62- المصدر نفسه ، ص 129.
- 63- المصدر نفسه ، ص 134.
- 64- هشام جعيط: الشخصية العربية الإسلامية، مصدر سابق، ص 218.

65- هشام جعيط: أزمة الثقافة الإسلامية، مصدر سابق، ص 128.

66- المصدر نفسه، ص 133.

### عاشرا. قائمة المصادر والمراجع:

#### أولا- المصادر:

- 1- هشام جعيط: الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي المشترك، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1983.
  - 2- هشام جعيط: في السيرة النبوية ج1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، 1999.
  - 3- هشام جعيط: في السيرة النبوية، ج2، دار الطليعة، بيروت، 2007.
  - 4- هشام جعيط: أوروبا والإسلام، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، لبنان، 2002.
  - 5- هشام جعيط: أزمة الثقافة الإسلامية، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط2، بيروت، لبنان، 2004.
- #### ثانيا- المراجع:
- 1- حسن حنفي: التراث والتجديد، دار التنوير، ط1، بيروت، 1981.
  - 2- حسن الترابي: تجديد الفكر الإسلامي، دار القرافي للنشر و التوزيع، ط3، المغرب، 1993.
  - 3- سفر الحوالي: العلمانية نشأتها وتطورها وأثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، دار الهجرة، مكة المكرمة، ط1، 1982.
  - 4- عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية و العلمانية الشاملة، ج1+ج2، دار الشروق، القاهرة، 2002.
  - 5- علي جريشة: الاتجاهات الفكرية المعاصرة، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، القاهرة، 1990.
  - 6- عادل ظاهر: الأسس الفلسفية للعلمانية، دار الساقى، ط2، بيروت، لبنان، 1998.
  - 7- عبد الرزاق قسوم: مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر، دار عالم الكتب، 1997.

- 8- كمال عبد اللطيف: مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1992.
- 9- كمال عبد اللطيف: التفكير في العلمانية، دار رؤية للنشر و التوزيع، القاهرة، ط1، 2007.
- 10- محمد كامل ظاهر: الصراع بين التيارين الديني والعلماني، دار البيروني، بيروت، ط1، 1994.
- 11- محمد الحسن: المذاهب والأفكار المعاصرة في التصور الإسلامي، دار البشير للثقافة والعلوم، طنطا، ط4، 1998.
- 12- محمد شاكر الشريف: العلمانية وثمارها الخبيثة، ط1، دار الوطن للنشر، الرياض، 1990.
- 13- محمد الشريف: حقيقة الديمقراطية، دار الوطن للنشر، الرياض، 1990.
- 14- محمد عابد الجابري: الديمقراطية وحقوق الإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991.
- 15- محمد عابد الجابري: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الحدة العربية، بيروت، 1996.
- 15- هاشم صالح: الاسلام و الانغلاق اللاهوتي، دار الطليعة، ط1، بيروت، 2010.
- 16- وهبة الزحيلي، جمال عطية: تجديد الفقه الاسلامي، دار الفكر المعاصر، ط1، بيروت، 2002.