QIJIS: *Qudus International Journal of Islamic Studies*
Volume 4, Issue 1, February 2016

العلمنة والعلاقة بين الدين والدولة في إندونيسيا: موقف نور خالص مجيد نموذجا (دراسة تحليلية)

Hamdan Maghribi
IAIN Surakarta, Indonesia
maghribihamdan@gmail.com

الملخص

إن مفهوم التحرير العلماني يلغي سلطة الدين على المجتمع، وهو أمر قد يتفق مع بعض الأديان، ولكن لا يتفق مع الإسلام الذي يعد الدنيا والآخرة والدين والحياة سياقات متواصلة، وقد كان رسول الله نفسه زعيما للدولة الإسلامية الأولى، وهذا أيضا ما فعله الخلفاء الراشدون، كلهم علماء في دينهم وقادة سياسيون في دولهم. فصل الدولة والسياسة عن الإسلام سوف يعوق ويعطل دور نظرية الإسلام في المجتمع. فالدين يكون مسألة شخصية خاصة ولا علاقة له بالجمهور والمجتمع. إن مفهوم العلمنة النابع من النظر الغربي –المسيحي استوردها ونشرها بعض المفكرين المسلمين في مجتمعاتهم بغير إدراك جيد للأسس التاريخية والفلسفية واللاهوتية والسوسيولوجية لهذه الفكرة.

الكلمات المفتاح: العلمنة والعلاقة، الدين والدولة ،نور خالص مجيد.

تمهيد

حين قام نور خالص مجيد بطرح فكرة علمنة الإسلام بقوة لأول مرة في إندونيسيا بتاريخ ٣ يناير ١٩٧٠، لم يخطر بباله أنه بعمله هذا قد فتح علبة باندورا التي انطلقت منها جميع الشرور. إذ ما إن فتحت العلبة حتى تتابعت الحوادث

المأساوية، واتسعت رقعتها بشكل ملتو وطائش، حتى صار يصعب السيطرة عليها إلى اليوم.

بمجرد أن تبنى نور خالص مجيد أفكار هارفي كوكس ''Harvey Cox'' التي احتواها كتابه عن المدينة العلمانية ''The Secular City'' ، فإن نور خالص مجيد قد فتح الباب على مصراعيه لعلمنة الإسلام وجعله ليبراليا، حيث اتفق هذا مع تطورات أخرى مشابهة في الأعراف اليهودية والنصرانية.

فبالنسبة للنصرانية، تعتبر علمنة الدين أمرا حتميا لا يمكن رفضه بتاتا؛ لذا فإن هرفي كوكس قد افتتح كتاب المدينة العلمانية بفصل عن المصادر الإنجيلية للعلمنة ''The Biblical Source of Secularization''، واستشهد فيه بآراء العالم الديني الألماني فريدريك غوغارتن ''Friedrich Gogarten''، والتي تنص على أن «العلمنة هي نتيجة منطقية لاعتقادات الإنجيل بشأن التاريخ ''Harvey Cox, 1967: 19-32,''، والتي تعتبر أساسا للعلمنة، وهي التحرير من وهم الطبيعة ''Disenchantment on nature''، والتي ربطها بعلمنة الخَلق (سفر التكوين ''Creation'') ولا دينية السياسة ''Desacralization of politics''، والتي ربطها هي الأخرى بهجرة اليهود الكبرى من أرض مصر (سفر الخروج ''Exodus'')، وعدم تعظيم الميثاق ''Deconsecration of values''، وقد ربطه أيضا بالعهد الذي أخذه الرب من اليهود (ميثاق سيناء ''Sinai Covenant'').

وبعبارة أخرى، فإن العلمنة في رأي كوكس هي: «تحرير الإنسان من الرعاية الدينية والغيبية، ونقل انتباهه من البحث في العوالم (الغيبية) الأخرى إلى حصر ذهنه في الحياة الدنيوية». لأنه صار أمرا إلزاميا، على حد قوله، ومن هنا لم يكن جديرا بالمسيحية أن ترفض العلمنة؛ لأن العلمنة تمثل نتيجة حقيقية لاعتقادات الإنجيل. وعليه فإن من واجب كل مسيحي أن يقبل العلمنة ويحافظ عليها. «وبدلا من أن يتخذ المسيحيون موقفا عدائيا، فإن العلمنة تمثل فكرا أصيلا من الإيمان بالإنجيل، وعلى العكس من ذلك معارضتها، فكان من واجب المسيحيين أن يدعموا العلمنة ويعملوا على تنميتها.».(Harvey Cox: 15)

إن كتاب «المدينة العلمانية» يعتبر من الكتب غير العادية، فإن الطبعة الأولى منه قد صدرت عام ١٩٦٥، وقد نال كتاب كوكس هذا شهرة أكبر من تقديرات الكاتب والناشر، واعتبر أكثر الكتب رواجا في أمريكا —في ذلك الحين– حيث بيعت منه ٢٠٠ ألف نسخة في أقل من السنة. إنه أول كتاب لفت أنظار

المجتمع إلى الأصول الدينية لمسألة العلمنة. وفي رأي مارتي ''Marty''، فإن بعض الأوساط جعلت الكتاب مرجعا ودليلا للتحرر من ربقة الدين والأساطير الخرافية (Martin E Marty: 1967) .

ويبدو أن تأثير هذا الكتاب قد تجاوز حدود الدول والأديان، فظهرت في جوكجاكرتا بإندونيسيا ست مجموعات من ذوي النشاطات الليبرالية، التابعة لجماعة الجدليين المحدودة ''The Limited Group''، التي يرعاها معطي علي، تأثرت غاية التأثر بكتاب هرفي كوكس عن المدينة العلمانية. ومن جملة هؤلاء دوام راهرجو، وجوهان أفندي، وأحمد واهب.(Karel Stenbrink, 1998) إلا أن أفكار كوكس لم تكن رائجة جدا آنذاك؛ ولذا فإن كتابات أحمد واهب لم تعْدُ مجرد يوميات جمعت بعد وفاته وطبعت، أما جوهان أفندي فلم يكن له تأثير كبير. (Adian Husaini, 2006: 4)

إن تأثير كوكس في إندونيسيا قد بدأ في الظهور من خلال آراء نور خالص مجيد، والذي أعلن رسميا عن تطلعاته العلمانية في مناقشاته بمركز الطلاب المسلمين الإندونيسيين بجاكرتا، وقد نص على ذلك في مقالة نشرها بعنوان «حتمية تجديد الفكر الإسلامي ومسألة تكامل الأمة ''Pemikiran Keharusan Pembaharuan'' Islam dan Masalah Integrasi Umat. وبعد عشرين سنة أكد تطلعاته العلمانية هذه في خطبة له ألقاها في «حديقة إسماعيل مرزوقي» بجاكرتا في ١٢ أكتوبر ٢٩٩١ تحت عنوان «تأملات حول الحياة الدينية في إندونيسيا (''Beberapa Renungan tentang Kehidupan Keagamaan di Indonesia''. (Charles Kurzm, 1998: 284-294

وكما نعلم جميعا، فإن المد العلماني والعلمنة قد ازداد في إندونيسيا بشكل كبير خلال القرن العشرين، خاصة خلال الربع الأخير منه، حتى شمل كافة نواحي الحياة؛ الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وحتى شمل التفكير الديني. واليوم، بعد أكثر من ثلاثين سنة على انطلاقة مجيد صار من الصعب إيقافه والسيطرة عليه. إن نشر مفهوم التعددية الدينية''Religious Pluralism''، ونقد اللغة الدينية(''Deconstruction of religion''طريقة نقدية في تحليل الناحية الفلسفية والأدبية للغة والتي تؤكد استعمالات اللغة والأنظمة التصورية النوعية العلائقية للمعنى، والفرضيات الضمنية في أشكال التعبير).

ونقد لغة الكتاب المقدس ''Deconstruction of The Holy Book'' وما شاكلها، يجري تركيزه الآن في حرم الجامعات والمنظمات كظاهرة

نموذجية لإندونيسيا.

وقد أخذت هذه النظرة –علمنة الإسلام– مساحة واسعة بالجامعات الإسلامية الحكومية بإندونيسيا، وبالخصوص في أواخر السبعينات، عندما أصبح هارون ناسوتيون رئيسا للجامعة الحكومية الإسلامية بجاكارتا.(Fuad Jabali, 2002:43-45) إن كثيراً من الطلاب كتبوا الكتب والمقالات بالجرائد في هذه القضية، الليبرالية والعلمنة التي تسعى إلى فصل الدين عن الدولة.

وفي هذا المبحث، سأحاول التركيز على تاريخية مفهوم العلمنة في إندونيسيا، نشأته وتطوره، وتحليله ونقده، وذلك بعد تعريف المصطلح وبيان تطوره وانتقاله إلى المسلمين باختصار.

مفهوم العلمانية

اتسعت نظرية العلمنة وأخذت مكانها بين المسلمين عموما وبإندونيسيا خصوصا، ومن الجدير بنا قبل الخوض في موقف الاعتزالية الجددية منها، بيان المقصود بهذه النظرية بالاختصار.

فلفظ العلمانية، بفتح العين أو بكسرها، ترجمة خاطئة لكلمة ''Secularism'' في الإنجليز ية، أو ''laïcisme'' بالفر نسية، (Hachette Livre1996) وهي كلمة لا صلة لها بلفظ « العلم « أو «العالم» ومشتقاته على الإطلاق.

فالعلم في الإنجليزية والفرنسية تستعمل في الإشارة إليه لفظة ''Science''، والمذهب العلمي تطلق عليه كلمة ''Scientism''، والنسبة إلى العلم هي ''Scientific'' أو ''Scientifique''في الفرنسية. والترجمة الصحيحة للكلمة في الإنجليزية هي «اللادينية» أو «الدنيويةأو «الهنا الآنية»(سفر بن عبد الرحمن الحوالي، العلمانية، المرجع السابق، ص: ٤٢,)لا بمعنى ما يقابل الأخروية فحسب، بل بمعنى أخص هو: ما لا صلة له بالدين، أو ما كانت علاقته بالدين علاقة تضاد (يوسف القرضاوي ، الإسلام والعلمانية, ، ص:٢١)

وتتضح الترجمة الصحيحة للكلمة من التعريف الذي تورده المعاجم ودوائر المعارف الأجنبية لها:

تقول دائرة المعارف البريطانية مادة ''Secularism'' : «هي حركة اجتماعية تهدف إلى صرف الناس وتوجيههم من الاهتمام بالآخرة إلى الاهتمام بهذه الدنيا وحدها. ذلك أنه كان لدى الناس في العصور الوسطى رغبة شديدة في العزوف عن الدنيا

والتأمل في الله واليوم الآخر، وفي مقاومة هذه الرغبة طفقت الـ ''Secularism'' تعرض نفسها من خلال تنمية النزعة الإنسانية، حيث بدأ الناس في عصر النهضة يظهرون تعلقهم الشديد بالإنجازات الثقافية والبشرية وبإمكانية تحقيق مطامحهم في هذه الدنيا القريبة. وظل الاتجاه إلى ''Secularism'' يتطور باستمرار خلال التاريخ الحديث كله، باعتبارها حركة مضادة للدين ومضادة للمسيحية''Encyclopedia Britannica, vol. IX, p 19'' ويقول «المعجم الدولي الثالث الجديد» مادة : ''Secularism''

١. «اتجاه في الحياة أو في أي شأن خاص يقوم على مبدأ أن الدين أو الاعتبارات الدينية يجب ألا تتدخل في الحكومة، أو استبعاد هذه الاعتبارات استبعادا مقصودا، فهي تعنى مثلا «السياسة اللادينية البحتة في الحكومة «.

٢. «وهي نظام اجتماعي في الأخلاق مؤسس على فكرة وجوب قيام القيم السلوكية والخلقية على اعتبارات الحياة المعاصرة والتضامن الاجتماعي دون النظر إلى الدين». (Websters Third New International Dictionary, 2053)

وإذا نظرنا بدقة أكثر، فإن أصل كلمة ''secular''، مشتق من اللفظ اللاتيني ''saeculum'' أي العالم. وثمة لفظ آخر لاتيتي يعني العالم هو ''mundus'' (Naquib Al Attas, 2001:196) والفارق بين اللفظين اللاتينيين أن ''saeculum'' ينطوي على الزمان، أما ''mundus'' فينطوي على المكان. وهو لهذا يعني باللاتينية أيضا لفظ ''cosmos'' أي الكون، أوالجمال والنظام. (Adnin Armas 2004: 37)

لفظ ''mundus'' إذن يعني أن التغير حادث في العالم، ليس حادثا للعالم. أما لفظ ''saeculum'' فيعني أن العالم متزمن بالزمان، أي أن له تاريخا. ومن ثم، فالعالم محكوم بالزمان والتاريخ. وبهذا المعنى فإن لفظ ''saeculum'' ترجمة للفظ اليوناني ''aeon''، ومعناها العصر أو الفترة الزمنية.(Harvey Cox, 2005: 44-58)

وهذه الازدواجية في اللغة اللاتينية قد أفضت إلى مشكلة لاهوتية، وهي الخلاف الحاد بين الرؤية المكانية للوجود عند اليونان، والرؤية الزمانية عند العبرانيين. فالعالم عند اليونان موجود في مكان، والأحداث تمر في داخل العالم، ولكن لا شيء

يحدث لـ»العالم». ومن ثم، فليس لديهم تاريخ لـ»العالم». أما عند العبرانيين، فالعالم، في جوهره، تاريخ، أي أن العالم «متزمن».

هذا التناقض بين اليونانيين والعبرانيين في مفهوم العالم، قد تم رفعه في العصر الوسيط، وذلك بتقديم العالم المكاني أو الديني على العالم التاريخي أو العلماني. (Hamid Fahmy: 39) و أصبح لفظ علماني محصورا في معنى ضيق، إذ أطلق على الكاهن «الديني» الذي يتحمل مسئولية إدارة إيبارشية، فيقال في هذه الحالة إن الكاهن قد «تعلمن» ''secularize''، ثم اتسع استخدام اللفظ عندما استقل الإمبرطور عن بابا روما، فانتقلت بعض المسئوليات من السلطة الكنسية إلى السلطة السياسية. ويسمى هذا الانتقال بـ»العلمانية» مراد وهبة ص :٤٦.

ووفقا لكوكس، فإن أكبر وجوه تأثير الإيمان العبري للهلنستية ''Hellenistic''، من طريق المسيحيين الأوائل هو اعتبار الزمانية ''temporalize'' أوالحقيقة الواقعة. ونتيجة ذلك يصبح العالم تاريخا، والكون أزمنة، وباختصار فإن ''mundus'' يكون ''saeculum''. وكلمة «علمانية» هي في الواقع، الضحية الأولى لعدم رغبة اليونان لقبول تاريخية العبرية. ونظرا لتأثير العبرية، فإن مفهوم العلمانية يشير إلى «الشرط» condition من هذا العالم، في هذا العصر this age، أو الحاضر now. هذا العصر أو الحاضر يعني الأحداث التي وقعت في هذا العالم، وأيضا الأحداث المعاصرة. والتركيز على المعنى في الوقت أو الفترة الزمنية المعينة تعتبر عملية تاريخية ''historical process''.

وأصبحت نواة معنى العلمانية هو سياق العالم المتغير باستمرار. والتي تؤدي في النهاية إلى استنتاج مفاده أن القيم الروحانية نسبية. ثم تناول كوكس التغيرات التي حدثت في معنى كلمة «علمانية» منذ بدايتها –بسبب تأثير الهيلينية–، فمعنى كلمة «علمانية» يشير إلى الدونية والنقص. إن ''secular'' تعني التغير في «هذا العالم» وهي ضد «العالم الديني» الأبدي. وضمن ذلك، فإن الدين الأبدي، الذي لا يتغير هو الصحيح. ولذلك كان أقوى من العالم العلماني، الذي هو مرور ''passing'' ومؤقت ''transient''.

لقد بقي لمعنى العلمانية بشكل متزايد دلالة سلبية في العصور الوسطى، خاصة عندما تتركب التقاليد من اليونانية القديمة والعبرية. هذا التركيب جعل العالم الفضائي ''spatial world'' أعلى وأكثر دينية، في حين أن العالم التاريخي ''historical world'' هو العالم العلماني، وهو أقل درجة من العالم الفضائي. وهذا في الواقع من تأثير الفلسفة الهيلينية على العقيدة المسيحية.

وفي حين أكد «الكتاب المقدس» على أن تخضع الحياة كلها الواردة في التاريخ لسلطة الإله، فإن هذا البيان قد فقد تأثيره.(Hamid Fahmy e: 39) . كلمة العلمانية، التي كانت في أولها تحمل معنى ضيقا جدا ومحددا، اتسع معناها؛ العلمنة في أولها كانت تشير إلى تحديد مسؤولية الكهنة الدينية، وفصل السلطات بين البابا والإمبراطور. كانت العلمنة تعني الفصل بين الدين والمؤسسات العلمانية، وهي هجرة مسؤوليات معينة من الكنيسة إلى السلطة السياسية.

فاتسع هذا المعنى في فترة التنوير(Harvey Chisick, 2005) والثورة الفرنسية حتى الآن. وهذا التنوع في المعنى لا يزال يستخدم في البلدان التي ورثت الثقافة الكاثوليكية. وبالتالي، فإن عملية انتقال الإشراف على المدارس أو المستشفيات من الكنيسة إلى الإدارة العامة –مثلا– تسمى بـ»العلمنة». هذا المعنى تغير أخيرا، فصارت العلمنة صورة لعملية ثقافية–سياسية تعني ضياع الرموز الدينية في إطار الثقافة. علمنة الثقافة هي الحال المشترك، والتي لا يمكن تجنبها مع العلمنة الاجتماعية والسياسية. (Thomas Carlyle, 2002)

ولذلك، وفقا لكوكس، فإن هذا العالم ليس أقل درجة من العالم الديني، ومن ثم فالعلمنة هي عملية صيغ الأشياء التي هي دنيوية بالصبغة الدنيوية.

بعد البحث الإتيمولوجي في تغيرات معنى العلمانية، ميز كوكس بين العلمنة والعلمانية، فالعلمنة عبارة عن العملية التاريخية، حين يحتاج المجتمع إلى التحرر من السيطرة الدينية والنظرة الميتافيزيقية المغلقة ''closed metaphysical worldview''. لذلك فإن العلمنة، في جوهرها، هي التطوير أو التنمية التحريرية ''a liberating development''.

وعلى العكس من ذلك، فإن العلمانية هي اسم الأيديولوجيا، فهي النظرة المغلقة، لها وظيفة مشابهة للدين. بالإضافة إلى ذلك, –يواصل كوكس– فإن للعلمنة ثقافة متجذرة في الكتاب المقدس، وإلى حد ما هي نتيجة للآثار الأصيلة المترتبة للكتاب المقدس من التاريخ الثقافي الغربي. ولذلك تختلف العلمنة عن العلمانية –الأيديولوجية المغلقة–. والعلمانية، عند كوكس، خطيرة التأثير على الانفتاح والحرية المستنتجة من العلمنة. ومن ثم يرى أن نهتم بالعلمانية، ونمنعها من أن تكون أيديولوجية لدولة.

أسباب ظهور العلمانية في الغرب

وإيمانا من الباحث بأن ظروفا خاصا هي التي أدت بالغرب إلى إنتاج العلمانية، واعتمادها كمحددات عامة للمجتمع والدولة في الغرب، سأشير هنا إلى الأسباب التي أدت إلى إنتاج هذه التجربة المهمة في الغرب دون غيره. وحقيقية هناك أسباب كثيرة أدت إلى ظهور العلمانية في الغرب، لعل من أبرزها ما يلي:

أ- طغيان رجال الكنيسة

لقد عاشت أوروبا في القرون الوسطى فترة قاسية، تحت طغيان رجال الكنيسة وهيمنتهم، وفساد أحوالهم، واستغلال السلطة الدينية لتحقيق أهوائهم، وإرضاء شهواتهم، تحت قناع القداسة التي يضفونها على أنفسهم، ويهيمنون بها على الأمة الساذجة، ثم اضطهادهم الشنيع لكل من يخالف أوامر أو تعليمات الكنيسة، حتى لو كانت أمورا تتصل بحقائق كونية تثبتها التجارب والمشاهد العلمية. (Michel Vovelle, 1991),

وقد شملت هيمنة الكنيسة النواحي الدينية(Adian Husaini, 2005: 36- 42) والاقتصادية، والسياسية، والعلمية، وفرضت على عقول الناس وأموالهم وتصرفاتهم وصاية لا نظير لها على الإطلاق. ولا مناص عند الناس من الإيمان بها والإقرار بشرعيتها على الصورة التي توافق هوى الكنيسة.

ب- الصراع بين الكنيسة والعلم:

الصراع بين الدين والعلم مشكلة من أعمق وأعقد المشكلات في التاريخ الفكري الأوروبي، إن لم تكن أعمقها على الإطلاق.(Michel Vovelle, 2002)

وذلك أن الكنيسة كانت هي صاحبة السلطة طوال القرون الوسطى في أوروبا، حتى قامت النهضة العلمية. وفي هذه الأثناء وقعت الحروب الصليبية بين المسلمين والأوروبيين، واستمرت طوال القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلادي، واحتك الصليبيون خلالها بالمسلمين، ووقفوا عن كثب على مفاهيم الإسلام ومواقفه في العلوم والفنون، في الأندلس والشمال الإفريقي وصقلية وغيرها، حيث كانت المدارس والجامعات في كل مكان من بلاد المسلمين، يؤمها طلاب العلم، ومنهم الأوروبيون الذين وفدوا يتعلمون من الأساتذة المسلمين، وترجمت بعض الكتب العربية إلى اللغة اللاتينية.(Tim Wallace-Murphy, 2006: 3-6) فلما عاد أولئك الأوروبيون الذين تأثروا بحضارة الإسلام، وعرفوا أن الكنيسة ورجالها عملة

مزيفة، ووسيلة للدجل والتحكم الظالم في عباد الله، أخذ هؤلاء يقاومون الكنيسة ودينها، وأعلنوا خلال أدوار زمنية متتابعة، كشوفاتهم العلمية والجغرافية، وخاصة في العلوم الطبيعية التي تحرمها الكنيسة، وعند ذلك قامت قيامة من يسمون لدى النصارى برجال الدين، واحتدم الصراع، ومكث قرونا بين رجال العلم ورجال الكنيسة، فأخذوا يكفرون ويقتلون ويحرقون ويشردون المكتشفين، وأنشأت الكنيسة محاكم للتفتيش لملاحقة حملة الأفكار المخالفة لآرائها وأفكارها.

ومكث هذا الصراع عدة قرون، وانتهى بإبعاد الكنيسة ورجالها عن التدخل في نظم الحياة وشئون الدولة، واستقر لديهم أن مهمة الدين يجب أن تبقى داخل جدران الكنيسة فقط، ولا داعي لوجوده خارجها، ويكون لرجال الدولة والعلم إدارة شئون الحياة بالأسلوب الذي يناسبهم، سواء أكان متفقا مع مبادئ الدين أم لا. (Bernard Lewis: 133-136)

وبما أن الدين لم يدخل المعركة إلا في صورة مسيحية ، فإن الأولى أن نسمي ما حدث في أوروبا صراعا بين الكنيسة والعلم، وليس بين الدين والعلم، أو بين رجال الدين والعلماء.

العلمنة والحرية الدينية:

العالم، عند كوكس، خال من القيم الروحية والدينية. وقد أخذ كوكس مصطلح التحرر من الطبيعة ''disenchantment of nature'' كترجمة لـ ''die Entzauberung der Welt'' المأخوذة من أفكار ماكس ويبر،عالم الاجتماع الألماني. ويمكن في رأيه تطوير العلم وتقدمه إذا أُفرغ العالم من التقاليد أو الدين الذي ينص على وجود القوى الخارقة للطبيعة في العالم؛ لأنه بهذه التقاليد، تتحقق لزعماء الدين الهيمنة الظالمة على المجتمع. لقد رأوا أن التخلي عن قيم الخرافة والدين أصبح مطلبا مهما لجهود التحديث والتحضر، وعلى البشرية الاستثمار في الطبيعة، بدون أي حاجة إلى تحديد من أي عالم ديني.

ويعتبرون أنه إذا كان العالم يعتبر مظهرا من مظاهر قوة خارقة للطبيعة، فلن ينمو العلم والتقدم. لذلك، ينبغي إزالة جميع هذه المعاني الروحية والدينية من الطبيعة. وأيضا ينبغي الخلاص من التعاليم الدينية وتقاليدها، وتثبيت أن الطبيعة ليست كيانا مقدسا (الكيان الإلهي).

مفهوم العلمنة في الحياة السياسية ''desacralization of politic''

يعني أن السياسة ليست مقدسة، ومن ثم علينا إزالة العناصر الروحية والدينية عن السياسة. وأيضا إزالة أي دور للعقيدة الدينية في السياسة. هذا شرط في إحداث أي تغيرات اجتماعية وسياسية. لا ينبغي أن تتطابق السلطة السياسية والدينية في أي مجتمع؛ لأن العلمانية في المجتمع ليست بحاجة إلى السلطة المقدسة.

وكما أن العلمنة توجد في الطبيعة والسياسة، فإنها تحدث أيضا في الحياة بإزالة القيم الدينية "deconsecration of values"؛ لأن الحقيقة نسبية، وليست هناك أي قيم مطلقة. وعلى النظام العلماني أن يفرغ القيم البشرية من القيم الدينية؛ لأن وجهة نظر ما تتأثر بالعوامل الاجتماعية والثقافية، وليس لأي واحد من البشر حق في فرض قيمه على الآخرين(Max Weber, 1964)

العلمانيون يعتقدون أن الوحي يُفهم لوجوده في التاريخ، أنتجته الثقافة والسياسة والأحوال الاجتماعية المعينة؛ لذلك، فإن جميع النظم القيمية هي في الحقيقة نتيجة عملية تاريخية متمكنة في زمان ومكان معين. العلمنة وضعت المسئولية على الإنسان لإقامة النظم القيمية. والعلمنة تجعل التاريخ والمستقبل مفتوحا أمام التغير والتقدم البشري؛ لأن الإنسان حر في إجراء تغييرات ونشاطات لعملية التطور. وبهذا المفهوم يمكن للناس أن لا يعترفوا بالحقيقة المطلقة للإسلام، بل سيرفضون المفاهيم الإسلامية الثابتة؛ لأنها تعتبر –حسب هذه الرؤية–نسبية؛ فالحقيقة بالنسبة لهم هي «المعمول بها في المجتمع» وليست المفهومة من القرآن والسنة.

لقد لقيت نظرية العلمنة لكوكس، ترحيبا حارا من المفكرين المسيحيين الغربيين في الستينات؛ منهم Robert N Bellah، الذي تأثر بالأفكار الماركسية، ولا يمكن فصل أفكاره عن فكرة كوكس السابقة؛ ففي كتابه "Beyond Belief"، عرض روبرت بلاّه أفكارا فيها العديد من أوجه الشبه مع ما عرضه كوكس. وقد أصل Bellah فكرة العلمنة في المجال السياسي بفكرة «الدين المدني». إن مفهوم العلمنة الذي تبناه Bellah هو امتداد لفكرة العلمنة لدى كوكس. كما نقل Bellah عن كوكس مناقشة «التقاليد الإسلامية ومشاكل التحديث.»

إن مما يؤسف له، أن الأحداث التي وقعت في العالم الغربي الحديث أصبحت أفكارا عالمية وشاملة. نتيجة ذلك، فإن فكرة العلمنة، سواء من النظرة الاجتماعية أو اللاهوتية قد انتقلت وانتشرت في المجتمع المسلم كما حدث بإندونيسيا في السبعينات. وترددت مرة أخرى فيما بعد من قبل الليبراليين من أتباع هارون ناسوتيون ونور خالص مجيد.

جذور العلمنة في إندونيسيا

من الصعب فصل فكرة علمنة الإسلام في إندونيسيا عن نور خالص مجيد، الذي بدأ الترويج لها في يناير ١٩٧٠ خلال محاضرة ألقاها أمام اتحاد الطلبة المسلمين في ذلك الوقت. ثم نشر مجيد مقالة في الموضوع بعنوان «وجوب تجديد الفكر الإسلامي ومشاكل الأمة»، والذي أكده مرة أخرى بخطاب له في أكتوبر ١٩٩٢ بعنوان «بعض التأملات في الحياة الدينية في إندونيسيا». وبعد هذه الفترة كثرت الدعوة للعلمنة في إندونيسياتبنى مجيد فكرة العلمنة من خلال تعديلاته لأفكار روبرت بلاّه وهارفي كوكس (Budhy Munawar-Rachman, 2006) ومن المفهوم والتاريخ المسيحي، عدل مجيد أفكار هذين المفكرين الغربيين، ثم بحث لآرائه عن مسوِّغ من تعاليم الإسلام، مع أن هناك اختلافات كبيرة من حيث المبدأ بين المفاهيم والتاريخ المسيحي والمفاهيم التاريخ الإسلامي.

أ- مصطلح العلمنة عند مجيد:

وفقا لمجيد، فإن البحث اللغوي يساعد كثيرا في تفسير معنى مصطلح معين، وهو يقول في إبستمولوجية العلمنة:

«لفظ "secular" و"secularization" يأتي من اللغات الغربية (الإنجليزية، والهولندية، وما إلى ذلك)؛ فلفظ saeculum بمعنى هذا الزمان الآن مأخوذ من اللاتينية. وفي الواقع لفظ، saeculum هي لفظ واحد من كلمتين لاتينيتين بمعني «الدنيا». والكلمة الأخرى المستعملة في هذا السياق هي mundus. ولكن، إذا كانت saeculum تعبر عن الوقت، ف mundus تعبر عن المكان.,(Nurcholish Madjid 1987: 216)

إن آراء مجيد حول إبستمولجية العلمانية قد اتبع فيها أفكار هارفي كوكس، الذي كان قد شرحها بالتفصيل في الستينات، كما سبق بيانها.

وبعد بيانه اللغوي للعلمانية، ذكر مجيد أن لفظ «العالم» هو اللفظ المتشابه بين اليونانية القديمة واللاتينية والعربية (القرآن). وأوضح مجيد ذلك قائلا:

«لهذا السبب، من حيث اللغة وحدها، فإن استخدام لفظ العلمانية لا يواجه أي اعتراضات. ومن الحق أن نقول: إن الإنسان مخلوق دنيوي، لبيان أنه يعيش في هذه الدنيا، ولم يمت أو ينتقل إلى الآخرة. ثم استُبدل لفظ «الدنيوية» بلفظ «العلمانية»، لذلك أقول؛ أي مجيد: البشر هم العلمانيون. بل، إن استخدام لفظ العلمانية ليس مجرد استعمال صحيح من جهة المصطلح، وإنما أيضا في واقع الأمر.»

إذن، إبستمولوجيا، –قال مجيد– لا توجد أي مشكلة في استخدام كلمة العلمانية إشارة إلى الإسلام؛ لأن الإنسان في حقيقته «علماني».

وأوضح بعد ذلك أنه: «في البداية استخدم مصطلح العلمانية لإظهار معنى «الدنيا»، والتي صورت على أنها ضيقة وحقيرة. لكن، مع مرور الزمان، هذه الفكرة الخاطئة، في عالم الفكر الغربي، ضمرت ثم اختفت تماما. اعتبار هذه الدنيا هي عالم أقل وحقير، هو من مسؤولية فلسفات الحياة التي كانت مقبولة بوجه عام في العالم الغربي في ذلك الوقت.

إلا أن نور خالص مجيد لم يتطرق إلى تطور معنى العلمانية. على الرغم من أن كوكس قد بين ذلك بالتفصيل في كتابة المدينة العلمانية. ومع ذلك، شروح مجيد عن «العلمنة» و»الدنيوية» مبنية على شروح كوكس. وعند مجيد، فإن اعتبار الدنيا هي مكان منخفض وحقير متناقض مع تعاليم الإسلام. ومن ثم، ليس مسموحا لمسلم أن يشكك في قيمة هذه الحياة الدنيوية، و لا يجوز له الهروب منها. فالعلمنة هي العملية الدنيوية.

ب– العلمانية والعلمنة

من حجج مجيد الشهيرة في الدفاع عن رأيه في الربط بين العلمنة والإسلام: التمييز بين العلمنة والعلمانية؛ ففي هذه الحالة، نقل مجيد رأي كوكس كما ذكرناه سابقا، وقال: إن التمييز بين العلمنة والعلمانية تكون أكثر وضوحا بقياسهما على (عقلنة الشيء)''rationalization'' و(العقلانية) ''rationalism''، وانطلق من هذا إلى الحكم بأنه ينبغي للمسلم أن يكون عقلانيا، ولكنه لا ينبغي أن يكون مؤيدا للعقلانية.

ورأى Rationality هي منهج للفهم والتقييم السليم للمشكلة وتحليلها. في حين أن Rationalization هي عملية استخدام هذا المنهج. وقياسا على ذلك، فإن العلمنة عنده، دون العلمانية، هي عملية «الدنياوية» دون أيديولجية «الدنياوية» أو «العلمانية»، هي ليست ممكنة فقط، بل قد حدثت بالفعل، وما زالت تحدث في التاريخ. العلمنة دون العلمانية هي العلمنة المحدودة. والعلمنة عنده أمر لا بد منه لجميع الديانات، وخاصة للمسلمين.

ج- تسويغ العلمنة

التمس مجيد في نشر أفكار العلمنة مبررا من تعاليم الإسلام؛ فعلى سبيل المثال، أعلن أن فكرة علمنة الإسلام، يمكن تبريرها من كلمة الشهادة، التي تحتوي على النفي والإثبات. هذه الكلمة —عند مجيد- تشير إلى أن عقيدة الإنسان خالية من أنواع الإيمان بالآلهة التي كان يعبدها، ثم أثبتت الاعتقاد بالإله الحقيقي. والإسلام بتوحيده لا يعتبر كثرة الآلهة، وقد تآكلت عقيدة الوثنية على يده. وهذا يعني أنه قد وقعت من خلال التوحيد علمنة في عقيدة الوثنيين. لقد اختار الله الإنسان خليفة في الأرض؛ لأن البشر لديهم الفكر والعقل، وبهذا العقل طوروا أنفسهم وحياتهم في هذه الدنيا، ومن ثم، هناك اتساق بين العلمنة والعقلنة. ثم هناك أيضا اتساق بين العقلنة وعملية التحرر desacralization.

واستمر مجيد في سوق حجته معتقدا أن للإسلام مفهومين «يوم الدنيا» و»يوم الدين»؛ يوم الدين هو يوم لا تحكم فيه الأحكام والعلاقة الدنيوية، وإنما تحكم فيه الأحكام الإلهية والعلاقة بين الله والإنسان. وعلى العكس من ذلك، فإننا نعيش الآن في «يوم الدنيا»، ولا تحكم فيه أحكام الآخرة. والقوانين التي تنظم وتحكم الحياة في «يوم الدنيا» هي الأحكام والقوانين الاجتماعية.

إن «البسملة» (بسم الله الرحمن الرحيم)، تبين في رأي مجيد أن الإنسان هو خليفة الله في الأرض، وإلى جانب ذلك، يظهر لفظ «الرحمن» محبة الله في هذه الدنيا (وفقا لمعايير الدنيا)، ولفظ «الرحيم»

يظهر حب الله في الآخرة (وفقا لمعايير الآخرة).

لقد كشفت الحقائق عن أن فكرة علمنة الإسلام عند مجيد مبنية على فكرة العلمنة التي طورها كوكس من التاريخ الديني المسيحي. ولقد وافق جمهور الغرب على أن العلمنة أمر لا بد منه بالنسبة للعالم؛ وذلك بسبب هيمنة الغرب. وينبغي لنا كمسلمين أن نكون حريصين عند مثل هذه الأفكار، واضعين إياها في سياقها الثقافي والحضاري، وإذا فعلنا هذا، فسيظهر أن مفهوم العلمنة يتنافى مع مفهوم الإسلام.

إن النظر والمراجعة تثبت أنه لم يكن للتاريخ الإسلامي تجربة مريرة في العلاقة بين الدين والدولة، أو الصراع بين الدين والعلم كما هو الحال في التاريخ المسيحي. ومن ثم، ليس من الصحيح أن يطبق مفهوم العلمنة في المجتمعات المسلمة، والتي لها نظرتها الخاصة في الحياة.

النقد على فكرة العلمنة:

في أواخر الستينات والسبعينات، جاء سيد محمد نقيب العطاس لإحياء الحركة الطلابية في الجامعات الإندونيسية من أجل التركيز على المسائل الأساسية في تطوير الأمة. وفي عام ١٩٧٣، انتقد العطاس فكرة العلمنة. وفي عام ١٩٧٨ كتب كتابا بعنوان «الإسلام والعلمانية» ترجم إلى لغات عدة.

إن الادعاء بأن جذور العلمانية موجودة في الكتاب المقدس هو اعتقاد خاطئ في رأي العطاس، ولكنها فقط مأخوذة من التفسير الغربي للكتاب المقدس. العلمانية ليست من إنتاج الكتاب المقدس، ولكنها نتيجة الصراع الطويل بين العقل والوحي في نمط الحياة الغربية؛ لضعف عقيدة المسيحية في مواجهة نظرية الحياة الغربية، ولذلك تغربت "westernized" المسيحية بهذه التحديات.

وانتقد العطاس مصطلح العلمنة، فمهما ميز كوكس بين العلمانية والعلمنة، فسيحول مفهوم العلمنة في النهاية إلى أيديولجية جديدة باسم "secularizationism".

فالمسلم وفقا لهذا ليس ملزما بتقليد الغرب في تطبيق مفهوم تحرير الطبيعة من القيم الروحية والدينية؛ لأن هذا المفهوم متعارض مع مفهوم نظرية الإسلام في الطبيعة. لقد أكد القرآن أن الكون هو الآيات (الكلمة أو الجملة،

والرموز) أو مظهر من مظاهر قدرة الإله. للطبيعة سنتها و قوانينها المعينة؛ لأن لديها علاقة المخلوقية والقيومية مع الله.

البشر هم خليفة الله في الأرض، وذلك لا يعني أن الإنسان هو «شريك الله في الخلق». وعلى الإنسان أن يكون مهتما بالطبيعة. ويجب أن تكون علاقته متناسقة مع الطبيعة. مثل الطبيعة كمثل الكتاب المفتوح، فعلى الإنسان دراستها وقراءتها؛ ليعترف بالسخاء الإلهي وحكمة الله الظاهرة فيها. وعلى يد العلمنة تآكلت وزالت هذه العلاقة الرمزية المتناسقة، ونتيجة لذلك زال احترامها للطبيعة، ودمرت العلاقة المتناسقة بين الإنسان والطبيعة.

وأخيرا، تدفع العلمنة الإنسان إلى التدمير وإفساد وارتكاب أنواع الظلم المختلفة على الأرض. الطبيعة مجرد موضوع للدراسات والبحوث العلمية، في حين جعلت العلمنة الإنسان يؤله نفسه ويظلم الطبيعة.

إذن، العلمنة –أعني الأيديولجية القريبة جدا للوضعية– تتعارض كل التعارض مع النظرة الإسلامية. صحيح أن الإسلام أبطل روحانية القيم والمعتقدات الخرافية والأسطورية للطبيعة، ولكن هذا لا يعني أن الإسلام ألغى هذه القيم؛ فالإسلام أفرغ الطبيعة من القيم الخرافية، ثم ملأها بالقيم الإسلامية.

لذا، يرى الإسلام كل ما في السماوات والأرض والشمس والقمر والنجوم، واختلاف الليل والنهار، ورفع السماء ، وبسط الأرض، من آيات الله، وما حدث في الإسلام في حقيقة الأمر هو التحرير التام للطبيعة ''the proper disenchantment of nature''، وليس التحرير الجائر للطبيعة ''the unjust disenchantment of nature''، كما هو الواقع في فكرة العلمنة.

و لن يُقبل في الإسلام أيضا ما أسموه فكرة التحرر السياسي ''desacralization of politic''؛ لأنها متناقضة مع نظرة الإسلام، الذي له دور مهم في الحكم والسياسة والقيادة. في الإسلام: السلطة والسياسية مبنية على سلطة أساسية هي السلطة الإلهية ''divine authority''، وسلطة الرسول الكريم تعبر عن سلطة الله. وكل مسلم يرفض كل سلطة مقدسة من أي شخص ما عدا السلطات التي تستلزم سنة رسول الله، وتطيع قوانين الله. وفي الواقع، الواجب على المسلم هو طاعة الله، وطاعة رسول الله، وأولي الأمر الذين اقتدوا بسنة الله ورسوله.

خاتمة

إن مفهوم التحرير العلماني يلغي سلطة الدين على المجتمع، وهو أمر قد يتفق مع بعض الأديان، ولكن لا يتفق مع الإسلام الذي يعد الدنيا والآخرة والدين والحياة سياقات متواصلة، وقد كان رسول الله r نفسه زعيما للدولة الإسلامية الأولى، وهذا أيضا ما فعله الخلفاء الراشدون، كلهم علماء في دينهم وقادة سياسيون في دولهم. فصل الدولة والسياسة عن الإسلام سوف يعوق ويعطل دور نظرية الإسلام في المجتمع. فالدين يكون مسألة شخصية خاصة ولا علاقة له بالجمهور والمجتمع.

إن مفهوم العلمنة النابع من النظر الغربي –المسيحي استوردها ونشرها بعض المفكرين المسلمين في مجتمعاتهم بغير إدراك جيد للأسس التاريخية والفلسفية واللاهوتية والسوسيولوجية لهذه الفكرة.

المصادر والمراجع

باللغة العربية

السيد أحمد فرج، ١٩٩٠ , جذور العلمانية، دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة،.

مراد وهبة، ٢٠٠٥ , الأصولية والعلمانية، دار الثقافة، القاهرة.

يوسف القرضاوي، ١٩٩٧ , الإسلام والعلمانية وجها لوجه، مكتبة وهبة، القاهرة.

_____، ٢٠٠٦ , التطرف العلماني في مواجهة الإسلام، دار الشروق، القاهرة.

REFERENCES

Abdullahi Ahmed An Naim, 2008. Islam and the Secular State, Negotiating the Future of Shari'a, Cambridge: Harvard University Press.

Adian Husaini, 2006.Liberalisasi Islam di Indonesia: Fakta dan Data, Jakarta: Dewan Da'wah Islamiyah Indonesia.

_____, 2005. Wajah Peradaban Barat: dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekular-Liberal, Jakarta: GIP.

Adnin Armas, 2003. Pengaruh Kristen-Orientalis terhadap Islam Liberal, Jakarta: GIP.

Arvind Sharma (ed), 2001. Religion in a Secular City: Essays in Honor of Harvey Cox, USA: Trinity Press International.

Bernard Lewis, 2002. What Went Wrong?: Western Impact and Middle Eastern Response, London, Phoenix.

Bryan S. Turner, 2002. Max Weber: from History to Modernity, London: Routledge.

Budhy Munawar-Rachman, 2006. Ensiklopedi Nurcholish Madjid: Pemikiran Islam di Kanvas Peradaban, 4 vol., Jakarta: Paramadina.

Charles Kurzman, 1998. Liberal Islam: A Source Book, Oxford: Oxford University Press.

Djohan Efendi and Ismet Natsir Ahmad (ed), 2003. Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wahib, Jakarta: LP3ES.

E. A. Livingstone, 1996. Oxford Concise Dictionary of Christian Church, Oxford: Oxford University Press.

Fuad Jabali and Jamhari (ed), 2002. IAIN dan Modernisasi Islam di Indonesia, Jakarta: Logos.

Gerard Mannion and Lewis S. Mudge (ed), 2008. The Routledge Companion to the Christian Church, New York: Routledge.

Graeme Smith, 2008. A Short History of Secularism, London: IB Tauris.

Greg Barton, 1999. Gagasan Islam Liberal di Indonesia, Jakarta: Paramadina.

H. M Rasjidi, 1972.Sekularisme dalam Persoalan Lagi, Jakarta: DDI.

Hachette Livre, 1996. Oxford English-French Dictionary, Oxford: Oxford University Press.

Hamid fahmy et. al., 2004, Tantangan Sekularisasi dan Liberalisasi di Dunia Islam, Jakarta: Khairul Bayan.

Harvey Cox, 1967. "Why Christianity must be Secularized?" In The Great Ideas Today 1967, Chicago: Encyclopedia Britannica.

_____, 1967. The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective, New York: The Macmillan Company.

James Hastings Nichols, 1956. History of Christianity 1650-1950: Secularization of the West, New York: the Ronald Press Company.

Karel Stenbrink, "Patterns of Muslim-Christian Dialogue in Indonesia 1965-1998" in Jacques Waardenburg, Muslim Christian Perceptions of Dialogue, Peeters, Lueven, 200.

Kieran Allen, 2004. Max Weber: A Critical Introduction, London: Pluto Press.

L.M. Lachmann, 1971. The Legacy of Max Weber, Berkeley: The Glendessary Press.

Luthfi Assyaukani, 2009. Islam and the Secular State in Indonesia,

Singapore, ISEAS.

Martin E Marty, 1967."Does Secular Theology Have a Future", in The Great Ideas Today, New York : Encyclopedia Britannica.

Max Weber, 1958. Essays in Sociology, New York.

_____, 1964. Sociology of Religion, Boston.

Michael Baigent, Richard Leigh and Henry Licoln, The Messianic Legacy, Dell Publishing, New York

Philip Hamburger, 2002. Separation of Church and State, London: Harvard University Press.

Michel Vovelle, 1991. The Revolution against the Church: from Reason to the Supreme Being, Columbus: Ohio State University Press.

Nicholas Gane, 2002. Max Weber and Postmodern Theory, London: Palgrave Macmillan.

Nurcholish Madjid, 1987. Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan, Bandung: Mizan.

Peter De Rosa, 1991. The Dark Side of the Papacy, London: Bantan Press.

Pippa Norris and Ronald Ingelhart (ed), , 2004. Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide, Cambridge: Cambridge University Press.

Richard Fumerton, 2006. Epistemology, Malden: Blackwell Publishing.

Robert N Bellah and Phillip Hammond, 1980. Varieties of Civil Religion, San Fransisco: Harper and Row Publishers.

_____, Beyond Belief: 1970. Essays on Religion in a Post Traditionalist World, California: University of California Press.

S. T. Joshi (ed), Icons of Unbelief: 2008. Atheist, Agnostics and

Secularist, USA: Greenwood Press.

Syed Muhammad Naquib Al Attas, 1998. Islam and Secularism, Lahore: Suhail Academy.

_____, 2001. Prolegomena to the Metaphysics of Islam, Lahore: Suhail Academy.

_____, 2001. Risalah untuk Kaum Muslimin, ISTAC, Kuala Lumpur

Thomas Carlyle, 2002. The French Revolution: A History, The Modern Library: USA.

Tim Wallace-Murphy, 2006. What Islam did for Us: Understanding Islam's Contribution to Western Civilization, UK: Watkins Publishing.

Wan Mohd Nor Wan Daud, 1998. The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib Al Attas: an Exposition of the Original Concept of Islamization, Kuala Lumpur: ISTAC.