

التنوير واختلاف المناهج التنويرية

الكاتب: وحدة أبحاث التنوير والتطرف

التصنيف: أبحاث التنوير ودراسات التطرف

حقوق النشر والطبع ورقياً وإلكترونياً محفوظة لصالح مركز أبحاث ودراسات مينا ©

إن المدخل الحقيقي والصحيح للخروج من هذا الواقع المأسوي نحو مستقبل أفضل بوجه عام من خلال السعي لبناء دولة تقوم، لا يكون إلا بالفصل الواضح بينها وبين الدين، ليس على قاعدة موقف سلبي من الدين، فليس العداء للدين مهمة الدولة، لا في بلداننا، ولا في بلدان العالم الأخرى، ولا هو مهمة أي مؤسسة في المؤسسات التي تأخذ على عاتقها تحقيق التحديث والتطوير.

والقاعدة الأساسية للفصل بين الدين والدولة هي قاعدة ذات شقين: الشق الأول: يتعلق بتحرير الدولة من الاستخدام السلبي لوظائفها ومؤسساتها، من مدعي النطق باسم الدين، وباسم أحكامه، من أجل أن تتطور هذه الدولة وتحقق الأغراض والأهداف والوظائف المنوطة بها، في متغيرات العصر وحاجاتنا فيه.

الشق الثاني: يتعلق بتحرير الدين من مدعي احتكار النطق باسمه الذين يفرغونه من قيمه الأساسية، ليتمكنوا من استخدامه، عبر سيطرتهم على الدولة باسمه، في تحقيق أغراضهم الدنيوية التي تتناقض مع قيم الدين التي تعمم أنماط الاستغلال والاستعباد، والقهر الاجتماعي، بوصفه واقعاً ثابتاً وأبدياً لا مجال لتغييره، لكن مهمة تحقيق هذا الهدف لا تنحصر في الإصلاح الديني، أي في الجهد الذي يبذله المستنيرون من المفكرين الدينيين، الحريصين على جعل الدين يتطور مع العصر، ويتطابق مع حاجات البشر فيه.

بل هي في الدرجة الأولى، مهمة قوى التغيير الديمقراطي، وقوى التحديث والإصلاح في مجالتهما كلها، ولذلك فإن من شروط النجاح في هذه المهمة أن تكون القوى المنخرطة فيها قادرة على تحديد مفهومها للدولة الحديثة ولمؤسساتها ووظائفها، وعلى تحديد مفهومها للديمقراطية، في أوضاع بلداننا، وعلى تحديد الشروط الموضوعية للتقدم، بصورة ملموسة في بلداننا، وليس بشكل عام في صيغة وصفات جاهزة.

❖ الإصلاح الديني

ابتداءً من القرن التاسع عشر انقسم التيار الإسلامي إلى تيارين كبيرين: تيار سلفي وتيار إصلاحي، التيار السلفي هو الذي ما زال مستمراً بقوة وشدة، بينما التيار الإصلاحي قد شكل خطوة مهمة لولادة التفكير الفلسفي في الأمة العربية أو في المنطقة العربية في العصر الحديث.

ويرصد الباحث يوسف سلامة شكل المقدمات الضرورية عند الإمام محمد عبده، ومن قبله الأستاذ جمال الدين الأفغاني لولادة التفكير الفلسفي في ضوء التجربة المنطقية من الذات، وعلى سبيل المثال كيف كان فكر الأفغاني قد شكل مقدمة لولادة التفكير العقلي الحر؟

وعندما نتحدث عن الفلسفة، فليس من الضروري أن تعني بالضبط أنساقاً فلسفية منضبطة، وإنما المقصود هو حرية التفكير العقلي، على الأقل حرية الخطأ، فالإنسان من حقه أن يخطئ، وقد يصيب في بعض الأحيان، فمن لا يحترم إمكان وقوعنا في الخطأ، لا يحترم الحقائق التي نصل إليها، إن وصلنا إليها أصلاً.

يشبه الأفغاني المجتمع بالجسم الإنساني ونظامه، وكل جسم لا بد من روح، والروح إما أن تكون شرعاً سماوياً أو حكمة إنسانية، أما الشرع السماوي والنبوة فالقبول بها داخل في باب الإيمان. أي ليس ثمة برهان عليها لأنها مسألة إيمان.

أما الحكمة الإنسانية التي يصيب المرء فيها ويخطئ وهي من مصدر إنساني، فالأخذ بها أولى وأكثر رعاية للمصالح الإنسانية، فهو يقول إن الأخذ بالحكمة الإنسانية يسمح بأن نطلب البرهان عليها ويسمح بأن نفهم المصلحة فيها. إذاً فالعنصران الجوهريان وهما عنصر المعرفة وعنصر المصلحة متوفران في الحكمة الإنسانية. أما النبوة فداخلة في باب الإيمان أي يجب أن تسلم بها من دون كثير من مناقشة ومن دون كبير عناء، إما أن تسلم أو لا تسلم إما أن تؤمن أو لا تؤمن.

لذلك يقول القديس أوغسطين: "آمن كي تتعقل"، لا تعقل كي تؤمن. (١) فالأفغاني من خلال انحيازه إلى نزعة إنسانية في التفكير وفي التدبير وفي السلوك وفي سياسة المجتمع ينتصر لنزعة إنسانية في التفكير بمقتضاها يمكن البرهنة على معرفتنا ويمكن اكتشاف المصلحة فيها. فضلاً عن نظرية العلية والسببية التي يقرر الأفغاني فيها أن هنالك اقتراناً بين العلم والمعلولات، وليس ثمة انفصال بين العلة والمعلول، وبما أن هناك اقتراناً مطرداً بين العلة والمعلول يمضي بصورة مستمرة من الوحدة إلى الآخر.

فأصبحت العلة بذلك سلسلة طبيعية وشروطاً متصلة بعضها ببعض يمكننا الوقوف على بدايتها ونهايتها ولم يعد من الضرورة البحث عن علة خارج الطبيعة حتى يمكن فهم العالم من حولنا والتأثير فيه والسيطرة عليه بعد فهمه ووعيه.

أما الأستاذ محمد عبده فربما يكون قد قطع شوطاً أبعد في هذا الاتجاه، فهو عندما يتحدث عن أصول الإسلام يقرر أن الأصل الأول في الإسلام هو الحق في أعمال العقل والنظر العقلي بكل حرية ومن دون حدود. وواضح أن من يدعو إلى حرية العقل وأعمال العقل من دون حدود يخلق إمكانيات واسعة للتفكير الحر وللتعامل وللتأمل غير المرتبط بمقدمات محددة تؤدي إلى نتائج محددة مستبقاً، وهذا التفكير الحر يجب أن يتحاشى التقليد، لأن التقليد إن كان لائقاً بالحيوان فهو غير لائق بالإنسان، وما دام الإنسان حراً في ألا يقلد فهو حر في ابتكار الجديد، وعليه فهذه النزعة العقلانية تبلغ منتهاها في نوع من النزعة الإنسانية التي تؤهل الأستاذ الإمام محمد عبده إلى أعظم الثناء في تاريخنا المعاصر. (٢)

ولو نظرنا إلى الأصل الثاني من أصول الإسلام التي أعاد الأستاذ محمد عبده صوغ علم الكلام القديم من خلاله، لوجدنا الأصل الثاني يتمثل في ترجيح العقل على ظاهر الشرع. وهذا يعني أنه إذا كان هناك صدام بين الشرع والتأويل العقلي وما يفهمه العقل فلا بد من أن يقدم التأويل العقلي على الظاهر ويلحق الشرع بالتأويل العقلي، إذ العقل هو الذي له البداية وهو الذي له النهاية، وهو الذي له السيادة والسيطرة في الميدان الإنساني، ما دام يقدم تأويل العقل على ظاهرة الشرع ويلحق ظاهر الشرع بمناطق العقل وليس العكس.

والأصل الثالث عند الأستاذ عبده يمنع التكفير، ولا يجوز لأحد أن يكفر أحداً نهائياً، ويقول إنه إذا صدرت مقالة عن امرئ تحتمل الكفر من مئة وجه وتحتمل الإيمان من وجه واحد فهو مؤمن، فالأستاذ الإمام بلغ في هذا الاتجاه مدى واسعاً ورحابة لا تدانيها رحابة عقول المعاصرين من العلمانيين دع عنك السلفيين.

والأصل الرابع من أصول الإسلام، هو الاعتبار بسنة الله في خلقه. والمقصود هنا بالنسبة إلى النظام، النظام فقط، فإذا العقل يلتمس النظام ويبرهن عليه ويوضحه ويفهمه ويستطيع أن يتبينه واضحاً في الطبيعة، فإذا مدار العقل هو الوقوف على النظام في العالم ومن ثمة فليس ما يدعو العقل إلى أن يتجاوز العالم ولا أن يتجاوز الطبيعة ولا أن يتجاوز نفسه فبإمكانه أن يعتمد على نفسه في فهم شؤون مجتمعه وحياته وفهم الطبيعة. والسيطرة عليها. ربما لم يكن الأستاذ الإمام ليقول هذه الأقوال صراحة ولكنه قد خلق الإمكان والمتخيرات لأن يقولها غيره في ما بعد.

والأصل الخامس هو أن الإسلام قد أسقط السلطة الدينية؛ فالحاكم في المجتمع الإسلامي هو حاكم مدني من كل الوجوه، ليس له سلطان على إيمان أحد، ومن حق جمهور الناس محاسبته ونقده ومراجعته وخلعه إن اقتضى الأمر.

وهذا التصوير للحاكم المسلم بأنه حاكم مدني من الوجوه كلها كان هو المقدمة الضرورية التي سمحت لعلي عبد الرازق بأن يمضي في الاتجاه إلى نتائجه القصوى حين قرر في كتابه "الإسلام وأصول الحكم" أن الإسلام دعوة روحية لا شأن لها بالسياسة ولا بإقامة الدولة مهما كان نظامها السياسي من قريب أو من بعيد. ثم إن نظرية الأستاذ الإمام في النبوة تستكمل هذا الاتجاه العقلاني في الفهم التنويري عندما يقرر أن النبوة هي استكمال للفطرة الإنسانية. وليس مجيء نبي بمعجزات وخوارق أشبه بالصحاح السماوية والقارعات الأرضية وغير ذلك، إلا أموراً بعيدة عن روح الوحي الإسلامي تنتمي إلى التقاليد السابقة على الإسلام التي كان يعول الأنبياء فيها على المعجزات والخوارق الفائقة للعقل والمناقضة لقوانين الطبيعة بكل ما في الأمر أن يعرفه العقل مبعثراً تأتي به النبوة منظماً منضبطاً.

فإذا لم تكن النبوة إلا استكمالاً للفطرة الإنسانية كانت النبوة ذات عمر محدود، أي إنها منتهية ومنقضية وليس هناك نبوة إلى اللانهاية، ولذلك يقول الأستاذ الإمام إن نبوة محمد كانت النبوة الخاتم، وما دامت كذلك فقد حققت استكمال الفطرة الإنسانية واستكمال مقدرة العقل الإنساني على التحليل والتقرير والفهم(٣).

فلم يعد من مسوّغ لأن يعتمد العقل على سلطة غيبية، هذه النتيجة من أخطر النتائج التي توصل إليها الفكر العربي المعاصر، ولست أدري إن كان أي مفكر عربي قد تجاوز هذا الحد الذي وصل إليه الأستاذ الإمام، فمجموع هذه الأفكار التي قال بها دعاة الإصلاح الديني من جهة ودعاة العلمانية من جهة أخرى، قد شكلت شروطاً ضرورية وليست كافية للبدء والشروع في عملية تفكير عقلي فلسفي حر ولا سيما أن الإصلاح الديني عند الإمام قد استكمل ببعده السياسي عند علي عبد الرازق عندما قرر-علي عبد الرازق- الفصل بين السلطة الدينية والسلطة الدنيوية، وقرر أن الإسلام دين لا دولة. هذا الاستكمال النهائي، وهذا الشكل السياسي الذي استكمل الأصول العقلية التي وضعها الإصلاح الديني التي بلغت ذروتها عند طه حسين في ما بعد "في الشعر الجاهلي" في منهجية تاريخية شكية قد أوجدت -إضافة إلى الجهد الذي قام به العلمانيون- وهو جهد هائل ومهم، هذا الجهد كله مجتمعاً قد أوجد الشروط الضرورية لبدء عودة الفكر الفلسفي إلى العالم العربي.

من ذلك كله يتبين أن الإصلاح الديني قد نجح تماماً في تحقيق أهدافه وحقق كل ما يمكن له أن يحققه في الحياة العربية المعاصرة. لقد اختفى الإصلاح الديني من حياتنا المعاصرة لا لأنه أخفق بل لأنه نجح تماماً في بلوغ أهدافه لقد أسس لحياة عقلية معاصرة في ميدان الفلسفة والسياسة، وكان ينبغي على الذين جاؤوا من بعد أن يسيروا في الاتجاه ذاته.(٤)

❖ حضور الاختلاف

يقدم الباحث الدكتور ماهر الشريف مفهوم الاختلاف عند عدد من شخصيات عصر النهضة والإصلاح الديني، إذ يحاول توضيح موقف بعض رجالات الإصلاح الديني من مفهوم الاختلاف من خلال نظرة جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا، ويتناول علاقة الأفغاني عبر تحطيم السد بين الإسلام والفلسفة، إذ أنتج الأفغاني فكراً ذا طبيعة فلسفية عميقة، ووضع نصب عينه تحطيم السد الذي كان قد أقيم بين الإسلام والفلسفة، مؤكداً أن الإسلام هو دين العقل والنظر والمناقشة، وأن الإيمان الحقيقي هو الإيمان المستند إلى الدليل والبرهان العقليين.(٥)

فمع تسليمه بثنائيه الجمهور/ الصقوة، وإدراكه أن للدين والفلسفة حقلين مختلفين، وتقديره أن النزاع بين العقيدة والبحث الحر سيستمر ما دامت الإنسانية على قيد الحياة،

سعى الأفغاني لإيجاد معادلة توحد بين الإسلام والفلسفة، ودعا إلى إحياء الإسلام على أساس عقلاني وإعادة النظر في أفكار الدين من زاوية العقل وروح العصر.

وفي المناظرة التي جرت بينه وبين الفيلسوف الفرنسي أرنست رينان، في باريس سنة ١٨٨٣، حول علاقة الإسلام بالعلم، اعترف الأفغاني بأن شعلة البحث العلمي قد انطفأت، في وقت من الأوقات، في العالم الإسلامي، معتبراً أن ما وقع للمسلمين بهذا الخصوص قد وقع مثله في الأديان الأخرى، لكنه رفض الفكرة القائلة بأن الإسلام يتعارض من حيث الجوهر مع العلم، مذكراً الفيلسوف الفرنسي -في هذا السياق- بالدور الذي لعبه العرب المسلمون في نشر العلوم في أوروبا، فكتب: "صحيح أن العرب أخذوا عن اليونان فلسفتهم، كما أخذوا عن الفرس ما اشتهروا به، بيد أن هذه العلوم التي أخذوها بحق الفتح قد رقوها ووسعوا نطاقها ووضحوها، حتى جاء اليوم الذي ظهر فيه منار المدينة العربية على قمة جبال البرانس يرسل ضوءه وبهائه على الغرب، فأحسن الأوروبيون إذ ذلك استقبال أرسطو بعد أن تقمص الصورة العربية ولم يكونوا يفكرون فيه، وهو في ثوبه اليوناني على مقربة منهم".

وقد ترك الأفغاني، بانفتاحه وقوة حجته، تأثيراً كبيراً في محاوره الفرنسي الذي كتب بعد اللقاء الذي جمعهما: "والشيخ جمال الدين خير دليل يمكن أن نسوقه على تلك النظرية العظيمة التي أعلنها، وهي النظرية القائلة بأن قيمة الأديان بقيمة الأجناس التي تعتنقها، وقد خيل إلي من حرية فكره ونبالة شيمته وصراحته، وأنا أتحدث إليه، إنني أرى وجهاً لوجه أحد من عرفتهم من القدماء، وأنني أشاهد ابن سينا أو ابن رشد أو أحداً من أولئك الملحددين العظام الذين ظلوا يعلمون خمسة قرون على تحرير الإنسانية من الإيسار"(٦).

لقد انطلق مشروع جمال الدين الأفغاني من ضرورة إصلاح الدين الإسلامي وجعله يتوافق مع روح العصر ومتطلباته، فوقف في وجه المؤسسة الدينية الرسمية وحارب أصحاب البدع، مرجعاً الضعف الذي كانت تعانيه البلدان الإسلامية إلى الجهل الذي يتسبب بدوره في سيادة الاستبداد، على اعتبار أن حكم الفرد المطلق "يكون ويدوم ما دامت الأمة تتخبط في دياجى الجهل، ومتى فشا العلم في الأمة فأول ما تناهض ذلك الشكل من الحكم وتعامل على التخلف منه".

وفي هذا السياق، اعتبر الأفغاني أن الدين الإسلامي لا ينبغي أن يخالف الحقائق العلمية ولا يصح ذلك، وأنه لا بد من الرجوع إلى التأويل في كل مرة يظهر فيها مثل هذا التعارض، حيث ينقل عنه محمد المخزومي(٧)، قوله: "عم الجهل وتفشى الجمود في كثير من المتردين برداء العلماء حتى تخرصوا على القرآن بأنه يخالف الحقائق العلمية الثابتة، والقرآن بريء مما يقولون، أثبت العلم كروية الأرض ودورانها، وثبات الشمس دائرة على محورها، فهذه الحقيقة، مع ما يشابهها من الحقائق العلمية، لا بد من أن تتوافق مع القرآن،

فإذا لم نر في القرآن ما يوافق صريح العلم والكليات، اكتفينا بما جاء فيه من الإشارة ورجعنا إلى التأويل إذ لا يمكن أن تأتي العلوم والمخترعات بالقرآن صريحة واضحة، وهي في زمن التنزيل مجهولة من الخلق كامنة في الخفاء لم تخرج إلى حيز الوجود". ولكي يفتح آفاقاً واسعة أمام العقل وحرية البحث والتفكير، في مواجهة "كدر الخرافات وصدأ الأوهام"، شدد "الأفغاني" على أهمية مبدأ الاجتهاد في الدين، وعارض بحزم كل من يقول بسد باب الاجتهاد، إذ ينقل عنه المخزومي نفسه قوله في أحد المجالس: "ما معنى باب الاجتهاد مسدود؟ وبأي نص سد باب الاجتهاد؟ أو أي إمام قال لا ينبغي لأحد من المسلمين بعدي أن يجتهد ليتفقه بالدين، أو أن يهتدي بهدي القرآن وصحيح الحديث، أو أن يجد ويجتهد لتوسيع مفهومة منها والاستنتاج بالقياس على ما ينطبق على العلوم العصرية وحاجات الزمن وأحكامه ولا ينافي جوهر النص؟. فالقرآن ما أنزل إلا ليفهم ولكي يعمل الإنسان بعقله لتدبر معانيه وفهم أحكامه والمراد منها، فمن كان عالماً باللسان العربي، وعاقلاً غير مجنون، وعارفاً بسيرة السلف وما كان من طرق الإجماع وما كان من الأحكام مطبقاً على النص مباشرة أو على وجه القياس وصحيح الحديث، جاز له النظر في أحكام القرآن وتمعنّها والتدقيق فيها واستنباط الأحكام منها ومن صحيح الحديث والقياس" (٨).

وشدد الأفغاني على أن وحدة النوع البشري، في إطار تنوعه واحترام هذا التنوع لا تقوم وتحقق إلا على قاعدة العدل، فالعدل هو أساس الكون وبه قوامه، ولا نجاح لقوم يزدرون العدل بينهم".

وإذا كان السعي من أجل إشاعة العدل وجعله أساساً للعلاقات بين الأمم يفرض النضال ضد الظاهرة الاستعمارية الغربية وإزالة الظلم الذي يحيق بالمسلمين والشرقيين كلهم، فهو يفرض كذلك تجنب المغالاة والإفراط في التعصب، ولا سيما في التعصب الديني والجنسي، والانفتاح على أنصار العدل في الغرب نفسه وإقامة روابط التضامن والوحدة معهم. وفي هذا السياق دعا الأفغاني المسلمين إلى إحكام "الألفة" في المنافع بينهم وبين أبناء أوطانهم من أرباب الأديان الأخرى، على قاعدة المصالح المشتركة، ونهاهم عن أن يجعلوا "عصبة الدين وسيلة للعدوان وذريعة لانتهاك الدين"، وأشار في افتتاحية العدد الأول من مجلة "العروة الوثقى" التي أصدرها في باريس إلى أن مجلته إذ ستسخر نفسها في خدمة الشرقيين"، مؤكداً أن "العقلاء" في كثير من أصقاع الشرق، الذين يتفكرون في توحيد الشرقيين وإنهاضهم، قد أدركوا أنه لا بد لهم من دعم "من يضارعهم في مثل حالهم" في الغرب، ورأوا أن "يعقدوا الروابط الأكيدة مع الذين يتململون في مصابهم ويحبون العدالة العامة ويحامون عنها من أهالي أوروبا" (٩).

ويعمق الإمام محمد عبده مفهومات الاختلاف بعد أستاذه جمال الدين الأفغاني، إذ يبيح حرية التفكير والاعتقاد فهو لا يعترف صراحة في حوار مع الوزير والمؤرخ الفرنسي غابرييل هانتوتو" بوجود سلطة دينية في الإسلام، فالسلطة في المجتمع الإسلامي مدنية،

والسلطان -باعتباره "الحاكم الأعلى"- هو "مدبر البلاد في السياسة الداخلية والمدافع عنها في الحرب أو السياسة الخارجية"، وبأمره يمكن أن توضع قوانين مدنية، تجاور أحكام الشريعة الإسلامية، ويمكن أن تنشأ محاكم مختلطة ومحاكم أهلية، كما هي الحال في تركيا ومصر، وإلى جانب الحاكم الأعلى، يقوم أهل الدين بوظائفهم" وليس له عليهم إلا التولية والعزل، ولا لهم عليه إلا تنفيذ الأحكام بعد الحكم ورفع المظالم إن أمكن"(١٠).

وأكد محمد عبده على مدنية السلطة ومؤسساتها في المجتمع الإسلامي، إلى حد تمنى أن يكون التعليم مدنياً خالصاً، وإن كان توقع أن يحتاج تحقيق هذا الأمر إلى زمن طويل، فهو عندما حذر المصريين من تأثير مدارس الإرساليات الأجنبية في عقيدة أبناء المسلمين من تلامذتها، تمنى أن "يأذن الله تعالى بمنع التعليم الديني في جميع مدارس العالم، فتكون المدارس قاصرة على العلوم غير الدينية والصنائع، ويكون للدين مواضع مخصوصة لتعليمه والتربية بمقتضاه"(١١).

ويظهر احتكاكه المباشر بالغرب "الأخر" وانفتاحه على اللغات الأوروبية وإدراكه أهمية تعلمها، فهو قد أقام مدةً من الزمن في أوروبا وكان يحرص على القيام برحلات دورية خارج بلده إذ ينقل عنه قوله عندما كان يهتم بالسفر إلى أوروبا، "إنني أذهب لأجد نفسي"، كما كان تواقاً إلى تعلم اللغات الأوروبية من منطلق أنه لا يمكن لأحد "أن يدعي أنه على شيء من العلم يتمكن به من خدمة أمته ويقتدر به على الدفاع عن مصالحها كما ينبغي، إلا إذا كان يعرف لغة أوروبية.

كيف لا وقد أصبحت مصالح المسلمين مشتبكة مع مصالح الأوروبيين في جميع أقطار الأرض. وهل يمكن مع ذلك لمن يعرف لغتهم أن يشتغل للاستفادة من خيرهم أو للتخلص من شر الشرار منهم؟"(١٢).

إضافة إلى هذه العوامل، عرف عن الإمام تقديره الكبير لدور "الحكماء" و"العقلاء"، على امتداد العالم، وسعيه إلى توثيق الروابط، المباشرة وغير المباشرة معهم، ففي رسالة بعث بها إلى تولستوي، في ١٨ نيسان/ أبريل ١٩٠٤، خاطب محمد عبده الأديب الروسي بقوله: "لم نحظ بمعرفة شخصك، ولكننا لم نحرّم التعارف بروحك، سطر علينا نور من أفكارك، وأشرقت في آفاقنا شمس من آرائك، ألقت بين نفوس العقلاء ونفسك، أدركت أن الإنسان جاء إلى هذا الوجود لينبت بالعلم ويثمر بالعمل، هذا وأن نفوسنا لشيقة إلى ما يتجدد من آثار قلمك في ما تستقبل من أيام عمرك، وإنا نسأل الله أن يمد في حياتك، ويسوق النفوس إلى الاقتداء بك في ما تعمل"(١٣).

أما الفيلسوف الإنكليزي هربرت سبنسر فقد كان محط إعجاب الإمام الشديد، حتى أنه طلب من صديقه الشاعر والمستشرق ويلفرد بلنت أن يرتب له زيارة إلى لندن للتعرف

المباشر إلى الفيلسوف الإنكليزي وجرت هذه الزيارة بالفعل في شهر آب/ أغسطس ١٩٠٣، ودار في اللقاء الذي انعقد بين الحكيمين الشرقي والغربي حوار فلسفي معمق، أعرب فيه الإمام عن قناعته بأن ما تعلمه الشرق من الغرب يظل "شره أكثر من خيره"، مع إقراره بأنه "ما زال أفضل الفكر وأكثره استنارة واحداً عند الاثنيين" (١٤).

ولا يجب أن نخفل الإشارة، في هذا السياق، إلى العلاقة الوطيدة التي ربطت ما بين محمد عبده والقس الإنكليزي إسحاق طيلر التي قامت على أساس قناعتها المشتركة بأهمية التأليف بين الأديان الثلاثة، وذلك كي يجري على حد تعبير الإمام في إحدى رسائله إلى القس، "نور الله في أرضه ويظهر دينه الحق على الدين كله" (١٥).

وعن القوانين وفائدتها كتب مقال بعنوان: "اختلاف القوانين باختلاف أحوال الأمم"، نشرته مجلة "الوقائع المصرية"، في ١٩ حزيران/ يونيو ١٨٨١، رأى الإمام أن القوانين تختلف باختلاف الأمم في الجهالة والعلم"، بحيث لا يجوز "وضع قانون طائفة من الناس لطائفة أخرى تباينها في درجة العرفان وتزيد عليها فيه لأنه لا يلائم حالة أفكارها ولا ينطبق على عوائدها وأخلاقها، وإلا اختل نظامها والتبس عليها سبيل الرشده". فلا يمكن في نظره أن يطلب من أمة من الأمم ما هو بعيد عن مداركها بالكلية، بل إن الحكمة تقتضي أن تراعي عوائد هذه الأمة، وأن تدخل "تحسينات" تدريجية على أحوالها، حتى إذا ما اعتاد أفراد الأمة هذه التحسينات "طلب منهم ما هو أرقى" (١٦).

تنعكس تأثيرات الإمامين الأفغاني وعبده انعكاساً واضحاً في تفكير الشيخ محمد رشيد رضا في المرحلة الأولى من حياته مع صدور مجلة "المنار" في القاهرة سنة ١٨٩٨، وتنتهي مع نهاية العقد الأول من القرن العشرين، وفيها بقي رضا وفياً، إلى حد كبير، لتعاليم أستاذه الإمام محمد عبده وأفكاره، والثانية انطلقت مع مطلع العقد الثاني من القرن العشرين، وانتهت برحيل رضا سنة ١٩٣٥، وفيها كان الافتراق واضحاً بين "المريد" و"الأستاذ"، ولا سيما بعد أن كوّن الأول شخصيته الفكرية المستقلة وأخذ يشيع فكراً إسلامياً متسماً بالانغلاق والمحافظة والتزمت بعيداً عن الانفتاح والتسامح والعقلانية والقبول بشرعية الاختلاف، وقد ساهم عاملان رئيسان في بلورة تفكير محمد رشيد رضا، تمثل الأول في تكوينه الثقافي التقليدي، إذ كان صاحب "المنار" -كما يلحظ محمد صالح المراكشي- (١٧) مثقفاً تقليدياً ذا نصيب وافر من العلوم النقلية القديمة من دون أن يكون لديه ما يوازها من الثقافة الأوروبية الإنسانية الحديثة، قطع مع التراث العقلاني في الفلسفة العربية الإسلامية ولم تتح له فرصة الاحتكاك المباشر بالحضارة الغربية ولا فرصة تعلم لغات أوروبية، وتمثل العالم الثاني في المتغيرات السياسية التي أحاطت بحياته، وتميزت بتصاعد الهجمة الاستعمارية الغربية على البلدان العربية والإسلامية، وتفكك الإمبراطورية العثمانية واختفاء "الخلافة" الإسلامية وقيام دولة علمانية حديثه في تركيا.

إن القطيعة التي مثلها رضا في مسار الإصلاح الديني الذي أطلقه كل من الأفغاني وعبده، لم تجر دفعة واحدة، بل عبر سيرورة انطلقت من التوجه العقلاني المنفتح والمتسامح لصاحب "المنار"، في المدّة التي أعقبت مباشرة وصول "الاتحاديين" إلى السلطة، في صيف ١٩٠٨، وإعادتهم العمل بالدستور العثماني.

ففي خطبة ألقاها في اجتماع نظّمته جمعية الجامعة العثمانية في بيروت، خلال رحلته الأولى إلى الشام، تحدث محمد رشيد رضا عن الوسائل الكفيلة بتحقيق نهضة الأمة العثمانية، فاعتبر أن هذه النهضة تحتاج إلى كثير من العلوم والأعمال، لكنها تتوقف على "أمر عظيم" لن تحصل من دونه، هو الحرية الشخصية واستقلال الفكر في الموقف من المسائل جميعها، بما فيها المسائل الدينية، "فإذا كانت أفكار العقلاء والأذكياء مضغوطة ممنوعة من الحركة والنمو فإنها لن تكون مستقلة والأمة لا تخطو خطوة واحدة إلى الأمام إلا إذا أطلقنا العنان لحياد الأفكار تجول في ميادين الكتابة والخطابة بلا حجر ولا ضغط لا فرق في ذلك بين المسائل الدينية والاجتماعية والسياسية وغيرها".

وبما أنه لا يخاف على دينه من حرية البحث "إلا من لا ثقة له بدينه" شدد صاحب المنار على ضرورة احترام المخالفين في الرأي وإباحة شرعية الاختلاف، وذلك من منطلق "أن الفلاح متوقف على ظهور الحقائق وظهورها يتوقف على استقلال الأفكار وحرية البحث والكتابة والخطابة"، ملاحظاً بأن ترك الحكومة الاستبداد وتخليها عن اضطهاد حرية الفكر والعلم لم يضمنها للأمة بعد التمتع بهذه الحرية (١٨).

ولا سيما بعد أن حل استبداد "العامة" محل استبداد الحكومة، وبرز كثيرون "يسلطون العامة على من يبدي رأياً يخالف رأيهم أو هوى أنفسهم، يهددون ويهينونه، وإذا لم توجد له عصبة تمنعه منهم فإنهم يضربونه"، وأخذ يغتاث على حملة الأقلام وأرباب الأفكار "كل أحد حتى البحار والحمال وبائع الحمص والفول".

وبعد أن حذر رضا من مخاطر الخضوع لـ "عبودية العامة" التي هي في رأيه "أذل" من العبودية للحكومة، دعا في نهاية خطبته فضلاء الأمة إلى نصر "الاستقلال الذاتي والحرية الشخصية"، وإلى نصر حرية البحث والطباعة، لكي تتجلى للأمة الحقائق، فتعرف ما يضرها وما ينفعها، ولكي تتربى فيها العقول الكبيرة بعد رفع الضغط عنها" (١٩).

غير أن محمد رشيد رضا لم يستمر طويلاً على هذا الموقف، وأخذ التحول يطرأ على تفكيره في مطلع العقد الثاني من القرن العشرين، ولا سيما بعد اعتداء إيطاليا عام ١٩١١، على طرابلس الغرب وبرز التوجه العلماني في سياسة جمعية "الاتحاد والترقي".

فالعنوان الإيطالي على ديار الإسلام كشف -في رأيه- القناع عن وجه أوروبا وأظهر ما كانت تخفيه من قصد إزالة سلطان المسلمين والقضاء عليهم وتقسيم ولاياتهم بين دولها.

وبعد أن كان صاحب "المنار" قد حذر منذ العام ١٩١٠، من مخاطر سياسة "الاتحاديين" تجاه العرب، صار منذ مطلع ١٩١٣ -وبعد أن ضعفت سطوة "الاتحاديين" بتأثير هزائمهم في حرب البلقان- يتهم هؤلاء الأخيرين بمحاربة الدين الإسلامي والعبث بالجامعة الإسلامية وبمقام الخلافة. ومنذ ذلك الحين، بات شغل "المنار" مهاجمة "المتفرنجين من دعاة التقاليد الإفرنجية".

واتخذ هجوم محمد رشيد رضا على "المتفرنجين" و"الملاحدة" بعداً جديداً إثر التغييرات التي شهدتها تركيا في عقب الحرب، ونجم عنها إلغاء منصب الخلافة وتشكيل حكومة جمهورية على قاعدة الفصل التام بين الدين والدولة، وهذا ما تجلّى في الموقف الذي اتخذه صاحب "المنار" من كتابي علي عبد الرازق وطه حسين: "الإسلام وأصول الحكم" و"في الشعر الجاهلي".

ففي حملته القاسية على هذين الكتّابين ومؤلفيهما تبدت -في أسطع وجه- القطيعة التي وقعت في مسار تطور الشيخ الفكري، فانقلب رضا ليس على أفكار أستاذه الأفغاني وعبده فحسب، بل كذلك على الأفكار التي روج لها هو نفسه، متجاوزاً كل ما كان يشيعه من سماحة الإسلام وتسامحه، وإباحته حرية البحث واستقلال الفكر، وقبوله شرعية الاختلاف إن كل ما فعله علي عبد الرازق، هو أنه قام بتطوير فكرة وإغنائها، سبق للإمام محمد عبده أن طرحها عام ١٩٠٠، في رده على الفرنسي هانوتو، وفحواها أن الإسلام لم يعرف، في أي مرحلة من مراحلها، تلك السلطة الدينية، التي كانت للبابا عند الأمم المسيحية، وهو لا يعترف إذ بوجود سلطة دينية، ويميز بين السلطان صاحب السلطة السياسية والمسؤول عن تدبير أمور البلاد الداخلية والخارجية، والقضاة الشرعيين والشيوخ المعنيين بأحكام الشريعة. صحيح أن السياق التاريخي عام ١٩٢٥، سنة صدور كتاب: "الإسلام وأصول الحكم"، كان غيره في عام ١٩٠٠، إذ تصدى علي عبد الرازق لمسألة العلاقة بين السلطتين السياسية والدينية في الإسلام في خضم جدل مهم أثاره إقدام مصطفى كمال، في ٣ آذار/ مارس ١٩٢٤، على إلغاء منصب الخلافة، ومحاولة ملك مصر أحمد فؤاد، مدعوماً من الإنكليز، الاستفادة من هذه الخطوة ليجمع بين لقب "ملك" مصر ولقب "خليفة المسلمين"، الأمر الذي دفع الأوساط المستنيرة في مصر إلى النهوض لمحاربة هذا الاستغلال السياسي للدين الإسلامي، إلا أن اختلاف السياق التاريخي لم يغير من الحقيقة أن عبد الرازق لم يفعل أكثر من إغناء فكرة الإمام المشار إليها، وذلك عندما سعى إلى الإجابة عن سؤالين، هما: هل منصب الخلافة ديني أو سياسي أو هو مزيج بينهما؟ وهل منصب الخلافة ضروري للمسلمين في الوقت الحاضر؟ (٢٠).

هاجم محمد رشيد رضا بشدة الخطوة التي أقدم عليها مصطفى كمال، وكان من المتحمسين لفكرة قيام ملك مصر بتولي منصب "خليفة" المسلمين، كما شهد على ذلك الدور النشط الذي لعبه في التحضير للمؤتمر الإسلامي العام الذي انعقد في مصر، بتشجيع من الملك أحمد فؤاد في أيار/ مايو من عام ١٩٢٦، للبحث في مسألة بعث الخلافة، وعليه، فقد كان صاحب "المنار" أول من هب بين صفوف علماء الدين في مصر، للهجوم على كتاب "الإسلام وأصول الحكم"، حتى قبل أن يقرأه، معتبراً، في تعليقه له نشرته مجلته في ٢١ حزيران/ يونيو ١٩٢٥، أنه لا يجوز لمشيخة الأزهر أن تسكت على هذا الكتاب، بل عليها أن تعلن "حكم الإسلام" فيه، لأنه "هدم لحكم الإسلام وشرعه من أساسه وتفريق لجماعته" (٢١).

وخلافاً لمن نظر إلى الكتاب باعتباره شكلاً من أشكال التعبير عن حرية الرأي في الإسلام، أكد رضا أن شروط هذه الحرية "تتناهى مع كون الرجل اجتهد فأخطأ، لأنه خالف النصوص القطعية والإجماع الصحيح والمعقول، وأشاد بحكم هيئة كبار العلماء، الذي قضى بإخراج علي عبد الرازق من زمرة علماء الأزهر وطرده من كل وظيفة عمومية دينية أو غير دينية، واعتبره "نصراً مبيناً لأهل الدين على اللادينيين" (٢٢).

وتجاوز الهجوم على القاضي والشيخ الأزهرى تقاليد المناظرة الفكرية وأصولها كلها التي التزمها كل من الأفغانى وعبدى فى سجالهما مع المخالفين لهما فى الرأى والعقيدة، فذهب رضا، فى مقال نشرته "المنار" فى ٥ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٢٦، إلى حد اتهام على عبد الرازق، بالدعوة إلى الإلحاد وترويج "مفاسد التفرنج" معتبراً أن الإسلام لم يخسر بـ"خسارة" هذا الرجل شيئاً لأن "أكثر هؤلاء الملاحدة فساق فجار مجان سكيرون مقامرون، وليس فيهم من له قيمه أخلاقية إلا نفر معدودن على أنهم مراؤن مذذبون" (٢٣).

أما هجوم محمد رشيد رضا، العنيف هو الآخر، على كتاب: "فى الشعر الجاهلى" الذى أصدره طه حسين أستاذ الأدب العربى فى كلية الأدب فى الجامعة المصرية، التى وصفتها "المنار" بكونها "دوحة" نضجت فيها "بذور الكفر والإباحة" التى كانت قد بذرتها "المدارس العصرية" فى مصر، ومن بين من طاولتهم تلك الحملة سلامة موسى، ومصطفى عبد الرازق أستاذ الفلسفة الإسلامية فى الجامعة المصرية، وأحمد لطفى السيد وزير المعارف.

وكان طه حسين الذى اعتقد أن على الباحث فى الأدب العربى وتاريخه، أن يتجرد من مشاعره القومية والدينية وأن لا يتقيد بشيء ولا يذعن لشيء إلا مناهج البحث العلمى الصحيح، قد أقام الكتاب، الذى أصدره فى ربيع عام ١٩٢٦، على منهج الشك الديكارتي، فاعتبر أن هناك أشياء كثيرة تحول دون التسليم بصحة الكثرة المطلقة من الشعر الجاهلى، من بينهما أن هذا الشعر لا يمثل الحياة الدينية والعقلية للعرب فى العصر

الجاهلي، وأنه بعيد عن أن يمثل اللغة العربية في العصر الذي يزعم الرواة أنه قيل فيه، وخلص إلى أن هذا الشعور قد نسب بعد الإسلام إلى الجاهلية، وذلك لأسباب عدة.

وفي معرض تزكية اجتهاده هذا، تطرق طه حسين إلى الدين، فذكر بأن حديث التوراة والقرآن عن إبراهيم وإسماعيل "لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي، فضلاً عن إثبات هذه القصة التي تحدثنا عن هجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة ونشأة العرب المستعربة بها"، مقدراً بأن يكون في هذه القصة "نوعاً من الحيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة وبين الإسلام واليهودية والقرآن والتوراة من جهة أخرى" (٢٤).

وتقدم شيخ الأزهر وأحد الطلبة فيه وأحد نواب البرلمان ببلاغات ضد طه حسين، ما استدعى تحقيقات أجزتها النيابة المصرية معه فقال: "إنه يقصد التعدي على الدين الإسلامي، بل قرر أنه بوصفه مسلماً لا يرتاب في وجود إبراهيم وإسماعيل وما يتصل بهما مما جاء في القرآن، لكنه بوصفه باحثاً مضطراً إلى أن يذعن لمناهج باحثه ناقدة والأخرى مؤمنة مطمئنة طامحة إلى المثل الأعلى.

والمهم في الأمر أن رئيس نيابة مصر محمد نور قد برأ في القرار الذي أصدره في ٣٠ آذار/ مارس ١٩٢٧، حول قضية كتاب "في الشعر الجاهلي"، طه حسين من تهمة الطعن والتعدي على دين الإسلام، مشيداً بفضل هذا الأخير في سلوك طريق جديد للبحث هذا فيه حذو العلماء الغربيين (٢٥).

ولكن محمد رشيد رضا صاحب "المنار" اتهم طه حسين بمحاربة دين الإسلام وترويج الدعاية إلى "الإلحاد والزندقة" وتكذيب "الله ورسله وأفضل البشر بعد الرسل كالخلفاء الراشدين وأئمة العلم والدين"، واستبدال بأقوالهم نظريات أو "ضلالات اخترعتها مخيلات ملاحدة الإفرنج وكذلك دعاة النصرانية الذي تعلموا وربوا على الظن بالإسلام".

وحذر رضا من التعامل مع قضية كتاب طه حسين بوصفها قضية فرد، مؤكداً ضرورة التعامل معها باعتبارها قضية التنازع بين دين الإسلام والجهر بالإلحاد الصريح. وأصر على تكفير طه حسين معتبراً أن إقرار هذا الأخير جهراً بإسلامه "في مقام دفع التهمة".

أخيراً إن خيرة العلماء المسلمين الذين كانوا من رواد عصر النهضة عملوا على فتح بوابة الإصلاح الديني في المستويات كافة من بوابة العقل والتعقل والعقلانية، والعلم والبحث العلمي وحرية التفكير، ولم يدعوا الرواد الإصلاحيين إلى إقامة سلطة دينية إلا نادراً تحت غطاء الحرب التي قامت بها الدول الاستعمارية للبلدان العربية، وعمل الرواد الإصلاحيين على تشريع الاختلاف في القول والعمل من خلال إباحة حرية التفكير والاعتقاد، وما حصل مع علي عبد الرازق، وطه حسين خير دليل على أن الاختلاف كان موجوداً، وجرت صيانتها من

خلال حكم المحكمة الذي برأ الدكتور طه حسين على الرغم من الهجوم الواسع الذي عملت عليه القوى المناهضة لحرية الاعتقاد والتفكير الحر، وعلى الرغم من عمليات التكفير الذي عملت عليه تلك القوى لكن ينبغي العمل على تعزيز ثقافة الاختلاف والجدل، وفصل الدين عن الدولة لتعزيز الإصلاح في الدول والمجتمع.

مراجع

- (١) د. يوسف سلامة، الإصلاح الديني وعودة التفلسف العربي، الطريق، العدد الأول، ١٩٩٧، (ص ٣٥).
- (٢) د. يوسف سلامة، مصدر سبق ذكره (ص ٣٦).
- (٣) د. يوسف سلامة، مصدر سبق ذكره (ص ٣٧).
- (٤) د. يوسف سلامة، مصدر سبق ذكره (ص ٣٨).
- (٥) مذكور، محمد سلام: "جمال الدين الأفغاني باعث النهضة الفكرية في الشرق"، القاهرة، ١٩٣٧، (ص ٧-٩).
- (٦) عن هذه المناظرة بين الأفغاني ورينان، يمكن الرجوع إلى:
 - a. أحمد أمين: "زعماء الإصلاح في العصر الحديث"، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٨، (ص ٨٦، ٩٣).
 - b. محمود أبو رية: "جمال الدين الأفغاني"، القاهرة، دار المعارف بمصر، سلسلة نواكب الفكر العربي (٢٩)، ١٩٧١، (ص ٤٠، ٤١).
- (٧) محمد المخزومي، خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني، بيروت، المطبعة العلمية ليوسف صادر، ١٩٣١، (ص ١٦١).
- (٨) محمد المخزومي، خاطرات جمال الأفغاني، مصدر ذكره (ص ١٧٦-١٧٩).
- (٩) جمال الأفغاني، "العروة الوثقى"، باريس، العدد الأول، ١٣ آذار (مارس)، ١٨٨٤.
- (١٠) د. محمد عمارة، الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، الجزء الثالث، الإصلاح الفكري والتربوي والإلهيات، بيروت، القاهرة، دار الشرق، ١٩٩٣، (ص ٢٤٨، ٢٥٠).
- (١١) محمد عمارة، مصدر سبق ذكره (ص ١٦٣).
- (١٢) د. علي زيعور، الخطاب التربوي والفلسفي عند محمد عبده، دراسة بالشاهد للقطاع المحدث في الذات العربية، بيروت، دار الطليعية، (ص ٣٥).
- (١٣) محمد عمارة سبق ذكره، الجزء الثاني، في الكتابات الاجتماعية، (ص ٣٥٩: ٣٦٠).
- (١٤) د. علي شلش، محمد عبده، سلسلة الأعمال المجهولة، لندن، رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٨٧، (ص ١٢٥، ١٢٦).
- (١٥) محمد عمارة، مصدر سبق ذكره، الجزء الثاني، (ص ٣٥٥، ٢٦٠).
- (١٦) محمد عمارة، مصدر سبق ذكره، الجزء الأول (ص ٣٣٧، ٣٤٢).
- (١٧) محمد صالح المراكشي، تفكير محمد رشيد رضا من خلال المنار (١٨٩٨، ١٩٣٥)، تونس، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٠.

- (١٨) د. ماهر الشريف، القطيعة وانقلاب الشيخ علي أستاذه، الطريق، العدد الأول للعام ١٩٩٧ (ص ٤٨).
- (١٩) محمد رشيد رضا، الحرية واستقلال الفكر، المنار المجلد الثاني عشر، الجزء الثاني، ٢٢ آذار/ مارس ١٩٠٩، (ص ١١٣، ١١٧).
- (٢٠) عروس الزبير، الإسلام وأصول الحكم تقديم وثائق، لعلي عبد الرازق، الجزائر، موضح للنشر، ١٩٨٨، الطريق اللبنانية. مصدر سبق ذكره.
- (٢١) محمد رشيد رضا، "الإسلام وأصول الحكم بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام، بل دعوة جديدة إلى نسف بنائها وتضليل أبنائها"، المنار، المجلس السادس والعشرين، الجزء الثاني، ٢١ حزيران/ يونيو ١٩٢٥، (ص ١٠٤، ١٠٠).
- (٢٢) المصدر السابق، المجلد نفسه، الجزء نفسه، (ص ٣٨٣، ٣٨٧).
- (٢٣) محمد رشيد رضا، "المسيو علي الرازق ينزع العمامة ويودعها ويفتري علي الأستاذ الإمام وعلينا"، المصدر نفسه، المجلد السابع والعشرون، الجزء التاسع، ه كانون الأول/ ديسمبر ١٩٢٦، (ص ٧١٥، ٧١٧).
- (٢٤) تضمن العدد الأول من كتاب "قضايا وشهادات" الثقافي ملفاً شاملاً عن طه حسين وأزمة "في الشعر الجاهلي"، الكتاب الأول، قبرص، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، ١٩٩٠، (٣٠٦، ٤٩٩).
- (٢٥) ماهر الشريف، الطريق، مصدر سبق ذكره (ص ٥٢).