مجلة المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ **ISSN:** 1112- 7872
E-ISSN: 2600-6162
مجلد: 17 عدد: 01 جويلية 2021
العنوان: إشكالية الدين والسياسة في فكر النهضة العربية. ص.ص 1160- 1183.

إشكالية الدين والسياسة في فكر النهضة العربية

برحال عبد الوهاب
جامعة الجزائر (2)
abdelouahabberrahal@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2020/01/23؛ تاريخ القبول:2020/05/09

The problematic of the religion and politics in Arab Renaissance thought

Berrahal abdelouahab

Abstract:

The problematic of the relationship between religion and politics is one of the most important question that have conquered human thought since ancient times, if this issue were settled in the western context recently, the matte ris completely different regarding the Arab context for this issue is still debatable in the modern Arab thought since its introduction by Arab Renaissance thinkers a century ago. But the persistence of this question is not a justification for judging these pioneers with failure, but rather a testament of its depth, and it is also an explicit call te re-read their proposals with a new reading according to the requirements of our time taking into account their historical conditions.

Keywords: religion; politics; Relationship; Renaissance, Contemporary Arab thought.

الملخص:

إشكالية العلاقة بين الديني والسياسي من أهم الإشكالات التي أرّقت الفكر البشري منذ القديم، فإن كانت هذه المسألة قد حُسِم فيها في السياق الغربي حديثاً، فإن الأمر مغاير تماماً بالنسبة للسياق العربي، فهذه الإشكالية لازالت موضوع خلاف وجدال واسع في ساحة الفكر العربي المعاصر رغم مرور أزيد قرن من طرحها من قبل مفكري عصر النهضة العربية. ولكن استمرارية هذه الإشكالية ليست مبرراً للحكم على هؤلاء الرواد بالفشل وإنما هي دليل على

عمق هذه الإشكالية، وهي أيضاً دعوة صريحة لإعادة قراءة طروحاتهم قراءة جديدة بمقتضيات عصرنا مع مراعاة شروطهم التاريخية.

الكلمات المفتاحية: الدين؛ السياسة؛ العلاقة؛ النهضة؛ الفكر العربي المعاصر.

مقدمة:

تُعد اشكالية العلاقة بين الديني والسياسي من أهم الإشكالات التي أرّقت الفكر البشري منذ القديم، وإذا كان الغرب وبعد صراعه الطويل مع رجال الدين استطاع أن يفصل بين الدين والسياسة، معيداً بذلك الدين إلى مجاله الروحي ومحرراً في نفس الوقت للجانب السياسي، مما خلق في الفكر الغربي نوعاً من الوعي يمكن اعتباره وعياً مزدوجاً (وعياً سياسياً ووعياً دينياً) لا تزال أوروبا تجني ثماره الحضارية إلى اليوم، فإن العلاقة بين الدين والسياسة في المجتمعات العربية الاسلامية، لا تزال مبهمة وتشهد نوع من التشابك العنيف بالرغم من كل المحاولات الاصلاحية التي شهدتها الساحة الفكرية العربية منذ أزيد من قرن.

وفي بحثنا هذا سنحاول التطرق إلى هذه الاشكالية (اشكالية العلاقة بين الديني والسياسي) في الفكر النهضوي العربي باعتبارها الاشكالية التي كانت ولا زالت موضوع بحث إلى اليوم. كما أنه ليس من باب الصدفة اختيار عصر النهضة العربية كمرحلة دراسة، حيث تعد هذه الفترة مرحلة تاريخية هامة أفرزت جملة من القضايا، بحكم ذلك الاتصال المباشر بين الشرق والغرب، وهذه القضايا أفرزت بدورها مجموعة من النصوص التأسيسية الكبرى التي شكلت البدايات الأولى لجدل واسع حول علاقة الديني بالسياسي.

كما أن هذه الدراسة ليست من باب الموقف الحدية التي تتسم إما بالقبول أو بالرفض، وإنما تهدف بالأساس إلى البحث عن الأفق الفكرية التي أُنتجت في هذه المرحلة حول علاقة الدين بالسياسة، ثم محاولة توظيفها لإعادة دراسة هذه العلاقة وفق مقتضيات عصرنا الراهن، سواءاً كانت هذه الأفق من رواد الإصلاح الديني ودعوتهم إلى وحدة الدين والسياسة ووفق مبرراتهم حول هذه الوحدة، أو من

الجانب العلماني ومبرراتهم حول ضرورة الفصل بين السلطة الدينية والسلطة السياسية.

فبرغم من كل هذه الاختلافات والتباين في الرؤى والتي لا يمكن عزلها عن معطياتها وإطارها التاريخي، فإن البحث في هذه الاشكالية كانت ولا زالت ضرورة حتمية يفرضها واقع الصراعات المذهبية والطائفية، وكذا تزايد عمليات الاستغلال السياسي للديني خاصة مع بروز حركات الاسلام السياسي. وتجدر الاشارة هنا إلى أهم الدراسات التي أُنجزت حول هذا الموضوع والمتمثلة في أعمال كل من محمد عابد الجابري في مشروعه **نقد العقل العربي**، أو في أعمال محمد أركون في مشروعه **نقد العقل الإسلامي**، وكذا ما أنجزه الدكتور كمال عبد اللطيف في كتابه **التفكير في العلمانية**. وإلى هنا فإن التساؤل الذي يمكن طرحه: كيف حُددت علاقة الدين بالسياسة في عصر النهضة العربية ؟ وهل يمكن اعتبار الفصل بين الدين والسياسة حلاً ضرورياً للخروج من أزمة التخلف وتحقيق الوعي السياسي والوعي الديني وفق منظور مفكري النهضة العربية ؟

1- النهضة العربية:

لننطلق، بداية، من تعريف النهضة لهدف تمييزها عن باقي المفاهيم الأخرى التي تقترب منها كالحداثة أو الاصلاح. فالنهضة في المعجم اللغوي لسان العرب لابن منظور من " **نهض:** النُّهوضُ: البَراحُ من الموضع والقيامُ عنه...والنهضةُ: الطاقةُ والقوةُ. وأنهضه بالشيء: قواهُ على النُّهوض به"(ابن منظور، دس: 245). هذا من الناحية اللغوية أما من الناحية الإصطلاحية: فالنهضة معناها القيام من القعود واليقظة بعد الغفلة(نعيم بلال، 2003: 14).

ويقارن الجابري في كتابه المشروع النهضوي العربي بين مصطلح النهضة وما يقابله في اللغة الفرنسية (Renaissance)، ففي حين تعني النهضة في اللغة العربية القيام والحركة نجدها في قاموس الحداثة الأوروبية تعني الولادة الجديدة (الجابري محمد عابد، 2000: 63)، وهذا الاختلاف اللفظي راجع بالأساس إلى اختلاف الظروف

التاريخية، وإلى حاجة البلدان العربية في تلك الفترة للنهوض لمقاومة التدخل الأجنبي.

فإذا كانت النهضة الأوروبية هي مرحلة "بداية تحطيم ما شادته العصور الوسطى أي بداية نشوء العلاقات الرأسمالية، فإن تاريخ النهضة العربية يشير إلى بداية انحلال الإمبراطورية العثمانية وبداية تحطيم أسسها الاقتصادية والثقافية في عصر انتقال الرأسمالية الأوروبية إلى إمبريالية"(برقاوي أحمد، 1999: 21)، وهذا ما جعل العصر يمثل نقطة تماس مباشر بين الشرق والغرب بحكم هذه الإمبريالية ومحاولاتها التوسعية، مما خلق حركة انتقالية واسعة لمثقفي الشرق إلى الغرب، وعودتهم إلى بلادهم مرة أخرى محملين بثقافة الغرب، ثم تزايد عملية التعليم والميل القوي لتغيير المجتمع لدى فئات المثقفين، كل ذلك جعل ثقافة الغرب حاضرة وبقوة (برقاوي أحمد، 1999: 54)، وقد تبنى هذه الأفكار مجموعة من المثقفين الحاصلين على التعليم الغربي، وقد طالبوا بشدة نقل المكتسبات الغربية في جميع الميادين كحل لخروج المجتمعات العربية الإسلامية من سبات التخلف.

في قلب هذه التحولات الطبقية والسياسية والثقافية التي نتجت عن الإمبريالية الرأسمالية والتي أرغمت الشرق العربي الدخول في السوق الرأسمالية العالمية. وكذا تزايد الدعاوي التغريبية من قبل الحاصلين على التعليم الغربي، برزت فئة أخرى ذات نزوع برجوازي تسعى لإصلاح حال الإمبراطورية العثمانية المحتضرة، وهي تحمل بالأساس تراثها الإسلامي، الذي سيضمن بما ينطوي عليه من حقائق تحقيق هذا الإصلاح (برقاوي أحمد، 1999: 60).

ولكن رغم اختلاف هاتين الفئتين في السبل الواجب اتباعها فإن الغاية واحدة وهي تجاوز هذا التخلف والخروج من أزمة الانحطاط، هذه الأزمة التي تم اكتشافها تحت واقع ما يعرف بصدمة الحداثة، والتي انبثق منها سؤالا جوهرياً، لماذا تقدم الغرب وتخلف العرب؟ ومثل هذا السؤال هو نتيجة حتمية لأن " سؤال تخطي التخلف وتحقيق التقدم يطرحه التاريخ على هذا الشعب أو ذاك، أو هذه الأمة أو تلك عندما يصبح مصيرها مهدد. إن أوروبا لم تطرح على نفسها سؤال

الحداثة إلا عندما وجدت نفسها وجها لوجه مع انحطاط القرون الوسطى الذي كرسه التحالف الكنسي الإقطاعي"(جباب نورالدين، 2011: 12).

إن هذا السؤال المحوري الذي طرح في عصر النهضة العربية والذي يعد بمثابة إشكالية ذلك العصر، تفرع بدوره إلى مجموعة من التساؤلات الأخرى من بينها : الأنا والآخر، الأصالة والمعاصرة، الدين والسياسة.

2- وحدة الدين والسياسة في فكر الاصلاح الديني:

إذا كان الإصلاح الديني يعني أساساً الدّعوة لوضع الإسلام الاجتماعي في مستوى الإسلام المعياري، فإن هذه الدعوة لم تنقطع طوال التاريخ الإسلامي، وهذا بحكم عدم حصول التطابق (أومليل علي، 1985: 13)، ولكن رغم هذه الاستمرارية فإن الحديث عن الإصلاح الديني في عصر النهضة العربية لا يعني حديث عن هذا الإصلاح، لأن تاريخ الوعي الإسلامي عرف تصورين مختلفين للإصلاح، برز الأول قبل قرون عديدة من التدخل الأوروبي الحديث، وكانت الحاجة إليه نابعة من الداخل أي من تفاقم الهوّة بين الإسلام الاجتماعي والإسلام المعياري، وهنا طُرِح الإصلاح بمنطق إسلامي صرف أي بعيدا عن أي تدخل للعنصر الخارجي، واكتف الإسلام بذاته في عملية الإصلاح. أما التصور الثاني فقد ظهر مع بدايات الضغط الأوروبي الحديث على بلاد المسلمين، وقد تغير منطقه رغم بقاء تلك الشعارات التقليدية، فاتجه إلى الآخر في تصوره لعملية الإصلاح، ولم يعد الإسلام هنا مكتفيا بذاته في عملية الإصلاح، بل يجب الاقتباس من الآخر المتفوق(أومليل علي، 1985: 18،19).

النقطة الجوهرية التي يتميز بها الإصلاح الإسلامي الحديث عن القديم، تكمن في كون هذا الأخير يتصور بأن الخلل داخلي، والإصلاح ذاتي، في حين نجد أن الإصلاح الإسلامي الحديث ينطلق من الوعي بالخلل ولكنه مزدوج؛ بمعنى أن الضعف والتخلف الذي يتخبط فيه المسلمين لا يرجع الى الابتعاد عن الإسلام ونقاوته الأولى فحسب، بل أيضا بسبب انقلاب العلاقة بينهم وبين أوروبا من التفوق

إلى الانحطاط (أومليل علي، 1985: 22). وهذا الوعي بوجود خلل مزدوج، جعل من روّاد الإصلاح الديني في سعيهم الإصلاحي مفكرين تاريخيين (جدعان فهمي، 1988: 187)، بسبب وعيهم بالتأخر التاريخي أي التأخر بالنسبة للآخر، وليس بالنسبة للإسلام المعياري فقط. ومن أهم رواد الإصلاح الديني نجد كل من جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده.

يُعد جمال الدين الأفغاني من أهم رواد حركة الإصلاح الديني، وقد قضى الشطر الأكبر من حياته يدافع عن البلدان الاسلامية المهددة بخطر التوسع الأوروبي، بعد أن سقطت أكثر الدول العربية تحت سيطرته أو نفوذه، مما جعلها تعرف وجها آخر لهذه الحضارة الغربية، وهو الوجه الغازي الذي اقتحم ثقافة هذه الشعوب المستعمرة بقوة من خلال تلك الجاليات الأجنبية التي استقرت في بلاد المسلمين، تمهيداً لمحو الطابع الشخصي لهذه المستعمرات بعد تشتيتها(حسين محمد محمد، 1975: 41)، ولهذا نجده اهتم بالدعوة إلى وحدة الشعوب الإسلامية، والعودة إلى الاسلام الحقيقي الغير متعارض مع جوهر العقلانية الغربية، وهنا نلمس شيء جديد في تفكير الأفغاني حيث لم يعد الاسلام كدين فقط بل الاسلام كمدنية (حوراني ألبرت، 1977: 142-144).

لقد دعا جمال الدين الأفغاني إلى إسلامية المشروع النهضوي، وإلى الاصلاح بالإسلام، بعيداً عن تقليد النموذج الغربي الذي يكرس مبدأ التبعية الاستعمارية، لأن التقليد حسبه إقتداء خاطئ، واكتساب لعوائد في الإعتقاد والسلوك تبتعد عن الإسلام الأصل، فهو إذن تحريف للأصل (أومليل علي، 1985: 15)، وقد كتب جمال الدين الأفغاني في دعوته إلى تأصيل مشروع النهضة هذا القول:" إذا لم يؤسس نهوضنا على قواعد ديننا وقرآننا فلا خير لنا فيه، ولا يمكن التخلص من وصمة انحطاطنا وتأخرنا إلا عن هذا الطريق"(الأفغاني جمال الدين، عبده محمد، 2002: 38).وما يمكن قوله هنا أن جمال الدين الأفغاني يرفض أي محاولة لتبني أُسس ومعايير التقدم الغربي بعيداً عن التأصيل الديني، وهذا الرفض في نظره مبرّر، لأن تقليد الغرب

في زمن مده الاستعماري، يكرس نظام التبعية والرضوخ، وهذا الأمر حسبه تثبته التجارب التاريخية السابقة.

إن أكبر عمل سياسي مارسه جمال الدين الأفغاني تجسد في صحيفة **العروة الوثقى**، التي بلغت في تاريخ الحركة والصحافة الحديثة مكانة مرموقة لم تصل اليها أي جريدة حتى الآن، فقد كانت الصحيفة الاسلامية الوحيدة التي حققت لنفسها عالمية الانتشار، حيث كانت توزع في مختلف أنحاء العالم من مصر والشام والعراق والجزيرة العربية وإيران وإلى أفغانستان والهند (الأفغاني جمال الدين، عبده محمد، 2002: 70). وقد أنشئت العروة الوثقى لهدف إيقاظ الشعوب الشرقية عموما والمسلمين خصوصاً، وقد ورد في المقال الافتتاحي أن سياسة هذه الجريدة هي خدمة الشرقيين من خلال كشف سبب الضعف والهوان وتوضيح الطرق التي يجب سلوكها لتجاوز هذا الانحطاط، لذا يجب عليها أن تحاول الدفاع عن نفسها باستغلال ما لديها من أسباب القوة (الأفغاني جمال الدين، عبده محمد، 2002: 71). وهذه الأسباب كلها متجسدة في الدين. وإلى جانب سياسة هذه الجريدة وأهدافها، نجد أنها حددت منهج صريحا وهو الربط بين الدين والسياسة، حيث تحتوي هذه الجريدة على عدة مقالات، وإن اختلفت من ناحية المضمون والأهمية فإنها تشترك في نفس الهدف، ومن بين هذه المقالات نجد مقالاً بعنوان **ماضي الأمة وحاضرها وعلاج عللها**، لخص فيه الأفغاني النهضة في قضية واحدة وهي:"النهوض لمقاومة الاستعمار الأوروبي، وليس هناك من وسيلة أقرب ولا أسهل من توظيف الرأس مال الموجود الحاضر في القلوب(الدين)للتعبئة والتجنيد والنهوض لمقاومة الغازي المستعمر"(الجابري محمد عابد، 1996: 71).

لقد طابق جمال الدين الأفغاني في هذا المقال بين الدين والسياسة إلى درجة أنه في سعيه إلى توحيد الأمة الاسلامية التي أصابها مرض التشتت والضعف، قد ألبس رأيه السياسي لباسا دينيا حين رفض أي إصلاح خارج الإطار الديني، كما أن ضغط الظرفية السياسية (الاستعمار) جعلت من الأفغاني ينظر إلى من يخالفونه الرأي في

وسائل تحقيق النهضة، لا بوصفهم خصوما سياسيين وحسب ، بل أيضا بوصفهم خصوما للدين (الجابري محمد عابد، 1996: 71).

إن دعوة الأفغاني إلى تبنى أمتن الروابط التي عرفها المسلمين عبر تاريخهم الطويل، كانت بسبب ظرف سياسي، ولم تكن سوى دعوة لتحقيق هدف سياسي، وهذا ينطبق أيضاً في دعوته إلى الجامعة الإسلامية ويمتد ليشمل جميع الفكر الإصلاحي الذي نادى به، وإذا كان الأفغاني أول من أخرج خطاب الإصلاح الديني من تقوقع الإصلاح العقائدي ليصبح خطابا تاريخيا، فهو يعد أيضا رائد الإسلام السياسي من خلال استعمال الدين لتحقيق أهداف سياسية، على عكس تلميذه محمد عبده الذي سخر السياسة لخدمة الدين كما سنحاول التطرق إليه.

فالحديث عن إشكالية الديني والسياسي في فكر محمد عبده يقودنا بالضرورة إلى الحديث عن مراحل تكوينه الفكري، بداية من الأزهر الذي لم يتحمس له كثيراً لأن التّعليم فيه يقوم على الدقة والجدل في الجانب اللفظي فقط ولا يتعداه إلى الجانب الفكري (أمين أحمد، دس: 289)، وفي مقابل ذلك نجد أن الفترة التي قضاها في التلقي والتلمذة على يدي جمال الدين الأفغاني كان من أشد الطلاب الملتفين حوله حماساً، يستمع إلى دروسه ويعمل على نشر افكاره (حوراني ألبرت، 1977: 164)، وقد سعى في هذه الفترة سعي أستاذه ووقف موقفه ولم تكن له مواقف متمايزة سواء في الجانب الفكري أو في الجانب السياسي، ولكن محمد عبده لم يبقى طيلة حياته تلميذا للأفغاني، فقد كتب له أن يكون مفكراً نظامياً أكثر من معلمه، وأن يُحدث في الفكر الاسلامي تأثيراً ابقى من تأثيره، حتى غدت افكاره الأساس الكامن وراء الأفكار الدينية لدى المسلم العادي المثقف (حوراني ألبرت، 1977: 162).

لقد كانت نهضة الشرق وتجديد حياته وتحرير طاقته، الغاية التي اتفق عليها كل من الأفغاني ومحمد عبده، ولكن الاختلاف كان في الوسيلة لتحقيق هذه الغاية، فإذا كان الأفغاني ثوريا يرى في الثورة الوسيلة الأسرع والأفعل أمام التحديات الاستعمارية، فإن محمد عبده كان اصلاحياً يرى في الإصلاح الطريق الأقوم، يقول الأستاذ الإمام:"

إن العمل لإخراج الإنكليز من مصر عمل كبير جداً...لا أنه عمل صغير يكفي فيه الكلام في المجالس والكتابة في الجرائد"(عبده محمد، 1993: 814).

وفي سعيه الاصلاحي يفصل محمد عبده منذ البداية بين الدين والفكر الديني، والانحطاط حسبه" لا يرجع الى العقيدة الإسلامية نفسها وإنما إلى انقلاب الصورة الأصلية لهذه العقيدة، أو بتعبير آخر: هو يرجع إلى توقف فاعلية هذه العقيدة بسبب من توقف فاعلية أهلها أنفسهم" (جدعان فهمي، 1988: 210).

لقد كان هذا الفصل الذي أشرنا إليه بين الدين والفكر الديني نقطة الانطلاقة في فكر الأستاذ الإمام، ومنها برزت الحاجة إلى إعادة تحديد ماهية الإسلام الحقيقي" خلال تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعه الأولى" (حوراني ألبرت، 1977: 175)، هذه الانطلاقة والدعوة التجديدية التي ناد بها محمد عبده كانت تهدف إلى القضاء على الجمود الذي آلت إليه البنية الدينية، والتي لم تستطع أن تستوعب واقع الأمة الإسلامية الذي بدأت تتوطد فيه دعائم العلمانية.

لقد حدّد محمد عبده علاقة الديني بالسياسي من خلال ردوده الواردة ضمن جداله مع الجامعة حول مسألة التسامح بين المسيحية والإسلام، وقبل عرض هذه الردود يجب الإشارة إلى البعد العميق الذي أعطته الجامعة لهذه الاشكالية حين ربطت مسألة التّسامح بمسألة فصل السلطة الدينية عن السلطة المدنية، وهذا ما نلتمسه في قولها:" السلطة المدنية في الاسلام مقرونة بالسلطة الدينية بحكم الشّرع لأن الحاكم العام هو حاكم وخليفة معا. وبناء على ذالك فإن التّسامح يكون في هذه الطريقة أصعب منه في الطريقة المسيحية" (أنطون فرح، 1988: 213)، ولم تتوقف الجامعة عند هذا الطرح بل تجاوزته لتعلن أن الحضارة والتمدن الحقيقي في الغرب كان من تأسيس الدّيانة المسيحية وذلك بكلمة واحدة وهي"أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله" (أنطون فرح، 1988: 214)، فبناءا على هذه المقولة نتج الفصل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية في المسيحية على عكس الاسلام.

يستغرب محمد عبده في رده على الجامعة عن امكانية الفصل بين السلطتين، ويتساءل عن الكيفية التي من خلالها يتسنى للسلطة المدنية أن تتغلب على السلطة الدينية وتقف بها عند حدها والسلطة الدينية إنما تستمد حكمها من الله ثم تمد نفوذها بتلك القوة إلى أعماق قلوب الناس وتديرها كيف تشاء– نعم هذا الفصل يسهل التسامح لو كانت الأبدان التي يحكمها الملك يمكنها أن تأتي أعمالها على حدة مستقلة عن الأرواح التي تحيا بها والأرواح كذلك تأتي أعمالها بدون الأبدان التي تحمل قواها (أنطون فرح، 1988: 233). أما عن قول الانجيل **أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله** فالمراد به حسب محمد عبده ليس الفصل بين السلطتين، وإنما معناه" أن صاحب السكة التي تتعاملون بها إذا ضرب عليكم أن تدفعوا شيئا فادفعوه له أما قلوبكم وعقيدتكم وجميع ما هو من الله وعليه طابع صنعته فلا تعطوا منه لقيصر شيئا" (أنطون فرح، 1988: 233).

إذا كان الأفغاني يرى بأن ابتعاد المسلمين عن الدين كان سببا في التخلف، وأن الحل لا يكمن إلا في العودة إليه، فإن الطرح الذي قدمه محمد عبده كان أعمق من هذا، حيث نجده في سعيه لإثبات أن الإسلام برئ من هذا التخلف وأن جوهره صالح ليكون أساسا للمدنية الحديثة، فرق بين الدين والفكر الديني، وجعل من هذا الأخير سببا في ما آل إليه واقع هذه المجتمعات العربية الإسلامية من تخلف، لهذا يجب العودة إلى الإسلام في نقاوته الأولى ثم التوجه نحو الغرب على نحو تلفيقوي، في إطار الجامعة الاسلامية التي هي ليست سوى دولة دينية سياسية تسعى إلى توحيد الشعوب العربية من موقع التشريع الإسلامي، مع الحرص على التعايش بسلام مع الأقليات الدينية.

ولكن الحديث عن الأقليات الدينية في إطار الجامعة الاسلامية يقود بالضرورة إلى التساؤل عن مصير هذه الاقليات وحدود هذا التعايش وأحقية تمثيلها لنفسها في الجوانب السياسية والاجتماعية، كل هذه التساؤلات جعلت هذه الفئة تتبنى وتدعوا الى طرح جديد وهذا الطرح يتمثل في العلمانية.

3- الفصل بين الدين والسياسة في الفكر العلماني:

إن البحث ومحاولة استيعاب الفكر العلماني في عصر النهضة العربية يعد مطلبا هاما وضروريا اليوم، فبعد مرور أزيد من قرن على بروز العلمانية في الساحة الفكرية العربية فإن المسألة لم يحسم فيها بعد، وهذا ما يؤكده واقع هذه المجتمعات الغارقة في الصراعات الدينية والسياسية، أضف إلى ذلك عودة المطالب التي تدعوا إلى تبني العلمانية واعتبارها ضرورة حضارية، أو تلك الجهود الفكرية المعاصرة التي تحاول التأسيس لفكر علماني.

بداية وقبل الحديث عن العلمانية في الفكر العربي يجب الإشارة إلى أن مفهوم العلمانية تشكل في دائرة الصراع السياسي الديني في أوروبا، إلاّ أن استقراره في صورة محددة كان في أدبيات فلسفة الأنوار، حيث كان يعني إقامة الفصل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، وقد برزت الملامح النظرية الأولى لها في بدايات الفلسفة السياسية الحديثة، وتحصل على تشبعه المعرفي في فلسفة الأنوار، وهذا المفهوم يقضي بضرورة التمييز في السياسة بين مجال الدين ومجال الدنيا، مجال الكنيسة ومجال المجتمع المدني، وقد ارتكز مفهوم العلمانية في سياق تطوره الفكري إلى قاعدة فلسفية كبرى هي قاعدة المعتقد الليبرالي اللتي تسلم بأولوية الانسان الفرد في الوجود، كما تسلم بالقيمة المطلقة للحرية وتعتقد بالأهمية اللانهائية لقدرات العقل الانساني (عبد اللطيف كمال، 2007: 53).

هذا فيما يخص نشأة العلمانية في الغرب أما فيما يخص نشأتها في السياق العربي، فقد برزت في عصر النهضة كمطلب نادى بها المثقفون المسيحييون العرب الذين لعبوا دورا رئيسيا في الفكر النهضوي، وتركوا أثراً عميق في توجيه حركة التحديث العربي اليوم، كما أنه لا يخفى على أي دارس أن بروز فكر هذه الأقلية المسيحية إلى الساحة الفكرية العربية كان مدفوعا بالوضع الاجتماعي لهذه الفئة، إذ أن ما يميز هؤلاء المثقفين المسيحيين عن المثقفين المسلمين أنهم غرباء في المجتمع الإسلامي وأنهم يشكلون أقلية، كما أنّ كونهم مسيحيين جعلهم عرضة للاضطهاد من قبل الحكم العثماني (شرابي هشام، 1978: 28)، كل هذه الظروف جعلت منهم يمتلكون صفة مميزة لهم تمثلت في ميلهم القوي نحو العقلانية، وكذلك قبولهم المتلهف

للنظريات العلمية والاجتماعية العصرية، وابتعادهم عن المفاهيم التقليدية، كما أنهم أدركوا أن مواجهة التحدي الغربي وكذا النهوض بالشعوب العربية تكمن في:"خلق وحدة قومية عربية ضمن أنساق من التوحيد الوطني القطري وضمن دولة عثمانية شاملة. أي في جعل الانتماء القومي والوطني لسكان العالم العربي المعيار الأول لوحدتهم السياسية في إطار تلك الدولة. ومن ثم، فما طرح تحت اسم الوحدة الدينية ينبغي أن يخضع لوحدة أكثر شمولاً، تحقق العام المشترك بين المنضوين تحتها. ومن هنا، كانت العلمانية، وشعارها **الدين لله والوطن للجميع**، هي المدخل إلى المجتمع المدني الذي ستسوده – في هذه الحال – تشريعات وضعية وضوابط اجتماعية سياسية مستمدة من مؤسسات اجتماعية بشرية يمكنها أن تستأنس بكثير من الشرائع والقواعد المتحدرة من الأديان وتستفيد منها" (أنطون فرح، 1988: 15).

إن بروز هذه الدعاوي العلمانية ارتبط بظروف تاريخية سياسية هامة، ويتعلق الأمر هنا بموضوع الدعوة إلى الجامعة الاسلامية، وموضوع الأقليات النصرانية في المشرق العربي، ولهذا فإن أي دراسة للفكر العلماني في الفترة يجب أن تراعي الحدود التي حددها هذان الظرفان، ومن أهم رواد الاتجاه العلماني في تلك الفترة نجد فرح أنطون.

يعد فرح أنطون كباقي مفكري عصر النهضة العربية يحمل هماً فكرياً وطموحاً لأجل تحقيق نهضة الشرق وتقدمه، ولمحاولة تأصيل مشروعه العلماني فإنه لجأ الى الفيلسوف العربي ابن رشد باحثاً عن ما يدعم أفكاره التي ناد بها، والتي تتمحور أساسا حول العلمانية والمجتمع المدني والعقلانية والتعايش العلماني بين الدين والعقل (أنطون فرح، 1988: 18). فقد وجد فرح أنطون في هذا الفيلسوف ما يمكن أن يدعم به افكاره التي من شأنها تحقيق اتحاد حقيقي في مجتمع يعاني من التمزقات الطائفية والصراعات المذهبية من جهة، ومن الخطر الاستعماري من جهة ثانية، ولهذا نجده يدعوا الى مجابهة هذا الخطر من خلال مجاراة التمدن الأوروبي، لأن هذا التمدن ضرورة تاريخية لا مناص منها، وهذا ما يؤكده في مقدمة كتابه **ابن رشد وفلسفته** التي أهداها إلى العقلاء الشرقيين حيث يقول فيها:" لا نعلم

كيف يستقبل أبناء هذا العصر هذا الكتاب في هذا الزمان. ولكنا نعلم أن النبت الجديد في الشرق قد صار كثيرا. ونريد بالنبت الجديد أولئك العقلاء في كل ملة وكل دين في الشرق الذين عرفوا مضار مزج الدنيا بالدين في عصر كهذا العصر فصاروا يطلبون وضع أديانهم جانبا في مكان مقدس محترم ليتمكنوا من الاتحاد اتحاداً حقيقياً ومجاراة تيار التمدن الأوروبي الجديد لمزاحمة أهله وإلا جرفهم جميعا وجعلهم مسخرين لغيرهم" (أنطون فرح، 1988: 41).

لقد قدم فرح أنطون في كتابه مجموعة من الأفكار تدعوا في مجملها إلى تحرير العقول من التعصب الديني وضيق الأفق العقلي كمدخل إلى فهم كيفية تحقيق التقدم في الشرق (أنطون فرح، 1988: 21)، كما أن كتابه كان شبيها بالنشرة السياسية، بالرغم من شدة طابعه النظري. كما كان هدفه السياسي شبيها بهدف الشميل وسواه من كتاب عصره اللبنانيين. ذلك أنه توخى وضع أسس دولة علمانية يشترك فيها المسلمون والمسيحيون على قدم المساواة التامة (حوراني ألبرت، 1977: 305)، بعيدا عن الجدالات الدينية العقيمة التي لا ينجر منها سوى التحفيز على اندلاع الحروب الدينية الطائفية. وليجسد فرح أنطون مشروعه هذا فقد حاول التأسيس للعلمانية من خلال وضع بعض الأسس لها، ومن أهمها نجد **فصل الجوهري عن العرضي في جميع الأديان**، فالجوهري حسبه هو مجموعة المبادئ، والعرضي مجموعة الشرائع، عامة كانت أم خاصة. فاذا تفحصنا مجموعة المبادئ وجدنا أنها واحدة في جميع الأديان، أما الشرائع فإنها وجدت لتحقيق غاية واحدة وهي حث الناس على الفضيلة، وهنا يصبح هذا المبدأ الخلقي مبدأ ثابت فيها، ويجب أن تفسر تفسيرا يتوافق مع تحقيقه ولو اقتضى الأمر إلى تأويلها، وبعبارة أخرى فإن جميع الأديان إنما هي دين واحد يعلم بعض المبادئ العامة. أما الشرائع الدينية، فلا قيمة لها بحد ذاتها، إذ ما هي إلا وسائل لغاية. فالطبيعة البشرية واحدة أساسيا في نظر جميع الأديان، والحقوق والواجبات البشرية واحدة أيضا. حتى أن الذين لا دين لهم لا يختلفون عن غيرهم في الطبيعة أو الحقوق (حوراني ألبرت، 1977: 305).

لقد حاول فرح أنطون في هذا الأساس أن يتجاوز الشحنة الدينية من خلال حصر الاختلاف بين الأديان في الجانب العرضي، أما من ناحية الجوهر فهي تملك نفس المبادئ، وتسعى لتحقيق نفس الغايات، وهذا ما يعرضه عند طرحه لفكرة التساهل بين المسيحية والإسلام، إذ أن سبب تساهل المسيحية أكثر من الإسلام لا يكمن في طبيعة الديانة المسيحية ولا يكمن في طبيعة الإسلام، وإنما فصل السلطة الدينية عن السلطة المدنية في الغرب هو ما جعل المسيحية أكثر تسامحا. لهذا نجد فرح أنطون يدعوا إلى تجاوز مثل هذه الجدالات الدينية العقيمة لأن المبادئ الدينية المنزهة عن كل شائبة في الاسلام والنصرانية حسبه أقوى من أن تحتاج الى دفاع (أنطون فرح، 1988: 235).

ما يمكن قوله من خلال كل هذا أن الحديث اليوم عن المشروع العلماني الذي نادى به فرح أنطون ليس من باب المواقف الحدية التي تتسم إما بالقبول أو بالرفض، وإنما من باب تحديد العوائق التي حالت دون تأسيس نظرية نقدية تتجاوز الرُّؤية الظرفية التي ظلت تعرقل جميع المشاريع الفكرية العربية لسنوات عديدة. وتجدر الإشارة هنا إلى الاستعادة الآلية (النقل الجاهز) الذي وقع فيه فرح أنطون، حيث كان ينظر إلى الأنوار بأنها عقيدة، وهي بديل للعقائد والحقائق المطلقة السائدة. أضف إلى ذالك أنه ربط منذ البداية بين التقدم ومسألة الفصل بين السلطتين، وقد أكد استحالة تحقيق التقدم في المجتمعات العربية بدون هذا الفصل، وهنا تبرز ملامح النقل الجاهز والنزعة التغربية في فكر فرح أنطون لأنه استعان بالمفاهيم الأنوارية الجاهزة دون أي نقد، كما أن الهاجس المسيطر على تفكيره لم يكن سوى الفكر الليبرالي بمفاهيمه وأسسه كما ظهر مع رواد النهضة الأوروبية.

فمفهوم العلمانية في فكر فرح أنطون ظل وفيا لمرجعيته الأنوارية دون أي محاولة لتأصيله، ولكن رغم كل هذا فإنه لا يمكن الإنقاص من قيمة هذه الدعوة، لأن القيمة الحقيقية للنظرية الأنطونية تكمن في أنه أنتج أفق في النظر ظل في حاجة للتطوير، وهذا ما تؤكده عودة الدعاوي إلى تبني العلمانية بعد مرور أزيد من قرن من دعوته، وهذا ما تؤكده أيضا تلك المحاولة التي قام بها علي عبد الرازق من خلال

كتابه الإسلام وأصول الحكم، كبداية لمحاولة التأسيس النظري لعلاقة الديني بالسياسي.

4- بداية التأسيس النظري للفصل بين الديني والسياسي في فكر علي عبد الرازق :

إنّ البحث في إشكالية الديني والسياسي في الفكر العربي المعاصر لا يمكن أن تتحدد وتتضح معالمه دون المرور ومحاولة استيعاب منطق ومضمون كتاب يعد من أهم الكتب العربية التي كتبت في القرن العشرين، ألا وهو كتاب علي عبد الرازق **الإسلام وأصول الحكم**.

هذا، ولقد صدرالكتاب في سياق ملابسات وظروف سياسية عرفها العالم الاسلامي ويتعلق الأمر بمسألة الخلافة التي كانت مثارة وبقوة، حيث قام النظام التركي القومي الجديد، بقيادة كمال أتاتورك بإلغاء نظام الخلافة العثمانية نهائيا في 3 مارس سنة 1924م وذهب بآخر صورها التي استمرت أكثر من أربعة قرون (عبد الرازق علي، 2000: 7)، هذا ما جعل العالم الإسلامي يعيش نوع من الفراغ بغياب الخليفة أو السلطان، وبروز فئة تطالب بتجديد وإحياء الخلافة واعتبارها مسألة مطروحة بل وواجبة سواء من جانب اعتبارها الإطار العام الذي يجمع شمل المسلمين ضد الغرب وأطماعه الاستعمارية أو باعتبارها واجبا دينيا.

بداية نجد علي عبد الرازق يستعرض في كتابه بعض التعريفات الواردة على لسان المسلمين حول الخلافة حيث يقول: "هي رياسة عامة في أمور الدين والدنيا نيابة عن النبي صلى الله عليه وسلم" (عبد الرازق علي، 2000: 113)، ويضيف تعريفا آخر لابن خلدون الذي يقول فيه عن الخلافة بأنها:" حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي، في مصالحهم الاخروية، والدنيوية الراجعة إليها إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشرع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به" (عبد الرازق علي، 2000: 114).

وما يمكن ملاحظته من خلال هذين التعريفين أن الخليفة يقوم بوظيفة تجمع بين أمور الدين والدنيا، وهذه المكانة التي خصها أصحاب هذه التعريفات لمنصب الخلافة تفرض عليهم تحديد مصدرها، ولكنهم أهملوا هذا البحث، ولهذا نجد علي عبد الرازق يعيبهم في هذا الأمر بقوله:" قد كان واجبا عليهم، إذ أفاضوا على الخليفة كل تلك القوة، ورفعوه إلى ذلك المقام، وخصوه بكل هذا السلطان، أن يذكروا لنا مصدر تلك القوة التي زعموها للخليفة" (عبد الرازق علي، 2000: 117).

يرى علي عبد الرازق أن اعتبار الخلافة أصل من أصول الإسلام يستلزم ورود دليل في القرآن أو في السنة على وجوبها، وفي تأكيده على غياب هذا الدليل يقول:" إنه لعجب عجيب أن تأخذ بيديك كتاب الله الكريم، وتراجع النظر فيما بين فاتحته وسورة الناس، فترى فيه تصريف كل مثل، وتفصيل كل شيء من أمر هذا الدين...ثم لا تجد فيه ذكر لتلك الإمامة العامة أو الخلافة" (عبد الرازق علي، 2000: 123). وينتقل بعد ذلك علي عبد الرازق الى وضع حدّ فاصل بين زعامة الرسالة وزعامة الملك، ويحذرنا من الخلط بينهما، فالقرآن كان صريح بأن النبي لم يكن له الحق على أمته غير حق الرسالة، ولو كان النبي ملكاً لكان له حق الملك أيضا، يقول في هذا الصدد:"القرآن كما ترى يمنع صريحا أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم، حفيظا على الناس، ولا وكيلا، ولا جبارا، ولا مسيطرا، وأن يكون له حق إكراه الناس حتى يكونوا مؤمنين: ومن لم يكن حفيظا ولا مسيطرا فليس بملك" (عبد الرازق علي، 2000: 160)، هذا بالنسبة للقرآن أما بالنسبة إلى السنة فيضيف قائلا:"إذا نحن تجاوزنا كتاب الله تعالى إلى سنة النبي عليه الصلاة والسلام، وجدنا الأمر فيها أصرح، والحجة أقطع" (عبد الرازق علي، 2000: 163). وإلى جانب القرآن والسنة نجد أن العقل أيضا يرفض أن يدعوا النبي مع رسالته الدينية إلى دولة سياسية، لأن الإسلام وحدة دينية أراد الله جل شأنه أن يربط بها البشر أجمعين، وأن يحيط بها أقطار الأرض، فانتظام البشرية كلها تحت وحدة دينية أمر معقول لا يخالف طبيعة البشر، أما أخذ العالم كله بحكومة واحدة، وجمعه تحت وحدة سياسية مشتركة، فذلك مما يوشك

أن يكون خارج عن الطبيعة البشرية، ولا تتعلق به إرادة الله (عبد الرازق علي، 2000: 165).

ويلاحظ علي عبد الرازق أمرا مهما وهو أن العرب كانوا أمما متنافرة قبل الإسلام، وهذه الأمم المتنافرة قد اجتمعت كلها في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، حول دعوة الإسلام، وتحت لوائه، فأصبحوا بنعمته الله إخوانا، تربطهم وشيجة واحدة من الدين، ويضمهم سياج واحد، من زعامة النبي صلى الله عليه وسلم، ومن عطفه ورحمته، وصاروا أمة واحدة (عبد الرازق علي، 2000: 169)، ومع ذلك فإن النبي لم يفكر في توحيد شكل الحكم أي أنه لم يتدخل في السلطات القبلية داخل كل قبيلة، وهذا ما تؤكده سيرته فما عرفنا فيها أنه تعرض لشيء من سياسة تلك الأمم الشتيتة، ولا غير شيئا من أساليب الحكم عندهم، بل ترك كل قبيلة تدير شؤونها بنفسها.

وتجب الإشارة هنا إلى نقطة أخرى تؤكد على غياب السلطة السياسية في الإسلام وهي أن النبي لم يلتحق بالرفيق الأعلى إلا بعد تبليغه الرسالة كاملة، وإذا كان الإسلام دين ودولة فهل من المعقول أن تترك هذه الرسالة أمر هذه الدولة مبهما على المسلمين؟ يقول عبد الرازق:"ما لحق صلى الله عليه وسلم بالرفيق الأعلى إلا بعد أن أدى عن الله تعالى رسالته كاملة، وبين لأمته قواعد الدين كله، لا لبس فيها ولا إبهام، فكيف–إذا كان من عمله أن ينشئ دولة– يترك أمر تلك الدولة مبهما على المسلمين، ليرجعوا سريعا من بعده حيارى يضرب بعضهم رقاب بعض! وكيف لا يتعرض لأمر من يقوم بالدولة من بعده" (عبد الرازق علي، 2000: 172).

وإذا كانت أول مسألة ظهرت بعد وفاة النبي هي مسألة الخلافة، فإن الذي يثبت أنها مسألة سياسية لا علاقة لها بالدين، هو ظهور الخلاف حول هذه المسألة في سقيفة بني ساعدة، وأن الذي حسم الأمر ليس نص ديني، وإنما حسم الأمر بالعصبية والقوة، وهذا ما يؤكده علي عبد الرازق في حديثه عن الكيفية التي تمت بيها البيعة بقوله:" وإذا أنت رأيت كيف تمت البيعة لأبي بكر، واستقام له الأمر، تبين لك أنها كانت بيعة سياسية ملكية، عليها كل طوابع الدولة المحدثة وأنها إنما قامت كما تقوم الحكومات، على أساس القوة والسيف" (عبد الرازق

علي، 2000: 175). ولو كان الأمر أمر ديني وأمر من الله أو رسوله فهل يعقل أن سعد بن عبادة وهو من الصحابة ومن كبار الأنصار أن يرفض هذا الأمر.

ومن بين المسائل الأخرى التى ظهرت بعد وفاة النبي نجد مسألة حروب الرّدة، والتي تعتبر حروب سياسية وليست حروب دينية، لأن المرتدين لم يرتدوا جميعا عن الدين، وإنما بعضهم فقط من ارتد، ولكن الجزء الكبير مقارنة بالجزء المرتد رفض أن يدفع الزكاة إلى المدينة، مع العلم أن دليل الولاء والانضمام لوحدة أبي بكر والخضوع لسلطة المدينة كان بدفع الزكاة، وهذا يعني تفتت الدولة، ولهذا قام أبو بكر بمحاربتهم، يقول عبد الرازق:"ولعل بعض أولئك الذين حاربهم أبو بكر لأنهم رفضوا أن يؤدوا الزكاة، لم يكونوا يريدون بذلك أن يرفضوا الدين، وأن يكفروا به، ولكنهم لا غير رفضوا الإذعان لحكومة أبي بكر، كما رفض غيرهم من جلة المسلمين، فكان بديهيا أن يمنعوا الزكاة عنه، لأنهم لا يعترفون به، ولا يخضعون لسلطانه وحكومته" (عبد الرازق علي، 2000: 178).

وما يمكن استنتاجه من خلال هذا القول أن حروب الردة ليست مسألة دينية، وأن المرتدين لم يرتدوا عن الدين، وإنما هي مسألة سياسية، ويجب دراستها من جانبها السياسي، وهذا الأمر يفيد في تكوين وعي سياسي بعيدا عن دائرة الديني، ولن نخرج عن مسألة حروب الردة إن حاولنا أن نعطي مثالا على هذا الأمر، فدراسة حروب الردة من الجانب السياسي بعيد عن الدين يبين بأنها كانت ضرورية لردع محاولات التشتت التي عرفها الواقع الإسلامي في ذلك الوقت، ولولا قيام أبو بكر بتلك الحروب«ما أصبح الإسلام دولة ثابتة الأركان، متينة البنيان، تفتح البلدان، وتنشر العقيدة وتثبت دعائمها.»(فودة فرج، 1988: 44).

ويضيف علي عبد الرازق في حديثه عن هذه الأحداث محاولا توضيحها بأكثر عمق، أن الصبغة الدينية التي صبغ بها منصب الخلافة من خلال لقب (خليفة رسول الله)، كان من بين الأسباب التي جعلت من عامة المسلمين يتخيلون بأن الخلافة مركز ديني، والخروج عن الخليفة خروج عن الدين، وبالتالي إضفاء نوع من القدسية على

هذا المنصب، وهو ما أدى فيما بعد إلى تكريس تسلط وتجبر السلاطين، حيث استمروا بالترويج لهذا الخطأ بين الناس حتى يتخذوا من الدين دروعا تحمي عروشهم، وتذود الخارجين عليهم، وما زالوا يعملون على ذلك، من طرق شتى– وما أكثر تلك الطرق لو تنبه لها الباحثون– حتى أفهموا الناس أن طاعة الأئمة من طاعة الله، وعصيانهم من عصيان الله (عبد الرازق علي، 2000: 181).

ويختم عبد الرازق بحثه هذا بتأكيده على الجوهر السياسي للخلافة، وبراءة الدين من هذا النظام الذي سيطر على الواقع الإسلامي بقوله:" والحق إن الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون، وبريء من كل ما هيأوا حولها من رغبة ورهبة، ومن عزّ وقوة. والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة. وانما تلك كلها خطط سياسية صرفة، لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا، لنرجع فيها إلى أحكام العقل، وتجارب الأمم، وقواعد السياسة" (عبد الرازق علي، 2000: 182).

وما يمكن قوله من خلال كل هذا أن قيمة بحث علي عبد الرازق تكمن في العديد من الجوانب، بداية من موضوع البحث الذي يتناول مسألة الخلافة التي هي أساس كل حكم عرفه التاريخ الإسلامي، وهي أساس كل محاولة لفهم وتتبع علاقة الدين بالسياسة، أما النقطة الثانية فتكمن في المرجعية المعتمدة في دراسة هذه المسألة، حيث قام عبد الرازق بدراسة هذه المسألة من داخل المرجعية الإسلامية وليس من خارجها، أي اعتمد على أصول الدين(القرآن والسنة) لبحث هذه المسألة، وهذا ما جعل من فكره فكرا اصلاحيا، ولكن هذا لا يعني أنه أهمل الوقائع التاريخية، حيث نجد أن قيمة بحثه تكمن في كونه لم يتعامل مع النصوص التاريخية، وانما تعامل الأحداث التاريخية.

حين يقوم عبد الرازق بالبحث عن طبيعة الخلافة ويثبت أن الخلافة منصب سياسي لا علاقة له بالدين، وأنها ليست من أصوله وهو بريء منها، وأن الدولة في زمن النبي كانت مجرد رسالة دينية لغياب أهم أسس وأركان الدولة فيها، وأن زعامة النبي كانت زعامة دينية، وحروب الردة هي حروب سياسية، فهو بهذا يفتح المجال لإعادة بحث

العلاقة بين الدين والسياسة بعيدا عن اعتبارها علاقة جوهرية ثابتة غير قابلة للتفكيك بل باعتبارها علاقة تاريخية متغيرة بتغير الظروف، وهذا ما يتطلب جهد أكبر لدراسة وتتبع هذه العلاقة بداية من ظهور الخلافة، هذا المنصب الذي جمع بين الدين والسياسة بشكل تعسفي عبر مراحل التاريخ الإسلامي الطويل.

5- البعد الشمولي لتحديد علاقة الديني بالسياسي في فكرمالك بن نبي:

إنّ الحديث اليوم عن قيمة هذه الطروحات المقدمة من قبل الرواد الاوائل ليس من باب المواقف الحدية التي تتسم بالرفض أو بالقبول، وإنما من باب الافق الفكرية التي أنتجتها فيما بعد، ولعل أهمها (أي: الأفق الفكرية) نجد المشروع الحضاري للمفكر الجزائري مالك بن نبي، الذي آمن في مشروعه النهضوي بفعالية النقد وقيمته المثلى في تصحيح مسار النهضة والإصلاح، ومن خلال هذا المنطلق النقدي قام مالك بن نبي باستقراء المحاولات التاريخية التي قام بها رواد الاصلاح وبرر سبب فشلها كون أنها وقفت على الجوانب الجزئية ولم ترقى إلى مستوى النظرة الشمولية التي تستهدف نطاق مشكلة الحضارة، مما جعلها أسيرة الظرفية التاريخية، وأسيرة الخلط بين جوهر الظواهر وأعراضها (بن نبي مالك ، 1986: 23، 24).

وفي محاولة مالك بن نبي لمعالجة إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة التي أُثيرت في الفكر النهضوي، فإنه يتخذ من نقده للسياسة الغربية كمدخل ويصفها بالبراغماتية لعدم قيامها على مبادئ أخلاقية ثابتة. لأن الفصل بين الدين والسياسة (أو العلمانية) حسبه تؤدي إلى تحطم وحدة الانسان إلى جزأين: واحد يسمى الكائن المعنوي، والآخر يسمى الكائن الموضوعي مما يؤدي إلى تجزئة الأمة وإلى تجزئة الانسانية ككل (بن نبي مالك ، د س: 74). ومن خلال كل هذا يؤكد مالك بن نبي على البعد الحضاري لأخلاقية العمل السياسي، وعلى قيمة الاسلام كأساس لهذه القيم الأخلاقية لتحرير واقع المجتمعات العربية من التبعية للفكر السياسي الغربي.

خاتمة:

وما يمكن قوله من كل هذا أن اشكالية العلاقة بين الديني والسياسي في الفكر النهضوي عولجت في اطار الظرفية التاريخية، سواء في فكر الإصلاح الديني أين قام جمال الدين الأفغاني بتسخير الرابطة الدينية لتحقيق أغراض سياسية. أو في فكر محمد عبده أين استعمل السياسة في خدمة الدين. أما الطرح العلماني فبرغم مما فيه من جدة بالنسبة للمجتمعات العربية فإنه لم يستطع تجاوز مبدأ الاستعارة الجاهزة لفكر الأنوار وللمنحى التغريبي، وهذا ما جعل من الطرح العلماني عبارة عن طرح جاهز، أما قيمته فتكمن في أنه فتح آفاق فكرية من شأنها أن تحدد علاقة الديني بالسياسي في المجتمعات العربية الإسلامية، وهذه الآفاق لازالت موضوع بحث إلى اليوم، كما أن تلك الجهود التي قام بها علي عبد الرازق فيما بعد يمكن اعتبارها امتداداً لهذا التّيار، فمحاولة علي عبد الرازق جاءت من داخل التّيار الإسلامي للتأسيس للفكر العلماني.

وخاتمة القول أن رواد النهضة العربية رغم معالجتهم لإشكالية العلاقة بين الديني والسياسي في إطار الظرفية التاريخية، فإن قيمة طروحاتهم اليوم تكمن في المفاهيم والأفق الفكرية التي أنتجوها والتي لا تزال إلى اليوم بحاجة إلى الدراسة والتطوير، وهذا ما حاول مالك بن نبي تجسيده في مشروعه النهضوي الذي أراد من خلاله تجاوز الظرفية التاريخية في تحديد علاقة الديني بالسياسي، والبحث عن هذه العلاقة في اطار رؤيا أكثر شمولية.

المراجع:

- أومليل علي، (1985). **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**، ط1. بيروت- لبنان: دار التنوير للطباعة والنشر.
- أنطون فرح، (1988). **ابن رشد وفلسفته**، ط1. لبنان: دار الفرابي.
- أمين أحمد، (د س). **زعماء الإصلاح**، ط1. لبنان: دار الكتاب العربي.
- الأفغاني جمال الدين، عبده محمد، (2002).**العروة الوثقى**، ط1. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية.
- ابن منظور، (د س)، **لسان العرب**، المجلد السابع، ط1. بيروت: دار صاد.

- بن نبي مالك (1986)، **شروط النهضة**،دط. سوريا: دار الفكر.
- بن نبي مالك (د س)، **مشكلات الحضارة** (بين الرشاد والتيه)، ط1.بيروت: دار الفكر المعاصر.
- برقاوي أحمد، (1999). **محاولة في قراءة عصر النهضة**، ط2. سوريا: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع.
- جدعان فهمي، (1988). **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**، ط3. الأردن: دار الشروق للنشر والتوزيع.
- جباب محمد نور الدين،(2011). «الفكر العربي:جدل المقدس والمقتبس(قراءة في خطاب الاصلاح الديني في عصر النهضة)».**دراسات في العلوم الانسانية والاجتماعية**، جامعة الجزائر2، العدد 17.
- حسين محمد محمد، (1975). **الإسلام والحضارة الغربية**،ط1. القاهرة: دار الفرقان للنشر والتوزيع.
- حوراني ألبرت، (1977). **الفكر العربي في عصر النهضة** ، ط3، بيروت: دار النهار للنشر.
- نعيم بلال ، (2003). **الفكر الإسلامي بين النهضة والتجديد**، ط1. بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر.
- عبده محمد، (1993). **الأعمال الكاملة**، ط1. القاهرة: دار الشروق.
- عابد الجابري محمد، (1996).**المشروع النهضوي العربي**، ط1. لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية.
- عبد الرازق علي، (2000). **الإسلام وأصول الحكم**، دط. لبنان: دار صبح للطباعة والنشر.
- عابد الجابري محمد ، (2000). **المشروع النهضوي العربي**،(مراجعة نقدية)، ط3. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- عبد اللطيف كمال، (2007). **التفكير في العلمانية**، ط1. القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.
- فودة فرج، (1988).**الحقيقة الغائبة**، ط3. القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع.
- شرابي هشام، (1978). **المثقفون العرب والغرب**، ط2. لبنان: دار النهار للنشر.

مجلة المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ **ISSN:** 1112- 7872
E-ISSN: 2600-6162
مجلد: 17 عدد: 01 جويلية 2021
العنوان: إشكالية الدين والسياسة في فكر النهضة العربية. *ص.ص 1160- 1183.*

للإحالة على هذا المقال:

- برحال عبد الوهاب، (2021)، « إشكالية الدين والسياسة في فكر النهضة العربية ».
المواقف، المجلد: 17، العدد: 01، جويلية 2021، ص. ص 1160- 1183.