

# العرب بين رهان بناء الدولة وإكراهات المحتوى: الفكر النهضوي نموذجاً

عبد الرحيم العلام (\*)

باحث في العلوم السياسية، المغرب.

## تمهيد

يسود اليوم في المنطقة العربية والإسلامية نقاش حاد حول قضية الدولة، وهو نقاش لا ينصبُّ فقط على الحدود الجغرافية للأقطار العربية والإسلامية الموروثة عن الاستعمار، أو على أسس بناء الدولة، بل أيضاً حول مضمون الدولة، حيث يحتدم السجال بخصوص هوية الدولة ومرجعية أنظمتها السياسية. فبينما يُناصح البعض عن المفهوم اللاديني وغير الأحادي الثقافة للدولة، فإن توجهاً آخر يُنازع في مشروعية مطلب مدنية الدولة أو علمانيته.

يمكن القول، إذًا، بأن الواقع العربي الإسلامي اليوم تخترقه أطروحتان رئيسيتان في ما يتصل بهوية الدولة وطبيعة مرجعية سلطتها السياسية، فلتن تمسكت التيارات المدنية بالدولة المدنية القائمة على الحرية والمساواة والمبادرة الحرة، وحقوق الإنسان فإن حركات الإسلام السياسي تتبنى المرجعية الدينية في تأسيس الكيانات السياسية، رغم أن هذه الحركات منقسمة فيما بينها حول سبل تفعيل مطلبها، إذ تحاول بعض الحركات مُسايرة طرح الدولة المدنية لكن بمرجعية إسلامية، أي أن المدنية في عرفها هو نقيض للعسكرية. أما الحركات الأكثر راديكالية وتطرفاً، فقد حسمت مع أي مرجعية غير المرجعية الدينية، بحيث لا يُلمس في خطابها أي حديث عن الديمقراطية والأحزاب السياسية والأغلبية والأقلية؛ وإنما ينصبَّ «مشروعها» على مُسمى «إحياء الخلافة» والشورى وغيرها من المصطلحات الضاربة في التاريخ.

بيد أن السجال القائم اليوم حول هوية الدولة لم ينبثق من دون سوابق، بل إنه صاحب البدايات الأولى للتفكير في الدولة في المنطقة العربية الإسلامية، فلقد كان موضوع الدولة والدين والعلاقة بين رجال الدين ورجال السياسة أحد أهم المحاور التي انصبَّ عليها الفكر النهضوي العربي، إذ كُتبت حوله العديد من المؤلفات، وخيشت بخصوصه مئات المناظرات، لكن، هناك اختلاف ملحوظ في طريقة التناول بين أقطاب الفكر النهضوي وما يروج في واقعنا المعاصر

(عموماً). فبينما توصل النهضويون بأسلوب الحوار والإقناع والعودة إلى المراجع الرئيسية للدفاع عن تصوراتهم، فإن الساحة السياسية اليوم يغلب عليها الاحتداد في القول، والتطرف في المواقف، وسيادة لغة الحسم، وشيوع الاتهامات، والابتعاد عن الأطر الجامعة. وهو ما يستدعي منا لحظة توقف وتأمّل تساعد المتحاورين والمختلفين على تلمّس أفضل السبل التي من شأنها تقريب المواقف، أو على الأقل، خلق فضاءات تعتمد الحوار الرصين والمنطق العلمي في الدفاع عن أفكار كل طرف، وهذا ما نلفيه في تجربة الفكر النهضوي. علماً أن هذه التجربة لا تفيد فقط في تعلم الحوار، بل إن العديد من مقولاتها وتصوراتها لا تزال ذات راهنية يمكن الانطلاق منها من أجل تطويرها ودمج بعض عناصرها المستنيرة.

وهكذا يمكن للتيارات العلمانية والمدنية أن تعود إلى أفكار العلمانيين العرب لكي تطلّع على حججهم وأسلوبهم في الحوار، والشيء نفسه بالنسبة إلى التيارات الدينية التي إن استطاعت أن تتجنب ردود الأفعال الظرفية، والمقولات الجاهزة التي لم يأخذ أصحابها المسافة الضرورية بين الحدث والتفكير فيه، فإنها حتماً ستستفيد مما توصلت إليه بعض المراجع الدينية التي طورت العديد من الأفكار في إطار سجالاتها مع التيارات المدنية التي عاصرتها. وكل هذا من أجل الاستفادة ممّا تقدم، وعدم تضييع المجهودات. وليس من باب المحاكاة والتقليد، فهذا ممّا يصعب تبنّيه أو الدعوة إليه، ما دام الواقع يتغير وعلى الأفكار أيضاً أن تتطور.

إن مناقشة موضوع الدولة وإكراهات النموذج لدى العرب، هو بمنزلة استطلاع موقف الفكر العربي الإسلامي من قضية الدين والسياسة وسؤال شكل الدولة وطابعها المدني أو الديني. وكأنّ البحث يريد أن ينظر في تأثير التفاعلات التاريخية والفكرية والسياسية في ساحة النظر العربية الإسلامية الحديثة والمعاصرة، في محاولة للوقوف على تجليات هذه التأثيرات والتحوّلات على مستوى الذهنيات، وكذلك على مستوى الشخصيات، لأننا نفترض أن الجدل الذي احتدم، ولا يزال، حول قضية الدولة، الدين والسياسة، قد ترتّب على عنصرين أساسيين: العنصر الأول، يتعلّق بالتاريخ الإسلامي. بينما يتّصل العنصر الثاني، بالرّأفد الفكري والسياسي الغربي؛ إذ إنه لأول مرة، تقريباً، سيكون العرب والمسلمون في وضعية المتلقّي، بعد أن كانوا خلال العصور الوسطى في وضعية المتلقّي عنه، وفي أسوأ الأحوال، الوسيط بين الفكر اليوناني والفكر المسيحي الوُسْطوي. وهنا يُطرح السؤال الذي نعتبره سؤال الأسئلة: كيف تعامل الفكر الإسلامي والعربي المعاصر مع هذه الوضعية المستجدة؟ وكيف قرأ المفكرون العرب والمسلمون تاريخهم من جهة وواقع الأمم المجاورة لهم من جهة أخرى؟

كما تسعى الدراسة إلى بحث تصور ما يُصطلح عليه بـ «الفكر النهضوي العربي» لمسألة الإصلاح السياسي والديني، والجدليات القائمة بين الشؤون الدينية والسياسية. وهنا، نفترض أن تحوّلًا ما قد حدث في الرؤية المؤطرة لقضايا السياسة والدين والحكم. وعندما نتحدّث عن التحوّل، فإن القصد هو ما يمكن ملامسته من فكر اجتهادي مفارق لما عرفه التاريخ الإسلامي، لا سيّما في جانبه المتعلق بالأدبيات السياسية المحكومة بالهبة السلطانية.

ضمن هذا الإطار العام تأتي الأسئلة التالية: كيف نظر الفكر النهضوي (هكذا سنطلق عليه من دون صفة) للتجديد الديني؟ وكيف تفاعل مع قضايا الوافد الجديد المسمّى علمانية فيما بعد؟ وما هي النتائج التي يمكن أن يستخلصها الجيل الحالي من تجربة الفكر النهضوي في ما يتصل بمسألة الدولة؟

في محاولة لتلمّس الإجابة عن ذينك السؤالين، سيتم تقسيم هذه الدراسة إلى فقرتين: نناقش في أولهما الفكر النهضوي، أهم محاور التجديد النهضوي، والذي لن يقتصر على مرحلة ما قبل دخول الاستعمار كما اشتهر، وإنما سيتم سحبه على أهم الرموز الفكرية خلال النصف الأول من القرن العشرين. أما الفقرة الثانية، فنستعرض فيها المواقف الفكرية التي تولدت عن التصادم الأول للفكر النهضوي مع مسألة العلمانية. ورغم أن التداخل قائم بين الفقرتين، إلا أن البحث يسعى من خلال هذا الفصل المنهجي إلى عقد ما يشبه المساجلة بين نمطين من التفكير شكلاً أطوار الحجة النهضوية.

### أولاً: أعلام النهضة بين مطلب التجديد وعبء تراث التآليف السلطانية

إن أفكار إيتان دي لا بويسي وجان جاك روسو ولوك، وشعارات الثورة الفرنسية، تكاد تكون حاضرة في بعض الفكر النهضوي، سواء كانت أفكار موجّهة، أو كانت منتقّدة. فقارئ كتاب عبد الرحمان الكواكبي طبائع الاستبداد سيصادف لابويسي ماثلاً في بعض الفقرات<sup>(١)</sup>. إذ نجد الكواكبي مهاجماً الاستبداد، ورافضاً لأي أساس ديني للحكم، أو أي دور لرجال الدين في الشأن السياسي، وللرجل تأسيسات فكرية ودينية لرأيه هذا، نقرأ له: «من المعلوم أنه لا يوجد في الإسلام نفوذ ديني مطلقاً في غير مسائل إقامة شعائر الدين، ومنها القواعد العامة التشريعية التي لا تبلغ مائة قاعدة وحكم، كلها من أجلّ وأحسن ما اهتدى إليه المشرعون من قبل ومن بعد»<sup>(٢)</sup>.

فالواضح أننا أمام مُصلح على اطلاع وافر لأمر الدين كما الدنيا، فبين الفينة والأخرى تجد الكواكبي رابطاً بين تواريخ عدة وحضارات مختلفة، كما تجد مناهله الفكرية متعددة، وكل ذلك من أجل تطوير أدواته لمساجلة الاستبداد وأعوانه، يقول: «لقد تضافرت آراء أكثر العلماء النّاظرين في التاريخ الطبيعي للأديان على أن الاستبداد السياسي متولّد من الاستبداد الديني، والبعض يقول إن لم يكن هناك توليد فهما أخوان أبوهما التغلب وأمهما الرياسة أو هما صنوان قويان بينهما رابطة الحاجة على التعاون لتذليل الإنسان، والمشكلة بينهما أنهما حاكمان أحدهما في مملكة الأجسام والآخر في عالم القلوب، والفريقان مصيبان في حكمهما بالنظر إلى مغزى

(١) لا نعني هنا أن الكواكبي قد اقتبس من كتاب العبودية المختارة، وإنما كان القصد هو الإشارة إلى التشابه الحاصل في بعض الفقرات.

(٢) عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ط ٢ (بيروت: دار النفائس،

أساطير الأولين والقسم التاريخي في التوراة والرسائل المضافة إلى الإنجيل ومخطوئون في حق الأقسام التعليمية الأخلاقية فيهما، كما هم مخطوئون إذا نظروا إلى أن القرآن جاء مؤيداً للاستبداد السياسي»<sup>(٣)</sup>.

هكذا إذاً، راح الكواكبي يعقد حواراً بين الأديان والعلوم كي يوضح أن شعبي الاستبداد الديني والاستبداد السياسي وثيقتا الصلة، وهي الفكرة نفسها التي كان معاصره الفارسي «الحسين النائي» يدندن حولها لما كان قد تصدى للحكم المطلق<sup>(٤)</sup>، وهو ما يدل أيضاً على أن النهضة لم تكن محصورة في العرب.

لم يكن الكواكبي ليراهن على أن الإصلاح من فوق كفيل وحده بتحقيق النهضة، بل كان رهانه الأكبر على ضرورة التربية والتعليم، من أجل خلق بدائل عن الاستبداد. ولمواجهة هذا الأخير كان لا بد لـ «الأمة التي لا يشعر أكثرها بالآلام الاستبداد لا تستحق الحرية، لأن الأمة التي توارثت الاستبداد قروناً عديدة تعتاد عليه حتى إنها تنسى الحرية ولا تعرف لها قيمة». فالاستبداد لا يقاوم بحسب الكواكبي بوسيلة واحدة، بل

يتحتم «قطع دابره بترقي الأمة ونشر الوعي والثقافة وتحسيس الشعب»، وقبل مقاومة الاستبداد يجب تهيئة البديل «وتحديد الغاية المرجوة من مقاومة المستبد والمتمثلة في الحكم الديمقراطي القائم على العدل»<sup>(٥)</sup>.

هذا النظام الديمقراطي الذي يتحدث عنه الكواكبي، هو عينه الذي كانت قد تعيّنت بعض ملامحه في التلخيص الذي قام به رفاة الطهطاوي للدستور الفرنسي الصادر عام ١٨١٨م معتبراً إياه سبباً في انصلاح حال الأمة الفرنسية، يقول واصفاً الأمر: «وإن كان ما فيه (الدستور) ليس من كتاب الله تعالى، ولا في سنة رسول الله، لتعلم أن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد»<sup>(٦)</sup>. وهكذا نرى كيف أن دستوراً اعتبره الفرنسيون، فيما بعد، غير ديمقراطي، أضحى في نظر الطهطاوي عين الصلاح والعدل، وهذا ليس عيباً في صاحب تلخيص الإبريز ولكنه عيب زمانه الذي تأخر فيه أصحابه عن الأمم التي كانت تقتبس من الرُشدية ما تدرسه في جامعتها. إن هذا السياق هو ما سيمكّن من تفسير عدم قدرة الطهطاوي على القطع مع محورية الحاكم القاهر الموجودة في الآداب السلطانية، وهو ما جعله يمزج بين أدبيات القرن

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(٤) وذلك في كتابه تنبيه الأمة وتنزيه الملة.

(٥) عبد السلام طويل، «مركزية الإصلاح السياسي في الفكر النهضوي: مقاربة أولية»، رواق عربي (القاهرة)، العدد ٣٧ (٢٠٠٥)، ص ٨٩.

(٦) رفاة رافع الطهطاوي، تلخيص الإبريز في تلخيص باريز (القاهرة: مطبعة بولاق، ١٣٤٩هـ / ١٩٣٠م)، ص ٧٣، وعلي أواميل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥)، ص ٩٤.

الرابع عشر الذي بدأت تظهر فيه الملكيات الأوروبية المستندة إلى الحق الإلهي، بفلسفة القرن الثامن عشر، إذ إن الطهطاوي يميز بين مفهومين للحكم: حق الملوك المقدس، المعتمد بدوره على نظرية التفويض الإلهي التي بمقتضاها يُعدُّ الملك «ظل الله على أرضه» وبالتالي فطاعتهم من طاعة الله، وبين الحكم المبني على نظرية السيادة الشعبية أو سيادة الأمة التي بلورتها الثورة الفرنسية وكرّسها إعلان حقوق الإنسان والمواطن»<sup>(٧)</sup>.

في السياق هذا، نقرأ للطهطاوي: «إنَّ للملوك في ممالكهم حقوقاً تُسمَّى بالمزايا، وعليهم واجبات في الرعايا. فمن مزايا الملك أنه خليفة الله في أرضه، وأن حسابه على ربه، فليس عليه في فعله مسؤولية لأحد من رعاياه، وإنما يذكر للحكم والحكمة من طرف أرباب الشرعيات، أو السياسات برفق ولين، لإخطاره بما عسى أن يكون قد غفل عنه، مع حسن الظن به... فإذا فعل الملك كغيره ما لا يوافق، لآمته نفسه، لأنه نور الحق يسطع في القلب، فدأب الملك العاقل أن يتبصر في العواقب، وأن يستحضر في دائم أوقاته، في حركاته وسكناته، أن الله سبحانه وتعالى قد اختاره لرعاية الرعية، وجعله ملكاً عليهم، لا ملكاً لهم»<sup>(٨)</sup>. فهل يكفي السياق لتفهم منزع رفاعة الطهطاوي نحو تسويغ الحكم المطلق؟ ألم يكن من ضمن معاصريه من يرفض التأسيس الديني للاستبداد، كما فعل الكواكبي بعد سنوات قليلة؟

في الواقع، لم تكن الساحة خالية من منظرين يرون غير ما ذهب إليه الطهطاوي، وفي هذا السياق يبرز اسم جمال الدين الأفغاني وتلميذه رفيقه محمد عبده، وإن كان الجانب الإيجابي في فكر الطهطاوي هو ما سيشكل الجانب السلبي في «إصلاحية» الأفغاني ومحمد عبده؛ فعلى عكس ما ذهب إليه الطهطاوي، نجد أن أفكار الأفغاني ومحمد عبده قد تمحورت بشكل كبير على نقد مقولات الحكم الاستبدادي، فالأول يرفض أن يُصار إلى الإيهام بأن البلاد في حاجة إلى من يحكمها بالجيوش القوية والقلاع المحصنة، فذلك رغم أهميته فإنه في نظر الأفغاني لا يصون البلاد ولا يحرصها ما لم «يتناول أعمالها رجال ذوو خبرة، وأولو رأي وحكمة»<sup>(٩)</sup>.

فالظاهر أن الأفغاني يرفض مسألة ضرورة الحاكم كيفما اتفق، بل لا بد أن تتوافر فيه شرائط العدل وأن يكون دائم المشورة مع ذوي الخبرة، لكن هذا الاشتراط غير متوافر لدى رفيقه محمد عبده الذي يغرف من المنهل السلطاني مستخلصاً أنه من البديهي أن يكون للناس «أمير برّ أو فاجر، حتى تستقيم أمورهم»<sup>(١٠)</sup>. وإن كانت جذّة محمد عبده في هذا الموضوع، هي كونه لم يجعل ضرورة وجود الإمام مرتبطة بواجب طاعته وتحريم الخروج عليه، فهو يرفض ما

(٧) رفاعة رافع الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين (القاهرة: مطبعة المدارس الملكية،

١٩٧٢)، ص ١٢٨.

(٨) المصدر نفسه.

(٩) جمال الدين الأفغاني، جمال الدين الأفغاني: الآثار الكاملة، عداد وتقديم سيد هادي خسرو شاهي، ج ٦

(القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٢)، ج ١: رسائل في الفلسفة والعرفان والرسائل والمقالات، ص ١٧٦.

(١٠) محمد عبده، الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، تحقيق وتقديم محمد عمارة، ج ٥ (القاهرة:

دار الشروق، ١٩٩٣)، ج ٢: في الكتابات السياسية، ص ٤٧١.

يسميه «خطأ في فهم معنى الطاعة لأولي الأمر، والانقياد لأوامرهم، فألقى مقاليدته إلى الحاكم، ووكّل إليه التصرف في شؤونه، ثم أدبر عنه»<sup>(١١)</sup>. والواجب بالنسبة إلى محمد عبده، هو الخروج على الحاكم الذي «انحرف عن المنهج» أو وإذا «اعوجَّ قَوْمُوهُ بالنصيحة والإعذار عليه»، ف «الأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها. فهو حاكم مدني من جميع الوجوه»<sup>(١٢)</sup>.

إن ما يُحسب لإصلاحية الأفغاني وعبده، هو أنها كانت حاسمة في رفضها لأي ادعاء ديني للحاكم، إذ لا يجوز، من وجهة نظر عبده، أن يخلط المرء «الخليفة عند المسلمين بما يسميه الإفرنج (ثيوقراطي) أي سلطان إلهي، فإن ذلك عندهم الذي ينفرد بتلقي الشريعة عن الله وله حق الأثرة بالتشريع وله في رقاب الناس حق الطاعة، لا بالبيعة، كان من أعمال التمدن الحديث الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية فترك للكنيسة حق السيطرة على الاعتقاد والأعمال فيما هو من معاملة العبد لربه»<sup>(١٣)</sup>.

ومن هذا المنطلق، أكد عبده عدم حصانة الحاكم في حالة زيغه عن الطريق القويم. إذ «ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة، والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر، وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم، كما خولها لأعلاهم يتناول بها من أدناهم»<sup>(١٤)</sup>.

يظهر أن الفكر الديني بدأ يراجع موقفه في هذه اللحظة التاريخية، حيث نقرأ للأفغاني: «إن الملوك فضلاً عما رسخ في نفوسهم من أن رتبته المملوكية إنما هي سماوية ساقطتها إليهم يد العناية الإلهية بسبب عنصرهم وطهارة طينتهم، يعتقدون أن لا قوام للرعية بدون وجودهم»، لا مجال إذاً للأفغاني للحكم الإلهي الذي يدّعيه الحكّام، كما لا مجال لأفضلية الحاكم على المحكوم مهما كانت الخدمات التي يقدمها الأول للأخير، فكل هذا لا يبرّر «سطوتهم [الملوك] وسلطتهم وامتنال أوامرهم واجتناب نواهيهم ويرمّون الرعية بالتقصير فيما يجب عليها»<sup>(١٥)</sup>. فإذا لم يكن الحاكم أهلاً للمسؤولية أو زاعاً عن المنهج، فإن للأفغاني رأياً حاسماً يتمثل بأن «يبقى التاج على رأسه ما بقي محافظاً أميناً على صون الدستور، فإذا حنث بقسمه، وخان دستور الأمة، إما أن يبقى رأسه بلا تاج أو تاجه بلا رأس»<sup>(١٦)</sup>.

(١١) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٤٦.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٣٠٧ - ٣٠٨.

(١٣) محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدنية، كتاب الهلال؛ ١١٤ (القاهرة، دار الهلال، ١٩٦٠)، ص ١٢٤ - ١٢٦، وحسان عبد الله، «الفقه السياسي الإسلامي المعاصر: اتجاهاته، قضاياها، مشكلاته»، التسامح، العدد ٢٥ (٢٠٠٩).

(١٤) عبده، المصدر نفسه، ص ١٢٤ - ١٢٦.

(١٥) جمال الدين الأفغاني، «الأمة وسلطة الحاكم المستبد: العروة الوثقى والثورة التحريرية الكبرى»، ص ١٠٤، نقلاً عن: طويل، «مركزية الإصلاح السياسي في الفكر النهضوي: مقاربة أولية»، ص ٨٨.

(١٦) المصدر نفسه.

وعلى الرغم من أن الأفغاني لا يرى في الحاكم إلا رجلاً، ولا يشترط فيه غير القوة والعدل، إلا أنه يقيده بالدستور وإشراك الأهالي في شؤون الحكم، فهو لا يتصور نهضة الشرق إلا إذا «أتاح الله لكل منهم رجلاً قوياً عادلاً يحكمه بأهله على غير طريق التفرد بالقوة والسلطان، لأن بالقوة المطلقة الاستبداد، ولا عدل إلا مع القوة المقيدة، وحكم مصر بأهلها، إنما أعني به الاشتراك الأهلي بالحكم الدستوري الصحيح»<sup>(١٧)</sup>.

من هذه الناحية يبدو أن الأفغاني وفي لسياقه التاريخي، وهو السياق الذي كان فيه الهوى الدستوري متقدماً، وكان المسلمون الذين اختلطوا بالغرب فكراً ومعايشة من أشد المدافعين عن تقييد السلطات المطلقة للحكام. ولكن وكما ألمعنا سلفاً، فإن لمحمد عبده والأفغاني جوانب غير متوافقة مع الفكرة العلمانية، والتي شكلت محور جدل كبير بينهما وبين التيار العلماني العربي.

فكغيرهما من الإصلاحيين في الفترات الانتقالية<sup>(١٨)</sup>، فإن الأفغاني ورفيقه لم يذهبا بتصوراتهما الإصلاحية إلى أقصاها، بل عاد السياق الذي حَكَم الطهطاوي لكي يحد من إصلاحيتهما، وهكذا راح الأفغاني ورفيقه يشترطان في عدل ونجاعة الحكم ألا يتأسس إلا على أحكام الشريعة، بحيث لا يأتي أي قانون إلا متوافقاً معها. فالأفغاني رفض «أي قانون يخالف شرعتها [الديانة الإسلامية]، ونبذ كل سلطة لا يكون القائم بها صاحب الولاية على تنفيذ الأحكام»<sup>(١٩)</sup>، فهو لا يتصور أن الإنسان يمكن أن يعيش من غير دين أو تستقيم دُنياه إلا على مدار الشريعة<sup>(٢٠)</sup>. وهو التوجه الذي سايره فيه تلميذه ورفيقه في العروة الوثقى. فمحمد عبده، وإن كان يشترط لرفعة الأمة أن تسرّ القوانين وتحرص على تنفيذها، وتسهر لتطبيق أعمالها، جزئية وكلية، على منطوقها الحقيقي ومفهومها، إلا أن مضامين هذه القوانين لا تستخلص من قبل العقل البشري، أو من الطبيعة، بل ينبغي ألا يخرج القانون عن «الناموس الحق»<sup>(٢١)</sup>.

بيد أن أي محاولة لفهم مرامي إصلاحية الأفغاني وعبده، لا بد لها لكي تنال جانباً من المقبولية، أن تركز على تطلعاتهما الأُممية وانعتاقهما من أي حدود ترايبية أو مذهبية، تمثل ذلك الأفغاني جسدياً بأن كان الذي لا يُعرف له الوطن القارّ، فهو الآسيوي، الإيراني، المصري، وإلى حدود اليوم لا يزال لا يُعرف له مذهب ديني، فالشيعة يعتقدونه شيعياً، والسنة يحسبونه سنّياً. فالرجل طمح لرؤية أُمته موحدة غير متفرقة، إذ إن أشد ما كان يهواه الأفغاني هو الوحدة. نقرأ له في هذا السياق: «قوة كل أمة كامنة في أفرادها لا يظهرها إلا الاتحاد ولا يخفيها إلا التفرق، فمن رامت من الأمم استعادة مجدها والتخلص ممن أدلّها فليس غير طريق الاتحاد ما يوصل إلى

(١٧) الأفغاني، جمال الدين الأفغاني: الآثار الكاملة، ج ٦، ص ٨٣.

(١٨) مزجت الإصلاحية النهضوية الأوربية، بدورها، بين طلب الانعتاق من سلطة البابوية، والخضوع للحاكم المطلق، يلاحظ ذلك من خلال قراءة كتابات: مكيافلي وهوبز وحتى سبينوزا.

(١٩) أواميل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص ١٠٣.

(٢٠) الأفغاني، جمال الدين الأفغاني: الآثار الكاملة، ج ٢، ص ١٣٤.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٣٠٣.

الغاية وينقذ من البلاء»<sup>(٢٢)</sup>. وفي تناغم كامل مع تصور الأفغاني، نجد عبده يردّد النّغم نفسه، فهو لا يرى أمة إلا متوحّدة ومتضامنة، وإن كان عنصر الوحدة هنا لا يخرج عن عنصر الدين<sup>(٢٣)</sup>.

ولئن كان عبده متوجّساً من أي دعوة للاقتداء بالغرب، فإن تلميذه رشيد رضا، لا يرى مانعاً في تعلّم صنعة الأوروبيين، واستعارة ما يمكن أن يفيد الشرق. يرى رشيد رضا في سياق سرد ما يمكن أن يكون العالم الإسلامي قد كسبه من الحضارة الغربية، أن أعظم فائدة استفادها أهل الشرق من الأوروبيين معرفة ما يجب أن تكون عليه الحكومة، واصطباغ نفوسهم بها حتى اندفعوا إلى استبدال الحكم المقيد بالشورى، والشرعية بالحكم المطلق الموكول إلى إرادة الأفراد. نقرأ له بتعبيره: «لا تقل أيها المسلم إن هذا الحكم [المقيد بالشورى] أصل من أصول الدين ونحن قد استفدناه من الكتاب المبين ومن سيرة الخلفاء الراشدين، لا من معشر الأوروبيين والوقوف على حال الغربيين، فإنه لولا اعتبار الناس لما فكرت أنت وأمثالك أن هذا من الإسلام»<sup>(٢٤)</sup>. فما كان للأفغاني ومحمد عبده، حسب رشيد رضا، أن يديرا دعوتهما الإصلاحية على الشورى والدستور لو لم يكونا قد استفادا من الاعتبار بحال أوروبا.

والحال، أن رشيد رضا ليس هو من طوّر الإصلاحية النهضوية، لما عُرف عنه من هوى سلفي، وهو الهوى الذي ظهر خلال النقاش حول مسألة الخلافة، إذ إنه على الرغم من مساندته في البداية لكمال أتاتورك في مقاومته للاستعمار، تجلّى ذلك بوضوح في الفتوى التي أصدرها رداً على فتوى شيخ الإسلام التي استصدرها منه السلطان آنذاك، والتي حرّمت مقاومة الاستعمار، إلا أنه سرعان ما وقع الاختلاف بين رضا وبين أتاتورك حول رغبة الأخير في إلغاء منصب الخلافة. هذه الأخيرة التي دار حولها نقاش، لكن كان أبرز نقاش هو الذي انبعث على أنقاضها، وهنا ظهر علي عبد الرازق بكتابه المشهور الإسلام وأصول الحكم وهو الكتاب الذي قيل حوله الكثير، ولا داعي لإعادة تبيان ما جاء فيه، ولكن حسّناً إيراد هذا التعليق الذي يعبر بشكل متميّز عما أحدثه عبد الرازق في نقده لمسألة الخلافة. فالأخيرة تقف «علامة تاريخية وراء نصّ يتواءم معها في الصدور، ويرسم بجوارها وبوحي منها، وبوحي يتجاوزها ويتخلف عنها وفقاً تاريخياً نظرياً جديداً، في باب الموقف من مؤسسة السلطة وتاريخها في الإسلام، حيث عمل النص المذكور لأول مرة في الفكر العربي المعاصر، على بناء حفريات نقدية في مجال الفكر والممارسة السياسية في تاريخ الإسلام»<sup>(٢٥)</sup>.

وفي الحثيثة نفسها لعبد الرازق وزمانه، كان لطفي السيد يشغل نفسه ويشغل متابعي فكره، بمسألة الحرية، فهو الذي وُصف بكونه «مؤسّس الليبرالية المصرية» التي كان لها

(٢٢) المصدر نفسه، ج ٦، ص ٢٤٦.

(٢٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٢٤.

(٢٤) أواميل، المصدر نفسه، ص ٦٥.

(٢٥) كمال عبد اللطيف، التفكير في العلمانية: نحو إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ٢٠٠٢)، ص ٦٦.



دور فاعل في دفع الحركة الإصلاحية، وحفز العقل العربي على المزيد من العطاء، إلى جانب شخصيات أخرى من قبيل طه حسين ولويس عوض وغيرهما. يتساءل لطفي السيد عن كيف يكون الإنسان إنساناً بحق؟ ويجيب عن سؤاله بتقريره أن «الحرية قاعدة الفضيلة، ومناط التكليف. فأَي إنسان خمدت في صدره نار الحرية، وأظلمت جوانب عقله من شعاعها الساطع، جديرٌ بأن لا يكون إنساناً وأن تسقط عنه تكاليف

### لم يحصل إجماع بين المفكرين العرب على مفهوم «العلمانية» فضلاً عن الخلاف على ترجمة المصطلح إلى اللغة العربية.

الحياة<sup>(٢٦)</sup>. كما رفض «السيد» الحكم المطلق، ودافع عن سيادة القانون، مؤكداً أن الحكم المقيد القائم على القانون هو «النوع الطبيعي» للحكم، لكل جماعة الحق فيه. ورداً منه على الدعاوي الزائفة والقائلة بأن الأمة لم تصل بعد إلى المستوى الذي يؤهلها لحكم نفسها بنفسها، بيّن لطفي السيد أنه لا معنى للسؤال: هل الأمة معدة لحكم ذاتها، فالحرية وحدها تخلق روح الحرية،

وليس باستطاعة الحكم المطلق أن يربي الناس على حكم أنفسهم بأنفسهم. أما السياسة فهي عنده قائمة على الوطنية والمنفعة، وهو يسلّم بأن وحدة الاعتقاد عنصر انسجام بين الأفراد، ونافعة في التضامن، ولكن ينكر أشد الإنكار أن تصلح لأن تكون في القرن العشرين قاعدة للأعمال السياسية التي يجب أن تُبنى على المنافع، لا على المعتقدات «فالجنسية هي الانتماء إلى دولة وطنية»<sup>(٢٧)</sup>. لم تكن الإصلاحية منحصرة في بلاد مصر والشام، ولكن كان لها ممثلوها في الكثير من البلدان، ومنهم: خير الدين حسيب، ومحمد بلحسن الوزاني وعلال الفاسي وغيرهما في المغرب، وابن باديس في الجزائر.

ولقد اختلفت «الإصلاحية الإسلامية»، حول مضمون ما تنشده من إصلاح، فبينما غلب على بعضها الرغبة في التغيير من فوق (الأفغاني)، فإن بعضها الآخر غلب الجانب المجتمعي على الجانب السياسي. كما حاولت هذه الإصلاحية المزوجة بين الخلاصات التي توصلت إليها من خلال الاحتكاك بالفكر الغربي، ومرجعيتها التراثية، وبهذا ربطت بين مرجعيتين فكريتين، وهو الربط الذي رأى فيه أحد الباحثين شبه علمنة للإسلام، وذلك بإضفاء مسمياته على مضامين ليست منه تاريخياً ولا فكرياً ولا ثقافياً، و«أدغمت الدنيا بمرجعية إسلامية بقيت اسمية»<sup>(٢٨)</sup>. الأمر الذي دفع عزيز العظمة إلى الاستنتاج بأن أبحاث الإصلاحيات الإسلامية، أسهمت في مناولة الفكر العلماني بصلاحيته ومرجعيته<sup>(٢٩)</sup>. وهذا التفاعل كان متبادلاً، فبينما دُعِمَت الدراسات التراثية

(٢٦) أحمد لطفي السيد، مشكلة الحريات في العالم العربي (بيروت: دار الروائع، ١٩٥٩)، ص ٩. نقلاً

عن: حامد خليل، «الفرد والسلطة في الفكر العربي الحديث»، الفكر السياسي، العدد ٣ (١٩٩٨)، ص ٩٢.

(٢٧) أواميل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص ١٠٢ - ١٠٣.

(٢٨) عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية،

١٩٩٢)، ص ١٦٤.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٢٨.

الفكرة العلمانية، فإن المرجعية الدينية نفسها قد تأثرت بالفكرة العلمانية، وبدأت تراجع الكثير من تصوّراتها في محاولة لتطوير اجتهاداتها حتى تتلاءم مع العصر، فأصبح من العادي القول بأن الإسلام لا يقبل الإضرار بحقوق الإنسان ويأبى الخنوع والطاعة للحكم المطلق، بل وحسّمت الإصلاحية النهضوية مع أهم مقولات الآداب السلطانية، بل أمكن القول إن الرؤية النهضوية جاءت على أنقاض ما تضمّنته الكتابات السلطانية.

## ثانياً: جدل الدين والعلمنة في الفكر النهضوي

من المعروف أن مفهوم «العلمانية»، لم يحصل حوله إجماع من قبل الباحثين والمفكرين العرب، والاختلاف القائم أيضاً حول ترجمة المصطلح إلى اللغة العربية، كما ينسحب الاختلاف حول تاريخ بداية التفكير في العلمانية في البلدان العربية أو الدول ذات الأغلبية المسلمة، فضلاً عن أن شكوكاً قائمة حول من استعمل المصطلح لأول مرة، وحول الأسباب التي أسهمت في رفع المطلب العلماني. أضف إلى ذلك أن هناك من ردّ العملية كلها إلى مسألة طائفية بامتياز، أي أن طرح العلمانية في السياق العربي الإسلامي، جاء من قبل مفكرين وباحثين غير مسلمين أرادوا إسقاط ما تعلّموه في الحضارة الأوروبية (المسيحية) على واقع الحضارة الإسلامية، وبالتالي نكون أمام تطويع للفكرة العلمانية وربطها بعناصر جاءت للحد من سطوتها.

أما السياق الآخر الذي قيل فيه إن التفكير في العلمانية فرضته محدّداته، فهو سياق «الدولة» العثمانية الآخذة آنذاك في التحلّل، حيث إن هناك من يعتقد بأن الذين طالبوا بالعلمانية كانوا ضد بقاء «الخلافة العثمانية»، وأنهم ربطوا بين الاستقلال القطري والوطنية والعلمانية في مقايضة على ما عرفته التجربة الغربية المسيحية. لكن تبقى كل هذه المذاهب مجرد محاولات تفسيرية لحدث وقع منذ أكثر من قرنين من الزمن، وكانت له أوجه متعدّدة وتداعياته الاستراتيجية، وهو ما نحاول أن نتبيّن بعض معالمه خلال هذه الفقرة.

يذهب عابد الجابري في طرح المسألة العلمانية، إلى كونها جاءت تحت تأثير من محاولات «الاستقلال عن الترك»، حيث ارتبطت مفاهيم: الاستقلال والوحدة والعلمانية ارتباطاً عضوياً ببعضها البعض، وكان ذلك في نظر الجابري، يهدف إلى إقامة «دولة عربية في المشرق غير خاضعة للسلطة العثمانية». وهو الأمر الذي دفع بالفكر القومي العربي لكي يتبنى «شعار العلمانية الذي كانت دلّالته ملتبسة بمضمون شعار الاستقلال والوحدة». وما ظهور شعار «الجامعة الإسلامية» الذي كان في الغالب نوعاً من المعارضة لاستقلال الأقطار العربية عن الترك، وإيعاز وتوجيه من السلطات العثمانية، بحسب الجابري، إلا رغبة من القائمين عليه (الأفغاني، محمد عبده...) في مجابهة مشروع الدولة الوطنية النازعة نحو الاستقلال عن السلطنة العثمانية أو الأتراك كما يُفضّل الجابري أن يطلق عليهم، وعندها «أخذ التعارض يتبلور بين اتجاهين، اتجاها يدعو إلى جامعة إسلامية بزعامة الأتراك، واتجاه يدعو إلى دولة عربية أو اتحاد عربي، ولم

يكن يقصد دعاة «العروبة» هؤلاء، استبعاد الإسلام ولا الدين، وإن شعار «العروبة» في الأصل رفع في وجه سياسة «التتريك» العثمانية، كما هو معروف»<sup>(٣٠)</sup>.

لكن وبما أن الجابري في موضع آخر من كتاباته يؤكد أن الفكرة العلمانية ما طُرحت إلا من قبل المسيحيين العرب، يستفاد من هذا أن من يسميهم «القوميين العرب» الذين طرحوا فكرة الاستقلال عن الأتراك كانوا كلهم مسيحيين، أو على الأقل كان بعضهم من المسيحيين. وهذا ما يرفضه الكثير من الباحثين الذين يرون أن هناك مَجَانِبَةً للصواب في هذا الطرح، على أساس أن من طرحوا فكرة الاستقلال عن العثمانيين، لم يكونوا كلهم مسيحيين، بل كان أغلبهم من المسلمين، فضلاً على أنه لم «يكن المسيحيون العلمانيون في بلاد الشام في أواخر القرن التاسع عشر من المنادين بالانفصال عن الدولة العثمانية، بل كانوا عثمانيين الجنسية والولاء السياسي، ومنهم على سبيل المثال شبلي الشميل وبطرس البستاني»<sup>(٣١)</sup>.

غير أن هؤلاء الذين يقول عنهم العظمة أنهم كانوا عثمانيين الولاء والهوية، كانت نصوصهم تقول غير ذلك بالنسبة إلى الجابري، فالبستاني نفسه كان قد كتب في سياق تعليق له على الفتنة الطائفية التي اشتعلت نارها في لبنان وسورية سنة ١٨٦٠م: «وجوب وضع حاجز بين الرئاسة، أي السلطة الروحية والسياسة، أي السلطة المدنية، وذلك لأن الرئاسة تتعلق ذاتاً وطبعاً بأمور داخلية ثابتة لا تتغير بتغير الأزمان والأحوال، بخلاف السياسة فإنها تتعلق بأمور خارجية غير ثابتة وقابلة للتغيير والإصلاح بحسب المكان والزمان والأحوال، ولذلك كان المزج بين هاتين السلطتين الممتازتين طبعاً، والمتضادتين في متعلقاتهما وموضوعهما، من شأنه أن يوقع خلافاً بيننا وضرراً واضحاً في الأحكام والأديان، حتى لا نبالغ إذا قلنا إنه يستحيل معه وجود التمدن وحياته ونموه»<sup>(٣٢)</sup>. فالبستاني كان ينظر إلى الواقع العربي من خلال المرجعية الغربية، وذلك لأنه يعزو سبب تمدن الحضارة الأوروبي إلى قدرتها على الفصل بين الدولة والدين، فهذه الحضارة هي التي: «انتهت إلى فصل الدين عن الدولة: إلى «العلمانية». والعلمانية لا تعني معاداة الدين ولا محاربته، وإنما تعني فصل ما هو دنيوي عما هو أخروي، وذلك بجعل السلطة السياسية والتعليم وجميع المرافق العامة في أيدي رجال محايدين من الناحية الدينية، وإبعاد القسس والأساقفة وكل من يمثل الكنيسة، عنها»<sup>(٣٣)</sup>.

(٣٠) محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٩. قضايا الفكر

العربي؛ ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦)، ص ١١١.

(٣١) العظمة، المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٣٢) الجابري، المصدر نفسه، ص ٩٣.

(٣٣) يقول الجابري بتعبيره: «ارتبطت النهضة في ذهن بطرس البستاني، كما في أنهان مفكرين عرب آخرين، والمسيحيين منهم بصفة خاصة، بفصل الدين عن الدولة، أولاً لأن نموذج النهضة الذي كانوا يفكرون بواسطته هو النموذج الأوروبي، وثانياً لأن الاستبداد التركي والخلافة التي كان الأتراك يحكمون باسمها وتاريخ علاقتهم مع العرب، كل ذلك جعلهم في أعين هؤلاء مصدراً للتخلف والتأخر، الشيء الذي يعني أن التقدم لا يمكن أن يتحقق إلا بالاستقلال عنهم، ما يعني في نفس الوقت الانفصال عن «الخلافة»، وبالتالي فصل الدين عن الدولة». انظر: المصدر نفسه، ص ٩٦.

إن ما ينسبه الجابري إلى البستاني ورفاقه لا يعدو أن يكون حالة عامة بالنسبة إلى الفكر النهضوي غير الحامل للواء الخلافة الإسلامية، لقد رأينا كيف هاجم علي عبد الرزاق المنادين بالخلافة، واستدلّ على خِطِيئة مذهبهم بمختلف الحجج العقلية والنقلية، وعُضّده في ذلك العديد من المفكرين المسلمين، منهم عبد الرحمن الكواكبي. وأما كون المفكرين المسيحيين

قد سلكوا النهج الغربي، فهذه ليست خاصية مسيحية، بل رأينا كيف كان انطباع الطهطاوي عن باريس، والمرارة التي تكلم بها الكواكبي عند إقامته مقارنة بين الواقعيين الغربي والشرقي، رادّاً تخلف المسلمين إلى توظيف الدين في السيطرة على بعضهم البعض، وهو عكس ما يحصل في الأمم «الموافقة للخير»، فخصّصت منها جماعات باسم مجالس نواب، وظيفتها

## يرى فرح أنطون أنّ أولى غايات الحكم هي صيانة الحرية البشرية في حدود الدستور.

السيطرة والاحتساب على الإدارة العمومية: السياسية والمالية والتشريعية، فتخلّصوا بذلك من شؤم الاستبداد. أليست هذه السيطرة وهذا الاحتساب بأهم من السيطرة على الأفراد؟<sup>(٣٤)</sup>. فمطلب الفصل بين الدين والسياسة لم يكن مقتصرًا على فئة من الفكر النهضوي دون غيرها، وإنما شمل أهم رموز تلك المرحلة الذين اعتبروا رسالة الإسلام.

وإذا ما أردنا تفسير الطرح الذي ينسب التفكير في العلمانية للمفكرين المسيحيين، فبالإمكان القول، إن هذا التصور ربما تحكّمت فيه السجاليات الشهيرة بين فرح أنطون ومحمد عبده، والتي دارت فصولها على صفحات كل من مجلة الجامعة وجريدة المنارة، وذلك على هامش التفكير في موضوع «الاضطهاد في المسيحية والإسلام»<sup>(٣٥)</sup>. وفي هذه السجاليات دافع محمد عبده عن الرابطة الدينية كعنصر للوحدة والتقدم، نافياً بأن تكون للمسلمين أية هوية خارج الهوية الدينية، ولقد رأينا في الفقرة السابقة، كيف رفض محمد عبده الإسقاطات التي يقوم بها من أسماهم «المختلطين بالأمم». أما فرح أنطون، وهو من مؤسسي الاختيار اللبرالي الراديكالي في الخطاب السياسي العربي المعاصر، فقد نافح على ضرورة العلمنة باعتبارها جزءاً من اختيارات النهضة الأوروبية في المجال السياسي، وباعتبارها أيضاً متى تحققت وسيلة من الوسائل التي تكفل التسامح وحرية الفكر والعقيدة، وتتيح للفرد كرامة وكمالاً لا مثيل لهما<sup>(٣٦)</sup>.

فالدين من منظور أنطون، يبتغي العبادة والفضيلة وفقاً للكتب المُنزلة، ولما كان كل دين يدعي الحقيقة لنفسه، ويطلب من الناس أن يسلكوا سبيله، كان من الطبيعي للسلطات الدينية إذا ما كانت ذات سلطة سياسية، أن تضطهد الذين يخالفونها وخصوصاً المفكرين. أما غاية الحكم فإن أولها صيانة الحرية البشرية في حدود الدستور، لذلك لا تضطهد الحكومات الناس

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٥٤.

(٣٥) عبد اللطيف، التفكير في العلمانية: نحو إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي، ص ٣٨.

(٣٦) انظر: فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١)، ص ١٧٨، وهو يتضمن

نصوص المناظرة موضوع الدرس.

بسبب آرائهم إذا ما تُركت وشأنها، وثانيها أن المجتمع الصالح يقوم على مساواة مطلقة بين جميع أبناء الأمة، تتعدى الفروق في الأديان، وثالثها أن السلطات الدينية تشرّع للأخرة، لذلك كان من شأن سلطتها أن تتعارض وغاية الحكومة التي إنما تشرّع لهذا العالم. ورابعها أن الدولة التي يسيطر عليها الدين ضعيفة، لأنها تظل تحت رحمة مشاعر الجمهور، مما يضعف حتى الدين نفسه، إذ ينزله إلى حلبة السياسة ويعرّضه لجميع أخطار الحياة السياسية. وخامسها أن الحكومات الدينية تؤدي إلى الحرب، فمع أن الدين الحق واحد، فالمصالح الدينية المختلفة يتعارض بعضها مع بعض، ولما كان الولاء الديني قوياً بين الجماهير، فمن الممكن دائماً أن يثير المشاكل<sup>(٣٧)</sup>.

بيد أن فرح أنطون لم يكن ليدافع عن قيم المساواة، والتمييز بين الشأنيين الديني والسياسي، من منطلق طائفي أو عرقي، فرغم حماسه للفكر الغربي، إلا أنه كان شديد الارتباط بواقعه المجتمعي، حيث كان يراقب ما يُعتمَل داخل مجتمع تخترقه صنوف من الطائفية والنزعة الشمولية، وغياب التسامح، وهو يشرح ذلك على النحو التالي: «فمعنى التساهل عندهم وهو المعنى الذي استعملناه له، أن الإنسان لا يجب أن يُدَيَّن أخاه الإنسان، لأن الدين علاقة خصوصية بين الخالق والمخلوق (...) والإنسان من حيث هو إنسان فقط، أي بقطع النظر عن دينه ومذهبه صاحب حق في كل خيرات الأمة ومصالحها، (...) فالإنسانية هي الإخاء العام الذي يجب أن يشمل جميع البشر»<sup>(٣٨)</sup>.

لقد أسهمت هذه السجاليات في تطوير الفكر النهضوي، ودفعت المفكرين لكي ينفثوا على ثقافات مغايرة؛ فالفكر العلماني رأى أنه من اللازم عليه العودة إلى دراسة التراث الديني من أجل مواكبة أفكار المناهجين عن الطرح الديني. أما أنصار المشروع الإسلامي، فقد كان لزاماً عليهم أن يَعرِفوا من الفكر الغربي، ليس فقط اقتناعاً، ولكن أيضاً من أجل تملك الوسائل الحجاجية التي يُتقنها الطرح العلماني. لكن النتيجة غير المباشرة لهذه العودات (إلى التراث من جهة الفكر العلماني، وإلى الفكر الغربي بالنسبة إلى الإصلاحية الإسلامية)، تمثلت في تملك الفكر النهضوي لتراث من الفكرين الغربي والديني. هذا التراث هو ما مكّن الإصلاحية النهضوية من المعرفة اللازمة لمجابهة الرؤية السلفية التي كانت قد أطلّت برأسها، محاولة أن تجد لها موطئاً في الساحة العربية الإسلامية.

## خاتمة

إن النقاش المستمر اليوم حول مسألة الدين والسياسة والدولة في المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة، هو أحد تجليات مرحلة من التحولات العميقة على مختلف المستويات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية والدينية، وهو أيضاً ناتج من تبدل الأوضاع الدولية

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٥١.

(٣٨) مقتبس من: عبد اللطيف، المصدر نفسه، ص ٥٥.

منذ اللحظة الثانية (الأولى كانت خلال العصور الوسيطة، وكان التفوق فيها للجهة الإسلامية) لالتقاء المفكرين العرب والمسلمين بالغرب فكراً وممارسة. ونعني باللحظة الثانية هنا، تلك التي دخل فيها الاستعمارُ الأقطارَ العربية والإسلامية، وما صاحب ذلك من مواقف فكرية وثقافية، وهو أيضاً ما انعكس على الموقف الحواري بين الأقطاب الفكرية، فلغة الحوار المتبادل والسجل الحاد والودي في الوقت عينه، بين مفكري عصر النهضة، ورؤية هؤلاء المنبهرة بالغرب ومنتجاته الفكرية والتحديثية، ستتحول بفعل الاستعمار القادم من الغرب، إلى لغة العداء والاتهام، وعدم قبول الآخر، ونعته بمختلف النعوت. فبعد أن كان العلماني، أيام الشيخ عبده والسيد جمال إنساناً يختلط بالغرب، أصبح في اللغة المعاصرة كافراً وملحداً وعدواً للدين. وطفا على سطح الساحة السياسية تصور سياسي يستند إلى الدين ويطمح إلى إقامة دولة دينية (إسلامية)، الأمر الذي لقي ردود فعل من قبل العديد من المفكرين، منهم من رفع شعار العلمانية وجعلها بديلاً في وجه شعار «الإسلام هو الحل»، ومنهم من ألحَّ على مطلب الدولة المدنية رداً على مطلب الدولة الإسلامية (الدينية) □

## صدر حديثاً

# يهود البلاد العربية

## د. خيرية قاسمية



مسألة يهود البلاد العربية، تمثل إشكاليةً مركّبة ومثيرة للجدل ثقافياً وسياسياً، ولا سيما بعد تراكم التطورات المتشعبة التي أعقبت إنشاء الكيان الصهيوني في فلسطين المحتلة قبل ما يزيد على ستة عقود ونصف.

تناول كثيرون هذه المسألة، لكنّ الكتاب الذي يقدّمه مركز دراسات الوحدة العربية إلى القراء العرب، ربما يكون هو الأول بهذا المستوى من الدقة والشمولية في تناول الموضوع، ابتداءً من البحث في دلالات مصطلح «اليهود العرب»، مروراً بنظرة تاريخية شاملة إلى حياة اليهود في المجتمع العربي، وانتهاءً بدراسة تفصيلية للواقع الراهن، في ضوء التحولات الكبيرة التي شهدتها الوطن العربي بعد احتلال فلسطين، إضافةً إلى رؤية تحليلية واستشراف مستقبلية لاحتمالات ما قد تؤول إليه هذه المسألة.

٧٩٧ صفحة

الثمن: ٢٤ دولاراً أو ما يعادلها