بحث محكم | قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة | 31 يناير 2017

جدال محمد عبده وفرح أنطون
بين التسامح وفصل الدين عن الدولة

مراد زوين
باحث مغربي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2017
All rights reserved © 2017

جدال محمد عبده وفرح أنطون
بين التسامح وفصل الدين عن الدولة[1]

[1] يمثّل هذا العمل القسم الأوّل من الفصل الأوّل من كتاب "الإسلام والحداثة: مقاربات في الدين والسياسة"، تأليف: مراد زوين، منشورات مؤسّسة "مؤمنون بلا حدود" للدراسات والأبحاث، الطبعة الأولى، 2015

الملخّص:

يتناول مراد زوين بالدرس في هذا الجزء من كتابه، قضيّة العلاقة بين الدين والدولة، في جدال مشهور جمع بين محمّد عبده وفرح أنطون، وتمّ التمهيد لهذا المبحث بالتعريج على خاصيّة التسامح في الجدال المذكور (من خلال موقفيْ المسيحيّة والإسلام من العلم والعلماء، وهو ما تبرزه جملة من المقالات صدرت بمجلّة الجامعة). وقد كانت الآراء في هذا الموضوع مختلفة ومتضاربة، ثمّ درس المؤلّف جدال فرح أنطون الدائر على فكرة الفصل بين السلطتيْن الدينيّة والمدنيّة، وهو جدال يتلخّص في خمسة مبادئ أساسيّة منها؛ تحرير الفكر الإنساني من كلّ القيود، والمساواة بين البشر دون قيد أو تمييز، وبالمقابل، يأتي ردّ محمّد عبده ليقرّر استحالة الفصل بين السلطتيْن الدينيّة والمدنيّة، ويورد مراد زوين، بعد ذلك، الردّ على الردّ من خلال تفنيد اعتراضات محمّد عبده الثلاثة، ثمّ يحلّل المؤلّف مسألة العلاقة بين الإسلام والدولة المدنيّة عند محمّد عبده: (الدعوة إلى التوحيد، مثلًا، لا تتعارض مع دعوة الإسلام إلى استعمال العقل في الطبيعة)، وبناء على ما تقدّم، استعرض مراد زوين أصول الإسلام من وجهة نظر محمّد عبده، مثل: (النظر العقلي لتحصيل الإيمان، ومن نحو الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة). وهنا، يردّ عبده على إرنيست رينان ومجلّة «الجامعة»، معتبرًا أنّ الإسلام براءٌ من تخلّف المجتمعات الإسلاميّة؛ لأنّ المتسبّب في هذا الوضع هو السياسة لا الدين في ذاته. واستخلص المؤلّف من ذلك كلّه: أنّ الاختلاف بين الرجليْن مردّه إلى التباين المرجعي بين الرؤيتيْن: المرجعيّة الليبراليّة عند فرح أنطون، والمرجعيّة الليبراليّة القائمة على قاعدة الإسلام عبر آليّة التطويع.

I- التسامح في جدال محمد عبده وفرح أنطون:

نبدأ هذا الجزء بتمهيد، نعتبره أساسيًا، قبل التطرق إلى مسألة الدولة والدين في جدال محمد عبده وفرح أنطون، ويتعلق الأمر بمسألة التسامح أو مسألة تعامل كل من الديانة المسيحية والديانة الإسلامية مع العلم والعلماء، وهذا يستدعي، في المقام الأول، سؤالًا سيكون بمثابة المفتاح للخوض في مسألة علاقة الدولة بالدين، ويمكن صياغته على الشكل التالي: "أيُّهما أكثر تسامحًا، وأقلّ تعصّبًا فيما يختص بالعلم والعلماء: الدين المسيحي أم الدين الإسلامي"؟[1] ولن نتطرق بالتفصيل إلى أجوبة كلّ من محمد عبده وفرح أنطون؛ بل سنكتفي بإطلالة سريعة على تقديم التلخيص الذي قامت به مجلة الجامعة لمجموعة الآراء والأجوبة المتعلقة بإشكالية التسامح في المسيحية والإسلام.

ففي مستهل هذا التقديم، نجد رأيين مختلفين؛ يحاول كل رأي، حسب انتمائه إلى هذه الديانة أو تلك، اتهام الديانة الأخرى بالتعصب وعدم التسامح اتجاه العلم والعلماء، بإعطاء أمثلة ونماذج من تاريخ تلك الديانة يبيّن لا تسامحها؛ فهناك من رأى أن المسيحية أكثر تسامحًا من الإسلام؛ «لأن بعض علماء النصرانية وكتّابها، قالوا فيها أقوالًا في منتهى التطرف والغلو والتحامل، ومع ذلك لم يضرهم شيء»[2]. بينما في الإسلام، كما يرون، حصل العكس، ولا أدلّ على ذلك، من معاناة ابن رشد مع الفقهاء: «أمّا ابن رشد الذي أهين كل تلك الإهانة، فإنّه لم ينكر شيئًا من أصول الدين كما تقدم، ولكنه نظر بعقله في الكائنات، وشرح فلسفته لسواه، فقامت قيامتهم عليه، فكيف به لو قال في المذهب الإسلامي عشر معشار ما قاله فولتر وديدرو وروسو ورينان في المذهب المسيحي؟»[3].

وهناك الرأي الآخر، الذي حاول إثبات سماحة الديانة الإسلامية، بالردّ على الرأي الأول بالقول: «إن الدين الإسلامي كان أكثر تسامحًا من الدين المسيحي، فهل رأيتم في تاريخ الدين الإسلامي علماء يحرقون، وهم على قيد الحياة لأنهم أنكروا ما أنكروه، كما جاء في ديوان التفتيش في إسبانيا؟ كلا»[4]. ويرجع ذلك لأسباب عدة يلخصها أصحاب هذا الرأي: «احترامًا للعلم وانطباع حبّه في نفوسنا، فنحن نأخذه مع مبادئنا الدينية. وثانيًا: كل من يدخل في مذهبنا يكون أخًا لنا، ونحن نحترم هذا الإخاء فيه أشد احترام، ولذلك فإننا إذا أسأنا إليه لإنكاره بعض عقائدنا؛ فإن للإساءة حدّاً لا نتعداه فنكفّره وننفيه ونمنع كتبه، ولكننا لا نسفك دماءه، لأننا نحترم إخاءه»[5].

1- فرح أنطون، **ابن رشد وفلسفته**، ط 1، دار الطليعة، بيروت، آذار/ مارس، 1981

2- المصدر نفسه، ص 125

3- المصدر نفسه، ص 125

4- المصدر نفسه، ص 125

5- المصدر نفسه، ص 125

واضح في الجزء الأخير من هذا النصّ؛ أن أصحاب هذا الرأي يشيرون إلى ما تعرض له ابن رشد من مضايقات اقتصرت في نفيه ومنع كتبه، وهذا، في نظرهم، يدخل في إطار تسامح الدين الإسلامي بالمقارنة مع الدين المسيحي.

أمّا الجامعة في ردّها على هذين الموقفين؛ فهي لم تفصل بينهما، ولكنها حاولت أن تعطي للإشكالية عمقًا يربط مسألة التسامح بمسألة فصل السلطتين الدينية والمدنية: «وذلك أننا نرى السلطة المدنية في الإسلام مقرونة بالسلطة الدينية بحكم الشرع؛ لأن الحاكم العام هو حاكم وخليفة معًا، وبناء على ذلك؛ فإن التسامح يكون في هذه الطريقة أصعب منه في الطريقة المسيحية»[6]؛ بل أكثر من ذلك، فإن الجامعة ترى أن فصل السلطتين في الديانة المسيحية مهّد للعالم سبيل الحضارة الحقيقية، والتمدن الحقيقي؛ «وذلك بكلمة واحدة هي: أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله. وبناء على ذلك؛ فإن السلطة المدنية، بهذه الطريقة، إذا تركت للسلطة الدينية مجالًا للضغط على حرية الأفراد من أجل اعتقاداتهم الخصوصية، فضلًا عن قتلهم، وسقي الأرض بدمائهم البريئة، فإنها تجني جناية هائلة على الإنسانية، وعلى ذلك لا يكون في هذه الطريقة من التسامح أكثر مما في تلك»[7].

ولم تقف الجامعة في حدود ربط التسامح بفصل السلطتين المدنية والدينية؛ بل تعدته إلى اعتبار آخر هو: «أن العلم والفلسفة قد تمكنا إلى الآن من التغلب على الاضطهاد المسيحي؛ لذلك نما غرسهما في تربة أوروبا، وأينع وأثمر التمدن الحديث، لكنهما لم يتمكنا من التغلب على الاضطهاد الإسلامي، وفي ذلك دليل واقعي على أن النصرانية كانت أكثر تسامحًا مع الفلسفة»[8].

ما يمكن استنتاجه من خلال موقف الجامعة: أنها لا ترمي، بخلاف الموقفين السابقين، إلى حصر مسألة التسامح في دائرة ضيقة تخص علاقة العلم بالدين؛ بل أرادت أن توسع دائرة النقاش، من خلال طرحها لمسألة فصل السلطة الدينية عن السلطة المدنية في عموميتها وشموليتها، حيث تصبح مسألة التسامح جزءًا بجانب الحضارة الحقيقية والتمدن الحقيقي داخل هذه الإشكالية العامة؛ فالتسامح لا يمكن أن يتحقق، برأي الجامعة، إلا بتحقيق فصل السلطتين في المقام الأول، وتمكين العلم والفلسفة من التغلب على الاضطهاد الديني في المقام الثاني.

6- المصدر نفسه، ص ص 125-126

7- المصدر نفسه، ص ص 125-126

8- المصدر نفسه، ص 126

II- علاقة الدين بالدولة في جدال محمد عبده وفرح أنطون:

إذا كنا قد أشرنا في التمهيد إلى ترابط مفهوم التسامح بالفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية، فإننا في هذا الجزء المتعلق بفصل الدين عن الدولة سنوضح آليات هذا الربط الموجود بينهما، خصوصًا عند فرح أنطون، الذي ربط منذ بداية جداله مع محمد عبده بين هاتين الإشكاليتين؛ بل كان أكثر وضوحًا من محمد عبده، لأن الفصل بين السلطتين المدنية والدينية عنده: "هو السبب الحقيق في التساهل الحقيق". وبهذه الصيغة عنون الفصل الذي تطرق فيه إلى مسألة فصل الدين عن الدولة.

بدأ فرح أنطون جداله بدواعي الفصل بين السلطتين الدينية والمدنية، فحددها في خمسة أمور كبرى:

1- إطلاق الفكر الإنساني من كل قيد خدمة لمستقبل الإنسانية.

في تفصيله وتوضيحه لهذا الأمر بدأ بطرح سؤالين: **الأول** يتعلق بغرض الأديان في الأرض، و**الثاني** بغرض الحكومات.

يرى أنطون في ردّه على السؤال الأول: «أن غرض الأديان تعليم الناس عبادة الله تعالى، وحثهم على القضاء، وإصلاح شؤونهم بالطرق المذكورة في كتبها»[9].

أمّا غرض الحكومات، فهو: «حفظ الأمن بين الناس؛ أي حفظ حرية كل شخص ضمن دائرة الدستور، وهذا الدستور لا يجيز أن يؤخذ من حرية الشخص شيء إلا بمقدار ما يجب أخذه لمصلحة الجمهور؛ فالشخص فيما عدا هذه الحالة حرّ بالمطلق تحت قبة السماء، يروح ويغدو متى شاء، ويفعل ما يشاء، ويقول ما يشاء، ويعتقد ما يشاء»[10].

ما يمكن استنتاجه من هذا الردّ: أن فرح أنطون يضع حدًّا فاصلًا بشكل مطلق منذ البداية، بين أغراض الدين وأغراض السياسة، وإذا حصل تداخل بينهما، أو تولت الأديان زمام الحكومات، اضطرت بحكم طبيعتها، كما يقول فرح أنطون، إلى الضغط على الفكر الإنساني، كما كان يحدث في أوروبا، وقاومت كل فكر جديد. ويضيف: إنه لولا فصل الأوروبيين بين السلطتين الدينية والمدنية، لما ترسخ التمدن في أوروبا هذا الرسوخ الذي نراه الآن.

9- المصدر نفسه.

10- المصدر نفسه، ص 144

2- الرغبة في المساواة بين أبناء الأمة بقطع النظر عن مذاهبهم ومعتقداتهم ليكونوا أمة واحدة:

والسبيل لتحقيق ذلك، في نظر أنطون، هو هدم الأسوار والحواجز الموضوعية بينهم، أو أن تحكم بينهم سلطة ليست تابعة لمذهب من مذاهبهم؛ بل توضع فوقهم جميعًا. والمقصود: ألاّ تكون هذه السلطة قائمة على منصة من العدل، التي هي منصة الله، للدفاع عن دين دون دين، وتأييد مبادئ دين دون دين؛ لأن «الحقّ البشري» الذي أقيمت للدفاع عنه غير منوط بالأديان؛ بل هو فوق الأديان، ولا تصرّف لأحد فيه إلا الله وحده، وإلا فبقاء تلك الأسوار يجعل الأرجحية والفائدة دائمًا إلى جانب القوي، فيكون الحقّ للقوة لا للحقّ. وفي ذلك، حسب فرح أنطون: «ضعف للأمة بالفتن الداخلية والاضطرابات، وإهانة للإنسانية التي خلقها الله عزيزة كريمة، ونقض للحقّ البشري الأبدي الذي حُرم مسّه في شريعة الله والناس»[11].

3- ليس من شؤون السلطة الدينية التدخل في الأمور الدنيوية:

لأن الأديان، حسب أنطون، شُرعت لتدبير الآخرة لا لتدبير الدنيا، وأن دائرة الأديان (الإيمان في القلب)؛ أي التسليم إلى الله. ومتى خرجت الأديان عن هذه الدائرة، لم تعد شيئًا مذكورًا، وفي هذا يحدد أنطون للدين دائرة معينة وحدودًا لا يمكن تجاوزها.

4- ضعف الأمة واستمرار الضعف فيها ما دامت تجمع بين السلطتين الدينية والمدنية:

ويحدد فرح أنطون ضعف الأمة في أربعة أمور:

أ- اضطهاد الذكاء والعقل، ويقول في هذا الشأن: «فالدين (أي رجال الدين) يقاوم للأمة متى مال الذكاء إلى الاستقلال بنفسه ولو قليلاً»[12]، وأن الجمع بين الدين والسلطة، حسب فرح أنطون، يخفف ينابيع الذكاء والحياة في الأمة، ويسلم حكومتها إلى العجز والجهل.

ب- السلطة الدينية ضعيفة في طبعها، وضعفها يدفعها إلى مجاراة العامة، وكل حكومة لا تخلو من أعداء؛ فالحكومة المقرونة بالدين تعلم أن كل غلطة تبدر منها في الدين، يتخذها أعداؤها لإثارة الشعب عليها، وبذلك، لا يكون للحكومة الدينية همّ إلا المبالغة في استرضاء الشعب بالأمور التي يحبها، وهذا هو السبب في مراعاة الحكومات الدينية عواطف العامة، ومجاراتها لهم في كل المسائل حتى ما كان منها ضارًا لهم؛ لأن غرضها يكون حفظ كيانها لا تقدم الشعب"[13].

11- المصدر نفسه، ص 145

12- المصدر نفسه، ص 141

13- المصدر نفسه، ص 145

ج- الشقاق الديني، وهو (سوس) حسب تعبير أنطون، ينخر الأمة ويذهب بقوتها وحياتها، وهذا السوس لا يخفّ إلا بإقامة ميزان العدل، والمساواة المطلقة بين جميع العناصر بواسطة الحكومة المرئية: "ومتى كان سوس الشقاق الديني يأكل أحشاء الأمة، فقد قضى عليها بالضعف والانحطاط؛ ذلك لأنه يكون في باطنها فئتان؛ فئة قوية متمتعة بكل حقوقها، وفئة ضعيفة مهضومة الحقوق"[14].

د- تعريض المبادئ الدينية المقدسة لأوحال السياسة، فإذا كان الرياء هو أساس السياسة في هذا الزمان، ويجد وراءه كثيرًا من النقائض والرذائل، فكيف تستطيع الحكومات، يتساءل فرح أنطون، أن تدخل في هذا المضمار وتخرج منه ظافرة سليمة المبدأ؟ فالسياسة من هذا الوجه تضرّ بمبادئ الدين والإيمان، ولذلك يجب إبعاد الدين ورؤسائه عن السياسة: "أليس الأفضل للجميع فصل السلطة الدينية العليا عن السلطة المدنية؟ حتى إذا حدث ضغط أو ذلّ أو أي شيء كان، حدث على الحكومة المدنية فقط، وكانت الرئاسة الدينية العليا في حصن من الكرامة والإعزاز"[15].

5- استحالة الوحدة الدينية، وهذا، حسب فرح أنطون، أمر من أهم الأمور، وهو من أكبر الأسباب التي أدت إلى الفتن والاضطرابات في الديانتين معًا، الإسلام والمسيحية:

العقل البشري، في نظره، مجبول على الاختلاف والتباين: «تأملوا هل يوجد أمّتان، بل رجلان، بل أخان أو أختان، بأفكار واحدة وأخلاق واحدة؟ فالكون مطبوع على التنوع، وهذا التنوع سبب جماله، وإلا فإنه لو كان كله على وتيرة واحدة، وعلى نسق واحد، لكان كله ضجر وملل، وهذا ما يسميه الفلاسفة «التنوع في الوحدة»؛ فالتنوع إذن، لا بدّ منه في الأشياء والأشخاص والأفكار والمعتقدات، هكذا خلق البشر وعقولهم، ومن يطلب وحدتهم فإنه يطلب أمرًا مستحيلًا»[16].

ولاجتناب هذه المضار الخمس، واستئصال أسباب الشقاق بين أبناء الوطن، يدعو فرح أنطون إلى حياد الدين؛ أي لا دخل للدين في السياسة، وإنما مقامه في العائلة والكنيسة، وبالتالي، تصبح الوطنية لا العقيدة الدينية هي أساس وقاعدة الوحدة بين أبناء الوطن.

وبناء على هذه الأمور الخمس؛ يعود فرح أنطون ليؤكد على الفصل بين السلطتين الدينية والمدنية: «لا مدنية حقيقية، ولا تساهل، ولا عدل، ولا مساواة، ولا أمن، ولا ألفة، ولا حرية، ولا علم، ولا فلسفة، ولا تقدم

14- المصدر نفسه، ص 146
15- المصدر نفسه، ص 147
16- المصدر نفسه، ص 148

في الداخل، إلا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية. ولا سلامة للدولة، ولا عزّ، ولا تقدم في الداخل، إلا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية»[17].

ردّ محمد عبده:

في اعتراضه على ما جعلته الجامعة أساس الفصل بين السلطتين الدينية والمدنية، يستغرب محمد عبده إمكان هذا الفصل؛ إذ إنّه، في نظره، الملك الذي يحكم الأمة لا يمكنه التجرد من دينه، والأجسام التي يديرها الحاكم هي الأجسام نفسها التي تسكنها الأرواح التي يديرها رؤساء الدين، فكيف يمكن الفصل؟ يقول في هذا الشأن: «كيف يتسنى للسلطة المدنية أن تتغلب على السلطة الدينية، وتقف بها عند حدودها، والسلطة الدينية هي الله؟! ثم تمدّ 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 تحيى بها، والأرواح كذلك تأتي أعمالها بدون الأبدان التي تحمل قواها»[18].

أمّا قول الإنجيل: «أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله»، في نظر عبده لا يراد به الفصل بين السلطة الدينية والزمنية، وإنما معناه: «أن صاحب السكة التي تتعاملون بها إذا ضرب عليكم أن تدفعوا شيئًا، فادفعوه له، أمّا قلوبكم وعقيدتكم وجميع ما هو من الله، وعليه طابع صنعته، فلا تعطوا منه لقيصر شيئًا. والعلم ليس مما عليه طابع قيصر؛ بل عليه طابع الله، فلا يمكن أن يكون العلم تحت سلطة غير السلطة الروحانية الدينية. فأي تسامح مع العلم في هذا؟!»[19].

وفي كتابه «**الإسلام دين العلم والمدنية**» يردّ محمد عبده على مسيو هانوتو (Hanotaux)، فيما يتعلق بجمع السلطة الدينية والمدنية في شخص واحد في الديانة الإسلامية، معتبرًا أن هانوتو لم يدرِ ما معنى جمع السلطتين في شخص واحد عند المسلمين؛ لأن المسلمين لم يعرفوا في عصر من العصور سلطة دينية كما كانت للبابا على الأمم المسيحية عندما كان يعزل الملوك، ويحرم الأمراء، ويقرر الضرائب على الممالك، ويضع لها القوانين الإلهية؛ فالشريعة الإسلامية، كما يقول محمد عبده، قررت حقوقًا للحاكم الأعلى، وهو الخليفة أو السلطان، وهي ليست للقاضي صاحب السلطة الدينية، وإنما السلطان الذي يدير البلاد بالسياسة الداخلية أو السياسة الخارجية، وأهل الدين قائمون بوظائفهم، وليس له عليهم إلا الترقية والعزل، وليس لهم عليه إلا تنفيذ الأحكام بعد الحكم، ورفع المظالم إن أمكن. وفي نظر محمد عبده، أن الدولة العثمانية وضعت في بلادها قوانين مدنية، وشرعت نظامًا لطريقة الحكم وعدد الحاكمين ومِللهم، وسمحت بأن يكون في محاكمها أعضاء

17- المصدر نفسه، ص 151
18- المصدر نفسه، ص 136
19- المصدر نفسه، ص 136

من المسيحيين وغيرهم من المِلل تحت رعايتها، كما أن الحكومة المصرية أنشأت محاكم مختلطة، ومحاكم أهلية بأمر الحاكم السياسي، وشأن هذه المحاكم وقوانينها معلوم، ولا دخل لشيء من ذلك في الدين؛ فالسلطة المدنية هي صاحبة الكلمة الأولى، كما يطلب مسيو هانوتو، ويضيف كذلك؛ إن سياسة الدولة العثمانية مع الدول الأوروبية ليست سياسة دينية، ولم تكن قط من يوم نشأتها إلى اليوم، وإنما كانت في سابق الأيام دولة فتح وغلبة، وفي أخرياتها دولة سياسية ومدافعة، ولا دخل للدين في شيء من معاملاتها مع الأمم الأوروبية، ولكن مع ذلك، "لم يظهر نفعها في صلاح حال المسلمين؛ بل كان الأمر معكوسًا، فأمراءنا السابقين لو اعتبروا أنفسهم أمراء الدين، لما استطاعوا المجاهرة بمخالفته في ارتكاب المظالم، والمغالاة في وضع المغارم، والمبالغة في التبذير الذي جرّ الويل على بلاد المسلمين، وأفقدها أعز ما كان لديها وهو الاستقلال"[20].

يتساءل محمد عبده؛ إذا كانت فرنسا تسمي نفسها حامية المكان الكاثوليك في الشرق، وملكة إنكلترا تلقب بملكة البروتستانت، وإمبراطور روسيا ملك ورئيس كنيسة معًا، فلِم لا يسمح للسلطان عبد الحميد أن يلقَّب بخليفة المسلمين أو أمير المؤمنين؟.

ردّ الجامعة:

أمّا ردّ الجامعة على اعتراضات محمد عبده، فيتمحور حول ثلاثة محاور رئيسة:

1) قوله: إن الآية «أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله»، ليس معناها وجوب الفصل بين السلطتين.

2) قوله: إن الملك الحاكم لا يمكنه أن يتجرد من دينه مع وجود الفصل بين السلطتين.

3) قوله: إن الأجسام التي يديرها الحاكم هي الأجسام نفسها التي تسكنها الأرواح التي يديرها رجال الدين.

فيما يخص **الاعتراض الأول**؛ ترى الجامعة بخصوص الآية: «أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله»، أنه لا فائدة من الدخول في تفسير معناها؛ لأن ذلك، في نظرها، خروج عن الموضوع.

فالمسألة الأساسية، بالنسبة إلى الجامعة، هي: «أن الملوك والشعوب في أوروبا، أكرهوا رؤساء الدين على الفصل بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية بوساطة هذه الآية، وبآية أخرى أيضًا، هي: «مملكتي ليست من هذا العالم»[21]. وفي مقابل ذلك، ترى أن رجال الدين المسيحيين، كانوا يدافعون عن سلطتهم، بقولهم مثل

20- محمد عبده، **الإسلام دين العلم والمدنية**، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1989

21- فرح أنطون، **ابن رشد وفلسفته**، سبق ذكره، ص ص 150-151

ما قال محمد عبده، وهو: أن هذا الفصل محال وبدعة «فالأستاذ إذن، تقول الجامعة، ورؤساء الدين المسيحي على اتفاق في هذه المسألة، لأنها تؤول تلك الآية تأويلهم لها»[22].

وأمام هذين التأويلين؛ تنحاز الجامعة بوضوح، إلى تأويل فصل السلطتين، حتى ولو أدى ذلك إلى خرق الدين، وتقول: «ومع ذلك، فهب أن الدين المسيحي نفسه يوجب الجمع بين السلطتين، وأن التأويل الصحيح لتلك الآية، هو تأويل الأستاذ وتأويل رؤساء الدين، فماذا تكون النتيجة؟ ماذا تكون النتيجة إذا ظهر للشعوب ولخاصة الأمم؛ أن السلطة الدينية إذا بقيت مسلّطة على السلطة المدنية، لم ينشأ عن ذلك إلا الضعف للسلطتين معًا، وانحطاط الأمم الخاضعة لهما للأسباب التي تقدمت في الأمور الخمسة، ألا تقوم خواص الأمم، متى عرفوا حقيقة مصلحتهم، مرةً واحدة لفصل السلطتين بالقوة، وإن أدى ذلك إلى خرق الدين؛ فالأحسن إذن، تأويل كل ما يمكن تأويله في الكتب تأويلًا يقصد به موافقة الفصل للدين، وإلا كان الدين، الذي سنّه الله لخير البشر، عثرة في سبيل المدنية»[23]، لذلك توافق الجامعة بلا «بحث ولا جدال»، على كل قول يقول: إن في كل دين آيات تجيز فصل السلطة الدينية عن السلطة المدنية، تبعًا للقاعدة التي تقول: «لا يستخرج من تأويل الآيات إلا الفضائل».

أمّا بخصوص **الاعتراض الثاني**، ترى الجامعة: «أنّ الملك لم يخلق لتكون الأمة له؛ بل خلق ليكون خادمًا للأمة، وعلى ذلك فهو مقيد بمجالس ثورة»[24].

في ردّها على هذا الاعتراض، تريد طرح علاقة الأمة بالحاكم، وما هي محددات تلك العلاقة؛ فالأمة، في نظره، يجب أن تكون في كل الحالات المرجع الأعلى للملك وللمجالس، وإرادته مقيدة بإرادتها؛ لأنها فوقه، «وهذا معنى حكومة دستورية وملكية دستورية».

فإذا كان هذا مقام الملك من الأمة، تضيف الجامعة، فلا أهمية لعقيدة الملك، سواء كان يدين بهذا الدين أو بذاك، «وفي كل هذه الأحوال يكون الملك بمثابة خادم للأمة، والأمة هي الملك الحقيقي النافذ الرأي والكلمة، وهذا أيضًا، من حسنات الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية؛ لأن صاحب السلطة الدينية العليا لا يمكن تقييد إرادته بإرادة الأمة»[25].

22- المصدر نفسه، ص 151
23- المصدر نفسه، ص 151
24- المصدر نفسه، ص 151
25- المصدر نفسه، ص 152

كما تضيف في السياق نفسه: «متى كان الدين في الأمة مفصولًا عن السلطة المدنية، يكون رئيس هذه السلطة (أي الملك)، كما يشاء (مسلمًا أو مسيحيًا أو بوذيًا أو وثنيًا)، فإن ذلك لا يؤثر شيئًا في أحكام الدولة؛ إذ إن السلطة والإرادة للأمة لا له، وبخلاف ذلك، متى كانت السلطة المدنية مقرونة بالسلطة الدينية»[26].

إن السلطة الروحية المسيحية والسلطة الروحية الإسلامية، في نظر الجامعة، هما في الحقيقة من مصدر واحد وطبيعة واحدة، وإن اختلفت الألفاظ؛ لذلك لا يمكن تقييد الملك الذي يكون جامعًا بين السلطة المدنية والدينية، ذلك التقييد المدني الذي فيه حفظ (حقّ الإنسان كإنسان) و(حقّ الأمة كأمة)؛ بل إن الملك الذي يجمع بيديه بين السلطة المدنية والدينية، يكون دائمًا فوق حقوق الإنسان، وفوق الأمة؛ لأنه خليفة الله وواسطة بينه وبين شعبه. وإذا أنكر هذا الأمر، فإنه ينكر بالقول فقط، ولكن الفعل يثبته. وذلك بخلاف الملك المدني؛ أي الدستوري؛ فإنه إذا ظهر بالقول أنه فوق أمته، فهو بالفعل دونها بمراحل، لأنه ليس سوى واحد منها أقامته لتنفيذ إرادتها، وأمّا الملك الديني، فقد أقامه الله بواسطة الشعب، وهي واسطة ساعية لإنقاذ إرادة الله»[27].

أمّا بخصوص **الاعتراض الثالث**؛ فالجامعة تطرح علاقة الحكومة ككل بالأمة، وتعتبر أن وظيفة الحكومة سلبية لا إيجابية، فدورها هو حماية حرية الأشخاص. تقول الجامعة: «أمّا القول بأن الأجسام التي يديرها الحكام هي الأجسام نفسها التي تسكنها الأرواح التي يديرها رجال الدين، فنرده بالرجوع إلى تعريف الحكومة الذي ذكرناه؛ إذ إنّ الحكومة لم تنشأ لتدبير جسم ولا روح؛ بل إن وظيفتها سلبية لا إيجابية، فهي عليها فقط «حماية حرية الشخص»، هذا هو غرض الحكومة الأصلي، وكل غرض يناقض هذا الغرض لا يعتدّ به»[28]. وتضيف الجامعة متبنية موقف الفلاسفة وعلماء العمران: «إن أحسن شيء تخدم به الحكومة رعيتها، أن تقلل ما استطاعت من المداخلة في شؤونهم»[29].

وتخلص إلى الرد على كل هذه الاعتراضات، بأن الملك لا تأثير لديه ولأهوائه النفسانية على أحوال المملكة، متى كانت سلطة مدنية دستورية، وأنه لا خوف من تنازع السلطتين على الأجسام والأرواح، ما دامت الرئاسة للسلطة المدنية «ضمن دائرة الدستور» على السلطة الدينية.

26- المصدر نفسه، ص 154
27- المصدر نفسه، ص 154
28- المصدر نفسه، ص 155
29- المصدر نفسه، ص 155

الإسلام والدولة المدنية:

في ردّ محمد عبده على الذين يرون في الديانة الإسلامية عدم التسامح، وعائقًا للخروج من وضعية الجمود والتخلف، بسبب تداخل السلطتين الدينية والمدنية، يعود إلى تذكير هؤلاء بأصول الديانة الإسلامية، وما تحتويه من تشجيع على استعمال العقل، وما تدعو إليه من تسامح؛ فللإسلام، حسب عبده، دعوتان:

1- دعوة بوجود الله وتوحيده، ويعتمد فيها على العقل.

2- ودعوة إلى التصديق برسالة محمد، ويعتمد فيها على **القرآن** الذي هو معجزة الإسلام، وخارق العادة فيه.

فبالنسبة إلى **الدعوة الأولى**، يقول محمد عبده: «فلم يعوّل فيها إلا على تنبيه العقل البشري، وتوجيهه إلى النظر في الكون، واستعمال القياس الصحيح، والرجوع إلى ما حواه الكون من النظام والترتيب، وتعاقد الأسباب والمسببات، ليصل بذلك إلى حقيقة أن للكون صانعاً، واجب الوجود عالمًا حكيمًا قادرًا، وأن ذلك الصانع واحد لوحدة النظام في الأكوان»[30]. فالإسلام في هذه الدعوة، حسب محمد عبده، يدعو لمعرفة الله ووحدانيته من خلال استعمال العقل في الطبيعة: "فالإسلام في هذه الدعوة والمطالبة بالإيمان بالله ووحدانيته، لا يعتمد على شيء سوى الدليل العقلي، والفكر الإنساني الذي يجري على نظامه الفطري"[31].

أمّا بالنسبة إلى **الدعوة الثانية**؛ «فهي التي يحتج فيها الإسلام بخارق العادة، وما أدراك ما هو خارق العادة الذي يعتمد عليه الإسلام في دعوته إلى التصديق برسالة النبي عليه السلام؟ (...) ذلك الخارق المتوتر المعمول عليه في الاستدلال لتحصيل اليقين هو القرآن وحده».[32]

وبعد هذا التقديم التوضيحي، تطرق محمد عبده إلى تفصيل وشرح أصول الإسلام، وهي حسبه كالتالي:

1- النظر العقلي لتحصيل الإيمان:

فبالنسبة إلى هذا الأصل، يؤكد عبده على دور العقل ومكانته في الإسلام، كأساس للاعتقاد والإيمان، يقول: "فأول أساس وضع في الإسلام هو النظر العقلي، والنظر عنده؛ هو وسيلة الإيمان الصحيح، فقد أقامك منه على سبيل الحجة، وقاضاك إلى العقل، ومن قاضاك إلى حاكم فقد أذعن إلى سلطته"[33].

30- محمد عبده، **الإسلام دين العلم والمدنية**، سبق ذكره، ص 105
31- المصدر نفسه، ص 107
32- المصدر نفسه، ص 108
33- المصدر نفسه، ص 109

2- تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض:

هذا الأصل مرتبط بالأصل الأول، ويوسع من حرية العقل بالمقارنة مع النصّ: "اتفق أهل الملة الإسلامية، إلا قليلاً ممن لا ينظر إليه، على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل، وبقي في النقل طريقان: طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه، وتفويض الأمر إلى الله في علمه، وطريق تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع ما أثبته العقل"[34]. فمن خلال هذا الأصل، يتضح مدى اتساع مجال العقل في الإسلام، حسب محمد عبده: «وبهذا الأصل (...) مهدت بين يدي العقل كل سبيل، وأزيلت من سبيله جميع العقبات، واتسع له المجال إلى غير حدّ»[35].

3- البُعـــــــــــد عن التكفير:

في هذا الأصل يحاول عبده أن يبيّن لنا مدى مكانة مفهوم التسامح في الإسلام، بقوله: "هل ذهبت من هذين الأصلين إلى ما اشتهر بين المسلمين، وعرف من قواعد أحكام دينهم، وهو: إذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مئة وجه، ويحتمل الإيمان من وجه واحد، حُمل على الإيمان"[36].

4- الاعتبار بسنن الله في الخلق:

يورد عبده آيات من القرآن لتوضيح هذا الأصل: **{قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ}** (سورة آل عمران، الآية 137)، والآية: **{فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّةَ الْأَوَّلِينَ ۚ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا}** (سورة فاطر، الآية 43).

ومن خلال هاتين الآيتين، يستخلص: "أن لله في الأمم والأكوان سننًا لا تتبدل، والسنن هي الطرائق التابعة التي تجري عليها الشؤون، وعلى حسبها تكون الآثار، وعلى ما يسمى شرائع أو نواميس، ويعبّر عنها قوم بالقوانين"[37].

5- قلب السلطـــــة الدينيـــــة:

في هذا الأصل، يبيّن عبده: أنه ليس في الإسلام سلطة دينية، ولا هيمنة، ولا سيطرة على أحد؛ فالإسلام، في نظره، دعا إلى هدم تلك السلطة: «لا يدع الإسلام لأحد بعد الله ورسوله سلطانًا على عقيدة أحد، ولا

34- المصدر نفسه، ص 110
35- المصدر نفسه، ص 110
36- المصدر نفسه، ص 111
37- المصدر نفسه، ص 111

سيطرة على إيمانه، على أن الرسول عليه السلام، كان مبلِّغًا ومذكِّرًا، لا مهيمنًا ولا مسيطرًا، قال الله تعالى: (فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُسَيْطِرٍ)»[38].

ويضيف في السياق نفسه: «ولا يسوّغ لقوي، ولا لضعيف، أن يتجسس على عقيدة أحد، ولا يجب على مسلم أن يأخذ عقيدته، أو يتلقى أصول ما يعمل به عن أحد إلا عن كتاب الله وسنّة رسوله»[39].

6- حماية الدعوة لمنع الفتنة:

يردّ محمد عبده بهذا الأصل، على الذين يرون أن الدين الإسلامي دين جهادي شرع في القتال، وفي طبيعته روح الشدة على من يخالفه، بخلاف الدين المسيحي، الذي هو دين المسالمة والمهادنة، فيجيب بقوله: "ليس القتل في طبيعة الإسلام؛ بل في طبيعته العفو والمسامحة. **{خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ}.**

ولكن القتال فيه لردّ اعتداء المعتدين على الحقّ وأهله إلى أن يأمن شرهم، ويضمن السلام عند غوائلهم، ولم يكن ذلك لإكراه على الدين، أو الانتقام من مخالفيه»[40]، ولهذا، في نظره، لا تسمع في تاريخ الفتوح الإسلامية ما تسمعه في الحروب المسيحية، عندما اقتدر أصحاب "شريعة المسالمة"؛ أي الديانة المسيحية، على محاربة غيرهم من قتل الشيوخ والنساء والأطفال.

7- مودّة المخالفين في العقيدة:

يعطي محمد عبده مثال الزواج كدليل على أن دعوة الإسلام مودّة المخالفين في العقيدة؛ حيث إن الإسلام أباح للمسلم أن يتزوج من الكتابية، نصرانية أو يهودية، مع الإبقاء على عقيدتها، والقيام بفروض عبادتها، وهذا الشكل من التسامح، في نظره، يعوّد القلوب على الشعور بأن الدين معاملة بين العبد وربه، والعقيدة طور من أطوار القلوب يجب أن يكون أمرها بيد علّام الغيوب، فهو الذي يحاسب عليها، وأمّا المخلوق فلا تطول يده إليها.[41]

8- الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة:

أعطى عبده أمثلة عديدة بيّن فيها الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة، نورد من بينها ثلاثة: يتعلق **المثال الأول** بالحياة؛ حيث يقول: «الحياة في الإسلام مقدَّمة على الدين؛ فأوامر الحنيفة السمحة، إن كانت تختطف

38- المصدر نفسه، ص 113
39- المصدر نفسه، ص 114
40- المصدر نفسه، ص 118
41- المصدر نفسه، ص 124

العبد إلى ربه، وتملأ قلبه من رهبه، وتفهم أمله من رغبه، فهي، مع ذلك، لا تأخذه عن كسبه، ولا تحرمه من التمتع به، ولا توجب عليه تقشف الزهادة، ولا تجشمه في ترك اللذات ما فوق العادة»[42].

أمّا **المثال الثاني:** فيتعلق بالصوم: «فرض الصوم على المؤمنين، لكن إذا خشي منه المرض أو زيادته، أو زادت المشقة فيه جاز تركه؛ بل قد يجب إذا غلب على الظنّ الضرر فيه»[43].

أمّا **المثال الثالث:** فيتعلق بالنهي عن الغلو في الدين: «وخشي على المؤمن أن يغلو في طلب الآخرة، فيهلك دنياه، وينسى نفسه، فذكرنا بما قصّه علينا؛ أن الآخرة يمكن نيلها مع التمتع بنعم الله علينا في الدنيا»[44]. ويورد عبده في هذا الشأن آية قرآنية: {وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ ۖ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا ۖ وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ ۖ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ ۖ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ} سورة القصص.

السلطـــــان في الإسلام:

إذا كان محمد عبده قد تطرق، في جزء سابق، إلى الممارسة السياسية للدولة الإسلامية، وعلاقتها بالدول الأوروبية بكونها ممارسة مدنية أكثر منها دينية؛ ففي هذا الجزء، سنحاول تبيان الوظيفة السياسية للخليفة أو السلطان في الإسلام.

في نظره؛ لا يمكن تسمية الخليفة في الإسلام بما يسمى عند الغرب (سلطان إلهي أو ثيوقراطي)؛ ذلك لأن السلطان الإلهي: «هو الذي ينفرد بتلقي الشريعة عن الله، وله حقّ الأثرة بالتشريع، وله في رقاب الناس حقّ الطاعة، لا بالبيعة، وما تقتضيه من العدل، وحماسة الحوزة؛ بل بمقتضى الإيمان، فليس للمؤمن، ما دام مؤمنًا، أن يخالفه»[45]. أمّا في الإسلام؛ فلا يوجد سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة، والدعوة إلى الخير، والتنفير من الشر، وهي سلطة خوّلها الله لأدنى المسلمين كما لأعلاهم؛ لأن الخليفة في الإسلام، ليس هو مهبِط الوحي، ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنّة، ومن شروط تنصيبه أن يكون مجتهدًا؛ أي أن يكون على علم باللغة العربية وما معها، ليتيسر له فهم الكتاب والسنّة، وما يحتاج إليه من أحكام، ويتمكن بنفسه من التمييز بين الحقّ والباطل، والصحيح والفاسد، ويسهل عليه إقامة العدل الذي يطالبه به الدين والأمة معًا[46]. وهذه الميزة لا تخصه وحده ولا تعطيه حقّ امتلاك فهم الكتاب والسنّة لوحده؛ «بل هو وسائر

42- المصدر نفسه، ص 125
43- المصدر نفسه، ص 125
44- المصدر نفسه، ص 127
45- المصدر نفسه، ص 116
46- المصدر نفسه، ص 116

طلاب الفهم سواء، إنما يتفاضلون بصفاء العقل وكثرة الإصابة في الحكم»[47]، وفي تاريخ الإسلام، حسب عبده، ما يشهد على ارتفاع قدر العلماء عن الخلفاء الذين قصروا في الفهم والعلم.

الخليفة في الإسلام؛ لا ينصّب نفسه، ولا بأمر إلهي؛ فالأمة أو نائب الأمة هو الذي ينصّبه، يقول محمد عبده: «فالأمة أو نائب الأمة هو الذي ينصّبه، والأمة هي صاحبة الحقّ في السيطرة، وهي التي تخلفه متى رأت ذلك من مصلحتها، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه»[48]. وعلى المسلمين حقّ الطاعة ما دامت الحجة ونهج الكتاب والسنّة، «وإذا انحرف عن النهج أقاموه عليه، وإذا اعوج قوموه بالنصيحة، والأعذار إليه، أمّا إذا فارق الكتاب والسنّة في عمله، وجب عليه أو يستبدلوا به غيره، ما لم يكن في استبداله مفسدة تفوق المصلحة فيه»[49].

الخليفة عند عبده «مدني من جميع الوجوه»، وفي هذا ردّ على الذين «يرمون الإسلام أنه يحتّم قرن السلطتين في شخص واحد، ويظنون أن معنى ذلك، في رأي المسلم، أن السلطان هو مقرر الدين، وهو واضع أحكامه وهو منفذها، والإيمان آلة في يده يتصرف بها؛ في القلوب بالإخضاع، وفي العقول بالإقناع، وما العقل والوجدان عنده إلا متاع، ويبنون على ذلك أن المسلم مستعبد لسلطانه بدينه»[50]. كما يبنون عليه، عدم تسامح الإسلام مع العلم والعلماء، ما دام من أصوله «إقامة السلطان واجبة بمقتضى الدين»؛ ففي نظر محمد عبده: «كل هذا خطأ محض، وبُعد عن فهم ذلك الأصل من أصول الإسلام».

كما يردّ في الوقت نفسه على القائلين: «إن لم يكن للخليفة ذلك السلطان الديني، أفلا يكون للقاضي أو للمفتي أو شيخ الإسلام؟» فيجيب عبده بالتأكيد على عدم وجود سلطة دينية في الإسلام، لا للخليفة ولا لغيره: «إن الإسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام، كل سلطة تناولها واحد من هؤلاء هي سلطة مدنية، قررها الشرع الإسلامي، ولا يسوّغ لأحدٍ أن يدّعي حقّ السيطرة على إيمان أحد، أو عبادته لربه، أو ينازعه في طريق نظره»[51].

فإذا كانت إذن، حسب محمد عبده، الممارسة السياسية للدولة الإسلامية ممارسة مدنية؛ فإن وضعية الخليفة في الإسلام لها الدور نفسه، حيث تنشغل بعلاقة الإنسان بالإنسان، وليس بعلاقة الإنسان بخالقه.

47- المصدر نفسه، ص 116
48- المصدر نفسه، ص 116
49- المصدر نفسه، ص 116
50- المصدر نفسه، ص 117
51- المصدر نفسه، ص 118

الإسلام والسياسة:

يتضح من خلال ما سبق؛ أن محمد عبده في دفاعه عن الإسلام، كان يعود لأصول الديانة الإسلامية كمرجع له، ويعطي أمثلة من واقع الدولة الإسلامية في عهد ازدهارها.

في هذا الجزء سنحاول استنطاق نصوص وشهادات محمد عبده خارج هذه الفترة، بالاعتماد على كيفية تعامل محمد عبده مع مشاكل عصره، ومع الذين يتكلمون باسم الدين الإسلامي، ومدى احترامهم وتسامحهم مع العلم والعلماء.

يبدأ بالتساؤل حول وضعية العلم والعلماء في زمنه، يقول: «ربما يسأل سائل فيقول: سلّمنا أن طبيعة الإسلام تأبى اضطهاد العلم بمعناه الحقيقي، وأنه لم يقع من المسلمين الأولين تعذيب، أو إحراق، أو شنق لحملة العلوم الكونية، ومقومي العقول البشرية. لكن أليس العلماء من المسلمين اليوم أعداء العلوم العقلية، والفنون العصرية؟ أو ليس تبعاً لهم»[52]. وتبعاً لذلك، يعطي عبده أمثلة كثيرة عن اضطهاد الفقهاء لرجال الآداب والعلوم، مثل السيد عبد الحميد الزهراوي الحِمصي الذي كتب مقالاً في الاجتهاد والتقليد، فتعرض لحملة رجال الدين، واعتبروا مقاله مرق من الدين، فقبض عليه وسجن. كما أعطى مثالًا آخر للشيخ السنوسي، الذي كتب كتابًا في أصول الفقه، زاد فيه بعض مسائل على أصول المالكية، فتعرض لهجوم، ومحاولة اغتيال من طرف أحد مشايخ المالكية بالأزهر (الشيخ عليش). ومن خلال هذه الأمثلة وغيرها، يحكم البعض على الإسلام بأنه عثرة في طريق المسلمين، وهذا الجمود هو من طبيعة الدين الإسلامي وناشئ من أصوله. أمام هذه الأمثلة، لا يجد محمد عبده بدًّا من أن يكون مرنًا، ويقرّ بعدم تسامح بعض المسلمين، لكنه يرى سبب ذلك لا يعود إلى طبيعة الدين الإسلامي وأصوله، بقدر ما يعود إلى السياسة، يقول: «ما نسمعه حولنا من سجن من قال بقول السلف، فليس الحامل عليه التمسك بالدين، فحملة العمائم إنما حركهم الحسد لا الغيرة، وأمّا صدور الأمر بالسجن، فهو من مقتضيات السياسة»[53]. هذه السياسة التي تخاف «خروج فكر واحد من حبس التقليد، فتنتشر عدواه فينتبه غافل آخر، ويتبعه ثالث، ثم ربما تسري العدوى من الدين إلى غير الدين، إلى آخر ما يكون من حرية الفكر يتعوذون بالله منها»[54].

فالسياسة، عند محمد عبده؛ هي المسؤولة عن الاضطهاد، وتقييد حرية الفكر. وهو من الذين يبغضون السياسة؛ بل من الذين يبغضون كل حرف من كلمة السياسة، «فإن شئت أن تقول: إن السياسة تضطهد الفكر، أو الدين، أو العلم، فأنا معك من الشاهدين. وأعوذ بالله من السياسة، ومن لفظ السياسة، ومن معنى السياسة،

52- المصدر نفسه، ص 149
53- المصدر نفسه، ص 156
54- المصدر نفسه، ص 156

ومن كل حرف يلفظ من كلمة السياسة، ومن كل شخص يتكلم أو يتعلم أو يجن أو يعقل في السياسة، ومن ساس يسوس وسائس ومسوس»[55]. فالسياسة: سبب من الأسباب المباشرة التي أدت إلى جمود وضعف الإسلام، حسب محمد عبده: «السياسة الشجرة الملعونة في القرآن، هي عبادة الهوى واتباع خطوات الشياطين».

ومن الأسباب الأخرى التي أدت إلى جمود وضعف الإسلام، يذكر محمد عبده؛ استيلاء الترك والديلم على سلطانه، حيث «استعجم الإسلام وانقلب أعجميًا»، وصارت الدولة في قبضتهم، «ولم يكن لهم، يقول محمد عبده، ذلك العقل الذي راضه الإسلام، والقلب الذي هذبه الدين؛ بل جاؤوا إلى الإسلام يخشون الجهل ويحملون ألوية الظلم، لبسوا الإسلام على أبدانهم، ولم ينفذ منه شيء إلى وجدانهم، وكثير منهم كان يحمل إلهه معه يعبده في خلوته، ويصلي مع الجماعات لتمكين سلطة، ثم مرَّ على الإسلام آخرون، كالتتار وغيرهم، ومنهم من تولى أمرهم»[56]. وطبيعي، في نظره، أن يكون هناك عداء للعلم والعلماء من طرف هؤلاء، «أمّا العلم فلم يحفلوا بأهله وقبضوا عنه يد المعرفة، وحملوا كثيرًا من أعوانهم أن يندرجوا في سلك العلماء، وأن يشربلوا بشرابيله، ليعدوا من قبيله، ثم يضعوا للعامة في الدين ما يبغض إليهم العلم، ويبعد بنفسهم عن طلبه، ودخلوا عليهم وهم أغرار من باب التقوى وحماية الدين، زعموا الدين ناقصًا ليكملوه، أو مريضًا ليعللوه، أو متداعيًا ليدعموه، أو يكاد ينقض ليقيموه»[57].

ويضيف عبده، إنهم خلقوا لنا هذه الاحتفالات، وتلك الاجتماعات، وسنّوا لنا عبادة الأولياء والعلماء المشتبهين بهم، مما فرق الجماعة، كما قرروا أن المتأخر ليس له أن يقول بغير ما يقول المتقدم، وجعلوا ذلك عقيدة، حتى يقف الفكر وتتجمد العقول. كما بثوا، يضيف عبده، أعوانهم في أطراف الممالك الإسلامية ينشرون القصص والأخبار والآراء، ما يقنع العامة بأنه لا نظر لهم في الشؤون العامة، وأن كل ما هو من أمور الجماعة والدولة، هو مما فرض فيه النظر على الحكام دون من عداهم. ومن دخل في شيء من ذلك من غيرهم، فهو متعرض لما لا يعنيه، وأن ما يظهر من فساد الأعمال، واختلال الأحوال، ليس من صنع الحكام، وإنما هو تحقيق لما ورد في الأخبار من أحوال آخر الزمان، وأنه لا حيلة في إصلاح حال ولا مآل، وأن الأسلم تفويض ذلك إلى الله، وما على المسلم إلا أن يقتصر على خاصة نفسه[58].

وهذه الحالة في نظره؛ هي التي أدت بالإسلام إلى تشوهات، والمسلم إلى اليأس والخنوع: «هذه السياسة، سياسة الظلمة وأهل الأثرة، هي التي روجت لمن أدخل على الدين مما لا يعرفه، وسلبت المسلم أملًا كان يخترق به أطباق السماوات، وأخلدت به إلى يأس يجاور به العجماوات، فجلّ ما تراه مما تسميه

55- المصدر نفسه، ص 156
56- المصدر نفسه، ص 158
57- المصدر نفسه، ص 158
58- المصدر نفسه، ص 159

إسلامًا، فهو ليس بإسلام، وإنما فقط من أعمال الإسلام، صورة الصلاة والصوم والحج. وقليل من الأقوال حرّفت عن معانيها، ووصل الناس بما عرض على دينهم من البدع والخرافات إلى الجمود الذي ذكرته، وعدوه دنيا (...) فكل ما يعاب على المسلمين ليس من الإسلام، وإنما هو شيء آخر سموه إسلامًا، والقرآن شاهد وصادق: {لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ}»[59].

وفي ظلّ وضعية جمود وضعف الإسلام؛ فالنتائج كانت سلبية على مستويات عدة؛ فعلى مستوى اللغة، يقول محمد عبده: «لا ريب أن القارئ يحيط بمقدار ضرر هذه الجناية على اللغة، فيكفيه من ذلك، أنه إذا تكلم بلغته، لغة دينه وكتابه وقومه، لا يجد من يفهم من يقول، وأي ضرر أعظم من عجز القائل عن أن يصل بمعناه إلى العقول؟»[60].

وعلى مستوى النظام والاجتماع؛ يرى محمد عبده: «وأعظم من هذه الجناية؛ التفريق، وتمزيق نظام الأمة، وإبقاءها فيما وقع من سبقها من الاختلاف، وتفرق المذاهب والشيع في الدين»[61].

ومن نتائج الجمود على الشريعة وأحكامها؛ جرّ إلى عسر، في نظر محمد عبده، أي: «حمل الناس على إهمالها: كانت الشريعة الإسلامية، أيام كان الإسلام إسلامًا، سمحة تسع العالم بأسره، وهي اليوم تضيق عن أهلها، حتى يضطروا أن يناولوا غيرها، ويلتمسوا حماية حقوقهم فيما لا يرتقي إليها، وأصبح الأتقياء من حملتها يتخاصمون إلى سواها»[62].

أمّا في العقيدة؛ فيقول: «نسوا ما جاء في الكتاب وأيدته السنّة من أن الإيمان يعتمد اليقين، ولا يجوز الأخذ فيه بالظنّ، وأن العقل هو ينبوع اليقين في الإيمان بالله وعلمه وقدرته والتصديق بالرسالة، وأن النقل ينبوع له فيما بعد ذلك (...)، وأن العقل إن لم يستقل وحده في إدراك ما لا بدّ فيه من النقل، فهو مستقل لا محاولة في الاعتقاد بوجود الله»[63].

كما كان تأثير هذا الجمود على متعلمي المدارس النظامية، وعلى تلامذة المدارس الأجنبية، والمدارس الرسمية والأهلية.

59- المصدر نفسه، ص 160
60- المصدر نفسه، ص 162
61- المصدر نفسه، ص 162
62- المصدر نفسه، ص 164
63- المصدر نفسه، ص 166

وفي ختام عرضه عن وضعية الإسلام في أوائل القرن العشرين، وأسباب جموده وضعفه، والنتائج التي ترتبت عن هذا الجمود؛ يردّ محمد عبده على كل من رينان (Renan)، والجامعة، فيما يخص وقوف الإسلام كعائق في وجه تطور مجتمعاته؛ حيث يقول: "إن الإسلام لن يقف عثرة في سبيل المدنية أبدًا، لكنه سيهذبها، وينقيها من أوضارها، وستكون المدنية من أقوى أنصاره، متى عرفته وعرفها أهله، وهذا الجمود سيزول"[64].

إن الجمود في نظره (علّة ستزول) وذلك بإعمال العقل: «للنظر في الغايات والأسباب والمسببات، والفرق بين البسائط والمركبات، وكذلك بإعمال الوجدان، لإدراك ما يحدث في النفس والذات من لذائذ وآلام، وهلع واطمئنان»؛ فالدين الكامل، في نظر محمد عبده، علم وذوق، عقل وقلب، برهان وإيمان، فكر ووجدان، فإذا اقتصر دين على أحد الأمرين، فقد سقطت إحدى قائمتيه.

فالعقل والقلب متفقان في الدين الإسلامي عند عبده، ويقول: «وإنه لا بدّ أن ينتهي أمر العالم إلى تآخي العلم والدين، على سنّة القرآن والذكر الحكيم»[65].

****

ما يمكن الوقوف عنده من خلال هذا الجدال: هو أن مسألة العلاقة بين الدين والدولة لم تطرح كمسألة منعزلة عن الإطار السياسي العام، الذي هيمن على مختلف مجالات الفكر العربي في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وبالذات موقع السلطة السياسية ووظيفتها داخل المجتمع؛ إذ طرحت كرافد من روافد الإشكال العام الذي ميز الفكر السياسي العربي، والذي تتجلى مفاهيمه في التقدم والديمقراطية والحرية والتسامح... إلخ. وهذا الجدال، في حدّ ذاته (لحظة تعكس كيفية تناول تلك المفاهيم واستعمالها)، وفي الوقت نفسه، طبيعة الصراع النظري الذي أسّس لمرحلة فكرية من مراحل التاريخ السياسي العربي.

وهذا الجدال في جوهره، يزاوج بين رؤيتين وموقفين، وبالتالي، جوابين للإشكالية المطروحة على الفكر العربي، كل واحدة لها مرجعيتها ومنطلقاتها النظرية؛ فإذا كان فرح أنطون ينطلق من مرجعية ليبرالية واضحة، يستلهم منها مواقفه، ويدعو إلى تحقيقها في الواقع. فإن محمد عبده لم يكن أكثر محافظة؛ بل حاول تأسيس ليبرالية على قاعدة الإسلام، بمعنى حاول من خلال اجتهاده أن يطوع القواعد الليبرالية، كالعقلنة والحرية والمدنية والديمقراطية والتسامح... إلخ للمرجعية الإسلامية.

64- المصدر نفسه، ص 175

65- المصدر نفسه، ص 179

وهذا راجع للتأثيرات العامة الفكرية التي هيمنت على الثقافة العربية في أواخر القرن التاسع عشر، والتي تميزت بهيمنة الفكر الليبرالي وكونيته، مما جعل الثقافة العربية تعرف «هزة إيجابية»، تتحدد معالمها: «إمّا في تبني الفكر الليبرالي كمرجعية، وإمّا في تبني الفكر الليبرالي من خلال مفاهيمه ومحاولة تكييفها مع المرجعية الإسلامية، أو البحث في الإسلام عن قواعد لها. ويعتبر محمد عبده والأفغاني من أبرز المفكرين الذين كانت محاولاتهم الفكرية تصب في هذا الاتجاه؛ بل يظهر ذلك بوضوح في كتابات عبد الرحمن الكواكبي، الذي استطاع تطويع المفاهيم الليبرالية مع الشرع الإسلامي»[66].

فإذا كان منطلق الجدال هو مسألة التسامح في المسيحية والإسلام، فإن خاتمته هي مسألة العلاقة بين الدين والدولة، ومن خلال هذا المنطلق، يمكننا استنتاج: أن فرح أنطون كان واضحًا في ربطه بين التسامح، وفصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية، بينما نجد عدم وضوح هذا الربط عند محمد عبده، فعبده في ردّه، حاول أن يتعامل بنوع من التجزيئ بين المسألتين، ويعود سبب ذلك إلى أن ردوده كانت دفاعية أكثر منها هجومية من جهة، ومن جهة ثانية كانت ردوده على أكثر من واجهة، وعلى أكثر من شخص، لهذا كان يردّ على أنطون والجامعة من خلال المنار، وفي الوقت نفسه كان يردّ على شخصيات أخرى كمسيو هانوتو ورينان في منابر أخرى[67].

نجد أن كلًّا من أنطون وعبده في جدالهما حول مسألة التسامح، وظف مقومات السجال الهجومية والدفاعية، باستخدامه لكل من تاريخ الإسلام، وتاريخ المسيحية، وإخضاعهما لعملية التأويل.

وما يمكن ملاحظته في هذا السجال: أن أنطون كان مسيحيًا أكثر منه ليبراليًا، فالدفاع عن المسيحية في صورتها العقائدية لا يمكن إدخاله في خانة الفكر الليبرالي، رغم ربطه بين التسامح وفصل الدين عن الدولة. فإذا كان مسيحياً في الأول، وليبراليًا في الثاني، فهذا لا يمكن اعتباره، في كليته، إلا نظرة تجزيئية في علاقة التسامح بالعلمانية، وبالتالي، يصبح الربط بينهما منهجيًا فحسب، بينما على المستوى النظري، وبالأخص على مستوى المرجعيات، يظهر ذلك التجزيئ بوضوح، وهذه الملاحظة هي التي دفعت بعض الباحثين إلى استنتاج: «أن دعوة أنطون إلى العلمانية، كان يحركها هاجس وضعية الأقلية المسيحية في المشرق»[68].

ما يمكن استنتاجه من خلال جداله حول مسألة العلاقة بين الدين والدولة، أن الهاجس المسيطر في منطق تفكيره، لم يكن سوى الفكر الليبرالي بمفاهيمه وأسسه، كما ظهر مع رواد النهضة الأوروبية، ويظهر ذلك بجلاء في ربطه بين التقدم ومسألة الفصل بين السلطتين؛ فبالنسبة إليه، لن يحصل تقدم في العالم العربي

66- مجلة **الوحدة**، السنة الثانية، العدد 96، أيلول/ سبتمبر 1992

67- انظر كتابه: **الإسلام دين العلم والمدنية**، سبق ذكره.

68- محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – بيروت، 1982

بدون هذا الفصل، وهو بهذا يستلهم مسار التحولات التي طرأت في الغرب، وينظر من خلالها إلى واقع العالم العربي.

إذا كان أنطون قد ربط بين فصل السلطتين وتحقيق التقدم، فهو، في الوقت نفسه، يربط بين التأخر ومقارنة الدين بالسياسة؛ حيث إن هذه المقارنة بالنسبة إليه تؤدي إلى محاربة الاجتهاد والذكاء، واستغلال الدين في أمور سياسية ما يضر بالدين نفسه، وبالتالي، تؤدي إلى انشقاقات في صفوف الشعب، عندما يكون الاعتماد على العقيدة الدينية كأساس للمواطنة.

وفي مقابل ذلك، وبالذات في الفصل بين السلطتين، تتحقق المساواة بين أبناء الأمة؛ أي أن يصبح الانتماء إلى الوطن هو القاعدة والأساس للمواطنة، وليس العقائد الدينية أو المذاهب العرقية، وفي الوقت نفسه، تحديد وظيفة الدين على أنها تتعلق بمجال العلاقة بين الفرد وربه، وأن لا تتعدى ذلك لتتدخل في الحقل السياسي أو الدنيوي بصفة عامة.

من هذه الخلاصات؛ يصل أنطون إلى نتيجة واضحة ليبراليتها، تظهر معالمها في الإقرار بالاختلاف بين البشر؛ حيث إن العقل في نظره، مطبوع على الاختلاف والتباين، وليس على الوحدة والانسجام، فمن هذه النتيجة، يدعو أنطون إلى حياد الدين، وفصله عن السياسة، وذلك لتحقيق التسامح والعدل والمساواة والحرية والتقدم... إلخ.

إذا كان أنطون يربط بين التقدم والفصل بين السلطتين، مستلهمًا التجربة الأوروبية، فإن عبده لم تكن له الرؤية نفسها، فإذا كان هدف الفصل إعطاء مفهوم ليبرالي للسلطة السياسية، فبهذا الفهم ينظر عبده إلى السلطة في الإسلام، والإسلام، في نظره، لا يعرف سلطة دينية، وللحاكم سلطة مدنية محضة، تتعلق بالسياسة الداخلية والخارجية للبلاد، أمّا أمور الدين فهي لأهلها. إن السلطة المدنية هي صاحبة الكلمة الأولى، ويستشهد عبده هنا، بسياسة الدولة العثمانية في تعاملها مع الدول الأوروبية، باعتبارها سياسة مدنية لم تكن أبدًا سياسة دينية، ولا دخل للدين في هذه المعاملة، وإذا كانت السياسة كذلك بالنسبة إلى عبده، فإن موقع الحاكم بدوره موقع مدني يخضع لإرادة الأمة، لكن ليس بالفهم اللبيرالي المطلق؛ بل لإخضاعه إلى المرجعية الإسلامية، وهو بهذا يحاول أن يبعد السلطة الدينية عن الإسلام، فلا الخليفة ولا القاضي ولا المفتي يملك هذه السلطة، فالسلطة السياسية عند عبده مدنية بالفهم الليبيرالي، والمفاهيم السياسية العربية، حسب عزمي بشارة: «مفاهيم إسلامية فقهية معلمنة»، وإن المفاهيم العربية العلمانية الحديثة هي مفاهيم معلمنة من لاهوت آخر، وليس منها ما هو أكثر علمانية من الآخر من حيث المنشأ، لكن يكمن التحدي في الوظيفة التي

تؤديها، وفي الغاية التي تستثمر من أجلها، هل هي خدمة غاية ديمقراطية أم استبدادية؟ هل تقود إلى عقلنة التفكير في السياسة والمجتمع أم أسطرته»؟[69]

غير أن محمد عبده لا يرى في هذه الوظيفة السياسية المدنية للسلطة الإسلامية منفعة للمسلمين، وهو هنا ينطلق من وضعية الدولة العثمانية آنذاك، والعكس بالنسبة إليه صحيح، فهذه السياسة لم تجر إلا الويل وفقدانها لاستقلالها.

وبهذا، إذا كان أنطون يربط بين التقدم والفصل بين السلطتين، فإن محمد عبده لا يرى في هذا الفصل سوى مقدمة وسببًا في دخول الاستعمار وتخلف الأمة.

ما يمكن الوقوف عنده كمركز للجدال حول مسألة الفصل والوصل بين السلطتين السياسية والسلطة الدينية، يتمثل في الدولة كجهاز للسلطة السياسية، ومن خلال هذا الجدال يتضح لنا مركز التفكير السياسي العربي منذ أواسط القرن التاسع عشر الميلادي؛ حيث إن السلطة السياسية، وموقعها، ووظيفتها كانت هي الموجه الأساسي للفكر العربي[70]. فالتقدم بالنسبة إلى المفكرين الأوائل، كانت له علاقة مباشرة بوظيفة السلطة السياسية، وبمفهوم التقدم؛ حيث ينظر إليه كمفهوم مرتبط فقط بالجانب السياسي، وهذا يعكس نظرة الرواد الأوائل في تشخيص وتحليل الواقع المتأخر للعالم العربي.

فإذا كان مركز الاهتمام، إذن، في جدال محمد عبده وفرح أنطون، كمحطة أولى، هو وظيفة السلطة السياسية، فكيف سيتعامل علي عبد الرازق، كمحطة ثانية، معها من داخل الحقل الإسلامي من خلال دينية أو عدم دينية منصب الخلافة؟

69- عزمي بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، ج 1، ط 1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، 2013، ص 424

70- علي أومليل، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – بيروت، 1985، ص 94

قائمة المصادر والمراجع:

- فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته، الطبعة الأولى، دار الطليعة، بيروت 1981م.
- محمّد عبده، الإسلام بين العلم والمدنيّة، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت 1989م.
- مجلّة الوحدة، السنة الثانية، العدد 96، أيلول/سبتمبر 1992م.
- محمّد عابد الجابري، الخطاب الربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1982
- عزمي بشارة، الدين والعلمانيّة في سياق تاريخي، الجزء الأوّل، الطبعة الأولى، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت 2013
- علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – بيروت، 1985

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2017

All rights reserved © 2017