

خطاب الإصلاح الديني

د. بن أزواو السعدي

جامعة الجزائر 2 بوزريعة- الجزائر

مدخلنا لفهم ظاهرة الإصلاح الديني ينطوي على النظر إلى هذا الإتجاه بوصفه تجاوزا لإيديولوجية الدينية السائدة عن الإستجابة لفئات إجتماعية نمت وتطورت في قلب التطورات الطبقية والسياسية الثقافية، على أثر إندراج الشرق العربي في السوق الرأسمالية، فئات ذات طموح بورجوازي تسعى لإصلاح حال الإمبراطورية العثمانية المحتضرة⁽¹⁾، وبالأخص إصلاح حال الإسلام، الذي تحول على إلى مجرد إيديولوجية غيبية لا عقلانية، تبرر الطابع الإستبدادي المطلق للسلطة العثمانية، وتكرس مختلف مظاهر الإستبداد، والإضطهاد القومي، والجمود، والفوضى الإقطاعية، والتجهيل، والإنحطاط، وحتى يتماشى الإسلام أكثر مع بقايا هذه الإيديولوجية المستنفدة تاريخيا، عملت هذه الأخيرة على تعديل بعض جوانبه، وإضفاء صفة مطلقة، ومن ثم عدلت دلالاته، وفق الإيديولوجية الوثوقية لتنسجم مع المواقع الطبقية الإقطاعية، مما جعل الإسلام في النهاية، إيديولوجية مكرسة كليا على طاعة الحاكم، طاعة مطلقة، على أساس أنها واجب ديني، أو على حد قول الكواكبي الدين الداخل تحت ولاية العلماء الرسمية⁽²⁾. لتصبح له سلطة مطلقة لدى جماهير الشعب، لقد أصبح الإسلام الإيديولوجية الرسمية للدولة العثمانية التي تحارب بها مطامع الجماهير الشعبية، وكل الأفكار الداعية إلى التقدم والتطور، ولقد كان لها القوة والجبروت طيلة قرون حكم الإمبراطورية العثمانية، من هنا كانت الإيديولوجية الرسمية السائدة قيمة كبيرة في خلق حالة من الركود أو التخلف، والجدير بالذكر أن الإيديولوجية هنا ليست السبب الوحيد، لأن كل بنية إمبراطورية هي التي أدت إلى هذه النتيجة، لكن لا نستطيع تجاوز دور الإيديولوجية في حال من الأحوال.

وعلى هذه الأرض الخصبة، يبدو واردا ومشروعا أن تبرز الدعوة إلى إصلاح ديني طريقا يمكننا لتفتيت أو على الأقل لكسر شوكة تلك الهلوسات والهواجس بالحد الأدنى⁽³⁾ وهنا لابد أن نشير إلى نقطة ذات أهمية خاصة، تتملق بإيديولوجية الإصلاح الديني، فإن هذا التطور لا يمكن تفسيره بأسباب دينية بحتة، فالواقع أن التغيرات الإجتماعية بما فيها تغير نمط أسلوب الحياة هي التي أدت إلى التغيير في مجال الفكر عموما، والدين

د. بن أزواو السعدي

خصوصا أي أن التغيرات الاجتماعية هو الذي يفسر لنا سبب نشأة الإصلاح الديني وليس العكس.

لم تكن نقطة المصلح الديني التي أنطلق فيها هي إصلاح الدين، بل إصلاح الحال، وإصلاح العالم الذي يعيش فيه، بعيدا عن شمس التقدم، عالم مخرب في كل مظهره، غير أن إصلاح العالم يتطلب أولا وقبل كل شيء، إصلاح الدين لأن خراب الإمبراطورية كما يرى المصلح الديني ما هي في الحقيقة إلا انعكاسا ما وصل إليه الدين والتدين من انحطاط، وقد حدد الأفغاني المشكلة بإيجاز بليغ حين قال: المجتمع الإسلامي مريض وخلصه يكمن في الإسلام، كل مسلم مريض، دواءه في القرآن⁽⁴⁾، فقد تمثل الداء على الصعيد الذاتي، بفقدان الإيمان، وعلى الصعيد الموضوعي، بالإنحلال الديني، خطاب الإصلاح الديني سمة النهضة والانبعاث، وشدد منذ البداية على أن أصل الانحراف الاجتماعي والسياسي في المجتمع الإسلامي، ليس في الإسلام، بل في المسلمين. "وهكذا فإن ما تراه اليوم في المسلمين من التقهقر (الإنحطاط) ليس في حقيقة دين الإسلام، بل جهل المسلمين"⁽⁵⁾.

لذا فإن سبب الإنحطاط وتأخر المجتمع يكمن في التخلي عن الدين أو في التمسك بدين البدع، أما تجاوز هذا الإنحطاط، فلن يتم إلا بالرجوع إلى الأصل، أي ما كان سببا في الصعود "متى ضعف ما كان سببا في الصعود يحصل الهبوط والانحطاط، ومتى زال ما كان سببا في السقوط يحصل الصعود"⁽⁶⁾.

من هنا فإن الإنحطاط والتخلف في نظر المصلح الديني، هو نتيجة من نتائج الابتعاد عن الإسلام الحقيقي والإسلام الأول، وعليه فإن العودة إلى روحه أو إلى برائته الأولى، الطريق الوحيد الذي يضمن التقدم المنشود، وبالتالي فإن خلاص العالم الإسلامي من كل ما يعاني منه من شرور سواء على الصعيد الداخلي أو الخارجي من تفهم إلا بالعودة إلى الأصل، وهذه هي الفكرة الجوهرية في خطاب الإصلاح الديني.

وإذا كانت العودة إلى نقاوة الإسلام الأول وتخليصه من البدع التي لحقت به على مر التاريخ، تعد في آخر التحليل نزعة مثالية و (ساذجة) ولا تاريخية من فهم الواقع، وإهمالها للشروط الداخلية – الإقتصادية الاجتماعية السياسية- أيا أن المصلح الديني لم ينظر إلى التخلف والانحطاط، والتقدم، كبنية متكاملة محكومة بمكوناتها وشروطها وصيرورتها التاريخية- التخلف إنحراف وتدهور، وإنزلاقا، ومادام كذلك فمعالجته تأتي بالعودة إلى نقاوته وأصالته- نقول فإن الإصلاح الديني هنا لم يكن فقط يسعى لإحياء

خطاب الإصلاح الديني

خطاب قديم، خطاب يعجز عنه مواجهة إيجابيته وفعالته في الحاضر والمستقبل كما يعتقد بعض الباحثين⁽⁷⁾.

بل أن الخطاب الإصلاح الديني جاء هنا بحل جديد لعلاقتنا بتراثنا الروحي⁽⁸⁾، فالعودة إلى نقاوة الإسلام الأول في صيغته الأولى قبل ظهور الخلاف كان بالأساس تمييز بينه وبين ما آل عليه الإسلام على يد المؤسسة الإقطاعية العثمانية، لقد كان هذا الإسلام المتأخر لا يتفق ولا شك مع أبسط مطالب العقل الإنساني، يفرض على الإنسان الإستسلام والخضوع والتبعية، لقد ظل هذا الفهم أحقاباً طويلة الأساس الروحي والإيديولوجي للرجعية الإقطاعية الدينية، كما كان الأداة الموضوعة في خدمة الأسياد والإقطاعيين وإمتيازاتهم، ونفوذهم السياسي، فالإسلام المتأخر الجامد الذي يعيق بصورة متزايدة حركة التقدم التاريخي، والحضاري هو بالذات ما أرادت حركة الإصلاح الديني في عصر النهضة أبعاده ليتسنى لها العودة من جديد إلى فجر الإسلام وقرائته، قراءة جديدة، في ضوء حاجات العصر، بل يمكن القول أن ذلك التميز كان أحد أهم أشكال مواجهة مهمات النهضة والأخذ بأسباب التقدم في المجالات الإقتصادية والصناعية والحضارية والعلمية⁽⁹⁾، وما كان يمكن للإيديولوجية الدينية التقليدية لتستطيع تبرير هذه الطفرة الجديدة، ولا حتى الفكر الغربي من خلال شروحات وترجمات الطهطاوي وعلي مبارك، ومدرسة الألسن أن تكون بديلاً جاهزاً عن هذه القيم، كان لابد إذن من قيم جديدة تواكب هذا الانتقال المخيف من العصر العثماني الطويل الأمد إلى العصر الجديد⁽¹⁰⁾، والواقع أن هذا التمييز الذي أقامه خطاب الإصلاح الديني بين الإسلام الأول، والإسلام المتأخر بغض النظر عن مضمونه المعرفي، أي بغض النظر عن ما إذا كان صحيحاً أو زائفاً قد أطلع بكثير من المسائل التي لا تتلائم مع تلك المرحلة التاريخية، كما أدى هذا التمييز من الناحية الإيديولوجية والسياسية والإجتماعية إلى أكثر المواقع تقديمه آنذاك، وقد صاغ الأفغاني في أحاديثه ومحاضراته الإتجاه العام الذي كان على الخطاب الإصلاح الديني الذي أن يتخذه، لكن محمد عبده الذي استعمل تعاليم الأفغاني كنقطة انطلاق، صيغته المحددة، وقد رسم محمد عبده أربعة خطوات لهذه العملية، أولاً تحرير العقل من قيود التقليد، المرحلة الثانية تمثلت في تحقيق الفهم السليم للدين، عبر التركيز على فترة الأولى للنبي والخلفاء، قبل ظهور الخلفاء، أما المرحلة الثالثة والتي أصبحت المعتقد الإصلاحية الرئيسي الذي يعتبر أن السلطة النهائية في كل ما يتعلق بالعقيدة الدينية لا تكمن في المذاهب أو رجال الدين، بل في القرآن والسنة، وبضربة

د. بن أزواو السعدي

واحدة كما يقول هشام شرابي، جردت النزعة التقليدية المحافظة من أمضى أسلحتها، وتحداها في عقرب دارها، هنا يكمن السبب الأول لعداء المحافظين لحركة الإصلاح الديني، وقد شكلت دعوة محمد عبده المبدئية المظهر بغية العودة إلى "الينابيع الأصلية للإسلام" تهديدا مباشرا لفئة رجال الدين الراسخة الجذور، لأن مطلبه هذا فالحل إلى نهايته المنطقية سوف يؤدي إلى تغيرات جذرية في تركيب المؤسسة الإسلامية⁽¹¹⁾.

من هنا لا يمكن فهم خطاب الإصلاح الديني على أنه مجرد عودة بسيطة إلى تطهير الإسلام بالعودة إلى الممارسة على غير طرق القدماء وأساليب السلف. أن إشتداد وعي التخلف، ووعي ضرورة مجابهة الركود والأخطار الجديدة هي التي فرضت هذه القراءة الجديدة والطموحة للإسلام والعودة إلى روحه الأولى، عودة تخدم إنجازات مهمات الحاضر⁽¹²⁾.

مرة ثانية نقول أن خطاب الإصلاح الديني لم يكن عودة إلى الإسلام الأول عودة مجانية بل كانت من أجل البحث عن حاجات جديدة للمسائل المطروحة، وقد دفع هذا الأمر أغلب المصلحين الدينيين، "الأفغاني"، محمد عبده، رشيد رضا، الكواكبي "إلى عقلية التأويل والإجتهد الديني، بل أكثر من ذلك إلى عقلنة المعطي الديني، ولقد قادهم هذا الموقف إلى تعميم شامل لكافة المفاهيم الإسلامية".

يقول طيب تيزيني "فأصحاب كل تلك الأسماء.....إعتبروا العقل موازيا للإيمان في أهميته أن لم يكن أكثر أهمية منه، بل ينبغي علينا كما يؤكد الأفغاني أن نرفض محاولة أولئك الذين يحملون نصوص القضاء والقدر على معنى يوجب عليهم أن لا يتحركوا إلى طلب مجد أو تخلص من ذلك، ويضيف طيب تيزيني، والأمر الذي يدعوا إلى التفكير العميق هو أن الأفغاني في كل مواقفه تلك كان ذا آفق إجتماعي تقدمي مفصح عنه بوضوح، فهو لم يبق في نطاق التأكيد على العقل وعلى عقلنة الدين....فلقد اخضع الآراء والمواقف الإجتماعية منه هذا الأخير لعملية تأويل وإجتهد خطيرة، في حينه"، أدت عمليا إلى أكثر المواقع الإجتماعية الطبقية تقدمية في عصره⁽¹³⁾.

كما قاتل الشيخ محمد عبده من أجل تحرير إرادة المسلم من عقيدة الجبر التي سلبت همته وعزمته متخفية تحت عقيدة القضاء والقدر⁽¹⁴⁾، لهذا دعا إلى إطلاق سلطان العقل وتغليبها في فهم الدين، "ضد التقليد الأعمى"، "بل لقد ذهب إلى أن التقليد بغير عقل ولا هداية هو شأن الكافرين"، وقال أنه لا يصح أن يؤخذ الإيمان بالله من كلام الرسل ولا من كتب المنزلة، وإنما لابد من أن يصل الإنسان إلى معرفة الله أولا

خطاب الإصلاح الديني

بعقله، ثم الإيمان بالرسول، لأن دراسة ما في الكون يؤدي إلى معرفة الله أكثر مما يؤديه الجدل والكلام⁽¹⁵⁾ بمعنى أن طريقة العقل هو طريق معرفة الله⁽¹⁶⁾ حيث أن الإسلام في الدعوة الأولى للإيمان بالله ووحديته لا يعتمد شيء سوى الدليل العقلي⁽¹⁷⁾، وهو فيما يتعلق بغير القرآن من النصوص لا يرى الرجل لنص حصانة تعلي من شأنه على شأن العقل وما يصل إليه من براهين ومعطيات⁽¹⁸⁾.

والحقيقة أن هذا الإهتمام بالعقل والتركيز عليه من موقع الدعوة إلى الإبتداع (الإبداع)، ورفض التقليد، رفع الأعمدة الأولى في البناء العقلي المستنير المناوئ بشيء من الحزم والشمولية لـ "السلفية الدينية الوثوقية وذات التوجه الاجتماعي والسياسي والرجعي، بل أنه يرفض أن يكون هناك أمر محصور على العقل أن يبحث فيه، ذلك لأن العقل أفضل القوى الإنسانية على الإطلاق وهو نفسه الذي قاد صاحبه" "محمد عبده" إلى إجراء مناقشة تأويلية واسعة النطاق لمجموعة من المصطلحات القرآنية، وذلك في محاولة لانتزاع الطابع الخورافي الإعجازي للتصور الديني الغيبي للملائكة....وفي الوقت الذي نهض فيه محمد عبده بأعباء ذلك النشاط التأويلي العقلي، فإنه رفض جزءا كبيرا من الموروث الإسلامي القائم على المعجزة ونفس السببية في الأحداث الاجتماعية والطبيعية⁽¹⁹⁾.

وهكذا رأى محمد عبده أن الإسلام لن يستطيع التغلب على الإنحطاط إلا بتحكيم العقل وبالتحرر من السلفية والتقليد، فغلب على كتاباته إنتقاده لتمسك الأعمى بكل قديم والدعوة إلى ممارسة التفكير العقلي الذي بدونه لا يمكن تحقيق التقدم والتطور، أن هذه الطريقة التأويلية لم تقف ولا شك عند حدود تأويل النص الديني واكتشاف العقل داخل النص الديني، بل لقد تعداها أيضا إلى التوفيق بين الدين والعلم، ورفع أي تناقض بينهما من خلال إكتشاف العلم داخل النص القرآني ذاته، "فالدين لا يصح أن يخالف الحقائق العلمية فإن كان ظاهر المخالفة وجب تأويله وقد عم الجهل وتفشي الجمود في كثير من المتوردين برداء العلماء، حتى أنهم القرآن بأنه يخالف الحقائق العلمية الثابتة، والقرآن برىء مما يقولون، والقرآن يجب أن يجل عنه مخالفة العلم الحقيقي خصوصا في الكليات"⁽²⁰⁾.

و "إذا لم نر من القرآن ما يوافق صرح العلم والكليات إكتفين بما جاء من الإشارة ورجعنا إلى التأويل" فالإسلام هو الدين الصحيح، وهو الطريق الوحيد لتلبية جميع رغبات الروح البشرية، وهو كغيره من مفكري عصره من المسلمين مستعدا لقبول

د. بن أزواو السعدي

حكم الفكر الحر الأوروبي على المسيحية بأنها غير معقولة، وعدوة العلم والتقدم إلا أنه كان يرى بأن هذا الاعتقاد لا ينطبق على الإسلام، لأن الإسلام على عكس ذلك يتفق مع المبادئ التي إكتشفها العقل العلمي، لا بل أنه الدين الذي يقتضيه هذا العقل، لقد أخفقت المسيحية وبشهادة رينان نفسه أما الإسلام فمن شأنه، وهو منسجم مع العقل ومتساهل⁽²¹⁾. والجدير بالذكر أن هذه المسألة لقيت حظا وافرا في خطاب الإصلاح الديني، حيث ترك محمد عبده في هذا المجال كتابا من أغنى الكتب في ذلك، وهو "الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية"، وهو يضم مجموعة من الرواد التي كتبها أثناء جداله مع فرح أنطوان والمستشرقين، والواقع أن هذا الإهتمام بالتوفيق بين الدين والعلم ورفع التناقض بين الإسلام والعلوم عند المصلحين الدينيين يعود إلى أنهم وحدوا بين صعود تقدم الغرب (الغرب كقوة عسكرية، وإقتصادية وحضارية)، وتطور العلم ولذلك راحوا يحاولون مراجعة حساباتهم ويجربون اكتشاف السر عند الخصم، فوجدوه في العلم، ولهذا طرح المصلح الديني هنا نفسه داعية للعلم الذي ينطوي عليه النص الإسلامي صراحة وتأويلا⁽²²⁾.

لقد كان الطهطاوي وخير الدين باشا، وهما رائدا الجيل الأول من المثقفين اللذان اكتسبها معرفة أولية بالحضارة الأوروبية، عبر كلاهما عن هذا الموقف، إنما طرحا مقولة أصبحت معروفة ومحور الاتجاه الإصلاحي الديني، إن حضارة أوروبا (وبالتالي عملها) تستند إلى حد كبير إلى ما استعارته أوروبا من الإسلام، قال الطهطاوي أن المعرفة الأوروبية "التي يظهر أنها أجنبية هي علوم إسلامية"⁽²³⁾، أما خير الدين باشا فقد ذهب أبعد من ذلك، وكان متأكدا من أوروبا ستسيطر على العالم "إلا إذا حذوا حذوها (العرب) وجروا مجراها في التنظيمات الدنيوية"⁽²⁴⁾.

إن الطريقة الوحيدة للوصول إلى ذلك هي: في رأيه في استعارة أفكار ومؤسسات أوروبا، ودعم هذا الموقف بحجتين أولهما "لأن الشريعة لا تعارض تأسيس التنظيمات السياسية القوية لأسباب التمدن ونمو العمران"⁽²⁵⁾. الأمر إذا كان صادرا عن غيرنا وكان موافقا للأدلة لا سيما إذا كنا عليه وأخذ من أيدينا فلا وجه لإنكاره وإهماله بل الواجب الحرص على استرجاعه واستعماله⁽²⁶⁾، وبالنظر إلى صياغة هذه الحجة بتعبيرات دينية فقد تركت أثرها عميقا على رواد الإصلاح الديني فلقد نظر هذا الاتجاه على أن العلم ليس حكرا على الغرب وحده فليس هناك من المقام الأول، عنصرية أو عرقية لتفوق الأوروبيين " بل أن الإسلام قد حث على العلم، وإن الحضارة الإسلامية شهدت ازدهارا

خطاب الإصلاح الديني

علميا الذي انتقل على يد الغرب إلى عامل تقدم وقوة من هنا فإن العودة إلى الإسلام الأول عودة مرة أخرى للأخذ بأسباب العلم⁽²⁷⁾، لكن لم يكن بمقدور الاتجاه الإصلاح الديني أن يعرف أن وراء هذا الصعود الأوربي السريع الذي فضحهم، إنقطاع غربي مع القاعدة الدينية، ثم أن المصلح الديني هنا لم يعلم أن تجليات ظاهرة القوة والحضارة في أوروبا كانت تستند إلى موقف نقدي من الدين⁽²⁸⁾. لاشك كان هناك إحساس نحو هذا الانقلاب نجده عند كل من الأفغاني، ومحمد عبده، ويقول الأفغاني "إذا نظرنا إلى سبب إنقلاب حالة أوروبا من الخشونة إلى المدنية نراه الحركة الدينية وذلك منذ عصر لوثريوس رئيس الطائفة البروتستانية، فإنه لما رأى أهل أوروبا تعتقد في البابا إعتقادا يوجب عليها خضوع والإستكانة لأوامره وغير ذلك من الإعتقادات المسيحية الفاسدة، قام بتلك الحركة وخالصة الأمر أن تمدن أوروبا ينسب إلى تلك الحركة"⁽²⁹⁾. وقد أتخذ محمد عبده كذلك موقفا مشابها، نصب كل جهده على تهافت المسيحية وتناقضاتها مع العلم، أن المدينة الغربية لا علاقة لها بالمسيحية، لأن الإنجيل أمر أهله بالإنسلاخ من الدنيا والزهاد فيها، وأوصى بأن يجعل ما لله لله، وما لقيصر لقيصر، وأن هذه المدينة لم تقم إلا بعد أن نفى مفكرو أوروبا وعلماءها تعاليم المسيحية وأخذوا بمبدأ المادية بديلا عنها، أما عندما يتعلق الأمر بالإسلام والعلم والمدينة، فالمصلح الديني هنا لا يوفر جهدا كبيرا في إثبات هذه العلاقة، علاقة صداقة وتفاهم، وحسبنا أن نقول هنا أن الدفاع عن العلم والمدينة إستنادا إلى أساس ديني ظاهرة إيجابية تشير في وقتنا إلى تحول في نسقية الإيديولوجية الدينية من إيديولوجية غيبية ومعادية للعلم والتقدم إلى إيديولوجيا مدافعة عنه⁽³⁰⁾. من هنا بات الحديث عن الإسلام، يعني الحديث عن المدينة المرتجاة، وباتت الغاية من أعمال الإنسان فيها ليست خدمة الله فحسب، بل خلق مدنية إنسانية مزدهرة في كل نواحيها⁽³¹⁾، ولم تعد إجتهدات المصلحين المسلمين، تختلف إختلاف شكليا عن بذور الفكر الأوربي في القرن (19) والتي عبر عنها غيزو من مقولات، بأن التقدم هو الغاية في معزل عن المفاهيم الحديثة، وهذا التقدم ينشد غايتين: التطور الإجتماعي، أي زيادة القوة الإجتماعية، والرفاهية الإجتماعية والتطوير الفردي، أي تطور مواهب الإنسان ومشاعره وأفكاره، ولم يكن الأفغاني يرى في وصف غيزو لتطور الحضارة الأوربية شيئا مميذا لا ينطبق على تاريخ الحضارة الإسلامية فالإسلام الحقيقي الذي حاول كل من الأفغاني، ومحمد عبده تحريره من الخرافات لا

د. بن أزواو السعدي

يتعارض مع المدنية الحديثة، بل أن المدنية الحديثة إنجازا تتوافق مع روح الإسلام، وجواب صحيحا على نزعته بل ومن صلب النزوع العربي الإسلامي في إنطلاقاته الأولى. بيد أن الحديث عن المدنية يقودنا إلى الحديث عن الدولة المدنية، والحكم المدني.

الإصلاح الديني ومشكلة الحكم:

كما واجه الإصلاح الديني مشكلة العلم، من حيث هو عامل تقدم مهم في تجاوز التخلف الذي يرزخ الشرق فيه وأفترضه أصلا من أصول الدين وتابعا في ثنايا الشريعة الإسلامية الحقبة، كذلك أخذ لمواجهة مشكلة الحكم والسلطة السياسية، ولقد كانت حاجة الشرق إلى نظام حكم جديد، بفعل عاملين أساسيين: أولا: طبيعة السلطة الاستبدادية العثمانية التي لم تعد تستجيب لمجمل التغيرات الحاصلة في قلب المجتمع أو للطموح العام لتغيير حال الأمة كما رعاها بورجوازيو تلك المرحلة.

ثانيا: الغرب الذي شكل نموذج الدولة الديموقراطية بالنسبة إلى المثقف الشرقي- وبالمناسبة فإن أي من المصلحين الدينين لم يخف إعجابه بالحياة السياسية في الغرب، واعتقد أنه من أسباب تفوق أوربا "الشوري" القائمة في قلب سلطتها السياسية⁽³²⁾. لقد قال الأفغاني يوما "أنظروا إلى العالم الغربي ترونه على تقسيماته الحاضرة وإستقلال عناصره بميزاتهم القومية كما تساووا على الوجه النسبي بالفضيلة، وأهمها العلم بالواجبات سواء كانت لهم ومعرفة وجوه المطالبة بها أو عليهم والمسارة لأدائها، انقض من بين ظهرانهم أن التفرد بالسلطة وسرق الأمة على هوى السلطان⁽³³⁾ والواقع أن الأفغاني وخاصة في ما يتعلق منه في موضوع الحكم والدولة يكاد يستند إلى دستورية مبدئية، وبالتالي فهو يتقيد بفكرة الحاكم، كل ما يطلبه ليس هو حكم ملك عادل يعترف بسيادة الشريعة بقدر ما هو يعمل على إحياء الإسلام على غرار تلك المشاركة بين الحاكم والفيلسوف التي تخيلها الفارابي كبديل عن الملك الفيلسوف المثالي فالأفغاني وهو المتحمس للنظام الدستوري الليبرالي الغربي، لم يقدم لنا ما يشبه نظرية في الحكم تجديدية إصلاحية في الحكم، تراه أحيانا يقدم لنا آراءه في الحكم بصورة جد راديكالية وهو القائل: إذا أتاح الله رجلا قويا عادلا لمصر وللشرق يحكم بأهله، ذلك الرجل أما أن يكون موجودا أو تأتي به الأمة فتملكه على شرط الأمانة والخضوع لقانونها الأساسي وتتوجه على هذا القسم، وتعلنه أنه يبقى التاج على رأسه ما بقي محافظا

خطاب الإصلاح الديني

أمينا على صون الدستور، وأنه إذا أختن بقسمه، وخان دستور الأمة، أما أن يبقى رأسه بلا تاج، أو تاج بلا رأس، وهذا ما يمسها بالأمة فعله إذا هي خشيت من أمرائها وملوكها عدم الإخلاص لقوانينها أو عدم قابليتهم لقبول الشكل الدستوري قلبا وقالبا⁽³⁴⁾. يتبين مما سبق أن الأفغاني لم يجد حرجا في تبني تجربة الغرب الدستورية وأنه كان قد ألبس لبوسا إسلاميا أي معتبرا هذه التجربة موجودة في الإسلام، لذلك سعى مثل الطهطاوي وخير الدين إلى إيجاد مصطلحات في الحضارة الإسلامية، فقد اعتبر المصلح الديني بشكل عام أن المصلحة هي المنفعة والشورى هي الديموقراطية البرلمانية، و"الإجماع" هو الرأي العام، وأصبحت التجربة الإسلامية في الحكم، بذلك مرادفة للتمدن والنشاط للذين كان قاعدتهما التفكير الاجتماعي في القرن (19)⁽³⁵⁾، وبالتالي فإن العودة إلى الإسلام من منابعه الأولى، وأصوله الموحى بها، وتمثل تاريخه الأول "التجربة الراشدية"، قبل ظهور الخلاف هو السبيل الأوحده لعودة الأمجاد القديمة المتخيلة في الدولة الإسلامية القومية، هذا بالإضافة إلى أن الأفغاني لم يكن مصلحا دينيا فحسب، بل وكان مثقفا ثوريا يؤمن بطاقة الشعب في فترة مهمة على الأقل من فترات حياته، وليست دعوته لأن يجعل الحاكم رأسا بلا تاج أو تاج بلا رأس أن هو يخالف الدستور.

من هنا نفهم التمييز الذي أقامه البعض بين الأفغاني وعبداه من ناحية الأول كان ثائر، والثاني إصلاحيا، ومع ذلك تظل تجربة محمد عبده تجربة أعمق وأكثر أصالة وغنى من حيث قدرته على الاجتهاد.

لقد اجتهد محمد عبده أصولا ستة للإسلام، وهي الأصول التي تشكل جوهر إصلاحه الديني وأصول الإسلام هذه التي اجتهد بها محمد عبده إنما جاءت تشكل لا هم ما أنجزه على مستوى الفكر السياسي والفلسفي واللاهوتي، ولما نحن بصدد مسألة محددة فلن نقف عند جميع هذه الأصول، بل تكتفي بالنظر إلى الأصل السادس ألا وهو قلب السلطة الدينية، على الصعيد النظري البحث يرى محمد عبده أنه "ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة، والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر⁽³⁶⁾، أي أنه لا ينفي السلطة السياسية وحدها عن الإسلام بل السلطة الدينية أيضا، وفي هذا يقول بوضوح تام "وليس يجب على المسلم أن يأخذ عقيدته أو يتلقى أصول ما يعمل به من أحد إلا عن كتاب الله وسنة رسول الله، كل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله وعن رسوله من كلام رسوله بدون توسيط أحد من السلف ولا خلف"

د. بن أزواو السعدي

"فليس في الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه، ولكن الإسلام دين وشرع ، فقد وضع حدودا، ورسم حقوقا"، والخليفة مكلف بـ "إقامة الحدود وتنفيذ حكم القاضي بالحق" فسلطته إذن سلطة تنفيذية ليس غير وهو بعد "ليس بالمعصوم ولا هو مهبط الوحي، ولا من حقه الإستئثار بتفسير الكتاب والسنة"، وهو يشير هنا إلى الوضع الذي كان قائما في أوروبا المسيحية، ويكمل هذه الفكرة صراحة في موضع آخر حيث يؤكد "لم يعرف المسلمون في عصر من العصور تلك السلطة الدينية التي كانت للبابا عند الإمم المسيحية عندما كان يعزل الملوك، ويحرم الأمراء، ويقرر الضرائب على الممالك ويضع لها القوانين الإلهية، وهو يسمى الأشياء بأسمائها، فيرفض ما يسمى عند الأوروبيين بالديموقراطية ولذلك" لا يجوز بصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الأفرنج "تيوقراطي" أي "سلطان الإلهي"، فلانه ذلك عندهم هو الذي ينفرد بتلقي الشريعة عن الله، وله حق...بالتشريع... فليس للمؤمن مادام مؤمنا أن يخالفه⁽³⁷⁾. ويضيف محمد عبده "كان من أعمال التمدن الحديث الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية...وعدوا هذا الفصل منبعا للخير الأعم عندهم، ثم يوهمون في ما يرمون به الإسلام من أنه يحتم قرن السلطين في شخص واحد ويظنون معنى ذلك في رأي المسلم أن السلطان هو مقرر الدين وهو واضع أحكامه وهو منفذ لها والإيمان بيده...وقد تبين لك أن هذا كله خطأ محض وبعيد عن فهم معنى ذلك الأصل" ومن أصول الإسلام" الذي يقوم على قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساس" بل لقد ذهب محمد عبده إلى أبعد من ذلك فهو لا ينفي عنه الأشخاص فحسب، وإنما عن مؤسسات السلطة أو من ينوب عنها ومع ذلك وعلى الرغم من نفيه للسلطة الدينية في الإسلام، وإعتبار سلطة مدنية من جميع الوجوه، إلا أننا نراه من جهة أخرى، يعتبر الإسلام نظام شامل لأمر الدين والدنيا، وهكذا فالبرغم من اعتبار السلطة في الإسلام تقوم على إعتبارات دنيوية، وليس لها سند ديني، لكنها لا تفترض الفصل بين الدين والدنيا، هذا بالإضافة إلى أن مذهبه في التجديد الذي يرى أنه لا سبيل لهضة الأمة إذا لم تؤسس نهضتها على الدين، ويعلل طيب تيزيني على هذه المسألة بقوله "بل أن المسألة تكتسب لدى محمد عبده طابعا مثيرا وطريفا وذا دلالة بالغة بالنسبة إلى رفض موضوعة علمانية الدولة فهو من موقع دينوي مستنير للإسلام يرفض تلك الموضوعة لكن بصيغة ربما فهمت بأنها تصب في فكرة هذه "العلمانية" نفسها...أن دينوية الإسلام تقوم هنا عبر رفض علمانية الدولة. ولكن محمد عبده حيث

خطاب الإصلاح الديني

ينجز ذلك فإنه يكون قد أطاح بالموقف العقيدي " الرسمي للإسلام" كما يكون قد جعل من هذه الأخيرة (العلمانية) مسألة إجتماعية قابلة للجدل والتأويل والإجتihad⁽³⁸⁾ أو كما يقول جوراني "لقد نوى إقامة جدار ضد العلمانية، فإذا به في الحقيقة يبني جسرا تعبر العلمانية عليه لتحتل المواقع واحد بعد واحد"⁽³⁹⁾. ومن هذا الموقف النقدي إتجاه الدولة الدينية الإسلامية كما عرفها التاريخ الإسلامي، انطلق محمد عبده في دعوته إلى إحياء التراث العربي والإنساني دون أن يجد حرجا في تبني منجزات الحضارة الأوروبية، لقد أراد محمد عبده من وراء ذلك أن يحل إشكالية العلاقة بين الأصالة والمعاصرة، فالعودة إلى الأصول الأولى....تشكل بالنسبة إليه الشرط الأول لتحقيق الأصالة، بيد أن هذه الأخيرة تكتسب أبعادها ومقوماتها العصرية من خلال مزاجتها بأوربا وعلومها"، والباحث في مسألة الحكم والإصلاح الديني لا يسعه إلا الإعتراف بأن المصلح الديني الشامي كان أكثر راديكالية وجذرية ووضوحا فيما يتعلق بمطلب الحكم الدستوري، ويمكن تفسير هذا الموقف من زاوية خضوع بلاد الشام لسلطة (ثيوقراطية)، ولسلطة الخليفة العثماني بخلاف في مصر، التي كانت تعيش حالة إستقلالية شبه كامل عن السلطنة، والتي شهدت تأسيس نظام مدني منذ سيطرة محمد علي، من هنا نلاحظ أن ما جاء به المصلح الديني الشامي كعبد الرحمن الكواكبي، عبر عن حالة من التقدم عما جاء به محمد عبده فقضية التجديد بالنسبة للكواكبي قضية مفروغ منها لهذا نراه يحاول بناء منظومة إيديولوجية تؤول القرآن، وتضع تصورات سياسية ودينية جديدة، خصوصا في مسائل النظام السياسي من هنا فهو لا يكتفي بالتجديد ولا يكتفي من ملائمة الدين مع العصر أو بالحض على دراسة منجزات أوربا، فالقضية بالنسبة له ليس الدعوة إلى تبني المنجزات العلمية، بل السياسة أيضا التي يعتبر غيابها من أسباب تخلف العرب ولهذا يدعو إلى تحقيق ما حققه الغرب⁽⁴⁰⁾. دون خشية أو مواربة وهو ينطلق من نفس ما انطلق منه محمد عبده أي طبيعة "الدين الرسمي" السائد، حيث يشدد على العقيدة الجبرية، ويهاجم العلماء المدلسين، وغلاة المتصوفين " الذين استولوا على الدين فضيعوه، وضيعوا أهله"⁽⁴¹⁾ ليطالب إلى تجديد النظر في الدين والعودة به إلى أصالته، من حيث هو تمليك الإرادة على شرط أن يكون محظورا "علينا أن نزيد على ما بلغناه إياه رسول الله (ص) أو نرفض منه أو نتعرف منه بقولنا، بل يتحتم علينا أن نتبع ما جاء به الصريح، المحكم من القرآن، والواضح ما قاله الرسول وما أجمع عليه الصحابة"، وأن نكون مختارين في باقي شؤوننا الحيوية نتصرف فيها كما

د. بن أزواو السعدي

نشأ" وبعد أن يحرر الدين من كل المفاهيم التي لحقت به، وهنا نرى الإختلاف مع محمد عبده الذي اعتبر إصلاح المؤسسات الدينية هو هدفه الإسمي والكواكبي الذي طرح مشروعا للتغيير، وبالتالي حدد رؤية العديد من المفاهيم السياسية، - مثل الأمة - الشعب - نظام الحكم- الإستبداد - الحرية - القومية، ووضع الدين في السياسة والمجتمع، هنا نلاحظ تصورات ناضجة لهذه القضايا، أما الجانب المهم في تصورات السياسية، فيتعلق بقضية العلاقة بين الدين والدولة، وهي المسألة الأساسية في عصر النهضة، لأنها كانت تعني الإقرار بإسقاط الإيديولوجية الرسمية، ومن ثم فتح آفاق تبلور إيديولوجية جديدة: يقول الكواكبي:

- هل يجمع بين سلطين أو ثلاثة في شخص واحد أم تخصص كل وظيفة من السياسة والدين والتعليم لمن يقوم بها بإتقان ولا إتقان إلا بالإختصاص، وفي الإختصاص كما جاء في الحكمة القرآنية (ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه)، ولذلك لا يجوز الجميع منعاً لإستفحال السلطة"⁽⁴²⁾، وهو يعد أنه لا يوجد في الإسلامية نفوذ ديني مطلق من غير مسائل إقامته الدين، كما لا يخشى الدعوة إلى إتباع تجارب "أمم أستراليا وأمريكا" ويضيف "دعونا ندبر حياتنا الدنيا، ونجعل الأديان تحكم في الآخرة فقط دعونا نجتمع على كلمات سواء ألا وهي: فلتحي الأمة، فليحي الوطن، فلنحي طلقاء وأعزاء"⁽⁴³⁾ بعد أن يطالب الكواكبي بفصل الدين عن الدولة، يحاول وضع أسس نظام سياسي ليبرالي إلى حد كبير، ويعطي مفهوما للحرية أقرب إلى المفهوم الليبرالي، منطلقاً من مقولة أن الحرية هي روح الدين الإسلامي، ولا يخفي أنه يحاول عمل ما عملته الدعوة البروتستانتية في أوروبا، أننا لسنا أمام دعوة لتحرير العقل فقط، بل أمام تصور حديث يواكب العصر، ليس من زاوية الدعوة إلى تبني النظام السياسي الحديث القائم على دعائم الأمة، الشعب، النظام المدني، الدستوري إن هذه القراءة التأويلية، والجديدة للإسلام، عبر العودة إلى الأصول الأولى، من أجل تكييف الإسلام، مع الحاجات الإجتماعية الجديدة التي فرضتها الحياة الجديدة، وخاصة تحديات النموذج الأوربي، أن هذه القراءة الجديدة، والطموحة في آن واحد، والدعوة إلى النظر العقلي من أجل تكييف الإسلام مع النزعات الدينية إستجابة للمتطلبات الجديدة وإعطاء قيمة للحياة الأرضية، والسعي نحو التقدم، وتجاوز التخلف، وإيجاد صلة وصل بين معطيات الوحي (الدين) والثقافة الغربية المعاصرة، والعزم على نقد الإستبداد، والنضال من أجل السيادة، والمدنية، والحرية، هي ما كان يميز الجانب الديني من خطاب الإصلاح الديني

خطاب الإصلاح الديني

في منتصف القرن التاسع عشر يضاف لذلك عنصرا آخر أكثر أهمية، وأكثر أن أمكن القول، وهو التأكيد على الجانب العقلاني في التراث الإسلامي عبر الإعتزال والرشدية، أي أنها لم تكن لتعلن القطيعة التامة مع الماضي بل إقتصرت مهمتها على تغيير الموقف من الحياة، في إطار النظرة الدينية الإسلامية للعالم بعد أن عملت على تأويل (الدين) بعض فروعها، على نحو يظهر هذه الأخيرة في علاقة توازن مع الواقع الراهن، وإذا كان الإصلاح الديني لم يحدث التحول المطلوب ينبغي أن لا نغفل دوره وأهميته في تفكيك الإيديولوجيا الدينية.

بإختصار يمكن القول أن الإصلاح الديني مهد إلى حد ما إلى نوع من التحرر الفكري والديني من القوى الدينية الغيبية، وأفسح المجال إلى حد ما في نشوء تيار علماني، الذي عارضه والدي لم يستطع أن يوقف تقدمه⁽⁴⁴⁾ كما أسهم في إلغاء الإضطهاد الإيديولوجي الديني. كما إنطوى على نزعة تسامح تجاه الإيديولوجيات الأخرى.

د. بن أزواو السعدي

الهوامش:

- 1- برقاوي: أحمد نسيم: محاولة في قراءة عصر النهضة، دار الرواد، طبعة أولى 1988، ص 49.
- 2- الكواكي عبد الرحمان، أم القرى، دار الرائد العربي، بيروت طبعة ثانية 1988، ص 52.
- 3- المصدر نفسه، ص 26.
- 4- المصدر نفسه، ص 27.
- 5- تيزيني طيب، من التراث إلى الثورة، دار دمشق 1979، ص 328.
- 6- المخزومي، محمد خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني، بيروت 1931، ص 88.
- 7- المصدر نفسه، ص 218.
- 8- المصدر نفسه، ص 448.
- 9- كمال عبد اللطيف، سلامي موسى، وإشكالية النهضة، دار الفارابي، بيروت طبعة أولى، 1982.
- 10- نايف، بلوز دراسة في الإسلام وأهميته الراهنة، أملية.
- 11- المصدر نفسه.
- 12- غالي، شكري، ديكتاتورية التخلف العربي، دار الطليعة، بيروت 1986، ص 138.
- 13- شرابي هشام، المثقفون العرب، والغرب، دار النهار للنشر، بيروت، ط الثالثة، 1981، ص 48.
- 14- تيزيني، طيب، من التراث إلى الثورة، ص 330.
- 15- عبد العظيم رمضان، الفكر الثوري من مصدر، مكتبة مدبولي، القاهرة بدون تاريخ، ص 36.
- 16- المصدر نفسه، ص 34.
- 17- عمارة محمد، محمد عبد المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط أولى، 1981، ص 48.
- 18- المصدر نفسه، ص 82.
- 19- المصدر نفسه، ص 81.

خطاب الإصلاح الديني

- 20- طيب، تيزيني، المرجع السابق، ص 331.
- 21- أمين أحمد، زعماء الإصلاح في عصر الحديث، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1948، ص 114.
- 22- ألبرت حوراني، الفكر العربي، في عصر النهضة، ترجمة، كريم عزقول، دار النهار للنشر، ط ثابتة، 1977.
- 23- برقاي، أحمد نسيم، قراءة جديدة في عصر النهضة، ص 80.
- 24- رفاعة الطهطاوي، مناهج الألباب، المصرية في مناهج الآداب العصرية طبعة ثالثة، القاهرة 1912، ص 373.
- 25- هشام شرابي، مصدر سابق، ص 36.
- 26- المصدر نفسه، ص 51.
- 27- خير الدين التونسي، أقوم المسالك، في معرفة أحوال الممالك تحقيق معنى زيادة ط ثانية المؤسسة الجامعية 1985، ص 52.
- 28- برقاي أحمد، المصدر نفسه، ص 52.
- 29- هشام جعيط، فلسفة التنوير والفكر الإسلامي، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 37 سنة 1985، ص 86.
- 30- عمارة محمد، الأعمال الكاملة، جمال الدين الأفغاني، المؤسسة المصرية، القاهرة، 1966، ص 328.
- 31- برقاي، أحمد نسيم، المصدر نفسه، ص 34.
- 32- ألبرت حوراني، المصدر نفسه، ص 144.
- 33- المصدر نفسه، ص 51.
- 34- المصدر نفسه، ص 63.
- 35- ألبرت حوراني، المصدر نفسه، ص 179.
- 36- المصدر نفسه، ص 179.
- 37- غالي شكري، النهضة والسقوط في الفكر المصر الحديث، دار الطليعة، بيروت، ط أولى 1978، ص 195.
- 38- المصدر نفسه، ص 72.
- 39- المصدر نفسه، ص 72.
- 40- تسزيني طيب، من التراث إلى الثورة، ص 349.

د. بن أزواو السعدي

- 41- حوراني، المصدر نفسه، ص 179.
- 42- تيزيني طيب، المصدر نفسه، ص 335.
- 43- الكواكبي عبد الرحمن، طبائع الإستبداد ومصارع الإستعباد، المصدر نفسه، ص 150.
- 44- هشام شرابي: المرجع نفسه، ص 63.