Research Papers | الدراسات والأبحاث

الفكر الإصلاحي وسؤال الدولة عند رواد حركة النهضة

Reformist thought and the question of the state among the pioneers of the Nahda movement

عبد الصادق بطني[1]

Abdesadek Batni

(1) جامعة محمد الخامس بالرباط، (المغرب)، البريد الإلكتروني: bataniabdessadek@gmail.com

ملخص البحث:

بالرغم من تداخل الأسباب والسياقات في فهم المسألة السياسية عند مفكري الحركة الإصلاحية، فإن ما يميز الفكر الإصلاحي عند علماء متنورين أمثال: محمد عبده، ومحمد رشيد رضا، وعبد الرحمن الكواكبي، ورفاعة رافع الطهطاوي، وخير الذين التونسي وغيرهم، أن كتاباتهم شكلت علامة فاصلة من تاريخ الفكر الإسلامي، بحيث اتسمت مختلف تصوراتهم بالدعوة إلى إعادة البناء والتحديث في أهم القيم السياسية كقيمة العدل والحرية والمساواة، وفكرة القانون وأهميته في المجتمع، وإعمال العقل في تفسير هذه القيم تفسيرًا متنورًا يستجيب لمستلزمات الحياة المعاصرة.

ومن ناحية ثانية مثل الخطاب الإصلاحي مفارقة منهجية في التعاطي مع الخبرة الإنسانية، بحيث لم يبدي هذا الخطاب امتعاضه من المفاهيم والقواعد التي تتصل بالحضارة الغربية، بل على العكس عبر عن انبهاره وانفتاحه على مظاهر الدولة الحديثة والقيم الأوروبية.

الكلمات المفتاحية: الفكر الإصلاحي- القيم السياسية - الدولة الحديثة - المدنية - فلسفة الإصلاح.

Abstract:

Despite the overlapping causes and contexts in understanding the political issue of the reformist movement's thinkers, what distinguishes reformist thought among enlightened scholars such as: Muhammad Abdo, Muhammad Rashid Rida, Abd al-Rahman al-Kawakibi, Refa'a Rafi' al-Tahtawi, Khair al-deen al-Tunisi and others, is that their writings formed a separating mark from The history of Islamic thought, so that their various perceptions were characterized by a call for reconstruction and modernization in the most important political values such as the value of justice, freedom and equality, the idea of law and its importance in society, and the application of reason in interpreting these values in an enlightened interpretation that responds to the requirements of contemporary life.

On the other hand, the reformist discourse represented a methodological paradox in dealing with human experience, as this discourse did not express its discontent with the concepts and rules related to Western civilization, but on the contrary expressed its

fascination and openness to the manifestations of the modern state and European values.

Keywords : Reformist thought- political values- modern state- civil- reform philosophy.

المقدمة:

لم تأت فكرة الدولة في الفكر السياسي الإسلامي الحديث عن طريق الصدفة بل كانت لها أسباب موضوعية أعادت التفكير فيها، وهي تعود في المقام الأول إلى ما أنتجته التطورات التي طرأت على المشهد العربي والإسلامي، ومرتبطة بسياق الأوضاع التي عرفته الخلافة العثمانية على وجه الخصوص، وقد أشار إلى ذلك محمد رشيد رضا صراحة فيما كتبه: «أن مسألة الخلافة كانت مسكوتًا عنها، فجعلها الانقلاب التركي الجديد أم المسائل التي يُبحث فيها»[2].

وقد أدرك الفكر الإسلامي في عصر النهضة العربية ودعوات الإصلاح الديني والسياسي أن سقوط الخلافة العثمانية كان نتيجة حتمية وواقعية، سببها أوضاع التخلف والاستبداد، وتهاوي الحالة الاجتماعية في المنطقة العربية والإسلامية. كما أدرك الفكر الإصلاحي أن ثقل الحضارة الغربية وما وصلت إليه من تقدم سياسي واجتماعي وعلمي سيكون له الأثر البالغ على الثقافة والبيئة الإسلامية، وأن هذا التفوق الذي تعرفه أوروبا على جميع الصعد، سيخضع معظم المناطق العربية تحت وطأة الاستعمار والهيمنة، يقول خير الدين التونسي:«إن التمدن الأوروباوي تدفق سيله في الأرض فلا يعارضه شيء إلا استأصله قوة تياره المتتابع. فيخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار إلا حذوا حذوه وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية فيمكن نجاتهم من الغرق...»[3].

لذلك، كان هاجس الفكر الإسلامي ورواد الحركة الإصلاحية التفكير في قضايا الأزمة التي ألمت بالأمة العربية والإسلامية، والاجتهاد في المجال السياسي والدفاع عن الإسلام. فالطهطاوي وخير الدين التونسي مثلًا اشتغلا على محاكاة التجربة السياسة الحديثة في أوروبا، وذلك في سياق تدهور الأوضاع في المنطقة العربية والإسلامية. والأفغاني وجه دعوته إلى مقاومة الاستعمار الخارجي، أما الكواكبي فتصدى لمظاهر الفساد والاستبداد الداخلي، في حين عمل محمد عبده على تفكيك

(2) محمد رشيد رضا، «الخلافة»، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، [د.ط]، 1988، ص92.

(3) خير الدين التونسي، «أقوم المسالك الى معرفة أحوال الممالك»، الدار التونسية، 1972، ص50.

أطروحة «الحق الإلهي» والسلطة الدينية في نظام الحكم الإسلامي.

وقد تأكد الهاجس السياسي الذي بوأ المسألة السياسية المقام الأول في وعي الفكر الإصلاحي من خلال جل الأبحاث والدراسات السياسية التي انصبت على دراسة الحالة السياسية والاجتماعية داخل الحقبة التي وجد فيها رواد الفكر والإصلاح في عصر النهضة العربية. وفي هذا يكتب الدكتور عبد الإله بلقزيز: «بهذا المعنى، كان طغيان المسألة السياسية في وعي الإصلاحيين استجابة تلقائية لتحدٍ هو-في جوهره- سياسي وهم إذ عزوا تقدم أوروبا وتفوقها الى قوة نظامها السياسي (جيش قوي، إدارة فعالة، مؤسسات عادلة، تنظيم مالي متقدم..). عزوا تخلف مجتمعاتهم -بالمقابل- الى تخلف النظام السياسي التقليدي. وكما كان ذلك في أساس تبلور مقالة إصلاحية حديثة في الوعي الإسلامي، كان إطارًا موضوعيًا لطرح وتناول مسألة الدولة بوصفها أم مسائل السياسة وأس الأسس في الإصلاح»[4].

وحول تفرد المسألة السياسية في وعي مفكري النهضة والإصلاح يكتب الباحث براق زكريا: «وثمة ما يشبه الإجماع بين الدارسين على أن المسألة السياسية كانت ولا تزال القضية المركزية المحور والأم في الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر منذ انبلاج صبح النهضة. فقد غدت مسألة الدولة منذ الغزو البونابرتي لمصر هي نقطة انعقاد كافة القضايا والإشكاليات ذات الصلة بمسائل الاجتماع السياسي والاجتماع الديني في عالمنا العربي والإسلامي»[5]. ويضيف مبينا أسباب هذا الإجماع حول مسألة الدولة: «ولا شك في أنه قد كان لهذه الإشكالية أسباب نزول جسدتها هزيمة المسلمين أمام الزحف الغربي الظافر وتزايد الإحساس بالحاجة إلى اكتناه علل تلك الهزيمة وأسبابها. ولعل هذا ما يفسر بل يبرر ظاهرة الاهتجاس المزمن بالمسألة السياسية في وعي النخب وغدوها أم المسائل الفكرية ذات الحضور الطاغي في نصوصهم»[6].

ويمكن أن نحقب لمحاولات الفكر الإسلامي في العصر الحديث في التحرير لقضية الدولة، منذ سقوط الخلافة العثمانية، حيث برزت لنا عقب هذه المرحلة مجموعة من الكتابات السياسية حول مسألة الخلافة /الدولة في الإسلام، وذلك كرد فعل على سقوط الخلافة وتخلف البلاد العربية والإسلامية. وقد شكل موضوع الدولة محور الصراع الفكري بين النخب الفكرية الإسلامية والعربية، وتعددت مستويات النقاش بينهم، بين من يدافع عن فكرة الخلافة ووجوب نصبها، وبين من اشتغل على نقدها في سياق مقارنة واقع الخلافة مع نموذج الدولة الحديثة في

(4) عبد الإله بلقزيز، «الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى.كانون الأول/ ديسمبر2002، ص25.

(5) براق زكريا، «الدولة والشريعة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر»، ص149.

(6) المرجع نفسه، ص149.

أوروبا، وبين دعاة العلمانية وفصل الدين عن السياسة فصلًا تامًا. وقد وصل عمق النقاش بين الأطراف الفكرية إلى مستويات أخرى، حيث أثاروا جانبًا آخر من الموضوعات من قبيل طبيعة السلطة في الإسلام، وقراءة الأصول السياسية الإسلامية والتاريخ السياسي الإسلامي.

المبحث الأول: الطهطاوي والتونسي وتجربة الدولة الحديثة في أوروبا

وأولى الموضوعات الإصلاحية حول الدولة بدأت مع الطهطاوي وخير الدين التونسي اللذين اعتنيا بالمسألة كبير عناية، وكان أكثر ما حرراه على علاقة بها. ومع أن إصلاحيين آخرين مجايلين لهما -أو لاحقين عليهما في الزمان- اعتنوا بمسألة الدولة الوطنية أو الدولة الحديثة، وقدموا مساهمة فكرية ثرية في الدفاع عنها، إلا أن فرادة الطهطاوي والتونسي تكمن في جرأتهما على الدفاع عن هذه الدولة كفكرة، بل في نموذجها في أوروبا، ومن ذلك انصرافهما إلى التعريف التفصيلي بهذا النموذج تعريفا لم يدع الحياد الموضوعي ولا تحرج في إشهار الانحياز له، والتعبير عن ذلك الانحياز في صورة بيان دقيق التفاصيل لمحاسنه[7].

يكتب رفاعة رافع الطهطاوي في سياق انبهاره بالأسس التي قامت عليها الدولة الحديثة في أوروبا: «وما يسمونه بالحرية ويرغبون فيه هو ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف، وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين بحيث لا يجور الحاكم على إنسان، بل القوانين هي المحكمة والمعتبرة»[8].

أما مشروع خير الدين التونسي كما هو بين من مقدمة (أقوم المسالك)، قد تصدى لثلاث مشاكل أساسية قدم لها حلولًا تناسبها: مشكلة تقدم أوروبا وضرورة الأخذ عنها، مشكلة نظام الحكم المطلق الاستبدادي وضرورة أن يستبدل به نظام مقيد بالشرع والقانون والعدل، مشكلة التخلف والانهيار العمراني وضرورة الخروج منه ببناء نظام عصري تكون فيه الحرية شرطا لازدهار الاقتصاد والعمران، نظام شبيه بالنظام الاقتصادي الرأسمالي الأوروبي[9].

وقد أعاد كل من الطهطاوي وخير الدين التونسي سبب انبهارهما بنموذج الدولة الحديثة إلى الأساس الذي قامت عليه الدولة في أوروبا، وهو عندهم العدل والقانون، يقول التونسي: «إن الحالة الراهنة في ممالك أوروبا لم تكن ثابتة لها من قديم الزمان...ولا يتوهم

(7) عبد الإله بلقزيز، «الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر»، ص28.

(8) رفاعة رافع الطهطاوي، «تخليص الإبريز في تلخيص باريز»، في الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، دراسة وتحقيق محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1973-1977، ج 2، ص100.

(9) فهمي جدعان، «أسس التقدم عند مفكري الإسلام»، دار الشروق، الطبعة الثالثة، 1988، ص135.

أن أهلها وصلوا إلى ما وصلوا إليه بمزيد خصب أو اعتدال في أقاليمهم...ولا أن ذلك من آثار ديانتهم...، وإنما بلغوا تلك الغايات والتقدم في العلوم والصناعات بالتنظيمات المؤسسة على العدل السياسي»[10]. أما الطهطاوي فقد وصف الدولة الحديثة بما تتمتع به من مقومات وأهمها القانون يقول: «القانون الذي يمشي عليه الفرنساوية الآن ويتخذونه أساسا لسياستهم هو القانون الذي ألف لهم ملكهم المسمى لويز الثامن عشر ولا زال متبعًا عندهم ومرضيا لهم، وفيه أمور لا ينكر ذوو العقل أنها من باب العدل»[11].

وفي سياق انبهار الطهطاوي والتونسي بقوانين الدولة الأوروبية عبر الإصلاحيون عن أهمية الدستور وعن قيمته السياسية والاجتماعية، وأنه المرجع الأعلى للدولة وقاعدتها الأساس في الأحكام وتنظيم العلاقات والسلط، وقد عبر «الإصلاحيون عنه بعبارات متباينة من قبيل الشرطة[12] أو اللونستتسيون[13]، غير أنهم أجمعوا على أن البلدان التي أخذت به اجتنى أهلها منه الكثير لتأسيس العمران[14]. ولقد آثر الطهطاوي - مثلًا- تعريف قومه بهذا الدستور (الشرطة)، فقام بترجمة مواد الدستور الفرنسي كاملة في كتابه تخليص الإبريز.[15]. متوقفًا أمام المواد الخمس عشرة الأولى منها بالشرح والتفسير، مبينًا -في سياقه- كيف تنتظم أمور الدولة و«الرعية» على ما يقتضيه العدل من أحكام.[16]

فوجود الدستور في الدولة عند الإصلاحيين من جملة ما يعنيه «تقييد سلطات الحاكم» وقد رأوا في هذا الإجراء الدستوري سر تقدم الدولة المدنية في أوروبا يقول خير الدين التونسي: «اعلم أن الأمم الأوروباوية لما ثبت عندهم بالتجارب أن إطلاق أيدي الملوك ورجال دولهم، بالتصرف في سياسة المملكة دون قيد... في كليات السياسة، مع جعل المسؤولية في إدارة المملكة على الوزراء المباشرين»[17]، وقد أشار إلى هذا أيضًا الطهطاوي في قوله: «إن ملك فرانسا ليس مطلق التصرف، وأن السياسة الفرنساوية هي قانون مقيد، بحيث إن الحاكم هو الملك بشرط أن يعمل بما هو مذكور في القوانين»[18].

وحول قيمة الحرية السياسية في الدولة الحديثة، فقد جعل الاصلاحيون مدلولها مطابقا لمعنى العدل، فالطهطاوي مثلا يعرف الحرية بقوله: «وما يسمونه الحرية ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عليه عندنا

(10) خير الدين التونسي، «أقوم المسالك الى معرفة أحوال الممالك»، ص166.

(11) رفاعة رافع الطهطاوي، «تخليص الإبريز في تلخيص باريز»، ص90

(12) المرجع نفسه، ص90.

(13) خير الدين التونسي، «أقوم المسالك الى معرفة أحوال الممالك»، ص210.

(14) المرجع نفسه، ص 210.

(15) رفاعة رافع الطهطاوي، «تخليص الإبريز في تلخيص باريز»، ص102 وما بعدها.

(16) عبد الإله بلقزيز، «الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر»، ص29.

(17) خير الدين التونسي، «أقوم المسالك إلى معرفة أحوال الممالك»، ص217-218.

(18) رفاعة رافع الطهطاوي، «تخليص الإبريز في تلخيص باريز»، ص95.

العدل والإنصاف، وذلك لان معنى الحرية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين بحيث لا يجور الحاكم على إنسان، بل القوانين هي المحكمة والمعتبرة»[19]. أما خير الدين التونسي فيشير الى الحرية في معرض حديثه عن الحريات العامة. «وحسبك أن الطبقة العليا من الناس وأوساطهم يتداخلون في سائر الأمور ولهم مزيد اعتناء وشدة مراقبة لأفعال متصرفي دولتهم ولأرائهم اعتبار تام في انتخاب موظفي البلاد...»[20].

إن تفطن الطهطاوي والتونسي بمبادئ الدولة الحديثة في أوروبا وعلى رأسها مبدأ العدل ووجود القانون الذي يقيد من سلطات الحاكم وينظم علاقة الحاكم بالمحكوم ويجعلهم متساوين أمام القانون، جعلهم يعتبرون أساس «العدل» هو الجوهر الذي ميز الدولة الحديثة في أوروبا وكان سببا في تقدم نظامها السياسي.

ويبدو أن مسألة الدولة الوطنية التي دافع عنها الطهطاوي والتونسي قياسًا على ما تتمتع به الدولة في أوروبا من محاسن ومزايا، يرجع بالأساس إلى تفوق هذه الأخيرة عن الحالة السياسية في المنطقة العربية، وأن التصور الذي ساد عند أغلب الإصلاحيين هو تهاوي الأوضاع السياسية والاجتماعية إبان سقوط الخلافة العثمانية، وما استتبعه من سقوط للولايات العربية في يد الاحتلال واحدة تلو الأخرى.

ولعل مزية العدل التي دعا إليها كل من الطهطاوي والتونسي في سياق انبهارهما بما تتمتع به الدولة الحديثة في أوروبا هي القيمة العليا التي بنوا عليها نظرتهم في التخلص من صور الاستبداد وانقضاض السلطان على حقوق الرعية، وقد وجدت دعوة الطهطاوي والتونسي إلى العدل خطابًا شبيهًا من أحد الأعلام مثل جمال الدين الأفغاني الذي كتب «لا تحيا مصر ولا يحيا الشرق بدوله وإماراته إلا إذا أتاح الله لكل مسلم منهم رجلًا قويًا عادلًا بحكمه بأهله على غير طريق التفرد بالقوة والسلطان، لأن القوة المطلقة الاستبداد، ولا عدل إلا مع القوة المقيدة»[21].

المبحث الثاني:
الأفغاني والكواكبي ومقاومة الاستبداد السياسي

وفي هذا السياق تعالت دعوات التحذير من خطر الاستبداد والتفرد بالحكم، وإلغاء كل أدوار الأمة في الاضطلاع بمصالحها ومنافعها العامة، ويمثل جمال الدين الأفغاني أحد الأعلام الذين وجهوا دعوتهم إلى مقاومة الاستبداد وسلطان القوة والقهر باسم الحق الإلهي، «الأمة التي ليس لها من شؤونها حل ولا عقد، ولا تستشار في مصالحها، ولا

(19) المرجع السابق، ص102.

(20) خير الدين التونسي، «أقوم المسالك إلى معرفة أحوال الممالك»، ص209.

(21) جمال الدين الأفغاني، «الأعمال الكاملة»، دراسة وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1981، ج2، الكتابات السياسية، ص332.

أثر لإرادتها في منافعها العمومية، وإنما هي خاضعة لحكم واحد إرادته قانون ومشيئته نظام، يحكم ما يشاء، ويفعل ما يريد، تلك أمة لا تنبث على حال، ولا ينضبط لها سير...وكل ما يعرض عليها من الأحوال خيرها وشرها، فهو تابع لحال الحاكم»[22].

أما في مقاومة الاستعمار، فقد كانت التعاليم الثورية لجمال الدين الأفغاني تدعو إلى التحرر من المستعمر أو المسيطر الأجنبي، وتدعو إلى التخلص من ظلم الحكم المحلي معًا، فهو يخطب في الإسكندرية فيقول: «أنت أيها الفلاح المسكين تشق قلب الأرض لتنبت ما تسد به الرمق، وتقوم بأود العيال، فلماذا لا تشق قلب ظالمك؟ لماذا لا تشق قلب الذين يأكلون ثمرة أتعابك؟». وهو يقول: «لن تنبعث شرارة الإصلاح في وسط هذا الظلام الحالك إلا إذا تعلم الشعب وعرف حقوقه ودافع عنها، ومتى عرف الشعب هذه الحقوق وجد نفسه مضطرا إلى المطالبة بها والمحافظة عليها إذا نالها»[23].

وعلى نفس الجهة برز الكواكبي الذي رأى في الاستبداد السياسي أصل داء الانحطاط الذي ابتليت به الأمة، ولا دواء له من وجهة نظره إلا بالشورى الدستورية في إلماعة بالغة الأهمية إلى فكرة «الدستور» الأس الذي يقوم عليه نظام الدولة الحديثة «إن الحكومة من أي نوع كانت لا تخرج عن وصف الاستبداد ما لم تكن تحت المراقبة الشديدة والاحتساب الذي لا تسامح فيه»[24]. والمستبد برأي الكواكبي عدو الحق وعدو الحرية وعدو العلم، ومرد ذلك إلى أنه لا يغدو مستغربًا أن يكون بين العلم والاستبداد حرب دائمة لا هوادة فيها، فإنه «ما انتشر نور العلم قط إلا وتكسر فيها الأسر، وساء مصير المستبدين من رؤساء سياسة أو رؤساء دين...الاستبداد يضغط على العقل فيفسده، ويلعب بالدين فيفسده، ويحارب العلم فيفسده»[25]. ولو كان الاستبداد رجلًا وأراد أن يحتسب وينتسب لقال: «أنا الشر، وأبي الظلم، وأمي الإساءة، وأخي الغدر، وأختي المسكنة، وعمي الضر، وخالي الذل، وابني الفقر، وبنتي البطالة، وعشيرتي الجهالة، ووطني الخراب، أما ديني وشرفي وحياتي فالمال المال المال[26]»[27].

المبحث الثالث: محمد عبده وفكرة السلطة المدنية

أما عناية الشيخ محمد عبده بمسألة الدولة فهي تسلك طريقًا آخر، أكثر عمقًا في فهم إشكالية نظام الحكم الإسلامي، وذلك عبر الاشتغال على أطروحة الحكم الإسلامي

(22) جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، «العروة الوثقى»، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1980، ص145.

(23) محمد سليم العوا، «في النظام السياسي للدولة الإسلامية»، مرجع سابق، ص315.

(24) الكواكبي، «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد»، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق،[د.ط].2002، ص24

(25) «المرجع نفسه، ص48-49.

(26) نفسه، ص61.

(27) براق زكريا، «الدولة والشريعة في الفكر العربي الإسلامي»، ص157.

في شموليته، حيث تتبع محمد عبده فكرة السلطة في الإسلام بالنقد والتصحيح، وسلط الضوء على طبيعة السلطة السياسية في الدولة الإسلامية، وموقف الإسلام من الحكم الثيوقراطي، وفي هذا الصدد يعتبر محمد عبده أحد الأعلام الفكرية الذين تصدوا لفكرة السلطة الدينية، كما تصدوا للفكر الديني القائم على إضفاء القداسة الدينية على السلطان ونظام الحكم.

وقد حدد الشيخ موقفه من السلطة الدينية بشكل واضح وثابت حينما قال: إنه: «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 يتنازل بها أدناهم.»[28].

ويضيف الشيخ في سياق نفيه لتلك السلطة: «أصلًا من أصول الإسلام -وما أجله من أصل- قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها. هدم الإسلام بناء تلك السلطة، ومحا أثرها، حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله اسم ولا رسم، ولم يدع الإسلام لأحد، بعد الله ورسوله سلطانا على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه. على أن الرسول عليه السلام كان مبلغًا ومذكرًا، لا مهيمنًا ولا مسيطرًا... وليس للمسلم مهما علا كعبه في الإسلام على آخر مهما انحطت منزلته فيه إلا حق النصيحة والإرشاد...فالمسلمون يتناصحون، ثم هم يقيمون أمة تدعو إلى الخير، وهم المراقبون عليها، يردونها إلى السبيل السوي إذا انحرفت عنه، وتلك الأمة ليس لها عليهم إلا الدعوة والتذكير والإنذار..»[29].

فالسلطة الحقيقية في نظر محمد عبده هي سلطة الأمة؛ لأن الإسلام يحدد أن الأمة هي مصدر سلطة هذا الحاكم، وذلك أن «الأمة أو نائب الأمة هو الذي ينصبه، والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها. فهو حاكم مدني من جميع الوجوه. ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الإفرنج (ثيوقراتيك) أي سلطان إلهي...»[30].

وإذ ينفي الشيخ محمد عبده السلطة الدينية ويرد على مزاعم الفكر الديني الذي يدعو لها، يقرر أن السلطة التي قدرها الشرع الإسلامي هي السلطة المدنية، يكتب الإمام: «يقولون: إن لم يكن للخليفة ذلك السلطان الديني، أفلا يكون للقاضي؟ أو للمفتي؟ أو لشيخ الإسلام؟ ... وأقول: إن الإسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتحرير الأحكام، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنية، قدرها الشرع الإسلامي ولا يسوغ لواحد منهم أن يدعي حق السيطرة

(28) محمد عبده، «الإسلام بين العلم والمدنية»، في «الأعمال الكاملة»، محمد عبده، ج3، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار الشروق، بيروت، الطبعة الأولى: 1414هـ/1993م، ص308-309.

(29) المرجع نفسه، ص304-305.

(30) محمد عبده، «الأعمال الكاملة»، ج3، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ص307-308.

على إيمان أحد، أو عبادته لربه، أو ينازعه في طريقة نظره»[31].

إن تأكيد محمد عبده على فكرة السلطة المدنية في الإسلام، يحسم النقاش حول طبيعة السلطة في الإسلام، ويقطع الشك حول شبهة الحكم الثيوقراطي التي لا زال يرددها دعاة الفكر المتحامل على الإسلام. وتعتبر فكرة مدنية السلطة أحد الأوجه البارزة للدولة المدنية في زمننا المعاصر، وقد أشاد الدكتور عبد الإله بلقزيز بفكرة المدنية عند محمد عبده وعبَّر عنها بقوله: «نحن، إذا، في صميم فكرة مدنية السلطة في الإسلام. وهي فكرة ما انفك محمد عبده يرددها ويدافع عنها، في معرض سعيه إلى فك العلاقة غير الشرعية بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية في الإسلام، لتجريد الحكم الاستبدادي من أية شرعية يمكن أن يتحجج بها لانفراد أحكام سياسته القهرية»[32].

وإن دل كلام الشيخ على تمسكه بالسلطة المدنية ونفيه لسلطان الدين، فهو في موضع آخر لا يجعل من تلك السلطة المدنية سلطة مطلقة، بل هي ملتزمة بالشرع الإسلامي، وإنما وضعت تلك السلطة إلا لإقامة الشرع. يقول: «الإسلام دين وشرع، فقد وضع حدودًا، ورسم حقوقًا، وليس كل معتقد في ظاهر أمره بحكم يجري عليه في عمله، فقد يغلب الهوى، وتتحكم الشهوة، فيغمط الحق، ويتعدى المعتدي الحد، فلا تكمل الحكمة من تشريع الأحكام إلا إذا وجدت قوة لإقامة الحدود وتنفيذ حكم القاضي وصون نظام الجماعة»[33].

إن المعالجة التي قدمها الشيخ محمد عبده بخصوص إشكالية السلطة ونظام الحكم في الإسلام تعتبر طرحًا متقدمًا، وتصورًا متكاملًا للدولة المدنية في الإسلام، إلى جانب تلك الأسس والمبادئ التي دعا إليها رواد الحركة الإصلاحية ابتداء من الطهطاوي وخير الدين التونسي والأفغاني والكواكبي. وهي نفس الأسس التي استقر عليها الفكر المعاصر في بيانه لمقومات الدولة المدنية. ويكتمل تصورنا للدولة عندما يعمد الإمام محمد عبده إلى مناقشة جانب آخر من جوانب الدولة، ويتعلق الأمر هنا بفكرة السلطة الدينية والسلطة المدنية في الإسلام، فينتهي إلى أن السلطة في الإسلام هي سلطة مدنية من جميع الوجوه، وأن السلطة الحقيقية في نظره هي سلطة الأمة؛ لأنها صاحبة الحق ومصدر السلطات، أما الحاكم فهو نائب عنها وليس له أي سلطان إلهي عليها. وهذا «يمثل أعلى أشكال التعبير الصريح عن فكرة مدنية السلطة والنظام السياسي»[34].

(31) المرجع السابق، ص309.

(32) عبد الإله بلقزيز، «الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر»، ص49.

(33) محمد عبده، «الأعمال الكاملة»، ج3، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ص307.

(34) عبد الإله بلقزيز، «الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر»، ص51.

المبحث الرابع:
رشيد رضا والدفاع عن فكرة الخلافة

أما عناية السيد محمد رشيد رضا تلميذ الشيخ محمد عبده بمسألة الدولة، فهي تقف موقفًا آخر من خطاب رواد الحركة الإصلاحية، ونقطة فاصلة بين دعوة الإصلاحيين المتقدمين والفكر الإصلاحي المتأخر، «حيث يختلف الدارسون في تصنيف محمد رشيد رضا، فمنهم من يرى فيه آخر المفكرين الإصلاحيين العرب في العصر الحديث ووريثا فكريا أمينا لأستاذه محمد عبده، ومنهم من يحتد في الحمل عليه، معتبرًا أنه وإن تتلمذ للعديد من رواد المدرسة الإصلاحية فإنه انقلب على أفكارهم واختط لنفسه خطًا فكريًا جديدًا قطع فيه مع الفكر الإصلاحي التنويري، على حين ينزع فريق ثالث إلى الجمع بين وجهتي النظر السالفتين بالتمييز بين مرحلتين فكريتيين في فكر الرجل... ولعل هذا الرأي الثالث هو الأقرب إلى أن يكون تصنيفًا علميًا منهجيًا بعيدًا عن المدح الغالي من جهة، والحمل الحاد من جهة أخرى»[35].

وقد تركزت عناية رشيد رضا بالمسألة السياسية في الدفاع عن فكرة الخلافة، وعن وجوب نصبها. وفي هذا تمثل لحظة الانقلاب التركي على الخلافة الإسلامية أحد الأسباب التي دعت رشيد رضا إلى الدعوة لفكرة الخلافة والتعريف بأدبياتها السياسية، يقول: «مسألة الخلافة كانت مسكوتا عنها، فجعلها الانقلاب التركي الجديد أم المسائل التي يبحث فيها»[36].

وقد تناول محمد رشيد رضا مسألة الخلافة في كتابه «الخلافة أو الإمامة العظمى» الذي أصدره في سياق مضطرب، وظروف سياسية حرجة، حاول فيه الدفاع عن فكرة الخلافة، وبيان الأحكام الشرعية المتعلقة بها، كما هي معروفة عند فقهاء السياسة الشرعية أمثال أبي الحسن الماوردي وتقي الدين بن تيمية. ففي معرض حديثه عن وجوب نصب الخليفة يكتب رشيد رضا: «أجمع سلف الأمة، وأهل السنة، وجمهور الطوائف الأخرى على أن نصب الإمام أي توليته على الأمة واجب على المسلمين شرعًا»[37].

وقد تمسك رشيد رضا بفكرة الخلافة حتى بعد سقوط الخلافة العثمانية والانقلاب التركي عليها، حيث لم تخرج عن اهتماماته السياسية، وظل يدعو لها بالرغم من التحولات التي طرأت على المشهد السياسي الإسلامي آنذاك، بل إن فكرة الخلافة هي التي حملته على تأليف كتابه «الخلافة أو الإمامة العظمى». ولعل من جملة الأسباب التي تفسر دعوته إلى فكرة الخلافة، بالإضافة إلى الانقلاب التركي عليها، تأسيس دولة جمهورية

(35) براق زكريا، «الدولة والشريعة في الفكر العربي والإسلامي»، ص159-160.

(36) محمد رشيد رضا، «الخلافة»، ص86.

(37) المرجع السابق، ص18.

لهم، تفصل بين الدين والسياسة، وتحول منصب الخلافة إلى مجرد منصب روحي لا غير. يقول محمد رشيد رضا: «لقد كانت الخلافة والسلطنة فتنة للناس في المسلمين كما كانت حكومة الملوك فتنة لهم في سائر الأمم والملل. وكانت هذه المسألة نائمة فأيقظتها الأحداث الطارئة في هذه الأيام، إذ أسقط الترك دولة آل عثمان، وأسسوا من أنقاضها فيهم دولة جمهورية بشكل جديد، من أصوله أنهم لا يقبلون أن يكون في حكومتهم الجديدة سلطة لفرد من الأفراد لا باسم خليفة ولا باسم سلطان، وأنهم قد فصلوا بين الدين والسياسة فصلًا تامًا، سموا أحد أفراد أسرة السلاطين السابقين، خليفة روحيا لجميع المسلمين، وحصروا هذه الخلافة في هذه الأسرة...»[38]. ويضيف أيضًا: «لذلك كثر خوض الجرائد في مسألة الخلافة وأحكامها، فكثر الخلط والخبط فيها، ولبس الحق بالباطل، فرأينا من الواجب علينا أن نبين أحكام شريعتنا فيها بالتفصيل الذي يقتضيه المقام، ليعرف الحق من الباطل»[39].

وفي سياق آخر، تمسك رشيد رضا بأفكار الحركة الإصلاحية أمثال الطهطاوي وخير الدين التونسي والكواكبي وأستاذه محمد عبده، فهو لا يتردد في أن حكومة الخلافة الإسلامية هي حكومة مدنية، أساسها الشورى والعدل والمساواة، والأمة فيها هي صاحبة السلطة.

(38) محمد رشيد رضا، «الخلافة»، ص13.

(39) المرجع نفسه، ص13.

يقول السيد رشيد رضا في معرض ملاحظاته على مماهاة المسلمين المعاصرين له إبان الحرب العالمية الأولى بين الشورى والحكم الدستوري[40]: «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 معاشرة الأوروبيين والوقوف على حال الغربيين، فإنه لولا اعتبار بحال هؤلاء الناس لما فكرت أنت وأمثالك أن هذا من الإسلام». فالمسألة التي لفتت انتباه السيد رشيد رضا فيما يبدو ومن قبله الطهطاوي وخير الدين التونسي ومحمد عبده والنائيني والكواكبي وسائر الآخرين، في الحقيقة ليس فقط في وجود الشورى في التجربة التاريخية للأمة بل وفي القرآن الكريم، بل الحكم الدستوري في الغرب الأوروبي، ذلك الحكم الذي رأوا فيه مُنقذًا من الاستبداد، وباعثًا على التحرر والتقدم، فلا تقدم لشعب مستعبد أفسد الطغيان أخلاق الشرف والكرامة فيه، وقضى على دوافع الانطلاق وتجاوز الصعاب. فحكم القانون، أو الدستور أو الشرطة أو المشروطة هو الكفيل بالحد من مساوئ الحكم الفردي أيا تكن النوايا الطيبة التي تحدو السلطان القائم فيما يأتيه أو يذره[41].

(40) السيد رشيد رضا، عن وجيه كوثراني: مختارات سياسية من مجلة المنار، دار الطليعة، بيروت، 1980، ص97. وقارن برسلان شرف الدين: الدين والاحزاب الدينية العربية، بمجلة الوحدة، عدد 96، أيلول (سبتمبر) 1992، ص61.

(41) رضوان السيد، «سياسات الإسلام المعاصر»، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى: 1997، ص201.

وبالرغم من المماهاة بين النظام الشوري والنظام الدستوري؛ لأنه يعكس أوجه الشبه والتداخل بين النظامين، فإن محمد رشيد رضا لا ينفك عن الدعوة إلى الشورى، وأن الأمة هي صاحبة السلطة، وأن أمرها شورى بينها. يقول: «وأما السياسة الاجتماعية المدنية فقد وضع الإسلام أساسها وقواعدها، وشرع للأمة الرأي والاجتهاد فيها، لا تختلف باختلاف الزمان والمكان وترتقي بارتقاء العمران وفنون العرفان، ومن قواعده أيضًا أن سلطة الأمة لها، وأمرها شورى بينها، وأن حكومتها ضرب من الجمهورية»[42].

وفي إلماعة فريدة عن المدنية الأصيلة في الإسلام يكتب محمد رشيد رضا: «ظهرت مدنية الإسلام مشرقة من أفق هداية القرآن، مبنية على أساس البدء بإصلاح الإنسان، ليكون هو المصلح لأمور الكون وشؤون الاجتماع، فكان جل إصلاح الخلفاء الراشدين إقامة الحق والعدل، والمساواة بين الناس في القسط، ونشر الفضائل وقمع الرذائل. وإبطال ما أرهق البشر من استبداد الملوك والأمراء، وسيطرة الكهنة ورؤساء الدين على العقول والأرواح، فبلغوا بذلك حدا من الكمال، لم يعرف له نظير في تاريخ الأمم والأجيال»[43].

وبناءً على تحليله لواقع الدولة العثمانية المريض، قدم الشيخ رشيد رضا برنامجًا إصلاحيًا، يتمثل في إحياء منصب الإمامة، بإعادة سلطة أهل الحل والعقد المعبر عنه بالجماعة، لإقامة الحكومة الإسلامية الصحيحة القائمة على الشورى. وقال: «إن حكومة الخلافة إسلامية مدنية قائمة على أساس العدل والمساواة»[44].

ولا مراء بحسب رضا في أنه «لا يقوم أمر حكومة مدنية بدون تشريع، كما لا ترتقي أمة في معارج العمران ما لم تكن لها حكومة ذات نظام يكفله اشتراع عادل يلائم حالتها هي، إذ ليس يصلح لأمة من الأمم شرع أمة أخرى تختلف عنها في مقوماتها ومشخصاتها وتاريخها إلا إذا أرادت أن تندغم في أمة أخرى وتتحدا معا، فتكونا أمة واحدة، مثلما اتحدت شعوب كثيرة بالإسلام فكانت أمة واحدة ذات شريعة واحدة[45]. يقول رشيد رضا: «وأما الشعوب التي تقتبس شرائع شعوب أخرى، بغير تصرف ولا اجتهاد في ما تحوله إلى عقائدها وآدابها ومصالحها التي كان الشعب بها مستقلا بنفسه، فإنها لا تلبث أن تزداد فسادًا واضطرابًا، ويضعف فيها التماسك والاستقلال الشعبي، فيكون مانعا من الاستقلال السياسي وما يتبعه. فشرع الأمة عنوان مجدها وشرفها، وروح حياتها ونمائها»[46].

(42) محمد رشيد رضا، «الخلافة»، ص9.

(43) المرجع نفسه، ص13.

(44) أحمد الكاتب، «تطور الفكر السياسي السني نحو خلافة ديمقراطية»، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى.2008، ص224.

(45) براق زكريا، «الدولة والشريعة في الفكر العربي والإسلامي»، ص166-167.

(46) رشيد رضا، «الخلافة»، ص102.

خاتمة

بالرغم من تداخل الأسباب والسياقات في فهم المسألة السياسية عند رواد الحركة الإصلاحية، حيث توافر أسباب التخلف والتقهقر الذي عرفه المسلمون في مختلف جوانب الحياة الاجتماعية والثقافية والتعليمية، كما تميز السياق العام بحالة من التراجع والضعف السياسي الذي كان ينذر لا محالة بسقوط الخلافة العثمانية، فإن المسألة السياسية تبقى الأساس والقاعدة التي اجتمعت حولها حركة الفكر الإسلامي قديمًا وحديثًا.

إن ما يميز الفكر الإصلاحي عند علماء متنورين أمثال: محمد عبده، ومحمد رشيد رضا، وعبد الرحمن الكواكبي، ورفاعة رافع الطهطاوي، وخير الذين التونسي وغيرهم، أن كتاباتهم شكلت علامة فاصلة من تاريخ الفكر الإسلامي، بحيث اتسمت مختلف تصوراتهم حول فكرة الدولة بضرورة مراعاة أحوال الزمان والمكان والاجتهاد فيها بما يتماشى مع مستلزمات العصر لذلك جاءت دعواتهم من ناحية لإعادة بناء وتحديث التصورات حول أهم القيم السياسية كقيمة العدل والحرية والمساواة، وفكرة القانون وأهميته في المجتمع، وإعمال العقل في تفسير هذه القيم تفسيرًا متنورًا يستجيب لمستلزمات الحياة المعاصرة.

ومن ناحية ثانية مثل الخطاب الإصلاحي مفارقة منهجية في التعاطي مع الخبرة الإنسانية، بحيث لم يبدي هذا الخطاب امتعاضه من المفاهيم والقواعد التي تتصل بالحضارة الغربية، بل على العكس عبر عن انبهاره وانفتاحه على مظاهر الدولة الحديثة والقيم الأوروبية، فنرى مثلًا خير الدين التونسي في كتابه: «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك» يركز فيه على بحث الأسباب التي أفضت الى تأخر المسلمين بعد عصور الازدهار، والسبيل الى نهضتهم، وركز في جانب آخر من الكتاب على الواقع الأوروبي بما هو عليه من رقي وتمدن وحضارة، ونجد هذا حاضرا أيضا عند محمد عبده وجمال الدين الأفغاني وغيرهم.

إن عناية هؤلاء المفكرين بمسألة الدولة في خطابهم الاصلاحي لم يخرج عن حالتين: حالة الضغط الأجنبي وتأثرهم بنموذج الدولة الحديثة بأوروبا، وبالأسس التي قامت عليها الدولة عندهم، من قبيل العدل، والحرية، وفكرة الدستور الذي ينظم العلاقة بين الحاكم والمحكوم. وحالة الفساد والاستبداد في المنطقة العربية والإسلامية، وتدهور الأوضاع على جميع الصعد (سياسيًا، واجتماعيًا، وعلميًا).

البيبليوغرافيا

- محمد رشيد رضا، «الخلافة»، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة،[د.ط]، 1988.
- خير الدين التونسي، «أقوم المسالك الى معرفة أحوال الممالك»، الدار التونسية، 1972.
- عبد الإله بلقزيز، «الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى. كانون الأول/ ديسمبر2002.
- رفاعة رافع الطهطاوي، «تخليص الإبريز في تلخيص باريز»، في الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، دراسة وتحقيق محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1973-1977.
- فهمي جدعان، «أسس التقدم عند مفكري الإسلام»، دار الشروق، الطبعة الثالثة :1988.
- جمال الدين الأفغاني، «الأعمال الكاملة»، دراسة وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1981.
- جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، «العروة الوثقى»، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1980.
- محمد سليم العوا، «في النظام السياسي للدولة الإسلامية»، دار الشروق، القاهرة، الطبعة العاشرة. 2012.
- الكواكبي، «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد»، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق،[د.ط]، 2002.
- براق زكريا، «الدولة والشريعة في الفكر العربي الإسلامي»، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، بيروت، ط1، 2013.
- محمد عبده، «الإسلام بين العلم والمدنية»، في «الأعمال الكاملة»، محمد عبده، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار الشروق، بيروت، الطبعة الأولى: 1414هـ/1993م.
- السيد رشيد رضا، عن وجيه كوثراني: مختارات سياسية من مجلة المنار، دار الطليعة، بيروت، 1980.
- برسلان شرف الدين: الدين والاحزاب الدينية العربية، بمجلة الوحدة، عدد 96، أيلول (سبتمبر) 1992.
- رضوان السيد، «سياسات الإسلام المعاصر»، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى: 1997.
- أحمد الكاتب، «تطور الفكر السياسي السني نحو خلافة ديمقراطية»، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى.2008.