

الدين والدولة في الفكر العربي الحديث

كنعان الخوري حنا / مراجعة : يوسف كمال *

أدى صعود التيارات الدينية الإسلامية في العقود الثلاثة الأخيرة، إلى تجدد الاهتمام بعلائق الدين بالدولة في العالمين العربي والإسلامي. وتجلّى هذا الاهتمام في الغالب باستعادة التجربة الفكرية والثقافية للعرب والمسلمين منذ أواسط القرن التاسع عشر وحتى الستينات من القرن العشرين؛ باعتبار تلك التصورات والتطورات هي البيئات التي مهّدت للظواهر الحاضرة. ويعتمد الدارسون في قراءة التصورات السالفة الذكر على مصدرين أساسيين: كتاب ألبرت حوراني، بعنوان: الفكر العربي في عصر النهضة (1962)؛، وكتاب هشام شرابي: المتقفون العرب والغرب (1970). ويتضمن هذان الكتابان أربعة أفكار رئيسية؛ أولها: أنّ النهوض العربي بدأ بغزو نابليون لمصر، وثانيها: أنّ هدف ذلك النهوض كان إقامة دولة حديثة على النمط الغربي (الفرنسي أو البريطاني)، وثالثها: أنّ الإشكالية الرئيسية في بلورة مشروع الدولة هذا العلاقة بالإسلام، باعتباره يمثل التقليد الذي يقف في وجه الحداثة، ولذلك فقد كان الحملة الرئيسية للمشروع التحديثي من المسيحيين العرب. ورابعها: أنّ إخفاق مشروع التحديث (خارج تركيا الكمالية) علته -إلى جانب الاستبداد السلطوي- صلابة التقليد، وصعود الأصولية (الرجعية).

وقد أثبت الدكتور فهمي جدعان في دراسته المشهورة (1979): أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العصر الحديث، أنّ الأفكار أو المساهمات الثلاثة الأخيرة تتضمن أخطاء كبرى، ومبالغات غير علمية. بيد أنّ الضغوط الناجمة عن سيطرة الإحيائية الإسلامية، جعلت مقولات حوراني أكثر قدرة على المقاومة، وبخاصة بعد ظهور كتاب عزيز العظمة "العلمانية من منظور مختلف"، والذي يقيم مواجهة شبه مطلقة بين الدين والتيارات العقلانية.

والمواقع أنّ كتاب كنعان الخوري حنا الجديد: الدين والدولة في الفكر العربي الحديث بدأ واعدًا للوهلة الأولى. فالكاتب مختصّ بعصر النهضة -حسب التسمية المتعارف عليها- منذ أطروحته للماجستير. ثم إنه يعرف المصادر لتلك الفترة ويعود إليها باستمرار. والعودة المعارضة للمصادر كفيلة بتصحيح الأخطاء والأوهام، أو في الحد الأدنى: عدم الخضوع للمسلمات.

لا يبدأ المؤلف كتابه الضخم هذا بالحديث عن الطهطاوي، كما فعل كل سابقه، بحجة أنّه درسه في أطروحته للماجستير، بل يتحدث عن حسين الجسر وأبي الهدى الصيادي باعتبارهما ممثلين (للرجعية الإسلامية المتجددة): طاعة عبد الحميد الثاني، الخليفة العثماني، والشريعة صالحة لكل زمان ومكان، وباب الاجتهاد مقفل، والدين والدولة كيان واحد! ويختلف الأمر مع جمال الدين الأفغاني، الذي يحدد في أمرين اثنين: الجامعة الإسلامية، وتعاضد الرابطين الدينية والقومية، وذلك تأسيساً على القوى بأنّ الدين

ضرورة اجتماعية والعقد لا- يرضي الجماهير. والمؤلف مع جمال الدين في اعترافه بالرابطه القومية، لكنه يختلف مع الذين يقولون إن جمال الدين كان ملحدًا، فالرجل يحافظ من الناحية الدينية، ويرى في تلك الرابطة ضماناً وصلابة في وجه الاستعمار. وكذا الأمر مع محمد عبده الذي يقول بالاجتهاد والإصلاح، ولا يُحبُّ العثمانيين؛ لكنه شديد الإيمان بإمكان النهوض على أساس الدين. ثم هو محيرٌ في مجادلته لفرح أنطون ومعارضته لفصل الدين عن الدولة؛ في حين يقول إن نظامه الكائن في الإسلام مدني.

ومع وسطية محمد عبده وتردده في نظر المؤلف؛ فإن تلميذ رشيد رضا سلطي ورجعي. وقد كان من دعاة الشورى والدستور عندما كان محمد عبده حياً؛ فلما مات عبده، كشف رضا عن سلفيته وتشدده، وقال بضرورة الخلافة عندما ضربها مصطفى كمال (1924). وهكذا فإن رشيد رضا يرى ضرورة الجمع بين السلطتين الدينية والدينية، كما حدث في الدولة السعودية الثالثة، التي راقب رشيد رضا صعودها وأيدها بكل ما في وسعه. ويختلف خير الدين التونسي في (أقوم المسالك) عن رشيد رضا، وحتى عن محمد عبده من ناحيتين: أنه يرى الأخذ بالتنظيمات الدنيوية أو المدنية الأوروبية سبيلاً لاستقامة أمر الدنيا والدين، وأنه يعتبر أن السياسة الشرعية تتلاقى مع السياسة العقلية؛ من حيث قيامها على المصلحة. بيد أن الجامع بين هؤلاء جميعاً قولهم بالتلازم بين السلطتين الدينية والسياسية.

في الباب الثاني: يورد المؤلف آراء الوطنيين القائلين بالتلازم بين الوطنية والدين. وهو يسلك خير الدين التونسي بين هؤلاء. لكن أوضح دعاة الفكر زعيم الوطنية المصرية مصطفى كامل الذي صارع الاستعمار البريطاني، من طريق القول بتلازم الوطنية (مصر) مع الإسلام (الدولة العثمانية)؛ وهكذا يبقى الخليفة عنده الرئيس الديني والسياسي، دون أن نعرف كيف سيستقل عن البريطانيين، ثم يعود لسيطرة العثمانيين. ويضع سليمان البستاني (المسيحي اللبناني الأصل) أمله في الوطنية العثمانية، التي ضمنتها الدستور والتريك وتجنيد المسيحيين (مساواتهم بالمسلمين). وهو لا- يرى تناقضاً بين الدستور والشريعة، ولا يزعجه في ظل الوطنية الجامعة أن يكون دين الدولة هو الإسلام. وما ذهب إليه سليمان البستاني يذهب إليه أيضاً الشيخ عبد الحميد الزهرراوي، الداعي لجامعة وطنية عثمانية، في ظل لامركزية تعطي للقوميات حقوقها؛ ولا- يهمله بعد ذلك أن يكون الرمز الأعلى هو اتحاد مدني، وليس اتحاداً دينياً. ومع كل هذا الولاء للدولة، ما أعجبت لا مركزيته جمال باشا، القائد العسكري التركي زمن الحرب الأولى، فقبض على الشيخ وأعدمه.

ويورد مؤلف الكتاب في الباب الثالث منه آراء القائلين بفصل الدين عن الدولة، وهم عنده عبد الرحمن الكواكبي (صاحب أم القرى، وطبائع الاستبداد)، ونجيب العازوري (صاحب: الأمة العربية)، وعلي عبد الرزاق (صاحب: الإسلام وأصول الحكم). وهؤلاء جميعاً يقولون بالدين وبالإيمان، لكنهم يجعلون سلطة الدين فردية وروحية، ولا يرون أن يتدخل الدين في الشأن العام. الكواكبي يعتبر أن استخدام الدين واستغلاله هو الذي مكن للاستبداد والاستعباد. ونجيب العازوري يقيم الجامعة القومية محل الجامعة الإسلامية، ويفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية. وهو يريد الانفصال عن الأتراك وإقامة خلافة

عربية. وعلي عبد الرزاق يرى أنّ الإسلام رسالة لأحكام، ودين لا دولة.
وفي الباب الرابع والأخير: يعنون المؤلف: التيار القومي العلماني، أو مدنية القوانين
وفصل الدين عن الدولة. وتحت هذا العنوان ترد أسماء بطرس البستاني و خليل سعادة
وفرّح أنطون، ومن مصر أحمد لطفي السيد، ومحمود عزمي. ويرى بطرس البستاني أنّ
التمدد الأوروبي الزاهر علته فصل الدين عن الدولة، وبهذا الفصل تزدهر القومية، وتقوم
الدولة العصرية الجامعة. والأمر نفسه يراه خليل سعادة الذي يعتبر التعصب الديني لعنة
الشرق العظمى وأفته الكبرى، فلا حل إلا بفصل الدين عن السياسة، وتأسيس حزب وطني
علماني من أجل ذلك. والأمر نفسه يراه فرّح أنطوان الذي يعتبر أنّ دائرة الدين منفصلة
عن دائرة الدولة، فالدين يبحث في ما وراء الأشياء، بينما يبحث العقل في ظواهرها،
ولذلك لا- نزاع بينهما بل انفصال. ثم إنّ التجربة الأوروبية أثبتت أنّ التقدم لا يكون إلا
بالفصل بين السلطتين. ويعتبر أحمد لطفي السيد -الذي يسميه المؤلف رائد القومية
العلمانية في مصر- أنه لابد من حكومة الدستور وسلطة الأمة، في دولة قومية مصرية
وفي ظل قوانين مدنية أوروبية. وهذا نفس رأي محمود عزمي الذي يقول بالعلمانية
ومدنية جميع القوانين.

إنّ الذي يخطئ فيه المؤلف -رغم قراءته المباشرة للمصادر- أنه يعتبر كل اعتراف
للإسلام بدور، انتقاصاً من الحريات، وتلفيقية غير لائقة بين العلمانية والدين. ثم إنّ لا
يفرّق بين النزاع حول الخلافة، والرأي في موقع الدين في المجتمع. فالذين يقولون
بالسلطة العثمانية، هم بالضرورة من القائلين بالتوحد بين الدين والدولة! والواضح أنّ هذا
ليس ما كان يراه مصطفى كامل، الذي أيد الدولة العثمانية لأسباب سياسية وليست دينية.
ثم إنّ التلاؤم والتصالح بين الدين والدولة ممكنٌ دونما تلفيقٍ أو تزويقٍ أو مجاملةٍ للسلطة
السياسية، وهذا ما كان يراه محمد عبده، بل ويراه أحمد لطفي السيد وعلي عبد الرزاق
وآخرون. إذ هؤلاء جميعاً يقولون -كما هو مقتضى الفهم المتوارث للدين- إنّ السلطة
مدنية في الإسلام، وما دامت كذلك؛ فلا معنى للقول برجعية كل الذين يريدون انسجاماً
بين الدين والدولة، كأنما الصراع من ضرورات العلمنة والعصرنة.

وفي النهاية؛ فإنّ الصحوة الدينية الحاضرة، ليست استمراراً لأي من تيارات الدين في
عصر النهضة؛ بل هي حركة جديدة، في ظروف مستجدة. ولذلك لا يمكن الاستناد إلى
الإصلاحيين أو التقليديين أو العلمانيين، في عصر النهضة، من أجل إدانتها أو مناصرتها.

(* الدين والدولة في الفكر العربي الحديث، دراسة تحليلية نقدية لالاتجاهات الفكرية
الحديثة في العالم العربي، دار الزكن، بيروت 2004. والمراجعة لكاتب من الأردن.