مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية _ سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية المجلد (32) العدد (4)2010
Tishreen University Journal for Research and Scientific Studies - Arts and Humanities Series Vol. (32) No. (4) 2010

الرؤية التنويرية عند علي عبد الرازق
الإسلام وأصول الحكم مثالاً

الدكتور غسان محمد علاء الدين*

(تاريخ الإيداع 19 / 1 / 2010. قبل للنشر في 17 / 6 / 2010)

□ ملخّص □

يسعى هذا البحث إلى توضيح المقصود بمفهوم العلمانية كما فهمه علي عبد الرازق في عام 1925 والذي كان يقصد من ورائه لا إلى فصل الدين عن الدولة ولكن إلى تحييد الجانب الديني عن الدنيوي من أجل أن يخوض في مناقشة قضايا سياسية واجتماعية لا يقف الدين حجر عثرة في طريق إنجازها.

وقد كانت تجربة فريدة تستحق القراءة والفهم بهدف إنتاجها في أيامنا هذه (تأيين هذه التجربة).

الكلمات المفتاحية: مقدس، مدنس، علماني، سياسي، دنيوي، موضعة، نقد، تاريخي.

* مدرّس – قسم الفلسفة – كلية الآداب والعلوم الإنسانية – جامعة تشرين – اللاذقية – سورية .

مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية _ سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية المجلد (32) العدد (4)2010
Tishreen University Journal for Research and Scientific Studies - Arts and Humanities Series Vol. (32) No. (4) 2010

The Secularist Vision of Ali Abdul Razek

Dr. Ghassan Mohammed Alaa Edin*

(Received 19 / 1 / 2010. Accepted 17 / 6 / 2010)

□ ABSTRACT □

This article will try to clarify the concept of Secularism as it had been understood by Abdul Razek in 1925. We will try to clarify that the term Secularism was understood by Abdul Razek as distinguishing between the religion affairs and the secular affairs, in order to discourse on sociopolitical matters. This attempt was a unique experience, and it deserves to be reproduced in current times.

Keyword: Sacred, impure, secular, political, real, objectivistic, critic, critique, historical.

***Assistant Professor, Department of philosophy, Faculty of Arts and Humanities Tishreen University, Lattakia, Syria.**

مقدمة:

إن التمييز بين العلمانية والعلمانوية مهم وضروري للغاية قبل الدخول في محاولة الوقوف على المفهومات التي استخدمها علي عبد الرازق عام (1924) بداعي تحييد حقل الديني عن الدنيوي ، وبناء مصطلحات تخص كل حقل بعينه دون الآخر، لأن ما يصلح لأحدهما قد لايصلح للأخر .

ومن هنا فإن البحث يحاول أن يعيد إنتاج تجربة عبد الرازق– بكل ماتنطوي عليه من شجاعة وجرأة يندر مثيلها – لابمعنى استحضارها بكل ظروفها وملابساتها وتاريخها ، لأن ذلك متعذر بالطبع ،ولكن بمعنى التفكير فيها، ومحاولة الإجابة عن بعض التساؤلات التي تُطرح حولها ، من مثل : لماذا قُيّض لتلك التجربة وقتئذ أن تنجح إلى حد ما ، وخاصة ما أثارته من طروحات ، وما خلقته من تداعيات ، وهذا مالم يحتمله عصرنا الحالي، على الرغم من افتراض أن الوعي والمعرفة قد ازدادا ونميا قياسا لزمن علي عبد الرازق ، بل إن التفكير بمثل تلك الجرأة التي امتلكها الرازق ومعاصروه أضحى متعذراً نظراً لظروف وموانع كثيرة دفعت بعرب العصر الراهن إلى ردة دينية مفجعة أطاحت بكل الإنجازات المعرفية التي اكتسبوها من عصر النهضة والإصلاح بحيث تحوّل المنتج الثقافي والعلمي إلى نسخة باهتة لايقاس البتة بمنتج النهضة الأصيل . فالبحث إذاً يحاول أن يفكر باللامفكّر به فيما يخص تلك التجربة الماضوية في الآن ذاته . بل إنه يفكِر فيما قد يكون مخزونا في لاشعور بعض المصلحين والعلماء من غير أن يتمكنوا من إعلانه والبوح به ، بسبب جملة كبيرة من الموانع الاجتماعية والسياسية والدينية.

أهمية البحث وأهدافه:

إن أهمية البحث تأتي في وقت نحن أحوج مانكون فيه ’إلى ذلك النوع من التفكير والتفحص كي نتأمل في التجارب النهضوية التنويرية التي قدمها بعض المصلحين المسلمين والعرب لموضعة الكثير من المفاهيم والمصطلحات وتبيئتها في واقع يراد من ورائه أن تعاد للأمة العربية بعض نهضتها ورفعتها، لاعن طريق إعادة استحضار الماضي بما هو ماض يخلق نفسه بالطريقة ذاتها التي أُنتج فيها في الماضي، ولكن من حيث إنه يشكل لحظة ينبغي تجاوزها ليس من أجل نسفها، بل بقصد الاستفادة من جوانبها الإيجابية في إنتاج حاضر يعتدّ به من غير أن يكون صورة طبق الأصل عن الماضي الذي بناه أجدادنا، فخلقوا مجدهم وأنتجوا حضارتهم، وينبغي علينا والحال هذه أن نبني حاضراً يليق بنا ، ويترك لنا موطئ قدم، ومكانة تليق بنا بين أمم الأرض وحضاراتها.

منهجية البحث:

إن المنهج المستخدم في بحثنا هذا هو المنهج النقدي التاريخي الذي يهدف لدراسة كل مفهوم أو مصطلح تم إنتاجه في زمن عبد الرازق في إطار الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي احتضنته. وذلك من أجل الوقوف على ما يمكن الإفادة منه في تجاربنا الراهنة والمعاصرة بما لايقطع مع تجربة النهضة قطعاً تعسفياً لامبرر لفعله، مادام الحاضر مهما بلغ غناه ونضجه لابد أن يعتمد على الماضي ويستفيد منه فيما لو أُخِذ بعين النظر تبدل الظروف والشروط التي تحكم تفكيرنا اليوم عن تلك التي حكمت التجارب النهضوية الماضية.

النتائج والمناقشة:

إذا كان من الجائز والمشروع أن نتحدث عن فكر تنويري، علماني لدى مفكري عصر النهضة العربية الإسلامية، فلأننا ببساطة نجد لديهم إشارات أولى ، أو مقدمات ضرورية للنظر في علاقة الدين بالدولة التي عُبِّر عنها في كثير من السياقات الفكرية التي حاولت التأريخ لعصر النهضة بما يسمى فصل الدين عن الدولة . وهو مالا يُنظر إليه على أنه يمثل الواقع الذي كان يرغب فيه مفكرو عصر النهضة حتى في أشّد الحالات تطرفاً.

فالتفكير في إمكانية فصل الدين عن الدولة قد دفع بأولئك الرواد لفك العلائق بين ماظهر ترابطا بين الدولة والدين على حد سواء، الأمر الذي أفضى إلى أن يُوظّف الديني في إطار السياسي وليعاد إنتاجه من ثم في ضوء مصالح الحكام والساسة بما يتوافق مع القول : إن الأرضي المدنس أعيد إنتاجه من جديد في ضوء السماوي المقدس، الأمر الذي أضفى عليه مشروعية مكّنت الساسة من أن يمارسوا سلطاتهم تحت مظلة الديني الذي يمتنع المساس به أو الطعن بشرعيته البتة .

في ضوء ذلك التوظيف السياسي للدين على وفق المصالح والرؤى المتناقضة أُجبر المُفكِر المسلم على أن يقرأ النص الديني، ويفكر به، لا في ضوء دلالاته التزامنية التاريخية وسياقاته الاجتماعية والاقتصادية والثقافية وإنما في ضوء وجهة نظر الحكام والسلاطين التي تومئ إلى قراءة وحيدة يتوجب على أصحاب العقول أن لايغادروها في أثناء تفسيرهم لمنطوق النص الديني، الأمر الذي يحرُم كل من يفكر على وفق هذه الطريقة من إمكانية اختراق حجب النص ، والتأسيس بالتالي لأي ضرب من ضروب العلمانية [1] يسعى إلى استنطاق النص الديني فهماً جديداً غير ذاك الذي يؤسس له الساسة والحكام وفقهاء السلطة.

1- الشرعية بين النص والواقع:

إن الشرعية في هذه الحالة هي للنص وحده دون الواقع الأرضي الذي ٌيفترض أنه محكوم بآليات وسياقات تختلف بالضرورة عن تلك التي تحكم النص الديني وتشرع له ؛فلم تجد والحال هذه جملة القراءات الجديدة التي ربما حاول رهط المصلحين أو المتنورين المسلمين أن يقدموها بغية إيجاد مناخ تنويري، عقلاني، يشبه إلى حد ما ذاك الذي أوجده الغرب وأبدع نصه العلماني في أهابه ،غير آخذين بعين النظر أن لكل من هذين المجتمعين; الإسلامي والغربي على حد سواء محدداته وآليات عمله الاقتصادية والسياسية والثقافية التي تفرض على المُفكِر أن يفكر بها لئلا تأتي مفاهيمه ومصطلحا ته غريبة عن بنية الواقع الذي أنتجت في سياقه.

فالقراءة التي انطلقوا منها وأسسوا لها جعلت لزاماً عليهم عدم الخروج من جلِدة النص وحرفيته إلى روحه العامة ودلالاته التاريخية . وهو ماجعل النص بحد ذاته- وحتى حينما لم يكن ممكناً إلا أن تجّير القراءات جميعها

[1] في هذا السياق لابد من التمييز مابين العلمانية والعلمانوية . إذ تقوم العلمانية على تنظيم العلاقة بين الديني والزمني في النظام الاجتماعي العام، تقوم العلمانوية على القطيعة التامة بينهما. فتقرُب العلمانية من مفهوم إجرائي يدل على الزمنية والدنيوية أو (دنيَوه) العالم بوصفها صيرورة تاريخية تنطبق على جميع المجتمعات بقدر ماتقرب العلمانية في مذهبة محددة لهذه الصيرورة، ترهّناً نظرياً بموقف مادي من الدين، يتأسس على العقل الوضعي للقرن التاسع عشر. تنطبق العلمانية من حيث إنها اعتراف بالاستقلالية الدنيوية أو الزمنية للعالم أكثر ماتنطبق على علمانية البلدان البروتستانتينيه، بقدر ماتنطبق العلمانوية من حيث إنها مجابهة مابين الديني والدنيوي على علمانية الجمهورية الثالثة الفرنسية التي فصلت عام (1905) لأول مرة الدين عن الدولة بشكل تام .(انظر جمال باروت، الدولة والنهضة والحداثة . ص 209)

لصالح قراءة وحيدة هي التي أرادها الحكام والساسة – يختزن في داخله عناصر يصعب الجمع والتوفيق بينها، كالديني والدنيوي، الأرضي والسماوي ، المقدس والمدنس، الخ . وهو مالم يتم قبوله والموافقة عليه من رهط غير قليل من مفكري عصر النهضة، وعلى رأسهم علي عبد الرازق، الذين اعتقدوا بإمكانية الوقوف على حقلين مختلفي الدلالة والمعنى في ذات الوقت الذي وجدوا فيه أن قبولهم بنص ينتج وجهة نظر واحدة ليس إلا تسليماً بأن المقدمات المختلفة يجب أن تنتج نتائج متشابهة، كما الشجرة التي تطرح أثماراً متنوعة. لكن وجهة النظر تلك القائلة بأن بمقدور النص الديني أن يحتمل ازدواجية في الفهم والقراءة والدلالة لم يكن مقيّضا لها أن تولد ولادة طبيعية في واقع يجّبُ فيه المقدس ماعداه وينسخه، لا بقصد إنتاجه من جديد ولكن من أجل تغييبه نهائيا والحلول محله. وهو مابدا معضلة كبرى في تاريخنا العربي، الإسلامي يتعذر حلها وتجاوزها مادمنا محكومين بطريقة تفكير واحدة لامحيد عنها.

في هذا السياق الملتبس والإشكالي إذاً للعلاقة مابين مستويي المقدس والمدنس ، الديني والدنيوي نعيد قراءة تجربة (علي عبد الرازق) في كتابه (الإسلام وأصول الحكم)[2] . لنقف على الآليات الفكرية والعقلية التي حكمت تفكير صاحبها ، ونتعّرف بالتالي ردود الأفعال التي واجهته من أرباب السلطة الحاكمة آنئذ يمثّلهم الفقهاء ورجال الدين الذين كانوا يسعون لإجهاض كل محاولة تستهدف قراءة النص الديني قراءة جديدة تؤسس لعلاقة جدلية مع التاريخي والإنساني، والحكم بالتالي على أصحابها بالكفر والردة والجهل ، حتى لو كان من يتصدى لتلك القراءة ويقوم بتلك المحاولة هو شيخ أزهري ضليع في تأويل النص الديني وفهمه (كعبد الرازق).

فالنص الذي يعّد (عبد الرازق) من منتجيه والقائمين على تأويله ، كان يقف بمعنى من المعاني معنّداً أمام أي محاولة لفض مغاليقه، واستكشاف خباياه واستيلاده قراءة جديدة لاتجُبّ القراءات الأخرى وإنما تتجاوزها، لأن الأدوات المعرفية التي استخدمت في فهمه وتأويله وإعادة إنتاجه هي عينها التي أدت على الدوام إلى إنتاج نص يشبه ذاته؛ تلك الذات التي بقيت تتكئ على المقدس والسماوي والمنزه بالدرجة الأولى.

إن عبد الرازق الذي أراد أن يمزق ُحجب النص من أجل أن يؤسس لفهم جديد له يتفق مع الروح العامة للإسلام ، لم يكن يبتغي أن يستنطقه لغة أخرى غير التي اعتادها المسلم. وإنما حاول على قدر جهده نحت مفاهيم، وبناء تصورات، وإنتاج مصطلحات جديدة تعيد ترتيب بنية النص بما يجعل منه نصاً تنويريا لايقطع مع الماضي قطعاً تاماً، ولكنه في الوقت ذاته لايؤسّس فوقه عشوائياً بما يعيد إنتاج الحاضر على وفق صورة الماضي الناجزة والمكتملة.

فلم يكن (عبد الرازق) والحال هذه يريد أن يؤسس للحظة على حساب لحظة أخرى، كما يفعل النص الديني الذي لايرى في الحاضر والمستقبل سوى بعدين باهتين للماضي الذي ولد النص في رحمه. لأنه أدرك أن كل تطور أو تقدم في أي مجتمع من المجتمعات هو رهن بالتاريخ الذي يفترض أن تنجز جملة الشروط الآيلة إلى التطور في أهابه. وهو مالا يظهر أنه كان ممكناً في حالة المجتمع العربي، الإسلامي في زمن (عبد الرازق) لابسبب طبيعة النص الديني فقط ، ولكن بسبب البنية الذهنية التي كان يفكر بها البشر يومئذ، الأمر الذي لم يسمح بتهيئة المقدمات الضرورية للعقل التاريخي كي يمارس وظائفه ويطبّق آليات عمله بما يتفق ومستوى الوعي

[2]– هو الكتاب الذي كتبه الشيخ عبد الرازق إلى الرجل الجالس على عرش مصر يومئذٍ (1925) الملك أحمد فؤاد.

بالعصر الذي يعيشه البشر المؤمنين بذلك النص أصلاً [3]. أي إن العقل ذاته بما هو كذلك وبما ينطوي عليه من وظائف وآليات عمل لايمكن أن يقرر النتائج ذاتها متغافلا عن مستوى تطور بنية العصر الذي يشتغل فيه. فاختلاف الثقافات والأطر المعرفية والظروف التاريخية ووعي البشر بعصرهم لابد من أن يفرض عليه أن يصل إلى نتائج وأحكام غير متماثلة.

فالمشكة كما نلمحها في سياق كتاب عبد الرازق (الإسلام وأصول الحكم) لاتكمن في بنية النص القرآني أو في الابستمية التي يدل عليها، وإنما، وعلى الضبط، بمستوى عقل البشر الذين يتصدّون لتأويله وقراءته وإعادة إنتاجه في سياق الشروط التاريخية التي جاء النص لحل المشكلات التي تعرض للمسلم في إطارها، وهو ماكان يعني بالضرورة البحث عن إجابات لها تستخدم الأدوات والوسائل التي يفهمها أهل ذلك الزمان. وهو ماعمل عبد الرازق على القيام به ليس من جهة الدعوة الصريحة إلى فصل الدين عن الدولة[4] وهو ماكان يدرك تعذّره ، وإنما من جهة تحييد مجال الدنيوي عن أن يكون خاضعاً للديني بما يصبح كل مايتصل بشؤون البشر ودنياهم مرهوناً بالنص الديني، الأمر الذي يحيل الدنيا ومافيها إلى بعد من أبعاد الديني ليس إلا .

2- تأثر عبد الرازق بالتنوير الغربي:

لقد كان عبد الرازق معجباً بتجربة الغرب إذا استطاع ، بعد إعماله العقل ، أن يمايز مابين حدود الديني وحدود الدنيوي بما يسمح له أن يطور السياسي والاقتصادي والاجتماعي، مع حفاظه على الروح المسيحي الذي انحصر دوره في الهداية والأخلاق فقط . وذلك تيمناً بقول عيسى بن مريم رسول الدعوة المسيحية "أعطوا ما لقيصر لقيصر ومالله لله " [5]

وهو مالم يتم في العالم الإسلامي نظراً لغياب جملة الشروط التي كان توافرها في الغرب المسيحي عاملاً دافعاً لولادة تجربة التنوير التي أسست لإعادة فهم العالم والواقع انطلاقاً من أدوات ومفهومات ومصطلحات ورؤى لاعلاقة لها البتة بما هو ماورائي وإلهي ومقدس .

غير أن ذلك لايعني أن الإسلام لم يعرف تجارب علمانية مماثلة إلى حد ما. فقد عرفها بالفعل لكنه " لم ينظّر إليها ولم تسّجل على هيئة مبادئ وقوانين كما حصل في الغرب بدءاً من القرن التاسع عشر وأوائل العشرين. ولم يكن ذلك ممكناً أن تكون الأمور على غير هذا النحو ، ذلك أن الحدود بين الروحي والزمني متداخلة وغير متمايزة في العصور الوسطى والكلاسيكية في البيئتين المسيحية والإسلامية . إن ذلك الشيء غير راجع إلى الإسلام كإسلام

---

[3] – لقد عبر (محمد أركون) عن ذلك حين كان يقارن بين ما قام به الجاحظ وبين ما قام به الموسوعيون ومفكرو القرن الثامن عشر في فرنسا (كفولتير وديدرو وروسو) أولئك الذين وجدوا أنفسهم " يقصدون في تفكيرهم ونضالهم الطبيعة البشرية في مظاهرها العامة بغض النظر عن الانتماء الديني والجنسي والوطني والثقافي والتاريخي ..... في حين لم يجد الجاحظ في عصره من المبادئ والمعارف والمواقف مايسمح له أن يصل إلى نتائج تساوي ماوصل إليه فلاسفة التنوير، مع أنه حاول أن يقوم بالوظيفة العلمية والعقلانية ذاتها التي قاموا بها ، وهو مايفسر بوضوح سعيه لتحديث الفكر ضمن إطار العرفان الأصولي الإسلامي بكل تقسيماته وتصنيفاته وتعريفاته للأمم والدول والأديان والكون ". (الفكر الإسلامي ح قراءة علمية . ص8).

[4] – لمزيد من الاطلاع على هذا الموضوع راجع كتاب :. عبد الإله بلقزيز . الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، من ص 107 – 117

[5] – عبد الرازق ،علي . الإسلام وأصول الحكم . دراسة ووثائق: محمد عمارة . بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، الطبعة العربية الجديدة ، 2000 ، ص 145

أو إلى طبيعة جوهرية وأزلية فيه ، وإنما هو عائد إلى أن المجتمعات الإسلامية ، أو العربية لم تعرف أن تولّد حتى الآن فكراً نقدياً كبيراً إزاء تراثها الخاص كما فعل الغرب [6] .

إن عبد الرازق حين تأمّل وتبّصر واقع المسلمين مستفيداً من التجربة العلمانية في فصل الدين عن الدولة في المسيحية دعا صراحة إلى عدم تداخل تخوم الديني مع تخوم الدنيوي من خلال اشتغال كل جانب منهما بالأدوات والمفهومات التي تصلح له وعدم استعارة مايخص حقلاً بعينه لتطبيقه في حقل آخر ، لأن مايفيد في مجال الديني قد لايفيد بالضرورة في المجال الدنيوي .وقد اعتبرت تلك الطريقة في التفكير وتناول المسائل التي اعتمدها (عبد الرازق) خارجة عن المألوف والمتعارف عليه من جمهور الفقهاء والحكام والعامة من المسلمين[7] الأمر الذي أدى إلى إخراجه من زمرة العلماء وتجريمه مدنياً.[8]

غير أن ذلك لم يثنه عن قول ماكان يريد قوله[9] ،حتى وهو يعلم بما قد يواجهه من ردود الأفعال بسبب ما يؤمن به ويدافع عنه. لذلك نراه يبيّن صراحة أن ما يفعله ليس " بدعة أو شذوذاً، لأن ذلك أصلاً بحث خارج عن دائرة العقائد الدينية التي تعارف العلماء على بحثها، واستقر لهم فيها مذاهباً، وهو أُدخل في باب البحث العلمي منه في الدين[10]. والبحث العلمي لا يتناقض مع الدين في نظر عبد الرازق ــ إذا ما استخدمت أدوات ووسائل ومناهج خاصة بكل منهما. ومن هنا نجده يؤكد أنه لم يناقش في كتابه إلا المسائل التي كان يعتقد أنها خارجة عن سياق الديني حتى لو بدت للنظرة الأولى وفي رأي الآخرين أنها كذلك.

لقد حاول (عبد الرازق) أن يفصل معرفياً على الأقل بين مجال الديني ومجال الدنيوي قبل أن يبدأ البحث، بين ما يجب أن يبحث فيه ويخضع للنقاش والنظر وبين ما لا يجب بحثه والتعرض له. " لأن الرسالة غير المُلك، وإنه ليس بينهما شيءٌ من التلازم بوجه من الوجوه، فالرسالة مقام والمُلك مقام آخر[11]. ولذلك نرى عبد الرازق

6– الفكر الإسلامي ،مرجع سابق ، ص11 .

7 – لقد جاء في رد هيئة كبار العلماء التي قرأت كتاب عبد الرازق وفندت ماجاء فيه قولها :" وهل يجترئ الشيخ علي أن يسلخ الأحكام المتعلقة بأمور الدنيا من الدين ، ويترك الناس لأهوائهم " ويقول : " إن ذلك من الأعراض الدنيوية التي أنكر النبي أن يكون فيها حكم وتدبير ، ويدعي على النبي هذه الدعوة ؟ " (الإسلام وأصول الحكم ، ص77).

8– في منتصف الساعة الأولى بعد الظهر أصدرت هيئة كبار العلماء الحكم الآتي محتفظة بإبداء أسبابه فيما بعد وهو : حكمنا على شيخ الجامع الأزهر بإجماع أربعة وعشرين معنا من هيئة كبار العلماء، بإخراج الشيخ علي عبد الرازق أحد علماء الجامع الأزهر والقاضي الشرعي بمحكمة المنصورة الشرعية، ومؤلف كتاب (الإسلام وأصول الحكم) من زمرة العلماء.(الإسلام وأصول الحكم ص 59) .

9- وقد عبر عبد الرازق عن ذلك موجهاً كلامه لهيئة العلماء : " أما بعد فإننا نرجو أن يعلم حضرات الناقدين أننا ما خططنا في كتابنا كلمة إلا من بعد أن عرفنا وجوهها ، وكنا على بينة من مصادرها ومواردها ، ذلك تفكير بضع سنين ورغم أنف المكابرين . وما كنا لنخشى أن نتحمل تبعة شيء مما جئنا به في كتابنا بعد ذلك البحث ، ولا نرجع عن رأى اعتقدناه وقررناه فيه لمجرد صيحات وحركات ليس فيها أثر لسلطان الحق ولا قوة النزاهة والإخلاص لله تعالى " (الإسلام وأصول الحكم ، ص 70) .

10 – الإسلام وأصول الحكم ، مرجع سبق ذكره ، ص 145 .

11 – الإسلام وأصول الحكم ، ص11

لايتوقف عند حدود تفنيد قضية الخلافة [12] وما يتعلق بها من مسائل فحسب ، ولكنه يتعمق كذلك في الخوض برسالة الرسول محمد التي لها وجهان:

الأول هو اتصاله بالوحي وما جاء عنه ، وهو ما لا يجب الخوض فيه ومناقشته[13]. والثاني هو المسائل الدنيوية التي كانت تعرض للرسول، فيعمد إلى تقديم الحلول لها بما يتفق ومستوى العصر الذي ولدت فيه تلك المشاكل من جهة، وما يتفق وأفهام البشر من جهة أخرى .

فعلى هذا وحسب رأي عبد الرازق لا يجوز أن نرى في كل ماكان يقوم به النبي رسالة دينية تتصل بالوحي. وقد جاء رأيه هذا في معرض مناقشته للنقاط السبع [14] التي وجهتها – هيئة كبار العلماء بالأزهر إليه بتهمة الخروج عن الدين والمساس بأركانه الأساسية .

فجملة الأفعال والسلوكات التي كان يقوم بها النبي من وجهة نظر (عبد الرازق) ماهي إلا محاولة منه لتقديم إجابات زمنية تاريخية لما يعرض للمسلمين آنئذ من مشكلات مستجدة وطارئة لم يقدم لها النص الديني حلولاً. وقد كان النبي محمد واعياً بضرورة البحث عن حلول وإيجاد مخارج لكل مامن شأنه أن يجعل المسلم حائراً وتائهاً حينما لايجد في النص الديني مايشفي غليله من إجابات حاسمة لمشكلاته .

فعبد الرازق إذاً كان على وعي ودراية بضرورة فصل الجوانب الدينية عن الجوانب الدنيوية لئلا يؤدي الخلط بينهما واعتبارهما يمثلان نسقاً واحداً لا ينبغي الشك فيه إلى استبداد وطغيان سياسي ينعكس سلباً على المسلمين عامة . ومن هنا نراه حين يتحدث عن الخلافة[15] بوصفها القضية المهمة والحاسمة التي حكمت التاريخ الإسلامي بجملته ينظر إليها بوصفها لاتمثّل أي ارتباط بالدين وإنما أدخل ماتكون تحت بند السياسة ، وما يدور في فلكها من تمثّلات تاريخية زمنية ، الأمر الذي قاده لكي يجد في كل تعين من تعّيناتها ، أو حلقة من حلقاتها صورة لممارسة القهر والاستبداد من قبل سلطة مافتئت تدعي على الدوام أنها قد استمدت شرعيتها منها.

---

[12] – حين بدأ عبد الرازق يناقش مشكلة الخلافة أيقن أنه يخوض في دروب وعرة وعسيرة ، فعبر عن ذلك بالقول : "إننا لنقترب بك إلى تلك المسألة ونحن نقدّم رجلاً ونؤخر أخرى ، أما أولاً فلأن حلها عسير ، ومزالق الفكر فيها كثيرة ، ومالم يكن عون من الله تعالى أي عون فلا أمل في الوصول إلى وجه الصواب فيها ، وأما ثانيا فلأن المغامرة في بحث هذا الموضوع قد تكون مثاراً لغارة يشب نارها أولئك الذين لايعرفون الدين إلا صورة جامدة ، ليس للعقل أن يحوم حولها ، ولا للرأي أن يتناولها "(الإسلام وأصول الحكم ، 144).

[13] – يقول عبد الرازق :" القرآن صريح في أن محمدا لم يكن له من الحق على أمته غير حق الرسالة ، ولو كان ملِكاً لكان له على أمته حق الملك أيضاً ، وأن للملِك حقاً غير حق الرسالة ، وفضلاً غير فضلها وأثراً غير أثرها ."(الإسلام وأصول الحكم ، ص160).

[14] – هذه الملاحظات هي :

أ–جعل الشريعة الإسلامية شريعة روحية محضة، لا علاقة لها بالحكم والتنفيذ في أمور الدنيا.

ب– وإن الدين لا يمنع من أنه جهاد النبي كان في سبيل الملك، لا في سبيل الدين، ولا لإبلاغ الدعوة إلى العالمين.

ت– وإن نظام الحكم في عهد النبي كان موضوع غموض أو إبهام أو اضطرابه أو نقص، وموجب للحيرة.

ث– وإن مهمة النبي كانت بلاغاً للشريعة مجرداً عن الحكم والتنفيذ.

ج– وإنكار جماع الصحابة على وجوب نصب الإمام وعلى أنه لا بد للأمة من يقوم بأمرها في الدين والدنيا.

ح– وإنكار أن القضاء وظيفة شرعية.

خ–وإن حكومة أبي بكر والخلفاء الراشدين من بعده كانت لا دينية.

[15] – يقول عبد الرازق في هذا الصدد : " إذا كان في هذه الحياة الدنيا شيء يدفع المرء إلى الاستبداد والظلم ، ويسهل عليه العدوان والبغي فذلك هو مقام الخليفة ، وقد رأيت أنه أشهى مايتعلق هبه النفوس ، وأهم ماتغار عليه ، وإذا اجتمع الحب البالغ والغيرة الشديدة ، وأمدتهما القوة البالغة فلاشيء إلا العسف ، ولا حكم إلا السيف ."(*الإسلام وأصول الحكم* ، ص131).

فكل خلافة لابد أن تتجسد في نمط من أنماط الحكم يمثّله حاكم " طبعه أن يستحيل وحشاً سفاحاً، وشيطاناً مارداً، إذا ظفرت يداه بمن يحاول الخروج على طاعته، وتقويض كرسيه. لذا تراه يعادي كل بحث علمي يتخيل أنه قد يمس قواعد ملكه... ومن هنا نشأ الضغط الملكي على حرية العلم، واستبداد الملوك بمعاهد التعليم كلما وجدوا إلى ذلك سبيلاً. فلا شك إذاً أن علم السياسة هو أخطر العلوم على المُلك، بما يكشف من أنواع الحكم وخصائصه وأنظمته لذلك كان حكماً على الملوك أن يعادوه".[16]

وها هنا يعترف عبد الرازق صراحة بأن ما قام به ماهو إلا بقصد سحب الشرعية عن ذاك الذي لاعلاقة له بالديني (أي بالمقدس) أصلاً. ومن أجل ذلك شنت عليه تلك الحملة، واشتركت فيها كل الفئات المتضررة من تلك الدعوى التي لم تكن إلا اشتغالاً في علم السياسة وتأسيساً له كما أشار (عبد الرازق) ذلك العلم الذي يؤسس له العقل السياسي الذي هو في نهاية الأمر فعل اجتماعي يعبّر عن علاقة قوى بين طرفين يمارس أحدهما على الآخر نوعاً من السلطة ، هي سلطة الحاكم . ومحددات هذا الفعل السياسي بوصفه سلطة تمارس في مجتمع تجليات نظرية وتطبيقية اجتماعية . تشكل بمجموعها مادعاه (الجابري [17]) العقل السياسي الذي هو (عقل)، لأن محددات العقل السياسي وتجلياته تخضع جميعاً لمنطق داخلي يحكمها ، وينظم العلاقات بينها ، منطق قوامه مبادئ وآليات قابلة للوصف والتحليل . وهو سياسي لأن وظيفته ليست إنتاج المعرفة ، بل ممارسة السلطة ، سلطة الحكم ، أو بيان كيفية ممارستها .

إن سعي عبد الرازق لتعميق التجربة والوقوف على حدود الدنيوي الذي يتصل بالحكم والسياسة وأساليب التعاطي مع المحكومين وتحييد ماهو ديني بالأصل لم ير فيه ما يخالف الدين، ولم يجد في فعله بالتالي ما يستدعي إثارة الاستغراب والدهشة فيدفع بالتالي لتلك الحملة الشرسة التي وجهت ضده من غير مبررات منطقية خاصة، وهو يحاجج من داخل النص لا من خارجه ،وهو الشيخ المتنور والفقيه الأزهري من جهة ، و مادام ما يفكر فيه ويدعو إليه قد أُنجز في الغرب المسيحي منذ فترة طويلة من جهة أخرى ، وهو ماأدى إلى تطور كبير في كل صعد الحياة ومجالاتها ، الأمر الذي جعل ذلك الغرب يتبوّأ مكانة عالية بين الأمم مع حفاظه على مايعتقد ويؤمن به من عقائد وأديان .

فما إن وقع الخلاف حول مصدر سلطان الملك آنذاك حتى جاء الجواب عبر مذهبين لاثالث لهما :

المذهب الأول مثّله الفيلسوف (هوبز) [18] القائل بأن سلطان الملوك مقدس وحقهم سماوي .

ومثّل المذهب الثاني الفيلسوف (لوك) [19] الذي كان يعتقد بأن السلطان يستمد حقه من الأمة،لأنها هي التي اختارته لهذا المقام [20]وما الخلاف بيننا وبينهم إلا خلاف على الاختيار بين المذهبين. ففي حين أخذ الغرب بالمذهب الثاني، وقف الإسلام عند حدود المذهب الأول ولم يبرحه. وهو ماجعل أي كلام في النهضة والتنوير يسخّر لمصلحة تعزيز وشّرعنه السياسي (الاستبدادي) انطلاقا من الديني.

---

[16]– الإسلام وأصول الحكم . مصدر سبق ذكره ، ص 132 .

[17] – الجابري ، محمد عابد . العقل السياسي العربي . بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ط4 ، 2000 ، ص7.

[18] – توماس ، هوبز . ولد في (1588– 1679) فيلسوف إنكليزي من أشهر كتبه (اللوثيان) .

[19] – جون، لوك .(1632–1704) فيلسوف تجريبي ومفكر سياسي إنكليزي ، أهم كتبه (مقال في العقل البشري).

[20] – انظر الإسلام أصول الحكم ، ص120.

ففي الوقت الذي اعتمد (عبد الرازق) فيه موقف الفيلسوف (لوك) الذي نهج عليه الغرب ، كان نص هيئة علماء المسلمين متوافقاً مع رؤيا (هوبز) [21]

ومن هنا حاول كل من هذين الموقفين أن يؤسّس لنفسه مقدمات نظرية تبّرر مايدافع عنه أصحابه وتتسق مع يتوافر لهم من القوة ، من غير أن يتنبهوا (هيئة العلماء ، وعبد الرازق) وهم في خضم معاركهم ، أن اختلاف المقدمات والأسس النظرية لتلك المواقف لن يقضي في نهاية الحال إلا لغاية وحيدة تتلخص في الدفاع عن السلطة الحاكمة آنئذ وتعزيز مواقفها الاستبدادية. فكلّهم كانوا ، على وفق هذا الفهم ،أدوات في معركة السلطة الحاكمة لتبرير شرعية حكمها ووجودها .

لقد كان كل من الموقفين إذاً يبحث عن شرعية للسلطة السياسية ، حتى وإن اختلف مصدر تلك الشرعية . فبين مدافع عن الشرعية القديمة (الخلافة) باللجوء إلى سلطة النص الديني . وبين مدافع عن شرعية تتقّوم على ولاء وولاية جديدة هي العلم لا الفقه[22] خسر الطرفان وربحت السلطة إذ جيّرت القراءتين لصالح إدامة سلطانها . ففي اشتداد حمى الصراع بين الفريقين كان العرش المصري يدير المعركة بدهاء كي يحصد النتائج سواء انتصر هذا الطرف أو ذاك . لأنه في تلك الآونة ، وبعد أن صدر قرار (كمال أتاتورك)[23] في 3 مارس 1924 بإعلان نهاية دولة الخلافة[24] ، وإقرار حرية الممالك التابعة لها في تشكيل حكوماته وإداراتها وسياساتها ، كانت السلطة تعيش وضعاً حرجاً لم تعتد عليه من قبل ، فبعد أن كانت تستمد مشروعية وجودها من عاصمة الخلافة أُسقطت تلك الشرعية ، فأسقط في يدها ، ولم تجد أمامها والحال هذه إلا أن تصادم بين كلا النصين أو قل الشرعيتين؛ القديمة والجديدة لتكتسب مزيداً من الوقت كي ترتب أوضاعها التي تخلخلت بفعل تبدل الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية الجديدة [25].

وهو مابدا واضحاً حينما أوحت السلطة السياسية لتلك الهيئة – التي ماهي إلا أداة من أدواتها – باستصدار الحكم على عبد الرازق ، ثم عادت مرة أخرى وباستخدام الأداة ذاتها إلى إسقاط الحكم عنه بعد أن ثبتت شرعيتها ، وقويت شوكتها ، ووجدت أن من الأنفع لها أن لاتضحي بفريق على حساب فريق آخر –حتى وهم في حال تعارض وتناقض – مادامت تستطيع وقت الحاجة أن تستخدم هذا الطرف تارة وتستخدم الطرف الآخر تارة أخرى لكي تتبنى

---

[21] – الإسلام وأصول الحكم ،ص120.

[22] – انظر الكبسي ، ص 82–83 .

[23] – ولد في 19 مايو (1881) في مدينة سلانيك اليونانية ، وكانت تابعة للدولة العثمانية وقتئذٍ . وتوفي في 10 نوفمبر (1938) . وبعد وفاته بخمسة أعوام منحه البرلمان التركي لقب أتاتورك (أبو الأتراك) اعتزازاً به وتخليداً له .

[24] – بالرغم من أن المصادر التاريخية تجمع على أن نهاية الخلافة كانت على يد كمال أتاتورك وذلك في منشور 3 مارس (1924) الذي استصدره ليعلن فيه نهاية دولة الخلافة ، ويقر حرية الممالك التابعة لها في تكوين حكوماتها وإداراتها وسياساتها ، فإن الحقيقة الثابتة كما يرويها التاريخ نفسه تشير إلى أن نهايتها كانت قبل ذلك .فقد انتهت الخلافة عملياً ولأول مرة سنة (1258 م / 656 هـ) على يد المغول بعد مقتل المستعصم ، ثم عادت الخلافة ثانية في مصر هذه المرة مع السلطان المملوكي الظاهر بيبرس (1260–1261 م) لكن الخليفة الحاكم بأمر الله لم يكن إلا رمزاً دينيا ، بدليل أن الظاهر بيبرس كان في غنى عن الخليفة إلى جانبه في المناسبات العامة، وبقي الأمر كذلك وصار كل حاكم قادراً على إعلان نفسه خليفة للمسلمين إلى مجيء العثمانيين (1516– 1517م). (في النهضة والحداثة . ص85).

[25] – الكبسي ، محمد علي . في النهضة والحداثة . دمشق : دار الفر قد ، ط8 ، 2007 ،ص95.

الطرف الذي ناصبته العداء . ألم تقف السلطة في الماضي إلى جانب الفقهاء في محاربة الفلسفة والفلاسفة ثم عادت فتنكرت لهؤلاء لتتقرب من الفلاسفة ، ثم لم تجد ضيراً في التخلي عن الفلاسفة لتعود من جديد إلى الفقهاء" [26] .

غير أن هذا لايعني التشكيك في نوايا عبد الرازق الطيبة ، ومحاولته الجريئة لتأسيس السياسة بعيداً عن الحقل الديني الذي حرك المخيال الشعبي الإسلامي زمناً طويلاً، بما أدى لتقوية شوكة الحكام وسلطانهم بداعي أنهم يحكمون بموجب نص ديني لايجب الخروج عليه البتة .

3- السلطة عند عبد الرازق:

لم يكن عبد الرازق يريد أن يهاجم السلطة بما هي سلطة ، لأنه كان يعرف ما الدور الذي يمكن أن تلعبه، وما الوظائف الايجابية التي قد تقوم بها . لكنه كان ، على الضبط ، يريد التشكيك بشرعية السلطة التي كانت على الدوام تتكئُ – في سلطاتها واستبدادها وممارسته أشد أنواع الظلم على المحكومين – على فكرة الخلافة التي أسيء استخدامها وتم توظيفها في قضايا ومسائل لاعلاقة لها بها البتة .

ففي سياق قراءتنا لعبد الرازق نحن أميل للقول : إن السلطة بالنسبة إليه هي ذاتها – سواء حكمت تحت مبدأ الخلافة أو تحت مبدأ العلمانية ، ولكن بينما يمتنع في الحالة الأولى التصدي لها والوقوف في وجهها إذ تخرج عن حدود العدل وصيانة القانون لأنها تتصل بالشرعي والمقدس الذي أجاز لها فعل ماتفعل ، يستطيع الأفراد والشعوب في الحالة الثانية انتقادها والتصدي لها مادامت تتصل أولا وقبل كل شيء بالأرضي والتاريخي، وما ينظر إليه بهذا المعنى على وفق علاقته بالمدنس الذي لابد أن يفكر فيه ويعاد إنتاجه بطريقة جديدة بما يعني إنتاج السلطة على نحو مختلف .وهو ماعبّر عنه عبد الرازق صراحة بقوله : " إن النبي لم يؤسس حكما على مثل تلك الشرعية . فلم ينف بذلك (السلطة ، الخلافة) وإنما نفى شرعيتها الدينية والتاريخية ، لأنه مع موت النبي انتهت الشرعية الدينية لتظهر بعد ذلك ضروب مدنية من ضروب الحكم . " [27]

لكن استشهاد عبد الرازق بأقوال النبي لتعزيز ما ذهب إليه – من اعتقاد مفاده أن المسائل التي خاض فيها تخص الإنسان السياسي التاريخي وليس الديني بأية حال – لم تشفع له عند معاصريه من شيوخ الأزهر[28] وهيئة علماء المسلمين الذين أقلقهم كما أقلق العرش[29] المصري نفسه اشتغال (عبد الرازق) في الفصل بين ما هو ديني وما هو دنيوي في ممارسة نبي الله، لأن من شأن ذلك أن يضعف من هيبتهم السياسية والدينية ويجعل من تأويلاتهم

---

[26] – المرجع السابق ذاته ، 272.

[27] – انظر الكبسي، ص272 . وانظر أيضا مانقله عبد الرازق حول هذا الأمر إذ قال: روى صاحب السيرة النبوية أن رجلاً جاء إلى النبي لحاجة يذكرها ، فقام بين يديه فأخذته رعدة شديدة ومهابة ،فقال له النبي : هوّن عليك فإني لست بملك ولا جبار ، وإنما أنا ابن امرأة من قريش تأكل القديد بمكة ...وقد جاء في الحديث أنه لما خيّر على لسان إسرافيل بين أن يكون نبياً ملكاً ، أو نبياً عبداً، نظر النبي إلى جبريل، كالمستشير له ، فنظر إلى الأرض ، يشير إلى التواضع ، وفي رواية فأشار إليه جبريل أن تواضع ، فقلت نبياً عبداً."(الإسلام وأصول الحكم ، ص 163–146).

[28] – إن الخوف الذي استشعرته هيئة العلماء يعود إلى خوفها من فقدان صدارتها الشكلية في الممارسة السياسية التي كلفتها بها السلطة وطالبتها باتخاذ موقف سريع وحازم مخيفة إياها بأن أصبح للبلاد من الإطارات الجديدة من الجامعات الأوروبية ماينبئ بإمكانية الاستغناء عنها . (في النهضة والحداثة ، ص83).

[29]- انظر حول ذلك موقف حزب الاتحاد الذي كان مناصرا للملكية والملك آنذاك . وكذلك موقف الشيخ محمد رشيد رضا صاحب مجلة المنار وموقف الأزهر . وانظر كذلك موقف القصر الرسمي آنذاك والسراي التي تحركت مطالبة بمحاكمة عبد الرازق .(الإسلام وأصول الحكم ، ص17–18).

وتفسيراتهم للنص الديني وتوظيفه لتبرير ما يقومون به من سياسات موضع شك واتهام ، ليس ممن يحذون حذو (عبد الرازق) فحسب بل من العامة كذلك . لأن وجهة نظر أولئك الذين هاجموا عبد الرازق كانت تتأسس على الاعتقاد بأن الخضوع والطاعة للمقدس الديني تكافئ وتعادل الخضوع لمن يدعي أنه يحكم باسم المقدس والمتعالي . وهو ماكان عبد الرازق يحاول دحضه وتفنيده وقراءته انطلاقاً من فهم جديد **أساسه** أن الاقتران بين التاريخي ولا التاريخي ، بين الديني والدولة ، بين الخلافة والسلطة في سلوكات وأفعال القيمين عليها سيحرم المؤمنين البسطاء الذين يعيشون القهر والظلم من أن يعرفوا مصدر ظلمهم بما يسمح لهم بالوقوف في وجه ظالميهم وحكامهم . لأن المستبد الظالم الذي يحكم وهو يتوارى خلف النص الديني يرى في كل انتقاد له انتقادا وتعديا على حدود الله والشرع[30] ،الأمر الذي يؤدي إلى تجريم الإفراد ووضعهم في دائرة الكفر والإلحاد .

لقد كانت هيئة علماء المسلمين في المعركة التي افتعلتها ضد عبد الرازق تشّرع للسلطة السياسية وتدافع عنها مستخدمة في كل الوسائل المتاحة أمامها ، بما في ذلك استخدام المصطلحات والحدود التي يفترض أنها تخص النسق العلماني الذي يدافع عنه عبد الرازق في مناقشاته وآرائه . " فرمز العالم مثلا كان قد أطلق على من كان يشتغل بالفقه والتأويل[31] لا على من يدعو إلى ضرورة فصل الدين عن الدولة . لا بل إن الهيئة التي أصدرت الحكم على عبد الرازق سمت نفسها وقتئذ هيئة علماء [32] المسلمين ، وهو مايعتبر أنه استخدام غير بريء للمصطلح كان يهدف بالدرجة الأولى لتمييع الحدود والخلط بينها بما يدفع لإضعاف موقف أولئك الذين يريدون الفصل [33] بين الديني والدنيوي كما هو حال عبد الرازق .

فما دام النص الديني من وجهة نظر هؤلاء يحتمل القراءة العلمانية الدنيوية مادام الإسلام ديناً ودنيا بالأصل، ما الذي يسوّغ لعبد الرازق وأمثاله الخروج عن سلطة النص وضرب بنيته من الداخل وتفكيكها، بداعي القول: إن الدين شيء والدنيا شيء آخر وما يحكم أحدهما لايحكم الآخر ولذلك لامبرر للخلط بين رسالة النبي ورسالته الاجتماعية .

إن هذا التداخل الواعي والمقصود – بين الحدود والمصطلحات في سياق النص الديني وتأويلاته – كان يهدف بشكل أساسي للتقليل من قيمة كل تفكير علماني خارج السياق الإسلامي ، والإيماء بأن ذلك الخروج عن النص الذي يتضمن كل شيء في داخله إن هو إلا مروق وكفر بالدين. " فمدلول القانون أو التشريع العلماني أو السلطة العلمانية، في هذا السياق، جزء غير بريء أو نزيه من الحياة التي تقع خارج حيّز الشريعة ومن ينادون بها، وهو يبدو كمروق أو كخيانة عظمى للإسلام إلى حد كبير ".[34]

30– لقد تحدث عبد الرازق كثيراً حول تلك المسألة حين ربط الخلافة بالاستبداد . (انظر ص 177حتى ص 182) .

31 – انظر وقائع جلسة المحاكمة التي تجري بين هيئة كبار العلماء والشيخ علي عبد الرازق.(الإسلام وأصول الحكم ، ص 55) .

32– لقد أكد عبد الرازق أن الهيئة التي حكمت عليه هي هيئة علمية أكثر منها دينية ، ولم ينشئها الدين الإسلامي ، ولكن أنشأها مشرع مدني لم تكن له أية صفة دينية ،(الإسلام وأصول الحكم ، ص94).

33 – لم يكن الفصل مابين الدين والقانون في الغرب نتاج لموقف مادي من العالم بقدر ماكان نتاجاً لموقف بروتستانتي ، ولم يترافق الفصل هذا مع فصل مابين الدين والدولة بقدر ماترافق مع نشوء كنائس قومية مستقلة عن الكنيسة الكاثوليكية ، يشكل الأمير أو الملك رئيسها على القاعدة الشهيرة التي أقرتها معاهدة (أوستفاليا 1648) وبالتالي لم تترافق العلمانية مع الديمقراطية بل مع السلطة القومية المطلقة ، غير أن هذا الترافق عزز دنيوة العالم وتزمنيته أو علمنته عبر الاعتراف اللاهوتي البروتستانتي باستقلاله .

34 - لويس . لغة السياسة في الإسلام . ترجمة : إبراهيم شتّى . دار قرطبة ، ط1 ، 1993، ص12.

فما يبدو لنا إذاً رؤية علمانية ، تنويرية في نص (عبد الرازق) تندرج في إطار غيرها من المحاولات النهضوية الإصلاحية الدينية الأخرى التي ماهي إلا " ثمرة لحظة تاريخية محددة ، وإنجاز مهم في شروط اجتماعية وسياسية واقتصادية معينة . ومن النادر أن تحتفظ تلك النهضة بأهميتها في شروط مغايرة أخرى ، أو يعاد إنتاجها في عصر آخر مختلف . فكما أن للإصلاح الديني شروطه الموجبة فإن له حدودها التي لايستطيع تجاوزها"[35]. وهذه المحاولة لم يقيض لها أن تنجح لظروف تاريخية كثيرة أهمها كما يرى بعض العلمانيين تتعلق ببنية النص الديني الذي يجزم أولئك القائمين على تأويله أنها توائم في وحدة لاتنفصل عراها ، بين الديني والدنيوي، بين الأرضي والسماوي ، لأن ذلك النص يصلح أساساً لكل زمان ومكان ، ومن هنا لامبرر لإعادة إنتاجه تاريخياً وزمنياً بما يتفق مع مستوى نضج العصر الذي ولد فيه وهو مارفضه (عبد الرازق) في كتابه (الإسلام وأصول الحكم) رفضاً قاطعاً .

غير أن الأمر كما بيّنا سابقا لايتعلق ببنية النص ولكن بآلية تفكير أولئك المفسرين والفقهاء الذين يرون في كل تجربة تنويرية، حتى لو كانت مجرد تفكير في إعادة بناء النص وتأويله في ضوء الوقائع تعدياً على مكانتهم وتجاوزاً لأدوارهم. وهذا مالم يكن ليقبلون به أو يوافقون عليه، حتى لو كان فهمهم هذا يمثل بالنسبة للعقل الوضعي نقضاً وتجاوزاً لكل تفكير علماني يؤسس لبناء فهم جديد للدين على مقدمات جديدة .

إن من يقرأ عبد الرازق في (الإسلام وأصول الحكم) لابد أن تدهشه جرأة ذلك العالم الذي يعرف ماله وما عليه، يعرف حدود الدين وحدود العلم ، ويعرف أن الحاكم لن يكّل عن محاولة توظيف الدين لخدمته مستخدماً الفقهاء والمفسرين أدوات له ، بالتالي سيقف في وجه كل قراءة جديدة للتراث الإسلامي تطل بين ثناياها بارقة أمل لتحقيق عالم العدالة والمساواة بين البشر .

وقد كانت صيحته " ذروة ما وصل إليه الإصلاح الديني من عقلانية في علاقته بمسألة السلطة . غير أن هذه الصيحة قد جاءت في مرحلة كانت فيه النهضة تعيش مراحلها الأخيرة ، والتحالف بين البرجوازية والملك فؤاد الذي أجهز على إنجازات ثورة (1919) تحول إلى سلطة استبدادية مباشرة وأخذ الأزهر وظيفة المبرر للخليفة الإسلامي الجديد ، وبرزت إلى السطح ظاهرة الصراع بين التنويريين البرجوازيين والمتدينين . وبدا لقادة الأزهر الأصوليين ماتنطوي عليه من خطورة قضية فصل الدين عن الدولة فصلاً مطلقاً ونفي الحكم الديني استناداً للإسلام ذاته " [36]

ولكن على الرغم من يقين (عبد الرازق) بأنه لايوجد أية مشكلة في تحييد قضايا الدين عن قضايا الدنيا انطلاقا من الأفعال والسلوكات التي كان يقوم بها النبي ، والتي ليست إلا استجابة حقيقية لظروف العصر الذي عاشه وللمشكلات الطارئة التي كانت تعرض له في إطار ما يمكن تسميته بناء الدولة الإسلامية الناهضة . إلا أنه كان يلجأ إلى استخدام مفاهيم ومصطلحات النص القرآني ذاته ليعلل جرأة المحاولة التي قام بها ، وهو ما يظهر من خلال قوله في مستهل كتابه: " أشهد أن لاإله إلا الله ، ولا أعبد إلا إياه ، ولا أخشى أحداً إلا سواه ، له القوة والعزة، وماسواه ضعيف ذليل " [37] .

---

[35] – برقاوي ، أحمد .محاولة في قراءة عصر النهضة . سورية ، دار الأهالي . ط2 ، 1999.ص76–77.

[36] – المرجع السابق ذكره ، ص77.

[37] – الإسلام وأصول الحكم ، ص 111.

فجرأة عبد الرازق إنما جاءت من أنه كان مؤمناً بالله أكثر من إيمان أولئك الذين اتهموه بالخروج عن الدين وإحكامه ، الأمر الذي دفع به ليفهم أحكام الدين وموجباته في سياقها الزمني التاريخي ، لأنه من دون فعل ذلك لن يقيض للأمة الإسلامية أن تنهض من رقادها مادام يجير السياسي دوما في ضوء الديني بحيث يكاد الفقهاء والمؤولون أن لايروا في كل ماقام به رسول الله إلا وحياً لايجوز النقاش به والتساؤل عنه. وهو مايستتبع كذلك النظر إلى مقام الخلافة ذاته على أنه لايخرج عن ذلك الإطار من حيث اتصاله بالمقدس الإلهي . مع أنه وحسب رؤيا عبد الرازق " أن لاشيء في هذه الدنيا يدفع المرء إلى الاستبداد والظلم ، ويسهل عليه العدوان والبغي ، أكثر من مقام الخليفة ذاته. خاصة وهو أسمى ماتتعلق به النفوس وما تغار عليه. وإذا اجتمع الحب البالغ والغيرة الشديدة وأمدتهما القوة الغالبة، لاشيء إلا العسف ولاحكم إلا بالسيف." [38]

الخاتمة:

إن القضية في نظر (عبد الرازق) تتلخص أولا وقبل كل شيء في أنه كان يريد أن يربط قضية الخلافة [39] بالعصر الذي كانت تمارس فيه ، وبالظروف الطارئة وقتئذ لكل مايقوم به الخلفاء – وهم يملكون القوة وأدوات العنف – من ظلم وعسف شرعي ومبرّر بحجة أن مقام الخلافة ديني وليس دنيوي. لذلك نراه لايتوانى عن مهاجمة ذاك المقام الذي أُستغل في تاريخنا الإسلامي ، ووّظف لإنتاج التسلط والاستبداد . لابقصد الحط من شأنه والتقليل من أهمية حضوره في التاريخ ، ولكن من أجل إعادة إنتاجه في ضوء شروطه التاريخية الأمر الذي يسمح بالنظر إليه بمنظور العقل النقدي التنويري القادر على أن يؤسس لقراءة تقف على تخوم العلاقة مابين المقدس والمدنس، مابين الأرضي والسماوي ، دون أن تخلط بينهما . وليست قراءة تتوارى تحت جملة من صور المقدس وما يتصل به من أحكام وتشريعات بما يفرض على البشر ألا يشككوا بها ولا بأولئك القيمين على تطبيق شعائرها، وهو مايفضي إلى المزيد من الاستبداد والطغيان .

فمن ذاك الذي تتهيأ له الظروف اليوم ونحن في القرن الواحد والعشرين أن يتبنى رأي (عبد الرازق) ويدافع عنه في ظل سلطات سياسية باتت تملك من أدوات السلطة والعنف واحتكار القوة ماتجعل البشر يشعرون بأنها تمثل الشرعية التي يتوجب عليهم الدفاع عنها لا الوقوف في وجهها. وهو مايدفعنا لاستنتاج مفاده: إن النص الديني كان ومازال مرهونا بوجهات نظر القراء والمؤولين ; تلك القراءات التي قد تكون دينية طوراً وعلمانية طوراً ولا لون لها ولا شكل طوراً ثالثاً بما يخدم أهدافه ومصالحه، مادامت كل المفاهيم والمصطلحات والمراجعات النقدية لأدوات التفكير وأساليبه ليست في تاريخنا الإسلامي سوى لازمة من لوازم بناء الشرعية السياسية لهذه السلطة أو لتلك، وبهدف إدامة بقائها وتمتين طاعة مواطنيها لها.

---

[38] - الإسلام وأصول الحكم، ص131.

[39] - ينقل عبد الرازق هنا قول الخليفة أبي بكر، حينما لاحظ أن ثمة مفهوماً مغلوطاً لمفهوم الخلافة حينما قال : لست خليفة الله ، ولكنني خليفة لرسول الله .

المراجع:

1- أركون ، محمد .الفكر الإسلامي ؛ قراءة علمية . ترجمة : هاشم صالح . لبنان :مركز الإنماء القومي ،المركز الثقافي العربي ،ط2.

2- برقاوي ، أحمد . محاولة في قراءة عصر النهضة . سورية، دمشق ، دار الأهالي . ط1999،2.

3- لويس، برنارد. لغة السياسة في الإسلام . ترجمة : إبراهيم شتّى . دار قرطبة ، ط1 ، 1993، 12

4- بلقزيز ،عبد الإله .الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر .بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ،ط4 ،2000.

5- *الجابري ، محمد عابد . العقل السياسي العربي . بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ط4 ، 2000*

6- عبد الرازق ،علي . الإسلام وأصول الحكم . دراسة ووثائق: محمد عمارة . بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، الطبعة العربية الجديدة ، 2000

7- الكبسي ، محمد علي . في النهضة والحداثة . دمشق : دار الفر قد ، ط8 ، 2007