Lark Journal (2023) 50 (2)

وقائع المؤتمر العلمي السابع تحت شعار (العلوم الانسانية بين التحديات الراهنة والافاق المستقبلية) الذي اقامته كلية الآداب في جامعة واسط بتاريخ 2023/7/1

ISSN: 1999-5601 (Print) 2663-5836 (online)

Lark Journal

Available online at: https://lark.uowasit.edu.iq

*Corresponding author:

Prof.Dr.Younis Abbas Nema

University: University of Babylon

Babylon Center for Civilizational and Historical Studies

Email: younisabbas255@gmail.com

Keywords:

secularism, reform, politics, religion, Islamic heritage

A R T I C L E I N F O

Article history:

Received	20 Apr 2023
Accepted	8 May 2023
Available online	1 Jul 2023

Secularism in Islamic thought (Reading in the most important stances of the pioneers of the Arab renaissance in favor of benefiting from it)

A B S T R U C T

The Western influence on Islamic thought began significantly after the middle of the nineteenth century, and the thinkers were divided. There were those who rejected this incoming thought altogether and in detail, and those who saw the possibility of benefiting from Western thought in general, for the advancement of Islamic and Arab society to catch up with the Western civilization that preceded it a lot. It was the main problem. Which faced thinkers since the beginning of the so-called Arab renaissance in the nineteenth century, trying to search for the authentic Islamic identity in the midst of this well-armed Western attack at all levels and restoring confidence to the Muslim individual in the possibility of advancing by relying on the authentic Islamic heritage, especially in the first era of Islam.

Many believe that the thinkers of the Arab renaissance in the nineteenth century were seeking to catch up with the West, imitate them, or copy their enlightenment experience, and the owners of this trend believe that the experience of a number of renaissance men such as Rifaa al-Tahtawi and al-Afghani especially when they traveled to France, supports this trend, but studying the thought of these enlightened people clarifies That they had intellectual independence consistent with the morals and thought of the prevailing Arab society at the time, that the men of reform who visited France all tried to bring the vision of the West closer in managing the state and in building society, and transferring it to the Arab surroundings, and their calls were looking for a solution to a crisis that had lasted for centuries.

© 2023 LARK, College of Art, Wasit University

DOI: https://doi.org/10.31185/

العلمانية في الفكر الإسلامي
(قراءة في أهم مواقف رواد النهضة العربية المؤيدة للإفادة منها)

أ.د. يونس عباس نعمة /جامعة بابل – مركز بابل للدراسات الحضارية والتاريخية

الخلاصة:

بدأ التأثير الغربي في الفكر الاسلامي بشكل كبير بعد منتصف القرن التاسع عشر وأنقسم المفكرون فهناك من رفض هذا الفكر الوافد جملةً وتفصيلاً ومن رأى بإمكانية الافادة من الفكر الغربي عموماً ولو بدرجات متفاوتة للنهوض بالمجتمع الاسلامي والعربي ليلحق بالركب الحضاري الغربي الذي سبقه كثيراً ، لقد كانت الإشكالية الرئيسية التي واجهت المفكرين منذ بداية ما يسمى بعصر النهضة العربية في القرن التاسع عشر محاولة البحث عن الهوية الاسلامية الاصيلة في خضم هذا الهجوم الغربي المتسلح بشكل جيد على كافة الأصعدة وإعادة الثقة للفرد المسلم في أمكانية النهوض بالاعتماد على التراث الاسلامي الأصيل لاسيما في العهد الاول للإسلام .

أعتقد الكثير ان مفكري عصر النهضة العربية في القرن التاسع عشر كانوا يسعون الى اللحاق بالغرب او تقليدهم او نسخ تجربتهم التنويرية ، ويرى اصحاب هذا الاتجاه ان تجربة عدد من رجال النهضة كرفاعة الطهطاوي والافغاني لاسيما في سفرهم الى فرنسا يدعم اتجاههم هذا ولكن دراسة فكر هؤلاء المتنورين توضح أنه كانت لهم استقلالية فكرية منسجمة مع أخلاق وفكر المجتمع العربي السائد آنذاك ، إن رجال الاصلاح الذين زاروا فرنسا حاول الكثير منهم التقريب بين رؤية الغرب في إدارة الدولة وفي بناء المجتمع، ونقلها إلى المحيط العربي ، وكانت دعواتهم تبحث عن حلٍّ لأزمة أستمرت لعدة قرون.

الكلمات المفتاحية : العلمانية ، الاصلاح ، السياسة ، الدين ، التراث الاسلامي

المقدمة

لم يكن مصطلح العلمانية يتوقف عند مفهوم واحد فهو نتيجة لتطورات تاريخية تجاوزت عدة قرون من الصراعات في الغرب رست في النهاية على تعريف عام دائماً ما يشار اليه بفصل الدين عن الدولة ولكن في حقيقة الامور يحمل في طياته الكثير لاسيما فصل المؤسسات الدينية عن السلطات السياسية والتشريعية والقضائية وعدم السماح للحكومة بإجبار المواطنين على اعتناق أو تبني معتقد أو دين أو تقليد معين وعدم تبني مذهب كدين رسمي للدولة ، ومن ثم فالأنشطة البشرية والقرارات وخصوصاً السياسية يجب أن تكون غير خاضعة لتأثير المؤسسات الدينية.

أنقسم المفكرون أبان عصر النهضة العربية الى ثلاث اتجاهات تبلورت بعد منتصف القرن التاسع عشر فصاعداً الاتجاه العلماني الليبرالي المطالب بالانفتاح على الغرب واستنساخ التجربة الغربية والعمل

على فصل الدين عن السياسة والاتجاه الثاني تمثل بالاتجاه الاسلامي السلفي الرافض للعلمانية والثالث الاتجاه الاسلامي المؤيد للإفادة من الفكر الغربي مع المحافظة على التراث وإعادة إحيائه من جديد .

الاتجاه الأخير محل البحث طرح رؤيته وقدم افكاراً عن مختلف القضايا كحرية التعليم وحرية المرأة وإصلاح نظام الحكم وقيام دولة المواطنة وتم الاشارة الى قضايا الحرية والمساواة والتعليم والافادة من التراث الاسلامي لاسيما عصر الرسالة ، ورفع شعار تجديد الدين لكي يواكب عجلة الحضارة والتقدم العلمي لاسيما بعد تطور النهضة الصناعية وما رافقها من تغيرات فكرية واجتماعية .

تطرق البحث الى عدد من الشخصيات الفكرية التي تركت أرثاً كبيراً وحاولت بكل ما تملك من إمكانيات بالنهوض من الواقع المتخلف الذي تعيشه الأمة الاسلامية في ذلك الوقت وتم تقديم طروحات مهمة في مواجهة مختلف القضايا المصيرية.

أولاً: العلمانية (الاختلاف حول المصطلح والمضمون)

مصطلح العلمانية من أهم المصطلحات التي أثارت وتثير العديد من القضايا و الإشكالات. ولعل أهم قضية تطرح على العلمانية ذاتها هي إشكالية تحديد أصل ومعنى هذا المفهوم ، إذ في أصوله اللاتينية والفرنسية والانكليزية لا يشير من قريب أو من بعيد إلى العلمانية التي تعني وتشير لأول وهلة إلى أخذ كل شيء بالعلم والمنطق والعقل ، وهنا نجد فصلا بين العلمانية (بفتح العين) التي تعني في مفهومها الضيق فصل الدين عن الدولة و العلمانية (بكسر العين) التي تعني الوضعانية التي ترتبط بشكل كبير بالنزعة الوضعية في القرن التاسع عشر(الزاوي ، 2016، 3) .

أما من ناحية الاستعمال فقد ظهر مصطلح العلمانية في معاهدة ويستفاليا سنة 1648 التي أنهت الحروب الدينية في أوربا ومهدت لظهور الدول القومية الحديثة أي الدول العلمانية بعد أن صودرت ممتلكات الكنيسة لصالح الدولة المدنية دون الأخذ بالاعتبار رفض الكنيسة ، وقد اتسع المجال الدلالي للكلمة خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر على يد جون هوليوك الذي عرفها بأنها : الإيمان بإمكانية إصلاح حال الإنسان من خلال الطرق المادية دون التصدي لقضية الايمان سواء بالقبول أو بالرفض ، وعرفها القاموس الانكليزي بأنها تعني دنيوي أو مادي وليس بديني ولا بروحاني ولا بمترهب و إن الأخلاق والتعليم يجب أن لا يكونا على أسس دينية (حمدان ، 2009، 3) ، وفي دائرة المعارف البريطانية : حركة اجتماعية تهدف الى نقل الناس من العناية بالآخرة الى العناية بالدار الدنيا(خليل ،1999، 61) وفي قاموس أكسفورد : العلمانية

مفهوم يرى ضرورة أن تقوم الأخلاق والتعليم على أساس غير ديني(الحنفي ، 2016، 8) ويمكن القول بعدم وجود تعريف واضح من جميع جوانبه لمصطلح العلمانية ومن ثم فتحديد المعنى يتبع استخدام المصطلح (بيتر ، 2015، 4).

ظهور المصطلح في المعاجم العربية

مصطلح العلمانية هو ترجمة للمصطلح الانكليزيSecularism شاعت في مصر أول الامر بمعنى الدنيوي والعالمي والواقعي من الدنيا والعالم والواقع مقابل مصطلح المقدس الديني الكهنوتي المسيحي النائب عن السماء والمحتكر لسلطتها والمالك لمفاتيحها والخارق للطبيعة وسننها والذي قدس الدنيا قداسة الدين وثبت متغيراتها العلمية والقانونية والاجتماعية ثبات الدين(عمارة ، 1996، 5) . كان المترجم الياس بقطر المصري أول من أدخل مصطلح العلمانية في المعجم ثنائي اللغة (فرنسي – عربي) وكتبه بالشكل عالماني وعالمانية بوضع حركة الفتحة العربية في أعلى حرف العين في سنة 1828، وكان مدرساً للغة العربية في المدارس الفرنسية وأكد أن مصطلح العلمانية الفرنسي مرادف لمصطلح عالماني ومصطلح عامي ، وبقي المصطلح متداولاً فقط في القواميس حتى سنة 1927(الرباح ، 2014، 597) .

بدأ استخدام المصطلح في المدارس المصرية منذ سنة 1927، أذ أصدر الكاتب الفريد هندية قاموس عربي – إنكليزي وترجم مصطلح العلمانية من اللغة الانكليزية الى اللغة العربية بصيغة وضع الفتحة على حرف العين ، وظهرت قواميس تركت المصطلح باللغة العربية بدون وضع أي حركة أعراب ، وفي نسخة المعجم الوسيط الصادرة في مصر سنة 1960ورد أن العَلم :العالَم والعَلماني: نسبه الى العَلم بمعنى العالَم وهو مخالف لما هو ديني وكهنوتي وفي طبعته الثالثة الصادرة في سنة 1985عرف العَلمُ: العالَم والعِلم: أدراك الشيء بحقيقته والعِلماني : خلاف الديني أو الكهنوتي ، وضبط كلمة عَلمَاني بكسر العين دون سند معتبر لها من لغة أو تاريخ(الحنفي ، 2016، 8).

تعددت وجهات النظر حول مفهوم العلمانية في عالمنا العربي فهناك من حددها بفكرة فصل الدين عن السياسة او فصل الدين عن الدولة ومن ذهب الى حد أبعد بتوصيفها اعلاء صوت العقل على أي صوت حتى لو كان صوت الدين وعملية تحرير الفرد من قيود المطلق والغيب، والايمان بما جاء به العلم الحديث والتجارب العلمية والمادية الواقعية(فودة ، 1993، 26).

وجهة نظر أخرى عن العلمانية في الفكر العربي قيدتها بنظام الحكم والادارة ومؤسسات الدولة عن طريق أسناد ادارتها الى ناس يعتمدون في الخطط الادارية وفق خبرتهم وتعليمهم بعيداً عن أي تعليم ديني ، وأن على السلطة الحاكمة في الدولة أن تبتعد عن الدين وأن تقوم تشريعاتها على أسس دنيوية زمنية لكي تنظم متطلبات المجتمع من جميع النواح(شمس الدين، 2008، 83) وطالب آخرون بتحديد الافادة من العلمانية على صعيد أنظمة الحكم المستندة على منح حق المواطنة للجميع والاحتكام لدستور ثابت يساوي بين المواطنين وتقوم تشريعاته على تحقيق المصلحة العامة.

شهد القرن التاسع عشر نهضة ثقافية غير مسبوقة في الوطن العربي على أثر قيام الثورة الفرنسية وما رافقها من انتشار للفكر التحرري والنهضوي الذي رفد كل حركات التحرر في العالم ولذلك ظهر بعض الاسلاميين المجددين قادوا حركة النهضة الفكرية العربية ، وطرحت افكاراً مهمة في مختلف مجالات الحياة لمواكبة عجلة التطور العلمي(طه ، 10،2007) .

ثانياً : رفاعة رافع الطهطاوي (مكانته الفكرية – جهوده الاصلاحية – موقفه من التراث)

مكانته الفكرية

قدم ورفاعة رافع الطهطاوي مؤلفات عدة من أهمها : (تخليص الإبريز في تلخيص باريز) أو (الديوان النفيس بإيوان باريس) ، ومناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية ، والمرشد الأمين في تربية البنات والبنين ، وأنوار توفيق الجليل في أخبار مصر وتوثيق بني إسماعيل ، وأصول الحقوق الطبيعية التي تعتبرها الإفرنج أصلاً لأحكامهم ، وكتاب الجغرافية العمومية ، وفي التربية والتعليم والتنشئة كتب مَبَاهِجُ الأَلْبَابِ المِصْرِيَّةِ فِي مَنَاهِجِ الآدَابِ العَصْرِيَّةِ، والمُرْشِدُ الأَمِينِ للبَنَاتِ والبنَينِ ، وفي السيرة النبوية : نِهَايَةُ الإِيجَازِ فِى تَارِيخِ سَاكِنِ الحِجَازِ والقول السديد في الاجتهاد والتجديد ، وأهم الترجمات التي قام بها الطهطاوي المنطق وتاريخ القدماء المصريين ، وكتاب قلائد الفلاسفة ، ومبادئ الهندسة ، وتعريب قانون التجارة الفرنسي ، وتعريب القانون المدني الفرنسي ، وروح الشرائع لمونتسكيو ، وتعريب القانون المدني الفرنسي(عمارة ، 2007، 38-40) .

جهوده الإصلاحية

قَدم الطهطاوي بعد عودته من فرنسا مشروعاً نهضوياً ولا نجانب الحقيقة في منحه لقب مؤسس حركة النهضة العربية وأول من قام بأتصال مهم للفكر الاسلامي مع الحضارة الغربية(المحافظة ، 1987، 96) ، فقد عمل في مجال الترجمة بعد عودته لمصر سنة 1831 ، وقدم رؤية جديدة لتطوير مناهج الدراسة في العلوم الطبيعية ، وأسس سنة 1835 مدرسة الترجمة لترجمت الكتب الفلسفية والعلمية الأوربية ، وأسس أقساماً متخصصة للترجمة في الرياضيات والطبيعيات والإنسانيات ، ومدرسة المحاسبة لدراسة الاقتصاد ومدرسة الإدارة لدراسة العلوم السياسية وتم تبني رؤيته بتدريس العلوم والمعارف باللغة العربية ، وإصدار جريدة الوقائع المصرية بالعربية بدلاً من التركية ، ولكن هذه الجهود توقفت بعد خلافه مع حاكم مصر الخديوى عباس (1848 - 1854) ، فقد أغلق مدرسة الألسن وأوقف أعمال الترجمة وقصر توزيع الوقائع على كبار رجال الدولة من الأتراك، ونفى رفاعة إلى السودان سنة 1850م ، عاد الطهطاوي الى جهوده الاصلاحية في عهد محمد سعيد باشا الذي حكم مصر للمدة (1854- 1863) ، ليؤسس مكاتب محو الأمية لنشر العلم والقضاء على التخلف وعاود عمله في الترجمة وحث مطبعة بولاق لنشر أمهات كتب التراث العربي ، وأستمر في نشاطه في عهد الخديوي إسماعيل حاكم مصر للمدة (1863- 1867) وأسندت اليه مهمة الاشراف على مكاتب التعليم وإدارة الترجمة وأصدر أول مجلة ثقافية روضة المدارس، وساهم بتأسيس متحف الآثار المصري(الطهطاوي ، 1973، 25) .

مما لاشك فيه تأثر الطهطاوي بالفكر الغربي ، والتفاعل مع الفكر المتطور في فرنسا اجتماعياً وخاصة بعد الثورة الفرنسية وما حملته من افكار الدولة المدنية الحديثة والقائمة على المشاركة المجتمعية والشعبية في الإدارة والحكم ، وهي أحد ابرز اسهامات المفكر جان جاك روسو والمعروفة بنظرية العقد الاجتماعي وغيره من المفكرين الذين كان لهم الإسهامات الكبيرة في الفكر الذي قامت عليه الدول الحديثة في العالم ، والطهطاوي من أول المقتبسين من الغرب لاسيما في الدعوة إلى حكم مُقيد بالدستور، وتنظيم العلاقة بين الدين والدولة على النحو الغربي(هاشم ، 2019، 14).

تناول المفاهيم الفكرية التي قامت عليها الدول الحديثة في العالم لاسيما مبدأ المواطنة والذي اسماه الطهطاوي (المنافع العمومية) القائمة على الحرية والإخاء والمساواة بين أبناء الوطن الواحد ، أتضح ذلك في كتابه (تخليص الابريز في تلخيص باريز) والمواطنة من أهم دعائم العلمانية ، ولتوضيح الصورة أكثر للمجتمع العربي قام بترجمة القانون المدني الفرنسي والذي يُعد من أهم القوانين المدنية في العالم من حيث المبادئ

والاحكام وأكثرها تطوراً في أوربا(هاشم ، 2019، 15). ونتيجة لطروحاته أسس أول مجلس نيابي في تاريخ الحياة البرلمانية للمصريين مماثل للنموذج الغربي في عهد الخديوي إسماعيل في 25 تشرين الثاني 1866 وذكر الطهطاوي أهمية الفكر السياسي والبحث عن الحكومة التي تهتم بمصالح المجتمع وقسم السياسة الى سياسة نبوية وسياسة ملوكية وسياسة عامة وسياسة ذاتية ومثل السياسة بثلاث عناصر رئيسية هي المواطنة والحرية والعدل والمساواة(الطهطاوي ، 2002، 99).

موقفه من التراث

رفض الطَّهْطَاوِيّ الفلسفة المادية التي تنطلق منها الحضارة الغربية ، وركز على قيام الحَضَارَة على جانبين مادي ومعنوي، وقد أكد على أهمية الجانب المعنوي المتمثل في الدين، وما يؤخذ منه من أخلاق في بناء التَّمَدُّن والحضارات ، موضحاً أنَّ ما خالف الدين غير مقبول، ولا يعد تمدن حقيقي، وأنَّ تمدن البلاد الإسلامية لا بد أن ينطلق من الدين الإسْلامي الحنيف ، ودعا إلى الاستفادة من المعطيات المادية للحضارة الغربية ، وما تتضمنه من علوم ومعارف ، الذي يعد تراثاً إنسانياً عاماً ، مع المحافظة في الوقت ذاته على الخصوصية الثقافية للبلدان الإسْلامية المرتكزة على الدين الإسْلامي، فلا يقبل شيئاً يتعارض مع الشَّرع الإسْلامي، الذي هو أساس التَّمَدُّن الحقيقي(الجمال ، 1994، 64) ، دعا إلى التمسك بالدِين باعتباره شرطًا للمحافظة على الهوية والخصوصية الثقافية ، وفي الوقت ذاته الاجتهاد في العمل وبذل الجهد في اكتساب الثروات وتحقيق القوة المادية باعتبارها شرطاً للمحافظة على الذات لاسيما في استعمالها فيما يرضي الله عز وجل ، وأكد الطَّهْطَاوِيّ على المرجعية الشَّرعية للدولة في الإسْلام والعلاقة الوثيقة بين الدين والدولة مشيراً إلى ضرورة أسلمة نظم الدولة في المجتمعات الإسْلاميّة بجميع أركانها ، وسيرها وفق الأحكام الشَّرعية، وقد جاءت نظرته للدولة ومؤسساتها من منظور شرعي نابع من ثقافته الإسْلامية واجتهادات علماء المُسْلِمِيْنَ الذين كتبوا في هذا المجال(محمود ،2015، 3).

لم يقبل النظم السِّيَاسِيّة الغربية بشكلها الغربي، ولم يرغب في تطبيقها في البلاد الإسْلاميَّة، وإنَّمَا دعا إلى الاستفادة المشروطة منها في ضوء الشَّرِيْعَة الإسْلاميَّة، بحَيْثُ لا تعارض شيئًا من أحكام الشَّرِيْعَة الإسْلاميَّة جملة أو تفصيلا، ومِنْ ثَمَّ فقد تعامل الطَّهْطَاوِيّ مع ما قرأه في السياسة الأوربية تعاملا انتقائياً، أعاد إنتاج محصلته في ضوء الأصول الإسْلاميَّة.

تمتزج الوَطَنيَّة عِنْدَ رِفَاعَةَ الطَّهْطَاوِيّ برابطة الأخوة الدِّينية، حَيْثُ قدمها من منظور إسلامي، لا يجعلها بديلا عن الرَّابِطَة الدِّينية بل أكد على سمو تلك الرَّابِطَة الدِّينية عما عداها، مؤكدًا أنَّ بلاد الإسْلام وطن لمن فيها من المُسْلِمِيْنَ. فلم يدع الطَّهْطَاوِيّ إلى الوَطَنيَّة أو القَوْمِيَّة بالمعنى الغربي، الذي يجعلها بديلا عن الدِّين. ودعا الطهطاوي إلى الإصلاح المرتكز على جانبين مادي ومعنوي ، ولم ير مخالفة للشرع في الانفتاح على التراث الإنساني العام من الفنون والعلوم والصنائع، مع المحافظة في الوقت ذاته على الخصوصية الثقافية للأمة الإسْلاميَّة(عمارة ، 1994، 45-50). كل هذا يعنى أن الطهطاوي وهو ينقل ثقافة فرنسا في القرن الثامن عشر، كان يدعو في الوقت نفسه إلى عدم تمثل هذه الثقافة. وسبب عدم التمثل أن الغربيين كانوا يدعون لتأسيس مجتمع لا يستند إلى أسس دينية إنما إلى أسس مدنية لأن المجتمع في رأيهم من صنع الإنسان وحده.

يمكن القول وبنظرة موضوعية لأول رواد النهضة العربية من حيث الزمان والمكان والظروف المحيطة والأوضاع المختلفة ، إن الطهطاوي سبق عصره بكثير ولو قدر لنهضته أن تتحول الى مشروع دولة تسانده المؤسسة الدينية لاختلفت الأمور بشكل كبير ، والباحث جيداً في جهوده الإصلاحية في زمن سادت فيه التقاليد والنظرة الضيقة وعدم الاطلاع على مدى التطور الذي شهدته أوربا علماً أن أوربا ولاسيما فرنسا لم تكن مستقرة ولم تستقر الا بعد عشرات السنين ، في الوقت الذي كانت فيه مصر والدول العربية أكثر استقرار ولكن المشكلة في كيفية تنقية الموروث والتخلص من العادات السيئة والتقاليد البالية التي أسست ظلماً على أفكار دينية لاسيما في قضية نظام الحكم والإفادة من الاتصال بالغرب لاسيما في التقدم العلمي وما يخص نظام الحكم .

ثالثاً: جمال الدين الأفغاني (رحلة بدون توقف – رؤيته الاصلاحية)

رحلاته في طلب العلم والإصلاح

عَلَم من أعلام النهضة في القرن التاسع عشر الميلادي أعظم رواد اليقظة الإسلاميّة الحديثة، وأبو الصحوة الإسلاميّة المعاصرة، وأبرز قادة الحركة الإصلاحية الإسلاميّة، ومن طلائع المجددين للفكر الإسلامي في العصر الحديث ، وُلد محمد جمال الدين بن السيد صفتر الحسيني الأفغاني سنة ١٨٣٨ في أسعد آباد بأفغانستان، لأسرة يمتد نسبها إلى الحسين بن علي بن أبي طالب، تعلم العربية والأفغانية ، بدأ أول تعليمه في بيت والده حفظ القرآن وتعلم العربية وفي سنة 1848 التحق بمدرسة في قزوين لمدة عامين وفي نهاية

سنة 1849غادر الى طهران وفيها التقى بالفقيه أقاسيد صادق والذي ألبسه العمامة بدلاً من القلنسوة بعد أعجابه بشرحه أحد المسائل الفقهية ، ومنها غادر الى النجف ليمكث فيها أربعة أعوام درس فيها التفسير والحديث والفلسفة والمنطق والكلام والأصول ، بعدها سافر الى بلاده ثم الى الهند وفي سنة 1857 زار مكة ثم النجف وكربلاء ثم الى طهران وخراسان وبعد انشغال الافغان في الصراعات الداخلية غادر الى الهند سنة 1868 رُحل بعدها الى السويس ومنها الى القاهرة أقام فيها أربعين يوماً وشرح في بيته كتاب شرح الإظهار في اللغة العربية ثم غادر الى الاستانة ورحب به السلطان عبد العزيز والصدر الأعظم علي باشا وعين عضواً بمجلس المعارف ومارس نشاط فكري وسياسي فقد القى خطبه في جامع الفاتح الكبير(عمارة ، 1988، 45-53) وحدثت مشاكل مع شيخ الاسلام طُلب منه على أثرها المغادرة فغادرها الى مصر والتقى برياض باشا الذي أكرمه ومنحه بيتاً وبدأ طلاب الازهر يلتفون حولة فشرح عدة كتب منها الزوراء للدواتي والمطالع في المنطق وعقائد الجلال للدواني في التوحيد وبقي في مصر للمدة (1871-1879) وكان داعية الثورة والتجديد الديني والتحرر العقلي وبدأ ينشر في صحيفة مصر عن الحكومات الشرقية(عمارة ، 1988، 45-53). وبعد حراك سياسي وفكري وشعبي أزعج السلطة الحاكمة الخديوية فنشرت فيه بيان في 26آب سنة 1879 أتهمته برئاسة جمعية سرية من الشبان مجتمعة على فساد الدين والدنيا ، ورَحلته الى الهند وفي سنة 1883 سافر الى فرنسا وتلقى علوم الدين والتاريخ والمنطق والفلسفة والرياضيات ، وفي فرنسا التقى بالشيخ محمد عبده وأصدرَا جريدة (العروة الوثقى) وتناولت مقالاتها الدعوة إلى الاتحاد والتضامن بين المسلمين. وكثُر تنقُّله شرقاً وغرباً حاملاً دعوته ومؤلِّفًا الكتب والرسائل، إلى أن استقر في الاستانة سنة ١٨٩٢م وتُوُفِّيَ فيها سنة ١٨٩٧ودفن فيها ثم نُقِلَ جثمانه عام ١٩٤٤ ليدفن في مدينة كابل الافغانية(عمارة ، 1988، 45-53).

رؤيته الاصلاحية

كانت السنوات التي عاشها الأفغاني بمصر هي أخصب السنوات في تاريخ إنجازاته الفكرية والسياسية ففيها أفاد منه نخبة من العقول التي جددت فكر الإسلام وحياة المسلمين فقد شرح من كتب الفلسفة والكلام والمنطق ما أعاد للحياة الفكرية العقلانية الإسلامية ، التي غابت عنها منذ عصر التراجع الحضاري للمسلمين وتمثلت رغبته في أنهاض الأمة الإسلامية من ضعفها ، ويعود للإسلام شأنه وللدين مجده(عبده ، 1993، 336-345). شكل الافغاني مدرسة إسلامية قل نظيرها فقد كان له أتباع في مصر والشام وإيران والهند ومنهم من حضر مجلسه ونهل من دروسه ومنهم من لم يحضر مجالسه وتأثر بتعاليمه وسار على

نهجه(حسن ، 1982، 17) وقبل الافغاني لم تكن هناك مرجعية للإصلاح والاجتهاد والتجديد والتغيير في بلاد المسلمين ، وقد سعى إلى الإصلاح في الوقت الذي بدأ تأثير الفكر الاوربي الحديث يأخذ حيزاً مهماً في البلاد الاسلامية ويجد له أتباع يدافعون عنه بقوة (الافغاني ، 1968، 61).

دعا الى تأسيس نهضة المسلمين على قواعد الدين والقرآن ، وطالب بدوراً كبيرا للإسلام في بناء الدولة الحديثة وتمدينها ، ودعا لتأسيس حكومات إسلامية وفق النظم الحديثة من خلال تدوين دستور وتأسيس مجلس شورى منتخب من قبل الأمة ، وتحديث نظام الحكم وتنظيم إدارة الدولة (كصاي ، 2015، 4). وربط بين الاستبداد والحكومة التي تدير شؤون البلاد وطالب بإقامة القوانين التي تؤسس لحكومة عادلة وفق متطلبات الشعب وبمقاومة الاستبداد بشكل تدريجي حتى لا يؤدي مقاومته دفعة واحدة الى الفتنة(أمين ، 2015، 82).

كان للأفغاني موقفين الأول هو موقف المدافع عن تراث المسلمين والتصورات الدينية التقليدية التي ترسخت خلال العقود الأولى للإسلام في زمن الرسول والخلفاء الراشدين، والثاني موقف الرجل العصري الذى تجري على لسانه وقلمه لغة علمانية إلى حد ما فقد دافع عن حرية الأمة وحقها في مقاومة الاحتلال والاستغلال، وإلى حد واسع عن العدالة، فتعامل معها دينياً على أنها السير على الطريق المستقيم ، واجتماعياً على أنها إنهاء الاستغلال ، وقدم الافغاني خطاباً تربوياً لأفراد الأمة قائماً على معرفة الحضارة الاسلامية فبناء الفرد يؤدي حتماً الى بناء مجتمع واع(الأفغاني، 2002، 98) اشتغل بالتدريس وأهتم بتربية الافراد والقاء الخطب في المحافل والمجامع الثقافية ، وقد أوجد حركة فكرية عظيمة وكان له دور قيادي في تشكيل وتحريك المحافل المثقفة في مصر وفي باقي البلدان العربية وأكد معظم المؤرخين والباحثين في تاريخ الحركة الاحيائية الاسلامية على دوره الواسع ففي مدة قصيرة كان له الاتباع المؤيدين لأفكاره وطروحاته الاسلامية ، فتخلف الأمة الاسلامية وانحطاطها ناتج عن الجهل والتوجه الخرافي للمسلمين وابتعاد العالم الاسلامي عن الحركة الحضارية والعلوم الحديثة. ولذلك كان يدعو علماء هذه الامة إلى تعبئة طاقاتهم وتشجيع المجتمع الاسلامي لخلاصه من الجهل والخرافات(الجمال ، 1994، 64) ، والتأكيد على ضرورة المواجهة والمقاومة للاستبداد الداخلي والاستعمار الخارجي ، وفي الواقع كانت لجهوده وافكاره دوراً اساسياً في تكامل الفكر الاسلامي ومشروعه تحرر الاسلام من قيود التقليد الاعمى وعدم الركون الى التراث الممزوج بالتخلف والانحطاط(محمود ، 23، 10).

رابعاً: محمد عبده (1849م – 1905م)

حركة التجديد في الفكر الاسلامي

مفكر وعالم دين وفقيه وقاضي وكاتب ومجدد إسلامي مصري، وأحد دعاة النهضة والإصلاح في العالم العربي والإسلامي ورمز للتجديد في الفقه الإسلامي ، بدأ محمد عبده الدراسة في الجامع الأزهر سنة 1865 وكان غاية كل متعلم وهدف كل دارس ليتقن فيه العلوم الشرعية واللغوية ولينال الشهادة العالمية سنة 1877(عمارة ،1991، 231). كان الشيخ محمد عبده تلميذاً وزميلاً للسيد جمال الدين الحسيني الافغاني باعتباره مصلحاً إجتماعياً وثقافياً ومكملاً لمساره في دخوله لمعترك الحركة الاسلامية ، وقد أثرى بإصلاحاته الثقافية والتعليمية الحركة الاسلامية وعمل نحو تكاملها.

دعا محمد عبده الى الاصلاح وحدد مجالاته في التجديد في الفكر الديني والاصلاح التعليمي والتربوي والسياسي واصلاح الازهر ، ففي مجال الاصلاح الديني دعا الى تحرير الفكر من التقليد وفهم الدين على نهج السلف الصالح والاعتماد على العقل وتحريره من القيود التي قيدته ومواجهة تيار الجمود الذي نشأ في ظل الحكم العثماني وتيار التغريب القائم على العلمانية وضرورة الأخذ بالحضارة الغربية (مجاهد ، 2019، 580) ، وطالب بالربط بين الاسلام والمعاصرة والتركيز على الفهم والادراك للدين والدعوة الى تحرير الفكر من قيد التقليد حتى لا يخضع العقل الا لسلطان البرهان والربط بين الدين والعلم والرجوع في فهم الدين الى منابعه الأولى قبل ظهور الخلافات المذهبية ، واكد على التعليم الذي يبنى عليه كل شيء ولاسيما التعليم الديني وأن أي اصلاح لابد أن يستند الى الدين حتى يكون سهل القبول عميق الجذور في النفوس(بدوي ، 2005، 82) وأن الاصلاح التربوي مهماً للإصلاح السياسي، فكل مجتمع ينشد التقدم عليه الأخذ بسبل التربية الصحيحة في تربية الشعب والقادة لفهم ما يدور في الحياة ولا إصلاح حقيقي بدون النهوض بالتربية والتعليم(جلول ، 2017، 26) وطالب أن يقوم النظام السياسي على الحرية المرتبطة بحرية المجموع وإضفاء التزام اخلاقي على الحرية والتأكيد على حرية التفكير والقول والانتخاب ، وطالب بالشورى التي عدها أحد دعائم الدولة الاسلامية وهي ضد الاستبداد وتعبر عن الحرية السياسية وسيادة القانون ولابد من سن القوانين التي تناسب البلاد وليس باستيرادها من الخارج ، ونادى بفصل السلطات وضرورة وجود دستور ينص على ضرورة تولي سلطة تشريعية تسن القوانين وسلطة تنفيذية تنفذ القوانين وفصل دائرة القضاء عن الادارة(مجاهد ، 2019 ، 95).

تميز المشروع الفكري التجديدي لمحمد عبده في المجال السياسي بالدعوة إلى مدنية الدولة والحكومة، ونفي السلطة الدينية عن الحاكم ، ومناداته بحرية الفكر من قيد التقليد(القرضاوي ، 1994، 185) ، وتأكيده على أهمية الحريات السياسية (حرية الرأي والانتخاب والتعبير)، ورفعها إلى مستوى الحقوق المقدسة ، وطالب بالتمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب وما للشعب من حق العدالة على الحكومة ، فقد دعا الأمة للمعرفة حقها على حاكمها فالحاكم وإن وجبت طاعته فهو بشر يخطيء ويصيب ويمكن أن تغلبه شهوته ولا يرده عن ذلك إلا نصح الأمة له بالقول وبالفعل ، وتطرق الى الاسلام والسلطة المدنية وذكر أنه ليس في الاسلام سلطة إلهية والأمة هي مصدر السلطات وأساس السلطة دنيوي وليس ديني فالحاكم ليس معصوماً ومنح السلطة المدنية وظيفة دينية تتعلق بالمحافظة على القيم الاساسية والمبادئ العامة وهذا يعني أن السلطة مدنية بوظيفة دينية وليست دينية بطابع مدني وعلماء الدين سلطتهم توجيهية ارشادية.

في دفاعه عن الإسلام ذكر أن الاسلام دين الوسطية يجمع ما بين ما هو روحي وما هو جسدي ولم يكن ليماثل المسيحية التي من مبادئها (دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله) ، ولكنه طالب بمحاسبة قيصراً على ماله ، ويأخذ على يده في عمله(يوسف ،1980، 213). واستشهد بالقول المأثور الدال على تحمل المسؤولية من قبل الحاكم المنسوب للخليفة الثاني عمر بن الخطاب، وهو في المدينة من بلاد العرب: (ولو أن سخلة (ولد الشاة) بوادي الفرات أخذها الذئب لسئل عنها عمر) لدلاله على دور الدين في الشأن السياسي كموجه للخير، وهادٍ إلى الطريق المستقيم، ووازع إيماني يدعو إلى القسط، ويردع عن الظلم(عمارة ، 1980، 633).

أكد في دفاعه عن مشروع النهضة على منهج الاصلاح المرتبط بالدين فأي اصلاح خارج المنظومة الدينية التي تربى عليها الناس لا يمكن أن تتوفر له عوامل النجاح لأن ذلك يحتاج الى إنشاء بناء جديد ليس عنده من مواده شيء، ولا يسهل عليه أن يجد من عماله أحداً. وطالب بالتركيز على المراحل الاولى من عصر الرسالة وأكد على أن الاسلام دين التسامح والعقل ، بل دين يدعو إلى العلم والمساواة ، فهو يعترف بالآخر رغم أن هذا الآخر لا يعترف بالإسلام كدين. فبمنطق الليبرالية و بمعيار التعددية والاعتراف بالآخر يتميز الإسلام ويمتاز على غيره ليس فقط اعترافه بالآخر بل حمايته والدفاع عن حقه في الاختلاف ، وطالب بالدعوة الى تطهير الاسلام من البدع والضلالات والتوفيق بين العلم والايمان (احمد ، 2001، 65).

ذكر محمد عبده في كتابه (الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية) رداً على فرح انطون في كتابه (تاريخ ابن رشد وفلسفته) الذي دعا فيه لفصل الدين عن الدولة ، إن الملك الحاكم لا يمكنه أن يتجرد من دينه مع وجود الفصل بين السلطتين، والأجسام التي يدبرها الحاكم هي الأجسام نفسها التي تسكنها الأرواح التي يدبرها رجال الدين، فكيف يمكن الفصل؟ وفند مقولة تسامح المسيحية مع العلم والفلسفة وقمع الإسلام لهما ، مستحضراً محاكم التفتيش في أوروبا والمجازر التي ارتكبت إبان الحروب الدينية والحظوة التي تمتع بها العلماء والفلاسفة النصارى خلال الخلافتين الأموية والعباسية(فرج ، 2014، 2).

رأى محمد عبده أن الدين افعل وأجدى وأبلغ أثراً في النفوس، فهو يلعب دوراً مهما في حياة المجتمع والإنسان ، وهو لا يرى في الإسلام غير التسامح ، وعمل محمد عبده على تبرئة الإسلام من سيئات تاريخه وحرص على إلا يحمله مسؤولية ما ارتكب باسمه مؤكدا أن الإسلام دين العلم والعقل والحرية، ومن هنا فإن العلمانية لم ولن تكون سبيلنا إلى التقدم بل ولا حتى لمواجهة قوى التخلف التي تحاول تمثيل دور الكنيسة الكاثوليكية في عالم الإسلام ، و إنما السبيل إلى تقدمنا هو الفقه والوعي بتحقيق موقف الإسلام (الزاوي ، 2016، 1) ، كل هذه الأمور دفعت منتقديه للقول بعلمانيته ، بل ذهب البعض إلى أبعد من ذلك إلى اعتباره من أهم رموز الفكر العلماني في الثقافة العربية الحديثة. إلا أن المتتبع لفكره يرى عكس ذلك ، بل يراه حريصاً على الجمع بين مرجعيته الإسلامية وانفتاحه على التنوير الغربي، وهو ما جعل منهجه يتسم بطابع التجديد وليس التغريب أو التقليد(الشافعي ، 2017، 2).

خامساً : عبد الرحمن الكواكبي

الفقه الاستبدادي وطرق مواجهته

عبد الرحمن الكواكبي (1271 هـ / 1855 – 1320 هـ / 15 حزيران 1902م) أحد رواد النهضة العربية ومفكريها في القرن التاسع عشر، أشتهر بكتاب (طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد)(العقاد ، 2013، 38-44) ، الذي يعد من أهم الكتب العربية في القرن التاسع عشر التي تناقش ظاهرة الاستبداد السياسي ، وكان ذو اطلاع واسع في علوم السياسة والفلسفة والقانون وسائر العلوم ، تقلد العديد من الوظائف وعين محرراً للجريدة الرسمية بقسميها العربي والتركي، وأصدر جريدته الأولى (الشهباء) في العام 1877، وبعد توقفها من السلطات العثمانية أصدر (الاعتدال)(الشريفي، 2011).

ذهب عدد من المفكرين العرب اعتبار الكواكبي من رواد الفكر القومي العربي فقد أهتم ببعث الوجود القومي العربي وعودة الخلافة الى العرب لأحقيتهم التاريخية فيها ودعوته لتحقيق الوحدة القومية والتركيز على التحرر من الاستبداد والعدالة الاجتماعية (عبد الجبار ، 2010) ، عَرفَ الكواكبي الاستبداد بالتصرف في الشؤون المشتركة بمقتضى الهوى مقابل علم السياسة الذي هو: إدارة الشؤون المشتركة بمقتضى الحكمة ، وذكر تعريف الاستبداد في اللغة بأنه: تصرف فرد أو جمع في حقوق قوم بلا خوف تبعة ، فهو بهذا صفة للحكومة المطلقة العنان التي تتصرف في شؤون الرعية كما تشاء دون خشية من حساب ولا عقاب ، ورفض الكواكبي الفقه الاستبدادي الذي بنى منظومة فكرية مكنت الخلفاء المستبدين من الحكم باسم الاسلام وأتهم مساهمة الماوردي وابن خلدون وابن جماعة في بناء فكر إسلامي سياسي مبني على ركائز الاستبداد الثلاثة وهي تقليص مساحة البيعة اللازمة لتحقق الشرعية وصحة ولاية العهد دون العودة للأمة(القلقشندي ، 44-50) ، والاعتراف بإمارة التسلط والاستيلاء العسكري على الحكم حتى أن البيعة يمكن أن تنعقد بواحد، إن رفض الكواكبي لهذه التخريجات الفقهية التي وصل عن طريقها من حكم باسم الاسلام على مر تاريخ الدولة الاسلامية منذ الخلافة الاموية وحتى نهاية الدولة العثمانية كان سبباً كافياً للقول بعلمانيته فتم التصور بأن القطيعة بينه وبين الفكر الذي عن طريقه شرعت الخلافة هو قطيعة مع الفكر الاسلامي (عبد الجبار ، 2004).

رفض الاستبداد السياسي في التاريخ الاسلامي لترسيخه مبدأ الانفراد بالحكم وتسخير الدين من أجل مصالح ومطامح الخليفة باسم الاسلام الامر الذي ساهم بأقصاء الامة عن عملية اختيار الحاكم ومنعها من مراقبته ومحاسبته وتجريمها الثورة عليه وأقصاءه ، وطالب الكواكبي بالحرية للأمة ومسؤولية الحاكم أمامها(عبد الجبار ، 2004).

من مخاطر الاستبداد على الصعيد السياسي التأثير السلبي على الدين، فالانحراف السياسي يقود إلى الانحراف الديني وانتاج البدع التي تشوه الدين ، فالاستبداد مفسد للدين في الجانب الاخلاقي، أما العبادات منه فلا يمسها لأنها تلائمه في الأكثر. لهذا تبقى الأديان في الأمم المقيدة عبارة عن مجرد عبادات تتحول مع الوقت الى عادات لا تفيد في تحسين أمور الناس ولا ممارساتهم ولا في علاقاتهم مع السلطة المستبدة ، بل على العكس، تدعوهم إلى الطاعة والخنوع . أما الحق والعدل والحرية والمساواة فالاستبداد عدوها، قال الكواكبي: "المستبد عدو الحق، عدو الحرية وقاتلهما، والحق أبو البشر والحرية أمهم، والعوام أيتام نيام لا

يعلمون شيئا، والعلماء هم إخوتهم الراشدون، إن أيقظوهم هبوا، و ان دعوهم لبوا، والا فيتصل نومهم بالموت" (الكواكبي ، 2009، 11)

جهوده الإصلاحية

عَرف الكواكبي مدى سوء حال الأمة العربية وضرورة إصلاحه ببث روح جديدة في صفوف أبنائها، فدعا الى فصل العلماء عن السياسة حتى لا يستغل الدين لخدمة مآرب الساسة، ويبقى للعلماء دورهم الذي يتجلى في مراقبة الحكام ، والدفاع عن المستضعفين وصون الأمة.

ناهض الحكم العثماني، وساهم بالعمل ضد الأتراك ودعا إلى فصل العلماء عن مؤسسة الحكم في الدولة، فُعد ذلك دعوة لفصل الدين عن الدولة والحقيقة أنه في كتبه انتقد بشدة العلماء الرسميين المعروفين اليوم باسم علماء البلاط ، إذ أن كل مجتمع يسوده الاستبداد السياسي، إلا وجر إليه استبداداً دينيا يزيد من السيطرة على الرعية ، فيغدو الحكم ثيوقراطياً يكون فيه السلطان هو الملك المؤيد بالله ، فإذا قتل كان قتله بأمر الله ، وإذا سرق إنما حاز بأمر الله ، وإذا ما قرر فإنما بهداية الله وتوفيقه، دون الرجوع إلى الشعب فلا حسيب ولا رقيب. ومن هنا جاءت دعوة الكواكبي إلى فصل العلماء عن السياسة حتى لا يستغل الدين لخدمة مآرب الساسة ، ويبقى للعلماء دورهم الذي يتجلى في مراقبة الحكام ، والدفاع عن المستضعفين وصون الأمة ، لا التماهي مع مؤسسة الحكم وتبرير أفعال الحكام مقابل عرض الدنيا وبهرجها(الكواكبي ، 2009، 12).

نبه الكواكبي في كتابه إلى أنه "يلزم أولا تنبيه حس الأمة بآلام الاستبداد، وكرر المقولة من أنه "كما تكونوا يول عليكم"، معتبرا أن المستبدين يتولاهم مستبد، والأحرار يتولاهم الأحرار، وإذا "لم تحسن أمة سياسة نفسها أذلها الله لأمة أخرى تحكمها، ومتى بلغت أمة رشدها وعرفت للحرية قدرها استرجعت عزتها وهذا عدل" (الكواكبي ، 2009،246)

شدد في مجمل كتاباته إلى حاجة الإسلام إلى التجديد وإزالة الزيادات الباطلة ، فهو يرى بأن ما يدين به أكثر المسلمين هو دين تشويش وتشديد يقوده رجال أسماهم بالمتعممين يضللون المسلم بتفاسير واستعارات اسطورية وخرافية لا أصل لها في دين الإسلام ولا في غيره من الأديان التي اعتمدت الحكمة والعقل وفي سياق دعوته الإصلاحية ، اعتبر الكواكبي بأن ممارسة الانتقاد في مجال الاعتقاد الديني هو مهمة صعبة مطروحة أمام العلماء، وذلك لأن هذا النوع من العمل الفكري هو شديد التأثير على من أضاعوا البوصلة لأن الآراء الدينية تعتمد غالباً على الوراثة والتقليد دون الاستدلال والتحقيق والتحليل ، ومما يزيد من صعوبة هذه

المهمة ، في رأيه أن المصلح يتهيب التصريح بما يفكر به لغلبة الجهل على الناس(أمين ، 1948، 10- 15).

وفي إطار تعزيز وتدعيم أسس هذه الدولة المدنية الحديثة المنشودة ، طالب الكواكبي بفصل السلطات داخل جهاز الدولة لتجنب أن تتحول السلطات إذا اجتمعت إلى مصدر استبداد وظلم. وفي هذا الطرح يتبين موقفه من تطوير أساليب العمل السياسي يعبر من خلاله عن وعي عميق لمفهوم الديمقراطية وحتمية التحول إلى النظام البرلماني الحر. وتعتبر (جمعية أم القرى) التي تخيلها ترجمة واضحة لرغبته بوجود مؤسسات يتبادل ضمنها أهل العلم الآراء ويعملون على الاجتهاد والتفسير بأسلوب جماعي منتج ومنظم يوضح أهمية المؤسسة في نهوض الأمة(العقاد 2013، 111).

إن الحكومات الشمولية المستبدة تدرك تمام الإدراك أن قدرتها على السيطرة على مجتمعاتها بحاجة إلى عوامل موضوعية تتمثل في حالة يكون فيها الناس الخاضعين لسلطتها في حالة من الجهل والتجهيل. ولذلك طالب تعلم الحكمة النظرية والفلسفة العقلية، وحقوق الأمم وطبائع الاجتماع والسياسة المدنية . وقد اعتبرها علوماً تبني النفوس وتمنح العقل القدرة على التحليل والاستنباط. وأهم من ذلك كله، فالعلوم الإنسانية بالنسبة للكواكبي تشرح للإنسان ما هي حقوقه وتوضّح له مستوى انتهاكاتها من قبل الاستبداد السياسي أو الديني أو الاقتصادي، وتدّله على أفضل الطرق لكي يطالب بهذه الحقوق، وتضع له مسار التحصّل عليها، و تحدد له أفضل الوسائل للحفاظ على هذه الحقوق(الكواكبي ، 2016).

نادى الكواكبي لتحرير الدين الإسلامي من ما أصابه من جمود والعودة الى أيام الرسالة المحمدية وصدر الاسلام والمطالبة بإبعاد البدع والخرافات والشبهات وترك الخلافات بين المذاهب والاعتماد على صريح الكتاب وصحيح السنة وأجماع الأمة ، والالتزام بالدين لاسيما الاخلاق أكثر من العبادات ، وأن يكون الدين متجاوباً مع تغير الظروف والعادات ، وأكد على الايمان أكثر من الشعائر والتي يجب أن تكون دليل على صحة الايمان وإن ضعف الاسلام ناتج عن ضعف الدين وإهمال آدابه بسبب الجهل في جوهر الدين والأخذ بالقشور(عيدان ، 2020، 2007).

سادساً : قاسم أمين (1863- 1908)

مركزية قضية المرأة في كتاباته وجهوده الاصلاحية

قاسم أمين مفكر ومصلح وقاضي مصري أحد رجال الإصلاح المنتمين لمدرسة الإمام محمد عبده الذين يؤمنون بالإصلاح التدريجي الذي من شأنه أن يُقدم جيلاً مثقفاً قادراً على القيام بأعباء التغيير ، تخرج من كلية الحقوق سنة 1881بعدها حصل على منحة حكومية لدراسة القانون في فرنسا ، عاد قاسم منها بعد أن قضى فيها أربعة سنوات ، اطلع فيها على ما أنتجه المفكرين الفرنسيين في قضايا متعددة ، ساهم في تطوير جامعة القاهرة والحركة الوطنية خلال أوائل القرن العشرين ، أصدر عدة كتب من أهمها كتاب (أسباب ونتائج وأخلاق ومواعظ) سنة 1898، و(تحرير المرأة) في سنة1899 ، و(المرأة الجديدة) سنة 1901 (المقدم ، 2006، 33).

المرأة ودورها المفقود

كتب في جريدة المؤيد 19 مقالاً عن العلل الاجتماعية في مصر ، أطلق عليها (أسباب ونتائج) أو(حكم ومواعظ) . رأى أن الكثير من العادات الشائعة لم يكن أساسها الدين الإسلامي ، كان مهتما بالإصلاح الاجتماعي فخصص كتابه الثاني (تحرير المرأة) عن الحجاب وتعدد الزوجات والطلاق، وأثار قضايا مهمة كالعزلة بين المرأة والرجل وهل هي من أسس الشريعة ، ودعا لتحرير المرأة لتساهم في بناء المجتمع الأمر الذي طاله الاحتجاج والنقد وردَ عليه محمد طلعت بكتاب (فصل الخطاب في المرأة والحجاب) ومحمد فريد وجدي بكتاب (المرأة المسلمة) ، وكل الانتقادات لم توقفه عن مشروعه وكتب في الرد عليها كتابه الثالث (المرأة الجديدة) عام 1901 مطالباً بإقامة تشريع يكفل للمرأة حقوقها .

قامت وجهة نظره على عدم وجود نصاً في الشريعة يوجب الحجاب على هذه الطريقة المعهودة، وإنما هي عادة عرضت عليهم من مخالطة بعض الأمم فاستحسنوها وأخذوا بها وبالغوا فيها وألبسوها لباس الدين كسائر العادات الضارة التي تمكنت في الناس باسم الدين والدين براء منها ، واعتمدت رؤيته على مسألة أساسية تتعلّق بتعليم المرأة الذي دافع عنه باعتباره نقطة التحوّل لتتمكّن من العمل والإبداعات في جميع القطاعات، وأن لا شيء يحول دون مواكبتها التطور كما المرأة الغربية سوى حرمانها من العلم.

قامت رؤية قاسم أمين أن الاستبداد والفساد الإداري والسياسي هو الحاضنة التي تحافظ على الانحطاط وتعيد إنتاجه ، وهو ليس قاصراً على النظم السياسية والإدارية ، وانما هو أحد الركائز في بنية الوعي والعقل والثقافة السائدة التي تصوغ للناس طرائق حياتهم وسلوكهم ورؤيتهم لأنفسهم وتشكل عاداتهم وتقاليدهم، تلك العادات والتقاليد الموروثة التي يحافظون عليها إلى درجة التقديس، ويرى أنه لكسر هذه الحلقة المفرغة، التي تنتج وتعيد إنتاج التخلف والانحطاط، لا بد من تغيير وضع المرأة في المجتمع(أمين ، 2020 ، 12). دافع بشدّة في كتابه الثاني عن حق المرأة في الخروج إلى العمل، وأن تتمتع بالحقوق السياسية ذاتها الممنوحة للرجل ، فمن أسباب تخلف الأمة حرمانها من أعمال النساء، وأن تربية الطفل لا تصلُح إلا إذا كانت أمه مُرَبَّاة، والولد يرث من أمه قدر ما يرث من والده على الأقل، وأن تأثير الأم في تربية الطفل بعد ولادته أعظم من تأثير أبيه(أمين ، 2021، 16). التربية في رؤية قاسم ليست ذلك الشيء البسيط الذي يفهمه عامة الناس، وإنما التربية هي العمل المستمر الذي تتوسل به النفس إلى طلب الكمال من كل وجوهه، وهذا العمل لا بد منه في جميع أدوار الحياة، حيث يبتدئ من يوم الولادة ولا ينتهي إلا بالموت(أمين ، 2010، 19).

في السابق كان حال المرأة لا تختلف عن حالة الرقيق في شيء ، كانت المرأة ضعيفة اهتضم الرجل حقوقها وأخذ يعاملها بالاحتقار والامتهان، عاشت المرأة في انحطاطٍ شديد أياً كان عنوانها في العائلة: زوجةً، أو أمّا، أو بنتًا، ليس لها شأن ولا اعتبار ولا رأي، خاضعة للرجل لأنه رجل ولأنها امرأة ، فالرجل له الحرية ولها الرق، له العلم ولها الجهل، له العقل ولها البَلَه، له الضياء والفضاء ولها الظلمة والسجن، له الأمر والنهي ولها الطاعة والصبر ، ومن احتقار الرجل للمرأة أن يطلِّق زوجته بلا سبب ، وأن يقعد الرجل على مائدة الطعام وحده، ثم تجتمع النساء من أمٍّ وأخت وزوجة ويأكلن ما فضَل منه ، ومن احتقار المرأة أن يعين لها محافظًا على عرضها مثل آغا أو مقدَّم أو خادم، يراقبها ويصحبها أينما تتوجه ، و يسجنها في منزله، ويفتخر بأن لا تخرج منه إلا محمولة على النعش إلى القبر. من احتقار المرأة أن يعلن الرجل أن النساء لسن محلًا للثقة والأمانة. من احتقار الرجل للمرأة أنه إذا ولدت زوجته بنتاً اغتمَّ غماً شديداً ، ومن احتقار الرجل للمرأة أن يقول فيها بعضهم:

إن النساء شياطين خلقن لنا نعوذ بالله من شر الشياطينا

وقول الآخر: ولم أر نعمة شملت كريما كنعمة عورة سترت بقبر

ومن غاية المجد والمكرمات بقاء البنين وموت البنات (أمين ، 2021، 16-32).

جهوده الاصلاحية

طالب قاسم على مَن يتولَّى تربية المرأة أن يبادر من بداية صباها بتعويدها على حبِّ الفضائل التي تكمل بها النفس الإنسانيَّة في ذاتها، والفضائل التي لها أثر في معاملة الأهل وحفظ نظام القرابة ، والفضائل التي يظهر أثرها في نظام الأمَّة حتى تكون تلك الفضائل جميعها ملكات راسخة في نفسها، ولا يتمُّ له ذلك إلَّا بالإرشاد القولي والقدوة الصالحة وبالجملة فإنا نرى أن تربية العقل والأخلاق تصون المرأة ولا يصونها الجهل، بل هي الوسيلة العظمى لأن يكون في الأمَّة نساء يعرفن قيمة الشرف وطرق المحافظة عليه(أمين ، 2010، 18-36).

تناول قاسم مكانة المرأة والزواج مقارناً بين آراء الفقهاء ورؤية القرآن الكريم ففي كتب الفقهاء يُعرف الزواج بأنه عقد يملك به الرجل بضع المرأة ولا توجد إشارة غير التمتُّع بقضاء الشهوة الجسدانية، وكلها خالية عن الإشارة إلى الواجبات الأدبيَّة التي هي أعظم ما يطلبه شخصان مهذَّبان كلٌّ منهما من الآخر، ولكن رؤية القرآن مختلفة فلا توجد شريعة من شرائع الأمم التي وصلت إلى أقصى درجات التمدُّن جاءت بأحسن منه. قال الله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ فهذا النظام الجميل الذي جعله الله أساس المودة والرحمة بين الزوجين ، جرى العمل على إهمال كل ما من شأنه أن يوجد المودة والرحمة، وعلى التمسُّك بكلِّ ما يخلُّ بهما. فمن دواعي المودة ألا يقدم الزوجان على الارتباط بعقد الزواج إلَّا بعد التأكُّد من ميل كل منهما للآخر، ومن مقتضى الرحمة أن يحسن كلاهما العشرة مع بعضهما، ولكن لمَّا غفلنا عن معنى الزواج الحقيقي الشرعي استخففنا به وتهاونا بواجباته ، ونتج عن ذلك أن يتمَّ عقد الزواج قبل أن يرى كلٌّ من الزوجين صاحبه. جاء في الكتاب العزيز: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ وكان ابن عباس يقول وقال ،« إني أحبُّ أن أتزيَّن لامرأتي كما أحبُّ أن تتزيَّن لي » : اتباعًا لهذه الآية الكريمة وقال تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ وقال في تعظيم حقهن: ﴿وَأَخَذْنَ مِنْكُم مِّيثَاقًا غَلِيظًا﴾ وروي عن النبي (أكمل المؤمنين إيمانًا أحسنهم خلقًا وألطفهم بأهله) (أمين ، 2010، 39-40).

سابعاً : علي عبد الرازق

رؤيته لنظام الخلافة الاسلامية

صدر عام 1925 كتاب الإسلام وأصول الحكم للشيخ علي عبد الرازق المثير للجدل فقد دعى إلى فصل الدين عن السياسة ، وذهب الى القول بعدم وجود دليل على شكل مُعين للدولة في الإسلام مما أثار ضجة بسبب آرائه وموقفه من الخلافة ، ورد عليه عدد من العلماء منهم الشيخ محمد الخضر حسين شيخ الأزهر بكتاب نقد كتاب الإسلام(حسين ،2020) ، وأنتقده محمد الطاهر بن عاشور في كتابه (نقد علمي لكتاب الاسلام واصول الحكم) ، وذكر أن هذا الكتاب يعبر عن مرحلة أسفرت فيها العلمانية عن وجهها القبيح وحاربت الإسلام حرباً معلنةً لا هوادة فيها وتركزت حربها هذه المرة على النظام السياسي في الإسلام (ابراهيم ، 2016، 3؛ الشريف ، 2003، 17). وأراد به تقويض النظام السياسي الإسلامي من الأساس وهدمه، واصبح الكتاب مصدر لأصحاب الاتجاه العلماني المعاصر ، فمنه يأخذون وعنه يصدرون وإليه يرجعون في معظم ما يكتبون عن النظام السياسي الإسلامي (الوصيف ، 2003، 217).

عُد كتاب الإسلام وأصول الحكم أولَ دراسة تؤسِّس للفكرة العَلمانية داخل الوسط الإسلامي، فقد تساءل فيه عن سند الخلافة؟ هل القرآن؟ أم السنة؟ أم إجماع المسلمين؟ فالقرآن والسنة لم يتعرضا مطلقاً لموضوع الخلافة ، لأنها لم تكن أبداً حكماً من أحكام الدين الإسلامي، كما أن الإجماع في التاريخ الإسلامي لم ينعقد أبداً على خليفة ، وفي رأيه أن الحكم والحكومة والقضاء والإدارة ومراكز الدولة هي جميعاً خطط دنيوية، لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة(عبد الرزاق ، 1966، 102) والقرآن والسنة لم يرد فيهما أي ذكر لفكرة الخلافة كنظام سياسي ملزم للمسلمين، وكل ما جرى في أحاديث الرسول الكريم من ذكر الإمامة والخلافة والبيعة لا يدل على شيء أكثر مما دل عليه المسيح حينما ذكر بعض الأحكام الشرعية عن حكم قيصر(عبد الرزاق ، 119،1966).

قامت رؤيته أن شعائر الله تعالى ومظاهر دينه الكريم لا تتوقف على ذلك النوع من الحكومة الذي يسميه الفقهاء خلافة ، وأولئك الذين يسميهم الناس خلفاء، فليس من حاجة إلى تلك الخلافة لأمور ديننا ولا لأمور دنيانا فهي لا تقوم إلا على القهر والظلم وتدفع المرء إلى الاستبداد والظلم، ويفرق الشيخ بين ولاية الرسول وولاية الحاكم أو الخليفة "فولاية المرسل إلى قومه ولاية روحية منشأها إيمان القلب وخضوعه

خضوعاً صادقاً تاماً يتبعه خضوع الجسم، و القرآن صريح في أن سيدنا محمد لم يكن إلا رسولا خلت من قبله الرسل، ولم يكن من عمله شيء غير إبلاغ رسالة الله سبحانه وتعالى إلى الناس، وأنه لا يكلف شيئاً غير ذلك البلاغ وليس عليه أن يأخذ الناس بما جاءهم به، ولا أن يحملهم عليه". وأدعا أن الرسول لم يعين من بعده خليفة وأن الذين تزعموا المسلمين من بعده كانت زعامتهم مدنية أو سياسية وليست دينية ، وإن أبى بكر هو الذي أسمى نفسه خليفة وبيعته كانت ثمرة لجدال ثم اتفاق سياسي ومن ثم كان حكمه مدنياً واجتهاد دنيوي ولا علاقة له بفكرة الدولة الدينية (عبد الرزاق ، 1966، 63-67).

ذكر أن ظواهر القرآن المجيد تؤيد القول بأن النبي لم يكن له شأن في الملك السياسي، وآياته متضافرة من أن عمله السماوي لم يتجاوز حدود البلاغ المجرد من كل معاني السلطان، لم يكن إلا رسولاً قد خلت من قبله الرسل، ولم يكن من عمله شئ غير إبلاغ رسالة الله تعالى إلى الناس، وليس عليه أن يأخذ الناس بما جاءهم بـه، ولا أن يحملهم عليه. كانت ولايته على المؤمنين ولايـة الرسالة غير مشوبـة بشيء من الحكم، فلم يكن ثمـة حكومـة، ولا دولـة ولا شئ من نزعـات السياسـة ولا أغراض الملوك والأمـراء(عبد المنعم ، 2016). وخَلص للقول أن تاريخ الاسلام حتى العصر الحديث هو تاريخ هيمنة سلطة المؤسسة الدينية على الدولة والمجتمع والنموذج السياسي الوحيد الذي قدمه الاسلام هو نموذج الدولة الدينية(عظمة ، 196،1992-198) .

كتاب نظام الحكم في الاسلام بين التأييد والرفض

أنقسم المفكرون والكتاب فالعلمانيين أيدوا طروحات عبد الرازق بقوة فجاء في مجلة الهلال "إن كل أمه إسلامية حرة في انتخاب من تريده حاكماً ونظريته تتفق وأصول الحكم في القرن العشرين الذي يجعل السيادة للأمة دون سواها من الإفراد مهما كانت ولادتهم وميزاتهم الأخرى وتشترك "المقتطف" في حملة التأييد فتقول: "إننا نعتقد أن كل ما قاله حضرة القاضي على عبد الرازق وأمثاله قرين الصواب وخال من الخطأ(حداد ، 2022) .

تصاعدت الانتقادات على كتاب (الإسلام وأصول الحكم) خاصة تلك التي أطلقها سعد زغلول والتي اتهم فيها علي عبد الرازق بأنه جاهل بقواعد دينه ، وحرض الشيخ محمد رشيد رضا مشايخ الأزهر على الرد وذكر بعدم جواز السكوت عنه لئلا يقول هو وأنصاره أن سكوتهم عنه إجازة له أو عجز عن الرد عليه وأتهم الشيخ محمد بخيت عبد الرازق بأنه بكتابه "يريد أن يعطل الأداة التي يمكن بها إحداث التغيير والتطوير

في الإسلام، كما أنه يفضى في آخر الأمر إلى إنكار الشريعة ذاتها" ، الأمر الذي أدى الى اجتماع هيئة كبار العلماء برئاسة شيخ الأزهر محمد أبو الفضل بحضور 24 عضواً، وأصدرت المحكمة قرارها بنزع شهادة العالمية ومحو اسمه من سجلات الجامع الأزهر وطرده من كل وظيفة لعدم أهليته للقيام بأية وظيفة دينية أو غير دينية. وعقب صدور الحكم أُرسل القرار إلى عبد العزيز فهمى باشا وزير العدل لتوقيعه والتصديق عليه ، والذي رفض ذلك مما أدى الى استقالته ومعه ثلاثة وزراء هم محمد على باشا وتوفيق بك دوس وإسماعيل بك صدقي .

وعلى أثر هذا الحكم خلع الشيخ العمامـة، ولبس الطربوش ثم سافر إلي فرنسا مهـد العلمانية والتحق بإحدى جامعاتها ومكث فيها إلي أن حصل على شهادة منهـا، ثم عاد إلي مصر، واشتغل بالمحاماة في المحاكم الشرعيـة ثم رشح نفسه لمجلس النواب، فنجح في الانتخاب، وصار نائباً من النواب، ولم يزل تدور به الأيام وبمساعدة العلمانيين حتي صار وزيراً للأوقـاف(عرفة ، 2016).

الخاتمة

- اختلفت وجهات النظر حول مفهوم العلمانية في عالمنا العربي فهناك من حددها بفكرة فصل الدين عن السياسة أو فصل الدين عن الدولة ومن ذهب الى حد أبعد بتوصيفها إعلاء صوت العقل على أي صوت حتى لو كان صوت الدين.
- وجهة نظر أخرى عن العلمانية في الفكر الاسلامي قيدتها بنظام الحكم والادارة ومؤسسات الدولة.
- من الواضح تأثر الطهطاوي بالفكر الغربي عموماً والفكر الفرنسي خصوصاً لاسيما في افكار الدولة المدنية الحديثة والقائمة على المشاركة الديمقراطية في الإدارة والحكم.
- قدم الطهطاوي مشروع واقعي وعملي للنهوض بالأمة الاسلامية وكل ما ذكرناه من جهود يستحق عليها لقب مؤسس حركة النهضة العربية ، مع العلم أنه حاول الأخذ من الفكر الوافد الجديد مع المحافظة في الوقت ذاته على الخصوصية الثقافية للبلاد الإسلامية المرتكزة على الدِين الإسلامي.
- شخصية الأفغاني شخصية حركية قل نظيرها في التاريخ الحديث وحركته وتنقله في البلاد الاسلامية والغربية ومحاولاته ورغبته في أعادة مجد الأمة الإسلامية يستحق كل الثناء والاجلال ، فقد شكل الافغاني مدرسة إسلامية قل نظيرها ، ودعا الأفغاني الى تأسيس نهضة المسلمين على قواعد الدين والقرآن .

- الكواكبي أحد أهم المصلحيين الجريئين في طرحهم فقد رفض الاستبداد السياسي الذي بدأ وفق رأيه بعد عهد الخلافة الراشدة وأهم صفاته الانفراد بالحكم وتسخير الدين من أجل مصالح ومطامح الخليفة باسم الاسلام الامر الذي ساهم بأقصاء الامة عن عملية أختيار الحاكم ومنعها من مراقبته ومحاسبته وتجريمها الثورة عليه وأقصاءه ، وطالب الكواكبي بالحرية للأمة ومسؤولية الحاكم أمامها ، وبذلك خالف الفكر السياسي الاستبدادي التقليدي .
- قامت رؤية قاسم أمين أن الاستبداد والفساد الإداري والسياسي هما الحاضنة التي تحافظ على الانحطاط وتعيد إنتاجه، وهو ليس قاصراً على النظم السياسية والإدارية، وانما هو أحد الركائز في بنية الوعي والعقل والثقافة السائدة التي تصوغ للناس طرق حياتهم وسلوكهم ورؤيتهم لأنفسهم وتشكل عاداتهم وتقاليدهم ، تلك العادات والتقاليد الموروثة التي يحافظون عليها إلى درجة التقديس، ويرى وجوب كسر هذه الحلقة المفرغة، التي تنتج وتعيد إنتاج التخلف والانحطاط.
- أتهم علي عبد الرازق بتقويض أسس الخلافة الاسلامية في (كتاب الإسلام وأصول الحكم) والقول أن القرآن والسنة لم يتعرضا مطلقاً لموضوع الخلافة ، لأنها لم تكن أبداً حكماً من أحكام الدين الإسلامي.
- أهم المشاكل التي واجهت المفكرين الذين وهبو أنفسهم للإصلاح وانتشال الناس من الواقع المتخلف كانت في قلة وعي المخاطب وموقف المؤسسات الدينية السلبي وموقف الحكومات المعارض لتلك الافكار ولذلك لم تأخذ دورها في بناء الانسان والأمة التي كان يستهدفها الخطاب .

المراجع

1. البرت حوراني (1977) ، الفكر العربي في عصر النهضة ، 1789- 1939، ت: كريم عزقول ، بيروت .
2. أحمد أمين، (1948) ، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، بيروت : دار الكتاب العربي.
3. انور جندي (1978) ، حسن البنا الداعية الامام والمجدد الشهيد، بيروت 1978.
4. آيات حمدان .(2009) ، فصل الدين عن السياسة ، الجزائر: رسالة ماجستير غير منشورة ، جامعة بير زيت.
5. حمد بن صدق الجمال(1994)، اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر في مصر في النصف الأول من القرن الرابع عشر الهجري ، الرياض : دار عالم الكتب .

6. محمد السيد سليم.(2002) ، تطور السياسة الدولية في القرن التاسع عشر والعشرين، القاهرة : دار الامين للنشر والطباعة .
7. حورية توفيق مجاهد.(2019) ، الفكر السياسي من افلاطون الى محمد عبده ، القاهرة .
8. خليل احمد خليل.(1999) ، معجم المصطلحات السياسية والدبلوماسية ، بيروت: دار الفكر .
9. جمال الدين الأفغاني.(1968) ، الأعمال الكاملة ، تحقيق: محمد عمارة، القاهرة .
10. جون نيكولا بيتر .(2015) ، العلمانية واللائكية في السياسة الدولية ، جنيف : مؤسسة قرطبة .
11. رفاعة رافع الطهطاوي.(1998) ، تخليص الإبريز في تلخيص باريز ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب .
12. رفاعة رافع الطهطاوي.(2002) مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية ، القاهرة المجلس الأعلى للثقافة .
13. زكي نجيه محمود. (1993) ، تجديد الفكر العربي ، القاهرة : دار الشروق.
14. سيد يوسف .(1980) الإمام محمد عبده رائد الاجتهاد والتجديد في العصر الحديث، القاهرة : دار الثقافة العربية .
15. صلاح زكي أحمد . (2001) ، أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث القاهرة : مركز الحضارة العربية .
16. عائشة بن جلول.(2017) ، الفكر الإصلاحي عند محمد عبده، الجزائر : رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية ، جامعة قاصدي مرباح ورقلة.
17. عباس محمد العقاد .(2013) ، عبد الرحمن الكواكبي ، القاهرة : مؤسسة هنداوي .
18. عباس محمود العقاد. (1959) ، الرحالة كاف عبد الرحمن الكواكبي ، القاهرة : المجلس الأعلى لرعاية الفنون والأدب والعلوم الاجتماعية .
19. عبد الرحمن الكواكبي. (2009) ، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، القاهرة : دار الشروق .
20. عبد المعبود اسماعيل ابراهيم .(2018) ، كتاب الاسلام واصول الحكم : دراسة نقدية ، القاهرة :جامعة الازهر .
21. عبد الرحمن بدوي.(2005) ، الإمام ممد عبده و القضايا الإسلامية . القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
22. علي عبد الرزاق .(1978) ، الإسلام وأصول الحكم ، بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة .

23.عزيز عظمة.(1992) ، العلمانية من منظور مختلف ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية .
24.علي أبو الخير ، حسن حنفي .(2011) ، ثورة العقيدة وفلسفة العقل، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي.
25.عبد الباسط محمد حسن.(1982) ، جمال الدين الأفغاني وأثره في العالم الإسلامي الحديث ، القاهرة ، مطبعة المدبولي.
26.عبد المجيد الشرفي . (1998) ، الاسلام والحداثة ، تونس ، دار الجنوب .
27.عبد المجيد الشرفي.(2001) ، الاسلام بين الرسالة والتاريخ ، بيروت : دار الطليعة .
28.علي المحافظة.(1987)، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ، 1789- 1914، بيروت ، دار الأهلية .
29.غانم ابراهيم البيومي.(1993)، الفكر السياسي للإمام حسن البنا، القاهرة: دار التوزيع والنشر الاسلامية
30.فرج فودة.(1993) ، حوار حول العلمانية ، القاهرة : الهيئة المصرية للكتاب .
31.فرج محمد الوصيف .(2003) ، أسس نظام الحكم الاسلامي ، القاهرة : مطابع الشروق بالمنصورة .
32.قاسم أمين.(2021) ، حقوق النساء في الاسلام ، لندن : مؤسسة هنداوي .
33.قاسم أمين .(2010) ، تحرير المرأة ، القاهرة ، مؤسسة هنداوي .
34.محمود محمد طه .(2007) ، نحو مشروع مستقبلي للإسلام ، بيروت : المركز الثقافي العربي .
35.محمد أركون.(1996)، العلمنة والدين الاسلامي والمسيحية الغربية ، القاهرة.
36.محمد عمارة . (1996)، العلمانية بين الغرب والاسلام ، الكويت : دار الدعوة للنشر والتوزيع .
37.محمد عمارة .(2007) ، رفاعة رافع الطهطاوي: رائد التنوير في العصر الحديث، القاهرة : دار الشروق .
38.محمد عمارة .(1994) ، الجامعة الإسلامية و الفكرية القومية ، القاهرة : دار الشروق .
39.محمد عمارة .(1988) ، جمال الدين الأفغاني موقظ الشرق وفيلسوف الاسلام ، بيروت : دار الشروق .
40.محمد مهدي شمس الدين .(2008) ، العلمانية ، بيروت .

41.محمد عبدة (2002) ، جمال الدين الأفغاني، رسائل في الفلسفة والعرفان ، القاهرة : مكتبة الشروق الدولية . محمد عمارة (1988) ، عبد الرحمن الكواكبي شهيد الحرية ومجدد الاسلام ،القاهرة : دار الشروق .

42.محمد عمارة .(1980) ، الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده ، تحقيق : محمد عمارة ، (بيروت :المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

43.محمد أحمد إسماعيل المقدم(2006) ، عودة الحجاب القسم الأول معركة الحجاب والسفور، الرياض : دار طيبة للنشر والتوزيع .

44.محمد الخضر حسين.(2020) ، نقض كتاب الاسلام وأصول الحكم ، القاهرة : مؤسسة هنداوي .

45.محمد الطاهر بن عاشور .(1926)، نقد علمي لكتاب الاسلام واصول الحكم ، القاهرة : المطبعة السلفية .

46.محمد البهي. (1957) ، الفكر الإسلامي وصلته بالاستعمار الغربي ، القاهرة : مطبعة مخيمر.

47.محمد شاكر الشريف.(2003) ، تحطيم الصنم العلماني ، مكة المكرمة : دار طيبة الخضراء .

48.يوسف القرضاوي.(1994) ، فقه الأولويات دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة ، الدوحة .

The Reviewer

1. Albert Hourani (1977), Arab Thought in the Renaissance Era, 1789-1939, T: Karim Azqoul, Beirut.
2. Ahmed Amin, (1948), Leaders of Reform in the Modern Era, Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi.
3. Anwar Jundi (1978), Hassan al-Banna, the preacher, the imam and the martyr, Beirut, 1978.
4. Ayat Hamdan. (2009), Separating Religion from Politics, Algeria: Unpublished Master's Thesis, Bir Zeit University.
5. Hamad bin Sadaq Al-Jamal (1994), Trends of Contemporary Islamic Thought in Egypt in the First Half of the Fourteenth Century AH, Riyadh: Dar Alam Al-Kutub.
6. Mohamed El-Sayed Selim (2002), The Development of International Politics in the Nineteenth and Twentieth Century, Cairo: Dar Al-Amin for Publishing and Printing.
7. Houria Tawfiq Mujahid (2019), Political Thought from Plato to Muhammad Abdo, Cairo.

8. Khalil Ahmad Khalil. (1999), A Dictionary of Political and Diplomatic Terms, Beirut: Dar Al-Fikr.
9. Jamal Al-Din Al-Afghani (1968), al'aemal alkamilat , investigation: Muhammad Emara, Cairo.
10. John Nicolas Peter. (2015), Secularism and Laïcité in International Politics, Geneva: Cordoba Foundation.
11. Rifaa Rafi Al-Tahtawy. (1998), Takhlees Al-Abriz in Talkhis Baris, Cairo: The Egyptian General Book Organization.
12. Rifaa Rafi Al-Tahtawy. (2002) Curriculum of the Egyptian minds in the joys of modern literature, Cairo, the Supreme Council of Culture.
13. Zaki Najeeh Mahmoud. (1993), The Renewal of Arab Thought, Cairo: Dar Al-Shorouk.
14. Sayed Youssef. (1980) Imam Muhammad Abduh, Pioneer of Ijtihad and Renewal in the Modern Era, Cairo: Arab House of Culture.
15. Salah Zaki Ahmed. (2001), Signs of the Arab Islamic Renaissance in the Modern Era, Cairo: The Center of Arab Civilization.
16. Aisha Ben Jaloul (2017), The Reformist Thought of Muhammad Abdo, Algeria: Unpublished Master Thesis, Faculty of Humanities and Social Sciences, Kasdi Merbah Ouargla University.
17. Abbas Muhammad Al-Akkad. (2013), Abdel-Rahman Al-Kawakibi, Cairo: Hindawi Foundation.
18. Abbas Mahmoud Al-Akkad. (1959), the traveler Kaf Abdel-Rahman Al-Kawakibi, Cairo: The Supreme Council for Arts, Literature and Social Sciences.
19. Abdul Rahman Al Kawakibi. (2009), The natures of Tyranny and the wrestler of enslavement, Cairo: Dar Al-Shorouk.
20. Abdel-Maaboud Ismail Ibrahim. (2018), The Book of Islam and the Principles of Governance: A Critical Study, Cairo: Al-Azhar University.
21. Abd al-Rahman Badawi. (2005), Imam Muhammad Abduh and Islamic Issues. Cairo, The Egyptian General Book Organization.
22. Ali Abdul-Razzaq. (1978), Islam and the Principles of Governance, Beirut: Publications of Dar Maktabat Al-Hayat.

23. Aziz Azma (1992), Secularism from a Different Perspective, Beirut: Center for Arab Unity Studies.
24. Ali Abu Al-Khair, Hassan Hanafi. (2011), The Revolution of Faith and the Philosophy of Mind, Beirut: Civilization Center for the Development of Islamic Thought.
25. Abd al-Basit Muhammad Hassan. (1982), Jamal al-Din al-Afghani and its impact on the modern Islamic world, Cairo, Madbouly Press.
26. Abdul Majeed Sharafi. (1998), Islam and Modernity, Tunisia, Dar Al Janoub.
27. Abd al-Majid al-Sharafi (2001), Islam between the message and history, Beirut: Dar al-Tali`ah.
28. Ali Al-Muhafaza (1987), Intellectual Trends among the Arabs in the Renaissance Era, 1789-1914, Beirut, Dar Al-Ahlia.
29. Ghanem Ibrahim Al-Bayoumi (1993), The Political Thought of Imam Hassan Al-Banna, Cairo: The Islamic Distribution and Publishing House.
30. Farag Foda. (1993), Dialogue on Secularism, Cairo: The Egyptian Book Organization.
31. Faraj Muhammad Al-Wasif. (2003), The Foundations of the Islamic Governance System, Cairo: Al-Shorouk Press, Mansoura.
32. Qasim Amin. (2021), Women’s Rights in Islam, London: Hindawi Foundation.
33. Qasim Amin. (2010), Women's Liberation, Cairo, Hindawi Foundation.
34. Mahmoud Muhammad Taha (2007), Towards a Future Project for Islam, Beirut: The Arab Cultural Center.
35. Mohamed Arkoun. (1996), Secularization, Islam and Western Christianity, Cairo.
36. Mohamed Emara. (1996), Secularism between the West and Islam, Kuwait: Dar Al-Da`wa for Publishing and Distribution.
37. _____. (2007), Rifa'a Rafi' al-Tahtawi: Pioneer of Enlightenment in the Modern Age, Cairo: Dar Al-Shorouk.
38. _____, (1994), The National Islamic and Intellectual University, Cairo: Dar Al-Shorouk.
39. _____. (1988), Jamal Al-Din Al-Afghani, The Waker of the East and the Philosopher of Islam, Beirut: Dar Al-Shorouk.

40. _____. (1988), Abd al-Rahman al-Kawakibi, The Martyr of Freedom and the Renewer of Islam, Cairo: Dar Al-Shorouk.
41. _____. (1980), The Complete Works of Imam Sheikh Muhammad Abduh, investigation: Muhammad Emara, (Beirut: The Arab Institute for Studies and Publishing.
42. Muhammad Ahmad Ismail Al-Muqaddam (2006), The Return of the Veil, Part One, The Battle of the Veil and the Unfurling, Riyadh: Dar Taibah for Publishing and Distribution.
43. Muhammad Abduh (2002), Jamal al-Din al-Afghani, Letters on Philosophy and Mysticism, Cairo: Al-Shorouk International Library.
44. Muhammed Al-Khidr Husayn (2020), The Book of Islam and Principles of Governance, Cairo: Hindway Foundation.
45. Muhammad Al-Taher Bin Ashour. (1926), Scientific Criticism of the Book of Islam and the Principles of Government, Cairo: The Salafi Press.
46. Muhammad Al-Bahi. (1957), Islamic Thought and its Relation to Western Colonialism, Cairo: Mukhaimer Press.
47. Muhammad Shaker Al-Sharif. (2003), Destroying the Secular Idol, Makkah Al-Mukarramah: Dar Taiba Al-Khadra.
48. Yusuf Al-Qaradawi (1994), The jurisprudence of priorities, a new study in the light of the Qur'an and Sunnah, Doha.