

مكتبة الإسكندرية 2010 ©

الاستغلال غير التجاري

تم إصدار المعلومات الواردة في هذا المصنف للاستخدام الشخصي والمنفعة العامة لأغراض غير تجارية، ويمكن إعادة إصدارها كلها أو جزء منها أو بأية طريقة أخرى، دون أي مقابل ودون تصاريح أخرى من مكتبة الإسكندرية. وإنما نطلب الآتي فقط :

- يجب على المستغلين مراعاة الدقة في إعادة إصدار المصنفات.
- الإشارة إلى مكتبة الإسكندرية بصفتها "مصدر" تلك المصنفات.
- لا يعتبر المصنف الناتج عن إعادة الإصدار نسخة رسمية من المواد الأصلية، ويجب ألا ينسب إلى مكتبة الإسكندرية، والأيشار إلى أنه تم بدعم منها.

الاستغلال التجاري

يحظر نسخ المواد الواردة في هذا المصنف كله أو جزء منه، بغرض التوزيع أو الاستغلال التجاري، إلا بموجب إذن كتابي من مكتبة الإسكندرية. وللحصول على إذن لإعادة إنتاج المواد الواردة في هذا المصنف، يرجى الاتصال بمكتبة الإسكندرية، ص.ب. 138 الشاطبي، الإسكندرية، 21526، مصر. البريد الإلكتروني :

secretariat@bibalex.org

لِجَاهَاتِهِ لِلتَّحْدِيدِ وَالِاصْلَاحِ

فِي

الفِكرِ الإسلاميِّ والحَدِيثِ

أعمال المؤتمر الرَّوِّيِّ الَّذِي نَظَّمَتْهُ مَكْتَبَةُ إِسْكَندَرِيَّةِ

فِي الْفَتْرَةِ مِنْ ٢٣ - ٢٥ الْحَرَمِ ١٤٣٠ هـ / ١٩ - ٢١ يَنَايِرَ ٢٠٠٩ م

تَحْكِيمَ

مُحَمَّدُ كَمَالُ الدِّينِ إِهَامٌ صَلَاحُ الدِّينِ الْجَوْهَرِيُّ

عِمَادُ حَسَنِينَ

الجزء الثاني

دار الكتاب اللبناني

بيروت



BIBLIOTHECA ALEXANDRINA

مكتبة الإسكندرية

دار الكتاب المصري

القاهرة

إِجَاهَاتٌ لِلتَّحْقِيقِ وَالْإِصْلَاحِ
فِي
الْفِكْرِ الْإِسْلَامِيِّ بِالْحَدِيثِ
الجزء الثاني

هذا الكتاب

يتضمن الجزء الثاني من أعمال المؤتمر الدولي الذي نظّمته مكتبة الإسكندرية في الفترة (٢٣-٢٥ المحرم ١٤٣٠هـ / ١٩-٢١ يناير ٢٠٠٩م) حول اتجاهات التجديد والإصلاح في الفكر الإسلامي الحديث (القرنان ١٣ و١٤هـ / ١٩ و٢٠م). وقد تضمنت أعمال المؤتمر دراسات معمقة لباحثين من العديد من دول العالم: البوسنة والهرسك، السودان، العراق، ألمانيا، المغرب، المملكة العربية السعودية، المملكة المتحدة، تركيا، تونس، سوريا، عُمان، كوسوفا، لبنان، مصر...

سلسلة

في الفكر النهضوي الإسلامي

الإشراف العام

إسماعيل سراج الدين

رئيس التحرير ومدير المشروع: صلاح الدين الجوهري

سكرتير التحرير: ألفت جافور

تصميم جرافيكي

أمينة حسين

اللجنة العلمية

محمد عمارة
صلاح الدين الجوهري
محمد كمال الدين إمام
منى أبو زيد

الأعمال التحضيرية والمتابعة

هدى سيد - شيماء التركي - منة الله لبيب

الإشراف على مراجعة النصوص

أحمد محمد شعبان
محمد القاسم
مراجعة لغوية: عبد العظيم بدران - علياء محمد

إِتِّجَاهَاتُ التَّجْدِيدِ وَالْإِصْلَاحِ فِي

الفِكرِ الإِسْلَامِيِّ الْحَدِيثِ

أَعْمَالُ الْمُؤْتَمَرِ الرَّوْحِيِّ الَّذِي نَظَّمَتْهُ مَكْتَبَةُ إِسْكََنْدَرِيَّةِ
فِي الْفَتْرَةِ مِنْ ٢٣ - ٢٥ الْحَرَمِ ١٤٣٠ هـ / ١٩ - ٢١ يَنَايِرَ ٢٠٠٩ م

الجزء الثاني

تحرير

محمد كمال الدين إمام صلاح الدين الجوهري

إيماد حسين

١٤٣٦ هـ / ٢٠١٥ م

دار الكتاب اللبناني
بيروت


BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية

دار الكتاب المصري
القاهرة

مكتبة الإسكندرية بيانات الفهرسة - أثناء - النشر (فان)

اتجاهات التجديد والإصلاح في الفكر الإسلامي الحديث (2009: الإسكندرية، مصر)
اتجاهات التجديد والإصلاح في الفكر الإسلامي الحديث/ تحرير محمد كمال الدين إمام، صلاح الدين الجوهري،
عماد حسين. - القاهرة : دار الكتاب المصري؛ الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني،
2015.

يشتمل على إرجاعات بيبليوجرافية
تدمك 978-977-452-317-4

1. الفلسفة الإسلامية. أ. إمام، محمد كمال الدين. ب. الجوهري، صلاح الدين. ج. حسين، عماد. د. العنوان.

2015759975

ديوي - 181.07

رقم الإيداع: 2015/5099

ISBN: 978-977-452-317-4

تتقدم مكتبة الإسكندرية بالشكر والتقدير

للكالة السويسرية للتنمية والتعاون (SDC) Swiss Agency for Development and Cooperation

ومؤسسة كارنيجي بنيويورك Carnegie Corporation of New York

على الدعم المادي والمعنوي الذي قدّمته للمشروع.

© مكتبة الإسكندرية، 2015

جميع حقوق النشر الورقي محفوظة لدار الكتاب المصري/دار الكتاب اللبناني،

وذلك بموجب اتفاق مبرم بين المكتبة والدار

مصر - ٣٣ شارع قصر النيل - القاهرة - تليفون: ٢٣٩٢٢١٦٨ / ٢٣٩٣٤٣٠١ / ٢٣٩٢٤٦١٤

ص.ب. العتبة الرمز البريدي ١١٥١١ - القاهرة - ج.م.ع، فاكسميلي ٢٣٩٢٤٦٥٧ (٢٠٢)+

لبنان - بيروت شارع مدام كوري تجاه فندق بريستول - بيروت - تليفون ٧٣٥٧٣٢، فاكس / ٩٦١١٣٥١٤٣٣ +

الطبعة الأولى

١٤٣٦ هـ - ٢٠١٥ م

First Edition

A.D. 2015 - H 1436

Website: www.daralkitabalmasri.com

E-Mail: info@daralkitabalmasri.com

المحتوى

(الجزء الأول)

- ١١ مقدمة التحرير
محمد كمال الدين إمام- صلاح الدين الجوهري- عماد حسين
- ٤٩ كلمة المكتبة: إسماعيل سراج الدين
المحاضرة الافتتاحية: ضرورة التجديد
- ٥٧ فضيلة الإمام الأكبر أحمد الطيب شيخ الأزهر

الفصل الأول

التجديد .. اصطلاحًا ومعالجة

- مدارس التجديد والإصلاح .. الرواد والأفكار
- ٧٩ حسن حنفي
من الإصلاح إلى الإحياء، مصائرُ مواريث التفكير النهضوي الإسلامي
- ٩٩ رضوان السيد
من الاجتهاد إلى الإصلاح الديني
- ١٢٥ محمد الحداد
الرؤية الإسلامية للحياة
- ١٣١ صلاح سالم

مسارات النهضة ونظائرها في الفكر الإسلامي الحديث

عمار علي حسن ١٧٧

الفصل الثاني

مشروعات التجديد في العالم الإسلامي .. نماذج وتجارب

الإصلاح والتجديد في تركيا في القرنين (١٣-١٤هـ / ١٩-٢٠م)

ماجدة مخلوف ٢٣٣

مدارس التجديد والإصلاح في تركيا الحديثة

نوزاد صواش ٣٢١

اتجاهات التجديد للفكر الإسلامي الحديث في البلقان، وروادها البارزون

محمد كيسو ٣٨٥

أدم دماشي .. رائد من رواد التجديد والإصلاح في كوسوفا

بكر إسماعيل الكوسوفي ٤٨١

مشروع بيحوفيتش لنهضة المجتمع المسلم

محمد يوسف عدس ٥٠٩

الإصلاح الإسلامي في سوريا في القرن التاسع عشر .. إشكالات التأريخ وسؤال المعرفة

معتز الخطيب ٥١٩

اتجاهات الإصلاح والتجديد الديني المعاصر في الجزيرة العربية

عبد الرحمن السالمي ٥٧٩

في الفكر الإصلاحي المغربي.. القضايا، الأعلام، المنهج

أحميدة النيفسر ٥٩٧

مدارس التجديد والإصلاح: الرواد والأفكار في مصر في القرنين التاسع عشر والعشرين

زكريا سليمان بيومي ٦٢١

تجديد الخطاب الحضاري في مصر الحديثة

منى أحمد أبو زيد وعصمت حسين نصار ٦٥٥

الفاعلون والسياق، تيارات الإصلاح والتجديد في شبه القارة الهندية

خلال القرنين ١٣-١٤ هـ / ١٩-٢٠ م - مقارنة أولية

محمد حلمي عبد الوهاب ٧٠٣

رواد الفكر والتجديد: السودان، وإفريقيا جنوب الصحراء في المائتي

السنة الأخيرة.. دراسة مقارنة بين إسهامات عثمان دان فودي في صكتو والشيخ

أحمد التجاني والميرغني الكبير وأحمد الطيب البشير في ديار الفونج

حسن مكّي محمد أحمد ٧٦١

لمحة سريعة من مسار التحديث في إيران ١٨٠٠-١٩٧٩

عبدالجبار الرفاعي ٨٠١

المساهمون في أوراق الجزء الأول من المؤتمر ٨٤٥

المحتوى

(الجزء الثاني)

الفصل الثالث

مشروعات التجديد.. قضايا وأفكار أساسية

- الإسلام والمدنية تقدم وتراجع فكرة المدنية في مرحلتي الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر
زكي الميلاد ٨٦٩
- منطلقات معالجة قضايا التجديد وإشكاليات التمدن في الخطاب الصحفي
محمود خليل ٩٠٩
- اتجاهات الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي الحديث: إشكالية الدولة
عبد الوهاب أحمد الأفندي ٩٤٥
- الحرية في الإسلام، الردة بين حرية العقيدة والخروج على الجماعة
عاصم حفني ١٠١٥
- الاقتصاد في فكر رفاة رافع الطهطاوي
محمد دويدار ١٠٦٥
- عن قضايا «المواطنين» غير المسلمين «الدينية» و«المدنية» في المجتمعات ذات الغالبية المسلمة
وعن مسألة الحكم (الحالة المصرية نموذجًا)
سمير مرقس ١١٣٧

- التجديد والإصلاح بين الحاضر والمستقبل، قراءات في الخطاب الإسلامي المعاصر حول
مسائل العلاقة مع الآخر، الغرب كاستعمار - كتقدم تقني - كنمط حياة - كوجه تبشيري
مريم آيت أحمد وعلي ١٢١٥
- الأصول الفكرية لحقوق المرأة في مصر الحديثة
منى أبو زيد ١٢٨٣
- قضايا المرأة وحقتها في التعليم والعمل ومسألة الزي ودورها في المجال العام
هند مصطفى علي الشلقاني ١٣٤٥
- التصوّف في سياق النهضة؛ المنحى الصوفي في فكر الإمام مُحَمَّد عبده نموذجًا
محمد حلمي ١٤٧٧
- التجديد والإصلاح في الفكر التربوي الإسلامي
سعيد إسماعيل علي ١٥٣٥
- ملحق: كتاب «الإعلان الإسلامي»
علي عزت بيغوفيتش ١٦٢٧
- المساهمون في أوراق الجزء الثاني من المؤتمر ١٧٦٣
- المشاركون في المؤتمر ١٧٦٩

الفصل الثالث

مشروعات التجديد.. قضايا وأفكار أساسية

«المشروع النهضوي الإسلامي ليس مذهباً فكرياً أو سياسياً محدداً وهو ليس عملاً فكرياً اعتيادياً يمكن للفرد إنجازَه ضمن بحث أو كتاب، بل هو عمل شاق ومتشعب يتطلب حركة ثقافية واسعة تحمل الهم المشترك وتستجيب لمشكلات المجتمع وتتفاعل مع همومه داخلياً وخارجياً وترتبط بإمكانية نجاحه وتواصله بقدرة النخبة الفكرية من العلماء والأكاديميين والمفكرين على ربط البناء الفكري والنظري بقضايا المجتمع ومشكلاته وتطوير رؤية حضارية عالمية ترتقي بالسلوك الجماعي للأمة إلى مستوى الاجتهاد والفاعلية والإنجاز والإخلاص في الفكر والعمل، وربط الفعل الحضاري العالمي بأساسه الأخلاقي».

من الورقة البحثية للأستاذة بجامعة ابن الطفيل بالرباط

د. مريم آيت أحمد

الإسلام والمدنية تقدم وتراجع فكرة المدنية في مرحلتي الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر



زكي الميلاد^(١)

- ١ -

فكرة المدنية .. وأزمة التقدم

عند النظر في فكرة المدنية وعلاقتها بالإسلام والفكر الإسلامي في المجال العربي، من الممكن القول إن هذه الفكرة قد تبلورت وتحدت ونضجت خلال الفترة ما بين منتصف القرن التاسع عشر وعشرينيات القرن العشرين، وهي الفترة التي يصفها الدارسون العرب المعاصرون بعصر النهضة، أو بمرحلة الفكر الإسلامي الحديث.

ولو بحثنا عن النصوص والمواقف والكتابات التي أشارت إلى هذه الفكرة لوجدنا أنها تنتمي كماً وكيفاً إلى تلك الفترة المحددة، وهناك كانت البدايات

(١) رئيس تحرير مجلة الكلمة - المملكة العربية السعودية.

الفعلية التي تؤرخ لهذه الفكرة، ومنها أخذت طريقها في التطور والتراكم الممتد والمتعاقب زمنًا وتاريخًا.

وحين تتبع الدكتور نصر محمد عارف بدايات وسير مفهوم التمدن بعد التعرف عليه في النطاق العربي، وجد أن الفهم الذي تحدد حول هذا المفهوم استمر طوال القرن التاسع عشر حتى أوائل القرن العشرين، وظلت اللفظة العربية المقابلة له هي المدنية.^(١)

وحين أراد الدكتور فهمي جدعان تحديد متى ظهرت إشكالية التمدن في المجال الفكري العربي، فإنه حددها في نطاق تلك الفترة، وحسب قوله (إن الهجمة الغربية على الإسلام من حيث هو تمدن، أو من حيث هي ديانة مضادة للتمدن، قد شحنت الجو الفكري الإسلامي في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين بحمى الجدل الإسلامي - الغربي، أو الإسلامي - المسيحي، لما أضافه النقاد الغربيون من أمثال رينان وكوزان وكرומר وهانوتو من القول إن المسيحية هي المولدة الحقيقية للتمدن، وإن الإسلام مضاد له لا يتفق معه).^(٢)

وإذا تأملنا النصوص والمواقف والكتابات التي تنتمي إلى تلك الفترة، يمكن القول إن فكرة المدنية وعلاقتها بالدين والفكر الإسلامي قد تحددت

(١) نصر محمد عارف، الحضارة الثقافية المدنية دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٤م، ص ٤٢.

(٢) فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، عمان: دار الشروق، ١٩٨٨م، ص ٤٠٥.

في ثلاثة أزمنة أساسية، شهدت فيها هذه الفكرة تطورات متعاقبة، ومسارات واتجاهات متغيرة ومتبدلة، متأثرة بما كانت تفرضه الوقائع من مقتضيات ومنافع موضوعية، أو من جدليات وإشكاليات فكرية.

وفي هذه الأزمنة الثلاثة ارتبطت فكرة المدنية بنماذج من الأشخاص المعروفين والمؤثرين، وبنمط من الكتابات اللافتة والمميزة، وبنسق من الأفكار اللامعة والجذابة.

ففي الزمن الأول ارتبطت هذه الفكرة، من جهة الأشخاص برجلين معروفين هما الشيخ الأزهري رفاعه الطهطاوي (١٨٠١-١٨٧٣م)، والوزير خير الدين التونسي (١٨٢٢-١٨٨٩م)، ومن جهة الكتابات ارتبطت بكتابين هما كتاب (مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية) للطهطاوي الصادر سنة ١٨٦٩م، وكتاب (أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك) للتونسي الصادر سنة ١٨٦٧م، ومن جهة الأفكار تحددت في التأكيد على أن الشرع الإسلامي لا يمنع ولا يقف عقبة أمام الاقتباس والاستفادة من منجزات المدنيات الأخرى، في إطار ما أطلق عليه طهطاوي «المنافع العمومية»، أو في إطار ما أطلق عليه التونسي «التنظيمات الدنيوية».

وفي الزمن الثاني، ارتبطت فكرة المدنية، من جهة الأشخاص بشكل أساسي بالشيخ محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥م)، ومن جهة الكتابات بكتابه

اللامع (الإسلام دين العلم والمدنية)، ومن جهة الأفكار تحددت في التأكيد على نفي التعارض بين الدين والمدنية.

وفي الزمن الثالث، ارتبطت هذه الفكر، من جهة الأشخاص ببعض المتأثرين بالشيخ محمد عبده مثل محمد فريد وجدي (١٨٧٥-١٩٥٤م) في مصر، والشيخ مصطفى الغلاييني (١٨٨٦-١٩٤٥م) في لبنان، ومن جهة الكتابات اتصلت بكتاب (المدنية والإسلام) لمحمد فريد وجدي الصادر سنة ١٨٩٨م، وكتاب (الإسلام روح المدنية) لمصطفى الغلاييني الصادر سنة ١٩٠٨م، ومن جهة الأفكار تحددت في التأكيد على التلاقي بين الدين والمدنية، وأن مصير تطور المدنية هو الالتقاء بالإسلام بوصفه يمثل ذروة المدنية.

وتتصل بالزمن الثالث أيضاً كتابات أخرى، مثل كتاب (بيان في التمدن وأسباب العمران) للكاتب السوري رفيق العظم الصادر سنة ١٨٧٧م، وكتاب (مدنية الإسلام.. روح التمدن) للشيخ العراقي أحمد الشاهرودي الصادر سنة ١٣٤٦هـ، سنة ١٩٢٥م تقريباً.

- ٢ -

الزمن الأول: الدين والاقْتباس من المدنيات الأخرى

في كتابه (مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية) أشار **الطهطاوي** إلى نص بحاجة للتوقف عنده، لكونه يساعد على الاقتراب من مفهوم التمدن، ويسهل تقبله في المجال الفكري الإسلامي.

في هذا النص حاول **الطهطاوي** تفكيك مفهوم التمدن، وتقسيمه إلى أصليين معنوي ومادي، وحسب قوله (للتمدن أصلان: معنوي، وهو التمدن في الأخلاق والعوائد والآداب، ويعني التمدن في الدين والشريعة، وبهذا القسم قوام الملة المتمدنة التي تسعى باسم دينها وجنسها للتميز عن غيرها. والقسم الثاني تمدن مادي، وهو التقدم في المنافع العمومية).^(١)

ويكشف هذا النص عن مستوى النضج الذي وصل إليه **الطهطاوي** في تكوين المعرفة بمفهوم التمدن، ويفهم من هذا التقسيم أن **الطهطاوي** كان بصدد تحرير وتنقيح هذا المفهوم، وذلك بالإشارة إلى ثلاثة أمور متلازمة، هي:

أولاً: ضرورة عدم الخلط بين الأصل المعنوي والأصل المادي في النظر لمفهوم التمدن، ورفع اللبس الناشئ جراء ذلك.

(١) رفاة الطهطاوي، مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية، القاهرة: مطبعة شركة الرغائب، ص ٦.

ثانيًا: التمايز بين المجالين لتحديد ما يقتبس من الآخر وما لا يقتبس، فما يتصل بالأصل المعنوي لا يمكن أن يقتبس من الآخر لصلته بالدين والشريعة، وما يتصل بالأصل المادي يمكن أن يقتبس من الغير لصلته بالمنافع العمومية.

ثالثًا: أن لا خشية على الأصل المعنوي للأمة، من اقتباس الأصل المادي للتمدن من الآخرين.

والغاية من تفكيك هذا المفهوم، أن **الطهطاوي** وجد ضرورة الاقتباس من التمدن الذي وصلت إليه **أوروبا** في ميادين العلوم والصناعات، وبوصفه شيخًا **أزهريًا** وينتمي إلى المؤسسة الدينية، كان على دراية بما يعترض هذا الموقف من حساسيات وإشكاليات، حاول تبديدها، ورفع ما يحيط بها من هواجس ومخاوف نفسية وذهنية.

ومن الواضح أن الذي قاد **الطهطاوي** إلى هذا الموقف، هي الفرصة التي أتاحت له من الاطلاع عن قرب على المدنية **الأوروبية**، وفي أحد أكثر نماذجها ازدهارًا وهي **فرنسا**، حين أمضى فيها خمس سنوات (١٨٢٦-١٨٣١م)، ملتحقًا بأول بعثة علمية **مصرية**، مكلفًا بدور التوجيه الديني، رجع منها بمعرفة واسعة وراسخة، كشف عنها كتابه الشهير (تخليص الإبريز في تلخيص باريز) الصادر سنة ١٨٣٤م، حيث جمع ودون فيه مشاهداته وانطباعاته عن الحياة العامة هناك، عملاً بتوصية أستاذه الشيخ **حسن العطار** (١٧٦٦-١٨٣٥م)، الذي أوصاه بأن

يسجل كل ما يرى ويسمع ويخبر. وهو الكتاب الذي اعتبره الدكتور محمد عمارة يمثل أول نافذة أطل منها العقل العربي على الحضارة الأوروبية الحديثة.

وبهذه التجربة يكون الطهطاوي، في نظر الدكتور فهمي جدعان قد مثل حلقة الاتصال بين مدينة الإسلام ومدنية الغرب، ووعى ما بين هاتين المدنيتين من مفارقات في الأحوال^(١).

وهذا الذي دفع الطهطاوي بحماس كبير إلى ضرورة الاقتباس من تجربة التمدن الأوروبية، التي حددها في نطاق ما أسماه المنافع العمومية، التسمية التي بقيت إلى اليوم ترمز وتشير إليه، وتعرف به وبأدبه وخطابه.

وهي من التسميات التي تمسك بها الطهطاوي، ولفت النظر إليها، حين حاول ضبطها وتحديد بقوله (اعلم أن ما عبرنا عنه هنا بالمنافع العمومية يقال له في اللغة الفرنسية اندوستريا، يعني التقدم في البراعة والمهارة، ويعرف بأنه فن به يستولي الإنسان على المادة الأولية التي خلقها الله تعالى لأجله، مما لا يمكن أن ينتفع بها على صورتها الأولية، فيجهزها بهيئات جديدة يستدعيها الانتفاع وتدعو إليها الحاجة، كتشغيل الصوف والقطن للباس وكييعهما).

فهذا المعنى يقابل الاندوستريا وتكون عبارة عن تقديم التجارة والصناعة، وتطلق بمعنى آخر أعم من الأول فتعرف بأنها فن الأعمال والحركات المساعدة

(١) فهمي جدعان، الماضي في الحاضر، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٧م، ص ٥٠١.

على تكثير الغنى والثروة، وتحصيل السعادة البشرية، فتعم التشغيلات الثلاثة الزراعية والتجارية والصناعية وتقديمها، فتكون مجموع فضائل المنافع العمومية وكثرة التصرف والتوسيع في دائرتها^(١).

وحتى لا يعترض معترض بالقول إن تحصيل هذه المنافع العمومية، التي هي الأصل المادي للتمدن، ستكون سبباً للتجرد والانقطاع عن فضائل السلف، يجب **الطهطاوي** بالقول: لا ينبغي لأبناء الزمان أن يعتقدوا أن زمن الخلف تجرد عن فضائل السلف، وأنه لا ينصلح الزمان إذ صار عرضة للتلف، فهذا من قبيل البهتان. فالفساد لاعتقاد ذلك لا فساد الزمان، كما قال الشاعر:

نعيب زماننا والعيب فينا وما لزماننا عيب سوانا
ونهجو في الزمان بغير عيب ولو نطق الزمان بنا هجانا

وإنما حصول مثل هذه الأوهام **السوفسطائية**، ناشئ من فهم كلام العلماء الراسخين على خلاف المعنى المقصود منه، وأخذه على ظاهره، فليس كل مبتدع مذموماً بل أكثره مستحسن على الخصوص والعموم، فإن **الله** سبحانه وتعالى جرت عاداته بطي الأشياء في خزائن الأسرار، ليتشبت النوع البشري بعقله وفكره، ويخرجها من حيز الخفاء إلى حيز الظهور، حتى تبلغ مبلغ الانتشار والاشتهار، فمخترعات هذه الأعصر المتلقاة عند الرعايا والملوك بالقبول، كلها من

(١) رفاة الطهطاوي، مناهج الألباب المصرية في مباحج الأداب العصرية، مرجع سابق، ص ١٢٩.

أشرف ثمرات العقول، يرثها على التعاقب الآخر عن الأول، ويبرزها في قالب أكمل من السابق وأفضل، فهي نفع صرف لرفاهية العباد وعمارة البلاد.^(١)

وبهذا الموقف يكون **الطهطاوي** قد وثق علاقة الفكر الإسلامي الحديث بمفهوم المدنية، وشكل محطة أساسية في دراسة تاريخ تطور علاقة الفكر الإسلامي الحديث بهذا المفهوم.

خير الدين التونسي

يتصل بهذا المنحى ويتناغم معه موقف الوزير **خير الدين التونسي** الذي شرحه في كتابه (أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك)، ويعد هذا الكتاب أحد أهم المؤلفات التي شرحت في وقته ما وصل إليه التمدن الأوروبي من تفوق وتوسع، يكاد سيله يجرف ما حوله من شدة تدفقه وتمدده، الوضع الذي خشى منه التونسي على الأمة الإسلامية من الغرق حسب وصفه، إذا لم تنتبه إلى ضرورة الاقتباس منه في مجال التنظيمات الدنيوية.

وأشار **التونسي** إلى ذلك، في نص استوقف انتباه الدارسين لطبيعة تصويره للتمدن الأوروبي آنذاك، وحسب قوله (إن التمدن الأورباوي تدفق سيله في الأرض، فلا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع، فيخشى على الممالك

(١) المرجع السابق، ص ٤٤١.

المجاورة لأوروبا من ذلك التيار، إلا إذا حذوا حذوه وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية فيمكن نجاتهم من الغرق^(١).

وتوقف الدكتور فهمي جدعان كثيرًا أمام هذا النص، ووجد أنه يضعنا حسب رأيه (وجهًا لوجه أمام فهم جديد للتمدن والحضارة، فهم يقطع صلتنا تمامًا بما ألمح إليه ابن خلدون من رابطة جوهرية بين الحضارة ونهاية العمران، ويقر في أذهاننا أن التمدن قوة متنامية مطردة التوسع والسيطرة والغلبة والعمران والمعارف لا تحمل بالضرورة في طياتها بذور فنائها، ولا يملك الضعيف بإزائها إلا الانحناء والرضوخ، أو طلبها طلبًا حثيثًا باعتبارها وسيلة للنجاة من الغرق)^(٢).

وحين أوضح التونسي الغاية من كتابه، حدد هذه الغاية في أمرين مترابطين، ينتهيان إلى مقصد واحد، في الأمر الأول كان ناظرًا إلى أسباب التمدن، وضرورة التماس الوسائل الموصلة إلى حسن حال الأمة الإسلامية وتنمية أسباب تمدنها، ومخاطبًا به رجال السياسة والعلم، ومنبهاً له بدافع الإغراء، ونص كلامه (أحدهما إغراء ذوي الغيرة والحزم من رجال السياسة والعلم، بالتماس ما يمكنهم من الوسائل الموصلة إلى حسن حال الأمة الإسلامية وتنمية أسباب تمدنها بمثل توسيع دوائر العلوم والعرفان، وتمهيد طرق الثروة من الزراعة والتجارة، وترويج سائر الصناعات، ونفي أسباب البطالة، وأساس جميع ذلك حسن الإمارة،

(١) خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تونس: الدار التونسية، ص ٥٠.

(٢) فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص ٣٩٤.

المتولد منه الأمن، المتولد منه الأمل، المتولد منه إتقان العمل المشاهد في الممالك الأورباوية بالعيان وليس بعده بيان^(١).

وفي الأمر الثاني كان **التونسي** ناظرًا إلى الشرع، وضرورة عدم التماذي في الإعراض عما يحمد من سيرة الغير الموافقة للشرع، ومخاطبًا به جمهور **المسلمين**، ومنبهاً له بدافع التحذير، ونص كلامه (ثانيهما تحذير ذوي الغفلات من عوام **المسلمين**، عن تماديهم في الإعراض عما يحمد من سيرة الغير الموافقة لشرعنا، بمجرد ما انتقش في عقولهم من أن جميع ما عليه غير **المسلم** من السير والتراتب ينبغي أن يهجر، وتأليفهم في ذلك يجب أن تنبذ ولا تذكر، حتى إنهم يشددون الإنكار على من يستحسن شيئاً منها)^(٢).

وهذا الموقف يضع كتاب **التونسي** في صلب تطور العلاقة بين **الإسلام** والمدنية، ويشرح كيف واجه الفكر **الإسلامي** آنذاك إشكالية التمدن، وتباين اتجاهات النظر حول هذه الإشكالية بين رجال السياسة والعلم وجمهور **المسلمين**، الذين خاطبهم **التونسي**، لافتاً النظر إلى موقف أولئك الذين مانعوا وهجروا الاقتباس من غير **المسلمين**، وساعياً لإصلاح ومعالجة هذا الموقف، بالتنبيه على أن الاقتباس من التمدن **الأوروبي** إنما يتحدد في إطار ما أطلق عليه التنظيمات

(١) خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، مرجع سابق، ص ٥

(٢) المرجع السابق، ص ٦

الدينيوية، قاصداً من هذه التسمية أن الاقتباسات هذه لها علاقة بالمجال الديني الذي لا يؤثر على المجال الديني.

ويشابه هذا الموقف من **التونسي** ما أشار إليه **الطهطاوي** من قبل حين قسم التمدن إلى أصلين معنوي ومادي، معتبراً التمدن المادي الذي يدعو إلى تحصيله من التمدن **الأوروبي**، إنما يتصل بالمنافع العمومية، الذي لا يؤثر على الأصل المعنوي لتمدن الأمة.

وفي إطار التنظيمات الدينيوية يرى **التونسي** (أن تتخير منها ما يكون بحالنا لائقاً، ولنصوص شريعتنا مساعداً وموافقاً، عسى أن نسترجع منه ما أخذ من أيدينا، ونخرج باستعماله من ورطات التفريط الموجود فينا)^(١).

وتمسكاً بموقفه دافع **التونسي** عن فكرة التنظيمات، مناقشاً مزاعم المعارضين على هذه الفكرة، بقوله (وينبغي ألا يلتفت أحد إلى مقال بعض المجازفين إن تلك التنظيمات لا تناسب حال الأمة **الإسلامية** لشبه ترتد إلى مزاعم: أن الشريعة منافية لها، وأنها من وضع الشيء في غير محله لعدم قابلية الأمة لتمدنتها، وأنها تفضي غالباً إلى إضاعة الحقوق بما تقتضيه من التطويل في فصل النوازل، وأنها تستدعي المزيد من الضرائب بما تستلزمه من كثرة الوظائف لإدارتها المتنوعة.

(١) المرجع السابق، ص ٤

إن أول هذه الشبه مردود لأنه إذا ثبت أن الشريعة تقتضي التنظيمات وهو أمر ثابت، فإنه يسهل بعد ذلك تبديل كل إجراء مخالف للشريعة يمكن أن ينطوي عليه تنظيم ما.

أما الشبهة الثانية فمجحفة في حق الإسلام والمسلمين لأنه قد ثبت لدينا ولدى غيرنا من المنصفين، رجاحة عقول أواسط عامة أمتنا على عقول غيرها من الأمم، ورقى التمدن الإسلامي السالف، وقدرة المسلمين على أن يكونوا أسرع من غيرهم في مضمار التمدن. وذلك أن الحرية والهمة الإنسانية اللتين هما منشأ كل صنع غريب، غريزتان في أهل الإسلام مستمدتان مما تكسبه شريعتهم من فنون التهذيب^(١).

من هنا يتكشف لنا مدى التلاقي الكبير بين الطهطاوي والتونسي في موقفهما من مسألة العلاقة بين الدين والمدنية، ومن جهة التأكيد على أن الشرع لا يمنع من تحصيل واقتباس أسباب التمدن من الأمم المتمدنة، مثل الممالك الأوروبية في إطار المنافع العمومية، والتنظيمات الدنيوية.

إلى جانب هذا التلاقي، هناك بعض المفارقات أشار إليها بعض الباحثين المعاصرين، مثل ألبرت حوراني الذي اعتبر أن الطهطاوي جعل من الأمة القومية محور تفكيره الخاص، في حين جعل التونسي الأمة الإسلامية هي محور تفكيره،

(١) المرجع السابق، ص ٤٢.

وبذلك أصبح **التونسي** في نظر حوراني بعيداً عن روح القومية الحديثة التي تعتبر كل أمة فريدة بحد ذاتها^(١).

وأشار إلى هذه المفارقة كذلك، علي المحافظة في كتابه (الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة).

ومن هذه المفارقات، ما أشار إليه **فهمي جدعان** الذي اعتبر أن موقف **التونسي** كان أكثر نضجاً من موقف **الطهطاوي**، وأقرب إلى المحيط العربي **الإسلامي** الذي تمثله **ابن خلدون**، وأكثر عزماً إزاء سيطرة الثقافة الأجنبية واعتباراتها الفلسفية والأخلاقية^(٢).

هذا عن الزمن الأول وكيف تبلورت وتحددت فيه صورة العلاقة بين **الإسلام** والمدنية، وكيف واجه الفكر **الإسلامي** الحديث إشكالية التمدن.

(١) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة: كرم عزقول، بيروت: دار نوفل، ١٩٩٧م، ص ٩٨.

(٢) فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص ١٢٣.

- ٣ -

الزمن الثاني .. نفي التعارض بين الدين والمدنية

في هذا الطور تغيرت طبيعة إشكالية العلاقة بين الدين والمدنية، وتحددت هذه الإشكالية في اتجاهين متصلين، هما:

الاتجاه الأول: يرى عدم التقاء الدين والمدنية وتنافرهما، وأثار هذه الإشكالية بعض المفكرين والسياسيين **الأوروبيين** آنذاك مثل **الإنجليزي كرومر**، و**الفرنسي هانوتو** وغيرهما، الذين تحدثوا ونشروا كتابات ومقالات تشير إلى أن الدين يمثل عقبة في طريق التحاق المجتمعات **الإسلامية** بالمدنية.

الاتجاه الثاني: يرى أن طريق التمدن هو في محاكاة **الأوروبيين**، وأثار هذه الإشكالية بعض الكتاب والمثقفين من **مصر** و**سورية** و**لبنان** الذين نشروا كتابات ومقالات في هذا المنحى.

وانبرى لمواجهة هذه الإشكالية المزدوجة الشيخ **محمد عبده**، وبالذات بعد عودته من منفاه إلى **مصر** سنة **١٨٨٨م**، وهي الفترة التي أظهر فيها الشيخ **محمد عبده** شخصيته المستقلة عن أستاذه السيد **جمال الدين الأفغاني**، وتحددت فيها اتجاهاته وخياراته الفكرية والإصلاحية الثابتة والنهائية.

وفي هذه الفترة كذلك، تجلت بصورة أكبر مسألة الدين والمدنية في تفكير وخطاب الشيخ **عبد**ه، واستحوذت على اهتمامه أكثر من أي وقت مضى، وأخذ يعرف بها عند الباحثين، الذين بدورهم توقفوا عندها باهتمام كاشفين عنها وشارحين لها.

وفي هذا الشأن يرى **ألبرت حوراني**، أحد المؤرخين لعصر النهضة في المجال العربي، أن تفكير **محمد عبد**ه انطوى حسب قوله (على توتر دائم بين أمرين، لا يمكن فهم أحدهما فهماً تاماً بالاستناد إلى الآخر، لكن لكل منهما مطلباً خاصاً به لا مفر منه، **الإسلام** الذي يذهب إلى أنه يعبر عن مشيئة **الله** في باب قواعد سلوك الإنسان في المجتمع، وحركة المدنية الحديثة التي لا مرد لها، المنطلقة من **أوروبا**، والأخذة الآن في الانتشار عالمياً، والتي تفرض على الإنسان بطبيعة مؤسساتها تصرفاً معيناً. وكان هدف **محمد عبد**ه أن يبرهن، بشرحه ما هو **الإسلام** الحقيقي، على أن المطلبين غير متناقضين. وقد أراد أن يثبت ذلك لا مبدئياً فحسب، بل عملياً أيضاً، بتحليل دقيق لتعاليم **الإسلام** في الخلفية الاجتماعية، إلا أنه لم يعتقد يوماً أن بين الاثنين توافقاً مطلقاً، أي أن **الإسلام** يرضى عن كل ما يرضى عنه العالم الحديث)^(١).

ووجد بعض الباحثين والمؤرخين في هذه القضية عند الشيخ **عبد**ه، مدخلاً لمعرفة كيف تتشكل أنماط العلاقة بين الدين والروح العصرية، ومدى

(١) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، مرجع سابق، ص ١٦٩.

إمكانية تكوين مصالحة بين الأفكار الإسلامية والمدنية الأوروبية الحديثة، وفي هذا النطاق جاءت محاولة تشارلز آدمز في كتابه (الإسلام والتجديد في مصر) الصادر سنة ١٩٣٣م، ومحاولة هاملتون جيب في كتابه (الاتجاهات الحديثة في الإسلام) الصادر سنة ١٩٤٧م، وهكذا محاولة ألبرت حوراني في كتابه (الفكر العربي في عصر النهضة) الصادر سنة ١٩٦٢م.

وهذا ما يفسر اهتمام الغربيين بأفكار الشيخ محمد عبده، في محاولة منهم لربط (المجتمعات الإسلامية بالمدنية الأوروبية، وإزالة التوترات التي قد تنشأ نتيجة الاحتكاك بين مستلزمات الهوية عند المسلمين، ومستلزمات الحداثة عند الأوروبيين، وتحييد الدين من أن يكون مصدرًا للمقاومة والممانعة، والتحصن أمام تقدم ونفوذ وهيمنة الأفكار الأوروبية في هذه المجتمعات المستعصية دومًا أمام محاولات الاستلاب والاختراق^(١).

ولا شك أن هذه محاولات توظيفية، تستند على مقولات أراد منها الشيخ عبده تأكيد دور الدين في مواكبة تطورات الحياة، وإثبات قدرته على الاستجابة لمتطلبات العصر، ومقتضيات المدنية.

(١) زكي الميلاد، من التراث إلى الاجتهاد الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٤م، ص ٨٨.

وقد شرح الشيخ **عبده** موقفه تجاه مسألة الدين والمدنية، في كتابه الذي خصصه لهذه المهمة، وكشف عنه عنوانه اللافت **(الإسلام دين العلم والمدنية)**، الذي يعد أحد أهم مؤلفاته، إن لم يكن أهمها على الإطلاق.

وعند النظر في هذا الموقف للشيخ **عبده**، يمكن تحديده في ثلاثة عناصر أساسية، هي:

أولاً: التأكيد على أن الدين في روحه وجوهره لا يتعارض أو يتصادم مطلقاً مع المدنية في روحها وجوهرها، وكما أن الدين يتناغم مع المدنية، فإن المدنية تتناغم مع الدين أيضاً، و**الإسلام** حسب قوله (لن يقف عشرة في سبيل المدنية أبداً، لكنه سيهدبها وينقيها من أوضارها، وستكون المدنية من أقوى أنصاره متى عرفتة وعرفها أهلها)^(١).

ثانياً: نقد وجهات النظر التي تصور أن الدين من معوقات التقدم والتمدن لأنه يحد من تطور العلم وتقدمه، وحسب رأيه فإن **(المسلمين)** إذا تهذبت أخلاقهم بالدين سابقوا **الأوروبيين** في اكتساب العلوم وتحصيل المعارف، ولحقوا بهم في التمدن)^(٢).

(١) محمد عبده، الإسلام دين العلم والمدنية، دراسة وتحقيق: عاطف العراقي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨م، ص ١٨١.
(٢) المرجع السابق، ص ١٢١.

ويضيف في مكان آخر، أن المسلمين (ما عادوا العلم ولا العلم عاداهم إلا من يوم انحرافهم عن دينهم، وأخذهم في الصد عن علمه، فكلما بعد عنهم علم الدين بعد عنهم علم الدنيا وحرموا ثمار العقل. وكانوا كلما توسعوا في العلوم الدينية، توسعوا في العلوم الكونية. وأما غيرهم فكلما اتصلوا بالدين وجدوا في المحافظة عليه، أنكروهم العلم وتجهمهم واكفهر وجهه للقائهم، وكلما بعدوا عن الدين سالمهم العلم وبشّ في وجوههم. ولذلك يصرحون بأن العلم من ثمار العقل، والعقل لا يصح أن يكون له في الدين عمل، ولا أن يظهر منه فيه أثر، والدين من وجدانات القلب، ولا علاقة بين ما يجد القلب وما يكسب العقل، فالفصل تام بين العقل والدين، ولا سبيل إلى الجمع بينهما، سامحهم الله فيما يسمونه تسامحاً مع العلم، وهم يصرحون بأنه عدوه الذي يستحيل أن يكون بينه وبينه سلم)^(١).

ثالثاً: نقد من يصفهم أرباب الأفكار الذين اندفعوا إلى محاكاة الأوروبيين في مظاهر مدنيّتهم، وحسب قوله (إن أرباب الأفكار من الذين يرومون أن تكون بلادنا كبلاد أوروبا، لا ينجحون في مقاصدهم، ويضرون أنفسهم بذهاب أتعابهم أدراج الرياح، ويضرون البلاد بجعل المشروعات فيها على غير أساس صحيح، فلا يمر زمن قريب إلا وقد بطل المشروع ورجع الأمر إلى أسوأ مما كان... ومن المحقق أن بعض المصريين قد اندفعوا إلى محاكاة الأوروبيين في مظاهر مدنيّتهم وأعراضها

(١) المرجع السابق، ص ١٩٤

فحسب، كمظاهر الأبهة والترف، دون أن يسألوا أنفسهم عن جوهر تلك المدنية وروحها.. ألا وهو قداسة القانون الأخلاقي، والشعور بالحقوق الطبيعية، وأداء الواجبات الاجتماعية^(١).

ويلتقي هذا الموقف من الشيخ عبده ويتعاضد مع موقف سلفيه الطهطاوي والتونسي، معه أنه لم يأت على ذكرهما، ولكنه يفترق عنهما في اتصال موقفه بالمجال الفكري بوصفه مفكراً وداعياً إلى الإصلاح الفكري والثقافي، في حين يتصل موقفا الطهطاوي والتونسي بالمجال السياسي، بوصفهما كانا على علاقة بالسلطة في عصريهما، وداعيين لإصلاح السلطة والدولة وتعزيد قوتها.

(١) محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، ج ٢، ص ١٢٢

- ٤ -

الزمن الثالث.. المدنية والاقتراب من الإسلام

هذا الطور جاء متأثراً من جهة، وامتماً من جهة أخرى للطور السابق، لأنه ارتبط ببعض تلامذة الشيخ محمد عبده والمتأثرين بمدرسه الفكرية، والمنتظمين في مسلكه الفكري.

وهو الطور الذي جدد علاقة الفكر الإسلامي بمسألة المدنية، وعرف بها خلال العقود الأولى من القرن العشرين، ولولا هذا الجهد لكانت مسألة المدنية في المجال العربي تتحدد زمنياً بصورة أساسية مع نهاية القرن التاسع عشر، ومع وفاة الشيخ محمد عبده.

وتغيرت في هذا الطور كذلك طبيعة إشكالية العلاقة بين الإسلام والمدنية، وتحددت في إطار الدفاع عن أن الدين يمثل ذروة المدنية، والتأكيد على أن الإسلام هو روح المدنية، والتبشير بأن مآلات المدنية الاقتراب من الدين.

ومن الذين تبنوا هذا الموقف وعرفوا به، محمد فريد وجدي في مصر، ومصطفى الغلاييني في لبنان، وسوف نبدأ أولاً بشرح موقف محمد فريد وجدي، ومن ثمّ موقف مصطفى الغلاييني.

حين أشار ألبرت حوراني إلى محمد فريد وجدي في كتابه (الفكر العربي في عصر النهضة)، اعتبره وسائر الكتاب المنتمين إلى مدرسة محمد عبده، حسب قوله (اهتموا بأمرين خطيرين ومستقلين: الإسلام بحقائقه وشرائعه الموصى بها من الله، والمدنية بقوانينها المكتشفة بفضل علم الاجتماع)^(١).

ومن جهة يرى فهمي جدعان أن محمد فريد وجدي انطلق في أعماله الفكرية من الاعتقاد بأن الإسلام روح المدنية الحقيقية، لذا كان كتابه الأساسي (المدنية والإسلام) الذي حاول فيه تطبيق الديانة الإسلامية على نوااميس المدنية، وأبعد من ذلك حيث يرى أن لا مدنية إلا بالإسلام، وكل ما نقرؤه من قواعد المدنية العصرية ليس بالنسبة إلى قواعد الديانة الإسلامية إلا كشعاع من شمس أو قطرة من بحر^(٢).

والفكرة التي ينطلق منها محمد فريد وجدي في موقفه من مسألة الدين والمدنية، هي (أن كل ترق يحصل في العالم، وكل خطوة تخطوها العقول في سبيل الكمال ليس إلا تقرباً إلى الإسلام)^(٣).

وحين يتساءل هل يمكن أن تتفق المدنية والدين؟ وهل تطبيق المدنية ينافي الدين؟. يجيب فريد وجدي بقوله (إن الإسلام فتح باب الارتقاء الروحي

(١) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، مرجع سابق، ص ١٧٠

(٢) فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص ٤٠٦.

(٣) محمد فريد وجدي، المدنية والإسلام، القاهرة، ص ١٢٢.

ووسع مداه، كما فتح باب الارتقاء المادي، فلم يحرم علمًا نافعًا، ولم يضع للعلوم حدودًا. أنا لا أكتفي بأن أقول بأن المدنية والدين يجب أن يتفقا، بل أعلن على رؤوس الأشهاد أن الدين هو ذروة المدنية، وليس معنى هذا أن كل مدنية قائمة دين، وأن كل دين قائم مدنية، ولكن معناه أن المدنية التي تستحق هذا الاسم بنزاهة أصولها، هي غرض دين الحق الخالص.

إنه المثل الأعلى لمدنية فاضلة، إن لم تصل إليها الإنسانية إلى اليوم، فتصل إليها لا محالة تحت تأثير التطورات الأدبية التي لا تفتأ تطرأ عليها.

قد يقول قائل: أنى هذا والعالم يزداد كل يوم إبعثًا في حمأة المقاذر والإسفاف، نقول: هذا صحيح، ولكن تدهوره هذا يصحبه شعور قوي بالتقرز مما هو فيه، يدل على ذلك القلق الذي يساوره في كل حركة من حركاته، وروح السخط المستولية عليه حتى وهو في معمعان لذاته، وهذا أمر طبيعي كائن، كل ما فيه يدعوه للتكامل، وتهيته لخلافة الله في أرضه، وهو دور من أدوار الحياة ينتهي أمده، ثم يحل محله دور جديد فيلبث حتى ينقضي عهده، ثم يخلفه غيره، وهلم جرا، حتى تطهر الفطرة البشرية من أقدائها، وإذ ذاك تسير إلى الكمال قدمًا، وفي أثناء هذه الانقلابات لا يزال الإسلام مثلاً أعلى للمدنية تتقرب الإنسانية منه يسيرًا يسيرًا حتى تبلغه^(١).

(١) محمد فريد وجدي، المستقبل للإسلام، بيروت: دار الكاتب العربي، دون ذكر التاريخ، ص ١٢٥-١٢٦

وهذه الفكرة هي من أكثر الأفكار التي عمل فريد وجدي على تأكيدها وتثبيتها وإشاعتها، ومن هذه الجهة يعد فريد وجدي أحد أكثر المفكرين المسلمين دفاعاً عن علاقة الدين بالمدنية.

والملاحظ بصورة عامة على هذا الموقف أنه محكوم بذهنية الرغبة، وتتغلب فيه الرغبة على الواقع، بشكل يكاد يغيب فيه الواقع بقوانينه وموازينه الموضوعية والتاريخية، ويمكن وصفه بأنه موقف لا زمني ولا تاريخي، بمعنى أنه موقف لا يعرف له زمن، وليست له حدود زمنية، ومن جهة كونه لا تاريخي، بمعنى أن حركة التاريخ تحكمها السنن والقوانين وليس الرغبات والتمنيات.

وفي وقت لاحق، وجد فهمي جدعان أن فريد وجدي أحدث تجددًا في موقفه، وحسب قوله (وقد عاد فريد وجدي فيما بعد إلى بعض أفكاره هذه، وأجرى عليها بعض التطويرات والتحديدات المتصلة خاصة بموقف المسلمين من التمدن الغربي. ونحن نجد أنه في هذه المرة، أي بعد ربع قرن تقريبًا، قد منح المدنية الغربية وضعًا خاصًا، طالب المسلمين بموجبه بأن يأخذوا بما هو جوهرى فيها، ويدمجوه بقيمهم الفكرية والمدنية، أي بأن لا يغلوا في نبذهم للحضارة الغربية^(١)).

(١) فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص ٤٠٩.

واستند جدعان في تغيير هذا الموقف، على نص أشار إليه فريد وجدي في موسوعته (دائرة معارف القرن الرابع عشر)، ويكشف هذا النص عند فحصه والتأمل فيه، عن ثلاثة مواقف متغيرة، هي:

أولاً: موقف من تلاشي وزوال المدنية الغربية

في هذا الشأن يرى وجدي (أن هذه المدنية حافلة بعيوب جوهرية يمكن أن تنقلب إلى أمراض عضوية، إلا أن هذا لا يعني أنه محكوم على هذه المدنية أن تنحل وتتلاشى، ذلك أن في هذه المدنية من عوامل المقاومة ما يمكنها من التغلب على هذه الأمراض، وما يقوم به فلاسفة الغرب ومصلحوه من نقد تقويمي لهذه الحضارة ومن نشاطات علمية جديدة... كل ذلك يعدّل من الحالة الإلحادية التي تأدى إليها الغرب بغلو العلم الطبيعي والقائمين عليه، ويدعم الاعتقاد بأن العلم الروحي التجريبي سيعيد إلى الإنسان جملة الفضائل الأخلاقية والروحية التي فقدتها تحت تأثير العلم المادي).

ثانياً: موقف من البديل عن مدينة الغرب

حيث يرى وجدي أننا لا نرى فيما بين أيدينا من حالات الأمم مدنية تصلح لمنازعة المدنية الأوروبية الوجود، والذين يحقرون هذه المدنية ويحكمون عليها بالزوال ويأملون أن تقوم على أنقاضها مدنية تعيد لهم عصرًا من عصور

التاريخ، فإنهم لا يعبرون إلا عن أمني لا يمكن أن تتحقق، لأنه لا يمكن أن تخلف مدينة، مدينة أخرى إلا إذا كانتا موجودتين معاً وتنازعتا العالم في ميدان واحد، لا أن تكون إحدهما قائمة زاهرة، والأخرى في بطون الكتب أو في غيابات المخيلات.

ثالثاً: موقف من التفاعل وإصلاح المدينة

إذ يرى وجدي أن الأولى بمسلمي الشرق السعي إلى تكميل هذه المدينة، فإنها محصول جهود لا تحصى، لأبائهم منها حظ وفير، بل لا يزال لهم فيها آثار مطبوعة بطابعهم، فإن العلوم التي قام على أصولها صرحها الفخم، تنتهي في حلقة من سلسلة نسبها إلى المسلمين في إبان دولتهم^(١).

مصطفى الغلاييني

تناغمًا مع المنحى الذي سلكه محمد فريد وجدي، وتواصلًا معه في الدفاع عن علاقة الدين بالمدينة، جاء موقف الشيخ مصطفى الغلاييني، الذي شرحه في كتابه (الإسلام روح المدينة)، ورجع له مرة أخرى في مقالة له بعنوان (الدين والمدينة) نشرها سنة ١٩١٠م في مجلة النبراس التي أصدرها في بيروت.

(١) المرجع السابق، ص ٤١٠.

وينطلق الغلاييني في موقفه من الإشكاليات التي أثّرت في عصره من الأوروبيين مثل اللورد كرومر المندوب البريطاني في مصر، ومن المقلدين لهم حسب قول الغلاييني، وتطرق إلى هذه الإشكاليات في معرض الرد عليها.

من هذه الإشكاليات التي جاءت على لسان كرومر في كتابه (مصر الحديثة)، وأشار إليها الغلاييني في كتابه (الإسلام روح المدنية)، قوله إن الإسلام (دين مناف للمدنية، ولم يكن صالحاً إلا للبيئة والزمان اللذين وجد فيهما، وإن المسلمين لا يمكنهم أن يرقوا في سلم الحضارة والتمدن إلا بعد أن يتركوا دينهم وينبذوا القرآن وأوامره ظهرياً، لأنه يأمرهم بالخمول والتعصب، ويبث فيهم روح البغض لمن يخالفهم والشقاق وحب الانتقام، ولأنه أتى بما يناقض مدنية هذا العصر من حيث المرأة والرقيق^(١)).

وعلى لسان المقلدين لهم، أشار الغلاييني إلى قول هؤلاء إن الدين والمدنية ضدان، وإن من تمسك بأصول الدين فقد بعد عن التمدن، لأن الدين عقبة في سبيل ترقّي الأمم، فأية أمة تريد النهوض إلى المجد والارتفاع إلى العلا فعليها ترك الدين السماوي والتمسك بدين المدنية الحديثة، وأقرب دليل هي فرانسة، تلك الدولة التي لم تبلغ ما بلغته إلا بعد أن نبذت الدين ظهرياً ونفت رجاله من بلادها^(٢).

(١) مصطفى الغلاييني، الإسلام روح المدنية، بيروت: المكتبة الأهلية، ١٩٣٠م، ص ٨.

(٢) مصطفى الغلاييني، الدين والمدنية، مجلة النبراس، بيروت، المجلد الثاني، الجزء السادس، ١٩١٠م،

وأمام هذه الإشكاليات وردًا عليها، طرح الغلاييني جملة من الأفكار والتصورات التي تشرح طبيعة موقفه في العلاقة بين الدين والمدنية، ومن أبرز هذه الأفكار والتصورات، مايلي:

أولاً: إن أصول الدين ومبادئه السامية هي أصول المدنية الصحيحة ومصادرها العذبة، فما من تقدم يرى، ولا من تمدن يشاهد إلا وترى لهما آثارًا في الأصول الدينية، يعرفها من يعرفها، ويجهلها من يجهلها.

ثانياً: لنفرض أن الدين لا يأمر بشيء من المدنية، فهل فيه ما يخالفها ويناقضها؟ إن جواب من عرف الدين الإسلامي حقيقة هو بطبيعة الحال: كلا. أما القول إن فرنسا ترقّت بعد أن تركت الدين الذي كان حاجزاً دون ترقّيها، فليس عليه إثارة من العلم والنقد الصحيح. إذ هذه إنكلترا متدينة، وهذه ألمانيا متدينة، فهل هما متأخرتان أم هما قد بلغتا أشواطاً من التقدم والرقي لم تبلغها فرنسا، تلك الدولة التي لا دين لها؟ وإن كان ترك الدين هو السبب الوحيد للترقّي، فلم نرى فرنسا متأخرة عن الدول المتدينة^(١)؟.

ثالثاً: إن الإسلام دين يرافق العقل جنباً إلى جنب، ويمشي مع المدنية في طريق واحدة، ويصافح الإنسانية يداً بيد. فهو من ناحية قد رفع منار الحقيقة على ذروة لا تنال، ومن ناحية ثانية قد نهض بالإنسانية وأقام بناءها على أساس من

(١) المرجع السابق، ص ٢٠٤.

العدل والمساواة والأخلاق والتربية والسياسة المثلى، مما يصلح لكل زمان ومكان وكل أمة. ولقد خلّص هذا الدين الإنسانية من عقيدة الشرك وتكثير الأرباب، وأزال عنها برقع الخرافات المضللة، وكسر عن عقول البشر قيود الأوهام، ونجاهم من فساد الأخلاق^(١).

رابعًا: إن أوروبا تدين برقيها وتمدنها لما اكتسبته من تأليف علماء الإسلام وأرائهم، التي اقتبسها الأوروبيون بعد الحروب الصليبية، فأفادوا مما فيها من علوم وفنون واكتشافات وتجارب، أصلحوا بعض ما فيها من الخطأ، وطوروا باقيها على نحو ولد المدنية الحديثة.

خامسًا: إن الطابع التمديني في الإسلام، يتجلى بصورة خاصة في التصور الراقى للتوحيد الإسلامي، وفي الإشارات القرآنية إلى المسائل العمرانية والكونية، وفي تأكيد مبادئ العدل والمساواة بين الأفراد، وفي نظامه الأخلاقي والسياسي الضامن لسعادة الجماعة والفرد^(٢).

هذا عن الزمن الثالث، وأبرز ما تبلور فيه من نصوص ومواقف وكتابات تتصل وعلاقة الدين والمدنية.

(١) مصطفى الغلاييني، الإسلام روح المدنية، مرجع سابق، ص ١٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٧.

هذه لعلها هي الفترة الرئيسية التي ظهرت فيها، وتحددت مسألة العلاقة بين الإسلام والمدنية، وكيف أنها مثلت همًّا حقيقيًّا في نطاق الفكر الإسلامي الحديث الذي ظل يتابعها في ثلاثة أزمنة متلاحقة، وبصور وأنماط من المعالجات والتقويمات الجدلية والنقدية.

- ٥ -

فكرة المدنية.. وكيف حصل التراجع؟

من بعد تلك الفترة تغيرت صورة العلاقة بين الإسلام والمدنية، وتراجع الاهتمام بهذه المسألة، ولم تعد تمثل همًّا حقيقيًّا، أو تراكمًا متصلًا كما حصل في الفترة الماضية، والأكثر أهمية في ذلك أنه لم يعد يرتبط بهذه المسألة رجال مصلحون ومفكرون من أمثال الطهطاوي والتونسي ومحمد عبده ومحمد فريد وجدي.

ولعل الاستثناء الوحيد في هذا الشأن، هو ما مثله مالك بن نبي الذي اعتنى بفكرة الحضارة، وأعاد لها الاهتمام، وقدم عنها أجود تحليل في مجال الفكر الإسلامي المعاصر.

ومع مالك بن نبي تحول الاهتمام الجاد من فكرة المدنية إلى فكرة الحضارة، وهذا من التغيرات المهمة التي حصلت في المجال الفكري الإسلامي.

والسؤال الجوهرى الذي بحاجة إلى توقف ونظر، ما تفسير وتحليل هذا التراجع في العلاقة بمسألة المدنية في نطاق الفكر الإسلامى المعاصر؟

هناك نظرية أشار إليها بعض المفكرين المعاصرين يمكن الاستناد عليها في تفسير هذا التراجع، وهي نظرية القطيعة بين مرحلتى الفكر الإسلامى الحديث والمعاصر.

والذي كشف عن هذه القطيعة ما ظهر بين هاتين المرحلتين من مفارقات معرفية كبيرة، أكدتها المقارنات والمقاربات الفكرية والثقافية التي أظهرت أن الفكر الإسلامي في مرحلته الحديثة الممتدة من النصف الثاني من القرن التاسع عشر إلى عشرينيات القرن العشرين، كان على درجة من التميز والتقدم، يفوق ما كان عليه في مرحلته المعاصرة.

وهذا ما تنبه إليه بعض الباحثين والمفكرين الذين اعتنوا بدراسة الفكر الإسلامي في مرحلتيه الحديثة والمعاصرة، ومن هؤلاء الدكتور رضوان السيد الذي حاول في العديد من كتاباته أن يلفت النظر لوجود هذه القطيعة والتأكيد عليها.

وتحدد هذه القطيعة حسب رأي الدكتور السيد في أن الإشكالية الرئيسية للفكر الإسلامي الحديث كانت إشكالية النهوض والتقدم، بينما الفكر الإسلامي المعاصر إشكاليته الأساسية هي الهوية ومقتضياتها وأساليب حفظها، وبتأثير هذه القطيعة أصبح الغالب على الحقبة المعاصرة في التفكير الإسلامي، كما يرى الدكتور السيد هو حالة النكوصية، ويتمثل ذلك عنده في تصوير أن محمد عبده كان متقدماً على رشيد رضا، ورشيد رضا كان متقدماً على حسن

البناء، والبناء كان متقدماً على سيد قطب، وقطب كان متقدماً على عمر عبد الرحمن^(١).

وتستدعي هذه النظرية، البحث عن أمرين:

الأمر الأول: البحث عن منبع التقدم والتميز في الفكر الإسلامي ومرحلته الحديثة.

الأمر الثاني: البحث عن عوامل وأسباب القطيعة التي قطعت الفكر الإسلامي المعاصر عن مرحلته الحديثة.

بشأن الأمر الأول: هناك نقاش بين الباحثين والمفكرين العرب المعاصرين حول منابع فكرة التقدم التي عرف بها الفكر الإسلامي الحديث، وهي الفكرة الوثيقة الصلة بمسألة المدنية. فهناك من يرى أن الثقافة الأوروبية هي منبع هذه الفكرة، واكتسبها الفكر الإسلامي الحديث بعد اتصاله بهذه الثقافة، حين وصلت حملة نابليون على مصر سنة ١٧٩٨م، وتعمقت بعد رحلة الطهطاوي إلى فرنسا سنة ١٨٢٦م.

وهناك من يخطئ هذا الرأي، وهو الدكتور فهمي جدعان أحد أكثر المفكرين العرب المعاصرين عناية بدراسة فكرة التقدم في المجال العربي الحديث،

(١) رضوان السيد، سياسيات الإسلام المعاصر مراجعات ومتابعات، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧م، ص٧.

كما كشف عن ذلك كتابه الشهير (أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث) الصادر سنة ١٩٧٩م.

و حين يشرح جدعان رأيه يقول (وخلافاً لما درج عليه الدارسون المحدثون، أذهب إلى الزعم أن مفهوم التقدم عند مفكري النهضة العرب، لم ينتقل إليهم ابتداء من فلاسفة عصر التنوير الأوروبيين من أمثال فولتير وكوندورسيه ومونتسكيو وغيرهم، وإنما جاءهم من مصدرين أساسيين لم تكن أفكار التنويريين إلا رافداً تالياً لهما).

أما المصدر الأول فهو وعيهم للهوة التي باتت تفصل عالم العرب والشرق والإسلام عن عالم الغرب، الذي لاحظوا أنه يحث الخطأ بثبات واطراد في طريق الرقي والتقدم والتمدن.

أما المصدر الثاني فهو قراءتهم لمقدمة ابن خلدون، التي تحتل فيها مشكلة أفول العمران، أي التقهقر الحضاري، المرتبة الأولى. وبين قراءتهم لابن خلدون ووعيهم لحالة التدني أو التقهقر، لم يكن بد من أن تجد آراء فلاسفة التنوير بعض الرجوع والصدى^(١).

وما يعزز رأي الدكتور جدعان في الجانب الذي يتصل بالعلاقة بمقدمة ابن خلدون بوصفها منبعاً لفكرة التقدم، أن مفكري عصر الإصلاح الإسلامي

(١) فهمي جدعان، الماضي في الحاضر، مرجع سابق، ص ٤٧١.

هم أول من تعرف على هذه المقدمة، واكتشفوا مالها من أهمية وقيمة فكرية وإصلاحية.

فرفاعة الطهطاوي في نظر الدكتور جدعان، هو أول مفكري عصر النهضة العربية الذين اكتشفوا ابن خلدون وتبعوه في إشكاليته، وشجع في منتصف القرن التاسع عشر مطبعة الحكومة في بولاق على نشر مقدمته^(١).

وأما خير الدين التونسي، فقد بدى عند ألبرت حوراني أنه وضع كتابه (أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك)، في زمنه (وهو على شيء من الاعتقاد بأنه يفعل للعصر الحديث ما فعله ابن خلدون لعصر أسبق، فالمؤلفان التونسيان، وضعا كتابيهما في فترة عزلة عن الحياة السياسية، وعالجا فيهما كل على طريقته، قضية نشوء الدول وسقوطها. وقد قسم كل منهما كتابه إلى مقدمة لعرض المبادئ العامة وإلى أجزاء عدة. إلا أن التشابه يقف عند هذا الحد، ففيما يعنى كتاب ابن خلدون في معظمه بتاريخ الدول الإسلامية، يعنى كتاب خير الدين، في معظمه أيضاً، بتاريخ الدول الأوروبية وتركيبها السياسي وقوتها العسكرية)^(٢).

وهكذا الشيخ محمد عبده الذي التفت هو الآخر إلى مقدمة ابن خلدون في عصره، وطالب بإدخالها في المنهج الدراسي بالأزهر، وكان متحمساً لهذا الأمر في سياق تفكيره بإصلاح النظام التعليمي بالأزهر، وتقدم بهذا الاقتراح إلى شيخ

(١) المرجع السابق، ص ٤٧١.

(٢) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، مرجع سابق، ص ٩٧.

الأزهر آنذاك الشيخ محمد الأنبائي، وشرح له الفوائد الكبيرة للمقدمة، التي لم يقتنع بها الأنبائي، فرد عليه إن العادة لم تجر بذلك .

وأما بشأن الأمر الثاني: فيمكن تلمس تفسير القطيعة التي حصلت بين مرحلتي الفكر الإسلامي، في سياقين مؤثرين، وهما:

السياق الأول: له طبيعة فكرية ويتصل بالتحول الذي حصل في مسلكيات الشيخ محمد رشيد رضا بعد وفاة أستاذه الشيخ محمد عبده، وذلك بوصفه يمثل من جهة آخر حلقات مدرسة السيد جمال الدين الأفغاني الإصلاحية، والمرحلة الأخيرة لحركة الإصلاح الإسلامي، ويمثل من جهة أخرى حلقة الاتصال بمرحلة الفكر الإسلامي المعاصر الذي تشكل بعد نهاية الدولة العثمانية.

فقد أحدث رشيد رضا قطيعة بين مرحلتي الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، بعد تحوله في الشطر الأخير من حياته، من المسلك الإصلاحي الذي كان عليه الشيخ محمد عبده إلى المسلك السلفي المغاير له.

وإلى هذا التحول أشار معظم الكتاب والباحثين العرب المعاصرين الذين اقتربوا من تجربة وسيرة رشيد رضا، وبرهنوا عليه بطرق مختلفة، ومن هؤلاء ألبرت حوراني في كتابه (الفكر العربي في عصر النهضة) الصادر سنة ١٩٦٢م، وفهمي جدعان في كتابه (أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث) الصادر سنة ١٩٧٩م، ومحمد عمارة في عدد من مؤلفاته منها كتاب

(تحديات لها تاريخ) ١٩٨٢م، وكتاب (الاستقلال الحضاري) ١٩٨٤م، وكتاب (تيارات الفكر الإسلامي) ١٩٩١م، ومحمد فتحي عثمان في كتابه (السلفية في المجتمعات المعاصرة) ١٩٩٣م، وأنيس الأبيض في كتابه (رشيد رضا تاريخ وسيرة) ١٩٩٣م، ورضوان السيد في كتابه (سياسيات الإسلام المعاصر.. مراجعات ومتابعات) ١٩٩٧م، والسيد يوسف في كتابه (رشيد رضا والعودة إلى منهج السلف) ٢٠٠٠م، كما أنني عاجلت هذه القضية بتفصيل في كتابي (من التراث إلى الاجتهاد.. الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد) ٢٠٠٤م.

وقد رتب الدكتور محمد عمارة، على هذا التحول في مسلك رشيد رضا، إلغاءً من قائمة التيار الفكري الإصلاحية الذي نهض به الأفغاني وعبداه، واعتبر أن من يجعلون رشيد رضا في صفوف هذا التيار هو (خلط وتعميم، يطمس فروقاً أساسية وهامة بين هذه التيارات، ومن مخاطره أنه يلبس المتخلف ثوب المتقدم، ويزين بعباءة العقلانية والاستنارة، قومًا وقفوا فقط، أو وقفت بهم قدراتهم عند ظواهر النصوص)^(١).

ولهذا يرى الدكتور عمارة، أن مسار حركة الإصلاح الديني والتجديد الفكري التي قادها الأفغاني وعبداه، أخذت في التراجع التدريجي لصالح الاتجاهات السلفية، بعد زمن التآلق والازدهار.

(١) محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩١م، ص ٢٨٦.

وبتأثير هذه القطيعة لم يتابع الفكر الإسلامي المعاصر الهموم والقضايا التي كانت تشكل اهتمام الفكر الإسلامي الحديث، والبناء على تلك التراكمات والخبرات الفكرية والثقافية المهمة والناضجة.

السياق الثاني: له طبيعة سياسية، ويتصل بتداعيات وتأثيرات ظهور الدولة العربية القطرية الحديثة في النصف الثاني من القرن العشرين على مسارات ومسلكيات الفكر الإسلامي المعاصر، حيث كانت سبباً فيما أصابه من تراجع وجمود، وذلك حين قطعت هذه الدولة صلتها الثقافية والمعنوية والمرجعية الشاملة بالإسلام والمنظومة الإسلامية، وارتبطت في المقابل بمرجعيات الفكر الأوروبي التي أخذت منها كل ما يرتبط بتكوين الدولة، وتشكيل مؤسساتها، وصياغة أنظمتها وقوانينها وتشريعاتها، لأنها أرادت متوهمة أن تكون على صورة الدولة الأوروبية الحديثة، ولكي تكتسب وصف الدولة العصرية، أو المغايرة لصورة دولة الولايات السلطانية التابعة للخلافة العثمانية.

لهذا فقد عملت هذه الدولة القطرية على إهمال كل ما يرتبط بالثقافة الإسلامية من مؤسسات ومعاهد وجامعات وأوقاف، وضيق عليها بشكل تحولت إلى مجرد آثار وذكريات تاريخية، كجامعة القرويين في المغرب التي كانت من أقدم جامعات العالم، وجامعة الزيتونة في تونس وغيرها... وذلك على خلفية أن هذه المؤسسات إنما تنتمي إلى عصور التأخر والجمود، وأنها باتت قديمة وتقليدية وبالية، ولا تنسجم أو تتناغم مع مقتضيات ومتطلبات الدولة الحديثة، وكان

البديل عنها هو بناء الجامعات، التي نشأت بدورها أيضاً على أساس القطيعة مع منظومة الثقافة الإسلامية، والارتباط الكلي بمنظومة الثقافة الأوروبية باعتبارها تمثل مصدر التعليم الحديث، ومنبع المعارف الحديثة.

وفي هذا النطاق يرى الدكتور برهان غليون (أن الضربة الأكبر التي تعرضت لها المنظومة الدينية جاءت في الواقع على يد الدولة الحديثة، التي حاولت أن تقضي على أية سلطة اجتماعية مقابلة أو موازية، يمكن أن تؤلف بالنسبة إليها في يوم من الأيام مركز تحد أو منافسة على الولاء. وقد زاد تدخل الدولة في المسائل الدينية وتحكمها في السلطات والمؤسسات الإسلامية بشكل أكبر على إثر نشوء الدول الوطنية التي أصبحت تنظر إلى الدين، إضافة إلى ما يمثله من منافس ممكن على الولاء، كعقبة أمام التقدم أو كمخزون عقدي مناوئ لعقيدة التقدم والتحديث. وهكذا شنت الدول والنخب الوطنية حرباً غير معلنة حقيقية ضد علماء الدين، وشوهت سمعتهم وصورتهم، واتهمتهم بالوصولية والانتهازية والجهل والارتزاق)^(١).

وبسبب هذه الوضعيات التي حصلت بعد تكوين الدولة القطرية، انشغل الفكر الإسلامي المعاصر بإشكالية الهوية، وأصبح مهموماً بها في ظل تبني وصعود الخيارات الفكرية المغايرة.

(١) برهان غليون وآخرون، الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، مالطا: مركز دراسات العالم الإسلامي، ١٩٩١م، ص ٨٣.

وبتأثير هذين السياقين حصلت هذه القطيعة بين مرحلتي الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، التي أدت إلى تراجع الاهتمام بإشكالية النهوض والتقدم، الإشكالية التي تقع فكرة المدنية في صلبها وصميمها.

منطلقات معالجة قضايا التجديد وإشكاليات التمدن



في الخطاب الصحفي

محمد خليل^(١)

مقدمة

شكلت الصحيفة الإطار المؤسسي الأبرز لطرح الأفكار التي انطوى عليها خطاب التجديد والتمدن في الفكر المصري الحديث. وقد كان السبب في ذلك هو هذا الارتباط بين البدايات الفعلية لظهور الصحافة في مصر (عام ١٨٢٨) من ناحية، وظهور الفكر التنويري والإصلاحي، في إطار تجربة التحديث التي تبناها محمد علي من ناحية أخرى. ومنذ بداية نشأتها كان ينظر إلى الصحافة على أنها مدرسة لتعليم الشعب، وأنها وحدها القادرة على خلق جسر صلة بين أفكار الإصلاحيين والتنويريين من ناحية، وأفراد الجمهور - ممن انخرطوا في التعليم - القادرين على تمرير تلك الأفكار وغرسها لدى الرأي العام المصري ككل من ناحية أخرى.

(١) أستاذ الإعلام بجامعة القاهرة، رئيس قسم الصحافة الإلكترونية بكلية الإعلام.

ولم يكن لتجربة إنشاء الأحزاب السياسية نفس الدرجة من الإبهار التي تمتعت بها الصحافة بالنسبة لرواد الإصلاح والتجديد في مصر، بل وفي أغلب الأحيان كان الحزب ينشأ كمجرد إطار لإصدار الصحيفة. وثبتت التجربة السياسية المصرية أن الجريدة في كثير من الأحيان تفوقت على الحزب السياسي الناطقة باسمه، وكانت باستمرار الأداة القادرة على النفاذ إلى الجمهور بدرجة أعلى من المرونة والتأثير. فقد كان تفكير الإصلاحيين والتجديدين في إنشاء أحزاب يقترن في الأساس بالتفكير في إصدار صحف.

وقد أدى اعتماد مفكري التجديد والتحديث على الصحافة كوسيلة للنفاذ بأفكارهم إلى الجمهور إلى تميز الخطاب الخاص بهم بالعديد من السمات التي ارتبطت بخصائص الوسيلة الصحفية وظروف نشأتها في مصر. وتبني هذه الدراسة ثلاث فرضيات أساسية ترتبط بطبيعة العلاقة الجدلية بين كل من الصحافة وخطاب التجديد والتمدن في مصر، تتمثل في:

أولاً: الرسمية: فقد اعتمد الخطاب الإصلاحي على تبني مفهوم رسمي لمصطلح التجديد، وأبرز الأفكار التي تعكس الاتجاه السائد لمفردات هذا المفهوم، والتعظيم على الأفكار الاستثنائية أو المناقضة للاتجاهات الرسمية التي يتبناها الخطاب، وقد تلاقى الخطاب في هذا السياق مع الطبيعة الرسمية للصحافة والتي نشأت في الأساس نشأة خبرية لتعكس وتؤكد طابعها الرسمي.

ثانياً: النخبوية: بما تعنيه من انغلاق الخطاب الإصلاحى على مخاطبة النخب المثقفة في مصر، نتيجة اعتماده على وسيلة نشأت لتخاطب النخبة المتعلمة والمثقفة، وهي الوسيلة الصحفية. وقد أدى ذلك إلى إغلاق دائرة أفكار التجديد والتمدن على النخب وعدم وجود امتدادات شعبية لها.

ثالثاً: السلطوية: فقد تلاقت النخب التي تبنت وغذت أفكار التمدن والتجديد في مصر مع الصحافة، من حيث الوقوع في دائرة السلطة السياسية الحاكمة، وتبعيتها لها، بل وتوظيفها في بعض الأحيان كأدوات لتبرير اتجاهات السلطة.

وسيتيم اختبار هذه الفرضيات الثلاث من خلال تحليل خطاب التجديد والتمدن الذي بلوره كل من الشيخ الإمام محمد عبده، وأستاذ الجيل أحمد لطفي السيد عبر العديد من الصحف التي شكلت نافذة لتقديم أفكارهما.

أولاً: التوجه الرسمي للخطاب الصحفي في تحديد مفهوم التجديد والتمدن:

يميل الخطاب الصحفي بطبيعته إلى الرسمية، والتأكيد باستمرار على الأفكار والاتجاهات السائدة، وانخفاض معدل اهتمامه بالاتجاهات المهمشة. ويبرز ذلك بصورة أساسية في إطار التغطية الإخبارية التي تتحرى باستمرار نقل أخبار

المؤسسات الرسمية، وتهميش القوى الأخرى على الساحة في حالة عدم نيلها صك الشرعية، حتى ولو كانت قوى مؤثرة وفاعلة في الواقع المعاش.

وقد نشأت الصحافة المصرية - مثلها في ذلك مثل الكثير من الصحف العربية - نشأة خبرية، ومن الممكن أن نستخلص ذلك بسهولة من مراجعة أسماء الصحف الأولى التي ظهرت في الدول العربية المختلفة، إذ نجد كلمات مثل أخبار ووقائع وجورنال وغيرها حاضرة في أسماء الكثير منها لتعبر عن وظيفتها الخبرية ودورها في نقل تعليمات وتوجيهات وفعاليات السلطة الرسمية إلى الجمهور المستهدف بها، ورغم تشابه الصحافة العربية مع الصحافة الأوروبية في سمة النشأة الخبرية، فإنه من الضروري التنبيه إلى أن الخبر داخل الصحف العربية الأولى ارتبط بطابعها السلطوي فجاء خبراً رسمياً جعلها أقرب إلى المنشورات الحكومية، على عكس الصحف الأوروبية التي كانت تحاول نقل أخبار تختص بأحداث تخدم مصالح التجارة والتجار في المجتمع الأوروبي. «وقد أثرت طبيعة النشأة الرسمية للخبر داخل الصحف العربية على مسارات تطوره عبر المراحل التاريخية المتلاحقة وحتى الآن، فنجد أن الخبر الصحفي يصطبغ بالسمة الرسمية داخل الكثير من الصحف العربية التي ما زالت خاضعة لنمط الملكية السلطوية»⁽¹⁾.

لذلك فقد تبنت الصحافة - كما تجلّى ذلك في تجربة كل من محمد عبده وأحمد لطفي السيد - مفهوماً رسمياً لمصطلح التجديد. وقد وقع خطاب

(1) Ahmed Amin , mass media in the Arab states between diversification and stagnation : an overview (in Kai Hafez (ed.) mass media , politics , and society in the middle east , New Jersey , 2005 , p

التجديد - في هذا السياق - في إشكالية تناقض داخلي واضحة على مستوى تحديد المفهوم. فقد كان الشيخ الإمام ينظر إليه كمفهوم يرتبط بإعادة صياغة وهيكله وفهم الفكر الموروث عن الماضي، في حين أهمل الجانب المتعلق بالتحديث وتنمية الواقع المعاش ووضع صياغات ملائمة لتحقيق هذا الهدف. في حين كان خطاب أحمد لطفي السيد حريصاً على التأكيد على مفهوم الحداثة والتحديث من منطلق استلهام التجربة الغربية، وبت الصلة بالموروث الفكري الإسلامي. والمشكلة أن الخطابين لم يحرصا على تحقيق أي نوع من التكامل بينهما، والوعي بأن كل خطاب منهما يلتقط أحد طرفي خيط التمدن، بل على العكس انخرط في نوع من الصراع لم تزل تداعياته قائمة وملموسة في الخطاب الثقافي المتداول على الساحة المصرية الآن.

ومن المعلوم أن مصطلح التجديد يصب في اتجاه الفكر، في حين يتجه مصطلح التحديث نحو المادة. فالتجديد يشمل العملية التي يتم في إطارها فقه وفهم الواقع أو تقديم تفسيرات لمشاكله واقتراح حلول لها في إطار الموروث الفكري والحضاري والعقائدي للمجتمع. فالتجديد هو عملية التفاعل التي تتم بين ما هو موروث على مستوى (الفكر) وما هو مستجد على مستوى (الواقع). والنتيجة التي يمكن أن يفضي إليها التجديد تتمثل في التحديث في الواقع السلوكي والمادي الذي يعيش فيه الإنسان.

ومصطلح التجديد يعني إعادة ترميم الشيء البالي من دون خلق شيء لم يكن في الأصل موجوداً. والذي يتجدد ويتقدم ويبلغ إنما هو الفكر الإسلامي. والفكر الإسلامي إنما هو التفاعل بين عقل المسلمين وأحكام الدين الأزلية الخالدة، أما عقل الجيل من المسلمين الذي يضطلع بالتفكير في الإسلام، فهو يتكيف بنوع وكمية المعارف العقلية والتجارب التي يحصلها في كل زمان. فالفكر الإسلامي هو التفاعل بين عقلنا المتكيف بهذه العلوم، المنفعل بهذه الظروف، مع الهدي الأزلي الخالد الذي يتضمن الوحي^(١).

والتجديد يمثل الفاعلية الهادفة والواعية للمجتمع للاستفادة من التحول التاريخي وتوجيهه بما يتوافق مع آليات التكون الاجتماعي الذي يسمح بقبول مواكبة حركة التجدد في ظل التجديد المبرمج. فالتجديد إذن خطة واعية فردية أو جماعية لوضع هذا التجدد ضمن منظور معقول ومتسق، وبالتالي إعادة تنظيمه فكرياً ومن الداخل حتى يبقى فاعلاً^(٢).

أما مصطلح التحديث، فيعبر عن كل ما هو حديث. والحديث لغة نقيض القديم، فالتحديث يمكن القول ابتداءً إنه يعني استبدال معطيات قديمة ارتبطت بظروف مكانية وزمنية تجاوزها الواقع المكاني والزمني المعاصر، لذلك فإذا كان مصطلح التجديد يستخدم بلا احتياط في مجال الحديث عن الفكر الإسلامي

(١) علي عبد الله كرم، دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية: قراءة في عناصر التجديد والحداثة، سلسلة الفكر

الإيراني المعاصر (٨) بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠٠٨، ص ٧٠ - ٧١.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٢ - ٧٣.

وضرورة مواكبته لظروف العصر، فإن الأمر يختلف بالنسبة لمصطلح التحديث الذي يعني إيجاد شيء في الدين لم يكن موجوداً في الأصل مما يدخل في سياق (الابتداع). فالتجديد في الفكر الإسلامي يعني إعادة ترميم العلاقة أو الطريقة التي يفعل بها العقل المسلم نصوص الشرع مع معطيات الواقع الذي يحيا في ظلها، وبالتالي فهو يأتي في سياق (الإبداع).

وهناك ثلاثة مفاهيم للحدائثة:

الأول: يكون فيه استخدام الوسائل والأدوات التكنولوجية المتطورة هو علامة الحدائثة، بغض النظر عن عمل الفرد أو الجماعة بها، وهو المفهوم الأكثر شيوعاً.

الثاني: تكون الحدائثة فيه على أساس «العقلانية التقنية»، إذ تمتاز عن الأولى باهتمامها بعمل الفرد وبمعيار العقلانية لتقويم العمل، باعتبار كل منهما محوراً أساسياً.

الثالث: تكون الحدائثة فيه على أساس «العقلانية الأصيلة» باعتبار العمل عنصراً مهماً في الحدائثة، وتقويمه يتم بشكل حقيقي من دون وجود عنصر مزيف فيها، وهي ما اصطلح عليها فيما بعد باسم «ما بعد الحدائثة»^(١).

(١) المرجع السابق، ص ٧٧.

وقد اشتمل خطاب التجديد الفكري والإصلاحي المصري على نماذج متنوعة للطرحين (التجديد والحداثة)، أولهما الطرح المتمثل في إعادة بناء وهيكله الفكر الإسلامي بالصورة التي تستجيب للتحديات الحالية، ومن أبرز النماذج عليه الخطاب التجديدي للشيخ الإمام «محمد عبده». وثانيهما الطرح الذي يقوم على نفي الماضي وجعل الحاضر أو الآن الفاعل الأساسي فيما يقترحه من أفكار ومنهجيات للتعامل مع معطيات العصر الجديد، ومن أبرز النماذج عليه الخطاب التحديثي لـ «أحمد لطفي السيد».

وقد سيطرت الرؤية السلفية على أفكار الإمام محمد عبده من خلال محاولة استلهاهم، وأحياناً التماهي بالنموذج الإسلامي الماضي. وقد برز هذا التوجه نحو الاحتكام إلى تاريخ المسلمين الأوائل لتقييم الحالة التي وصل إليها المسلمون المعاصرون داخل العديد من النصوص التي كتبها الإمام والتي يصل بعضها إلى حد تقديم نوع من البكائيات على الماضي، مثلما يعبر هذا النموذج:

«بكائي على السالفين ونحيبي على السابقين، أين أنتم يا عصابة الرحمة وأولياء الشفقة؟ أين أنتم يا أعلام المروءة، وشوامخ القوة؟ أين أنتم يا آل النجدة، وغوث المضميم يوم الشدة؟ أين أنتم يا خير أمة أخرجت للناس، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر؟ أين أنتم أيها الأمجاد الأنجاد القوامون بالقسط، الأخذون بالعدل، الناطقون بالحكمة المؤسسون لبناء الأمة؟ ألا تنظرون من خلال قبوركم

إلى ما أتاه خلفكم من بعدكم، وما أصاب أبناءكم ومن ينتحل نحلتمكم؟ انحرفوا عن سنتكم، وحادوا عن طريقكم، فضلوا عن سبيلكم، وتفرقوا فرقا وأشياءاً»^(١).

في مقابل محمد عبده تبنى أحمد لطفي السيد نوعاً من الطرح السلفي الذي يمكن أن يطلق عليه السلفية الفرعونية، إذ اتخذ من التاريخ الفرعوني أداة للحكم على الحاضر، ورصد التحول الذي وقع للمصريين على مستوى الحاكم والمحكوم. ويمكننا أن نستخلص هذه الرؤية بسهولة من مراجعة النص التالي لمقال بعنوان «الآثار القديمة» نشره أحمد لطفي السيد في جريدة «الجريدة»:

«على الرغم من الضعف الذي وقعت فيه مصرنا فمن المحقق أن المصري تأخذه هزة الارتياح ويلعب به شعور العزة أمام عظمة المصريين القدماء، ويكون حظه من شعور الفخر أكبر من ذلك، لو أنه عالم بالحوادث المصرية المكتوبة على حيطان المعابد والمحاريب ووجهات القبور أو قارئ ترجمة تلك النقوش في أشعار المسيو ماسبيرو ومارييت ونافيل ومحاضرات كمال بك، إذ يعلم أن مصر كانت من العزة في ذلك الزمن الغابر على قدر أن الملك كان له نحو اثني عشر رجلاً من الأمراء وغيرهم يقومون بأمر التشريفات، يصل إليه سفراء الممالك الأخرى راكعين ساجدين يرغمون أنوفهم بالتراب ويجأرون له بالدعاء يقطع أصواتهم خوف الملك وجلالته. وأن الملك لم يكن كل شيء في مصر بل كان لأمر الأمة

(١) عبد اللطيف حمزة، أدب المقالة الصحفية، الجزء الأول، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥، ص

ووزرائها في كثير من الأحيان أثر عظيم في الإصلاح وفي الحكم. وأن المصريين لم يكونوا - على ما يصفهم عامة الأجانب - مخلدين إلى السكينة كارهين السياحة والتنقل قانعين من الرزق بما تحت متناول اليد. بل كانوا أمة جد واستعمار تجري في استعمارها على أحداث الطرق الأوروبية الآن. ولا شك أن علم المصري بهذه الحقائق المسطورة في نحو القرن الخامس والثلاثين قبل الميلاد يخرج من نفسه القنوط من ارتقاء مصر، ويجعل آراء الذين يظنون بمصر عدم الاستعداد الطبيعي للاستقلال والسيادة من السخافة بمكان. فإن ما جاز عليه الكون في الماضي، غير ممتنع عليه أن يكون»^(١).

وقد أنكر أحمد لطفي السيد الانتماء إلى خريطة العالم الإسلامي، ونظر إلى قاعدة أن أرض الإسلام وطن لكل المسلمين على أنها قاعدة استعمارية ينفع التحدي بها كل أمة مستعمرة تطمع في توسيع أملاكها، ونشر نفوذها كل يوم فيما حولها من البلاد. تلك قاعدة تتماشى بغاية السهولة مع العنصر القوي الذي يفتح البلاد باسم الدين، ويجب أن يكون أفراده كاسبين جميع الحقوق الوطنية في أي قطر من الأقطار المفتوحة ليصل بذلك إلى توحيد العناصر المختلفة في البلاد المختلفة، حتى لا تنقض أمة من الأمم المفتوحة عهدها ولا تتبرم بالسلطة العليا، ولا تتطلع إلى الاستقلال بسيادتها على نفسها^(٢).

(١) أحمد لطفي السيد، الجريدة في ٨ ديسمبر سنة ١٩١٢، العدد ١٧٤٤.

(٢) عبد اللطيف حمزة، أدب المقالة الصحفية، الجزء الأول، مرجع سابق، ص ٥٦١.

مأسسة الطرح المقدم عبر مفاهيم التجديد والتحديث:

لا يعبر مصطلحا التجديد والتحديث عن مجرد مفاهيم مجردة تعتمد على الطرح النظري لمجموعة من الأفكار، بل لابد من مأسسة هذه الأفكار بصورة تجعلها فاعلة في الواقع المعاش. فالأفكار الإصلاحية لا تؤتي ثمارها إذا لم تتبناها مؤسسات قادرة على ترجمتها وتفعيلها في واقع حياة الناس، وإلا ظلت طرْحًا كلاميًا مجردًا، لا صدى له في حياة الناس إلا قليلاً. ومن المشكلات الأساسية التي ارتبطت بالرؤية التنويرية للشيخ الإمام محمد عبده، أنها قدمت نوعًا من «الإصلاحية الكلامية المجردة»، حيث آمن بأن الإصلاح يتأتى من خلال نشر التعليم الصحيح بين أفراد الشعب، ومن استخدام الصحافة استخدامًا قويًا في محاربة الفساد، وتنبية الوعي القومي، والتدرج في الحكم النيابي^(١).

وبغير تقليل من أهمية وجدوى تلك الأفكار الكبرى، فإن تأثيرها في الواقع يرتبط بتبنيها داخل مؤسسات تعمل على إنفاذها في الحياة. وقد كانت المؤسسة الوحيدة التي سخرها الشيخ الإمام في تسويق رؤيته الإصلاحية هي الصحافة، من خلال تجربته في الكتابة ورئاسة تحرير صحيفة الوقائع المصرية، ثم في تجربته الصحفية الأكثر نضجًا وتبلورًا، من خلال صحيفة «العروة الوثقى».

(١) عبد الكريم أبو صفصاف، حركة محمد عبده وعبد الحميد بن باديس، وأبعادها الثقافية والاجتماعية والسياسية ١٨٤٩ - ١٩٤٠، الجزء الثاني، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة تاريخ المصريين (٢٧٣)، ٢٠٠٨، ص ٧٨.

يضاف إلى ذلك ما كان يراه الإمام من ضرورة وجود مؤسسة قادرة على إصلاح الواقع داخل الدول الإسلامية، أطلق عليها «مدرسة الزعماء» لتخريج المصلحين والقادة ممن يحملون عبء الإصلاح في كل بلد من بلاد الشرق، ولكن هذا الرأي أسخط عليه السيد جمال الدين الأفغاني الذي لا يعرف الإبطاء سبيلاً من سبل الإصلاح والتجديد. فقال لتلميذه يومئذ إنك لمثبط. واقترح عليه أن يشرعاً في إنشاء مجلة العروة الوثقى^(١).

وقد اختار الإمام محمد عبده الطريق الأصعب والأضمن في الوقت ذاته لإصلاح الشعب، من خلال إعطاء الأولوية للعمل التربوي والثقافي للأمة، بدلاً من الاهتمام بالدعاية السياسية، لكن أياً من التنظيمات السياسية التي تبلورت عقب غيابه عن ساحة التاريخ في مصر لم تتلقف هذه الأفكار وتحاول ترجمتها في الواقع بصورة فاعلة أو تتسق مع التصور الذي طرحه الشيخ محمد عبده.

وقد دعم هذه الرؤية القائمة على فكرة «الإصلاح التربوي» واحد من كبار تلاميذ محمد عبده، وهو الشيخ رشيد رضا الذي توسع نظرياً في شرح وتناول هذه الفكرة من خلال إصداره صحيفة «المنار» بالإضافة إلى الكتابة في الصحف الأخرى التي كانت تصدر حينذاك.

(١) عبد اللطيف حمزة، أدب المقالة الصحفية، الجزء الأول، مرجع سابق، ص ٣٠٠.

وكان الشيخ رشيد رضا من أشد المنادين بأن يكون الإصلاح عن طريق التربية والتعليم، وهو في ذلك يتفق مع شيخه محمد عبده في أهمية هذا الميدان، ويرى أن سعادة الأمم بأعمالها، وكمال أعمالها منوط بانتشار العلوم والمعارف فيها. وحدد «رشيد رضا» العلوم التي يجب إدخالها في ميدان التربية والتعليم لإصلاح شئون الناس، ودفعهم إلى مسaireة ركب العلم والعرفان. ولم يكتف بدور الموجه والناصح، وإنما نزل ميدان التعليم بنفسه، وحاول تطبيق ما يراه محققاً للأمال، فأنشأ مدرسة دار الدعوة والإرشاد لتخريج الدعاة المدربين لنشر الدين الإسلامي، وجاء في مشروع تأسيس المدرسة أنها تختار طلابها من طلاب العلم الصالحين من الأقطار الإسلامية، ويُفضل من كانوا في حاجة شديدة إلى العلم كأهل جاوة والصين، وأن المدرسة ستكفل لطلابها جميع ما يحتاجون إليه من مسكن وغذاء، وأنها ستعتني بتربية طلابها على التمسك بأداب الإسلام وأخلاقه وعبادته، كما تُعنى بتعليم التفسير والفقه والحديث، فلا خير في علم لا يصحبه خلق وسلوك رفيع، وأن المدرسة لا تشتغل بالسياسة، وسيُرسل الدعاة المتخرجون إلى أشد البلاد حاجة إلى الدعوة الإسلامية.

وقد افتتحت المدرسة في ليلة الاحتفال بالمولد النبوي سنة (١٣٣٠هـ = ١٩١٢م) في مقرها بجزيرة الروضة بالقاهرة، وبدأت الدراسة في اليوم التالي للاحتفال، وكانت المدرسة تقبل في عداد طلبتها شباب المسلمين ممن تتراوح أعمارهم بين العشرين والخامسة والعشرين، على أن يكونوا قد حصلوا قدرًا

من التعليم يمكنهم من مواصلة الدراسة. غير أن المدرسة كانت في حاجة إلى إعانات كبيرة ودعم قوي، وحاول رشيد رضا أن يستعين بالدولة العثمانية في إقامة مشروعه واستمراره لكنه لم يفلح، ثم جاءت الحرب العالمية لتقضي على هذا المشروع، فتعطلت الدراسة في المدرسة، ولم تفتح أبوابها مرة أخرى^(١).

ويمكن القول بأن الشيخ رشيد رضا أحدث نقلة في المفاهيم التي اعتمد عليها الخطاب الإصلاحى للشيخ محمد عبده ورفاعة الطهطاوي وغيرهما، وخصوصاً فيما يتصل بالعودة إلى مفهوم الخلافة الإسلامية والنكوص على فكرة الدولة الوطنية التي طالب الإصلاحيون المحافظون بإيجادها وتقويتها حتى تستطيع مواجهة الأطماع الاستعمارية. «وليس من شك في أن الشيخ رشيد رضا مهد لصعود خطاب سياسي جديد، ارتد عن مجمل التراث النهضوي في المسألة السياسية، وكان مرجعاً له، هو: الخطاب الإسلامى الصحوي، ويمثل كتاب «الخلافة أو الإمامة العظمى» للشيخ «رشيد» الرافد الأساسى لفكر ما بات يعرف لدى مؤرخي الفكر باسم الصحوة الإسلامية، فقد أسس الكتاب لهذا الفكر على مستويين: أولهما على مستوى إزاحة موضوع الدولة الحديثة التي كان الخطاب الإصلاحى قد كرسها، والاستعاضة عنها بفكرة الخلافة، وثانيهما على صعيد استدعاء منظومة مفاهيم السياسة الشرعية - خصوصاً لدى ابن تيمية - مجدداً واعتمادها مرجعية وحيدة للفكر السياسى^(٢).

(1) islamonline.net/arabic/history/1422/08/article13.shtml

(٢) رضوان السيد، وعبد الإله بلقزيز، أزمة الفكر السياسى العربى، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠، ص ص ٦٨ - ٦٩.

وقد وجدت هذه الأفكار صداها لدى الشيخ حسن البنا، خصوصاً فكرة الدولة الإسلامية مقابل الدولة الحديثة، وفكرة الترجمة الحركية لأفكار الخطاب «الإصلاح التربوي» من خلال تأسيس جماعة الإخوان المسلمين، التي اعتمدت على منهج التربية الذي نوه به وسلط الضوء عليه الشيخ محمد عبده، لكنها طبقت هذا المنهج بمحتوى موضوعي يستمد روافده من أفكار وكتابات الشيخ رشيد رضا.

فقد كان الشيخ رشيد رضا بالذات هو الباب الفكري المشرع الذي سيلج منه الخطاب الصحوي إلى الميدان عبر تلميذه حسن البنا، ذلك أن رشيد رضا حين ينقلب على الموضوعات الإصلاحية في الدولة الوطنية ليرتد إلى فكرة الخلافة الإسلامية، فإنه يقدم دليلاً قوياً على إخفاق الفكرة الإصلاحية حول الدولة، ويعطي الانطباع بأن هذه الفكرة تراجع نفسها ورهاناتها من خلال أحد أهم رموزها وامتداداتها، مما يفتح الطريق أمام شرعية لا نزاع عليها للخطاب الإسلامي الصحوي^(١).

وقد اختلف الأمر بالنسبة لأستاذ الجيل أحمد لطفي السيد الذي بلور رؤيته التنويرية من خلال مؤسسة سياسية تبنت ما انطوت عليه من أفكار، تمثلت في حزب الأمة، بالإضافة إلى صحيفة «الجريدة» التي كانت لسان حال الحزب. ولا خلاف على أن أستاذ الجيل أحمد لطفي السيد واحد من أهم فلاسفة التنوير

(١) المرجع السابق، ص ٦٩.

في مصر، ويمكن وصفه بأنه الأب الروحي لدولة الجمهورية «المصرية» التي أسسها الضباط الأحرار بعد قيام ثورة يوليو. والتاريخ يذكر أن قيادات الثورة عرضت عليه رئاسة الجمهورية الوليدة، لكن الرجل رفض. وقد دعا أحمد لطفي السيد إلى نوع من الشوفينية القومية منادياً بشعار «مصر للمصريين»، واستخدام اللهجة العامية بدلاً من العربية الفصحى لإنهاء حالة الازدواجية اللغوية لدى الشخصية المصرية. كما نادى بتحديد مفهوم جديد للشخصية المصرية يستند إلى أساس يختلف عن الرابطة الشرقية والدينية، ودعا إلى القومية المصرية كأساس لانتماء المصريين. وقد عكست أغلب مقولات «لطفي السيد» الطابع «النخبوي» الذي حكم رؤيته. ويكفي في هذا السياق أن نشير إلى مقولة أساسية من المقولات التي وصف بها حزب الأمة، حين نعت به «حزب أصحاب المصالح الحقيقية في البلاد».

فالطرح الذي قدمه «أحمد لطفي السيد» لم يبدأ من أرضية الإيمان بالذات، بل بدعوة إلى الانسلاخ عن الكثير من معطيات هذه الذات: اللغة، والانتماء الحضاري، والقيم التي تؤمن بها. وكان هناك تركيز - فيما طرحه من أفكار - على النخب الفكرية أو السياسية وغيرها. وقد جر هذه النخب في النهاية بعيداً عن الشعوب التي نظر بعين التحفظ إلى موروثها الديني والحضاري كجزء من فلسفته في عدم الاكتراث بالذات. وقد ترجم هذه الفكرة بعد ذلك واحد من أخلص تلاميذ أستاذ الجيل، وهو المرحوم الدكتور طه حسين، حين دعا في

كتابه «مستقبل الثقافة في مصر» إلى الذوبان في الآخر، وكان ذلك في عبارته الشهيرة التي قال فيها «لابد أن ندوب في حضارة الغرب بحلوها ومرها، خيرها وشرها». وقد أدى ذلك إلى وجود فجوة واضحة بين أفكار التحديث التي تبناها حزب الأمة، واجتهد في التسويق لها عبر جريدة «الجريدة» من ناحية، والرأي العام المصري من ناحية أخرى، حيث نظر البعض بعين الريبة إلى بعض الأفكار التي تدعوهم إلى الانسلاخ عن الذات.

وما يميز المجتمعات المتطورة عن المجتمعات المتخلفة يتمثل في وجود مؤسسات سياسية قادرة على بلورة المصالح العامة. والتحديث يؤدي في النهاية إلى تحريك المجتمع وتطوير مجمل النشاط الفردي والجماعي على صعد مختلفة. وهناك علاقة بين مفهوم التحديث وتطوير البنى المعرفية والعقائدية المرتبطة بالعلوم والأيدولوجيا والدين، وهنا تقع المشكلة، إما في التأسيس على جملة الاتصالات مع الماضي في ظل إمكانية تجديد ما يمكن تجديده، وإما الانفصال التام وجعل الآن الفاعل الحقيقي^(١).

(١) علي عبد الله كريم، دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية: قراءة في عناصر التجديد والحداثة، مرجع سابق،

ثانياً: التوجه النخبوي للخطاب الصحفي المتعلق بالتجديد والتمدن:

تعتبر الصحافة ظاهرة ممتدة التاريخ في مصر، فقد عرفت مصر في العقد الثالث من القرن التاسع عشر (صحيفة وقائع مصرية)، وتواصل ظهور الصحف وما زال حتى الآن. ويلاحظ في الكثير من الأحيان أن الصحافة في مصر تميزت بطابعها النخبوي سواء على مستوى الإنشاء أو على مستوى الاستهلاك. فإنشاء الصحيفة كان - وما زال - يتم من خلال نخب سلطوية أو منحازة إلى السلطة أو معارضة لها، كذلك كان الهدف المبدئي الذي تبنته السلطة خلال القرن التاسع عشر يتمثل في إيجاد جسر صلة بينها وبين النخب التعليمية التي أوجدتها عبر البعثات التي أرسلتها إلى الخارج والمدارس التي أنشأتها في الداخل، وبحكم انخراط أفراد هذه النخبة في إدارة دواليب العمل داخل مجتمعها كان من المهم أن توفر السلطة الحاكمة أداة توظيفها في نقل تعليماتها وتوجيهاتها إلى العناصر التي تعتمد عليها في تسيير الأمور، وكانت الصحف هي تلك الأداة.

وعلى مستوى خطاب التحديث يتضح الطابع النخبوي وكذلك التوجه نحو الانحياز (ضد) السلطة من الهدف الذي اختطه أحمد لطفي السيد لصحيفة «الجريدة»، حين أشار إلى أن الهدف من صحيفته هو «إنشاء جريدة مصرية تنطق بلسان مصر وحدها دون أن يكون لها ميل خاص إلى تركيا أو إلى إحدى السلطتين الشرعية والفعلية في البلاد». وقد رأى أن تكون هذه الجريدة ملكاً لشركة من أعيان البلاد أصحاب المصالح الحقيقية فيها، وهم الذين وصفهم

اللورد كرومر وغيره من الإنجليز بأنهم راضون عن الاحتلال، ساكتون عن حقوق مصر، وأن الحركة المعارضة للاحتلال إنما يقوم بها من ليس لهم مصالح حقيقية في البلاد كالشبان الأفندية والباشوات الأتراك ونحوهم^(١).

فهذا النص شاهد على الطابع النخبوي لصحيفة «الجريدة» كأحد الأوعية التحديثية، وكونها كان يطل من خلالها أحمد لطفي السيد بأفكاره التحديثية على القراء المصريين. فهو ينفي ابتداء أن تكون الصحيفة تابعة لسلطة معينة من السلطات التي كانت تتحكم في مصر آنذاك، وهو يؤكد بعد ذلك أن مسألة التحديث، وبناء مصر جديدة، ومقدمتها التخلص من الاحتلال، مسألة ترتبط بالنخبة التي تمثل أصحاب المصالح الحقيقية في البلاد، ولا تتعلق من قريب أو من بعيد بالدوائر الأكثر اتساعاً التي تتصدى لمواجهة الاحتلال، ومنها الشبان الأفندية.

فقد بنى أحمد لطفي السيد من خلال ما كان يكتبه في «الجريدة» مفهوماً يقترب من مفهوم «أهل الحل والعقد» عند المجددين ذوي التوجه السلفي. وقد أكد في هذا السياق على «أن أولى الجماعات بواجبات الخدمة القومية ومراقبة الأحوال العامة، وأقدرها على العمل لتكوين الرأي العام جماعة أولى الرأي. وهم الذين نبهوا ذكراً بعلو النسب أو بالعلم والفضل. كل أولئك إذا انصرفوا عن الاشتغال بحاجات الأمة من نشر التعليم العام والعمل لترقية الصناعة

(١) عبد اللطيف حمزة، أدب المقالة الصحفية، الجزء الرابع، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥،

والزراعة والتجارة والأخذ بنصيب من الرقابة العامة وقفت الأمة عن التدرج في مراقبي المدنية الصحيحة، خصوصاً في حالها النظامي، وصار الأمر فيها مفوضاً إلى رغائب الحكام يميلون بها إلى حيث ما يشاءون^(١).

أما الشيخ محمد عبده فقد وظف الصحافة أيضاً في دعوته التجديدية على عدة مستويات؛ فقد بدأ الكتابة بجريدة «الأهرام» وهو بعد طالب بالأزهر، ثم نال العالمية واتصل برياض باشا فعهد إليه بتحرير «الوقائع المصرية». ثم قامت الثورة العربية وبلغت الغاية منها، وقبض على زعمائها وفيهم محمد عبده، فنفي إلى بيروت حيث قضى ثلاث سنوات إلى أن دعاه السيد جمال الدين الأفغاني إلى باريس، واشترك معه في تحرير (العروة الوثقى)، ثم عادت الظروف بالشيخ مرة أخرى إلى بيروت، فاشتغل بالتدريس في المدرسة السلطانية، وبالتحرير في جريدة يقال لها (ثمرات الفنون)^(٢).

وقد كان مفهوم النخبة حاضرًا أيضاً عند الشيخ الإمام محمد عبده، وعبر عن أفرادها بكلمة «العقلاء» الذين يقودون جموع الشعب الجاهلة. وقد كان الشيخ ينعي على أفراد النخبة باستمرار التفكير النظري، وعدم الوعي بمجريات الحياة ومعطياتها، وإمكانيات إحداث التحول في أوضاعها، وأنهم لا يفرقون بين العلم الذي حصلونه من الكتب والدفاتر والعالم الذي يعيشون فيه وما يحكمه

(١) المرجع السابق، ص ٦١٦.

(٢) عبد اللطيف حمزة، أدب المقالة الصحفية، الجزء الأول، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥،

من قوانين. فالعالم المحيط بالنخبة لن يتغير بالأفكار الثورية بل بالطرق التربوية التي تعيد صياغة وهيكله أوضاعه. ويلخص الإمام رؤيته تلك في مقال كتبه في صحيفة الوقائع المصرية بعنوان «خطأ العقلاء» الذين يرغبون أن يكون نظام الأمة وناموسها طبق أفكارهم. ويشير الإمام في هذا الصدد إلى ما يلي:

«وإن كانت الأمة عدة ملايين، وحضرات المفكرين أشخاصاً معدودين. ويظنون أن أفكارهم العالية إذا برزت من عقولهم إلى حيز الكتب والدفاتر ووضعت أصولاً وقواعد لسير الأمة بتمامها، ينقلب بها حال الأمة من أسفل درك في الشقاء إلى أعلى درك في السيادة، وتتبدل العادات وتتحوّل الأخلاق، ولكنهم أخطئوا خطأ عظيماً من حيث إنهم لم يقارنوا بين ما حصلوه وبين طبيعة الأمة التي يريدون إرشادها. إن الذي تمكن في العقل أزماناً لا يفارقه إلا في أزمان، فلا بد لصاحب الفكر أن يجتهد أولاً في إزالة الشبه التي تمسك بها هذا الشخص في اعتقاداته. وإنما الحكمة أن تحفظ لها (أي للأمة) عوائدها الكلية المقررة في عقول أفرادها ثم يطلب بعض تحسينيات فيها لا تبعد منها بالمرّة. فإذا اعتادوها طلب منهم ما هو أرقى بالتدريج، حتى لا يمضي زمن طويل إلا وقد انخلعوا عن عاداتهم وأفكارهم المنحطة إلى ما هو أرقى وأعلى من حيث لا يشعرون^(١).

(١) المرجع السابق، ص ٣٢١ - ٣٢٣.

ولتوضيح هذه المفارقة بين تفكير النخبة وأفراد الجمهور العادي الذين تتشكل منهم الأمة يضرب الشيخ الإمام مثلاً مثيراً يقارن فيه بين أوضاع الولايات المتحدة الأمريكية والأوضاع في أفغانستان:

«إننا نستحسن حالة الحكومة الجمهورية في أمريكا، واعتدال أحكامها، والحرية التامة في الانتخابات العمومية في رؤساء جمهورياتها، وأعضاء نوابها ومجالسها، وما شاكل ذلك، ونعرف مقدار السعادة التي نالها الأهالي من تلك الحالة، ونعلم أن هذه السعادة إنما أتت لهم من كون أفراد الأمة هم الحاكمين في مصالحهم بأنفسهم، لأنهم أرباب الانتخابات، وإنما رؤساء الجمهوريات وأعضاء المجالس نواب عنهم في حفظ تلك المصالح والحقوق التي رأوها لأنفسهم، وتتشوق النفوس الحرة أن تكون على مثل هذه الحالة الجليلة - لكننا لا نستحسن أن تكون تلك الحالة بعينها - لأفغانستان مثلاً - حال كونها على ما نعهد من الخشونة فإنه لو فوض أمر المصالح إلى رأي الأهالي، لرأيت كل شخص وحده له مصلحة خاصة لا يرى سواها، فلا يمكن الاتفاق على نظام عام. ولو طلب منهم أن ينتخبوا مائة نائب مثلاً لرأيت كل شخص ينتخب صاحباً له أو نسيباً أو قريباً، فربما ينتخبون ألقافاً مؤلفة، ثم لا ينتهي الانتخاب إلى المرغوب أصلاً، لوقوف كل واحد عند انتخابه الأول. ولو وكل إليهم انتخاب رئيس للحكومة لانتخبت كل قبيلة رئيساً منها، ثم يقع الهرج بين الرؤساء، وهكذا حال الأمم التي تعودت على أن يكون زمامها بيد ملك أو أمير أو وزير يدير أعمالها العامة وإلا فسدت.

فإذا أردنا إبلاغ الأفعان مثلاً إلى درجة أمريكا، فلا بد من قرون تبث فيها العلوم، وتهذب العقول، وتذلل الشهوات الخصوصية وتوسع الأفكار الكلية، حتى ينشأ في البلاد ما يسمى الرأي العمومي. فعند ذلك يحسن لها ما يحسن لأمريكا»^(١).

ونستطيع من خلال الاستعراض السابق لعدد من أفكار الشيخ محمد عبده وأحمد لطفي السيد - في ضوء فرضية النخبوية في التوجه - أن نستخلص عددًا من الأطروحات المركزية التي شكلت هيكل الفكر التجديدي عند كلا الرمزين التجديدين:

(١) وصاية النخبة على القاعدة: فبث الأفكار المحرّضة على التجديد هي مسئولية المثقفين الذين أطلق عليهم أحمد لطفي السيد «أصحاب المصالح الحقيقية» إزاء أفراد الأمة حتى يتشكل ما أسماه الشيخ «الرأي العمومي» القادر على التغيير.

(٢) التكريس لفكرة الاستبداد: فالجمهور في المجتمعات المتخلفة فاقد للقدرة على الاختيار، بحكم عدم الاعتماد على معايير موضوعية في اختيار من يمثله أو يحكمه، وبالتالي فإن الديمقراطية الليبرالية يمكن أن تسهم في إفساد أوضاعه - الفاسدة أصلاً - بدرجة أكبر، وبالتالي يكون نظام الحكم الأمثل بالنسبة له هو نظام «المستبد العادل» كما كان يرى الشيخ محمد عبده،

(١) المرجع السابق، ص ٣٢٣.

أو من خلال النموذج الليبرالي الذي يفرز أصحاب المصالح الحقيقية في الحكم على حد تعبير أحمد لطفي السيد.

(٣) مثالية النظام الليبرالي الغربي: فمعياري قياس التمدن بالنسبة للشيخ الإمام تمثل في الولايات المتحدة الأمريكية كنموذج لنظام الحكم النيابي الذي يعلي من سلطة الشعب، وحقه في حكم نفسه بنفسه، وهو نموذج ينبغي أن تسعى المجتمعات الإسلامية نحو الوصول إليه. وهو ما ينطبق أيضاً على أحمد لطفي السيد.

ثالثاً: التوجه السلطوي للخطاب الصحفي المتعلق بالتجديد والتمدن:

نشأت الصحافة المطبوعة في مصر على يد السلطة الحاكمة، وحتى عندما عرفت مصر الصحف الأهلية المملوكة لأفراد، فلم يكن يخلو الخطاب الذي تقدمه من قدر كبير من الانحياز للسلطة الرسمية (الخديو) أو السلطة الفعلية (المحتل الإنجليزي) أو السلطة الروحية (تركيا) وقد أثرت طبيعة النشأة (حكومية أو أهلية) على مسارات تطور ونمو الظاهرة الصحفية في مصر، إذ اصطبغ نمو دور الكثير من الصحف بدرجة أعلى من البطء والتقييد والمحدودية.

ويعد الارتباط بالسلطة السياسية الرسمية أيضاً منطلقاً أساسياً من المنطلقات التي حكمت رؤية مثقفي التحديث أو رواد التنوير في مصر منذ

النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وقد برز صدى هذا الارتباط بالسلطة في الكثير من الأطروحات التي تضمنها خطابهم الهادف إلى رسم مسارات وخارطة الطريق للعقل المصري لكي ينهض ويستقوي بذاته في مواجهة الآخر الذي ينظر إليه كسبب جوهرى في تأخره وتراجعته.

فالشيخ الإمام محمد عبده يصف أوضاع الحكم في مصر خلال الفترة التي سبقت مولده قائلاً: «كانت حكومة هذه البلاد في الربع الأول من القرن الماضي (الهجري) تعد من نوع حكومة الأشراف، ويحسبها المؤرخون في تلك الأوقات بدرجة لا تعرف هيئتها، ولا يصل بحث الباحث إلى كنهها، وإذا عبروا عنها بالتقريب قالوا طراز قديم كان معروفاً في أغلب المسكونة»^(١) والرجل هنا يصف أوضاع الحكم قبل تولي محمد علي، عندما كانت مصر ولاية عثمانية يعين الخليفة العثماني والياً عليها. وقد عانى المصريون أشد المعاناة من ظلم هؤلاء الولاة الذين أرهقوهم بالضرائب وسياسات الجباية والإفقار، وكان آخرهم خورشيد باشا الذي ثار ضده المصريون، وخلعوه من الحكم وولوا مكانه محمد علي باشا.

ويصف الإمام صعود محمد علي إلى الحكم قائلاً: «ثم أعجب الدهر بغرائبه بعد ما فوضت أمورها - أي مصر - إلى محمد علي باشا، فلم يمض قليل من الزمن حتى دخلت في طور جديد من أطوار المدنية، وظهر فيها شكل من

(١) العروة الوثقى، عدد الخميس ١٣ مارس ١٨٨٤، ص ١٧.

الحكومة النظامية، وتقدمت فيه على جميع الممالك الشرقية بلا استثناء، وعود هذا التقدم السريع من عجائب الأمور»^(١).

ويواصل الإمام حديثه عن حالة التقدم التي أصابها مصر في عهد محمد علي باشا وخلفاؤه قائلاً: «هل كان في حسابان أحد أن يستلم زمام الحكومة في مصر رجل من بعض قرى الروملي، لم يتربع في دروس العلم، ولم يجبل في مصانع السياسة، إلا أن طبيعته الفكرية كانت فائضة بحب الحضارة وبث العلوم وتأسيس قواعد العمران مع تدفق همته لبلوغ الغاية مما يميل إليه. بلى كان هذا في الغيب وأبرزه القدر الإلهي ونالت مصر في عهد ذلك الرجل العظيم وعهد خلفائه من بعده ما كانت تقف دونه أفكار الناظرين، طرقت أبواب السعادة من كل وجه»^(٢).

وينفي هذا الطرح ما ذهب إليه بعض الذين كتبوا عن تاريخ الشيخ الإمام - بعد قيام ثورة يوليو ١٩٥٢ - وذهبوا فيما كتبوه إلى أن «محمد عبده كان يكره من أعماق قلبه جميع أفراد الأسرة الحاكمة. ويعتقد في قرارة نفسه أنها قد أساءت إلى مصر إساءة بالغة ولا يستثني منهم أحداً حتى (محمد علي) نفسه. فينكر كل شيء، ولا يعترف بشيء. وكان يرى أن من الخير لمصر أن تتخلص من

(١) المرجع السابق، ص ١٧ - ١٨.

(٢) المرجع السابق، ص ١٨.

هذه الأسرة في أقرب وقت»^(١). فمن الواضح أن محمد عبده كان منبهراً ومدافعاً عن سلطة الأسرة العلوية كما يظهر في الكتابات الصحفية التي خلفها.

ومن المعلوم أيضاً أن الشيخ الإمام كان قريباً من السلطة السياسية في عصره، إذ تولى رئاسة تحرير الوقائع المصرية - الصحيفة الرسمية للدولة - ثم عين مديراً للمطبوعات المصرية وربما يكون الإمام قد راهن في فترة على ضرورة تغيير أوضاع الحكم القائم في مصر فدفعه ذلك إلى إظهار نوع من التأييد للعرايين أدى إلى اتهامه بالانحياز إلى الثورة وأنه من رجالها، فنفي إلى الشام فلبث فيها عاماً ثم دعاه السيد جمال الدين الأفغاني إلى مدينة باريس، فأصدر بها جريدة «العروة الوثقى».

ولا خلاف على أن الشيخ الإمام كان ينشد الإصلاح، ويعمل على تعبئة تلاميذه من أجل التغيير، كما كان واعياً بأطماع الأجانب في البلاد، لكن ذلك لا يمنع من أنه كان يبحث عن التطوير في إطار السلطة القائمة، بعيداً عن أي نوع من الخصام أو التخاصم معها، ولم يكن مرمى نظر الإمام هنا هو مجرد السلطة الوطنية في مصر «الخديو» بل كان ينظر إلى ما هو أبعد، أي إلى الباب العالي في الأستانة. وهو يصف جريدة العروة الوثقى «بأنها جريدة تدعو المسلمين إلى الوحدة تحت لواء الخلافة الإسلامية أيدها الله». كما يصف موقف الخديو توفيق

(١) عبد اللطيف حمزة، أدب المقالة الصحفية، الجزء الأول، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥، ص

الذي قام فيه بطرد السيد جمال الدين الأفغاني من مصر^(١) ثم لم يزل شأنه في ارتفاع والقلوب عليه في اجتماع - أي السيد جمال الدين الأفغاني - إلى أن تولى خديوية مصر المغفور له توفيق باشا، وكان السيد من المؤيدين لمقاصده، إلا أن بعض المفسدين سعى فيه لدى الجناب الخديوي، ونقل المفسد عنه ما الله يعلم أنه بريء منه حتى غير قلب الخديوي عليه فأصدر أمره بإخراجه من القطر المصري هو وتابعه أبو تراب^(٢).

لقد كانت الفكرة الأساسية التي تحكم تفكير الشيخ الإمام أن التمسك بالسلطة القائمة هو جزء من أدوات مواجهة الوجود الاستعماري، سواء كانت سلطة قريبة (الخديو) أو بعيدة (الخليفة العثماني)، لذلك فقد كان شديد الاحتفاء بالسلطتين وحريصاً على استرضائهما بصور مختلفة، ودائبا على تبرير سياساتها. وقد وجد في تجربة التحديث التي قدمها محمد علي باشا، وبعض خلفائه، مادة جيدة للدفاع وتبرير حقها في حكم مصر والمصريين، وتكرر في خطابه الحديث عن الإنجازات التي تحققت على مستوى الزراعة والصناعة والجيش والتعليم، وغير ذلك من أوجه للتحديث. وأسقط - إلى حد كبير - حقيقة أن السلطة هنا اعتمدت على مفهوم الاحتكار وحرمان الشعب من نتاج التحديث. فقد كانت وحدها المستفيد من عناصر التحديث، الذي لم يظهر صداه على الأفراد العاديين من أبناء الشعب.

(١) محمد عبده، رسالة الرد على الدهريين، ص ٢٠.

(٢) المرجع السابق.

وقد لا يكون من المبالغة أن نقول إن علاقة الإمام محمد عبده ورفاعة الطهطاوي بالدولة لم تكن من قبيل المصادفة، بل عبرت عن حاجة لدى الدولة في مسعاها إلى إجراء الإصلاحات، فقد كان هناك ما يشبه طلباً لديها على النخب الفكرية الإصلاحية كي تؤدي عنها دوراً تحتاج إليه، وهو دور تشريع أو شرعنة عملية الإصلاح وتسويغها فكرياً ودينياً، ولا نتزيد حين نستنتج أن تحالفاً قام بين النخب الحاكمة وبين الإصلاحية العربية الإسلامية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، كان مداره وهدفه كسب معركة الإصلاح، حتى وإن جرى ذلك بسرعتين مختلفتين: تردد لدى الحاكمين، وإقدام لدى الإصلاحيين^(١).

«وتكمن المشكلة الأساسية في مستويات استفادة الدولة من عناصر الحدائثة في تطوير أجهزتها وقواها على حساب الشعب ومتطلباته، إذ إن حدائثة الدولة، أفرزت في المجتمعات الخاضعة للهيمنة نظماً إقليمية ديكتاتورية في ممارستها اليومية للسلطة مرتبطة اقتصادياً وسياسياً وثقافياً بالقوى الاستعمارية السابقة، ومركزة على أجهزة قمعية (إدارة، شرطة، جيش) للتعامل بواسطتها مع الشعب لتنتج بموازاة ذلك خطاباً يبرر ممارساتها، فبدل أن يستفيد المجتمع مع الطبقة الحاكمة بممارسة الحدائثة على أساس حقوق متبادلة ومحقة، باتت لدى الدولة أداة قمع وهيمنة وتسلط»^(٢).

(١) رضوان السيد، وعبد الإله بلقزيز، أزمة الفكر السياسي العربي، مرجع سابق، ص ٦٢.

(٢) علي عبد الله كريم، دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، مرجع سابق، ص ٨١.

وقد تم إعادة إنتاج هذا النوع من السلطات (سلطة حكم محمد علي)، وهذا الخطاب الثقافي المبرر لها (خطاب الإمام محمد عبده) عدة مرات عبر تاريخ الشعب المصري، طيلة سنوات القرن التاسع عشر والقرن العشرين، بحكم ما تمتع به خطاب الشيخ الإمام من هيمنة على عقول الكثير من المثقفين المصريين عبر سنوات طويلة بداية من الزعيم مصطفى كامل الذي كان يدافع عن حق مصر في الاستقلال من منطلق تبعيتها للخلافة العثمانية، وانطلق في دعوته الوطنية لعدة سنوات من التنسيق مع الخديو «عباس حلمي» وانتهاء ببعض من مثقفي العصر الذين يبررون الكثير من الخطايا للسلطة، ويتلعون الكثير من الأخطاء لها، ويشدد دفاعهم عنها ضد أية محاولات أجنبية لكشف هذه الخطايا والأخطاء.

أما أحمد لطفي السيد - فرغم تمرده على سلطة الاحتلال وسلطة تركيا - فقد ارتبط خطابه الإصلاحى بالسلطة السياسية السائدة في عصره، ولكن من منظور آخر. فقد كان أستاذ الجيل من أشد المنادين بتطبيق مبادئ الليبرالية كأساس للحكم في مصر. وقد كان يعكس في ذلك رؤية أصحاب المصالح الحقيقية في البلاد، من مثقفين وملاك أرض ورجال سياسة، والذين رأوا أن النظام البرلماني هو النظام الأمثل لمصر، حيث يملك الملك ولا يحكم، ويدير شؤون البلاد مجلس وزراء مسئول يترأسه زعيم الأغلبية البرلمانية. على أن تتحدد مسئوليات الحكومة في وظائف: الشرطة والقضاء والجيش المسئول عن الدفاع عن الوطن.

وأشار أحمد لطفي السيد في هذا السياق إلى أن «مذهب الحريين يقضي في أصله بالألا يسمح للمجموع في البلاد الحرة أو للحكومة المصرية في بلاد مصر خاصة أن تضحى بحرية الأفراد لحرية المجموع. وهذا المذهب يقضي في أصل وضعه بالألا يكون للحكومة سلطان إلا على ما أولتها الضرورة إياه، وهو ثلاث ولايات : ولاية البوليس، وولاية القضاء، وولاية الدفاع عن الوطن. وأما فيما عدا ذلك من المرافق والمنافع فالولاية فيه للأفراد والمجاميع الحرة، إذ الحكومة بأصل نظامها - مهما كان شكلها - ليس لوجودها علة إلا الضرورة، فيجب أن يقف سلطانها داخل حدود الضرورة، ولا يتعداها إلى غيرها من سلطة الأفراد في دائرة أعمالهم»^(١).

فقد رفض أحمد لطفي السيد مفهوم الحكومة الأبوية، وأشار إلى أن معناها حكومة الخمول والكسل، لأنها تسهل للفرد أن ينام على فراش الكسل ويتركها تعمل ما تريد. وهذا الطرح من جانب أحمد لطفي السيد يؤكد تبلور خطابه التجديدي في خدمة السلطة المحركة والضالعة في صناعة القرار خلال النصف الأول من القرن العشرين، والتي تبلورت حول مجموعة من ملاك الأرض، كان على رأسهم الملك فاروق نفسه وأفراد حاشيته.

لقد كان جهد أحمد لطفي السيد منصرفاً بصورة أساسية إلى محاولة إعادة صياغة الإنسان المصري وتوعيته بحقوقه وحياته، وكان يرى أن هذا الأمر

(١) الجريدة، العدد ٢٠٥٨، ٢/١٢/١٩١٣.

يشكل المقدمة الحقيقية لنهضته. ويبدو أنه لم يلتفت بالقدر الكافي إلى تطوير معطيات الواقع الذي يعيش فيه هذا الإنسان.

والقارئ لفصول حياة المرحوم أحمد لطفي السيد يستطيع أن يستخلص معلمًا أساسيًا من معالم أسلوب تفاعل رواد الإصلاح مع معطيات ومقدمات النهضة، فإذا صح أن هناك مقدمتين أساسيتين تحددان مسارات النهضة والإصلاح داخل أي مجتمع، وهما المقدمة المتصلة بتنمية عناصر الحياة المعاشة، والمقدمة المتعلقة بتنمية الإنسان، فقد كان هناك شغف لدى رواد النهضة بالمقدمة الثانية أكثر من الأولى، بمعنى أنهم انشغلوا ببث العديد من الأفكار التي يرون أنها سوف تؤدي إلى تنوير وإضاءة العقل المصري، وتوفر له قاعدة فهم لسلبياته، وتحاول أن تأخذ بيده إلى محطات التقدم، مستدعين أمثلتها ونماذجها من التاريخ العام للمنطقة، سواء كان إسلاميًا أو فرعونيًا، لذلك فقد زاد اهتمامهم بعلوم اللغة والتاريخ والشعر والأدب، في حين تضاءل وعيهم بقيمة العلوم الأخرى الطبيعية التي يمكن أن تنتج أفرادًا قادرين على تطوير مجتمعاتهم علميًا وماديًا.

ويحكي أحمد لطفي السيد في كتابه «قصة حياتي» عن قراءته الأولية عندما كان طالبًا بالمدرسة الخديوية، ويقول «وقد مكثت في أول عهدي بالمدرسة ثلاثة أشهر لا أخرج من الخديوية، قرأت فيها كتاب «أصل الإنسان» لداروين،

وقد ترجمه المرحوم شيلي شميل، وحفظت كثيرًا من المعلقات وأشعارًا لبعض كبار الشعراء»^(١).

«وكانت مدرسة الخديوية تجري كل شهر اختبارًا لتلاميذها، فرغب تلاميذ البكالوريا أن تعفيهم المدرسة من الاختبارات الشخصية لينصرفوا إلى المذاكرة لامتحان العام، وأجمع رأيهم على أن يطلبوا إلى وزير المعارف علي باشا مبارك إعفاءهم منها، واختاروني للذهاب إلى مقابله. فذهبت إليه. وكان من عاداته أن يضع سبورة في مكتبه لاختبار كل من يتقدم إليه من الطلاب في حاجة يريدتها، ولا يجيبه إلا إذا أجاب إجابة صحيحة فيما يختبره فيه من المسائل الرياضية أو العلمية. فلما مثلت بين يديه طلب مني أن أقف أمام السبورة لأبرهن على النظرية الهندسية التي حاصلها أن مربع وتر المثلث القائم الزاوية يساوي مجموع مربعي الضلعين الآخرين، فأثبتها أمامه فأجابني إلى الرغبة التي أوفدني إليه زملائي من أجلها»^(٢).

«وقد كنت في التعليم الثانوي متوسطًا فلم أكن من المتفوقين ولا من المتأخرين. غير أنني كنت متفوقًا في العلوم العربية والرياضيات، حتى لفت ذلك صابر باشا صبري وأحمد كمال بك في اللجنة الشفوية لامتحان الرياضيات في البكالوريا فنصحاني أن أدخل المهندسخانة. فأجبتهما إلى ذلك غير أنني

(١) عبد اللطيف حمزة، أدب المقالة الصحفية، الجزء الأول، مرجع سابق، ص ٥٨٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٨٥.

قرأت في الإجازة أن المهندسخانة تقبل ساقطي البكالوريا فلم أجد من كرامتي أن ألتحق بهذه المدرسة، فالتحقت بمدرسة الحقوق سنة ١٨٨٩، وكانت المدرسة وقتذاك يمكن أن تسمى «كلية الحقوق» و«كلية الآداب» معاً^(١).

في المقابل من ذلك كانت هناك قناعة داخل الخطاب الإصلاحية الذي قدمه الإمام محمد عبده عبر صحيفة «العروة الوثقى» بأن تراجع الأوضاع في العالم الإسلامي يعود بالدرجة الأولى إلى الضغوط وأوجه الاستنزاف الاستعماري التي تمارس على دوله، وأنها بحال من الأحوال لا تعود إلى خصوصية العقيدة الإسلامية. فقد دافع عن فكرة صعود قيمة العقل في الإسلام، ولخص عوامل تأخر المسلمين في تركهم لصحيح الدين، كما يبينه القرآن والسنة «هذا الارتباط بين العقيدة في صفاتها وحقيقتها وبين إمكان انبعاث الحضارة الإسلامية هو ما جعل الإمام محمد عبده يوجه جزءاً من اهتمامه لإصلاح العقيدة ذاتها، ونعني بهذا الإصلاح تخليص العقيدة مما شابها من تحريف، ونقد ما علق بها من تقاليد وتأويلات منافية لحقيقتها. وبهذا المعنى يصبح إصلاح العقيدة مقدمة لبلوغ الغاية المقصودة، وهي انبعاث الحضارة الإسلامية»^(٢).

ولا يخفى ما في هذه الرؤية من محاولة للتوفيق بين حالة التأخر التي تسود العالم الإسلامي من ناحية، وأنها لا تعود في جوهرها إلى العقيدة الإسلامية

(١) المرجع السابق، ص ٥٨٦.

(٢) محمد وقيدي، أحميدة النيفر، لماذا أخفقت النهضة العربية، دمشق: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٢، ص ٢٠٧.

الصحيحة التي تحث على التفكير والعمل الجاد والمنتج، بل تعود إلى الفهم الخاطئ من جانب المسلمين لأصول عقيدتهم، وبهذا يصبح دور المصلح إعادة إنتاج هذا الفهم للعقيدة ليعود إلى حالة الصفاء الأولى التي ارتبطت بحالة زمنية معينة، تختلف في مجمل معطياتها عن المعطيات التي تسود الحياة المعاصرة التي يحيا المسلمون في ظلها.

كما أن هذا الطرح ينطوي على قدر كبير من التناقض، إذ يعترف أن أصل العلة تتمثل في العقل المسلم، وليس في الإسلام في ذاته كعقيدة واضحة في منابعها الأصيلة (القرآن والسنة)، ومع ذلك فهو عندما يحدد مساره في الإصلاح نجده يتجه نحو «إصلاح العقيدة» التي لا توجد في الأصل علة فيها، ولا يلتفت إلى العقل الذي تسكنه هذه العقيدة، والذي يعد أصل العلة في التأخر.

فمحمد عبده كان مفكراً إصلاحياً محافظاً يرى أن الإصلاح ينبغي أن يتم بالتدرج، وأن تكون وسيلته الأساسية هي التجديد في مجال العقيدة. وترتبط بصفة المحافظة هذه مواقف ذات نزعة توفيقية. وهي الصفة التي ميزت فكر عصر النهضة الإسلامية الحديثة، وعاقته عن التقدم نحو أفكار تلائم العصر، وتكون قادرة على تحريك الإيرادات في اتجاه تغيير الواقع نحو الأخذ بمظاهر التطور.

اتجاهات الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي الحديث: إشكالية الدولة



عبدالوهاب أحمد الأفندي^(١)

طُبعت المواجهة بين الفكر الإسلامي الحديث والدولة الحديثة بإشكالية مركبة تأتت من طبيعة الفكر الإسلامي نفسه وتعقيداته التاريخية من جهة، ومن طبيعة الدولة الحديثة والتطورات التي شكلتها وشكلت الفكر الذي قامت عليه من جهة أخرى. فمن ناحية تعتبر الدولة الحديثة ظاهرة جديدة حتى بالنسبة لمنبتها في الغرب، إذ إنها لم تنشأ على مثال سبق رغم استلهاهم بعض بناتها للتراث الغربي الإغريقي والروماني في الديمقراطية والحكم الجمهوري، وإنما كانت إلى حد كبير ثورة مؤسسية وفكرية ضد ما سبق. وقد سفكت في تجليات هذه الثورة دماء كثيرة، كما حدث في الثورات الأمريكية فالفرنسية ثم البلشفية، وما تبع هذه الثورات وتولد عنها من حروب وصراعات. فالأمر لم يكن مجرد انقلاب فكري وتحول في الأسس الأخلاقية، بل كان كذلك انقلاباً في البنى الاجتماعية والأشكال الإدارية. وقد لعبت الحروب الحديثة دوراً محورياً في تشكيل هوية

(١) أكاديمي سوداني، أستاذ وباحث بمركز دراسات الديمقراطية في جامعة وستمنسر بلندن.

الدولة الحديثة، حيث إن «الحرب صنعت الدولة وبالعكس» بحسب تعبير شارلز تيلي^(١). من هنا فإن استيعاب فكرة الدولة الحديثة والتحديات التي طرحتها كانت إشكالية معقدة أمام الفكر الإسلامي الحديث الذي كان يتحتم عليه أن يستوعب متغيرات سياسية وفكرية كانت في حالة تطور مستمر، إضافة إلى غربتها وغربة الأوضاع والخلفية التاريخية التي أنبتتها.

إضافة إلى ذلك فإن الفكر الإسلامي التقليدي كانت له أساساً إشكاليته التاريخية مع الدولة التي كانت أول معضلة فكرية وأخلاقية واجهها المجتمع الإسلامي في فترة تكونه الأولى، وهي معضلة فشل في التوصل إلى حل لها. فالفكر الإسلامي كان فكرًا مازومًا حتى قبل أن تواجهه تحديات الحداثة، والدولة الإسلامية كانت دولة مازومة قبل أن تعقد أزمته الحداثة. فحكم المماليك في مصر، وحقن الطبقة العسكرية في الدولة العثمانية كانا تعبيرًا عن أزمة في النظام الإسلامي قبل أن تصل حملة نابليون إلى بر مصر في صيف عام ١٧٩٨، وقبل أن تدخل الدولة العثمانية في مواجهة متطاوله وخاسرة مع جيرانها الأوروبيين في روسيا ووسط أوروبا ثم في عقر دارها.

ولهذا كان الفكر الإسلامي الحديث يصارع على أكثر من جبهة: فمن جهة كان المفكرون الإسلاميون غارقين في لجج المعارك القديمة التي اشتعلت منذ

(1) Charles Tilly, *Coercion, Capital, and European States. Studies in Social Discontinuity*, Oxford: Blackwell Publishing, 1992.

أيام صفين وسقيفة بني ساعدة حين فاجأتهم صاعقة الحداثة مثلما كان رصفاؤهم في بيزنطة غارقين في الجدل حول جنس الملائكة وألوية البيضة والدجاجة حين انقضت على مجالسهم جيوش محمد الفاتح. ومن جهة أخرى كان هؤلاء المفكرون يصارعون مطالب إصلاح الواقع المتردي الذي سلطت المواجهة مع الحداثة ضوءاً ساطعاً على عيوبه المركبة. وقد تعرض الفكر الإسلامي لزلزال كبير بعد أن وضعت الحداثة قسماً كبيراً من مسلماته موضع تساؤل مما حتم أن يعاد بناؤه من جديد. إذن كانت الأزمة هي مواجهة التحدي المزدوج لإعادة بناء الدولة وإعادة بناء الفكر المؤسس للدولة في الوقت نفسه، هذا بالإضافة إلى مواجهة إشكالات الغزو الأجنبي والصراع الداخلي والانهيارات الاقتصادية والتحولات الاجتماعية غير المسبوقة.

وإذا لم تكن هذه التعقيدات كلها كافية فإن إدخال مفهوم «الدولة» نفسه في السجال الفكري الإسلامي الحديث، ثم بداية الحديث عن «الدولة الإسلامية» شكل انقلاباً مهماً في الفكر السياسي الإسلامي لا يقل أهمية عن التحول الفكري الذي أدى في الفكر الغربي إلى ولادة النظريات السياسية الحديثة، سوى أن رواد هذا الانقلاب (وأبرزهم الشيخ رشيد رضا) لم يدركوا حجم الانقلاب الذي أحدثوه، بل كانوا بالعكس يؤكدون على أنهم يعيدون إحياء فكر السلف ومبادئ الإسلام الأصيلة.

الفكر السياسي بين المثال والواقع

لم يكن لمفهوم الدولة كما تجلّى في الفكر السياسي المعاصر وجود في الفكر الإسلامي التقليدي، إذ إن «مقالات الإسلاميين» في السياسة (إذا اقتبسنا عنوان كتاب الأشعري المعروف) اقتصرت على الجدل حول الخلافة وفرضيتها وشرعيتها وأهلية المتطوعين إليها. ولعل المقولة المنسوبة إلى العاهل الفرنسي لويس الرابع عشر «الدولة هي أنا» كانت تنطبق على الخليفة، سوى أن هذه المقولة كانت تستصحب على الأقل إدراكاً لمفهوم الدولة المنفصلة نظرياً على الأقل عن شخص قائدها، وهو ما لم يكن قائماً في الفكر الإسلامي التقليدي. غاب عن الفكر الإسلامي التقليدي أيضاً البعد الأهم الذي أدخله الفكر السياسي الحديث في السجال حول الدولة، وهو البعد الواقعي «العلمي»، في مقابل التركيز على الجوانب القانونية والأخلاقية. المفارقة هي أن الفكر الإسلامي كان أسبق إلى إدخال هذا البعد الواقعي في الفلته الخلدونية، دون أن تبلغ مداخلة العلامة عبد الرحمن بن خلدون (١٣٣٢/٧٣٢-١٤٠٦/٨٠٨) غايتها في استحداث مدرسة فكرية جديدة لعلم السياسة والاجتماع كما كان الحال مع نيكولو ماكيافيلي الذي جاء بعده بحوالي قرن (١٤٦٩-١٥٢٧). ولعل مآل أطروحات ابن خلدون وبحوثه في قوانين الاجتماع يعكس إلى حد ما طبيعة إشكالية الفكر الإسلامي الذي عجز عن استنبات هذه البذرة (أو أعرض عنها عمداً، سيان).

وكانت الأفكار والنظريات الدستورية التقليدية الإسلامية قد تطورت على مراحل عبر تأمل الممارسة السياسية على عهد الخلافة الراشدة وما تلاها. ولكن استلهاهم نموذج الخلافة الراشدة سرعان ما تحول إلى سراب لا يدرك بعد أن أقنعت التجارب المريعة التي صاحبت انهيار الخلافة الراشدة مفكري المسلمين وعلماءهم بعدم جدوى العنف كوسيلة لإصلاح الحال، وهي قناعة أكدتها التسويات التي دخلت فيها المعسكرات المختلفة، والتي تتناقض مع ادعاءاتها في أن مواقفها هي الحق الذي لا محيد عنه، والذي يجب على المسلمين أن يستشهدوا دفاعاً عنه. ومع ذلك فإن النظرية التقليدية للخلافة رفضت أن تتعايش أو تقبل أي تسوية مع الواقع على الرغم من كل هذه المصائب والكوارث والإخفاقات البينة، كما أنها عجزت في الوقت نفسه عن إيجاد حل يحسن الأوضاع. وهكذا ظل المفكرون حتى عهد ابن خلدون يكتفون بتحديد المطالب المثالية التي يجب أن يتحلى بها الخليفة، بينما كانوا ينظرون إلى أي تقصير في الواقع عن بلوغ هذا المثال باعتباره مخالفة للشرع لا يحسن التعايش معها إلا تحت ظروف قاهرة. ومن هنا فإن جوهر نظرية الخلافة التقليدية ظل ثورياً وإن أظهرت التعايش مع سلطات الاستبداد وبررت القبول بها. فأنظمة الاستبداد التي تغتصب السلطة تبررها الضرورة فقط، ما يعني أنها تكون محتملة، ولكنها لا تكون أبداً شرعية. واحتمالها يفرضه العجز عن إزالتها لا غير.

ومن هنا فإن التطور الذي نتج عنه عدم الاعتراف بشرعية الدولة في عهدها اللاحقة تبعه رفض الأمة بإصرار السماح لهذه الدولة بالتدخل في الشؤون «الروحية» للجماعة. وهكذا سلم المسلمون أبدانهم لسلطة الدولة، إذا صح التعبير، ولكنهم لم يسلموها أرواحهم. وكأنهم التزموا بصورة غير مباشرة نصيحة المسيح عليه السلام بإعطاء قيصر ما له ولكن حجب ما لله عن القيصر. وقد نصح العلماء عامة المسلمين بأن يطيعوا الحاكم ما لم تؤد طاعته إلى معصية. ولكن تعريف المعصية هنا ضاق بحيث لم يعتبر اغتصاب السلطة والتصرف غير المشروع في أموال الأمة من كبائر الإثم والمعاصي. ولم يكن هذا موقفًا علمانيًا فقط، بل إنه عبر عن أحط درجات العلمانية. فالنظريات السياسية العلمانية لا تتصل من كل وازع أخلاقي، بل بالعكس نجدها ترفض في صيغتها الليبرالية اغتصاب وإساءة استخدام السلطة وتصر على حفظ كرامة الإنسان وحقوقه الأساسية كمبادئ هادية.

وقد عانت النظرية التقليدية من عيب آخر أضعفها أكثر، تمثل في اتخاذ متأخري المفكرين من الممارسة السياسية في الدولتين الأموية والعباسية نموذجًا وسابقة قانونية تضاف إلى الخلافة الراشدة ونموذجها. وقد احتج هؤلاء على مقولتهم هذه بأن تلك الممارسات تمت في حضور نفر من العلماء الأجلاء الذين أقروها^(١) ومثل هذه التفسيرات لا تبتسر الوقائع فقط، بل إنها تستخلص منها

(١) انظر: أبو الحسن الماوردي، «الأحكام السلطانية» القاهرة، مكتبة البابي الحلبي وأولاده، ١٩٧٣، ص ١٣.

نقيض ما توحى به. وفوق ذلك عانت النظرية التقليدية من الخلط بين الأخلاقي والواقعي وتلبيس الوقائع لباس المثال، حتى أصبح النقاش حول القضايا السياسية يتحول بسرعة إلى المسائل العقائدية. وقد بلغ الأمر في هذا الخصوص درجة السخف في خلافات الخوارج وتكفير بعضهم بعضاً وكل مخالف لهم. وكما هو معروف فإن مدارس علم الكلام والمذاهب المختلفة نشأت أول ما نشأت بعد تحويل بعض الأسئلة السياسية إلى أسئلة عقائدية. فقد نشأت أول مدرسة عقائدية فكرية متميزة عن الجماعة (وهي فرقة المعتزلة) من خلاف حول قضية مرتكب الكبيرة، هل هو مسلم أم كافر؟ ومعروف أن هذا السؤال في أصله سؤال سياسي أثاره الخوارج حول مغتصبي السلطة من مخالفينهم، حيث اعتبروا أن هذا الاغتصاب كبيرة من الكبائر وأن مرتكبه كافر لا حرمة له. وقد أدى مثل هذا النقاش إلى حجب القضية الأساسية وراء ضباب من التهويمات الفلسفية واللاهوتية لم يساعد على تناولها تناولاً موضوعياً عقلائياً.

وبالمثل نجد التناول المثالي لمسألة مؤهلات الحاكم أدى أيضاً لمتاهة غابت فيها القضية الأصلية. وقد تأثرت النظرية التقليدية بالمدرسة الشيعية التي كانت ترى الخليفة نائباً عن الرسول مما استدعى أن يتصف بالعصمة وأن يكون قدوة ومصدرًا للتشريع. ولم تخالف المدرسة السنية التقليدية كثيرًا في هذا الرأي، وإن استبعدت العصمة، فهي ترى أن الحاكم لا بد أن يكون أتقى وأعدل وأشجع وأعلم وأفضل المسلمين إلى آخره، وأنه يقوم مقام الرسول ويتولى مهامه. كل هذه

المطالب صرفت النظر عن حقيقة وظيفة الخليفة باعتباره عاملاً من عمال الأمة مسؤولاً لديها عن أعماله. فإذا كان الخليفة هو أفضل أفراد الأمة وأعلمهم، وإذا كان يحتل موقع الرسول في قيادة الأمة وهدايتها، (هذا إذا لم يكن معصوماً) فكيف يمكن لبقية أفراد الأمة محاسبته وهم بالضرورة أقل علماً وتقوى منه؟

ولكن الأدهى أن هذه التهويمات المثالية اتخذت ذريعة لتبرير أوضاع هي أبعد ما تكون عن النموذج النبوي. فقد أصرت النظرية على أن هذا المنصب يبقى رمزاً للنموذج القيادي النبوي حتى وإن احتله مغتصب، مما وسع الهوة بين المثال والواقع إلى درجة جعلت النظرية تفتقد الجدية. ولو أن النظرية ركزت على الوظائف العملية للحكومة بدلاً من الانطلاق من نموذج مثالي لا وجود له في الواقع، لربما كان من الأيسر التوصل إلى قواعد دستورية يطلب من الحاكم الالتزام بها. (جدير بالذكر أن ابن خلدون الذي اقترب من هذا المنهج لم يستطع تجاوز وتعديل النظرية التقليدية بل احتفظ بها كما هي). إلا أن المنهج الذي اتبعه المنظرون التقليديون أدى إلى نقيض المثالية التي تذرع بها. ذلك أن مجرد تحديد نموذج مثالي وهمي لا يمكن تطبيقه، يجعل من السهل الانتقال من الاستنتاج القائل بأن الكمال مستحيل إلى القول بأن كل الأحوال التي لا تبلغ الكمال تتساوى مع بعضها البعض. والنتيجة اللازمة تكون إذن هي أن الوضع الحاضر غير المثالي هو أفضل وضع ممكن في الظروف السائدة، وهكذا تبطل النظرية نفسها

بنفسها، وتؤكد لنا أنه لا جدوى من التنظير حتى إذا كانت خلاصته أن ليس بالإمكان أبدع مما كان.

ويمكن تلخيصاً أن نقول عن نظرية الخلافة التقليدية إن عيبتها الأساسي أنها كانت مثالية أكثر من اللازم، ومتشائمة أكثر من اللازم في الوقت نفسه. بل إن تشاؤمها ومثاليتها المفرطة ما هما إلا وجهان لعملة واحدة. فمن جهة احتوت النظرية على مضمون ثوري حيث اشترطت شروطاً مثالية صارمة للحاكم وحثت المسلمين إلى التطلع إليها لتجاوز الواقع المفتقد للكمال. ومن جهة أخرى ساد النظرية الاعتقاد بأن هذا المثال لن يتحقق أبداً، ما يجعل السعي لتحقيقه غير ذي موضوع. ومن هنا كانت المثالية هي أساس التشاؤم، لأنها حددت مطالب تعرف أن لا سبيل إليها.

وتتقابل هذه «المثالية» مع واقعية ابن خلدون التي سعت مثلها مثل «واقعية» هوبز وماكيافيلي إلى إيجاد كل عذر للطغيان والاستبداد. فبينما نجد النظرية الإسلامية التقليدية تجد العذر للطغيان من منظور عقائدي (بدعوى أن الأجيال التي تلي العهد النبوي مقصرة بالضرورة عن ذلك النموذج) نجد ابن خلدون ومن تبعه يحاولون إيجاد مبرر «علمي» يقنعنا بأن الاستبداد والسلطة ضرورتان متلازمتان لا بدليل لهما إلا الفوضى.

ولعل طبيعة نظرية ابن خلدون (القائمة على فرضية كون عصبية النسب أساس التركيبة الاجتماعية، وأن هذه اللحمة تتجه بالضرورة نحو تحقيق السلطة المطلقة (الملك) في الإقليم والاستيلاء على الدولة) كانت عاملاً في العقم الفكري الذي منعها من أن تزدهر في التربة الإسلامية^(١). ذلك أنه على الرغم من أن أطروحة ابن خلدون لا تختلف كثيراً عن أطروحات ماكيافيلي وهوبز التي مثلت أساس ولب الفكر السياسي الحديث في جنوحها إلى محاكمة المثال إلى الواقع وليس العكس، فإنها تنتهي إلى ما يشبه النظرة الجبرية لقوانين الاجتماع. وإنما تميز الفكر الديمقراطي الحديث وبلغ نقطة انطلاقه حين قلب هذه المعادلة عبر طرح توفيقى جدلي قبل بمقولة أولوية الواقع وقوانين الاجتماع ولكنه سعى إلى استخدام هذه القوانين وتطويعها للاقتراب من المثال. نجد هذا في نظريات آدم سميث في الاقتصاد التي اعترفت بسعي الأفراد إلى المصلحة الذاتية ولكنها رأت إمكانية تسخير هذه الأنانية الفردية للمصلحة العامة عن طريق الاقتصاد الحر. وبالقدر بنفسه تطورت نظريات العقد الاجتماعي عند روسو ونظريات «حالة الطبيعة» عند توماس هوبز (١٥٨٨-١٦٧٩) وجون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤)، ثم نظرية النفعية عند جيريمي بينثام (١٧٤٨-١٨٣٢) وجون ستوارت ميل (١٨٠٦-١٨٧٣) باتجاه تطوير النظام الديمقراطي باعتباره النظام الأمثل للتعاون بين أفراد يبحث كل منهم عن منفعته الشخصية ويريد تحقيق أقصى قدر من الحرية الفردية،

(١) عبدالرحمن بن خلدون، «مقدمة العلامة ابن خلدون»، المطبعة الأدبية، بيروت، عام ١٩٠٠ م - ص ١٢٨ -

مع الإدراك بأن المصلحة الفردية تتحقق بصورة أفضل في ظل التوافق على حد أدنى من احترام المصلحة المشتركة والعمل من أجلها. وبالمقابل نجد نظرية ابن خلدون تكاد تكون جبرية حين تتحدث عن نزعة السلطة إلى «الانفراد بالمجد» والاعتماد على العصبية، وأن هذه الطبيعة ليست مما يقع فيه الاختيار، وإنما هي ضرورة وجود، لا تنفك عنها حتى الدعوات الدينية، بما فيها دعوة الإسلام، التي قامت على عصبية العرب عامة وقريش ومصر خاصة. ولهذا كانت فترة الخلافة التي تغلب فيها الوازع الديني وحده على العصبية (دون أن يلغيها) قصيرة ما لبثت أن تركت الأمور تجري إلى نهايتها المنطقية في الملك القائم على القهر والسيف ومنعة العصبية. وهذا واقع يجب التسليم به ولا تجدي مغالته، خاصة عبر المحاولات الواهمة التي يقوم بها بعض أهل الغفلة ممن يعتقدون بإمكانية بعث حركة دينية أو أخلاقية جديدة على غير أساس من عصبية قائمة، فما هي إلا جنون يجب علاجه أو سفه يجب رده باستخدام القوة^(١).

هذه النظرة «الواقعية» لا تختلف كثيرًا عن أطروحات ماكيافيلي وهوبز التي مثلت أساس ولب الفكر السياسي الحديث، وهي في الوقت نفسه نقيض النظرة الإسلامية الحققة التي تسعى إلى إخضاع الواقع للمثال، وليس العكس. وسنحاول في هذه المناقشة أن نتبع تطور هذه الفكرة وننقدتها بتقديم النظرة الإسلامية البديلة - وهذا يعني أن هذه الدراسة تقدم الفكر السياسي

(١) ابن خلدون، المقدمة - ص ٥٩-١٦١، ١٦٦، ١٩٦، ٢٠٢ - ٢٠٥، ٢٠٧.

الإسلامي التقليدي من منظور نقدي، كما تتناول النقاش الدائر اليوم حول الإسلام والدولة والمنظور الإسلامي للعلاقات الدولية.

الخلافة والحدائثة

على الرغم من فشل نظرية الخلافة عملياً وعيوبها الظاهرة نظرياً، ظل المسلمون يتمسكون بها باعتبارها عقيدة دينية. ولم يكن هناك دليل أبغ على ذلك من الضجة التي أثارها في مصر في العشرينيات من القرن الماضي صدور كتاب علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم» عام ١٩٢٥ تلك الضجة التي أرخ لها باقتدار الكاتب محمد عمارة في كتابه «معركة الإسلام وأصول الحكم» وكشفت الكيفية التي تناول فيها علماء المسلمين نظرية الخلافة باعتبارها قضية عقائدية لاهوتية لا نظرية سياسية، والدرجة التي وصل إليها الانفصام بين التنظير والواقع. وإلا فكيف نفسر قيام ضجة كهذه في دولة علمانية كانت تعتبر عملياً محمية بريطانية دون أن يكون لها أي انعكاس على الواقع السياسي أو مساس به؟ لقد قامت الضجة وحسبت دون أن يظرف للملك جفن، أو يشعر بتهديد لعرشه. بل إن الملك بحسب بعض التحليلات استخدم الضجة لتصفية حسابات تخصه. أما الإنجليز فلم يلتفتوا إطلاقاً إلى هذه المناظرات. فهل يحتاج المرء إلى دليل أقوى من هذا على أن هذه النظرية فقدت كل صلة لها بالواقع؟

مداخلة الشيخ علي عبد الرازق (١٨٨٧ - ١٩٦٦) جاءت في إطار الجدل الذي تفجر في أعقاب اندلاع الثورة الكمالية في تركيا إثر هزيمة الإمبراطورية العثمانية في الحرب العالمية الأولى وانهيار سلطة الخليفة واحتلالها من قبل القوى الغربية. وقد أسهم سعي السلطان وقتها لقمع الثورة الكمالية ضد الاحتلال الأجنبي مستعيناً في ذلك بسلطته الدينية في تفجير أزمة الخلافة، خاصة حين استصدر فتوى من شيخ الإسلام تصف الحكومة البديلة التي أنشأها الكماليون في الأناضول بالمرقوق وتفرض الجهاد ضدها. وقد رد الكماليون باستصدار فتوى تقول إن السلطان كان أسيراً في أيدي القوى الأجنبية المحتلة لإسطنبول وعليه لا سلطة له دينياً ولا سياسياً. وقد كان تعاطف الأمة الإسلامية في هذه المواجهة مع الكماليين، لا مع السلطان. فقد أيد رشيد رضا في المنار موقف الكماليين، وأفتى بأن السلطان أسير في يد أعداء الإسلام مما يسلبه كل شرعية، ودعا المسلمين لتأييد الدولة الكمالية «بأقوى ما كنا نؤيد به الدولة العثمانية»^(١).

وقد احتدم الجدل مجدداً بعد أن قدم كمال أتاتورك في تشرين الثاني (نوفمبر) عام ١٩٢٢ مشروع قانون للجمعية القومية الكبرى يلغي منصب السلطان ويكتفي بإقامة خلافة روحية (أشبه بمنصب البابا في الكنيسة الكاثوليكية، أو لعله أقرب إلى سلطة ملوك بريطانيا الرمزية) لا سلطة سياسية لها. وقد برر أتاتورك هذه الخطوة بالقول بأن الخلافة يمكن لها أن تبقى بجانب سلطة الشعب كسلطة

(١) المنار، الجزء ٩، المجلد ٢٣ (١٩٢٢) ص ٧٠٩ - ٧١٣.

روحية كما بقيت في أواخر الدولة العباسية كسلطة اسمية إلى جانب السلطة الحقيقية للسلطين الأتراك. وردًا على الانتقادات ضد الخطوة الجديدة صدر في عام ١٩٢٣ كتيب باسم الجمعية الوطنية الكبرى، وعنوانه «الخلافة وسلطة الأمة». وقد بدأ هذا الكتاب بالتمييز بين ما أسماه الخلافة الحقيقية والخلافة الاسمية. أما الخلافة الحقيقية فهي التي تختار فيها الأمة الخليفة بمحض إرادتها ويكون الخليفة سلطة حقيقية، متمتعًا بالكفاءة وملزمًا أحكام الشرع، وكل نوع آخر من الخلافة ما هو إلا اسمي. وأضاف الكتاب يقول إن إقامة أي خلافة حقيقية في عصرنا هذا لم يعد ممكنًا لأن أحد أهم الشروط المفروض توافرها في الخليفة، وهو أن يكون من قريش، لم يعد ممكنًا الوفاء به من الناحية العملية. وعليه فإن المسلمين لا يكونون أئمين أو مخالفين للشرع لو أنهم أقاموا حكومة عادية لا يرأسها خليفة بسبب استحالة العثور على الخليفة الذي يستوفي الشروط. والخلافة ليست غاية في ذاتها وإنما هي وسيلة لغاية، هي إقامة العدل وحفظ الأمة. أما الآراء التقليدية حول وجوب الخلافة فهي تتعلق فقط بوجوب إقامة حكومة تبسط العدل وتطبق القانون. وهذا واجب يمكن أن تضطلع به مؤسسة كما يمكن أن يضطلع به فرد. وفي الواقع نجد العلماء قبلوا واقعياً بهذا المنطق حين سلموا بصحة قيام خليفة اسمي بجانب موظفين آخرين يتولون السلطة الحقيقية. وقد خلاص مؤلفو الكتاب من هذا إلى تبرير الوضع القائم في تركيا، وأكدوا أن سلطة الجمعية الوطنية قد حلت مكان الخلافة باعتبارها السلطة الدستورية العليا في البلاد، ورفضوا بالتالي الدعوات المتصاعدة من أنحاء العالم الإسلامي لإبقاء الخلافة.

كانت ردة الفعل الإسلامية في أول الأمر الاستبشار بالخطوة الجريئة التي اتخذتها الدولة التركية لإحياء مؤسسة الخلافة استناداً إلى أصول الفكر الإسلامي والفكر الحديث المستنير. وقد تلقت الجمعية الوطنية الكبرى سيلاً من البرقيات تهنئها على إحياء «الخلافة الراشدة»^(١). ولكن ما إن بدت نية السلطات الثورية في تركيا تتضح بشأن عزمها على إلغاء الخلافة نهائياً في آخر المطاف، حتى انقلب جو الترحاب في العالم الإسلامي إلى نقيضه. وقبل ذلك كانت هناك أصوات معزولة ارتفعت لمقارعة الكماليين وتفنيدهم بعض أطروحاتهم، وكان أبرزها صوت الشيخ محمد رشيد رضا صاحب «المنار» الذي ظل يتابع الثورة الكمالية بتأييد حذر في مجلته ما لبث أن انقلب إلى نقد شديد فيما بعد. كان رضا نادى في أول الأمر إلى «تأييد حكومة الجمعية الوطنية حتى يتم لها النصر، وعدم الاحتفال بالخليفة لأنه ليس خليفة حقيقياً، بل هو آلة في يد الإنكليز». ورفض فتوى شيخ الإسلام المبررة للجهاد ضد الثوار باعتبارهم خارجين على سلطة الخليفة الشرعي قائلاً: «هذه الأقوال صدرت من حكومة واقعة في أسر الأعداء المحتلين لعاصمتها... وقد قبلت معاهدة الصلح المخزية السالبة للاستقلال. وكان الكماليون هم الذين أبوا قبول هذا الخزي باختيارهم وقاوموه بسلاحهم، فكان ضلع العالم الإسلامي كله معهم، وتم ذلك بنصر الله تعالى»^(٢).

(١) انظر المنار، مجلد ٢٤ (١٩٢٣) ص ٢٨٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٨٣.

وحتى بعد إلقاء كمال أتاتورك خطابه الشهير في الجمعية الوطنية ظل رضا على تأييده الحذر، على الرغم من تصريحه برفض دعوى أتاتورك بأن الخلافة تناقض مصلحة الأمة. فقد قام رضا بتنفيذ احتجاج مصطفى كمال بالفشل السابق للمسلمين لدعم وتبرير نظامه الجديد، ورأى أن قيام خلافة اسمية في السابق بسبب اغتصاب سلطة الخليفة من طرف قادته العسكريين لا تبرر المقولة بأن الحق للقوة كما يريد الكماليون أن يثبتوا. ولكن رضا اعترف مع ذلك بأن مقولة الحق للقوة لها ما يبررها في واقع الدولة التركية، وهي أساس تعاطف العالم الإسلامي معها. فقال بعد أن لخص منطق أتاتورك بأنه لا يتعدى مقولة «الحق للقوة»: «ولا تحتاج الدولة التركية إلى حجة غيرها، ولا يؤيدها المسلمون اليوم إلا للتلذذ بأن شعباً إسلامياً يقاتل الإفرنج المستنذلين لهم.. ولو فقد الشعب التركي هذه القوة لم يعد مسلم يبالي فيه خليفة أم لا»^(١). ولكنه أضاف أن هذا التعاطف لا يجب أن يبرر كل شيء يأتي به الحكام الأتراك.

ولكن انتقادات رضا تزايدت واحتدت نبرتها بعد صدور كتاب «الخلافة وسلطة الأمة»، إذ رفض بشدة الدعوى التي وردت فيه بأن الخلافة كانت سلطة دينية روحية محضة وليست مؤسسة سياسية. ورفض رضا أيضاً التعريف الذي ورد في الكتاب وميز بين ما وصف بالخلافة الاسمية والخلافة الفعلية باعتبار هذا التمييز دخلياً على الفكر الإسلامي الذي لم يعرف مثل هذه التصنيفات، وإنما فرق فقط

(١) المرجع السابق، ص ٧٨٤ - ٧٨٥.

بين الحكم الشرعي والحكم غير الشرعي القائم على الاغتصاب. وحتى هنا نجد جمهور المسلمين يرون أن الشرعية نفسها درجات، بحيث لا يوجد خط فاصل يقسم كل الأنظمة إلى شرعية وأخرى فاقدة للشرعية. فشرعية النظام تزداد وتنقص استناداً إلى مدى التزامه بالشرع وقيم الإسلام. وعليه فند رضا الرأي القائل بأن كل نظام حكم جاء بعد الخلافة الراشدة كان عارياً من كل شرعية، كما رفض استغلال هذه الدعوى لتبرير الانسلاخ كلية من كل قيود الشرع. فجرائم الماضي وأخطاؤه لا يمكن أن تتخذ ذريعة لتبرير تجاوزات اليوم. ورد رضا أيضاً حجة الكمالين الذين ادعوا فقدان المرشحين المؤهلين من قريش في عصرنا هذا، بل وأشار إلى عدد من أهل الكفاءة والأهلية ممن يصلحون للمنصب.

لم يقبل رضا أيضاً المقولة التي ترى الخلافة وسيلة لا غاية، ما يعني إمكانية استبدال أي نظام سياسي آخر بها. فلو قبلنا بهذا المنطق لأمكن القول أيضاً بأن استبدال أي قانون آخر بالشرعية الإسلامية جائز، وذلك بدعوى أن هدف الشريعة إحقاق العدل، ما يجعل أي قانون آخر يحقق العدل يقوم مقامها. بل ويمكن أن نمضي في هذا السياق فنقول إنه بما أن هدف الدين هو تزكية النفس عن طريق العبادة، فإن أي عقيدة أو ديانة تحقق هذا الغرض يمكن أن تصلح، ولا داعي لأن نعتنق الإسلام خصيصاً وتحديداً. وبما أن هذه الحجج مردودة، لزم القول بأن مؤسسة الخلافة، مثلها مثل الشريعة الإسلامية، لا تقبل البدائل^(١).

(١) المرجع السابق، ص ٦٩٨ وما بعدها.

أثارت الأحداث التي وقعت في إستانبول جدلاً اتسع نطاقه إلى بقية أنحاء العالم الإسلامي. ففي الهند ظلت حركة الخلافة توسع من نشاطها لتجميع المسلمين حول قضية الخلافة وتدلي أيضاً بإسهاماتها في النقاش الدائر. فقد أسهم السياسي والعالم الهندي المشهور أبو الكلام آزاد بسلسلة مقالات حول الخلافة نشرت في «المنار» ابتداء من عام ١٩٢٢ وتبع ذلك رشيد رضا ناشر «المنار» نفسه بسلسلة مقالات نشرت فيما بعد في كتاب عنوانه «الخلافة أو الإمامة العظمى» (عن دار المنار - القاهرة، ١٩٢٥).

وفي الوقت نفسه استمر معارضو الخلافة أيضاً في الإدلاء بدلوهم في الجدل الدائر. فبعد عامين من نشر كتاب الجمعية الوطنية المشار إليه فجر علي عبد الرازق قنبلة مدوية بنشر كتابه «الإسلام وأصول الحكم» أواخر عام ١٩٢٥. رفض عبد الرازق في كتابه هذا الاعتراف لمؤسسة الخلافة بأي أصل في الممارسة الدستورية الإسلامية. واحتج المؤلف الذي كان يعمل قاضياً على رأيه بأربع نقاط رئيسية:

أولاً: إن الرسول لم ينشئ دولة وكانت سلطته روحية لا غير.

ثانياً: الإسلام لم يحدد أي نظام معين للحكم ويمكن للمسلمين أن يختاروا أي نظام حكم يرونه مقبولاً.

ثالثاً: كل أنظمة الحكم التي نشأت بعد وفاة الرسول بما فيها خلافة أبي بكر والخلافة الراشدة لم تقم على أصل ديني، وإنما كانت مؤسسات ارتجلها العرب في ذلك الوقت لتسيير شؤونهم، وإطلاق اسم «الخلافة» عليها قصد به إضفاء شرعية دينية على هذه المؤسسة.

رابعاً: هذا النظام هو أصل البلاء في العالم الإسلامي لأنه استخدم لتبرير الاستبداد وفرض الانحطاط على المسلمين^(١).

كما هو متوقع فإن هذه الآراء غير المعهودة أثارت عاصفة من النقد في الأوساط الإسلامية، فقد جرت محاكمة في الأزهر لعلي عبد الرازق انتهت بتجريده من درجة العالمية وبالتالي فقدان وظيفته. وقد احتج علماء الأزهر ضد عبد الرازق بحجج عدة منها:

أولاً: دعواه بأن الرسول حارب حروبه من أجل أهداف سياسية لا دينية إساءة للرسول ﷺ.

ثانياً: إنكاره قيام الإجماع بين المسلمين حول وجوب الخلافة مخالف لما ثبت عن المسلمين وما أجمع عليه علماءهم.

(١) محمد عمارة، «معركة الإسلام وأصول الحكم»، ص ٢٥ وما بعدها. انظر أيضاً: ضياء الدين الرئيس، الإسلام والخلافة في العصر الحديث.

ثالثاً: دعواه بأن الشريعة الإسلامية تحتوي على قيم روحية محضة ولا تحتوي على قوانين وضعية تتعلق بالمعاملات وغيرها مخالفة لنصوص واضحة ولإجماع المسلمين.

رابعاً: دعواه بأن الخلافة الراشدة لم تكن لها شرعية دينية (أي أنها كانت مؤسسة وضعية علمانية) مخالف للإجماع^(١).

وفي دفاعه عن نفسه احتج عبد الرازق بعبارات وردت في كتابه بعضها يناقض بعضاً. مثلاً نجده يلفت نظر منتقديه إلى عبارة تقول إن سلطة الرسول فاقت السلطة السياسية (بينما هو يقول في جانب آخر إن هذه السلطة روحية فقط). وفي وقت لاحق حاول عبد الرازق أن يصل إلى حل وسط مع مخالفيه وذلك حين قال بأنه لو أجمع المسلمون اليوم على أن نظام الخلافة هو المناسب للحكم لكان هذا النظام شرعياً استناداً إلى هذه الحقيقة فقط. واعترف فوق ذلك بأن الخلافة الراشدة كانت شرعية تحديداً لأنها قامت على إجماع المسلمين. ولكن عبد الرازق في كل هذه المواقف لم يتزحزح عن موقفه الأصلي القائل بأن إجماع المسلمين لا مبادئ الشريعة هي أساس شرعية الحكم^(٢).

جزء من الضجة التي أثارها كتاب عبد الرازق كانت بسبب الصورة المشوشة التي قدم بها أفكاره. فقد كانت هناك نقطتان محوريتان في الكتاب: الأولى ترى

(١) عمارة، «معركة الاسلام وأصول الحكم»، ص ١٠٩ - ١١٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١٣٢ - ١٣٧.

أن نظام الخلافة التقليدي لم يكن بعينه فرضاً واجباً كما أنه لم يستند على نصوص أو متطلبات شرعية قطعية، وعليه فإن المسلمين أحرار لو شاؤوا اختيار بديل آخر له رأوا أنه الأصلح. أما النقطة الثانية فهي أن الشريعة الإسلامية لم تحتو على أي موجّهات سياسية، وأنها تركت المسلمين أحراراً ليحددوا ما يرونه مناسباً لهم من أحكام وقيم في أمورهم الدنيوية عموماً والسياسية خصوصاً. أولى هاتين النقطتين ليست موضوع خلاف كبير، بل هناك إجماع حولها من قبل المصلحين المعاصرين. ولكن النقطة الثانية كانت أضعف حجج عبد الرزاق وقد تمكن خصومه من تنفيذها دون كبير عناء.

وقد كان من شأن هذا التشويش أن يحرم جهود عبد الرزاق وأفكاره من تحقيق المساهمة الإيجابية التي كان من شأن النقاش الجريء حول قضايا الفكر السياسي الإسلامي أن يحققها. ومن جهة أخرى فإن موقف الأزهر والسلطات الرسمية ضد المؤلف أثار قضايا أخرى مهمة تتعلق بحرية الرأي في الإطار الإسلامي، فقد وقف كثير من المفكرين والكتاب مع الشيخ علي عبد الرزاق رغم اختلافهم مع آرائه، وذلك دفاعاً عن حرية الرأي، واستهجاناً لاستغلال السلطة ضد مفكر بسبب آرائه لا غير، على الرغم من أن هذه السلطة لم تكن كما أسلفنا معنية بالإسلام ولا بشؤون^(١)، جدير بالذكر أنه حتى بعد أن أعلن عبد الرزاق في آخر أيامه رجعه عن آرائه (وأعيد بالتالي لمنصبه) كانت الأزمة

(١) المرجع السابق، ص ٦٨ - ٧٧.

التي ثارت حول كتابه قد أصبحت عائقاً له عن تقديم أي مساهمة جدية جديدة في النقاش. فلا نجد مثلاً في ما أورده من أسباب لموقفه الجديد أي إضافة ذات معنى للفكر السياسي الإسلامي. ويمكننا اعتبار هذه الواقعة بأكملها مأساة كبرى إنسانية وفكرية، أسهم فيها عدم نضج الفكر من جهة، وضيق الأفق من جهة أخرى - وللأسف فإن كلا العاملين ما زالا معاً حتى اليوم؛ ما يجعل النقاش الجاد والموضوعي حول قضايا الفكر الإسلامي أشبه بحقل الغمام يحتاج إلى خبرة وخرائط دقيقة لعبوره.

الحركات الإصلاحية و«خلافة الخلافة»

في الأجواء التي أعقبت قرار إلغاء الخلافة، وما خلفه اختفاء منصب الخليفة من زلزال هز الأمة من أقصاها إلى أقصاها، هب المصلحون من كل صوب وحدث واستفروا الهمم للتصدي لهذه الكارثة. وكان من هؤلاء مدرس مصري شاب يعمل في الإسماعيلية أنشأ حركة أطلق عليها في عام ١٩٢٨ «حركة الإخوان المسلمين». ولا بد أن هذا الشاب الذي كان اسمه حسن البنا (١٩٠٦ - ١٩٤٩) كان قد تأثر كغيره من الشباب المتدينين بالأجواء التي أوجدتها حركة الخلافة التي نشأت في الهند كما أسلفنا وأصبح لها تأثير كبير في بقية أنحاء العالم الإسلامي، حيث سعت إلى عقد مؤتمرات عديدة لحسم قضية الخلافة وإعادة المنصب إلى الوجود. وقد انعقدت لهذا الغرض مؤتمرات عدة، أبرزها مؤتمر مكة

في عام ١٩٢٦ ومؤتمر القدس عام ١٩٣١. وقد كان هدف حركة الخلافة في أول الأمر الدفاع عن إبقاء الخلافة في تركيا، وفي مرحلة لاحقة إحياء الخلافة وإعادةتها إلى موقعها السابق في إستانبول. ولما فشلت هذه الجهود أيضاً اتجهت الأنظار إلى محاولة تولية المنصب لحاكم مسلم آخر، وهي محاولة باءت بدورها بالفشل.

وقد عبّر انهيار هذه المحاولات عن نهاية عصر بكامله في التاريخ الإسلامي. هذا العصر الذي امتد منذ الخلافة الراشدة تميز بوجود سلطات رسمية في موقع واحد أو أكثر يمكن التعويل عليها في التصدي للقضايا التي تواجه الأمة في دينها ودنياها. وخلال كل تلك الفترة كان من الممكن نظرياً للأمة أن تتجه بأنظارها نحو هذه السلطات للتصدي لأي محنة أو معضلة تواجهها، سواء أكانت هذه المعضلة دينية مثل خلاف مذهبي وعقائدي حاد، أو سياسية، مثل انتشار الفوضى أو تربص الأعداء الأجنبي بالأمة. وكانت هذه أول مرة منذ هاجر الرسول ﷺ إلى المدينة في عام ٦٢٢م وأنشأ دولته هناك، يكون فيها الإسلام ديناً من دون دولة تتصدى رسمياً لمهمة حمايته. وإذا عرفنا الأهمية التي علقها المسلمون على هذا التاريخ الذي جعلوا منه بداية التاريخ الإسلامي، لأمكن القول إن الساعة توقفت بالنسبة لكثير من المسلمين في عام ١٩٢٤، وإن ما بعدها كان إيذاناً ببداية عصر جديد فتح الباب للعمل الجماهيري المباشر وألقى بظلال من اللا شرعية والمؤقتية على كل حكومة قائمة.

من هنا يمكن اعتبار حركة الإخوان المسلمين وحركات الإصلاح المماثلة (والحركات السابقة التي ألهمتتها مثل الحركة الإصلاحية التي قادها مصلحون أمثال الأفغاني وعبد و رشيد رضا) ردة فعل ليس لفشل دولة مسلمة بعينها بل لفشل الدول الإسلامية مجتمعة في توفير الحد الأدنى من الحماية للأمة الإسلامية من الانهيار الداخلي والاستهداف الدولي الذي بلغ قمته في الاستعمار الغربي وذيوله. هذه الحركات هي من ناحية أخرى أيضاً انعكاس للتطورات المترابطة التي اصطلح أن يطلق عليها مجتمعة لفظ «التحديث». وتشتمل هذه التطورات على بعد اقتصادي يتعلق بانتشار التصنيع وطرق مستحدثة لتنظيم العمل واطراد التطور والإبداع التقني لحل مشاكل المجتمع عبر وسائل فعالة ومتجددة، وتطورات اجتماعية تتعلق بانتشار التعليم النظامي واتساع المدن على حساب الوجود الريفي، وجوانب سياسية تتعلق بزيادة فعالية وعقلانية المؤسسات السياسية وزيادة المشاركة الشعبية فيها، هذا بالإضافة إلى أبعاد ثقافية وفكرية ونفسية صاحبت هذه التطورات وأطرتها وأثرت فيها كما تأثرت بها. وقد نشأت الحركة الإصلاحية الحديثة والحركات الإسلامية التي ورثتها في كنف الطبقات المتأثرة بالحدثة وكردة فعل لبعض التيارات المتأثرة بالفكر الغربي وسطها. وبما أن الدولة الحديثة والتي اصطلح على تسميتها بالدولة القومية كانت من أبرز نتائج عملية التحديث هذه، كان لزاماً أن تنشأ الحركات الإسلامية في كنف هذه الدولة التي أصبحت في الوقت نفسه غريمها الأكبر. بينما كان بوسع المصلحين الأوائل أن يطوفوا بالعالم الإسلامي من الهند إلى

إستانبول والمغرب دون حواجز وأن يعتبروا كل بلد فيه وطنًا، وكان بإمكانهم تحويل ولائهم من حاكم إلى آخر، فإن مثل هذه الحرية لم تعد متاحة لأسلافهم. لقد لعب الأفغاني مثلاً أدوارًا سياسية مهمة، بل وكان قريبًا من الحكم في كل من أفغانستان وإيران ومصر وإستانبول، بينما تولى خير الدين التونسي رئاسة الوزراء في كل من تونس وإستانبول. وفي أول أمرها لم تكن حركة الإخوان المسلمين متأكدة من هويتها، بل أن مؤسس الحركة فكر جديدًا في مطلع دعوته في الهجرة إلى السعودية أو اليمن، بينما ناقشت الحركة جديدًا موضوع المقر الأساسي. ولكنها حسمت أمرها في آخر الأمر واعتبرت نفسها أولاً وأخيرًا حركة مصرية همها الأساسي إصلاح المجتمع المصري وقاعدتها هي مصر أو «وادي النيل»، وذلك انسجامًا مع الموقف القومي المصري من وحدة مصر والسودان^(١).

وقد رأت حركة الإخوان المسلمين أن أولوياتها تنحصر في محاربة الاستعمار وتحقيق استقلال مصر وبناء دولة قوية فيها تقوم على شرائع الإسلام وتسعى لتحقيق الرفاهية والعدل لشعبها. ولكن «البناء» لم يتوقف طويلًا عند طبيعة الدولة التي يريد تأسيسها، حيث كان همه الأكبر هو إصلاح الفرد والمجتمع. فقد أكد مرارًا على أن همه الأكبر هو «إيقاظ الروح وإحياء القلوب»، ورأى أن كل إصلاح آخر مرغوب فيه سينبع من هذا الإصلاح المركزي للنفوس والقلوب. فخلق الفرد المسلم سينتج عن ضرورة خلق الأسرة المسلمة ومن الأسر المسلمة

(١) انظر محمود عبد الحليم، «الإخوان المسلمون: أحداث صنعت التاريخ»، القاهرة، ١٩٧٩، الجزء الأول.

يقوم المجتمع المسلم^(١). والدولة الإسلامية ستكون ثمرة هذا الإصلاح ولا يعقل أن تكون مبتدأه.

ولا بد أن نعترف هنا بأن بعض الغموض والازدواجية سادا أفكار البنا في هذا الخصوص. فإنكاره لمركزية الدولة لمشروعه الإصلاحية لم يمنعه من الانخراط في صراعات سياسية حادة ومن إرسال الدعوات المتكررة لزعماء الدول الإسلامية لحضهم على الاضطلاع بمسؤولياتهم تجاه الأمة والدين. وفي وقت لاحق بدا أن «البنا» أصبح يزداد اقتناعاً بمحورية دور الدولة في الإصلاح. فقد ظهر له أن الصراع ضد الاستعمار وإصلاح التربية والقانون والاقتصاد وغيرها لا يمكن أن يتأتى إلا على يد الدولة. ولهذا نجد عددًا متزايدًا من رسائله أصبحت توجه إلى «سيادة رئيس الوزراء» وغيره من رؤساء الدول والحكومات والجماعات المنفذة. وهذا بدوره دفع «البنا» ليركز أكثر على شكل الحكومة، فنجده يميل عمومًا إلى شكل الحكومة الدستورية النيابية باعتباره هو الأمثل، وإن كان دعا إلى إصلاحات محددة في النظام الدستوري المصري. وقد ركز «البنا» هجومه خصوصًا على النظام الحزبي الذي رآه أداة لتفريق الأمة ولا يخدم أي هدف أو وظيفة حقيقية. وقد دعا «البنا» أيضًا إلى إصلاح النظام الانتخابي بحيث يصبح البرلمان مشتملاً في عضويته على كل «أهل الحل والعقد» في المجتمع. وحسب

(١) انظر مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، بيروت، دار القلم، ١٩٧٤ ص ٧٤، ٨١-٨٧.

رأيه فإن هذه الطبقة تشمل العلماء المؤهلين والخبراء في الشؤون العامة وقادة المجتمع البارزين على المستوى المحلي^(١).

ولكن الازدواجية في فكر ممارسة الجماعة استمرت مما أدى بها في النهاية إلى كوارث متلاحقة. فكون الجماعة نشأت كردة فعل لغياب الدولة الشرعية كما أسلفنا دفعها لكي تتصرف أحياناً كأن الدولة لا وجود لها. مثلاً نجد أنها أنشأت جهازها العسكري المعروف بالنظام السري للمشاركة في حرب فلسطين ولإشغال المقاومة المسلحة للوجود البريطاني في القناة في تعبير واضح عن الاعتقاد بأن الدولة المصرية والدول الإسلامية عموماً عاجزة عن الاضطلاع بدور الدفاع عن الأمة. وقد مثل هذا تحدياً خطيراً للدولة يهدد بسلبها أخص خصائصها حسب تعريف ماكس فيبر، وهو احتكار العنف المشروع. ومثل هذه الخطوة كان لا بد أن تؤدي إلى صدام مع الدولة. وكان من نتيجة هذا الصدام لما وقع أن جعل الدولة تحتل وضعاً أكثر تأخرًا في إطار النظرية السياسية للحركة، في الوقت نفسه الذي أصبحت فيه الدولة أهمية محورية في الممارسة العملية لهذه الحركة. ذلك أن المحن المتعاقبة التي تعرضت لها الحركة، على يد النظام الملكي أولاً (١٩٤٨ - ١٩٥٠) ثم على يد النظام الثوري، وبالأخص في الأعوام ١٩٥٤ و ١٩٦٥ كان من شأنها أن جعلت بقاء التنظيم نفسه يعتمد على موقف الدولة منه. وقد جعل هذا الوضع التنظيم أعزل مرتين: مرة لأنه لم يكن يملك قدرة عسكرية وسياسية

(١) المرجع السابق، ص ١٦٢ وما بعدها، ص ٣٥٧ وما بعدها.

يواجه بها الدولة، ومرة لأنه كان في الوقت نفسه أعزل من أي أدوات نظرية لمواجهة الدولة والتكيف مع الواقع الذي فرضته.

وقد حاول عدد من المفكرين وعلى رأسهم سيد قطب (١٩٠٤-١٩٦٦) ملء هذا الفراغ بالدعوة إلى صرف النظر عن مسألة الدولة وإعطائها مكاناً ثانوياً في الفكر النظري للحركة مع التركيز على إيجاد الجماعة المؤمنة أولاً أسوة بالرسول الذي ركز على الدعوة أولاً ولم يلتفت إلى إنشاء دولة إلا بعد أن قامت جماعة مسلمة قادرة على الاضطلاع بأعبائها. فقد رأى «قطب» أن الدولة الإسلامية الأولى نشأت تنويجاً لتربية روحية طويلة لم تقبل خلالها الجماعة الإسلامية بأي تسويات مرحلية مع الأوضاع القائمة من ذلك النوع الذي يفرضه العمل السياسي العادي. وعلى المسلمين أن يحتذوا هذا المثال اليوم فيمتنعوا عن الدخول في النشاط السياسي القائم على استمالة الناخبين والرأي العام عبر وعود وتسويات تعد الناخب بالمن والسلوى إذا قبل ببرنامج الحركة الإسلامية. بل إن الحركة الإسلامية لا ينبغي أساساً أن تطرح أي برنامج سياسي، لأن وضع مثل هذا البرنامج يفترض وضع العلاج لمشاكل المجتمعات الحالية المنحرفة عن الإسلام، وهذا من الفضول لأن هذه المشاكل ستختفي حتماً في المجتمع الفاضل القائم على قيم الإسلام وقد تحل محلها مشاكل مختلفة تماماً. وأعداء الإسلام يحاولون جاهدين استدراج أنصاره لرسم مثل هذه البرامج ليتخذوها

سلاحاً ضدهم، وهو سبب آخر للإعراض عن مثل هذه الشباك التي ينصبها الأعداء، وللانصراف عن نشاط هو قطعاً مضيعة للوقت والجهد^(١).

وهكذا يمكن أن نقول إن الظروف الموضوعية والجو الفكري اللذين نشأت فيهما حركة الإخوان المسلمين لم يكونا مما يشجع على قيام نقاش واسع ومفصل حول الدولة الحديثة، وطبيعتها. ولكن الأمر كان مختلفاً بالنسبة للحركة التي ورثت حركة الخلافة مباشرة، وهي الجماعة الإسلامية التي نشأت في الهند عام ١٩٤١ على يد العلامة أبي الأعلى المودودي (١٩٠٤ - ١٩٧٩). وقد نتج هذا أولاً عن المناخ الذي أنشأته حركة الخلافة التي كانت حركة سياسية ذات أهداف واضحة، وثانياً طور المتقدم للتحديث والتغريب الذي شهدته الهند مقارنة بمصر إضافة إلى بروز قضية إنشاء دولة إسلامية تكون وطنياً مستقلاً لمسلمي الهند كقضية محورية هناك. وعليه كان «المودودي» من أول من سعى لتقديم إجابات واضحة وقاطعة للمسائل التي تثيرها نشأة الدولة الحديثة من منظور إسلامي.

وقد انطلق المودودي من رفض حاسم لفكرة إنشاء وطن قومي مستقل للمسلمين (الدعوة التي تزعمها محمد علي جناح وتوجت بإنشاء دولة باكستان)، قائلاً: إن الاعتقاد بأن مثل هذه الدولة ستؤدي حتماً إلى قيام دولة إسلامية هو وهم محض، فالدولة الإسلامية الحقيقية هي عبارة عن عملية عبادة جماعية

(١) سيد قطب، «معالم في الطريق»، بيروت، ١٩٧٨.

تضطلع بها الأمة الإسلامية وترتكز على مفهوم خلافة الإنسان في الأرض. فالإنسان خليفة الله في الأرض، ما يعني أن الله تعالى هو صاحب السيادة في المجتمع السياسي الإسلامي الذي يتساوى أفراد الأمة فيه في المسؤولية عن إدارة الدولة. ويمكن إطلاق تعبير «الثيوقراطية - الديمقراطية» theodemocracy على مثل هذه الدولة، باعتبارها دولة ديمقراطية يحكمها القانون الإلهي. أما الهدف الأساسي لهذه الدولة فهو الأمر بالمعروف ومحاربة المنكر بكل وسيلة ممكنة. وقد استنتج المودودي من هذا أن الدولة الإسلامية لا بد أن تكون شمولية، أقرب نموذج لها في عصرنا هو الدول الشيوعية أو الفاشية. وهي أيضاً دولة أيديولوجية بمعنى أن حق المواطنة فيها يقوم حصراً على العقيدة ولا ينظر إلى جنس أو قومية المواطن فيها أو طبقتة.

وقد زاد المودودي فأعاد تأكيد متطلبات النظرية الإسلامية التقليدية كأساس للدولة الجديدة. فالحاكم في هذه الدولة لا بد أن يكون شخصاً فرداً هو أعدل المسلمين وأتقاهم، ويتولى منصب الخلافة. ويعاون الخليفة في أداء مهامه مجلس استشاري ولكن للخليفة حق رفض مشورة المجلس حتى وإن كان ذلك رأي أغلبية الأعضاء. وليس للمجلس ولا للأمة بكاملها أن تعارض أي قرار يتخذه الخليفة، ولكن يحق للأمة أن تخلع الخليفة إذا فقد ثقته. والدولة الإسلامية بهذا المعنى هي المرحلة النهائية في خلق المجتمع الفاضل، فالدولة لا تكون إلا انعكاساً للأوضاع الاجتماعية التي عنها تنشأ. ولخلق هذا المجتمع لا بد أن تقوم نواة

من الأفراد الملتزمين لقيم الإسلام وأن يناضل هؤلاء ويجهدوا لكي تعلو هذه القيم في المجتمع بأكمله، وهكذا يتم وضع الأساس للدولة الإسلامية. ومثل هذه الدولة تخالف الدول الأخرى التي يخضع فيها الإنسان لسلطات إنسان مثله، إما مباشرة عن طريق الاستبداد، وإما بطريق غير مباشر عبر الخضوع لقوانين ونظريات وأيديولوجيات من صياغة البشر، حيث إنها لا تعترف بسيادة إلا لله سبحانه وتعالى^(١).

رؤية المودودي التي فصلناها أعلاه تواجه مشاكل عدة نجمت عن المواءمة غير الناجحة بين النظرية التقليدية للخلافة والمفاهيم الحديثة. فنحن نجد أنفسنا بإزاء ثلاثة مفاهيم متعارضة للسيادة: فهناك السيادة العليا لله تعالى، وسيادة أخرى للأمة، وسيادة ثالثة للخليفة. مهما يكن فإن الترجمة العملية لمفهوم السيادة لله لا تخرج عن سيادة الشرع أو القانون. ولكن بما أن القانون لا وجود له إلا عبر الخليفة أو الأمة ممثلة بمجلسها، فإن الصيغة التي اقترحها المودودي تحيل السيادة عملياً للخليفة منفرداً، ما جعل من سلطته بالضرورة سلطة استبدادية لا سيادة فيها للأمة عبر ممثلها ولا للقانون عبر مؤسساته من قضاء وغيرها. وبالمثل نجد مفهوم تولي الدولة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عنى بالضرورة عند المودودي أن تتحول هذه الدولة إلى سلطة شمولية تتدخل في أخص شؤون الأفراد، ما يعارض الطبيعة الديمقراطية التي عزاها لها المفكر. وهناك مشكلة أخرى نتجت عن

(١) أبو الأعلى المودودي، «منهاج الانقلاب الإسلامي»، بيروت، ١٩٧٩. انظر أيضاً

Maududi, Islamic Law and Constitution, Lahore, 1969.

الافتراضية المتلازمة حول ضرورة أن يكون الحاكم دكتاتوراً يتمتع بالتقوى وأن تكون الدولة واقعة تحت سلطان أمة هي أيضاً مجتمع فاضل تعريفاً. فبالإضافة إلى صعوبة تحديد الصفات المتعلقة بالتقوى والفضيلة موضوعياً، نجد أن الحركات الإسلامية الحديثة تعتبر نفسها عملياً التجسيد الحي للتقوى والصلاح - هذا الاعتقاد الذي اقترن أيضاً بالتشاؤم حيال قدرة جماهير المسلمين على المساهمة الفعالة في إيجاد الدولة الإسلامية الفاضلة جعل هذه الجماعات تكون كمن يعني نفسه حين تتحدث عن الجماعة الفاضلة، ما أوجد هوة عميقة بين هذه الجماعات وبين الجماهير.

وغني عن القول أن هذا التعالي على الجماهير أوجد ردة فعل معاكسة لدى هذه الجماهير وعضد النظرة التشاؤمية لدى هذه الجماعات تجاه العامة بسبب الرفض الذي لقيته من الجماهير. وقد ظلت هذه النظرة سائدة في أوساط العمل الإسلامي ونتائجها مطردة حتى حدث تحول في فكر بعض الحركات الإسلامية بدأ في حركة الإخوان المسلمين السودانية في الستينيات والسبعينيات وانتشر بعد ذلك لتبناه حركة الاتجاه الإسلامي في تونس في السبعينيات والثمانينيات وحركة الشباب الإسلامي في ماليزيا في الثمانينيات. وقد برز هذا الرأي أولاً في كتابات الدكتور حسن الترابي الذي صرف كثيراً من التفكير في أمور الدولة (وعالجها بالممارسة العملية) والذي تناول المسألة من منظور منهجي. رأى الترابي أن الدولة تمثل مبدأً تشريعياً مهماً في القانون الإسلامي وتقترن في ذلك بالإجماع

كواحد من أسس التشريع الإسلامي، كما دل على ذلك اعتبار العلماء ممارسة الدولة على عهد الخلافة الراشدة بمثابة سوابق قانونية إضافة إلى أن قرارات الحاكم في أمور كثيرة اعتبرت أساساً لتحديد منطوق القانون. وقد زاد الترابي فرفض المفهوم التقليدي للإجماع (والذي أكد عليه المودودي) والذي يرى أن الإجماع المقصود هو إجماع الصحابة أو إجماع علماء الدين، ورأى بالمقابل أن الإجماع الملزم هو إجماع غالبية المسلمين (أو الرأي العام لجمهور المسلمين) في أي وقت معلوم. ويقتصر دور العلماء وغيرهم من الخبراء المتخصصين في شتى ضروب العلم على تنوير الرأي العام في مجالات تخصصهم. ولكن الرأي العام الحر المستنير هو الحكم في شؤون الأمة، لا رأي القلة من المتخصصين. وهذا الرأي تؤيده، حسب مقولة الترابي، حقيقة أن المذاهب المعتمدة والمعتمدة لدى جمهور المسلمين لم تفرضها سلطة سياسية ولا رأي حفنة من العلماء، وإنما اختارها العامة اختياراً حرّاً، ما يعني أن رأي جمهور المسلمين هو الفيصل في تحديد الإجماع. من هذا المنطلق يرى الترابي أن الحكومة في الدولة الإسلامية يجب أن يقع اختيارها من قبل الشعب وبناء على الإرادة الحرة لأغلبية المسلمين. أما إذا تم انتخاب حكومة بناء على هذا المبدأ تكتسب سلطتها فيما يتعلق بتفسير القانون قوة القانون نفسه، وتصبح هذه الخيارات جزءاً من الشريعة^(١).

(١) حسن الترابي، «قضايا التجديد في الفكر الإسلامي»، الخرطوم، ١٩٨٢. انظر أيضاً: «قضايا الحرية والوحدة»، الخرطوم، ١٩٨٢. وغني عن القول هنا أن الترابي كان أول من خالف أطروحاته هذه حين تولت جماعته السلطة في انقلاب عسكري عام ١٩٨٩ واتبعت ممارسات لا علاقة لها بما طرحه هنا.

وهكذا يكون الترابي قد رفع الدولة إلى درجة المشرع في أمور الدين والدولة في الوقت نفسه الذي أخضعها فيه للإرادة الشعبية. ومن هذا المنطلق يكون الدور التشريعي للدولة هو في الحقيقة صورة أخرى من صور التعبير عن الإجماع الشعبي. وقد تجاوز الشيخ راشد الغنوشي زعيم حركة الاتجاه الإسلامي في تونس في أطروحاته هذا الموقف حين رأى أن الحركة الإسلامية لا يصح اعتبارها تجسيداً للمجتمع الفاضل، بل هي لا تعدو أن تكون واحدة من القوى المؤثرة في إطار الدولة الديمقراطية. وبينما نجد الترابي لا يزال يعتبر الحركة الإسلامية بمثابة القائم والقيم على قيم الإسلام والشريعة في إطار الدولة الإسلامية، وهو الدور الذي تصدت له هذه الحركات بعد غياب الخلافة، نجد الغنوشي يرفض هذا الدور - فالحركة الإسلامية في نظره لا تملك احتكار تفسير الإسلام ولا حق إملاء القيم التي يلتزمها المجتمع - فهذه الحركة مجرد حزب سياسي آخر يطرح برنامجه على الجماهير التي هي وحدها صاحبة الخيار في أي برنامج أو حزب ترجح. ولم يكتثر الغنوشي لما عبر عنه المودودي وغيره من الإسلاميين من خوف من أن تتبنى هذه الجماهير خيارات غير إسلامية كما تسمح بذلك طبيعة الدولة الحديثة. فهو يرى أن الحركة الإسلامية ليست وصية على الشعب ولا قيمة عليه، وكل ما يحق لها هو أن تدعو الناس إلى برنامج بالتي هي أحسن وتجتهد في إقناعهم. فإذا رفضوا القبول بالبرنامج الذي تطرحه فإن هذا شأنهم^(١).

(١) راشد الغنوشي، «مقالات»، باريس، ١٩٨٤. انظر أيضاً مقالة المؤلف في مجلة Inquiry، عدد أكتوبر، ١٩٨٧، ص ٥٠ - ٥٦. وهناك تفصيل أوفى لآراء الشيخ راشد الغنوشي في كتابه: «الحريات العامة في الدولة الإسلامية»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٣.

ولكن هذا الرأي يفترض بالضرورة أن الدولة المذكورة تتمتع بالحرية والديمقراطية. والشيخ الغنوشي لم يقل من الذي يضمن الحريات والعملية الديمقراطية. وقد عانت حركة الاتجاه الإسلامي (التي أصبحت فيما بعد حزباً تحت اسم النهضة) مما يشبه الشلل بعد أن قررت الحكومة التونسية الحالية اتباع سياسة قمعية صارمة تجاهها، فدمرت تنظيمها وشردت قادتها في المنافي. فهل تقاتل الحركة في هذه الظروف من أجل الديمقراطية أم تقبل بأن تظل إلى الأبد محرومة من الوجود القانوني؟ وهل تكون الحركة التي تقاتل من أجل الديمقراطية (لا الإسلام) حركة إسلامية أم تتخذ مسمى آخر؟

الثورة الإسلامية في إيران والنموذج الإسلامي الحديث:

في الفترة التي أعقبت سقوط الخلافة ولعقود تلت ذلك ظلت الدولة الإسلامية مجرد فكرة في الأذهان، بينما انحصرت الحركات التي تبشر بها في العالم الإسلامي السني. ولم يكن العالم الإسلامي الشيعي بمعزل عن هذه التطورات كلية. فقد شهدت إيران في مطلع القرن حركة دستورية قوية كان من نتائجها أن انضم العلماء إلى الحركة الإصلاحية المطالبة بالديمقراطية وحرصوا على أن يعطي الدستور دوراً للعلماء في مراجعة القوانين - ولكن الحركة الدستورية في إيران فشلت وانهارت دولة القاجار بعد ذلك بكاملها، وحلت محلها دكتاتورية عسكرية علمانية أسسها «رضا بهلوي» واستهدت بنموذج أتاتورك في تركيا. وقبل ذلك

كان رائد الإصلاح الإسلامي الحديث جمال الدين الأفغاني نشأ نشأة شيعية وإن كان لم يكشف عن هذه الحقيقة خلال الفترة التي لمع فيها نجمه في مصر وتركيا^(١). وكما هو معروف فإن نشاط الأفغاني طال كلا من أفغانستان وإيران إضافة إلى مصر وتركيا والهند وأوروبا. ولعله لم ير أهمية تذكر للخلاف السني الشيعي، ولهذا ركز على وحدة المسلمين، بل على وحدة الشعوب المستعمرة عموماً ضد الاستعمار الغربي.

ولعله من الطريف أن وفد حركة الخلافة الذي بعثت به الحركة للقاء كمال أتاتورك لحضه على عدم المساس بمؤسسة الخلافة كان يتكون من شخصيتين شيعيتين، هما الأغا خان زعيم الطائفة الإسماعيلية، وأمير علي، المفكر الهندي المشهور ومؤلف كتاب «روح الإسلام». وقد اتخذ كمال أتاتورك من هذه الحقيقة مادة للتندر والسخرية بالوفد، لافتاً نظر أعضائه إلى أن الشيعة لم يعترفوا يوماً بالخلافة العثمانية ولا غيرها. ولا ننسى أيضاً أن أول ثورة إصلاحية إسلامية في العالم العربي هذا القرن كانت تلك التي قامت في اليمن عام ١٩٤٨ هي الثورة الدستورية التي قادها «عبد الله الوزير» وأيدها «حسن البنا» وجمع من قادة الإصلاح الإسلامي في العصر الحديث. وقد استلهمت هذه الثورة التي لم يطل نجاحها الفكر الشيعي الزيدي، وهو أقرب مدارس الشيعة إلى الفكر السني، ويشكل جسراً يربط بين المذهبين.

(1) Nikki Keddie, An Islamic Response to Imperialism, Berkeley, Ca.: University of California Press.

ولكن كل هذه الحركات قامت إلى حد ما على هامش الوعي الشعبي الشيعي، ولم تلمس أو تحرك الجماهير الشيعية، التي ظلت تنتظر، كدأبها منذ قرون رجعة الإمام المهدي الذي سيملاً الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً. وقد اقتصر حركات الإصلاح الشيعي على الجدل المستمر بين مدرسة الإخباريين الذين يحبذون التقليد، ومدرسة الأصوليين الذين يؤيدون الاجتهاد. إلا أن طوفان التحديث الذي اجتاحت العالم الإسلامي لم يكن ليوفر للعالم الشيعي الذي فرض عليه أيضاً أن يستيقظ من سباته ويواجه الواقع. وقد رأينا كيف برز جمال الدين الأفغاني من داخل التيار الشيعي ليلعب دوراً حاسماً في حركة الإصلاح الحديثة. ولعل أبرز إنجاز حققه الأفغاني كان استنفاً علماء الشيعة للتصدي لقرار الشاه ناصر الدين منح احتكار شراء التبغ الإيراني لشركة بريطانية. فقد أقنع الأفغاني المرجع الشيعي الأعلى وقتها الشيخ ميرزا الشيرازي بإصدار فتوى بتحريم تناول التبغ، ما أجبر الشاه على الرجوع عن قراره. وقد استخدم العلماء نفوذهم الجديد هذا للمشاركة في الحركة الدستورية بين عامي ١٩٠٥ و١٩٠٦ والإصرار على حق العلماء في مراجعة كل تشريع يصدره البرلمان.

ولكن بالرغم من كل هذا النشاط فإن الفكر الشيعي ظل عاطلاً من أي أسس فكرية تسند هذه النشاطات الإصلاحية التي كانت ارتجالية في الأغلب؛ ذلك أن الفكر الشيعي، وخاصة وسط المدرسة الإثني عشرية، ما زال يفرض بأن السلطة السياسية الحقيقية لا يمكن أن تكون إلا من نصيب الإمام المعصوم

الغائب. وقد ظل هذا الفراغ النظري قائماً حتى مجيء آية الله روح الله الخميني وبروزه كأبرز منظر سياسي شيعي في العصر الحديث.

برز اسم السيد روح الله الموسوي المصطفوي الخميني (١٩٠٠ - ١٩٨٩) لأول مرة في حركة الاحتجاج ضد قوانين أصدرها الشاه في عام ١٩٦١ رآها العلماء مخالفة للإسلام. وفي عام ١٩٦٣ اعتقل بسبب انتقادات وجهها لعلاقة الشاه بإسرائيل وأدت إلى تفجر مظاهرات عارمة ضد الحكومة. وفي عام ١٩٦٤ نفت حكومة الشاه الخميني إلى تركيا بعد أن ألهبت خطبه ضد قوانين الحصانة للجنود والعاملين الأمريكيين المشاعر في إيران. ومن تركيا انتقل الخميني إلى العراق حيث ظل يدرس في النجف الأشرف حتى تم إبعاده في عام ١٩٧٨ تحت ضغط الشاه بعد انفجار الثورة في إيران، حيث سافر إلى باريس التي عاد منها ظافراً في شباط (فبراير) ١٩٧٩ ليصبح القائد الأعلى للثورة حتى وفاته في عام ١٩٨٩^(١).

ولكن أهمية الخميني ومساهمته الفكرية تفوق كثيراً أهمية دوره السياسي. ذلك أنه بالرغم من كون الفكر الشيعي ثورياً في جوهره (والمدرسة الزيدية تؤكد مثلاً باستمرار على فرضية الثورة ضد الطغيان والظلم) إلا أن المذهب الإثني عشري قد أدخل بعداً جديداً في هذا الفكر جعله يتسم بالسلبية. فنظرية الإمام

(١) انظر فهمي هويدي، «إيران من الداخل»، القاهرة، ١٩٨٧ ص ٤٥ - ٥٤. انظر أيضاً

SA Arjomand, the Turban for The Crown, Oxford 1988.

الغائب وانتظار عودته حولت الواجب الإصلاحي عن كاهل الأمة ووضعت على عاتق الإمام الغائب، ولم يبق للأمة في غيبته سوى الانتظار والترقب. وقد بدأ الخميني بالتنبيه إلى الخلل والتناقض في هذه النتيجة، حيث إن الانتظار السلبي لعودة الإمام يعني عملياً السكوت عن كل الشرور والآثام التي تقع في غيبته. وبما أن الفكر الشيعي لا يرى تأجيل الفرائض التعبدية من حج وصوم وصلاة وغيرها إلى حين عودة الإمام، إن هذه الفرائض وغيرها من القيم الدينية قد تكون مهددة بفساد الحكومات المستبدة المحاربة للدين، فإن التصدي للواجب السياسي يصبح لازماً ولا مفر منه^(١).

وقد كملت وعضدت مساهمات الخميني كتابات وأفكار المفكر والفيلسوف الإيراني على شريعتي (المتوفى عام ١٩٧٧) والذي كان لتوفيقه بين الفكر الشيعي التقليدي والفكر الثوري الحديث فعل النار في الهشيم في أوساط الشباب الإيراني المثقف. وقد مثلت أفكار «شريعتي» وكتاباته الجسر الذي جعل من أفكار «الخميني» التقليدية مفهومة لدى القطاع الحديث وأوصل معانيها ومراميها إلى أذهانهم. ويمكن أن يقول المرء بثقة إن الثورة الإسلامية في إيران ما كانت لتقوم لولا على شريعتي، وما كانت لتلقى الدعم الواسع الذي وجدته بين جماهير الشيعة لولا الخميني.

(١) آية الله روح الله الخميني، «الحكومة الإسلامية»، طهران، وزارة الإرشاد. (نشر لأول مرة عام ١٩٧١).

وقد أعاد الخميني في كتابه «الحكومة الإسلامية» صياغة الفكر الشيعي التقليدي ليعيد تأكيد مركزية الدولة في الفقه الشيعي أسوة بالحال في الفقه السني، وقد حقق الخميني هذا بتوسيع مجال مؤسسة «ولاية الفقيه» ونقلها من المؤقتة إلى شيء من الثبات والدوام. مؤسسة ولاية الفقيه هي ترتيب ذرائعي مؤقت ابتكره الفقه الشيعي بعد غيبة الإمام لتجنب الاعتماد على المؤسسات القضائية للدولة السنية. ويعطي هذا الترتيب الفقيه حق الولاية على الأيتام والأرامل ممن كان يجب أن تكفلهم الدولة والتحكيم في أمور الميراث وغيرها من شؤون المجتمع التي تعتمد على القوانين. وقد سعى الخميني للانتقال إلى الخطوة المنطقية التالية وإعطاء الفقيه حق النيابة عن الإمام في إدارة الشؤون السياسية للمجتمع قياساً على دوره في إدارة الشؤون الاجتماعية.

وعندما تولى الخميني قيادة الثورة في إيران سعى لأن يجسد الدستور الإيراني والممارسة السياسية هذا المفهوم، حيث أصبحت المرجعية العليا للدولة في يد فقيه يعتبر عملياً ونظرياً نائب الإمام الغائب. وقد جعلت شعبية الخميني وشخصيته الطاغية من هذه النيابة أكثر من مجرد عملية شكلية. ويمكن دون مبالغة أن يقال إن الخميني تمتع بسلطة ونفوذ وتقديس لم يتمتع به أي من أئمة الشيعة في حياته. بل إن بعض هتافات أنصاره أخذت تصفه بأنه المهدي، بينما كان الدعاء الغالب التضرع إلى الله لكي يبقى الإمام الخميني حتى مجيء المهدي. وهكذا أصبح منصب الإمامة مع الخميني تجسيداً للفكرة التي جمعت

بين الرؤية السنية والشيوعية للسلطة السياسية باعتبارها ولاية زعيم يتسم بالتقوى والصلاح والكاريزما الدينية.

وقد أكد الخميني بتصرفاته هذه الرؤية، حيث سعى لدعم الدور الديني للدولة، ولباس عباءة الإمام الذي يشرع للناس في دنياهم ويهديهم في أمور دينهم. وقد وصل تقمص هذا الدور ذروته في إعلانه الشهير في شباط (فبراير) عام ١٩٨٨ أن مصلحة الدولة الإسلامية (كما يعرفها الإمام طبعاً) تعلقو على كل قيمة أخرى وحتى على الشرائع الإسلامية والفرائض من حج وصوم. وحينما حاول خليفته الحالي آية الله الخامنئي أن يفسر هذا الرأي بأنه يعني طبعاً مصلحة الدولة الإسلامية في إطار الشريعة وبخه الخميني في رسالة مفتوحة أعاد فيها تأكيد أن مصلحة الدولة الإسلامية والدفاع عنها فوق الشريعة نفسها، وأنه يجوز للإمام تعطيل كل نصوص الشريعة وحتى الفرائض من زكاة وصوم وغيرها لحماية الدولة الإسلامية، وذلك لأن الدولة الإسلامية هي أساس الشريعة، فلو زالت لزال الشريعة بالكلية، وعليه فإن الحفاظ عليها له الأولوية على كل جزئيات الشريعة^(١).

غني عن القول إذن إن الجمهورية الإسلامية التي أسسها آية الله الخميني والتي واجهت مشاكل عملية ونظرية كثيرة، لم تبلغ المنال الذي تآقت إليه عبر

(١) انظر مجلة Inquiry، عدد مارس، ١٩٨٨، ص ١٨ - ٢٠. قارن Arjomand، المرجع السابق، ص

تجسيدها مبادئ الإسلام، والاستهداء بقيادة إمام إن لم يبلغ العصمة فهو على الأقل قدوة في التقوى والورع. ويبدو أن مؤسسي الجمهورية قد استصحبوا هذا الأمر في لا وعيهم على الأقل. فمفهوم الجمهورية كما نعلم يختلف جذرياً عن مفهوم الإمامة. الأول مبني على فكرة أن الحاكم خطأ، والثاني مبني على أن الحاكم معصوم. وشتان ما بين النموذجين. وقد ظهر هذا التناقض بين المفهومين في طبيعة وسلطات مؤسسات الجمهورية الإسلامية - فهي من ناحية جمهورية لها رئيس تعترف بأنه من البشر الخطائين وتضعه تحت رقابة برلمان وجهاز قضائي مستقل. وكل من البرلمان والرئيس يخضعان لرقابة شعبية مباشرة عبر الانتخاب وأجهزة الإعلام. وهناك أيضاً دستور مدون يمثل المرجعية بالنسبة للشعب والمؤسسات جميعاً. ولكن من جهة أخرى نجد مؤسسة الولي الفقيه، الذي هو المرجع الأعلى لكل السلطات، وهو عملياً فوق الدستور وفوق الشعب. وكأن هذا لا يكفي، فقد تم إنشاء مجلس آخر يسمى مجلس حماية الدستور يضع نفسه رقيباً على كل المؤسسات الأخرى. وهناك أيضاً تنظيمات أخرى عديدة مثل الحرس الثوري وقبله اللجان الثورية وجمعية العلماء المجاهدين وغيرها، وكلها تدعي وتمارس أحياناً سلطات تتغول على مؤسسات أخرى، وهذا بدوره يقوي دور المرجع الأعلى (الولي الفقيه) فهو وحده القادر على حسم مثل هذه الخلافات في ضوء تضارب المؤسسات ومراكز القوى.

ولم يكن تضارب المؤسسات وتشويشها على بعضها وضعف الأساس النظري الذي قامت عليه هو المشكلة الوحيدة. فقد كانت هناك مشكلة الأشخاص أيضاً. ذلك أن النظرية الإسلامية التقليدية بشقيها السني والشيوعي تركز على دور الأشخاص أكثر من المؤسسات.

وقد كان سلوك الأشخاص البارزين في الثورة الإيرانية أبعد ما يكون عن كونه نموذجاً يحتذى، ولم يكن إطلاقاً يشبه سلوك الأولياء والقديسين ممن نعموا بالهداية الإلهية. فهم لم يتقاتلوا فحسب حول السلطة والجاه كأبي بشر خطائين، ولم يتآمروا باستمرار ضد بعضهم البعض فقط بل إن الصراع من أجل المكاسب المادية ميز أيضاً تصرفات كثير منهم ولم يختلفوا في هذه التصرفات عن الكفار والمارقين، بل كانوا في أحيان كثيرة أسوأ. وفوق هذا فإن حكام إيران دأبوا على ارتكاب الأخطاء والفظائع وانتهاكات حقوق الإنسان وما إلى ذلك من أخطاء في الحرب والسلم، ما جعلهم يقصرون كثيراً حتى عن النماذج الإسلامية التقليدية التي يدينها الفكر الشيوعي بقوة. وباختصار يمكن أن نقول إن الثورة الإسلامية وممارساتها أوجدت من الأسئلة والمشكلات المتعلقة بالفكر والممارسة الإسلامية أكثر مما حسمت.

ولقد حسمت الثورة وممارساتها من جهة أخرى أي شك يتعلق بالخلل الكبير في النظريات الإسلامية التقليدية حول الدولة والحكم وعدم كفايتها لحاجات المجتمع المسلم. ولعل أهم ما كشفت عنه الثورة الإسلامية في إيران هو

عدم كفاية الضوابط المؤسسية التي حددتها تلك النظرية لمنع الاستبداد. فعلى الرغم من أن الثورة الإيرانية استصحبت العديد من الضوابط الحديثة (من برلمان ودستور وغيرها) فإن هذه الثورة كشفت السهولة التي يمكن بواسطتها لفرد أو مجموعة صغيرة أن تحتكر السلطة باسم مبادئ تقصر هي نفسها في احترامها. فالدولة الإيرانية ظهرت للكثيرين باعتبارها تجسيداً للاستبداد، بينما لم يكن لدى المواطن العادي أي مرجع أو جهة يلجأ إليها لتنصفه إذا اختلف مع النظام. بل إنه حتى بالنسبة للعديد من الشخصيات الإسلامية البارزة التي اختلفت مع النظام كانت هناك مشكلة حقيقية، حيث تعرض ناشطون أمثال قادة حركة تحرير إيران (المرحوم مهدي بازرجان والدكتور إبراهيم يازدي)، وهم أشخاص لا غبار على انتمائهم الإسلامي، تعرضوا للمنع حتى من الترشيح للانتخابات، بينما تعرض بعضهم للاعتقال والاعتداء على أشخاصهم ومكاتبهم، وهذا يرجع إلى أن الدستور فصل باستصحاب أن «الولي - الفقيه» أو المرجع الأعلى هو أقرب للإمام المعصوم منه للبشر، ما جعل السلطة عملياً في يد شخص واحد لا يطمع من عاداه في أن يجد الإنصاف.

هذه المشكلات برزت أيضاً بصورة أو بأخرى في نموذج إسلامي آخر هو النموذج السوداني الذي برز إلى الوجود بعد عشر سنوات من الثورة الإيرانية واعتمد في أول أمره على أيديولوجية أكثر انفتاحاً على الديمقراطية. وقد عرضت لهذا النموذج والقضايا التي طرحها بتفصيل في كتابي «الثورة والإصلاح

السياسي في السودان» (لندن، - منتدى ابن رشد، ١٩٩٥) وعدد من المقالات التي أعقبت وصاحبت وسبقت ذلك الكتاب. ولكن يكفي أن نقول هنا إن ذلك النموذج يختلف عن النموذج الإيراني في أنه قام على انقلاب عسكري لا ثورة شعبية، وأنه تعمد ضبط المد الثوري الشعبي وما يصحبه من عنف وإراقة دماء. ولكن التجربة السودانية، مثل التجربة الإيرانية، كشفت الخلل الكبير في المفاهيم التقليدية الإسلامية في المجال السياسي، وأكدت تأكيداً حاسماً ضرورة التفكير في تشديد الضوابط التي تحكم الممارسة السياسية وتقوية دور المؤسسات على حساب الأشخاص.

هذه التجارب وما ميزها من قرارات فردية عانى منها الملايين وقامت بحياة شعوب بأكملها تجعل من المحتم إعادة النظر بصورة جذرية وشاملة في المفاهيم التقليدية التي تقوم على الثقة في الأفراد والمجموعات الصغيرة، سواء أكانت هذه المجموعات أفراداً أو تجمعات مهنية (العلماء مثلاً) أو تنظيمات سياسية. ذلك أن جو طغيان الشخصيات الكاريزمية في حد ذاته يشل التفكير حتى عند أكثر الناس عقلانية.

وتحضرني في هذا المجال واقعة في صيف عام ١٩٨٨ حيث التقيت في لندن شخصية بارزة من بين ألمع منظري الثورة الإسلامية في إيران. ودار الحديث بيننا حينها حول تردي علاقة إيران بالحركات الإسلامية السنية. وكان تعليق الرجل أن هذه المشكلة هي مسؤولية تلك الحركات التي لم تدعم الثورة في إيران بما فيه

الكفاية، وأضاف قائلاً: إن موضوع الخلاف الرئيسي بين إيران وهذه الحركات هو قضية الحرب العراقية الإيرانية. فهذه الحركات تطالب إيران بالتحاق أن توقف الحرب، ولكن، أكد صاحبنا، هذا أمر لا سبيل له. فالحرب بالنسبة لإيران ليست قضية سياسية أو تكتيكية، بل هي قضية عقيدة. ولا يهم إذا هلك كل الإيرانيين أو انهارت الدولة، فالواجب الديني لا يحتمل تعابير مثل إذا ولكن. جرى هذا اللقاء ظهر يوم الثلاثاء (أذكر ذلك جيداً ولا أنساه) وفي صباح يوم الجمعة أصدر الخميني إعلانه المشهور حين «تجرع كأس السم» حسب تعبيره وأعلن إيقاف الحرب. وهكذا تحولت مسألة واحدة خلال أربعة أيام من قضية دينية إلى قضية سياسية تنصاع فيها إيران لقرارات الأمم المتحدة بدل الوحي السماوي. ولم أسعد بعدها ببقاء صاحبنا لأسأله عن سر هذا التحول الإعجازي.

المؤسسات والواقعية المستنيرة

قضية تثبيت المؤسسات والمبادئ حكماً وهدايا للممارسة بديلاً عن مزاج الأشخاص المتقلب قضية أساسية لا بد للرؤية الإسلامية المعاصرة من مواجهتها والتوصل إلى الصيغة المناسبة بشأنها، ولكنها ليست الوحيدة. فقد انشغل الفكر الإسلامي المعاصر بصورة مفرطة بتثبيت مبدأ الحكم الإسلامي وقضية تأسيسه، ما جعله يغفل عن قضية الضوابط اللازمة لجعل هذا المبدأ قابلاً للتنفيذ والنجاح. فليس كل من يؤيد مبدأ الحكم الإسلامي قديساً بالضرورة، بل إن التاريخ

السياسي الإسلامي هو بالعكس حافل بالمجرمين الذين ادعوا الحكم باسم الله والشريعة زورًا وبهتانًا. من جهة أخرى فإن الفكر الإسلامي الحديث قبل بمفهوم الدولة الحديثة باعتبارها مؤسسة تقوم على مبدأ القهر، وهو مفهوم يختلف جذريًا عن المفهوم الإسلامي الأساسي للكيان السياسي كإطار تعاوني تسعى الأمة من خلاله للتدرج في آفاق الكمال والحرية. وفوق هذا فإن الفكر الإسلامي المعاصر دخل هذا النقاش وهو محمل بأوزار النظرية التقليدية وتناقضاتها وتشويشاتها. فالفكرون المسلمون المعاصرون، بالرغم من تظاهرهم بغير ذلك، يمتثلون بالحنين لذلك الشخص «المستبد العادل»، أو «المهدي» الذي يتجسد فيه التقوى والعدل والذي يستلهم النموذج النبوي فيملاً الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً، مستعيناً في ذلك بالتأييد السماوي المباشر. ومثل هذه الأحلام تكون بلا شك محل ترحيب من الأنظمة المستبدة القائمة؛ لأنها تعزي الرعايا بالأوهام وتلزمهم السلبية، ولكنها لا تفيد الأمة كثيرًا من ناحية تقريبها من المثال الذي تصبو إليه.

وهناك مشكلة أخرى أوجدتها طبيعة الرؤى المثالية شبه الشمولية للإسلاميين، وهي رؤى تعلق آمالها في الإصلاح بدولة قوية تجبر الأمة رغم أنفها على اتباع طريق الفضيلة والتزام قيم الإسلام. الجماعات الإسلامية الحديثة يبدو أنها لا تنظر إلى الإسلام إلا من جوانبه القانونية، وتحديدًا تلك الجوانب القانونية المتعلقة بالمنع والتحریم. وهكذا نجد الجماعات الإسلامية في الدول العربية، وهي محرومة من أدنى الحقوق والحريات تخاصم الحكومات لا في هذا الخصوص،

ولكن لأن تلك الحكومات لا تجتهد في قسر الآخرين وحرمانهم وقمعهم. وهل نحتاج هنا للتذكير بقصة الدكتور نصر حامد أبو زيد في مصر وجماعات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في السعودية والجماعات الإسلامية هناك؟ ويكفي أيضاً أن يقرأ المرء صفحات الصحف الإسلامية الصادرة في العالم العربي لنجدها أقل اهتماماً بالدفاع عن حريات الإسلاميين وغيرهم منها بتتبع القضايا الانصرافية، مثل هذا الحفل الموسيقي هنا وتلك الفتاة غير المحتشمة هناك.

من جهة أخرى فإن أهم ما حققته التجربة السياسية الحديثة في الغرب أنها أكدت لكل ذي شأن أهمية الالتفات إلى الواقع الدنيوي الذي يفترض أن تسري فيه القواعد الأخلاقية والقيم الدينية. فهذه القيم لا تطبق في فراغ، وإنما تتفاعل مع الواقع الذي تستمد معناها منه. وهكذا اتبته المفكرون الواقعيون إلى أن الأسلوب التقليدي في استخلاص القواعد من قواعد أخرى لا يكفي لمعالجة مشكلات الواقع. وهذا ينطبق خصوصاً على الناحية السياسية حيث يتحتم التأمل في القوانين الواقعية (من اجتماعية وطبيعية) التي تتحكم في المجال الاجتماعي وتحكم كيفية تنزيل قيم الإسلام على الواقع المعين. ولكن هناك خطراً كبيراً يتهدد هذا المنحى «الواقعي» كما أسلفنا، وهو خطر اعتبار القوانين الاجتماعية قوانين ثابتة وأبدية لا تتغير، وتناسى أن المجال الاجتماعي هو أساساً ميدان عمل الإرادة الإنسانية الحرة. فقد مال المنظرون وعلماء الاجتماع منذ ابن خلدون إلى الوقوع في مغالطة مزدوجة. فهم من ناحية يعتبرون القوانين

الاجتماعية قوى «إلهية» تحكم الواقع ولا ينجو منها شيء أو أحد، ومن ناحية أخرى ينكرون أي دور للإرادة الإنسانية الحرة في تشكيل وتعديل هذه القوانين.

وتقود هذه المغالطة بالضرورة إلى تناقضات ذاتية لا حصر لها. مثلاً نجد ابن خلدون يتذبذب باستمرار بين اعتبار العصبية القوة المهيمنة التي تخضع لها كل المؤثرات الأخرى في المجال السياسي، وبين اعتبار الدين عاملاً ضرورياً لضمان فعالية العصبية في مواقع كثيرة، وخاصة في مجال إنشاء الدول والإمبراطوريات. وبالمثل نجد «هوبز» الذي يرى أن المصلحة الفردية الأنانية هي المؤثر الأسمى الذي لا يعلو عليه قانون في المجال الاجتماعي، وأن كل الخيارات البشرية مقيدة بالضرورة بمنطقه، يقترح في الوقت نفسه إصلاحات لتثبيت أوضاع الدولة تفترض وجود خيارات عدة، ما يناقض المقولة الأولى. وبالمثل فإن ماركس الذي بشر باكتشاف منظومة لا نهاية لها من «القوانين الحديدية» التي تحكم السلوك الاجتماعي الإنساني كان يؤكد باستمرار على دور الإرادة الإنسانية الحرة، والتي يمثلها النضال «البطولي» للطبقة العاملة وحلفائها من انفصلوا عن طبقاتهم وانقلبوا عليها بدوافع يصعب إخضاعها لمنطق القوانين إياها. وهذا التناقض ليس عرضياً، وإنما يقع في لب النظرية. فدون أخذ هذه العوامل المتعلقة بدور الإرادة الحرة التي ترفض الخضوع للقوانين الاجتماعية في الاعتبار فإن هذه القوانين نفسها لا تؤدي وظيفتها كما هو «مفترض» فيها.

وكل هذه النظريات تفشل في النهاية لأنها تهمل حقائق أساسية تتعلق بطبيعة القوانين التي تصفها وتقلل من أهمية تأثير بعض عناصر الواقع (ومنها الإرادة البشرية الحرة) على بعضها الآخر (القوانين الاجتماعية). ابن خلدون مثلاً اعتقد أن قدرة البشر على تجاوز عصبية النسب والعشيرة نحو رابطة إنسانية جامعة ضعيفة ونادرة الحدوث إلى درجة يمكن معها تجاهل تأثيرها في الواقع. وبالمثل نجد «هوبز» قلل من شأن مقدرة البشر على تجاوز مصالحهم الأنانية الضيقة والتضحية بها في سبيل التعاون المثمر مع المجموع الأوسع. وقد انهارت النظرية الماركسية أيضاً بسبب فشلها في أن تأخذ في الاعتبار قدرة الإنسان الخلاقة في المجالين التقني والاجتماعي، وإبداعاته التي أبطلت تنبؤات ماركس حول انهيار النظام الرأسمالي وذلك عبر تحويل الدولة الرأسمالية إلى دولة الرفاه التي تقدم العون للبروليتاريا بدلاً من تجويعها حتى تثور ثورتها الختامية. وقد أبطلت الإبداعات التقنية أيضاً نبوءة ماركس حول قانون «العائد المتناقص» لرأس المال والذي كان سيؤدي بزعمه في النهاية إلى انهيار النظام الرأسمالي بسبب تناقص الربح وفائض القيمة. ذلك أن الإبداعات التقنية الحديثة تجاوزت تصور ماركس التقليدي الذي يقيس فائض القيمة بمقياس العمل البشري الفردي، في حين أن التطورات التقنية أدخلت عوامل إضافية لم يحسبها ماركس. وفي كل هذا عبرة مهمة للمسلمين، وهي أن البحث عن القوانين والقواعد التي تحكم الواقع الاجتماعي لا ينبغي أن تتحول إلى وصفة للسلبية أو للخضوع لهذه القوانين المزعومة بدلاً من الخضوع لله وحده. فلا يمكن أن نوافق هيجل في قوله المشهورة:

«كل ما هو واقع معقول» ثم نخلد للنوم. كما لا يمكننا أيضاً أن نقبل بمقولة ماركس الذي ورث هذا الأخير وطمأننا بأنه على الرغم من أن الواقع ليس من المعقولة في شيء، إلا أن قوانين هذا الواقع هي التي ستتولى خلاصنا من هذا الواقع البغيض سواء أردنا أم لم نرد. بل بالعكس لا يسعنا إلا الإيمان بقدرة الإنسان غير المحدودة على التطلع لآفاق الكمال والجهاد لبلوغه.

لقد كان خطأ النظرية الإسلامية التقليدية أنها افترضت أن معظم المؤمنين ملائكة وقديسون (أو يجب أن يكونوا كذلك)، فكان انهيارها محتملاً لدى اكتشاف أن الواقع خلاف ذلك. أما خطأ النظريات العلمية الحديثة فهو أنها افترضت العكس: إن جل البشر وحوش تحكمهم أنانيتهم ومصالحهم الخاصة. ومع أن تأسيس نظام سياسي على هذا الافتراض الأخير له حظ أكبر من النجاح لأنه يشدد على الضوابط التي تمنع الاستبداد، إلا أن الواقع يؤكد أن البشر ليسوا وحوشاً مثلما أنهم ليسوا ملائكة. فقد أثبت البشر في الماضي ويثبتون كل يوم قدرتهم على تحدي «القوانين» الاجتماعية، والسمو فوق الأنانية الضيقة والروابط الأرضية. وتاريخ الإسلام أبلغ حجة على هذه القابلية اللامحدودة للإنسان على السمو والتفوق.

وبالحديث عن الواقع فإن بروز الدولة الحديثة والنظام الدولي الحديث قد أوجد في بعض النواحي لأول مرة الظروف الموضوعية التي يمكن أن تتحول فيها بعض المثل الإسلامية إلى واقع. من ذلك أن الاتجاه المطرد نحو توسيع وتعميق

الصلات بين مختلف بقاع العالم يتوافق مع قيم الإسلام ورسالته العالمية التي أعلنت عن نفسها منذ أيام الإسلام الأولى وحالت دون تحقيقها الحواجز الجغرافية واللغوية وغيرها. وهنالك مفاهيم هي من صميم الدين الإسلامي مثل فكرة الإجماع ودوره في التشريع، أصبحت الظروف التي هيأتها ثورة الاتصالات العالمية اليوم أقرب لتحويلها إلى واقع. ففي الماضي كان إجماع المسلمين هو فعلياً إجماع قادتهم في مدينة أو إقليم معين، لأن تباعد المسافات لا يسمح بالتشاور المباشر حول (القضايا) وقد لا يسمع بعض العلماء بآراء مخالفة لهم إلا بعد سنوات من ظهورها. ولكن مع بداية العصر الحديث أصبح من الممكن أخذ رأي المسلمين في مختلف الأقاليم حول الأمور التي تهمهم. ومع ثورة الاتصالات الحديثة تهيأت الظروف لتشاور واسع بين جميع طبقات المسلمين في كل أنحاء الدنيا حول أي قضية تهم أهل الملة تمهيداً للوصول إلى إجماع حقيقي حولها.

واليوم فإن التطورات التي شهدتها العالم باتجاه حرية التعبير وحرية التنقل والتعايش السلمي عبر الحدود، بالإضافة إلى استحداث مؤسسات التمثيل السياسي والبرلمانات ومجالس الشورى، كل هذه التطورات لا تعزز مفاهيم الإجماع والوحدة الإسلامية فقط، وإنما أيضاً تحقق مطلب الإسلام الأول في حرية الدعوة والحوار والإقناع. فالمسلمون اليوم، خاصة في المجتمعات الديمقراطية يعيشون ظروفًا من الحريات ومن شمول واتساع الاطلاع على المعارف الإسلامية لعلها من أفضل ما عاشوه مقارنة بأي وقت مضى في تاريخ الإسلام.

إذن فهناك حاجة اليوم إلى واقعية مستنيرة تعرف كيف تتعامل مع الواقع دون أن تصبح أسيرة له.

الطريق إلى تجديد الفكر الإسلامي

لكي نفهم طبيعة المعضلة التي تواجه المسلمين اليوم لا بد من الإجابة على سؤالين محوريين أولهما: لماذا تعذر استمرار نموذج الخلافة الراشدة ولماذا عجز المسلمون طوال هذه السنين عن استعادته بعدما انهار؟ وثانيهما: في أي ناحية أخطأ مفكرو المسلمين في فهم وتفسير ملامح ذلك النموذج؟

وهناك ترابط وثيق بين السؤالين والإجابة عليهما، إذ إن الفحص الدقيق يكشف أن فشل النظرية التقليدية في فهم النموذج وتفسيره التفسير الصحيح كان السبب الأساسي في ترك ذلك النموذج ينهار وتفسير العجز عن استعادته. فقد صور المنظرون التقليديون نموذج الخلافة الراشدة، على أنه نموذج يتحتم على الأمة أن تطارده حتى تتقطع أنفاسها دون أن تدركه أبداً، وفي الوقت نفسه فإن هؤلاء المنظرين استصحبوا في تحليلهم مجموعتين متناقضتين من الافتراضات: فمن جهة كانوا يعتقدون مخلصين أن هذه الدنيا في فساد وتدهور أبدي، ولن يظهر فيها قط أمثال أبي بكر وعمر وعلي، فضلاً عن خاتم النبيين عليه الصلاة والسلام. ولكنهم في الوقت ذاته ظلوا يسهبون في توصيف وظيفي للخليفة المرتقب، ويسبغون عليه صفات لا تكون إلا لقديس أو نبي. وقد أوجد هذا تناقضاً

بين الواقع والمثال أدى بالضرورة إلى نظرات مثل نظرة ابن خلدون تميزت بالتشاؤم والكفر بالمثل. هذه النظرة التشاؤمية عبر عنها أيضاً توماس هوبز الذي لم ير في البشر إلا وحوشاً تحكمها الأثرة والأنانية ولا يمكن إلزامهم السلام والعدل إلا بقوة قاهرة تسومهم الخسف وتؤدبهم بالقوة. أما إذا واجهت هؤلاء المفكرين أمثلة (على غرار نموذج الخلافة الراشدة أو ديمقراطية أثينا) تخالف مزاعمهم، سارعوا بالاحتجاج بأن هذه فلتات ومعجزات تؤكد القاعدة العامة ولا تبطلها.

ولعل من حسن الحظ أن التجربة السياسية الحديثة في الغرب قد دحضت بالبرهان، كما أسلفنا، هذه المعتقدات وأمثالها حين أثبتت أن من الممكن في هذا العالم البعيد عن الكمال أن تقوم حكومات على قدر معقول من العدالة والاستقامة. والمفارقة هي أن التوصل إلى هذه النتيجة لم يصبح ممكناً إلا بعد تعميم افتراضات هوبز حول نزعة الشر عند البشر لتشمل الحكام أيضاً (أليسوا بشرًا هم أيضاً؟) فمع الافتراض القائل بأن لدى الحكومات نزعة طبيعية نحو الطغيان، صار من الممكن تقييد حريات الحكومة بحيث لا يجد الحكام مجالاً للاستبداد. وقد أثبتت هذه الترتيبات نجاحاً لا يستهان به في ضبط الأمور. مثلاً نجد أنه بالرغم من أن الرئيس الأمريكي الأسبق ريتشارد نيكسون كانت لديه نزعة استبدادية لعلها لا تختلف كثيراً عن نزعة دكتاتور روسيا الشهير جوزيف ستالين، فإن نيكسون حرم من ممارسة طغيان مثل الذي تمتع به ستالين بسبب القيود التي يفرضها النظام الأمريكي على سلطة الرئيس، وبالأخص بسبب دور

السلطات الأخرى المستقلة مثل القضاء والسلطة التشريعية، وأهم من ذلك كله، الإعلام.

ولهذا كان أول وأكبر أخطاء النظرية السياسية التقليدية في الإسلام إصرارها على تفسير نموذج الخلافة الراشدة باعتباره الدليل على أن الحكم يجب أن يكونوا أشبه بالقدسيين وأن القوانين والنظم التي تحكم تصرفاتهم يجب أن تصمم لتلائم مثل هؤلاء الأولياء والقدسيين. والخطأ في هذا هو أن القدسيين لا يحتاجون إلى قواعد تحكمهم في المقام الأول. وقد استخلص المنظرون الإسلاميون أحكامهم حول الخلافة استنتاجاً من ممارسة خلفاء كانوا يتصرفون في غياب أي قواعد مسبقة وكانت ميزتهم أنهم أحسنوا التصرف بالرغم من غياب النظم والقواعد. بل إن بعض هؤلاء من أمثال الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز تصرفوا بشجاعة وعدل وفضيلة بالرغم من القواعد والأعراف والضغوط التي كانت تشجع الفساد، وليس بسبب قواعد تشجيع الفضيلة والعدل. ولكن هذا وضع غير طبيعي لأن غالبية البشر ليسوا من هذا النموذج، ما أنشأ الحاجة لوضع القواعد والضوابط التي تقيد هذه الأكثرية التي تحتاج إلى التقييد والقواعد الهادية إلى الصواب. وقد أصبحت النظرية الإسلامية التقليدية بإهمالها هذه الحقائق الواضحة غير ذات نفع للمجتمعات التي يندر فيها القدسيون، هذا فضلاً عن أن القدسيين كما أسلفنا يهدون ولا يهدون. وهذا يعني أن هذه النظرية تقصر عن هداية الخلق إلى الصواب في الظروف التي تكون فيها الحاجة إلى النظم والقواعد

ملحة (أي في حال البشر الخطائين فاقدى العصمة)، بينما ليست هناك حاجة للناس بها حين تزعم أنها ذات موضوع (أي حين يكون الحكم من أهل الولاية والعصمة كما تستصحب هي دوماً).

الخلل البارز الثاني في النظرية التقليدية، أنها سعت لتفسير تصرفات وأعمال الخلفاء الراشدين في عزلة عن المحيط والظروف التي كانت قرارات هؤلاء الخلفاء تتخذ فيها. وهذا يفسر مثلاً فشل هذه النظرية في تبرير الاختلاف بين الأوضاع المستقرة في خلافة عمر والاضطراب والشقاق الذي ميز خلافة كل من عثمان وعلي، مع أن كل هؤلاء من الخلفاء الراشدين بحسب النظرية. ومرجع هذا هو عدم النظر جدياً إلى الطريقة التي تصرفت بها الأمة كلها والظروف التي حكمت الأوضاع، وكون الأمة بكاملها كانت شريكاً في القرار ولم تكن فقط جماعة من المتفرجين على أعمال خليفة فرد. فألية اتخاذ القرار في دولة الخلافة الراشدة لم تكن بهذه البساطة، بل كانت عملية معقدة تحكمها مشاورات مطولة مع القادة المدنيين والعسكريين وأهل الرأي، ويشكل المسجد النبوي في المدينة الذي يشهده كل المسلمين رجالاً ونساء خمس مرات يومياً الإطار العام الذي تعلن فيه هذه القرارات ويحق لكل من شاء أن يعترض عليها. فلو أن النظرية أخذت هذه التفاصيل الدقيقة والمهمة في الاعتبار لأمكن تحديد كل المتغيرات والعوامل التي جعلت الحكم الراشد ممكناً، ولأمكن بالتالي إعادة تكرار هذه التجربة مع اختلاف الظروف.

ولكن الحركات الإسلامية الحديثة التي برزت بعد سقوط الخلافة اختلفت عن مدارس الفقه القديمة، وعن الحركات المهدية - الإصلاحية في سعيها المنهجي نحو إيجاد المؤسسات الرسمية التي تتولى وتقود مسيرة الإصلاح. فقد سعت هذه الحركات إلى إعادة صياغة الفقه الإسلامي وتأسيس سلطة جديدة على هذا الأساس علاجًا لانحيار المؤسسات التقليدية والفكر الذي قامت عليه تلك المؤسسات. ولكن قيام الحركات الإصلاحية الحديثة سلط الضوء على لبس آخر في الفهم التقليدي لبعض الوظائف الدينية. فقد عرف الفكر التقليدي الوظائف والواجبات العامة (مثل إقامة الدولة وحماية العقيدة) بأنها من «فروض الكفاية». وفرض الكفاية في الفقه الإسلامي يختلف عن فرض العين في أن الأخير يجب على كل فرد بعينه بغض النظر عن سلوك بقية الأفراد، بينما يعرف الفقه فرض الكفاية بأنه الواجب الذي إذا قام به البعض سقط عن الباقيين. فالصيام والصلاة مثلاً تجبان على المسلم سواء أصلى غيره وصام أم لا. وعليه تعتبر الصلاة والصيام فرض عين. أما بعض الواجبات الأخرى مثل صلاة الجنازة فيكفي أن تقوم بها أي مجموعة من المسلمين حتى يسقط الحرج عن الباقيين. ولكن إذا لم يتطوع أحد بالتصدي لفرض الكفاية فإن كل المسلمين يكونون آثمين - وهذا يعني أن الأجر والثواب في أداء فرض الكفاية يكون لمن قام به، بينما الإثم في تركه يعم كل المسلمين.

ولكن عرض المسألة بهذه الطريقة يسيء فهم طبيعة هذه الوظائف الجماعية، لأنه يصور الأمر كما لو أن هذه الوظائف الجماعية ليست من شأن الأفراد ولا الأمة ككل إلا إذا أهملت، لأن الأمة لا تأثم جميعاً إلا إذا أهملت هذه الواجبات تماماً، ولكنها تنجو من الإثم إذا تولى شأنها أي كان. وقد نتج عن هذا موقف سلبي عام تجاه الواجبات الجماعية، إذ ظل أغلب أهل ملة الإسلام لا يرون أنها من شأنهم. وبهذا الفهم ظل المسلمون حتى الآن يعتقدون أن أداء الواجبات العامة (التي تقوم بها الدولة في المجتمعات الحديثة) ليس من شأن أفراد المسلمين ولا حتى من شأن الأمة ككل، بل هو مهمة أهل الحل والعقد، أي أهل السلطة. (وتعريف أهل الحل والعقد في حد ذاته يطرح إشكالاً كبيراً، لأنه تعريف دائري، أو دوري كما يقول فلاسفة المسلمين، فالتعريف التقليدي الذي تطوعت به النظرية الإسلامية المتوارثة يخبرنا أن أهل الحل والعقد هم أهل الشوكة ومن بيدهم الأمر، دون أن يحدد كيف وصل إليهم هذا الأمر ولا بأي معايير- فكأن هذه النظرية تقول إن السلطة في الإسلام هي لأهل السلطة!) وبما أن فئات كثيرة تصدت عبر التاريخ للاضطلاع بمهمة «أهل الحل والعقد» هذه، فإن جمهور المسلمين نام على الحرير مطمئناً في سلبية كاملة إلى حق هؤلاء المتصددين للمهمة العامة من ممالك وقطاع طرق وغيرهم في تسيير أمور الأمة.

ولكن سقوط الخلافة المدوي في مطلع هذا القرن أيقظ كل المسلمين من سباتهم، فهبوا فزعين حين أدركوا أنهم كلهم أصبحوا فجأة آثمين بسبب عدم

وجود طاغية أو مملوك أو قائد عسكري يدعى الخلافة! وكان هذا منطلق نشأة الحركات الإسلامية الحديثة التي رأت أن تضطلع بدور ضمير الأمة الغائب. فالإسلاميون المحدثون في هذا متطوعون هبوا لحمل الراية التي تركها الجميع ملقاة على قارعة الطريق. ولكن هذا الوضع أظهر حقيقة اللبس الذي كنا نعيشه أحقاباً. فهل كان مقبولاً أن تترك فروض الكفاية، أو الواجبات الجماعية هكذا لكل من هبّ ودبّ يتصدى لها دون أي مساهمة من بقية الأمة؟ فهل لو أدى صلاة الجنازة شخص لا يعرف قراءة الفاتحة تكون الأمة نجت من الإثم؟ إن الفهم التقليدي لفروض الكفاية قاصر بلا شك، إذ لا يصح اعتبار هذه الواجبات مهامّ هامشية يعفى منها الجميع إذا قام بها أيُّ كان. فهذه قراءة خاطئة للواجبات الجماعية تتركها يتيممة لقيطة يتصدى لها كل من هبّ ودبّ بينما يحول الجميع أبصارهم إلى الناحية الأخرى. ذلك أن هذه الواجبات هي بالعكس من صميم مهام الأمة، بل هي أعلى مهامها وأجلها، ما يعني وجوب النظر إليها نظرة جديدة تجعل من واجب كل فرد في الأمة التي يسهر عليها ولا يرتاح حتى يتأكد من أنها أوكلت إلى شخص مؤهل يقوم بها خير قيام. وبدلاً من أن يجلس الجميع في سلبية في انتظار أن تؤدي هذه الواجبات نفسها بنفسها، لا بد أن تدرك أن الأمة لا تأثم فقط بعد ظهور إهمال الواجب الجماعي، بل إن الإثم يقع من البداية إذا لم يتأكد الجميع من بناء المؤسسات اللازمة لأداء الواجب المعني. وهذا يعني أن نغير حتى مصطلحنا، فنعيد تسمية فرض الكفاية بأن نطلق عليه تعبير «الفرض

الجماعي» فهذه تسمية أقرب إلى الصواب، وأدعى إلى استنفار الهمم للتصدي لهذه الواجبات الكبرى.

وقد هيأت الظروف الموضوعية المعاصرة كما أسلفنا الظروف لهذه الرؤية الجديدة ولتطبيق مقتضاها في الواقع. فقد أظهرت الممارسة الدستورية المستحدثة إمكانية بناء وتسيير مؤسسات تسهر على أداء الواجبات الجماعية ولا تتركها عالقة في الهواء. هذه الظروف أيضاً أعطت المزيد من النفوذ للفرد العادي خلافاً لما كان عليه الحال في الماضي حين كان الأمر بيد النبلاء والأمراء وغيرهم من «أهل الحل والعقد». وقد سهلت التطورات الحديثة في مجالات الاتصال والمعرفة والتمثيل السياسي لمجموعات كثيرة أن يكون لها صوت مسموع في تسيير الأمور في جميع المجالات. وهذا بدوره زاد من مسؤولية كل فرد تجاه ما يحدث ما دامت كل مساهمة فردية أصبحت ذات قيمة. وفي الإسلام كما في شؤون الإيمان عامة، فإن المسؤولية الفردية هي مفتاح النظام بأكمله. فالله سُبْحَانَهُ لا يحاسب الناس يوم القيامة جماعات وإنما يحاسب كل فرد لوحده. ومن هذا المنظور فإن التطورات الحديثة التي زادت من فاعلية الفرد ينبغي أن تعتبر أيضاً تطوراً إيجابياً يتيح للمؤمن أن يضطلع بواجباته الدينية بصورة أفضل، وتؤكد بالتالي مسؤولية كل مسلم في تصحيح أوضاع الأمة الأشمل.

وهناك خلل مهم آخر في الصحوة الإسلامية الحديثة، يتمثل في تركيزها المستمر على علاقات الخارج، وهو تركيز يعيد إلى الأذهان سكوت أكثر المسلمين

على مظالم الأمويين والعباسيين لأن الدولة الإسلامية في عهد أولئك كانت تشع كالكوكب الدرّي في الظلام العالمي المحيط بها، وكانت تتوسع كل يوم على حساب الخارج. وكانت هذه الدولة قادرة على حماية الأمة والممانعة عن حوزة الإسلام ضد الكفار والبرابرة من كل أمة، كما أن نجاحها المطرد أغدق الثروات والمنافع على الجميع. ولكن ما أن أخذت النار في قلب هذا النظام تخبو حتى نشأ نوعان من رد الفعل يناقض أحدهما الآخر. فمن جهة أخذت الثقة في النظام الداخلي تنهار، ومن جهة أخرى مال المصلحون إلى دعم النظم القائمة برغم فسادها لأنهم رأوا فيها خط الدفاع الأخير ضد الخطر الأجنبي. وفي الوقت نفسه حبذ هؤلاء المصلحون التحالف مع غير المسلمين من سكان ديار الإسلام لإيجاد جبهة موحدة ضد الأجنبي. وهكذا نجد مصلحين مثل الأفغاني ممن أحنقهم فساد وضعف قادة الدول الإسلامية يؤيدون مع ذلك حكام مصر وإيران والسلطان العثماني ويفضلون هؤلاء على كل بديل أجنبي.

وقد عضدت التجربة الاستعمارية والصراع ضد الصهيونية من هذا الاتجاه. وهكذا نجد نشطاء الإسلاميين يؤيدون بقوة الأنظمة المستبدة في العالم العربي، ما دامت هذه الأنظمة تتخذ خطأً متشدداً من الأعداء الأجانب في إسرائيل وغيرها، بالرغم من أن هذا الدعم كثيراً ما ولد أثراً عكسياً. وقد كان من نتيجة هذا التناقض أن العالم الإسلامي يشتمل اليوم على أسوأ أنواع الأنظمة في العالم دون أن يحقق نصراً يذكر على أعدائه. وهناك تلازم بين الكارثتين، إذ

أن الأنظمة الفاسدة المستبدة لا تفشل فقط في مواجهة الأعداء، بل إنها، بسبب فقدانها للدعم الشعبي داخلياً، تضطر للاعتماد على هؤلاء الأعداء أنفسهم للبقاء في الحكم. وفي الوقت نفسه فإن فظاعات هذه الأنظمة وسجلها المخجل في مجال حقوق الإنسان واحترام كرامته سجل نصرًا لأعداء الأمة في المجال الأخلاقي، إذ إنه جعل هؤلاء مزهوين بما لهم من فضل على المسلمين الذين لا يسعهم إلا الخجل مما هم فيه من أوضاع لا تشرف أحداً.

لعل أكبر عقبة تواجه الصحوة الإسلامية اليوم تتمثل في تبني الحركات الإسلامية للمفهوم الحديث للدولة باعتبارها مؤسسة للهيمنة وضبط الحريات دون الالتفات للمبادئ الأخلاقية الفردية التي يستند إليها مفهوم الدولة الحديثة. كل هذا جعل من الإسلاميين المحدثين شبهةً بالفاشيين في إصرارهم على جرجرة الأمة رغماً عن أنفها إلى جنتهم الموعودة، خلافاً للمفهوم الأصلي للأمة ودورها. فالأمة الإسلامية توحدت أصلاً حول العقيدة والتكافل، ولم يلعب قهر الدولة إلا دوراً ثانوياً في هذا التوحيد والمحافظة عليه. ولكن كثيراً من الإسلاميين المحدثين يصرون على الظهور كما لو أنهم يبحثون عن السلطة أولاً والعقيدة ثانياً.

وفي الماضي نجد أن مخاوف مفكري الإسلام تركزت حول مخاطر الحرية وأنها قد تغري المسلمين بالانحراف عن الإسلام وقيمه. ويعبر هذا عن النظرة التشاؤمية العميقة التي ميزت أكثر مدارس الفكر الإسلامي التقليدية، وهي

مدارس لا تثق في الأمة وتريد أن يقام عليها أوصياء إلى أبد الأبدين. وهذه النظرة فوق أنها توجد إشكالية أخلاقية وعملية (من هم هؤلاء الأوصياء؟ أليسوا هم من البشر الخطئين أيضاً؟) فإنها أثبتت خطأها دوماً، لأن الأمة الحرة هي التي أنقذت ديار الإسلام مراراً من الخطر وليس العكس. ولكن هذه النظرة للأسف قادت العلماء باستمرار إلى الميل إلى دعم الطغاة ذوي الرائحة الإسلامية خوفاً من «فوضى» مزعومة ومستقبل غير مضمون. وقد ورث الإسلاميون المحدثون هذه النظرة التي تتميز بانعدام الثقة في الإرادة الشعبية الحرة واتهامها مسبقاً بالميل نحو الانحراف. ولهذا كان هؤلاء دائماً يتطلعون إلى «مستبد عادل» ياطر الأمة على الحق أطراً، ويسوقها بالسياط إلى الصراط المستقيم. وللأسف فإن هؤلاء لم يقتنعوا حتى الآن، على الرغم من معاناتهم خيبة الأمل بعد خيبة الأمل، بأن الاستبداد هو أصل الفساد والانحراف لا علاجه.

من كل هذا لا نجد مفراً من مواجهة الحقيقة الناصعة، وهي أن البحث عن الدولة الإسلامية يجب أن يبدأ بالبحث عن الحرية للمسلمين. ويشمل هذا الحرية في أن يفكر المسلمون ويتصرفوا ويرتكبوا الأثام ثم يتوبوا عنها وأخيراً يجدوا السكينة والطمأنينة في طاعة الله. وبهذه الطريقة وحدها يتشكل المجتمع الإسلامي ونتاجه الطبيعي: الدولة التي تلتزم قيم الإسلام. وفي هذه الأثناء فإن معركة المسلم يجب أن تتركز على تحقيق هدف واحد: الديمقراطية وحق كل فرد في ألا يقهر ولا يجبر على أي شيء. وفي جو الحرية هذا سيتيسر للمجتمع أن

يجد نفسه ويطور موقفه الأخلاقي ثم يوجد دولته على صورته اقتداء بالنموذج النبوي. وهنا لا بد من تحذير ضروري. فالحرية لا تعني بالضرورة غياب كل ضابط، وبالأخص لا تعني غياب الضوابط الأخلاقية - أن تكون حرًا لا يعني أن تكون لا أخلاقيًا كما قد تعطي الانطباع بذلك بعض التفسيرات الليبرالية. فالليبرالية ليست سوى رفض منظومة معينة من الضوابط الخارجية لصالح الضوابط الداخلية والأخلاقية، وهي تعني رفض الضوابط المفروضة من الخارج رغمًا عن الفرد وخلافًا لإملاء ضميره. فالمرء لا يرفض الضوابط التي يملها عليه حسه الأخلاقي أو واجبه تجاه من يحب، بل بالعكس يرى في هذه حرية وامتعة. ولكننا للأسف نجد بعض التفسيرات الحديثة لليبرالية قد أدت إلى نتائج كارثية بسبب إهمالها لهذا البعد المهم. فقد قامت أنظمة استبدادية كثيرة في العالم الإسلامي وغيره باسم تحرير الأفراد من ضوابط الدين دون الالتفات إلى حق هؤلاء في التزام ضميرهم في هذا الأمر.

ولكن هذا التحذير لا ينبغي أن يؤخذ على أنه تبرير لوجهة النظر المعارضة التي ترى أن أي دولة إسلامية لا بد أن تكون شمولية. فهذا الرأي بعيد جدًا عن الصواب. ففي المجتمع الإسلامي يقع واجب تمكين الفرد من تحقيق أقصى قدر ممكن من السمو الأخلاقي على الأمة ككل لا على مؤسسات جامدة و«رسمية» مثل الدولة. والأمة تحقق هذا الهدف بالقدوة والدعوة والتي هي أحسن وحماية الفرد من الضغوط غير المشروعة عليه، ترغيبًا وترهيبًا. ولكن الأمة لا يسعها أن

تحل محل الفرد أو تتحمل نيابة عنه المسؤولية عن أعماله، كما أنه ليس بإمكانها أن تضطلع نيابة عن الفرد بواجبه في إثبات قيمته الأخلاقية وجعل نفسه قدوة للآخرين.

وقد كان خطأ مفكري المسلمين على الدوام في اتجاه سلب الفرد دوره. فقد أعطى بعض هؤلاء الخليفة حقاً لم يعطه الله جل وعلا حتى لذاته الكريمة، وهو حق إجبار الأفراد للتصرف بعكس ما تمليه عليهم ضمائرهم. وقد كان هذا الموقف المعوج نتيجة منطقية لاعتبار الخليفة قديساً عنده من الله سلطان، واعتبار الأمة الإسلامية بكاملها «رعية» من السوام تحتاج الراعي كي يسوقها بالسوط والنعيق إلى ما فيه خيرها وهي راغمة ومغمضة العينين. ولكن الحرية التي حرمت على هذه الرعية منحت للراعي، وقد أثبتت الرعاية باستمرار أنهم، للأسف، ذئاب.

خلاصة: لا بديل عن الديمقراطية

من كل ما سبق تواجهنا خلاصة لا مهرب منها، وهي أن أساس إقامة المجتمع السياسي الإسلامي لا بد أن يكون إعادة التأكيد على حرية الفرد المسلم وكرامته. ولا يمكن أن تكون الدولة الإسلامية المثالية اليوم، أو الدولة الإسلامية المثالية في كل زمان ومكان، لا يمكن أن تكون هذه الدولة إلا ديمقراطية. ولا داعي هنا (ولا في أي مجال آخر) للدخول في محادثات جدلية عقيمة حول الألفاظ، مثل هل يسمى النظام الإسلامي ديمقراطية - لا هوتية أو أن نجادل في الفرق بين

الديمقراطية والشورى وما إلى ذلك. فأى دولة مهما كان نوعها لا بد أن تقوم على الإرادة الحرة لمواطنيها. وهذا يعني بالضرورة أنها ستكون دولة ديمقراطية من حيث إنها تقوم على مبدأ حسم الخلافات السياسية عبر إجراءات عادلة ومرضية يتفق عليها. وبهذا المفهوم فإن الديمقراطية ضرورية لأي جماعة مسلمة، سواء أبلغت مستوى المجتمع الإسلامي الحقيقي أم لم تبلغه، خاصة وأن ملامح المجتمع الإسلامي المفترض ما زالت غير واضحة وتحتاج إلى بحث ونقاش عميقين. وهذا بدوره يقتضي العمل بالديمقراطية باعتبارها النظام الذي يعطي المجتمع الفرصة لمناقشة مطالب النظام المرتجى في حرية وعمق.

وقد سجل عدد من المنظرين المسلمين اعتراضات على الديمقراطية لأنها تضع بزعمهم إرادة الشعب فيها فوق الشريعة. وهذا المنطق يقوم على الاعتقاد بأن مهمة الدولة الإسلامية هي إرغام الناس على اتباع الشريعة حتى إذا كانت الغالبية ترفضها. وهذا خطأ كبير في فهم أهداف الدولة في الإسلام، إذ ليس من شأن مثل هذه الدولة إرغام الناس على اتباع مبادئ معينة، بل هدفها تمكين الأفراد من العيش وفق ما تمليه عليهم ضمائرهم وحمائتهم من القهر المضاد والفتنة في الدين (أي الاضطهاد الديني الرامي إلى قهر الأفراد للتخلي عن الدين الذي اختاروه). ويجب أن نذكر أن الإذن بالقتال في الإسلام جاء تحديداً لمقاومة الاضطهاد الديني، حيث نجد الآيات التي أذنت بالقتال أو أمرت به تركز على هذا المعنى. فأية الإذن بالقتال أوردت السبب لهذا الإذن الاضطهاد الديني

وطرد البشر من أوطانهم لغير ما سبب إلا العقيدة: ﴿أَذِنَ لِلَّذِينَ يَقْتُلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ (٣٩) الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ ﴿[الحج: ٣٩ - ٤٠]. وعليه فإن الحديث المتكرر في زماننا هذا عن «فرض» قوانين الشريعة سواء أورد التعبير من المفكرين الإسلاميين أو خصومهم يمثل سوء فهم واضحاً للموضوع. فالشريعة لا تحكم حقاً إلا إذا كان المجتمع الذي تطبق فيه يراها باعتبارها عملية تحرير وكإشباع لتطلعات الأمة وكل فرد فيها نحو تحقيق الذات والنمو الأخلاقي. وبهذا المفهوم فإن الشريعة لا يمكن أن «تفرض» لأنها لو فرضت لا تكون شريعة. فحينما لا يكون للشريعة سند سوى القهر، فإنها تصبح نفاقاً ليس إلا.

وهناك إشكالية إضافية في هذا الطرح؛ لأنه يقوم على افتراضات متراكبة تقول بأن الشريعة الإسلامية تشتمل على أحكام تغطي كل شؤون الحياة، وأن هذه التعاليم قد تم تفصيلها بوضوح لا لبس فيه، وأن كل ما تحتاج إليه الأمة هم خبراء ينوبون عنها في الكشف عن هذه الأحكام لتطبيقها. ولكن كل هذه الافتراضات موضع نظر، أولاً لأن افتراض أن الشريعة الإسلامية حددت أحكاماً لكل حالة يخالف القرآن وصحيح السنة. فقد نهى القرآن المسلمين حتى في زمن نزول الوحي أن يكثروا من سؤال الرسول وتأكد ذلك النهي بالحديث^(١).

(١) انظر على سبيل المثال قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيَ الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِن تُبَدَّ لَكُمْ فَسْأَلُوا وَإِن فَسَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ إِلَيْهِمْ فَبَدَّ لَهُمْ عَمَّا أَلْفَهُ عَمَّا وَاللَّهُ عَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ (١٠) قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِّن قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُوا بِهَا كَافِرِينَ ﴿[المائدة: ١٠١ - ١٠٢]. وقد روى ابن كثير في سبب نزول هذه الآية عن الإمام أحمد أنه لما نزلت هذه الآية ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ قالوا: يا رسول الله أفي كل عام؟ فسكت ثم قالوا أفي كل عام؟ فقال «لا ولو قلت

ذلك أن وضع الأحكام التفصيلية لكل شيء لا يترك مجالاً لإعمال العقل واجتياز الامتحان الأخلاقي في التسابق في الخير. وإذا كان القرآن قد ترك مجالاً واسعاً لإعمال العقل والاجتهاد حتى في زمن نزول الوحي، فإن مجال الاجتهاد قد اتسع أكثر بعد توقف الوحي. من هنا فإن الزعم بأن الأمة تحتاج إلى خبراء يستنبطون الأحكام من مصادرها يفقد سنده، لأن الاجتهاد وإعمال العقل يحتاج إلى نقيض التقليد والاعتماد على الغير^(١).

وبالقدر نفسه فإن من واجب الدولة أن تدافع عن حق المسلمين في العيش بحرية وفقاً لما تمليه عليهم ضمائرهم، لأن من مبادئ الإسلام الثابتة مقاومة الفتنة في الدين ومقاومة الظلم والطغيان في داخل الدولة وحولها. فلا يمكن أن يكون الالتزام بالتعايش السلمي رخصة للسكوت عن كل ظلم وشر باسم اجتناب الصراع. فقد كان هذا الخطأ الرئيسي الذي ارتكبه النظرية السياسية الإسلامية التقليدية التي سعت إلى احتمال الظلم والانحراف لتجنب العنف والصدام، فلا هي نجحت في اجتناب الصراع ولا هي حققت العدل. وهذه حجة أخرى على أن الاجتهاد في تحقيق العدل هو أيضاً الأساس الأمني لتحقيق السلام.

نعم لوجبت ولو وجبت لما استطعتم» فأنزل الله ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْتَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِن تُبَدَّ لَكُمْ سُؤْمُكُمْ﴾ الآية وكذا رواه الترمذي وابن ماجه. وأضاف ابن كثير: «وقال ابن جرير: حدثنا أبو كريب حدثنا عبد الرحيم ابن سليمان عن إبراهيم بن مسلم الهجري عن أبي عياض عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ «إن الله كتب عليكم الحج» فقال رجل أفي كل عام يا رسول الله؟ فأعرض عنه حتى عاد مرتين أو ثلاثا فقال «من السائل؟» فقال فلان فقال «والذي نفسي بيده لو قلت نعم لوجبت ولو وجبت عليكم ما أطقتموه ولو تركتموه لكفرتم».

(١) انظر:

Abdelwahab El-Affendi, "Democracy and its (Muslim) Critics: an Islamic Alternative to Democracy?" in Islamic Democratic Discourse, Muqtader Khan (ed.), Lexington Books, 2006, pp. 227-256.

ولكي تتحقق هذه الأهداف فلا بد من إعادة تأكيد دور الفرد ومسؤوليته في إطار الجماعة، دون الانحدار إلى درك الفردية الأنانية. لقد أهمل الفكر السياسي الإسلامي حتى الآن دور الفرد ولم يعطه إلا مكانة هامشية عبر التركيز على مفاهيم مثل «أهل الحل والعقد» و«فرض الكفاية»، وهي تعابير رأينا في التحليل السابق إما فراغها من أي محتوى ذي بال، أو عدم دقتها ووفائها بالمضمون. وقد أدت هذه الأفكار المشوشة عملياً إلى احتمال العلمانية عبر تعليق كل أمور الأمة بإرادة فرد واحد مستبد. ومن هنا لا بد أن نؤكد بقوة أن الفرد لا يحتاج للدولة حتى يكون مسلماً، وإنما الفرد المسلم هو الذي يوجد الدولة كمسلم، ويوجد لها طائناً لإتمام وإكمال حياته الإسلامية. ومن هنا فإن الحجة التي أوردها الماوردي والغزالي وآخرون حول ضرورة وجود الدولة (أي دولة) كشرط لصحة المعاملات الإسلامية وضمن قانونيتها هي حجة تناقض نفسها. فكيف تخلع سلطة ظالمة وغير شرعية الشرعية على المعاملات وعلاقات المجتمع وتضمن قانونيتها، ونحن نعلم أن فاقد الشيء لا يعطيه؟ بل بالعكس، إن السلطة غير الشرعية إذا كان لها أي دور فهو أنها تطبع كل ما تمسه بطابع عدم الشرعية. وهذا يؤكد أن وجود السلطة غير الشرعية ليس بالقطع أفضل من عدمه.

هذه كلها حجج إضافية تؤكد أن على المسلمين ألا يتهاونوا في رفض كل ما كافيلية تسعى إلى تبرير الالتفاف على المبادئ الإسلامية والأخلاقية لتحقيق أهدافهم. فعلى المسلمين أن يحذروا، دون السقوط في حبال المثالية العقيمة، من

تلك الحجج التي استخدمت في الماضي وتستخدم اليوم لتبرير الجرائم الكبرى باسم الضرورة أو باسم المثل العليا. ومن المهم أن يدرك كل فرد أن الضرورة القاهرة الوحيدة هي تلك الضرورة التي ينقاد لها طائعا. فالضرورات تبرر التقصير عن بلوغ الكمال، ولكنها لا تبرر الإجرام. فإذا استصحبنا هذه الحقائق والمبادئ، أمكن للمسلمين كأفراد أن يعيشوا حياة كريمة وأن يفلتوا من إسار الصيغ التي لم تولد في الماضي سوى الأوهام والمعاناة واللبس.

(ملاحظة: الأفكار الواردة في هذه الورقة نوقشت بصورة أوسع في كتاب «الإسلام والدولة الحديثة» للمؤلف).

الحرية في الإسلام



الردة بين حرية العقيدة والخروج على الجماعة

عاصم حفي (١)

أ) تمهيد

ما ثمة شك أنه لا يمكن فصل قضية الحرية الدينية بصفة خاصة عن مبدأ الحرية بصفة عامة، كما أن الاستبداد بكل صوره - دينية كانت أو سياسية - ليس بمعزل عن حالة التردّي الحضاري التي وصل إليها العالم الإسلامي، العربي منه على وجه الخصوص؛ ومن ثم فلا غرو أن يطرح جيل الرواد السؤال الجوهري: لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟^(٢) وهو سؤال يطرحه العقل العربي من زمن ليس بالقليل، ويلخص المشكلة الحضارية التي مازالت تؤرقه منذ أن أفاق على هدير الحضارة الغربية في بداية التلاقي والتعارف أثناء الاستعمار الغربي. من حينها والعقل المسلم يسعى جاهداً لتلمس طريق النهضة والخروج من ظلمات التيه. وقد حمل رواد النهضة على عاتقهم التعاطي مع هذه المشكلة

(١) محاضر في قسم الدراسات العربية والإسلامية بمركز الدراسات الشرق أوسطية بجامعة ماربورج الألمانية.

(٢) استعرنا صيغة السؤال من عنوان كتاب للأمير شكيب أرسلان بالصيغة نفسها، وينصح بقراءته لما فيه من تحليل

لردة المسلمين الحضارية من منظور ديني.

الحضارية وقدموا محاولات فكرية ومعرفية جادة، وقد مثلت هذه المحاولات حوارًا فكريًا وجدالاً معرفيًا لم يُستثمر الكثير من كنوزه حتى الآن. لقد حفل التراث الإسلامي بجهود متنوعة ومتعددة من قبل جيل الرواد للخروج من نفق المشكلة الحضارية: حذ مثلاً على ذلك «عبد الرحمن الكواكبي» في كتابه «طبائع الاستبداد» و«أم القرى»؛ حيث حلل فيهما بأسلوب جدلي أسباب التخلف ومساحاته، وأكد على حتمية الحرية كحل للنهوض من السبات العميق، كما برز ذلك جلياً في جهود جمال الدين الأفغاني ورفاعة الطهطاوي، وفي «العروة الوثقى» ودعوته للتفريق بين السياسي والمعرفي في الحضارة الغربية، وضرورة الأخذ بأسباب التقدم الغربي، وعلى رأسها الحرية، ناهيك عن محمد عبده وتلميذه محمد رشيد رضا، وتفسير المنار وتقصيه الجوانب السياسية والنفسية والاجتماعية في هداية القرآن، إلى جانب سجلات الأستاذ الإمام مع المستشرقين، وكفاحه لإصلاح التعليم الديني والخروج من ضيق الجمود والتقليد إلى رحابة حرية الاجتهاد والتجديد، ثم واصل طه حسين وقاسم أمين ولطفي السيد مسيرة تنوير العقل العربي المسلم، وتحريره من مكبلات يربطها بالدين عمداً أو جهلاً.

(ب) هدف البحث

يتركز هدف البحث في نقطتين أساسيتين:

أولاً: تأكيد حرية الفكر في الإسلام بصفة عامة

ثانياً: إثبات حرية العقيدة بصفة خاصة

نحاول فيما يتعلق بالنقطة الأولى التأصيل لحرية الفكر في الإسلام، مستدلين على ذلك بشواهد وأدلة من النصوص الدينية، وبوقائع تاريخية من بداية تأسيس دولة الإسلام، ثم نتطرق لقضية نحسبها من الأهمية بمكان، ونخالها لا تنفصل عن مبدأ الحرية، ألا وهي مفهوم العبودية، ودور الإنسان في الكون، ومدى سلطته عليه. وفيما يخص النقطة الثانية فسنحاول إثبات أن الإسلام لا يعارض حرية العقيدة، بل يحث عليها ويعتبرها أحد مبادئه الرئيسية، ونعني هنا بحرية العقيدة حرية الإنسان في أن يدين بأي دين، وأن يبدل دينه أيًا كان، وفي أي وقت، طالما أن ذلك كان نابعاً عن قناعة شخصية، وغير مرتبط بأهداف سياسية من شأنها تهديد السلام الاجتماعي. ويهدف البحث هنا إلى إثبات أن عقوبة قتل المرتد عقوبة سياسية بحثة ليس لها علاقة بحرية العقيدة، وأنها عقوبة من باب التعزير، أي أنها يمكن أن تعطل أو تستبدل بأخرى وفق ما يراه المشرع، وبما يتناسب مع ظروف الزمان والمكان.

ونحب في هذا المقام أن نؤكد - وبشدة - على أن محاولتنا لتقرير حرية العقيدة بهذا المفهوم، ونفي عقوبة الردة كحد شرعي، لا يهدف، ولا يجب أن يُفهم على أنه دعوة لترك الإسلام - والعياذ بالله -، كما قد يتبادر إلى الذهن، جراء القراءة السريعة، وعدم التأني في الحكم على الأمور، والقفز إلى النتائج؛ فثمة بون شاسع بين تقرير أمر والدعوة إليه، فإباحة الشرع للطلاق مثلاً لا تعني

دعوته إليه، كما أن منح المشرع المرأة حق الخلع - وهو أيضاً شكل من أشكال الحرية - لا يدل على دعوة الزوجات إلى الانفصال عن أزواجهن. كل ذلك لا يخرج عن نطاق إثبات حريات للإنسان، وإطلاق يده فيها باعتباره حرّاً مكلفاً مسؤولاً عن أفعاله، مستعداً لتحمل تبعاتها، ومن هنا فإن هذا البحث هو محاولة للمشاركة بإدلاء الدلو في قضية تشغل الفكر الإسلامي كثيراً، وتمثل مدخلاً للطعن فيه، واتهامه بمعادة حق أصيل من حقوق الإنسان، وهو حرية العقيدة وتبديل الدين.

ج) منهج البحث

منهج البحث هو المنهج الاستقرائي في تجميع النصوص وآراء العلماء، والمنهج التحليلي في قراءتهما، بمعنى أننا سنستحضر آراء الرواد في حرية الفكر في الإسلام، وبالأخص حرية العقيدة، ونحللها مستقرئين منها، ومستدلين بها على ما نذهب إليه. ونأخذ على ذلك من جيل الرواد الأستاذ الإمام محمد عبده وتلميذه السيد رشيد رضا، كمثال على محاولة تحرير العقل العربي الإسلامي فكرياً، خاصة فيما يتعلق بالقضايا الدينية التي تبدو للبعض كأنها ثوابت لا تتغير مع تغير الزمان والمكان^(١) قضايا تُربط دون إخضاعها للفكر المتأني وإعمال العقل فيها - بالعقائد التي لا مجال فيها لتبديل أو تغيير. وجاء اختيارنا للشيخين

(١) للمزيد حول الثابت والمتطور في الفقه ومرونة الشريعة الإسلامية وضرورة الاجتهاد انظر: يوسف القرضاوي، بينات الحل الإسلامي، وشبهات العلمانيين والمتغربين، ط٢، مكتبة وهبة ١٩٩٣، ص ٧٢-٨١.

الكبيرين من منطلق الإعجاب بفكرهما، والاعتزاز به، كفكر مستنير منير في معالجة القضايا الدينية، فمدرسة محمد عبده هي مدرسة الاستنارة الحقيقية، ومدرسة الاجتهاد والتجديد، كما أن الشيخين قد قدما مثلاً يحتذى به في الفكر الحر، وحرية الاجتهاد، كما يقوم تفسيرهما الشهير بتفسير المنار على الاجتهاد العقلي الحر، وينبذ التقليد الأعمى.

لقد رحل الشيخان ولا يزال مشروعهما الفكري الإصلاحى التجديدي حاضرًا تستدعيه الأمة بقوة بكل طوائفها، وما زال فكرهما متجددًا كأنما كان يخاطب عصرنا، ولا تزال نحيًا في إطار المشروع الفكري للأستاذ الإمام، وأنه جاء في وقت مناسب؛ حيث كانت الأمة تعاني من فكرين متضادين؛ فكر الجمود والتقليد، وفكر التغريب، والعلمانية الشمولية، فجاء فكر الإمام محمد عبده فكرًا وسطيًا يمثل منهج الإسلام الصحيح، دين الوسطية.

أولاً: تأكيد حرية الفكر في الإسلام بصفة عامة

١- قيمة الحرية في الفكر الإسلامي

إن مبدأ الحرية هو ركيزة أساسية في الفكر الإسلامي المستنير؛ حيث جاء الإسلام محرراً للإنسان بكل جوانب الحرية، بداية من تحريره من الرق^(١). ثم تحرير العقل البشري من أوهام الخرافات والأساطير، وصولاً إلى ترسيخ مبدأ حرية الفكر وما تشمله من حرية العقيدة، أضف إلى ذلك الحرية العلمية المتمثلة في حرية الاجتهاد، وإثابة كل مجتهد أصاب أم أخطأ، ثم الحرية السياسية في حرية اختيار الحاكم ونقده وتقويمه^(٢). ويقول علماء الأصول إن مناط الثواب والعقاب في الإسلام هو الحرية والعقل والإرادة، حتى إن رائد المذهب الحنبلي، ومرجعية الاتجاه المسمى السلفي ابن تيمية يؤكد بكل وضوح أن العقل مناط التكليف، والاستطاعة شرط فيه^(٣)، وركن الاستطاعة هذا يقتضي حرية الإنسان في اختيار فعله مما يترتب عليه مسؤوليته عنه؛ ومن ثم كانت حرية الفكر في

(١) للمزيد حول معالجة الإسلام لظاهرة الرق والتحرير التدريجي للأرقاء بهدف المساواة بين البشر راجع فصل «الإسلام والرق» من كتاب «شبهات حول الإسلام» لمحمد قطب، ط ٢١، دار الشروق، القاهرة ١٩٩٢، ص ٦٣-٣٧.

(٢) للمزيد حول ترسيخ الإسلام للحرية راجع: راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٣.

(٣) قارن: أحمد بن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، دار الكنوز الأدبية، الرياض ١٣٩١ هـ، ج ٩، ص ٢٠.

الإسلام غاية شرعية، وكان تحرير العقل العربي المسلم هدف رسالة الإسلام السمحة، وركناً من أركانها ركينا.

٢- الحرية في واقع الإسلام

الأمثلة على تطبيق حرية الفكر في واقع الإسلام أكثر من أن تُعد، وما كان أمر رسول الله ﷺ بتغيير المنكر^(١) كل حسب استطاعته إلا تأكيداً على مبدأ حرية النقد وحرية التعبير، كما أن مراجعات الصحابة للرسول ﷺ في كثير من الأمور الدنيوية ونزوله على رأيهم لا تخرج عن إرادته لتأسيس حرية الفكر. بالإضافة إلى أن دعوة الخليفين الراشدين الأولين إلى تقويمهما بالنصح والإرشاد هي دليل ساطع على ترسيخ مبدأ حرية الرأي والنقد والتعبير، حيث قال أبو بكر: «إن أسأت فقوموني» وقال عمر فيما روى ابن أبي شيبه في المصنف عن حذيفة بن اليمان: «من رأى منكم في اعوجاجاً فليقومني»، وقبل هذا وذاك يرسى الحبيب - صلوات الله وسلامه عليه - مبدأ حرية التعبير بكلمات خالدة لا تحتاج في فهمها إلى تأويل، فيقول: «إذا رأيت أمتي تهاب أن تقول للظالم: يا

(١) يمكن استنباط مبدأ الفصل بين السلطات من حديث الأمر بتغيير المنكر، فمن يستطيع تغيير المنكر باليد هو السلطة التشريعية والقضائية تليهما السلطة التنفيذية، أما تغيير المنكر باللسان فهو دور السلطة الرابعة وهي الصحافة.

ظالم: فقد تُودع منهم» (رواه أحمد)، أي لا خير فيهم ولا أهلية لهم، وقال أيضاً: «سيد الشهداء حمزة، ثم رجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله»^(١).

وها هو عمر بن الخطاب - وهو الخليفة بما عرف عنه من قوة وشجاعة - يضيّق ذرعاً ببلال بن رباح وآخرين خالفوه في توزيع أراضي الفتوحات، وأرادوها قسمة بينهم، على غرار ما فعل الرسول ﷺ في أرض خيبر، بينما أراد الخليفة أن يأخذوا واخراجها فقط، كي تبقى للأجيال القادمة من المسلمين، فما كان من عمر الخليفة بعد أن ألح عليه بلال ورفاقه في الطلب إلا أن قال: «اللهم اكفني بلالا وذويه»^(٢)، ويستفاد من تلك القصة مبدآن للحرية، وهما حرية النقاش والمراجعة من الأفراد مع الحاكم دون أن يلحق بهم ضرراً أو أذى، وكذلك حرية إعمال العقل في أفعاله وأوامره التي صدرت عنه بوصفه قائداً سياسياً، لا بوصفه نبياً مبلغاً لوحي إلهي، وهو ما فعله الخليفة الراشد - بكل ما يحتويه النعت من معانٍ - في تعاطيه مع تقسيم الرسول لأرض خيبر بين المسلمين كإجراء إداري قد يناسب وقتاً ولا يناسب آخر، وهذا المبدأ في التعامل مع السنة النبوية ومع القرآن الكريم^(٣) من الأهمية بمكان وسنعود إليه لاحقاً عند مناقشتنا لقضية الردة.

(١) للمزيد حول هذه الوقائع التاريخية، وثبت مراجعها، ودورها في السياسة، والأحاديث وتاريخها راجع: يوسف القرضاوي: الدين والسياسة، تأصيل ورد شبهات، ط ١، دار الشروق، القاهرة ٢٠٠٧، ص ٨٠ وما بعدها، وكذلك ص ٩٧.

(٢) انظر موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة، المعنى، ط ١، دار الفكر، بيروت ١٩٨٥، ج ٢، ص ٥٧٥.

(٣) حيث ورد في القرآن في شأن تقسيم الغنيمة آية صريحة تقول: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَآبِئِ السَّبِيلِ﴾ (سورة الأنفال رقم ٨، آية ٤١). وهنا يظهر بجلاء مبدأ حرية الفكر في التعاطي مع النص القرآني.

٣- الحرية عند الفقهاء

ليس أدل على إقرار الإسلام لحرية الإنسان، والحفاظ على حقوقه، من التصنيف الفقهي للحقوق إلى حق الله وحق العبد، وأن الله تعالى يسامح في حقه، ولا يسامح في حق العبد، فمن ترك فريضة الصلاة أو الصوم مثلاً، فقد أخطأ في حق الله، وحسابه عليه جل شأنه، إن شاء عذبه، وإن شاء غفر له برحمته التي سبقت غضبه. أما من ارتكب مظلمة في حق إنسان، فلا ينتظر غفران الله، إلا بعد أن يؤدي حق من ظلمه، أو يعفو عنه ذلك المظلوم. يا له من مبدأ سامٍ يظهر الترسيخ الإلهي لمبدأ حرية الإنسان حتى مع خالقه، فالمولى عز وجل يؤكد أن من ظلم فهو صاحب حق، له هو فقط حرية التصرف فيه. ما أحوجنا إلى ترسيخ هذه المبادئ، والنظر إلى روح التشريع ومقاصده، لا لصيغته وأشكاله.

ويؤكد العلامة يوسف القرضاوي على دور الحرية في الإبداع الفكري، وعلى خطر استبداد الأفكار وقمعها، فيقول: «وفي جو الحرية تظهر الأفكار في النور، فيمكن لأهل العلم مناقشتها، وتسلط أضواء النقد عليها، فتثبت وتبقى، أو تختفي وتذهب، أو تعدل وتهذب، بدل أن تظل في ظلام السرايب التحتية، تلقن بلا مناقشة، وتطرح بلا معارضة، وتفاقم وتستفحل يوماً بعد يوم، حتى يفاجأ الناس بها، وقد شبت عن الطوق، ولم يشهدوا قبل ذلك ولادتها ولا طفولتها»^(١).

(١) يوسف القرضاوي، الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف، ط ٢، دار الوفاء ودار الصحوة، القاهرة ١٩٩٢،

وحسبنا هنا كلمات قالها محمد قطب عن علاج الطغيان بالحرية: «إنما علاج الطغيان أن ننشئ شعباً مؤمناً يقدر الحرية التي ينادي بها الدين ويحرص عليها، فيصد الحاكم عن الظلم، ويقف به عند حده المرسوم. ولست أحسب أن نظاماً يهدف إلى ذلك مثل النظام الذي جعل من واجب الشعب تقويم الحاكم الظالم. فيقول الرسول: «من رأى منكم منكراً فليغيره».. ويقول: «إن من أعظم الجهاد عند الله كلمة عدل عند إمام جائر»^(١). وفي هذا السياق يقول حسن صعب: «المسلمون الواعون حقيقة الله على أنها حرية، وحقيقة الإنسان على أنها حرية، وحقيقة الإسلام على أنه حرية، وحقيقة حكم الإسلام على أنه حكم الحرية، والملتزمون بهذه الحقيقة [...] هم رواد حرية العرب وتقدمهم، ورواد حرية الإنسان وتقدمه»^(٢).

٤. الرواد وحرية الفكر

لا غرو بعد ما تقدم أن يكون تحرير العقل المسلم أحد المقاصد الرئيسية للرواد؛ ولذا نجدهم قد كرسوا حياتهم في محاربة الاستبداد وفي الدفاع عن الحرية بكل جوانبها وأشكالها. ونضرب هنا مثلاً برائدين من رواد التنوير الديني: الأستاذ الإمام محمد عبده، يليه - في الكيف لا في الدرجة - تلميذه محمد رشيد رضا. تظهر حرية الفكر عند الشيخين بكل وضوح في إعمالهما العقل في الأحكام

(١) محمد قطب، شبهات حول الإسلام، ص ١٨٣.

(٢) حسن صعب، إسلام الحرية لا إسلام العبودية، ط ٣، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨١، ص ١٣٠.

الشرعية، وتقسيمها إلى تلك التي صدرت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم على وجه التبليغ عن رب العزة، فتضاف إلى العقائد أو الأحكام الثابتة، وتلك التي صدرت عنه على وجه الإرشاد والتوجيه بوصفه قائداً سياسياً، لا نبياً مبلغ وحي، ويضرب الشيخان^(١) أمثلة عديدة من السنة القولية والفعلية على الصنف الثاني، ويقرران بكل وضوح أن تلك الإرشادات لا تسمى واجباً ولا مندوباً، كما يضع الشيخان الضوابط القطعية بين ما قاله الرسول رأياً وإرشاداً، وما قاله تشريعاً^(٢). إن للأستاذ الإمام - بصفة خاصة - سبجاً طويلاً في محاربة الجمود والتقليد، وكل ما يقف في وجه الإبداع بجميع صوره الدينية والدينيوية، كما نراه يناضل ضد ما رسخ في الأذهان من آراء من قالوا إن «المتأخر ليس له أن يقول بغير ما يقول المتقدم، وجعلوا ذلك عقيدة، حتى يقف الفكر، وتجمد العقول»^(٣). ويقرر الأستاذ الإمام بكل شجاعة أن الجمود العقلي والتقليد المنتشرين في كثير من المسلمين لا يمتان للإسلام بصلة، وأن جل ما نراه «الآن مما تسميه العامة إسلاماً

(١) قمنا بالربط بين آراء الشيخين محمد عبده ورشيد رضا في التفسير انطلاقاً من أن رشيد رضا قد جمع دروس أستاذه محمد عبده في تفسير القرآن التي كان يلقيها في الجامع الأزهر، وأضاف إليها من نفسه. وبعد وفاة شيخه تابع رضا هذا التفسير الذي أطلق عليه اسم «المنار»، إلى أن توفي قبل إتمامه، حيث انتهى إلى الآية ٥٣ من سورة يوسف، وانتهى التفسير بما أتمه الشيخ رضا إلى ١٢ مجلداً. وهذا التفسير يعتبر خلاصة فكر أستاذه الشيخ محمد عبده، وآخر ما انتهى إليه الشيخ محمد رشيد رضا وأغلب ما فيه من أفكار تعود إليه باعتبار أنه الجامع والمدون له، إلا أنه يصعب وضع حد فاصل بين ما قاله كل منهما خاصة في الجزء الخاص بمحمد عبده الذي ينتهي بالآية ١٢٦ من سورة النساء.

(٢) راجع في ذلك: فتاوى الإمام محمد رشيد رضا، جمعها وحققها صلاح الدين المنجد ويوسف ق. خوري، ط ١، دار الكتاب الجديد، بيروت ١٩٧٠، ج ٥، ص ٢٠٣٥ - ٢٠٣٨.

(٣) محمد عبده، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، ط ٣، دار الحدائق، بيروت ١٩٨٨، ص ١٣٦.

فهو ليس بإسلام، وإنما حفظ من أعمال الإسلام صورة الصلاة والصوم والحج، ومن الأقوال قليلاً منها حرفت عن معانيها، ووصل الناس بما عرض لدينهم من البدع والخرافات إلى الجمود الذي ذكرته وعدوه ديناً، نعوذ بالله منهم وما يفترون على الله ودينه»^(١).

ولنتأمل معاً أمر الشيخين بإطلاق العنان للعقل في البحث والحكم على كل ما يعترضه في الحياة بحرية مطلقة، يقول الشيخان: «مقتضى الفطرة أن يستعمل الإنسان عقله في كل ما يعرض له في حياته ويتبع فيه ما يظهر له بعد النظر والبحث أنه الحق الذي باتباعه خيره ومنفعته العاجلة والآجلة وكماله الإنساني»، ثم يحثان على مواصلة البحث ويحملان على التقليد كعائق للفكر فيقولان: «ومن مقتضى الفطرة أن يبحث الإنسان دائماً ويطلب زيادة العلم بهذه الأمور، ولا يصده عن هذا الصراط المستقيم شيء كالتقليد والغرور بما هو عليه»، ثم يفندان شبهة معطلي الفكر بحجة قصور العقل على التمييز بين الحق والباطل، فيقولان: «وشبهتهم على ترك صراط الفطرة أن عقولهم قاصرة عن التمييز بين الحق والباطل والخير والشر، وأنهم اتبعوا من بلغهم من آبائهم ومعاشرهم أنهم كانوا أقدر منهم على معرفة ذلك وبيانه، والحق الواقع أنهم لا يعلمون حقيقة ما كان عليه أولئك الزعماء [...] وإنما يتبعون ما وجدوا عليه آباءهم من الثقة بزعماء

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها. وللمزيد حول جمود المسلمين وخطره على اللغة والمجتمع والعقيدة انظر

عصرهم ولو كان أبأؤهم وزعماءؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون، ومن قطع على نفسه طريق النظر، وكفر نعمة العقل، لا يمكن إقامة الحجة عليه»^(١).

هذا وناهيك بطلاقة حرية الأستاذ الإمام الفكرية في التعامل مع التراث الإسلامي وهو ينفي قيام الحروب بين المسلمين بسبب العقيدة، فالكل حر في اعتقاد ما يشاء، وما كان مبعث حروب الخوارج مثلاً إكراه طرف على اعتناق مبدأ الطرف الآخر، بل «أشعلتها الآراء السياسية في طريقة حكم الأمة، ولم يقتتل هؤلاء مع الخلفاء لأجل أن ينصروا عقيدة، ولكن لأجل أن يغيروا شكل حكومة. وما كان من حرب بين الأمويين والهاشميين فهو حرب على الخلافة، وهي بالسياسة أشبه، بل هي أصل السياسة»^(٢). وهكذا نرى أن النظر العقلي القائم على مبدأ حرية الفكر هو عند محمد عبده الأصل الأول للإسلام ووسيلة الإسلام الصحيح، بل إنه يذهب إلى أكثر من ذلك ويرى تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض^(٣).

إنها الشجاعة العلمية، وحرية الفكر اللتان وصلتا بالشيخ رشيد رضا أن يقرر - سائراً على نهج أستاذه الإمام - جواز خطأ الأنبياء في آرائهم، ويسوق على

(١) راجع في ذلك كله: محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار، دار المعرفة، بيروت ١٩٩٣، ج ٥، ص ٣٢٣ وما بعدها.

(٢) محمد عبده، الإسلام والنصرانية، ص ١٧. رغم قناعتنا بتحليل الشيخ الجليل لدوافع حروب الخوارج، فإننا لا ننفي بشكل مطلق أن تكون الخلافات الدينية البحتة أحد أسبابها، فالخوارج لم يكونوا يجيرون المسلم حتى يعلن لهم كفره؛ لينعم بما للكافر من حق الجوار.

(٣) قارن المرجع السابق، ص ٦٩ وما بعدها.

ذلك كثيراً من الأمثلة، مستدلاً بأقوال للرسول نفسه منها «إنما أنا بشر مثلكم، وإن الظن يخطئ ويصيب، ولكن ما قلت لكم قال الله فلن أكذب على الله»، ويخلص بذلك إلى نتيجة أن المسلمين متفقون على «جواز وقوع الخطأ من الرسل عليهم السلام في الرأي والاجتهاد، ولكن الله تعالى لا يقرهم على خطأ في اجتهاد يتعلق بالتشريع كمصالح الأمة»^(١). والأمثلة على معاتبة الله تعالى لنبيه على اجتهاد معين، أو على مراجعة الصحابة لرأيه ونزوله على رأيهم تملأ كتب التاريخ والسير. ولا يفوتنا التذكير بمحاربة الشيخ وأستاذه لعقيدة الجبر لإيمانها الراسخ بأن نفي الحرية عن الإنسان، هو نفي لمسؤوليته عن أفعاله مما يفقد مبدأ الثواب والعقاب مغزاه، ويؤكد على أن «الجبر من أسباب ضعف المسلمين»^(٢)، وهذا تشخيص دقيق للداء ووصف للدواء، وهو الحرية الفكرية كطريق للنهضة البشرية عامة، والإسلامية خاصة. كما أن للشيخين في تنفيذ دعوى انتشار الإسلام بالسيف، والإكراه على دخول الإسلام بما يتنافى مع مبدأ الحرية باعاً طويلاً^(٣)؛ فالشيخان يؤكدان أن الجهاد الإسلامي كان في حقيقة الحال حرباً في سبيل حرية الاعتقاد، سواء كان بالنسبة للمسلمين أو غيرهم، وتحريراً للجماهير والشعوب المسترقة والمستعبدة من أغلال الجهالة والطغيان، وأن الدعوة لا تكون بالسيف والسنان،

(١) فتاوى الإمام محمد رشيد رضا، ج ٥، ص ٢٠٣٩ وما بعدها.

(٢) فتاوى الإمام محمد رشيد رضا، ج ٢، ص ٧٤٣، ولمطالعة رأي الشيخين في القضاء والقدر وأعمال الإنسان وما يتعلق بها من مذاهب انظر الجزء نفسه ص ٧٣٢ - ٧٤٧، وكذلك ج ١، ص ٣١٢ وما بعدها.

(٣) راجع في ذلك: فتاوى الإمام محمد رشيد رضا، ج ٣، ص ٨٩٠ - ٨٩٨؛ و محمد عبده، رسالة التوحيد، تحقيق محمود أبو رية، ط ٢، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٦، ص ١٦٥ - ١٧٥.

ولكن بالحجة والبرهان، وأنه «إذا لم يوجد من يمنع الدعوة ويؤذي الدعاة أو يقتلهم أو يهدد الأمن ويعتدي على المؤمنين فالله تعالى لا يفرض علينا القتال لأجل سفك الدماء وإزهاق الأرواح ولا لأجل الطمع في الكسب»، كما ينقل محمد رشيد رضا عن شيخه الأستاذ الإمام نفيًا واضحًا صريحًا محججًا لدعوى نسخ الآيات التي تدعو إلى السلم بآية سورة التوبة المعروفة بآية السيف^(١). وأخيرًا وليس آخرًا نذكر بالتعاطي المستنير للشيخين في تفسيرهما لمبدأ الشورى في الإسلام بوصفه أحد أركان الحكم الذي لا يقوم نظام دولة بغيره، ويضربان على تطبيق هذا المبدأ أمثلة من حياة الرسول مع أصحابه، وضرورة أن يستشيرهم حتى لو أدى نزوله على رأيهم إلى نتائج سلبية، وفي إقرارهما على مبدأ الشورى بين النبي وأصحابه تأكيد واضح على التفرقة بين الديني الموحى، والسياسي القائم على التجربة والخبرة^(٢).

بمثل هذا المبدأ في حرية الفكر عند التعامل مع التراث الإسلامي، لا بغيره، نستطيع أن نفرق بين الغث والسمين، بين الديني والسياسي، بين ما هو من الدين وما هو من العادات والتقاليد، تلك الشائيات التي أدى الخلط بينها إلى التقاتل والتناحر والتكفير باسم الدين، الأمر الذي أسهم بشكل كبير في كبوة الأمة، وردتها الحضارية؛ فإن كانت هناك ردة تستلزم العقاب، فهي تلك الردة

(١) راجع في ذلك كله: تفسير المنار، ج ٢، ص ٢١٥ وما بعدها، وفي قضية الجهاد بصفة عامة انظر الجزء نفسه، ص ٢٠٧ - ٢١٦.

(٢) انظر: تفسير المنار، ج ٤، ص ١٩٨ - ٢٠٦.

الحضارية التي أغفلنا أسبابها وغرقنا في نتائجها، وبدلاً من أن نبحث عن مخرج منها، شغلنا أنفسنا نتيجة هذا الخلط بأمور لا ترقى إلى وصف قضايا، مثل تطويل اللحية، وتقصير الجلباب، وختم الصلاة جهراً أو سراً، وحقيقة الجان وسلطته على الإنسان، أمور كبلت العقل الإسلامي وأعاقت نموه.

ونود أن ننبه أننا هنا معنيون بالتأصيل لمبدأ الحرية في الإسلام في إطارها النظري؛ لأننا نتفق مع كل ناقد لغياب الحرية الحقيقية في الواقع العربي الإسلامي، سواء في العصر الحديث، أو في عصور كثيرة من الحكم المسمى الإسلامي، وهدفنا هنا فيما يتعلق بالحرية بمفهومها العام هو تبرئة دين الإسلام مما لصق به من تهمة المعادة لحرية الفرد وترسيخه لمبدأ العبودية والطاعة العمياء للخليفة أو للحاكم انطلاقاً من مبدأ «اسمعوا وأطيعوا» ذلك المبدأ الذي دفع سوء فهمه - عن عمد أو جهل - أبا جعفر المنصور أن يقول: «أيها الناس، إنما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه وتسديده وتأييده؛ وحارسه على ماله؛ أعمل فيه بمشيئته وإرادته، وأعطيه بإذنه؛ فقد جعلني الله عليه قفلاً، إن شاء أن يفتحني فتحني لإعطائكم، وقسم أرزاقكم؛ فإن شاء أن يقفلني عليها أقفلني»^(١). ومع إقرارنا بأن الأمة العربية الإسلامية وواقعها يشهدان بتغليب القوة على الحق،

(١) أحمد بن عبد ربه، العقد الفريد، تحقيق محمد سعيد العريان، دار الفكر (دون تاريخ) ج ٤، ص ١٦١. وحول نقد هذه المقولة وأمثالها في مفهوم الخلافة انظر: علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم - بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام، ط ٣، مطبعة مصر، القاهرة ١٩٢٥، ص ٤ وما بعدها. يلاحظ أن عبد الرازق أورد أداة الشرط في آخر العبارة المذكورة بلفظ «وإن»، وليس «فإن»، وهو أنسب للسياق.

وبتفسير النصوص الدينية بما يوافق الهوى والمصلحة، إلا أنه لا يجب ربط هذا بالدين فذلك راجع - كما يقول الأستاذ الإمام محمد عبده - إلى «وقوع الدين في أيدي من لا يفهمه أو يفهمه ويغلو فيه أو لا يغلو فيه ولكن لم يمتزج حبه بقلبه، أو امتزج بقلبه حب الدين ولكن ضاقت سعة عقله عن تصريفه تصريف الأنبياء أنفسهم أو الخيرة من تبعتهم»^(١)، ويقول في موقف آخر مؤكداً بعد حكام المسلمين عن مبادئ دينهم، وناعيًا الإسلام لخذلان أهله له: «واشغل المسلمون بعضهم ببعض زمنًا وانحرفوا عن طريق الدين أزمانًا، فوقف وقفة القائد خذله الأ نصار وكاد يتزحزح إلى ما وراء»^(٢). وقبل أن تنتقل إلى الحديث عن حرية العقيدة، نشير إلى قضية مهمة، هي في نظرنا وثيقة الصلة بحرية الإنسان.

٥. الإنسان وسلطته في الكون

يُلاحظ على الفكر الإسلامي إجمالاً اختزاله لعلاقة الإنسان بربه فقط في العبودية^(٣)، بمعنى الطاعة والإذعان دون نقاش؛ حيث نظر الفقهاء للعلاقة بين العبد وخالقه من أسفل إلى أعلى، أي أنهم انشغلوا بكيفية إرضاء العبد لربه، أكثر بكثير من اهتمامهم بكيفية إسعاد الله لعبده، ما أثر سلبيًا على مفهومهم للحرية. تلك القضية هي التي أراد الفقيه القانوني عبد الرزاق السنهوري أن

(١) محمد عبده، رسالة التوحيد، ص ١١٨.

(٢) المرجع السابق، ص ١٧٣.

(٣) للمزيد عن الإفراط في مفهوم العبودية وما يؤدي إليه من تعطيل للعقل الاجتهادي انظر نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة ١٩٩٢، ص ٨٠ وما بعدها.

ينبه لخطورتها، عندما كان يقرر بلغة القانون الحديث «أن مسائل القانون العام لم تحظ من الفقهاء المسلمين بنفس العناية التي بذلوها لمسائل القانون الخاص [...]» وأن القواعد المنظمة لحرية الأفراد وحقوقهم العامة تناولتها كتب الفقه الإسلامي بطريقة استطرادية دون أن تضع لها نظريات عامة تناسب أهميتها العلمية. ودراستها تحتاج إلى بحوث ومؤلفات خاصة تدخل في نطاق دراسة سلطة التشريع^(١). ونحن نرى أن حرية العقل البشري تتحدد بتحديد دوره في الكون، وأن قول الله جل وعلا: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب/٧٢] هو دليل بين على مركزية الإنسان في الكون، هذا إلى جانب آيات الاستخلاف، وندعو إلى تفسير ينطلق من نظرية المقاصد^(٢) لكلمة «أمانة» التي تعني في نظرنا المسؤولية عن إدارة الكون، تلك المسؤولية التي أشفقت من حملها السماوات والأرض والجبال على قوتها، ولكن الإنسان قبلها رغم ثقلها؛ لأنه قادر على تحملها وإدارتها بما وهبه الله من نعمة العقل، يدل على ذلك تسخير الله لكل ما في السماوات

(١) عبد الرزاق أحمد السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أم شرقية، تحقيق نادية عبد الرزاق السنهوري، مراجعة وتعليقات وتقديم توفيق محمد الشاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٩، ص ٥٩ وما بعدها.

(٢) نقصد بنظرية المقاصد هنا مقاصد الشريعة التي صاغها إجمالاً أبو حامد الغزالي في «المستصفى من علم الأصول»، حيث تطرق إلى تخريج مناط الحكم واستنباطه، وإلى كون العلة مؤثرة في الحكم (انظر ج ٢، ص ٢٨٥-٢٨٧، و ٣٨٠-٣٨٣)، ثم أصل لهذه النظرية، وقدها أبو إسحاق الشاطبي في «الموافقات في أصول الشريعة»، حيث تعرض بالتفصيل إلى مقصود الشارع من الأحكام، وأفرد القسم الثالث من كتابه كاملاً للحديث عن المقاصد. (انظر بيانات الكتابين على الترتيب: حاشية سفلية ٨٠، ١٠٨).

والأرض للإنسان ليكون تحت تصرفه؛ حيث يقول تعالى: ﴿الَّذِينَ تَرَوُا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ [لقمان/٢٠] بناءً على هذا الفهم يتضح أن الإنسان هو محور الكون، وأن كل الشرائع هدفها تحقيق مصلحته وسعادته، وفي هذا دليل على أن الإسلام يعلي من قيمة الإنسان، ومن ثم من قيمة الدنيا التي يحيا فيها هذا الإنسان، الأمر الذي ينفي تفرد الحضارة الغربية بالإعلاء من قيمة الإنسان وحقوقه. ولو انطلق فقه الأصول من هذا المبدأ، لتغير مساره كلية، بحيث كان الإنسان هو المحور، بدلاً من الحكم الشرعي، الذي اعتبر الإنسان محكوماً عليه لا حاكماً، ولتغيرت بالتبعية نظرة المتكلمين إلى مفهوم إرادة الإنسان وحريته ومفهوم القضاء والقدر، تلك المفاهيم التي أدى عدم وضوح رؤيتها إلى الاستسلام والتواكل والقيود إيماناً بالجر.

ثانياً: إثبات حرية العقيدة بصفة خاصة

بينا في تقديم هذه النقطة أننا نعني بحرية العقيدة في هذا المقام حرية أن يدين الإنسان بأي دين يختاره، وأن يبدله متى شاء، شريطة أن يكون هذا التبديل مبنياً على قناعة شخصية بحتة، دون أن يتضمن ذلك أهدافاً سياسية، وخروجاً على الجماعة، وعدواناً على سلام الدولة الاجتماعي، الأمر الذي من شأنه أن يتسبب في فصم عرى المجتمع، وتقويض أركانه. وسنحاول فيما يلي إثبات أن عقوبة المرتد عن دين الإسلام، الثابتة تاريخياً، والمعروفة بحد الردة، ليست حداً شرعياً، وإنما تصرفاً سياسياً.

١. الردة

الردة في اصطلاح الفقهاء هي الكفر بعد الإسلام عن وعي واختيار، وهي فعل منبوذ ومستبشع، بنص القرآن والسنة، وإجماع المسلمين. إلا أن حكم الردة قد أثار خلافات كثيرة بين فقهاء المسلمين، ودار الخلاف حول مسألتين أساسيتين: هل الردة جريمة عقدية تندرج عقوبتها تحت الحدود التي لا مناص من تطبيقها، أم هي جريمة سياسية بمنزلة الخروج على نظام الدولة؛ ومن ثم فعقوبتها تعزيرية في سلطة الحاكم؟^(١) بمعنى هل الردة خروج عن الإسلام، أم خروج عليه؟ هذا ما سنحاول الإجابة عليه فيما يلي.

١-١- عقوبة الردة

الرأي السائد الذي يتناقله جل الفقهاء في عقوبة الردة هو القتل إما كفرًا أو حدًا. يؤيد ذلك في التراث ما جاء في كتاب «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» لابن رشد؛ حيث ذكر في عرض - قل ودل - الآراء المختلفة في عقوبة المرتد تحت عنوان «باب في حكم المرتد». يقول ابن رشد: «والمرتد إذا ظفر به قبل أن يُحارب: فاتفقوا على أنه يُقتل الرجل لقوله: من بدل دينه فاقتلوه^(٢)، واختلفوا في قتل المرأة وهل تستتاب قبل أن تقتل؟ فقال الجمهور: تقتل المرأة. وقال أبو حنيفة: لا تُقتل وشبهها بالكافرة الأصلية، والجمهور اعتمدوا العموم الوارد في ذلك. وشذ

(١) قارن: الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص ٤٨.

(٢) نقلنا النص كما هو مع حذف الأسئلة والعناوين قبل كل مسألة بهدف انسيابية النص.

قوم فقالوا: تقتل وإن رجعت إلى الإسلام. وأما الاستتابة فإن مالكاً شرط في قتله ذلك على ما رواه عن عمر. وقال قوم: لا تقبل توبته. وأما إذا حارب المرتد ثم ظهر عليه فإنه يُقتل بالحرابة ولا يُستتاب كانت حرابته بدار الإسلام أو بعد أن لحق بدار الحرب إلا أن يُسلم. وأما إذا أسلم المرتد المحارب بعد أن أخذ أو قبل أن يُؤخذ فإنه يُختلَف في حكمه، فإن كانت حرابته في دار الحرب فهو عند مالك كالحربي يسلم لا تبعة عليه في شيء مما فعل في حال ارتداده. وأما إن كانت حرابته في دار الإسلام، فإنه يسقط إسلامه عند حكم الحرابة خاصة، وحكمه فيما جنى حكم المرتد إذا جنى في رده في دار الإسلام ثم أسلم. وقد اختلف أصحاب مالك فيه فقال: حكمه حكم المرتد من اعتبر يوم الجناية: وقال: حكمه حكم المسلم من اعتبر يوم الحكم»^(١).

كما ينحو منحى القول بقتل المرتد على العموم حديثاً غالب المؤسسات الدينية في العالم الإسلامي، وعلى رأسها الأزهر الشريف؛ حيث ورد في «بيان للناس من الأزهر الشريف» ما يلي: «والنوع الثاني من كفر العقيدة كفر سبقه إيمان ويسمى ردة، والواجب حيال المرتد استتابته على النحو الموضح في كتب الفقه، فإن تاب وإلا قتل حداً أو كفرًا على خلاف في ذلك»^(٢).

(١) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، ط ١، دار الجيل، بيروت، مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة ١٩٨٩، ج ٢، ص ٧٢٤ وما بعدها.

(٢) بيان للناس من الأزهر الشريف، القاهرة ١٩٨٤، ج ١، ص ١٤٠.

يُلاحظ في المسائل المتداخلة في الاقتباس الأول أنها تربط دائماً بين الردة والمحاربة، كما أن الحكم فيها يدور حول ما إذا كان قد قبض على المرتد قبل أن يحارب، أو بعد أن حارب. وهذا الربط وتعدد أحوال المرتد ذو أهمية كبيرة، وله دلالة بالغة في الحكم على المرتد؛ لأنه يدع مجالاً لإعمال العقل في حالات المرتد المختلفة، ويحث على البحث عن علة الحكم، في حين خُلف الاقتباس الثاني إلى الحكم دون قيود، ودون أن يبين ملاسبات الارتداد، أو يتطرق إلى دوافعه ونتائجه، الأمر الذي يعطى انطباعاً بأن الحكم بقتل المرتد ثابت وقطعي، بينما ينحصر الخلاف فقط فيما كان هذا القتل كفراً أو حداً.

٢. القرآن الكريم وقتل المرتد

من المبادئ المتفق عليها في الإسلام أن القرآن والسنة الصحيحة هما المصدران الرئيسان للتشريع. فإذا نظرنا إلى المصدر الأول والأهم للتشريع، وهو القرآن الكريم، نجد أنه قد ذكر الردة في مواقع عدة إما باللفظ أو بالمعنى، ومن أمثلة ورود الردة باللفظ قوله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ يَقْتُلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَظَلُّوْا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة / ٢١٧] أما تعبير القرآن عن الردة بالمعنى فجاء في سياق ذم الكفر بعد الإيمان حيث يقول جل شأنه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ

أَزْدَادُوا كُفْرًا لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ ﴿٨٦﴾ [آل عمران/٨٦] ويقول
أيضًا: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَئِكَ
هُمُ الضَّالُّونَ﴾ [آل عمران/٩٠].

إن المتأمل لهذه الآيات وغيرها مما نزل في شأن الردة يجدها صريحة في أن عقوبة المرتد أخروية، لا دنيوية. بل إن الحق سبحانه وتعالى يؤكد فوق ذلك كله على عدم الإكراه في العقيدة حين يقول: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِرْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة/٢٥٦] نحن ممن يرى^(١) أن هذه الآية الكريمة تمثل إرساءً لمبدأ إسلامي أصيل لا يتجزأ، وهو حرية العقيدة، وحرية الإنسان في أن يدين بأي دين يراه، إما ابتداءً، أو ردة، وحسابه على الله، ولكن الأكثرية ترى أن الإكراه المنهي عنه في الآية هو الإكراه على الدخول في الإسلام، وأن الآية ليس لها علاقة بالردة، وهو رأي ورد في جل التفاسير المشهورة، وإن كان ابن كثير قد ذكر في «تفسير القرآن العظيم»، من بين ما ذكر من روايات كثيرة في أسباب نزول هذه الآية، أنها نزلت في ابنين لأحد الأنصار يقال له الحصيني كانا قد تنصرا على أيدي تجار من الشام، وأرادا أن يرحلا معهم، فاستأذن أبوهما النبي في إكراههما على الإسلام، فنهاه ثم نزلت الآية مؤيدة لهذا النهي. ويفهم هنا من عبارة «تنصرا» أي أنهما ارتدا عن الإسلام إلى النصرانية. كما أن الطبري

(١) قارن على سبيل المثال: الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص ٤٤ وما بعدها.

يذكر في «جامع البيان في تفسير القرآن» مفسراً لهذه الآية روايات عدة منها أن ابني الأنصاري هددوا بالتنصر، أي أن كفرهما لم يكن ابتداءً.

ومن منظورنا فإن القول الفصل في هذا الخلاف هو قوله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف/ ٢٩]؛ فإن التعبير بالفعل هنا يدل على التحول من حالة إلى أخرى، إما من الكفر إلى الإيمان أو من الإيمان إلى الكفر؛ نظراً لأن صيغة الآية اللغوية هي من البساطة والوضوح بما لا يحتاج إلى تأويل لإعطائها معنى آخر، ونعتقد أن عدم تفسير هذه الآية على هذا النحو يرجع إلى ما كان من بعض المفسرين من اتخاذ الحكم قبل التفسير، ثم محاولة تفسير النص بما يتناسب مع الحكم المأخوذ سلفاً. يقول نصر فريد واصل مفتي مصر السابق في تفسيره لنصوص حرية الاختيار في القرآن وخاصة هذه الآية: «الاختيار المقصود في النصوص اختيار البداية.. فالدخول في الإسلام يكون برغبة واختيار، ولكن الخروج منه يختلف ولا يقر عليه، وليس له الحق في ذلك؛ لأنه دخل غير مكره، فيستتاب ثم يعاقب بالحد الذي اتفق عليه الفقهاء؛ حماية للجماعة المسلمة»، ويضيف واصل أن «العقيدة الإسلامية عقد بين الإنسان وبين ربه، لا يجوز بحال أن ينقض هذا العقد، وأن أي نقض له يعتبر تعدياً على حق الله ﷻ يستوجب العقوبة»^(١). ونحن إذ نتفق مع رأي العالم الجليل أن العقيدة

(١) جاء ذلك في ندوة «حد الردة.. إشكالات وإجابات» التي نظمها القسم الشرعي بشبكة «إسلام أون لاين». نت بالاشتراك مع اللجنة الثقافية بنقابة الصحفيين بالقاهرة في ١٠/٩/٢٠٠٧، ويمكن مراجعة ذلك تحت الرابط التالي:

علاقة خاصة بين الإنسان وربه، يمكن تشبيهها بالعقد، تؤكد أن نقض هذا التعاقد هو بالفعل كما يقول الشيخ اعتداء على حق الله، ولكن عقوبته في سلطة الله وحده، إلا إذا ارتبط نقض هذا التعاقد بالاعتداء على حق جماعة المسلمين، وبتهديد أمن دولتهم، ففي هذه الحالة يكون للسلطة المسؤولة عن هذه الجماعة الحق في إنزال العقوبة المناسبة؛ لأن الأمر قد خرج من حق الله إلى حق العبد الذي لا يجوز التنازل عنه كما ذكرنا سابقاً في بيان قيمة الحرية عند الفقهاء.

نتقل الآن إلى بيان رأي الشيخين محمد عبده ورشيد رضا في عقوبة المرتد. عندما سئل محمد رشيد رضا عن حرية الدين وقتل المرتد، قرر بكل وضوح مفتياً بعدم جواز قتل المرتد المسالم فقال: «ليس في القرآن أمر بقتل المرتد، بل فيه ما يدل على عدم قتل المرتدين المسالمين الذين لا يحاربون المسلمين ولا يخرجون عن طاعة الحكومة.»^(١) بل على العكس من ذلك يظهر بوضوح في تفسير المنار لقوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمَرْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة/٢٥٦] إيمان الشيخين أن القرآن الكريم يؤكد حرية المعتقد وينفي أي شبهة إكراه؛ فبعد أن تطرق الشيخان للروايات الواردة في أسباب نزول الآية، ركزاً على أنها وردت في ذلك الأنصاري وولديه اللذين تهودا وأرادا الخروج مع

http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1189064835412&pagename=Zone-Arabic-Shariah%2FSRALayout

(١) فتاوى الإمام محمد رشيد رضا، ج ٤، ص ١٥٣٩

بني النضير، بعد أن أجلاهم الرسول عن المدينة، وكان أبوهما قد أراد إكراههما على الدخول في الإسلام، فنهاه الرسول عن ذلك ونزلت الآية.

ونرى أن الفيصل في تفسير الشيخين لهذه الآية هو قولهما إنها مدنية وليست مكية دون شك؛ لأن الأقوال لا تخرج عن أن غزوة بني النضير كانت في السنة الثالثة أو الرابعة للهجرة؛ بمعنى أن هذه الآية الكريمة قد نزلت بعد أن اعتز الإسلام، وثبت أقدامه في المدينة، وبعد أن أذن بالقتال بالفعل من قبل ذلك في غزوة بدر؛ أي أن الإسلام ونبيه كانا ساعتها من القوة التي تمكنهم من قتل كل المرتدين، لو كان قتلهم حداً واجباً.^(١) هذا ويؤكد الشيخان أن قوله تعالى ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ هو «قاعدة كبرى من قواعد دين الإسلام وركن عظيم من أركان سياسته».^(٢) وجاء في تفسير الشيخين لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا عَنْكُمْ فَلَمْ يَقْبَلُواكُمْ وَأَلْقُوا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾^(٣)، ما نصه: «وفي الآية من الأحكام [. . .] أن المرتدين لا يقتلون إذا كانوا مسلمين لا يقاتلون، ولا يوجد في القرآن نص بقتل المرتد فيجعل ناسخاً لقوله تعالى ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا عَنْكُمْ فَلَمْ يُقْبَلُواكُمْ﴾ الخ».^(٤) وهنا يبرز بوضوح إعمال عقل الشيخين في النص القرآني، بهدف استخراج الأحكام من النصوص، في ضوء أسباب النزول، وبمراجعة

(١) قارن: رشيد رضا، تفسير المنار، ج ٣، ص ٣٥-٣٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٩.

(٣) سورة النساء رقم ٤، آية ٩٠. سقطت في أصل الفتوى المتعلقة بهذه الآية كلمة «عليهم». انظر: فتاوى الإمام

محمد رشيد رضا، ج ٤، ص ١٥٣٩.

(٤) رشيد رضا، تفسير المنار، ج ٥، ص ٣٢٧.

الوقائع المروية في سياق نزول الآيات، دون التسليم الحرفي بها، وهو المنهج الذي نحياه، وننادي بتطبيقه. ورد في الاقتباس السابق مباشرة ذكر سريع لمصطلح النسخ، ما يفهم منه إمكانية نسخ آية لأخرى؛ ولأهمية قضية النسخ في هذا المقام سنتعرض لها لاحقاً بشيء من التفصيل.

٣. السنة النبوية وقتل المرتد

تبين مما سبق أن القرآن الكريم لا يذكر - صراحة ولا ضمناً - عقوبة دنيوية للردة عن الإسلام، ولكن من يرون عقوبة المرتد في الدنيا يعتمدون على ورود العقوبة صراحة في السنة القولية؛ حيث قال رسول الله ﷺ: «لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث الشيب الزاني والنفس بالنفس والتارك لدينه المفارق للجماعة»^(١). وهنا نرى بوضوح أن الرسول قد ربط ترك الدين بالخروج على الجماعة؛ أي أن الخروج على الجماعة هو شرط للعقوبة المنصوص عليها في الحديث. أما القول بأن «الخروج من جماعة المسلمين ليس وصفاً مؤسساً يحترز به عن المرتد الذي لم يخرج من جماعة المسلمين، بل هو وصف كاشف مبين لحقيقته عند رده»^(٢)، فهو قول مردود لما فيه من تأويل لا حاجة له لعبارة واضحة الدلالة. يؤكد ذلك ورود الحديث في سنن النسائي بلفظ آخر وبعبارة زائدة توضح سبب عقوبة المرتد: «لا يحل قتل مسلم إلا في إحدى

(١) صحيح مسلم بشرح النووي برقم ٣١٧٥.

(٢) بيان للناس من الأزهر الشريف، ص ٢٥٣.

ثلاث خصال زان محصن فيرجم ورجل يقتل مسلماً متعمداً ورجل يخرج من الإسلام فيحارب الله ﷻ ورسوله فيقتل أو يصلب أو ينفي من الأرض»^(١). وهذا دليل ساطع على أن عقوبة الردة المشهورة تتساوى مع حد الحرابة المعروف الذي تتعدد عقوبته، فتشمل النفي من الأرض، أي أن عقوبة المحارب ليست هي القتل دائماً^(٢). ومن الجدير بالذكر أن الفقيه القانوني محمد سليم العوا لم يذكر هذا الحديث إطلاقاً عندما كان يثبت أن عقوبة الردة ليست حداً شرعياً، ولكنها حكم تعزيري، يندرج تحت سلطة الحاكم، واكتفى بالإشارة القصيرة إلى هذا الحديث قائلاً إنه يتحدث «عن المحارب لا عن المرتد كما يفهم من رواية مجملة له»^(٣)، مما يؤكد أن هذا الحديث لا يصلح للاستدلال على عقوبة المرتد جراء تبديل دينه، بل هو دليل بين على أن عقوبة الردة المذكورة فيه، هي عقوبة للخروج عن الجماعة فقط لا غير.

نستخلص مما سبق أن قدامى فقهاء المسلمين كانوا يرون في ترك الدين المنصوص عليه في الحديث ما يمكن تسميته الآن بالخيانة العظمى، وهي الجريمة التي كانت تعاقب في كل الدساتير بالقتل، وما زالت هذه العقوبة سارية إلا في الدول التي ألغت عقوبة الإعدام، بمعنى أن ما كان يشغل بال الفقهاء هو النتائج السياسية المترتبة على الردة وليس حرية العقيدة، أي أنهم كانوا يعالجون

(١) سنن النسائي برقم ٤٦٦٢.

(٢) قارن حد الحرابة الوارد في سورة المائدة رقم ٥، آية ٣٣.

(٣) انظر: محمد سليم العوا، الحق في التعبير، ط ٢، دار الشروق، القاهرة ٢٠٠٣، ص ٦٨ وما بعدها.

قضية أخرى غير حرية العقيدة، وأن حكمهم بالعقاب منصب على الخروج على الجماعة ومرتبط به، غير منفك عنه، وليس بتغيير الدين. وفي هذا الإطار لا بد أن تفهم حروب الردة التي خاضها الخليفة الأول أبو بكر الصديق رضي الله عنه^(١). ومن الجدير بالثناء في هذا الصدد ما قام به العلواني من ذكر أسماء كل من أمر الرسول بقتلهم لارتدادهم عن الإسلام، ثم أكد أنهم جميعاً جمعوا إلى ردتهم جرماً يوجب القتل؛ أي أن قتلهم لم يكن لعلة الردة وحدها^(٢).

ثم يقدم لنا الأستاذ الإمام محمد عبده وتلميذه رشيد رضا دليلاً آخر - فوق كل ما سبق - على أن الحراية والخروج على الجماعة هما السببان في الأمر بقتل المرتد الثابت في السنة، حيث يعلق الشيخان على أمر السنة النبوية بقتل المرتد، فيقولان: «نعم ثبت في الحديث الصحيح الأمر بقتل من بدل دينه وعليه الجمهور، وفي نسخ القرآن بالسنة الخلف المشهور. ويؤيد الحديث عمل الصحابة. وقد يقال إن قتالهم للمرتدين في أول خلافة أبي بكر كان بالاجتهاد فإنهم قاتلوا من تركوا الدين بالمرّة كطييع وأسد، وقاتلوا من منع الزكاة من تميم وهوازن، لأن الذين ارتدوا صاروا إلى عادة الجاهلية حرباً لكل أحد لم يعاهدوه على ترك الحرب. والذين منعوا الزكاة كانوا مفرقين لجماعة الإسلام ناثرين لنظامهم، والرجل الواحد إذا منع الزكاة لا يقتل عند الجمهور»^(٣) أضف إلى ذلك أن

(١) قارن: طه جابر العلواني، لا إكراه في الدين، إشكالية الردة والمتردين من صدر الإسلام إلى اليوم، ط ٢، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة ٢٠٠٦، ص ١٤٩.

(٢) انظر المرجع السابق، ص ١٠٦ - ١٠٩.

(٣) رشيد رضا، تفسير المنار، ج ٥، ص ٣٢٧؛ وانظر أيضاً ج ٤، ص ١٥٤٠.

الرسول استنكر قتل امرأة مرتدة في فتح مكة معللاً ذلك بأنها ما كانت لتقاتل، بما يدل على أن علة قتل المرتد هي الخرابة، ولذا لا يقول أبو حنيفة بقتل المرأة المرتدة، هذا إلى جانب الخلاف المشهور حول الصبي الذي نشأ مسلماً ثم اختار ديناً غير الإسلام بعد بلوغه سن التكليف، هل يعتبر مرتدًا أم لا؟ وهنا خالف الشافعي الجمهور، ورأى أن فترة ما قبل البلوغ ليست مرحلة تكليف حتى يُعتد بها في الحكم؛ ومن ثم فلا يعتبر من ارتد عن الإسلام بعد بلوغه مرتدًا يستوجب العقوبة^(١). كل هذا الخلاف يؤكد أن عقوبة المرتد ليست حدًا، وإلا ما ثار حولها خلاف كهذا؛ فلم يرد إلينا خلاف حول حد السرقة أو الزنا مثلاً، كما أنها لو كانت حدًا ما عفا الرسول عند فتح مكة عمن توعدهم بالقتل مثل عبد الله بن أبي السرح كاتب الوحي الذي ارتد وشفع فيه عثمان، ولا شفاعة في الحدود.

أما الحديث الآخر الذي يعول عليه القائلون بوجوب قتل المرتد في كل حال، فهو قول الرسول: «من بدل دينه فاقتلوه». أفرد العلواني لدراسة هذا الحديث صفحات مطولة، وأثبت أن هذا الحديث حديث آحاد، والاعتماد على حديث الآحاد في التشريع فيه من الخلاف ما فيه^(٢). فوق ذلك لا بد من فهم هذا الحديث في ضوء الحديث السابق الذي يجعل الخروج على الجماعة شرطًا

(١) انظر: الغنوشي، الحريات العامة في الإسلام، ص ٤٩-٥١.

(٢) قارن: العلواني، لا إكراه في الدين، ص ١٢٣-١٤٤. لا نريد هنا الدخول في قضية العمل بأحاديث الآحاد؛ فالعمل بها ثابت في عقوبة شارب الخمر. ولكننا نميل على العموم إلى نهج نظرية المقاصد، والبحث عن علة الحكم الشرعي، ودورانها مع معلولها.

في عقوبة المرتد. وهو ما يراه الشيخ بن بيه من أن حديث «من بدل دينه فاقتلوه» يُحمل على حديث «التارك لدينه المفارق للجماعة» من باب حمل المطلق على المقيد^(١). كما أن ميل الخليفة الثاني عمر بن الخطاب إلى سجن المرتد ولو مدى الحياة بما يفهم منه استنابته طيلة عمره يدل على أن عقوبة المرتد ليست حدًّا وإلا ما تركه عمر بن الخطاب^(٢)، كما أنه لا يفهم من موقف عمر أنه عطل الحد فقط، ولم يلغه، مثلما فعل مع حد السرقة في عام المجاعة، لأن دواعي تعطيل حد السرقة غير متوافرة بالمرّة في موقفة من المرتد حيث كان من القوة التي تسمح له بتطبيق الحد. إن موقف عمر يدور بين أمرين: إما أنه لم ير أن عقوبة قتل المرتد حتمية في كل حال، بل يمكن إسقاطها أو تأجيلها، إذا دعت لذلك ضرورة مثل حالة الحرب، أو قرب المرتدين من المشركين ومخافة فتنهم، قياسًا على قول النبي ﷺ «لا تقطع الأيدي في الغزو»^(٣) تجنبًا لأن ينضم السارق إلى العدو. أو أن عمر قد نظر إلى حديث «من بدل دينه فاقتلوه» على أنه صدر من رسول الله بوصفه إمامًا ورئيسًا للدولة، فهو أحد قرارات السلطة التنفيذية، ومن قبيل تصرفات السياسة الشرعية، وليس تشريعًا أو وحياً أو تبليغًا عن الله ملزمًا للأمة على الدوام؛ ومن ثم يكون أمر المرتد داخلًا ضمن صلاحيات الحاكم والمشرع وسلطاته إن شاء عاقبه وإلا فلا.

(١) انظر تعقيب بن بيه على كتاب العلواني «لا إكراه في الدين» في الكتاب نفسه، ص ١٩٠.

(٢) للمزيد من موقف عمر بن الخطاب من المرتد انظر: المرجع السابق، ص ١٢٢ وما بعدها.

(٣) ورد في سنن الترمذي تحت رقم ١٣٧٠.

فيما يتعلق بهذا الحديث أجاب الشيخ رشيد رضا ردًا على سؤال عن تنافي قوله «من بدل دينه فاقتلوه» مع مبدأ عدم اضطهاد الإسلام أحدًا لعقيدته فقال: «بأن المرتد من مشركي العرب كان يعود إلى محاربة المسلمين، وأن بعض اليهود كان يصد الناس عن الإسلام بإظهار الدخول فيه ثم بإظهار الارتداد عنه ليقبل قوله بالطعن فيه»^(١)، وهذا هو ما أشار إليه المولى رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بقوله: ﴿وَقَالَتْ طَآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ ءَأَمِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَجَهُ النَّهَارِ وَآكْفُرُوا ءآخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [آل عمران/٧٢]. وهنا يربط الشيخ مجددًا الردة بالخرابة، والخروج على الجماعة، ومثل هذا الخروج يرفضه أي تشريع كوني. ويخلص الشيخ رشيد رضا إلى ضرورة الجمع بين الأحاديث الواردة في قتل المرتد «وبين قاعدة التسامح والحرية في الإسلام»^(٢)، كما أشار إلى اختلاف الفقهاء القائلين بقتل المرتد «في بعض مسائله، كالمرتد ذي المنعة في قومه وغيره»، وذكر قول أبي حنيفة بعدم قتل المرأة إذا ارتدت، ثم نقل رأيًا معتبرًا للشيخ صالح اليافعي عندما كان يرد على دعوى الدكتور محمد توفيق صدقي بوجوب قتل المرتد على الإطلاق؛ حيث ذكر اليافعي قوله تعالى ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة/٢٥٦] وقوله جل شأنه ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف/٢٩] وأنكر وجوب قتل المرتد بالإطلاق وأكد على أنه «لو منع الإمام قتل المرتد لمصلحة كمهادنة ومعاودة ومأمنة بشروط ألجئ إليها، لا يجوز قتله، فقتل المرتد قد يختلف حكمه باختلاف الحالات»^(٣).

(١) فتاوى الإمام محمد رشيد رضا، ج ٤، ص ١٥٤١ وما بعدها

(٢) فتاوى الإمام محمد رشيد رضا، ج ٤، ص ١٥٤٢، وكذلك ج ٢، ص ٥٧٦ وما بعدها.

(٣) فتاوى الإمام محمد رشيد رضا، ج ٤، ص ١٥٤٣.

ويرى الفقيه القانوني محمد سليم العوا أن «السنة الصحيحة ليس فيها حديث واحد يثبت به توقيع النبي ﷺ العقوبة على المرتد. والحديث الناطق بقتل المرتد ليس على عمومته، ولفظه - في ضوء ما أحاط بمسألة الردة من القرآن - يصرف عن الوجوب إلى الإباحة التي تنقل الجريمة وعقوبتها من نطاق جرائم الحدود إلى نطاق جرائم التعزير»^(١). كما يذكر العوا وقائع ردة في عهد الرسول جماعية وفردية لم يعاقب عليها، ويشير كذلك إلى اختلافات الصحابة في حكم المرتد من حيث القتل والسجن والاستتابة ومدتها^(٢)، وهو ما ينفي اعتبار قتل المرتد حدًا إسلاميًا، وإلا ما وقع فيه اختلاف. كما أنه لا بد من الإشارة إلى قاعدة فقهية، وهي أن الحدود مكفرات للذنوب؛ ومن ثم فإن قتل المرتد ليس حدًا؛ لأن قتل الكافر لا يكفر عنه جرمه؛ فالله تعالى ﴿لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ [النساء/١١٦]، وليس من المعقول أن يرتد إنسان عن دين الله، ثم يقام عليه الحد في الدنيا، فيعتق من العذاب الأكبر يوم القيامة. وللعوا أيضًا رأي سديد في أسلوب التعامل مع المرتدين المجاهرين رأينا أن ننقله هنا لوجهته: «والواجب على الدولة أن تتيح للعلماء مناقشة هؤلاء وكشف شبهاتهم والرد على اعتراضاتهم المجملة والمفصلة، وأن تتيح لهم فرصة العودة إلى الجماعة والبقاء في إطار الملة. فإن أبوا تدخل النظام

(١) العوا، الحق في التعبير، ص ٦٩.

(٢) للمزيد عن موقف العوا من الردة راجع الفصل الخاص بذلك في كتابه: في أصول النظام الجنائي في الإسلام،

الطبعة الثانية، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٣، ص ١٥١-١٧٠.

الجنائي لمحاسبتهم عن جريمة فتنة المؤمنين في دينهم - بعد كشف شبهاتهم - وهذه المحاسبة تتم في حدود نظام «التعزيز» الذي هو نظام جنائي يوفر للدولة مكنة فرض العقوبات للأفعال الضارة بنظام المجتمع حماية له وتمكيناً لقيمه»^(١).

لا نعلم أن هناك خلافاً بين علماء الدين على أن الكفر هو أعظم ذنب، لا يدانيه ذنب آخر، كما أنه لا يدخل في دائرة المغفرة الإلهية؛ حيث يقول رب العزة تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ [النساء/ ١١٦] ولكن المولى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قد ذكر عقوبات دنيوية صريحة واضحة لذنوب أقل من الكفر مثل الزنا والسرقة^(٢). ويؤخذ من ذلك أنه لو كان للردة حد وعقوبة دنيوية لذكرها الله تعالى في كتابه العزيز؛ لأن عدم ذكرها يتعارض مع مبدأ العدل الإلهي، ناهيك بذكر الله الواضح لعقوبة الردة في الدار الآخرة كما سبق بيانه. ويبقى من واجب أولي الأمر والمشرعين بمساعدة الفقهاء التفرقة بين من بدل دينه لقناعة شخصية، نتيجة لغزو ثقافي مثلاً، هز عقيدته، وزعزع إيمانه، وجعل بينه وبين هدى الله حجاباً، دون أي أهداف سياسية، وبين من بدل دينه بغرض الخروج على الجماعة، أو على الدولة ونظامها بالمفهوم الحديث، وما يترتب على ذلك من تهديد للسلام الاجتماعي.

(١) العوا، الحق في التعبير، ص ٧١ وما بعدها.

(٢) انظر سورة النور رقم ٢٤، آية ٢؛ و سورة المائدة رقم ٥، آية ٣٨.

إن كثيراً من علماء المسلمين على قناعة بحرية العقيدة، ولكنهم لا يصرحون بهذا؛ مخافة أن يفهم ذلك على أنه دعوة منهم للكفر، وترك الإسلام، ونحن هنا إذ نشكر لهؤلاء غيرتهم على الدين وخوفهم عليه، ندعوهم إلى النظر إلى القضية من زاوية أخرى، لا من زاوية احتمالية ترك المسلمين للإسلام فقط، بل من زاوية فتح الباب أمام غير المسلمين من أجل اعتناق الإسلام، فمن واقع حياتنا في الغرب نرى ونسمع ونتصور أن كثيرين يودون خوض تجربة الإسلام، ولكن يمنعهم عن ذلك فزعهم من عقوبة رجوعهم عن رأيهم في حالة ما لم يتشبع قلبهم بالدين الإسلامي، فمن الصعب على أي إنسان أن يسلك طريقاً وهو يعلم أنه ليس له منه عودة، وأن عقوبة الانحراف عن هذا الطريق هي الموت؛ ومن ثم فإننا لا نتفق مع الرأي القائل «إن من دخله (أي الإسلام) بإرادته الحرة لم يجز له الخروج منه، فمن أراد الإسلام فليؤمن به على هذا الشرط»^(١)، كما نعارض غلق باب الاجتهاد حول حكم المرتد عن الإسلام من المسلمين ابتداءً، وعدم طرح هذه القضية للجدل الفقهي باعتبارها حدًّا مسلمًا به كما يؤخذ من مقولة: «وأما المسلمون القدماء فلا وجه للاعتراض على عقوبة المرتد منهم»^(٢). إننا لا نريد إسلام النفاق، ولا مسلمين بالاسم فقط، ونقول لمن يخشى ويحذر من خطورة تحول الكثيرين عن الإسلام، إذا قلنا بنفي حد الردة، ونسألهم عمن هو

(١) يوسف القرضاوي، بينات الحل الإسلامي، ص ٢٢٧. وإن كان سياق حديث الشيخ القرضاوي هنا يشير إلى أنه يتحدث عن الخروج عن الجماعة وهو ما نرفضه، ولكن لا نتفق في عقوبته حدًّا، إلا أن الشيخ الجليل لا يصرح بذلك.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

الأخطر على الإسلام وأهله: من يبطن عكس ما يظهر، ويكيد للإسلام المكائد في الخفاء، ويدس السم في العسل، وهو في مأمن ومنعة من الحذر والحيلة لما يعلنه من إسلامه، أم من كشف عن نيته، وشبهاته ضد الإسلام، ورغبته في التحول عنه، فأعطى الفرصة للرد عليه، واتقاء شره، وأفسح المجال لتفنيد شبهاته؟ والله در من قال: «اللهم اكفني شر أصدقائي، أما أعدائي فأنا كفيل بهم»^(١).

وخلاصة الأمر أن الردة التي يعاقب عليها الإسلام ليس لها علاقة بحرية العقيدة؛ لأن الخروج على الدولة، وليس تبديل الدين، هو ما يستلزم العقاب؛ ومن ثم فإن أي ردة عن الإسلام، غير مرتبطة بأهداف ونتائج سياسية، لا عقاب لها في الدنيا من قبل البشر، كما أن الخروج على الدولة، وأركانها، ونظامها الاجتماعي الإسلامي، عن طريق الردة، لا يجب بالضرورة عقابه بالقتل؛ حيث إن هذا الخروج يمثل جريمة سياسية تخضع عقوبتها لتقدير الحاكم حسب الزمان والمكان والأحوال. ولعل من المناسب الآن الإشارة إلى قضية النسخ.

٤. نسخ القرآن بالسنة

قضية النسخ بصفة عامة من القضايا المهمة، والمثيرة للخلاف بشدة؛ فعلماء المسلمين غير متفقين من الأساس فيما يتعلق بالقرآن إذا كانت هناك آيات تنسخ

(١) هذا قول مأثور ينسب أحياناً لعمر بن الخطاب، أو لعل بن أبي طالب رضوان الله عليهما، وينسب كذلك للإمبراطور الفرنسي نابليون بونابرت، ويكفى منه حكمته ومغزاه، بغض النظر عن قائله.

أخرى أم لا. ولكل فريق أدلته وحججه التي لا يتسع المجال لذكرها. إلا أن القول بالنسخ - على ما يقدمه من حلول لقضايا جوهرية في الإسلام - لا يخلو من مشاكل، وهو سلاح ذو حدين. نأخذ مثلاً على خطورة التسليم المطلق بمبدأ النسخ أن التيار المتشدد يرى دائماً أن الآية المعروفة بأية السيف - بغض النظر عن الاختلاف في تحديدها - ناسخة لكل الآيات التي تأمر بمسالمة غير المسلمين المسلمين، وحسن معاملتهم وبرهم^(١)؛ ومن ثم يتخذ هذا التيار من الآيات التي تحض على القتال أساساً في التعامل مع الآخر، دون النظر فيما يكمن وراء هذه الآيات من مغزى. إلا أن الاتجاه القائل بنفي العقل في التعامل مع قضية النسخ يجد ما يؤيده في التراث الإسلامي المعتبر؛ فهذا أبو حامد الغزالي ينفي أن يكون للعقل دور في تحديد الناسخ والمنسوخ، ويعتمد في ذلك فقط على النقل، فيقول: «اعلم أنه إذا تناقض نصان فالناسخ هو المتأخر، ولا يعرف تأخره بدليل العقل ولا بقياس الشرع، بل بمجرد النقل»^(٢). بناءً على ذلك فرمما يكون من الحكمة عدم التعويل على قضية النسخ، والأجدر التركيز على أسباب النزول فيما يتعلق بالقرآن، وأسباب ورود فيما يتعلق بالسنة كقاعدة أساسية في فهم معنى النص المقدس ومغزاه، والقاعدة الأصولية التي ترتبط بأسباب النزول ارتباطاً جوهرياً هي علة الحكم؛ بمعنى أن العلة تدور مع المعلول ثبوتاً وعدمًا.

(١) هذا ما نفاه محمد عبده ورشيد رضا نفياً قاطعاً كما بينا سابقاً في بياننا لدور الرواد في حرية الفكر. انظر حاشية سفلية رقم ٢٣.

(٢) أبو حامد الغزالي، المستصفي من علم الأصول، تقديم وضبط وتعليق إبراهيم محمد رمضان، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت (دون تاريخ)، ج ١، ص ٣٨١.

انطلاقاً من هاتين القاعدتين يمكن الوصول إلى تفسير عصري ومتجدد للنص المقدس من كتاب وسنة^(١).

وما يعيننا في هذا المقام هو إمكانية نسخ القرآن الكريم بالسنة النبوية. ثمة اتفاق بين علماء الأصول على أن السنة النبوية مبينة للقرآن مفسرة له، كما أن من يقولون بالنسخ مجمعون على إمكانية نسخ القرآن بالقرآن والسنة بالسنة، ولكن الخلاف في جواز نسخ القرآن بالسنة^(٢). في هذا السياق ينفي الإمام الشافعي أن تكون السنة ناسخة للقرآن فيقول: «وأبان الله لهم أنه إنما نسخ ما نسخ من الكتاب بالكتاب. وأن السنة لا ناسخة للكتاب، وإنما هي تبع للكتاب، بمثل ما نزل نصًّا؛ ومفسرة معنى ما أنزل الله منه جملاً»^(٣). كما يستدل الشافعي على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا أَتَنَبَأُ بِفِرْعَانَ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلَهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَائِي نَفْسِي إِنْ أَتَيْعُ إِلَّا مَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ [يونس/١٥]، حيث يخبرنا الله -جل جلاله- «أنه فرض على نبيه اتباع ما يوحي إليه، ولم يجعل له تبديله من تلقاء نفسه»^(٤)؛ فالله تعالى هو المزيل المثبت لما يشاء وليس

(١) للمزيد حول إشكالية النسخ ومخاطره، انظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، ط ٥، الدار البيضاء، ٢٠٠٠، ص ١١٧.

(٢) انظر: أبو بكر بن حازم الهمداني، الاعتبار في بيان النسخ والمنسوخ من الآثار، ط ١، حمص ١٩٦٦، ص ٢٦.

(٣) محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق محمد سيد كيلاني، ط ١، مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦٩، ص ٥٥.

(٤) الشافعي، الرسالة، ص ٥٥، وللمزيد عن النسخ والمنسوخ انظر أيضاً المرجع نفسه، ص ٩٨ - ١٢٥.

لأحد من خلقه هذه الميزة؛ فهو القائل: ﴿يَمْحُوا اللَّهَ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّطُ وَعِنْدَهُ ۚ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [الرعد/٣٩]، ﴿مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة/١٠٦]^(١).

أما الهمداني فيورد آراء عدة تشهد بوقوع نسخ للقرآن بالسنة مستدلاً بآيات قرآنية كثيرة مثل قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلَّذِ كَرِ مِثْلَ حَظِّ الْأُنثِيَّيْنَ﴾ [النساء/١١]، وكذلك ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ﴾ [المائدة/٣٨]؛ حيث نُسخت آية الميراث بقوله لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم، كما نُسخت الآية الثانية بنهيهِ عن قطع يد سارق الغنم، وإن كثرت طالما لم يأوها المراح، أو سارق التمر الذي لم يأوه الجرين^(٢). كما ذهب الغزالي أيضاً مذهب الهمداني في القول بجواز نسخ السنة للقرآن، واستدل تقريباً بالأمثلة نفسها، كما أورد رأي الشافعي في عدم جواز ذلك^(٣). إلا أن المتأمل في هذه الوقائع المذكورة عند الهمداني أو الغزالي يجد أنها لا تندرج تحت النسخ بمعنى رفع الحكم، ولا تعدو أن تكون إلا من باب تخصيص العام من جانبه، وهو ما يمثل أحد وظائف السنة النبوية، من تبيان للنص القرآني، وتحديد لمقصوده، عن طريق تفصيل المجمال، وتوضيح المشكل، وتقييد المطلق^(٤).

(١) وانظر كذلك الشافعي، الرسالة، ص ٥٥ وما بعدها.

(٢) راجع: الهمداني، الاعتبار في النسخ والمنسوخ، ص ٢٧ وما بعدها.

(٣) قارن: الغزالي، المستصفى، ج ١، ص ٣٦٩ - ٣٧٣.

(٤) للمزيد حول مفهوم السنة النبوية ووظائفها انظر: بيان للناس من الأزهر الشريف، القاهرة ١٩٨٤، ج ١، ص

لقد حاولنا فيما سبق إثبات أن عقوبة الردة الثابتة بالسنة القولية لا تمثل حدًا من حدود الدين، ولا تشريعًا سماويًا، ونظرنا إليها باعتبارها خروجًا على الإسلام، وعلى جماعته، وإعلان حرب على الدولة. وفيما يلي سنتعرض لقضية مهمة أخرى، نحسبها فاصلة حاسمة في الإجابة على تساؤلات عدة، تتعلق بالأحكام الشرعية الصادرة عن النبي ﷺ، ألا وهي قضية الديني والسياسي.

٥. الأحكام الدينية بين السياسي والشرعي - نحو فهم عصري للنص التشريعي

إن التعامل مع النص التشريعي في أمس الحاجة لترسيخ مبادئ هرمينوطيقية (تفسيرية - تأويلية) تساعد في التفرقة بين السياسي والديني التشريعي. هذا التعامل العقلاني المبني على حرية الفكر فيما يتعلق بالأحكام الشرعية من شأنه أن يحسم الخلاف، وينهي الصراع الناتج عن الخلط بين الديني والسياسي. هذه التفرقة الملحة فطن إليها محمد رشيد رضا مستلهماً روح شيخ الأستاذ الإمام المستنيرة، فقال في معرض فتواه عن الحكومة والدستور: «أحكام الإسلام قسمان: أحكام دينية جاء بها الوحي وأحكام دنيوية جاء ببعضها الوحي إرشاداً وتعليماً ووكل سائرهما إلى أهل الشورى من أولي المكانة والرأي الذين عبر عنهم القرآن العزيز بأولي الأمر، فهم الذين يضعون برأيهم واجتهادهم ما تحتاج إليه الأمة لإقامة المصالح ودرء المفاسد التي تختلف باختلاف الزمان

والمكان»^(١). كما عبر القرضاوي عن هذا المنهج في التعامل مع النص المقدس وفي سنة الرسول ﷺ وأصحابه وخلفائه فقال: «نريد أن نفهم النصوص الجزئية في إطار المقاصد الكلية، وأن نفرق بين الأحكام الدائمة والأحكام الوقتية، وبين ما قاله الرسول أو فعله بوصفه إمامًا من باب السياسة الشرعية الملائمة لزمته وبيئته وظروف قومه، وما قاله أو فعله ليكون شرعًا عامًا ودائمًا للأمة إلى يوم القيامة»^(٢). لقد كان تعطيل هذه المبادئ، وما ترتب عليه من عدم نظر كثير من الفقهاء إلى النهي والمنع النبوي، وإلى عمل الخلفاء الراشدين، على أنه قد يكون من الأمور السياسية التي يبت فيها الإمام بحسب مقتضيات الظروف والأحوال، سببًا في أن أعييتهم الحيلة في البحث عن الحكم الشرعي، وما كان أغناهم عن ذلك^(٣).

وجدير بالتنويه في هذا المقام أن تصرفات السياسة العادلة التي نادى بالترقية بينها وبين العقائد، هي من الشريعة، ويؤكد ابن القيم ذلك فيقول: «ومن له ذوق في الشريعة، واطلاع على كمالها وتضمنها لغاية مصالح العباد في المعاش والمعاد [...] تبين له أن السياسة العادلة جزء من أجزاءها، وفرع من فروعها»^(٤). ومن ثم فليس هدف التفرقة المنشودة التقليل من شأن السياسة؛ فبدونها لا تقوم

(١) فتاوى محمد رشيد رضا، ج ٣، ص ٨٠٧.

(٢) يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، ط ٢، مكتبة وهبة، القاهرة ٢٠٠٥، ص ٢٦.

(٣) للمزيد حول إشكالية الخلط بين الديني والسياسي وعواقبه، انظر: المرجع السابق، ص ١٣٩-١٥١.

(٤) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق محمد جميل أحمد، المؤسسة السعودية بمصر ١٩٦١، ص ٤.

دولة، بل هدفها هو ضرورة فهم ما فعله النبي ﷺ من باب السياسة الشرعية على أنه تابع للمصلحة، ومقيد بها زماناً ومكاناً^(١)، أي يثبت بثبوتها وينعدم بعدمها، وليس له علاقة بالعقائد الثابتة على الدوام.

بناءً على ذلك يجب البحث عن المقصود من النص النبوي في غير التعبديات، وعمما يحمل من علة وغاية، هما سبب الحكم، يبقى ببقائهما ويزول بزوالهما، وهو ما فعله المؤرخ العظيم ابن خلدون في مقدمته عندما لم يقف عند لفظ^(٢) حديث الرسول «الأئمة من قريش»^(٣)، بل نظر إلى مقصود الشارع منه وخلص إلى أن الرسول راعى ما كان لقريش في عصره من عصبية، وقوة، تقوم عليهما الخلافة، والعلة هنا دفع التنازع، بمعنى أن يكون القائم بأمر المسلمين من قوم أولي عصبية ليسمع لهم غيرهم^(٤). ورغم أن الشيخ القرضاوي يضعف هذا الحديث ويشكك في ثبوته^(٥)، فإنه يؤيد ما ذهب إليه ابن خلدون في تحليل علة

- (١) للمزيد حول التفرقة بين التصرفات السياسية والشرايع العامة انظر: المرجع السابق، ص ١٤ - ٢٧.
- (٢) للمزيد حول خطورة الفهم المعجمي للسنة وبعديها الزماني والمكاني انظر: يوسف القرضاوي، كيف تتعامل مع السنة النبوية؟ ط ٤، دار الشروق، القاهرة ٢٠٠٦، ص ١٦ - ١٨.
- (٣) للمزيد حول تخريج هذا الحديث، وحظه من الصحة، ووروده بالمعنى دون اللفظ، وأثره في نظام الحكم في الإسلام انظر: القرضاوي، دراسة في فقه مقاصد الشريعة - بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية، دار الشروق، ط ١، القاهرة ٢٠٠٦، ص ١٧١ وما بعدها، وكذلك القرضاوي، الدين والسياسة، ص ٢٢٦ - ٢٢٨. لا يعني هنا صحة هذه الحديث من ضعفه؛ فنحن لا نوظفه كدليل في نظام الحكم، ولكن نستعين به كمثال على التعامل العقلاني مع النص التشريعي، والبحث عن علة الأحكام الشرعية.
- (٤) انظر: مقدمة ابن خلدون، تحقيق على عبد الواحد وافي، ط ٣، نهضة مصر، القاهرة ١٩٨١، ج ٢، ص ٥٨٣ - ٥٨٧.
- (٥) قارن: القرضاوي، الدين والسياسة، ص ٢٢٦ - ٢٢٨.

هذا الحديث، ويرى أن مفهوم العصبية التي أشار إليها ابن خلدون وهي التي يستند إليها الحاكم قد تغير في عصرنا إلى فكرة المساندة الشعبية المتمثلة في الأغلبية التي تختار حاكمها بحرية^(١).

هذه التفرقة بين الديني والسياسي كانت تمثل لرشيد رضا قاعدة أساسية في الحكم على قضية الردة، وأمر النبي بقتل المرتد؛ حيث أكد أن ذلك الأمر بالقتل كان من قبيل التصرفات السياسية لنبي الرحمة ﷺ؛ أي ليس أمراً دينياً مبنياً على وحي يجب اتباعه تعبدًا، فيقول الشيخ: «فالظاهر أن الأمر في الحديث بقتل المرتد كان لمنع المشركين وكيد الماكرين من اليهود، فهو لأسباب قضت بها سياسة ذلك العصر التي تسمى في عرف أهل عصرنا سياسة عرفية عسكرية لا لاضطهاد بعض الناس في دينهم». ثم يستدل بوقائع تاريخية من تصرفاته بأن المرتد من الأطفال لا يقتل لعدم تصور المحاربة والقتال منه، فيقول: «ألم تر أن بعض المسلمين أرادوا أن يكرهوا أولادهم المتهودين على الإسلام، فمنعهم النبي ﷺ بوحى من الله عن ذلك، حتى عند جلاء بني النضير والإسلام في أوج قوته، وفي ذلك نزلت آية ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾^(٢) كما نقل الشيخ تشبيهه شيخ الإسلام في الأستانة المرتد بالفار من العسكرية^(٣) وهذا التشبيه ينظر إلى الردة من

(١) قارن: القرضاوي، دراسة في فقه مقاصد الشريعة، ص ١٧٠ وما بعدها.

(٢) فتاوى الإمام محمد رشيد رضا، ج ٤، ص ١٥٤٢، وراجع كذلك ج ٢، ص ٥٧٦ وما بعدها.

(٣) المرجع السابق، ص ١٥٤٤.

منظور سياسي وليس دينيا. مبدأ التفرقة هذا يمثل المنهج نفسه الذي اتبعه الشيخ محمد عبده عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وَقَالَتْ طَافِيَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ ءَامَنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَجَهَ النَّهَارِ وَكَفَرُوا ءَاخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴾ [آل عمران / ٧٢]؛ حيث أشار إلى مغزى الأمر السياسي للرسول ﷺ بقتل المرتد فقال إن «النبى ﷺ ما أمر بقتل المرتد إلا لتخويف أولئك الذين كانوا يدبرون المكائد لإرجاع الناس عن الإسلام بالتشكيك فيه؛ لأن مثل هذه المكائد إذا لم يكن لها أثر في نفوس الأقوياء من الصحابة الذين عرفوا الحق ووصلوا فيه إلى عين اليقين، فإنها قد تخدع الضعفاء الذين يدخلون في الإسلام لتفضيله على الوثنية في الجملة قبل أن تطمئن قلوبهم بالإيمان كالذين كانوا يعرفون بالمؤلفة قلوبهم»^(١).

مغزى الأمر السياسي هذا الذي نظر إليه الأستاذ الإمام في تفسيره للآية السابقة يمثل جوهر نظرية مقاصد الشريعة، وهي «الغايات التي تهدف إليها النصوص من الأوامر والنواهي والإباحات»، ولذلك يُطلق على المقاصد حكمة الشريعة، أي الغاية من وراء الحكم^(٢). ومن ثم فإن مراعاة قصد الشارع من الأمور المهمة في الاجتهاد وهو ما فعله الخليفة الثاني عمر بن الخطاب في عام الرمادة، من عدم تطبيق حد السرقة لما اشتدت المجاعة. ولذا يرى الشاطبي

(١) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج ٣، ص ٣٣٤.

(٢) يوسف القرضاوي، دراسة في فقه مقاصد الشريعة، ص ٢٠ وما بعدها.

أن العلم بمقاصد الشريعة هو الشرط الأول الواجب توافره في المجتهد وجعل هذا الشرط سابقاً للشرط الذي وضعه غيره من الأصوليين، وهو التمكن من الاستنباط القائم على المعرفة بمصادر التشريع^(١). ويؤخذ من ذلك أن البحث عن علة الأحكام الشرعية وغاياتها هو أعلى درجات الاجتهاد الذي لا يختلف كثيراً عن الجهاد، فالاجتهاد هو لون من الجهاد العلمي، بينما الجهاد نوع من الاجتهاد العملي، فالعلاقة بينهما إذن وثيقة لا تنفصل^(٢). فالواجب علينا هنا أن نعي أن الشريعة - من حيث جانبها التشريعي المعاملاتي - متطورة ومتغيرة، بحسب الزمان والمكان والأحوال والعادات، أما من حيث جانبها العقدي الإيماني فهي ثابتة لا تتغير، بمعنى أن العقيدة ثابتة والشريعة متغيرة. ولنا في هذا الصدد مطلبان رئيسيان من أهل العلم، نراهما من الضرورة والنفع بمكان.

(١) قارن: أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق الشيخ عبد الله دراز، المكتبة التجارية الكبرى - القاهرة (دون تاريخ)، ج ٤، ص ١٠٥-١٠٧.
 (٢) انظر: يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر، دار القلم للنشر والتوزيع، ط ٣، الكويت ١٩٩٩، ص ٥.

٦. مطالب ملححة

(١)

إن السنة النبوية - بكل أنواعها من قولية وفعلية وتقريرية - تحتاج إلى دراسات مستقلة خاصة فيما يتعلق بمتونها؛ لأن علماء المسلمين لهم سبب طويل في دراسة السند، وعلوم الجرح والتعديل الخ. إلا أن دراسة المتون في ضوء اتفاقها مع النص القرآني، لم تلق حتى الآن ما تستحقه من اهتمام. وكما يقول العلواني إنه لو حظي علم مقاييس نقد المتون بنفس الاهتمام الذي حظي به علم الإسناد، ولو سادت قواعد منهجية معرفية قرآنية لدراسة مثل هذه القضايا الكبرى لتجنبنا كثيرًا من الاختراق الثقافي^(١). إننا بحاجة لعلم تفسير السنة كمقابل لعلوم تفسير القرآن، علم يُراعى فيه - من بين ما يُراعى - التركيز على أسباب الورد كمقابل لأسباب النزول. نحتاج إلى بناء متواصل على الدراسات الخاصة بمراجعة التراث الفقهي، وبكيفية التعامل مع السنة النبوية، ونحیی هنا دراسة الشيخ القرضاوي في هذا المجال، والتي يقول فيها: «والواجب على أهل العلم في عصرنا: أن يراجعوا تراثنا الفقهي في ضوء علم الحديث الموصول بالفقه وأصوله، بعقلية بصيرة نافذة، وينظر في الأحكام التي أسست على أحاديث ضعيفة، فمن المجمع عليه أن الحديث الضعيف لا يؤسس حكمًا، ولا يبني عليه

(١) قارن: العلواني، لا إكراه في الدين، ص ٧٢ وما بعدها.

تكليف حلال أو حرام. وهذه المراجعة العلمية الفاحصة من ثقات أهل العلم، ستكشف لنا عن أحكام في قضايا تشريعية واجتماعية مهمة لا سند لها إلا الضعاف من الأحاديث^(١).

(٢)

لا يجوز رفض حرية العقيدة المتأصلة في الإسلام بدعوى أنها مطلب غربي، وأحد حقوق الإنسان المنصوص عليها في المادة ١٨ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان^(٢)، وبذريعة أن هذا الإعلان بدعة غربية، وصناعة مستوردة، وأن طريق نهضة الشرق العربي المسلم، واستعادة شرفه لا يكون «إلا في الرفض العنيد الصارم الحازم، للأفكار، والمبادئ، والعقائد (المستوردة من الخارج) - لأنها لا تتفق ومنهجها في الحياة، وطريقته في العيش، ورسالته في دنيا الناس»^(٣) وفي هذا الصدد يقول الأستاذ الإمام إن «سماحة الإسلام وسعة حلمه للعلم أباحت للمسلمين أن يرسلوا أولادهم ليأخذوا العلم في المدارس الرسمية وغير الرسمية عن أساتذة فيهم المسلم وغير المسلم، أو عن أساتذة كلهم غير مسلمين، بل

(١) يوسف القرضاوي: كيف نتعامل مع السنة النبوية؟ ص ٧٤.

(٢) اعتمد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بموجب قرار الجمعية العامة رقم ٢١٧ أ (د-٣) المؤرخ في ١٠ ديسمبر ١٩٤٨، وتنص المادة ١٨ على أنه «لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين. ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته، وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها سواء أكان ذلك سرًا أم مع الجماعة» انظر الموقع الإلكتروني للأمم المتحدة (www.un.org).

(٣) هذا من بين ما ذكره محمد جميل أحمد في بداية مقدمته لكتاب «الطرق الحكمية» سالف الذكر..

في مدارس لم تبني إلا لترويج دين غير دين الإسلام»^(١). لا بد من الوقوف في وجه من أسماهم الشيخ القرضاوي الظاهريين الجدد، وعاب عليهم رفضهم استيراد النظم الإدارية من غير المسلمين بدعوة أنها بدعة تقود إلى النار. إنهم يرون الديمقراطية شرًّا يجب مقاومته، والقرار بالأكثرية وتكوين الأحزاب بدعة غريبة، ويضخمون من بعض الآداب مثل النقاب وكأنها من أركان الإسلام، ويقفون عند حرفية فهم النصوص وتفسيرها، ولا ينظرون إلى ما وراء النص من علل ومقاصد^(٢). علينا أن ننطلق من قول الرسول ﷺ «الكلمة الحكمة ضالة المؤمن فحيث وجدها فهو أحق بها»^(٣). فكم كان أسوتنا الحسنة يمدح أحلافًا جاهلية كحلف المطيبين، وحلف الفضول، وكم كان يتمثل بأبيات شعر جاهلية مثل قوله إن أصدق كلمة قالها شاعر كلمة لبيد: ألا كل شيء ما خلا الله باطل.

ونحن هنا نتساءل بدورنا، لماذا لا تكون حقوق الإنسان، بما فيها حرية العقيدة بجميع أشكالها، ضالة المؤمن، ومطلبه، طالما أنها لا تتعارض مع ثوابت الدين، بالإضافة إلى أن لها ما يؤيدها، ويدعمها في جوهر الدين، ومقاصده، وكذلك في تاريخ أصحابه المستنيرين المنيرين؟ ونحن إذ نقرر ذلك، إلا أننا لسنا ممن يشترط في كل تجديد، أن يكون له أصل يبرره في التاريخ الإسلامي، ولكننا نفضل البحث عن هذا الأصل، فإن لم يوجد فالأمر متروك للعقل في تحديد ما

(١) محمد عبده، الإسلام والنصرانية، ص ١٥٣.

(٢) انظر: يوسف القرضاوي، دراسة في فقه مقاصد الشريعة، ص ٤٥ وما بعدها.

(٣) ورد في سنن الترمذي برقم ٢٦١١، وفي سنن ابن ماجه برقم ٤١٥٩.

يراه متفقاً مع مصلحة الإنسان؛ فالأصل في الأشياء الحل. ولكن الخوف، كل الخوف، أن يملكنا العناد والمكابرة، متخيلين أننا بذلك ندود عن هويتنا؛ فما كانت هويتنا أبداً الجمود والتخلف والوقوف في وجه التطور، ونرجو ألا تكون، كما أنه من العبث أن ننضم إلى صفوف دعاة التجمد باسم الدفاع عن الدين والهوية. وفي ختام هذا البحث لا بد من كلمة ضرورية.

٧. كلمة ضرورية

إن ما نطالب به من حرية فكرية في جميع مجالات العلم والحياة، بما يتضمنه ذلك من حرية العقيدة، يحتاج إلى مناخ مناسب، وبيئة ملائمة، حتى تنمو فيهما شجرة الحرية. هذا المناخ لا بد من توافره في الأسرة أولاً، بين الوالدين وأبنائهم، عن طريق النقاش الحر، وتربية النشء على حرية التعبير عن الرأي، ثم يأتي دور المؤسسة التعليمية، بداية من المدرسة، وصولاً إلى الجامعة، فلا بد من إعادة النظر في المناهج الدراسية بحيث تتاح الفرصة للطلاب في التعبير عن آرائهم في حرية تامة، بما لا يخرج عن حدود الأدب، كما أن تأهيل المعلم والأستاذ الجامعي على أسلوب الأخذ والعطاء في الدرس من الضروريات التي لا غنى عنها؛ فالعملية التعليمية ليست طريقاً ذا اتجاه واحد، بل هي أخذ وعطاء، وتكامل بين طرفيها المعلم والمتعلم، ولو لم تكن المؤسسة التعليمية هي معمل تفريخ العقول المفكرة، فمن يكون؟ كما أن إطلاق حرية البحث العلمي هو حلقة رئيسية في

هذه السلسلة، فتقييد الباحثين والأساتذة بالرقابة، وبفصلهم من الجامعة إذا قالوا شططاً، يكرس لفكرة الجمود، ويرهب غيرهم من محاولة الاجتهاد والتجديد، ويرسخ مبدأ التقليد. نحن نطالب بحرية مطلقة في البحث العلمي، والاجتهاد الديني، ولو كانت نتائجهما يرفضها العقل والمنطق - وهو أمر وارد - ففي ذلك إثارة للفكر والتناظر والتفنيد، الأمر الذي يعود بالمنفعة العامة على المجتمع. ولا يفوتنا التذكير بدور الدولة في تهيئة مناخ الحرية السياسية كمكمل مهم للمنظومة السابقة، مع ضرورة الربط بين الفكر والممارسة، فكثير هو الكلام عن الديمقراطية ونظرياتها، وقليلة هي ممارستها، ربما لأن من يتحدث عنها لم يعتدها؛ ومن ثم فالحاجة ماسة إلى تنشئة الأجيال القادمة على ممارسة الحرية العملية قبل النظرية. والله من وراء القصد.

الاقتصاد في فكر رافعة الطهطاوي



محمد دويدار^(١)

- رافعة رافع الطهطاوي مفكر اجتماعي. تغطي انشغالاته الفكرية الأبعاد المختلفة للحياة الاجتماعية. يهمننا منها في هذا المجال الفكر الخاص بالنشاط الاقتصادي بصفة عامة وفي المجتمع المصري بصفة خاصة. هذا الفكر الاقتصادي يمكن التوصل إليه عبر القراءة المتأنية لثلاثة مؤلفات تمثل أهم مؤلفاته: مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية، تخليص الإبريز في تلخيص باريس، والمرشد الأمين للبنات والبنين.
- فيما يخص الفكر الاقتصادي لرافعة رافع الطهطاوي يمثل كتاب (مناهج الألباب المصرية...) أهم هذه المؤلفات الثلاثة. وقد يكون من المفيد للتقييم الناقد لما تقدمه في شأن هذا الفكر أن ننبه إلى أن قراءة هذا الكتاب ليست عملية هينة.

(١) أستاذ الاقتصاد السياسي - كلية الحقوق - جامعة الإسكندرية.

• من الناحية الشكلية، رغم تقسيم الكتاب إلى خمسة أبواب وفصول ومطالب ترد على الهامش الجانبي بصفحات الكتاب، ليس في الكتاب أي عمل لضبط الجمل المستخدمة في التعبير: لا نقط ولا فصالات (فيما عدا استخدام كلمة «انتهى» من حين لآخر عندما نكون بصدد الاقتطاف من مصدر آخر).

• من الناحية الموضوعية تأتي الكتابة مرسله بمعنى مركب:

– تداخل الوصفي مع التحليلي مع الاستنادي، من حيث طريقة الاستدلال.

– تداخل الوصفي مع العقائدي، من حيث مرجعية البيان.

– تداخل الطبيعي مع التكنولوجي مع مظاهر الاجتماعي، من حيث محتوى الكيان.

– والتداخل بأحداث أوقات العملية التاريخية، دون ترتيب كرونولوجي في كثير من الأحيان، من حيث حركية الزمان.

ولتقديم الاقتصاد في فكر رفاة الطهطاوي، في ضوء التصور الأيستمولوجي الراهن لعلم الاقتصاد السياسي، نبينه تباعاً على النحو التالي:

• أولاً: «الاقتصاد» كعلم ومكانه في تقسيمات العلوم.

- ثانيًا: النشاط الاقتصادي في المجتمع.
- ثالثًا: الإطار الاجتماعي / السياسي للنشاط الاقتصادي.
- رابعًا: التصور الذهني للظواهر الاقتصادية.
- خامسًا: المنهج عند رفاعه رافع الطهطاوي.
- سادسًا: أهم الأفكار الاقتصادية النظرية.
- سابعًا: الفكر الاقتصادي بمعرض الانشغال المباشر بالاقتصاد المصري.
- ثامنًا: دلالة هذا المفكر لأوضاعنا الراهنة.

أولاً: الاقتصاد ومكانه في تقسيمات العلوم:

في دراستنا للفكر الاقتصادي نحرص على التفرقة بين الفكر الاقتصادي بصفة عامة والفكر الاقتصادي الذي يدخل في زمرة نظريات علم الاقتصاد السياسي. فالفكر الاقتصادي بصفة عامة يتمثل في إنتاج ذهني يخص النشاط الاقتصادي، أي النشاط الذي يتمثل في إنتاج وتوزيع ما هو لازم لمعيشة أفراد المجتمع إشباعًا لحاجاتهم المادية والثقافية، وهو فكر قد ينجم عبر ممارسة التجربة الحياتية اليومية، كما قد ينتج من عملية ذهنية متخصصة في استخلاص المعارف في شأن هذا النشاط. أما الفكر الذي يدخل في علم الاقتصاد السياسي فهو

الممثل لجزء من مكونات جسم نظري أي جزء من المعرفة العلمية، تم استخلاصه باستخدام منهج البحث العلمي الذي يمثل حدًا أدنى من اليقين المعرفي، يقينًا يمكن من التنبؤ المعقول بالحركة المستقبلية للظواهر المكونة للنشاط الاقتصادي، ويمكن الإنسان، من ثم، من التصرف بذكاء وحقق، فمنذ أن اشتغل الإنسان بالنشاط الاقتصادي، وهو يتحصل على أفكار اقتصادية بعضها تثبت صحتها وبعضها تغيب عنه الصحة ولكن علم الاقتصاد السياسي لم يتحقق له الوجود العلمي إلا ببلورة موضوعه ومنهجه وجسم من النظريات العلمية في الفترة التاريخية ما بين منتصف القرن السابع عشر ومنتصف القرن التاسع عشر. ومن هنا كانت التفرقة بين تاريخ الفكر الاقتصادي وهو الأوسع وتاريخ علم الاقتصاد السياسي وهو الأضيق.

والقارئ لمؤلفات رفاة الطهطاوي التي رجعنا إليها يجد حديثًا اقتصاديًا متعدد الأبعاد:

- فهو يتكلم عن (الاقتصاد) وهو بمعرض الحديث عن (العلوم) بصفة عامة.
- وهو يتناول أفكارًا اقتصادية وهو يعرفنا بمظاهر النشاط الاقتصادي.
- وهو يقدم أنماطًا للحياة الاقتصادية عندما يسترجع في الذهن تاريخ الوقائع الاقتصادية في المجتمعات المختلفة، من المجتمعات القديمة حتى الفترة التي عاشها.

لنحاول في مرحلة أولى رؤية تصوره لمكان الاقتصاد (كعلم) بين العلوم في التقسيمات التي يعطيها لهذه الأخيرة. لنرى بعد ذلك تصوره للنشاط الاقتصادي الذي يمثل نقطة البدء في الانشغال الذهني لهذا العلم، وننتهي بما يقدمه كأنماط للحياة الاقتصادية.

(١) (الاقتصاد) ومكانه في العلوم: أو الإدراكات المحققة المذكورة بطريق البراهين.

يكاد العلم بأثره على شخصية الإنسان وشروط حياته أن يكون محور الانشغال الذهني لرفاعة الطهطاوي، فالعلم (يعني معرفة الحقائق والإقدام عليها) بالإدراك، وهو (يوصل إلى الصفات العلمية والمناقب السنية ويثمر الثمرات الدنيوية والأخروية).

وهو (أشرف ما رغب فيه الراغب وأفضل ما طلبه وجد فيه الطالب وأنفع ما اكتسبه واقتناه الكاسب). وهو لا ينشغل بالعلم أيًا كان وإنما بالعلم النافع للآخرين. ويدخل في العلوم النافعة العلوم العقلية النقلية: نظرية وعملية.

وابتداء من هذا يتعدى انشغاله الذهني بالتعريف بالعلم إلى ضرورة السعي لاكتسابه عن طريق التعليم عبر طريق التربية لنقل المعرفة. وذلك نقلًا للمعارف التي ترقى الإنسان لأقصى درجات الفخر والسعادة.

من هنا يكون من الطبيعي أن يعرض دائماً لتقسيمات العلوم التي تعكس انشغالاً بمعرفة المظاهر المختلفة لقوى الطبيعة والحياة الاجتماعية في عملية استخلاص المعرفة وبكيفية نشر المعارف العلمية، في عملية نقل المعرفة المستخلصة ولكنه يحيرنا بعض الشيء فيما يعطيه من تقسيمات متباينة للعلوم في أماكن تضمنها صفحات مؤلفاته الثلاثة.

فهو يورد في (مناهج الألباب) تقسيماً للعلوم بين علوم شرعية بمعرفتها يرشد جميع الناس ويجعلها يضلون ولا يهتدون. وهي التفسير والحديث والفقه وأصول الدين والنحو والمعاني والبيان والتصوف، وعلوم عقلية (الحساب والطب والفلسفة الصحيحة المرادفة للحكمة...)، والفنون والصناعات (التي هي أيضاً علوم وعمليات من درجات أخرى... وعليها مدار انتظام الممالك وتحسين الحالة المعيشية للأمم والأحاد). ولكنه يعود ويفرق بين العلم والفن والصناعة: «صاحب العلم أو الفن أو الصناعة ينبغي دائماً أن يجتهد في تكميل قواعد علمه أو فنه أو صناعته أصولاً وفروعاً واجتهاداً واستنباطاً». في خضم حديثه عن هذا التقسيم لا نحس (بالاقتصاد) إلا ضمناً وهو بصدد الكلام عن الفنون والصناعات (لعلوم هي الأخرى) معتبراً إياها (مدار انتظام الممالك وتحسين الحالة المعيشية للأمم والأحاد).

وفي تقسيم آخر يجمع عدداً من العلوم تحت ما يسميه (العلم الأول) الذي يضم علم تدبير الأمور الملكية (علم السياسة).

وعلم أحوال البلدان ومصالحها وما يليق بها (علم الإدارة) وعلم الاقتصاد في المصاريف وعلم تدبير المعاملات والمحاسبات والخازندارية وحفظ بيت المال (المالية)، تفرقة لمكونات هذا (العلم الأول) عن العلوم الأخرى التي يدخل فيها كثير من العلوم التطبيقية. هنا يظهر (الاقتصاد) بالاسم ضمن المجموعة الداخلة في (العلم الأول) الذي يضم فروع معرفة تنشغل بمظهر أو آخر من مظاهر النشاط الاجتماعي (للمملكة).

وفي مجال ثالث يقرر مفكرنا أن «مداد العلوم الأربعة: النحو لتقويم اللسان والطب لتقويم الأبدان والحكايات لتقويم المروءات وحسن التدبير لتقويم المعاشات».

والمقصود بالأخير (إدارة النشاط الاقتصادي لترشيده). هنا يظهر الاقتصاد بالمضمون الأولي للنشاط.

وفي مجال رابع يعدد مفكرنا «علوم شريفة ينتفع بها ونحتاج إليها في الدولة والوطن» ذاكرًا الطب والهندسة والرياضيات والفلكيات والطبيعات والجغرافيا والتاريخ وعلوم الإدارة والاقتصاد في المصاريف والفنون العسكرية وكل ما كان له مدخل في فن أو صناعة. «جامعًا بذلك العلوم الرياضية وغير الرياضية» ومفرقًا بينها وبين الفنون التي تتمثل في «معرفة صناعة لشيء على حسب قواعد مخصوصة»، والتي يفرق في داخلها بين فنون عقلية (تحتاج إلى قواعد عملية)

وفنون علمية، أي حرف. هنا يظهر علم الاقتصاد في المصارييف ليس فقط بالاسم وإنما كذلك بصفته علما. أيًا كانت التقسيمات فهو يؤكد في أكثر من مكان أن «بعض العلوم مرتبط ببعض» وهو تأكيد يحمل للاقتصاد معنى خاصًا، كما سيتبين لنا عندما نتعرف على تصوره للنشاط الاقتصادي ومكان هذا النشاط في مجمل الحياة الاجتماعية. هذا التأكيد يتضمن (ارتباط العلوم الحقيقية بالعلوم الأدبية).

ثانيًا: النشاط الاقتصادي

الإنسان حيوان اجتماعي بطبعه فهو يميل نحو (التأنس). فكرة تتردد كثيرًا عبر المؤلفات الثلاثة. في المجتمع، للإنسان «احتياجات محسوسة لا بد منها، كالاتياج إلى الغذاء والاتياج إلى السكن واللباس...» وهذه تمثل وجدانيات بعضها طبيعية صرفة وبعضها حكمت العادة بعدم الاستغناء عنها (أي إن بعض الحاجات يتحدد اجتماعيًا، م.د [إشارة إلى تعليقات وتوضيحات معد الورقة البحثية محمد دويدار]) وللإنسان كذلك «احتياجات عقلية معنوية لا محيص عنها كالاتياج إلى التأنس العام والاتجماع العام، وما يستتبعانه من اتياج إلى التربية التهذيبية والتعليمات الأدبية... وأكمل الآداب أدب العلم والعمل». إذا كان للإنسان مثل هذه الاتياجات المحسوسة والمعنوية، وكانت الحاجات مرشحة للتزايد والتطور بحكم «أن العادة تحكم بعدم الاستغناء عنها»

والعادات الاجتماعية متغيرة في الصيرورة، فكيف يكون إشباع هذه الحاجات في إطار (الاجتماع العام)؟

إذا كان الإنسان يميل نحو (التأنس) فهو في المجتمع يتحرك نحو التمدن. وللتمدن أصلاً:

- (١) تمدن مادي وهو التقدم في المنافع العمومية كالزراعة والتجارة والصناعة... ومداره على ممارسة العمل وصناعة اليد وهو لازم لتقدم العمران (ولا يكون ذلك إلا بتقدم الصنائع والفنون).
- (٢) تمدن معنوي، وهو التمدن في الأخلاق والعوائد والآداب.

التمدن المدني يتحقق إذن بالنشاط الاقتصادي الذي هو ضروري لدوام الحياة، حيث إنه «إذا انعدمت المادة التي هي قوام النفس لم تدم الحياة ولم تستقم الدنيا لأجلها. فإذا تعذر على الإنسان شيء من معاش الدنيا لحقه الوهن والاختلال في دنياه بقدر ما تعذر من المادة عليه»، و«المال هو محقق الآمال... وأصل السؤود والرياسة»، أي الجاه الاجتماعي، كما أن «القلوب لا تستمال إلا بالمال». وإذا كان النشاط الاقتصادي ضرورياً لدوام الحياة. فهو غير مقصود لذاته وإنما لإشباع حاجات أفراد المجتمع وعند تحقيق مستوى معين من الإشباع قد يتجه التفضيل الاجتماعي إلى مزيد من وقت الفراغ لممارسة نشاطات اجتماعية أخرى.

ذلك هو النشاط الاقتصادي الذي يتمركز في المنافع العمومية التي تضم ما اتفق عليه «في تدبير المعاش، تبدأ من المنزل... لتغطي كل ما يفعل لمصلحة تخص بلدة أو مدينة أو مملكة لراحة أهلها وتنظيم أحوالهم». أما مجالات النشاط الاقتصادي فهي «وجهاً المكاسب، المعرفة أربعة أوجه: نماء زراعة وتاج حيوان وربح تجارة وكسب صناعة. وبرد نشاط تربية الحيوان إلى الزراعة تصبح مجالات النشاط الاقتصادي متمثلة في ثلاثة: الزراعة والتجارة والصناعة يقدمها أحياناً على أنها جوهر المنافع العامة، ويبرز أحياناً أخرى أنها تمثل المراتب الثلاث الأصلية للمنافع العامة. وفيما يخص الصناعة يقدمها مفكرنا بمفهومين: مفهوم ضيق بمعنى «التقدم في البراعة والمهارة، كفن به يستولي الإنسان على المادة الأولية التي خلقها الله لأجله مما لا يمكن أن ينتفع بها على صورتها الأولية فيجهزها بهيئات جديدة يستدعيها الانتفاع وتدعو إليها الحاجة كتشغيل الصوف والقطن للباس الإنسان، الأمر هنا يتعلق بالصناعة كنشاط تحويلي يستخدم ناتج النشاط الأولي المتمثل في الزراعة أو الرعي أو الصيد أو التعدين. ولكن كلمة «صناعة» تطلق بمعنى آخر على أعم من الأول فتعرف بأنها من الأعمال والحركات المساعدة على تكثير الغنى والثروة وتحصيل السعادة البشرية، فتعم التشغيلات الثلاث الزراعية والتجارية والصناعية. وبهذا التعميم تغطي الصناعة كل عمل بتحويل قوى الطبيعية في مراحلها المختلفة، إلى منتجات صالحة لإشباع الحاجات. وبوجود التجارة والبيع تكون بصدد نشاط اقتصادي يتم فيه الإنتاج بقصد البيع وليس بقصد الإشباع المباشر لحاجات من يقومون بالنشاط الإنتاجي، أي أننا نكون بصدد اقتصاد مبادلة يقوم على الصناعة

بأوسع مفهوم لها. إن صح هذا التعبير يكون مؤلفنا قد فرق بين النشاط الصناعي بمفهومه التقني والصناعة كنشاط تتحول معه في الاقتصاد الرأسمالي النشاطات الأخرى إلى شكل من أشكال الصناعة.

هذا النشاط الاقتصادي، بزراعته وتجارته وصناعته، «يختلف باختلاف البلاد»، بل إن فروع كل من هذه النشاطات تتنوع وفقاً لطبيعة إقليم المملكة وأهلها، أي وفقاً لما يتمتع به الإقليم من موارد خاصة من الأرض المخصبة والمعادن. والأمر لا يتعلق هنا بالموارد المادية الحالية فقط وإنما كذلك بالموارد الاحتمالية. ويضرب لذلك مثلاً بالسودان وخصوبة أرضها عجيبة وحيواناتها نجبية وأخشابها جيدة ومعادنها متعددة. ولا يقتصر الأمر على اختلاف النشاط الاقتصادي من بلد إلى بلد، بل إن كيفية ممارسته ومستواه يتغيران مع الوقت، إذ إن أحوال المنافع العمومية تختلف بتنقل الأحوال وتغير الأدوات... ويجتهد كل إنسان في الحصول على ما بلغه من الوسع في صنائع زمانه ما استحسن عرفاً من محسنات عصره وأوانه. بل إن مفكرنا يتعمق أكثر في هذا التصور المجرد لشروط عملية الإنتاج أيّاً كان نوع النشاط الاقتصادي حين يتبين أن نتيجة عملية الإنتاج تتوقف على المعرفة الجيدة التي تتوافر لدى العامل بالتعرف على عملية العمل ذاتها (أخذاً الزراعة مثلاً) وتقسيم العمل إلى أقسام والوقوف على معرفة خصائص ما يستعين به من الآلات العنصرية المسهلة لصنعه... هذه الأشياء المسهلة هي أدوات عمل هو يحدثنا هنا في الواقع عن أن توافر شروط

عملية الإنتاج لا يعطي النتيجة الجيدة إلا إذا كان لدى العامل معرفة جيدة بعملية الإنتاج بخطواتها المتتالية وبأدوات العمل التي يستخدمها والمواد التي يحولها ومعرفة بمتطلبات كل خطوة من هذه الخطوات، بعبارة أخرى هو يتحدث عما تتضمنه هذه العملية من وسط تقني يتحدد بنوع القوة العاملة وما تستخدمه من أدوات عمل ومواد موضوع العمل وما يتوفر لديها من معرفة في شأن هذه المواد وتلك الأدوات وفي شأن خطوات تحقيق عملية العمل.

أنماط الحياة الاقتصادية:

وإذا كان النشاط الاقتصادي يختلف من بلد إلى آخر وتتغير كيفية ممارسته بتنقل الأحوال وتغير الأدوات فإن هذا التغير يتحدد ويتحقق عبر أنماط للحياة الاقتصادية عرفها تاريخ العمران البشري.

ولبيان ذلك نبدأ من فكرة يمكن توصيفها باتصال حضارات المجتمعات المختلفة للعالم: فإذا ما أدت الأحوال والأوقات العصرية إلى أن تصير حركة العمل طبيعية بما ينتج عنها من تقدم الجمعيات (أي المجتمعات) لا تياس ملة من الملل ولا دولة من الدول من أن تأخذ حظها من براعة العمل لاسيما إذا كان لها فيه سابقة نصيب وافر كديار مصر التي سبقت جميع الأمم بالماثر الغربية، وكباقي الدول الإسلامية التي جددت فيما سلف أنواع المعارف البشرية والمنافع العمومية والتقدمات المدنية. ومن أثارها استنارت أرجاء جميع ممالك

الدنيا ثم تنقلت مزاياها إلى غيرها وتكاملت المزايا في ذلك الغير حتى أراد الله سبحانه وتعالى أن أنوار المعارف الفرعية انتشرت في هذا العصر على آفاق أصولها باجتهاد المجتهدين واهتداء المهتمين واقتداء المقتدين والحصول على ما عجز عنه سائر السلف المتقدمين فتواصل الحضارات يتحقق حول تواصل حركة العمل وبراعته، فمنذ أن تمحورت الحضارة المصرية القديمة حول العمل حين كان قدماء المصريين من الأزمان الخالية والقرون البالية يعانون الأعمال العجيبة ويجهدون في إنجاز الأشغال الغريبة... وينفرون بهذا من الفتور والكسل ويتجدد المستوى الحضاري في تواصله في أية لحظة تاريخية بمدة سيطرة الإنسان على الطبيعة عبر نشاطه الاقتصادي كما يبين من عصرنا هذا نشاهد فيه للناس بالتدرج آثاراً عجيبة (استعمال القوة التجارية براً وبحراً... سرعة المخبرات التلغرافية). وهذا دليل على أن التأثيرات الطبيعية في قبضة التصرفات الإنسانية. لأن الطبيعة هي الحاكمة للإنسان بل المذلة إليه. ومن هذا يظهر أن هذا العصر مبدأ للتقدمات التي تكون في المستقبل.

وعبر هذه المسيرة برزت أنماط مختلفة للحياة الاقتصادية في المراحل المختلفة للتطور الاجتماعي.

(١) ففي الفصل الخاص بحالة المنافع العمومية (أي النشاط الاقتصادي) في الأزمان القديمة دون أن يحدد لنا المكان وإن أشار فيما بعد إلى دولة اليونانيين والرومانيين، نقول في هذا الفصل يوصف لنا أسلوب الإنتاج على النحو التالي:

- أننا بصدد نشاط اقتصادي تمثل في الزراعة في الغالب وتلعب الصناعة دورًا محدودًا وكذلك المبادلة والتجارة. وكانت كلها نشاطات بسيطة (أغلب الظن أن يقيس ذلك بمعيار العصر الذي يعيش فيه إذ يتحدث عن استيراد منسوجات ساذجة من مصانع ليست كثيرة الآلات المتفنتة).
- فيما يخص الزراعة كانت الأرض الخصبة مملوكة (لرب الأرض)، يستثمرها ويستولي على فائدتها. وكان رب الأرض يمتلك كذلك المواشي والسباح وآلات الحراثة وكان الحراثون والعملة في القرى والبلاد ملكًا للملك الأرض بالتبعية أو أرقاء بالشراء. وكان العبيد والفلاحون المتعبدون (هل يتضمن ذلك تفرقة بين العبد والقرن؟ م. د.) يقومون بالعمل الزراعي: «يحرثون الأرض ويسوونها يبذرونها إلى أن يحصدوها وينقلوا محصولها إلى بيت سيدهم». وكان المحصول قاصرًا على المنتجات الضرورية (اللزومية). «نظارة الفلاحة ومباشرة الزراعة منوطة بأكبر عبيد السيد أو عتقاء ممن

يستنجيه منهم. وليس له - ولو معتوقاً - مرتب خاص في نظير عمله، بل معيشته في بيت سيده كالعبد وعليه مطعمه وملبسه في نظير الانتفاع بخدمته إلى جانب عبودية المنتجين المباشرين في الزراعة. كانت الحرية في تلك الأوقات مشثومة على من يعتق منهم ومن أمثالهم...» فالعمل العبودي كان إذن ركيزة الإنتاج الزراعي.

- فيما يتعلق بالصناعة كانت محدودة وقاصرة أيضاً على الأمور اللزومية... إذ يصطنع ما تدعو الحاجة إليه للملبس والمطعم وما أشبه ذلك بما تستدعيه الحاجة فقط. وكانت تشغيلات الأقدمين قليلة وعملياتهم هينة. فكانوا يستخرجون المعادن ويصطنعون الأسلحة وآلات الحرب المعروفة في تلك الأزمان. وكان العمل في كل النشاط الصناعي موكلاً للعبيد.
- وبالنسبة للمعاملات بين الأهالي لم يكن عندهم أخذ وعطاء (أي تبادل) جسيم ولا تجارة بينهم. إذا وجدت المبادلة كانت عينية أي مقايضة ترد على الأعيان (أي الدقيق) والأصناف. لم يكونوا يعرفون النقود في صورة دراهم ودنانير. كانت توجد بعض التجارة مع بعض الممالك الأجنبية الأكثر تمدناً للحصول على (لوازم الزينة والتجمل والمنسوجات الصناعية الساذجة)، والهدف من هذه هو تحقيق الربح.
- مع تواضع مستوى النشاط الاقتصادي تواضع إيراد الحكومة التي تكون وظيفتها محدودة في زمن السلم.

(٢) ثم يعرج على العرب في الزمن القديم ليجد أن حياتهم الاقتصادية تتحدد بأنهم كانوا في الأزمان القديمة رحالة يسبحون في الأرض سوقة وملوكًا، ومن ثم نكون بصدد النشاط الرعوي. ثم إنهم يمارسون قانون الغزوة، إذا كانوا على غير بلادهم. وكانوا ذوي ثقافة رعوية محدودة المحتوى والعلم، إذ «كانوا قبل الإسلام لا يشتغلون ببعض العلوم العقلية المحضة كالطب والحساب والمنطق ونحو ذلك»، وقد استقرت بعض القبائل في ملتقى طرق التجارة واستفادوا من التجارة بين قطبي شبه الجزيرة بحضارتهما الزراعية في اليمن، في الجنوب الغربي (رحلة الشتاء) وفي الشام في الشمال (رحلة الصيف). فكانوا يشتغلون بالتجارة في البر بالأخذ والعطاء مع أهل الشام أو مع أهل اليمن فيما كانت تأتي به أهل سواحل الشام أو الهنود من بلادهم فكانوا ينقلونه من البر إلى جميع مواطنهم أو ينقلون بضائع مواطنهم إلى تلك البلاد للمفاوضات.

(٣) وفي شأن الإقطاع الأوروبي يسنده إلى الفترة السابقة على «تقدم الجمعية (أي المجتمع م.د) في البلاد الأوروبية وقبل أخذها من التمدن بالحظ الأوفر (أي عندما كانت أكثر توحشًا وأقل تمدنًا، م.د). ويبين أنه كان يقوم على تقسيم البلاد إلى أقسام. يمتلك كل قسم، بتمامه أحد الملتزمين وأمرء كبار من الذين كانوا يمثلون أكثر أهالي حكومات هذه البلاد (أكثر أفراد الطبقة الحاكمة م.د). وكان كل منهم «مستقلًا فيما

يملكه، ينفذ قانونه ويستبد برأيه ومستعبداً لما فيه من فلاحين وأهال وعباد»، يقومون بالعمل في الزراعة وما يرتبط بها من حرف صناعية. وفي مقابل هذا الاستغلال وذلك التملك هم يدفعون الخراج المقرر المعلوم لولاة الأمور، كتابعين تبعية ضعيفة لمملوكهم، وإذا أدت العلاقات فيما بينهم إلى التشاحن فحل النزاع يكون عن طريق المبارزة ثم يعرض لمرحلة تحول هذا النوع من التنظيم، فنجد أن الحروب الصليبية والغزوات الإفريقية كانت مكلفة لأفراد الإقطاع خاصة أن «أزمة الغزو قد طالت».

• ونقول يبدو أن هذه الحروب قد أسهمت، بابتعاد أمراء الإقطاع عن إقطاعيتهم وتدهور مركزهم المالي، في إضعاف هذا التنظيم أو حتى فقدانها بالبيع لأهل النواحي (أي المدن)، الذين بدعوا في استغلال الموقف بالحصول على حقوق لهم في الاستقلال بإدارة المدينة وحق تنظيم تمتع أهلها بالحقوق المدنية في مقابل أموال يتخلون عنها لأمراء الإقطاع. وهكذا تمتع أهل النواحي من ذلك الوقت بالمزايا الأهلية والحقوق المدنية وتملكوا الأملاك وخرجوا من رتبة التبعية. وقد نتج عن إعتاق المدينة الأوروبية (التي كانت تحتوي طبقة التجار وأرباب الصناعات الحرفية)، أولاً، جني الثمار بتنمية نشاط أهلها وتركيم الثروات، ثانياً، قيام الدولة المركزية وتمكين الدولة، حيث صارت جميع النواحي بالمملكة تابعة له مباشرة دون توسط الملتزمين والأمراء والأساتيد والكبراء؛ لأن النظام العمومي في الدولة إنما

يتم بوحدة الحكومة... ورفض مذهب السيادة الأرضية... ونبذ طرق تعدد الأحكام المختلفة ليحل محله تنظيم موحد.

ويشبهه مفكرنا أوضاع (الديار المصرية في عهد المماليك) بأحوال البلاد الأوروبية في العصر الإقطاعي. والواقع أن هناك فروقاً كبيرة بين النوعين من التنظيم الاجتماعي. فروقاً تنجم في الواقع عن عوامل تاريخية يعيها مفكرنا كل الوعي يتمثل أهمها أولاً، في أن المجتمع المصري يعرف ظاهرة الدولة المركزية ذات الدور المحوري في النشاط الاقتصادي اليومي، على الأقل عبر ضمان وإدارة تكنولوجيا الري والحفاظ على الأرض الخصبة في حين أن الدولة في أوروبا الإقطاعية كانت مجزأة باعتبار تجزئة السلطة الفعلية، عبر القانون، فإن أمراء الإقطاع «التابعين تبعية ضعيفة لمملوكهم» (مناهج الألباب، ص ٣٦٣)، وباعتبار احتكار الكنيسة للجانب الإداري لتنظيم الحياة المدنية اليومية. ويتمثل ثاني هذين العاملين في أن تاريخ التطور الاجتماعي في مصر لم ينته بالفلاح في العهد المملوكي إلى مركز القن قانوناً على عكس الوضع في الإقطاع الأوروبي، الذي كان لغالبية الفلاحين مركز القن اقتصادياً وقانونياً. في العصر المملوكي قسمت أرض مصر إلى أربعة وعشرين قيراطاً اختص السلطان بأربعة قراريط والأمراء بعشرة والأجناد بالعشرة المتبقية. كما وجدت بعض الملكية الحرة (ملكية الأثر) وملكية الوقف من عصور سابقة. وكانت القاعدة العامة أن الإقطاع شخصي لمدة محدودة أو لحين العزل أو لمدى الحياة ثم تعود الأرض دائماً إلى السلطان ومن ثم

لم يتعلق الأمر بجزء من ملكية جماعية لطبقة الأشراف يورث، كما كان الحال في أوروبا.

(٤) فإذا تعلق الأمر بنمط الحياة الاقتصادية الحالية، أي التي تقوم في الفترة التي عاشها بين فرنسا ومصر، فيمكن تجميع مقوماته على النحو التالي:

أنا بصدد نشاط اقتصادي يتمثل في الزراعة والصناعة والتجارة يتحقق جميعه (أي مجتمع م.د.) يتحدد عند أهلها حق من حقوق المدنية، وهو حق التملك. فإذا كانت الملكية واردة على الأرض الخصبة حينئذ، كل فرد من أفراد الجمعية محترف بحرفة الفلاحة والعمل فيها مضطر لأن يؤجر نفسه للحرث والغرس ليتعيش بحرفته ويدخل عند مالك الأرض بوصفه أجيرًا عاملاً... يحصل على الأجر الذي ينتقص بالتنافس بين (هؤلاء الأجرية)، هو يطرح بوضوح فكرة قيام النشاط الاقتصادي المعاصر على عمل الأجير.

وقد صارت الزراعة والتجارة والصناعة «تستعدي رأس المال وتبني على أصول ومحاسبات دقيقة» بطبيعة الحال لحساب الربح المستهدف، على عكس النشاطات الساذجة البسيطة التي كانت في قديم الزمان.

ومتى كانت التجارة (التي هي منابع الثروة العظيمة) متسعة في مملكة تنصرف فيها الهمم إلى التشبث بالأرواح الحقيقية وتشتد الرغبات في الأسباب والمسببات المكونة لاتساع رؤوس الأموال وفي تمكين القوة الصناعية بالقوى العلمية من كل ما يسهل طرق المكاسب ويحولها إلى درجات كمالية مما يهتم به الآن لتقدم المنافع العمومية أي النشاط الاقتصادي.

وتتوسع التجارة بتوسيع السوق، وذلك بالاستكشافات الجغرافية (اكتشاف العالم الجديد والطرق حول إفريقيا، وطريق رأس العشم، وداخل إفريقيا ومنابع النيل). كما تتوقف آفاق التجارة الدولية على النقل الدولي، الذي يتمثل في المقام الأول في النقل البحري، بفضل اختراع السفن التجارية وشق قناة السويس وفتح برزخ بنما، كذلك النقل البري الذي يشهد نقلة كبيرة بإنشاء السكك الحديدية، وبخاصة في الولايات المتحدة الأمريكية. ولتوسيع السوق التجارية الخارجية قامت الدولة الإنجليزية التي أحست أن منبع ثروة أهاليها لا ينتج إلا من التجارة والصناعة، وكلاً منهم يحتاج إلى الحرية التامة، وإلى الاستجلاب والتوزيع للبضائع المختلفة واستحصال الأثمان وتكثير أموال المملكة (أي تركيب رأس المال، م. د.)... قامت هذه الدولة بفتح بلاد شاسعة في الهند وبلاد إفريقيا وجزائر البحر المحيط الأكبر لتقديم صناعتهم وتجارتهم بالأخذ والإعطاء (أي المبادلة، م. د.) ليعود ذلك كله بالفوائد الجمّة على أهالي مملكتهم بالأصالة وعلى غيرها بالتبعية. وقام بمثل هذا الفتح غيرهم من الممالك

في أوروبا كالإسبانيين والبرتغال والفرنساوية والفلمنك وغيرهم. ويقال لهذه الحركة التقدمية إندونيسيا كولونيلية، يعني التجارة الخارجية التي هي في الواقع حركة المد الكولونيلبي لأوروبا الغربية. هل يمثل توصيف رفاة الطهطاوي لهذه الحركة بالتقدمية صدى للفكرة التي كانت شائعة في الفكر الأوروبي في النصف الثاني للقرن التاسع عشر بأن الممارسة الكولونيلية لقوى رأس المال يمكن أن تمثل بالنسبة لشعوب المستعمرات عصا التاريخ غير الواعية التي تسهم في إثارة الشعوب وتمردها على مجمل النظام الاجتماعي الرأسمالي؟

ويقرر مفكرنا أخيراً أن نمو النشاطات الاقتصادية الآن رهن بحسن ترتيب الحكومات العادلة، بإعطاء الحريات الفاضلة، بعمل الميزانيات اللازمة وإبعاد الاحتكار. وبالكلام عن أداء (الحكومات العادلة) نكون قد اقتربنا من الإطارين الاجتماعي والسياسي لممارسة النشاط الاقتصادي في المجتمع المعاصر كما يتصورهما رفاة الطهطاوي.

ثالثاً: الإطار الاجتماعي والسياسي للنشاط الاقتصادي

نحن هنا بصدد نوع من الإطار التحليلي لما يورده مفكرنا في شأن النشاط الاقتصادي يدمج عند تحديد معالم هذا الإطار، بين ما يخص الهيكل الاجتماعي والأداء الاجتماعي الذي يتبلور في حركة للنشاط الاقتصادي في تفاعله مع النشاطات الاجتماعية الأخرى. في تحديد معالم هذا الإطار يبدأ فكره ليس

فقط من ضرورة العمران البشري (قارن ابن خلدون) وإنما كذلك «من احتياج الانتظام العمراني إلى قوتين عظيمتين، إحداهما القوة الحاكمة العمومية الجالبة للمصالح والدارئة للمفاسد، وثانيهما هي القوة المحكومة. وهي القوة الأهلية، المحرزة لكمال الحرية المتمتعة بالمنافع العمومية فيما يحتاج إليه الإنسان في مباشرة ووجوب تحصيل رزقه دنيا وأخرى». هو يطرح هنا في الواقع قضية إدارة المجتمع، كإدارة للأشياء وللأشخاص. وهو طرح للإطار الاجتماعي، من حد أدنى يقوم عليه هذا الانقسام: أن تكون القوة الحاكمة جالبة للمصالح ودارئة للمفاسد وأن تكون القوة المحكومة محرزة لكمال الحرية وتمتعة بالمستلزمات المادية للحياة. وهو يسند هذا الانقسام إلى نوع من التركيب الاجتماعي الطبقي وهو ما يبين أنه يأخذ بكرة التركيب الطبقي وإنما بمعنى محدد للطبقة. في تحديد معالم التحليلي رأينا - بهدف تحقيق الوضوح لما نسعى إلى تقديمه - أن نجمع أولاً ما يمكن اعتباره إطاراً اجتماعياً للنشاط الاقتصادي، لنرى فيما بعد، مقومات الإطار السياسي لهذا النشاط، وذلك رغم وعينا بعدم معقولية الفصل موضوعياً بين المظهرين للإطار التحليلي.

(١) الإطار الاجتماعي للنشاط الاقتصادي:

يتحدد هذا الإطار بنوع من التركيب الطبقي للمجتمع يجد قوامه تعبيراً

في طبقات أربع:

- طبقة ولاية الأمور.
- طبقة العلماء والقضاة وأمناء الدين.
- طبقة الغزاة المجاهدين
- طبقة أهل الزراعة والتجارة والصناعة.

في تناوله لكل من وحدات التركيب الاجتماعي هذه يركز مفكرنا على الوظيفة الاجتماعية التي تقوم بها كل من هذه الطبقات دون تمحيص في هذا المجال، لأساس هذا التقسيم الطبقي للمجتمع وذلك رغم تعرضه لذلك الكلام عن النشاط الزراعي على النحو الذي سنراه عند الكلام عن أفكاره الخاصة بالظواهر الاقتصادية:

- ف فيما يخص طبقة ولاية الأمور (ص ٣٤٨ وما بعدها)، يصور مفكرنا لهذه (الطبقة) وظيفة تتمثل في حكم المجتمع وفقاً لتنظيم يبرز في ملامحه التنظيم الذي بدأ يسود في أوروبا الغربية عندما تقوم الطبقة الحاكمة بأعمال الحكومة التي تتمثل أركانها في ظل الملكية في «قوة تقنين القوانين وتنظيمها. قوة القضاء وقوة التنفيذ. الأمر يتعلق في الواقع بالوظيفة التي تقوم بها الطبقة السياسية الحاكمة في بلدان أوروبا الغربية في قيامها بإدارة المملكة وفقاً لفرن السياسة الملكية أو في الإدارة». ثم يعود إلى ما تتطلبه أحكام الشريعة الإسلامية، بالنسبة للعبادات والمعاملات، في شخص وخصال ولي الأمر، وفي وضعه كخليفة لله على الأرض، وسنترك

الكيفية التي يؤصل بها هذا لحين بلورة ملامح الإطار السياسي للنشاط الاقتصادي.

- أما بالنسبة لطبقة العلماء ورجال القضاء ورجال الدين فالانشغال ينصب في الواقع على تحديد ماهيتهم، من الناحية الوظيفية، وأنماط سلوكهم المختلفة والصفات الواجب توافرها فيمن يختارون (وهنا يستعين كثيرًا بالقصص التاريخي، وكيفية تنظيم القضاء بين الإسلام وتاريخ المجتمع المصري، وبيان أكثر المذاهب الإسلامية ملاءمة لولاية الأمور) وهو يشير في هذا الخصوص إلى المذهب الحنفي، ومسألة اقتضاء الأموال إلى المعاملات العصرية، تنقيح القضية والأحكام الشرعية بما يوافق الشريعة.
- وفي شأن طبقة الغزاة المجاهدين، أي أهل الجهاد، ينحصر مكانًا كبيرًا للحديث عن نشاط الجهاد في الدول الإسلامية ابتداءً من دولة المدينة المنورة وكيف أن أمراء الجنود هم نواب ولي الأمر أثناء الجهاد في إدارة الحرب وبعد المشاورة إقرار السلم.
- أما الطبقة الرابعة، طبقة أهل الزراعة والتجارة والحرف والصنائع، فهو يجمع فيها كل من تربطهم علاقات النشاط الاقتصادي سواء أكانوا من الفلاحين أم المزارعين أم أصحاب الوحدات الإنتاجية الحرفية أم أصحاب الوحدات الرأسمالية أم عمال الأجراء. وهو يقوم بهذا الجمع رغم وعيه بأن هناك من

أهل النشاط الاقتصادي من يملكون وسائل الإنتاج ومن لا يملكون، ووعيه الواضح لظاهرة العمل الأجير واستخدامه أحياناً لاصطلاح قوة العمل. وفي شأن هذه الطبقة يشير إلى أنها كانت محل انشغال محوري من جانبه في الباب الثاني الخاص بالمنافع العمومية وجوهرها النشاط الاقتصادي. وفي معرض حديثه عن هذه الطبقة في خاتمة الكتاب يقتصر مفكرنا على ما يجب أن تتحلى به هذه الطبقة وتحرص على تحقيقه، بصفة عامة، وعلى أبناء الوطن، بصفة عامة:

- تأدية ما يجب عليه من الحقوق لوطنهم أيّاً كانت طبقتهم.
- أن يتصف كل عضو من أعضاء الجمعية الأهلية بالأمانة التي هي أشرف الخصال التي تحتاج إليها المعاملات.
- أن يقوم كل من أبناء الوطن «ببناء العمائر الخيرية في إطار ما يتعلق بفعل الصدقات». المقصود هنا إقامة وحدات خيرية للخدمات الاجتماعية.
- إقامة الشركات السلمية الشرعية وجمعية الاقتراضات المرعية لفك الضوابط عن أرباب الاحتياجات من أهل الصناعة والزراعة. المقصود هنا وجود وحدات للاقتراض الحسن تواجه احتياجات أهل الصناعة والزراعة من التمويل عند الحاجة.

— ضمان استمرار سير المعارف في مسيرتها المستجدة في نظريات العلوم والفنون الصناعية التي هي جديرة بأن تسمى «الحكمة العمالية والطرق المعاشة».

— التوسيع من دائرة تمتع المواطنين بالحرية، كما تحقق عند إلغاء نظام العهد، وكما يتحقق بإقامة نظام «الدوائر البلدية (الحكم المحلي) المبني على تحرير رقاب أهالي النواحي من شبح الاستعباد».

• وإذا كان الإطار الاجتماعي للنشاط الاقتصادي يتحدد ابتداء من هذا التركيب الطبقي فإن ملامح الإطار تكتمل:

• بما يحدده للدولة من دور في الحياة الاجتماعية والاقتصادية الذي يحقق (بتشبه الحكومة بطلبات المصالح الوطنية) وقيام (الأهالي كل على قدر حاله بإيجاد المصالح الجزئية بحسب ما يقتضيه الوقت الحالي). مع مراعاة خصوصية دور الدولة في مصر. «إذ إن مصر إذا توافرت فيها شروط انتظام الحكومة وإصلاح وسهولة وسائل المنافع العمومية ورفع المضار النيلية كثر خيرها وبرها وإذا اختلت فسدت مزارعها».

وكذلك بما يتيقن أن يسود الحياة الاجتماعية من حرية وبخاصة الحرية الاقتصادية التي هي أعظم حرية في المملكة المتمدنة.

- قد يكون من المفيد أن نثير، فيما يتعلق بتحديد مفكرنا للإطار الاجتماعي على أساس من التركيب (الطبقي) للمجتمع، الملاحظات التالية:
- حقيقة أنه يتحدث عن (الطبقات) ولكنه في توصيفه للتركيب الاجتماعي، يبعد بين الشرائح الاجتماعية الذين يمكن ردهم إلى طبقة اجتماعية واحدة، ويجمع (في طبقة) واحدة بين من يمكن أن يمثل كل منهم طبقة مختلفة. وهو ما عنى في النهاية أن مفهوم (الطبقة) يفتقد (المعيار) الذي يغير (معيارية) المفهوم.
- ثم إنه في حديثه عن بعض الطبقات يكاد ينغمر في (مثالية) التصور العقائدي لبعض الشرائح، مضحياً بالكينونة الاجتماعية الحقيقية الظاهرة في سبيل بلورة ما يعتبره مفترضاً لأن تكون عليه هذه الكينونة.
- ورغم وعي مفكرنا بتاريخية (الأحوال) الاجتماعية يأتي تصويره للبناء الطبقي موزعاً بين (حاكمي) الخلق الاقتصادي (للمراتب) الاجتماعية، ومرجعية التباين الاجتماعي في المجتمع المصري، والتصويرية النظرية للبناء الاجتماعي في مرحلة الانتقال الأوروبية نحو التكوين الاجتماعي الرأسمالي (هذا البعد الأخير يتحسس القارئ من مجمل سياق الصورة التي تبلورت لديه بالنسبة للمجتمع الفرنسي في فترة عودة الملكية ببعض مظاهر ثيابه الإقطاعي في إطار عملية التحول نحو المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية ذات الطابع الرأسمالي).

– ينبني على ذلك أولاً أن يكون من الصعب:

- الوصول إلى شبكة العلاقات الاجتماعية التي تعكس علاقات القوى في المجتمع.
- التوصل إلى نمط (التفاعل) بين القوى الاجتماعية الذي يحدث التغيير الاجتماعي.

– وثانياً أن يكون من السهل التنبه عن تصور التغيير الممكن، بين ما يحدده تفاعل القوى الموضوعية في المجتمع والتغير الذي يتعين أن يحدث إذا ما حسنت النوايا وتوافق السلوك الفردي مع الفضائل التي يتعين أن تتحلى بها النفس البشرية.

(٢) الإطار السياسي للنشاط الاقتصادي:

مع ضرورة العمران البشري نكون بصدد الاجتماعي في التجمع الإنساني ومع ما يستلزم انتظام هذا العمران من وجود قوتين: قوة حاكمة وقوة محكومة، نكون بصدد السياسي في هذا الاجتماع البشري. ومع اتصاف التركيب الاجتماعي بالطبقية هل يصبح من الطبيعي أن يكون النظام السياسي طبقياً؟ نعتقد أن الإجابة التي تأتينا من مفكرنا بالإيجاب، يزيد عليها أن ينتصر لشكل من أشكال التنظيم السياسي الطبقي، الملكية، ويعززها بما يشبه الحق الإلهي للملوك.

على الصعيد الفكري، هو ينشغل بعلم السياسة، من إدارة الجمعية أو المملكة. (والسياسة تركز على الحكمة المستمدة من فهم العلاقات العلمية) بتعاطي الأمور بأسبابها، مباشرة الأسباب ومباشرة الأسباب مظنة الإنجاب. ويتضح من قراءة الكتب الثلاثة التي رجعنا إليها أن مفكرنا قرأ أرسطو وجان جاك روسو ومونتسكيو وابن خلدون. ومن القراءات المدققة للكتب الثلاثة نرى أن مفكرنا قد تأثر، في تصوره للنظام السياسي الاجتماعي كإطار للنشاط الاقتصادي بفكرتي النظام الطبيعي والعقد الاجتماعي. فيأتي النظام السياسي بتنظيمه القانوني كأنه يقوم على التراضي الجماعي الذي يعتبر جزءاً من النظام الطبيعي، أي «كأن الهيئة الاجتماعية مؤلفة من أهالي المملكة تضامنت وتواطأت على أداء حقوق بعضهم لبعض، وأن كل فرد من أفرادهم ضمن للباقيين أن يساعدهم على فعلهم كل شيء لا يخالف شريعة البلاد»... وإنما في إطار «الحكم الطبيعي، المستند إلى الفعل، الذي هو في أصله قبل تشريع الشرائع عليه، مدار العالم، ومجرى قوامه، وهو النظام الذي وضعته الحكمة الإلهية (أي الذات العلية) في القوى البشرية، وجعلته مشتركاً بينهم، مستويًا فيهم، ليميزوا فيه الباحث دون نظر إلى بلد دون آخر، ولا لقوانين مملكة دون ما عداها والكل منقاد لنواميس طبيعية عمومية، لا يمكن مخالفتها دون اختلال للنظام العام والخاص»... ولا شك أن مفكرنا يرحب بالنظام من صنع الذات العلية في الوقت الذي يشير إلى قدرة الإنسان في الكشف عن قوانينه بإعمال نور العقل.

يدور النظام السياسي عند مفكرنا حول الدولة، دون تفرقة واضحة بين المجتمع والدولة والحكومة، حيث لا يعطي تعريفاً للدولة، وإن كان يرى تكونها التاريخي ابتداءً من تجمعات صغيرة، النواحي، يكون تكونها، «سابق الوجود على تكون الحكومات وأقدم منها في التجمعات التأسيسية في النواحي أصل الممالك فقد تزايدت في الحجم عبر الانضمامات والاندماجات.. حتى انتظمت النواحي في الحكومات وانخرطت في سلك الممالك وصارت أجزاء لكل». وذلك وصولاً إلى الدولة المركزية، وبخاصة في مصر التي تتفاعل فيها الجغرافيا مع التاريخ عبر عرق الإنسان في الزراعة وتقوم الدولة المركزية حول ضرورة السيطرة على النيل (ومنه يكون قلب البلاد وقالبها)، (وهو رأس مال مصر)، (وشريان الحياة والاتصال... بالنقل النهري).

«فأرض مصر تابعة للنيل وجوداً وعدمًا». ومن ثم «لا بد من صورة تنظيمية وأصول اجتماعية مستوفية للمذاهب المائية ومثل هذا لا يكون من وظيفة الأحاد والأفراد ولا من محض وظيفة القرى والبنادر والبلاد سواء كان بالإجماع أم بالانفراد، بل هذه وظيفة القوة الحاكمة العمومية» التي يتيقن عليها أن «تعتني كل العناية بحفظ مجرى النيل وتنظيم القناطر والجسور والترع والخلجان». ومن هنا جاء الدور المحوري للدولة المركزية عبر تاريخ مصر. «فنفوذ الحكومة هو الذي يتعهد بإصلاح مصر». وضعف الحكومة أو سوء تديرها يحول دون «حتى الإدارة المائية والضبط والربط في تطهير الترع وبناء الجسور والقناطر». ويضرب

لذلك مثلاً بعصر المالكي، حيث كانت أملاك الحكومة مجزأة، وكان في أيامهم «لكل قسم وكل قرية ترع وجسور خصوصية لا ينتفع بالسقي منها إلا أهلها... فتتناقص كمية الأراضي الزراعية عن أصولها الاتساعية».

وفيما يتعلق بالمفاضلة بين النظام السياسي الملكي والنظام السياسي الانتخابي، يفضل مفكرنا النظام الملكي. فقد كان المنصب المملوكي في أول الأمر أكثر الممالك انتخابياً بالسواد الأعظم وإجماع الأمة. ولكن لما ترتبت على أصل الانتخاب ما لا يحصى من المفسد والفتن والحروب والاختلافات اقتضت قاعدة كون درء المفسد مقدماً على جلب المصالح اختيار التوارث في الأبناء وولاية العهد على حسب أصول كل مملكة بما تقرر عندها. فكان العمل بهذه الرسوم الملكية ضامناً لحسن انتظام الممالك. ويضفي على الملك حقاً الذي بمقتضاه تكون مسئولية أمام الله لا أمام الرعية «فمن مزايا الملك أنه خليفة الله في أرضه إن حسابه على ربه فليس عليه في فعله مسئولية لأحد رعاياه. وإن كان هذا لا يعني أن الحكم لا يكون على أساس القوانين دائماً» يتقلد الملك الحكومة البشرية إذ كان المصريون «من قديم الزمان منقادين للحكم الملكي. فكانوا مطيعين للملكهم وكان الملك منقاداً أيضاً لقوانين المملكة وأصولها، فكانت والتنفيذية، أنه على طبق القوانين».

وفي الدولة كما يتصورها مفكرنا، تسمى «القوة الحاكمة العمومية وما يتفرع عنها أيضاً حكومة، وهي أمر مركزي بالملكية، تنبعث منه ثلاثة أشعة قوية تسمى

أركان الحكومة: القوة الأولى قوة تقنين وتنظيم، والثانية قوة القضاء وفصل الحكم والثالثة قوة تنفيذ الأحكام بعد حكم القضاة». الأمر يتعلق هنا بسلطات الدولة في المجتمعات الرأسمالية، التشريعية، والقضائية والتنفيذية، مع تحديد غير منضبط للسلطة الأخيرة. وأمام هذه السلطات الاجتماعية أهمية: على هذه السلطات حقوق عمومية، أي حقوق سياسية وإدارية. ولها كأفراد وجماعات في مواجهة بعضهم البعض حقوق مدنية تحددها أحكام المعاملات في الدولة. ويتفرع من الحقوق العمومية والحقوق المدنية حقوق الدوائر البلدية، أي حقوق النواحي البلدية التي تتعلق بالامتيازات الخصوصية لكل ناحية ومدى هذه الحقوق الأخيرة بين مدى اتساع دائرة الحكم المحلي الذي يعتبره مفكرنا من أهم ما يتعين تحقيقه في النظام السياسي كما يتصوره. ويجب أن تبلور الرعية رأياً عمومياً، أي رأي عموم أهل المملكة ليحاسب الملاك محاسبة معنوية لممارسة اللوم العمومي على الملوك. فالرأي العمومي لأهل المملكة، أو ممالك غيرهم ممن جاوروه من الممالك لسلطان قاهر على قلب العموم.

وبالجملة يأتي النظام السياسي الذي يتصوره مفكرنا على صورة النظام السياسي الذي يرى بصدد أن جميع الأحكام الملكية في هذه الأيام مؤسسة على العدل والأمانة وخلوص النية المتقدم منها الحق، وإن كان مفكرنا يضيف على النظام، في ضوء ما تعطيه العقيدة (لوي الأمر)، قدرًا من (الأبوية) فيما يخص العلاقات السياسية بين الحاكم والمحكوم، «إذ ضابط الحكم الذي يجب

أن يكون من الأوصاف الآتية للملوك... أن يكون الملك لرعيته بمنزلة الوالد في الشفقة على أولاده».

ويتضمن هذا التصور للإطار السياسي، أخيراً، دوراً محورياً للدولة في الحياة الاقتصادية وبصفة خاصة في مصر في ضوء خصوصية نمط التفاعل بين الإنسان والطبيعة، عبر التنظيم السياسي للمجتمع مبكراً، في شكل الدولة، والدولة المركزية. هذا الدور يتعين أن يتخطى مجرد «إسعاف الأهالي في حالات الضرورة» (ص ٣٤٢، مناهج الألباب). مفكرنا يعرض باستفاضة لدور الدولة في فرنسا كما تترجمه السياسة الاقتصادية التي اتبعت في أواخر القرن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر، وبخاصة سياسة كولبير وزير لويس الرابع عشر، باتخاذها لكل الوسائل المشجعة للتجارة في مرحلة تؤدي إلى التوسع الصناعي. ويكاد مفكرنا يرى فيما قامت به دولة محمد علي في العقود الثاني والثالث والرابع من القرن التاسع عشر دور دولة لويس الرابع عشر، في محاولة الدولة المصرية بناء اقتصاد مصري مستقل في إطار السوق الرأسمالية. ويحرص مفكرنا على ضرورة هذا الدور للدولة ليس فقط بالنسبة لتهيئة المقومات المادية للنشاط الاقتصادي وإنما كذلك، وبصفة خاصة، بالنسبة للقوة العاملة، عبر ما يلزم لها من تعليم وتدريب عبر دور مباشر للتعليم في تكوين الإطارات اللازمة للنشاط الاقتصادي كما يظهر من أنواع المدارس التي يعدها وإنما كذلك (لتهذيب النفوس)، وهو ما يخص المظهر الثقافي للتعليم.

(٣) مجمل الإطار التحليلي للنشاط الاقتصادي:

في النهاية نجدنا بصدد إطار اجتماعي سياسي تحليلي للنشاط الاقتصادي الذي ينشغل بدراسته. على صعيد الركيزة الاجتماعية: نحن بصدد مجتمع طبقي يجمع فيه كل (أهل النشاط الاقتصادي) في طبقة واحدة بشبكة علاقات داخلية بالنسبة لكل نشاط وبالنسبة للعلاقة بين الزراعة والصناعة بصفة خاصة. مع وعي بأن العلاقة بين طبقات منهم في عملية الإنتاج لا تثمر محبة أحد طرفيها للآخر، وإنما تتضمن (التباغض).

على صعيد تصوره للبعد السياسي للإطار، نحن بصدد احتياج لانتظام المجتمع يتبلور في نظام للحكم يبعد فيه (أهل النشاط الاقتصادي) عن القوة الحاكمة العمومية، أي عن الطبقة الحاكمة. وهو نظام يدور حول الدولة بدورها الحيوي في المجتمع وبخاصة المجتمع المصري، وعلى الأخص فيما يتعلق بضمان تكنولوجيا السيطرة على رأس النشاط الاقتصادي في الزراعة، دولة تجد مصدرها الأخير داخل فكرة انعكاس لنواميس النظام الطبيعي للملكية الفرنسية في محاولتها استبقاء بعض الأردية الإقطاعية في مواجهة تعاظم ربح مؤسسات المجتمع الرأسمالي. في هذا الإطار التحليلي يبرز النشاط الاقتصادي الذي يضم ظواهر اقتصادية في مختلف فروعها: الزراعة والتجارة والصناعة، كما تصورها ذهنية الطهطاوي. ويبرز من ثم ما لديه من تصور ذهني للظواهر الاقتصادية ذاتها.

رابعاً: التصور الذهني للظواهر الاقتصادية:

ما نسعى إليه هنا هو الوصول إلى ما يعتبره مؤلفنا موضوعاً للفكر الاقتصادي. وقد رأينا أنه يعطي الأهمية المحورية في كتاب (مناهج الأبواب) للنشاط الاقتصادي الذي هو جوهر المفاهيم العمومية. وتتعدد أبوابه: زراعة وصناعة وتجارة، بما تتضمنه هذه الأخيرة من فنون وصنائع بل إنه يعرض بتفصيل كبير في كثير من الأحيان لعمليات العمل التي يتضمنها كل وجه من أوجه النشاط فيصف مراحل عملية الإنتاج ويدقق في عرض فنونها بالنسبة للمنتجات التي يجدها حيوية (كما فعل بالنسبة لزراعة القطن وشجر التوت، على سبيل المثال). ويعرض لعملية توزيع الناتج بين الفئات المكونة (لطبقة) أهل الزراعة والتجارة والصناعة وكذلك في مواجهة (الطبقات) الاجتماعية الأخرى. ويتناول التجارة وأنواعها وما تتضمنه من (معارضات) وما تستلزمه من نقود تصنع من الذهب والفضة، وما يقوم منها في داخل المملكة وفيما بين الممالك. كما يعرض لنشاطات اقتصادية أخرى كالنقل البحري والبري. ثم إنه يتصور كل هذه الأبعاد للنشاط الاقتصادي ليس فقط في تشابكها وإنما كذلك في تناسقها في نظام كوني طبيعي يحتوي مع النشاط الاقتصادي ليس فقط بقية النشاطات الاجتماعية وإنما كذلك بقية مكونات الكون. وبهذا يتحدد مجال انشغال من يستخلص الفكر الاقتصادي. ولا يبقى لاستكمال تحديد موضوع البحث إلا التعرف على الكيفية التي تكون عليها ذهنيًا الظواهر المكونة للنشاط الاقتصادي، أي الظواهر

الاقتصادية. هذه الكيفية لا تتبين إلا عبر القراءة المدققة لما يقدمه مؤلفنا من أفكار في شأن هذه الظواهر.

على صعيد التصور الفكري العام، رأينا أن مفكرنا يبرز، في أكثر من موضوع عبر الكتب الثلاثة، ثلاث أفكار رئيسية:

- الفكرة الأولى النظام الطبيعي.
 - الفكرة الثانية العقد الاجتماعي.
 - الفكرة الثالثة أن الاجتماع البشري تحكمه العلاقات العملية، أي العلاقات النسبية، أنه مختلف في المكان ومتغير في الزمان، أي إنه تاريخي.
- من هذه الأفكار نستطيع أن نستخلص الكيفية التي تتبدي بها الظواهر الاقتصادية ذهنيًا وهو يجري عليها عملية استخلاص المعرفة وإليك البيان:

طالما أن النشاط الاقتصادي يمثل جزءًا من النظام الطبيعي كنظام من الوقائع الخاضعة لقوانين فيزيقية مستمدة من طبائع الأشياء، وهو نظام كوني من صنع الذات العلية، في داخله يتم التفاعل بين العالم الفيزيقي والعالم المعنوي بفضل التدخل السماوي، ويمكن لنور العقل اكتشاف قوانين، نقول طالما كان ذلك كذلك يكون تصور الظواهر الاقتصادية كظواهر ذات وجود موضوعي مستقل عن إرادة الإنسان، وذلك رغم تحققها فرادى بالعمل الإرادي للإنسان.

طالما كان النشاط الاقتصادي جزءاً من التركيبة الحياتية، بل جزءاً محورياً لوجود وحركة النشاطات الاجتماعية الأخرى، وطالما أن هذه التركيبة تقوم على نوع من التراضي الجماعي فإن هذه الصورة للوجود الاجتماعي تسبغ على الظواهر الاقتصادية طبيعتها الاجتماعية.

طالما كان الاجتماع البشري تحكمه العلاقات العلية، أي علاقات السببية فإن الظواهر الاقتصادية تحكمها قوانين موضوعية (أي علاقة علة ومعلول) هي من طبيعة هذه الظواهر. وطالما كان الاجتماع البشري مختلفاً في المكان ومتغيراً في الزمان تكون الظواهر الاقتصادية متغيرة هي الأخرى ومعبرة، في الصورة التي توجد عليها، عن خصوصية ممكنة إما في المكان وإما في الزمان.

وعليه تكون الظواهر الاقتصادية، في التصور الذهني، من قبيل الظواهر الاجتماعية الموضوعية المستقلة عن إرادة الإنسان، تحكمها قوانين موضوعية من طبيعتها تعكس العلاقات العلية التي تحكمها. ولكن ترد في وجودها وفي تفاعلها مع غيرها من الظواهر وفي تغييرها وفي حركتها إلى مجمل النظام الكوني الذي هو من صنع الذات العلية، أي الله. فإذا كان العقل البشري هو الآخر جزءاً من هذا الصنع فلا حرج في أن يعمل نوره لاكتشاف القوانين التي تحكم في هذه الظواهر، اكتشاف تحقيق ذكاء أكبر للإنسان في حياته الاجتماعية خصوصاً وأن أغلب هذه النواميس الطبيعية (الحاكمة لهذه الظواهر) لا يخرج عنها حكم الأحكام الشرعية، فإذا كانت الفكرتان الأخيرتان توحيان بداءة وفي المنتهى،

(بالتوفيقية) التي يتحرق شوقاً إليها: بين كون ظواهر الطبيعة والمجتمع تحكمها علاقات السببية وأن العقل البشري قادر على كشف هذه العلاقات. وبين أن المصدر الأخير لوجود هذه الظواهر وحركتها هو الذات العلية وأن العقل البشري هو أيضاً من صنع الذات العلية.

ومن ثم يصبح (تعاطي هذا العقل للأسباب غير منافية للقدر)، ويكون للعقل البشري أن ينطلق في كل مجالات العلوم، التي لا يتعب من ترديد ذكرها في مؤلفاته الثلاث، ومنها مجال دراسة الظواهر الاقتصادية وفقاً لهذا التصور الذهني لها، ولكن إعمالاً لأي منهج؟

خامساً: المنهج عند رفاة الطهطاوي:

نلاحظ أولاً ما يتوافر لدي مفكرنا من وعي منهجي كبير يبرز، أولاً، في اختياره لعناوين المؤلفات: مناهج الأبواب، تحليل الص الأبريز، المرشد الأمين. الأول منهج العقل في دراسة الفكر والثاني منهج العقل في استخلاص المعرفة من التجربة المعاشة، والثالث المنهج في تحصيل المعرفة ونقلها. ونرى هذا الوعي، وثانياً، فيما يطرحه في افتتاحية (مناهج الأبواب):

(١) إن البحث عن المعرفة يتعين أن يكون هادفاً، وهادفاً إلى منفعة الناس معبراً عنها «بخدمة الوطن... وطرائق خدمته عديدة وكلها سديدة مفيدة وأدناها يرجع إلى تحريض من يعي».

(٢) وهو يبرز بداءة ما يقدمه من معرفة تركز على معارف سابقة في «الكتابات العربية اليانعة والمؤلفات الفرنسية النافعة» بالإضافة إلى أفكاره الخاصة التي «سنحت بالبال» فالحرص على التراث المعرفي لا يقل عنه في الأهمية الاعتراف من معارف الآخرين، بهدف التوصل في النهاية إلى أفكار «تسنع بالبال».

(٣) وهو يعلن عند البدء أن الكتاب «قد رتب على مقدمة وخمسة أبواب وخاتمة» وهو ما يعكس وعياً بضرورة أن يعني مكتسب المعرفة بطريقة عرضها للآخرين.

ويتبدى الوعي المنهجي لمفكرنا، ثالثاً، في الانشغال المحوري بالمنهج في ذاته، سواء تعلق الأمر باستخلاص المعرفة أو بمنهجه في كتابه المرشد الأمين.. في خضم هذا الانشغال يعطي مفكرنا تعريفاً للمنهج، ونبدأ منه لنستخلص، من قراءتنا لمؤلفاته، معالم ما يمكن اعتباره المنهج المعرفي عند رفاعه الطهطاوي:

(١) يعرف مفكرنا المنهج بأنه سبيل العقل إلى المعرفة. «فالدماغ، الذي هو مجلس الحواس الباطنة والقوى العقلية التي هي آلة الفكر وأداة النظر، وهو الروح البشرية التي هي عبارة عن الفكر والإدراك، هذا الدماغ يقتدر الإدراك، أن يرتب المقدمات لاستخراج النتائج، وأن ينسب الماضي للحاضر، ويتبصر في عواقب المستقبل، ويتصور أسباب الظواهر الجوية

والحوادث السماوية ويميز الحسن من القبيح والضار من النافع. بفضل هذا المنهج يصل الإنسان إلى «الفهم الذي به يصلح الأشياء ويشكلها على الوجه المطلوب». إنه الفهم الذي يمكن الإنسان من المشاركة الواعية في صنع تاريخه.

(٢) شمولية المنهج: معبرين في انشغاله بمجمل العمران البشري (قارن ابن خلدون) واحتياجاته التنظيمية واتصال قوانين حركته بتواصل حضارات المجتمع المختلفة، حين «لا تياس ملة من الملل ولا دولة من الدول من أن تأخذ حظها من براعة العمل... وتأتي كل دولة لتجدد فيما سلف من أنواع المعارف البشرية والمنافع العمومية والتقدمات المدنية... لتتير آثارها أرجاء جميع ممالك الدنيا وتتصل مزاياها إلى غيرها وتتكامل المزايا مع هذا الغير». ويتبلور اتصال الحضارات في حركة عامة نحو «التمدن» بنوعية المادي والمعنوي، وهي حركة ترتكز على النشاط الاقتصادي (كجوهر للمنافع العامة، كما يقدمه) أي تتمحور حول العمل، الذي تمحورت حوله حضارة القدماء المصريين.

(٣) المنهج العام بين التجريدية العلمية وتحكيمية العقيدة: من تعريفه للمنهج ومن طريقة إعماله له عند استخلاص المعارف، كما سنرى بعد لحظات، نجدنا بصدد ما أصبح، بعد استكمال بعض ملامحه، من قبيل منهج البحث العلمي. يبدأ به دراسة موضوعه ويتوصل منه إلى نتائج، ثم ما

يلبث أن يلجأ إلى أحكام العقيدة ليرى مدى توافق أو تعارض ما تقول به من النتائج السابق التوصل إليها، إيماناً منه بأن «تعاطي الأسباب لا ينافي القدر». عند التعارض، أي عندما لا تتوافق النتيجة مع المفهوم المعتقدي نجده يميل إلى الأخذ بما تقول به العقيدة:

- إما كتوصية تحض على حل أعدل (من الواقع) تحت إغراء الإثابة.
- أو كحكم، يختلف مع ما يأتي به (القانون الموضوعي) للتنظيم الوضعي ويؤدي عدم الأخذ به إما إلى وعيد قد يعيد ولي الأمر إلى دائرة الصواب، أو تهديد يؤكد أن الأمر سينتهي إلى العقاب، وإنما ليس في إطار التنظيم الاجتماعي القائم. هذا علماً بأنه في كثير من الأحيان، وعندما يتعلق الأمر بالمجتمع الفرنسي، لا يرى غضاضة في قبول ما أدت إليه التحكيمية.

أياً كان الأمر يظل مفكرنا دائماً حريصاً على ألا ينتهي إلى تفضيل الحكم العقائدي إلا بعد مناقشة وافية. إن كان مفكرنا يأخذ إذن بالتجريبية العلمية فإنه يترك التحكيمية النهائية للعقيدة الدينية. وقد سبق أن رأينا الأفكار الفلسفية التي مكنت مفكرنا من تحقيق هذه التوفيقية، وعلى الأخص فلسفة القانون الطبيعي التي خلفها المفكر المدرسي الكنسي في أوروبا واحتفظ بها فلاسفة القرن الثامن عشر، وبخاصة في فرنسا.

(٤) تاريخية المنهج: بمعنى البدء بالظاهرة في وضعها الراهن ثم القيام بنوع من السير إلى الخلف، حتى ولو لم يكن منتظمًا كرونولوجيًا في بعض الأحيان، ثم عودة إلى الوضع الحالي للظاهرة. تاريخه ووضعه في عصر مصر الفرعونية، ثم الخلافة الإسلامية، ثم المملوكية ثم العثمانية، ثم في التصورات الفرنسية، إلى أوضاع النصف الأول من القرن التاسع عشر، ليعود إلى أوضاع الاقتصاد المصري التي يعاصرها، بنظره على مستقبل النشاط الاقتصادي أي جوهر المنافع العمومية. ويحرص مفكرنا على إبراز أن تاريخية المنهج لا بد أن تتحقق عبر الموقف الناقد عند الرجوع إلى التاريخ، أو بعبارة أدق، إلى الجزء الماضي من العملية التاريخية، «إذ لا بد أن يكون الدارس صاحب بصيرة نقادة وفكرة وقادة، حتى يميز صحيح الوقائع من الأباطيل ولا يلتفت إلى كل ما قيل من الأقاويل» (ص ٤٠٢)، المرشد الأمين). وفي إطار تاريخية المرجع تدور مسألة مهمة تخص «المرجعية» التاريخية لحاضر المجتمع الذي ينشغل الباحث بدراسة أوضاعه. والظاهر، من قراءة الأجزاء التي ينشغل فيها مفكرنا بالاقتصاد المصري أنه يقع في لبس شائع بمقتضاه يحدد الدارس المرجعية التاريخية للواقع الحالي للمجتمع المصري، منذ ما قبل التاريخ الحضاري لمجتمعات شبه الجزيرة العربية (بالمعنى الجغرافي) عند ظهور الإسلام وما دعا إليه من تغييرات يتعين أو يستحب إدخالها على «جاهلية» شبه الجزيرة. نجد أن مفكرنا يجد مصادره في شأن التاريخ في كتابات المؤرخين (دون أن يعطي أسماء المراجع

إلا بالنسبة لحقبة التاريخ العربي اللاحق للإسلام) والقصاص الديني (القرآن والتوراتي). وعند التعارض بين ما جاء في هذين المصدرين يميل مؤلفنا إلى الأخذ بما جاء في القصاص الديني.

(٥) أما في شأن خصوصية المنهج بالنسبة للظواهر الاقتصادية نجده يستخلص الأفكار عبر الملاحظة والتمحيص، أو قراءة أفكار الآخرين، بطريقة استدلال استنباطية، تعزز بالاستشهاد بكتابات المؤرخين، أو من دراسة (وحدية) لظاهرة من الظواهر مع الحرص على التعرف على أحوال وجودها المختلفة، والتوصل إلى الأفكار في شأنها بطريقة استدلال استقرائية (مع افتراض الفروض كنقطة بدء في استخلاص الأفكار في الحالتين) على النحو الذي يظهر خصوصاً عند معالجته لظاهرة القيمة في الاقتصاد المعاصر.

(٦) ويأتي في النهاية منهج مفكرنا في تقديم الأفكار. ويمكن تجميع ملامح طريقته في التقديم على النحو التالي:

- إنه لا يقدم إلا أحوال المنافع العامة الملائمة لمزاج الوقت والحال (ص ٢٢).
- في التقديم يقصد وضع المعرفة تحت تصرف الجميع، إدراكاً لاجتماعية المعرفة اعتباراً بضرورة تقديمها للآخرين (ص ٢٢).
- في عرض الفكرة نجد نوعاً من الاستدلال (توضيح الفكرة ثم الانتقال منها إلى أفكار أخرى) يعززه في النهاية العرض بدليل من الأدلة الشرعية، في كثير من الأحيان عبر تفسير الدليل.

• في طريقة العرض يبدأ بتقسيم للفكر الذي يعرضه، ثم يقدم بالنسبة لكل جزء الموضوع محل الانشغال، ثم المعالجة، ثم خاتمة تبدأ عادة بكلمة (بالجملة) وتعني الموضع التالي. وعند الاقطفاف من مصدر معين ينبه القارئ إلى ما إذا كان هناك تصرف من جانبه (انظر على سبيل المثال، ص ٣٧٥، مناهج الأبواب).

• وهو يلفت النظر إلى «ضرورة سلاسة الأسلوب ووضوح اللفظ» (ص ٥٨، مناهج الأبواب). ويدعو هنا إلى «ضرورة تسليح العالم في العلوم الحقيقية بالعلوم الأدبية التي تمكنه من أن يكسو العلوم الحقيقية طلاوة حلية... إذ لا بد لمسائل العلوم من حسن التوقيع وفصاحة العبارة وتحسينها بما يزيل عن ذهن القارئ وعاء السامة، فحسن العبارة في تصوير المسألة العقلية والنقلية هو ذكرها على وجه لطيف ومقبول للعقل، ليستفيدها السامع وتستلذ بها المسامع. فنهاية الآداب تحسن العبارات وتزينها بالتلطيف والانسجام، لتكون بهذا المعنى مفتحة للعلوم الحقيقية» (ص ٤٢٢-٤٢٣، المرشد الأمين).

ورغم كل ذلك تقابلنا الصعوبة في قراءة «مناهج الأبواب»، دون المؤلفين الآخرين وهي ناجمة عما قلناه في تصدير هذه الورقة البحثية. استخداماً لهذا المنهج، ما أهم الأفكار التي يمكن اعتبارها من الأفكار الاقتصادية النظرية؟

سادسًا: أهم الأفكار الاقتصادية النظرية:

يتعرض المفكرون لأهم الأفكار النظرية المتعلقة بالظواهر الاقتصادية في نمط الحياة الاقتصادية المعاصر له، (في الصفحات ٨٠ وما بعدها من مناهج الأبواب)، سواء فيما يتعلق بالمسائل التي يطرحها، صراحة أو ضمناً، أو بالإجابات النظرية التي يعطيها. وإن كان كثيراً ما يعاود زيارتها منفردة في صفحات الكتاب الأخرى للتوصل إلى مناقشة هذه المسائل والأفكار التي عرضها بشأنها. نعتقد أنه من الضروري تحديد بعض المفاهيم النظرية في علم الاقتصاد السياسي بقصد ضبط اللغة المصطلحية التي نستخدمها في فهم ما يورده مفكرنا من أفكار.

لنبدأ بالشيء. إذا نجم عن عملية إنتاج عبر العمل كان ناتج (٧٥)، ينتج إما لاستخدامه بواسطة من أنتجه وإما بواسطة من يحصل عليه بالشراء. واستخدامه يكون إما في إشباع حاجة نهائية وإما في عملية إنتاج جديدة. هنا ينظر إلى ناتج عملية الإنتاج من زاوية الاستخدامات الممكنة بواسطة أفراد المجتمع وإذا نجم عن عملية إنتاج يتم فيها الإنتاج بداءة بقصد المبادلة (أو البيع إذا كانت المبادلة نقدية) نكون بصدد السلعة (٧٦)، أي الناتج المعدل للمبادلة. واضح أن استخدامه بواسطة من أنتجه في التبادل ينفي إمكانية استخدامه له في إشباع حاجة من حاجاته. نحن هنا بصدد مصطلحين اقتصاديين. هذا الشيء إذا أصبح محلاً للملكية الفردية، أي للاستثمار الفردي استثمار يبعد عنه الآخرين، يكون مالا (٧٧)،

ونكون هنا بصدد مصطلح قانوني . فإذا لم يكن الشيء محلاً للملكية الاستثنائية فهو مباح قانوناً.

بالنسبة للمنتجات بمفهومها الاقتصادي نفرق، في إطار التنظيم الاقتصادي الذي يتم فيه الإنتاج بقصد المبادلة، أي للسوق، بين:

- قيمة الاستعمال (أو المنفعة) (٧٨)، خصيصة موضوعية في الناتج تتمثل في صلاحيته لإشباع حاجة معينة. وهي خصيصة في الناتج في كل أنواع المجتمعات (بغرض قبول الجماعة للناتج في هذا النوع من الاستعمال).
- القيمة (٧٩)، خصيصة اجتماعية في الناتج الذي ينتج بقصد المبادلة أي في السلعة، إذ هي ترتبط باقتصاد المبادلة فقط، تتمثل في صلاحية (أبغتها الجماعة على الناتج) لأن يتبادل بغيره من السلع وفي قدرته في هذا التبادل.
- قيمة المبادلة (٨٠)، عند التبادل الفعلي تتلاقى سلعتان، كل بقيمتها، في السوق ويتم التلاقي في شكل المبادلة، هذا هو الشكل الذي تأخذه القيمة عند التبادل.

إذا تم التعبير عن قيمة مبادلة سلعة بعدد من وحدات السلعة التي تقوم بوظيفة النقود (كالذهب مثلاً) تكون بصدد ثمن السلعة (٨١). فالثمن هو التعبير النقدي عن قيمة مبادلة السلعة. ووجود الثمن يفترض سبق وجود القيمة والنقود (٨٢).

أما الثروة (٨٣) فهي مجموع ما يوجد تحت تصرف فرد أو مجموعة أو كل الجماعة من قيم استعمال في لحظة زمنية معينة. فهي المنتجات منظورًا إليها من زاوية المجتمع وليس الفرد (في إشباع الحاجات النهائية أو في عملية إنتاج جديدة). والنظرة إليها هنا من زاوية المجتمع وليس الفرد (هذا الأخير قد يحصل على ثروة بانتقالها إليه من فرد آخر وهو ما لا يمثل زيادة في ثروة المجتمع). مفردات الثروة ترد في الجانب الإيجابي للذمة المالية. وللثروة في المجتمع الرأسمالي صور عديدة: عقارات (زراعية أو مبنية)، منقولات بمختلف صورها، مادية أو معنوية، صكوك مالية وتجارية، حسابات ذات رصيد إيجابي في المصارف، نقود سائلة.

هذه المفاهيم لم يكتمل تحديدها المنضبط، في إطار علم الاقتصاد السياسي، إلا مع بدء الثلث الأخير من القرن التاسع عشر. وكانت وما زالت محل لبس وخط عند الكثيرين حتى يومنا هذا، هذا الخلط بين قيمة الاستعمال والقيمة، ومن ثم الخلط بين الثروة والقيمة، والخلط بين القيمة وشكلها عند التبادل (أي بين القيمة وقيمة المبادلة)، والخلط بين القيمة والتمن.

بالنسبة للقيمة كظاهرة اجتماعية موضوعية ترتبط باقتصاد المبادلة فقط وتقوم على تنظيم الإنتاج الذي يركز على العمل الاجتماعي، يبدأ تفسيرها نظريًا بالترقية بين مظهري الكيف والكم: الأول يحتوي الماهية والمصدر، أي الكينونة ومصدر الكينونة، والثاني يتعلق بقدر القيمة وكيفية قياسها. في مجالات بناء نظرية، في القيمة يكثر الخلط بين المظهرين، مع مراعاة أن استكمال بناء نظرية

القيمة يثير أسئلة أخرى ورد بعضها ضمناً فيما يقدمه مفكرنا في شأن الثروة والقيمة. لنعد إذن إلى ما يقدمه لنا من أفكار في هذا الشأن.

تحت عنوان في العمل - الذي هو القوة الأولية في إبراز المنافع الأهلية وفي تطبيقه على الأرض الزراعية (٨٥) - يذكرنا مفكرنا بأن منابع الثروة ترجع إلى الزراعة والصناعة وتنمية الحيوانات مع إمكانية إدخال تنمية الحيوانات في الزراعة (ص ٨٠، منهج الألباب)، فتكون أصول المكاسب ثلاثة وأفضلها الزراعة لأن نفعها يتعدى إلى غير الزارع. وما كان متعدياً أفضل من اللازم في أغلب الأحيان؛ لأن الله يصف نفسه بالزارع ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ﴾ (٦٣) ﴿أَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَتَمَّ نَحْنُ الزَّرْعُونَ﴾ [الواقعة/٦٣-٦٤] ثم يحدثنا بشيء من التفصيل عن العمليات المتتابعة التي تتضمنها العملية الزراعية بصفة عامة (ص ٨٣).

هنا يثير مفكرنا في الواقع السؤال الخاص بآين تنتج الثروة؟ وهو سؤال يتعلق في الحقيقة بمجالات النشاط الاقتصادي، لا بالكيفية التي يتم بها النشاط في كل مكان من هذه المجالات، وتضمن التجارة في هذه المجالات يثير مسائل نظرية نكتفي هنا بالإشارة إليها دون التعرض لها. ومفكرنا على أي الحالات لم يوردها لا صراحة ولا ضمناً.

وعبر دراسته للعملية الزراعية، يتوصل مفكرنا إلى أن للأمر المعيشة في الظاهر جهتين: جهة فاعلية وجهة انفعالية أي محلية والأول هو الانشغال (جمع

شغل يقصد العمل، م.د.) والثاني هو الأراضي الزراعية (ص ٨٤، مناهج الألباب).

وللتغلغل خلف هذا الظاهر يثير مسألة الخلاف حول منبع الغنى والثروة وأساس الخير والرزق: هل هو الأرض، ولا يكون الشغل إلا مجرد آلة وواسطة لا قيمة له إلا تطبيقه على الفلاحة؟

أم أن الشغل هو أساس الغنى والسعادة ومنبع الأموال المستفادة وأنه الأصل الأول للعملة والأمة؟

هذا الاتجاه الثاني يعني أن الناس يكتسبون سعادتهم باستخراج ما يحتاجون إليه لمنفعتهم من الأرض فالفضل للعمل، وأما فضل الأرض فهو ثانوي تبعي (ص ٨٤، مناهج الألباب) ونلاحظ أنه يستخدم الشغل والعمل كمرادفين (٨٧).

ثم يضيف أن الاتجاه الثاني هو الذي يعتمده أهل الفلاحة (٨٨) ويستدلون على ذلك بأنه لا يمكن إيجاد الخصب في الأرض إلا بدوام الشغل واستمرار العمل، وإلا لبقيت مجدبة إذا انقطع الشغل عنها (ص ٨٤) هو يتحدث حتى الآن عن الثروة.

ثم يأتي التعميم في إطار هذا الاتجاه: فإن الشغل يعطي قيمة لجميع الأشياء والتي ليست متقومة دونه، ففي المرجع هو يستخدم القيمة لأول مرة. فهناك أشياء في غاية الحيوية للإنسان، كالماء والهواء وهما أصلان لمنافع حياة الإنسان، ولكنها لا بد خلاف الثروة، لأنهما يوجدان بكثرة في جميع المحال ويباح لكل إنسان التمتع بهما. ولا يكونان على العموم من الأموال المتقومة بالعمل، وإن عظمت فائدهما، يدخلان من ثم الملكية المسعدة. لاحظ أنه بدأ الكلام عن الثروة، ثم وجه وهو يبين الاتجاه الثاني بالقيمة وهما مصطلحان اقتصاديان ليصل إلى ملكية الأشياء المتقومة بالعمل أي إلى اصطلاح قانوني. واستطرادًا (٨٩) في إطار الاتجاه الثاني يوضح أنه إذا احتاج جلبهما، أي الماء والهواء إلى من يستعملهما (م. د) إلى العمل كان لكل منهما قيمة بقدر العمل فقط (ص ٥٨، مناهج الألباب) نلاحظ أولاً أن الفرق واضح بين المنفعة والقيمة. فالقيمة مرتبطة بالعمل ولكي يكون للشيء قيمة بفضل العمل لا بد أن يكون نافعاً في العرف الاستعمالي للجماعة (م. د) ونلاحظ ثانياً أن التعبير المستخدم أن يكون للماء والهواء عند جلبهما قيمة بقدر العمل فقط. والكلام عن القدر يتعدى البحث عن أصل القيمة (المظهر الكيفي) إلى مقياس القيمة أي مظهرها الكمي، هل يمثل هذا خلطاً بين مظهري القيمة؟ ويزيد من هذه الصعوبة عندما يخبرنا في نهاية هذه الفقرة، بعد إعطاء أمثلة مختلفة لجلب الأشياء التي توجد في الطبيعة بكثرة عن طريق العمل، بأن من يحصل على الشيء الذي جلب له بالعمل إنما يقوم بصرف قيمة العمل فالفرق كبير بين القول إن الشيء اكتسب قيمة بقدر العمل

والقول إنه اكتسب قيمة بقدر العمل، وهو أمر يثير الفرق بين قوة العمل والعمل لمعرفة أيهما يصبح سلعة في ظل التنظيم الاقتصادي الرأسمالي، وكيف تتحدد قيمة قوة العمل كسلعة وهي مسائل نتركها جانباً في هذا المجال.

على هذا النحو يدخل مفكرنا في عرضه مفاهيم ثلاثة مختلفة: مفهوم الثروة ومفهوم القيمة ومفهوم الملكية: يبدأ بالمفهوم الأول الثروة حين يسأل عن منابعها.

وبعد التعرف على مجالات النشاط الاقتصادي التي تنتج فيها يطرح السؤال: بأي القوتين تخلق الثروة؟ الأرض أم العمل؟ والواقع أن السؤال يتعلق بمصدر القيمة فرغم أنه بدأ بالثروة يجد نفسه مواجهاً بالقيمة. ويتبين لنا ضمناً أنه ممن يعتمدون الاتجاه الثاني الذي يذهب إلى اختزال الأرض إلى العمل (٩٠) فحتى خصوبة الأرض لا تضمن إلا بدوام العمل وباختزال الأرض التي تصبح محل العمل يجعل من العمل مصدرًا للقيمة. ولكننا نلاحظ في سياق الاستدلال خلطاً بعد مظهري القيمة، الكيفي والكمي، وفيما بعد بين قيمة السلعة وقيمة العمل (وعلى الأصح مستوى سلامة التعبير أن تقول قيمة قوة العمل). ليعود في النهاية إلى الثروة، حينما يقول إن العمل اللازم لجلب الشيء المباح يعطيه قيمة بقدر العمل يحوله إلى مال مملوك ويدخله في الثروة (وكان الأصح القول إن العمل يعطي الشيء قيمة ويدخله من ثم عائلة السلع التي تدخل بصفتها قيم استعمال في الثروة).

نتتهي من هذا إلى القول باعتقادنا بأن ما يقدمه مفكرنا بالنسبة للقيمة، وهي ظاهرة محورية لفهم الاقتصاد المعاصر وكيفية تنظيم الإنتاج والتوزيع في هذا الاقتصاد، هو مبدأ في القيمة، مؤداه أن تتحدد بالعمل، دون تعدي ذلك إلى بناء نظرية متكاملة ومتسقة الأجزاء في القيمة بصرف النظر عن الاتجاه الذي يأخذ به، ناهيك بأن القيمة إنما تدرس كأساس لنظرية في الثمن تمكن من التعرف على القانون الأساسي للحركة في الاقتصاد الرأسمالي. وهو لا يكاد يتحدث عن ظاهرة الثمن.

وفي خضم انشغاله بالثروة والقيمة يصل مفكرنا إلى الملكية، ملكية الأشياء وإذا ما أثرت الملكية نكون قد دخلنا في صميم الظواهر الاقتصادية إذا ما تعلق الأمر بملكية وسائل الإنتاج، محدد لعلاقات الإنتاج التي يتوقف عليها تحديد من له اتخاذ قرارات الإنتاج والكيفية التي يتم بها توزيع الناتج بين شرائح العملية الإنتاجية، ونقول الشرائح لأن مفكرنا قد أدخل كما أسلفنا كل أهل الزراعة والتجارة والصناعة في طبقة اجتماعية واحدة. في النظر في ملكية الأشياء يبدأ مفكرنا بأهمها في نظره، وهي الأرض القابلة للزراعة. ويناقش أمر ملكيتها الفردية. في الصفحات من ٨٦ إلى ٩٦ من مناهج الألباب.

الأصل أن الزراعة هبة الله وعليه لا يكون حق الملكية في المملكة المتسعة الأراضي القابلة للزراعة اتساعاً بليغاً يزيد عن حاجتها، مشروعاً ولا منتظماً (ص ٨٦ مناهج الألباب) ولكن الأمور لا تقف عند ذلك مع تغيير الأحوال في الهيئة

الاجتماعية. ولبيان ذلك يفترض إقليمًا (كبلاد الشيلوك والذيكة في السودان) مشتملاً على أرض واسعة مخصصة تكفي لإعاشة عشرة ملايين في الوقت الذي لا يتعدى فيه سكانه المليون في هذه الحالة: يقوم كل من السكان بزراعة مساحة الأرض التي تكفي لإعاشته فقط. ولا تكون الأرض محلاً للملكية أحد. بل هو يربط سلطة القوة الحاكمة على الأهالي بملكيتها للأرض، حين يقول لا تفكر القوة الحاكمة في أن تطلب من البعض الآخر وهو القوة المحكومة شيئاً في مقابلة المحصولات الغذائية بوصف الخراج (٨٧) بل إن الأهالي لا يقبلون ذلك إن طلب منهم. ولا يعطي شخص لآخر شيئاً من المحصول إلا إذا كان المقابل لعمل قام به لحسابه. ومع تقدم الهيئة الاجتماعية والتوسع في السكان يزيد الأهالي من مساحة الأرض المزروعة لمواجهة احتياجات الزيادة السكانية. ومع الزيادة المتتالية يبدأ إحياء الأرض الموات ثم استصلاح الأرض الجذبة إن اقتضى الأمر ذلك. مع إحياء الأرض الموات يتولد الحق في تملك الأرض وحيازتها بهذا الإحياء وتعود الملكية الفردية ويصبح للأرض قيمة في حد ذاتها (ص ٩١ مناهج الألباب) يتضح من ذلك أن ملكية الأرض الزراعية هي في نظر مفكرنا نتيجة تطور الأحوال الاجتماعية تاريخياً، ولا تحكي من ثم شيئاً عما يقال عن حب التملك كغريزة إنسانية. ومع الملكية الفردية للأرض يبرز العامل الأجير حينئذ كل فرد من الجمعية محترف بحرفة الفلاحة والعمل فيها، مضطر لأن يؤجر نفسه للحث والغرس ليتعيش بحرفته ويدخل عند مالك الأرض بوصف أجير عامل، ويكلف نفسه جميع أوقاته في خدمة الأرض دون راحة إلا بقدر المسافات

الضرورية لأكله وشربه ونومه وعبادته ونحو ذلك (ص ٩٢، مناهج الألباب). الأمر يتعلق هنا بتصور ملكية الأرض التي تجد وجهها الآخر في العامل الأجير.

وتزداد نتيجة الأعمال اليومية في الزراعة بتوفر عوامل مختلفة، منها أن يستخدم العامل أدوات عمل سهلة على أن يكون واقفاً على معرفة خصائص ما يستعين به من الآلات وأن يكون على دراية بأحوال العملية الزراعية بأوقاتها وفصولها وساعاتها وما يخص أنواع الزراعة وما يقويها من المصلحات. كما أن ثمرات العمل تزيد بتقسيمه إلى أقسام وبالتمرن عليه بالمداومة (ص ٩٢، مناهج الألباب). هو يحدثنا هنا في الواقع عن عوامل تؤدي إلى زيادة إنتاج العمل في فترة زمنية محددة. في هذا النوع من النشاط الزراعي، الأرض الخصبة إذن مملوكة ملكية فردية ويصبح معها من حرفته الفلاحة عاملاً أجيئاً ويقوم على زراعتها الزارع (٩١) أي من يملك الزارع، وتتوقف عملية الإنتاج على ميسرة الزارع الذي وفر من زراعة عدة سنوات ماضية شيئاً من المحصولات، يستخدم كتقاوي لزراعة الأرض ولتعيش به القوة المشتغلة بالإنتاج الزراعي إلى أوان المحصول الجديد. الأمر يتعلق هنا بتوقف عملية الإنتاج على رأس المال الذي يراكمه المزارع لتوفير شروط الإنتاج من قوى إنتاج مادية وبشرية (ص ١٠٧، ١٠٨، مناهج الألباب) ومع رأس المال والعامل الأجير يكون الحديث عن الربح إنما بمعنى خاص وعن الأجر الذي يحصل عليه العامل الأجير.

ولكن الزراعة مازالت تعرف إلى جانب الوحدات الزراعية للمزارعين الذين يقدمون رأس المال ويستخدمون العامل الأجير بأنها وحدات إنتاج من فلاحيه مع فارق أنها تنتج هي الأخرى للسوق يقوم فيها الإنتاج ابتداء من ملكية مالك الأرض الذي يظل بعيداً عن عملية العمل الزراعي وفقاً لنظام المزارعة أو المشاطرة في الأولى يقدم المالك الأرض والبذور والمياه وفي المشاطرة لا يقدم المالك إلا الأرض وينتهي الأمر باقتسام المحصول على نحو يكون نصيب الفلاح فيه أقل في المشاطرة منه في المزارعة ويتضمن في كليهما إجحافاً بالفلاح، إجحافاً يتزايد مع تزاخم الفلاحين على الأرض المحدودة وبخاصة في إطار المشاطرة التي تمثل الصورة الأكثر انتشاراً في الريف المصري رغم أنها غير جائزة شرعاً. ومع تعرضه لهذه الصور من الوحدات الزراعية الفلاحية فهو ينشغل أكثر عند مناقشته للثروة والقيمة بوحدات الزارعين الذين يقدمون رأس المال ويستخدمون العامل الأجير. ماذا عن توزيع الناتج الزراعي في هذه الوحدات؟

على الصفحات من ٥٣ إلى ١٠٥ (مناهج الأبواب) ينشغل مفكرنا بمسألة توزيع الناتج بين الفئات الاجتماعية التي تكون طبقة أهل الزراعة والتجارة والصناعة، مع المحاجة ابتداءً من النشاط الزراعي سواء الفلاحي الذي لا يمتلك الفلاح فيه الأرض أو بصفة خاصة واهتمام أكبر، النشاط الزراعي الذي تقوم به وحدات الزراعيين الذين يستخدمون العامل الأجير ويضيف إليهم في خضم المحاجة أصحاب الآلات. الفكرة الأساسية هنا التي تبرز نخط توزيع

النتائج يعبر عنها بأن المقطف لثمار هذه التحسينات الزراعية المجتني لفوائد هذه الإصلاحات الفلاحية الناتجة في الغالب من دون أهل الحرفة الزراعية متمتعون بأعظم مزية. فأرباب الأراضي والمزارع هم المغتزمون بنتائجها العمومية والمتحصلون على فوائدها حتى لا يكاد يكون لغيرهم شيء من محصولاتها له وقع... وهو ما يعني أن طائفة الملاك في العادة تتمتع بالمتحصل من العمل ولا تدفع في نظير العمل الجسيم إلا المقدار اليسير الذي لا يكافئ العمل فما يصل إلى العمال في نظير عملهم في المزارع أو اصطناعهم للألات هو شيء قليل بالنسبة للمقدار الجسيم العائد إلى الملاك. وهو يعتبر ذلك من قبيل الغنى للأجير. ويواجه الحاجة التي تبرر الغنى بقوله «ولا يستند في غنى الأجير إلى أن المالك دفع رأس ماله في مصرف الزراعة والتزم بإنفاق عليها فهو أحق بالاستحواذ على المحصولات الجسيمة وأنه الأولى بريح أمواله العظيمة. فهو أصل الترييح، أن عملية الفلاحة إنما أنتجها وحسنها رأس المال، فإن هذه التعليلات محض مغالطة... فالعامل أجر لعمل منتج لولاه لما ربحت الأرض ربحًا عظيمًا. فمواكسة المالك له في تقليل أجرته محض إجحاف به». ويزيد هذا الإحجام عندما يتزايد عدد من يتزاحمون من الشغاليين ويتنافسون لمصلحة صاحب الأرض، الأمر الذي يؤدي إلى أن يتناقصوا في الأجر. هذا النمط من التوزيع لا يثمر محبة الأجير للمالك (من يزرع الشوك لا يحصد به عنبًا وفيه إيذاء بعضهم لبعض وهو ممنوع شرعًا لأن الشرع يوصي بالابتغاء). ومرد هذا الوضع أن حق التمليك ووضع اليد على المزارع سوغ للملاك ولواضعي الأيدي أن يتصرفوا في عمليات أملاكهم

التصرف العام، وأن يعطوا العمال للعمال بقدر ما يظنون أنه من لياقتهم ويعتقد المالكون أنهم أرباب استحقاق عظيم بسبب التملك، وأنهم الأولى بالسعادة والغنى مما يتحصل من العمليات الزراعية.

وعليه يكون نمط توزيع الناتج بين فئات طبقة أهل الزراعة والتجارة والصناعة غير عادل. ليس فقط ابتداءً من مبدأ مفكرنا في القيمة، وإنما ذلك في ضوء المرجعية للعقيدة. وذلك دون أن يعطي هذا الحكم على نمط الإنتاج أي معيار لتحديد الأجر. وفيما يتعلق بالتصور الذهني لأنواع الأنصبة التي تحصل عليها الفئات الاجتماعية من ناتج عمليات الإنتاج، يتضح الفرق لدى مفكرنا بين الأجر، من جانب، والريع والريح، من جانب آخر، فالمتحصل من المزارع في السنة (كفترة إنتاجية، م.د) هو نتيجة العمل المنتج، يعني إيراد المزارع في السنة بعد استنزال:

- أجر الأرض، أي ما عليها من المال أي (ريع الأرض، م.د).
- ما يتبع ذلك من التقاوي وعلف الماشية وأجرة المهمات وغير ذلك (أي ما استخدم من وسائل إنتاج معمرة وجارية، م.د) والصافي بعد ذلك هو الريح. ولكن الصعوبة تبرز عندما يتصور إن هذا الصافي أي الريح هو الذي يحصل منه تشغيل السنة المقبلة ومنه تدفع أجرة الأجير المنتج (ص ١٠٧، مناهج الأبواب). ثم يعقب بالقول إن على ذلك يقاس دائرة

الصناعة كالفبريقة. فإن أغلب محصولها في العادة هو في مقابلة رأس المال، والباقي يعد أرباحًا بعد تنزيل المصاريف فمن هذه الأرباح التي هي ثمرة العمل المنتج تدفع أجرة ذلك العمل (ص ١٠٨، مناهج الأبواب). فالأمر يتعلق بالإنتاج في الزراعة والصناعة، حيث تقوم عملية الإنتاج من رأس المال والعمل الأجير والتميز واضح بين أنصبة الفئات الاجتماعية: أجرة الأرض (الربح)، الأجر (أجرة العمل الأجير) والربح، والذي يذهب إلى من أخرج من ماله شيئًا وجعله رأس مال في زراعة أو تجارة أو صناعة ولا يكون غرضه منه غير تربيح هذا المال (ص ١٠٨). من هذا يتضح كذلك أن الربح هو الهدف المباشر من القيام بالإنتاج في هذا النوع من الاقتصاد. هذا التصور لمعادلة توزيع الناتج سليم في مراحل الأولى إلى أن يصل إلى الربح. الذي كان من اللازم أن يخصم الأجر (أجر العمل).

• من الناتج لكي يتوصل إلى الربح الذي يتحقق في فترة الإنتاج، السنة الحالية: وعليه يلزم للتوصل إلى ربح هذه الفترة أن نخصم من ناتج هذه الفترة، مقابل ما استخدم من وسائل إنتاج معمرة وجارية + أجرة القوة العاملة + ربح مالك الأرض، لنصل إلى ربح مالك رأس المال. وهو الربح الذي نتج في الفترة الحالية. من هذا الربح يخصص جزء لاستخدامه في الفترة القادمة، جزء منه يخصص لشراء قوة العمل في الفترة القادمة، أي لأجر العمل في الفترة القادمة.

• بهذا ينضبط القول بأن أجر الشغالة هو ناتج من عين عملهم لا من رأس مال المالك (ص ١٠٨)، باعتبار أن ما يسمى رأس مال يستخدم في الفترة الحالية هو نفسه من الربح الذي أنتجه العمل الفترة السابقة. فالصعوبة الخاصة بالتصور الذهني العلاقة بين الربح والأجر نجحت في المزج بين الربح الذي ينتج في الفترة الحالية (والذي لا يمكن الوصول إليه إلا بعد خصم أجور هذه الفترة) والجزء من هذا الربح الذي يخصص لتراكم رأس المال في الفترة القادمة، وتدفع منه أجور الفترة القادمة. واعتقادنا أن عدم التوصل عن المعادلة الصحيحة لتوزيع الناتج قد نتج عن عدم اكتمال تصور للقيمة، الذي لا يمكن في غيابه الوصول إلى تصور سليم للعلاقة الوظيفية بين الفترات المتتالية للعملية الإنتاجية، أي في تكرارها عبر الزمن، أي فيما يسمى بتجدد الإنتاج وفكرة تجدد الإنتاج نفسها من الأفكار التي أوردناها مفكرنا في أثناء انشغاله لعملية خلق القيمة في هذا النوع من الإنتاج.

• وتثور فكرة تجدد الإنتاج لأول مرة بمناسبة الكلام عن الميسرة اللازمة للقيام بالإنتاج بواسطة الزارع الذي يستخدم القوة العاملة الأجيعة، أي رأس المال الذي تبدأ به عملية الإنتاج بعد أن تحقق من توفير نتاج عمليات سنوية سابقة (ص ٨٧، مناهج الألباب). فقيام المزارع بالنشاط الزراعي رهين بما لديه من ميسرة تتمثل فيما تحت يده (نتيجة وفر سابق) في شكل

بذور وما في حكمها وما يمكنه من دفع أجر لمن يقوم بالعمل الزراعي . هنا يبين مفكرنا أن الإنتاج الزراعي الرأسمالي لا بد أن يكون مسبقاً بقدر من رأس المال النقدي المركم سلفاً من عمليات إنتاج سابقة يمكنه إنفاقها من تجميع شروط الإنتاج للفترة القادمة. وعليه يمكن القول إن قيام الإنتاج في الفترة الرهينة كان رهيناً بشروط هي من إيجاد الفترة السابقة. وهو ما يتضمن عملية الإنتاج الحالية بالإضافة إلى أنها تنتج ما يمكن إعاشة المجتمع في الفترة الحالية، هي تنتج في هذه الفترة شروط قيام الإنتاج في الفترة القادمة، أي شروط استمرارية الحياة الاجتماعية عبر تجدد الإنتاج: فكرة تجدد الإنتاج فكرة محورية لفهم آلية حركة العملية الاقتصادية عبر الزمن ومن ثم فهم إمكانية تطور هذه العملية.

لم يبق لنا إلا الإشارة إلى وعي مفكرنا بالظاهرة النقدية، وقيام التداول النقدي في فترة دولة محمد علي نظام المعدنين، أي الذهب والفضة، في استخدامها في سك القطع النقدية، بما للنقود المسكوكة منهما من قوة إبراء مطلقة (ص ٢٥٠، مناهج الألباب). وكيف أصبح إنتاج الذهب والفضة مرتبطاً، على الصعيد العالمي، باستخدامها نقوداً (ص ٢٥٠-٢٥١) ومع اتباع غالبية الدول للقاعدة الذهب في الجزء الأخير من القرن التاسع عشر وبروز محدودية المعادن النفيسة في الاستجابة لمتطلبات التوسع في إنتاج المبادلة، يشير مفكرنا إلى البعد عن استخدام الذهب والفضة لغير الأغراض النقدية (ص ٣٦٠، مناهج الألباب).

وهكذا يكون مفكرنا قد طرح مسائل حيوية تتعلق بالنشاط الاقتصادي المعاصر وما يتضمنه من شكل مختلف لعملية الإنتاج، كإنتاج يتم بغرض التجارة (المعارضات) الداخلية والدولية. وكيف أن هذا الإنتاج يتسم بوجود ظاهرة رأس المال (العامل الأجير) في دورانها حول ملكية وسائل الإنتاج، وأن العامل تزداد قوته بالمران وتقسيم العمل واستخدام الآلات المسهلة واكتساب المعارف المتعلقة بها، وبخاصة في الصناعة التي تقوم على التقدم في العلوم والفنون والصناعات كما يطرح قيمة الأشياء وما يرتبط بها من ظاهرة توزيع ثمار العملية الإنتاجية، وتوزيعاً بين أنصبة الفئات المختلفة داخل طبقة أهل الزراعة والتجارة والصناعة، من ريع وأجر وربح كما يطرح مسألة تجدد الإنتاج عبر قيام الزارع بتحقيق ميسرة بفضل غذائية الإنتاج في فترة لاحقة يقول: طرح مفكرنا كل هذه المسائل وكلها من مسائل الاقتصاد المعاصر لتجربته الحياتية ابتداءً من زيارته لفرنسا. أعطى في شأن هذه المسائل أفكاراً، يتضمن بعضها مبادئ لنظريات (على الأخص في القيمة والتوزيع)، ولكنها أفكار لا تتبلور لا في نظريات متكامل مقومات كل منها، ولا في بناء نظري متوازن في شأن هذا النشاط الاقتصادي المعاصر.

سابعًا: يبقى ذلك الجزء العام من فكر مفكرنا في شأن الاقتصاد وإنما مع الانشغال المباشر بالاقتصاد المصري.

لولا أنه يدخل في هذا الجزء أفكار اقتصادية متباينة الأبعاد مع ما يمتزج معها من أفكار غير اقتصادية، لقلنا إننا بصدد تصور ذهني لتاريخ الوقائع الاقتصادية في مصر بصفة عامة، وفي دورانها حول دور الدول بصفة خاصة، بالرجوع إلى التاريخ القديم وما تلاه من عصور وتركيز على الماضي القريب الذي عاشه، وانشغالاً بالزمن المعاش، وبعين لا تغمض على مستقبل المجتمع المصري بالنسبة لهذا المستقبل يستدعي بطريقة أو بأخرى نماذج ثلاثة:

- نموذج واقع الأداء الاقتصادي في فرنسا، الذي سبقته تحولات أسهمت في إحداثها الدولة الفرنسية، وبخاصة دولة كولبير الوزير الأول للويس الرابع عشر.
- نموذج التحولات التي رسمها الفرنسيون للاقتصاد المصري جاعلين من تحقيقها هدفًا من أهداف الحملة الفرنسية على مصر والشام.
- النموذج الذي حققته دولة محمد علي في العقود الثاني والثالث والرابع من القرن التاسع عشر. وهو يقرب فيما يتعلق بالتحولات التنظيمية التقنية من النموذج الذي رسمه الفرنسيون مع فارق جوهري. إن نموذج الدولة المصرية كان في اتجاه بناء اقتصادي مستقل في إطار السوق الدولية

القائمة، مع محاولات تعزيز هذا البناء، من حيث توفير مستلزمات النشاط الاقتصادي ومتطلبات بناء القوة في المجال الجيوبوتيكي لمصر.

- وهو ما يظهر تعاطفه مع النموذج الثالث، الذي تبرز معه أهمية نوع التنظيم السياسي لإمكانية تحقيق التحولات الاقتصادية، وحول هذا النموذج يعود مفكرنا بين الحين والآخر إلى الشروط اللازمة لتحسين الأداء الاقتصادي: حسن ترتيب الحكومة العادلة، إعطاء الحريات الفاضلة، عمل الميزانيات اللازمة، إبعاد الاحتكار. ونحن نضيف شرطاً مهماً يدخل في الواقع في عدالة الحكومة، أن تكون ظاهرة اليد. في تعاطفه مع هذا النموذج الثالث هو ينظر إلى المستقبل بتفاؤلية مستمدة من وعيه بقدرات هذا المجتمع على الإنجاز الحضاري ومما يبينه من آمال في تزايد هذه القدرات بالاستهداء بنور العلم الذي يشهد تطورات هائلة في المجتمع الأوروبي.

هذا هو ما استطعنا التوصل إليه من فكر في شأن الاقتصاد في المؤلفات الثلاثة لرفاعة الطهطاوي. وهو فكر يصعب فهم أبعاده الحقيقية دون البصر به في عدد من المبادئ العامة يؤمن بها مفكرنا وتتبدى متنافرة بين سطور مؤلفاته، وفي مقدمتها مبدأ الحرية التي يتعين أن تنعم بها الأوطان عبر حريات مواطنيها وفي مقدمتها حرية العقيدة الدينية، مبدأ المساواة بين الناس ليس فقط أمام القانون وإنما في الحق في الحياة متمثلة في معيشة مادية ومعنوية تتفق مع إنسانية الإنسان،

مبدأ أن لكل وطنية هوية تعكس خصوصيتها وأن احترام الخصوصية الثقافية أقوى شيء في توسيع دائرة المنافع العمومية. مبدأ الاستزادة التي لا تكل من المعارف العلمية وضرورة السعي إلى الانتفاع الحقيقي من تجارب الآخرين. هذه المبادئ تظهر نوع الإنسان الذي يسعى رفاعة الطهطاوي أن يمثل هدف الترقى الاجتماعي، بصفة عامة وتحسين النشاط الاقتصادي بصفة خاصة.

ثامناً: وأخيراً دلالة هذا المفكر لأوضاعنا الراهنة:

إذا كان فكر رفاعة الطهطاوي في شأن الاقتصاد قد جاء في إطار فكر يسعى إلى فهم ما يحدث في أوروبا، في علاقتهم ببقية العالم في إطار محاولة لإقامة مجتمع مصري جديد يرتكز على بناء اقتصادي سلعي مستقل في إطار السوق الرأسمالية الصاعدة، وجاء هذا الفكر تنويرياً بالقدر الذي يتحقق به هذا الفهم وتستفيد منه المحاولة فقد ظل هذا المفكر في مجموعة رأسمالي التوجه حتى في تفاعله مع التراث الفكري في مصر. ليس فقط في النصف الأول من القرن التاسع عشر وإنما كذلك وبدرجة أكبر في المرحلة التالية للظهور، مرحلة بلورة للتخلف الاقتصادي والاجتماعي (بمعناه العلمي لا الأخلاقي) مع إدماج مجمل المجتمع المصري في عملية التطور الرأسمالي على الصعيد العالمي. ومع الدور الذي لعبه في تحقيق نور العقل الذي يكشف عن مواطن القوة في المجتمع المصري في صراع

قواه الوطنية ضد السيطرة المباشرة لرأس المال الأجنبي ابتداءً من ثمانينيات القرن التاسع عشر وذلك إلى أن ينتهي إليه هذا الفكر في مصاحبته لمشروع رأس المال الوطني ابتداءً من عشرينيات القرن العشرين إلى ما انتهى إليه رأس المال المحلي من عدم قدرة على حل المشكلة الوطنية في التصاقها التاريخي بالمشكلة الاجتماعية. وما صاحب ذلك من عودة لا علمية ولا ناقضة إلا مناحي اللجوء التطميني في التراث الأيديولوجي للمجتمع. ومع هذه العودة تبرز عملية إرهاب الذهن في مصر بالتيارات التنويرية للفكر الغربي ليشغل هذا الذهن بعيداً عما يكشفه واقع الحياة من عجز رأس المال المحلي على مواجهة الصحة لقضية التحرر الوطني وحل القضية الاجتماعية للغالبية من الشعب المصري، ومن قبول رأس المال المحلي صراحة للتبعية وذلوعه السعيد أحياناً والكئيب دوماً في تحقيق أهداف رأس المال بقيادة رأس المال المهيمن في المنطقة العربية لتكريس التخلف الاقتصادي والاجتماعي. وإرهاب الذهن قد يدفع به إلى فقدان ما هو تنويري في ذاكرته فينسى حتى مقولة الطهطاوي المحورية في أن رأس المال مجحف في ذاته بالعاملين، وأن هذا الإجحاف مخالف للشرع.

في ظل الوضع الحالي الذي يتميز بإرهاب الذهن إرهاباً يتفاعل بعنف مع إرهاب شروط الحياة اليومية للغالبية من أفراد المجتمع، يصبح من الضروري أن يسعى الذهن إلى أن يستمد عافيته من تراثنا الفكري لا بأخذه علاته وإنما

باستخلاص دلالاته بالنسبة للموقف الراهن. نحن نعتقد أن دلالات فكر رفاعة الطهطاوي متعددة الأبعاد:

- أولاً: الدلالة المنهجية التي تتمثل في أن الفكر الدافع نحو علمية التفكير هو فكر تنويري، بالمطلق ولكن مستتبعاته على صعيد الأداء الاجتماعي نسبية في إطار تاريخية حركة المجتمع. وتصبح المهمة المنهجية لفكرنا المعاصر هي الدفع المستمر نحو علمية التفكير التي تتضمن بالنسبة للتراث الغربية العلمية لمكوناتها دونما قطع مصطنع بين القديم والحديث وما بعد الحديث وتكون الغربية العلمية بقصد استخدام الإيجابي من التراث في استنهاض العقلية العلمية لفهم المسار التاريخي لحركة المجتمع في إطار التكوين الاجتماعي الرأسمالي العالمي المعاصر.
- ثانياً: الدلالة من حيث محتوى الفكر أن النظريات التي كانت تقدم بهدف فهم ما يحدث في أوروبا لمؤازرة محاولة البناء في مصر في اتجاه وبالتوازي مع ما كانت تقوم به أوروبا (التي كانت تمثل حينئذ مركز التجربة الرأسمالية)، نقول هذه النظريات تلزم دراستها دراسة علمية ناقدة للتوصل إلى الأفكار التي تهدي الابتعاد عما آلت إليه مجمل التجربة الرأسمالية. وهو ما يعني الحرص على الاستفادة من إيجابيات التجربة مع شديدي الحرص على عدم إغفال العظة التي يتعين الخروج بها من تاريخ التجربة.

- ثالثاً: الدلالة على مستوى المهمة التي تزود المفكر بالحماسة اللازمة وهو يسعى إلى الفهم بقصد التغيير. ما أحوجنا الآن إلى مهمة مثل مهمة رفاة الطهطاوي:
- تحصننا أولاً ضد ببغائية السلوك البحثي تجاه كل ما تقذف به رياح انشغالات الغرب الرأسمالي سلوكاً يتمثل في التلقف اللاواعي أن كل ما يقترحه كقضايا للبحث وكل ما يوحي إليه كنتائج يفرزها البحث.
- وتمكننا ثانياً من توجيه دفة الفكر الاجتماعي المصري العربي نحو الغرلة العلمية للتراث المعرفي القائم بقصد التوصل إلى ما ينير الطريق نحو ذاتية فكرية تمكن ثمراتها من تحقيق الوعي اللازم لتغير اجتماعي يمثل نفي التاريخي للتخلف الاقتصادي والرأسمالي، في لحظة تاريخية تستفرد فيها الرأسمالية بالبشرية فتكشر عن حقيقتها وحدود إنجازاتها التاريخية فتبرز جوانبها السلبية بما تتضمنه من منظومة لأخلاقيات النظام الرأسمالي المعاصر، وهي منظومة أخطر ما نظمته رأسمالية سلماً من وجهة نظر ترقى المجتمع الإنساني.
- وهناك ثالثاً الدلالة المحورية لفكر رفاة الطهطاوي: الإيمان الذي لا يهتز بقدرات المجتمع المصري التي صنع بها فجر التاريخ الإنساني، والثقة التي لا تفتربجدارة هذا المجتمع في الاستمرار في صناعة الحضارة، وإنما في اتجاه التغييرات التي طرأت على المجتمع العالمي منذ ظهور فكر رفاة الطهطاوي،

أي في اتجاه بناء المجتمع الذي يتضمن النفي التاريخي لكل ظاهرة رأس المال كعلاقة اجتماعية. لتحقيق ذلك ما أحوجنا إلى الفهم العلمي بقصد تمكين مقاومة عدوانية رأس المال وتمني القدرة على التغيير الكيفي.

وهناك رابعاً، على نحو أكثر اقترباً من المشكلات الأساسية التي يعيشها المجتمع المصري حالياً، الدلالة الخاصة لفكر رفاة الطهطاوي لفهم هذه المشكلات واتجاهات أعمال الذهن للتوصل إلى حلول:

- مشكلة إعادة بناء المجتمع المصري على أسس من الحرية والعدل والمساواة بين أفراده ومجموعاته ذكوراً أو إناثاً لتصبح مصر وطناً للجميع:
- «ليكن الوطن سعادتنا أجمعين نبنيه بالحرية والفكر والمصلحة»
- «إن الحرية هي الوسيلة العظمى في إسعاد الممالك»
- «العدل أصل جميع الفضائل الأهلية المدنية»
- «كلما كثر احترام النساء عند قوم كثر آدابهم وظرافتهم فعدم توفية النساء حقوقهن فيه دليل على البربرية»
- مشكلة التحرر الوطني وتحقيق الاستقلال السياسي الذي يحقق للمجتمع ممثلاً في الغالبية العظمى بين أفراد السيطرة على مفاتيح حياته الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وشروط السيطرة الاجتماعية على

عملية تجدد الإنتاج الذاتي للحياة الاجتماعية. هنا تبرز مسألة الوطن والوطنية والقومية والانتماء الواعي للوطن المكون من مواطنين لا رعايا:

- في الوطن المبني على الحرية والفكر، إذا كانت الحرية مبنية على قوانين عادلة، كانت واسطة عظمى في راحة الأهالي وإسعادهم في بلادهم، وكان سبباً في حبهم لبلادهم وأطانهم.

- مشكلة النفي التاريخي للتخلف الاقتصادي الذي يغرق فيه المجتمع المصري حالياً، بعد تبلور هذا التخلف عبر الاندماج القهري للمجتمع المصري في عملية التطور الرأسمالي للدولة منذ ضرب دولة محمد علي في نهاية أربعينيات القرن التاسع عشر.

- وتعد عملية التحرر الوطني وتعميق التخلف في نهايات القرن العشرين مشكلة يكون حلها في إطار التحرر الوطني، بإعادة التنظيم السياسي ليقوم على ركيزة شعبية وعلى الحرية التي تصان في إطار دستوري مستنير، بالاستناد بالفكر العلمي، لإثارة عملية تنمية باstrاتيجية شاملة تتمحور حول تعبئة جماهير العاملين، وهي تعبئة لا تتحقق إلا بدور محوري لدولة مدنية تتمتع بالكفاءة وعفة اليد.

- «التقدم لا يتم دون انجذاب الأهالي صوب مركز التحديث والتنظيم وتوجيه نفوسهم بالطوع والاختيار إلى الوفاء بحقوق هذا الوطن العظيم».

- «إذا كان العدل أصل جميع الفضائل الأهلية المدنية... فهذه تتكاثر بتكاثر الجمعية المدنية، باعتبار رجوعها إلى أصل واحد، العدل العمومي والإنصاف المشترك».
- «إن مخاطبة الأعراب لاسيما إذا كانوا من أولي الألباب، تجلب للأوطان المنافع العمومية أي المكاسب الاقتصادية».
- إن مصر إذا توافرت فيها شروط انتظام الحكومة وإصلاح النيل وسهولة وسائل المنافع العمومية ورفع المضار النيلية كثر خيرها وبرها وإذا اختلت فسدت مزارعها.
- للدولة دور في الحياة الاجتماعية والسياسية لا يتحقق إلا «بتثبيت الحكومة بطلبات المصالح الوطنية. والدولة هنا هي الدولة المدنية التي يبلور مواطنوها رأياً عمومياً أي رأي عموم أهل الدولة بجانب القائمين على أمر الحكم فيه».
- وبعد، لم يكن رفاة الطهطاوي في تصوره للنشاط الاقتصادي وضرورة تغييره أساساً لنهضة الاقتصاد المصري ناقلاً نموذجاً للتغيير الاجتماعي يقوده الفكر التنويري، بل كان باحثاً يسعى عبر المعرفة العلمية واستقرار

التاريخ، إلى تركيب نموذج لتقدم المجتمع المصري، البحث عن هذا النموذج:

- يبدأ من معرفة تفصيلية بواقع المجتمع المصري، ولكن معرفة لا تكون بالضرورة نظاماً فكرياً.
- بمرجعية عقائد يغلب عليها الطابع الإسلامي بالمعنى الواسع. ولكن هذا الطابع الإسلامي لا يجوز على المرجعية المصرية كما يبلورها التاريخ الحضاري المصري.
- عبر معرفة معقولة وإن لم تكن في جميع الأحوال متعمقة، بالنموذج الفرنسي الذي بدأ في التبلور ابتداءً من نهايات القرن التاسع عشر.
- بإدراك ثمار النموذج الفرنسي يصل إلى إمكانية الاستفادة منه في التوفيق بينهما، تكون الغلبة للمرجعية الإسلامية.

عن قضايا «المواطنين» غير المسلمين
«الدينية» و«المدنية» في المجتمعات ذات الغالبية
المسلمة وعن مسألة الحكم (الحالة المصرية نموذجاً)



سمير مرقس^(١)

مفتاح أول

«مشكلة الأقباط.. هي مشكلة الشعب..»

إذا اضطهد اضطهدنا..

وإذا تحرر تحررنا...»

السكرية - نجيب محفوظ

مفتاح ثان

تاريخ المجتمع هو تاريخ الجهر بأفكاره، وتاريخ الجهر بتعدد ديمته.

(١) كاتب وباحث، رئيس مجلس أمناء مؤسسة المصري للمواطنة والحوار.

دون هذا الجهر، لا يكون المجتمع إلا ركام أشياء - نباتاً أو جماداً أو هياكل لها شكل إنسان.

لا تاريخ لمجتمع صامت، أو لمجتمع أحادي النظر والفكر.

المعنى مرتبط بالفكر المتعدد - جهراً.

الفكر المتعدد - جهراً هو ما يؤسس لتاريخ المعنى.

المجتمع الذي لا يفكر متعددًا، و جهراً، لا يمكن أن يخلق معنى إنسانياً عظيماً. إنه يعيش خارج المعنى.

بالفكر المتعدد - جهراً، يصير للإنسان تاريخ.

الأحادية صحراء.

زوال التعددية في المجتمع زوال لتاريخه. المجتمع نفسه يفقد اجتماعيته، ويتحول إلى قطع.

الوجود هو أن يقال بأفكار وطرائق متعددة. ذلك أن الوجود، تحديداً، متعدد.

لا أحادية إلا أحادية الخالق.

الآخر الحر شرط لوجودي الحر.

الشاعر الكبير «أدونيس»

(أ)

تمهيد: عن المواطنة

نعالج في هذه الورقة القضايا التي تمثل هموماً^(١) لغير المسلمين في المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة من جهة، ونحاول الاقتراب من مسألة الحكم من جهة أخرى، وذلك من خلال الخبرة المصرية، بالأساس، والتركيز على الشأن القبطي^(٢) في هذا المقام.

ومن الأهمية بمكان تحديد مقاربتنا لهذا الموضوع من البداية، وهو أمر نحرص عليه دومًا في كل ما نكتب حول الأقباط والشأن القبطي، ذلك أننا نقرب منهما من منظور المواطنة كما يلي:

(١) التزام السياق التاريخي لحركة المواطنين المصريين، المسلمين والأقباط؛ فبغير ذلك تكون الرؤية مبتورة. وسوف يتم التعامل مع الأقباط كأنهم يتحركون في فضاء اجتماعي وسياسي منفصل عن الواقع ككل، وأتصور

(١) استخدمنا تعبير هموم، وأتصور أننا أول من استخدم هذا التعبير في دراستنا المبكرة «هموم الشباب القبطي»، مجلة القاهرة، عدد ١٤٠، ديسمبر ١٩٩٢، ثم في كتابنا: الحماية والعقاب: الغرب والمسألة الدينية في الشرق الأوسط: من الرعاية المذهبية إلى الحرية الدينية، ميريت ٢٠٠٠.

(٢) سوف نستخدم كلمة الأقباط للتعبير عن المواطنين المصريين المسيحيين، تيسيرًا لقارئ البحث، أخذًا في الاعتبار فهم الباحث بأن هذه الكلمة تنسحب على جموع المصريين من مسلمين ومسيحيين. كذلك استخدام تعبير الشأن بدلًا من الأقلية أو الطائفة لأننا نقارب الموضوع من منظور المواطنة، (وقد فسرنا هذا الاختيار في كثير من كتاباتنا).

الحال كذلك بالنسبة للمواطنين المسلمين، فعلى سبيل المثال، إذا أردنا الحديث عن ظاهرة «عزوف» الأقباط عن المشاركة السياسية؛ فإننا لا يمكننا الحديث عنها كأنها ظاهرة تخص الأقباط وحدهم من دون قراءة الظاهرة في إطار سياقها التاريخي العام كونها إشكالية مصرية عامة.

(٢) إن الأقباط مواطنون في المقام الأول وأعضاء في الجماعة الوطنية المصرية لا يشكلون «جماعة مستقلة» أو «كتلة مغلقة» وهو ما نبهنا منه مبكرًا عشية انتخابات ١٩٨٤، فالأقباط غير متماثلين من حيث الانتماء الاجتماعي والسياسي، فهم منتشرون في جسم المجتمع رأسياً ومنهم العامل والفلاح والمهني والحرفي ورجال الأعمال والتجار، ولا يربط بينهم سوى الانتماء إلى مصر من جانب، والانتماء الديني من جانب آخر، وبين هذين الانتماءين تفرق المصالح والتحيزات والرؤى.

(٣) إن المواطنة التي هي تعبير عن حركة المواطن على أرض الوطن تتجاوز مفاهيم الطائفة والملة والذمة حيث إن الوطن يستوعب كل ما سبق، كما تتجاوز المواطنة مفهوم الأقلية بتداعياته.

في ضوء ما سبق، سنحاول الاقتراب من الشأن القبطي وما يترتب عليه من علاقات مسيحية إسلامية في محاولة لتفسير الإشكاليات الآنية - المزمنة بعض الشيء - وكيفية علاجها، وهو ما يلزم أن نمهد له تاريخياً من أجل حضور

فاعل للأقباط على قاعدة المواطنة، أي إننا ندرس الشأن القبطي في إطار دراستنا للمسار التاريخي للمواطنة، ونقصد بذلك حركة المصريين، ومن ضمنهم الأقباط في سعيهم نحو بلوغ المواطنة التي تعني مركبًا متعدد العناصر (المشاركة، والمساواة، والحقوق بأبعادها، واقتسام الموارد)، وهو تعريف يتجاوز الدستوري والقانوني إلى الاجتماعي والاقتصادي والثقافي؛ فهذه العناصر هي التي تعكس مدى تحقق المواطنة أو تراجعها، وما المقومات التي دفعت إلى تحققها، أو المعوقات التي تؤدي إلى تراجعها.

صفوة القول أن أي دراسة للأقباط (غير المسلمين) لا بد أن تتم في إطار دراستنا للمسار التاريخي للمواطنة، ونقصد بذلك حركة المصريين ككل، ومن ضمنهم الأقباط بحسب موقع كل قبطي في البناء الاجتماعي، بلغة أخرى يمكن القول إن هناك علاقة جدلية - تكاد تكون شرطية - بين محاولة جموع المصريين الاقتراب من المواطنة وبين التكامل بين المصريين بكل فئاتهم النوعية ومن ضمنهم المسلمون والمسيحيون ومن ثم تراجع قضايا غير المسلمين. وعليه فمتى توافرت الشروط اللازمة التي من شأنها أن تفعل المواطنة فإنه يترتب على ذلك اندماج وطني للجميع على قاعدة المساواة.

وقبل أن نعرض للمسيرة التاريخية للمواطنة منذ تأسيس الدولة الحديثة في مصر، سأضع تعريفًا إجرائيًا للمواطنة بحسب فهمنا له في ضوء الخبرتين

المصرية والغربية^(١) واطلعنا على الأدبيات المعتبرة في هذا المقام وهو تعريف نقترح للأخذ به وذلك كما يلي:

المواطنة هي تعبير عن «حركة» الإنسان اليومية...

مشاركاً ومناضلاً...

من أجل .. حقوقه بأبعادها «المدنية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية»...

على قاعدة المساواة مع الآخرين من دون تمييز لأي سبب (اللون / الجنس / العرق / الدين / المذهب / المكانة / الثروة / الجيل / المنطقة / اللغة)...

واندماج هذا المواطن في «العملية الإنتاجية» ومن ثم «المجتمعية...»

بما يتيح له تقاسم الموارد في إطار الوطن الواحد الذي يعيش فيه مع الآخرين.

(١) سمي مرقس، المواطنة والتغيير: دراسة أولية حول تأصيل المفهوم وتفعيل الممارسة، مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٦. (نقد وجار إعداد طبعة ثانية مزيدة).

المشاركة	المساواة	الثقافية	السياسية	المدنية	اقتسام
		منظومة الحقوق			الموارد
		الاقتصادية		الاجتماعية	العامة
على قاعدة اقتصاد إنتاجي					
المواطنة					

شكل رقم (١)

والمواطنة بهذا المعنى تتجاوز الرؤى التي تساويها بالولاء والانتماء خاصة وأن الأدبيات المعتمدة في هذا المجال والتي جاءت تعبيراً عن خبرة عملية وحياتية تؤكد على أنه لا يستقيم الحديث عن المواطنة من دون السياق الاجتماعي الذي تمارس فيه، وما يعنيه من ضرورة لفهم المواطنة وعلاقتها بالبناء الطبقي السائد والأيدولوجية المهيمنة وهيكل الدولة وطبيعتها ونمط الإنتاج وموازن القوى الاجتماعية.

إن المتتبع لحركة المصريين عبر التاريخ سوف يجد مدى الجهد والكفاح الذي بذلته الجماعة الوطنية من أجل تحقيق المواطنة، فعلى مدى مئات - آلاف السنين، كانت المواجهة بين المحكومين والحكام - أجنب ووافدين في الأغلب - من أجل استخلاص حقوقهم التي يأتي في مقدمتها حكم البلاد. إنها حركة ظل يراكمها المصريون عبر التاريخ حتى أثمرت في لحظات النهوض الوطني بداية

من تأسيس الدولة الحديثة، فاتخذت مسارًا آخر لم يقف عند مسألة الحكم وإنما بدأ في الانتباه تدريجيًا إلى منظومة الحقوق بأبعادها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، بدرجة أو أخرى، أيضًا إلى المساواة.

وانطلاقًا مما سبق سوف نتبع العلاقة بين المصريين من المسيحيين والمسلمين قبل تأسيس الدولة الحديثة وبعدها. ويمكن القول إن العلاقات بينهما في المرحلة الأولى^(١)، لم تثر فيها الإشكاليات الفقهية في بعدها النظري مثل الوضع القانوني لغير المسلمين أو حرية إقامة الكنائس حيث كان يحكم هذه الأمور ما يمكن تسميته بفقهِ الواقع أو الإسلام في خبرته المصرية. وأن أغلب الإشكاليات التي حدثت كانت في الأغلب الأعم مواكبة لضعف الدولة وتعسف الحكام.

-
- (١) سمي مرقس، الحماية والعقاب: الغرب والمسألة الدينية في الشرق الأوسط، (القسم الثالث: الأقباط: التاريخ.. المواطنة..)، ميريت للنشر، ٢٠٠٠، من ص ١٧١ إلى ٢٠٨. حيث نجد تفاصيل العلاقة بين الأقباط والمسلمين عبر العصور، وقد اعتمدنا على الكثير من المراجع المعتبرة منها:
- سيدة إسماعيل الكاشف، مصر في فجر الإسلام (من الفتح العربي إلى قيام الدولة الطولونية)، سلسلة تاريخ المصريين رقم ٨٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ١٩٩٤، ٢.
 - هـ. أيدرس بل، مصر منذ الإسكندر الأكبر وحتى الفتح العربي، نقله إلى العربية وأضاف إليه عبد اللطيف أحمد علي، دار النهضة العربية، ١٩٨٨.
 - مصطفى العبادي، مصر من الإسكندر الأكبر وحتى الفتح العربي، مكتبة الأنجلو المصرية، د.ت.
 - محمد شفيق غربال، تكوين مصر، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٧.
 - أحمد صادق سعد، في ضوء النمط الآسيوي للإنتاج: تاريخ مصر الاجتماعي - الاقتصادي، دار ابن خلدون، ١٩٧٩.
 - ألفريد ج. بتلر، عربيه محمد فريد أبو حديد، سلسلة تاريخ المصريين رقم ٢٧، ١٩٨٩.
 - قاسم عبده قاسم، الأقباط في العصر المملوكي: الوضع الاجتماعي للأقباط في عصر سلاطين المماليك

والمفارقة أن الإشكاليات الفقهية النظرية بدأت مع انطلاق مسيرة المواطنة في مصر مع تأسيس الدولة الحديثة، أخذاً في الاعتبار تأثير السياق المجتمعي في ذلك، وهو ما درسناه تفصيلاً وسوف نقدمه في إيجاز.

(ب)

عن العلاقات الإسلامية المسيحية في مصر قبل الدولة الحديثة جدلية قائمة على قاعدتي التفاعل الاجتماعي والتعددية الواقعية

قامت العلاقات المسيحية الإسلامية في مصر على جدلية بين قاعدتين هما: «التفاعل الاجتماعي» و«التعددية الواقعية»، فالقارئ لتاريخ العيش المشترك بين المسيحيين والمسلمين في مصر لا بد أن يقف عند حقيقة غاية في الأهمية ألا وهي أن هذا العيش لم يكن مجرد تعبير عن وجود فيزيقي لأفراد ينتمون إلى ديانتين مطلقين - يعيشون في إطار جغرافي واحد، بحيث لا يترتب على وجودهم أية تفاعلات على المستويات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، وإنما كان هذا العيش يعكس خصوصية الحياة المصرية في استيعاب المسيحية والإسلام. فتعايش المصريون من أبناء الديانتين - المطلقتين بفضل مقومات اتسم بها الكيان المصري مثل التجانس وسيادة العرق المصري الواحد، ووجود وسيلة إنتاج رئيسية ودولة ذات نظام سياسي يتسم بالوحدة السياسية والتداخل الجيو - ديموغرافي. وعليه لم يتبع التجانس التعدد من خلال هيمنة أحد المطلقين

لمحو وجود الآخر، ولا صار التعدد عاملاً يكرس الفرقة. ولكن الحياة المشتركة الاجتماعية والإنتاجية والثقافية والحضارية التي حالت دون حدوث الاستقطاب أفرزت بديلاً ثالثاً - غير الاستيعاب والاستبعاد المتبادل - هو الحياة المشتركة من خلال «جدل التجانس والتعدد»، حيث الاحتفاظ بالمقومات الواحدة والموحدة ولا ينفي وجود الآخر، فالجماعة باتت تعيش التعدد على أرض الوحدة. إن العلاقة بين المسلمين والمسيحيين في الخبرة المصرية قامت على أمرين هما:

(١) التفاعل الاجتماعي.

(٢) التعددية الواقعية.

نعم كانت هناك فترات تعثرت فيها هذه العلاقة ولكن القراءة التاريخية المتأنية والدقيقة والمنصفة تدل على أن هناك قاعدة حاكمة لهذه العلاقة، ذلك أن درجة التكامل - الاندماج - التماسك بين مكوئي الجماعة الوطنية تزداد مع فترات النهوض القائم على قاعدة اقتصادية واجتماعية ناهضة، والعكس صحيح، فإن درجة التكامل - الاندماج - التماسك تتراجع لصالح استبعاد ونفي الآخر في فترات الأزمة المجتمعية، ويمكن مراجعة هذا الأمر بداية من عصر الولاية في مصر وإلى يومنا هذا مروراً بالعصور التالية:

(١) عصر الدولة الطولونية ٨٦٨ - ٩٠٥ م.

(٢) عصر الدولة الإخشيدية ٩٣٥ - ٩٦٩ م.

(٣) العصر الفاطمي (الأول والثاني) ٩٦٩-١١٧١ م.

(٤) عصر الدولة الأيوبية ١١٧٤-١٢٥٠ م

(٥) المماليك ١٢٥٠-١٥١٧ م.

(٦) الدولة العثمانية ١٥١٧-١٨٠٥ م.

(٧) الدولة الحديثة منذ محمد علي والتي تأسست في عام ١٨٠٥ م.

وتعكس القراءة التاريخية للمراحل السابقة أن صعود - هبوط العلاقة بالآخر، إنما تحكمه ما يمكن تسميته «الجدلية المجتمعية» وهل هي في حالة نهوض أم تخلف. حتى مع تكرار التعثر فإن التجربة التاريخية تقول إنه لم يكن هناك ما يعوق أن تتجدد العلاقة بالآخر، مرة بعد مرة، متى تعثرت العلاقة، الأمر الذي جعل التعثر خبرة حية للجماعة الوطنية المصرية.

إن الحياة المشتركة بين المسلمين والمسيحيين قد جعلت من الآخر حاضرًا بقوة في الواقع وفي نفس الوقت أعطت العلاقة بينهما الأولوية «للزمني» و«الإنساني» من خلال الحياة اليومية متجاوزة «المقدس» والإلهي ليس إنكارًا أو إهمالًا وإنما «استلهامًا». فكلاهما يعيش نفس السياق الاجتماعي ويتعرض لما تعرض له. ولعل الفترة العثمانية دالة بقوة لما سبق حيث يذكر المؤرخون كيف أن الأقباط بالاشتراك مع كل المصريين كانوا يعانون من الكوارث والفقر،

إنها إرهاصات التحرك على المستوى القاعدي الذي وفر قدرًا من التضامن الاجتماعي بين المحكومين قاعدياً (أو المواطنة/ حركة الناس على المستوى القاعدي حيث جمعهما الظلم والمعاناة) وبخاصة أن المعاناة لم تفرق بين مصري وآخر، فالتوافق الديني بين الحاكم وجانب من المحكومين لم يعط أي ميزة إضافية لهؤلاء المحكومين، فالجميع وبخاصة الفقراء كان عليهم دفع المال وتلبية احتياجات الحكم العثماني ثلاثي العناصر (الوالي - المماليك - الأوجاقات) الذي كان هم كل عنصر فيه هو جمع المال ما جعل البلد فريسة لثلاث جهات ضريبية بدلاً من واحدة^(١). وفي الوقت نفسه على الجانب الآخر، على سبيل المثال، نجد بناء الكنائس يخضع لمزاج الحاكم قبل الفقه فمتى كان الحاكم منفتحاً أو بلغة أخرى معنياً بتقدم المجتمع نجد مسألة بناء الكنائس متاحة بغير معوقات والعكس صحيح.

(١) لمزيد من التفاصيل يمكن مراجعة:

- ATIYA, S. AZIZ (1968) A History of Eastern Christianity, University of Notre Dame Press, Indiana, USA.
- محمد عفيفي، الأقباط في العصر العثماني، سلسلة تاريخ المصريين رقم (٥٤)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢.
- سمي مرقس، الأقباط في العصر العثماني، في الحماية والعقاب م.س.ذ. كما نشرت ضمن مجموعة دراسات في المجلد الهام "المسيحية عبر تاريخها في المشرق، مجلس كنائس الشرق الأوسط، ٢٠٠١
- مرفق ملحق (١): بحث بعنوان: المواطنة الثقافية اندماج وتعددية بناء الكنائس نموذجاً.. في هذه الدراسة وضعنا مقدمة نظرية حول المواطنة الثقافية سوف نختم بها بحثنا ونقصر الملحق على الجانب التاريخي الخاص ببناء الكنائس.

(ج)

عن مسيرة المواطنة منذ محمد علي (١٨٠٥-)، وعن مسألة الحكم

أما بعد تأسيس الدولة الحديثة فقد سارت الجماعة الوطنية في مسار آخر مع تكون جيش وطني للمرة الأولى في تاريخ البلاد، كذلك تملك المصريين الأراضي، حيث بدأت ما يمكن أن نطلق عليه حركة المواطنة المصرية. والقارئ للتاريخ يمكنه أن يلحظ كيف تواكبت لحظات النهوض الوطني مع قدرة المواطن المصري على أن يمارس المواطنة والعكس صحيح. ففي لحظات الانتكاسة تتراجع المواطنة. ويمكننا أن نرصد حركة «المواطنة» في مصر الحديثة والمعاصرة، صعوداً أو هبوطاً كذلك ارتباط حركة المواطنين هذه بالموقف من المحتل الأجنبي، لذا فإن التحرك نحو المواطنة في مصر كان حصيلة تفاعلات داخلية من جهة ومحاولة لإنجاز الاستقلال الوطني من جهة أخرى.

وسوف نتتبع هذه المسيرة من خلال تقسيم التاريخ إلى خمس مراحل وذلك كما يلي:

أولاً: مرحلة بزوغ المواطنة - إقرارها من فوق (محمد علي)

ثانياً: مرحلة تبلور المواطنة - الالتفاف القاعدي حول المواطنة (ثورة ١٩١٩)

ثالثاً: مرحلة ابتسار المواطنة - الاقتصار على البعد الاجتماعي للمواطنة
(١٩٥٢ - ١٩٧٠)

رابعاً: مرحلة تغييب المواطنة - تدين الحركة السياسية

إضفاء المقدس على المجال العام (١٩٧٠ - ١٩٨١)

خامساً: مرحلة محاولة استعادة المسار الطبيعي للمواطنة (١٩٨١ -)

ويلخص الجدول التالي ملامح كل مرحلة وذلك كما يلي: ^(١)

(١) أشير هنا إلى أنه بمقدار ما كانت المجالات السياسية/ المدنية/ الاقتصادية..مفتوحة بمقدار ما يكون المصريون حاضرين ومن ضمنهم المسيحيون، والعكس صحيح، وهو ما يفسر الحضور القبطي في الحياة السياسية قبل ١٩٥٢، والغياب السياسي بعدها شأنهم شأن كل المصريين حيث أولت الدولة الاهتمام للشأن الاجتماعي (المواطنة في بعدها الاجتماعي) للفئات الوسطى والدنيا بغير تمييز. وعندما أعطيت الفرصة للمجال الاقتصادي كان الحضور قائماً. مرفق جدول للحضور البرلماني السياسي للأقباط من ١٩٢٤ وإلى الآن، في ملحق رقم (٢).

محاولة استعادة المواطنة (١٩٨١-)	المواطنة المغيبة (١٩٧١-١٩٨١)	المواطنة المبتسرة (١٩٥٢-١٩٧٠)	تبلور المواطنة (ثورة ١٩١٩)	بزوغ المواطنة (محمد علي)
<ul style="list-style-type: none"> انفراجة مدنية، إقرار مبدأ المواطنة دستورياً، الفجوة بين النص والواقع، الحاجة إلى التفعيل، إشكالية المدني والمقدس، 	<ul style="list-style-type: none"> عودة للانتماءات الأولية، إقصاء للتيارات المدنية، الديني محل المدني . إعادة النظر في الوضع القانوني للأقباط، 	<ul style="list-style-type: none"> المواطنة في بعدها الاجتماعي، حضور للشرائح الوسطى والدنيا، إهمال الجانبين السياسي والمدني . 	<ul style="list-style-type: none"> مضمون جماهيري، إجماع وطني، إرهاصة اندماج بغير تمييز، تقاليد دستورية، طبقات صاعدة، 	<ul style="list-style-type: none"> جيش وطني، المصريون يتملكون، البدء في تذويب الانتماءات الفرعية، الوعاء الجامع الوطني،

جدول رقم (١)

وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذه المسيرة كانت تضم كل المصريين دون استثناء. وإذا كان تحركها البارز واللافت بدأ مع مطلع القرن التاسع عشر، فإن هذا لا يعني أنه لم تكن هناك وكان المصريون مستبعدين تماماً من الجيش الذي يمثل النموذج الوطني للانصهار بين مكونات الجماعة الوطنية، ومع محمد علي تأسس الجيش الوطني من المصريين المسلمين أولاً ثم تبعهم الأقباط.

ويكشف لنا الجدول السابق، كيف أن الجماعة الوطنية نجحت في الاقتراب من المواطنة بأبعادها: الاقتصادية أو الاجتماعية أو الثقافية أو السياسية. حيث

عز تحقيقها كاملة بأبعادها في وقت واحد. بمقدار ما كانت تتوافر الظروف والشروط المجتمعية. بدرجة أو أخرى.

فالمواطنة، يتوقف تحقيقها إلى حد كبير على ظروف الواقع المجتمعي وعلى مدى قدرة البناء السياسي (الدولة/ المجتمع المدني) على الاستجابة للبناء الاقتصادي - الاجتماعي السائد. فكلما كان البناء السياسي متسقاً مع البناء الاقتصادي - الاجتماعي، ارتبط ذلك بقدرة المواطن على ممارسة المواطنة. وفي المقابل إذا شهد التطور التاريخي عدم توافق بين البناءين فإن ذلك يعوق من حركة المواطنين لتحقيق المواطنة أو التغيير المطلوب.

في هذا السياق ونظرًا للحضور القبطي في المجالين المدني والسياسي والاقتصادي والاجتماعي من جانب، وللمشاركة في النضال المصري ضد الاستعمار، لم ينشغل الفقه في أي محاولة لتفسير أو تبرير هذا الحضور أو هذه المشاركة. وعليه وجدنا كتابات الشيوخ حسن العطار والطهطاوي والأفغاني والإمام محمد عبده على التوالي تعكس الخبرة المصرية للإسلام بفقه واجتهادات سقفاها عالٍ، وسياقها الدولة الوطنية. فلقد كانت الحياة المشتركة بإيجابياتها وسلبياتها - والنضال المشترك والمعاناة الممتدة عبر قرون من قبل الحاكم الوافد والمحتل والواقع المجتمعي المتخلف، سبباً لأن يتحرك الجميع من أجل الوطن بغير تساؤل حول شرعية أو مشروعية ذلك التحرك وحدوده. وهكذا سارت حركة الجماعة الوطنية منذ تأسيس مجلس شورى النواب في ١٨٦٦، وبلوغ ذروة مهمة في تاريخ مصر هي ثورة ١٩١٩.

ونشير هنا إلى دور المجددين الإسلاميين في مطلع القرن العشرين في تمهيد الطريق لدعم الدولة الحديثة القادرة على استيعاب مكوناتها من خلال ثلاثة محددات وذلك كما يلي:

- طبيعة السلطة السياسية،
- المجال العام،
- دين الدولة.

أولاً: طبيعة السلطة السياسية

كان الموقف من طبيعة السلطة السياسية محسوماً من قبل كل القوى الوطنية في مصر، من واقع الخبرة على أرض الواقع، ومن واقع التطور الفقهي الذي اختبرته مصر. فلقد كان الإمام محمد عبده رافضاً أن يكون نصيراً لقيام سلطة دينية في المجتمع بأي وجه من الوجوه وفي هذا المقام كان يقول: «إنه ليس في الإسلام سلطة دينية، سوى سلطة الموعدة الحسنة.. وإن أصلاً من أصول الإسلام قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها.. وإن الحاكم مدني من جميع الوجوه»^(١).

(١) الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، تحقيق وتقديم الدكتور محمد عمارة، الجزء الأول، دار الشروق،

ثانياً: أما عن المجال العام

لقد كان المجال العام مجالاً للقاء المصريين دون تمييز، حيث اتسم بأنه زمني / نسبي / مدني السمات لا يمكن وصفه بأنه «ثيوكراتيك»^(١) (أي ديني) بحسب الإمام محمد عبده. ولا ينفي الإمام وجود السلطان الديني والسلطة الدينية عن القيادة السياسية العليا للمجتمع فحسب، بل وينفي اعتراف الإسلام بها أو إقراره لها بالنسبة لأية مؤسسة من المؤسسات التي تمارس سلطة من السلطات. ويقول الإمام: «إن الإسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنية قدرها الشرع الإسلامي، ولا يسوغ لواحد منهم أن يدعي حق السيطرة على إيمان أحد، أو عبادته لربه، أو ينازعه في طريقة نظره»^(٢).

في هذا السياق يأتي الموقف من الأحزاب وضرورة أن تكون مدنية، وتأتي صياغته لبرنامج الحزب الوطني المصري سنة ١٨٨١ لتؤكد هذا التوجه. ففي المادة الخامسة من هذا البرنامج يقول: «الحزب الوطني حزب سياسي، لا ديني، (أي ليس حزباً دينياً.. وليس بمعنى أنه ضد الدين، تعليق د. محمد عمارة في الجزء الأول من الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ص ١٠٩)، فإنه مؤلف من رجال مختلفي العقيدة والمذهب، وجميع النصارى واليهود، وكل من يحترث أرض

(١) الإمام محمد عبده، المرجع السابق، ص ١٠٧.

(٢) الإمام محمد عبده، المرجع السابق، ص ١٠٨.

مصر ويتكلم لغتها منضم إليه، لأنه لا ينظر لاختلاف المعتقدات... وإن حقوقهم في السياسة والشرائع متساوية، وهذا مسلم به عند أخص مشايخ الأزهر^(١).

ثالثاً: أما عن الموقف من الدين

يمكن القول إن الدين كان من أجل الوطن وليس من أجل السياسة، ومثلت ثورة ١٩١٩ ودستورها حالة إدماجية، أنتجت صيغة تلاقي بين الحداثة والتحديث، وبين المسلمين والمسيحيين، وبين الوطن / الوطنية - الدين / التدين^(٢)، وتفاعل الفقه مع حركة الواقع، ونتج عنها إن جاز التعبير، فقه وطني بامتياز خطابه إصلاححي مدني. لقد وثق المصريون بأنفسهم بحسب، أستاذنا طارق البشري، ومن ابتعاد حركتهم من شبهة الخلاف الطائفي، وبدوا مسيطرين على موقفهم تماماً... وبدوا فرحين واثقين كإنسان وجد نفسه^(٣).

صفوة القول إن مصر استقبلت القرن العشرين بغير خصومة بين المقدس

والزمني،

● فلقد كانت طبيعة السلطة السياسية مدنية،

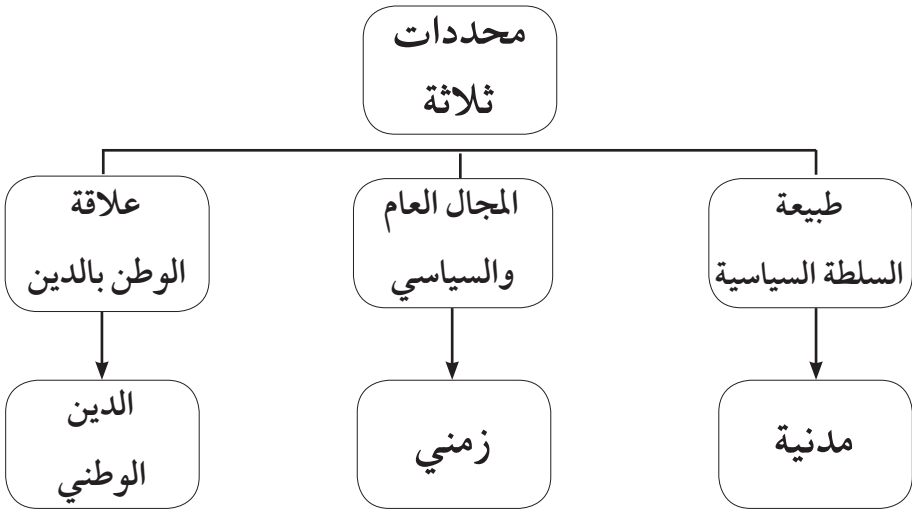
(١) الإمام محمد عبده، المرجع السابق، ص ١٠٩.

(٢) من شعارات هذه المرحلة: «الوطنية ديننا» / «ما تجمعنا الأوطان لاتفرقه الأديان». راجع سمير مرقس، مثنوية الأحزاب المصرية: نحو أفق مدني جديد، الأهرام ٢٤/٣/٢٠٠٧. وفي تجديد المدنية المصرية، الأهرام ١٠/٦/٢٠٠٧.

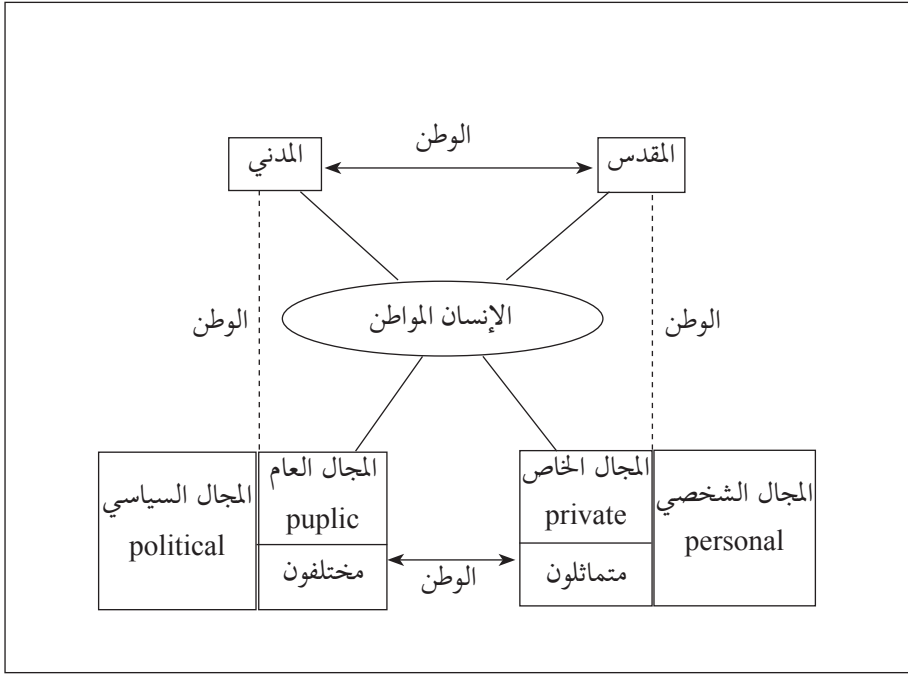
(٣) طارق البشري، المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠، ص ١٣٥.

- والمجال العام والسياسي / المدني غير مقدس،
- والدين كان من أجل الوطن.

ويعكس شكل (٢) ملخصًا للواقع السياسي لمصر مطلع القرن العشرين، كما يعكس الشكل (٣) تصورًا للباحث حول أن مصر في هذه الفترة استطاعت أن تدفع نحو تحقق المواطنة - بعض الشيء بغير خصومة بين المقدس والزمني وهي في ظن الباحث التعبير الطبيعي للخبرة المصرية.



شكل رقم (٢)



شكل (٣)

بيد أنه ولأسباب عدة يضيق المقام بذكرها خضعت المحددات الثلاث السابق ذكرها للمراجعة والتمحيص بداية مع كتابات الإمام محمد رشيد رضا ثم مع تأسيس جماعة الإخوان المسلمين. ومن ضمن ما خضع للمراجعة هو غير المسلمين. بيد أنه ولاعتبارات النضال الوطني من جهة، والمرحلة الناصرية بتجلياتها الثورية والتقدمية من جهة أخرى أجلت الحديث الواضح والمكشوف حول قضايا غير المسلمين في مصر إلى ما بعد ١٩٦٧، وبدء ظهور الجماعات الجهادية على أرض الواقع.

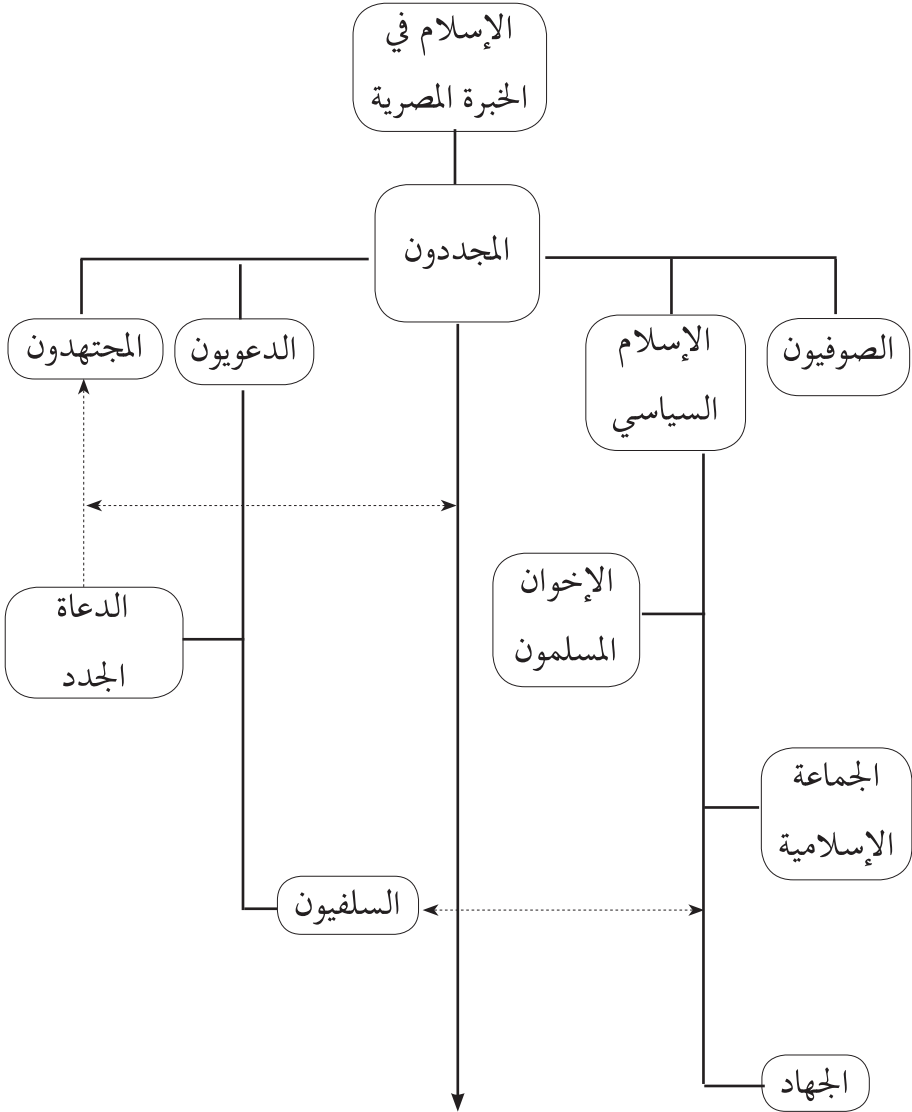
وبالإضافة إلى خطاب المجددين الذي تبلور مع مطلع القرن العشرين، ويعد تعبيرًا للخبرة الإسلامية المصرية، وورثته، تعددت الاتجاهات الإسلامية ومن ثم الخطابات التي تناولت من ضمن ما تناولت الموقف من الأقباط.

وقد حددنا هذه الاتجاهات كما يلي:

- الإسلام السياسي: الإخوان،
- الجماعة الإسلامية والجهاد،
- الاجتهاديون،
- الصوفيون،
- الدعويون: السلفيون،
- الدعاة الجدد.

ويوجز الشكل رقم (٤)، خريطة أولية للاتجاهات الإسلامية المتعددة والتي سوف نتبع خطابات بعضها فيما يتعلق بموقفها من غير المسلمين.

ولكن قبل ذلك سوف نرصد للسياق الذي ظهرت فيه قضايا غير المسلمين بشكل واضح حيث نصنفها ونعددها ثم نرصد كيف تعاملت معها أهم الاتجاهات الإسلامية بحسب الخريطة الأولية التالية.



شكل رقم (٤)

(د)

عن قضايا المواطنين غير المسلمين في المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة

مع نهاية الستينيات، عرفت مصر والمنطقة صعودًا بارزًا للإسلام السياسي بجناحيه غير العنفي والعنفي، الذي سعى إلى العودة إلى الإسلام باعتباره، من وجهة نظره نسقًا كليًا يتضمن أنساقًا فرعية عديدة (اقتصادية وقانونية وسياسية وقيمية وثقافية)^(١). وعمل الإسلام السياسي إلى هدف محدد منذ صعوده ألا وهو تأسيس الدولة الإسلامية الصحيحة، حيث تراوح موقف الإسلام السياسي بين عدم شرعية الأنساق القائمة بحسب الجناح غير العنفي، وتكفير هذه الأنساق بحسب الجناح العنفي. وتوافق مع هذا الصعود أن أعيد النظر في الوضع القانوني للأقباط، وتوالت أحداث التوتر الديني، وتكررت أعمال العنف ضد غير المسلمين، وهي المرحلة التي وصفناها في قراءتنا التاريخية بمرحلة تغييب المواطنة وهي المرحلة التي شهدت بروز قضايا الأقباط بشكل غير مسبوق منذ تأسيس الدولة الحديثة في مصر.

وهنا بدأ ملف الشأن القبطي من ضمن كثير من الملفات يبرز على سطح الحياة السياسية والفكرية في مصر منذ السبعينيات، وهي الفترة التي عرفت

(١) نبيل عبد الفتاح، المصحف والسيف: صراع الدين والدولة في مصر، مكتبة مدبولي، ١٩٨٤

تاريخياً «بحقبة التوترات والاحتكاكات الطائفية»^(١)، تم ذلك في سياق صحوة دينية إسلامية شملت مصر والمنطقة، يبدو أنه بدلاً من أن تؤدي إلى دعم الاندماج على قاعدة المواطنة بين المصريين واستكمال مسيرة الحركة الوطنية على أرض الواقع والتي شارك فيها كل المصريين مسلمين ومسيحيين دون تمييز، أدت هذه الصحوة إلى تزايد الشعور بالذات في مواجهة الآخرين وإلى الرغبة في إبراز أوجه التمايز عنهم - كما يشير أحد الباحثين - مما خلق مناخاً من الريبة والشك والقلق.

ومع مرور الوقت، وضح وبحسب كثير من المراجعات النقدية التي تمت في نهاية الثمانينيات للإسلام السياسي، وفي القلب منها جماعة الإخوان، نجدها قد أجمعت على أن الإسلام السياسي قد حمل أثناء صعوده حملاً مزدوجاً؛ الحمل التاريخي من جانب، وحمل الانفتاح على الواقع بما يتضمن من مستجدات ومحاولة الإجابة على العديد من التساؤلات من عينة:

- ١- الموقف من التراث والذاكرة التاريخية.
- ٢- الموقف من الواقع بتعقيده.
- ٣- التعددية السياسية.
- ٤- حدود الدعوي - الديني والمدني - السياسي.
- ٥- الموقف من المرأة.
- ٦- الموقف من غير المسلمين.

(١) أبو سيف يوسف، الأقباط والقومية العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩.

وربما يكون تأخر الإسلام السياسي في تقديم الإجابات المناسبة من هذه القضايا إنما يعود إلى تقديم السياسة على الاجتهاد أو أولوية الحركة على الفكر، أخذًا في الاعتبار الملاحظات التي طرحت (من خلال الأدبيات الإسلامية) والتي نوجزها في الآتي:

- عدم قدرة الإسلام السياسي أن يستوعب ما سبقه من رؤى تجديد وانفتاح على الحركة الوطنية من جانب، ومنع ظهور الرؤى الأكثر تشددًا من جانب آخر.
- عدم التمييز بين الدعوي والسياسي وأثر ذلك على المجال العام كحيز للقاء المختلفين بالأساس وليس المتماثلين.
- التراوح في القبول بالتعددية.
- الاستغراق والاستدراج في صراع ممتد مع النظام السياسي على مدى أكثر من ٥٠ سنة وأثر ذلك على التعامل مع الشأن القبطي.
- الموقف الفقهي من غير المسلمين^(١).

(١) يمكن مراجعة ما يلي:

- الدكتور الشيخ محمد الغزالي، في تعقيبه على بحث للدكتور محمد أحمد خلف الله بعنوان الصحوة الإسلامية في مصر، في ندوة الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية (وجامعة الأمم المتحدة ومنندى العالم الثالث: مكتب الشرق الأوسط)، ١٩٨٧.
- مساهمات للأستاذ راشد الغنوشي، والدكتور حسن الترابي،.

في هذا السياق تعددت القضايا والهموم التي قمنا برصدها منذ وقت مبكر^(١) وفق منهجية تحرص على التمييز بين القضايا/ الهموم ذات الطابع الديني والتي تؤثر على الأقباط في حركتهم في المجال الخاص Private Area^(٢) وهو المجال الذي يتحرك فيه المتماثلون في المعتقد أو.. الخ، وبين القضايا/ الهموم ذات الطابع المدني والتي يتعرض لها الأقباط أثناء حركتهم في المجالين العام والسياسي Political & Public Area^(٣)، حيث يلتقي المختلفون وتتشكل بينهم تكافلات بحسب المهنة والاتجاه والنشاط النوعي. فالهموم التي يتعرض لها الأقباط ذات الطابع الديني يمكن أن يتكلف بها الكيان الديني لحلها لأنها تقع في سياق اختصاصاته، بينما الهموم التي تقع على الأقباط أثناء حركتهم في المجالين العام والسياسي فإنها يجب أن تتم مواجهتها من خلال الآليات والقنوات المدنية والسياسية شأنهم شأن باقي المواطنين الذين يعيشون على أرض مصر.

ويتسق هذا التصنيف مع حرصنا على أن نميز بين التعامل مع الأقباط كونهم جماعة دينية / طائفة / ملة Religious Group / Sect وبين كونهم أقلية دينية لها مطالب سياسية Political Group / Minority Group. فالأقباط مواطنون

- عبد الله فهد النفيسي (تحرير وتقديم)، الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية «أوراق في النقد الذاتي»، مكتبة مدبولي، ١٩٨٩.
- (١) انظر دراستنا: هموم الشباب القبطي، مجلة القاهرة، ديسمبر ١٩٩٢. وكتاب الحماية والعقاب، م.س.ذ. (٢٠٠٠).
- (٢) وأقصد به «مجال حركة الإنسان ممارساً لإيمانه وشعائره».
- (٣) وأقصد به «مجال حركة الإنسان العامة في المجتمع من خلال المدرسة والجامعة والنقابة والنادي والجمعية والحزب.. الخ».

لهم حق المواطنة الكاملة تتقاطع همومهم مع آخرين وخاصة في المجالين العام والسياسي.

ويلخص الجدول رقم (٢) القضايا الدينية والمدنية التي يتعرض لها غير المسلمين في المجتمعات ذات الأغلبية الإسلامية.

القضايا/ الهموم المدنية	القضايا/ الهموم الدينية
١- التوتر الديني.	١- بناء الكنائس.
٢- إضفاء المقدس على المجال العام / السياسي (تدين الحركة السياسية).	٢- الأوقاف.
٣- التراجع التاريخي عن المواطنة.	٣- الحركة الدينية.
٤- الإخلال بمبدأ تكافؤ الفرص.	٤- التشكيك في العقيدة الدينية.

جدول رقم (٢)

أولاً: القضايا/ الهموم الدينية

(١) بناء الكنائس

منذ حادث حرق كنيسة الخانكة في نوفمبر ١٩٧٢، لم ينقطع الحديث عن قضية بناء الكنائس في مصر. وعلى الرغم من أن المادة ٤٦ من الدستور الحالي تنص على:

«تكفل الدولة حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية»، إلا أنه لا يوجد قانون منظم لبناء الكنائس، كما أن هناك أسطورة تسمى الخط الهمايوني يتصور الغالبية أنه قانون منظم لهذا الأمر وهو أمر غير صحيح حيث يستدعيه كثيرون - منهم قانونيون - كسند يحال إليه فيما يتعلق ببناء الكنائس. والمفارقة أنه في القرارات الرسمية: الملكية ثم الجمهورية حول تصاريح بناء الكنائس تستند في ديباجتها إلى القانون رقم ١٥ لسنة ١٩٢٧، وهو. وهنا مفارقة أخرى - خاص بتعيين الرؤساء الدينيين وتنظيم المعاهد الدينية^(١). ويشار في هذا المجال إلى أن هناك قرارات جمهورية متتالية قد صدرت، للتيسير في منح تصاريح للتعامل مع

(١) درسنا موضوع بناء الكنائس تفصيلاً وقمنا بدراسة مبكرة حول هذا الموضوع نشرت في مجلة اليسار عدد، ١٩٩٧.. ثم قمنا بتطويرها لاحقاً حيث قدمت في ندوة المواطنة التي نظمها المجلس القومي لحقوق الإنسان في نوفمبر ٢٠٠٧، ونشرت كاملة في جريدة الوفد في ٣٠ نوفمبر ٢٠٠٧ بعنوان: المواطنة الثقافية اندماج وتعددية: بناء الكنائس نموذجاً. وقد رأينا أن نضع نص الدراسة في الملحق رقم (١) من هذه الدراسة، والاكتفاء هنا بالإشارة إلى أهمية هذا الموضوع باعتباره أحد القضايا التي تشغل غير المسلمين في مصر.

ما هو قائم من كنائس^(١). بيد أنه لم تزل هناك مشكلات فقهية وعملية تجعل من هذا الأمر قضية غير محسومة.

(٢) الأوقاف

الأوقاف هي مجموعة من الأراضي والعقارات التي أوقفها أثرياء الأقباط للكنيسة من أجل الصرف على الخدمات الاجتماعية. ولأسباب تاريخية تعود لعصور سابقة وضعت الدولة يدها على هذه الأوقاف. وصارت هذه القضية مع الوقت من القضايا المثارة، إلى أن جاء الوزير محمود زقزوق (وزير الأوقاف) وقرر القرار رقم ١٣٣ (أ) لسنة ١٩٩٦، الذي تضمن تشكيل لجنة مشتركة بين قيادات الكنيسة القبطية ووزارة الأوقاف، لدراسة هذه المشكلة وتم استعادة أكثر من نصف الأوقاف إلى الكنيسة.

(١) قرار جمهوري رقم ١٣ لسنة ١٩٩٨ وينص على: «تفويض المحافظين في مباشرة اختصاصات رئيس الجمهورية الخاصة بالتراخيص للطوائف الدينية بتدعيم الكنائس أو ترميمها وذلك مع عدم الإخلال بأحكام القوانين واللوائح المنظمة لهذه الأعمال.

قرار جمهوري رقم ٤٥٣ لسنة ١٩٩٩ وينص على: «... أن يكون الترخيص بترميم أو تدعيم كافة دور العبادة من اختصاص الجهة الإدارية المختصة بشئون التنظيم في كل محافظة» [وقد ألغى هذا القرار ما سبقه وبات الترخيص إجراءً إدارياً من اختصاص الجهة الإدارية].

قرار جمهوري رقم ٢٩١ لسنة ٢٠٠٥ ونص على تفويض: «المحافظين كل في دائرة اختصاصه في الترخيص للطوائف المسيحية والموافقة على بناء أو إقامة أو إجراء تعديلات أو توسعات في كنيسة قائمة، ووجوب البت في طلب الترخيص بعد أخذ رأي الجهات المعنية خلال ٣٠ يوماً من تاريخ التقديم مشفوعاً بالأوراق اللازمة ولا يجوز رفض الطلب إلا بقرار مسبب». كما نص «أن يكون ترميم أو تدعيم منشآت كنسية قائمة بموجب إخطار كتابي من مسئول الكنيسة إلى الجهة الإدارية المختصة بشئون التنظيم في كل محافظة».

(٣) حرية العقيدة

منذ أعوام، أصبحت قضية «التحول الديني» مادة شبه أساسية في الإعلام بتقنياته المتعددة، وإذا كان للإعلام فائدة من حيث طرح قضايا حقيقية تترتب على التحول الديني (من وإلى الإسلام والمسيحية)، كان مسكوتاً عنها، فإن طرح المسألة للنقاش العام بين الناس عبر الإعلام قد حوله إلى نوع من السجال الذي يدفع نحو المزيد من الاحتقان، ويحول دون مناقشة القضايا الحقيقية، في ظل توتر ديني ممتد عبر أربعة عقود.

ويزيد من درجة الاحتقان وجود ما أسماه «ثقافة اجتماعية مانعة» للحرية الدينية، تفاقم من الإشكاليات الخاصة بموضوع التحول الديني، وهو ما ظهر بشكل واضح في ردود الفعل الشعبية الحادة حول ما تم عرضه من حالات، بل وربما أيضاً طالّت الحدة بعضاً من رجال الدين مما جعلهم ينحازون إلى الآراء المتشددة فيما يتعلق بالحرية الدينية، على الرغم من أن الفقه المصري قد وصل إلى اجتهادات راقية في هذا المقام على يد الشيخ محمود شلتوت في كتابه الإسلام شريعة وعقيدة، والدكتور عبد المتعال الصعيدي في كتابه الحرية الدينية في الإسلام، تتناسب والسياق المصري. ولكن كما قلت فإن التوتر الممتد عبر عقود لأسباب شرحناها مراراً وتكراراً نميل في دراستنا ومنهجنا إلى أنها تعود للسياق المجتمعي العام، قد أسهمت في أن يسود المزاج المتشدد من جهة، وأن

يهيمن السجال والنزال من جهة ثانية، وأن تحدث الكثير من الحالات الغامضة من اختفاء لفتيات وسيدات بدت وكأن هناك مخططاً ضد المسيحيين من جهة ثالثة يُوججها التباطؤ في تقديم الحلول.

حدث ما سبق في إطار ظرف دولي يتبنى التدخل الدولي، حيث صدر القانون الأمريكي للحرية الدينية والذي بموجب المادة ١٠٧ قد أتاح لمجموعات وافدة أن تبشر، ومن المعروف أن الأقباط هم أول من أضيروا من التبشير تاريخياً، ولم يزلوا يتعرضون له من قبل مجموعات تدخل مصر تحت مظلة هذا القانون (وهو ما شرحناه تفصيلاً في كتابنا الحماية والعقاب: الغرب والمسألة الدينية في الشرق الأوسط وحذرنا من تداعياته)^(١).

(٤) التشكيك في العقيدة الدينية

تعد العقيدة الدينية بالنسبة للمصري من الأمور العزيزة على نفسه وقلبه ووجدانه، وبالتالي فإن التطاول أو التجريح الذي يمس معتقد المصري الديني إنما يسبب له ألماً شديداً. لذا صارت محاولات التشكيك المبكرة في العقيدة الدينية بالنسبة للأقباط من قبل البعض أمراً أسهم في تأجيج التوتر الديني منذ نهاية السبعينيات، خاصة وأن العقيدة الدينية للمصريين مسلمين ومسيحيين كانت

(١) ويعد هذا الكتاب هو المرجع الوحيد باللغة العربية الذي تناول المسألة الدينية في مصر وموقف الغرب منها منذ قانون الامتيازات الأجنبية والرعاية المذهبية أثناء الإمبراطورية العثمانية وحتى القانون الأمريكي للحرية الدينية الذي صدر في عام ١٩٩٦.

في الأغلب الأعم خارج النقاش على مدى التاريخ. ويمكن هنا أن نشير إلى كلمة مهمة للأستاذ فهمي هويدي يقول فيها: «اسمحو لنا أن نسجل اعتراضاً صريحاً على ما يصدر من بعض الدعاة الإسلاميين من مقولات تمس الأقباط وتنال من عقائدهم. فمبلغ علمنا أن ذلك ليس من تعاليم الإسلام ولا من أدبه. فضلاً عن أننا لا نتصوره من مقتضى حسن الخطاب أو الغيرة على الدين الذي باسمه ترتكب حماقات بغير حصر في زماننا، لا نكاد نجتاز واحدة حتى ندفع إلى أخرى، واسمحو لنا بأن نقرر أيضاً أن مقولات هؤلاء مهما حسنت نواياهم تفتح الباب لمفاسد ثلاث على الأقل. كل منها أسوأ من الأخرى، فهي تهدم علاقة البر والقسط التي دعا القرآن الكريم إلى إقامتها مع غير المسلمين، وهي تنسف وحدة الوطن وتمزق شمله، وهي مفسدة يذكرها العقل ويؤيدها النقل،... وهي تجرح وجه الإسلام ذاته، وتشوه مشروعه الحضاري الذي نزع جادين بأنه قادر على صياغة حاضر الأمة ومستقبلها، في ظل تنوع مكوناتها الدينية والسياسية.

وفي مقابل هذه المفاسد، فإننا لا نكاد نرى مصلحة واحدة، إيمانية أو عملية، سيحققها هذا المسلك، اللهم إلا إذا اعتبرنا أن قتل الدبة لصاحبها - في القصة الشهيرة خدم القتل [خدمة] لم يبلغنا نبؤها بعد»^(١).

ولكي نكون منصفين فإننا نشير هنا إلى أنه مع تزايد حدة التوتر الديني والتأخير في معالجته من كل الأطراف كذلك مع التطور التقني في مجال الإعلام

(١) فهمي هويدي، مواطنو الدرجة الثانية، جريدة الأهرام ١٤/٦/١٩٨٨.

دفع بالرد على التشكيك بتشكيك مضاد، وهي الظاهرة التي وصفناها «بالسجال الديني»، وهو ما سوف نفضله لاحقاً.

ثانياً: القضايا / الهموم المدنية

(١) مناخ التوتر الديني

تشهد مصر منذ العام ١٩٧٠ (سنة أول حادثة توتر ديني والمعروفة باسم حادثة أخميم وقد سبقت حادثة الخانكة بعامين) أحداث توتر ديني متتالية... ويمكن القول إننا فشلنا على مدى أربعة عقود في التعامل مع التوتر الديني المتكرر..الأكثر من ذلك فإن الأدوات والأساليب التي كنا نستخدمها في محاولة علاج التوتر شابها التراجع.. فبعد أن كان اللجوء إلى تشكيل لجنة لتقصي الحقائق كوسيلة لمعرفة دقائق ما حدث - لجنة العطيفي ١٩٧٢ - والاحتكام إلى القضاء الطبيعي باعتبارهما من الآليات التي تعبر عن الدولة الحديثة.. بتنا نلجأ إلى جلسات العرب والاحتكام إلى القضاء العرفي الذي هو عودة بمصر إلى ما قبل الدولة الحديثة.. وما أسهم في تكرر أحداث التوتر الديني هو التحولات النوعية التي طرأت عليها..كيف؟

مرت أحداث التوتر الديني في مصر بأربع مراحل أسهمت في تعقدها ووصولنا لما نحن عليه الآن وذلك كما يلي:

- المرحلة العنفية؛ من قبل جماعات العنف الديني تجاه الأقباط،
- مرحلة الاحتقان؛ حيث تتحول أية واقعة جنائية يكون أحد طرفيها مسلم والآخر مسيحي إلى واقعة دينية،
- مرحلة السجال الديني،
- مرحلة التناحر القاعدي، حيث تحدث مواجهات بين المسلمين والمسيحيين لأسباب عديدة: بناء كنيسة، تحول ديني، ...

العنف المادي	الاحتقان	السجال الديني	التناحر القاعدي
مراحل التوتر الديني في مصر (١٩٧٠-)			

جدول رقم (٣)

وتكون لدى كل طرف ذاكرة خاصة من ظلم الآخر له: المسيحيون لديهم شعور بأنهم تحملوا الكثير على مدى زمني من الهجمات المتتالية لجماعات العنف من اعتداءات على الكنائس وقتل للأقباط وهم يصلون وتهديدهم لترك أراضيهم في صعيد مصر... أما المسلمون فلديهم مرارة منذ واقعة السيدة التي أسلمت ثم تراجعت عن ذلك وأن هناك محاولة للتقليل من الإسلام..

المحصلة أن:

• طرفي هذه الحركة وبخاصة في الشرائح الوسطى والدنيا من الجسم الاجتماعي - في حالة من الاحتقان مما دفع بكل طرف إلى بناء قوة ذاتية دينية الطابع بحيث يستخدم ما يمكن أن نطلق عليه: «فائض القوة الدينية»؛

(٢) إضفاء المقدس على المجال العام/ السياسي (تدين الحركة السياسية)

وأقصد به تحول العمل العام السياسي والاجتماعي إلى عمل ديني يصبح بموجبه التنافس في هذا المجال / الشأن بين إسلام ومسلمين وغير مسلمين وليس بين تيارات وتوجهات وأفكار متنوعة قابلة للاختلاف. فرغ شعار الإسلام هو الحل جعل من مجال مدني الطابع أن يصبح دينياً ويجعل التنافس السياسي والمدني تنافساً مع مطلق وهو ما يحمل ضمناً إعادة تقسيم المجال العام على أساس ديني ومن ثم يصبح الأقباط بالنتيجة كتلة دينية طائفية. إن إضفاء «المقدس» أو «الديني» على الشأن العام كبديل للسياسي والمدني يمثل إشكالية لا بد من التعامل معها إشكالية الديني والمدني وحدود كل منهما. وعليه باتت حركة الأفراد في المجال العام/ السياسي مصنفة على أساس ديني، فأصبح هناك: بيزنس قبطي وبيزنس مسلم، وكتلة نيابية قبطية وأخرى إسلامية، وكتاب أقباط وكتاب مسلمون وهكذا..

(٣) التراجع التاريخي عن المواطنة

حيث بدأ الحديث عن أهل الذمة، وأن الحل الناجع لقضايا غير المسلمين هو باستعادة نظام الملة، وهو النظام الذي لم تعرفه مصر بشكله الذي كان مطبقاً به في الشام إبان الفترة العثمانية. ولم يلتفت إلى المسيرة المشتركة بين المصريين في محاولة بلوغ المواطنة، والتي بدأتها الجماعة الوطنية المصرية بغير خصومة مع الدين.

(٤) الإخلال بمبدأ تكافؤ الفرص في الحياة العامة

وأقصد بها حدود الشريعة في إطلاق المساواة في كل أمور الدنيا أو بتعبير آخر للمواطنة وما تنطوي عليه من حقوق وواجبات واقتسام موارد لغير المسلمين. وهنا لا بد من الإشارة إلى ما يتعلق بقضايا مثل: تقلد المناصب العامة، وحدود الفهم العملي والتطبيقي لمفهوم الولاية وفي هذا المقام من الأمانة أن أشير إلى ما هو متواتر أن هناك تصوراً لدى البعض في الجماعة بعدم التسليم بالمساواة الكاملة انطلاقاً من أن الإسلام لا يرتب لأهل الكتاب غير الحماية وحرية الاعتقاد والممارسة الدينية والرحمة في مقابل أدائهم للجزية.

(هـ)

عن الخطابات الإسلامية حول قضايا غير المسلمين

في ضوء الخريطة الأولية للاتجاهات الإسلامية التي وضعناها في هذه الورقة، يمكن القول إن تيار المجددين نجح في أن يعبر عن الخبرة المصرية للإسلام مستوعبة المنظومات الفقهية الإسلامية من جهة، وفاعلة فيها من جهة أخرى^(١). لقد كان ما قدمه الفقهاء قبل منتصف القرن الثاني الهجري فيما يتصل بغير المسلمين « لا يعدو شذرات متناثرة. والواقع أن صياغة منظومة للعلاقات الاجتماعية من الناحية الفقهية كانت تحتاج إلى وضوح نظري في البداية في مسألة صلة الإسلام بالشرائع الأخرى،... ونجد هذا التنظير أول ما نجده عند أبي حنيفة (- ١٥٠هـ)، وذلك في رسالته العالم والمتعلم..»^(٢)، ويعود ذلك إلى أن الإسلام كان يواجه بأوضاع مختلفة في كل مكان امتد إليه، وعليه كثرت الاختلافات بين الفقهاء حول كثير من القضايا. بيد أن المستقر هو أنهم ماداموا جزءاً في المجتمع أن يكون

(١) راجع كتابات الإمام الفقيه الليث بن سعد والذي قام الإمام الشافعي بتعديل من اجتهاداته بعد أن جاء إلى مصر وعرف فقه الإمام الليث، الإمام الليث بن سعد (أئمة الفقه التسعة لعبد الرحمن الشرفاوي، وسلسلة شخصيات إسلامية).

(٢) رضوان السيد، المسيحيون في الفقه الإسلامي، في مفاهيم الجماعات في الإسلام: دراسة في السوسولوجيا التاريخية للاجتماع العربي الإسلامي، التنوير، ١٩٨٤.

لهم التمتع بخيراته شأنهم في ذلك شأن الفئات الاجتماعية الأخرى؛ إذ.. الناس (بحسب أبي عبيد في الأموال شركاء في ثلاث: الماء والكلأ والنار)^(١)

في هذا السياق يقول رضوان السيد بعد أن يستعرض الآراء الفقهية المختلفة حول غير المسلمين: «..لاشك أن النظرة المتكاملة للموضوع تتطلب مراقبة المسألة من أربعة جوانب: جانب البداية التاريخية، وجانب الفقه الإسلامي، وجانب التعامل السلطوي، وجانب التعامل الشعبي..» ففي ضوء هذه الجوانب يمكن القول إنه لم تكن هناك خطة عامة للتعامل مع غير المسلمين منذ البدء. ومن المعلوم أن المجتمعات الإسلامية الوسيطة لم تكن مجتمعات اندماجية بل كانت مجتمعات عصبية^(٢)، وهنا كان الاختلاف الذي جعل من كل حالة لها خصوصيتها، فكانت الحالة المصرية بتعقيداتها كدولة ضاربة في القدم، الأمر الذي مكن الفقهاء في القرن التاسع عشر ومطلع العشرين أن يستجيبوا للتحديث والحدثة بدرجة أو أخرى.

ومع التطور السياسي لمصر ظهر إلى جانب التيار الرئيسي للخبرة المصرية للإسلام العديد من الاتجاهات التي لها خطابات مغايرة حول غير المسلمين، نرصدها (بشكل بانورامي) على التوالي بحسب الخريطة المقترحة من قبل في هذه الورقة، حيث نتعرض لـ:

(١) رضوان السيد، المرجع السابق.

(٢) رضوان السيد، المرجع السابق.

أولاً: الإسلام السياسي بجناحيه،

ثانياً: الدعويين،

ثالثاً: المجتهدين،

أولاً: الإسلام السياسي

أ: الإخوان المسلمون

يقول الأستاذ حسن البنا في الرسائل نصاً:

«لا بأس من الاستعانة بغير المسلمين - عند الضرورة - وفي غير مناصب الولاية العامة»^(١).

يكشف النص عن أن إسلامية الحكومة لا تستوعب سوى المسلمين في الأحوال العادية، وتتسع لتشمل غير المسلم عند الضرورة في غير مناصب الولاية العامة. ويعني ذلك «أن حضور غير المسلم في الحكومة الإسلامية مؤقت، استدعائي، يغلب عليه الاحتياج أكثر مما يجسد الحق الأصيل في المشاركة في السلطة. هذه النظرة تعبر عن «ذمية مستبطنة» إن صح التعبير، ولا يمكن تبريرها بالعودة إلى ظروف المرحلة التي ظهرت فيها هذه الآراء. المعروف أن جماعة

(١) رسالة التعاليم: رسالة العمل فقرة (٥) ص ٣٩٤ مجموعة رسائل الإمام حسن البنا، دار الدعوة ١٩٩٠.

الإخوان المسلمين نشأت عام ١٩٢٨م، أي بعد ثورة ١٩١٩م، وصدور دستور ١٩٢٣م، وهو الذي شهد الولادة الحقيقية للمواطنة، وخطا خطوات متقدمة على طريق بناء الدولة الحديثة التي تستند إلى المساواة والحريات. إذن هذا النص جاء مجافياً لما استقرت عليه الجماعة الوطنية، ويعيد إنتاج ثقافة دينية تقليدية لم يعد لها مكان في حركة المجتمع، بعد أن تجاوزها النضال المشترك للجماعة الوطنية، بمسئمتها وأقباطها^(١).

والدولة - بهذا المعنى - في نظر الإخوان «إسلامية» ومن ثم لا تعطي وظائف الولايات العامة إلا إلى المسلمين فقط. وفي هذا الصدد يقول الشيخ محمد عبد الله الخطيب: تطلق «الولاية العامة في اصطلاح الفقهاء على جميع أنواع السلطة التي تمارسها الدولة، أو الخليفة، أو أي من الأمراء والولاة والحكام»^(٢). يعني ذلك أن الولاية العامة تنسحب على السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية، وبالأخص الأخيرة التي لها وضع خاص في النظام الإسلامي.

ويؤكد الشيخ عبد الله الخطيب الاقتباس الوارد أعلاه من رسائل الإمام حسن البنا حول الاستعانة بغير المسلم عند الضرورة فقط بقوله «في حالة وجود الدولة الإسلامية القوية، والكفاءات الإسلامية، لا يستعان أبداً بهؤلاء (غير

(١) سامح فوزي، الإخوان المسلمون والمواطنة: قراءة في الموقف من الأقباط، دراسة تنشر قريبا في مطبوعات مركز

الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام في كتاب أزمة الإخوان المسلمين (تحرير عمرو الشوبكي).

(٢) محمد عبد الله الخطيب، فتاوى حول الدين والدنيا في قضايا المسلم المعاصر، القاهرة: دار النشر والتوزيع

المسلمين)، وفي حالة الضعف أو الشدائد يمكن الاستعانة بهم في أضيق الحدود، وفي ضوابط معينة، فلا يجوز مثلاً أن يكون لهم تدخل في نظام الدولة، أو يفرضوا فكراً معيناً أو رأياً يناهض الإسلام»^(١).

لقد تراوح الموقف الإخواني من غير المسلمين حسب اللحظة التاريخية، والبيئة السياسية التي يتحركون فيها، من جانب، كذلك غلبة الاتجاه المحافظ في الأغلب الأعم من جانب آخر، بالرغم من كثير من عبارات التطمين الشفاهية، والاقتراب من الأخذ بمبدأ المواطنة إلا أنها لم ترق إلى حسم هذه المسألة بشكل واضح.

وهنا نرصد الآتي:

- مشروع الإخوان الدستوري الذي قاموا بتقديمه في عام ١٩٥٢، وصاغه الدكتور طه بدوي، وقدمته الشعبة القانونية لجماعة الإخوان آنذاك^(٢) وجاء فيه:

«إعلاء لفكرة الدولة القومية الحديثة التي تستند إلى تنظيمات سياسية وقانونية»

(١) المرجع السابق، ص ١٤٧.

(٢) لمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إلى سامح فوزي، المواطنة في الدساتير الإسلامية: أطروحات وإشكاليات، ورقة غير منشورة.

لم يضع حظراً على تولي المناصب أو شروطاً تفرق بين المصريين،

الترم استخدام تعبيرات من نوعية أحكام الإسلام،....

- وفي العام ١٩٩٥، نشر المستشار الهضيبي مشروع ميثاق وطني استلهم بنوده من دستور ١٩٥٢ بيد أنه مال إلى التشدد وبخاصة في مجال الحريات، ووضع قيلاً على منصب الولاية العامة، وقد جاء برنامج الإخوان الحزبي^(١) يحمل هذه الروحية بالرغم من بعض الملاحظات الإيجابية التي لاحظناها إلا أن بعض الالتباس لم يزل متوفراً^(٢).

وعلى الرغم مما سبق فإن هناك بعض الملاحظات كنا قد طرحناها في حوار دعا إليه مركز سواسية عقب انتخابات ٢٠٠٥ حيث كلف صاحب هذه السطور بإعداد ورقة حول مخاوف الأقباط من الصعود السياسي للإخوان وقد حددنا هذه المخاوف في خمس إشكاليات لم يزل بعضها غير محسوم مثل حدود العلاقة بين الدعوي والسياسي وحركته في المجال العام، وغيرها. كما أن مسألة بناء الكنائس والحرية الدينية تثير كثيراً من التساؤلات من حيث حدود هذه

(١) اعتمدنا على نسخة من البرنامج الحزبي للإخوان الذي تفضلوا بإرساله لي في العام ٢٠٠٧ (القراءة الأولى)، وقد لاحظنا إعادتهم الاعتبار إلى ثورة ١٩١٩ بعد أن كانت في نظر الإمام حسن البنا «عقوبة إلهية على المصريين»، كذلك اعتمادهم تعبير المواطن (ص ١٥)، و المساواة ولكن في غير منصب رئاسة الدولة (ص ٢٣).
(٢) سمير مرقس، الحضور البرلماني الإسلامي والغياب القبطي، ورقة مقدمة إلى ندوة مستقبل التيارات الإسلامية في برلمانات الوطن العربي، يناير ٢٠٠٨.

كذلك سمير مرقس، الأقباط والشريعة بين دستوري الحركة الوطنية (١٩٢٣) ودستور ولي الأمر (١٩٧١)، ورقة مقدمة إلى ندوة الوحدة الوطنية التي نظمها مركز الأهرام للدراسات السياسية والإستراتيجية، يناير ٢٠٠٨.

الحرية والتمكين من إقامة الشعائر الدينية، الأمر الذي يحتاج إلى الكثير من الاجتهاد خاصة وأنه لم تزل هناك اتجاهات معتبرة داخل الإخوان تقول فيما يخص بناء الكنائس مثلاً (راجع فتوى بناء الكنائس بمجلة الدعوة يونيو ١٩٨٠):

.. الشرع لا يجيز بناء الكنائس في المواقع التي استحدثت،

وفى البلاد التي فتحت بالقوة،

ولا يبيح إلا بقاء الكنائس في البلاد التي فتحت صلحاً ومنع بناء

وإعادة ما هدم منها.

ب: الجماعة الإسلامية والجهاد

(١) الجماعة الإسلامية

ورد في المراجعات حول نصارى مصر ما يلي:

يقول البعض: إن نصارى مصر محاربون، وذلك أنهم لا يدفعون الجزية ولأن عهد الذمة تكون الجزية ركنًا مهمًا فيه فإن العقد يكون منتقضًا، والنصارى هنا يكونون ناقضي العهد. فما رأيكم؟

وكانت الإجابة كما يلي:

«عقد الذمة تكون الجزية ركنًا أساسيًا فيه في بعض الأحوال، وإلا فإن نصارى تغلب قد عقد لهم الفاروق عمر عقدًا أضعف عليهم فيه الصدقة ولم يذكر جزية، أما نصارى مصر فإنهم لم يمتنعوا عن دفع الجزية، بل إنهم ظلوا يدفعونها إلى أن أسقطها سعيد والي مصر عنهم لما قرر إدخالهم الجيش ومشاركتهم في الدفاع عن البلاد. واستند في فعله إلى فتوى لبعض المتأخرين بأن أهل الكتاب إذا اشتركوا في الدفاع عن بلاد الإسلام سقطت عنهم الجزية، لأن الجزية إنما أخذت منهم نظير دفاع المسلمين عنهم، وأن أبا عبيدة قد رد الجزية لبعض نصارى الشام لما اضطر إلى الانسحاب من مدينتهم ولم يدافع عنهم، وهو وجه مقبول في فتوى لبعض المتأخرين. إذن هم لم يمتنعوا عن أدائها بغض النظر عن صحة هذه الفتوى أو عدم صحتها حتى يوصفوا بأنهم نقضوا العهد. وإنما الذي ألغاه هو حاكم البلاد، ورفض أخذها منهم، وإنهم إلى هذا العهد كانوا يدفعونها.

فالعهد قائم لم ينتقض، وحقوقهم كأهل ذمة قائمة، وهم لم يطالبوا بالجزية حتى نقول إنهم امتنعوا، وفارق كبير بين إنشاء عهد نقول إن الجزية من هذا العهد، وبين دعوى نقض عهد تستلزم لإثباتها امتناعًا ومنعًا لم يحدث.

وعليه فهم باقون على عهدهم وذمتهم، وحقوق الذمة مازالت سارية في حقهم»^(١).

(١) نهر الذكريات، المراجعات الفقهية للجماعة الإسلامية، مكتبة التراث الإسلامي سبتمبر ٢٠٠٣.

(٢) موقف جماعة الجهاد

كان الموقف التاريخي للجهاديين هو أن الأقباط هم «كفار محاربون» كما جاء في كتاب الجامع، حيث ذكر فيه نصاً أن.. «إسقاط الجزية عن أهل الكتاب ومساواتهم بالمسلمين بما يعني مخالفة الشروط العمرية يكون عهدهم قد انتقض وعادوا كفاراً محاربين»،... ويضيف أنه «سواء كان انتقاض عهد الذمة من جهتهم أو من جهة الحاكم الكافر كما صنع الخديوي سعيد ومن تلاه في حكم مصر، فإن هذا لا يؤثر في النتيجة، فالكافر لا يعصم نفسه وماله من المسلمين إلا أمان معتبر من جهتهم»... كما ينتقد كتاب الجامع أخطاء المعاصرين الذين يسقطون أحكام أهل الذمة في دار الإسلام حيث جاء فيه ما نصه «..القول بإسقاط العمل بحكم أهل الذمة في دار الإسلام، والدعوة إلى اعتماد مبدأ المواطنة كبديل، وهو ما قامت عليه الدساتير العلمانية الكافرة»..

صحيح أن الشيخ سيد إمام في ما يسمى مراجعات الجهاد من خلال كتابه «الوثيقة» تراجع عن تعبير «الكفار المحاربين».. ولم يعد يعتبر «أرواحهم وأموالهم مستحلة».. ولا الدساتير الحالية «كافرة».. ولا يكفر من يقول بمبدأ المواطنة الوارد فيها بما يتضمنه. وينص في الوثيقة على المساواة بين «المواطنين سكان البلد الواحد في الحقوق والواجبات»^(١).

(١) راجع نص كتاب الوثيقة الفصل العاشر المعنون: معاملة أهل الكتاب، منشور في إسلام أون لاين، نوفمبر

بيد أنه بالرغم من كل هذا التغيير الإيجابي حول موقف الجهاد من الأقباط فإن ضياء رشوان يقول «تبقى بعض المسائل المحورية التي نحتاج إلى مزيد من التوضيح والكشف عن الموقف الحقيقي منها، ويبرز هنا أولاً مصطلح «أهل كتاب غير معاهدين» الذي استخدمه الشيخ لوصف الوضع الحالي لأهل الكتاب في بلاد المسلمين، فهو وضع لا يتسق على الإطلاق مع الأحكام التي اعتمدها في تعامل المسلمين مع أهل الكتاب، فمعروف أنه يعني فقهيًا البقاء في حالة حرب معهم وليس حالة ود وإحسان وموادعة كتلك التي فصل الشيخ أحكامها.

وهناك ثانيًا، بعض الأحكام المهمة التي تبناها الرجل في كتابه القديم «الجامع»، ولم يتطرق إليها في الوثيقة، وهي تحتاج لإيضاح منه لخطورتها، مثل:

قوله بعدم جواز تولي الذميين الوظائف العامة في دار الإسلام، ورفضه «جواز تولي الذميين الوظائف العامة في دار الإسلام» ورفضه جواز إسقاط الجزية عن أهل الذمة للمصلحة أو إذا طبق عليهم نظام التجنيد الإجباري، ومعارضته القول بإطلاق الحرية للذميين للدعوة لدينهم وبناء الكنائس في دار الإسلام، وتأكيد على وجوب إلزام الذميين بالغيار (أي بمخالفة المسلمين في الشعور واللباس والمركب) وأخيرًا رفضه القول بأنه لقاضي المسلمين إذاً أن يطبق على أهل الذمة إذا جاءوه قانونهم لا قانون الإسلام»^(١).

(١) ضياء رشوان، تغيرات جذرية تجاه أهل الكتاب وأسئلة لا تزال معلقة، المصري اليوم، ٢٩/١١/٢٠٠٧ السنة ٤

ثانيًا: الدعويون

أ: السلفيون

يميل الاتجاه السلفي إلى النصية، وإحياء السنن، ومحاربة البدع والمنكرات. ويتجه خطابه إلى استلهاج التراث السلفي من خارج السياق المصري، ومن ثم فإن الخبرة المصرية غير حاضرة في خطابه ومن ثم الآخر. وسوف تجد موقفه متى طلب منه إجابة خاصة حول غير المسلم إلى أنه سوف يتراوح بين كتابات فقهية وافدة لا تعبر عن الخبرة المصرية، أو الإسلام السياسي مثل سيد قطب، أو النص في صورته النقية.

ب: الدعاة الجدد

يعطي الدعاة الجدد الأولوية للتقوى والعبادات والمعاملات، ويستعينون بالعلوم الحديثة من علم نفس وتربية لدعم خطابهم الدعوي لذا نجد مفرداتهم حديثة كي تجتذب الشباب. وهم ليس لهم موقف محدد من غير المسلمين ولكنهم أقرب للتعايش العملي الأقرب إلى الخبرة المصرية من جهة، وإلى فقه المجتهدين.

ثالثًا: المجتهدون

المجتهدون هم الذين حاولوا في مواجهة ما أثير حول قضايا غير المسلمين أن يقدموا اجتهادات تتجاوز الرؤى التي أعادت النظر في وضع غير المسلمين في

مصر، من جهة واستعادة المسار الطبيعي للخبرة المصرية للإسلام كما أسلفنا^(١) وقد تدرج الاجتهاد كما يلي:

يُعتبر الشيخ يوسف القرضاوي من أبرز من حاول الاجتهاد ووضعوا الأسس التي تحدد طبيعة العلاقة بين غير المسلمين والدولة الإسلامية، والوظائف التي يمكن أن يتولوها. ويذهب القرضاوي إلى أن لأهل الذمة الحق في تولي وظائف الدولة كالمسلمين، إلا ما غلب عليه الصبغة الدينية كالإمامة، ورئاسة الدولة، والقيادة في الجيش، والقضاء بين المسلمين، والولاية على الصدقات ونحوها من الوظائف الدينية. ويرى أن من علامات تسامح الإسلام قبول أن يتولى الذمي وزارة «التنفيذ»، بمعنى أن يتلقى أوامر الإمام ويقوم بتنفيذها، وليس وزارة «التفويض» - التي يعهد فيها الإمام إلى الوزير تدبير الأمور السياسية والاقتصادية والإدارية على النحو الذي يراه^(٢).

من بعده تدرج الدكتور محمد سليم العوا في اجتهاده فبداية قال بسقوط عقد الذمة تاريخياً، حيث قال: «الغالب على الدول الإسلامية المعاصرة أن

(١) لن نستطيع عرض جهود رموز هذا التيار ولكن ينبغي الإشارة إلى أ.د. أحمد كمال أبو المجد، وأ.د. عبد الحميد متولي، ود. محمد فتحي عثمان، ود. سيف عبد الفتاح، وغيرهم وللصديق العزيز الأستاذ هشام جعفر دراسة مهمة حول جهود المجتهدين والذي وصفهم بالتيار الإسلامي الوسطي بعنوان «غير المسلمين في المجتمع الإسلامي من الذمة إلى حقوق المواطنة»، في الحوار القومي الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، يونيو ٢٠٠٨.

(٢) الدكتور يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، القاهرة: مكتبة وهبة، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٥، ص ٢٣-٢٤.

شعوبها تتكون من نسبة كبيرة من المسلمين، ونسبة أصغر من الذين يدينون بغير الإسلام من المسيحيين...، الذين يسن بهم سنة أهل الكتاب.

والعلاقة المعتادة بين هؤلاء وهؤلاء هي علاقة المشاركة في الدار والأخوة في الوطن.

والوشائج الرابطة بين الفريقين وشائج ثابتة لا تهزها محن طارئة تعترض حياة الفريقين أو حياة واحد منهما.

وأواصر هذه العلاقة تشتد وتقوى إذا تعرض الوطن كله لمحنة عامة أو خاض حرباً ضد عدو أجنبي أو واجه طغياناً من مستبد محلي.

وحين دخل الإسلام البلدان التي كان بعض سكانها لا يدينون به، نظم العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين بمقتضى عقد يعرف في الفقه والتاريخ باسم عقد «الذمة». والذمة هي: العهد والأمان والضمان. هذا هو معناها اللغوي.

والذمة في الفقه: «عقد مؤبد يتضمن إقرار غير المسلمين على دينهم وتمتعهم بأمان الجماعة الإسلامية وضمانها بشرط بذلهم الجزية وقبول أحكام دار الإسلام في غير شؤونهم الدينية». أما في تلك الشؤون فإن المسلمين مأمورون بتركهم وما يدينون.

وقد مضى الزمن بهذا العقد وتطبيقه، والناس - مسلمين وغير مسلمين - يعيشون في سماحة وتفاهم ومودة شهد بها القاصي والداني، إلى أن دخل

الاستعمار العسكري الغربي جل بلاد الإسلام، بل دخل كل بلاده التي تضم المسلمين وغير المسلمين، فانتهى بذلك وجود الدولة الإسلامية التي أبرمت عقد الذمة، ونشأت دولة جديدة، بعد مقاومة استمرت عقوداً من السنين، للمستعمر الأجنبي شارك فيها المسلمون وغير المسلمين على السواء.

وهذه الدول الإسلامية الحالية لم يعرض لأحكامها الفقهاء المجتهدون الذين تنسب المذاهب الفقهية إليهم، ولا من بعدهم من مجتهدي مذاهبيهم لأنها لم توجد في أزمانهم.

والسيادة القائمة لهذه الدول مبنية على النشأة الحديثة لها التي شارك في صنعها المسلمون وغير المسلمين معاً. وهذه السيادة تجعل المواطنين في الدولة الإسلامية الحديثة متساوين في الحقوق والواجبات، التي ليس لها مصدر سوى المواطنة وحدها والتي تقرها دساتير الدول الإسلامية المعاصرة للمواطنين على قدم المساواة.

والذمة، من حيث هي «عقد»، يرد عليها ما يرد على جميع العقود من أسباب الانتهاء. وقد انتهى العقد بانتهاء طرفيه: الدولة الإسلامية التي أبرمته، والمواطنين غير المسلمين الذين كانوا يقيمون في الأرض المفتوحة. فقد فقد كلاهما نفوذه وسلطانه - الذي به يستطيع الإلزام بتنفيذ العقد - بدخول الاستعمار الأجنبي إلى ديار الإسلام.

وليس معنى أن الذمة عقد «مؤبد» - كما يعرفه الفقهاء - أن يستعصي على أسباب الانتهاء المعروفة لكل عقد، وإنما التأييد هنا معناه عدم جواز فسخه بإرادة الحكام المسلمين وعدم جواز قبول ظلمهم أو سكوت المسلمين عليه - إن وقع - لأهل الذمة.

والجزية - التي كانت شرطاً لهذا العقد - كانت مترتبة على عدم مشاركة غير المسلمين في الدفاع عن دار الإسلام، إذ كان الدين هو محور هذا الدفاع، وكان تكليفهم به بما يشق أو يطاق، فأسقطه عقد الذمة في مقابل الجزية. لذلك فقد أسقطها الصحابة والتابعون عن من قبل من أهل الكتاب المشاركة في الدفاع عن دار الإسلام. فغير المسلمين إذا أدوا واجب الدفاع عن الوطن لا يجوز فرض الجزية عليهم. وهذا هو حالنا اليوم، فهم لا فرق بينهم وبين المسلمين في أداء واجب الجندية مما يجعل فكرة الجزية غير واردة أصلاً.

ولا يرد على ذلك بأن الجزية مذكورة بالنص في آية سورة التوبة الآمرة بقتال أهل الكتاب؛ ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩] لأمرين:

أولهما: أن هذه الآية من العام الذي أريد به الخاص، فقد نزلت في الروم الذين قاتلوا المسلمين واعتدوا عليهم وليست عامة في أهل الكتاب كلهم، بدليل أن النبي عاهد نصارى نجران ولم يقاتلهم وأعطاهم في هذا العهد كل حقوقهم.

وبدليل أن اليهود الذين كانوا في المدينة المنورة مع النبي وتحت رئاسته للدولة الإسلامية فيها لم تؤخذ منهم جزية. وقد كان هؤلاء مؤمنين بحكم صحيفة المدينة (أول دستور مكتوب في الدنيا) وبقوا في المدينة إلى أن أجلاهم منها عمر بن الخطاب، ولم يأخذ الرسول ولا أبو بكر ولا عمر منهم جزية أصلاً. وحكم هؤلاء أقرب ما يكون - بل قد يكون هو نفسه - حكم المواطنين غير المسلمين في الدولة الإسلامية الحديثة.

وثانيهما: أن النص القرآني المعلن بعلّة محددة، نصّاً أو استنباطاً، يدور مع هذه العلة وجوداً وعدمًا. وقد علل الفقهاء الجزية في أصح أقوالهم بعدم المشاركة في الدفاع عن دار الإسلام، ونصوا على سقوطها عن غير المسلمين بقيامهم بهذا الدفاع، وقد فعلوا، فأين موضع الجزية؟؟

ونص الجزية في تلك الآية نظير لنص مصارف الزكاة الذي يجعل من بينها «المؤلفة قلوبهم». ومع ذلك فقد أوقف عمر بن الخطاب - وأجمع الصحابة على موافقته - صرف هذا السهم لهم لأن الله قد أعز الإسلام وأغنى عن تأليف هؤلاء بالمال. يسقط بزوال سببه، أو يدور مع علته وجوداً وعدمًا شأن كل نص معلن.

ولغير المسلمين من المواطنين من الحقوق العامة والخاصة، ومن حق تولي الوظائف العامة مثل ما للمسلمين بلا زيادة ولا نقصان. والاستثناء الوحيد من هذا الحق هو الوظائف ذات الصبغة الدينية، مثل رئاسة الدولة، وقيادة الجيوش

العامّة في الجهاد، والولاية على الصدقات (الزكاة). فإن الدولة مكلفة بإقامة الدين وهم لا يدينون به. والقيادة العامة للجيش في الجهاد تتضمن المعنى نفسه. والزكاة ركن من أركان الإسلام لا يكلف به إلا المسلمون. ولكن يجوز أن يكون المواطن غير المسلم فرداً مهما علت رتبته - في الجيش، وموظفاً - مهما ارتقت درجته - في الحكومة، وعضواً في المجالس النيابية والمحلية المختلفة، شريطة ألا يكلف في وظيفته بأداء عمل ديني إسلامي أو عمل ذي صبغة دينية^(١).

ولاحقاً، واصل د. محمد سليم العوا الاجتهاد إلى ما هو أكثر حيث قال: إن «اقتصار ممارسة الحكم على أهل دين معين في دولة متعددة الأديان ادعاء لا تسنده أصول الشريعة، ولا يقوم عليه من فقها دليل». ويرفض الرأي القائل باقتصار الولاية العامة على المسلمين فقط قائلاً: «ولا يرد على ذلك بمثل القاعدة الشهيرة «لا ولاية لغير المسلم على المسلم»، لأن المقصود بذلك هو الولاية العامة لا الولاية الخاصة التي هي اليوم ولاية كل ذي شأن، بمن فيهم رئيس الدولة نفسه، فحكم المؤسسات، وتخصص الإدارات والوزارات، ذهب بفكرة الولاية العامة^(٢) التي عرفها الفقه الإسلامي إلى رحاب التاريخ»^(٣).

- (١) د. محمد سليم العوا، الفقه الإسلامي في طريق التجديد: المكتب الإسلامي، ط ٢، ١٩٩٨.
- (٢) يشار إلى أن د. محمد سليم العوا ذهب أيضاً بقوله إلى أننا: «..خرجنا من إطار الإمامة التي عرفناها في تاريخنا إلى إطار الدولة المدنية التي نعيش فيها الآن، ويجوز أن يتولاها أي إنسان مسلم أو مسيحي، أو أي شخص مواطن في الدولة لأنه جزء من المؤسسة وليس هو المؤسسة كلها، وجزء من الحكومة وليس هو الحكومة كلها..»، إسلام أون لاين ١٥ مايو ٢٠٠٧.
- (٣) دكتور محمد سليم العوا، للدين والوطن، فصول في علاقة المسلمين بغير المسلمين، القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٦، ص ص ٢٠-٢١.

ويقدم المستشار طارق البشري في كتابه الرائد «المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية» بعد استعراض مختلف اجتهادات الفقهاء في تناول وضع أهل الذمة في الدولة الإسلامية أن للمدخل المؤسسي حلولاً للتعامل مع مثل هذا الموضوع الشائك، فلم تعد الصلاحيات الممنوحة للمناصب التي كان يجري عنها الحديث في السابق هي ذاتها الصلاحيات التي يتمتع بها أصحاب هذه المناصب اليوم، وذلك بعد أن حلت الهيئات والمؤسسات محل الأفراد في اتخاذ القرارات. ويرى أن الأساليب الديمقراطية في بناء النظم السياسية قادرة علي «استيعاب مبدأ المساواة في بناء الجماعة السياسية»، ويؤكد أن «السلطة الفردية سواء في السياسة أو الإدارة قد تغيرت عن طريقتين وعلى مبدئين، توزيع السلطة بين العديد من الأجهزة والهيئات، وحلول القرار الجماعي محل القرار الفردي»^(١).

وقد سار مشروع حزب الوسط^(٢) على هذا الدرب في البرامج المتتابعة التي طرحها. فقد تضمن البرنامج في صورته الأولى الفقرة الأولى المقتبسة أعلاه من كتابات د. محمد سليم العوا التي ترى أن اقتصار ممارسة الحكم علي أبناء دين معين في دولة متعددة الأديان أمر لا تقره أصول الشريعة، أو يستند إلى دليل ورد في الفقه. ورغم ذلك، فإنه من الملاحظ الاكتفاء بهذه الإشارة، والتأكيد

(١) المستشار طارق البشري، المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية، القاهرة: دار الشروق، الطبعة الثانية، ١٩٨٨، ص ٦٨٦ وص ٦٨٨.

(٢) سامح فوزي، الإخوان المسلمون والمواطنة: قراءة في الموقف من الأقباط، دراسة تنشر قريباً في مطبوعات مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام في كتاب أزمة الإخوان المسلمين (تحرير عمرو الشوبكي).

على «تمتع الأقباط بالمواطنة الكاملة» بوصفها «مسألة محسومة شرعاً وعملاً»، ولم يخض برنامج الحزب وقتئذ صراحة في مسألة الولاية العامة^(١). وقد استدرك مشروع حزب الوسط الجديد ذلك في مرحلة تالية، ونص برنامجه صراحة على أن «المواطنة أساس العلاقة بين أفراد الشعب المصري، فلا يجوز التمييز بينهم بسبب الدين أو الجنس أو اللون أو العرق في جميع الحقوق والالتزامات وتولي المناصب والولايات العامة»^(٢).

تشير القراءة البانورامية السابقة، إلى أن اختلاف مواقف الاتجاهات الإسلامية من قضايا غير المسلمين، يمثل إشكالية حقيقية تؤثر على العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين في الواقع. وفي نفس الوقت يبدو لي أن الجهود الفقهية التي تتجه نحو دعم فكرة المواطنة والمساواة أحد تجلياتها قادرة على حسم الإشكاليات الخاصة بحرية العقيدة والولاية ومن ثم تعود إلى الذروة التي بلغت في مصر في لحظة تاريخية معينة وكانت تعبر عن الخبرة التاريخية المصرية للإسلام في مصر حيث التعددية الواقعية. ولقد أشار فهمي هويدي في كتابه «مواطنون لا ذميون» حول العهد العمري بأنه «عسير أن نعرش على صيغة محددة لذلك العهد إذ اختلفت الروايات في شأنه اختلافاً يبعث على الشك من البداية، ولو أن الاختلاف كان في بعض التفاصيل مع وحدة الموضوع لكان الأمر مقبولاً، إذ ليس مستغرباً أن تختلف صياغة عهد يفترض أنه تم في ذلك الوقت المبكر

(١) رفيق حبيب (تقديم)، أوراق حزب الوسط، القاهرة، بدون ناشر، ١٩٩٦، ص ٣٢.

(٢) د. عبد الوهاب المسيري، أوراق حزب الوسط الجديد، بدون ناشر، ٢٠٠٤، ص ٢١.

من التاريخ، إنما اللافت للنظر أن الاختلاف امتد ليشمل مصدر الرواية ذاته، وأطراف العهد ومكان حدوثه.» (يراجع في هذا الشأن ترتون في كتابه أهل الذمة في الإسلام)، ومن هنا تأتي أهمية الخبرة الحياتية على أرض الواقع.

وربما نقول إن حسم مشكلة الحكم من حيث مدنيته والتي لا تتعارض مع التدين بالكيفية التي استقبلت بها مصر مطلع القرن العشرين (كما أوضحنا) سوف تحل الكثير من القضايا، وتدفع بباقي الاتجاهات الإسلامية التي لم تحسم موقفها من غير المسلمين أن تأخذ بالاجتهادات ذات السقف العالي.

وربما يكون من المفيد إن نطرح فكرة يمكن أن تكون محورًا للنقاش، أتصور أنها قادرة على أن تكون تأسيسًا فكريًا للاندماج وقبول التعددية، هذه الفكرة هي ما يعرف «بالمواطنة الثقافية».

(و)

نحو جهد مشترك لدعم المواطنة الثقافية: الاندماج والتعددية

الخبرة المصرية هي التعددية النقية.. إنها المركب الحضاري المتعدد العناصر، خبرة تتميز بالأساس في قدرتها على استيعاب التعدد دون هيمنة مكون على باقي المكونات. إن عبقرية مصر الحقيقية في أنها مركب حضاري لا يمكن اختزال عناصره لحساب عنصر واحد، فعندئذ تصبح مصر مسخًا لآخرين، ومن ثم تصبح مصر التعددية في خطر... لماذا؟

لأنه وبالرغم من أن المواطنة تعني أن يتحرك الناس معاً في إطار المجال الحيوي الجامع لمواجهة المشاكل معاً: الظلم.. الفقر.. البطالة.. الخ، فإن المجال الحيوي الجامع لأبناء الوطن الواحد لم يعد كذلك، فكل طرف بدأ يعود لأشكال التنظيم الأولية باحثاً عن حل المشاكل بمعزل عن الطرف الآخر، وخاصة في الأوساط الدنيا من المجتمع.. وبسبب عزلة كل منا عن الآخر بدأ كل طرف يتحرك في مجاله الخاص بعيداً عن المجال الجامع للتعدد.. وبتأثير الأفكار الأحادية تدعمت أكثر العزلة.. وتمتدس كل طرف في مجاله الخاص محارباً الطرف الآخر بهدف نفيه.. بدلاً من أن يستقوي كل طرف بالطرف الآخر في مواجهة المشاكل المركبة: الفقر، والأمية، والمرض، وأطفال الشوارع،...، التي لا تفرق على أرض الواقع بين طرف وآخر..

الإشكالية التي تطرح نفسها: هل مصر ذات الطابع التعددي تختطف لصالح الأحادية.. وكان السؤال هل من معنى لمصر بدون التعددية.. هل يمكن أن تستمر مصر تعاني التوتر الديني لأربعة عقود، ونصل إلى هذه الدرجة الحادة من الاستقطاب من دون حل..

إن مدخلنا لتجاوز التوتر هو بدعم قيم وممارسات الدولة الحديثة على قاعدة المواطنة (تمييزاً عن الطرحين: الطائفي والأقلوي) التي لا تميز بين أحد وتعني

الاندماج والتعدد، ودعم المواطنة وفي إطارها المواطنة الثقافية على أرض الواقع..
كيف؟

فالجهد المشترك بين المواطنين أي ممارسة المواطنة في سياق المجال العام أو ما أسماه «الإطار الجامع»، على اختلافاتهم الثقافية هو الذي يجعل الخصوصيات الثقافية تتفاعل فيما بينها وتجعل من كل طرف يقدم أفضل ما لديه من أجل الصالح العام وليس السجال المدمر. وعليه تصبح «الخصوصية الثقافية» نسقاً مفتوحاً قابلاً للتراكم من خلال الخبرة التاريخية وذلك بالاستجابات المبدعة للتحديات والأزمات التي تواجه الجماعة الوطنية أثناء حركتها بما تضم من بشر يجتهدون في ممارسة المواطنة.

فلا تعود الخصوصية الثقافية نسقاً سكونياً جامداً بل حالة ديناميكية متطورة؛

وعليه يمكن تجاوز إشكالية «تعطيل» المواطنة إلى «التفعيل».

إن تعطيل المواطنة «المجال الحيوي الجامع» للفعل المشترك، ومن ثم تشطي الخصوصية الثقافية^(١) يؤدي إلى حالات ثلاث تعوق الاندماج هي:

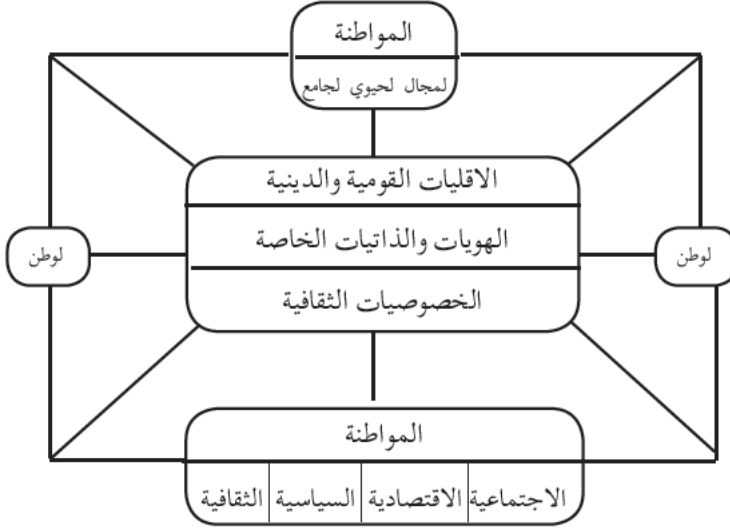
(١) سمير مرقس، الأقباط والخصوصية الثقافية وخطابات: المواطنة والطائفية الأقلوية، دراسة قدمت إلى مؤتمر الخصوصية الثقافية الذي نظمه برنامج حوار الحضارات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، سبتمبر ٢٠٠٦.

- (١) خصوصيات ثقافية في علاقة «تجاور»
 (٢) خصوصيات ثقافية في علاقة «سجال»
 (٣) خصوصيات ثقافية في علاقة «استبعاد/ نفي» متبادل .
 وهي حالات ثلاث تتراوح بينها مكونات الجماعة الوطنية إذا ما تعثر
 الاندماج، ويوضح الجدول التالي ما سبق:

تجاور	سجال	استبعاد/ نفي
حالات الخصوصية الثقافية		

جدول رقم (٤)

ولا خلاف على أن تفعيل المواطنة «كمجال حيوي جامع» لحركة الناس
 بخصوصياتهم الثقافية المتنوعة لهو أمر ضروري فالتقدم مشروط بالاندماج وتبلور
 خصوصية ثقافية جامعة تصبح فيها الخصوصية الثقافية المتعددة مصدر ثراء
 للجماعة ككل، ويوضح الشكل التالي (شكل رقم ٥) ما سبق ..



المواطنة الثقافية ضمان حماية التعددية

يأتي مفهوم «المواطنة الثقافية» Cultural Citizenship، أو المواطنة في بعدها الثقافي والذي يعد برايان ترنر^(١) Brayan S. Turner - أحد أهم الذين أسهموا في أدبيات المواطنة - ليعيننا في فهم مدى حضور الخصوصيات الثقافية المتنوعة فيما أسميناه «المجال الحيوي الفاعل» أو عملية المواطنة في شمولها من عدمه، حيث يعرف المواطنة الثقافية بالآتي:

(1) Brayan S. Turner (ed.), (1994) Citizenship & Social Theory, London: Sage

«أنها الحق في المشاركة - الثقافية - في المركب الثقافي العام لمجتمع بعينه..»،

It is the social right to participate in the Complex Culture ..»

«... Of particular society

أي أنها العملية التي من خلالها يكون للخصوصيات الثقافية حق المشاركة في المركب الثقافي العام لمجتمع من المجتمعات، شريطة أن تكون هذه الخصوصيات في حالة تفاعل بما يفيد تقدم هذا المجتمع. في هذا المقام تؤخذ في الاعتبار عدة أمور وذلك كما يلي:

- (١) إن المركب الثقافي العام الأحادي البسيط غير القادر على استيعاب التنوع الثقافي والتعددية يعكس أن هناك مشكلة ما.
- (٢) إن حضور الخاص في العام لا يعني الإلغاء أو الاستيعاب طالما أن القضايا والأهداف محل اهتمام هذه الخصوصيات تصب في اتجاه الخير العام.
- (٣) أن يكون المركب الثقافي العام من «البراح» في إتاحة المساحات المطلوبة للخصوصيات الثقافية في أن تعبر عن نفسها.

ويؤكد تيرنر على أن تحقق المواطنة الثقافية يتجلى في عدة أمور منها:

(١) تمثيل الهوية الثقافية الخاصة في المركب الثقافي العام بالتساوي مع الهويات والخصوصيات الأخرى.

(٢) إدراج التاريخ الثقافي للخصوصيات المتنوعة ضمن التاريخ العام والذاكرة القومية.

(٣) حرية التعبير الكاملة للخصوصيات وإبراز المنظومة الرمزية الخاصة بكل خصوصية بصورة يألفها الجميع.

إن أحد معايير التقدم هو امتداد المواطنة للجميع بدون تمييز، فلا تكون المواطنة أفقية نخبوية قمية بل تمتد رأسياً في جسم المجتمع حتى تصل إلى قاعدته ويتحقق ما أصفه بالمواطنة القاعدية Grass Root Citizenship. في هذا السياق يهمني التذكير بتعريفنا الذي اقترحناه عاليه حول المواطنة.

إن شعور أحد أطراف عملية الاندماج بأنه وحده يملك الحقيقة المطلقة، وأن باقي الأطراف عليهم التحرك تحت سقف أطروحات بعينها باعتبارها مطلقة وغير قابلة للنقد، وهو ما يعني إضفاء «المقدس» على المجال العام، إنما يعد أمراً خطيراً لأن المجال العام الذي من المفترض أن تلتقي فيه كل الجماعات ليس

مجالاً للقاء المقدسات. لذا فالاندماج هو عملية مجتمعية Societal شاملة تحتاج إلى جهد وانفتاح وإعادة القيمة للدولة القومية المؤسسة على المواطنة والاقتصاد الإنتاجي والاستقلال الوطني.

الخلاصة لا يمكن أن يكون هناك بشر يعملون ويعيشون معاً في مجتمع ما من أجل مستقبلهم المشترك دون أن يكون لهم حضور فاعل ومشاركة حقيقية (أي مواطنة).. إلا - كما يقول هابرماس بتمسك جميع المواطنين الصارم بما أسماه: Constitutional Patriotism «الولائية الوطنية الدستورية»^(١)، والتوزيع العادل للثروة بين الجميع، على قاعدة المواطنة الثقافية التي تعني المساواة الثقافية وضمن التكافؤ في التعبير عن خصوصية مكونات الجماعة الوطنية.

(١) لمزيد من التفاصيل حول المواطنة الثقافية والمواطنة على قاعدة الاندماج يمكن قراءة ما يلي:

- Nick Stevenson, (1997) Globalization, National Culture & Cultural Citizenship, Sociological Quarterly, Vol. 38, No.1.
- Andersen, J. & Siim, B., (2004), The Politics of Inclusion & Empowerment: Gender, Class, & Citizenship, N.Y., Palgrave.
- Thompson, A., & Day, G., (2004), Theorizing Nationalism, London: Palgrave Macmillan.
- طارق البشري، في المواطنة والانتماء والدولة: منهج النظر في تشكيل الجماعة السياسية، وجهات نظر، نوفمبر ٢٠٠٤.
- Smith, G. (2000), Federalism, Democratization, & Distributive Justice in Will Kymlicka (ed.), Citizenship in Diverse Societies, Oxford.

ملحق (١) المواطنة الثقافية . . اندماج وتعددية (بناء دور العبادة نموذجًا) (مقاربة أولية)

المواطنة الثقافية: بناء الكنائس نموذجًا

في ضوء ما طرحنا عاليه حول المواطنة في إطارها العام وفي بعدها الثقافي، يأتي حديثنا عن بناء الكنائس باعتباره رمزًا للتعددية للمركب الحضاري المصري . كما أنه أحد تجليات المواطنة الثقافية في مصر . وربما يكون من المفيد أن نستعرض قصة بناء الكنائس في مصر .

(أ) بناء الكنائس في مصر القبطية

في منتصف القرن الأول الميلادي، وجد المصريون في المسيحية مخلصًا من القهر الاجتماعي والسياسي، الذي كان يتعرضون له . وبالرغم من تبعية مصر للإمبراطورية الرومانية فإن هذا لم يمنع الكنيسة بفضل الدعم الشعبي، أن تؤسس مؤسساتها اللاهوتية والثقافية، وأن تنمو قوى المعارضة الشعبية في كنف الكنيسة، حسبما يجمع المؤرخون . ولم يظهر أي تغيير في موقف الإمبراطورية الرومانية من المصريين وكنيستهم حتى بعد اعتمادها للإيمان المسيحي ديانة رسمية لها . وظلت الكنيسة المصرية الوطنية تلعب «دور القيادة الوطنية واللاهوتية»، المقاومة للمحتل

الأجنبي بالرغم من اتباعه للمسيحية. وكان بناء الكنائس ينتشر في كل ربوع مصر، وكان يعبر عن أمرين:

- انتشار الإيمان في أنحاء مصر، ومن ثم ضرورة توفر أماكن للعبادة كي يتمكن المصريون من ممارسة شعائرهم الدينية.
- مثلت الكنيسة رمزًا للمقاومة وحماية للشخصية الوطنية في مواجهة الأباطرة الرومان. (ويشار إلى الصلوات التي يتضمنها القداس القبطي من أجل نهر النيل ومصر لما لذلك من دلالات مهمة تاريخية ووطنية ولاهوتية).

(ب) بناء الكنائس بعد دخول الإسلام إلى مصر

حرص الولاة في مصر على تنظيم بناء الكنائس، بحسب سيدة الكاشف. ومنذ التعامل الأول بين عمرو بن العاص والبابا بنيامين، سمح للأقباط ببناء ما هدم من كنائس وأديرة وقت هرقل. ومن المتفق عليه بين المؤرخين، أن بناء الكنائس وتجديدها من الموضوعات التي لم يكن للحكم الإسلامي فيها سياسة ثابتة، حيث تأرجح الموقف منها حسب الظرف الاجتماعي والسياسي وليس الديني. وللتدليل على ما سبق - على سبيل المثال لا الحصر - إنه وقت خلافة هارون الرشيد أمر والي مصر علي بن سليمان بهدم بعض الكنائس، لاعتبارات غير دينية وإن وُظف فيها الدين. بينما أذن الوالي التالي له، موسى بن عيسى

(وقت هارون الرشيد أيضاً) للأقباط ببناء الكنائس التي هدمها علي بن سليمان، واعتبارها - بحسب الفقهاء - من: «عمارة الأرض».

ويشار إلى أن ما نسب إلى الخليفة عمر بن الخطاب، من وضع شروط حول هذا الأمر - وهي الشروط التي عرفت بالشروط العمرية - يعد بريئاً منها، حيث إن هذه الشروط انتشرت واستقرت بعده بخمسة قرون على الأقل. وقد حفظ المؤرخون مثل: الطبري، والبلاذري، وآخرون، شروط عمر وليس فيها تشدد أو انتقاص لحرية غير المسلمين. ويؤكد ذلك فهمي هويدي في كتابه «مواطنون لا ذميون»، حيث يقول «عسير أن نعثر على صيغة محددة لذلك العهد إذ اختلفت الروايات في شأنه اختلافاً يبعث على الشك من البداية، ولو أن الاختلاف كان في بعض التفاصيل مع وحدة الموضوع لكان الأمر مقبولاً، إذ ليس مستغرباً أن تختلف صياغة عهد يفترض أنه تم في ذلك الوقت المبكر من التاريخ، إنما اللافت للنظر أن الاختلاف امتد ليشمل مصدر الرواية ذاته، وأطراف العهد ومكان حدوثه». ويقطع هويدي «أن موضوع إقامة الكنائس في بلاد الإسلام أخذ حجماً أكثر مما ينبغي فعندما يقرر الإسلام شرعية الآخرين، ويحث على وجوب احترام عقائدهم وعوائدهم، فإن أول ما ينبغي أن يكون مصوناً للآخرين من حقوق هو حرية العبادة». ونجده ينتقد بعض الكتب التراثية التي تناولت هذا الموضوع بشكل سلبي، بسبب السياق الذي كتبت فيه مثل كتاب «أحكام أهل الذمة لابن قيم الجوزية».

(ج) بناء الكنائس في مصر الحديثة

بتأسيس مصر الحديثة، أخذت مسارًا مختلفًا عن باقي دول المنطقة، وبالرغم من التبعية القانونية للدولة العثمانية، فإن محمد علي بدأ يفك الارتباط نسبيًا بينها وبين مصر. وبزغت المواطنة من أعلى (كما أشرنا في دراسة مبكرة عن مراحل المواطنة الخمس التي سارت فيها مصر على مدى ٢٠٠ عام). بيد أن الصراع بين الدولة العثمانية والقوى الأوروبية المهيمنة على مقدرات الدولة العثمانية وفق ما عرف بنظام الامتيازات، جعل السلطان عبد المجيد الأول يصدر ما يسمى بالخط الهمايوني سنة ١٨٥٦، (ويعني «الخطاب أو التوجيه أو البيان الموجه من الباب العالي»، أي نص ليس له صفة التشريع الملزم)، في إطار الإصلاحات التي أراد إثبات مرونته بها تجاه غير المسلمين. وحول هذا الخط نرصد الملاحظات التالية:

- (١) الخط الهمايوني، مثله مثل أي خطاب يصدر عن رئيس دولة ليست له صفة التشريع الملزم، خلافاً «للفرمان» و«الديكريتو».
- (٢) لم يصغ النص في مواد كما هو الشأن في التشريعات. وإنما كتب بصيغة يتغنى فيها صاحبه بعبارات التمجيد والتفخيم.
- (٣) بالرغم من أن جريدة الوقائع المصرية، الجريدة الرسمية المخصصة لنشر القوانين والتشريعات، كانت قد صدرت منذ سنة ١٨٣٠، فإنه لم ينشر

فيها هذا الخط ومن ثم لا يكون قد اكتسب صفة التشريع الملزم. وهذا النشر لم يقم عليه دليل حتى الآن.

(٤) كانت مصر وقت صدور الخط الهمايوني تتمتع باستقلال تشريعي بحسب إجماع المؤرخين والقانونيين.

(٥) كان هذا الخط موجها إلى الكتل المسيحية التي قبلت بنظام الملل في الشام، هذا النظام لم تعرفه مصر بالمطلق (ويمكن الإحالة لمزيد من التفاصيل إلى أبو سيف يوسف في كتابه الأقباط والقومية العربية، وعزيز سوريال عطية في تاريخ المسيحية الشرقية، ومحمد عفيفي في الأقباط في العصر العثماني، وكاتب هذه السطور في الحماية والعقاب: الغرب والمسألة الدينية في الشرق الأوسط) حيث كان الأقباط مندمجين رأسيا في الجسم الاجتماعي لمصر.

(٦) المفاجأة، أن القرارات الرسمية الحديثة التي كانت ترخص لبناء الكنائس مع مطلع القرن العشرين وتجديدها لم تكن تشر للخط الهمايوني، وإنما إلى قانون قديم صادر في عهد الملك فؤاد هو القانون ١٥ لسنة ١٩٢٧، الذي يقوم بتنظيم السلطة فيما يتعلق بالمعاهد الدينية وبتعيين الرؤساء الدينيين. والمفارقة أنه لا يتناول موضوع بناء الكنائس أو تجديدها لا من قريب ولا من بعيد. وقد استمرت الإشارة لهذا القانون في ديباجة القرارات الجمهورية

لاحقا). حتى بعد صدور قرارات تفويض المحافظين والجهات الإدارية الذي تم على ثلاث مراحل بالقرارات الجمهورية: رقم ١٣ لسنة ١٩٩٨، ورقم ٤٥٣ لسنة ١٩٩٩ ورقم ٢٩١ لسنة ٢٠٠٥). وعليه فإن النتيجة التي تخلص مما سبق أن الخط الهمايوني ليس جزءا من البناء القانوني المصري.

(٧) ويذهب وليم سليمان قلادة إلى أكثر من ذلك بقوله إن دستور ١٩٧١ قد ألغى أي أثر للخط الهمايوني فعليا، وذلك بالنص في المادة ٤٦ علي أن تكفل الدولة «حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية»، بالمطلق. وكان هذا النص يكتب في الدساتير السابقة على دستور ١٩٧١ مضافا إليه تحفظات معينة. ويدخل نص المادة ٤٦ بصياغته الحالية تحت ما يسميه فقهاء القانون «الحقوق المطلقة» والتي تكون نصوص الدستور بشأنها قابلة للتطبيق فورا، ولا تتطلب لإعمالها تدخلا من المشرع لبيان كيفية استعمالها، ومن باب أولى ليس عليه أن يضع قيودا عليها، لأنها تقرر مركزا قانونيا يتحتم احترامه بالنسبة للمشرع والأفراد على السواء.

(٨) لا يوجد تاريخيا أي قوانين تفصيلية خاصة ببناء الكنائس، سوى الإجراءات الإدارية الشهيرة المعروفة «بشروط العزبي باشا» (وكيل وزارة الداخلية) الذي أصدرها ديسمبر سنة ١٩٣٣، وهي إجراءات إدارية لا ترقى لمرتبة القانون. وحول هذا الأمر فإنه ينبغي فهم السياق السياسي الذي صدرت فيه، حيث إنها صدرت خلال فترة الانقلاب الدستوري

الذي قام به الملك وإسماعيل صدقي على دستور ١٩٢٣، بإلغائه وإحلال دستور عام ١٩٣٠ محله، ويعد هذا الدستور من الدساتير المعروفة في تاريخ مصر بقيودها الشديدة. ومن يطلع على الشروط العشرة يمكنه أن يدرك أن المقصود منها هو وضع العراقيل أمام بناء الكنائس حتى يكون ذلك غير ممكن، أي أنها متسقة مع السياق الذي صدرت فيه من جهة، ومع الطبيعة المقيدة للدستور والذي اتسم بحرمان الشعب من حقوقه من جهة أخرى.

(٩) والأكد أن بناء الكنائس خلال القرن التاسع عشر وحتى بعد منتصف القرن العشرين، لم يكن يواجه أية قيود، ولم تكن هناك ثقافة اجتماعية مانعة لذلك. وجدير بالذكر أن القضاء المصري أصدر أحكاما تاريخية مهمة في مجال حرية ممارسة الشعائر الدينية وإنشاء دور العبادة نذكر منها:

(٩-أ) حكم محكمة القضاء الإداري الصادر في ٢٦ فبراير ١٩٥١ وقضى بما يلي:

أن إقامة الشعائر الدينية لكل الطوائف كفلها الدستور. كما ألغت قرارا لوزير الداخلية برفض الترخيص بإنشاء كنيسة على أساس قلة عدد أفراد الطائفة. وذكر الحكم أنه ليس يوجد نص يضع حدا أدنى لعدد الأفراد الذين يحق لهم إقامة كنيسة.

(٩-ب) الحكم التاريخي في القضية رقم ٦١٥ لسنة ٥ القضائية بتاريخ ١٦ ديسمبر سنة ١٩٥٢، والذي أصدره الفقيه الدستوري الكبير الأستاذ الدكتور عبد الرازق السنهوري وجاء فيه:

- «إن اشتراط ترخيص في إنشاء دور العبادة على نحو ما جاء في الخط الهمايوني لا يجوز أن يتخذ ذريعة لإقامة عقبات لا مبرر لها دون إنشاء هذه الدور مما لا يتفق مع حرية إقامة الشعائر الدينية».
- «إن حرية الاجتماع للقيام بشعائر الدين تدخل ضمن الحريات التي يحميها الدستور مادام أنها لا تخل بالنظام العام ولا تنافي الآداب. والحكومة لم تزعم شيئاً من ذلك، ومن ثم يكون الأمر بتعطيل الاجتماع الديني قد وقع باطلاً مما يتعين معه القضاء بإلغاء الأمر المطعون فيه فيما تضمنه من منع الاجتماعات الدينية».
- «وقالت المحكمة إن الدستور قد أقر تحويل الملك الخاص إلى كنيسة عامة إذ نص على حماية الدولة للقيام بالشعائر الدينية».
- «وأضافت المحكمة أن اشتراط الترخيص في إنشاء دور العبادة لا يجوز أن يتخذ ذريعة لإقامة عقبات لا مبرر لها في إنشاء هذه الدور، مما لا يتفق مع حرية إقامة الشعائر الدينية إذ أن الترخيص لم يقصد به عرقلة إقامة الشعائر الدينية بل أريد به أن يراعي في إنشاء دور العبادة الشروط اللازمة

التي تكفل أن تكون هذه الدور قائمة في بيئة محترمة مع وقار الشعائر الدينية وطهارتها، وفي هذه الحدود المعقولة ينبغي أن يقوم نظام الترخيص». وبعد، مما سبق نجد أن بناء الكنائس في مصر لم يكن يخضع لنص مكتوب وإنما لواقع اجتماعي ولحاجة دينية وذلك على مر العصور: فالمصريون الذين تحولوا إلى المسيحية في مصر كانوا يبنون الكنائس في بلدهم، وبعد دخول الإسلام إلى مصر كان الأمر يتوقف على الظرف التاريخي أكثر من الموقف الفقهي، وأن تبلور فقه مصري لاحقاً قاده الليث بن سعد يبيح ذلك، وأن نقطة التحول تمثلت في الخط الهمايوني الذي لم يكن يخاطب الواقع المصري بالأساس ولم يكن يوافق مسيرة المواطنة التي كانت آخذة في التبلور مع تأسيس الدولة الحديثة وإنجاز الحركة الوطنية في ثورة ١٩١٩، وكيف أن الشروط العشرة صدرت في ظرف تاريخي حرج تحت مظلة حكومة ديكتاتورية ودستور ١٩٣٠ المعروف بحرمانه للكثير من حقوق الشعب، والذي عد انقلاباً دستورياً بامتياز. يضاف إلى ما سبق تأثير فقه مغاير لم تعرفه الخبرة المصرية وفد إلينا من الخارج، وتبني بعض من اتجاهات الإسلام السياسي في الداخل لفتاوى حول بناء الكنائس غير إيجابية، كل ذلك أسهم في أن يصبح بناء الكنائس معضلة، وملفاً مفتوحاً منذ تقرير لجنة تقصي الحقائق المعروف باسم «تقرير العطيفي» الذي صدر في سنة ١٩٧٢ عقب ما عرف بأحداث الخانكة ١٩٧١، وإلى يومنا هذا.

خلاصة القول، في ضوء الخبرة التاريخية... والحق التاريخي للمصريين من المسيحيين غير الوافدين من الخارج... ووفق فقه مصري تاريخي معتبر... واجتهادات معاصرة متميزة... هناك حاجة إلى قانون منظم لبناء دور العبادة في ضوء المادة ٤٦ من الدستور بتوافق وطني عام على قاعدة المواطنة... وبجهد ثقافي يؤكد على قيم الحقوق المدنية لكل المصريين... أخذًا في الاعتبار أن مصر مركب حضاري متعدد العناصر لا تصبح مصر مصرًا بدونه، وبناء الكنائس وغيرها من المظاهر التي يجب على المصريين المحافظة عليها، بغض النظر عن الأوزان النسبية لمكونات هذا المركب الحضاري، فالتعددية الحضارية هي التي تعطي معنى للذات، وأنه لا يكون موجودًا إلا بالآخر..

قراءات مختارة: (بالإضافة إلى المصادر المشار إليها في حواشي الدراسة يرجع إلى القراءات المختارة التالية)

(١) سيدة إسماعيل الكاشف، مصر في فجر الإسلام: من الفتح العربي إلى قيام الدولة الطولونية، سلسلة تاريخ المصريين رقم (٨٢)، ط٢، ١٩٩٤.

(٢) الإمام الليث بن سعد (أئمة الفقه التسعة لعبد الرحمن الشرقاوي، وسلسلة شخصيات إسلامية).

(٣) فهمي هويدي، مواطنون لا ذميون: موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين، دار الشروق، ١٩٨٥.

- (٤) البلاذري، فتوح البلدان، سلسلة التراث، د.ت.
- (٥) ا. س. ترتون، أهل الذمة في الإسلام، (ترجمة وتعليق حسن حبشي)، سلسلة تاريخ المصريين رقم (٧٠)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ١٩٩٤، ٣.
- (٦) محمد فتحي عثمان، مراجعة الأحكام الفقهية لغير المسلمين، مجلة الأمان البيروتية.
- (٧) عادل عيد، بناء الكنائس بين الشريعة الإسلامية والخط الهمايوني، جريدة الأهالي ١٤/٨/١٩٩١.
- (٨) وليم سليمان قلادة، دستور ١٩٧١ ألغى الخط الهمايوني، جريدة الأهالي ١٠/٤/١٩٩٦.
- (٩) حكم قضائي لمحكمة القضاء الإداري بتاريخ ٢٦ فبراير ١٩٥١.
- (١٠) حكم قضائي للمحكمة الدستورية رقم ٦١٥ لسنة ٥ القضائية: جلسة ١٦ من ديسمبر سنة ١٩٥٢.
- (١١) سمير مرقس، قصة بناء الكنائس في مصر، مجلة اليسار القاهرية، عدد ٩٧، مارس ١٩٩٨.

ملحق (٢) بيان بتمثيل الأقباط في المجالس النيابية المصرية منذ عام ١٩٢٤-٢٠٠٥

أولاً: تمثيل الأقباط في البرلمان من ١٩٢٤ إلى ١٩٥٢:

السنة	إجمالي عدد النواب في البرلمان	عدد النواب الأقباط	النسبة
١٩٢٤	٢١٤	١٦	٪٧,٤٨
١٩٢٥	٢١٤	١٥	٪٧
١٩٢٦	٢١٤	١٢	٪٥,٦٠
١٩٢٦	٢٣٥	٢٣	٪٩,٧٩
١٩٣١	١٥٠	٤	٪٢,٦٦
١٩٣٦	٢٣٢	٢٠	٪٨,٦٢
١٩٣٨	٢٦٤	٦	٪٢,٢٧
١٩٤٢	٢٦٤	٢٧	٪١٠,٢٣
١٩٤٥	٢٦٤	١٢	٪٤,٥٥
١٩٥٠	٣١٩	١٠	٪٣,١٣
متوسط نسبة عضوية الأقباط في الفترة من ١٩٢٤-١٩٥٢			٪٦,١٣

ثانيا: تمثيل الأقباط من ١٩٥٧ إلى ١٩٦٩

السنة	إجمالي عدد النواب	عدد النواب المنتخبين	عدد النواب المعيّنين	إجمالي عدد النواب	النسبة
١٩٥٧	٣٥٠	١	لم يكن قائما	١	أقل من نصف %
١٩٦٤	٣٦٠	١	٨	٩	٢,٥%
١٩٦٩	٣٤٨	٢	٧	٩	٢,٦%
متوسط نسبة التمثيل					٢,٥٤%

ثالثا: تمثيل الأقباط في الفترة من ١٩٧٩ إلى ١٩٨٤

السنة	إجمالي عدد النواب	عدد النواب المنتخبين	عدد النواب المعيّنين	إجمالي عدد النواب	النسبة
١٩٧١	٣٦٠	٣	٩	١٢	٣,٣٣%
١٩٧٦	٣٧٠	صفر	٨	٨	٢,١٦%
١٩٧٩	٣٦٠	٤	١٠	١٤	٣,٨٩%
متوسط نسبة التمثيل					٣,١٢%

رابعاً: تمثيل الأقباط من ١٩٨١ وإلى الآن*

السنة	إجمالي عدد النواب	النواب الأقباط المنتخبين	النواب الأقباط المعيّنين	إجمالي عدد النواب	النسبة
١٩٨٤	٤٦٨	٤	٥	٩	٪١,٩٢
١٩٨٧	٤٥٨	٦	٤	١٠	٪٢,١٨
١٩٩٠	٤٥٤	١	٦	٧	٪١,٥٤
١٩٩٥	٤٥٤	صفر	٦	٦	٪١,٣٢
٢٠٠٠	٤٥٤	٣	٤	٧	٪١,٥
٢٠٠٥	٤٥٤	١	٥	٦	٪١,٣٢
					متوسط نسبة التمثيل
					٪١,٦٥

* ٢٠٠٩م أي قبل برلمان ٢٠١٠م والبرلمانات التالية بعد ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١م.

التجديد والإصلاح بين الحاضر والمستقبل .. قراءات في الخطاب الإسلامي المعاصر حول مسائل العلاقة مع الأخر الغرب كاستعمار - كتقدم تقني - كنمط حياة - كوجه تبشيري



مريم آيت أحمد وعلي^(١)

مقدمة

في إطار التدافع الحضاري الذي تعيشه البشرية، ما زالت الأسئلة التاريخية والمصيرية تلقي بظلمها، وتبحث عن إجابات واقعية ودقيقة في الفكر العربي والإسلامي. وتندرج هذه الأسئلة المصيرية في حقول معرفية عديدة، لعل أبرزها علاقة الحاضر بالمستقبل، في بلورة الرؤية ومعرفة الآخر الحضاري، وإضاءة النقاط المظلمة والمجهولة في مسيرة التطور الغربي التاريخي والحضاري. وذلك ضمن إطار مرجعي شكلته الحمولة الثقافية التي هيأت لجدلية تأصيل هذه العلاقة بين دعاة الحوار والتصادم، ونمطت للمركزية الغربية التي شكلت بنية قلقة في الخطاب الإسلامي، فأصلت للفعل والفعل المضاد.

(١) رئيسة قسم العقائد والأديان، رئيسة وحدة الحوار بين الأديان والثقافات، بجامعة ابن طفيل كلية الآداب والعلوم الإنسانية - القنيطرة / المملكة المغربية.

علاقة الإسلام بالآخر تتحدد اليوم بطريقة شديدة التشابك والتفاعل، وليس هناك رؤية للعالم إلا والإسلام حاضر فيها، فكيف نرسم صورة الإسلام في هذا العالم المتغير؟ وماذا يمكن أن يقدم الإسلام والخطاب الإسلامي إلى العالم من اجتهادات وابتكارات وتشريعات وقيم ونماذج؟ هل يستطيع الخطاب الإسلامي أن ينهض بهذه الأدوار دون أن يتخلص من إرث عصور التخلف والجمود، والذي من أشدّ تداعياته تعطيل دور العقل وفاعلية الاجتهاد، وتوقف النشاط الدؤوب في البحث العلمي؟ هل يستطيع تفعيل دور الإرادة والإنجاز والمشاركة الحضارية في ظل سيادة روح الانقسام وذهنية التصنيف التي كرسست الكراهية والإحباط والتجزئة والصدام؟

أمام الخطاب الإسلامي المعاصر انتقالات من السكون إلى الحركة، ومن الجمود إلى الاجتهاد، ومن الفردية إلى الشورى، ومن الاتباع إلى الإبداع، ومن الانغلاق إلى الانفتاح، ومن التقليد إلى المعاصرة، ومن الماضوية إلى المستقبلية، فكيف يصل إليها ويتمثلها ويمارسها؟ وهذه الانتقالات لا تتحقق إلا بالدخول في مراجعات تجعل من هذا الخطاب يتجدد في مفاهيمه ومعارفه وطرائقه ومناهجه ضمن أولويات تفرضها تحولات ومتغيرات عالمية؟ فما هي هذه الأولويات، وما تراتبيتها، وهل من نظرة جديدة إلى مستقبل العلاقة مع الآخر تتحدد من خلالها البدائل والخيارات والاتجاهات في عالم يخوض معارك المستقبل وهي أشد المعارك تنافسًا بين الأمم والشعوب المعاصرة؟

هل سيبعث الخطاب الإسلامي المعاصر مقولات قرائية جديدة تكون الدافع الأساس في تحريك الإطار المرجعي الذي يجعلنا طرفاً في الحوار الشامل؟ هل سيؤسس معادلة جديدة للحضور وليس الغياب، بالاعتماد على آليات التعارف التي تمكن من التوجه نحو الآخر دون أية عقدة؟ بات جلياً أن الأنا لا يفهم إلا في ضوء وعينا بالآخر وتفاعلنا معه، وبالتالي ألم يحن الوقت لنصبح جوهراً في العالم الحديث لا شكلاً، وأن نتخلص من المعاناة الطويلة التي مارستها مركزية الاستبعاد والإقصاء ونُحَلِّصَ أفلاننا من عناء: «القضايا التي تضطرننا كل مرة إلى معاناة قضايا مجتمع الأصالة في عالم المعاصرة، ومعاناة قضايا عالم حديث في مجتمع قديم»^(١)؟

إن عملية التفاعل مع الآخر الحضاري، لا تعني الذوبان أو الانسلاخ من المدى الثقافي الأصيل، والانتقال أو القفز إلى المدى الثقافي المضاد، المهيمن، المسيطر، الغالب. وإنما التفاعل يعني: أنه ما من جسم حضاري إلا وله ركائزه ومقوماته ونقاط قوته، يحاول تعميمها ونشرها في ربوع العالم، لذلك فالتفاعل لا يعني المماثلة وتقليده في ركائزه وأنماط معيشته، وإنما التفاعل هو عبارة عن حركة داخلية - ديناميكية - تجري في عروق المجتمع والأمة متحفزة للبناء والتطوير، وتمتلك الاستعداد النفسي الكافي لتكوين حالة تثقاف أو تفاعل مع الجانب الحضاري الآخر.

(١) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط ٢، المركز الثقافي العربي، ص: ٤٢-٤٣.

ولعل الحديث من موقع الدونية والتبعية ومركب النقص عن إيجابية العلاقة مع الآخر الذي ربط تقدمه التكنولوجي والمادي بمفاهيم قيمه وأخلاقه واعتبر أن اللحاق بركبه لا يتم إلا عن طريق غربنة الأخلاق والسلوك على جميع المستويات، قد يضل بعيداً عن روح الإنجاز والمشاركة الحضارية. لأن المدخل الوحيد للاستفادة من مكتسبات العلاقة مع الآخر هو مدخل التفاعل والتعاطي الإيجابي المنطلق من ذات تعزز بذاتها وهويتها وتسعى نحو الإضافة الفعلية لواقعها بما يخدم طموحاتها الحضارية.

وعليه فإن الوعي السطحي بالغرب، يجعل الخطاب العربي، يعيش دوماً مرحلة الانفعال والدهشة بإنجازات الغرب وتقنيته المتقدمة. ويمنع عناصر الإبداع والتجدد في فكرنا الذاتي بفعل حالة الأسر والانبهار الفكري والنفسي. كما أن نظرية القطيعة وغلق الأبواب والنوافذ تجاه الغرب، نظرية طوباوية ولا نصيب لها من الواقعية والشرعية، لأن الغرب ليس استعماراً وسيطرة ونفوذاً فحسب. وإنما إضافة إلى ذلك هو تكنولوجيا وتقنية متقدمة وثورة معلوماتية واتصالية. لذلك لا يمكن لنا أن نستغني عن الحضارة الحديثة، ومن ثم على مشاريع النهوض العربي الإسلامي أن تتبنى تجاه الحضارة الحديثة تفعيل آليات الثقافة والمشاركة والإنجاز في الأمور التالية:

(١) الإنجازات التكنولوجية والتقنية الهائلة التي حققتها الحضارة في مختلف الحقوق والجوانب.

(٢) النشاطات العلمية والأكاديمية، التي تبتغي تطوير الحياة، ورفع مستوى الوعي والإدراك لدى البشرية.

(٣) الهياكل المعرفية المرتبطة بالدفاع عن حقوق الإنسان وكرامته، والحفاظ على البيئة. لأن هذه قيم سليمة وعادلة. صحيح أنها استنبطت بعيداً عن الوحي الإلهي إلا أنها لا تعاديه وإنما تقترب إليه في اختياراتها الكبرى.

الخطاب الإسلامي المعاصر وسؤال العلاقة مع الآخر / الغرب

مثلت العلاقة بالغرب في خطاب التجديد الإسلامي محوراً مهماً، ويكاد الغرب يكون عاملاً حاضراً في كل الخطابات الإسلامية منذ الغزو الاستعماري للعالم الإسلامي في القرن التاسع عشر، وكانت الدراسات الإسلامية (للظاهرة الغربية) لم تتجاوز في أغلبها النظرة الحدية التي اتسمت بها ثقافة ثنائية الحكم^(١) فالغرب إما طاهر مقدس، وإما دنس حقير. كما لم تتجاوز في معظمها خطاب التحذير والتعبئة.. وتناول كثير من المفكرين الظواهر المصاحبة للهيمنة الغربية على العالم بشيء من الاجتزاء والقصور.

غير أن هناك بعض المحاولات المبكرة في الفكر الإسلامي المعاصر، حاولت أن تؤسس لخطاب علمي يتجه إلى البحث في عمق الظاهرة، وتتبع جذورها

(١) سلسلة كتب الأمة ٧٣ - الظاهرة الغربية في الوعي الحضاري، أمودج مالك بن نبي، المقدمة.

وصیورتها، وآثارها وانعکاساتها على الواقع الإسلامی، كما تجتهد إلى دراسة التجربة الحضاریة الغربیة فی خصائصها، ومدى إسهاماتها فی الحضارة الإنسانیة وآثارها علیها، مما أفرز توجهات ومؤسسات أكادیمیة إسلامیة كثیرة، تحاول أن تجعل من دراسة الغرب فی حضارته وثقافته حقلاً معرفياً، تدرس من خلاله التطور التاريخي للحضارة الغربیة، وكیفیة تشكل المفاهیم الغربیة فی ارتباطها مع الوعي الغربی، وانضوائها فی نسق معرفي وحضاري عام للحضارة الغربیة، وذلك من منظور حضاري إسلامي یحیط بالمشكلة ویحللها ویدرسها، ثم یقدم التصورات والحلول العلمیة والعملیة لمسألة التخلف الحضاري فی العالم الإسلامی، باعتبار غیاب الحضارة الإسلامیة الفاعلة هی المشكلة المركزیة التي یتخبط فیها العالم الإسلامی.

ومهممة مثل هذه تحتاج إلى تراكم الخبرات المعرفیة، سواء عن طریق البحث فی جوانب من الظاهرة الحضاریة الغربیة فی صلتها بالمشكلة الإسلامیة، أو فی نقد الرؤی والتصورات والأطروحات التي قام بها رواد الفكر الإسلامی فی هذا المجال، وذلك لضمان التواصل العلمی، وتأسيس تقالید علمیة تتجاوز نطاق التجارب الفریدیة المعزولة عن بعضها، وتتحول إلى حقل معرفي للدراسات المتخصصة التي تركز بحثها فی الغرب، لفهمه، وفهم أنساقه الثقافیة والمعرفیة، وأنماط حیاته، وتقديم خلاصة علمیة للاستفادة منها فی تحقیق الخروج من حالة التخلف التي تعاني منها أمتنا الإسلامیة.

وفي هذا الإطار نحاول أن نقرأ اتجاه الخطاب الإسلامي المعاصر فيما يتعلق بدراسة الظاهرة الحضارية عمومًا، والظاهرة الغربية بوجه خاص، ومدى صلتها بالوعي الإسلامي، وصلتها بالمشكلة الحضارية في العالم الإسلامي.

التجديد والإصلاح بين الحاضر والمستقبل

من إيجابيات الخطاب الإسلامي المعاصر ذلك التنوع والاختلاف، في تعدد الرؤى، وتوسع الآفاق، ومنح حرية الاختيار والاجتهاد. وأياً كان هذا الخطاب فقهياً أو عقدياً أو ثقافياً عاماً فالتنوع فيه هو سر تألقه، لقد شهد الخطاب الإسلامي في الآونة الأخيرة تجديدًا كبيرًا متأثرًا بطبيعة التحولات العالمية، والتغيرات الكونية، والثورات المعلوماتية؛ ما أتاح له فرصة الحضور والتأثير والتفاعل والتعايش مع الخطاب الآخر. وهذا محل إشادة بالذين أحدثوا هذه النقطة في الخطاب الإسلامي، وتجاوزوا حدود القطرية إلى العالمية التي هي طبيعة هذا الخطاب ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾. ثمة من يضيقون بهذه النقطة، وهذا التعدد والتنوع والتعايش؛ اعتقادًا منهم أن كل خلاف هو شر. وهؤلاء معذورون لاعتبارات مختلفة، منها نسبية الفهم والإدراك، أو سيطرة أطر فكرية أو اجتماعية معينة على حياتهم، أو غير ذلك من الأعذار التي ينبغي أخذها بالحسبان، واحترام رؤيتهم دون الوقوف عندها كعائق لتطور الخطاب الإسلامي. إن الناس بحاجة إلى تنوع الخطاب الإسلامي بين الوعظ والفقه والسياسة

والاقتصاد والاجتماع. فالشريعة للحياة ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اَسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ اِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾. ومن هنا فإن انتشار هذا الخطاب المتنوع سوف يلبي حاجة من فقدوا الثقة في المشاريع النهضوية، ويعيد الثقة للخطاب الإسلامي. لاسيما وأن مرحلة الخطاب الإسلامي اليوم مشجعة جداً لتجاوز كثير من الجدليات التي لم يكن ممكناً تجاوزها من قبل ك: الأنا والآخر، والتراث والمعاصرة، والداخل والخارج؛ لذلك فهو مطالب اليوم وأكثر من أي وقت مضى بأن يكتشف قبل أن يكتشف، وأن يعتبر تجربته الناجحة في العملية المعاصرة عبر الفضائيات والإنترنت، خير محفز له للتقدم للتسارع بسرعة الزمن وتحولاته، كما هو مطالب بالقوة والتكتل؛ ليواجه تحديات المرحلة والمستقبل مادياً ومعنوياً.

الخطاب الإسلامي والعلاقة مع الآخر الغرب السياسي / الاستعمار

بدأ العمل الإصلاحي الحديث بمبادرات ومشروعات وأفكار ودعوات للنهضة والإصلاح أو للتحرر والاستقلال ومقاومة الاحتلال. قام بها مصلحون وقادة ومفكرون مثل محمد بن عبد الوهاب في الجزيرة العربية، وجمال الدين الأفغاني في مصر والدولة العثمانية، ومحمد عبده ورشيد رضا في مصر، وعبد الرحمن الكواكبي في الشام، ومحمد بلحسن بلحجوي وعلال الفاسي في المغرب، وعبد الحميد بن باديس ومالك بن نبي في الجزائر، وسعيد النورسي في تركيا، والطاهر والفضل بن عاشور في تونس، والمهدية في السودان والسنوسية في

ليبيا والمريدين بقيادة الإمام شامل في القفقاس، والدهلوية في الهند وحركة دان فوديو في نيجيريا.

كانت هذه الحركات والمشروعات والمبادرات والدعوات قائمة على إصلاح الخلافة والدولة العثمانية أو تحديها بدائل يراها أصحابها أفضل، أو أنها على هامش الدولة وبعيداً عن تأثيرها وغير معنية بها. ثم شغلت بمقاومة الاحتلال والاستعمار والعمل على التحرر والاستقلال، وانشغل بعضها بالنهضة والتقدم واستيعاب تجربة الغرب وتطوره كما في حالة رفاة الطهطاوي.

وقد مر الفكر الإسلامي بمراحل عدة تبعاً لموقفه من الغرب، ففي بداية الاتصال العربي الإسلامي - العربي شهد الفكر الإسلامي حالات من الانكفاء على الذات والمراجعة، وهو الفكر الذي سمي الإصلاحية، ومن هؤلاء النخب التنويرية المبكرة/ رفاة الطهطاوي / ١٨٠١ - ١٨٧٣ /م وكتابه المعروف (تخليص الإبريز في تلخيص باريز) يعدّ من النصوص الأولى التي دعت إلى فهم الحداثة الغربية، وأخذ مايفيد من أسبابها.. جاء بعده كتاب (أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك) لخيرالدين التونسي / ١٨٠٤ - ١٨٧٣ /م ثم هناك (كشف المخبأ في فنون أوروبا) لأحمد فارس الشدياق (١٨٠٤ - ١٨٨٧)م وهو رائد بارز من رواد التنوير العربي. ماكتبه هؤلاء التنويريون، وهم الفئة الثانية من الذين ذهبوا إلى الغرب كان يحمل وعياً معرفياً بما حققه الغرب من تقدم يقابله صورة الأنا العربية المتخلفة في تلك الفترة: والتي مازال كثيرها حتى اليوم.

نظر هؤلاء النهضويون العرب إلى حضارة أوروبا من مواقع متنوعة، لقد تأثروا بمستوى أو بأخر بأفكار وحدائفة /عصر الأنوار الأوروبي/. والنموذج الفرنسي بشكل خاص، فالطهطاوي قدم في كتابه (تخليص الإبريز) خلاصة تجربة /البورجوازية الفرنسية الديمقراطية/ تحدث عن بعض المصطلحات كمفهوم (الجمعية) بمعنى المجتمع و(الجمعية التأسيسية بمعنى المجتمع الإنساني) أكد على مسألة (العدل) وأنه أساس المجتمع الإنساني، والتمدن، والعمران^(١)..

أشار إلى أن كل شيء في مسار السلطات يتفرع من (العدل).. كما استخدم مفهوم (التمدن).. واستخدم مفهوم (التقدمية) وكان يعني به (الحدائفة).. أشار لمفهوم (حقوق الإنسان) وكانت تعني عنده التحرر من السيطرة، والظلم، والعبودية، وحرية التعبير. كذلك نظر إلى حرية الفرد، وارتباطها بحرية المجتمع ومصالحه.. كانت أفكارًا تنويرية متقدمة وعقلانية. لقد رأى هؤلاء الاصطلاحيون التنويريون أن /العقلانية/ هي حاجةٌ وضرورةٌ ماسةٌ ولا غنى عنها والعقلانية جزءٌ وركنٌ من المشروع الحدائفي الذي تمثل /الحرية/ أحد أركانه والركن الثالث هو /العدل السياسي والاجتماعي/. ثم ضرورة تحرر الإنسان من فكرة أن هذا هو قدره وحتميته والاستسلام لهذه المقولة.. فبالسعي والعمل الجاد يمكن أن يحدث كل تغيير في حياة الفرد، والأمة.

(١) رفاة رافع الطهطاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، ط/ دار مكتبة الهلال، ٢٠٠١.

ومع بداية الاستقلال ونشوء الدول الوطنية نشأ فكر آخر يؤسس لفكرة الدولة الإسلامية، بدءاً بمقولات «الحاكمية»، أو «الحل الإسلامي» أو «الصحوة الإسلامية» وموجة الأسلمة، والأدب الإسلامي، والمسرح الإسلامي، والإعلام، وهي متجهة إلى فكر المصالحة الذي يدور في فلك الشورى والديمقراطية وحقوق الإنسان.

بدأ القرن العشرون والمسلمون في أزمة فكرية تجاه الغرب الذي لم يقتصر دوره على التطور التقني، فقد ظهرت فيه فلسفات متعددة - كما ذكر أنفاً - تناولت جميع قضايا الحياة وشكلت مع التطور العلمي شبكة معقدة تعكس كل مسألة منها على أخرى، لا يمكن فيها فصل الفكر عن السياسة ولا الثقافة عن الاقتصاد ولا الاجتماع عن التقنيات أضف على ذلك ما عاناه العالم الإسلامي من سيطرة الاستعمار الذي بدا جاثماً بثقله على مساحة العالم الإسلامي كافة، وهو ما طرح التساؤل لدى المسلمين عن وسيلة التخلص منه وبناء سبل النهضة.

فمحمد رشيد رضا (ت ١٩٣٥م) يدعو إلى إيجاد تكافؤ مادي بين الشرق والغرب، وأن يجري إقناع رجال الدولة المستعمرة أو إكراههم بقوة شعوبهم الأدبية بقاعدة حرية الشعوب وسيادتها القومية ومساعدتها في تعمير بلادها مقابل الانتفاع منها بما في بلادها من مواد أولية.

أما شكيب أرسلان (ت ١٩٤٦م) فكان هاجسه إيجاد قوة إسلامية تجابه قوة الاستعمار الغربي القوي والمنظم والمتعصب، وأن ملاك الأمر هو الإرادة فمتى وجدت وجد الشيء المراد. وأن الإسلام يكاد يضيع بين الجاحدين الذين لحقوا بالأوروبيين وبين الجامدين الذين جعلوا الإسلام دين الآخرة فقط.

وطه حسين (ت ١٩٧٣م) الذي كان شاغل الناس من عشرينيات إلى خمسينيات القرن، فبعد معاركه التشكيكية بالشعر الجاهلي، دعا إلى تحديد الانتماء الثقافي لمصر حيث وجد أن التفاهم أسهل والعلاقة أوثق مع أوروبا من خلال اتصالها بالبحر الأبيض المتوسط وأن مصر كانت دائماً جزءاً من أوروبا في كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية^(١).

بروز الحل الإصلاحية والمدرسة التوفيقية وجهودها في إقامة مشروع دولة حديثة مسترشدة بالنموذج الأوروبي ما لبث أن تعرض لانتكاسة كبرى أدت إلى تصاعد شكوك الإصلاحيين من سلامة موقفهم من الغرب غداة قيام مصطفى كمال بإعلان إلغاء الخلافة العثمانية وتقاسم الأوروبيين من جديد لأقاليم الدولة العثمانية المنهارة وقيام سلطات وطنية مدينة بوجودها للرعاية الأوروبية وظهور ما سمي أزمة وجود وأزمة هوية، اقتضى هذا كله ظهور حركة إحيائية تطرح كفاءات الخروج من ظروف التأزم السياسي والثقافي فكانت حركة الإخوان المسلمين لتمثل الوعي القوي للصدمة العربية ولتؤكد في محاولة إصلاحها أن

(١) الإسلام في عيون غربية، محمد عمارة، ط ١ دار الشروق ٢٠٠٥، ص ٣٨

الإسلام يملك النموذج للدولة الصالحة والعادلة بشكل متقدم عن النموذج الغربي المستورد. فكان أبو الأعلى المودودي (ت ١٩٧٩م) يرى في كتابه (نحن والحضارة الغربية) أن الغرب على نقيض الإسلام وكأنهما سفينتان تجريان في جهتين متعاكستين فمن ركب إحداهما هجر الأخرى ولا بد، ومن أبى إلا أن يركبهما في الوقت الواحد فاتتاه معاً أو انشق بينهما نصفين... وأن أوروبا بسبب مشكلاتها الاقتصادية والأمراض وتبدد نظام العائلة وقطع النسل والقومية هي في طريقها إلى الانتحار^(١). نفس المعنى يؤكد أبو الحسن الندوي في خمسينيات القرن العشرين وأن الروح القومية لأوروبا ستقودها إلى الانتحار، وأن المسلمين هم الأمة الوحيدة التي تعد خصيم الأمم الغربية وغريميتها ومنافستها في قيادة الأمم شرط أن ينظموا أنفسهم. أما سيد قطب فلا يرى مانعاً من أن يتلقى المسلم من غير المسلم علم الكيمياء البحتة أو الطبيعة أو الفلك أو الطب وأمثالها ولكنه لا يقبل أن يتلقى أصول عقيدته ولا مقومات تصوره ولا منهج تاريخه أو مذهب مجتمعه ولا نظام حكمه، ورفض كل فكرة للتوفيق بين الإسلام وغيره.

الداعية الأستاذ محمد قطب في تحليله لفلسفات الغرب يذكر أن لها ما يبررها في تاريخ أوروبا السياسي والاجتماعي وأن نتيجة هذه الفلسفات هي الحروب التي ستحطم في لحظة ما شيده الإنسان في أجيال^(٢).

(١) أبو الأعلى المودودي، نحن والحضارة، دار السعودية للنشر، ط ١٩٨٤، ص ٦٨.

(٢) رضوان زيادة، سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي، ط ١/٢٠٠٤، بيروت المدار الإسلامي.

أما الشيخ يوسف القرضاوي فيرى أن الحلول التي تعرضها أوروبا مرفوضة لأنها ناتجة عن مصدر فاسد ولأنها لا تناسبنا أصلاً، «فحضارتها حضارة الوسائل والآلات لا حضارة المقاصد والغايات وهو سر ما تعانیه من نقص وأفات».

مضى حوالي سبعين عاماً من القرن العشرين فكانت من أكثر الأزمنة حركة وتنوعاً وتبدلاً وصراعاً وعنفاً في جميع قضايا الحياة، وصورة الغرب في ثقافة الخطاب الإسلامي طالتها هذه الأوصاف جميعها، لي طرح السؤال مجدداً: ما هو السبيل الصحيح للتعامل مع الغرب كوجه إمبريالي استعماري؟ وكيف نقف منه؟

الخطاب الإسلامي الجديد ليس اعتذارياً، ولا يحاول أن يقف عند الأمجاد الغابرة، ولا يبذل دعاته مجهوداً كبيراً في محاولة تحسين صورة الإسلام في الخارج. ومع هذا لا يرفض حملة الخطاب الجديد الغرب بشكل قاطع ولا يصورونه باعتباره مصدرراً لكل الشرور. ما يرفضه الخطاب الإسلامي الجديد في واقع الأمر هو المركزية والعالمية التي يضيفها الغرب على نفسه (ويضيفها الآخرون عليه)، كما يرفض الخطاب الإسلامي الجديد الإمبريالية الغربية (المرتبطة بادعائه المركزية)، وعمليات النهب والقمع التي قام بها في الماضي والتي تأخذ أشكالاً جديدة في الحاضر لا تقل ضراوة عن سابقتها، وهو يرفض الجوانب السلبية في الحداثة الغربية ويدرك أزمتهما تمام الإدراك.

فمن لحظة أن وطئت جيوش نابليون أرض مصر عام ١٧٩٨، إلى اللحظة التي وطئت فيها جيوش جورج بوش أرض العراق عام ٢٠٠١، والعلاقة مع الغرب في التباس بين مد الحروب وجزر الثقاف، يسيل في طريقها دم كثير ويسيل في وصفها حبر كثير. وعمقت تجربة الاستقلال التي أعقبت هذه المرحلة الإحساس بمرارة الهزيمة فلقد رسخت مأساة الشعب الفلسطيني الشعور بالإحباط ودفعت إلى استبطان معطى الهزيمة العسكرية لاستحضاره في كل مناسبة للتعامل مع الآخر. هذا ما أدى إلى اختزال صورة ذلك الغرب في مستوى العلاقة السياسية وإلى إفراز عقدة المؤامرة التي من خلالها يحاول أن يفهم المسلم مختلف التحديات. ومع ذلك علينا أن نقر أن فكرة المؤامرة تستمد جزءاً من شرعيتها من سياسة غربية تتعارض مع المبادئ التي يرى الغرب أنها جزء من تكوينه. فحقوق الإنسان أضحت أحياناً وسيلة للهيمنة أكثر منها مشروعاً لإقامة مجتمع بديل. كما أن مبدأ المقاومة، المستخدم دوماً في الغرب لإعادة إحياء مفهوم الأمة، أصبح في الحالة العربية والإسلامية إرهاباً في حين صار الاستعمار شكلاً من أشكال الدفاع عن النفس.

فالعراق يمثل من الناحية التاريخية والرمزية، أرض الحضارات. وبغداد - في الوعي الجمعي العربي والغربي على حد سواء - تمثل الحاضرة التاريخية للحضارة العربية التي عرفت أوج شموخها في عصر بني العباس، الذين اتخذوها عاصمة للخلافة الإسلامية. أما الولايات المتحدة فهي بدورها تمثل - رمزياً وتمكينياً -

الشکل الحضاری الغربی الأکمل مرحلیًا وتاریخیًا وإن کان فی طور نہایتہ. ومن ہذہ الزاویۃ، یدو الصدام قائمًا بین مرجعیتین حضاریتین مشبعتین تاریخیًا برمز حضاریۃ قویۃ: حضارۃ ذات مرجعیۃ غربیۃ معترۃ بحاضرہا وواثقۃ من مستقبلہا ومعترۃ بقوتہا، وحضارۃ ذات مرجعیۃ عربیۃ اسلامیۃ معترۃ بماضیہا. وما أطروحة نہایۃ التاریخ التی ابتدعہا «فرانسیس فوکویاما» إلا صیاغۃ لہذہ الحقیقۃ الصدامیۃ التی نحیا علی إیقاعہا ونحدد مواقفنا فی ضوء انکشافاتہا المأساویۃ. لکن الحدیث عن الغرب بالنسبۃ للعرب الیوم، يأخذ مقاسات مفہومیۃ وحضاریۃ وعسکریۃ مختزلۃ فی غرب کاسح ومخیف وساحق هو الولايات المتحدة الأمريكية. وینبغی الاعتراف بأن التدبیر الثقافی والإعلامی العربی لعلاقتنا مع هذا الغرب - المنبعث عسکریًا فی واقعنا الجغرافی و مشہدنا الإعلامی الیومی - ینخضع لنوعین من المزیادات اللفظیۃ والسجالیۃ والبلاغیۃ:

- مزیادات ترى فی الغرب التجسید الأوفی للشر وللقیم الصلیبیۃ المتحالفۃ مع القیم الصہیونیۃ.
- مزیادات ترى فیہ التجسید الإنسانی الأکمل للحریۃ والدیمرطاریۃ والرخاء الاقتصادی. ومن اللائق التأكید علی أن ہذہ المزیادات تتحول فی مشہدنا الثقافی والإعلامی والحزبی الیومی إلى صراعات وسجلات تختزل لفظیًا فی الصراع بین المحافظین والمجددین، أو الصراع بین الإسلامیین والحدائیین / العلمانیین. وبهذا تتحول علاقتنا بالآخر (الغرب)، إلى سباق

متشجع ومحتدم يقود إلى ابتداع «آخر» جديد، هو الآخر الإسلامي أو الآخر الحدائي/العلماني. فالمواطن العربي الذي يتخذ لنفسه مرجعية إسلامية، يجدد مواقعه الدينية والحضارية في ضوء علاقته بالآخر الخارجي (الغرب) والآخر الداخلي (العربي الحدائي / العلماني). والمثقف العربي الحدائي يتموقع بدوره أيديولوجيًا وثقافيًا إزاء الآخر الخارجي (الغرب) وإزاء الآخر الداخلي (المثقف الإسلامي)، وبذلك يصبح مقياس الأخرية هو المتحكم في إنتاج المواقف في المشهد العربي الراهن.

وعلى هذا الأساس، يمكن أن نصنف تجليات الأخرية كما هي مطروحة في واقعنا العربي الراهن، إلى ثلاثة مستويات:

- الآخر التاريخي والحضاري والديني الخارجي: الغرب.
- الآخر العربي الحدائي الداخلي، المؤصل ثقافيًا وأيديولوجيًا وحتى لغويًا وفق مقاسات النموذج الحضاري الأخرى الغربي.
- الآخر العربي الإسلامي الداخلي المؤصل دينيًا وحضاريًا وتاريخيًا وفق مقاسات النموذج الحضاري الإسلامي.
- وإذا كان الآخر هو امتدادنا الإنساني ومغايرنا الحضاري، فإن التعرف عليه هو السبيل للتعرف على أنفسنا، لأن (من رآك من حيث هو، فإنما رأى

نفسه) كما قال محيي الدين بن عربي. الآخر ليس شرًّا مطلقًا وليس خيرًا مطلقًا، لأن شرط الظاهرة الإنسانية هو أن تظل أنطولوجيًا وفلسفيًا ودينيًا في حدود النسبي والمتحول والمتغير. ولا شك أن السبيل إلى حسم وتدبير علاقتنا المتكافئة مع الآخر، يمر عبر بناء آخريتنا الذاتية أو هويتنا الحضارية من منطلق اكتساب الكفاءة الحضارية اللازمة لخوض غمار العلاقة مع أنفسنا والعلاقة مع الآخر.

الخطاب الإسلامي المعاصر والعلاقة مع الغرب / العلمي

إن الإشكالية التي واجهت المثقفين العرب والمجتمعات العربية على نطاق أشمل هي التالية: الغرب هو المستعمر الباطش، مسير الجيوش الطامعة في جغرافيا المنطقة، ومطلق الحضارة المتحدية لتاريخها، والناهب لخيراتها بلا حساب. لكن الغرب هو أيضًا مصدر الحداثة والعلم، والمدنية، والتقنية، والتنظيم السياسي والاجتماعي الحديث.. في عواصمه تُصنع السياسات الكبرى التي شكلت وجه البلدان العربية وتحكمت - وما زالت - في حاضرها، وإلى ذات العواصم تتجه جحافل العرب ذهابًا وإيابًا، تعلمًا، وتسييسًا، وثقافةً ورغبةً في الالتقاط والتقليد فكيف تعامل الخطاب الإسلامي المعاصر مع معضلة هذه الثنائية في التعامل مع الغرب؟

المرحلة التي عنونت بالصحة الإسلامية، والتي لم تكن واضحة المشروع، شهدت أكثر من تيار، سواء المتأثر بالثقافة التوفيقية أو المدرسة الإصلاحية^(١) أو المتأثر بالبيئات المغلقة أو التيار الجهادي التكفيري، وجرت فيها ممارسات شوهدت صورة الإسلام وإرادة التجديد^(٢)، ليبرز بقوة تيار وسطي مزج بين تراث المدرسة الإصلاحية ومنهج مقاصد الشريعة ومنهج التأصيل ومقاربة النصوص وتنزيلها على الوقائع وفقه الأولويات والموازنات مع دعوة لتمييز الأمة بمشروع حضاري متوازن متكامل يستوعب المنجزات العلمية لحضارة الغرب مثلما فعل المسلمون الأوائل مع حضارات ذلك الزمن، المهم هو الاستماتة في الحفاظ على الهوية والرسالة على ما عبر عنه الشيخ القرضاوي.

وللتعليق على السؤال الذي أوردناه نقول إنه برغم تطور الفكر العلمي العالمي وأساليب نظم المعلومات وثقافة تحليل المسائل للوقوف على حقائق الأمور، فقد بقيت هذه القضايا مبهمة إلى حد ما، وقد حاولت على الأغلب جميع تيارات الخطاب الإسلامي الثقافية أن تؤسس شمولية فكرية حول أوجه

(١) نميز بن خطابين: إصلاحي وتجديدي، الإصلاحية العالمية بما ليزيا، العدد السادس، ١٩٩٩م، ص ١٠٤-١١٢.
(٢) توقفت الإصلاحية عن التطور، وأصبحت بسبب عدد من الأحداث التاريخية وممارسات أقطابها في أزمة، ما لبثت أن توقفت في منتصف العشرينيات، وتحديدا منذ سقوط الخلافة العثمانية، ومنذ نهاية الخمسينيات برز خطاب إسلامي جديد حمل شعار «التجديد» شكل نقلة في فكر الإصلاح الديني. حول ظروف ظهور التجديد وخفوت الإصلاح انظر التجديد من النص إلى الخطاب، م.س، ص ١٠٤-١١٢.

العلاقة، فالغرب غرب، إما سيئ وإما حسن، إما يرفض بكامله أو يخضع له، وفلاسفته إما مفكرون مبدعون أو فساق ملحدون، نعتبرهم قدوة أو نصرف النظر عنهم بالكامل، والغرب إما صديق منخلص يسعى لتطورنا أو هو عدو نبحت عن سبل مقاومته، إما أن نتعاطف معه وإما نبغضه، وهكذا بقيت الأمور غامضة وغير واضحة المعالم في نهج خط إما أسود أو أبيض. لقد سبق وكتب الكثير عن الغرب، كل من الأرض التي يقف عليها وإلى الزاوية التي تهمة، بإعجاب أو اتهام، ودائمًا عن الموضوع الذي يشكل في زمنه قضية، فهناك من كتب عن عظمة الغرب وإنجازاته ومن اكتفى برؤية فساد أخلاقياته، ومن أشاد بأنظمتها الفكرية والسياسية أو أدانها ومن أعجب بفلاسفته أو اعتبرهم دعاة فوضى وانحلال، كل ذلك كان عناصر مهمة في الحياة الغربية ولكنه من المؤكد أن الغرب ليس كله كذلك، وأن الاكتفاء بتلك الكتابات لم يعد مجدياً بل كان قصوراً.

لم تكن الصورة المبهرة للغرب التي تكونت لدينا نتيجة عمل بسيط ولا هي توجيه إلزامي من أحد بل كانت نتيجة معرفة لخلفياتنا الذهنية وأصول ثقافتنا ودراسة نفسياتنا ومعرفة جميع أوضاعنا ومن أين نؤتى، قام بها متخصصون ومؤسسات أبحاث كبرى، تحتاج إزالة آثارها ومجابتها إلى جهود مماثلة لها، أين هي من الواقع الحالي للأمة بكاملها؟

في ظل هذه السياقات جاء كتاب إقبال، الذي اعتبر فيه أن أبرز ظاهرة في التاريخ الحديث هي السرعة الكبيرة التي ينزع بها المسلمون في حياتهم الروحية

نحو الغرب، وكل الذي يخشاه إقبال هو المظهر الخارجي البراق للثقافة الأوروبية قد يشل تقدمنا فنعجز عن بلوغ كنهها وحقيقتها.

وقد استوقفت هذه الفكرة نظر بعض المفكرين الذين عاصروا مرحلة إقبال، أو الذين جاؤوا من بعده. فمن هذه الفكرة حاول المستشرق البريطاني «هاملتون جيب» تحليل أفكار إقبال في تجديد التفكير الديني. وبدأ تحليله من هذه الفكرة لكونه يبحث عن علاقة التأثيرات الغربية في تشكيل الروح العصرية في الفكر الإسلامي والعالم الإسلامي، وذلك في كتابه (الاتجاهات الحديثة في الإسلام، وأشار إليها مالك بن نبي مرتين في كتابه (وجهة العالم الإسلامي) وعقب عليها مرة بقوله: «لقد كان ينبغي ليكون الحق مع إقبال، أن تكون أوروبا، قد آتت عالم الإسلام روحها وحضارتها، أو أن يكون هو قد سعى فعلاً ليكتشفها في مواطنها» وهذا الذي لم يحدث في نظر ابن نبي. وفي المرة الثانية اعتبر أن إقبال حين تحدث بتلك الفكرة لم يذكر سوى ذلك الجانب الخاص، في ظاهرة سبق أن أدركها ابن خلدون في عمومها حين قال إن المغلوب مولع أبداً بالافتداء بالغالب.

ومن جهته أراد إقبال أن يلفت النظر إلى ما أحدثته تلك الظاهرة من تأثيرات في ذهنيات العالم الإسلامي، وما فرضته من تحديات فكرية وعقدية وعلمية، وإلى ما جاءت به من كشوفات علمية وفتوحات معرفية. فمن جهة يرى إقبال أن شباب المسلمين في آسيا وأفريقيا يتطلبون توجيهاً جديداً بعقيدتهم، ومن جهة أنه لا سبيل حسب رأيه إلى تجاهل الدعوة القائمة في أواسط آسيا ضد

الدين على وجه عام، وضد الإسلام على وجه خاص، ومن جهة ثالثة لا بد من أن يصاحب يقظة الإسلام في نظره، تمحيص بروح مستقلة لنتائج الفكر الأوروبي، وكشف عن المدى الذي تستطيع به النتائج التي وصلت إليها أوروبا أن تعيننا - كما يقول إقبال - في إعادة النظر إلى التفكير الديني في الإسلام، وعلى بنائه من جديد إذا لزم الأمر.

وحتى لا يكون هذا الكلام الأخير ملتبسًا، فقد أوضح إقبال الخلفيات التي بنى عليها ذلك القول، فأوروبا - حسب رأيه - كانت «خلال جميع القرون التي أصبنا فيها بجمود الحركة الفكرية، تدأب في بحث المشكلات الكبرى التي غني بها فلاسفة الإسلام وعلماءه عناية عظمى. ومنذ العصور الوسطى، وعندما كانت مدارس المتكلمين في الإسلام قد اكتملت، حدث تقدم لا حد له في مجال الفكر والتجربة.. فظهرت وجهات نظر جديدة، وحررت مرة ثانية المشكلات القديمة في ضوء التجربة الحديثة، وظهرت مشكلات من نوع جديد... فنظرية أينشتاين جاءتنا بنظرة جديدة إلى الكون، وفتحت أفاقًا جديدة من النظر إلى المشكلات المشتركة بين الدين والفلسفة».

فالرؤية كانت واضحة في تفكير إقبال، ويرى أن بإمكان العالم الإسلامي الانخراط في العالم الحديث، وإتمام التجديد الذي ينتظره، فالعالم الإسلامي حسب قوله: «وهو مزود بتفكير عميق نفاذ، وتجارب جديدة، ينبغي عليه أن يقدم

في شجاعة على إتمام التجديد الذي ينتظره، على أن لهذا التجديد ناحية أعظم شأنًا من مجرد الملائمة مع أوضاع الحياة العصرية وأحوالها^(١).

فالسرية التي كانت تتقدم فيها أوروبا في العالم، لا ينبغي أن تدفع العالم الإسلامي نحو الخروج من العالم الحديث، أو العزلة عنه تحت ضغط الإحساس بالخوف أو الضعف أو العجز، وإنما بالنفوذ إلى العصر والانخراط في العالم عن طريق التزود بتفكير عميق، والاستفادة من التجارب الجديدة، والإقدام بشجاعة في إتمام مهمة التجديد، هكذا يرى إقبال خيارنا في العلاقة بالعصر والعالم الحديث. كتابه (تجديد التفكير الديني في الإسلام) قد يخيل إليه أن المخاطب به هم الأوروبيون أنفسهم، وهم مخاطبون بالفعل، فقد حاول إقبال في كتابه أن يقدم فهمًا للإسلام بوصفه رسالة للإنسانية كافة، وهذه الغاية كانت من وراء اعتماده واهتمامه بفتح المناقشات الفلسفية في كتابه. ولهذا يصح القول إن هذا الكتاب يمثل استمرارًا لمناقشات أولئك المفكرين الأوروبيين حول العلاقة بين الفلسفة والدين، والعلاقة بين العلم والدين، ومكانة الدين في العالم الحديث وهل أن الدين أمر ممكن؟

وقد بقي الفكر الإسلامي المعاصر وما زال يفتقد لمثل محاولة إقبال ومستواها الفكري والفلسفي في مناقشة ومطارحة الأفكار والفلسفات الأوروبية

(١) محمد العربي بوعزيزي، محمد إقبال: فكره الديني والفلسفي، دمشق، دار الفكر، ١٩٩٩م، ص ١٧. / راجع شروط النهضة، مالك بن نبي، ص ٢٥ وأيضًا وجهة العالم الإسلامي، مالك بن نبي، دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٠.

بطريقة تحليلية ونقدية، قادرة على إقناع المثقف المسلم والمثقف الأوروبي على حد سواء. من هنا تكمن أهمية وقيمة أو حتى فرادة وريادة محاولة إقبال التي كان ينبغي أن تتم، وهذا الذي لم يحدث في نطاق الفكر الإسلامي المعاصر إلا نادراً، والنادر هنا بقصد تجاوز إشكالية الإطلاق والتعميم التي لا تستحسن دائماً، وإلا فإن النادر هو بحكم المعدوم كما يقال^(١).

نطاق هذه العلاقة بين الدين والعالم الحديث، حاول إقبال أن يلفت النظر إلى الأمور التالية:

أولاً: الحذر من أن يندفع الإنسان المسلم والمثقف المسلم نحو الفلسفات والمرجعيات الأوروبية التي كانت تتحرك بسرعة في العالم متحدية الحواجز والمسافات، ومهيمنة على مناخ العصر، ومؤثرة على اتجاهات المعرفة الإنسانية، وكونها أنها كانت تدعي دون غيرها مفاتيح الحداثة والتمدد والتقدم، ولهذا فقد استطاعت هذه الفلسفات أن تؤثر بقوة وعلى نطاق واسع في العالم. وقد كان إقبال شديد الوعي والإدراك بقوة تأثير هذه الفلسفات، لكن في اعتقاده أن أوروبا إذا كانت قد أقامت نظاماً مثالية في العصر الحديث، فالتجربة بيّنت كما يقول، إن الحقيقة التي يكشفها العقل المحض فإنه لا قدرة له على إشعال جذوة الإيمان القوي الصادق، تلك الجذوة التي يستطيع الدين وحده أن يشعلها.

(١) محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، مطبعة لجنة التأليف، القاهرة ١٩٥٥.
وراجع: زكي الميلاد، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص ٢.

ثانيًا: اعتبر إقبال أن هناك أزمة خطيرة في تاريخ الثقافة العصرية، وقد أصبح العالم مفتقرًا إلى تجديد بسيولوجي، وأن أوروبا باتت أكبر عائق في سبيل الرقي الأخلاقي للإنسان. لهذا فإن الدين في نظر إقبال هو وحده القادر على إعداد الإنسان العصري إعدادًا أخلاقيًا يؤهله لتحمل التبعة العظمى التي لا بد أن يتمخض عنها تقدم العلم الحديث، وأن يرد إليه تلك النزعة من الإيمان التي تجعله قادرًا على الفوز بشخصيته في الحياة الدنيا، والاحتفاظ بها في دار البقاء، فالسمو إلى مستوى جديد في فهم الإنسان لأصله ولمستقبله من أين جاء، وإلى أين المصير، هو وحده الذي يكفل آخر الأمر الفوز على مجتمع يحركه تنافس وحشي، وعلى حضارة فقدت وحدتها الروحية، بما انطوت عليه من صراع بين القيم الدينية والقيم السياسية^(١).

ثالثًا: إن أول مسألة حاول إقبال معالجتها في كتابه، هي طبيعة العلاقة بين الدين والفلسفة، وحددها بالسؤال التالي: هل من الممكن أن نستخدم في مباحث الدين المنهج العقلي البحت للفلسفة؟ وآخر مسألة عاجلها في الكتاب نفسه هل أن الدين أمر ممكن؟

فالفلسفة التي كانت تمثل روح العالم الحديث هل أنها جاءت لكي تتغلب وتنتصر على الدين، بوصفها - كما تدعي - تمثل مرحلة متقدمة عليه في مسار

(١) محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مكتبة وهبة، ١٩٩١م، ص ٣٨٠/ وراجع: زكي الميلاد الإسلام والتجديد كيف يتجدد الإسلام، ١١٩.

تطور الفكر الإنساني، وبوصف الدين في اعتقادها يمثل مرحلة بدائية أو سابقة لمرحلة ما قبل انبعاث وميلاد الفلسفة؟ وبالتالي لا مكان للدين في عصر الفلسفة التي هي مرحلة العقل. لا مكان له في المسائل الكبرى المتصلة بمجالات الحداثة والتمدن والتقدم، ومجالات بناء وتكوين المجتمع والدولة والأمة، وهذا ما حاولت تحقيقه العلمانية التي انتصرت في الغرب بالاستناد إلى مرجعيات الفلسفة هناك.

إن التعلق بالعقلانية تساوى فيه الخطاب الإسلامي مع غيره من الخطابات والاتجاهات غير الإسلامية بحجة مسايرة التطور والاستجابة لمقتضى التغيير. وهذه الدعوة إلى العقلانية التي تشترك فيها الفئات الإسلامية والعربية على تباين اختياراتها العقدية تزايدت في الشدة والانتشار على مدى فترة استغرقت قرناً ونصفاً من الزمن وامتدت من منتصف القرن التاسع عشر إلى بداية القرن العشرين^(١).

ولم تخضع مَوْضَعَة «العقلانية» في المجال الإسلامي. أو تنظيرات هذه المحاولات لعملية نقد، بالقدر الذي يجعلها مقبولة التوظيف والتقريب من المجال التداولي العربي الإسلامي، بل اندفعت المحاولات التجديدية نحو مَوْضَعَة العقلانية، وكأنها المخلص لأوضاعنا الحضارية وأبت هذه المحاولات كما قال طه عبد الرحمن: «إلا التماذي في التعلق بالعقلانية والاحتجاج بها والاحتكام إليها، نظراً لراسخ إيمانهم بكمال مبادئها وتجانس مناهجها وسلامة مآلاتها، حتى أنهم لو فتحوها في أمر هذا التمهيص وأشعروا باستعجال الحاجة إليه، لكرهوا الدخول فيه

(١) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، ط ٢٠٠٠، ص ٦٠ - ٦١.

لما بلغه هذا الاعتقاد من أنفسهم»^(١) وتذهب هذه المحاولات في تقريبها لتراثنا الديني نحو المعايير العقلانية، وإن اختلفت فهمهم نحو أي من الجوانب التراثية أقرب إلى الاستجابة لهذه المعايير. «منهم من يقول بأنها النصوص الفلسفية، ومنهم من يرى أنها النصوص الفقهية، ومنهم من يعتقد أنها النصوص اللغوية، ومنهم من يذهب إلى أنها هي النصوص الكلامية، ومنهم أخيراً من يجمع أجزاء هذه النصوص، ثم ما كان من هذه النصوص واضح الانتساب إلى العقلانية لزم في نظرهم تحقيقه والانتفاع به وفق مقتضيات الحداثة وشروط التطوع إلى المستقبل»^(٢).

إن أشكال الوعي المغلوط الذي صاحب هذه المحاولات عندما تصور أصحابها إمكانية تبني المنظومة الحداثية الغربية دفع بها إلى التسليم بمرجعية الحداثة وطرح تصورات ومحاولة إبداع مفاهيم ضمن هذا التصور المغلوط الذي يكشف مدى سذاجة هذه المحاولات عندما تصورت مثلاً إمكانية أسلمة المنظومة المعرفية^(٣) التي أنتجها النمط الحداثي الغربي وهي إحدى الآفات التي وقعت فيها

(١) المرجع السابق ص ٥٩.

(٢) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط ١٩٩٤ ص ٢٥.

(٣) يرجع أغلب الدارسين فكرة أسلمة المعرفة إلى كتابات سيد نقيب العتاس في كتاب نشره عام ١٩٦٩. وكانت فكرته تهدف إلى تحرير الناس في عالم الملايو من التقاليد الخرافية والثقافات المحلية والسيطرة العلمانية على التفكير واللغة. غير أن بدايات البناء التنظيري لهذه الفكرة كانت مع جمعية العلماء الاجتماعيين المسلمين في الولايات المتحدة الأمريكية. خصوصاً عند إسماعيل الفاروقي وجعفر شيخ إدريس، بالإضافة إلى سيد حسين نصر والعتاس. لقد بدأت تنظيرات هؤلاء العلماء استناداً إلى الحركة النقدية التي بدأت تطل الإبيستمولوجيا الغربية من طرف عدد من الفلاسفة الغربيين أنفسهم،^١ ونخص بالذكر هنا «هيوم» (Hume) في كتابه حول = الطبيعة الإنسانية؛ حيث هاجم المبالغة في الموضوعية ورفعها إلى مكانة «شبه إله»، كما تساءل عن مبررات افتراض أولي لعالم خارج ذواتنا أو حتى عن ذات منفصلة عنه.

حركة التجديد بعد آفة العقلانية المجردة غير المسددة (بتعبير طه عبد الرحمن).
 وظهرت فكرة الأسلمة على الرغم من براءتها من تهمة التغريب وتشويه الإسلام
 التي عادة ما تتهم بها بعض المحاولات المؤدلجة، وتطورت دعوتها حتى غدت
 اتجاهاً كبيراً ضمن هذه المحاولات. وظهرت دعوتها الأساس، وهي أسلمة المعرفة
 الغربية، وخصوصاً العلوم الإنسانية كالاقتصاد والعلوم الاجتماعية والأنثروبولوجيا
 وعلم النفس والفلسفة. وخلقت هذه المحاولة خطأً جديداً في التفكير الديني بدأ
 يعمل على بناء نظام معرفي وفق الرؤية الإسلامية، وخصائص التصور الإسلامي
 ومقوماته دون التغاضي عن «الإجابات الفلسفية الوضعية بأشكالها المختلفة وإعادة
 توظيف هذه العلوم ضمن نظام منهجي ديني غير وضعي»^(١).

غير أن المحور الأساسي في أدبيات هذه المحاولة التجديدية هو بناء الأنساق
 المعرفية التي عرفها تاريخنا وذلك «لربط بين الأنساق المعرفية أو النماذج وبين
 الإنتاج الفكري الذي وجد في تلك العصور لتحديد مدى الاستقامة والفعالية
 والتجديد والشمول في ذلك الإنتاج أو تجديد العلاقة بين الأزمنة الفكرية التي
 عاشتها الأمة وبين الأنساق التي سادت في تلك الفترات... ثم محاولة كشف
 وبيان كيفية استمداد النماذج المعرفية الجزئية من النظام الكلي التوحيدي». كل
 ذلك تمهيداً كما يقول طه جابر العلواني «لإمكانية تشكيل نماذج معرفية
 في مختلف العلوم الاجتماعية والتطبيقية قائمة على عقيدة التوحيد والجمع

(١) محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن وأسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية - نقلاً عن إسلامية
 المعرفة بين الأمس واليوم، طه جابر العلوي، ص ١١.

بين القراءتين، قراءة الوحي وقراءة الواقع مع الاستفادة مع النماذج المعرفية التي سادت التراث والنماذج المعرفية التي طورها الفكر الغربي أو الإنساني المعاصر^(١). وجاءت محاولة «أسلمة المعرفة» كتجديد لخطاب إسلامي معاصر - كما قال ضياء الدين سردار - على الإمبريالية الإستمولوجية الغربية^(٢).

وبدأت محاولة التنظير تركز على تقديم انتقادات حادة للإستمولوجيا الغربية جسدتها كتابات سيد محمد النقيب العطاس وإسماعيل راجي الفاروقي، فقد قدم العطاس في مقالة له: (نقض تغريب المعرفة ١٩٨٥) «أشد الانتقادات تدميرًا للإستمولوجيا الغربية؛ حيث أكد أن مذهب «الشكية» واسع الانتشار، وهو الذي لا يعرف الحدود الأخلاقية والقيمية، والمنتمي للنظام المعرفي الغربي، وهو نقيض الإستمولوجيا الإسلامية».

ويعتقد العطاس أن «قيم التنوير» والحركة الفلسفية الفرنسية للقرن السابع عشر هي القيم الأصلية للعلم والتكنولوجيا الحديثة»، رغم أنه يقر ما للإسلام وتراثه من مساهمة في بناء المعرفة التي عرفها الغرب فيما بعد، والتي أبدعت

(١) طه جابر العلواني، إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم، ص ٢٠. / وراجع إصلاح الفكر الإسلامي: مدخل

إلى نظم الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر، طه جابر العلواني ط ١٩٩٥ ص ١٩٨

(٢) مشروع بدأ التفكير فيه في منتصف السبعينيات، ثم أنشئ المعهد العالمي للفكر الإسلامي (واشنطن) على أساسه انطلق المعهد العالمي للفكر الإسلامي بقوة في مشروع الصياغة الإسلامية للعلوم، فعقد بالتعاون مع الجامعة الإسلامية العالمية في إسلام آباد مؤتمراً عام ١٩٨٢م عن إسلامية المعرفة، قدم خلالها د. الفاروقي ورقة بالانجليزية عنوانها Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan أصبحت هي خطة عمل المعهد بعد ذلك، والتي أصبحت بمثابة الدستور الفكري لحركة أسلمة المعرفة في جميع أرجاء العالم الإسلامي منذ ذلك الوقت، وقد نشرت مجلة المسلم المعاصر ملخصاً لها بالعربية بعنوان «أسلمة المعرفة».

نموذجه الحضاري، والتي كان لها الدور المعترف في تطوير العلم والتكنولوجيا الغربيين. «لكن المعرفة والروح والعلمية العقلانية أعيدت صياغتها وقولبتها لتذوب في بوتقة الثقافة الغربية. وهكذا أصبحت منصهرة ومندمجة مع جميع العناصر الأخرى التي تكون خاصية وشخصية الحضارة الغربية.

إن هذا الاندماج وذلك الانصهار أنتجا - كما يقول سردار - «ثنائية مميزة في التصور العالمي وقيم النظام المعرفي الغربي»، وهذه هي نقطة الارتكاز في نقد العطاس للنموذج الحدائثي العربي ودعوته إلى الأسلمة تبدأ بالعمل على إبداع النظام المعرفي الإسلامي الذي يتم بعيداً عن النظام المعرفي الغربي.

ذلك أن المساهمات الإسلامية داخل هذا النظام المعرفي لا يمكن إلا أن تزيد في صيت القيم والتوترات الداخلية للثقافة والحضارة الغربيتين. كذلك فإن منظومة المعرفة والعلم هذه لا يمكن أن تلبى حقاً احتياجات المجتمعات الإسلامية أو حتى أن يكون لها جذور اجتماعية داخل العالم الإسلامي^(١).

وقريباً من هذا تأتي أطروحة الفاروقي حول الأسلمة؛ فهو يرى أن مرض الأمة لا يداوى «إلا بجرعة إبستمولوجية، وأن أصعب مهمة تواجه الأمة الإسلامية هي إيجاد حل لمشكلة التعليم» ذلك أنه لا أصل في نهوض هذه الأمة من ركودها

(١) ضياء الدين سردار، مجلة الفكر العربي / العدد ٧٥ / شتاء ١٩٩٤، ص ١٠٦ / وراجع / الحداثة الإسلامية وتجديد الخطاب الديني ذاتياً نشأة أسلمة المعرفة عبد القادر قلاتي موقع إسلام أونلاين ٢٠٠٣/٠٩/٠٣.

الحضاري وربطها بدورة حضارية جديدة، ما لم تبضع نظاماً تعليمياً تلغي به هذه الازدواجية الراهنة في التعليم الذي انقسم إلى نظامين: ديني وآخر دنيوي.

ودعا الفاروقي إلى إيجاد هذا النظام التعليمي الذي «ينبع من الروح الإسلامية، ويعمل باعتباره وحدة متكاملة مع برنامج الإسلام العقدي»، ويحدد الفاروقي في خطته للأسلمة خمسة أهداف هي:

- التمكن من العلوم الحديثة.
- التمكن من التراث الإسلامي.
- إثبات الصلة بين الإسلام ومختلف فروع المعرفة الحديثة.
- البحث عن وسائل تمكننا من التأليف المبدع بين التراث والمعرفة المعاصرة.
- وضع الفكر الإسلامي في المسار الذي يتيح له إنجاز النموذج الإلهي.

إن التطبيق العملي لهذه الخطة في خطاب الإصلاح الإسلامي يقوم على افتراض أساسي هو البدء بالمجالات المعرفية كما هي الآن في سياقاتها الغربية. مع شيء من الحذف والإضافة لتتم في الأخير الأسلمة المطلوبة أو كما يرى الفاروقي. والفاروقي باعتباره من المشتغلين بالعلوم الاجتماعية كان تركيزه الأساس في دعوته إلى الأسلمة، هو أسلمة هذه العلوم تحديداً. فهو يرى أنها العلوم أكثر ترويحاً للنموذج الحدائثي الغربي ومفاهيمه الخاصة بالدولة - الأمة (- Nation

(state)، والهوية العرقية^(١) غير أن الفاروقي أغفل ما للعلم والتكنولوجيا من دور في المحافظة على الأنساق الاجتماعية، والاقتصادية والسياسية التي يسيطر بها الغرب على العالم. لم يعد المجتمع (الغربي تحديداً) يصاغ من مفاهيم العلوم الاجتماعية بل إن هذه الوظيفة انتقلت إلى المعرفة العلمية والتكنولوجية التي أصبحت «هي الأداة الرئيسية للإمبريالية المعرفية الغربية».

إن المعرفة لا يمكن فصلها عن التصور والنظام العقدي الذي تمتد فيه جذورها وأي محاولة لاختراق هذا المفهوم وتصوير إمكانية تجاوزه، لا تقود إلى أي مشروع إيجابي؛ فالإستمولوجيا أو نظرية المعرفة «تعمل على تحديد المعرفة والتميز بين فروعها الرئيسية وتعيين مصادرها وإقامة حدودها. إن إمكانية وكيفية المعرفة هي التساؤل المركزي للإستمولوجيا..»، لذا فإن محاولة أسلمة الفروع العلمية والمعرفية التي تطورت في الوسط الثقافي والاجتماعي الغربي، هي غير ذات جدوى حسب قراءات المنتقدين لمشروع أسلمة المعرفة، والذين يرون أنه جدير بعلماء الأمة والمشتغلين بالبحث العلمي أن يوجهوا طاقاتهم لإبداع منظومة معرفية تستند إلى الإطار المرجعي الديني الذي يملك منهجيته ومفرداته ومفاهيمه. حتى نصل إلى مرحلة إبداع علوم تختلف عن العلوم الغربية المعاصرة، فلا نستطيع مثلاً أن نقول بأسلمة الأثربولوجيا، العلم الذي نشأ في

(١) عماد الدين خليل، مدخل إلى إسلامية المعرفة مع مخطط مقترح إسلامية علم التاريخ، ١٩٩١، ص ١١٢. / إسلامية المعرفة: المبادئ العامة، خطة العمل، الإنجازات، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، ط١، ١٩٨٥م، ص ٢١٠-٢١١.

إطار ظروف خاصة، وقام على أسس ومبادئ معينة، أو نزع أنه بإمكاننا أن ننشأ علم أنثروبولوجيا إسلامي، ذلك خطأ منهجي يتضمن قبول الحدود الاصطناعية التي وضعت لهذا العلم ضمن المنظومة الحداثية الغربية.

إن أسلمة المعرفة كما ينتقدها الشيخ عبد القادر الصافي ليست إلا مغالطة إبستمولوجيا أظهرت الإسلام وكأنه دين يحتاج إلى الارتباط بالمعرفة الحديثة متغافلة عن حقيقته كدين صالح لكل زمان ومكان (وهو مفهوم مركزي في المنظومة المعرفية الإسلامية)، فحاجة الأمة إلى التقدم الحضاري يجب ألا تتجاوز أبعاد هذا الدين وحقيقته. كما يجب علينا كأمة أن نعترف بأن إبستمولوجيا العلم الغربي هي التي صاغت العلم الحديث. «إن إبستمولوجيا العلم الحديث هي التي تحدد الطريقة التي تمكن الأفراد في المجتمعات المصنعة من تصور «عالمهم» ومحاولة معرفته وفهمه والسيطرة عليه. وتركز هذه الإبستمولوجيا أساساً على التمييز بين الذاتية والموضوعية.. إن هذه الثنائية بين الوقائع والقيم، الحقيقة الموضوعية والإحساس الذاتي تمثل الميزة الرئيسية لأبستمولوجيا العلم الحديث، إنها طريقة معرفية تناقض تلك التي تسود في كثير من المجتمعات التي تتصور الحكمة والمعرفة في حالتها الشعورية الذاتية»^(١).

(١) عبد القادر الصافي، أسلمة العلوم الإنسانية: عنوان وهمي لا واقع موضوعي له، دار الكتاب العربي، بيروت،

الغرب وعبر فلاسفة كثر بدأ يبحث عن إستومولوجيا بديلة.. فلماذا لا نبدأ نحن محاولاتنا التجديدية بالبحث عن صيغة لتصوير ذاتي للمعرفة؟ مستند إلى مفهوم العلم، المصطلح الأقرب إلى الرؤية الإسلامية. بل هو المفهوم الوحيد والمركزي لما قد نسميه بإستومولوجيا إسلامية. فقد ظل العلم عبر تاريخ أمتنا الطويل يربط المجتمع الإسلامي بمحيطه ويعطي للإسلام حركته وحيويته.

إنه في ظل هذه الدعوة - صناعة إستومولوجيا إسلامية - يجب على الحركة التجديدية في الخطاب الإسلامي المعاصر أن توظف طاقاتها وقدراتها في طرح خطاب تجديدي متماسك يستند إلى الذات بعيداً عن فتنة النمط الحدائثي الغربي، فالأسلمة بعملية إعطاء روح من القيم الإسلامية في حقول معرفية تشكلت بالرؤى الكلية والمفاهيم واللغة والنماذج المعرفية الغربية، وهي كما يخشى منتقدو الأسلمة أقرب إلى تغريب الإسلام منها إلى أسلمة المعارف الغربية. لكن المشكلة المهمة هنا أن الحديث عن «إسلامية المعرفة» يوهم بتجاوز الحياد العلمي، وهو ما أثار موجة كبيرة من الانتقاد في نهاية الثمانينيات تجاه هذا المشروع، ولا بد من الاعتراف بأن قدمت هذه الفكرة التي يؤمن بها عدد لا بأس به من المفكرين قدمت حركة نقدية كبيرة للعلوم الإسلامية المعروفة ومحاولات عديدة لبناء علوم جديدة في إطار العلوم الإنسانية منها مثلاً: «علم الاجتماع الإسلامي، علم النفس... الخ». ولكن العيب الذي أثار حفيظة المهتمين بقضية

«التجديد» عمومًا، هو أن هذه الفكرة قدمت كثيرًا من التفكيك (إذا جاز استعارة مصطلح جاك دريدا) مقابل قليل من البناء.

العلاقة مع الآخر / الغرب الثقافي نمط للحياة

يتردد كثيرًا في أدبيات الحداثيين أن الحركات الإسلامية حركات عدمية ضد الحضارة والمدنية والتحديث، وأنها مجرد حركات هوية لا حركات نهضوية، وأنه ليس لديها إلا آلية الممانعة ومقاومة التغيير، وأنها حركات انفصالية عزلوية تدعو للتفوق والانكفاء على الذات، وأنها ضد الاستفادة من المنجزات المدنية الحديثة، ونحو هذا الكلام الذي - بصراحة شديدة - صار مستهلكًا هذه الأيام ويعاني نوعًا من النقص، وقد يكون هذا الكلام مدفوعًا بإستراتيجية سجالية تحاول التدليس على الموقف الإسلامي وتصعيده وتصويره بشكل سلبي بهدف تيسير إسقاطه والرد عليه.

على أية حال.. الخطوط العامة للخطاب الإسلامي المعاصر من الحضارة والثقافة عمومًا والحضارة الغربية على وجه الخصوص واضحة ليست بالأغاليط، صحيح أن ثمة اجتهادات متفاوتة في بعض التفاصيل، لكن الكليات المنهجية لجماهير الإسلاميين المعاصرين مشتركة لا تكاد تخطئها العين المنصفة، ويتلخص هذا الموقف في ثلاث ركائز هي في حقيقتها «تميزات منهجية» لمستويات التعاطي والقراءة، ومن استوعب هذه التميزات المنهجية الثلاث استوعب جيدًا الموقف

الإسلامي المعاصر من الحضارة والثقافة عمومًا والحضارة الغربية خصوصًا، وهذه التميزات المنهجية كالتالي:

– الركيزة الأولى: التمييز بين الحضارة غايةً والحضارة وسيلةً

فالحضارة عند دعاة الحداثة مطلب مطلق يريدون منها أن تهب رياحها وتبحر في كل اتجاه بلا شروط تفرض من الخارج في ظل الحرية الشخصية إلى درجة غياب المعنى وغموض الغاية، أما الحضارة في التصور الشرعي فهي حضارة موجهة بهدف «تحقيق العبودية» بما تتضمنه من إظهار الدين والقيام بالشعائر والشرائع، فالحضارة المنشودة هي الحضارة المنضبطة بقيود الشريعة والهادفة لنصر الإسلام وتحقيق قيمه ومضامينه، وتأخذ قضايا وجزئيات الحضارة قيمتها التفصيلية بحسب مؤداها إلى هذه الغاية. والمراد من ذلك أن الحضارة والتمدن في الخطاب الإسلامي «مطلب» لكنها ليست هي المطلب الرئيس ولا المطلب الجوهرى لهذه الحياة، بل هي مجرد وسيلة لتحقيق الغاية الحقيقية التي هي العبودية.

– الركيزة الثانية: التمييز بين الوجه العلمي والفلسفي والسياسي

دعاة الحداثة يدعون إلى الإقبال الشغوف واحتضان المنجز الغربي بكامل صورته وكأنه معطى مصمت لا يتفاوت، ويتضايقون من الصرامة في الفحص والاختبار ويعدون لها لونهاً من التعنت والعدمية ورفض الثقافة، ولذلك يدعون

عملياً إلى التسامح والتغاضي عن الثغرات، أو يلتمسون لها المعاذير والتسويفات وينبشون لها الآراء الشاذة لتتكئ عليها، أما قراءات الخطاب الإسلامي فتفرق بشكل واضح بين الوجوه الثلاثة الرئيسية للحضارة الغربية، بحيث يتفاوت تقييمهم وتدقيقهم في الاختبار والفحص بحسبها.

فأما الوجه الأول فهو «الوجه العلمي» المحض بما يدخل فيه من منتجات تجريبية وعلوم طبيعية وتصنيع وتكنولوجيا ونظم اتصال وحوسبة ونحوها من المنتجات التي يغلب عليها أن تكون «أدوات» أو «وسائل» محضه بحيث تستطيع كل ثقافة أن توجهها بحسب قيمها، فهذه حكمة مشتركة، وصواب الفكر الغربي فيها أكثر من ضلاله. بل إن المجتمع الغربي اليوم لم ينفرد بها فهناك أم أخرى تشارك في هذا الإنتاج التقني إن لم تكن أكثر تفوقاً، وعلى وجه الخصوص اليابان والصين والهند، وتعتبر ظاهرة التلزييم (Outsourcing) من أهم الظواهر التي كشفت تحولات التركيز في الخبرة التقنية العالمية، بحيث صارت تعهدات التصنيع الخارجي في مناطق العمالة الرخيصة تخلق أقطاب خبرة تكنولوجية جديدة ليست في العواصم الغربية.

ووجه أغلبية الصواب في هذا الباب أن هذه المنتجات مستمدة من القوانين الكونية المحضة التي أودعها الله الطبيعة، فهي حظ مشترك لانتفاوت كثيراً بسبب الخلفية الدينية.

والواقع أن الخطاب الإسلامي المعاصر بجميع أطيافه سبق غيره من الطبقات الثقافية إلى الانتفاع بها، بل وكتب الكثير من رواده شرعية حقائق العلوم الطبيعية، وجندت طاقاتها لبرمجة العلوم التقنية في خدمة العلوم الشرعية، إضافة إلى ظاهرة الإقبال الإسلامي على الدورات التدريبية في إدارة الذات وعلم النجاح والبرمجة اللغوية وغيرها، وفي هذا تجسيد عملي يناقض ادعاءات المزايدة على الإسلاميين والقول بأنهم ضد المثاقفة والاستفادة من المنجزات؟

وأما الوجه الثاني فهو «الوجه الفلسفي» للحضارة الغربية بما يتضمنه من تصورات عن الأسئلة الأنطولوجية والإستمولوجية وما بعدها من حقول الفلسفة الكبرى، كحقيقة الحياة، ومفهوم السعادة، ووظيفة الدنيا، وكنه الإنسان، ومستقبل البشرية بعد فنائها، والعالم العلوي، ومرجعية الأخلاق، وإطلاقيتها ونسبيتها، ومصادر المعرفة والتي هي البنية التحتية للفلسفة، ونحوها.

فهذا الوجه ضلال الفكر الغربي فيه أكثر من صوابه، خصوصاً في الأسئلة الكبرى، أما التفاصيل والجزئيات فقد يكون بعضها مشتركاً وبعضها متناقضاً مع الوحي.

والواقع أن التفوق المدني الغربي اليوم عائد للثورة الصناعية في المرحلة السابقة، ثم الثورة التكنولوجية ونظم الاتصال والمعلوماتية حالياً، وهذه كلها نتاج عرق المعامل والتمويلات السياسية الضخمة لمراكز البحوث، وغاية الفلسفة أن

تكون تفسيراً استرجاعياً لما حدث، فهي دوماً تفسير لاحق للأحداث تحاول إعطاءها المعنى بعد أن تقع، فأفضل حالاتها أن تكون «حكيمًا بعد الحادث»، وهذا سبب تراجع أهميتها المعرفية.

يُعرف محمد عمارة الهوية العربية الإسلامية بأنها «جوهر وحقيقة وثوابت الأمة العربية التي اصطبغت بالإسلام منذ أن دانت به غالبية هذه الأمة، فأصبح هو «الهوية» الممثلة لأصالة ثقافتها، فهو الذي طبع ويطبع وصبغ ويصبغ ثقافتها بطابعه وصبغته.. فعاداتها وتقاليدها وأعرافها وآدابها وفنونها وسائر علومها الإنسانية والاجتماعية، وعلومها الطبيعية والتجريبية، ونظرتها للكون، وللذات وللآخر، وتصوراتها لمكانة الإنسان في الكون من أين أتى؟ وإلى أين ينتهي؟ وحكمة هذا الوجود، ومعايير المقبول والمرفوض، والحلال والحرام وهي جميعها عناصر لهويتنا^(١)...

وفي ضوء ذلك يمكن تعريف الهوية العربية الإسلامية مقابل تبني نمط الحياة الغربي في الخطاب الإسلامي إجرائياً بأنها «تفرد الشخصية العربية الإسلامية بمجموعة من الصفات والخصائص التي تميزها عن باقي الهويات الأخرى والتي تتضمن اللغة والدين والعادات والتقاليد والقيم الأخلاقية، والتي اصطبغت بصبغة الإسلام والعروبة منذ أزمنة بعيدة».

(١) محمد عمارة، الإسلام في عيون غربية، ط ١ دار الشروق ٢٠٠٥، ص ٣٨.

وقد اقترن هذا المفهوم بالتطور التقني في مجال الاتصالات والمعلومات، وفي ضوء ذلك يرفض الاختراق الثقافي الغربي «كمجموعة من الأنشطة الثقافية والإعلامية والفكرية التي تواجهها جهة أو عدة جهات نحو مجتمعات وشعوب معينة، بهدف تكوين أنساق من الاتجاهات السلوكية والقيمية أو أنماط وأساليب من التفكير والرؤى والميول لدى تلك المجتمعات والشعوب، بما يخدم مصالح وأهداف الجهة أو الجهات التي تمارس علمية الاختراق.

الخطاب الإسلامي المعاصر والعلاقة مع الغرب كوجه تبشيري

اتخذ الخطاب الإسلامي في حقبة ما بين الحربين العالميتين استراتيجياتٍ جديدة، تمثلت في قيام التنظيمات والجمعيات الحزبية وشبه الحزبية، كما تمثلت في الإنتاج الثقافي والديني الغزير: في مكافحة التغريب (من خلال نقد الاستشراق والاستعمار والتبشير)، وفي بناء النموذج البديل. تمثلت مكافحة التغريب، سعيًا وراء الهوية النقية في إصدار مئات الدراسات في إدانة الحضارة الغربية، وبخاصة في جنائتها على المسلمين والبشرية في الحربين العالميتين اللتين أهلكتا ما يزيد على المائة مليون من البشر في سائر أنحاء العالم. وصار الهجوم على التبشير والاستشراق موضوعين رئيسيين، ففي تسعينيات القرن العشرين، وعندما ظهرت مقالة هنتنغتون عن صدام الحضارات، تجددت حملاتُ الخطاب الإسلامي على الحضارة الغربية، وعلى سياسات الهيمنة الأميركية، على أثر

حرب الخليج الثانية. وما كان ذلك جديدًا؛ إذ بدأ الأمر في أربعينيات القرن، وتقدم فيه المودودي والندوي الهنديان، ثم تبعهم العربُ وعلى موجات طوال الخمسين سنة الماضية. أمّا الاستشراق فقراءته النقدية أقدم، وبدأ نقده جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وقاسم أمين وصولاً لمحمود شاكر ومحمد البهي ومصطفى السباعي. وقد كان هؤلاء يعرفون المستشرقين ومؤلفاتهم عن كثب، ويميّزون بين العدو والموضوعي والصديق^(١).

ويستطيع الباحث أن يتلمس موقف المشروع النهضوي العربي والإسلامي من أهداف الغرب التبشيري التي تتمثل في أبحاثهم ودراساتهم ومؤلفاتهم ومؤتمراتهم وجمعياتهم، ومن خلال تفحص أوجه الصلة بين الاستشراق والتبشير، وبين الاستشراق والدوائر الاستعمارية الغربية، والتي يمكن إيجاز أهدافهم ودوافعهم فيما يلي:

أولاً: الدافع الديني

بدأ الاستشراق بالرهبان النصارى الذين في نفوسهم حقد وكراهية شديدة للإسلام وأهله، وهؤلاء اشتغلوا في الدراسات الاستشراقية انتصاراً لدينهم الذي لم يستطع أن يصمد في وجه الإسلام الذي بدأ يغزو المجتمعات النصرانية، يقول

(١) رضوان السيد الإصلاح الإسلامي: المفاهيم والأفاق (١٢)، مجلة الشرق الأوسط الإحيائية الإسلامية الجديدة في حقبة ما بين الحربين العالميتين اتخذت إستراتيجيات جديدة في قيام التنظيمات والجمعيات الحزبية، العدد ٩١٢٥، نوفمبر ٢٢ / ٢٠٠٣.

لورنس براون: إن دین المسلمین دین دعوة، إن الإسلام انتشر بین النصارى وغير النصارى، ثم إن المسلمین كان لهم كفاح طویل فی أوروبا، فأخضعوها فی مناسبات كثيرة، والدافع الدینی للاستشراق یتمثل فی الأمور التالية:

(۱) لما تزعزت العقيدة النصرانية المحرّفة فی نفوس الأوروبیین عمد نفر من رجال الكنيسة ومنسوبيها إلى دراسة الإسلام دراسة تشكيكية لحماية النصارى منه، فحججوا عن شعوبهم حقائق الإسلام، وأطلعوهم على ما زعموه من نقائص وعیوب، وحذروهم من الدخول فيه، خاصة وأن أعداداً كبيرة من النصارى بدأت تبحث عن دین جدید. إنهم أرادوا أن یثبتوا لشعوبهم أن الإسلام دین لا یتحق التقدير، وأن أتباعه مجموعة من اللصوص الهمج وسفاكي الدماء.

(۲) أرادوا الانتقاص من الإسلام حتى لا یلتفت النصارى إلى نقد العقيدة النصرانية التي لا یقبلها العقل، ونقد الكتب المقدسة المحرّفة عندهم.

(۳) محاولة تنصیر المسلمین، أو تشویه صورة الإسلام فی نفوس أبنائه، وحملهم على كراهيته والابتعاد عنه، ومن ثم إمّا أن یكونوا من الملاحدة الذین لا دین لهم، أو من الخاضعين فكرياً واجتماعياً لحضارة الغرب اللادينية.

(۴) إثارة الشبهات والشكوك فی مصادر التشريع الإسلامی، والزعم بأن أصوله ومبادئه مستمدة من اليهودية والنصرانية.

ثانيًا: الدافع الاستعماري

عمد المستشرقون إلى دراسة الإسلام وعلومه وأدابه خدمة للمخطط الاستعماري الذي يهدف إلى السيطرة على العالم الإسلامي، فكانت الدراسات الاستشراقية بغية تحقيق ما يلي:

- (١) اكتشاف مواطن القوة في الشعوب المسلمة - عناصر المقاومة الإسلامية الروحية والمعنوية - التي تقف حائلاً أمام السيطرة الاستعمارية، ثم بث عوامل الوهن والارتباك في تفكير المسلمين، لإفقادهم الثقة بأنفسهم وتراثهم، وتنمية مواطن الضعف التي تجعل في المسلمين قابلية للاستعمار بأشكاله وأساليبه الحديثة والمعاصرة^(١).
- (٢) العمل على ارتقاء الشعوب المسلمة في أحضان الغرب الاستعماري، والإقبال على الأفكار والثقافات الغربية المادية اللادينية.
- (٣) إحياء الدعوات والنعرات، وإحلال المفاهيم القومية والوطنية الضيقة، ومن ثم تشتيت شمل الأمة المسلمة الواحدة التي تجمعها رابطة: وحدة العقيدة وأخوة الإيمان. يقول القس سيمون: «إن الوحدة الإسلامية تجمع آمال الشعوب السمر وتساعد على التملص من السيطرة الأوروبية». ويقول لورانس بروان: «الخطر الحقيقي كامن في نظام الإسلام، وفي قوته

(١) مصطفى الخالدي وعمر فروخ، التبشير والاستعمار في البلاد العربية، المكتبة العصرية ١٩٨٦، ص ٣٧.

على التوسع والإخضاع، وفي حيويته، إنه الجدار الوحيد في وجه الاستعمار الأوروبي» ويقول غاردنز: «إن القوة التي تكمن في الإسلام هي التي تخيف أوروبا».

ثالثاً: الدافع السياسي

ظهر الدافع السياسي وراء الدراسات الاستشراقية على النحو التالي :-

(١) أنه لما خضع العالم للاستعمار الغربي في القرنين التاسع عشر والعشرين اضطرت الدول الاستعمارية إلى تعليم موظفيها في المستعمرات لغات أهلها وأدابهم وتاريخهم وتراثهم حتى يتمكنوا من سياسة شعوب تلك البلاد، وتوجيهها لقبول السياسات الاستعمارية.

(٢) لما رحل الأجنبي عن البلاد الإسلامية وتحررت الشعوب من سيطرته العسكرية، أراد الغرب الصليبي أن تكون له في قنصلياته وسفاراته رجال لهم زاد جيد من الدراسات الاستشراقية، لكي يقوم هؤلاء الرجال بالمهام التي تخدم سياسة الغرب وأطماعه في المنطقة. ومن هذه المهام:

أ - الاتصال برجال الفكر والأدب والسياسة والصحافة وإقامة علاقة مودة وصدقة معهم، ومن ثم استخدامهم في بث الاتجاهات السياسية والفكرية التي تريدها الدول الاستعمارية.

ب - الاتصال بالعملاء والأجراء الذين تربوا في أحضان الغرب ومعاهده، ومن ثم تزويدهم بما يساعدهم على القيام بمهمة خدمة الغرب.

ج - إحداث الفتن والثورات والانقلابات السياسية والاجتماعية والثقافية في العالم الإسلامي^(١).

الصلة بين الاستعمار والاستشراق والتبشير:

يمكننا القول بأن أكثر المستشرقين من منسوبي الكنيسة ورجالها الذين يحملون في نفوسهم أهداف التبشير ومخططاته، كما أن المبشرين اعتمدوا على مؤلفات وكتب ورسائل المستشرقين واستفادوا منها في حملتهم التبشيرية، لقد كان المبشرون والمستشرقون هم المقدمات النفسية والمعنوية لطواير الجيوش الاستعمارية، وهم الممهدون للسيطرة الغربية على مقدرات الأمة المسلمة ومواردها وخيراتها^(٢).

وكان للمدّ الاستعماري في العالم الإسلامي دور كبير في تحديد طبيعة النظرة الأوروبية إلى الشرق، وخاصة بعد منتصف القرن التاسع عشر، وقد أفاد الاستعمار من الدراسات الاستشراقية كما أفاد من طواير المبشرين الذين

(١) المرجع السابق ص ١٨٤.

(٢) عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها، التبشير، الاستشراق، الاستعمار، دار القلم دمشق ١٩٩٠، ص ٤٣ وص ١١٧.

زحفوا إلى البلدان الإسلامية وكان للسيطرة الغربية على الشرق الإسلامي دورها في تعزيز مواقف المستشرقين والمبشرين، وتواكبت مرحلة التقدم العلمي الضخم في المؤسسات الاستشراقية مع مرحلة التوسع الأوروبي في الشرق. ولقد استطاع المستعمر الغربي تجنيد مجموعة من المستشرقين والمبشرين ليكونوا دعائم مخططاته وأدوات تنفيذ سياساته في البلدان الإسلامية. يقول اللورد بلفور وزير خارجية بريطانيا وصاحب الوعد المشئوم: «إن المبشرين هم ساعد جميع الحكومات المستعمرة وعضدها في كثير من الأمور المهمة ولولاهم لتعدّرت على تلك الحكومات أن تذلل كثيراً من العقبات، ولذلك فإننا في حاجة إلى لجنة دائمة تعمل لما فيه صالح المبشرين». ويقول المستشرق الألماني «استفان فيلد»: «والأقبح من ذلك أنه توجد جماعة يسمون أنفسهم مستشرقين سخرروا معلوماتهم عن الإسلام وتاريخه في سبيل مكافحة الإسلام والمسلمين، وهذا واقع مؤلم لا بد أن يعترف به المستشرقون المخلصون لرسالتهم بكل صراحة^(١).

ومن أجل ذلك لم تبخل الحكومات، ولا الهيئات، ولا الشركات ولا المؤسسات ولا الكنائس في يوم من الأيام في دعم حركة الاستشراق وحركة التبشير المسخرتين في خدمة الاستعمار الغربي الكافر.

(١) انظر العلاقة الوثيقة بين التبشير واليهودية: مصطفى الخالدي وعمر فروخ، التبشير والاستعمار في البلاد العربية، ص ١٧٩-١٩٠.

لقد تقاسم التبشير والاستشراق والاستعمار الأدوار في خطة غزو العالم الإسلامي ثقافة وفكرًا، وعقيدة وشريعة، وأمة وأرضًا، وعملوا سويًا على إضعاف المقاومة الروحية والمعنوية في نفوس المسلمين، فالتبشير حمل أعباء الدعوة الجماهيرية من خلال المدارس ورياض الأطفال والمستشفيات ودور الضيافة والملاجئ للعجزة والمسنين والنوادي الرياضية والاجتماعية، وحمل الاستشراق عبء الأعمال في ميدان المعرفة والعلم، فاستخدم التأليف والكتابة وإلقاء المحاضرات وعقد الندوات، وإصدار الموسوعات والمجلات، وأما الاستعمار فقد أعان كليهما ماديًا ومعنويًا، ليقوم كل منهما بمهامه وهو آمن على نفسه وعلى إنجاز خطته، واستطاعوا جميعًا إيجاد أجيال متعاقبة من المسلمين لا تفقه الإسلام ولا تحفظ من القرآن الكريم إلا آيات معدودة، أجيال تنكر لدينها وهويتها الإسلامية، وتعمل ضد مصالح المسلمين، أجيال تسخر نشاطها وأقلامها وأموالها في النيل من الإسلام وعلومه وآدابه وحضارته.

استشراف آفاق الحوار الإسلامي العالمي في ظل تحديات المستقبل

نحن إذا ركزنا النظر على الانتماء الحضاري، فنجد أن «الأخر» بالنسبة للمنتمي للحضارة الإسلامية هو المنتمي لواحدة من الحضارات الأخرى في العالم. فهناك اليوم ثماني دوائر حضارية يمكن التمييز بينها تكشفها النظرة المحيطة، وتسود في كل منها حضارة غالبية لها خصائصها. فهناك الغربية بفرعها

الأوروبية والأمريكي الشمالي، والحضارة الأمريكية الجنوبية التي جاءت ثمرة تفاعل حضارة المستعمرين المستوطنين الغربية القادمين من شبه جزيرة أيبيريا مع حضارة سكان البلاد الأصليين مع الحضارة الإفريقية المتأثرة بالحضارة الإسلامية. ونحن مع الرأي الذي يميزها عن الحضارة الغربية. وهناك الحضارة الصينية والكونفوشيوسية، والحضارة اليابانية في أقصى الشرق في آسيا، والحضارة الهندوكية في الهند، وهناك الحضارة الأرثوذكسية السلافية في روسيا وأوروبا الشرقية الجنوبية. وهناك الحضارة الإفريقية السائدة في جنوب الصحراء في قارة إفريقيا، والحضارة الإسلامية بفروعها في آسيا وإفريقيا^(١).

وهنا يحق السؤال عن مدى ارتباط الآخر بالغرب علما بأن مفهوم الآخر لا يقصد به إسلاميا إطارًا جغرافيًا معينًا وإنما مجموعة القيم والمبادئ الأساسية لشعوب العالم؟؟ هل من الخطأ اعتبار الآخر هو الغرب فقط وإخراج الجنوب والشرق من دائرة اهتمامنا؟ ألا تعتبر العلاقات التواصل مع العوالم غير الغربية مشروع لرؤية إستراتيجية في مواجهة تحدي الضغوط الغربية؟ وإذا ركزنا على الغرب بفعل العوامل التاريخية التي ربطتنا فهل الغرب عالم واحد أم عوالم مختلفة؟ هل الغرب كاثوليكي / علماني / لائكي / صهيو مسيحي؟ وكلها تمايزات لمنظومات عقدية فكرية غربية؟

(١) نادية مصطفى ومجموعة مؤلفين، تحديات العولمة والأبعاد الثقافية الحضارية والقيمية رؤية إسلامية، دار الفكر العربي دمشق ٢٠٠٤، ص ٣٤.

إن الاختلال الرهيب في موازين القوى الذي يعاني منه النظام الدولي الحالي هو ما يترك انعكاساً على الحوار مع الآخر، وخاصة الحوار بين العالم الغربي والعالم الإسلامي؛ فالحوار بين العالم الآسيوي والعالم الغربي على سبيل المثال أكثر اتزاناً وتفاعلاً واتساقاً من الحوار بينه والعالم الإسلامي، حيث إن موازين القوى تتفاوت تفاوتاً كبيراً عندما يتعلق الأمر بالعالم العربي والإسلامي. فلماذا لا نترك الحوار مع العالم الغربي ونتوجه إلى ضفة العالم الآسيوي الذي يتشارك معنا في الكثير من القيم والمبادئ الأخلاقية لماذا تركنا خطوة التعامل وفتح العلاقات مع هذه الحضارات والثقافات خطوة ثانية في برامج موائدنا الحوارية؟؟

المعرفة أساس العلاقة مع الآخر

إن تمييز المعرفة في الميادين السياسية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية أمر لا يمكن أن تقوم به مجتمعات غريبة عن البيئة المطلوب التعرف إليها. وواقع المجتمع الإسلامي بتاريخه وجغرافيته الراهنة لا يجدر أن يكون مجالاً مكشوفاً لمصالح الآخر الاقتصادية، أو ساحة لتحقيق انتصاراته السياسية، وانتهاك حرمان مجتمعاته، مما يولد الصراع بين أفرادهِ ويسبب المجازر الدموية على ترابه.

والمعرفة بأبعادها المختلفة تحتاج إلى مشروع حضاري إسلامي قادر على إيصال مفاهيمها وأخلاقياتها إلى الآخر، ولا شك أن غياب آلية للحوار مع الآخر غيّبت المعرفة الصحيحة بالجانب الحضاري للمجتمع الإسلامي بماضيه وحاضره،

وأعادت المصالحة مع مستقبل العلاقة معه، واستبدلتها بمنطق الاحتواء والإملاء بما عمق الفجوة بين الإسلام والغرب وساعد على تطرف مزدوج معه أصبح اللقاء أكثر صعوبة. وفي غياب التأثير السياسي للفكر الإسلامي على اتخاذ القرار هيمنت على المجتمعات الإسلامية حالة من النكوص والتراجع والتدمير وشرذمت أفكار المرجعيات، وساعدت على استبداد الإمبراطورية الغربية بباطقتها العسكرية والسياسية التي وظفتها ثقافيًا بنظريات الصدام وسوقتها عالميًا لإيادة طاقات المجتمع الإسلامي وإمكاناته الثقافية وعزله عن المشاركة والمساهمة في الإنتاج الحضاري.

الأهداف من العلاقة مع الآخر في رؤية المشروع النهضوي الإسلامي

عندما نتحدث عن العلاقة مع الآخر لا نعتقد أن للبعد الجغرافي دورًا في تخطيط العلاقات إلا من خلال ما يمثله الإنسان في هذا الموقع الجغرافي من مبادئ وأفكار وقيم ومصالح ومخاوف، لذلك عندما ندرس العلاقة مع الآخر نلاحظ أن التطورات الإنسانية في جميع الجوانب جعلت كثيرًا من الشرقيين غربيين، ودفعت كثيرًا من الغربيين إلى فهم الواقع الإسلامي وحثت كلا الطرفين على التداخل في الثقافات والأوضاع السياسية والاقتصادية، فالغرب زحف إلى الشرق ونهل من علومه في الأندلس وكان الاستشراق يمثل مدرسة تنفتح على كل ما في الشرق من علوم وثقافات وأوضاع وسياسات، كما أن الشرق أقبل

على الغرب وبدأ يتعلم في جامعاته ومؤسساته فكما في الغرب مستشرقون هناك في الشرق متغربون.

وهنا لا بد للإشارة إلى أن الغرب ليس واحداً فالاتجاهات الفكرية الغربية اتجاهات متعددة ومتنوعة لا يمكن أن تصنف في قالب واحد باعتبار أنها تتطور بتطور الثقافات التي تفرض نفسها على الأوساط الثقافية المجتمعية والمؤسسية والجامعية، وهذا الأمر يتجسد في الأطروحات والعناوين الفكرية مثل نهاية التاريخ وصدام الحضارات وغيرها وهي عناوين وأطروحات متفاوتة متباينة، مما يؤكد أن الغرب ليس كتلة واحدة يمكن الإشارة إليها كمنظومة ثقافية محددة الأصول في مقابل الإسلام، كما أن الاجتهاد الإسلامي ليس واحداً في فهم أبعاد هذه العلاقة مع الآخر.

ومن هذا المنطلق ينبغي للمشروع الحضاري الإسلامي أن يحدد رؤيته في مستقبل العلاقات بين الإسلام والغرب ولا نقصد بالغرب السياسة الأمريكية أو المواقف الأوروبية المشحونة ضد الإسلام وحضارته وإنما بتفعيل العلاقة ومد جسور التعاون والتواصل مع الأصوات الأوروبية العاقلة التي هي أقرب جغرافياً ومعرفة بقضايانا ومصالحنا المشتركة وذلك بأن يفتح لها المجال لتأخذ مكانها في خضم المناقشات الجارية حول حوار الحضارات والثقافات والأديان في عالمنا الإسلامي، وأن يتجاوب معها في حملتها ضد فكرة الصدام الحضاري التي كانت شكلاً من أشكال التنظير لاتجاه أمني جديد في العالم الغربي سوق بترويجه

لعقلية المؤامرة صورة نمطية قائمة لعلاقة الغرب المستقبلية بالحضارة الإسلامية، فكانت نظرية استئصال وإلغاء واستعلاء أكثر من كونها بحثاً في العلاقات بين الحضارات والثقافات.

أبعاد التواصل مع الآخر في الخطاب الإسلامي المعاصر

مهما اختلفت التعاريف، وتباينت الآراء في فصل ما هو ثقافي عما هو حضاري عند تناول العلاقة مع الغرب.. فإن حقيقة تهيمن على قضية الارتباط بالآخر وذلك أن مفهوم التفوق العلمي وما قاد إليه من سيطرة عسكرية أفرز نتاجاً من التسلط الثقافي، معه يبدو المشهد العالمي في ارتباك فكري، مجسداً لهيمنة تفرض شروط مرحلة لا بد من التعامل معها، برغم ما يرتبط بها من متغيرات صعبة. وتواجه الأمة الإسلامية اليوم مشكلة اختيار منهج ملائم للتعامل مع الآخر، وذلك باعتبارات العلاقة الإنسانية من جانب، وما تتعرض له الأمة من تدخل غربي من جانب آخر ومع ماتتبناه الحداثة اليوم في الفكر العربي المعاصر فإن استشرافاً مبنياً على الأسس العلمية مطلوب لتجاوز الخوض في ضرورات التفاعل والتعامل مع الآخر وتطبيق منطق التعارف والدعوة والانفتاح وفق رؤية إسلامية تخطط للمستقبل بقدر ما تستوعب الماضي وتعيد التعامل مع متغيرات الحاضر. على أن تتجاوز الرؤية حدود فضاءات الأفراد والنخب لتشمل مؤسسات

رسمية مختصة وغير مختصة، توحى كلها على اختلاف الرؤى والمنطلقات بانفتاح الفكر على عناصر الحركة العامة في عالمنا المعاصر^(١).

إن بناء المشروع الحضاري يتطلب منهجياً ومعرفياً وسياسياً الاستناد إلى معرفة وثيقة بقضايا ومشكلات الذات داخلياً وبالتطور التاريخي الحضاري للعالم العربي والإسلامي وربط توازن مصالح علاقاته الدينية والثقافية والاقتصادية والسياسية بالنظام العالمي السائد وذلك من خلال مستويين رئيسيين :

١- المستوى الداخلي/ الذات

ويبدأ بتحديد الاجابة عن موقع الذات في المشروع الحضاري الإنساني العالمي، بعيداً عن جو أسلوب الخطابة والتنظير الذي يسود قاعات المناظرات والمؤتمرات الخاصة بالحوار مع الآخر (حوار الأديان حوار الثقافات حوار الحضارات) بحيث تقف في غالب الأحيان موقف المعتذر المدافع عن الاتهامات الموجهة إليها أو الراض لكل علاقة مع الخارج الإسلامي.

هذا وإذا كان واقع الأمة الراهن لا يفرز استجابات رسمية وحكومية فاعلة على المستوى العالمي، ودعوات غالبية المشاركين في الحوار من الداخل لا يتبنون المنظومة الإسلامية الحضارية في محافل هذا الحوار، فإن دائرة الحضارة العربية

(١) عبد الحليم نور الدائم الكرنيكي، فصل الإسلام عن سياقه الديني والحضاري للشرق القديم، صحيفة القدس عدد ٢٥ نوفمبر ١٩٩٥، ص ١٤.

الإسلامية حافلة بالإمكانات التي يمكن أن يوظفها الفرد المسلم وفق رؤية إسلامية تقوم على تفاعل الفرد مع المجتمع والمؤسسات والهيئات والمنظمات الإسلامية لإيجاد لغة مشتركة تتحرك في إطار المشترك الثقافي والقيمي الأخلاقي الإنساني وتفتح على المستقبل من موقع أولوية حفظ الحقوق والمصالح والأوضاع النمطية الداخلية المهددة بالصورة النمطية المشوهة عالمياً.

والانطلاق نحو الهدف يتطلب القيام بمجموعة من المبادرات الملموسة الكفيلة بترسيخ القيم الإنسانية والانتقال بالحوار من المستوى العملي إلى المقاربة العملية وذلك بالاعتماد على الأسس والضوابط التالية :

- البناء الإدراكي للهوية الثقافية لأبناء المجتمعات المسلمة داخلياً قبل التوجه للخارج (نوعية منظومة السمات التي تشكل شخصية إنسان المجتمعات الإسلامية - الخصائص العقائدية - الاجتماعية - الثقافية) وذلك من خلال الهوية ومعرفة المؤسسات المسئولة عن نشر هذا الوعي بين أبناء الأمة.

- التحدي القيمي وهو الذي يثير قضية الأصالة والمعاصرة في الإسلام.

- كيفية تحقيق الاستثمار الاستراتيجي وهو المدخل الرئيسي للمستقبل بكل أبعاده الفكرية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية... وهذا يتطلب تزويد النشء بقدرات عديدة.

- الإحاطة بالصور التاريخية الشاملة للعلاقة مع الآخر في حضارتنا العربية الإسلامية بالرجوع إلى حصر وجمع المصادر الأولية: (مواثيق النبي ﷺ - تحالفات - اتفاقيات - معاهدات - معاملات - ..) ومراجعتها من قبل العلماء والأكاديميين والمراكز والمؤسسات والمنظمات المتخصصة للخروج برؤية إسلامية متأصلة بعيداً عن رؤى وأحكام الأفراد غير المتخصصين .
- ترسيخ الوعي الديني الصحيح الذي يؤكد أن الإسلام دين التوازن والتسامح والعمل والإنتاج ونبذ التعصب والانغلاق الفكري والثقافي والسلوكي .
- أن يفرق بين الحوار الحضاري بين الحضارة الإسلامية والحضارات الأخرى وبين ما نسميه الحوار الانهزامي الاستتباعي الاعتذاري للحضارة الغربية والشعور بعقدة النقص اتجاهها .
- أن يفصل بين الحوار مع الآخر بوصفه أمراً شرعياً تأصلت نصوصه من القرآن والسنة، وأمراً واقعياً تمليه المصلحة الثقافية والاقتصادية والسياسية والعلمية والتكنولوجية والاتصالية الإعلامية في مواجهة تحديات الأمة، وبين دعوات وحدة الأديان المرفوضة والتي تستهدف تزوير الإسلام كخاتم للديانات وخلطه مع التحريفات المعرفة لديهم .

أن يفصل في الحوار مع الآخر الخارجي على مستوى العقيدة بين النصرى والصهيونية باعتبار أن النصرى أقرب مودة إلينا وفق المفهوم القرآني وهذا أيضاً يتطلب متخصصين في فهم النصرانية الأقرب إلينا هل الأرثوذكسية الشرقية أم الكاثوليكية والبروتستانتية والصهيومسيحية الغربية؟

٢- المستوى العالمي / الآخر بين توازن المصالح والدعوة للانفتاح

أعتقد أنه قد أن الأوان لاقتراح عقد مائدة مستديرة تعالج شطط الإعلام الدولي واستراتيجيات المؤسسات العسكرية في دعم الفكر الصدامي بين الشعوب والثقافات، مائدة تجمع فيها انطلاقةً من المنهج القرآني (قل يا أهل الكتاب تعالوا) بين عقلاء وخبراء الفكر والإعلام ورجال الدين من العالم لرسم معالم مشروع مؤسساتي عالمي يعمل على صياغة ميثاق عالمي لأخلاقيات الحوار بين المجتمعات الإنسانية العالمية على قاعدة العدل والسلام و الاحترام المتبادل للخصوصيات الثقافية والفكرية والمقدسات، والمناصرة في الحقوق والالتزام بالواجبات و الوفاء بالمواثيق والعهود.

وللإشارة فإن القرن الحالي مهما روج له صناع قيم ومبادئ العولمة بهواجس مفتعلة لمنع التقارب والحوار بين شعوب العالم فإنه لن يكون قرن صراع بين الحضارات والمجتمعات وإنما قرن حوار حضاري للأسباب التالية:

أولاً: علمنا التاريخ أن الصراعات نتاج تباين ثقافي ارتبطت به مؤثرات اقتصادية واجتماعية، وجسدته حالة الخوف من الخطر القادم بسبب التباين في الدين أو الفكر، وبذلك فإن الثقافة قد تكون أداة للتلاقي الحضاري أو صيغة للصراع والصدام والتنافر، لكن صراعات الماضي تختلف عن صراعات الحاضر اختلافاً جوهرياً فنحن نعيش عصر ثورة المعلومات والاتصالات والثورة التكنولوجية حيث أصبحنا نعيش في عالم يمثل قرية كونية كبيرة والأخطار التي تهدد عالمنا المعاصر أصبحت أخطاراً عالمية تهدد الجميع وتتطلب جهوداً دولية لمواجهة مثل قضايا المخدرات ودمار المجتمعات والاتجار بالأسلحة والبشر والإرهاب الدولي والجريمة المنظمة وأسلحة الدمار الشامل وأمراض العصر وغيرها من القضايا التي تتطلب تكاتف الجهود الدولية. ولعل هذا هو الذي شجع الأمم المتحدة على الإعداد لتنظيم منتدى للحوار بين الحضارات عام ٢٠٠١ دعماً للتفاهم بين الثقافات والحضارات المختلفة^(١).

إذن المطلوب المبادرة الثقافية عند تخطيط رؤية إستراتيجية للعمل الثقافي الإسلامي في الغرب، وذلك انطلاقاً من رؤية إسلامية كلية أفراد ومؤسسات وجامعات ومراكز ومنظمات عن وضع البعد الثقافي غير منقطع الصلة بالأبعاد الأخرى السياسية الاقتصادية العسكرية.

(١) نادية مصطفى ومجموعة مؤلفين، تحديات العولمة والأبعاد الثقافية الحضارية والقيمية رؤية إسلامية، دار الفكر العربي، دمشق، ٢٠٠٤.

ثانياً: إن المشكلة بيننا وبين الآخر ليست في العمق على مستوى العلاقات الثقافية وإن كان للثقافة دورها في أكثر من جانب، ولكنها تأخذ مناحي اقتصادية وسياسية وأمنية مرتبطة بموقعنا الاستراتيجي لذلك فإذا كانت الأصوات التي تروج لصدام الحضارات قد وجدت أصداء واسعة في الشرق والغرب فإن هناك جهوداً وأصواتاً عاقلة مضادة في الغرب ترفض بشدة مقولة هنتنغتون للصدام وخاصة بين الحضارة الإسلامية والغربية^(١).

وعلى هذا الأساس يمكن القول إنه إذا كانت القوى العالمية، ولا سيما الغرب ينطلق في كل علاقاته ومشاريعه على أساس المصالح من موقع الضغط على الشعوب المستضعفة، فعلى أن نتحرك مع هذه الشعوب خصوصاً وأنا نشترك معها في القضايا الاقتصادية والسياسية والأمنية وقد نستطيع من خلال هذا الترابط المصالحى بيننا وبين العوالم الأخرى والتي قد ندخل فيها بعض الخطوط الثقافية، كخط الحوار العربي في الواقع العربي وخط الحوار الإسلامي في الواقع الإسلامي وخط الحوار الاستضعافي في الواقع المستضعف بين شعوب العالم المستضعف، بحيث يقوى هذا الترابط، الذي يركز على قاعدة إنسانية مشتركة نفتح فيها على المستقبل من موقع واحد - يمكننا من إقامة جبهة عريضة لحفظ وتوازن مصالحنا في مواجهة تحديات العولمة^(٢).

(١) مشروع تعهدات الرباط، تعزيز الحوار بين الثقافات والحضارات من خلال مبادرات ملموسة ومستدامة ١٤-١٦ يونيو ٢٠٠٥.

(٢) محمد السماك، الحوار الإسلامي المسيحي في الألفية الثالثة حوار الحضارات والمشهد الثقافي العربي، حوار الحضارات والمشهد الثقافي العربي، ط/١/٢٠٠٤ الأردن، ص٧٧.

فمصالح الغرب لا تنحصر في موقع واحد في العالم؛ والبتروال الذي يعتبر الشريان الحيوي للاقتصاد الغربي موجود في مختلف بلدان العالم الثالث، وكذا الأمر بالنسبة للمعادن والأسواق الاستهلاكية والاستثمارات لديه فاحترامه لمصالحنا وخصوصياتنا فيه ضمان لثبات مصالحنا إن هو أعاد مراجعة علاقاته معنا باحترام قراراتنا المصيرية المتعلقة بالاكْتفاء الذاتي، والحرية في سياستنا وفكرنا واقتصادنا وأمننا بالحوار العاقل وتبني خط العقلاء عنده المبني على العدل والسلم، أكثر من فرض استعلائه واستكباره بالهيمنة الاقتصادية والسياسية والعسكرية كما هي الآن.

ثالثاً: يجب أن ندرك بأن الحوار مع الآخر له مستويات متعددة كلها فاعلة، فهناك حوار الحياة، وحوار المشاريع المشتركة، وحوار الأديان والثقافات بين المتخصصين من رجال الدين والفكر، وحوار المؤسسات والهيئات والمنظمات غير الحكومية وتجاوز النمط التقليدي المتمثل في الاقتصار على مشاركة الدوائر الرسمية في ظل غياب دورها عن تفعيل وتعزيز العلاقات بين الشعوب والمجتمعات الإنسانية. ومن هنا يرى البعض أهمية ما تقوم به الأمم المتحدة من محاولات لتفعيل دور المجتمع المدني في العالم الإسلامي وربطه مع المجتمع المدني العالمي والانخراط في حوار جاد مؤسسي يقوم على التنسيق بين الهيئات والمنظمات العربية والإسلامية والعالمية يمكن تقليص استغلال الولايات المتحدة

للدور الثقافي الذي تقوم به الأمم المتحدة للتأثير السلبي على المواقف الرسمية والعلاقات بين الحكومات وتعديل مسار الحوار بين الحضارات والشعوب^(۱).

رابعًا: عدم الانعزال عن العالم، بمعنى ألا نعيش مشروع الانعزال والانكفاء على الذات لأنه يؤدي من الناحية العلمية والفعلية إلى حالة من الازدواجية الخطيرة التي تصيب الفرد المسلم ظاهريًا وخطابيًا يمقت الغرب ومنتجاته وإنجازاته، وفي الخفاء يلهث وراء اقتناء آخر إنتاج تقنياته بما يتناقض مع حالة التفاعل التواصلي الذي ينطلق من سيادة الذات الحضارية فكريًا وسلوكًا، فاختلافنا مع الآخر سواء في الدين أو المصالح أو نمط الحياة لا يعني العزلة، بل يجب التخطيط للانفتاح على العالم من خلال فتح ثغرة هنا وثغرة هناك لمصالحنا وخطوطنا الفكرية والإسلامية وأوضاعنا الأمنية، والتركيز على ثلاث دوائر:

- دائرة القيم الإنسانية: فكل المجتمعات تبحث عن العدل والسلام في إطار ما يسمى بحوار الحياة وهو يعني الحياة مع الآخر والاهتمام بقضاياها وتفهم خلفياتها والاعتراف بتميزاته واحترام قيمه ومبادئه.

- دائرة القيم الدينية: وهو حوار عقدي مع المختصين في الدوائر الحضارية الأخرى، ليس بهدف توحيد الأديان والعقائد وإنما بهدف بناء ميثاق لحوار عالمي يرتكز على القيم والمبادئ المشتركة بين الأديان وهو مشترك قيمي

(۱) محمد حسين فضل الله، صراع بين المستكبرين والمستضعفين لا تنافر قاعدي حضاري المنطلق الجديد، عدد ۵ - صيف ۲۰۰۲.

إنساني ينطوي على عناصر كثيرة تستطيع الوقوف في وجه قيم المادية الإلحادية^(١).

- دائرة المصالح المتبادلة: وهو ما يعرف بحوار العمل والحاجيات وهذا لا يتطلب منا أن نكون أمريكيين فقط أو أوروبيين فقط أو آسيويين فقط بل نحاول أن نستفيد من كل هذه الحضارات حسب مصالحها ومصالحنا (وعلينا ونحن نتحاور مع الغرب أن نفرق على المستوى السياسي، بين الغرب الأمريكي والغرب الأوروبي لأننا نعرف أن الغرب الأوروبي أقرب فهمًا لواقعنا وقضايانا ومصالحه أقرب تقاطعًا مع مصالحنا حتى وإن مورست عليه ضغوطات أمريكية) ثم إنه قد أن الأوان للتقارب والتكاتف مع دول الشرق الأقصى وخاصة الصين واليابان وهما المرشحان للصعود لتغيير واقع الجيوبوليتيك العالمية Geopolitique، وهما الكتلتان اللتان ستصبحان مركزًا عالميًا جديدًا للاقتصاد والإنتاج ومن ثم السياسة والثقافة، وقد أصبحا يمثلان معًا هاجسًا يؤرق نظام الأمركة لما تشهده هذه الدول الشرق آسيوية من حفاظ على خصوصياتها الثقافية رغم انفتاحها على العلوم والتكنولوجيا الغربية وتوظيفها لها توظيفًا أهلها لأن تحتل دور الريادة في إنتاج الاقتصاد العالمي.

(١) محمد حسين فضل الله، الحوار مع الغرب منطلقات وآفاق سماحة السيد، محاضرة ٢٨ يونيو ٢٠٠٤.

ووفق مبدأ توازن المصالح والانفتاح على الآخر فإن الاسترشاد بهذا المنهج والتعاون مع هذه البلدان على تطوير العلوم والاختراعات العالمية في إطار المشترك القيمي والأخلاقي كفيل بإلغاء الحواجز التي وضعت في طرق الحضارة الإسلامية لبناء نظام علاقات جديدة في الميادين الثقافية والسياسية والاقتصادية. فما نحتاجه في الفترة القادمة كما قال هملتون جب ليس الحوار بشكله التقليدي وإنما العالم بثقافة وحضارة الإسلام ضمن فريق (سواء من الداخل الإسلامي / أو من خلال الجاليات العربية الإسلامية في الخارج) يدرس مصالح اقتصاد واجتماع وسياسة العالم الإسلامي. ويعمل على نقد العقل الغربي بحيث يصبح المشروع الثقافي الغربي ضمن علم الاستغراب^(۱) موضوعاً لخطاب غربي فيتحول الشرق مصدراً للعلم والمعرفة والمشاركة في الإنتاج العالمي بعد أن كان موضوعاً للمعالجة والتقويم، ويتحول الآخر / الغرب إلى موضوع للدرس وفق قاعدة فكرية إستراتيجية ممثلة في الاستغراب مقابل التغريب والاستتباع، الاستغراب الذي ينطلق من مرجعية إسلامية في التعامل مع الانجازات والمصالح الغربية، مرجعية تقوم على دراسة موضوعية علمية لفهم مراحل تطور الآخر ومدى استفادته منا تاريخياً وكيف يمكن أن نستفيد منه عبر هذه المرحلة علمياً وتقنياً وإعلامياً وسياسياً واقتصادياً... فنقاط الالتقاء على المصالح بين المجتمعات الإنسانية

(۱) حسين توفيق، العلاقة بين أطروحتي نظام عالمي جديد وعودة مجلة منبر الحوار، بيروت، عدد ۳۷، ۱۹۹۰،

كثيرة ولا بد من البحث عنها بإيجاد خطط مشتركة وتحديد آليات عملية لتطبيقها
لا البحث عن نقاط الاختلاف والتناحر^(١).

خاتمة

إن طابع النزاع بين الأنا/ والآخر بقي محكومًا بالخلفية التاريخية وما
تخترنه من لحظات تاريخية تعد انقطاعًا أسس لتأثير (ذاكري - نفسي) ما زال
حيًا، تحول فيما بعد إلى أفكار أيديولوجية جرى تأويلها لتشكيل نظرة عامة تؤطر
شخصية الطرفين. فالغرب يرى الإسلام بعيون غربية والإسلام يرى الغرب بعيون
إسلامية شرقية (تاريخية، ثقافية، اجتماعية، دينية) لم يجر عبر تلك الحقب حوار
جدي لتبديد تلك الرؤى وعلى الرغم من هذه العلاقة المعقدة والمشعبة بالمواجهة
بين المجتمعات الغربية والإسلام وعلى الرغم من التجارب الملتبسة حتى الآن.

لا يمكننا التنازل عن الحوار الهادف الذي أصل لفاهيمه القرآن الكريم، كما
لا بد من النظر إلى آراء وأفكار ومقولات الآخر بتجرد لأنها تعبير عن ذاتيته ورؤياه
في حدود تصوره للعالم في السلب والإيجاب، إن الحوار بين الثقافات يتطلب
النظر بروح نقدية الى أنفسنا وهويتنا والسدود والحوجز التي تعوقنا فكريًا، فضلًا
عن مراعاة توازن مصالحنا وإلا سنعزل أنفسنا على هامش الركب الحضاري وسنعزز
مطلب متعصبي الآخر في انزوائنا وبعدها عن الفعل الحضاري علمًا بأن الإسلام

(١) هملتون جب، دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة إحسان عباس وآخرين ط/٣، ١٩٧٩ بيروت، ص ٦٣.

يدعوننا للقيام بمبادرة دعوة الآخر لموائدنا من دون أي تخوف من اختلافنا العقدي أو الثقافي لكن على أن تكون المبادرة مسبقة بالشجاعة في مواجهة الذات والنقد والتأمل في الذات عنصران مركزيان في أي حوار مع الآخر، وأن يكون هدفها رفع الأغذية وتحطيم الأوهام المتجذرة والمتمثلة بالخوف من الآخر.

إن التقارب في هذا الجانب الذي ينشده المشروع النهضوي، يشكل أساساً لعلائقية محورية جديدة تمكن من إنتاج نظام ثقافي جديد يفتح أمام الشرق والغرب عملية الحوار بدلاً من الفهم الجاري تكريسه وتعزيزه تحت مفهوم (الصدام وإيحاءاته المعقدة في فهم السلوك الإسلامي والنظر إليه بعدوانية، مما ينتج عنه نوعاً من الاستنباط يشترط إما القصدية أو سوء النية كما حصل في مسألة الحجاب وأحداث (١١) سبتمبر وكونهما صناعة إسلامية المحاولة منهاغزو وتدمير الحضارة الغربية. إن فهمًا بهذا الشكل أدى وسيؤدي إلى المزيد من الخوف والاعتراب الثقافي لدى كافة الأطراف المعنية بالحوار الحضاري الإنساني. وأعتقد أن وجود قوى ديمقراطية وثقافية منفتحة على الآخر وتؤمن بالتنوع الثقافي والحضاري قادرة على القيام باستراتيجية طويلة/متوسطة/ قصيرة المدى تفعل أشكال الأداء الفكري والثقافي والتربوي والسياسي والإعلامي والديني القيمي والاجتماعي.

مقترحات وتوصيات البحث

خلصت الدراسة إلى تأكيد أهمية تشكيل ثقافة التعارف والحوار القادر على تأهيل الأمة لممارسة واجباتها في مشروع الخطاب النهضوي الإسلامي بوصفه مشروعاً تؤدي من خلاله الأمة رسالتها في الاستخلاف والإعمار والإنجاز والتعارف. ومن أجل بناء ثقافة التعارف الحضاري المنشود بين الأمم والشعوب بوصفه مدخلاً للتجديد الحضاري ينبغي الاهتمام بالقضايا الآتية:

- المشروع النهضوي الإسلامي ليس مذهباً فكرياً أو سياسياً محدداً وهو ليس عملاً فكرياً اعتيادياً يمكن للفرد إنجازه ضمن بحث أو كتاب، بل هو عمل شاق ومتشعب يتطلب حركة ثقافية واسعة تحمل الهم المشترك وتستجيب لمشكلات المجتمع وتتفاعل مع همومه داخلياً وخارجياً وترتبط بإمكانية نجاحه وتواصله بقدرة النخبة الفكرية من العلماء والأكاديميين والمفكرين على ربط البناء الفكري والنظري بقضايا المجتمع ومشكلاته وتطوير رؤية حضارية عالمية ترتقي بالسلوك الجماعي للأمة إلى مستوى الاجتهاد والفاعلية والإنجاز والإخلاص في الفكر والعمل، وربط الفعل الحضاري العالمي بأساسه الأخلاقي.

- الاعتراف التام من جانب الغرب بخصوصيتنا الدينية والثقافية والأخلاقية وعدم تبني خطاب استعلائي من جانبه يطمح من خلاله إلى إزابتنا في منظومته الفكرية والأخلاقية التي نرفض كثيرًا ما تحويه.
- أن يكون الهدف من الحوار التوصل إلى صيغة مناسبة وملائمة للعيش في سلام بين حضارتين وليس محاولة تسييد الحضارة الغربية على حساب حضارتنا لأن هذا تكرار للنهج الاستعماري.
- العمل على تصحيح صورة الإسلام لدى الغرب بعيدًا عن الصورة التي ارتبطت في وجدانه بالقتل والعنف وهذا جهد مشترك بين الحكومات والشعوب الاسلامية.
- من أهم ملامح الخطاب الديني الجديد ألا تكون لغته خاضعة لنظرية جلد الذات والمؤامرة، فهو لا يتبنى هذه النظرية لا في تفسير الوقائع التاريخية ولا في تحليل الأحداث الجارية فهذا الخطاب يدرك بدقة موازين القوى في عالمنا ويفهم جيدًا سنن الكون والحياة ويعلم أن العالم لا يخلو من التأمّر والكيد والتخطيط فهذا أمر طبيعي. فنظرية المؤامرة هي أسوأ نظرية تعوق العقل العربي والإسلامي عن الانطلاق وتحد من قدرته على حل المشكلات وترى في العلاقات الدولية مجرد تأمر وليس تلاقياً وتعارض مصالح تتطلب التخطيط لتحقيقها كما أن هذه النظرية تعول دائماً على العوامل الخارجية في تفسير التحديات مع تجاهل أخطائنا الاستراتيجية.

- التحدي المستقبلي يتطلب جهوداً مكثفة ومخلصة من كافة أطراف المجتمع الدولي، والأمة الإسلامية بشعوبها وعلمائها ودولها ومنظماتها الحكومية والأهلية تتحمل مسؤولية كبيرة تجاه ذاتها أولاً، وتجاه بقية شعوب العالم ثانياً بحكم عالمية الرسالة الإسلامية التي تحمل قيم نظام عادل وآمن تسود فيه قواعد التنسيق والتعاون، وتنتفي منه قواعد الاستتباع القسري.
- الوحدة الإسلامية هي أهم عامل يجب توافره في الأمة الإسلامية وبدونها لن تستطيع الأمة أن تحقق أيّاً من أهدافها الحضارية العالمية.
- بعث روح الأمل لتعزيز دور فاعلية الأمة والاستفادة من كل الإمكانيات المتاحة في مواجهة التحديات والقيام بتحليل علمي لمجموعة المنظومات الناصجة لمفهوم الحضارة الغربية الفلسفية والفكرية والثقافية والسياسية والجمالية والمعمارية والفنية والأدبية. مع مراعاة عدم التركيز في الحوار مع الآخر على مفهوم الغرب السياسي والنظم الإيديولوجية الحاكمة في أوروبا والولايات المتحدة الأميركية، لأنها نظم لا تمثل بالضرورة قيم الحضارة الحديثة. فالغرب السياسي تحكمه مصالح هي امتداد للمرحلة الاستعمارية.
- إنشاء لجان ومراكز مشتركة في مناطق معينة من العالم تتبادل المعلومات وتتشاور في قضايا التواصل حول تعزيز العلاقات بين الثقافات والشعوب والحضارات وإنشاء مكاتب ارتباط لدى بعض المؤسسات والمنظمات العالمية فتجعل خصوصياتنا الثقافية العربية والإسلامية تتفاعل مع الثقافة

الأوروبية والثقافة الصينية والثقافة اليابانية والثقافة الهندية ومختلف ثقافات أمريكا اللاتينية لمواجهة ثقافة الصدام والإلغاء والصراع.

- الإقرار بسياسة الانفتاح في محيط العلاقة مع الآخر ورفض سياسة العزلة والانغلاق ورفض الأحكام المنافية للحرية والتي تنشأ نتيجة القسر والإكراه حتى لو تكرست عبر اتفاقيات أو معاهدات لأن الإكراه والحرية ضدان لا يجتمعان والمشروع النهضوي الإسلامي لا يعترف بظاهرة ازدواجية المعايير التي تتسم بها معظم السياسات الدولية المعاصرة لأن مبدأ التعارف الإنساني يعد مركبًا هيكليًا في صلب البناء العالمي الذي ينشده المشروع وليس أمرًا طارئًا أو استثنائيًا.

- إن الإستراتيجية الإعلامية هي محور مركزي في مجال هذا المشروع، كما أنها تمثل ركنًا أساسيًا من أركان الحوار والتواصل والاتصال بين الشعوب لتصحيح الصورة النمطية السيئة عن الإسلام في وسائل الإعلام العالمي، ولذلك يتعين على المشروع توظيف أحدث تقنيات الإعلام لتحقيق الإستراتيجية الإنمائية الشاملة وتكريس الهوية العربية الإسلامية بمختلف مكوناتها باعتبارها الضامن للمساهمة في بناء الحضارة الإنسانية على قدم المساواة. وضمن تطبيق عملي لهذه الاستراتيجية إنشاء قنوات فضائية للحوار بين الثقافات بلغات متعددة تستهدف مواجهة الصور النمطية للإسلام والمسلمين وتسعى لإبراز القيم والمبادئ الأخلاقية المشتركة بين ثقافات الشعوب. والله ولي التوفيق.

الأصول الفكرية لحقوق المرأة في مصر الحديثة



منى أحمد أبوزيد^(١)

مقدمة

شهد القرن التاسع عشر في أواخره، كما شهد القرن العشرون سلسلة من المعارك الفكرية التي شكّلت تاريخ العقل العربي خلال هذه المرحلة الحاسمة من تاريخه، وربما كانت قضية المرأة واحدة من أهم هذه المعارك، وسال من أجلها مداد كثير، وتنازعتها رؤى شتى محافظة ومجددة، سياسية واجتماعية، مصرية وغربية، بل لعلها كانت مدخلاً لكل الانتقادات التي قدمها الغربيون ومؤيدوهم عن الإسلام، من لورد كرومر في مصر الحديثة إلى فوكوياما في نهاية التاريخ، من هنا كان الكشف عن الجذور الفكرية لقضية المرأة مبحثاً مهماً في التأريخ لهذه القضية، وتفسير مواقف الشرائح الاجتماعية المختلفة منها، وفهم مسارها التشريعي والسياسي على السواء.

(١) أستاذ الفلسفة الإسلامية، وكيل كلية الآداب - جامعة حلوان.

أولاً: الاتجاه الليبرالي

يُعدّ رفاة رافع الطهطاوي (١٨٠١-١٨٧٣) هو مؤسس الديمقراطية الليبرالية في العالم العربي بوجه عام، وفي مصر على وجه الخصوص، فقد كان من أوائل المبعوثين إلى فرنسا في عهد محمد علي، ومن الطبيعي أن تؤثر الدراسة الفرنسية والمناهج الفرنسية، والحياة التي عاشها هناك على تفكيره الذي تلقى مراحلها الأولى بالأزهر، فعاد إلى مصر ولديه حماس في نقل مظاهر تلك الحضارة إلى بلاده.

وكان في مقدمة المجالات التي عرض فيها رؤيته الإصلاحية مجال المرأة، فهو يُعد بحق «الرائد الحقيقي لحركة تحرير المرأة»^(١) في مصر قبل قاسم أمين بعقود، وهو أول من دعا إلى النهضة النسائية، وتعليم البنات أسوة بالبنين، وكانت لآرائه أثرها العام في طرح قضية حقوق المرأة على مستوى الحديث والتناول، فقد عقد مقارنة بين المرأة ووضعتها في مصر بوضع المرأة بشكل عام في العالم، وعلى وجه الخصوص في فرنسا.

وقد عقد الطهطاوي هذه المقارنة في أول مؤلفاته المهمة «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» المنشور بالقاهرة سنة ١٨٣٤، الذي طرح فيه عدة ملاحظات حول

(١) د. حسين فوزي النجار، رفاة الطهطاوي رائد فكر وإمام نهضة، ضمن سلسلة أعلام العرب، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٨٧، ص ١٦٠. حيث قد سبق المعلم بطرس البستاني في محاضرة ألقاها في بيروت سنة ١٨٣٩م بعنوان «تعليم البنات».

المرأة الفرنسية من حيث المظهر والسلوك والعمل، والمساواة بينها وبين الرجل في الأعمال، وتقسيم العمل بينهما، قائلاً: «إن البيع والشراء بالأصالة للنساء، وأما الأشغال فهي للرجال»^(١). وأوضح أن مشاركة المرأة الفرنسية للرجل في الخروج إلى العمل والمنزهات ومجالات الحياة المختلفة لا تقلل من عفتها ولا تشين أخلاقها، لأن العفة بالتربية، وليست بالانصراف عن الحياة والاحتجاب خلف الجدران.

لذا وجد الطهطاوي من الضروري أن يلقي الضوء على مكانة المرأة في المجتمع الفرنسي، ووضح مدى ارتباط هذا بقضايا السلوك الفردي والاجتماعي^(٢)، ومن هنا حرص على تطوير حال المرأة المصرية، واتخذ لذلك خطوة أولى هي تعليمها، لكي تكون مؤهلة لاستقبال الأفكار الجديدة، فشارك في لجنة تنظيم التعليم منذ سنة ١٨٣٦ التي اقترحت الاهتمام بتعليم البنات وإنشاء المدارس لهذا الغرض، غير أن هذا الاقتراح لم يُنفذ في حينه لعدم تأهب المجتمع لتلك الفكرة، واكتفت اللجنة بإنشاء مدرسة للقابات والمولدات (التمريض).

وعندما ألف الطهطاوي كتابه «مناهج الألباب المصرية في الأداب العصرية» سنة ١٨٧١ وضع استراتيجية جديدة لتعليم البنات، ومهد الأذهان لهذه الفكرة مرة أخرى ووضع ملامحها الأولى، ثم اتخذت شكلها الواضح في كتابه «المرشد الأمين

(١) رفاة رافع الطهطاوي، تخلص الإبريز، منشور ضمن كتاب أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي، تحقيق: د. محمود فهمي حجازي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤، ص ١٨٧.

(٢) د. محمود فهمي حجازي، مقدمة أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي، ص ٨٢. وأيضاً: د. سهير القلماوي، المرأة في مؤلفات رفاة الطهطاوي، ضمن أعمال مهرجان الطهطاوي، القاهرة، ١٩٥٨، ص ٤٩.

للبنات والبنين» الذي ألفه سنة ١٨٧٢، وطالب فيه بضرورة المساواة بين البنات والبنين في التعليم، بل رأى أن بعض البلاد تجعل ذلك واجبًا بحكم القانون^(١).

ويُعد هذا الكتاب أهم كتبه في المجال التربوي عمومًا، وبالكتاب صيحات تحريرية عديدة وجديدة على المجتمع المصري، فهو أول كاتب عربي حديث يكتب في التربية ويدعو إلى تعليم البنات. وقد اعتمد الطهطاوي في كتابه هذا على الدراسات الأوروبية في التربية في عصره^(٢).

وهكذا يظهر الطهطاوي المربي وداعية التعليم رجل إصلاح يرتاد طريق الثورة والتنوير معًا، وهو يرتاد هذا الطريق بمنطق التدرج وليس بمنطق الطفرة، بأسلوب الملاءمة مع حقائق وواقع عصره وبلاده، وهو هنا من دعاة التغيير الحضاري اعتمادًا على التربية والتعليم^(٣).

ويبني الطهطاوي على تعليم البنات ثلاثة أهداف تؤدي إلى ارتقاء المجتمع، وهي أن «البنات المتعلمة هي أفضل حُسن العشرة عند الزواج»^(٤)، فعندما تتعلم البنات يزددن أدبًا وعقلًا، ويصلحن لمشاركة الرجال في الكلام والرأي فيعظمن في قلوبهم، فالزواج المتجانس هو الذي يتحقق بين رجل متعلم وفتاة متعلمة.

(١) رفاة الطهطاوي، المرشد الأمين ضمن الأعمال الكاملة، تحقيق: د. محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣، ج ٢، ص ٢٩٥.

(٢) د. منى أحمد أبو زيد، الأصالة والمعاصرة عند رفاة الطهطاوي، القاهرة، ١٩٩٩، ص ٣٥.

(٣) رشدي صالح، رفاة الطهطاوي، دار القدس - بيروت، ط ١، ١٩٧٨، ص ٢٥.

(٤) رفاة الطهطاوي، المرشد الأمين، مرجع سابق، ص ٣٩١.

والهدف الثاني: هو الفائدة التي تعود على أولادها، إذ إن أدب المرأة ومعارفها تؤثر كثيراً في أخلاق أولادها، فتُخرج إلى المجتمع أبناء صالحين يكونون المجتمع الصالح.

والهدف الثالث: تمكين المرأة من حق العمل كل في نطاق مؤهلاته، مما يجنب النساء فراغ حياة النميمة في الحریم، إذ إن فراغ أيدي النساء عن العمل «يشغل ألسنتهن بالأباطيل وقلوبهن بالأهواء وافتعال الأقاويل، فالعمل يصون المرأة عما لا يليق، ويقربها من الفضيلة»^(١).

فقد أباح الطهطاوي للمرأة أن تعمل إذا كانت ظروفها تستدعي ذلك، ولذا قال «يمكن للمرأة عند اقتضاء الحال أن تمارس من الأشغال والأعمال ما يقوم به الرجل على قدر طاقتها»^(٢)، ولهذا الكلام أهميته لا في مصر والشرق العربي وحده، بل بالنسبة لتاريخ اشتغال المرأة بالوظائف العامة في العالم كله، فإذا ما قارنا موقف «الطهطاوي» بموقف «جان جاك روسو» في نفس القضية لاحظنا مدى التقدم في فكر الطهطاوي، إذ إن المرأة في رأي «روسو»^(٣) قد خلقت كي تخضع للرجل. وتسعى للفوز برضاه، أما الطهطاوي فلم يحصر مهمة المرأة في إشباع رغبات الرجل، بل إن لوجودها قيمة لذاتها وقيمة لأولادها وقيمة لمجتمعها، وهي

(١) عبد الرحمن الرافي، تاريخ الحركة القومية، ج ٣ عصر إسماعيل، القاهرة، ١٩٣٣، ص ٣٢٧

(٢) رفاة الطهطاوي، المرشد الأمين، مرجع سابق، ص ٣٩٣.

(٣) جان جاك روسو، أميل، ترجمة نظمي لوقا، ص ٢٣٦، نقلاً عن د. محمود فهمي حجازي، أصول الفكر

الحديث عن الطهطاوي، ١٩٧٤، ص ٨٨

نظرة تقدمية تضع المرأة على قدم المساواة مع الرجل في الحقوق الإنسانية، وأنها كائن كامل يتمتع بكل الأهلية التي يتمتع بها الرجل، وليس مخلوقاً خُلق لإمتاع الرجل وإسعاده فقط، كما ذهب «روسو».

بل إن الطهطاوي ارتفع عن النظرة الشرقية القديمة التي كانت تنظر إلى المرأة كملاذ للرجل فقط، وهو ما عبر عنه قائلاً: «فيما عدا هذا الملاذ فهي مثله - أي مثل الرجل - سواء بسواء، أعضاؤها كأعضائه وحاجتها كحاجته، وحواسها الظاهرة والباطنة كحواسه، وصفاتها كصفاته حتى كادت أن تنتظم الأنثى في سلك الرجال»^(١)، وربما كانت هذه النظرة جديدة تماماً على العقلية الشرقية في ذلك الوقت، التي تنظر إلى المرأة باعتبارها كائنًا ناقص الأهلية غير مساوٍ للرجل.

كما تناول الطهطاوي أمورًا أخرى تخص المرأة، كالحديث عن تعدد الزوجات، فهو لا يحرمه، لكنه يقيده بشرط العدل^(٢)، وقد أخذ كُتاب لاحقون بهذه الفكرة خاصة الإمام محمد عبده^(٣)، الذي حاول أن يقدم الأدلة الشرعية على تقييد التعدد - كما سنرى فيما بعد - وهناك من تطرف في الأخذ بهذه

(١) الطهطاوي، المرشد الأمين، مرجع سابق، ص ٣٥٦. وأيضاً:

Baer, G.: Social Change in Egypt (1800-1914) dans P. M. Holt: Political and Social Chang in Modern Egypt, p.148

(٢) الطهطاوي، المرشد الأمين، فصل «تعدد الزوجات»، ص ٤٨٩ وفصل: اشتراط العدل عند تعدد الزوجات، ص ٤٩٩.

(٣) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨-١٩٣٩، ترجمة: كريم عزقول، بيروت، مكتبة نوفل، ١٩٩٧، ص ٨٧.

الفكرة إلى حد التصريح بأن يكون الزواج بأكثر من واحدة أمام القاضي، كما ستذهب السيدة هدى شعراوي بعد ذلك .

ومن الغريب أن بحث هذه القضية لم يكن قاصراً على المسلمين فقط، بل تطرق إليها بعض الكتّاب المسيحيين، على الرغم من أنها قضية تتناول أحكاماً فقهية إسلامية، فقد انبرى الأستاذ «مقص فهمي» في كتابه «المرأة في الشرق» المنشور بالقاهرة سنة ١٨٩٤ إلى المناداة بخمسة حقوق للمرأة منها «منع الزواج بأكثر من واحدة»^(١)، وكأن مساحة الحرية المتاحة لمفكري هذا العصر قد أباحت لأي مفكر أن يتدخل في موضوعات تخص حقوق المرأة، حتى وإن كانت لها أبعادها الدينية.

ونعتقد أن خوض الطهطاوي في هذه الموضوعات ليست لمعارضة الأحكام الشرعية، وإنما كانت محاولة لمواءمة تلك الأحكام مع واقع الحياة الاجتماعية، فهو لم ينكر حق التعدد على الإطلاق، وإنما فسره تفسيراً يبيح التعدد مع اشتراط العدل، كما جاء في القرآن، وهو الأمر الذي سيتناوله محمد عبده بعد ذلك بتوسع .

وقد حاول الطهطاوي أن يربط بين ثوابت الدين وتغيير تقاليد المجتمع البالية التي لا أصل لها في الدين من جهة، وأن يربط هذا مع المدنية الحديثة من

(١) مقص فهمي، المرأة في الشرق، مصر، مطبعة التأليف، ١٨٩٤، ص ١٤١.

فهمي عبد الوهاب، الحركات النسائية في الشرق وصلتها بالاستعمار والصهيونية العالمية، القاهرة، دار الاعتصام، ص ٤. وأيضاً أنور الجندي، حركة تحرير المرأة، القاهرة، دار الأنصار، ص ٢٧.

جهة أخرى، وهي أفكار لم تمت بموت صاحبها، بل بعثت وتعمقت بصورة أقوى إلى أن تبلورت بعد ذلك في جيل لاحق من المفكرين، وهكذا يقيم المعاصرون دور رفاة الطهطاوي في تحرير المرأة بأنه «الرائد في هذا الاتجاه، وأنه واضع أسس الحركة الاجتماعية في أواسط القرن التاسع عشر التي أخذت اسم حركة التنوير»^(١). ويظهر الطهطاوي إماماً وداعية ومصلحاً اجتماعياً، ناضل كي يحرر المرأة الشرقية من أغلال الجهل، فامتزج في عقله الفهم المستنير بالإسلام الصحيح، وحقق العدالة الاجتماعية لنصف المجتمع المظلوم، ألا وهي المرأة.

يشير البعض إلى أن الطهطاوي بحديثه عن المرأة الفرنسية وخروجها إلى الحياة العامة والمشاركة فيها، كان أول من تصدى لهذه الأمور؛ لكي يستنير الناس برأيه في هذا الأمر الخطير، وأنه يتحمل الدعوة للسفور ولتحرير المرأة في المجتمع المصري قبل قاسم أمين بعقود^(٢).

والمثير للدهشة أن تلك الأفكار التي نادى بها الطهطاوي، وسبق بها غيره من المفكرين لم تلق معارضة كالتي واجهها من جاء بعده، من أمثال قاسم أمين، مما يطرح تساؤلاً لماذا لم تهاجم آراء الطهطاوي في حقوق المرأة وتعليمها وعملها، ما لقيته أفكار قاسم بعد ذلك؟

(١) لويزا شايدوليننا، المرأة العربية والعصر، تطور الإسلام والمسألة النسوية، ترجمة: شوكت يوسف، بيروت - دار الجليل، دمشق - دار دمشق، ١٩٨٠، ص ٥٢.

(٢) د. لويس عوض، المؤثرات الأجنبية في الأدب العربي، ج ١ قضية المرأة، القاهرة - معهد الدراسات العربية - جامعة الدول العربية، ١٩٦٢، ص ١١٢.

نعتقد أن الطهطاوي لم يلق نفس ما لقيه قاسم أمين بعد ذلك عندما نشر كتابه «تحرير المرأة»، لأن الطهطاوي نفسه لم ترد عنده عبارة «تحرير المرأة»، بل كل ما نادى به هو تربية المرأة وتعليمها وعملها إذا اقتضت الظروف أن تعمل، بالإضافة إلى أن الآراء التي قدمها لم تكن تعرض على الرأي العام حينئذ، بل كانت تعرض في مجلة «روضة المدارس» التي توزع على دواوين الحكومة وعلى المدارس، وكانت الدولة تشرف وتسيطر على وسائل النشر، ولم يتابع الرأي العام تلك الأفكار، بالإضافة إلى أن آراءه الإصلاحية كانت جزءاً من مشروع محمد علي، وبعده الخديوي إسماعيل، فكانت الدولة تساند هذه الآراء وتشجعها، بل وتنفذ الكثير منها، أما دعوة قاسم أمين فلقبت معارضة الخديوي عباس حلمي حينذاك، وسانده الحزب الوطني برئاسة زعيم الأمة مصطفى كامل. فلقبت دعوة قاسم أمين من الهجوم ما لم يواجهه الطهطاوي.

وقد سار في الاتجاه الليبرالي مفكرون وسياسيون آخرون جاءوا بعد الطهطاوي، حاولوا أن يقاوموا عمل الاحتلال في تحقيق سياسة القدر المعلوم في التعليم بصفة عامة، وتعليم البنات بصفة خاصة رغم بروز أهمية تعليم المرأة، بعد أن شاركت في الثورة العراقية سنة ١٨٨٢، مما جعل عدداً من رواد التنوير يدافعون عن مصالحتها، وكان منهم «عبد الله النديم» [١٨٤٥] خطيب الثورة العراقية الذي كتب سلسلة من المقالات العامة في مجلته «الأستاذ» على هيئة محاورات سماها

«مدرسة البنات»، أبدى فيها رأيه في وجوب تعليم البنات^(١)، واعتبر أن المرأة الجاهلة هي من أسباب خراب البيوت وفساد الخلق، وأن تعليم المرأة يمكنها من تدبير أموالها ومصالح نفسها، ويجنبها العادات القبيحة والتمسك بالخرافات، كما أن تعليمها يمكنها من أن تكون أمًا تستطيع أن تربي وأن تهذب، وأن ترفع من شأن أولادها من البنين والبنات.

هذا فضلاً عما أبرزه عبد الله النديم من أن جهل المرأة وعدم تعليمها هو السبب في السلوك الاجتماعي الخاطئ الذي كانت تمارسه بعض السيدات المصريات - في ذلك الوقت - وأن عدم تعليم المرأة أو معرفتها الصحيحة بأصول دينها هو السبب في ممارسة بعض النساء لمظاهر تعتبر مخالفة للدين^(٢). فالتعليم ضروري للمرأة لمنفعة مجتمعتها ولعرفة دينها.

ولم يقف الأمر عند حد مطالبة المرأة بحقوقها في التعليم، وتشجيعها على طلب هذا الحق بل تعداه إلى تقبل الرجال من هذا الاتجاه بهذا الحق، والدفاع عنه بصور متعددة يدل على ذلك ما ذكره الزعيم سعد زغلول [١٨٥٧-١٩٢٧] في مذكراته أنه قد اجتمع يوم ٢٤ مارس ١٩٠٨ مع عدد من الرفاق منهم «الشيخ

(١) فانت عبد الرحمن محمد حسن الطنباري، موقف الصحافة تجاه قضايا المرأة، رسالة ماجستير، كلية الإعلام - جامعة القاهرة، ١٩٨٦، ص ١٤. وأيضاً: عوض توفيق عوض: مقالة موقف الاحتلال البريطاني من تعليم البنات ضمن كتاب رائدات القرن العشرين، شخصيات وقضايا ضمن كتاب ملتقى المرأة والذاكرة، القاهرة، ٢٠٠١، ص ٢٠٢.

(٢) أحمد طه محمد، المرأة المصرية بين الماضي والحاضر، القاهرة - مطبعة دار التأليف، ١٣٣٩هـ/١٩٩٧م، ص ٤٧.

علي يوسف» و«قاسم أمين» و«أحمد شفيق»، ودار الحديث عن تربية المرأة وأنها في طريق التقدم، واستقر الرأي على أن التعليم لابد وأن يؤدي إلى حرية المرأة^(١).

وهو ما أكده بعد ذلك سعد زغلول في سلوكه، فقد شاركته زوجته «صفية زغلول» في الكفاح السياسي، وعندما تم اعتقاله تولت شئون الحزب السياسية، وكانت تعقد جلسات الحزب بمنزلها، ورفضت أن تصاحب زوجها بعد نفيه، وظلت بمصر لتتولى تنظيم الثورة، وشاركت في ثورة ١٩١٩، وشاركت النساء في عدة مظاهرات ضد الاحتلال الإنجليزي، وكانت من أوائل السيدات التي أعلنت تخليها عن النقاب أمام الجماهير، وقد لقيت كل هذه الأمور التشجيع من زوجها سعد زغلول الذي أيد حركة النساء بزعامة هدى شعراوي، عندما وجد أن للمرأة نصيبها الفعال في الدفاع عن الوطن والمطالبة بالاستقلال.

كذلك يُعد «أحمد فتحي زغلول» و«الهلباوي» و«طه حسين» و«كامل مرسي» وغيرهم من أبرز مفكري هذا الاتجاه ممن كتبوا عن الحركة النسائية، وقد أيد هذه الدعوة أيضًا بعض الكُتّاب الذين شاركوا في إصدار مجلة «السفور» برئاسة عبد الحميد حمدي وحملت على عاتقها نشر الدعوة ضد النقاب.

ومن أشد أنصار هذا الاتجاه أيضًا «أحمد لطفي السيد» [١٨٧٠-١٩٦٣] الذي أصدر صحيفة «الجريدة» التي عاشت بين سنة ١٩٠٧ و١٩١٥، وأحدثت في

(١) سعد زغلول، مذكرات سعد زغلول، تحقيق: عبد العظيم رمضان- القاهرة، مركز وثائق وتاريخ مصر المعاصرة، ١٩٨٧، ص٤٧٨.

الأمة تغييرات تقارب التطورات، وكانت منبراً للدفاع عن حقوق النساء، كما جعل من دار الجريدة منتدى للمرأة، تقصده محاضرة ومستمعة في اجتماعات قاصرة على النساء، كما سمح للنابهاث منهن بالكتابة على صفحات «الجريدة»، ومنهن ملك حفني ناصف «باحثة البادية»، ومي زيادة، ونبوية موسى، ولبيبة هاشم.

ولأحمد لطفي السيد العديد من المقالات التي حرص فيها على بيان دور المرأة في المجتمع، إذ ربط بين مظاهر الارتقاء في أي أمة من الأمم بارتقاء المرأة؛ بل إنه ربط بين حرية المرأة وحرية الأمة قائلاً: «إن الأمانة الوحيدة لحرية الأمة هي حرية المرأة، فإذا حصلنا على الحرية الاجتماعية للمرأة حصلنا بسهولة على الحرية العامة والاستقلال»^(١) وفي موضع آخر يقول: «إن المرأة الفاضلة أنفع للأمة من الرجل الفاضل أضعافاً بمقدار ما تُرزق من الأولاد»^(٢).

ولذا كان أحمد لطفي السيد من أبرز الداعين إلى حقوق المرأة، إذ إنها خطوة في سبيل حرية الوطن، لذلك حظيت دعوة قاسم أمين لتحرير المرأة بتأييد لطفي السيد كما لم تحظ عند كاتب أو صحفي آخر، ولم يكن لطفي السيد في هذا معبراً عن رأي حزبه - حزب الأمة - وإنما كان يصدر عن فكره وحده، فقد

(١) أحمد لطفي السيد، مقالة بعنوان «تربية البنات» نشرت بالجريدة، ٦ يونيو ١٩١١، العدد ١٢٨٦، نشرت ضمن

كتاب منتخبات، القاهرة، دار النشر الحديث، ١٩٣٧، ج ١، ص ٢٢٨.

(٢) أحمد لطفي السيد، مقالة «بناتنا وأبنائنا» نشرت بالجريدة في العدد ٣٨٣، ١١ يونيو ١٩٠٨، ضمن منتخبات،

ج ١، ص ١٩.

كان «طلعت حرب» وهو من رجال هذا الحزب على النقيض من هذه القضية، وكتب مؤلفين هاجم فيهما قاسم أمين ودافع عن الحجاب.

وسلك لطفي السيد في الدفاع عن حقوق المرأة نفس السبيل الذي سلكه قاسم أمين من قبل، وفي حدود ضيقة محمد عبده، وأشاد بالمرأة في مقالات كثيرة منادياً بحريتها وبتربيتها وتعليمها، ورأى التلازم بين الأمرين، التربية والتعليم، ورد على من يفصل بين القضيتين قائلاً: «نرى كثيراً من الذين يقولون بتربية امرأة يقولون أيضاً بمنعها من التوغل في تعلم العلوم التي تتعلمها، أليس هذا يعد ضمناً دعوة إلى عدم تربية المرأة التي يقررونها في أصلها؟!»^(١).

وربط لطفي السيد بين التعليم والحرية، ورأى أن أول درس يجب أن يلقي على الطفلة المصرية مع الألف باء كونها مخلوقاً حراً وهبه الله حريته، وما وهبه الله لا يسترده إلا الله، ثم يتدرج تعليمها بعد ذلك إلى كل ما يحيط بها من الأعمال. «إن أقوم المذاهب لتربية البنت هو إعدادها من يوم نعومة أظفارها، لأن تكون قبل كل شيء إنسانة حرة مستقلة»^(٢).

كما ربط لطفي السيد بين حرية المرأة وحرية الرجل، بل رأى أن إعطاء الرجل حقوقه السياسية لا ينفصل عن إعطاء المرأة نفس الحقوق، فإذا «غضب

(١) أحمد لطفي السيد، مقالة «لا تضيقوا عليهن»، ضمن منتخبات، ص ٣٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٥.

الرجل حق المرأة في المساواة وحقها في الانتخاب والتوظيف، غصبت حريته وأقامت نفسها عليه ملكاً لا يرحم عند المقدرة، ولا يجامل عند الحاجة»^(١).

ورأى لطفي السيد أن هذه الدعوة إلى تربية المرأة وتعليمها، ومن ثم حريتها هو ما دعت إليه الحركة النسائية في مصر، ومن هنا انبرى في الدفاع عن هذه الحركة وتأييدها، وكتب عنها مقالة بعنوان «الحركة النسائية في مصر»، حدد فيها هدف هذه الحركة، وهو «تربية المرأة المصرية وتعليمها حتى تشعر لذاتها بوجود خاص، وشخصية مستقلة، لتستكمل حظها هي أيضاً من الكمال الذاتي»^(٢).

ويشير «سلامة موسى» إلى أهمية الدور الذي لعبه لطفي السيد، ويضعه ضمن زمرة مفكري ذلك الزمان، فيقول: «لطفي السيد، وعبد العزيز فهمي، وقاسم أمين، ومحمد عبده، ينتمون إلى قبيل واحد... وقد فشا هذا القبيل في أواخر القرن التاسع عشر وبعث يقظة جديدة في المجتمع المصري بالدعوة إلى سفور المرأة»^(٣).

كما حرص أحمد لطفي السيد عندما تولى إدارة الجامعة المصرية على أن يتيح للمرأة أن تلتحق بالجامعة كمستمعة ومحاضرة، كما أباح لها الدكتور طه

(١) أحمد لطفي السيد، مقالة «المرأة أيضاً» الجريدة، ٢٦ نوفمبر ١٩٠٨، العدد ٥٢٤، ضمن منتخبات ص ٨٠.

(٢) أحمد لطفي السيد، مقالة «الحركة النسائية في مصر»، الجريدة، ٢٧ يناير ١٩١٢، العدد ١٤٨١، ومنشورة ضمن منتخبات ص ٢٦٨.

(٣) سلامة موسى، حياتنا بعد الخمسين، القاهرة، ١٩٤٦، ص ١٣٨.

حسين بعد ذلك أن تلتحق كطالبة بالجامعة، وأشرف على أول رسالة دكتوراه تحصل عليها مصرية، ألا وهي سهير القلماوي من كلية الآداب.

ثانيًا: التيار الديني

يمثل هذا التيار مجموعة كبيرة من المفكرين الذين سعوا إلى تصحيح الاعتقاد الديني، وإزالة ما طرأ عليه من الخطأ في فهم نصوص الدين، لأن المسلمين قد أدخلوا على دينهم ما ليس فيه، وكان هذا وراء التدهور الحضاري، والتخلف الثقافي الذي ساد البلاد الإسلامية في ذلك الوقت، فتراجعت عن ركب الحضارة، وتخلفت شعوبها، واتهم الإسلام بأنه السبب في تخلف معتنقيه، وكان على رأس القضايا التي اتهم بها نظرته للمرأة، ولذا حاول هؤلاء المفكرون تصحيح وضع المرأة من وجهة النظر الإسلامية الصحيحة، والمناداة بإعطائها حقوقها.

وكان في مقدمة الأعمال التي ظهرت في هذا الاتجاه كتاب «باكورة الكلام على حقوق المرأة في الإسلام» لمؤلفه حمزة فتح الله، وقد كتب فيه فصلاً عنوانه (في احتجاب النساء وأنه واجب)^(١)، دافع فيه عن احتجاب النساء، وعدم خروجهن درءاً للمفاسد، ولكنه تكلم عن حقوقهن في مجال العلم، وأنه مشترك بين الرجال والنساء^(٢).

(١) الشيخ حمزة فتح الله، باكورة الكلام على حقوق النساء في الإسلام، وقد ألقى هذا الكتاب في المؤتمر العلمي الشرقي بمدينة أستوكهلم في شهر سبتمبر ١٨٨٩، وطُبع بالمطبعة الأميرية، مصر، ١٣٠٨ هـ.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٠.

وقد بدأ أصحاب هذا التيار في علاج قضية حقوق المرأة في الإسلام من زوايا متعددة ظهرت بدايةً عند «جمال الدين الأفغاني» [١٨٣٩-١٨٩٧] الذي بحث في تلك المسألة، وأعلن رأيه في قضية تحرير المرأة من النقاب قائلاً: «وعندي لا مانع من السفرور إذا لم يتخذ مطية للفجور»^(١)، ورأى ضرورة التدرج في رفع النقاب، لأن رفعه طفرة واحدة سيؤدي إلى ظهور المفاسد.

ولم يطرح الأفغاني قضية المرأة بشكل خاص، وإنما تناول بعض جزئياتها، مثل فكرة المساواة بين المرأة والرجل، وقد رفض فكرة المساواة الجسدية إذ إن تكوين المرأة يختلف عن تكوين الرجل، وبنى على قضية اختلاف التكوين قضية أخرى هي اختلاف العمل الذي يتاح لكل منهما، فيقول: «يرشدنا ذلك التباين... إلى وجود اختلاف في أعمالهما»^(٢).

ولكن هذا الاختلاف في العمل لا يؤدي إلى اختلافهما كأفراد أمام الله وأمام القانون، فالمرأة لها عمل خاص بها تقدم به أعظم الفوائد للمجتمع، وهي تدبير المنزل وتربية الأبناء، وهذا هو فضل المرأة على الرجل بشكل خاص، وعلى المجتمع بشكل عام، «فالرجل هو صنع الأم «المرأة» مدين للأم «المرأة» تلميذ الأم «المرأة»^(٣)، صالحاً نشأ أم طالحاً، إن عمل المرأة وواجبها في بيتها ونحو زوجها

(١) جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة، تحقيق: د. محمد عمارة، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر ودار الكتاب العربي، ١٩٦٨، ج ١، ص ٥٢٤.
 (٢) المرجع السابق، ج ١، ص ٥٢٥.
 (٣) المرجع السابق، ج ١، ص ٥٢٩.

وأولادها أهم بكثير من صناعات الرجل، وإن أكبر فاضلة من النساء، إذا هي قامت ببعض واجبات المنزل وتدبيره، وحسن تربية الطفل، تكون قد رجحت على أكثر الرجال علمًا وعملاً.

وتستطيع المرأة بهذا العمل أن تسهم في بناء المجتمع وخدمة الإسلام، لأن الدين الإسلامي في نظره ليس دينًا فقط بل هو أيضًا مدنية، والغاية من أعمال الإنسان ليست خدمة الله فحسب، بل خلق مدنية إنسانية مزدهرة في كل نواحيها^(١).

وقدم الأفغاني إصلاحًا قائمًا على أساس اجتهاد إسلامي جديد لا يخالف النص ولا يعارض الواقع، ورفض إجراء إصلاحات اجتماعية على أساس المذاهب المادية والالحادية، ورأى في الإسلام وحده القدرة على الصمود أمام هذه التيارات، ومن هنا «لم يتطرف كما تطرف أصحاب الاتجاه الليبرالي في القول بالمساواة بين المرأة والرجل»^(٢).

وبصرف النظر عن محدودية آراء جمال الدين الأفغاني في مرحلة نشأة الحركة النسائية، إلا أنه ترك أثرًا عميقًا على تلميذه الإمام «محمد عبده» [١٨٤٩-١٩٠٥] الذي طور أفكاره، وأضاف إليها الجديد في هذا التيار والذي ترجع شهرته أساسًا إلى كونه مصلحًا إسلاميًا، استطاع أن ينشر أفكاره ويؤثر تأثيرًا كبيرًا على

(١) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، مرجع سابق، ص ١٣٧.

(٢) لويزا شايدولينا، المرأة العربية والعصر، مرجع سابق، ص ٥٥.

النشاط الاجتماعي في مصر، وعلى من عاصره أو جاء بعده من مفكرين، فقد أدرك محمد عبده قيمة الدين وأثره في النفوس، فأمن أن الدين قوة كامنة في نفوس البشر، وله رسالة عظمى وأساس صلاح البشر، حتى أنه ذهب إلى القول «إن أي إصلاح في الشرق لا يقوم على أساس الدين لن يُكتب له النجاح»^(١).

ويعود إلى محمد عبده فضل صياغة فكرة مهمة أفحمت دعاة المحافظة وأنصار التغريب، ومهدت السبيل لرواد لاحقين خاضوا في هذه القضية نظرياً أو عملياً، ومحصل هذه الفكرة أن واقع المرأة العربية الإسلامية ليس من الإسلام في شيء، وأن المسلمين قد تدنوا بالمرأة عن منزلة شريفة كان الإسلام قد نزلها فيها، وغمطوها حقوقها، وأن إحياء الإسلام يستوجب في بعض ما يستوجب إصلاح وضع المرأة.

على هذا النحو دخلت قضية حقوق المرأة منظومة الفكر الإصلاحي الديني دخولاً طبيعياً، ذلك أن تيار الإصلاح الديني قد صدر عن فكرة جوهرية هي «أن حقيقة الإسلام قد حُجبت، وأن روحه قد ذُبلت بما ابتدع المسلمون من بدع أدخلوها عليه، وما ران على عقولهم من أباطيل، وعلى قلوبهم من أوهام»^(٢)، فكان تنقية الاعتقاد مما علق به من شوائب هو المسئولية المهمة لهذا التيار.

(١) تشارلز آدمس، الإسلام والتجديد، ترجمة: عباس محمود، تقديم: الشيخ مصطفى عبد الرازق، القاهرة، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، ١٩٣٥، ص ٢٢١.

(٢) الشيخ الإمام محمد عبده، الأعمال الكاملة، تحقيق: د. محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢، ج ١، ص ١٥٨، ١٥٩.

وقد تصدى الإمام محمد عبده لقضية حقوق المرأة، وتناول بعض جوانبها في عدد من المقالات المنشورة في جريدة «الوقائع المصرية»، وفي تفسيره للقرآن المعروف باسم «تفسير المنار»، الذي نشره بالاشتراك مع تلميذه «رشيد رضا»، وأيضاً في بعض ردوده على دعاوى المستشرقين أمثال «هانوتو»، الذي رد عليه قائلاً: «نحن نتمنى تربية بناتنا، فإن الله تعالى قال: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ إلى غير ذلك من الآيات الكريمة التي تشرك الرجل والمرأة في التكاليف الدينية والدنيوية... وترك البنات يفترسهن الجهل، وتستهيهن الغباوة من الجرم العظيم»^(١).

وكانت من الأفكار الجوهرية التي برزت فيما كتبه الشيخ محمد عبده وصحيفة المنار ضرورة تربية البنات، وتعليمهن تعليماً لا يقل عن تعليم الذكور، لأن الإسلام لا تتجلى محاسنه باعتباره ديناً أنزل للناس كافة في شيء أكثر مما تجلى في تكريمه للمرأة، والاعتراف بما لها من مقام، فالإسلام يقرر مساواة المرأة بالرجل في جميع الأمور الجوهرية^(٢).

كما دعا محمد عبده إلى تعليم المرأة لتتفقه في دينها، وتؤدي شئونه على أحسن وجه، وينمو عقلها وتزكو طاقتها، فتشارك في تغيير المجتمع وإصلاح حاله عن طريق التربية، إذ إن للتربية عنده شأنًا كبيراً، فهي السبيل إلى بلوغ الغاية

(١) عباس محمود العقاد، محمد عبده، وزارة الثقافة والإرشاد القومي - مصر، ص ٢٢٦١.

وأيضاً: الشيخ محمد عبده، «الرد على هانوتو» ضمن الأعمال الكاملة، ج ٣، ص ٢٢٧.

(٢) تشارلز آدمس، الإسلام والتجديد، القاهرة، ص ٢٢١.

المنشودة، وهي طريق التطور التدريجي ويعد الإمام محمد عبده بهذا الرأي من أشد الناس حرصاً على تثقيف الفتيات المسلمات^(١).

وقد تناول محمد عبده فكرة احتجاب النساء في المنزل، وذكر أن القرآن يُحرِّم إمساك النساء في البيوت، ومنعهن من الخروج عند الحاجة^(٢). ودعوته في مسألة السفور عرضها في فصل بعنوان «حجاب المرأة من الجهة الدينية»، وفيه عرض قضية الحجاب من ناحيتين، الأولى تغطية وجه المرأة وبقيّة جسمها، والثانية احتجاب المرأة في بيتها، والحظر عليها أن تخالط الرجال.

وعن الحجاب بالمعنى الأول، يعرض محمد عبده قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾ و﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ [النور: ٣٠-٣١] ويستنتج من هاتين الآيتين أن الشريعة أباحت الكشف عن الوجه، وأن تُظهر المرأة بعض أجزاء جسمها «على أنها لم تسم تلك المواضع، وقد قال العلماء أنها وكلت فهمها وتعيينها إلى ما كان معروفاً في العادة وقت الخطاب»^(٣).

ويفند محمد عبده تبريرات القائلين بالنقاب، وأنه من آداب المرأة، ويرد عليهم بأنه لا علاقة بين الأدب وبين كشف الوجه وستره، وينفي أن يكون

(١) د. عثمان أمين، رائد الفكر المصري، القاهرة - مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٥، ص ٢٠٧.

(٢) انظر آراء الإمام في هذه المسائل مفصلة في مقالة الأستاذ منجي الشملي: قضية المرأة في تفسير المنار، حوليات الجامعة التونسية، ٣، ١٩٦٦.

(٣) محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج ٢، ص ١٠٨، ١٠٩.

الانتقاب والبرقع من المشروعات الإسلامية، بل هما من العادات السابقة على الإسلام. أما الحجاب بالمعنى الثاني، وهو قصر المرأة في بيتها، فقد قسم الكلام فيه إلى أمرين: الأول ما يختص بنساء النبي ويرى أن هذا الحجاب ليس بفرض ولا بواجب على أحد من نساء المسلمين، ودلل على ذلك ببعض الآيات من سورة الأحزاب، أما الأمر الثاني: فيرى أن غاية ما ورد في كتب الفقه عنه هو حديث النبي ﷺ الذي نهى فيه عن الخلوة مع الأجنبي.

وكان محمد عبده يرى أن الأسرة نواة المجتمع، ومن أجل تخليص العالم الإسلامي من الانحطاط يجب توجيه الجهود لإصلاح العلاقات الزوجية، ويأتي في مقدمتها مسألة تعدد الزوجات، وهي مسألة ليست من ابتكار الإسلام، بل كان لها وجود سابق على الإسلام، وكان التعدد غير محدود، فجاء الإسلام وحدد التزاوج بأربعة، حيث قال تعالى ﴿لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثَلٌ مِّثْلَ وَرْدِ عَيْنٍ فَإِن خِفْتُمْ أَلَّا تُعَدِّلُوا فَوَاحِدَةً﴾ [النساء: ٣].

ويفسر محمد عبده هذه الآيات تفسيراً يدل على نزعة راسخة في التجديد الديني، فيقول: «إن القرآن أباح الزواج بأربع، ولكنه ربطه بشرط ألا وهو العدل، فإذا خاف المسلم ألا يعدل بين الزوجات فقد حق عليه أن يلتزم بزوجة واحدة»^(١)، وفي رأيه أنه يجوز للحاكم أن يمنع تعدد الزوجات بشرط أو بغير شرط ما دام

(١) محمد عبده، المرجع السابق، ج ٣، ص ٩٣. وأيضاً: تاريخ الأستاذ الإمام، جمعه: الشيخ رشيد رضا، القاهرة، مطبعة المنار، ج ٢، ص ١٢٥.

قد غلب على الناس عدم العدل، وانتشر الفساد في العائلات بسبب التعدد، فيقول: «وإنه ليجمل برجال هذا العصر أن يقلعوا عن هذه العادة من أنفسهم، ولا أظن أن أحداً من أهل المستقبل يأسف على تركها»^(١).

كما تناول محمد عبده بحث هذه المسألة من خلال تفسيره للقرآن، ورأى أنه إذا كان من مقاصد الشريعة أن يتزوج الرجل بأكثر من امرأة، لكان لكل زوجة نصيبها في الميراث، ولكن الإسلام قد جعل للزوجية مقداراً معلوماً، سواء كان المتوفى لديه زوجة واحدة أو أكثر، مما يدل على أن التعدد غير مقصود في الإسلام، وإذا كان الشرع قد أباحه فلضرورة تسوق إليه، وبشروط تقيده، وتجعله من الأمور النادرة التي لا تدخل تحت الأحكام العامة^(٢)، وقد دعا أيضاً إلى عدم تعدد الزوجات بناء على القاعدة الشرعية القائلة «درء المفسد مقدم على جلب المصالح»^(٣).

ومن المشكلات التي تعاني منها كذلك المرأة مشكلة الطلاق، وقد بحثها محمد عبده بصورة مفصلة، حيث أتاح له عمله بالمحاكم الشرعية أن يقف على حقيقة المشكلة وأسبابها وخطرها على المجتمع، فوضع الضوابط التي تخفف من وطأتها، إذ انه اشترط قبل الانفصال أن تكون هناك محاولات للإصلاح والعلاج، ومن أساليب العلاج إرسال حكم من أهله ومن أهلها ليقوما بالتوفيق، والهجر

(١) الأعمال الكاملة، ج ٢، ص ٨٨.

(٢) المرجع السابق، ج ٤، ص ٤٢١، ٤٢٢.

(٣) المرجع السابق، ج ٤، ص ٣٥٠.

في المضاجع والتأديب، وإن لم تصلح تلك الوسائل «يكون الطلاق والتسريح بالمعروف... مع حفظ حق الزوجة في الزواج من آخر»^(١).

ولقد وضع محمد عبده نظامًا للطلاق طالب أن يكون قانونًا تسيير عليه الأمة، وفي هذا النظام يقيد الإمام حالات الطلاق بشروط، كوجوب توافر النية، ومحاولة التوفيق بين الزوجين، وألا يتم الطلاق إلا عند ثبوت استحالة الحياة بين الزوجين، وأن يقع الطلاق بشهادة الشهود، كما أوجب أن يكون الطلاق أمام القاضي أو المأذون^(٢).

كما أعطى الإمام محمد عبده للمرأة حق طلب الطلاق إذا شعرت باستحالة العيش مع زوجها، لأن شريعة الإسلام شريعة عادلة «لا تسلب المرأة جميع الوسائل التي تبيح لها التخلص من زوج لا تستطيع المعيشة معه، كأن يكون شريراً أو من أرباب الجرائم أو فاسقاً أو غير ذلك، مما لا يمكن معه لامرأة سليمة الذوق والأخلاق أن ترضى بعشرته، وأيضاً في حالات عدم الإنفاق على الزوجة، وفي حالة الضرر الذي يلحق الزوجة»^(٣). وهكذا استلهم محمد عبده جوهر الإسلام وروحه، وربط بينهما وبين قضايا العصر الحديث ومشاكله المستجدة، وقدم تحليلاته في ضوء فهمه المستنير للإسلام.

(١) تفسير المنار، ج ٢ ص ٣٠٤.

(٢) محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج ٢، فصل الطلاق، ص ١٢٦.

(٣) المرجع السابق، ج ٢، ص ١٣٠-١٣١.

ونحن نرى مدى اهتمامه بحقوق المرأة والدفاع عنها، وقد رسم بذلك طريق الإصلاح والاجتهاد لمن جاء بعده، خاصةً عند تلميذه «السيد رشيد رضا» [١٨٦٥-١٩٣٥] الذي وضع كتاباً عنوانه «نداء للجنس اللطيف.. حقوق النساء في الإسلام» بيّن فيه حقوق النساء، وقدم له بحال نساء العرب وغيرهن قبل الإسلام، حيث كانت تباع وتشتري، وتُكره على الزواج وعلى البغاء، وكانت تُورث ولا تورث، تملك ولا تملك، بل وتُدفن حية^(١)، ثم غيّر الإسلام من وضع المرأة المسلمة إلى مصاف لم تصل إليه المرأة الأوروبية في عصره، فقد نظر الإسلام إليها على أنها كائن كامل، وهي شقيقة الرجل^(٢)، إيمانها كإيمانه.

وأشار رشيد رضا إلى أن التاريخ الإسلامي حافل بأسماء النساء اللواتي اقتبسن العلم بهداية الإسلام، وكان منهن راويات الأحاديث النبوية والشاعرات، والمصنفات في العلوم والفنون، ولذا نادى بتعليمها لتعرف حقوقها وواجباتها نحو الله، والأزواج والأقارب وسائر أفراد الأمة، «فكل علم تنتفع به المرأة في تهذيب نفسها، وتربية أولادها، وتدبير منزلها فهو حق مشروع.. ولها أن تتعلم كل علم نافع للبشر.. فتتعلم النساء العلم الصحيح النافع الذي يثمر لهن احترام أزواجهن، وغير أزواجهن لهن»^(٣).

(١) رشيد رضا، الوحي المحمدي، بيروت، ١٩٧٩، ص ٣١٩.

(٢) رشيد رضا، نداء للجنس اللطيف «حقوق النساء في الإسلام»، القاهرة، دار المنار، ط ٢، ١٣٦٦هـ، ص ٤.

(٣) رشيد رضا، المنار، مج ٣، ص ٥٤٤-٥٤٥.

وتناول رشيد رضا فكرة المساواة بين المرأة والرجل، والتي كثيراً ما طعن في الإسلام بسببها، وبيّن نظرة الإسلام لهذا الموضوع، وشرح فكرة القوامة بأن أي حياة اجتماعية لا بد لها من رئيس يقوم على صالح الجماعة، وفي الأسرة يكون الرجل هو الأحق بهذه الرئاسة والقوامة لأنه أعلم بالمصلحة، وأقدر على التنفيذ بقوته وماله، ومن ثم كان هو المطالب شرعاً بحماية المرأة والنفقة عليها^(١)، وكانت هي مطالبة بطاعته في المعروف.

وفي مسألة التعدد فسر رشيد رضا قوله تعالى ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾ [النساء: ١٢٩] بأن المقصود بالعدل هنا العدل في الحب وأثره من ميل النفس^(٢)، ويخلص إلى أن هذه الآية تدل على أن الإسلام لم يوجب نظام تعدد الزوجات ولم يحض عليه، وأنه لم يحرم التعدد تحريماً قطعياً، لأن من طبيعة الرجال وعاداتهم الراسخة بالوراثة في العالم كله عدم اقتصرهم في الغالب على التمتع بامرأة واحدة؛ لذا ترك الإسلام مسألة التعدد مباحة غير أنه قيده بالتعدد أربع وشرط العدل.

كما عالج رشيد رضا مسألة الطلاق، واعتبره ضرورة من ضرورات الحياة الزوجية، وذلك عندما تفسد هذه الحياة بتعذر قيام أحد الزوجين بحقوق الزوجية، التي تشمل إقامة حدود الله، وحقوق الإحصان والنفقة والمعاشرة

(١) رشيد رضا، حقوق النساء، ص ٣١.

(٢) د. محمد أحمد درنيقة، السيد محمد رشيد رضا إصلاحاته الاجتماعية والدينية، لبنان - مؤسسة الرسالة

و دار الإيمان، ط ١، ١٩٨٦، ص ٦٠.

بالمعروف، إلا أنه جعله حقاً للرجل وحده، وذلك لأسباب منها أنه هو الذي دفع المهر وأنفق المال في سبيل الزوجية وإبقائها، فإذا أراد الطلاق فإنه مضطر إلى إنفاق مثله لزواج جديد، فهو لا يسارع إلى حل عقدة الزوجية، ولو جعل حقاً مطلقاً للنساء كالرجال لفسدت البيوت. على أن للمرأة أن تشتترط في عقد النكاح أن يكون أمرها بيدها. وهذا شرط يعطيها حق تطليق نفسها، وقد حدد ثلاثة طرق^(١) لحل رابطة الزوجية: فسخ الحاكم للعقد، والخلع والطلاق، وهكذا وضع رشيد رضا تصوره لحقوق المرأة في إطار إسلامي.

ثالثاً: التيار الاجتماعي

يُعد التيار الاجتماعي هو أكبر التيارات التي شاركت في قضية حقوق المرأة، وأسهم في هذا التيار عدد كبير من المصلحين والمفكرين من الرجال والنساء على حد سواء، إلا أن هذا التيار ارتبط باسم قاسم أمين (١٨٦٣-١٩٠٨) أكثر من غيره، وارتبط أيضاً بقضية تحرير المرأة في مصر، حتى أصبح علماً على هذه الحركة^(٢).

وقد قدم قاسم أمين ثلاثة كتب في هذا الاتجاه، الأول بعنوان «المصريون» سنة ١٨٩٤ رد فيه على الدوق «داركور» في كتابه «مصر والمصريين»، الذي هاجم

(١) رشيد رضا، حقوق النساء، ص ١١٧.

(٢) أحمد خاكي، قاسم أمين، أعلام الإسلام، القاهرة - مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٣، ص ٩.

فيه مصر واتهمها بالتخلف، خاصةً في وضع النساء في مصر، ورأى أن السبب الاجتماعي للحجاب يعود إلى حالة الخوف والذعر التي ينشرها النظام الحكومي المستبد، فالرجل مستضعف تهدده السلطة الجائرة، وكانت المرأة من أنواع المتاع الذي يخفيه الرجل، وقد قضى على المرأة بالحجاب خوفاً من الحاكم المستبد الظالم. أما السبب الديني فيرجعه «داركور» إلى أن الإسلام قد أمر به، وحينما حجبت النساء انحطت المرأة المسلمة، وأصبحت في معزل عن الحياة العامة.

وكان انحطاط المرأة مما يعير به المصريون والمسلمون، وكانت في أوروبا حركة نسائية، كسبت فيها النساء بعض الحقوق السياسية، وتهيأت لتكسب حقوقاً أخرى، وكان لا بد أن تتأثر مصر بهذه الحركات التي تتصل بالنساء، والتي تُستخدم كأداة للهجوم على الإسلام والشرق.

فرد عليه قاسم أمين بكتاب دافع فيه عن مصر والإسلام، وصرح فيه بأنه «لا يوجد أي فارق بين الوضع المفروض على المرأة الأوروبية وذلك المفروض على المرأة المسلمة. فالمرأة الشرقية لا تلعب أي دور ولا تمارس تأثيراً في خارج البيت، فالبيت مقرها»^(١). ورفض فكرة اختلاط النساء بالرجال، وإن كان قد أباح للمرأة أن تتعلم بعض المعارف البسيطة اللازمة.

(١) قاسم أمين، كتاب المصريون، الرد على دوق دراكور، ضمن الأعمال الكاملة، تحقيق: د. محمد عمارة، القاهرة - دار الشروق، ط٢، ١٩٨٩، ص٢٤٨.

ثم أصدر قاسم أمين كتابه الثاني «تحرير المرأة» سنة ١٨٩٨ ونقض فيه ما سبق وقرره من قبل من أن الحجاب ميزة للمجتمعات الشرقية، ومرتبطة فيها بتعاليم الإسلام، ورأى أنها عادة اجتماعية، بل واندثارها أمر ممكن وخاضع لما تخضع له غيرها من العادات، لأن الحجاب دور من الأدوار التاريخية لحياة المرأة في العالم، وأنه «لا يجد نصًّا في الشريعة يوجب الحجاب على هذه الطريقة المعهودة، وإنما هي عادة عرضت عليهم من مخالطة بعض الأمم»^(١)، وتوقف عند الالتزام على الحجاب الشرعي.

وبما يشير الدهشة في كتابه هذا أنه يعتمد على نفس الآيات التي اعتمد عليها الإمام محمد عبده من قبل للرد على دعاة الاحتجاب، وهي الآيات التي تقول ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَبْصَرِهِمْ﴾ و﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَرِهِنَّ﴾، ويقدم تفسيرًا يشابه تفسير محمد عبده، وربما بنفس الألفاظ، فيقول: «أباحت الشريعة في هذه الآية للمرأة أن تظهر بعض أعضاء من جسمها أمام الأجنبي عنها، غير أنها لم تسم هذه المواضع. وقد قال العلماء أنها وكلت فهمها وتعيينها إلى ما كان معروفًا في العادة وقت الخطاب»^(٢).

ولعل هذا مرجعه إلى مدى تأثر قاسم أمين بالإمام محمد عبده، حتى ذكر أنه قد قرأ فصول هذا الكتاب على الإمام قبل أن يطبعه، وربما أضاف إليه الإمام

(١) قاسم أمين، تحرير المرأة، ضمن الأعمال الكاملة، فصل «حجاب النساء»، ص ٣٥١.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٥٢.

بعض تصوراته الدينية، ويرجع د. محمد عمارة - محقق الأعمال الكاملة لكل منهما - أن الجانب الديني في كتابات قاسم أمين من وضع محمد عبده، فظهرت هذه الآراء عند الاثنين بصورة واحدة.

والقضية الأولى التي طرحها قاسم أمين في كتابه «تحرير المرأة» تناولت تربية المرأة، والتربية ضرورة للمرأة لكي تقوم بوظيفتها الاجتماعية والعائلية، ولذا رأى ضرورة تعليمها، ويستمد هذا من التراث الإسلامي، ومن عائشة زوجة النبي، حيث قال عنها: «خذوا نصف دينكم عن هذه الحميراء»، وعائشة امرأة لم تؤيد بوحى ولا بمعجزة وإنما سمعت فوعت وعملت فتعلمت، فدعا إلى رفع شأنها حتى تزول الشبهات التي يتهم بها الإسلام^(١).

أما القضية الثانية، فهي قضية تعدد الزوجات، ففي كتابه «المصريون» تحدث عن موقف الشرع الإسلامي من التعدد، وأن التعدد هو لضرورة، وكان ميالاً إلى تغليب منع التعدد على إباحته وتجويزه، ثم حاول أن يقيده بصورة أكبر في كتابه «تحرير المرأة» وطالب الحاكم بتقييده قائلاً: «جاز للحاكم رعاية للمصلحة العامة أن يمنع تعدد الزوجات بشرط أو بغير شرط، على حسب ما يراه موافقاً لمصلحة الأمة»، وخاطب الرجال بقوله: «وإنه «ليجمل برجال هذا العصر أن يقلعوا

(١) المرجع السابق، فصل «تربية المرأة»، ص ٣٤٣.

عن هذه العادة من أنفسهم، ولا أظن أن أحداً من أهل المستقبل يأسف على تركها»^(١)، وهي نفسها العبارات التي سبق وذكرها محمد عبده.

والقضية الثالثة التي تناولها قاسم أمين، كانت قضية «الطلاق»، وهل هو حق مطلق للرجل؟ أم أن الأمر يستدعي تقييد هذا الحق، ووضع الضوابط بما يحفظ للمرأة حقوقها؟

أشار قاسم في كتابه «المصريون» إلى إعطاء الرجل الحرية المطلقة في هذا الحق، بل واستنكر دعاوى من طالب أن يكون الطلاق أمام القاضي، ولكن في كتابه الثاني نجده يتراجع عن موقفه هذا، ويتبنى الرأي المعاكس، ويدعو إلى تقييد هذا الحق الذي يتمتع به الرجل، ونادى أن يبحث علماء الدين في كتب الفقهاء عن قيود على هذا الأمر فيقول: «وإن لمريد الإصلاح أن يبحث في كتب الشرع كلها، ويقف على آراء الفقهاء مهما كانت.. وأن يؤخذ بقول بعض الأئمة من أن الإشهاد شرط في صحة الطلاق، كما هو شرط في صحة الزواج»^(٢)، بل أنه يخاطب الحكومة لوضع مشروع يقيد الطلاق.

وكان لكتاب «تحرير المرأة» دوي هائل اهتزت له كل الأوساط الدينية والثقافية والاجتماعية ليس في مصر وحدها بل الوطن العربي كله، فمنهم من دافع عن كلام قاسم أمين، ومنهم من أيده بكتب ومقالات طويلة، ومنهم من

(١) المرجع السابق، فصل «تعدد الزوجات»، ص ٢٩٦-٢٩٧.

(٢) المرجع السابق، فصل «الطلاق»، ص ٤٠٥.

سخر منه وسفّه آراءه وتصدى لها، ومن أيدته ونصره كان سعد زغلول وأخوه أحمد فتحي زغلول وأحمد لطفي السيد وغيرهم، أما من وقفوا ضد الكتاب فكانوا من اتجاهات متعددة.

اتهمه المعارضون بالهذيان، وهاجمه علماء الدين هجوماً عنيفاً، وحكم الفقهاء بخرقه للإسلام واتهموه بالمروق عن الدين، وألف أحد علماء الأزهر كتاباً للرد عليه وهو كتاب «الجليس الأنيس في التحذير عما في تحرير المرأة من التلبيس»، يقول صاحبه فيه «إنه لو كانت مشاركة النساء للرجال ومساواتهن بهم في كشف القناع عن وجوههن.. لندب الشارع إليه، ولأوحاه إلى رسله ولأنزله في كتبه»^(١)، ولذا يصحح المؤلف بعض الاستشهادات الفقهية التي اعتمد عليها قاسم أمين، ونقلها عن المذاهب الفقهية، حيث رأى أنه يأخذ جزءاً من الرأي الفقهي، ويترك جزءاً آخر، بما يخل بالرأي الفقهي^(٢).

كما نقده بعض رجال السياسة، وعلى رأسهم الزعيم مصطفى كامل رئيس الحزب الوطني - حينذاك - فأشار في أول اجتماع عام عقده عقب صدور الكتاب في ١٨ سبتمبر ١٨٩٩ موقفه من هذا الكتاب قائلاً: «إنني لست بمن

(١) الشيخ محمد أحمد حسين البولاقى، كتاب الجليس الأنيس في التحذير عما في تحرير المرأة من التلبيس، مصر - مطبع المعارف الأهلية، ١٣١٧هـ/١٨٩٩م، ص ١٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٠ وما بعدها.

يرون أن تربية البنات يجب أن تكون على المبادئ الأوروبية.. فالحجاب في الشرق عصمة، وأي عصمة، فحافظوا عليه في نسائكم وبناتكم»^(١).

كما ألف محمد طلعت حرب - رجل الاقتصاد - كتاباً يرد به على قاسم أمين ويستنكر دعوته ويدافع عن الحجاب، وهو كتاب «تربية المرأة والحجاب» قال فيه إن «رفع الحجاب والاختلاط كلاهما أمنية تتمناها أوروبا من قديم الزمان، لغاية يدركها كل من وقف على مقاصد أوروبا بالعالم الإسلامي»^(٢).

وبعد عامين ألف طلعت حرب كتاباً آخر للرد على قاسم أمين أشار في هذا الكتاب إلى أن قاسم أمين قد تناقض في أقواله بين كتابه «المصريون» وكتابه «تحرير المرأة» و«المرأة الجديدة»، وصرح في الكتابين الأخيرين بأراء أثارت الرأي العام واستفزته استفزازاً لم يعهده قبله^(٣).

وفي نفس الوقت رد عليه «محمد فريد وجدي» بكتاب «المرأة المسلمة»^(٤)، وبنى موقفه على مجموعة من التصورات الموروثة المعتمدة على تأويل بعض الآيات القرآنية تأويلاً يخدم فكرته، ذات نظرة سلفية نظرت إلى المرأة نظرة دونية وليس كائناً كاملاً. فيقول: «المرأة أضعف من الرجل حسماً وأقل منه قبولاً

(١) د. محمد حسين هيكل، تراجم مصرية وغربية، القاهرة، ١٩٣٥، ص ١٥٣.

(٢) محمد طلعت حرب، تربية المرأة والحجاب، مصر - مطبعة الترقى، ١٨٩٩، ص ١٠.

(٣) محمد طلعت حرب، فصل الخطاب في المرأة والحجاب، مصر - مطبعة الترقى، ١٣١٩هـ/١٩٠١م، ص ٣.

(٤) محمد فريد وجدي، المرأة المسلمة، مصر - مطبعة الترقى، ١٣١٩هـ/١٩٠١م.

للعلم.. وهذه الحالة طبيعة فطرية بمعنى أنه لا يتأتى أن تصل المرأة مهما بذلت من الجهود، لأن تساوي الرجل لا جسمًا ولا إدراكًا»^(١).

والمرأة في نظره غير قادرة على التعلم إلا العلوم الضرورية، لأنها غير مؤهلة للتعلم مثل الرجل، فهي أيضًا محرومة من حق العمل، بل يرى فريد وجدي أن في «عمل المرأة خارج بيتها.. جرحًا داميًا في فؤاد الأمة»^(٢)، ولذا ينادي باحتجابها في البيت، فلا تخرج لعلم أو عمل، فالكمال «لا تناله المرأة إلا إذا كانت زوجة لرجل، وأمًّا لأطفال تربيتهم، وليس من باب إعطاء الوظيفة»^(٣).

كما ثار بعض الشعراء على «قاسم أمين»، مثل «أحمد محرم» الذي استنكر دعوة قاسم، ورد عليه بأبيات من شعره نشرت آنذاك في صحيفة اللواء قال فيها:

غرك يا أسماء ما ظن قاسم أقيمي وراء الخدر فالمرء واهم^(٤)

وهذه نماذج من عدد كبير من كُتّاب معارضين لكتاب قاسم أمين، أكدوا على دور المرأة المركزي في الأسرة، مذكّرين النساء بأن مكانهن هو البيت.

(١) المرجع السابق، ص ١٩٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٠٠.

(٣) المرجع السابق، ص ١٩٩.

(٤) ديوان أحمد محرم، نشر مطبعة الفتوح - دمنهور، ط ١، ١٩٢٠، ج ٢، ص ٦٣، بالإضافة إلى كتابات أخرى مثل «الدفاع المبين في الرد على قاسم أمين» تأليف عبد المجيد خيرى، «الاحتجاب» تأليف عبد الله جمال الدين قاضي قضاة مصر، و«فصل الخطاب» تأليف مختار بن أحمد فريد باشا، وغيرها كثير لا يتسع المجال لذكره.

ودافع قاسم أمين في كتابه الأخير «المرأة الجديدة» سنة ١٩٠١ عن حقوق المرأة، ولكن ليس بربطها باستشهادات من الدين بل من وجهة النظر الاجتماعية مستشهداً على ذلك بأقوال الفلاسفة والحكماء، وأهمية هذا في تحقيق المدنية، فقدم عرضاً لدور المرأة في التاريخ، ووضع المرأة في الغرب، وممارستها لحقوقها في العلم والعمل، وحربتها قائلاً: «المقصود من الحرية هنا هو استقلال الإنسان في فكره وإرادته وعمله، متى كان واقفاً عند حدود الشرع، محافظاً على الآداب، فهذه الحرية على ما بها من سعة هي التي يجب أن تكون أساساً لتربية نساتنا»^(١).

ورأى في النقاب قيداً على حرية المرأة، وأنه يحرمها من الحقوق التي أعطتها إياها الشريعة والقانون، ولذا يرى أن «الضرر الأعظم للحجاب هو أنه يحول بين المرأة واستكمال تربيتها»^(٢).

إلا أن هذا التيار الاجتماعي في حقوق المرأة لم يعدم أنصاراً ساندوه قبل قاسم أمين وبعده، وكان منهم النساء على رأسهن «عائشة تيمور» [١٨٤٠-١٩٠٢] التي قدمت كتابها «مرأة التأمل في الأمور»^(٣) وناقشت فيه حقوق الرجال على النساء، وحقوق النساء على الرجال، وفسرت معنى قوامة الرجال بأن شروطها وفرة العقل والدين والإنفاق من الرجل، وفي مقابل ذلك أصبح من حق أي زوجة رجل يقوم بأمرها، لكن الرجال - في ذلك العصر - أخذوا يتهربون من مسئولية الأسرة،

(١) قاسم أمين، المرأة الجديدة، ضمن الأعمال الكاملة، ص ٤٣٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٨٨.

(٣) عائشة تيمور، امرأة التأمل في الأمور القاهرة، مطبعة المحروسة [د.ت].

وانتفى مبدأ القوامة، وأصبح من حق النساء تولي السلطة في الأسرة حماية لكيان البيت^(١)، وكانت بكتابها هذا، وبآرائها أسبق في الظهور من قاسم أمين.

وجاءت بعدها «زينب فواز»، وهي واحدة من أشهر الصحفيات في نهاية القرن التاسع عشر، وكانت لها مقالات تتناول ضرورة تعليم المرأة وامتلاكها للعقل وقدرتها على التعقل تمامًا، واعتبارها كيانًا إنسانيًا مساويًا للرجل^(٢)، وأكدت هذه الأفكار والحقوق أيضًا في روايتها «حسن العواقب».

وربطت زينب بين تقدم المرأة وتقدم الأمة، بل بنت على المرأة غالبية النجاح الذي يمكن أن تحرزه الأمة، لأن «النساء أساس العمران، والمدرسة الأولى لكل من دب على الأرض من الرجال، فبهن يتقدم، وبهن يتأخر»^(٣) و«ما من أمة انبعثت فيها أشعة التمدن في أي زمان، إلا وكان للنساء فيه اليد الطولى والفضل الأعظم»^(٤).

وانتقدت زينب فواز احتجاج المرأة، ومنعها من العلم والعمل، وردت على من ادعى أن هذا لسبب نقص في تكوينها العقلي، فهي مساوية عقليًا للرجل،

(١) ميرفت حاتم، عائشة تيمور وقاسم أمين ورؤى متميزة للحداثة، مقالة ضمن كتاب «مائة عام على تحرير المرأة»، ج١، مصر - المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠١، ص ١١٠.

(٢) انظر: زينب فواز، مقالة المرأة والسياسة، [في التراث العاملي]، حسن العواقب والهوى، تحقيق: فوزية فواز - بيروت، ١٩٨٤. حلمي النمنم: نموذج المرأة المتحررة في رواية زينب فواز «حسن العواقب» ضمن أبحاث مؤتمر مائة عام على تحرير المرأة، ج٢، ص ٣٤٣. وأيضًا انظر كتابه «زينب فواز المرأة المجهولة»، القاهرة - دار النهر، ١٩٩٨.

(٣) زينب فواز، الرسائل الزينية، مطبعة المتوسطة، القاهرة، ج١، ص ٢١٥.

(٤) زينب فواز، مقالة «تقدم المرأة»، منشورة في العدد (٦٨٦) من جريد المؤيد، الصادرة في ١٢ شوال ١٣٠٩هـ، ضمن الرسائل الزينية، ج١، ص ١٠.

وتستطيع أن تتقن العلوم مثله، بل ويمكن أن تتفوق عليه في مجال الفنون، وأن الدعوة إلى احتجاجها ليست مسألة دينية، وإنما هي عادة اجتماعية تخرج عن نطاق التحليل والتحرير، وردت على من ادعى أن النساء ناقصات عقل ودين بناء على الحديث القائل (ناقصات عقل ودين) فقالت: «حاشا أن يكون قصد بهذا الحديث (إن لم يكن موضوعاً) أن للنساء نقصاً في عقولهن أو دينهن، وهو أعدل وأكرم من ذلك، وقد كنا مضطهدي الجانب في الجاهلية فعزنا هو بعد ظهوره، وأيضاً قال ق (خذوا نصف دينكم عن هذه الحميراء) يعني عائشة. فكيف يأمر بأخذ نصف ديننا عن شيء ناقص. وأيضاً لو قال ذلك ق لكان خالف حديثه القرآن الشريف إذ أن الله تعالى فرض على النساء ما فرض على الرجال من صلاة وصيام وحج وزكاة، وكافة المفروضات لم ينقص منها شيء ليقال إننا ناقصات، هذا من جهة الدين، وأما العقل فأى نقص في عقولنا ونحن علينا مدار الكون مع ما نحن فيه من الجهل بالأشياء وعدم التعليم فما بالك لو تعلمنا كالرجال»^(١).

وتضيف: «أنا لم نر شريعة من الشرائع الإلهية أو قانوناً من القوانين الدينية قضى بمنع المرأة أن تتداخل في أشغال الرجال، وليس للطبيعة دخل في ذلك»^(٢).

(١) زينب فواز، المرجع السابق، ج ١، ص ١١٠، ١١١.

(٢) زينب فواز، المرجع السابق، ج ١، ص ٢٢.

وتكون زينب فواز بهذه الآراء قد سبقت قاسم أمين في الدعوة إلى تحرير المرأة، والمناداة بتعليمها، حتى إنها لم تقف بحدود التعليم عند التعليم الابتدائي كما وقف قاسم، بل دعت إلى تعليم المرأة كل فنون العلم دون حد، وممارستها كل أنواع العمل، وهكذا كانت رائدة في الدعوة إلى تحرير المرأة قبل قاسم أمين.

إلا أن «عائشة تيمور» و«زينب فواز» وإن كانتا تعيشان في مصر لكنهما لم تكنا من أصول مصرية خالصة، وأول من تصدت من المصريات للدفاع عن حقوق المرأة هي «ملك حفني ناصف» المعروفة باسم «باحثة البادية» [١٨٨٦ - ١٩١٨]، وهي رائدة من الرائدات اللاتي مارسن كتابة المقال من أجل النهوض بالمرأة، ودفعتها لمشاركة الرجل في بناء مجتمع عصري جديد، ولها مكانة متميزة بين رواد فكر النهضة المصرية.

وكتبت ملك حفني مقالاتها ونشرتها في «الجريدة» التي كان يرأس تحريرها أحمد لطفي السيد، ثم صدر لها كتاب «نسائيات» ضم مجموعة من المقالات، وقد كرست كل كتاباتها للنظر في أحوال المرأة المصرية، وانتقاد وضعها والمناداة بحقها في التعليم والعمل، كما ناقشت فكرة السفور، ولم تذهب كما ذهب قاسم أمين، وكان لها فيها رأي هو أن تحرير المرأة يكمن في إصلاحها وليس في حجابها، والإصلاح يكون بالتعليم، وبه تتحرر المرأة من الجهل والعبودية، «والمرأة

المستعبدة لا يمكن أن تنشئ أحرارًا، فإذا أردنا تحرير الأمة يجب أن نحرر الجيل الجديد، والجيل الجديد لا يتحرر إلا إذا رضع لبن الحرية من أم حرة»^(١).

وسجلت ملك معارضتها لدعوة قاسم أمين في خلع الحجاب، وفي رسالة لها موجهة إلى مي زيادة نُشرت في (المحروسة) و(الجريدة)، تلخص موقفها من سفور المرأة، فتؤكد أنها لا ترى أن المجتمع على استعداد لتقبل هذا التغيير المفاجئ بطريقة صحيحة، لأن الرجال ما زالوا يتحشون بالمرأة، ويتعاملون معها على أنها سلعة تُباع وتُشتري، وتقول: «فليدعنا الرجال نمحص الآراء ونختار أشدها، ولا يستبد في تحريرنا كما استبد في استعبادنا»^(٢). ولهذا نخلص إلى أن ملك تنتقد السفور لا حبًا في الحجاب، وإنما لأنه جاء نتيجة تقليد عادات الغرب، وقبل أن تتسلح المرأة بالعلم، فتختار لنفسها الرأي الذي ترضاه.

وقدمت ملك مشروعًا للنهضة بالمرأة سنة ١٩١١، تتضمن عشر مطالب:

الأول: وجوب تعليم البنات الدين الصحيح، الثاني: تعليم البنات التعليم الابتدائي والثانوي، وجعل التعليم الأولي إجباريًا على كل الطبقات، الثالث: تعليمهن التدبير المنزلي علمًا وعملاً، وتربية الأطفال والإسعافات الأولية، الرابع: تخصيص عدد من الفتيات لتعلم الطب والتدريس، الخامس: إطلاق الحرية في

(١) ملك حفني ناصف، آثار باحثة البادية، جمع: مجد الدين ناصف، وتقديم: د. سهير القلماوي، القاهرة -

المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٩٦٢، ص ٢١.

(٢) ملك حفني ناصف، آثار باحثة البادية، ص ٢٧١، ٣١٩. وأيضًا: د. هدى الصدة، ملك حفني ناصف «حلقة

مفقودة من تاريخ النهضة»، مجلة هاجر، القاهرة، سينا للنشر، ١٩٩٤، ص ١١٣.

تعلم غير ذلك من العلوم الراقية لمن تريد، السادس: تعويد البنات من صغرهن الصدق والجد في العمل والصبر وغير ذلك من الفضائل، السابع: اتباع الطريقة الشرعية في الخطبة، فلا يتزوج اثنان قبل أن يجتمعا بحضور محرم، الثامن: اتباع عادة النساء الأتراك في الحجاب والخروج، التاسع: المحافظة على مصلحة الوطن والاستغناء عن الغريب من الأشياء والناس بقدر الإمكان، أما المطلب العاشر: فقالت فيه: «وعلى إخواننا الرجال تنفيذ مشروعنا هذا»^(١).

وتقدمت بمشروعها هذا إلى مؤتمر عقد بمنطقة هليوبوليس برئاسة رياض باشا، وكانت بهذا أول سيدة تتقدم بمذكرة للحكومة تعلن فيها عن حقوق المرأة.

ومن رائدات الحركة النسائية في مصر أيضاً السيدة «نبوية موسى»

[١٨٨٦-١٩٥١] وهي أول سيدة تحصل على شهادة البكالوريا في مصر وقد عملت مُدرسة ثم ناظرة، وألقت مجموعة من المحاضرات في الفرع النسائي في الجامعة الأهلية في أوائل القرن العشرين.

وقد دافعت نبوية موسى عن حق المرأة في التعليم والعمل، وألّفت كتاباً بعنوان (المرأة والعمل)، ورأت أن التعليم ضرورة للفتاة، تتساوى في ذلك مع

(١) المرجع السابق، ص ١٢٤.

الرجل إذ «إن المرأة كالرجل عقلاً وذكاءً، فما يصلح في تنمية عقله يصح أن ينمي عقل المرأة»^(١).

كما دافعت عن عمل المرأة، وردت على من أنكروا عليها هذا الحق اعتماداً على الشريعة، ورأت أن الدين لا يمنع عمل المرأة، بل إن المرأة في صدر الإسلام كانت تعمل في مجالات عديدة «ومن الجهل أن نقول إن الدين لا يبيح العمل للنساء»^(٢).

وتبني نبوية موسى على مشاركة المرأة للرجل في مجال العمل فائدتان، الأولى:

أنها تستطيع أن تعول نفسها أو تعول أسرته إذا احتاجت للعمل، والثانية: أنها تساعد على نهوض أمتها وتقدمها، لأن الأمة لا تنجح إلا إذا كانت نشيطة وعاملة، ولا تكون كذلك ما دام نصفها لا يعمل، فتقول: «فإن لم نعمل نحن النساء كان نصف الأمة مهملًا لا ذكر له»^(٣).

وقد شاركت نبوية موسى ضمن وفد الاتحاد النسائي المصري الذي سافر إلى روما سنة ١٩٢٣ لحضور المؤتمر الدولي للمرأة، هذا بالإضافة إلى نشر مقالاتها في الصحف والمجلات التي دافعت فيها عن حقوق المرأة.

(١) نبوية موسى، المرأة والعمل، القاهرة، ط٢، ١٣٥٨هـ/١٩٣٩م، ص٣٣.

(٢) المرجع السابق، ص٢٩.

(٣) المرجع السابق، ص٥٧.

وهناك أيضاً رائدة أخرى، وهي الزعيمة الحقيقية للحركة النسائية في مصر، السيدة هدى شعراوي [١٨٧٩-١٩٤٧] التي كرست حياتها في الدفاع عن حقوق المرأة، وكانت أول إنجازاتها في مجال الخدمة الاجتماعية، انتقلت بعدها إلى المجال الثقافي والسياسي، وتبلور دورها الحقيقي أثناء ثورة ١٩١٩، حيث قامت بمظاهرة تاريخية نسائية في اليوم السادس عشر من مارس واحتجت على وجود المحتلين^(١)، واعتبر هذا اليوم بعد ذلك عيداً للمرأة في مصر، واعتبرت أن هذه المشاركة السياسية هي إحدى حقوق المرأة، بل طالبت بعد عودة الزعيم سعد زغلول وإعداد دستور سنة ١٩٢٣ أن تحضر النساء افتتاح البرلمان كما يحضره الرجال، لأن هذه الخطوة المهمة التي تحققت لمصر في صدور الدستور وفي نجاح الثورة كان بمشاركة المرأة للرجل.

أما منيرة ثابت فكانت أول سيدة مصرية تطالب بحق المرأة في الانتخاب وبمساواتها السياسية مع الرجل منذ ١٩٢٥، وطالبت بحقوق المرأة السياسية

(حق الانتخاب) عقب صدور الدستور مباشرة، وتذكر هذا قائلة: «لقد كنت للإنسانة الأولى والوحيدة البائسة في مصر التي طالبت بحق المرأة ومساواتها سياسياً واجتماعياً بالرجل»^(٢).

(١) مارجو بدران، رائدات الحركة النسوية المصرية والإسلام والوطن، ترجمة: د. علي بدران، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠، ص ٦٠. أحمد زكي: المرأة والبرلمان، النشاط السياسي للمرأة المصرية في البرلمان المصري، مجلة طبية، عدد ٤ مارس ٢٠٠٤، ص ١٧٠، وأيضاً هالة كمال، الحركة النسائية حركة سياسية، المجلة السابقة ص ٧.

(٢) منيرة ثابت، ثورة في البرج العاجي، مصر - دار المعارف، ١٩٤٦، ص ١٠.

ولم تتوقف المطالبة بحقوق المرأة على الجانب النظري فقط، بل تعداه إلى استخدام وسائل عملية، منها إنشاء الصحف والمجلات التي تديرها سيدات عبرن فيها عن آرائهن، أو بالكتابة في الصحف الأخرى، بالإضافة إلى اشتراكهن في الجمعيات الاجتماعية والثقافية، ومشاركتهن في الجامعة، محاضرة ومستمعة.

رابعاً: الصحافة

نشأت الصحافة النسائية في مصر متزامنة مع صعود الحركة النسائية، وكانت العلاقة بينهما وثيقة، وقدمت الصحافة رؤى متعددة في مجال الأسرة والأدوار الاجتماعية والثقافية والسياسية للمرأة^(١)، وهي القضايا التي حملتها الصحافة النسائية على عاتقها، وأخذت في الترويج لها منذ أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، مؤمنة بمبدأ أن تكتب المرأة بنفسها عن نفسها، بهدف تأسيس وعي نسائي مستقل يحررها من وضعها المتدني الذي كان يفرض عليها التبعية المطلقة للرجل، والحرمان من التعليم والعزلة التامة عن الثقافة والمعرفة.

وقد أخذت الصحافة النسائية في الظهور لأول مرة في مصر والعالم العربي منذ سنة ١٨٩٢ بظهور مجلة «الفتاة» لصاحبته «هند نوفل»، التي أشارت في افتتاحية العدد الأول إلى «أن الشرق يفتقر لمجلة واحدة من هذا النوع، في حين

(١) بث بارون، النهضة النسائية في مصر، الثقافة والمجتمع والصحافة، ترجمة لميس النقاش، نشر المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة، ١٩٩٩، ص ١٩.

أن أوروبا والولايات المتحدة تزخر بالمجلات الخاصة بالنساء»^(١)، تبعتها بعد ذلك عدد كبير من المجلات بلغ حوالي ثلاث وثلاثين مجلة، منها ثلاث مجلات أصدرها رجال، أما الثلاثون مجلة فقد أصدرتها نساء، توزعت كما يلي: اثنتان وعشرون مجلة أصدرتها نساء لبنانيات، وسبع مصريات، وفرنسية واحدة^(٢).

وقد زاوجت المجلات النسائية الأولى ما بين التأثيرات الأجنبية والاحتياجات المحلية، فأوجدت بذلك شكلاً جديداً، وكان تشكيلاً مهجناً، إذ دمجت بين الأفكار الواردة من الخارج والنماذج الموجودة في الواقع المصري، ومع مرور الوقت بدأت تختفي الجذور الأوروبية للصحافة النسائية مع توجه المجلات لتلبية احتياجات المجتمع المصري.

وتعد الصحافة النسائية خير معبر عن التفاعل بين المرأة والنهضة، وكانت نقطة انطلاق هذه المجلات هي تسليط الضوء على واجبات المرأة كأم وزوجة وربة منزل، لبيان أهمية دورها في المجتمع، معتبرة أن المرأة قد لا تقود الجيوش «ولكنها والدة القواد لا تسوس - لا تحكم - الممالك لكنها مربية للسياسيين»^(٣).

وركزت المقالات على أن نقص التعليم هو العائق الأساسي الذي يحول دون تقدم المرأة، وأن التعليم من شأنه أن يعد المرأة إعداداً جيداً لدورها في المنزل

(١) هند نوفل، «إيضاح والتماس واستسماح»، «الفتاة»، السنة الأولى، العدد الأول، ١٨٩٢، ص ٢.
(٢) انظر القائمة عند، د. إجلال خليفة، الصحافة النسائية في مصر، رسالة ماجستير - جامعة القاهرة - كلية الآداب، ١٩٦٦.

(٣) نهوند عيسى، إشكالية عصر النهضة ضمن مجموعة أبحاث «النساء والذاكرة»، ص ٩٤.

والأسرة، كما عرضت بعض المقالات لإصلاح قوانين الزواج والطلاق، وطالبت بتطبيق قوانين الشريعة الإسلامية بما في ذلك حق المرأة في التعليم والعمل، وتوعية النساء لمعرفة حقوقهن طبقاً للشريعة، واعتبار أن الزواج شركة بين الزوجين، وانتقدت الرجال في سهولة تطبيقهم لزوجاتهم.

وقد تبنت الكاتبات المسلمات بشكل عام الإصلاح الاجتماعي البطيء الذي دعت إليه «ملك حفني ناصف»؛ والتي عارضت مسألة تعدد الزوجات «وكانت هي نفسها زوجة ثانية»، ودعت إلى إصلاح قوانين الأحوال الشخصية وتعليم البنات في المدارس الحكومية، كما طالبت بزيادة نصيب المواد الإسلامية المقررة في المدارس»^(١).

كذلك قدمت «زينب فواز» عددًا من المقالات، وقد نشرت أكثر مقالاتها في معظم الصحف التي كانت قائمة، وأكثرها «النيل»، كما نشرت في «الأستاذ» إلى جانب نشر مقالاتها في «المؤيد» و«أنيس الجليس» و«فرصة الأوقات» و«لسان الحال»، وقد حاولت في هذه المقالات تأسيس نموذج جديد للمرأة نادى فيه بحق المرأة في المشاركة السياسية بعد أن تتعلم فنون السياسة كما يتعلمها الرجل، فكانت بهذا أول من نادى بحق المرأة السياسي سابقة كل الأصوات، حيث أعلنت هذا في مقالة نشرتها سنة ١٣٠٩هـ/١٨٩٢م^(٢).

(١) ملك حفني ناصف، النسائيات، ص ١٢.

(٢) مقالة بعنوان «الإنصاف» في العدد (١٥١)، المنشورة بجريدة النيل بتاريخ ١٨ ذي الحجة ١٣٠٩هـ. انظر

الرسائل، ج ١، ص ٢٤.

كما قدمت مجموعة مقالات دارت حول سيرّ لسيدات مسلمات يُحتذى بهن، ومن أهمهن كانت نساء من عائلة الرسول صلى الله عليه وسلم مثل السيدة خديجة زوجه، وأول من اعتنق الإسلام من النساء، والتي كانت سيدة أعمال عمل لديها الرسول، والسيدة عائشة التي روت الأحاديث النبوية، وقد استخدم الإسلام هنا ليضفي المشروعية على الأدوار العامة للنساء، بالإضافة إلى الكتابة عن نساء شهيرات شرقيات وغربيات، وأصدرت كتاباً ضخماً يقع في ٥٥٠ صفحة من القطع الكبير، هو «الدر المنثور في طبقات ربات الخدور» ضم ترجمة لأكثر من ٤٥٥ شخصية نسائية، لعبت كل منهن دوراً مهماً في مجتمعها وأثبتت امتلاكها للعقل والإرادة وقدرتها على اتخاذ القرار، كما دعت في مقالاتها إلى عمل المرأة.

ولم تقتصر مقالات النساء على الصحف النسائية فقط، بل لجأن إلى صحف أخرى، مثل المقطم والنيل والأهرام والتي حاولت أن تدعم موقف المرأة والدفاع عن حريتها والمطالبة بحقوقها سواء بأقلام الرجال أو بأقلام النساء، فقد نشرت «لبيبة هاشم» مقالة ربطت فيها بين تقدم المرأة وورقيها وتقدم الأمة وورقيها عنوانها «هذه آثارنا تدل علينا»، قالت فيها: «إن المرأة هي مرآة الأمة، ومقياس تقدمها في سلم الحضارة، تصعد بصعودها وتنحط بانحطاطها، بل هي أم العالم وأصل سعادته وعلّة شقائه»^(١). كما أفسح «أحمد لطفي السيد» مكاناً في

(١) لبيبة هاشم، هذه آثارنا تدل علينا، الأهرام ٨/٨/١٩٠٣.

«الجريدة» لمقالات ملك حفني ناصف، ومي زيادة، ونبوية موسى، ولبيبة هاشم، للدفاع عن حقوق المرأة^(١).

وقد استقبلت ظاهرة كتابة المرأة استقبالا إيجابياً بشكل عام، وكان لرؤساء تحرير بعض المجلات من الرجال توجهات في صالح قضية حقوق المرأة عموماً، فكانت تقوم بعرض الأعمال النسائية والتعليق الإيجابي عليها، ولعل استجابة رشيد رضا لكتاب ملك حفني «النسائيات» مثلاً للاستقبال الطيب الذي حظيت به أعمال النساء من قبل الرجال، حيث أشاد بالكاتبة، وأنها «أنجزت في بداية مشوارها ما هو أفضل بكثير من حيث الأسلوب والمضمون من أعمال كثير من الرجال، كما رأى في القضايا التي طرحتها أهمية تحسب لها»^(٢).

وحاولت الكاتبات النسائيات في مجموعهن تصحيح الفكرة الخاطئة القائلة بأن السيدات لا يصلحن للتعليم والعمل، وأن الخروج من المنزل فيه خروج عن الآداب العامة ومخالفة للدين الإسلامي، فظهرت في عام ١٩٠٧ مجلة شهرية بعنوان «الريحانة» أصدرتها مصرية مسلمة اسمها «جميلة حافظ»، دعت فيها إلى حقوق المرأة في إطار الدين الإسلامي، وكانت بذلك الأولى في

(١) د. حسين فوزي النجار، أحمد لطفي السيد، أستاذ الجيل، القاهرة - المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٦٥، سلسلة أعلام العرب، ص ٢١١.

(٢) رشيد رضا، النسائيات، المنار، السنة الرابعة عشر، العدد ١، ١٩١١، ص ٧١.

سلسلة من المجلات التي رأت في الإسلام طريقاً لتحسين أوضاع المرأة، مؤكدة أن لا العلمانيين ولا الحداثيين يمكنهم احتكار الدفاع عن حقوق المرأة^(١).

وانقسمت الصحافة النسائية قبل سنة ١٩١٩ إلى اتجاهين، إما الكتابة في إطار الاتجاه الإسلامي أو الاتجاه الحداثي، وبالرغم من أن الخط الفاصل بين الاتجاهين لم يكن حاسماً في كثير من الأوقات، فقد دافع كلا الاتجاهين عن آرائه في إطار الدين الإسلامي، وكان كلاهما يدعو لإحياء الدين وتقويته، ويندد بتطرف الغرب في بعض النواحي ويعارض التأثير به.

وطالبت صاحبات الموقف الحداثي بالتوسع في مجال التعليم وإصلاح قوانين الزواج والطلاق، في حين طالبت الإسلاميات بتطبيق قوانين الشريعة الإسلامية بما في ذلك حق المرأة في التعليم ومعرفة حقوقها الأخرى، وذهبت صاحبات الاتجاه الحداثي إلى تخليص الإسلام من بعض الممارسات النسائية الشعبية المتخلفة، ودافع أصحاب الاتجاه الإسلامي عن حقوق المرأة في الإسلام وأنها لا تقارن بحقوقهن في الغرب، فالمرأة المسلمة لها الحق في الميراث والبيع والشراء وحق الإعالة، وكلها حقوق كانت المرأة في الغرب ما تزال تحارب من أجلها. ورأت صاحبات هذا الاتجاه الإسلامي أن التمسك بالقرآن والسنة قد ضعف في العصور التي تلت عصر النبي وعصر الخلفاء الراشدين إلى أن وصل

(١) بث بارون، النهضة النسائية في مصر، ص٢. وأيضاً: ابن يحيى، أسباب نشأة الريحانة، الريحانة، السنة الأولى، العدد الأول، ٢٠ مارس ١٩٠٨.

الحال بالنساء إلى ما هن عليه الآن. وبذلك بدت المشكلة - عندهن - في الجهل بالإسلام وعدم تطبيق قوانينه، وتمثل الحل في العودة إلى الإسلام الحقيقي من خلال التوعية الدينية.

فالاتجاهان قد استخدما الإسلام لخدمة قضية المرأة وحقوقها، لكن استخدم الاتجاه الحدائثي للإسلام على أنه وسيلة من أجل بلوغ غاية معينة هي المدنية والحضارة، بينما الإسلاميات رأّت أن الغاية هي العودة للإسلام فهو الغاية والمنتهى.

ومن أهم المجالات التي ظهرت بعد ذلك مجلة أسبوعية صدرت بالقاهرة بعنوان «السفور»، ورغم أن العنوان يوحي أن المجلة تركز أساساً على المرأة، إلا أنها كانت أيضاً مجلة أدبية تقصد إلى تحرير العقول وتخليص القومية المصرية من عوامل الضعف، وتحرير المرأة من قيود الجهل والعادات غير الصالحة، وقد ضمت هذه المجلة كتابات لمثل «محمد حسين هيكل» و«منصور فهمي» و«طه حسين»، بالإضافة لكاتبات من النساء حجبن أسمائهن مكتفيات بأسماء مثل «مصرية» و«عالية» و«زهرة». ولم يكن استخدام الأسماء المستعارة مرتبطاً بديانة المرأة، بل إن كل من المسلمة والمسيحية حرصن على إخفاء أسمائهن، مثل ملك حفني ناصف التي اتخذت اسم «باحثة البادية» اسمًا مستعارًا لها، وكان أشبه في كثير

من الأحيان «بالحجاب الشفاف حيث بدأ النساء في تخفيف الحجاب لدرجة أن إحداهن انتقدته بأنه يكاد لا يخفي شيئاً»^(١).

ورغم تعدد الكتابات النسائية حول موضوعات كثيرة إلا أنه يمكن النظر إليها بأنها دارت حول محاور أساسية: الأول: التعليم، الثاني: العمل، الثالث: الأحوال الاجتماعية، والرابع: التقدم.

المحور الأول: التعليم: نشرت الصحافة النسائية مقالات عديدة حول تعليم البنات طالبت فيها بالتوسع في إنشاء المدارس، كما قدمت نقداً لمناهج التعليم، واستهدفت الكاتبات خلق رأي عام يجمع على ضرورة تعليم البنات، وفي نفس الوقت حاولن التأثير في اختيار محتوى هذا التعليم، وقد لجأت الكاتبات إلى الاستشهاد بأحاديث الرسول وآراء علماء المسلمين للتأكيد على أن الإسلام لم يحرم تعليم المرأة، بل على العكس شجع على تعليمها حتى تتمكن من معرفة الحقوق التي كفلها لها الإسلام^(٢).

المحور الثاني: العمل: ارتبط بالتعليم قضية أخرى هي عمل المرأة، حيث أجمع المدافعون عن التعليم على ضرورة تأهيل الفتيات لدورهن في الحياة، والتلميح بأهمية العمل، وكتبت في هذا الصدد مجموعة مقالات عن «البنات

(١) فاطمة راشد، خطبة «ترقية المرأة»، السنة الأولى، العدد ٢، ١٣٣٦هـ/١٩١٨م.

(٢) بث بارون، النهضة النسائية، ص ١٢٢.

والعمل»، و«نساءونا والبطالة» ووصف العمل بأنه نوعان: للنفع أو الحاجة، والأول واجب على الفتاة وإن كانت غنية.

وكانت «ملك حفني ناصف» من المدافعات عن حق المرأة في العمل في ظروف معينة، فهناك المرأة التي لم تتزوج، أو التي لا تنجب، فلا يكون عندها أطفال تنشغل بهم، وهناك كذلك الأراامل والمطلقات، ومن ليس لهن أسر تعولهن، وكذلك هناك المتزوجات اللائي يحتاج أزواجهن لمساعدتهن.

ورأت «ملك» أن مثل أولئك النساء لا يجب أن يضطرن للعمل في حرف رديئة، ولكن من حقهن أن يصبحن طبيبات ومدرسات، وأشارت إلى قيام بعض الأجنبيات في مصر بالعمل في تلك الوظائف، ورفضت أن يكون تقسيم العمل القائم على اختلاف الجنسين نابغاً من فرض إلهي، «متصورة أن آدم لو كان اختار الطبخ والغسل، وحواء السعي وراء القوت لكان ذلك نظاماً متبعاً الآن»^(١).

المحور الثالث: حقوق المرأة: حرصت كثير من المقالات على الدفاع عن حقوق المرأة في مجالاتها المتعددة، ورفض احتجاج المرأة واحتجازها في المنزل، فنادت كثير من المقالات بمشاركة المرأة في الحياة العامة، وتصحيح مفهوم الزواج وقوانين الأحوال الشخصية، وقوانين الأسرة المتعلقة بالزواج وشروطه، وتعدد الزوجات، والطلاق وغيرها.

(١) المرجع السابق، ص ١٤٢.

المحور الرابع: التقدم: ربطت مقالات كثيرة بين تحرر المرأة وقضية التقدم، وكان أساسه أن «الأمة المصرية لن تستطيع في معركتها من أجل التقدم إمداد رجال متعلمين دون الأمهات المتعلمات، وأن تقدم الأمة وتحضرها يقاس بمقدار تقدم نساؤها».

خامسًا: الجمعيات الثقافية وجمعيات حقوق المرأة

ظهرت الجمعيات الخيرية في مصر سابقة للجمعيات الثقافية، وأدت دورها في مجال الخدمة الاجتماعية، أما الجمعيات الثقافية فقد ظهرت مع بداية القرن العشرين، وكان لها أثرها على ازدهار الحركة النسائية، فعملت النساء في مجال الرعاية الاجتماعية والتعليم وحقوق المرأة، بالإضافة إلى أنهن تعلمن عقد الاجتماعات وإعداد اللوائح الداخلية وانتخاب المسئولات، وجمع التبرعات وضبط الحسابات وإصدار المجلات وإلقاء الخطب.

وكان انتشار الجمعيات في أوائل القرن العشرين قد وسع من حدود المتاح للمرأة، وسمح لها بمزيد من الأنشطة الجديدة والعمل التنظيمي، وقد بدأت أولى هذه الجمعيات سنة ١٩٠٨ بإنشاء جمعية «ترقية امرأة»، وكانت هذه الجمعية ذات صبغة محافظة إسلامية، ظهرت لتقاوم في البداية الأثر الذي أحدثه ظهور كتاب قاسم أمين «تحرير المرأة»^(١).

(١) مارجو بدران، رائدات الحركة النسوية المصرية، ص ٨٩.

وأخذت هذه الجمعية في الدعوة لحقوق المرأة في إطار الإسلام، فطالبت عضواته بتطبيق الشريعة الإسلامية، التي رأين فيها ضمناً لحقوقهن المرجوة، خاصةً الحق في الميراث وحق الإعالة من الزوج أو الدولة وحق التعليم، واتخذن من زوجات وبنات النبي ﷺ مثلاً يُحتذى به، ودافعن في كتاباتهن عن الحجاب.

وعكست هذه الجمعية على حد قول مؤسسها «فاطمة راشد» سياستها العامة تجاه المرأة ودخولها الحياة العملية^(١)، من خلال مجموعة من المحاضرات التعليمية، وتبني جدول أعمال إصلاحية في سبيل تقدم قضية المرأة، وكانت ملك حفني ناصف إحدى العضوات والتي ألفت محاضراتها على عضوات الجمعية.

وظهرت بعد ذلك جمعية «اتحاد النساء التهديبي» سنة ١٩١٤، وأصدرت مجلة للتعبير عن أهدافها التعليمية، واعتبرت أن وجود مجلة للجمعية أداة مهمة من أدوات نشر الأفكار، وتعد هدى شعراوي صاحبة فكرة إنشاء هذه الجمعية التي ضمت في عضويتها كل من باحثة البادية (ملك حفني ناصف) ونبوية موسى ومي زيادة، كما ضمت عضوات من الجاليات الأوروبية، كن يجتمعن معاً للأحاديث وتبادل المعلومات والاستماع إلى المحاضرات، وظهرت في ذلك الوقت أيضاً جمعية

(١) فاطمة راشد، خطبة ختامية - ترقية المرأة، السنة الأولى، العدد ١٢، ١٣٣٦هـ/١٩١٨م، ص ٧٦. ود. يونان لبيب رزق، صحافة الحزب الوطني، ١٩٠٧-١٩١٢م، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥، ص ٩٨.

«الرقبي الأدبي للسيدات» واشتركت كلتا الجمعيتين في الالتزام ببرنامج إصلاحى وتنظيم مجموعة متنوعة من المحاضرات بالجامعة الأهلية.

وقد انفرط عقد معظم الجمعيات الثقافية وجمعيات حقوق المرأة أثناء الحرب العالمية الأولى أو بعد ذلك، إلا أنها قد أسهمت في تشكيل وعي المرأة المصرية في مطلع القرن العشرين، وجمعت بين هذه الجمعيات ملامح مشتركة، فقد كانت تجمعات منظمة استهدفت تقدم المرأة من خلال العمل الإسلامى، كما قدمته جمعية ترقية المرأة، أو العمل الإصلاحي، كما عرضته جمعيات أخرى. ولجأت هذه الجمعيات إلى نشر اجتماعاتها في الصحف، وإصدار مجلات خاصة بها لنشر أفكارها على أوسع نطاق.

كما كان لهذه الجمعيات فضل اضطلاع المرأة بدور الخطيبة لأول مرة في التاريخ المصري الحديث، وأصبحت ملك حفني ناصف من أشهر خطيبات ذلك الزمان، وبدأت أولى محاضراتها عام ١٩٠٩ بنادي «حزب الأمة»، وهو من أكبر التجمعات الجماهيرية للنساء حتى ذلك الوقت، وكانت تفده المئات من السيدات لسماع خطبها.

وأتاح وجود هذه التجمعات مزيداً من الحرية للمرأة، وسمح لها بمزيد من الأنشطة الجديدة والعمل التنظيمى، مما أتاح لها بعد ذلك المشاركة السياسية

في ثورة^(١) ١٩١٩. وانتقل نشاط المرأة من خلال هذه الجمعيات من طور تعليم المرأة وتحريرها إلى طور المشاركة السياسية والدفاع عن الوطن من خلال «الاتحاد النسائي المصري»، الذي أسسته هدى شعراوي وزميلاتها في ٢٦ مارس ١٩٢٣، وواصلت فيه مجهودات مناضلات سابقات.

وقد نشر الاتحاد النسائي برنامجًا للإصلاحات الاجتماعية والسياسية والتعليمية يتضمن المطالبة بمساواة المرأة بالرجل، وإصلاح قوانين الزواج، ورفع سن زواج الفتيات إلى ست عشرة سنة، والعناية بالصحة العامة والاهتمام بالأطفال^(٢).

وأتاح هذه الجمعيات للمرأة الدخول في مجال العمل السياسي، وعلى مدى العقود التالية أخذت المناضلات المصريات من كل الاتجاهات الانخراط في مجال العمل العام من خلال المنظمات النسائية، والجمعيات الخيرية، والجمعيات الثقافية، ومنظمات حقوق المرأة، وعبرت هذه الجمعيات عن برامجها من خلال المحاضرات، وأنتج ذلك تفاعلاً وتفاهماً وتوحدًا بين السيدات في تلك الجمعيات حول مناقشة وضع المرأة وسبل تقدمها، وسرعان ما تحولت الكلمة المسموعة إلى كلمة مكتوبة، وتحولت الأفكار إلى أعمال، مما أعطى للحركة النسائية حضوراً في الحياة الثقافية والاجتماعية وانتشاراً غير محدود في نشاط الأمة.

(١) إجلال خليفة، الحركة النسائية، قضية المرأة العربية على أرض مصر، القاهرة، المطبعة الحديثة، ١٩٧٣، ص ٨٥.

(٢) تشارلز آدمس، الإسلام والتجديد في مصر، ص ٢٣١.

سادسًا: الجامعة المصرية

أجمعت القلة المستنيرة التي تحمست لإنشاء الجامعة على المساهمة في تحرير المرأة، وأفلحت في أن تجعل من التعليم الجامعي للمرأة بعض العناصر المضمرة في مشروع الجامعة نفسها، وهي العناصر الموجودة منذ بداية التفكير في الجامعة ولكنها كان مسكوتًا عنها إلى حين، والتي تقرر أن يتم تنفيذها بالرفق والحيلة^(١) خوفًا من غضبة المتزمتين، وحماية للجامعة الوليدة من عواصف التخلف التي ما كان يمكن مواجهتها حينئذ.

وكانت جهود رواد الجامعة من المستنيرين موازية لجهود طليعة الحركة النسائية في هذا السعي المتدرج، فالطليعة النسائية التي بدأت في التعبير عن نفسها أخذت تؤكد نفسها في مجال الجامعة أيضًا، ولم تكن الطليعة التي دعت إلى إنشاء الجامعة، وبذلت جهدها إلى أن افتتحت الجامعة فعليًا بعيدة عن الطليعة النسائية التي تراكمت إنجازاتها المتنوعة إلى وقت افتتاح الجامعة، مما جعل من الحضور النسائي حضورًا لا يمكن تجاهله في الهيكل العلمي أو التدريسي، وكان من الطبيعي أن تتصل الطليعة النسائية بالطليعة المؤسسة للجامعة، وأن يؤثر كل منهما في الآخر، فأسهمت المرأة بأدوار متعددة في الجامعة، من دور الطالبة إلى دور

(١) د. جابر عصفور، المرأة والجامعة، مقالة ضمن كتاب «من رائدات القرن العشرين، شخصيات وقضايا»،

الأستاذة المحاضرة، وتركت الجامعة أثرًا كبيرًا في تشكيل وتطوير الوعي النسائي بالحرية، بل إنهن أسهمن في الإنشاء المادي للجامعة.

ولم تكن الجامعة المصرية حين افتتحت في نهاية سنة ١٩٠٨ جامعة بالمعنى المتعارف عليه اليوم، وإنما كانت أقرب إلى جامعة مفتوحة تقدم مجموعة من المحاضرات المتاحة للجميع، والتي «تفتح أبوابها لكل طالب مهما كان جنسه ودينه»^(١)، فدخلتها النساء من هذا المفهوم، وحضرت المستنيرات من نساء الطبقة الأرستقراطية، ومن أبناء الشرائح العليا للطبقة الوسطى عددًا من المحاضرات، وكانت أولى المحاضرات التي عُقدت بالجامعة المصرية للسيدات - بمبادرة «هدى شعراوي»^(٢) - ذات صبغة أدبية واجتماعية، ثم تطورت حتى أخذت صبغة نسائية سياسية تحررية، وتميزت بخصوصية لا لكونها موجهة خصيصًا للنساء، بل لأنها تمثل خطابًا نسائيًا ثقافيًا شاملاً ومتحررًا، وتطرت إلى قضايا ثقافية نسائية شائكة في محاولة لإثارة همّة وحماسة المرأة المصرية في إطار نهضة شاملة مع ربط حاضر المرأة بماضيها المشرق، حيث كانت المسلمة في عصور الإسلام الأولى معلمة ومتعلمة، وعاملة في العديد من المجالات.

(١) أحمد عبد الفتاح بدير، الأمير أحمد فؤاد ونشأة الجامعة المصرية، القاهرة، مطبعة جامعة فؤاد الأول، ١٩٥٠، ص ١١٦.

(٢) هدى شعراوي، مذكرات نشر القاهرة، دار الهلال، ص ١١٦. وأيضًا: إجلال خليفة، الحركة النسائية، ص ١٢١.

وعُقدت أول محاضرة للسيدات في يوم الجمعة ١٥ يناير ١٩٠٩ وألقتها كاتبة فرنسية من القائمت بالحركة النسائية حينذاك، وهي «مرجريت كليمان»، وكان موضوعها عن «المرأة الشرقية والغربية». وكانت الجامعة الأهلية حريصة في البداية على عقد هذه المحاضرات في صباح أيام الجمع تجنباً للاختلاط بين الجنسين، ثم بعد ذلك تنوعت أيام المحاضرات، مما يشير إلى أنه قد حدث اختلاط بين الجنسين^(١) بعد ذلك.

وقد ألفت «ملك حفني ناصف» عددًا من هذه المحاضرات، وظلت محاضراتها مثل مقالاتها معتدلة إلى حد كبير، بل أكثر تحفظًا من آراء قاسم أمين، وكانت نتيجة لهذه المحاضرات ونجاحها أن افتتحت الجامعة «قسم السيدات» سنة ١٩١٠، وتولت رئاسته الأنسة «كوفير» الفرنسية والحاصلة على درجة الدكتوراه، وألقت عددًا من المحاضرات بالفرنسية، وقد شهدت هذه المحاضرات إقبالاً ملحوظًا من نساء الطبقة الأرستقراطية من اللائي يعرفن الفرنسية بالطبع، وبلغ عدد أسماء الطالبات اللائي حضرن تلك المحاضرات ما يقارب ستين شخصية نسائية^(٢)، بعضهن ينتمي إلى الجاليات الأوروبية والغالبية من النساء المصريات.

(١) هالة كمال، محاضرات الفرع النسائي في الجامعة المصرية، ص ١٨٩.

(٢) أحمد عبد الفتاح بدير، نشأة الجامعة المصرية، ص ٩٤.

ويبدو أن نجاح هذه المحاضرات قد شجع إدارة الجامعة على الإكثار من تلك المحاضرات، وناشدت الجمعيات النسائية في ذلك الوقت بالإضافة إلى بعض المجلات النسائية إدارة الجامعة إلى وضع بعض المحاضرات باللغة العربية، فنادت الصحفية «لبيبة هاشم»^(١) بضرورة البدء في تقديم محاضرات نسائية ترقى المرأة الشرقية وترقى الأمة بأسرها باللغة العربية والاستعانة بالنساء المصريات لإلقاء تلك المحاضرات، وقدمت في ذلك كتبًا مترجمة ودراسات في صحيفتها.

وكانت بداية تلك المحاضرات بمحاضرة للأستاذة «نبوية موسى» التي ألفت دروسها بالعربية في موضوعات عصرية، إلى جانب محاضرات أخرى عن تاريخ مصر القديم والحديث، والدول الإسلامية وعلاقتها بمصر، وعادات المصريين وتأثير الإسلام فيها، وأشهر النساء في التاريخ.

وكانت إدارة الجامعة تعتقد أن مركز المرأة المصرية الأدبي لا يرقى إلا برقيها في العلوم، وأن الجامعة يجب أن تأخذ بيدها فتسير بها إلى مستوى المدارك الصحيحة^(٢)، فاستدعت رائدات الحركة النسائية في تلك الفترة، وعلى رأسهن ملك حفني ناصف التي ألفت محاضرة عن المقارنة بين «المرأة المصرية والمرأة الغربية»، ولم تتردد في إدانة وضع المرأة المصرية والكشف عن الواقع المهيمن

(١) لبيبة هاشم، «الجامعة المصرية والمحاضرات النسائية»، مجلة «فتاة الشرق»، القاهرة، ج ٤، يناير ١٩١٠، ص ١٢٣. وأيضًا: هالة كمال، محاضرات الفرع النسائي في الجامعة المصرية، ص ١٨٥.

(٢) أحمد عبد الفتاح بدير، نشأة الجامعة المصرية، ص ١١٩.

لتخلفها، متوسعة بنقدها الذي شمل موقف الرجال من النساء، حتى أولئك الذين ذهبوا إلى أوروبا.

ولم تكن «ملك» بمقارنتها تلك تقصد الانحياز إلى النموذج الغربي للمرأة، فقد كانت رافضة لهذا النموذج، باحثة عن نموذج وطني لتحرر المرأة نابع من ميراثها الديني وظروفها الخاصة، لكن انحيازها كان إلى تعليم المرأة بوجه عام، ومطالبتها بأن تتعلم البنات حتى مهنة الطب، ورفضها كل ما يحط من دور المرأة بالمقارنة بأدوار الرجل، وهجومها الحاد على استبداد الرجل ووصايته على المرأة^(١)، وقد نشرت تلك المحاضرات في الجرائد النسائية، هذا بالإضافة إلى محاضرة ألقته «مرجريت كليمان» سنة ١٩١٢ بعنوان «حق الانتخاب للنساء»، والتي أثارت ردود فعل عنيفة لدى التيار المحافظ الذي اعترض بعنف على هذه المحاضرات، وتجمعوا أمام الجامعة للتعرض للنساء ومنعهن من حضور المحاضرات، وتصدياً لما اعتبروه خروجاً عن الأداب لخروجهن من بيوتهن وترددهن على الجامعة^(٢).

ولكن السبب الحقيقي وراء هذا الهجوم هو الشعور بتنامي الحركة النسائية، ونهضة المرأة المصرية نهضة تعليمية وثقافية قد تدفعها إلى المطالبة بحقوقها الإنسانية كذات مستقلة، والخوف من تأثرها بالحركة النسائية العالمية،

(١) د. جابر عصفور، المرأة والجامعة، ص ١٦٧.

(٢) د. إجلال خليفة، الحركة النسائية، ص ٨٤.

واتساع مجالات طموحاتها فتطالب بحريتها وحقوقها السياسية والإنسانية، خاصة وقد تحولت محاضرات الفرع النسائي إلى منبر يتبنى قضية المرأة^(١).

ونتيجة لهذا الهجوم تراجعت إدارة الجامعة عن القسم النسائي، وأعلنت توقفه إلى أن «توفق لوضع الخطة التي تبتغيها منه، بحيث يكون موافقاً لحاجة السيدات المصريات»^(٢).

واشتدت حماسة السيدات تجاه هذا الوضع وناشدن الرجال في الجرائد ألا يمنعوا زوجاتهم وأخواتهم من حضور محاضرات الجامعة، وتساعدت الحماسة بالدعوة إلى إنشاء جامعة مستقلة للنساء الشرقيات، وظلت الجامعة على هذا النحو من التردد بين قبول المرأة ورفضها حتى ثورة ١٩١٩ التي أسهمت المرأة فيها بشكل إيجابي، وحررت العقول من سطوة التقاليد الجامدة، ونزلت المرأة إلى ميدان الجهاد جنباً إلى جنب الرجل، واشتركت في المظاهرات مطالبة باستقلال الوطن، وبدأت المرأة بالتخلي عن النقاب تعبيراً عن تمرد لها.

وقد وضعت متغيرات ثورة ١٩١٩ موضوع حضور المرأة في الجامعة وضعباً جديداً مختلفاً، ارتبط بالحراك الاجتماعي الواعد للطليعة النسائية التي خرجت من الثورة أكثر وعياً وإصراراً على انتزاع حقوقها، وكانت النتيجة أن فتحت الجامعة أبوابها للفتيات وسمحت لهن بحضور المحاضرات على نحو منتظم

(١) هالة كمال، محاضرات الفرع النسائي في الجامعة المصرية، ص ١٩٠.

(٢) أحمد عبد الفتاح بدير، نشأة الجامعة المصرية، ص ١٣٠.

بوصفهن طالبات رسميات، لكن مع التزام الصمت، ودون إعلان حتى لا تثور ثائرة المعارضين، وشيئاً فشيئاً وضعت الجامعة الرأي العام والحكومة أمام الأمر الواقع، ولم تفلح احتجاجات المحافظين وصرخات المتزمتين في إيقاف موجة التحرر هذه المرة، خصوصاً بعد أن تغيّر الوعي الاجتماعي تغيراً ملحوظاً، واكتسب من الثورة تمردها^(١). وهكذا عبّر الفرع النسائي في الجامعة المصرية عن جانب من الجوانب الفكرية للحركة النسائية في مطلع القرن العشرين.

(١) د. جابر عصفور، المرأة والجامعة، ص ١٧٢.

قضايا المرأة وحقوقها في التعليم والعمل ومسألة الزي



ودورها في المجال العام

هند مصطفى علي الشلقاني^(١)

توضيح

كانت الورقة الخلفية للمؤتمر قد حددت أن تبحث هذه الورقة فيما اعتبرته «القضايا الكبرى التي يعيد الخطاب الإسلامي إنتاجها» محددة إياها في مجال المرأة في: «قضايا المرأة وحقوقها في التعليم والعمل ومسألة الزي ودورها في المجال العام» كما هو موضح في العنوان.

وقد واجهت الباحثة مشكلة مبدئية في الالتزام بهذا العنوان، فمن ناحية بدا التأكيد على فكرة «إعادة الإنتاج» ينطوي بشكل أو بآخر على نوع من المصادرة على أفكار ومساهمات اجتهادية رصينة قاربت موضوع المرأة من مداخل مختلفة. بل بدا المدخل نفسه بهذه الصياغة ينطوي في ذاته على نوع من إعادة الإنتاج لكتابات كثيرة تتخذ من «قضايا المرأة» (بهذا الشكل التجزيئي) مدخلاً لها، وهي ربما لا تمثل الكتابات أو الطروحات الأهم في موضوع المرأة من وجهة نظر إسلامية.

(١) باحثة في شؤون المرأة.

من ناحية ثانية واجهت الباحثة مشكلة في تحديد عبارة «الخطاب الإسلامي» في العنوان وذلك لأسباب عدة، فمن جهة كان من الصعب تحديد مدلول «الخطاب الإسلامي» حصراً، فهل هو الخطاب الذي يكتبه مسلمون، أم الذي يتناول قضايا المرأة ارتباطاً بالإسلام، أو الذي يسمي نفسه إسلامياً، أم المقصود هو الخطاب الذي يقدمه الفقهاء والشيوخ وعلماء الدين على وجه التحديد.. كذلك فإن استخدام عبارة «الخطاب الإسلامي» - عندما نكون بصدد رصد مجموعة أفكار تمتد رأسياً لتغطي حقبة زمنية طويلة من منتصف القرن ١٩ وحتى الآن - تستدعي إلى الذهن أنه كان هناك دائماً خطابات أخرى مهيمنة مسيحية مثلاً أو علمانية، في حين أنه، وكما يسجل الأستاذ محمد جابر الأنصاري فإن الاتجاه التوفيقي (التعايش بين قيم الإسلام وقيم الحضارة الغربية) يكاد يكون هو «الاتجاه الأهم والأكبر في تاريخ الفكر العربي منذ حركة الاحتكاك الحديثة بالغرب إلى اليوم»^(١).

(١) يوضح الأنصاري أن عصر مطلع النهضة الحديثة في الشرق العربي لم يشهد حركة عربية تحديثة خالصة تعمل على الاستيعاب الكلي والجوهرى للحضارة الغربية، بإحلال النظرة العقلية العلمية محل النظرة الغيبية الدينية وقصر الدين على جانبه الروحي الفردي الخالص». كذلك فإن الرافد العلماني (الذي قاده الفكر المسيحي العربي) «لم يتحول إلى تيار رئيس وفاعل في الفكر العربي الإسلامي، لأنه لم ينبع من داخله، ولم يتمكن من الاندماج فيه» كذلك حدث للأفكار المادية الماركسية، وبقية مآ - العلمانية والماركسية - «محسورتين اجتماعياً وفكرياً إلى حد كبير ضمن نطاق الأقليات»، و«لم يتيسر للتيارين النمو بشكل مترسخ في البيئات السلفية والتوفيقيه، لأن الفكرتين لم تنحسم علاقتهما بالإسلام بصورة ناجعة وارتبطت العلمانية سياسياً وأيدولوجياً بالغرب الرأسمالي، فيما ارتبطت الماركسية على النحو ذاته بالمعسكر الشيوعي الملحد». انظر: محمد جابر الأنصاري، تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي ١٩٣٠-١٩٧٠ (الكويت، سلسلة عالم المعرفة، ١٩٨٠) ص ٨-١٥، أضف إلى ذلك إلى أن مسيحي الشام الذين أثروا في الثقافة المصرية والعربية في مطلع النهضة العربية قد شكل الإسلام بمعناه الحضاري جزءاً رئيسياً في هويتهم الثقافية وفي

لذلك فإن العنوان «غير الرسمي» الذي تحمله هذه الورقة هو «قضايا المرأة في خطاب الإصلاح الحديث والمعاصر»، بحيث يكون المحور هنا هو مسألة الإصلاح في ذاتها كإطار لطرح قضايا المرأة يتم الاقتراب منه من منظور معرفي كلي يحاول الكشف عن طبيعة التحولات الفكرية الطارئة على نمط التفكير في قضايا المرأة منذ عصر النهضة العربية وحتى اليوم.

وتبقى الإشارة إلى أن الورقة تتحيز داخل إطار النموذج المصري كإطار اجتماعي وثقافي يتم من خلاله رصد تطور الخطاب الإصلاحي حول المرأة.

في ورقة اهتمت بمناقشة دور عدد من رواد النهضة العربية في إثارة قضية المرأة في المرحلة التي درج على تسميتها بعصر النهضة العربية، قامت الباحثة بمراجعة بعض الكتابات المعاصرة التي تناولت جهود وإسهامات الشيخ رفاة رافع الطهطاوي (١٨٠١-١٨٧٣)، ولاحظت أن ذلك اختلاف التوصيف المعاصر للشيخ بين من اعتبره محطة بارزة في الفكر الليبرالي بمصر^(١)، ومن اعتبر أن كتاباته تتبدى فيها «نفحات اشتراكية»^(٢)، وأنه «رمز العقلانية»، ومن رآه «رائد التيار

تشكيل وعيهم العروبي، لاسيما في ضوء اندفاعهم نحو العروبة كملاذ من ضغوط التتريك والتغريب التي تعرضوا لها آنذاك.

(١) علي الدين هلال، «أزمة الفكر الليبرالي في الوطن العربي»، عالم الفكر (المجلد ٢٦، العددان ٤ و٣، يناير: مارس إبريل: يونيو ١٩٩٨) ص ١١٦.

(٢) رفعت السعيد، «التنوير عبر ثقب إبرة»، النهج (القاهرة: مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية، العدد ٢١، شتاء ٢٠٠٠) ص ١٠٧، وانظر: أنور عبد الملك، الفكر العربي في معركة النهضة (بيروت: دار الآداب، ١٩٨١)

العلماني»^(١) ومن أعلن أن الطهطاوي يجمع في فكره بين العلمانية والعقلانية والبراجماتية واللائكية وأنه في هذا ليبرالي بشر بالفكر بالبرجوازي ورائد النهضة البرجوازية في التاريخ الحديث لمصر^(٢).

وقد فهمتُ آنذاك أن هذا التوتر مرده أن رفاة - الشيخ - كان يكتب خطاباً خارج حدود القوالب المعاصرة التي درجنا على تصنيف الفكر داخلها، إذ كان الانسجام في كتاباته بين بُعد الإيمان وبُعد العلم، وبين القيمة والواقع، وكذا الجمع بين المعرفة الدينية والثقافة العامة وانفتاح الأفق، أموراً لا تجتمع معاً داخل الأرضية المعرفية التي بتنا نقف عليها اليوم بمعطياتها المفاهيمية والأيدولوجية.

ويبدو أننا منذ الطهطاوي وحتى الآونة المعاصرة خبرنا أطراً معرفية مختلفة، في سياقات تاريخية اجتماعية وسياسية حملت سمات للتشابه والتباين معاً، وقد أثرت هذه العوامل في الطريقة التي تم عبرها طرح قضايا المرأة خلال هذه الفترة الممتدة.

(١) محمد الصالح المراكشي، قراءات في الفكر العربي الحديث والمعاصر (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٩٢) ص ١٧.

(٢) أحمد البخاري الشتوي، «الطهطاوي والمرأة»، الكراسات التونسية، مجلة العلوم الإنسانية (تونس، مجلد XII، عدد ١٨٠، الثلاثية الأولى لسنة ٢٠٠٢، ص ٩٨-٩٩).

(١)

البواكير

وضع الشيخ رفاة الطهطاوي أول لبنة في الخطاب المنصف للمرأة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر حين كتب «المرشد الأمين في تعليم البنات والبنين» الذي مثل محاولة جلييلة لإعادة تعريف وتقديم المرأة ككائن اجتماعي له مكانته ودوره المتكامل مع دور الرجل، فقد تحدث في كتابه هذا (وهو مجلد ضخيم، مرتب على مقدمة وخاتمة وسبعة أبواب تضم نحو خمسين فصلاً) عن تربية الأطفال والناشئة من الذكور والإناث، وعلاقة ذلك بصفاتهم النفسية والبدنية، كما تطرق إلى فضل العلوم وعلاقة التربية بتمدن الأوطان وعمارة البيوت وحفظ الأسر والأخلاق والصحة، وحرص على إقران البنات مع البنين في الحديث عن أهمية التربية والتعليم والتزود بكافة العلوم مع بيان فضل ذلك على قضية التمدن وقضية حفظ بنیان الأسر كقضية أصيلة من قضايا التمدن^(١).

وكان الطهطاوي في هذا الكتاب من أول المهتمين بقضية تعليم المرأة وتربيتها حيث وجه فيه اهتماماً خاصاً لتعليم المرأة، مبيناً الصفات المشتركة بينها وبين الرجل عقلياً وبدنياً، ووجوب إشراكها في التعلم والتعليم.

(١) رفاة رافع الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين (القاهرة: مطابع المدارس الملكية، شوال ١٢٨٩هـ).

وفي فصل بعنوان «في تشريك البنات مع الصبيان في التعلم والتعليم وكسب العرفان» يقول «ينبغي صرف الهمّة في تعليم البنات والصبيان معاً لحسن معاشرّة الأزواج فتتعلم البنات القراءة والكتابة والحساب ونحو ذلك مما يزيدهن أدباً وعقلاً ويجعلهن بالمعارف أهلاً...وليمكن للمرأة عند اقتضاء الحال أن تتعاطى من الأشغال والأعمال ما يتعاطاه الرجال على قدر قوتها وطاقتها، فكل ما يطيقه النساء من العمل يباشرنه بأنفسهن، وهذا من شأنه أن يشغل النساء عن البطالة، فإن فراغ أيديهن عن العمل يشغل ألسنتهن بالأباطيل وقلوبهن بالأهواء وافتعال الأقاويل فالعمل يصون المرأة عما لا يليق ويقربها من الفضيلة وإذا كانت البطالة مذمومة في حق الرجال فهي مذمة عظيمة في حق النساء»^(١) ويرفض «القول بأنه لا ينبغي تعليم النساء الكتابة وأنها مكروهة في حقهن» موضحاً أنه كان من زوجات النبي ﷺ من تكتب وتقرأ كحفصة بنت عمر وعائشة بنت أبي بكر ﷺ وغيرهما من نساء كل زمن من الأزمان، ولم يعهد أن عدداً كثيراً من النساء ابتذلن بسبب آدابهن ومعارفهن..وليس مرجع التشديد في حرمان البنات من الكتابة إلا التغالي في الغيرة عليهن»^(٢).

وتطرق الطهطاوي إلى اشتغال المرأة بالسياسة، ففي فصل بعنوان «قصر رتبة السلطنة والأعمال السلطانية على الرجال دون النساء» يقول «قد قضت الشريعة

(١) المرجع السابق، ص ٦٦

(٢) المرجع السابق، ص ٦٦-٦٧

المحمدية وقوانين غالب الممالك بقصر السلطنة على الرجال دون النساء»^(١). لكنه عاد بعد هذا التعميم وأوضح أنه لا ينفي قدرة المرأة على الاشتغال بقضايا السياسية فقال: «قال بعض أهل السياسة إن التعليل بالضعف عن القيام بأعباء الملك أمر أغلبي فقد عُهد في النساء بعض ملكات أحسن السياسة والرئاسة على ممالكهن واكتسبن قصب السبق في ميادين الفخار.. فمنهن بلقيس ملكة سبأ باليمن وسمره ملكة نينوي وبابل والزبا المشهورة بالملكة القاهرة في العرب...»^(٢).

وإلى جانب الطهطاوي، فقد طرح على مبارك (١٨٢٤-١٨٩٣) مسألة المرأة أيضًا في مؤلفه «علم الدين» الذي يعتبر أحد نماذج أدب الرحلات. ففي الكتاب التقى الشيخ علم الدين (الذي واجه ضائقة مالية واضطر لأن يفكر في الارتحال طلبًا لسعة الرزق) بمستشرق إنجليزي فاضل ومطلع على آداب العرب والإسلام، اصطحبه معه إلى الخارج، وعندما يتحاور المستشرق مع علم الدين في قضية المرأة، يدور بينهما نقاش مستفيض حول مسألة الحجاب، ففي حين يتمسك الشيخ بالحجاب ويستعرض حججه، نجد الانجليزي في المقابل يقول ضد الحجاب حججًا منطقية هي أقرب إلى القبول، وأقرب لأن تمثل رأي علي مبارك أو تعكس على الأقل تنازعه بين التمسك بالعادة وبين الرغبة في التغيير^(٣).

(١) المرجع السابق، ص ١٠٤

(٢) المرجع السابق، ص ١٠٥.

(٣) انظر: محمد عمارة، الأعمال الكاملة لعلي مبارك (بيروت - لبنان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر،

١٩٧٩) ص ٤٦١.

ففي المسامرة الثانية عشرة المعنونة «النساء» في كتاب «علم الدين» يقول الشيخ علم الدين للمستشرق «كنت أتأمل فيما أراه من الأحوال لاسيما في اختلاط النساء مع الرجال، فوجدت في اختلاطهن فوائد لهن من حيث إنهن يتلذذن بما يرينه ويعلمنه من الحوادث والأخبار، وما يطلعن عليه من محاورات الرجال، لكن ربما ترتب على هذا الاختلاط ما يخرجهن عما هو أليق بهن من الصيانة والحياء.. فلاشك أن عادات المشرقين أرجح ورأيهم في احتجاب النساء عن الرجال أصح وأصلح، إن ذلك مما يوجب زيادة ائتلاف المرأة بأهلها ويؤكد ارتباطها بزوجها وارتباطه بها.. بخلاف ما إذا كانت تنظر لغيره في جميع الأوقات أو تطلع على معاش الناس، فإن ذلك قد يحرك عندها الشهوات..»

ويرد المستشرق بعدة حجج منطقية قوامها أن العزلة لا تمتنع المرأة من الاطلاع عما يدور حولها في الشوارع والحارات، وأن التربية أقوى في الصيانة من العزلة، ويضيف حجة أخرى قائلا: «ولم أر هذه العادة - يقصد حجب النساء - المخالفة لعاداتنا إلا في بعض مدن البلاد الشرقية، فاختصاصها بهذه المدن القليلة يدل على أنها بدعة حدثت لأسباب طارئة، فإن جميع نساء الأرياف ونساء عربان البادية وبلاد العرب وأهل المغرب وسواحل الشام وأرض الحجاز لا يحتجبن عن الرجال وربما قمن بمقام أزواجهن في بعض الأحوال كإكرام الضيف والأخذ والعطاء مع الأجانب، وأظن أن هذه العادة مأخوذة من الأعاجم وسرت إلى أمثال هذه البلاد عند دخول التتار وترك بها واستيلائهم عليها،

فنشأ من عظمتهم وكبرهم احتقار غيرهم وأكثروا للخدمة من الجوارى وللفرش من السراري ولما أكثروا منهن خافوا عدم رضاهن فمنعوا حرمهم من الدخول والخروج والاختلاط بالرجال وألزموهن البيوت والعزلة عن سائر الأجانب..»

وقد جاء الطرح الذي قدمه كل من الطهطاوي وعلي مبارك في قضية المرأة ضمن تصور إصلاحى لكل منهما في مجال نشر التعليم والثقافة والمعارف، حيث انطلق كل منهما في تفعيل تصوره الخاص بعد عودتهما من فرنسا التي ابتعث إليها الأول عام ١٨٢٦، والثاني عام ١٨٤٤، وذلك خلال حكم محمد علي وما اكتنفه من نهضة تنموية متعددة الجوانب.

ومما يذكر أن احتكاك الاثنين بالغرب حدث في إطار خبرة الابتعاث وكانت خبرة إيجابية بوجه عام، وقد انعكس هذا فيما قاما به من تسجيل لهذه الخبرة سواء بشكل مباشر كما فعل الطهطاوي في «تخليص الإبريز» أو في شكل المسامرات التي صيغت في قالب أدب الرحلة كما في علم الدين.

وعند هذا المستوى المبكر من طرح قضية المرأة (حول منتصف القرن التاسع عشر) لم تثر عند المفكر إشكالية الصدام الحاد بين الذات والآخر، ومن ضمنها الإشكاليات المتعلقة بوضع المرأة في الإسلام والغرب، بل رصد كل منهما ما رآه في الغرب بإعجاب وتقدير بما فيه وضع المرأة، وقدم تصوره لإصلاح وضع المرأة في بلاده بغية تحقيق النهضة دون أن تثر لديهما أية حساسيات متعلقة بمسألة وضع المرأة في الإسلام مقابل وضعها في الغرب، بل على العكس، فكما كانت المشاهدات

التي لاحظناها في الغرب هي باعث التفكير في حال المرأة وإدراك الأهمية التي ينطوي عليها تغيير وضعها دعمًا للأسرة وللمجتمع والأمة من ثم، كانت المرجعية الثقافية في الوقت نفسه محفزًا وداعمًا على مطلب التغيير غير متعارضة معه. وكانت الأفكار المبكرة حول الاستفادة من «العلوم الاستعمالية» أو بأشكال تنظيم المجتمع في الغرب كأدوات لإحداث النهضة لا ترتبط بدعوة للتغيير الإلحائي أو النقل الكامل عن الغرب، ولا تثير في الوقت نفسه شكوكًا حول مس الأساس العقائدي للمجتمع، أو السماح للفكر الأوروبي بالتغلغل في جسم وعقل الأمة.

وقد نظر بعض من المعاصرين إلى نموذج «الطهطاوي» ومن على شاكلته من شيوخ منفتحين ودعاة إصلاح - مثل الشيخ محمد عبده - على أنهم أبناء النهضة العربية التي ارتبطت بالدولة الحديثة وساعدت على «ظهور نموذج غير تقليدي من رجل الدين، هو الشيخ العقلاني المستنير الذي غدا مستعدًا لمواكبة حركة الدولة الحديثة في خروجها عن المفهوم التقليدي القديم للحكم، وتأسيسها معنى المواطنة الذي يتخذ من النموذج الذي طرحته الدولة المدنية الأوروبية مثالاً له في الحقوق والواجبات... خصوصاً بعد أن استبدل نموذج هذا الشيخ تراثاً بتراث، وأحل التقاليد العقلانية التي أصلها المتكلمون والفلاسفة في تراثه محل التقاليد النقلية التي صاغها السلفيون من الحنابلة والأشاعرة بوجه

خاص..»^(١)، واعتبره البعض الآخر ممثلاً لـ «علمانية مؤمنة»^(٢) «أقامت قطيعة مع الخطاب الديني السائد ومهدت لتحقيق ثورة ثقافية حقيقية» في حينها..

وبخلاف هذا التصور المعاصر لثنائية التراث / الحداثة التي ما تنفك تطرح نفسها في الخطاب العربي، يمكن القول إن ما طرحه علي مبارك ورفاعة الطهطاوي وغيرهما من الرواد الأوائل في هذه الفترة المبكرة لم يحمل صراعاً حتمياً بين فكرتي النهضة والتراث ذلك أنهم انتميا في لحظة تاريخية بعينها إلى مرجعية معرفية سادت الحوض الحضاري الإسلامي في تلك الأثناء، وهي مرجعية تحمل معنى لمفهوم الدين يختلف عن المفهوم الذي طرحته الحداثة الأوروبية ولا تحمل من ثم تناقضاً بالضرورة بين قيمتي الإيمان والعلم، فظهر فيها علماء وفلاسفة جمعوا في انسجام بين العلم الديني وعلوم الطبيعة والفلسفة وانفتحوا ببساطة على علوم الحضارات الأخرى فنقلوا وترجموا وحفظوا تراث أم أخرى (حتى استردته هذه الأم زمن نهضتها) وذلك لأن «التصور الإسلامي للكون والحياة هو تصور منفتح غير منغلق لا يصادر الآخر ولا يلغيه ولا يكرهه على الدخول في نظامه»^(٣). في هذا الإطار جاء طرح قضية المرأة هنا طرحاً تلقائياً إصلاحياً لا مؤدلج ولا إشكالي.

(١) جابر عصفور، هوامش على دفتر التنوير (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٠) ص ١٩٠.

(٢) ماهر الشريف «العلمانية المؤمنة»، أدب ونقد (العدد ٢١٦، أغسطس ٢٠٠٣) ص ٢٠.

(٣) محمد بن مريسي الحارثي، «الخطاب الحداثي العربي»، علامات في النقد الأدبي (الجزء ٤١، مجلد ١١، رجب

(٢)

الكتابة النسائية قبل «تحرير المرأة»

في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين تمايزت على الساحة الفكرية المصرية نخبة من المثقفين الشوام الذين نزحوا في فترات متقاربة إلى مصر وخاصة إلى مدينة الإسكندرية^(١) التي صارت مستقرًا لكثير منهم، قادمين من سوريا (أو ذلك الإقليم الذي يضم دولتي سوريا ولبنان)، هارين من قبضة الحكم العثماني في مسقط رأسهم، ومن الفتن الطائفية بين الطوائف المسيحية المختلفة.

وقد أثرت هذه النخبة أيما تأثير في المناخ الفكري المصري، حتى نجد أديبًا لامعًا مثل المنفلوطي يقول في عام ١٩٠٨ حينما قرر بعض الشوام العودة إلى مسقط رأسهم إثر عودة العمل بالدستور العثماني، وتحت عنوان «أهناء أم عزاء» :فارق مصر على إثر إعلان الدستور العثماني كثير من فضلاء السوريين بعدما عمروا هذا البلد بفضائلهم ومآثرهم وصيروها جنة زاخرة بالعلوم والآداب ولقنوا المصريين تلك الدروس العالية في الصحافة والتأليف والترجمة، وعندما كانوا فينا سفراء خير بين المدينة الغربية والمدينة الشرقية يأخذون من كمال الأولى ليتموا

(١) جابر عصفور، «فجر الرواية العربية: ريادات مهمشة»، فصول (القاهرة: الهيئة العامة المصرية للكتاب، المجلد السادس عشر، العدد الرابع، ربيع ١٩٩٨)، ص ٩-١٠.

ما نقص من الأخرى، وبعدها علموا المصري كيف ينشط للعمل، وكيف يجد ويجتهد في سبيل العيش وكيف يثبت ويتجدد في معركة الحياة»^(١).

وتعكس عبارة المنفلوطي أي وزن مثله المهاجرون الشوام على الساحة الفكرية المصرية خاصة في المجال الصحفي والأدبي، وهو ما تشير إليه إحدى الدراسات من أن السوريين امتلكوا نحو ٢٠٪ من الصحف والمجلات التي ظهرت في مصر قبل الحرب العالمية الأولى^(٢). وقد جمعت هذه النخبة الشامية عددًا من السيدات اللاتي أسهمن في طرح قضايا المرأة على الساحة الثقافية المصرية في وقت مبكر حيث سبقن في ذلك قاسم أمين صاحب الدعوة الأشهر.

ومن أهم رموز النخبة الثقافية الشامية من النساء كل من زينب العاملي^(٣) (صاحبة الكتاب الموسوعة «الدر المنثور في طبقات ربات الخدور»، الصادر عام

(١) شفيق البقاعي، أدب عصر النهضة (بيروت: دار العلم للملايين، أغسطس ١٩٩٠)، ص ١٠٣.

(2) Beth Baron, The Women's Awakening in Egypt (New Haven: Yale University Press, 1994) p16.

(٣) تنتمي زينب العاملي لعشيرة بني عامل وهم من الشيعة الإثني عشرية الذين عاشوا بجبل عامل، وقد ولدت في تبين في جنوب لبنان عام ١٨٦٠، وفي عام ١٨٧٠ هاجرت مع أسرتها إلى الإسكندرية، ودرست القراءة والكتابة على يد الأستاذ محمد شبلي، ثم تلقت الصرف والبيان والعروض والتاريخ على يد حسن حسني باشا الطويراني صاحب صحيفة النيل التي تأسست عام ١٨٩١، ثم أخذت الإنشاء والنحو عن الأستاذ محيي الدين النهاني. وقد وضعت عدة كتب غير الدر المنثور منها «مدارك الكمال في تراجم الرجال»، وكتاب «الجواهر البضيض في مآثر الملك الحميد»، وهما غير مطبوعين، وكتاب «الرسائل الزينية» ويذكر عمر رضا كحالة في موسوعته «أعلام النساء» أن لزينب كتابًا آخر وضعته عام ١٣٢٥هـ بعنوان «مطلع البدور في محاسن ربات الخدور». ولها روايتين بعنوان «الملك كورش» و«الها والوفا». انظر: عمر رضا كحالة، أعلام النساء في عالمي العرب والإسلام، الجزء الثاني (بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة العاشرة، ١٩٩١) ص ٨٢.

١٨٩٢م) وسارة وهند نوفل^(١) وهنا كوراني^(٢) واستير أزهرى^(٣) وألكسندرا أفرينو^(٤) وغيرهن مما أسسن للصحافة النسائية في مصر. فقد أسس هؤلاء وغيرهم عدة مجلات نسائية منها مجلة الفتاة (هند نوفل، ١٨٩٢)، والفردوس (لويزا

(١) سارة نوفل هي أخت هند نوفل ومساعدتها الأولى في تحرير مجلتها الرائدة «الفتاة» التي أسستها هند عام ١٨٩٢ كأول مجلة نسائية مصرية على الإطلاق، وقد حطت عائلة هند وسارة في مصر قادمة من سوريا في سبعينيات القرن التاسع عشر خلال حكم الخديوي إسماعيل (١٨٦٣-١٨٧٩). (Beth Baron, op. cit., p14). وهما ابنتا نسيم أفندي - شقيق سليم نوفل - وكلا الرجلين أديب وعمل بالصحافة والترجمة في الحكومة المصرية، وأمهما هي مريم النحاس (١٨٥٦-١٨٨٨)، والأخيرة هي اسم اشتهر في حينه لارتباطه بكتاب متميز هو «معرض الحسنة في تراجم مشاهير النساء» الذي رفعته إلى الأميرة جشم آف هانم أفندي حرم الخديوي إسماعيل ومؤسسة المدرسة السيوفية في القاهرة (زينب العاملي، الدر المنثور في طبقات ربات الخدور (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣١٢هـ)، ص ٥١٥-٥١٦).

(٢) ولدت هنا كوراني (١٨٧٠-١٨٩٨) في كفر شيما بلبنان وتعلمت في عدة مدارس منها مدرسة الإرسالية الأمريكية، وسافرت إلى الولايات المتحدة وتنقلت بين بعض المدن الأمريكية ثم سافرت إلى مصر حيث أسهمت بمقالاتها في الصحافة النسائية المزدهرة حينذاك. حلمي النمنم، الرائدة المجهولة: زينب فواز (القاهرة: دار النهر، الطبعة الأولى، ١٩٩٨). ص ٧٩.

(٣) استير أزهرى (١٨٧٣-١٩٤٨) سورية من عائلة يهودية وقد نزحت إلى مصر بعد فترة قصيرة من زواجها بطبيب يدعى شيمون موبال، وأنجبا طفلاً ذكراً أسموه عبد الله تيمناً باسم عبد الله النديم. والظريف أن استير اليهودية التي تلقت تعليمها في المدارس الإنجليزية والأمريكية، قد درّست بعد التخرج في بيروت في كنيسة الإرسالية الإسكتلندية واتحاد المدارس الإسرائيلية وأدارت مدرسة المجتمع الإسلامي الخيرية للبنات (Baron, op. cit., p20).

(٤) ولدت الكسندرا أفرينو في بيروت في نوفمبر عام ١٨٧٢ لأسرة يونانية أرثوذكسية، وجاءت مصر عام ١٨٨٦، وكانت لها علاقاتها القوية بالأسرة الحاكمة في مصر، وتلقت عددًا من الأوسمة من كثير من ملوك العالم منهم السلطان العثماني وشاه إيران والبابا. وكانت المتحدثة الرسمية للحركة النسائية في مصر في تلك الأثناء، بل إنها دعيت لحضور أول مؤتمر نسائي عالمي يعقد لنزع السلاح كممثلة لنساء الشرق كله (عام ١٩٠٠).

هابلين، ١٨٩٦). ومراة الحسناء (سليم سر كيس، ١٨٩٦)^(١)، وأنيس الجليس (ألكسندرا أفريونو، ١٨٩٨)، والعائلة (استير أزهرى، ١٨٩٩).

وعرف الفكر النسوي في هذه الفترة تعددية ملموسة في الاتجاهات والرؤى لسبل ومسالك النهوض، حيث ناقشت الصحافة النسائية قضايا حياتية مختلفة، مثل أهمية التعليم، وقضايا الزواج والأزياء، وبعض العادات الاجتماعية، ناقشتها من مدخل اجتماعي عملي يعنى بتفاصيل الحياة اليومية وبيتعد عن الأيديولوجيا، متأثراً في غالبه بتفاصيل حياة المرأة الأوروبية في تلك الفترة، مركزاً على قضايا التربية وإعداد السيدة المهذبة الفاضلة. ولم تخل تلك المرحلة من كتابات وأطروحات قوية فيما يخص تأكيد حقوق المرأة من ذلك ما قدمته زينب العاملي في كتاباتها من طرح متكامل في قضايا تعليم المرأة وتعزيز وضعها وإسهاماتها المجتمعية. ويورد عمر رضا كحالة نص مقالة لزينب العاملي بعنوان «الإينصاف» نشرت في صحيفة النيل (العدد ١٥١، ١٨ ذي الحجة سنة ١٣٠٩هـ)، ترد بها زينب على ما نشرته هنا كوراني التي علقت على طلب المرأة الإنجليزية حق الانتخاب، بأن دخول المرأة مجال السياسة من شأنه قلب نواميس الكون، ومما قالته زينب:

(١) سليم سر كيس (١٨٦٧-١٩٢٦) أسس هذه المجلة وحررها باسم مريم مظهر، وكان لبنائياً مناوئاً للحكم العثماني وخاصة عبد الحميد الثاني الذي ارتقى عرش السلطنة عام ١٨٧٦، وقد هجا سليم عهده في صحيفة لسان الحال التي أسسها شقيقه خليل سر كيس، وفي صحيفة «المشير» التي أسسها هو، مما سبب له المشاكل التي اضطرته أن يتحول عن السياسة إلى الكتاب النسائية مختلقاً اسم مريم مظهر.

«وما من أمة فشا فيها داء الكسل وسرت إليها علة الخمول إلا دمرتها وهدمت أركان عزمها ودكت حصون تمدنها، وبما يؤيد لنا ذلك هو ما ظهر لنا من تقدم الغرب على الشرق في هذا العصر، حينما عولج أهله وشفى جسمهم من داء الكسل والخمول، فازدهى عصرهم على جميع العصور وفاق جميع الدهور، إلى حد أنه صار النساء فيه يبارين الرجال ويشاركنهم في الأعمال، وحيث قد أجمع السواد الأعظم منهم على أن الرجل والمرأة متساويان بالمنزلة العقلية، وعضوان في جسم الهيئة الاجتماعية لا غنى لأحدهما عن الآخر، فما المانع إذاً من اشتراك المرأة في أعمال الرجال، وتعاطيها الأشغال في الدوائر السياسية، وغيرها متى كانت جديرة تؤدي ما ندبت إليه، وإلا فما فائدة تعلم المرأة الغربية جميع العلوم التي يتعلمها الرجال من فلسفة وحكمة ورياضة وهندسة وتدریس القوانين السياسية، إذا كانت لم تعمل بمقتضاها، وتخدم النوع البشري وتعد من أعضاء الهيئة الرئيسية، لأنها ما خلقت لكي لا تخرج عن دائرتها المنزلية»^(١).

في هذه الفترة أيضاً كتبت في تركيا فاطمة عليه هانم^(٢) كتاباً بعنوان «نساء الإسلام» صدر عام ١٨٩٢ وضم محاورات جرت بينها وبين عدد من السائحات

(١) عمر رضا كحالة، أعلام النساء (الجزء الثاني)، مرجع سابق، ص ٨٦.

(٢) فاطمة عليّة هي ابنة مؤرخ شهير هو جودت باشا الذي شغل منصب ناظر العدلية العثمانية، ولدت في الأستانة العليا في ٩ أكتوبر سنة ١٨٦٢، وقد اصطحبها والدها معه إلى سوريا مدة إقامته واليا عليها. وفي أثناء الأعوام التي مكنتها في سوريا تعلمت اللغة العربية من نحو وبيان وبدیع وعروض، ولما عادت مع والدها انكبت على دراسة اللغتين التركية والفارسية ثم انشغلت بتحصيل اللغة الفرنسية وأخذت العلوم العقلية من توحيد وكلام ومنطق ورياضة وحساب عن والدها وتعلمت الموسيقى بكل فروعها على أساتذة ماهرين من ترك وعرب وفرنس وإفنج. (من ترجمة فاطمة عليه هانم في «الدر المنثور»).

الغربيات، وقد ترجمت هذه المحاورات التي كتبت بالتركية إلى العربية^(١) والفرنسية والإنجليزية.

وتعكس تلك المحاورات ثقافة وسعة اطلاع تمتعت بهما فاطمة عليه هانم، كما تكشف أن بيتها كان قبلة للرحالة الأجنيبات اللاتي كن يفدن للشرق بغرض السياحة والاطلاع محملات بأفكارهن المسبقة عن المنطقة وعاداتها وأحوالها، وهي تصف أفكارهن المسبقة تلك والمدونة في كتبهم بأنها تكاد تكون -من فرط بعدها عن واقع الشرق- «كتبًا خيالية أو روايات فكاوية». وتذكر أنه لم يكن هناك من يصحح تلك الصورة لأن النساء محتجبات في المنازل ولا يوجد منهن من يجيد اللغات الأجنبية عدا اللاتي تربيين تربية أجنبية صرفة وهن في الوقت نفسه جاهلات للأحكام الشرعية، لذلك فهن: «إذا رغب إليهن أحد في الحصول على المعلومات المتعلقة بأصول المعيشة الإسلامية - مما يكن قد نبذنه نبذ النواة - سكتن عن بيان استقامة وطهارة الدين المبين الإسلامي، من حيث إنهن قليلات العلم بذلك، وأخذن في الكلام بحددة وشدة عن مسائل الحجاب زاعمات أن العادات الملية مقتبسة عن الأحكام الشرعية وبالجملة فإنهن يبحثن

(١) ترجمتها إلى العربية جريدة ثمرات الفنون التي تطبع في بيروت كما تذكر زينب في الدر المنثور، ثم طبع الكتاب مرة أخرى في مصر على نفقة إبراهيم فارس صاحب المكتبة الشرقية. انظر: فاطمة عليه هانم، نساء الإسلام، (القاهرة: المكتبة الشرقية، د.ت).

في أشياء لا علم لهن بها فيكن سبباً لمفتريات وإسنادات بعض الأجانب على الدين المطهر الذي استنرنا بمشكاته وتشرفنا بأياته»^(١).

بهذا الدافع الإصلاحى - الحرص على نقل صورة حقيقية عن الذات للآخرين - وضعت فاطمة عليه هام كتابها الذي تنوعت محاوراته بين قضايا شتى، بينها قضايا الزواج والطلاق وتعدد الزوجات والحجاب. كما شملت حديثاً عن وضع الجوارى في الدولة العثمانية، يعتبر في ذاته تأصيلاً فريداً لذلك الموضوع من حيث أصولهن وحياتهن في بيوت مالكيهم. كما تطرقت إلى قضايا دينية صرفة مثل قصة ميلاد سيدنا عيسى عليه السلام وتبشيريه بالنبي محمد ورفعته إلى السماء، ومسألة الخلط في التوراة.. وغيرها.

وفي قضية الحجاب - وكما تبين في الاقتباس الوارد أعلاه - عمدت فاطمة عليه هام إلى التمييز بين الأمر الشرعى من ناحية، والعرف والعادة من ناحية أخرى، مبينة حدود الإلزام الدينى، وما طرأ عليه بفعل التقليد والعادة التي تختلف من مكان لآخر، وعندما تخلص ضيفتها إلى القول:

«في الحقيقة أن دينكم لا مرية في أحقيته ولا مطعن عليه، ولكن هناك مسألة واحدة تجعل الناس ينفرون منه وتقوم سداً في وجه حسنه ألا وهي مسألة

(١) نساء الإسلام، ص ٨-٩.

الحجاب عند النساء. ولو لم تكن فيه هاته المسألة لأصبح عدد كثير من الخلق الذين يبحثون عن دين لهم مسلمين»^(١).

ترد عليه هانم قائلة:

«إن المرأة التي لا تستر شعرها لا تخرج من الدين، وإنما ترتكب إثماً، وأساس الدين الإسلامي الاعتقاد بوحدانية الله تعالى ونبوة محمد عليه الصلاة والسلام، فالشخص الذي يعتقد ويسلم بهاتين القضيتين على أي دين ومذهب كان، فهو مسلم»^(٢).

وحين تناقش مسألة تعدد الزوجات، فإنها تطرق جميع الحجج الدينية والعقلية والواقعية لتنتهي إلى إقناع محدثتها تماماً بأن مسألة التعدد ليست أمراً إلهياً بقدر ما هي إجازة محكومة في أضيق الحدود.

هذه الأصوات التي شهدتها الساحة الثقافية المصرية في أواخر القرن التاسع عشر (حين كانت مصر محضناً للتيارات التي استمرت تشكل وعي ما عُرف «بالنهضة» في الحوض الحضاري الخاص بالشرق الإسلامي في هذه الفترة) لم تقترن بجدل أو برفض أو بصراعات فكرية رغم أنها دارت في فلك القضايا نفسها التي سيطرحها قاسم أمين بعد قليل، فقد ناقشت بشكل أساس مسائل

(١) المرجع السابق، ص ٧٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٩.

التربية والتعليم والحجاب وتعدد الزوجات، فهل كان السبب هو قالب طرحها نفسه (المجلات النسائية)؟ أم صاحباتها (شاميات مسيحيات في الأغلب، رغم أن هذا لا يفسر الموقف من زينب العاملي وفاطمة عليّة)؟ أم طبيعة طرحها (المدخل الاجتماعي العملي النابع من واقع الحياة لا من الأيديولوجيا)؟ أو مسألة انحصارها في إعادة تعريف الأدوار الاجتماعية للمرأة داخل المنزل كأم وكزوجة، دون أن يظهر أن لذلك ارتباطاً بمشروع تغيير أوسع؟ أم لأن أصحابها كانوا خارج معادلة السياسة المصرية في تلك الأثناء (والتي انقسمت بين المواليين للاحتلال بشكل كامل من ناحية، والمعارضين له بشكل سافر من ناحية أخرى، وفريق الوسط الذي تبنى سبل التفاوض السلمي والتعاون المحسوب مع الإنجليز مع السعي لاستقلال مصر، ودعا إلى تقديم الإصلاح الاجتماعي على السياسي)؟

(٣)

قاسم أمين

يمثل قاسم أمين (١٨٦٣-١٩٠٨) نموذجًا فريدًا في تناول قضايا المرأة، ليس فقط لأنه كرس لهذه القضية جل جهده الفكري مخلصًا، أو لأنه جعلها مدخل الإصلاح الأساسي، بل كذلك لأنه في إنتاجه وفي تطوره الفكري لخص مرحلة فكرية مهمة مرّ بها الفكر المسلم بوجه عام مثلت جسرًا انتقل به هذا الفكر من مرجعية لأخرى.

كان قاسم أمين أيضًا من الذين ابتعثوا إلى فرنسا؛ سافر إليها عام ١٨٨١ ليكمل دراسته الجامعية وعاد عام ١٨٨٥ حيث بدأ تدرجه في سلك القضاء، وبدأت تظهر مواقفه الوطنية والإنسانية المتفردة، التي برزت في رؤيته الخاصة لفلسفة العقاب، وفي دعوته المستمرة إلى جعل القضاء المصري والمحاكم الأهلية الوطنية جهة التقاضي للأجانب الذين يعيشون بمصر عدا الأحوال الشخصية، وكحال معظم المفكرين المصريين في ذلك العصر والذين تسنى لهم الابتعاث إلى الخارج، جمع أمين عدة خبرات حضارية أثرت أيما تأثير في حياته الفكرية؛ فخلال فترة ابتعاثه قابل أمين كلا من الأفغاني ومحمد عبده الذي نفى من مصر بعد أحداث الثورة العربية، واحتك بهما وخبر أفكارهما عن قرب، كما قرأ لمشاهير مفكري أوروبا وعلى رأسهم نيتشه وداروين وماركس، كما كانت له علاقة حب مع طالبة فرنسية لكنه لم

يتزوجها، وهكذا اجتمعت خلال سنوات البعثة مدخلات شتى إلى فكر أمين، منها التجربة الوطنية التي عايشها مع محمد عبده حيث تبلور وعيه بقضايا وطنه التي عبرت عنها جريدة «العروة الوثقى» بمناهضتها الاحتلال الإنجليزي للشرق، كذلك كان اطلاعه على أفكار الفلاسفة الاجتماعيين في الغرب، وعلى رأسها فكرة التطور التي تأثر بها جلّ دعاة الإصلاح في الفترة محل الدراسة، أضف إلى ذلك تشكل رؤيته عن المجتمع الفرنسي وتأثره بمكانة ودور المرأة الفرنسية بصفة خاصة مقارنة بوضعية المرأة في بلاده.

ورغم أن أغلبنا لا يعرف عن إنتاج أمين الفكري إلا كتابيه «تحرير المرأة» و«المرأة الجديدة» اللذين صدرا عامي ١٨٩٩ و١٩٠٠ على التوالي، فإن الثابت أن للرجل كتابًا آخر هو «المصريون» الذي ألفه عام ١٨٨٤ ردًا على كتاب الدوق داركو المعنون «مصر والمصريون». وداركو نبيل فرنسي زار مصر ثلاث مرات ثم نشر كتابه ذاك عام ١٨٩٣ وفيه أرجع تخلف مصر الاجتماعي إلى الإسلام والثقافة الإسلامية. وقد انبرى قاسم أمين للرد على جميع ما جاء في الكتاب من ادعاءات فتحدث فيه عن «المصري» و«المجتمع المصري» و«النساء» و«الإسلام» والأخلاق والتعليم والعلوم والآداب، وكذلك عن الحب والطلاق وتعدد الزوجات.. وهكذا كانت قضية المرأة في هذا الوقت المبكر عنصرًا من عناصر دفاع أمين عن مجتمعه وهويته ضد انتقادات داركو الذي تعرض في كتابه لوضع

المرأة الإسلامية وندد بحالها وحياتها قائلاً: «ولن يتصور عندنا لمعاقبة الأشرار جزاء أشد من إلزامهم بمثل هذه الحياة» يقصد حياة المرأة المصرية المسلمة.

ولعل الأمر المثير هنا هو الموقف الذي اتخذته أمين من وضع المرأة في ذلك الكتاب، فخلافاً لدعوته التي استهل بها كتاب تحرير المرأة قائلاً: «إنني أدعو كل محب للحقيقة أن يبحث معي في حالة النساء المصريات، وأنا على يقين من أنه سيصل وحده إلى النتيجة التي وصلت إليها وهي ضرورة الإصلاح فيها»، يقول أمين في «المصريون»: «ليس صحيحاً على الإطلاق القول بأن المرأة في مصر تعتبر سجيناً داخل المنزل، فالنساء جميعاً يخرجن مثل الرجال في كل ساعات النهار والليل..» ويقول «وإجمالاً كل ما نفعه نحن الرجال يفعلنه زوجاتنا أو يستطعن فعله»، ويخلص إلى أن «مركز المرأة يشبه تماماً مركز الرجل» من حيث قضية الاختلاط. ويقول: «حقيقة ليس عندنا سيدات محظيات أو نساء يشتغلن بالسياسة أو مؤلفات أو شاعرات يهوين الثناء ولكن هل في هذا عيب؟ أقول في حياء لا..... كما أنني لا أرى منفعة تجنيها النساء في مزاولتهن أعمال الرجال، بل أرى كل الخسارة في ذلك، فضلاً عن أن هذه الأعمال تبعدهن عن واجباتهن الأساسية التي خلقن من أجلها، وهذه المشاغل لا عادت على المجتمع بفائدة أكثر ولا زادت مما يتمتعن به من جاذبية، على العكس أنه مما يؤثر في نفسي منظر الأم الحنون، كما يسعدني منظر امرأة تهتم بشئون بيتها، ولكن لا يحرك في أي شعور منظر امرأة تتأبط كتاباً، وعندما تصافحني تهز يدي هزاً عنيفاً وتصيح:

كيف حالك يا عزيزي»، ويقول «إنني إذا كنت أشمئز من النساء المتحذلقات غير أنني من أنصار التعليم المناسب للمرأة. وأقرر أن النساء المصريات نشأن في منتهى الجهل، ويجب على المرأة أن تكون ملمة بما يكفي لتعليم أطفالها مبادئ الأخلاق والصدق والتقسيم العلمي للأشياء التي تحيط بهم... وفي هذا الموضوع إنني أعطي الحق للدوق داركو ولن أجادل في الاعتراف بنقص المستوى العلمي للمرأة المصرية بالنسبة للمرأة الأوروبية»^(١).

وبالطبع فالقارئ لهذه الفقرات المقتبسة عن كتاب «المصريون» - والتي أتبعها أمين بدفاع مائل عن تعدد الزوجات وحق الطلاق دون تقييد - يصيبه الارتباك حين ينتقل لما سطره الرجل نفسه من دعوات في كل من تحرير المرأة والمرأة الجديدة. وفي هذا روى رشيد رضا مفسراً هذه النقلة قائلاً: «أخبرني قاسم أمين أنه كان يوم اطلع على ما كتبه الدوق داركو غافلاً عن حال النساء بمصر، فألمه ذلك النقد والتشنيع فاندفع إلى الرد بوجدان الغيرة، وبعد أن شفي غيظه وأرضى غيرته بذلك عاد إلى نفسه وفكر في الأمر فرأى أن كثيراً من العيوب التي عاب الدوق بها البيوت المصرية صحيح في نفسه فبعثه ذلك إلى أن درس هذه المسألة قائلاً في نفسه: إنه لا ينفعنا إذا كان العيب فينا أن نرد على ما يعيبنا ونبحث عن عيوب قومه، وإنما يجب علينا أن نبحث عن عيبنا فنعرفه ونسعى إلى إزالته»^(٢).

(١) قاسم أمين، المصريون، كتاب الهلال (القاهرة: دار الهلال، العدد ٥٣٧ ربيع ثاني ١٤١٦ - سبتمبر ١٩٩٥) ص ٦٩-٧٢

(٢) انظر: سمير أبو حمدان، قاسم أمين.. جدلية العلاقة بين المرأة والنهضة (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٣-١٤١٤)، وحول قاسم أمين انظر أيضاً:

كان «تحرير المرأة» ثورة حقيقية رغم الاتهامات المعاصرة التي وجهتها له الحركة النسوية له على صعيد تواضع مطالبه (التعليم حتى المرحلة الابتدائية على الأقل، وكشف الوجه واليدين)، وتكمن القيمة الحقيقية لتحرير المرأة تكمن في التحليلات العقلانية والفلسفية التي قدمها أمين مناقشاً مكانة المرأة في الأمة، والتنديد بحجبها بمعنى عزلها عن مجتمعها وحبسها في البيوت ووضعها تحت الوصاية الدائمة، مبيناً فضل المرأة المتعلمة على الجاهلة سواء في إطار العلاقة الزوجية أو في أداء دورها كأم، أو في خدمة مجتمعها أو من حيث تأثير ذلك على عفتها وأخلاقها: «إن تربية العقل والأخلاق تصون المرأة ولا يصونها الجهل، بل هي الوسيلة العظمى لأن يكون في الأمة نساء يعرفن قيمة الشرف وطرق المحافظة عليه»، ويعبر قاسم أمين عن اتخاذ المرأة كمدخل للإصلاح بقوله « طرقت باباً من أبواب الإصلاح في أمتنا والتمست وجهاً من وجوهه في قسم من أفراد الأمة له الأثر العظيم في مجموعها»^(١). «وهذا هو الأصل فيما نشهده ويؤيده الاختيار التاريخي من التلازم بين انحطاط المرأة وانحطاط الأمة وتوحشها، وبين ارتقاء المرأة وتقدم الأمة ومدنيتها»^(٢). «إن الانحطاط في مرتبة المرأة عندنا هو أهم مانع يقف في سبيلنا ليصدنا عن التقدم إلى ما فيه صلاحنا»^(٣).

= محمد عمارة، قاسم أمين: تحرير المرأة والتمدن الإسلامي (بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٥).

- ماهر حسن فهمي، قاسم أمين، سلسلة أعلام العرب ٢٠، وزارة الثقافة والارشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، د.ت.

(١) قاسم أمين، تحرير المرأة (القاهرة: مكتبة الترقى، ١٣١٦هـ - ١٨٩٩م) ص ٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٩.

(٣) المرجع السابق، ص ١٣٣.

رأى قاسم أمين هذه الأهمية للمرأة من موقعها التقليدي داخل الأسرة بعيداً عن أي دور إضافي يمكن أن تلعبه في الحياة العامة كقوة اقتصادية منتجة إضافة لقوة الرجال «لأن العائلة هي أساس الأمة. ولما كانت المرأة هي أساس العائلة كان تقدمها وتأخرها في المرتبة العقلية أول مؤثر في تقدم الأمة وتأخرها»^(١).

والمدخل الذي تبناه قاسم أمين للإصلاح هو مدخل معرفي وقيمي يقوم على إصلاح منظومة القيم والأفكار الخاصة بالمرأة، أما محور الإصلاح عنده فهو الإسلام؛ حيث أكد أن الإسلام قد سبق كل الشرائع في تقرير مساواة المرأة بالرجل وإعلان حريتها واستقلالها وكرامتها، وهو لا يزال يحمل كل عناصر قوته في هذا المجال لو نقى مما التصق به من عناصر جمود بشري تتركز في مسألتين: الأولى هي العادات والأعراف الاجتماعية، والثانية هي التفسيرات الفقهية.

فمن ناحية حمل قاسم أمين في دعوته الإصلاحية حملة غير مسبوقه على العادات والأعراف التي التصقت بالدين واكتسبت لنفسها قداسة ليست لها^(٢). يقول: «نعم أتيت ببدعة ولكن ليست في الإسلام بل في العوائد وطرق المعاملة التي يحمد طلب الكمال فيها»^(٣). «أليست العادة عبارة عن اصطلاح أمة على سلوك طريق خاصة في معيشتهم ومعاملاتهم حسبما يناسب الزمان والمكان..

(١) المرجع السابق، ص ١٣٢.

(٢) أماني صالح (محرر)، المرأة العربية في قرن: تحليل وبيولوجرافيا للخطاب العربي حول المرأة في القرن العشرين (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢) ص ٥٩.

(٣) قاسم أمين، تحرير المرأة، مرجع سابق، ص ٧.

فقد تتغلب العادات على الدين نفسه فتفسده وتمسخه بحيث ينكره كل من عرفه»^(١) ويقدم قاسم أمين تحليلاً تاريخياً سياسياً وسيكولوجياً لتدهور أحوال المرأة يرجعه إلى تراث الاستبداد السياسي الطويل في المنطقة وأثره الاجتماعي وتأثيره على كل مؤسسات المجتمع بما في ذلك مؤسسة الأسرة.

من ناحية ثانية، حمل قاسم أمين على التفسيرات المنحازة للعلماء والفقهاء أو على حد قوله: «وليس في إمكان أحد أن ينكر أن الدين الإسلامي قد تحول اليوم عن أصوله الأولى. وأن العلماء إقليلاً ممن أثار الله قلوبهم قد لعبوا به كما سادت أهواؤهم حتى صيره سخرية وهزواً»^(٢). وتبنى قاسم أمين دعوة أستاذه محمد عبده فحمل على التقليد ودعا للتجديد والاجتهاد مؤكداً حاجة الفقهاء والعلماء الجدد إلى التزود بعلوم العصر كشرط مستحدث للاجتهاد في زمان اختلفت فيه معايير العلم فيه عن زمان السلف^(٣).

وهكذا حرص قاسم أمين منذ البداية على التأكيد على أن عملية إصلاح المرأة هي عملية تغييرية في أرض العادات لا في أرض الدين وأن الخصم الحقيقي لها هم أولئك المتمسكون بالتقاليد أو بالعادات^(٤). ورغم تسجيل إعجابه الواضح بفعالية النموذج الغربي في معالجة قضية المرأة إلا أنه لم يطرح أبداً في كتابه فكرة

(١) المرجع السابق، ص ٩.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢٠.

(٣) المرجع السابق، ص ١٢٥-١٢٧.

(٤) فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث (عمان: دار الشروق، ١٩٨٨)،

ترك الموروث الإسلامي والاستلاب للنموذج الغربي وقبوله، بل تحدث عن المواجهة الحتمية بين الاستعمار والمسلمين المستعمرين، وأهمية إطلاق وتفعيل قوى التقدم لدى المسلمين من أجل البقاء والانتصار في هذا الصدام الحتمي لكي لا يكون حال المسلمين كحال الأقوام المنقرضة كالهنود الحمر وغيرهم.

وقد واجه كتاب «تحرير المرأة»، وعلى خلاف ما سبقه من أصوات تناولت قضايا المرأة، هجومًا عنيفًا، ربما لأن المحيط استشعر أهمية هذه الدعوة التي جاءت متفردة وعالية النبرة وجيدة الصياغة والتبرير، ولأنها جاءت من رجل قانون له ثقله في الهيئة الاجتماعية، ولأنها وجهت سهام النقد إلى معادل الجمود التي صنعت لنفسها في العصور المتأخرة سياجًا مقدسًا، أو ربما لأنها ظهرت - بخلاف طرح الطهطاوي مثلاً - بعد استحكام الاحتلال الإنجليزي لمصر (١٨٨٢) وحضوره الفعلي، مما أثار حساسيات تغلغل قيم المحتل إلى الداخل الوطني، لاسيما وأن المرأة قد درجت على أن تشكل العورة وآخر الحصون الذاتية في دخيلة الشرقي..

وعلى خلاف «تحرير المرأة - ١٨٩٩» بلهجته المعتدلة، جاء «المرأة الجديدة - ١٩٠١» أكثر صخبًا، فكما يلاحظ أحد المفكرين المعاصرين فإن قاسم «رغب في أن ينتقم لنفسه بإغاظة خصومه لفظيًا ومعنويًا... كما أنه هجر هجرًا غير جميل عبارات تحرير المرأة المعتدلة... وعلى الصعيد المعنوي دفع قاسم أمين موقفه من المدنية الغربية في طريق راديكالي جديد، منكرًا أن تكون المدنية الإسلامية نموذج الكمال البشري... ومعليًا من شأن الغربية على نحو لا يخلو من الشطط، أما

قضية المرأة فقد ربطها صراحة لا بإشكالية المرأة الغربية فقط، وإنما بإشكالية المدنية الغربية نفسها»^(١).

ورغم أن قاسم أمين واصل في كتابه «المرأة الجديدة» انتقاداته لوضع المرأة في العائلة والحياة الخاصة تحديداً دون الحياة العامة، لكنه أثار مسائل مهمة على رأسها الارتباط بين قضية الاستبداد السياسي الذي يخضع له المجتمع والاستبداد العائلي الذي تخضع له المرأة، يقول «..يهمنا هنا أن نثبت أمراً يتعلق بموضوعنا وهو وجود التلازم بين الحالة السياسية والحالة العائلية...انظر إلى البلاد الشرقية نجد أن المرأة في رق الرجل والرجل في رق الحاكم فهو ظالم في بيته مظلوم إذا خرج منه، ثم انظر إلى البلاد الأوروبية تجد أن حكوماتها مؤسسة على الحرية واحترام الحقوق الشخصية فارتفع شأن النساء فيها إلى درجة عالية من الاعتبار وحرية الفكر والعمل»^(٢) ويقول «... الأسباب التي يبني عليها كتابنا رأيهم في الحجر على حرية النساء هي عين الأسباب التي انتحلها الحكومات الشرقية لحرمان أبنائها من حرية القول والكتابة والعمل، وهي التي أغرت متأخري المسلمين بقفل باب الاجتهاد في التوفيق بين أحكام الدين وحاجات الأمم على اختلاف الأمصار والأعصار مع عدم الخروج على الأصول العامة التي

(١) المرجع السابق، ص ٤٨٢-٤٨٣.

(٢) قاسم أمين، المرأة الجديدة (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ١٩٩٩) ص ٧.

قررها الكتاب والسنة الصحيحة، وهي التي زينت للآباء عندنا أن يستعملوا في تربية أولادهم وسائل القسوة والغلظة»^(١).

كما ساوى أمين بين قمة المدنية وبين نيل المرأة المساواة الكاملة، فيقول ملخصاً «تاريخ حياة المرأة في العالم»: «عاشت المرأة حرة في العصور الأولى حيث كانت الإنسانية لم تنزل في مهدها، ثم بعد تشكيل العائلة وقعت في الاستعباد الحقيقي، ثم لما قامت الإنسانية على طريق المدنية تغيرت صورة هذا الرق، واعترف للمرأة بشيء من الحق، ولكن خضعت لاستبداد الرجل الذي قضى عليها بالألا تتمتع بالحقوق التي اعترف لها بها. ثم لما بلغت الإنسانية مبلغها من المدنية نالت المرأة حريتها التامة وتساوت المرأة والرجل في جميع الحقوق، أو على الأقل في معظمها. أربعة أحوال يقابلها أربعة أدوار من تاريخ التمدن في العالم. فالمرأة المصرية اليوم في الدور الثالث من حياتها»^(٢).

إلا أن الأهم الذي حمله «المرأة الجديدة» لم يتمثل فحسب في الجرأة في طرح القضايا والذهاب بأطروحة «التحرير» إلى مدى أبعد، بل تمثل تحديداً في المرجعية الجديدة التي دعا لها قاسم بوضوح في كتابه المذكور.

لقد بدا أمين في النهاية مستسلماً تماماً للتجربة المدنية الغربية باعتبارها الأرقى على سلم التطور، ففي مقدمة «المرأة الجديدة»، يقدم أمين تعريفاً لهذه

(١) المرجع السابق، ص ١٥٢-١٥٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٠-٢١.

المرأة، يقول فيه عنها إنها: «ثمرة من ثمرات التمدن الحديث، بدأ ظهورها في الغرب على أثر الاكتشافات العلمية التي خلصت العقل الإنساني من سلطة الأوهام والظنون والخرافات»^(١).

ونحو تمجيد المدنية الأوروبية ينظر قاسم أمين نحو ما يسميه «التمدن الإسلامي» على أنه مرحلة وانقضت، مرحلة ميزتها كثير من النواقص التي تجاوزها التمدن الأوروبي ومن ثم فليس أمام الأمم الحاضرة إلى أن تسلك مسلك التمدن الأوروبي الحديث غير ناظرة إلى الوراء. يقول :

«...شيدت المدنية الإسلامية الأساس الديني..والأساس العلمي..ولكن لما كان العلم في تلك الأوقات في أول نشأته.. كانت قوة العلم ضعيفة بجانب قوة الدين فتغلب الفقهاء على رجال العلم... (و) النزاع الذي قام بين أهل الدين وأهل العلم، ولا أقول الدين والعلم، لم يكن خاصاً بالأمم الإسلامية بل وقع كذلك عند الأمم الأوروبية، ولكن لما كانت هذه الأمم قد ورثت علوم اليونان والرومان والعرب وكان وصول تلك العلوم قرب تمام تكوينها لم تحتج أوروبا إلى زمن طويل في اكتشاف الأصول الحقيقية لتلك العلوم... (و) شيد العلم بناءً متيناً لا يمكن لعاقل أن يفكر في أن يهدمه ولهذا تغلب رجال العلم على رجال الدين في أوروبا بعد النزاع والجهاد.. فإذا كان التمدن الإسلامي بدأ وانتهى قبل

(١) المرجع السابق، ص (أ).

أن يكشف الغطاء عن أصول العلوم... فكيف يمكن أن نعتقد أن هذا التمدن كان نموذج الكمال البشري»^(١).

ويستطرد أمين في بيان نواقص التمدن الإسلامي من جهة العلوم ومن جهة «النظامات السياسية» ومن جهة «حالتهم العائلية» ومن جهة «أصول الأدب» ليخلص إلى أن «المسلمين في جميع أزمان تمدنهم لم يبلغوا مبلغ الأمة اليونانية ولم يتوصلوا إلى ما وصلت إليه الأمة الرومانية من جهة وضع النظامات اللازمة لحفظ مصالح الأمة.... ولست محتاجاً أن أقول أنهم ما كانوا يعرفون شيئاً من العلوم السياسية والاجتماعية والاقتصادية فإن هذه العلوم حديثة العهد»^(٢).

ويقول إجمالاً «ونحن لا نستغرب أن المدنية الإسلامية أخطأت في فهم طبيعة المرأة وتقدير شأنها فليس خطأها في ذلك أكبر من خطأها في كثير من الأمور الأخرى»^(٣).

وعلى خلفية من هذه المقدمات فهو يرى أنه ليس ثمة دواء لمرض الأمة إلا بأن نربي أولادنا على أن يتعرفوا شئون المرأة الغربية ويقفوا على أصولها وفروعها وأثارها..ويقول «من المستحيل أن يقع إصلاح ما في أحوالنا إذا لم يكن مؤسساً

(١) المرجع السابق، ص ١٧٢-١٧٣.

(٢) المرجع السابق، ص ١٧٨.

(٣) المرجع السابق، ص ١٨٤.

على العلوم العصرية الحديثة وأن أحوال الإنسان مهما اختلفت وسواء كانت مادية أو أدبية خاضعة لسلطة العلم».

إن النموذج الذي يقدمه قاسم أمين عبر مراحل تطوره الفكري الثلاث يتميز بأنه يلخص عملية التحول في المرجعيات التي عانتها فترة «النهضة العربية»، وقد كان تحول سريع كمنت بذوره داخل قاسم أمين منذ سني ابتعائه واطلاعه الواسع على الكتابات الغربية مع ما تميزت به من دقة في المنهج وثراء في المحتوى، وما تدعمت به من قوة اقتصادية وسياسية لدولها، وقد وجدت هذه البذور متنفساً لنموها وبروزها بشكل قوي مدفوعة بالحملة العمياء التي تعرض لها قاسم أمين عند صدور «تحرير المرأة»، ومدفوعة كذلك بأوضاع اجتماعية/اقتصادية/سياسية متردية في الداخل.

لقد دعا قاسم أمين في «المرأة الجديدة» إلى أهمية الوقوف موقف انتقادي من المدنية الإسلامية ومن التراث وعدم التبني الأعمى له دون ميزان، فقال «يجب علينا أن نلتفت إلى التمدن الإسلامي القديم ونرجع إليه ولكن لا لننسخ منه صورة ونحتذي مثال ما كان فيه سواء بسواء بل لكي نزن ذلك التمدن بميزان العقل ونتدبر في أسباب ارتقاء الأمة الإسلامية وأسباب انحطاطها ونستخلص من ذلك قاعدة يمكننا أن نقيم عليها بناء ننتفع به اليوم وفي ما يستقبل من الزمان»^(١) والفكرة في ذاتها قوية ورشيده لكن كيف نفذها قاسم أمين، لقد بدأ في

(١) المرجع السابق، ص ١٧١.

ذكر نواقص التمدن الإسلامي التي تجعله أحط من التمدن اليوناني أو الروماني بكل مقياس، وذلك كتقدمة للدعوة إلى تجاوزه تمامًا وتبني التمدن الأوروبي دون شروط، لأن «نتيجة التمدن هي سوق الإنسانية في طريق واحدة وأن التباين الذي يشاهد بين الأمم المتوحشة أو التي لم تصل إلى درجة معلومة من التمدن منشؤه أن أولئك الأمم لم تهتد إلى وضع حالتها الاجتماعية على أصول علمية»^(١) وهي عبارة تذكرنا بمفهوم «العولمة» المعاصر، وتلخص موقفًا فكريًا بعينه سيظل يظهر بأشكال مختلفة، ألا وهو الإيمان بعالمية الثقافة والعلم الغربيين، وانتفاء الحاجة، من ثم، للبحث عن ثقافتنا الغائبة.

(١) المرجع السابق، ص ١٨٦.

(٤)

الجدل حول «تحرير المرأة»

حفلت مرحلة النهضة العربية بأطروحات الإصلاح والتغيير المتنوعة، فمن جهة كانت هناك دعوات جمال الدين الأفغاني حول اتخاذ الإسلام أساساً لنهضة الشرق، وبث روح جديدة فيه ومقاومة الإمبريالية. وقد قامت دعوته على تصحيح البنية الفكرية، وباعتبار الدين يشكل البنية الثقافية والحضارية للأمة، فقد دعا إلى تنقية الدين من البدع والخرافات وفتح باب الاجتهاد والتحرر من التقليد. ودعا إلى إقامة حكومة إسلامية كبرى دستورها القرآن، وتجسدت دعوته إلى الوحدة الإسلامية في تكوين جامعة إسلامية تحت لواء الخلافة الإسلامية. وعلى خطاه سار محمد عبده، داعياً إلى الجامعة الإسلامية التي تركز على أصولية دينية متفتحة، وقامت دعوته لتجديد الفكر الإسلامي على تحرير الفكر من قيود التقليد، وإصلاح أساليب اللغة العربية وإعادة صياغة العلاقات بين الحاكم والمحكوم، وإصلاح البنية المجتمعية وسبل التربية، ومن مدرسة محمد عبده خرج قاسم أمين ورشيد رضا وآخرون كثير.

على الجانب الآخر ظهرت دعوات الأخذ بالحضارة الغربية جملة وتفصيلاً لدى حسين فوزي وسلامة موسى، والتيارات المتأثرة تماماً بالداروينية مثل شبلي شميل ويعقوب صروف وسلامة موسى وإسماعيل مظهر، والدعوة إلى الاشتراكية

لدى فرح أنطون وشميل وموسى والدعوة إلى فصل الدين عن الدولة لدى هؤلاء ومعهم علي عبد الرازق وطه حسين وأحمد لطفي السيد وفؤاد زكريا، والدعوة إلى القومية الفرعونية لدى طه حسين ومحمد حسين هيكل وحسين فوزي وآخرين..^(١)

هذه التيارات جميعها كانت تقدم تصوراتها حول التغيير المجتمعي بدءاً من إعادة تعريف الفرد فالأسرة فالعلاقة بين الحاكم والمحكوم، والعلاقة بين الدين والدولة والعلاقة بين الديني والمدني، وداخل هذه التصورات كانت المرأة تحتل مكانة أساسية؛ رمزية ومحورية. ورغم أن أطروحات كثيرة قد جاءت في سياق الرد أو التجاوب مع أطروحة قاسم أمين الذي انفرد بمعالجة موضوع المرأة كمدخل الإصلاح، فقد كان الطابع العام هو الاهتمام بقضية المرأة كأحد مداخل الإصلاح حيث تركزت مسألة المرأة في لب الجدل حول قضايا الأصالة والمعاصرة والهوية والاستلاب والغرب والإسلام والاستقلال من برائن الاستعمار.

الإسلام والغرب

عزز الحضور الغربي الكثيف وتناقض المشاعر حوله - رفضه كمستعمر وتقليده كمتفوق حضارياً - من محورية المرأة في الخطاب الإصلاحية، فقد كانت

(١) في تفاصيل هذه التيارات، انظر: أحمد محمد جاد، فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي (هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥).

صورة المرأة الغربية من أهم الصور التي لفتت انتباه الباحث الشرقي الدارس لمظاهر وأسباب نهضة الغرب، ومن ثم كان الخطاب في بعض روافده يحث على اتخاذ المرأة الغربية نموذجًا للاقتداء كمدخل مهم لنهوض الأمة. من جهة ثانية، اندفعت تيارات أخرى للتأكيد على أن إصلاح وضع المرأة المسلمة يجب أن يتم على أسس إسلامية باعتبار المرأة هي عماد المجتمع والأمة رافضًا أي تقليد للمرأة الغربية من شأنه إفساد البنية الاجتماعية والقيمية للمجتمع المسلم. في هذا الإطار كان جدل الإسلام - الغرب أهم الأطر التي أطرت لقضية المرأة في هذه المرحلة، وهو جدل لا يزال يثار إلى اليوم عبر استخدام مجموعة بعينها من الحجج والأفكار.

فمن ناحية كان الشغل الشاغل لدى البعض هو إبراز نموذج بديل للاقتداء بالرجوع إلى التاريخ الإسلامي وإبراز أهم أعلامه من النساء وسرد تراجمهن، وذلك في مواجهة النموذج الغربي المسيطر، وذلك مثل عبد الله عفيفي صاحب موسوعة «المرأة العربية في جاهليتها وإسلامها» الذي أكد أن للمرأة الأوروبية «وفر فضلها وسماحة عقلها» إلا إنه حذر من نقل أمور تخصها إلى الساحة العربية تثير الفتن و(الغوائل)^(١)... ويقول في مكان آخر «إن الهدف من تأليف الكتاب هو بيان المثل الأعلى الذي ينبغي أن تتبناه نساء اليوم اللاتي تردن النهوض بدلاً من التشبه بالمرأة الأوروبية».

(١) عبد الله عفيفي، المرأة العربية في جاهليتها وإسلامها، ج ١ (القاهرة: مطبعة المعارف، ١٩٣٢، الطبعة الثانية) ص ٨، وتجدر الإشارة إلى أن الكتاب مكون من أربعة أجزاء هي: المرأة العربية المسلمة في عهد جاهليتها، والمرأة العربية المسلمة في عصورها الزاهية، ثم: الدور الثاني من أدوار المرأة المسلمة: عصر الهبوط، وأخيرًا المرأة العربية الحديثة.

كذلك كتب البعض بغرض رفع التهم التي تلتصق سواء بالإسلام أو بالعرب بإبراز أوضاع المرأة في عصور الإسلام الزاهية مع المقارنة مع وضعها في أم وحضارات وشرائع أخرى، وفعل هذا الأمير الهندي (الذي شغل منصب قاضي الهند) في كتابه «مركز المرأة في الإسلام»^(١)، حيث عاد إلى التاريخ الإسلامي معدداً الأمثلة والنماذج البارزة لشهيرات النساء.

ولمس البعض فكرة تقليد المغلوب للغالب، ومن هؤلاء المفكر الإسلامي محمد فريد وجدي في كتابه: المرأة المسلمة ردًا على كتاب المرأة الجديدة، حين ذكر، وهو المناهض لما تمثله (المرأة الجديدة): «وما كنا نقصد إيقاف التيار الذي يندفع فيه خصومنا، فذلك مستحيل في عصر فيه السلطة القاهرة للمدنية الغربية والمندفعون في تيارها لا يرون الكمال إلا حيث الغلبة والقوة»^(٢).

وتفرد طلعت حرب بالمبادرة بالقول إن دعاوى تحرير المرأة ليست إلا حرباً استعمارية مدبرة، قُصد منها إضعاف المجتمع المسلم بإفساد نسائه، قائلاً: «إن إرادة تغيير حالة المرأة المسلمة شيء كامن في نفوس الفرنج، حتى أنك ترى الواحد منهم متى ناظرته مشفقاً على المرأة المسلمة إشفافاً غريباً ويرثي لحالها.. وكأنهم لما رأوا تعاسة حالة المرأة عندهم وابتذالها بما وصلت إليه بفضل الحرية الزائدة الواسعة أرادوا أن تكون حالة التعاسة عامة عند كل نساء الدنيا» بل

(١) السيد الأمير علي الهندي، مركز المرأة في الإسلام (القاهرة: مطبعة لباس، د.ت).

(٢) محمد فريد وجدي، المرأة المسلمة ردًا على كتاب المرأة الجديدة (القاهرة: مطبعة هندية، ١٣٣٠-١٩١٢) ص ١.

ويشير حرب صراحة إلى أن الخديو إسماعيل - سعيًا لاستقلال مصر عن السلطنة العثمانية - طلب العون من ملوك أوروبا مقابل أن يحقق لهم رغبتهم في أن تكون مصر قطعة من أوروبا وأن يبدل في أحكام القرآن ويفصل الدين عن السياسة ويبيح لنساء الأمة ما تبيحه العادات الإفريقية....^(١)

من ناحية أخرى، كان الفكر الليبرالي متأثرًا بشدة بالكتابات وبالفلسفات الغربية، لاسيما كتابات جون ستوارت مل (١٨٠٦-١٨٧٣) الذي ناقش إشكالية الحرية والحقوق الفردية والاجتماعية والسياسية موضحًا أن تقدم أي مجتمع بشري يعتمد على تحسين وضع المرأة فيه، وأن ارتفاع النساء أو انحطاطهن في مجمله هو المعيار المؤكد والمقياس الصحيح للحكم على شعب ما أو عصر ما بالتحضر أو التمدن، كما كان يدعو إلى حق المرأة في الملكية الخاصة والعمل وحقوقها في الاقتراع والتصويت^(٢) وهي حقوق - خاصة الحقين الأخيرين - انشغل بالدعوة إليها رموز الحركة الوطنية من الرجال ورموز الفكر النسائي على السواء.

كما انعكس الحضور الغربي بطريقة أخرى تمثلت في التأثير الشديد بنظرية النشوء والتطور، وفكرة حتمية التغير وضرورة الاستجابة له، مقرونة بفكرة الحضارة الخطية، وكيف أن الحضارات تترتب على سلم صاعد تحتل قمته الحضارة الغربية، وتتالى بعدها سائر الحضارات التي لا بد - في طريقها للارتقاء -

(١) محمد طلعت حرب، تربية المرأة والحجاب (القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٢٣ هـ) ص ١١.

(٢) جون ستوارت مل، استعباد النساء، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٨).

أن تمر بذات الخبرة الغربية. وهي الأفكار التي تداولها العقل المسلم آنذاك نقلاً عن أصولها الغربية حيث شاعت نظريات التطور الداروينية التي نقلها هربرت سبنسر إلى علم الاجتماع. وفي حين بلغت النزعة التطورية المادية ذروتها عند شبلي شميل مثلاً فوضع بحثاً حول تشريح وفسولوجية المرأة ليخلص منه إلى دونيتها، فإن مناقشة مسألة الفروق التشريحية (مثل حجم الجبهة وعدد تلافيف المخ وغيرها) كانت عاملاً مشتركاً لدى كثير من كتابات الفترة.

وظهرت فكرة التطور الخطي في أطروحات كل إسماعيل مظهر وجميل بيهم حول قضية المرأة. ففي كتاب مظهر - رئيس تحرير المقتطف - المعنون «طريدة البغاة: المرأة في عصر الديمقراطية.. بحث حر في تأييد حقوق المرأة» يعمد الكاتب من خلال بحث مستفيض في تطور مشكلة المرأة في العالم الغربي إلى نوع من الاستشراف لتطور تلك المشكلة في مصر، ولسان حاله يقول إن التطور ذاته سيلحق لا محالة بحال المرأة المصرية في سياق التطور الحضاري العام، محذراً معارضي التغيير والمحافظين بأنهم يقفون ضد سنة حضارية ثابتة ليس من المجدي الوقوف ضدها، مهاجماً أولئك الذين لا يدركون «فواصل الزمن والتطور في القرن العشرين بعد الميلاد والمرأة في القرن العشرين قبل الميلاد»^(١).. ولعل الكاتب يكون من أوائل من تحدثوا عن «العولمة» حين قال: «...إن هذه الدنيا بفضل العلم قد درجت نحو الوحدة والعالمية، وأخذت تخلع عنها لباس العزلة والأسر. يدرج

(١) إسماعيل مظهر، طريدة البغاة: المرأة في عصر الديمقراطية.. بحث حر في تأييد حقوق المرأة (القاهرة: مكتبة

العالم الآن بمختلف شعوبه وألوانه نحو الوحدة التامة، لا في السياسة، ولكن في الميول والمشارب والمشاركة في ما كشف العلم من بركات وما صنع الاختراع من نظريات. وأن العالم ليسير في سبيل هذه الوحدة برغم ما تظهر فيه من رجعية بعض الأحيان مثلها مثل الغريق الذي يطفو حيناً ويطنغى عليه الموج حيناً ثم ما يلبث أن تبتلعه الأعماق»^(١). وهو يتحدث عن التغيير الحتمي الذي قد لا يكون كله خيراً ولكنه واقع، تغيير يطرأ على الأفكار والمعتقدات كما يطرأ على الأشياء والآلات، فيقول: «وجل ما يعيننا أننا نشعر بأننا نتغير وأننا مقسورون على أن نتغير، وأننا فوق ذلك نعتقد أننا نتقدم وأننا نتبع سبيل الرقي، ولا يعيننا من ذلك أن يكون ذلك التغيير قد وقع بمجهود المرأة وإنما يعيننا أنه وقع وأنه مائل بالفعل، يعيننا أنه أثر في مركز المرأة الاجتماعي ودفع بها إلى الحياة الصاخبة وحملها على أن تعمل وأن تكد وأن تتعلم، وحفزها إلى أن تنشأ الاستقلال، وأن تكون سيدة نفسها في حدود الآداب المرعية في عصرها، لقد قذف بها في المعترك رغم أنفها ورغم أنوفنا أحببنا ذلك أو كرهناه... فإن ثورة فكرية قد حصلت فعلاً.. فعلياً أن ننظم عواملها ونوجهها إلى خير الجمعية لا أن نقف في سبيلها محاولين أن نغير متجه التيار عن طريقه الطبيعي»^(٢).

ومن ناحيته، يتخذ بيهم الطريق ذاته في كتابه المرأة في التاريخ

والشرائع، فيقول إن:

(١) المرجع السابق، ص ٩٧-٩٨.

(٢) المرجع السابق، ص ١٣٢-١٣٣.

«روح الحضارة الأقوى في عصر ما تعم وتتغلب، فعندما كانت الحضارة العربية في أوجها اكتسحت أوروبا ولم تقو الكنيسة المسيطرة على دفعها، وبالمثل «وما الدنيا إلا دار دول وهذا اليوم هو يوم الغرب فما ترى يدفع روحه عن الشرق؟» ويضيف «لقد تنبأت الأديان بالتطور المتصل في الكون وقدرت أن التقاليد التي تشيع بين أمة في زمن ما لا تلائم كلها غيرها بعد مئات السنين بتأثير اختلاف الأفكار وتباين مراتب الرقي.. لذلك رخصت للبشر على أشكال مختلفة - مراعاة لروح التطور - الأخذ بالأصلح.. إن الإسلام الذي جعل إجماع المسلمين على أمر هو رابع أصول الدين... كان من قواعده (تغيير الأحكام بتغير الأزمان والمعلول يدور مع العلة وجوباً وعدمًا)، وسواء بعد أصح لدينا استعمال الشيء في القرون الأولى أم لم يصح فنحن في كل عصر بحاجة إلى نشدان الحكمة والأخذ بالأنسب الأصلح»^(١).

في مقابل «الغرب» كحد أساس للخطاب، كان الإسلام في المقابل حدًا رئيسيًا آخر حيث كان عاملاً مشتركاً بين الجميع سواء من رفض «الهجمة الغربية» أو من نشد التغيير والتطوير على النسق الغربي، أو من حاول أن يتخذ طريقاً وسطاً. فالجميع حرص على بيان كيف أن أحكام الإسلام تعضد حجته وتتوافق معها، ولم يكد مؤلف يخلو من فصل عن مكانة المرأة في الإسلام وحقوقها وواجباتها.

(١) محمد جميل بيهم، المرأة في التاريخ والشرائع (بيروت: ١٣٣٩هـ - ١٩٢١م) ص (و).

فمن ناحية، أكد محمد رشيد رضا الذي يتخذ من الإسلام أرضية انطلاق للإصلاح العام، على أهمية إصلاح أوضاع المرأة مميزاً في ذلك بين مستويين: «قسم يختص بالعادات وطرق المعاملة والتربية، وقسم يتعلق بدعوة أهل النظر في الشريعة الإسلامية إلى مراعاة حاجات الأمة الإسلامية وضرورتها فيما يختص بالنساء، وأن لا يقفوا عند تطبيق الأحكام عند قول إمام واحد مهما كان اجتهاده موافقاً لمصلحة عصره، وأن يدققوا النظر فيما تغير من الأحوال والشئون. فعلينا أن نأخذ من العوائد وأن نكسب من الأخلاق ما يلتئم مع مصالحنا فنكون مالكين لمصادر أعمالنا كما يطلب منا العقل والشرع، لا أن نكون عبيداً لعاداتنا التي وجدنا عليها آباءنا. فيكون مثل رجل وجد لباسه ضيقاً فرأى أن يجوع ليهزل ويضعف وينحل حتى يصغر جسمه فيسعه لباسه بدلاً من أن يصلح لباسه بتوسعته حتى يتفق مع جسمه»^(١).

كذلك يقرر أحمد لطفي السيد ضرورة التمسك بالدين كوسيلة إصلاح حال المرأة، يقول «أما الدين فإنه ملاك أخلاق المرأة ومناط آدابها وطريق كمالها وموجب الثقة بها. إن تقوى المرأة أكبر دلالة على صونها ومعرفتها بالواجب وحسن قيامها به... وإن تقليد المرأة الشرقية لأختها الغربية نافع، ولكن هذا التقليد إلى اليوم ليس بحسنة جديدة ما دام أنه خلا من النوع الخاص بالدين،

(١) محمد رشيد رضا، «الرجال قوامون على النساء وتربية نساء المسلمين» في: لجنة من الباحثين، حصاد الفكر العربي الحديث في قضايا المرأة (القاهرة: مؤسسة ناصر للثقافة، الطبعة الأولى، ١٩٨٠) ص ١٢٨-١٤٤.

فإن الغربية تذهب إلى معبدها مرة في الأسبوع على الأقل والمسلمة الشرقية لا تذهب إليه في مصر أبدًا، كأن دخول بيت الله أثقل كلفة عليها وأبعد عن رضى وليها من دخولها بيوتات التجارة وشهودها مراسم اللهو»^(١).

وحرص على ذلك حتى الكتاب ذوي الخلفية الثقافية الغربية مثل مجد الدين حفني ناصف - شقيق ملك حفني ناصف - وهو خريج السوربون ومدرستي العلوم الاجتماعية والصحافة بباريس - الذي ألف كتابًا بعنوان تحرير المرأة في الإسلام يقول في مقدمته: «لا يجوز للمسلم أن ينسب ضروب التوحش التي ظهرت في القرنين الثالث عشر والرابع عشر في أوروبا باسم الدين إلى المسيحية كما لا يصح للمسيحي أن ينسب تأخر المرأة المسلمة اليوم إلى الإسلام»^(٢).

وحتى أكثر المواقف راديكالية بصدد حقوق المرأة وضرورة التغيير لم تخرج عن سنة الحديث عن مكانة المرأة في الإسلام، ومن هؤلاء إسماعيل مظهر الذي يثبت التصور الديني التقليدي عن المرأة ويقرر أن «المرأة نصف إنسان في الإسلام» باعتبار أن شهادة امرأتين بشهادة رجل ونصيب الرجل في الميراث ضعف نصيبها، وهو مع ذلك يعتبر موقف الإسلام «طفرة» في العصر الذي نزل فيه، وإنه «تطرف» في إعطاء المرأة مع اعتبار حاجات الزمان والمكان ومؤثرات البيئة

(١) انظر: مقدمة كتاب النسائيات التي كتبها أحمد لطفي السيد (القاهرة: دار الهدى للنشر والتوزيع، د.ت) ص ٧.

(٢) مجد الدين حفني ناصف، تحرير المرأة في الإسلام (القاهرة: مطبعة أبو الهول، ١٣٤٢هـ-١٩٢٤).

والعقلية...مضيفاً «غير أن خمسة عشر قرناً من الزمان كافية..لأن تهيب العقلية الإنسانية إلى خطوات أخرى في التشريع للمرأة».

ولأن الدين في المرجعية العربية الإسلامية في مفهومه وفي وظيفته يختلف عنه في المرجعية الغربية «فالتجربة التاريخية العربية الإسلامية تمده بحقيقة تاريخية لا جدال فيها هي أن العرب إنما نهضوا بنهضة الإسلام»^(١)، فقد كانت حركة الإصلاح كما لاحظ الكثيرون «تستند بشكل أو بآخر إلى الأساس الديني بعكس التنوير الأوروبي.. ولم يكن القصد من الآراء التي تدعو إلى التجديد الديني أن تهدف إلى نقد الدين في ذاته أو الدعوة إلى الإلحاد، بقدر ما كان القصد هو مناقشة وتنقية الأفكار السائدة والتي لم تكن تتفق في كثير من الأحيان مع جوهر الدين»^(٢).

وبين حدي الغرب والإسلام، شُغل الخطاب بعدد من القضايا الأساسية التي تطرح إلى اليوم بأشكال ومداخل مختلفة. شمل هذا قضايا الحجاب والمساواة وتعليم المرأة وعملها وتعدد الزوجات..

(١) محمد عابد الجابري، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦) ص ٩٧.

(٢) أحمد أبو زيد، «التنوير في العالم العربي قراءة أنثروبولوجية»، عالم الفكر (المجلد ٢٩، العدد ٣، يناير: مارس ٢٠٠١)، ص ٤٢.

أهم القضايا

كانت مسألة تعليم المرأة من القضايا محل الاتفاق بوجه عام بين سائر الكتابات، فيما عدا بعض الاتجاهات الدينية المتطرفة، ولاسيما أن التعليم كان يمكن أن تتلقاه المرأة في المنزل، وتجدر الإشارة إلى أن ظهور أعمال رائدة مثل مؤلفات الطهطاوي ومؤلفات الشوام فضلاً عن الصحافة النسائية التي انطلقت منذ عام ١٨٩٢ ثم مؤلفات قاسم أمين، قد جعلت قضية تعليم وتربية المرأة وإعادة تعريف أدوارها تحظى بشرعية بين الأوساط كافة، أما خروج المرأة للعمل بصفة خاصة فهو ما كان محل جدل، تزايد خاصة بعد عام ١٩١٩ الذي شهد خروجاً فعلياً للمرأة للمشاركة في ثورة ١٩١٩، ومن ثم باتت قضية خروج المرأة تطرح على نطاق أوسع يتضمن عمل المرأة ومشاركتها السياسية.

كذلك نالت قضية تعدد الزوجات اهتماماً كبيراً، وقد انقسمت الكتابات إزاء التعدد بين مؤيد على أساس شرعي تدعمه أدلة اجتماعية مثل مصطفى صبري، ومؤيد بشكل مبدئي مع التأكيد على تقييد الشرع لهذا الحق بما يوحي برفض مستبطن على خلفية اجتماعية، مثل الشيخ محمد عبده.

وكانت القضيتان محل الاهتمام الأكبر بين المفكرين هما قضيتا الحجاب والمساواة لما حملاه من أهمية رمزية في المقام الأول.

المساواة:

في حين كان الطهطاوي قد قرر المساواة بين الجنسين ببساطة في مؤلفه المبكر «المرشد الأمين» حيث يقول في الباب الثاني الذي خصه لوصف «الصفات المشتركة بين الذكور والإناث والمخصوصة بأحد الفريقين»: «وقد خلق الله المرأة للرجل ليبلغ كل منهما من الآخر أمله ويقتسم معه عمله، وجعل المرأة تلتطف لزوجها أتراحه وتضاعف أفراحه، وتحسن أمر معاشه وتنشط حركة انتعاشه، فهي من أجمل صنع الله القدير، وقرينة الرجل في الخلقة والمعينة له على أول حركات التدبير، والحافظة لأطفاله والقائمة بأمر عياله، والمسلية له في أيام حياته في إقباله وغير إقباله، فالمرأة، وإن كانت مخلوقة لملاذ الرجل، ففيما عدا هذا الملاذ مثله سواء بسواء، أعضاؤها كأعضائه وحاجتها كحاجته وحواسها الظاهرة والباطنة كحواسه وصفاتها كصفاته حتى كادت أن تنتظم الأنثى في سلك الرجال، أو ليس أن ناسوت الرجل والمرأة في الخلقة على حد سواء، وهيكلهما مستو في الترتيب والتنظيم وتناسب الحركات والأعضاء، ومشابهتهما في الشكل معلومة وفي الهيئة مفهومة، فإذا أمعن العاقل النظر الدقيق في هيئة الرجل والمرأة، في أي وجه كان من الوجوه وفي أي نسبة من النسب، لم يجد إلا فرقاً يسيراً يظهر في الذكورة والأنوثة وما يتعلق بهما»^(١).

(١) رفاة الطهطاوي، المرشد الأمين، مرجع سابق، ص ٣٧.

فإنه، وعلى خلاف هذا الموقف، توسع طلعت حرب ومن بعده فريد وجدي في بيان صفات المرأة التي تجعلها أضعف من الرجل بنية وأقل منه عقلاً وإدراكاً بدليل أن منحه أثقل من منحها وثنياته وتلافيفه أعقد من منحها.. وأكد وجدي أن المرأة لا يمكن أن تطلب المساواة مع الرجل في الحقوق السياسية أو غيرها، لأنها بذلك في رأيه تخرق النواميس الطبيعية وإرادة الله الذي جعلها أضعف من الرجل، ويقول مصطفى صبري الذي شغل منصب شيخ الإسلام للدولة العثمانية، إن الرجل ببساطة لا يساوي المرأة، فالمرأة «لا تستطيع أن تلد في عام واحد إلا مرة واحدة مع أن قوة الإنتاج في الرجل تتجدد كل يوم»، و«المرأة تستغني عن الرجل أيام محيضها ومخاضها ونفاسها وتهرم قبل الرجل فتقطع عن الولادة ويعتريها القدم.. فتكون بكرًا وثيبًا ووالدة، فتفقد من طراوتها كلما مر عليها دور من هذه الأدوار، فلو وقفنا الرجل والمرأة في حد المساواة إنصافاً للمرأة لكننا ظلمنا الرجل الفائق في فطرته، ألا يرى أن المولود يفضل كونه ذكرًا حتى عند أمه وهل لا يدل هذا على اعتراف من جانب المرأة بفضل الرجل»^(١).

وقد اشترك في رفض المساواة مفكرون لهم توجهاتهم الفكرية النقيض مثل شبلي شميل الذي أجرى بحثًا مفصلاً في تتبع مسألة المساواة بين الجنسين من منظور فسيولوجي تشريحي، وقارن بين أنواع الحيوانات على اختلافها مبيّنًا موقع الأنثى من الذكر من حيث القوة والضعف، كما تتبع مكانة الجنسين مقارنة

(١) مصطفى صبري، قولي في المرأة ومقارنته بأقوال مقلدة الغرب (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٥٤هـ).

بين الحضارات الأدنى والحضارات العريقة في المدنية، ليخلص إلى أن المرأة أدنى من الرجل عمومًا جسديًا وعقليًا وحضاريًا، مدللًا على ذلك بأمر من قبيل أن: «الرجل يأكل أكثر من المرأة ولكن المرأة أنهم منه» - «هو يتناول من الأكسجين المطهر للدم أكثر منها» - «دماغ الذكر أثقل من دماغ الأنثى» - «نصف دماغ المرأة الأيمن أكبر من الأيسر وهذا يفهم منه لماذا تياسر المرأة أي تذهب ذات اليسار والرجل ييامن أي يذهب ذات اليمين... وحركة المرأة اليسارية... دليل على الانحطاط لأنها تشاهد في الحيوانات كالقروود وفي فروع البشر السافلة» - «المرأة اقل إدراكًا من الرجل» - «يقترّب عقلها من أن يكون ميكانيكيًا أكثر من أن يكون عقليًا» يقصد غير قادرة على الابداع والابتكار - «الفرق بين الذكور أشد منه بين الإناث.. وشدة التباين من علامات الارتقاء» - «المرأة تنحط عن الرجل كلما كان أعرق في الحضارة والمدنية وتساويه أو ترتفع عنه كلما كان أقرب إلى البداوة والخشونة جسديًا وعقليًا» - «المرأة أسبق في النمو من الرجال جسديًا وعقليًا وأدبيًا... والنمو السريع دليل على الانحطاط»^(١).

وبعيدًا عن الحجج الاجتماعية والفسولوجية، جاء رفض المساواة من داخل معسكر الانغلاق الديني ارتكائًا على فقه الفروع، من ذلك ما ساقه

(١) شبلي شمیل، «المرأة والرجل وهل يتساويان» في: لجنة من الباحثين، حصاد الفكر العربي الحديث في قضايا المرأة (القاهرة: مؤسسة ناصر للثقافة، الطبعة الأولى، ١٩٨٠).

الأدهمي في موسوعته تحت عنوان «باب في بيان ما تدل عليه مادة النساء»^(١)،
إذ يقول:

(إن كلمة النساء مأخوذة من النساء وهو الزجر والدفع والسوق والتأخير...
وكل هذه المعاني موجودة في النساء وبينها وبينهن تلازم. مثال الدفع قوله للنساء
اللاتي رآهن يتبعن جنازة «ارجعن مأزورات غير مأجورات» فدفعهن عن اتباع
الجنازة. ومثال السوق قوله تعالى ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ أي مدبرون
أمورهن وسائقوهن لما فيه الخير لهن، إذ المرأة لا كفاءة فيها لإدارة أمورها بذاتها،
فلا بد لها من قائم عليها وسائق يسوقها لنحو ما فيه صلاحها، فإنها لو تركت
ونفسها لكانت تسرح وتمرح من غير تبصر. ومثال التأخير قول عبد الله بن عباس
-رضي الله تعالى عنهما-: «أخروهن من حيث أخرهن الله». أي فإن الله أخرهن
عن الرجال في الميراث وفي الصلاة وفي الجنائز وفي كثير من الأحكام). ومثال
الزجر كل ما جاء في القرآن والحديث من النهي لهن قولاً وعملاً..»

هذا فيما أيد المساواة أصوات من التيار الليبرالي مثل أحمد لطفي السيد
الذي أكد على تقنينها بقيود الشرع والطبيعة فيقول إن «المساواة بين الرجل
والمرأة لا يصح أن تقرر على إطلاقها، بل يجب أن تكون تلك المساواة محدودة في
مصر بالحدود الطبيعية والشرعية معاً. وشتان ما بين هذه الحدود الواسعة المدى

(١) محمد كمال الدين الأدهمي، مرآة النساء فيما حسن منهن وساء (القاهرة: المطبعة المحمودية التجارية،
الطبعة الأولى، ١٣٥٣-١٩٣٤) ص ٥٠-٥٢.

وبين الحدود الحاضرة التي وقفت عندها المرأة من زمن طويل بحكم قوة الرجل لا بحكم قوة ضعفها الطبيعي ولا بحكم الشريعة السمحاء.. لم تُجرب إلى الآن المساواة المطلقة في جميع الحقوق والواجبات بين الرجل والمرأة، ولكن المساواة قد جربت في التربية المنزلية وفي التربية المدرسية وفي كثير من الحقوق الاجتماعية، فأنت بأعظم الفوائد والبركات على العائلة والجمعية الإنسانية معاً^(١). ويقول «ومهما يكن من وجوه الخلاف في المساواة بين الرجل وبين المرأة في درجات المسؤولية وفي الحقوق والواجبات العامة، فإنه من المحقق أن المرأة لم تسترد إلى اليوم شيئاً كبيراً من المساواة المنشودة على أقل أقدارها في نظر القائلين بها، بل هي عندنا على الخصوص لا تزال مظلومة في حقوقها في العائلة وفي حقوقها في الجمعية المصرية، مظلومة في تقدير واجباتها الخاصة والعامة لا من حيث ثقل تلك الواجبات في ذاتها ولكن من حيث كونها أغلبها واجبات تحكيمية صرفة يضعها ولي أمرها لا بالتطبيق للشرع ولا لقاعدة عامة معروفة».

وذهب البعض في تأييد المساواة مبلغ إقرار الحقوق السياسية للمرأة من خلال الربط بين قضية تحرير المرأة ومنحها المساواة وبين الديمقراطية الغربية، وقد ظهر هذا لدى قاسم أمين أولاً، ثم لدى اسماعيل مظهر بصفة خاصة، الذي تبدو القضية السياسية حاکمة في خطابه، إذ اعتبر أن «تحرير المرأة» هو أحد المضامين الأساسية للديمقراطية الغربية التي يتم السعي لترسيخها في مصر كملف جوهرى للاصلاح.

(١) مقدمة النسائيات، مرجع سابق.

يقول مظهر: «النظام التمثيلي في الحكم والغاية من حكومة قائمة على هذا النظام مبدآن أساسيان، الأول: العمل على إسعاد الجمعية بأوسع معنى، والجمعية لفيف من رجال ونساء. والثاني: أن هذا النظام ما دام قائمًا على أساس الاعتراف بالحقوق السياسية لجميع أفراد الجمعية، فإن حرمان طوائف معينة من الأمة من مباشرة هذه الحقوق معناه الصريح انتقاص النظام التمثيلي في الحكم والابتعاد عن الغاية التي نتوخاها من حكومة قائمة على هذا النظام، وإذن يكون حرمان نصف الأمة أي النساء من مباشرة الحقوق السياسية، معناه أن النظام التمثيلي في الحكم غير مستوف وأن الغاية من قيام حكومة مرتكزة على هذا النظام غير محققة بالفعل»^(١). ويضيف: «إن الذين ينكرون على المرأة حقوقها السياسية لا يصدرن فيما يقولون عن اقتناع أو رأي صحيح وإنما هم ينزعون هذه النزعة دفاعًا عن مصالح خاصة يحاولون الاستئثار بها فهم يمنعون عنصر المرأة عن الدخول في معترك السياسة ويحاربون هذا النظام بأظافرهم وأسنانهم، لأن هذا العنصر إذا دخل ميدان السياسة فسوف يكون أداة تقلم من أظافرهم وتمنعهم عن القضم بأسنانهم»^(٢).

(١) إسماعيل مظهر، طريدة البغاة، مرجع سابق، ص ١٤٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١٤٦.

الحجاب:

كانت قضية الحجاب هي الأهم على الإطلاق في الجدل المثار حول المرأة في كتابات المفكرين العرب من الرجال في مطلع القرن العشرين^(١) جمع ذلك بين المشايخ وبين «الأفندية»، وقد ميزت الكتابات بشكل عام بين معنيين لمفهوم الحجاب: الحجاب بمعنى الزي وما يغطي البدن، والحجاب أي الاحتجاب والقرار في البيوت وعدم الظهور وعدم الاختلاط. ومن الكتاب من اقتصر في حديثه على النوع الأول فرفضه بحجج مختلفة منها أنه مجرد عادة اجتماعية ليست من الإسلام، ومنهم من تمسك به على أساس أنه من فرائض الدين وأنه حصن للعبة. ومنهم من تحدث عن المعنيين ففريق رفضهما معاً، وفريق تمسك بهما معاً، وفريق ميز بينهما فطالب بالإبقاء على الأول مع نبذ الثاني.

فأما الفريق الذي أقر الحجاب بالمعنى الأول ورفض الثاني، فمنهم الشيخ محمد عبده، حيث ينتقد الشيخ الحجاب بالمعنى الثاني دافعاً بأنه ليس من الإسلام، حيث أباح الشرع للمرأة إظهار بعض أعضاء من جسمها أمام الأجنبي، اتفق الأئمة على أنها الوجه والكفان، ويحاج بقوله إن «الشرعية حفظت للمرأة حقوقها وأثبتت عليها تبعة أعمالها المدنية والجنائية، فكيف لامرأة محجوبة أن تتخذ صناعة أو تجارة للعيش منها، وكيف لها أن تقوم بعمليات البيع والشراء

(١) ولنلاحظ عناوين طائفة من هذه الكتابات: «فصل الخطاب في المرأة والحجاب»، «تربية المرأة والحجاب»، «نزهة الطلاب في تعليم المرأة ورفع الحجاب»، ناهيك عن الوزن الذي كانت تحتله هذه المسألة تحديداً داخل أي مؤلف خاص بقضية المرأة من المؤلفات المذكورة في هذا الفصل.

والشهادة وهي محتجبة». ويقول «وأما خوف الفتنة الذي نراه في كل سطر مما يكتب في هذه المسألة تقريباً فهو أمر يتعلق بقلوب الخائفين من الرجال، وليس على النساء تقديره ولاهن مطالبات بمعرفته، وعلى من يخاف الفتنة من الرجال أن يغض بصره، كما أنه على من يخافها من النساء أن تغض بصرها» ويضيف «عجباً لم لا يؤمر الرجال بالتبرقع وستر وجوههم عن النساء إذا خافوا الفتنة عليهن؟ هل اعتبرت عزيمة الرجل أضعف من عزيمة المرأة واعتبر الرجل أعجز من المرأة على ضبط نفسه والحكم على هواه؟» وهو يفسر الآية القائلة ﴿يُنِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَحْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾ (٣٣) وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى ﴿ على أساس أن الحجاب المفروض في هذه الآية خاص بنساء النبي ولا ينطبق على غيرهن^(١).

ويقول عبد الله عفيفي إنه لما شاع الانحلال في جميع أرجاء المجتمع في نهاية العصر العباسي، أرجع الرجال علة ذلك إلى المرأة، وزوروا أحاديث الرسول نحوها (ونسبوا إلى فلاسفة اليونان والهند تشبيههم المرأة بالصائد الخاتل والحية الرقشاء) وظهر الحجاب - بالمعنى الثاني هنا - لإقصاء المرأة عن محال الآثام، فما لبث أن أرخى عليها الحجب وأسدل دونها الأستار... وراح الرجل - والحديث ما زال لعفيفي - يتأول فيما أباح الدين رؤيته منها... و«أنت تعلم أن الإسلام

(١) محمد عبده، «حجاب النساء من الجهة الدينية» في: لجنة من الباحثين، حصاد الفكر العربي الحديث في قضايا المرأة (القاهرة: مؤسسة ناصر للثقافة، الطبعة الأولى، ١٩٨٠) ص ٣١٤-٣١٧.

أباح للرجل أن يطلع على وجه المرأة وكفيها وقدميها... ولقد أغرق الناس في حجاب المرأة حتى عيب عليهم أن يذكروا اسمها... بعد أن كان معاوية يتحدث عن نفسه في مجلس خلافته فيبدأ حديثه بقوله (أنا ابن هند)^(١).

ويتخذ محمد رشيد رضا موقفاً أكثر محافظة مؤكداً أن التربية والتعليم لا يتوقفان على كشف الوجه ولكنهما يتوقفان في كمالهما على مكاملة الرجال ومبادلتهن الأقوال والأفكار. وهو يرى أن الحجاب بمعنى الاحتجاب ليس إلا واقعاً اجتماعياً رضي به الناس وليس يطابق حكم الشرع (الستر عدا الوجه والكفين). إلا أن رشيد رضا - مع تأكيده على حقوق النساء في التعليم وفي الميراث وأن لها ذمتها المالية المستقلة ومساواتهن للرجال في الإيمان وحققهن الطلاق والخلع - يعود ليؤكد على واجبات المرأة ووظيفتها داخل المنزل، ويرى أنه لا خير في الجنس اللطيف في مساواة الرجال ومشاركتهم فيما يصدهن عن حق الإنسانية عليهن في بقائها بالتناسل وتربية الأطفال، ويدعو النساء «لترك فتنة السياسة وخلع تقاليد الخلاعة»^(٢).

على الجانب الآخر، اتجه فريق كبير الى إقرار الحجاب بنوعيه، من خلال الارتكان إلى حجج مختلفة، فمن منظور كبح غواية المرأة يتحدث عبد الرحمن الكواكبي: «وما قدرّ دهاء النساء إلا الشريعة الإسلامية، حيث أمرت

(١) عبد الله عفيفي، المرأة العربية في جاهليتها وإسلامها، الجزء الثالث، ص ١٠٦-١٠٧.

(٢) السيد محمد رشيد رضا، حقوق النساء في الإسلام: نداء للجنس اللطيف يوم المولد النبوي الشريف

(القاهرة، مطبعة المنار، ١٣٥١هـ) ص ١٤٩.

بالحجب والحجر الشرعيين حصراً لسلطتهن وتفرغهن لتدبير المنزل فأمرت باحتجابهن احتجاباً محدوداً بعدم إبداء الزينة للرجال الأجانب وعدم الاجتماع بهم في خلوة أو لغير لزوم وأمرت باستقرارهن في البيوت إلا الحاجة ولاشك أنه ما وراء هذه الحدود إلا فتح باب الفجور، وما هذا التحديد إلا مرحمة بالرجال وتوزيعاً لوظائف الحياة»^(١).

ومن منظور اجتماعي نجد الفريق الذي قاده محمد طلعت حرب ومحمد فريد وجدي اللذين حاربا من أجل البقاء على الحجاب انطلاقاً من التأكيد على أن وظيفة المرأة هي حفظ النوع البشري بما يستلزم الحمل والإرضاع والتربية.

فقد رأيا أن وظيفتها محددة بحدود بيتها، وعليها أن تتعلم فقط ما يهيئها لتلك المهمة، وأنها لا يمكن أن تخرج وتعمل لأن في ذلك انتهاكاً وتعارضاً مع وظيفتها الأساسية في الحمل والإرضاع والتربية. ويقرران بأنه بما أن الرجل هو الذي يتعب ويدأب ليغذي المرأة ويصلح من شأنها وتبقى هي للتربية الطفلية، وجب أن يكون له عليها حق الرئاسة والقيادة، حتى أن حجب المرأة وكشفها من حقوق الرجل المباشرة.

ومن المنظور الاجتماعي نفسه يعرف أحمد فوزي الساعاتي، صاحب كتاب نزهة الطلاب في تعليم المرأة ورفع الحجاب، الحجاب بأنه - بحسب الظاهر - ما تستر

(١) عبد الرحمن الكواكبي، «أثر المرأة في الأخلاق» في: لجنة من الباحثين، حصاد الفكر العربي الحديث في قضايا المرأة (القاهرة: مؤسسة ناصر للثقافة، الطبعة الأولى، ١٩٨٠) ص ٧٣.

به المرأة جسمها من إزار أو خمار أو جلباب أو منديل .. مضيئاً أن الحجاب - حسب الحقيقة: سلاح ترهب به المرأة غير المحرم وتمتاز به الحرة عن الأمة.

وهو يفند حجج القائلين برفع الحجاب بقوله: «إذا خرجت النساء مع بعولتهن إلى البيع والشراء أو إلى أي وظيفة فمن يتولى خدمة الصغار وطبخ الطعام ومحافظة المنزل وتربية الأطفال .. وعلى هذا يلزم علينا اختيار أحد الأمرين إما استسوان بعض الرجال - أي جعلهم نساء - وإلزامهم بخدمة البيت والأولاد وإما ترك بعضهن في المنزل ليقمن بهذه المهمة» ويضيف: «إن الفطرة تقضي باستخدام كلِّ ما خلق له»^(١).

وإلى جانب هؤلاء ظهر المذهب المتشدد في التمسك بالحجاب من منظور شرعي محض، وهذا تبناه الشيخ محمد أحمد حسنين البولاقي في كتابه «أنيس الجليس في التحذير عما في تحرير المرأة من التلبيس» وهو يصنف الحجاب إلى ثلاثة أقسام «الأول: ستر جميع أجزاء البدن عن كل ما ليس محرماً، الثاني: لزوم البيوت وعدم الخروج إلا لحاجة، الثالث: إرخاء الحجاب بينهن وبين غير المحارم» وهو يرى أن الحجاب بمعناه الثلاثي المذكور فرض شرعي^(٢). ومثله يفعل الشيخ محمد كمال الدين الأدهمي، صاحب كتاب «مرأة النساء فيما حسن منهن وساء»، قائلاً: «يجب ضرب الحجاب على المرأة ومنعها من مخالطة غير

(١) أحمد فوزي الساعاتي، نزهة الطلاب في تعليم المرأة ورفع الحجاب (دمشق: مطبعة الترقى، ١٩٢١).

(٢) محمد أحمد حسنين البولاقي، الجليس الأنيس في التحذير عما في تحرير المرأة من التلبيس، تحقيق: أبو بكر

عبد الرازق (القاهرة: مكتبة مصر، د.ت) ص ٧٥.

محارمها من الرجال ومن النساء الأجنبية والمترجلات لأنهن بحكم الرجال غير المحارم» ويقول «الحجاب ولزوم البيت أمر ديني محض... واجب على النساء لا مجال للخلاف فيه... والقول الفصل في الحجاب أنه لا يتقيد بشكل مخصوص وزبي معين بل هو عبارة عن مطلق صورة يحصل بها التستر...»، مؤكداً أن ملازمة البيوت خير وصيانة للمرأة إذ يرضى عنها زوجها وربها،...» ولقد بلغ من حرص الشرع الإسلامي على صيانة النساء... إن نهى عن سكنى الغرف وهي الحجرة العالية في الدار المطلة على خارجه لئلا يستهويها الشيطان فتشير إلى أحد بنظرة أو ابتسامة أو سلام...» ويورد من كتاب نوادر الأخبار لابن المقري الأنباري عند الكلام عن الجنة ونعيمها ورؤية أهلها لذات الله جل وعلا عياناً مانصه: «لوقال قائل أو سألت سائل هل يرى النسوة ربهن يوم القيامة أم لا فالجواب لا، ولكنه يتجلى لهن. فإن قيل فما الحكمة في ذلك فالجواب إنه إذا تجلى الله جل جلاله للرجال وسجدوا له السجدة مقدارها أربعين سنة فعند ذلك يتجلى الله سبحانه وتعالى للنساء وهن في قصورهن فينظرن إليه، كما سترهن في الدنيا يسترهن في الآخرة، تنظر كل امرأة من قصرها إلى وجه ربها»^(١).

وقد عمل فريق من الكتاب على فلسفة أهمية الحجاب من منظور جنسي، فيقول الشيخ مصطفى صبري: إن «السفور حالة بداوة في الإنسان والاحتجاب طراً عليه بعد تكامله بوازع ديني أو خلقي ينزعه عن الفوضى في المناسبات

(١) محمد كمال الدين الأدهمي، مرآة النساء، مرجع سابق، ص ١٣١، ١٢٠.

الجنسية... وخص الاحتجاب بالمرأة دون الرجل لأن موقفه في المناسبات الجنسية موقف الطالب وموقف المرأة موقف المطلوب... والاحتجاب بذلك يتناسب مع الغيرة التي جبل عليها الإنسان ويوافق الطبيعة»^(١).

ويقول محمد البنداري: «عوامل الذكورة إنشائية وعوامل الأنوثة سلبية، فتكون الأولى هي الطالبة مما يعطيها مزية السيطرة المجتمعية بشكل عام، وهذا ما يعكسه التاريخ حيث نشأت المرأة تحت سيطرة الرجل كمحط لشهوته، وجاءت الشرائع فمنها ما اعتبرها حيواناً، ومنها الشرائع السماوية التي كرمتها. ولأن عوامل الأنوثة سلبية فقد أفرز هذا مزية الطاعة التي تلتصق بها»^(٢).

على الجانب المقابل نرى طائفة من المفكرين رفضوا الحجاب كلية، منهم سلامة موسى الذي يقدم تفسيراً أنثروبولوجياً للحجاب فيقول إن العائلة قبل ظهور «الصيد» كانت عائلة الأم (أي أن الأم وأطفالها هي العائلة بلا أب)، بعد ظهور الصيد نشأت سلطة الرجل على المرأة لأنه كان المصطلح بالصيد دونها نظراً لأن ظروف ارتباطها بالأطفال كانت تمنع خروجها للصيد، ومن ثم نشأت العائلة الأبوية. من جانب آخر فلأن الدم في غير موضع الصيد كان أمراً سيئاً وشؤماً بالنسبة لهذا العصر - حسب الأفكار التقليدية وعقائد السحر - فإن المرأة التي تنزف دمًا وقت الحيض ووقت الولادة باتت إنساناً نجسًا وكان على المرأة أن تخفي

(١) مصطفى صبري، قولبي في المرأة، مرجع سابق.

(٢) محمد البنداري، المرأة ومركزها الاجتماعي في الدولة.. الحلقة الأولى من دستور الإصلاح الاجتماعي بمصر

(القاهرة: مطبعة التوكل، ١٩٤٤).

نفسها عن الرجال الخارجين للصيد حتى لا يتشاءموا، وهذا هو الحجاب في أول ظهوره أي الانفصال بين الجنسين...

في هذا الفريق الرافض للحجاب بسائر معانيه، نرى إسماعيل مظهر الذي يفسر قوله تعالى ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ بأنه لا يعني أن تسجن المرأة في البيت بل يعني أن البيت هو السكن والمأوى وينبغي أن يكون له المقام الأول، وهذا لا يمنع من خروج المرأة لقضاء مصالحها ومصالح بيتها التي تفرضها طبيعة ظروف المدينة الحديثة.

كما يفسر ﴿وَلَا تَبْرَجْنَ﴾ تَبْرَجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾، مشيراً إلى أن قوله تعالى «الجاهلية الأولى» يعني أنه كان هناك نوع من التبرج يسود في فترة من الجاهلية سبقت الجاهلية التي عاصرت ظهور الإسلام، وذلك التبرج - كما يرى مظهر - هو نوع من البغاء ذو أصل ديني، حيث كانت بعض المتعبدات يسكن صوامع على الطرقات باذلات أنفسهن للمسافرين على سبيل الصدقة، فكان شعيرة من شعائر التقرب من الآلهة، ومن ثم نهى الشارع عن هذا النمط من التبرج بعينه.. من ناحية أخرى يدافع الكاتب عن تزين النساء بأنه أصل من «الصفات الجنسية الثانوية» وكتبها يؤدي إلى الرذائل، كما أنه يسخر من تبرج الرجال الذين يحرمون على النساء ما يبيحونه لأنفسهم^(١).

(١) إسماعيل مظهر، طريدة البغاء، مرجع سابق، ص ١٢٢-١٢٥.

ورغم أن هذه القضايا ما زال الخطاب المعاصر يعيد إنتاجها بين مناسبة وأخرى، فقد تميزت كتابات «عصر النهضة» بتعدد وتنوع مداخل الاقتراب من القضية، وليس بخاف أن المؤلف الواحد من مؤلفات تلك الفترة كان برؤيته البانورامية يتناول المسألة من جوانب كثيرة، وقد لمسنا في العرض السابق المداخل الاجتماعية والتاريخية والفسولوجية والنفسية^(١) والفلسفية^(٢) والأنثروبولوجية^(٣) التي يستخدمها الشيوخ كما يستخدمها الأفندية. هذا التنوع يدل بداية على درجة عالية من الثراء الثقافي تميزت بها الفترة، كما يدل على الأهمية التي حظيت بها القضية داخل الوسط الثقافي في مصر، ويدل من ناحية ثالثة على الكيفية التي باتت بها قضية المرأة ساحة لتجربة الأطروحات والأفكار

(١) انظر مثلاً: جميل صليبا، «صفات المرأة النفسية» في لجنة من الباحثين، حصاد الفكر العربي الحديث في قضايا المرأة (القاهرة: مؤسسة ناصر للثقافة، الطبعة الأولى، ١٩٨٠) ص ٤٧-٥٥.

(٢) يبرز هنا كتاب محمد البنداري «المرأة ومركزها الاجتماعي في الدولة» حيث ينتهج الكاتب أسلوب المحاوره تأسيًا بمحاورات أفلاطون، فيناقش قضايا المرأة من منظور اجتماعي فلسفي، في إطار مشروع أكبر لوضع مايسميه «دستور للإصلاح الاجتماعي في مصر» بادئاً بالمرأة لأنها «حجر الزاوية في هذا الإصلاح» حسب تعبيره.

(٣) تناوله كثيرون منهم مؤلف جميل بيهم الموسوعي «المرأة في التاريخ والشرائع» الذي يتتبع فيه تطور تاريخ المرأة على أساس تطور العلاقة العائلية، ميمراً بين: عهد الأمومة: وهو عهد البشر الأول حينما كانت الأم مصدر النسب ومرجع العائلة، وعهد الأبوة: عهد البشر الثاني حينما تحول النسب للآب وأسندت إليه السيطرة والرئاسة، ثم عهد الذات: عهدهم الثالث لما شرعت تنحل الرابطة العائلية وأن كل من أفراد العائلة رجالاً ونساء يشكل على ذاته. وأضاف عليهم عهدي انتقال، الأول بين عهدي الأمومة والأبوة، وفيه عد كلا من المصريين والبابليين والآشوريين، والثاني بين عهدي الأبوة والذات عد فيه كل من الإمبراطورية الرومانية وعصر الإقطاعات بأوروبا وعصر النهضة العربية الحديثة.

والمناهج الجديدة في العلوم الطبيعية (البيولوجي والفسولوجي..) والإنسانية (علم النفس، الاجتماع، علم السياسة، الأنثروبولوجي).

وتجدر الإشارة إلى هذه المرحلة قد شهدت حركة نشطة لترجمة كان فتحي زغلول من روادها حيث ترجم كما يروي أحمد لطفي السيد في مذكراته «أصول الشرائع» لجيرمي بنتام و«خواطر وسوانح عن الإسلام» للكونت هنري دي كلتزي و«روح الاجتماع» و«سر تطور الأمم» لجوستاف لوبون و«سر تقدم الإنجليز الساكسون» لريمون ديمولان، و«الفرد ضد المملكة» لسبنسر وغير ذلك^(١). وفي كتابه المرأة المسلمة رد على كتاب المرأة الجديدة، قام مفكر إسلامي مثل محمد فريد وجدي بمناهضة فكرة «المرأة الجديدة» بالاستناد إلى «دائرة المعارف لاروس» و«الكاتب الأمريكي لوسون» و«الفيلسوف الاشتراكي الشهير برودون» و«اجوست كونت» و«العلامة الفيلسوف جول سيمول» و«الأستاذ جيوم فيرو» و«العلامة لويز برول» (على حد تعبيره).

تبقى الإشارة إلى أن الخطاب المعني بقضية المرأة شهد مشاركات نشطة بل وريادية من قبل أفراد وجماعات عربية وإسلامية، سواء كانت مقيمة في مصر أو أسهمت في الحوار الدائر فيها من مواطنها في الخارج، ويمكن إرجاع ظاهرة التفاعل الخصب هذه إلى قرب العهد بنظام الخلافة العثمانية، حيث الأقطار كلها خاضعة

(١) انظر: أحمد لطفي السيد، قصة حياتي، سلسلة كتب الهلال (القاهرة: دار الهلال، العدد ٣٧٧، مايو ١٩٨٢)

لنفوذ الباب العالي والحدود بين البلدان العربية وبعض البلدان الإسلامية هي مجرد حدود إدارية وليست سياسية مغلقة، يضاف للعامل السياسي السابق عامل آخر ثقافي يتمثل في استمرارية الوعي بالمفاهيم الإسلامية الخاصة بالأمة والوحدة الإسلامية قبل انتشار مفهوم القومية والوطنية الوافد واستنباته في النسق الثقافي والوعي الجمعي، ذلك المفهوم الذي حقق انتصارات مستمرة كان أهمها من خلال ثورة ١٩١٩. وقد ومثلت القاهرة بوتقة للتفاعل العربي - الإسلامي حيث دار على ساحتها الثقافية جدال بين أصحاب الآراء والاتجاهات المختلفة من الشام إلى المغرب إلى الهند^(١).

(١) على سبيل المثال كتب أحمد حمدي الصابوني الحلبي كتاباً طبع في القاهرة عام ١٣٤٨ هـ بعنوان «نقض رسالة محمد والمرأة» ردّاً على الكتاب الذي يحمل الاسم نفسه والمطبوع في بيروت عام ١٩٢٦ من تأليف عبد القادر المغربي. وانغمست القاهرة عبر سوق المطبوعات المزدهرة بها في الجدل الذي دار في تونس بين الطاهر حداد صاحب الكتاب الشهير «امراتنا في الشريعة والمجتمع» وخصومه مثل محمد الصالح بن مراد في «الرد على رسالة الشيخ طاهر حداد»، كما شهدت من قبل السجال ذاته بين نظيرة زين الدين صاحبة «السفور والحجاب» ونقادها وعلى رأسهم الشيخ مصطفى الغلاييني في رده عليها «نظرات في كتاب السفور والحجاب» (والكتابان صادران في بيروت عام ١٩٢٨).

(٥)

قضايا المرأة في الخطاب الإصلاحى النسائى

رغم أن الحديث المعاصر عن خطاب الإصلاح فى عصر النهضة العربية يقتصر على خطاب المفكرين من الرجال، فقد شاركت المرأة مشاركة نشطة وفاعلة فى هذا الخطاب، وتناولت الكاتبات النساء العديد من قضايا المرأة بدءاً من الدفاع عن حق المرأة فى التعليم، إلى وضع المرأة الأسرى وقوانين الأسرة، وعمل المرأة وحدود مشاركتها واندماجها فى مؤسسات المجتمع القائمة فيما عرف بقضية الاختلاط، مروراً بحقوق المرأة المدنية والسياسية كمواطنة، فضلاً عن المسائل المتعلقة بإصلاح العائلات والعوائد الاجتماعية الخاطئة وانتهاءً بقضية التحرر الوطنى ومقاومة الاحتلال.

وأحدثت المشاركة النسائية الواسعة فى خطاب الإصلاح تأثيراً كبيراً فى تعزيز مركزية المرأة فى هذا الخطاب وبات ينظر للنماذج الرائدة، مثل عائشة التيمورية وملك حفنى ناصف وغيرهن كرموز، بالافتداء بها، يتم خلق جيل نسائى ناهض ينصلح به حال الأمة.

وبرزت فى هذه الأثناء فى مصر أسماء كثيرة ضمت ملك حفنى ناصف ونبوية موسى وهدى شعراوي وغيرهن... ومن خارج مصر، من الشام، كتبت نظيرة زين الدين عام ١٩٢٨ كتابها الشهير «الحجاب والسفور».

وقد اختلفت أشكال الخطاب لدى النخبة النسائية فشمّل ذلك التعبير الكتابي والتعبير الحركي. وجاءت كتابات المرأة في معظمها بمنزلة مسح للواقع ومخططات للحركة أكثر منها نظريات وأفكار مجردة، تمثل ذلك في الخطب الحية، وفي المقالات التي تتابع الأحداث وتعلق وتنتقد، وفي البرامج الحزبية، وفي البيانات الموجهة إلى الحكومة توجيهًا ونقدًا... بعبارة أخرى كان التعبير الحركي هو الأبرز في خطاب المرأة بشكل عام، ممثلًا في حركة الجمعيات والمنظمات النسائية التي بدأ تكوينها منذ وقت مبكر في أوائل القرن العشرين، وفي الأحزاب السياسية التي برزت في عشرينيات القرن العشرين والعقدين التاليين.

وإذا نظرنا مثلًا إلى إسهامات ملك حفني ناصف نلمس كيف قدمت هذه السيدة خطابًا ثريًا تنوع بين مجموعة المقالات والرسائل التي بدأت تكتبها من الفيوم وتوقعها باسم باحثة البادية وتنشرها في جريدة «الجريدة» والتي تم جمعها فيما بعد في كتاب النسائيات الذي قدم له أحمد لطفي السيد^(١) فضلًا عن الخطب التي استهلّت بها ملك خطابة النساء في عصرها، حيث كانت تلقي محاضرات عامة على السيدات، ألقت أولها في دار صحيفة (الجريدة) لسان

(١) نشرت ملك بادئ ذي بدء مقالاتها في «الجريدة» ثم جمعت وطبعت في كتاب النسائيات لأول مرة عام ١٩١٠ في مطبعة الجريدة وقدم له أحمد لطفي السيد، وفي سنة ١٢٩٥ أعادت المكتبة التجارية طبع الكتاب في مكتبة التقدم وأضفت إليه رسائل متبادلة بين ملك ومي زيادة ومقالة عن ملك بقلم أخيها مجد الدين حفني ناصف مع عدد من الخطب والقصائد التي ألقيت في تأبينها، وفي سنة ١٩٦٢ أعاد مجد الدين ناصف نشر أعمال ملك في كتاب بعنوان «أثار باحثة البادية». هدى الصدة (محررة)، باحثة البادية (القاهرة: ملتقى المرأة والذاكرة، ١٩٩٩).

حال حزب الأمة بمساعدة أحمد لطفي السيد، ثم اتجهت إلى الجامعة المصرية وألقت عليهن خطاباً أخرى فيها وفي دور الجمعيات التي أسستها. كما شاركت في فعل الإصلاح عبر جهادها الباكر لتحسين حال النساء، من خلال فتح منزلها أمامهن للنقاش والتوعية، فضلاً عن الجمعيات التي أسستها والتي شاركت في تأسيسها، وكانت أول من مثلت النساء المصريات في مؤتمر (كان ذلك في سنة ١٩١١ في مؤتمر عقد بدار سينما روكسي الشتوية، بمصر الجديدة، وهو «المؤتمر المصري الأول برياسة صاحب الدولة رياض باشا، وحضور ممثلين عن جميع أنحاء القطر المصري، لبحث شتى الإصلاحات والتوجيهات التي يجدر بالأمة والحكومة انتهاجها» حسب تعبير مجد الدين حفني ناصف)^(١). هذا إلى جانب دعمها المالي لكثير من المشروعات التي استهدفت الإصلاح الاجتماعي والفكري مثل مشروع الجامعة المصرية، الذي بدأ الحديث عن إحيائه وهي بعد مدرّسة في السنية فبادرت بتشكيل لجنة وجمعت قدرًا من المال ذكر على وجه التحديد في التقرير الأول الذي رفع إلى رئيس الجامعة)^(٢).

وقد اهتم الخطاب الذي قدمته باحثة البادية بنقد منظومة التقاليد والعادات الاجتماعية المرتبطة بالخطبة والزواج ومسائل مثل تعدد الزوجات والحد الأدنى لسن الزواج وأساليب التربية، فضلاً عن الدفاع الواضح غير المتحفظ عن حقوق المرأة في التعليم والعمل والمساواة بشكل كامل. وطرحت في كتاباتها أفكاراً

(١) باحثة البادية، آثار باحثة البادية، ص ٥٣ و ٥٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٧ و ٤٨.

مثل «تطوير مدينة خاصة بالشرق»، وأكدت على الارتباط بين الإصلاح العائلي وإصلاح الأمة ككل ومسئولية المرأة في إصلاح وضعها وأهمية أن يكون لها رؤيتها الخاصة في هذا الإصلاح.

ومن الرائدات اللائي زاملن ملك حفني ناصف كانت السيدة نبوية موسى التي انشغلت بالإصلاح التربوي بالأساس، وكانت أول امرأة تعمل ناظرة لمدرسة بنات، وفي عام ١٩٢٤ أصبحت مفتشة لمدارس البنات على مستوى القطر، كما قامت بإنشاء مدارس خاصة أدارتها بنفسها. وطوال عملها بالتدريس كانت دائمة النقد لحال مدارس البنات ونمط تعليم المرأة والنظرة المجتمعية لعملها، دائمة التحرك الفعلي نحو التغيير؛ تغيير المناهج وتغيير نظم الإدارة، لدرجة أنها فصلت من وزارة المعارف العمومية عام ١٩٢٩ نتيجة لزيادة حدة الخلافات بينها وبين المسؤولين في الوزارة. وكانت تكتب في الصحف تحت أسماء مستعارة وفي عام ١٩٣٧ أسست مجلة «الفتاة»، ومن أهم مؤلفاتها «المرأة والعمل» الذي صدر عام ١٩٢٠، و«الآيات البيئات في تربية البنات»، كما نشرت قصة حياتها باسم «تاريخي بقلمي». وفي كتابها «المرأة والعمل» وجهت نبوية انتقادات قوية لأطروحات كل من محمد فريد وجدي ومحمد طلعت حرب بأن المرأة أقل من الرجل حسناً وإدراكاً وأنها لا تصلح إلا للعمل المنزلي. إذ عملت في هذا الكتاب على إثبات فرضيتين: أن المرأة كالرجل عقلاً وذكاءً، وأن المرأة تحتاج للعمل ومن المهم أن تعد لجميع الصناعات ليس فقط المنزلي أو المنحط منها. حيث رأت

أن التربية هي الأساس للاختلافات المجتمعية بين الرجل والمرأة، وأن التركيز على تلقين الفتيات علوم التطريز والحياكة وتدبير المنزل فحسب، هو تعليم ناقص يحرّمها من حقها في التعليم الشامل، وهذا القصور التعليمي قائم على معاملتها ككائن خاص.

وكما عاصرت نبوية موسى باحثة البادية فقد عاصرت وزاملت هدى شعراوي، وكن معاً ضمن الوفد النسائي المصري الذي سافر ليحضر مؤتمر «التحالف النسائي الدولي» في روما عام ١٩٢٣ في عام تأسيس الاتحاد النسائي المصري^(١).

وفي حين كان لخطاب المرأة الشامية السابق في طرح قضايا المرأة قبيل مطلع القرن العشرين، فقد رددت الشام في وقت لاحق صدى دعوات تحرير المرأة التي تركزت في مصر، فقرب نهاية العقد الثالث من القرن العشرين، ظهر مؤلف نسائي مهم هو «الحجاب والسفور» للكاتبة السورية نظيرة زين الدين (١٩٠٨-١٩٧٦)^(٢). وكانت نظيرة ابنة رئيس محكمة الاستئناف، وقد كتبت كتابها الأول مدفوعة بالأحداث التي وقعت في دمشق في صيف ١٩٢٧ عندما

(١) انظر: محمد أبو الإسعاد، نبوية موسى ودورها في الحياة المصرية: ١٨٨٦-١٩٥١ (القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، سلسلة تاريخ المصريين، ١٩٩٩) ولنّبوية موسى انظر:
- المرأة والعمل، القاهرة، ١٣٥٨هـ-١٩٣٩م، الطبعة الثانية،
- تاريخي بقلمني (القاهرة: ملتقى المرأة والذاكرة، ٢٠٠٠)
(٢) نظيرة زين الدين، الحجاب والسفور، مراجعة وتقديم د.بشينة شعبان (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، الطبعة الثانية ١٩٩٨).

منعت المرأة باسم الدين والقانون من الخروج بدون حجاب، وكان كتابها بمنزلة صيحة احتجاج على تعسف الرجل الذي يضع قوانينه الخاصة مستبعداً المرأة. وما تميزت به أطروحة نظيرة هو ولوجها المباشر إلى قلب عملية الإصلاح، وإلى اضطلاعها بفعل الإصلاح ذاته. وفي حين وقف ملهمها الأصلي - قاسم أمين - عند حدود الدعوة إلى نقد الموروث وتنقيته في ضوء الشرع، فإنها - أي نظيرة - أقدمت بالفعل على تنفيذ ذلك من خلال التصدي لمهمة فحص ومراجعة التفسيرات والآراء الفقهية التي يُستند إليها في عزل وتحقير النساء وعرضها على كتاب الله وسنة رسوله. لم تكتف بهذا فحسب بل طرحت قراءات بديلة استناداً إلى آراء أخرى مختلفة للفقهاء ولاجتهادها الذي تصدت له بعلم وافر باللغة والدين دون خروج عن نص الوحي أو روحه. فالجديد بشأن نظيرة هو كونها - وبجانب الحجج العقلية والمنطقية والفلسفية الرصينة التي يضمها كتابها حول الحرية في الإسلام وتنفيذ مقولة أن المرأة أقل شأنًا من الرجل، ومقولة أن الحجاب هو ضمان العفة... إلخ - قد اضطلعت بدور «المفسر» الذي دأب الرجل على احتكاره. فقد لاحظت أن أشهر مفسري الإسلام مثل الخازن والبيضاوي والنسفي والطبري وابن مسعود وابن عباس قد اختلفوا أيما اختلاف في تفسير الآيات المتعلقة بالحجاب، وذكرت أنها وجدت نحو عشرة تفسيرات متباينة، كل منها يستند إلى روايات لا دليل عليها ومن ثم فقد قررت أن تعود بنفسها للقرآن والسنة لتبني معرفتها الدينية في هذا الشأن.

ورغم عناية نظيرة زين الدين بتفاصيل وجزئيات تتعلق بالآيات والأحاديث وآراء المفسرين إلا أنها أفلحت في نَظْم نسق للإصلاح بشأن المرأة تشمل ملامحه أن نهضة المرأة المسلمة لن تتحقق إلا بنهضة الإسلام. وتحرير المرأة رهين بتحرير القرآن والسنة الصحيحة مبادئاً وروحاً ونصاً من أسر وجمود القراءات والمفاهيم التاريخية التي التصقت بهما في مراحل سابقة، وأن قضية المرأة رهينة بتفكيك ثقافة الاستبداد والقهر التي التصقت تاريخياً بالثقافة الإسلامية وإعادة كشف معاني الحرية الإنسانية وقيمة الإنسان وحقوقه في الإسلام في مواجهة مصادر السلطة البشرية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وإن الطريق إلى الإصلاح الديني والاجتماعي خاصة في باب قضية المرأة سبيله إعمال الدين والعقل وتفاعلها معاً بإعمال العقل في الدين، وأن على المرأة المسلمة عبء المشاركة النشطة في عمليات الإصلاح الاجتماعي والفكري وما تقتضيه من اجتهاد^(١).

كذلك من أهم الأسماء النسائية في هذه المرحلة من حيث حجم النشاط والأثر، السيدة هدى شعراوي التي شكلت رمزاً ارتبط به نمط متصل من الحركة الفاعلة ومجموعة كبيرة من النساء الناشطات سواء ممن رافقنها في العمل الاجتماعي والخدمي، أو في النضال ضد المستعمر عبر الجمعيات التي شكلتها أو من خلال لجنة الوفد المركزية للسيدات ومن بعده الاتحاد النسائي الذي تأسس عام ١٩٢٣، فضلاً عن السيدات العربيات اللائي شاركن معها في نضالها من

(١) أماني صالح، المرأة والمجتمع في قرن، مرجع سابق، ص ٦٥-٦٨.

أجل فلسطين^(١)، أو من تلامذتها ممن نلن تشجيعها في حياتهن العملية أو مثلت لهن «أمًّا» كما تصنفها درية شفيق^(٢) أو «مصدرًا للإلهام» بتعبير أمينة السعيد، أو من خريجات المدارس الثانوية للبنات التي افتتحتها أو من الكاتبات اللاتي كتبن في مجلة المصرية التي أسسها الاتحاد النسائي ورأست هي تحريرها^(٣). وقد طرحت هدى شعراوي في حياتها الصاخبة خطابًا بالغ الثراء ضمنته خطبها في

- (١) في عام ١٩٤٤ زارت هدى شعراوي مع حواء إدريس وأمينة السعيد جمعيات النساء في الدول العربية كما التقت بعدد من القادة الحكوميين لبحث هذا الأمر، وعند عودتها دعت إلى عقد «المؤتمر النسائي العربي» في القاهرة. وقد انعقد هذا المؤتمر بالفعل في ديسمبر ١٩٤٤ بدعم من الحكومة المصرية، وكان موضوعه «الوحدة العربية: بين الأمم العربية وبين النساء العربيات وبين النساء والرجال العرب» وجدد المؤتمر اهتمامه بالقضية الفلسطينية وبالدعاية لها عالميًا، وأكد على قضايا المرأة وحقوق المواطنة لها وعلى رأسها حق التصويت والانتخاب والحق في التعليم والعمل، فضلاً عن إصلاح قوانين الأحوال الشخصية «من خلال تفسير مستنير للشرعية الإسلامية»، وبشكل عام كان برنامج المؤتمر في هذه القضايا يشبه برنامج الاتحاد النسائي المصري نفسه الذي ظل يدعو إليه منذ إنشائه عام ١٩٢٣. انظر: مارجو بدران، مرجع سابق، ص ٣٦٥-٣٧٧.
- (٢) مثل درية شفيق التي تروي أنها وجهت رسالة إلى هدى شعراوي تخبرها فيها أنها حصلت على شهادة البكالوريا الفرنسية (في سن السادسة عشرة وكانت أصغر الحاصلين عليها كما جاء ترتيبها الثانية على البلاد) وترغب في الدراسة بجامعة السوربون، فدعتها هدى لبيتها في القاهرة، تقول درية شفيق واصفة استقبال هدى لها: «رحبت بي بلطف وبساطة غزت بهما قلبي، وجدت فيها دفء أم سوف تأخذ بيدي لتقودني نحو مستقبلي» وكان هذا اللقاء عام ١٩٢٨ بداية لعلاقة قوية استمرت حتى وفاة هدى بعد نحو عشرين عامًا، وقد دعمتها هدى ماليًا بعد أن حصلت درية على موافقة بمنحة تعليمية إلى فرنسا، وبدأت درية دراستها في السوربون عام ١٩٣٠، وحصلت على الليسانس ثم الدكتوراه. انظر: سينثيا نلسون، درية شفيق امرأة مختلفة، ترجمة نهاد أحمد سالم (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٩).
- (٣) جمعن أسماء بارزة مثل عائشة عبد الرحمن التي بدأت الكتابة في «المصرية» وهي بعد طالبة في الجامعة، وجميلة العلايلي وكانت عضو جماعة أبوللو الشعرية وكوكب حفني ناصف وهي شقيقة ملك حفني ناصف وواحدة من أولى الطبيبات المصريات، ونعيمة الأيوبي أول امرأة تخرجت من جامعة فؤاد الأول من كلية الحقوق عام ١٩٣٣، وسمية فهمي اخصائية علم النفس التي صارت عميدة معهد التربية الرياضية للبنات، ومنيرة ثابت الصحفية والحركة الشهيرة وفاطمة نعمت راشد مؤسسة الحزب النسائي عام ١٩٤٢ ودرية شفيق مؤسسة مجلة ثم اتحاد بنت النيل (١٩٤٥ و١٩٤٨).

المؤتمرات المحلية والدولية ومقالاتها في مجلة المصرية وحركتها الدائبة. واتسعت دائرة القضايا التي طرحتها فشملت مسائل التحرر من الاحتلال وتدعيم الجبهة الوطنية ووحدها، وتدعيم الجبهة الاجتماعية الأخلاقية عبر دعم الأخلاقيات العامة ومحاربة المسكرات والمخدرات والبغاء، وتضمن اهتمامها بشئون المرأة تأكيد حقوقها في المساواة والعمل والتعليم والمشاركة السياسية، كما تناولت مسائل تنظيم العائلة وإعادة هيكلة بنية العلاقات فيها عبر إعادة تعريف الزواج نفسه، وعبر الاقتراحات بتعديل قوانين الأحوال الشخصية فيما يخص مسائل الحد الأدنى لعمر الفتاة عند الزواج وتقييد تعدد الزوجات وتنظيم الطلاق وتمديد سن حضانة الأطفال. وقد أكدت في خطابها على أفكار كلية منها أنه لا سبيل لتقدم الأمة إلا بعد التخلص من الاحتلال، وأن الإصلاح عملية كلية وأن ترقية المرأة سبيل لترقية المجتمع وأن الإسلام بريء من أي إساءة للمرأة فيما يكمن الخطأ في التطبيق الاجتماعي.

وإلى جانب الخطاب الثري الممتد الذي قدمته هدى شعراوي والذي استمر فاعلاً في شخص تلميذاتها، شهدت مصر أيضاً خطابات نسائية موازية لم تتعد كثيراً عن المسار الرئيسي الذي مثله خطاب هدى، وإن اتخذت ملامح أيديولوجية مختلفة.

ففي العقد الثالث من القرن العشرين ظهرت «جمعية نهضة السيدات المصريات» برئاسة السيدة «لبية أحمد»، وكانت جمعية ذات طابع اجتماعي

أخلاقي، حيث اهتمت بتحسين المستوى الخلقي والديني طبقاً لتعاليم الإسلام، واجتهدت في الحث على زيادة فرص التعليم أمام الفتيات ومحاولة جعله إجبارياً على الأقل في المراحل الأولى، وصحب ذلك المطالبة بزيادة عدد مدارس الفتيات، والعناية بأحوال الطبقة العاملة المصرية، وتشجيع الصناعات الوطنية والتجارة المحلية، والمطالبة بتحسينها إلى أن تستطيع منافسة المنتجات الأجنبية التي كثرت على يد الاحتلال. وعلى غرارها ظهرت جمعية «نشر الفضيلة والآداب» برئاسة «ملكة سعد» التي كان جل اهتمامها منصباً على علاج الأمراض الاجتماعية التي كانت موجودة بالمجتمع والدعوة إلى القضاء على الرذيلة ورفع المستوى الخلقي بين الشبيبة، عن طريق تشجيع الزواج والدعوة للحد من المغالة في المهور، ومحاربة تجارة الرقيق الأبيض. كذلك دعت إلى عمل زي نسائي متحشم، ومناداة الحكومة بأن تسن من القوانين ما يساعد على تحقيق هذه الأهداف. واختتمت برنامجها بمطالبة الأغنياء بالإسراع في دفع الزكاة لاستخدامها في مساعدة المحتاجين بشتى الوسائل كإنشاء مدارس وخلافه^(١).

كذلك ظهرت جمعية «أمهات المستقبل» أو «الشابات المصريات» وكانت هذه ذات طابع اجتماعي خالص تضم عضوية عدد من السيدات المنتميات إلى الأسر الأرستقراطية وأميرات من الأسرة المالكة، وقد استطاعت إنشاء معهد علمي سنة ١٩٢٣ بشارع مجلس النواب (مجلس الأمة الآن) يضم الفتيات

(١) أمال كامل بيومي السبكي، الحركة النسائية في مصر ما بين الثورتين ١٩١٩ و١٩٥٢ (القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، ١٩٨٦)، ص ١٠٧.

الفقيرات وغير القادرات على الإنفاق على تعليمهن وقد أقبلت عليه طالبات كثيرات وكانت مواد الدراسة به تركز على القراءة والكتابة وفن التطريز والحياكة والاقتصاد المنزلي. وبعد عام من إنشاء المعهد الأول، تم إنشاء معهد علمي ثانٍ بحي الدرب الأحمر. واستمر العمل في المعهدين بنظام المجانية الكاملة للطالبات حتى عام ١٩٣٠. كذلك أنشأت الجمعية معهداً لتدريس اللغات الأجنبية وبالذات الإنجليزية والفرنسية، وأصدرت مجلة أسبوعية باسم «أمهات المستقبل»^(١).

من الجمعيات الشهيرة أيضاً في الفترة محل الدراسة «جمعية الأمل» وهذه ظهرت كبديل للجنة الوفد للسيدات بعدما أوقفت الأخيرة نشاطها على إثر خلاف هدى وسعد حول مسألة السودان. فقد شعر الوفد أنه في حاجة إلى شخصية نشطة لتتولى الدفاع عن موقفه في المجال النسائي، وتم اختيار السيدة «منيرة ثابت» لتؤلف جمعية الأمل ومجلة تحمل نفس الاسم. وكانت مجلة الأمل أسبوعية سياسية أدبية اجتماعية من أجل الدفاع عن حقوق المرأة. وكانت مبادئ جمعية الأمل مستمدة من مبادئ الوفد على الصعيد السياسي والاجتماعي والنسائي.. وقد نادى الجمعية بثورة على التقاليد، أساسها هو تغيير قانون الميراث، بمعنى أن تتساوى المرأة مع الرجل فيه، وألا تكون كما نص الإسلام للرجل ضعف المرأة، ثم طالبت بتعديل قانون الأحوال الشخصية، والسعى

(١) المرجع السابق، ص ١١٣.

لاستصدار قانون بتعديل شروط الزواج والطلاق لحفظ حقوق الأسرة فيها، ثم قانون آخر يمنع تعدد الزوجات^(١). وفي مارس ١٩٢٧ أرسلت منيرة عريضة إلى رئيس مجلس النواب مطالبة بالمساواة في الحقوق السياسية استناداً إلى الشريعة الإسلامية، ورغم الجفوة التي سادت العلاقات بين الاتحاد النسائي وجمعية الأمل كمؤسسة بديلة، فإن هذه الجفوة قد تبددت عام ١٩٣٦ بتبني الاتحاد قضايا الحقوق السياسية للمرأة، وفي عام ١٩٣٩ سافرت منيرة مع هدى شعراوي وسيزا نبراوي لحضور المؤتمر الثالث للاتحاد النسائي الذي عقد في كوبنهاجن^(٢).

وعلى نفس نسق الإخوان المسلمين تم تكوين تنظيم خاص «بالأخوات المسلمات» كان يتبع المركز العام للإخوان المسلمين ومقره الرئيسي مدينة القاهرة، وتمثلت أهداف إنشائه في: بث التعاليم الدينية التي تساعد على تكوين الأخت الصالحة التي تستطيع الاضطلاع بما يناط بها من أعمال وواجبات، وتعليم المسلمة ما لها من حقوق وما عليها من واجبات وإرشادهن إلى الوسيلة الصحيحة لتربية أطفالهن إسلامياً ولحمايتهم من الانحرافات العقلية والصحية وصيغ المنزل المصري بالصيغة الإسلامية الكاملة مقتديات بذلك سيرة أمهات المؤمنين وفضليات النساء. وقد تكونت أول لجنة للأخوات المسلمات بمدينة الإسماعيلية تحت اسم «فرقة الأخوات المسلمات» وكان عدد العضوات بها

(١) المرجع السابق، ص ١١٠.

(٢) جمال البنا، «منيرة ثابت رائدة الصحافة العربية والمطالبة بالحقوق السياسية»، في: مائة عام على تحرير المرأة (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، سلسلة أبحاث المؤتمرات، ١٩٩٩) ص ٤٢٣-٤٣٣.

محدودًا من زوجات الإخوان المسلمين، وتكونت لجنة بنفس الاسم بالقاهرة وتطوعت «لبيبة أحمد» صاحبة مجلة النهضة النسائية لرئاستها. وكانت أكبر لجان الأخوات المسلمات وتكونت بعد ذلك عدة لجان حتى بلغت خمسين لجنة في عام ١٩٤٨ عندما تم حل جميع شعب الإخوان المسلمين على أثر مقتل محمود النقراشي باشا.^(١)

وفي عام ١٩٤٢ أنشأت السيدة فاطمة نعمت راشد «الحزب النسائي المصري» ليكون أول هيئة نسائية خالصة تظهر إلى جانب الاتحاد النسائي، وأعلن برنامجه الذي جاء فيه: مساواة المرأة بالرجل والنهوض بها برفع مستواها الأدبي والفكري والاجتماعي. وأن الحزب يسعى بكل الوسائل المشروعة لتنال المرأة المصرية حقوقها القومية والسياسية والاجتماعية كاملة، وأن يكون للمرأة حق الانتخاب والتمثيل النيابي والتمتع بحقوقها كمواطنة مصرية، وتوثيق الروابط بين نساء مصر والبلاد الشرقية. كما دعا إلى قبول الفتيات في كل وظائف الدولة على العموم، وإعطاء العاملات حق التمتع بكل قوانين العمال ومساواتهن بهم في جميع الحقوق، ووجوب اشتراكهن في النقابات، وعمل الترتيب اللازم بحيث تعطى العاملات إجازات كاملة للوضع بأجر كامل، والعمل على إنشاء دور لحضانة الأطفال حتى عودة أمهاتهم من العمل، وضرورة العمل على منع تعدد الزوجات ومنع إطلاق

(١) المرجع السابق، ص ١١٦.

حرية الطلاق وتقييدها، وتحسين النفقات الشرعية ووجوب سرعة البت فيها، ورفع سن الحضانة عن السن المقررة من ١٤-١٦^(١).

وفي عام ١٩٤٩ ظهرت إلى الوجود منظمة نسائية جديدة هي اتحاد بنت النيل تحت رئاسة الدكتورة درية شفيق^(٢) وكان برنامجها يحوي نقطتين. الأولى: السعى إلى رفع مستوى الأسرة المصرية ثقافياً واجتماعياً وصحياً. الثانية: السعى إلى إصدار التشريعات التي تحقق تدعيم الأسرة المصرية وتجنبها عوامل الانقسام والتفكك، وذلك عن طريق تقييد الطلاق وتعدد الزوجات، بحيث يقتصر على الضروريات التي تميزهما. ويصون الأسرة من نتائج سوء استعمال هذه الرخصة، وذلك لسبغ الحماية على الأمومة والطفولة معاً. وتمثلت وسيلتها في تحقيق هذه الأهداف في السعى لتقرير حق المرأة في الانتخاب والنيابة عن الأمة لتتمكن من الدفاع عن حقوق المرأة المصرية والمساهمة في استصدار التشريع الذي يكفل هذه الحقوق واستقرارها وتعميمها.

وقد برز اتحاد بنت النيل في الميدان الصحفي كأنشط مدافع عن الحقوق السياسية للمرأة المصرية، وكانت درية شفيق من الرموز القوية على الساحة

(١) المرجع السابق، ص ١٢٠.

(٢) تعد درية شفيق من النماذج النسائية الحركية البارزة، ومن أهم مؤلفاتها:

- درية شفيق، المرأة المصرية من الفراعنة إلى اليوم، مطبعة مصر، ١٩٥٥.

- درية شفيق، إبراهيم عبده، تطور النهضة النسائية في مصر من عهد محمد علي إلى الفاروق (القاهرة: مكتبة

الأدب بالجماميز، د.ت)

المصرية، بل إنها حاولت أن تملأ الفراغ الذي خلفته هدى شعراوي بعد وفاتها، لكن قيام الثورة وما تلاها غير وضع الحركة النسائية برمتها.

وحين ننظر إلى خريطة تطور الخطاب النسوي داخل التصنيف العام للتيارات الفكرية في مصر في الفترة الممتدة من نهاية القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين، يمكن الادعاء بقدر من التبسيط بأن رموزاً مثل ملك حفني ناصف ونبوية موسى كن من الرعيل التوفيقي الأول الذي ثبتت التجربة الإسلامية (التراث) وقاس التجربة الغربية عليها، ثم جاء جيل هدى شعراوي ورفيقاتها في النضال الوطني وتلميذاتها مترافقاً ومتزاملاً مع جيل الرجال من طليعة الوطنيين ذوي التوجهات الليبرالية، الذين دعوا لتبني القيم الغربية بشكل واسع دون أن تبرز لديهم - بدورهم - معضلات توفيقية إذ كانوا يستنبطون من التراث الإسلامي نفسه مبررات «التطور» و«التحديث». وفي مرحلة تالية، وتحديدًا مرحلة الثلاثينيات والأربعينيات كان الفكر الشيوعي يبعث مجددًا في الساحة المصرية⁽¹⁾ في شكل منظمات

(١) كان هناك مرحلتان للحركة الشيوعية المصرية في القرن العشرين، الأولى ظهرت في أوائل العشرينيات عندما تشكل الحزب الشيوعي المصري وكانت عضويته من الذكور، لكن، لأنه رفض الاشتراك في الحركة الوطنية لمكافحة الاستعمار البريطاني فقد تم عزله من النشاط السياسي العام، وبعد سنوات اختفى الحزب تمامًا. الموجة الثانية بدأت خلال السنوات الأولى للحرب العالمية الثانية، لكنها عانت من عدم وجود حزب شيوعي موحد بل كانت منظمات متفرقة أدى بها الانفصال إلى الضعف والعداء الداخلي مما أضعف من تأثير الماركسية في الدولة فضلاً عن العداء الشعبي لها. انظر:

(1) Salma Botman, Women's Participation in Radical Egyptian Politics 1939-1952 in Women in The Middle East (London-New Jersey:Zed Books LTD,1987).pp12-25.

قليلة العدد ذات طابع حضري وتضم نخبة فكرية تجند بشكل أساسي الطلبة والمهنيين، وقد انخرطت النساء في التشكيلات الشيوعية بنشاط وفاعلية رغم محدودية عددهن بشكل عام وبرزت في هذا الإطار أسماء: الفنانة التشكيلية إنجي أفلاطون والأديبة لطيفة الزيات وأخريات.

إلا أنه، ورغم هذا يمكن القول إنه فيما خضع الخطاب عن المرأة (أو خطاب المفكر الرجل) لنوع من الاستقطاب بين من تمثل المرجعية الغربية إلى حد بعيد، ومن حاول التشبث بموقفه مع اعترافه بأن التغيير قادم لا محالة، ومن حصر نفسه داخل قوقعة من الأحكام الفقهية الضيقة، في إطار نوع من المعارك الثقافية ضيقة الحدود، عالية الحدة، تحرر خطاب المرأة من هذا الاستقطاب نسبياً فكان أكثر ارتباطاً بالواقع وبنبض المجتمع، ومارست المرأة أطروحة «تحرير المرأة» أكثر مما تحدثت عنها.

بعبارة أخرى، بينما انحصر الخطاب عن المرأة في الأطروحات التقليدية التي تفرعت بحدّة في الآونة الراهنة بين اتجاهات التغريب والأسلمة، كان خطاب المرأة أكثر مرونة وأكثر اقتراباً من الواقع وإحساساً بالمتطلبات الفعلية لمجتمع في مرحلة التحول، بل وأكثر قدرة على التكيف مع الظروف المحيطة. وفي حين كان «الخطاب عن المرأة» أكثر تمحوراً حول قضايا ذات طبيعة رمزية جدلية، الأمر الذي يجد تجسيده في قضية مثل قضية السفور والحجاب التي شكلت قضية مركزية لخطاب جميع الرجال، لم يكن الأمر كذلك في خطاب

المرأة التي شغلت بالإصلاحات الفعلية والمجتمعية ولم تحتل قضية الحجاب عندها مكانة محورية كما في خطاب المفكرين من الرجال. وكانت المرأة على الإجمال بعيدة عن الانقسام الأيديولوجي الحاد، الأمر الذي يمكن أن نلمسه بوضوح في خطاب سيدة مثل إنجي أفلاطون التي يحمل الفصل الأول من الباب الثاني من كتابها «نحن النساء المصريات» (١٩٤٩) عنوان: «المرأة والإسلام»، وفيه ترد الكاتبة على من تسميهم «المتذرعين بالدين في عدائهم لحقوق المرأة». وتناقش أحكام الإسلام في اختيار الزوج ومسألة تعدد الزوجات ومشكلة الطلاق وأحكام الزنا وحقوق المرأة السياسية، وتخلص إلى أن الدين بريء من القيود «التي تكبل المرأة المصرة سواء في فرض الزواج عليها أو تعدد الزوجات أو الطلاق أو الزنا أو حرمانها من حقوقها السياسية»^(١)، وأن الإسلام «لم يكن ثورة على الأوضاع الجاهلية الغاشمة فحسب، ولم يقر لنا من المبادئ ما يحرر المرأة من ربة الاسترقاق والمظالم الفادحة فحسب، بل إنه قام أيضًا على أساس من التطور ومراعاة ظروف الزمان والمكان يسمح دائمًا بتقرير القواعد الصالحة للمجتمع»^(٢)، وفي المقابل فإن سيدة مثل لبيبة أحمد التي نشطت من أجل الدفاع عن التقاليد الإسلامية وحاربت بشدة أي ملمح لاقتباس التقاليد الغربية في الزي ونمط الحياة، قامت بذلك من خلال تفعيل مكتسبات ليبرالية عبر نشر المجالات وتكوين الجمعيات

(١) إنجي أفلاطون، نحن النساء المصريات، ١٩٤٩، ص ٧٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٨.

والأحزاب وإلقاء الخطب والمشاركة في المظاهرات، وكانت السيدة لبينة أحمد من اللائي شاركن في مظاهرات النساء عام ١٩١٩^(١).

وقد تميز الخطاب النسائي بوجه عام، مثل غيره من الخطابات الفكرية وأطروحات التغيير، بالاستقلالية، ساعد على هذا المناخ الثقافي الذي شاع في تلك الفترة، وهو مناخ علت فيه فكرة التغيير نفسها واتخذت شرعية قوية، فالجميع راغب فيه - أي التغيير - ساع إليه مع اختلاف الطرق والوسائل.

وواقع الأمر فإن هذه الحركة النشطة والمستقلة للنساء قد بلغت حدها بعد ثورة ١٩٥٢ حيث تم رفض التعددية بكل معانيها ومهاجمة من يعبر عنها، حيث تم حل الأحزاب (١٩٥٣) ثم حل جماعة الإخوان المسلمين، ومحاكمة الشيوعيين، وحملات التطهير في صفوف الجامعات والمؤسسات العامة (١٩٥٤) وإخضاع الحركة النقابية (١٩٥٦)، وفي إطار هذه السياسة، ضربت الثورة الحركة النسائية المستقلة، فأغلق الحزب النسائي الوطني عام ١٩٥٣ باعتباره حزباً سياسياً، كما حلت جمعية الأخوات المسلمات بحل الجماعة الأم عام ١٩٥٤. وفي عام ١٩٥٦ ألغيت جميع التنظيمات الخاصة والتطوعية، ووضعت الدولة كافة التنظيمات النسائية تحت إشراف وزارة الشؤون الاجتماعية. وفي هذا الإطار ألغيت واحدة من أبرز التنظيمات الناشطة نسوياً، وهو اتحاد بنت النيل برئاسة درية شفيق التي خاضت مع

(١) محمد رجب البيومي، «السيدة لبينة أحمد صاحبة مجلة النهضة النسائية» في: مائة عام على تحرير المرأة (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، سلسلة أبحاث المؤتمرات، ١٩٩٩) ص ٤٥٨.

النظام الجديد صراعاً تضمن الاعتصام والاحتجاج والإضراب عن الطعام من جانب درية شفيق ورفيقاتها لصالح قضايا مشاركة المرأة والدفاع عن الديمقراطية عامة. لكن الدولة استمرت في سياستها التي تضمنت قرارات الإغلاق الإداري وحل التنظيمات والصحف، كما تضمنت الإقرار الرسمي بالحقوق السياسية للمرأة كنوع من استيعاب الدولة للقضية النسائية والهيمنة عليها. وانتهى الأمر بانتصار الدولة وتحديد إقامة درية شفيق وإغلاق كل وسائل النشر التابعة لها، وكان هذا المصير هو المعادل الشخصي لتجسيم الحركة النسوية المستقلة وتأميمها في ظل الثورة^(١).

وتجدر الإشارة إلى ما أورده عمل بيليجرافي مهم قام برصد الخطاب العربي حول المرأة في القرن العشرين^(٢) مميّزاً فيه بين مراحل ثلاثة (بالتركيز على خبرة مصر كخبرة مثلة) الأولى هي فترة النهضة التي تمتد تجاوزاً منذ منتصف القرن التاسع عشر وحتى عام ١٩٥٥، والثانية هي الفترة الوسيطة وهي مرحلة ما بعد الاستعمار التي تميزت بنمط التنمية المخططة وتمتد بين ١٩٥٦ إلى ١٩٧٤، ثم الفترة المعاصرة... حيث وصفت محررة العمل المرحلة الوسيطة بأنها مرحلة «الوصاية والتأميم»، كاشفة كيف تمت إعادة صياغة قضية المرأة وتحقيق مطالبها في المساواة والتعليم والعمل عبر قرارات فوقية،

(١) أماني صالح، المرأة العربية والمجتمع في قرن، مرجع سابق، ص ٨٩-٩٠.

(٢) أماني صالح (محرر)، المرأة العربية في قرن: تحليل وبلوغرافيا للخطاب العربي حول المرأة في القرن العشرين

(دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢)

وموضحة كيف تغيرت السمات العامة للخطاب المعني بالمرأة؛ من ذلك بروز ظاهرة تأسيس الخطاب عبر تزايد حجم الوثائق والتقارير والبيانات الرسمية من جملة خطاب الفترة عن المرأة، وكذا ارتفاع النبرة التعبوية في الخطاب وترديده شعارات الدولة، وتحول القضية من قضية استراتيجية إلى قضية فنية نوعية عبر الابتعاد عن القضايا الكبرى إلى قضايا جزئية مثل مشكلات المرأة العاملة والتعليم الفني للنساء والأسر المنتجة والمشكلات الأسرية ومشكلات التنشئة.. الخ. مع حدوث طفرة في المنتج الأدبي النسائي عبرت عن الحاجة للتعبير الرمزي في سياقات تقلصت فيها حرية التعبير.

(٦)

قضايا المرأة في الخطاب الإصلاحى المعاصر

في كتابه «التحرير الإسلامى للمرأة: الرد على شبهات الغلاة» يقوم الدكتور محمد عمارة بالتمييز بين اتجاهين يرى أنهما يتنازعان قضية المرأة في الآونة المعاصرة، ألا وهما اتجاه الغلو الدينى واتجاه الغلو العلمانى بحسب تعبيره، الأول هو غلو الجمود والتقليد لتراث التراجع الحضارى، والثانى غلو الجمود والتقليد العلمانى للنموذج الغربى الوضعى اللادىنى، فالأول يجعل من العادات والتقاليد ديناً ويرى المرأة مجرد متعة ومعمل لتفريغ النسل لبقاء النوع الإنسانى ولا يسمح لها بأى مشاركة فى المجال العام، والثانى يتبنى جدول الأعمال الغربى ويدعمه التمويل الأجنبى ويعمل على «تحرير المرأة من الدين»، ويرى عمارة أن التيارين وجهان لعملة واحدة هي الغلو، وأنهما يغذيان بعضهما البعض، فالتشدد يوجد بيئة التمكين للنموذج التغريبى، كما أن علو صوت هذا الأخير وتزايد غلوه إنما يزيد من رصيد الاتجاه التقليدى الجامد المتحصن بالراكد من العادات والتقاليد^(١).

هذا الانقسام الذى يتحدث عنه الدكتور محمد عمارة يعبر بطريقة أو بأخرى عن السياقات الاجتماعية والثقافية الراهنة التى تركت هذه البصمة «الانقسامية» الحادة على قضية المرأة فى ظلها.

(١) محمد عمارة، التحرير الإسلامى للمرأة: الرد على شبهات الغلاة (القاهرة، دار الشروق، ٢٠٠٢).

فمن ناحية، يعايش المجتمع الإسلامي بشكل غير مسبوق حالة «العولمة» بكل تجلياتها، وفي الوقت الذي كان مفكرو بداية القرن العشرين يتحدثون عن «سوق الإنسانية في طريق واحدة»، فإن هذه الطريق باتت مفروضة مع نهاية القرن نتيجة العديد من الظروف السياسية والاقتصادية والتقنية على الصعيدين الدولي والمحلي: فهناك أولاً انهيار نظام القطبية الثنائية وهيمنة الغرب كتكتل سياسي واقتصادي وحضاري له مصالحه ومشروعه الكوني. وثانياً انتكاس تجارب التنمية المستقلة في البلدان النامية واستسلام هذه الدول لشروط مؤسسات التمويل الدولية وبرامجها التي صارت أحد أهم آليات العولمة لإعادة صياغة اقتصاد ومفاهيم تلك المجتمعات ودمجها في النظام الاقتصادي الدولي من خلال ما يعرف ببرامج إعادة التكيف الهيكلي. وثالثاً تنامي الدور الاجتماعي والثقافي لمنظمة الأمم المتحدة في بلدان العالم النامي حيث صارت آلية مهمة من آليات العولمة. ورابعاً وأخيراً تفجر ثورة الاتصالات في العالم خاصة عبر أدوات الإعلام الفضائي وشبكة المعلومات الدولية وتقنيات الاتصال الحديث عبر الأقمار الصناعية. ورغم أن العولمة قد فتحت مجالات وفرصاً عديدة لمختلف القوى القادرة على استخدام أدواتها، إلا أنها خضعت للقوى الأكثر نفوذاً وتأثيراً على الصعيد الدولي وهي القطب الرأسمالي الغربي المتقدم تمثله الولايات المتحدة

وأوروبا الغربية حتى أصبح تعبير العولمة مرادفًا لتأثير تلك القوى وامتدادًا وظيفيًا للاستعمار القديم والحديث^(١).

وفي الوقت الذي أطلقت فيه قوى العولمة فعاليتها لفرض أجندة بعينها من القيم والأفكار في جميع المجالات، انطلقت قوى عكسية داخل الكيانات الدولية القومية تدفع بقوة نحو التعددية والانقسام سواء كمنخرج نهائي أو كحل مرحلي نحو بناءات هيكلية أكبر، في هذا الإطار برز المشروع الإسلامي كأحد أهم المشروعات التي تحددت الدولة القومية في الربع الأخير من القرن العشرين وطرح هذا المشروع إحياء مفهوم الأمة الإسلامية وتفعيل الدين ومبادئه في كافة جوانب الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية^(٢).

وقد تميزت قضية المرأة بين هذين الاتجاهين: العولمة - الإحياء الإسلامي^(٣).

بدأت عولمة قضية المرأة منذ النصف الثاني من السبعينيات متخذة قنوات عدة منها المؤتمرات والاتفاقيات الدولية والبرامج الممولة من قبل الأمم المتحدة والمانحين الدوليين وفق أهداف تحددها الجهات المانحة. وقدمت الأمم المتحدة أطرًا فكرية وعملية لأجندة تغييرية لها برامجها وآلياتها الفاعلة على الأرض.

(١) أماني صالح، «المرأة المسلمة بين قرنين.. الإنجازات والتحديات»، في: «أمتي في العالم ٢٠٠٥-٢٠٠٦» الإصلاح في الأمة بين الداخل والخارج" (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، ٢٠٠٦).

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق.

وقد لعبت المنظمة الدولية دورًا ملموسًا في دعم النساء وكشف مشكلاتهن مع منظورات التنمية السائدة، ومارست ضغوطًا على حكومات دول العالم النامي نجحت في جعل قضية المرأة أحد المجالات التي تحرص النخب على مراعاتها لكونها من معايير تحديد مكانتها الدولية. لكن، ظلت المشكلة مع الأمم المتحدة هو سعيها إلى فرض أو نشر نموذج عولمي واحد لتغيير واقع المرأة، وقد لاقى هذا النموذج مشكلات في العالم الإسلامي منها تناقض العديد من المفاهيم والمكونات الثقافية له مع المفاهيم الإسلامية، مثل مفهوم «المساواة الحسابية المطلقة مع الرجل»، ومنها ما يتعلق بالنظر بحيادية للممارسات الجنسية المفتوحة الأعمام الشاذة للأسر كالأسر المثلية والأسر خارج إطار الزواج والسعي إلى إضفاء المشروعية عليها. هذا فضلًا عن اتباع أساليب التدخل والضغط وسيلة لفرض النموذج، وهو ما يثير ردود أفعال سلبية كثيرة لاسيما عندما يرتبط التدخل حين التطبيق بأجندة مصالح سياسية لقوى دولية بعينها لا يعينها موضوع المرأة في ذاته بقدر ما يشكل وسيلة لقضاء المصالح. من ناحية ثالثة، ففي حين يركز النموذج الدولي العولمي على الحقوق المادية والاقتصادية والقانونية للمرأة فإنه عادة ما يغفل الحقوق الثقافية للمرأة والرابطة العضوية بين المرأة وثقافتها، الأمر الذي يجعل المرأة نفسها (رغم أنها صاحبة المصلحة) ترفض هذا النموذج الذي يباعد بينها وبين ثقافتها ويحملها على اعتناق ثقافة أخرى^(١).

(١) المرجع السابق.

في المقابل، تتعدد رؤى المشروع الإسلامي حول المرأة، وهي تتباين تبايناً كبيراً بين القوى الأصولية المحافظة والقوى التجديدية الاجتهادية.

فمن ناحية، ينتشر تيار الإسلام التقليدي المتشدد معبراً عن نفسه خطابياً في طفرة من الكتابات والوسائط السمعية التي تعيد إنتاج أكثر الأفكار تطرفاً وتشدداً تجاه المرأة. وتجد هذه الأفكار سوقاً رائجة لها بين القاعدة الشعبية الفاقدة للثقة في الأطروحات الأخرى سواء التي تقدمها النخبة المثقفة أو التي تروج لها الدولة (كاستجابة للضغوط الدولية). وداخل هذا التيار تشهد قضايا المرأة نكوصاً خطيراً عن المدى الذي وصلت اليه على المستوى الفعلي والفكري، والأخطر أن هذا التيار في تمدد مستمر تظهر تجلياته الفعلية في أنماط سلوكية وأفكار بعينها تنتشر بين مختلف الطبقات وبين الشباب من الجنسين على وجه الخصوص.

من ناحية ثانية، لم يكف تيار التجديد الذي عبر عن نفسه في أطروحات الإمام محمد عبده في بداية القرن العشرين، عن الظهور في مشروعات مختلفة تتباين فيما داخلها لكنها تسير في الخط نفسه: التمييز بين الإسلام وبين القراءات المقدمة له، والعمل على تفعيل روح الدين على حقيقته وتنقيته من الخلط ورفع الشبهات فيما يتعلق بموقف الإسلام من المرأة، ومحاربة كلا الاتجاهين المغالين في رؤيتهما لمسألة المرأة، الاتجاه المقلد للغرب، والاتجاه المتشدد الجاهل بحقيقة الدين، مع محاولة ترسيخ طريق وسط يؤصل لنفسه في الإسلام الحقيقي مثلاً في القرآن والسنة النبوية والتطبيقات الحضارية منذ عصر الرسالة.

عند هذه النقطة تجدر الإشارة إلى ملمح مهم يميز بين فكر النهضة، والفكر الراهن، وذلك بصدد موقف كل منهما من الدين.

الواقع أن الإسلام في ذاته لم يظهر كإشكالية في خطاب مرحلة النهضة بجمع توجهاته، بل برز كحد هوية من ناحية، وككيان متفق على مرجعيته في موضوع المرأة وغيرها من الموضوعات من ناحية ثانية، فسواء من رفض أطروحة التحرير أو من قبلها وروج لها، وجد الاثنان في الإسلام - حسبما يقرأه - داعماً لأفكاره.

اختلف هذا الأمر اختلافاً كبيراً في الآونة المعاصرة، فلدى فئة كبيرة من الكتابات، دخل الدين ذاته في قفص الاتهام بصفته مسئولاً عن قهر المرأة، وقد دعم من هذا التوجه عدة عوامل، منها استقرار الفكر المعاصر على الأرضية المعرفية المهيمنة التي تأسست إبان عصر النهضة والتنوير الأوروبية وتبلور حولها مشروع الحداثة الغربي، وهي معرفية تمحورت حول مسلمات الفردية والصراع وحمل مفهومها للتقدم إعلان موت الرب وأن الإنسان إله بعقله وسيد العناصر كلها^(١)، وقد تضمن مفهوم الإصلاح داخل هذه المرجعية مفهوماً ضيقاً للدين حصره في مؤسسة بذاتها هي الكنيسة، ثم تم عزل الدين بهذا المعنى الضيق عن الحياة المدنية وجعله خارج الأنساق الاجتماعية الرئيسية كالسياسة والاقتصاد.

(١) روجيه جارودي، حفارو القبور.. نداء جديد إلى الأحياء، تعريب: رانيا الهاشم (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٩٣) ص ٧٨.

منها أيضاً التأثير الشديد بالطروح النسوية التي انطلقت من الدفاع عن الأنثى الفرد الواقع في حالة صراع دائم متعدد المستويات مع الرجل والمجتمع والإله. فرغم ما أسهمت به المدارس النسوية من تحليلات عميقة وثرية لتاريخ المرأة وواقعها، وأنماط القهر المختلفة التي تتعرض لها فعلياً ورمزياً، فعادة ما تقوم الدراسات النسوية، في إطار الحديث عن المرأة كإنسان/فرد، باختزال هذا الإنسان إلى أبعاده المادية، فضلاً عن تبنيها أحياناً نزعة انسلاخية تقلل من أهمية الارتباط العضوي والوظيفي بين المرأة والبنى الاجتماعية التي تنتمي إليها.

ومن هنا كذلك التبني الحماسي من قبل المفكرين المعاصرين لمناهج النقد الغربية الحديثة مثل البنيوية والتفكيك ومحاولة تطبيق مقولاتها بحذافيرها على سائر انتاجات التراث الاسلامي، مع ضم القرآن الكريم نفسه إلى هذا التراث وإخضاعه لنمط القراءة نفسه دون تمييز له كنص إلهي.

في هذا الإطار كتبت فاطمة المرنيسي على سبيل المثال عن مسألة «الحدود» التي يفرضها الإسلام بشكل حاد بين الأرض والسماء وبين المسلمين وغيرهم وأيضاً بين الرجال والنساء^(١)، وكتبت نوال السعداوي عن توبة الله عن آدم

(١) عادة ما تكرر فاطمة هذه الفكرة في كتاباتها، انظر مثلاً هذه الاقتباسات من مؤلفها نساء على أجنحة الخلم: - «مشاكلنا مع النصراري كما يقول أبي، وكما هو الشأن مع النساء، تبدأ حين لا تحترم الحدود، وقد ولدت في فترة فوضى عارضة، إذ أن النساء والنصارى كانوا يحتجون على الحدود ويخرفونها باستمرار» ص ٩. - «يقول أبي بأن الله عندما خلق الأرض وما عليها فصل بين النساء والرجال وشق بحرًا بكامله بين النصراري والمسلمين، ذلك أن النظام والانسجام لا يتحققان إلا إذا احترمت كل فئة حدودها» ص ٩

وحده دون حواء ارتكائاً إلى الآية «فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه» وفسرت «بعضكم لبعض عدو» بأنها حُكم بأن يكون الرجال والنساء أعداء^(١).. وكتب آخرون عن تاريخية الإسلام والقرآن كسبيل نحو تجاوزه^(٢).

من هنا ففي حين انشغلت الاصلاحية النهضوية ببيان أن الإسلام يقبل إصلاح أوضاع المرأة ومنحها حقوقها وتفعيل دورها الاجتماعي، فإن أحد اهتمامات الاصلاحية المعاصرة هو الدفاع عن الإسلام وإخراجه من قفص الاتهام كمستول عن قهر المرأة، وفي الوقت نفسه محاولة البحث عن نمط التحرير الإسلامي الأمثل للمرأة النابع من حقيقة الدين لا من القراءات المغلوطة له.

- «أن تكون مسلمًا يعني أن تحترم الحدود» ص ١١- «إننا نعرف بأن الله فصل بين الرجال والنساء لضبط النظام، ونعرف بأنه ﷺ فصل بين الأديان لكي تعبد كل طائفة بطريقتها وتدعو لنبيها، ولكن لم الفصل بين البيض والسود» ص ١٩٨.

- «تذكري دائماً بأنني رغم كوني غير متعلمة، وعانيت من وطأة التقاليد، نجحت في انتزاع لحظات قصيرة من السعادة في هذه الحياة الملعونة، ولذلك لا أريدك أن تفكري دائماً في الحدود والحواجز» ص ٧٤ فاطمة المرينسي، نساء على أجنحة الحلم، ترجمة: فاطمة الزهراء ازرويل (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الاولى، ١٩٩٨).

(١) في روايتها «جنات وإبليس» تقول نوال السعداوي «تلقى الرب من آدم كلمات فتاب عليه وحده، هكذا قال أبوها لأمها. نزلت الآية بالمفرد لا المثنى. وفي آية العصيان استخدم الله المثنى لا المفرد، والله عليم باللغة وقواعد النحو. لا يمكن أن يستخدم المفرد أو المثنى في غير محله ويردد أبوها كلام الله قلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة.. ولا تقربا هذه الشجرة فأزلهما الشيطان وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو» نوال السعداوي، جنات وإبليس (بيروت: دار الاداب، الطبعة الاولى، ١٩٩٢) ص ٩٢.

(٢) انظر مثلاً لقراءة لنموذج نصر حامد أبو زيد في:

أمانى صالح، التاريخية هل مدخل للاجتهد في النص أم للخروج عن النص: نموذج نصر حامد أبو زيد، في: أمانى صالح (محرر)، مراجعة في خطابات معاصرة حول المرأة: نحو منظور حضاري (القاهرة: برنامج حوار الحضارات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ٢٠٠٧) ص ٢٩١-٣١٧.

من ناحية ثانية، فإن على الإصلاحية المعاصرة أن تقوم بإكمال الجهد غير المكتمل الذي قدمته إصلاحية النهضة بخصوص قضية المرأة والإسلام، فكما يلاحظ المفكر الإسلامي الدكتور طه جابر العلواني، انطلق جل فكر اتجاهات الإصلاح في مطلع القرن العشرين «من مسلمات كان عليها أن تراجعها بدقة، فقد ظنت بعض حركات التجديد والإصلاح أن تراثنا على مستوى الفكر والمنهج والعقيدة والشرعة والمعرفة كامل، وأنها لا تحتاج إلى مراجعة شيء منه، وكفيها أن تضع أيدي الأمة على تراثها وتنبهها إلى كنوزه وجواهره فتجد فيه كل ما تريد.. وإذن فكل ما يلزمها هو أن تنقل الصناعات والتقنيات المادية التي تحتاجها من الغرب وتثبت بتراثها كما هو لتحقق النقلة الحضارية المطلوبة.. وبعضها اعتبر مهمة التجديد والإصلاح ميسرة إذا ما تم التمكن من القيام بتفسير أو تأويل كثير من أطروحات التراث بحيث يقارب بها الفكر المعاصر أو يقارنه.. غير أن الرجوع إلى منهجية القراءة وإعادة بناء المدارك الإنسانية بقراءة الوحي والكون لم يأخذ حظه اللائق به من حركات الإصلاح والتجديد»^(١).

وتتعدد في الوقت الراهن المبادرات / المشروعات الفكرية المعاصرة التي تتناول مسألة تحرير أو إنصاف أو إصلاح أوضاع المرأة من منطلق الإسلام، وتبرز هنا أسماء مختلفة تضم الأستاذ عبد الحلیم أبو شقة والشيخ محمد الغزالي والدكتور محمد عمارة والأستاذ جمال البنا وغيرهم كما تضم القائمة أسماءً

(١) طه العلواني، «لماذا إسلامية المعرفة؟» إسلامية المعرفة (العدد الأول، السنة الأولى، المحرم ١٤١٦هـ - يونيه ١٩٩٥م) مرجع سابق، ص ٢٠.

نسائية منها الدكتورة فريال مهنا صاحبة كتاب «إسلام لا ملك يمين»، وتضم مؤسسات بحثية منها جمعية دراسات المرأة والحضارة لمؤسستها الدكتورة منى أبو الفضل.

وكما هو الحال إبان عصر النهضة، تختلف ردود أفعال الساحة الثقافية تجاه هذه الأطروحات ويسهم الإعلام في تكوين المواقف المسبقة منها بما يحول دون النظر إليها كتيار، بل تظل إسهامات فردية لأصحابها.

وفي محاولة مبسطة للنظر إلى هذه الأطروحات في إطار كلي، يمكن القول إنها في ذاتها تختلف على متواتر الإصلاح، وذلك بين طرفي الاعتدال والثورية.

فمن ناحية، تتركز جهود عدد من كبار الاصلاحيين على ما يعتبرونه كشف زيوف وأباطيل بعض القراءات الغريبة أو الجاهلة للنصوص الدينية وهي القراءات التي يرون أنها ترتكن إلى العادات والتقاليد صانعة منها ديناً في ذاتها. وهؤلاء يوضحون المرجعية القرآنية التي تؤسس للمساواة بين الرجل والمرأة (في حدود التكامل بين أدوارهما الاجتماعية) ويسردون التطبيقات النبوية وتاريخ السيدات البارزات في التاريخ الإسلامي ليكشفوا وضع المرأة في ظل عصور ازدهار الحضارة الإسلامية قبل تغير وضعها في ظل أزمة التراجع الحضاري، وكذلك يميزون بين أصيل الفقه وبين فقه الفروع وغريب الفقه، ويصلون إلى حقيقة

أن الإسلام في أصوله وعلومه قد ضمن للمرأة حقوقها ومكانتها الاجتماعية المستحقة وهي حقيقة يغيبها الجهل.

في هذا الإطار كتب الشيخ محمد الغزالي في التسعينيات من القرن الماضي كتابه الشهير «قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة» الذي يؤكد فيه على: «إن الإسلام سَوَّى بين الرجل والمرأة في جملة الحقوق والواجبات، وإذا كانت هناك فروق معدودة فاحتراماً لأصل الفطرة الإنسانية وما ينبني عليها من تفاوت الوظائف، وإلا فالأساس قوله تعالى: ﴿فَأَسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَمَلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنثَىٰ بَعْضُكُمْ مِّنْ بَعْضٍ﴾ وقوله ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ إن هناك تقاليد وضعها الناس ولم يضعها رب الناس دحرجت الوضع الثقافي والاجتماعي للمرأة، واستبقت في معاملتها ظلمات الجاهلية الأولى، وأبت أعمال التعاليم الإسلامية الجديدة فكانت النتائج أن هبط مستوى التربية ومال ميزان الأمة كلها مع التجهيل المتعمد للمرأة والانتقاص الشديد لحقوقها».. وقد حمل الشيخ في كتابه بشكل قوي على دعاة الغلو وأدعياء الفقه والجرأء على الفتوى بحسب تعبيره، فيقول «والإسلام الذي نقدمه علاجاً شريفاً لهذه الفوضى العامة الطامة لا يؤخذ من أفواه المجانين الذين ينادون بحبس المرأة فلا تخرج من البيت أبداً إلا لزوجها أو قبرها كما يقولون، إننا نأخذه من تعاليم الإسلام الواضحة في الكتاب والسنة... ومصيبة ديننا في أناس يحرفون

الكلم عن مواضعه، ويطيرون بحديث موضوع أو معلول ليلغوا به الآيات البيّنات والسنن الثابتات البيّنات.. إن الذي يتدبر القرآن الكريم يحس المساواة العامة في الإنسانية بين الذكور والإناث وأنه إذا أعطى الرجل حقاً أكثر فلقاء واجب أثقل، لا لتفضيل طائش، وقوامة الرجل في البيت لا تعنى ضياع المساواة الأصلية»^(١)، ويقول في موضع آخر «من أجل ذلك أنصح بالضرب على أيدي الجراء على الفتوى من أدياء الفقه الذين لا شغل لهم في هذه الأيام إلا الصياح بوجوب النقاب وتحريم التصوير والثثرة بأمور لا وزن لها ولا خير فيها»^(٢).

الاتجاه نفسه، تبناه الدكتور محمد عمارة في كتابه المذكور أعلاه «التحرير الإسلامي للمرأة» والصادر في مطلع الالفية الجديدة، فهو بعد أن يبين سلبيات ومشاكل تيارى الغلو الدينى واللاديني، يطرح التحرير الإسلامي للمرأة باعتباره النموذج الوسطي الذي يؤكد مساواة الرجل والمرأة مساواة تكامل الشقين المتميزين لا مساواة الندين المتماثلين والمتنافرين، وهو نموذج يجد منطلقاته في نصوص ومنطق وفقه القرآن الكريم وفي التطبيقات النبوية لنصوص ومنطق وفقه القرآن الكريم، وفي الاجتهاد الإسلامي الحديث والمعاصر. وهو في كتابه يحدد شبهات خمس يجتمع على التصديق بها طرفا الغلو كل بطريقته، ويعتبرونها انتقاصاً في نموذج التحرير الإسلامي للمرأة، هذه الشبهات هي أن (ميراث الأنثى نصف ميراث الذكر - شهادة المرأة نصف شهادة الرجل - النساء ناقصات عقل

(١) محمد الغزالي، قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٥) ص ٣٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٥.

ودين - ما أفلح قوم ولوا أمورهم امرأة - الرجال قوامون على النساء) ويقول إن طرفا الغلو الديني واللا ديني يجتمعان على إثارة الشبهات الخمس فيحسبها الإسلاميون الغلاة، الذين حملوا العادات والتقاليد الراكدة، على الإسلام فجعلوها ديناً، ومن ثم يجعلونها حائلاً دون اكتمال أهلية المرأة ومشاركتها في العمل الاجتماعي العام، ويحسبها غلاة العلمانيين عقبات إسلامية تحول دون اكتمال أهلية المرأة، ولذلك كانت دعوتهم لإسقاط الحل الإسلامي لتحرير المرأة وإلى التماس هذا الحل في النموذج الغربي لهذا التحرير. ويقوم الدكتور عمار بكشف هذه الشبهات مبيناً حقيقتها التي لا تجعل منها حجة ضد اكتمال أهلية المرأة في الإسلام.

تتجه طائفة أخرى إلى القول بأنه عدا القرآن والسنة الصحيحة فإن سائر البناءات الإنسانية الأخرى من تفسير وفقه طالتها مشكلات مختلفة بصدد موقفها من المرأة، ومن ثم فإنها تتعرض لها بالنقد والتفكيك، ولا تكتفي بهذا بل تقوم بتقديم أطروحاتها لبناء وتطوير مناهج جديدة لقراءة الأصول بل وتقديم «فقه جديد». وهذه الطائفة بصفة خاصة تلقى ردود أفعال ساخطة من معسكر التشدد، فينكرون عليها صفة الإسلامية لأنها تتناول على ما يرونه في عرفهم ثوابت ومقدسات إسلامية، ويحولون ذلك دون أن تشكل هذه الأفكار جزءاً من التراكم المعرفي للفكر الإسلامي، وتظل هذه المشروعات تعيش مفارقة الشهرة مع التجهيل، فهي معروفة لكنها غير مقروءة وغير مفعلة.

ومن منطلق التعريف ببعض هذه الطروحات المجهولة، نتوقف عند اثنين منها هما ما قدمه الأستاذ جمال البنا وما قدمته الدكتورة فريال مهنا.

مثل قاسم أمين في مطلع القرن العشرين، تواجه طروحات الأستاذ جمال البنا نقدًا هائلًا من معسكر المحافظين تصل لحد اتهامه بالكفر والعمالة، وعبر العدسة الأيديولوجية يقرأه بعض معاصريه على أنه يقدم «قفزة كبيرة نحو العلمانية»^(١) وهو وصف غريب لدعوة تجعل منطلقها التثوير القرآني للمجتمع. وفي حين أتاح المناخ الثقافي الذي ظهر فيه قاسم أمين لأفكاره أن تُقرأ وتُنقش ويفاد منها حتى ترددت صداها في مصر وخارجها، فإن ما قدمه البنا مجهول رغم شهرته وتغيب عنه القراءات التي تحاول الاستفادة جاعلة من الحكمة صالتها حسب التوجيه النبوي الكريم.

تظهر معالجة قضية المرأة لدى الأستاذ جمال البنا كجزء أساسي من بنية فكري كلي، يتضمن دعوة للإصلاح والتغيير الشامل، تحت مسمى «دعوة الإحياء الإسلامي»، وهو يحدد استراتيجيات ذات أبعاد نظرية وعملية للدعوة الإسلامية الجديدة، تتضمن «تقديم فهم جديد للإسلام» يختلف عن الفهم التقليدي السلفي المتوقع، ويقوم على ما أسماه بـ «تثوير القرآن بمعنى «إعادته كما

(١) يقول «هاشم صالح» بعد مدحه لمشروع البنا: «ولكن سوف أكون صريحًا مع الأستاذ البنا، فإذا كان مشروعه يمثل قفزة كبيرة إلى الأمام، فإنه ليس كافيًا على المدى الطويل، وإنما ينبغي أن تتلوه قفزة أخرى إضافية، فبعد الإصلاح الديني في أوروبا جاء التنوير الفلسفي، بعد لوثر جاء كانط» هاشم صالح، جمال البنا بين الإصلاح الديني والتنوير، شفاف الشرق الأوسط، ٢٤ مايو ٢٠٠٤

كان؛ أداة خلق مجتمع جديد واخراج الناس من الظلمات إلى النور»، موضحةً أن القرآن «عند إنعام النظر في معانيه، وتشرب الأذن لنظمه يضرم في النفس أوار الثورة، والانتهاض والتغيير، كما إنه يوفر للثورة أهم مقوم وهو النظرية التي تسمو عند المؤمنين إلى مستوى العقيدة»، ومؤصلاً لتعبير التثوير في قوله تعالى ﴿وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا﴾، وفي الحديث، في قوله «ثوروا القرآن» أو «أثيروا القرآن».

والثورة التي يدعو إليها البنا هي ثورة ثانية بعد الثورة الأولى أحدثها الإسلام في الدعوة الإسلامية الأولى، وذلك حين قضى القرآن عند ظهوره على الأوضاع الجاهلية برمتها بما فيها من دين ووضع اقتصادي ووضع عرفي وقيمي، وشهدت المدينة «تجربة ثورية لم تشهد لها البشرية مثيلاً لأنها جمعت ما بين الدين والدنيا، القول والعمل، وحققت اليوتوبيا المنشودة وبرئت من لوثات الثورات»^(١) ثم انتكست هذه الثورة بتعاقد عدد من قوى التحول (المملك العضود، ما نتج عن التوسعات التي أدخلت إلى الإسلام أبناء حضارات شتى أثرت انتماءاتهم الثقافية في فهمهم للإسلام، عملية الوضع في الحديث..) فرغت التوجيهات القرآنية من مضمونها الثوري وأدت إلى تفسير القرآن تفسيراً يجعله كتاب قصص وحكايات ومعلومات وليس رسالة هداية وثورة، وإلى إثارة المنهج

(١) جمال البنا، تثوير القرآن (القاهرة: دار الفكر الإسلامي)، ص ٢٨.

التقليدي النقلي على المنهج التحرري القرآني وتسخير السنة لتبرير ذلك، وإلى إقحام مضامين لاهوتية أفسدت عقيدة الله وشقت وحدة الأمة^(١).

والقرآن دون التراث بكل أشكاله، هو مرجعية دعوة الإحياء لدى البناء، وهو يعتبر السنة مرجعية لكنها ليست في مرتبة القرآن بحكم كونها «مبينة وليست منشئة». ويتضمن الفهم الجديد للإسلام «إنقاذ الفكر الإسلامي من المنطق الصوري الطقوسي» وإدخاله إلى «عالم الحياة وإبراز القيم الحضارية من العلم والعدل والعمل والحرية»، والإيمان بحرية الفكر والاعتقاد إلى آخر مدى، و«تحرير المرأة المسلمة من القيود التي فرضها عليها الفقهاء»^(٢). وفي مؤلفه «نحو فقه جديد»^(٣) يسطع البناء بمهمة تقديم الفقه الجديد بادئاً بإعادة النظر في مفاهيم فقهية أساسية منها مفهوم «البراءة الأصلية» (الأصل في الأشياء الإباحة) وعلى أساس منه يرفض مبدأ «سد الذريعة» الذي يعتبره مضاداً للوسيلة التي وضعها القرآن وهي المقاصة المتضمنة في قوله تعالى ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ داعياً لاعتبار البراءة الأصلية أصلاً أساسياً من أصول الفقه الإسلامي الجديد. كذلك يعمد البناء إلى التمييز بين العقيدة والشريعة والعمل، فالعقيدة هي كل ما يتعلق بالله تعالى واليوم الآخر، وهي الأساس في الإسلام، والشريعة هي ما يتعلق

(١) انظر المرجع السابق، ص ٣٧-٨٢.

(٢) جمال البناء، إستراتيجية الدعوة الإسلامية في القرن ٢١ كما تقدمها دعوة الإحياء الإسلامي (القاهرة: دار

الفكر الإسلامي، ٢٠٠٠)، ص ١٥-٢٠.

(٣) جمال البناء، نحو فقه جديد، الجزء الأول (القاهرة: دار الفكر الإسلامي، ١٩٩٥).

بالتعامل في هذه الحياة الدنيا، والعمل هو مصداق الإيمان بالعقيدة والشريعة ومعيار الثواب والعقاب في الحياة الدنيا والآخرة، ولكل من المكونات الثلاثة طبيعة وهدف ووسائل خاصة بها؛ فالعقيدة طبيعتها الإيمان القلبي، وهدفها الهداية الإلهية، ووسيلتها الحكمة والتدبر، والشريعة طبيعتها عقلية عملية، وهدفها العدل، ووسيلتها القوانين المنظمة، والعمل هو حصاد هذين ومعيار مصداقيتهما^(١).

في هذا الإطار يدعو البنا إلى ضم علم التوحيد والكلام إلى الفقه، وإقامته على المنهج القرآني، وليس على المنهج المنطقي اليوناني، ووضعه تحت اسم «فقه العقيدة»، جنباً إلى جنب مع العبادات والشعائر التي يطلق عليها فقه العبادات. مع استبعاد موضوع الإمامة من كتب الكلام والتوحيد وضمه إلى الشريعة، واستبعاد كل ما يتعلق بالعبادات من الشريعة وضمه إلى العقيدة بحيث تقتصر الشريعة على المجالات الدنيوية، وعلاقتها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والقانونية، ويطلق عليها فقه الشريعة^(٢).

(١) المرجع السابق، ص ١١-٢٥.

(٢) يميز الفقهاء بين موضوعين رئيسيين للفقه، هما العبادات التي تشمل الصلاة والزكاة والصيام والحج وما يتعلق بها من المسائل كالطهارات، ثم العادات أو المعاملات وهي تشمل جميع المعاملات الشرعية والجنائيات والجهاد والموارث والقضاء، وتختلف المدارس الفقهية في تفاصيل هذا التقسيم، حيث يجتمعون على القسم الخاص بالعبادات، ويختلفون دونه، فالشافعية مثلاً يقسمون الأحكام الشرعية المتعلقة بأمر الدنيا ثلاثة أقسام، قسم يعالج بقاء الشخص مثل معاملات البيع والشراء، وقسم لبقاء النوع وهي عقود = الزواج وحقوق الأولاد والأقارب، وقسم لحفظ النظام والأمن وهي العقوبات. أما فقهاء الحنفية فيقسمون المعاملات إلى: المعاوضات المالية، الأمانات، الزواج وما يتصل به، المخاصمات والتبركات، ويميزون بينها وبين العقوبات التي

ويقدم البنا مراجعة للنشأة التاريخية لما يطلق عليه «ظهور وتضخم فقه العبادات»، مرجعاً ذلك إلى الأوضاع السياسية التي تلت فترة الخلافة الراشدة وظهر فيها الملك العضوض، حيث دخل الفقهاء في جولات من الشد والجذب مع خلفاء المرحلة الجديدة، انتهت إلى خيار الارتكان إلى الفقه العبادي انطلاقاً من أنه «إذا كان الحكام يتعدون عن الفكر الإسلامي في السياسة فإن الفقهاء يركزون الوعي والاهتمام حول العبادة والعبادة بعد هي خاصة الأديان المؤكدة والمميزة»^(١) موضحاً أن تضخم فقه العبادات أدى إلى نقل العبادة من مركز النية إلى مجال الشكليات و«أقحم فيها جزئيات أصبحت محل اختلاف ما بين فئات المسلمين، وأدت إلى الاختلافات المذهبية بينهم» كذلك ترتب على تضخم فقه العبادات تشويه شخصية المسلم، فبات المسلم «هو الذي يؤدي الشعائر ويقوم بالنوافل والمندوبات سواء كان جاهلاً أو عالماً، صادقاً أو كاذباً، أميناً أو خائناً، مجداً أو كسولاً، ما دام قد أرسل لحيته وأعفى شاربه وجعل همه المساجد يقصدها لكل صلاة»^(٢).

بعد هذه المنطلقات ينتقل البنا في تأسيسه للفقه الجديد إلى الحديث عن «فهم الخطاب القرآني» وهو يؤثر تعبير «خطاب» عن «نص» لأن الأول «ينم عن

تشمل القصاص وحد السرقة وحد الزنا وحد القذف وعقوبة الردة عن الإسلام. محمد محمد فرحات،

المدخل لدراسة الفقه الإسلامي (تاريخ التشريع) (القاهرة: دار النهضة العربية، ٢٠٠٠) ص ١٣-١٥.

(١) المرجع السابق، ص ٦١.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٩.

التوجيه والقصد وينبض بالحياة على حين أن كلمة نص قد توحى بمعنى تراثي جامد»^(١). ويستعرض بداية نمط فهم الخطاب القرآني في أيام الرسول معدداً أكثر من واقعة تُظهر الأثر النفسي المباشر الذي كانت تلاوة القرآن تحدثه في السامعين إلى الحد الذي جعل عائشة تقول «فتحت المدينة بالقرآن»^(٢)، بمعنى أن الخطاب القرآني كان يؤدي دوره الإيماني بمجرد سماعه دون حاجة إلى شرح أو إيضاح أو تفسير^(٣).

ثم ينتقل إلى فهم الخطاب القرآني بعد المرحلة النبوية حتى المرحلة المعاصرة، مشيراً إلى تلال الشروح والتفسير التي أضحت تحجب القرآن، والتي برزت بالتوازي مع اتساع الإمبراطورية الإسلامية وانقراض جيل الصحابة الذين عايشوا الوحي، وظهور أجيال جديدة «متعطشة إلى المعرفة، و.. تريد في الوقت نفسه أن تقدم إضافتها إلى الإسلام، لأن مثل هذه الإضافة هي ما يمكن أن تعطيهم القوة والمنزلة التي تعوض الأصل الهجين، أو التخلف في اعتناق الإسلام»، فهؤلاء كانوا يريدون أن يعرفوا «أين مكان؟ وكم عدد؟ ومتى حدث؟ كل ما جاء في القرآن من المبهمات وكانوا يريدون أن يعرفوا لماذا أنزلت هذه الآية أو تلك وأين ومتى؟ كانوا يريدون أن يفهموا التفاوت ما بين بعض آيات الاحكام واختلاف بعضها عن بعض»، وأمام هؤلاء كان هناك «التوراة والتراث الاسرائيلي

(١) المرجع السابق، ص ٩٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٩٣-٩٨.

العريق والضخم الذي تراكم بمرور ألفي سنة تقريباً»، ووقف آخرون أمام «أسباب النزول» وابتكروا كذلك فكرة «النسخ»، وبرزت التفسيرات السلفية (الطبري والقرطبي وابن كثير والزمخشري وغيرهم) مع ما حفلت به من اسرائيليات واكتسبت قداسة^(١).

وأما «السنة» فيؤكد البنا أنها تعني عملاً وفعلاً، وأنها بهذا المعنى بعيدة عن كلمة «حديث» بعد الفعل عن القول، ويقوم بكشف الدور الذي لعبته أطراف مختلفة في ظاهرة الخوض في الحديث من ذلك ما قام به معاوية عندما بث القصص في المساجد وعلى رأسهم كعب الأحماس بغرض شغل الناس عن مناقشة موضوع الخلافة، ودور المنافقين واليهود وأعداء الإسلام منذ عهد الرسول ﷺ، ودور «الوضاع الصالحين»، وما ترتب على توسع الدولة من الحاجة لأسس قانونية لقضايا مختلفة كان دافعاً لرحلات البحث والتقصي عن الأحاديث، والدور الذي لعبه الحكام في اتجاه الفقه إلى مجال الفقه العبادي، فضلاً عن عمليات الوضع من الكائدين للإسلام لنجاحاته التوسعية الكبيرة.. وخلص من ذلك إلى القول إن نزعة الخوض في الحديث بدأت منذ عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ثم تفشت تالياً وأن «وجود مئات الألوف من الأحاديث الموضوعة لفترة طويلة أثر - حتى بعد غربلتها إلى عشرات الألوف - على المجتمع الإسلامي تأثيراً عميقاً، لأن غربلة هذه الأحاديث اقترنت بتأسيس مدرسة الحديث المقررة، فكان

(١) المرجع السابق، ص ٩٩-١٠٤

أثر الغرابة كمياً أكثر ما كان نوعياً، لأنه سمح بدخول الألوفا من الأحاديث الموضوعية في إطار الشرعية التي قامت عليها أصول الفقه، ومن هنا فإن غرابة الأحاديث بطرق الجرح والتعديل، والهبوط بها من مئات الألوفا إلى عشرات الألوفا لم تنجح في إعادة الأمور إلى نصابها - أي الاعتماد على القرآن - ولكنها نجحت في إبعاد أسوأ اللوثات والانحرافات^(١).

ويتحدث عن ضرورة وجود ضابط منهجي وموضوعي لضبط السنة حدده في «العرض على القرآن الكريم»^(٢).

ويحدد البنا أصول الشريعة في الفقه الجديد في: العقل ثم منظومة القيم الحاكمة في القرآن، وعلى رأسها الحق بالنسبة للعقيدة، والعدل بالنسبة للشريعة، أما الأصل الثالث فهو السنة بالمعنى الذي أشار إليه آنفاً، ثم العرف.

داخل هذا الإطار يتناول البنا قضية المرأة المسلمة كمجال تطبيقي لهذا «الفقه الجديد»، وهو يبدأ معالجته للقضية بقراءة في الخطاب القرآني، ثم استقراء

(١) المرجع السابق، ص ١٨.

(٢) حول هذه الفكرة وأفكار أخرى قيمة في منهج فهم السنة النبوية انظر:

طه جابر العلواني، في منهج فهم الحديث الشريف، على الرابط:

<http://www.alwani.net/articles/manhaj.php>

انظر أيضاً الدراسة المهمة: إسماعيل الكردي، نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث: دراسة تطبيقية على أحاديث الصحيحين (دمشق: الأوائل للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢).

السنة وبيان وضع المرأة في المجتمع الإسلامي الأول، ثم استعراض موقف الفقه التقليدي القديم والمعاصر، وصولاً إلى الموقف الفقهي الجديد الذي يطرحه.

فبعد التعرض للمرأة في الخطاب القرآني يعتبر البنا أن القرآن عالج قضية المرأة في إطار «النقلة النوعية الكبرى للمفاهيم» التي أحدثها، وحدد البنامستويات مخاطبة القرآن للمرأة في: «المرأة كإنسان» أولاً، ضمن خطاب يضم الرجال والنساء والمؤمنين والمؤمنات، بحيث قرر ذلك مساواة المرأة بالرجل في التكاليف وفي الثواب وفي العقاب، وحق المرأة في التملك وفي ممارسة التصرفات المالية، وحقوقها في العمل وتولي المناصب. ثم المرأة «كأنثى» باعتبار الصفة البيولوجية التي تجعل منها حافظة الجنس البشري^(١).

كذلك تطرق إلى مجموعة من القضايا الاجتماعية موضحاً الموقف القرآني منها، تضمن ذلك الزي والحجاب والزواج والقوامة والطلاق.

أيضاً تناول البنا موقف الرسول ﷺ من المرأة بطريقة تتجاوز سرد الأحاديث، إلى طريقة أكثر شمولاً تقرأ سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم من منظور عام، وتسكن المرأة في جنباتها، وتُظهر دور الرسول ﷺ باعتباره «نصيراً للمرأة وداعياً للحب والجمال» بتعبير البنا.

(١) جمال البنا، المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء (القاهرة: دار الفكر الإسلامي، ١٩٩٩) ص ١٤-٢٦.

ثم تطرق إلى وضع المرأة في المجتمع الإسلامي الأول مبيناً كيف كانت المرأة منخرطة كلياً في سائر الممارسات الإسلامية والممارسات الاجتماعية، وأن المجتمع الإسلامي في الصدر الإسلامي الأول لم يكن مجتمع منتقبات، بل تقبل صوراً من الاختلاط، وهو مع هذا يوضح في غير موضع خطأ التصور القائل بأن أوضاع المجتمع العربي قبل وبعد الإسلام هي الأوضاع (الإسلامية) للمرأة لأن حقوق المرأة هي شيء مختلف تماماً عن أوضاع المرأة في مجتمع ما وزمن ما.

وبعد أن يستعرض البنا وضع المرأة في الخطاب القرآني وفي السنة النبوية وفي مجتمع صدر الإسلام، يشير إلى أن عهد تحرير المرأة انتهى تالياً نتيجة لعدة عوامل، منها شدة تغلغل تقاليد الجاهلية وعاداتها في أعماق المجتمع العربي، ومنها ما شهدته الفترة التالية من ظهور قوتين سلبيتين، هما قوة الملك العضوض التي كانت قوة تخريب في المجتمع لصالح السلطة، وقوة الفقهاء التي كانت قوة تقييد إذ إن الفقهاء هم مقنونون في الأصل. ويرى البنا أنه مع تدهور حال المجتمعات الإسلامية بعد القرن الخامس، كانت قضية المرأة أحد الملامح القوية لهذا التدهور، وأن نقص الإحساس بالجمال في المجتمع كان في أصل توصيف قضية المرأة، وسبباً في حجبها وإبعادها عن المجتمع واعتبار كل أحاسيس جمالية فتنة وشهوة^(١).

ويعتبر البنا أن قضية المرأة ظلت على ما هي عليه من جمود حتى أصدر قاسم أمين «تحرير المرأة» في العام الأخير من القرن التاسع عشر واضعاً المرأة «على

(١) المرجع السابق، ص ٨٤-١١٧.

عتبة المستقبل» بحسب تعبيره. وهو يرى أن الفقه الحديث والمعاصر في تناوله لقضية المرأة ظل على حاله من الجمود خاصة بالنسبة لمسائل المشاركة السياسية والحجاب، وإن شهدت قضية المرأة نفسها تطورات ليبرالية نتيجة لملاسات وتطورات سياسية واجتماعية خارج حدود الفقه.

بعد هذا يقوم البنا وانطلاقاً من «الفقه الجديد» الذي أسسه، بالتقعيد لفقه جديد للمرأة المسلمة، يتضمن أولاً: استبعاد آراء الفقهاء تماماً في قضية المرأة، وثانياً: العودة رأساً إلى القرآن دون تفسير المفسرين، وثالثاً: تسكن قضية المرأة في الفقه الجديد في «الشريعة» (سبق أن بينا كيف يميز البنا بين العقيدة والشريعة).

في ضوء هذه المبادئ حدد البنا موقف الفقه الجديد من أمور يعينها بشأن المرأة، فأكد المساواة الكاملة بين الرجل والمرأة في المشاركة في الحياة العامة، وأن التطور يقضي بضرورة المجتمع المختلط، وإعادة النظر في قضايا الزواج والطلاق من منظور قيمة العدل التي تقضي بأن العقد شريعة المتعاقدين. وأن يكون العقل هو المحدد في قضايا التعليم والعمل والممارسة السياسية، لأن قضايا المرأة من الشريعة والشريعة بطبيعتها عقلية. وأن الإسلام يطلب في الدرجة الأولى الحشمة والبعد عن التبرج وهو يرى أن هذه القضية وإن ارتبطت بالحس الديني فإنها لا تدخل في إطار الأحكام الفقهية الملزمة بل مردها الذوق والعرف وحاسة الحشمة والحياء وتدخل في إطار الحريات الشخصية^(١).

(١) المرجع السابق، ص ١٧٩-١٨٨.

في ضوء هذا العرض الموجز لطرح الأستاذ جمال البنا حول قضية المرأة في إطار أطروحته الاجتهادية الأوسع، تجدر الإشارة إلى أن البنا حين تعامل مع علوم الفقه والتفسير لم يكن يتبنى منهج الرفض الجذري لهذه العلوم كما يفهم من تعليقاته، بل إنه فقط لم يلزم نفسه بها. وتبنى في المقابل منهجاً نقدياً، وكانت أرضية حركته هي مسألة ترتيب الأولويات، وتفعيل الأبعاد المغيبة، وإعادة تعريف بعض المفاهيم القائمة.

نلمس ذلك حين نراجع ما قام به من إعادة تعريف وتعيين حدود لمفهومي الشريعة والعقيدة، نلمس هذا أيضاً حين عمل على إعادة الاعتبار لمفاهيم قائمة في الفقه، لكنها غير مفعلة مثل مفهوم «البراءة الأصلية» الذي يعتبر مفهوماً مفتاحياً في «الفقه الجديد»، وحين يعمل على تغليب البعد الموضوعي على البعد الشكلاني الذي هو محور الفقه القائم، نرى هذا بالمثل في تصديه لقضايا مثل «إعمال العقل» وجعله من أصول الفقه، وهو من جهة أخرى يستعمل نفس الاصطلاحات التي جاء بها الفقه القائم بشكل انتقائي وظيفي، فهو يشيد بمفهومي المصلحة والارتفاق وهما من منتجات الفقه القائم.

وقد طبق هذا في تعامله مع قضية المرأة، فعمد إلى تفرغ القضية من وعائها الشكلاني «الجسدي» الذي تنخرط فيه كتابات فقه الفروع، وأصل للقضية إنسانياً وموضوعياً، وفعل الأبعاد القيمية والاجتماعية الغائبة في المعالجات القانونية الشكلانية للفقه. ونحن نجد في أحيان كثيرة يتخذ موقفاً يتشابه مع الاصلاحيين

المعتدلين عندما يتعامل مثلاً مع مفاهيم الدرجة والقوامة وقضية ميراث المرأة.. فرغم أنه جعل العقل المصدر الأول لأصول الشريعة في الفقه الجديد، لكنه لم يذهب مثلاً إلى القول إن المرأة من الممكن أن ترث ميراثاً يساوي ميراث الرجل، لكنه اتفق مع الأطروحات الإصلاحية الأخرى في بيان كيف أن المرأة لا ترث نصف الرجل في كل الأحيان وأن الأمر ليس مرده النوع بل مرده اعتبارات أخرى تتعلق بدرجة القرابة وبالإنفاق.

كذلك فإن دعوته للعودة إلى القرآن كأساس مرجعي للتنظير والتشكل القيمي والمعرفي هي دعوة من الأهمية بمكان، لاسيما أنه لا يقف عند حدود الفكرة، بل يعمد إلى تطبيقها في قضايا اجتماعية فكرية مختلفة تشمل قضية المرأة وقضايا حرية الفكر والاعتقاد وقضايا الحكم والسياسة، مما يجعل لطرحة ثقلاً حيويًا مميزًا.

وما يقدمه البنا في هذه النقطة يعد بالغ الإفادة للباحثين في مجال دراسات المرأة من منظور إسلامي، إذ يوفر لهم قاعدة نظيرية لإعادة الاعتبار للمرأة في الإسلام، وذلك حين يؤكد على الكيفية التي خاطب بها القرآن المرأة كإنسان أولاً وكأنثى ثانيًا، وكيف تعامل الخطاب القرآني مع البعدين من منظور تكاملي تؤطره قيمة العدل وقيمة العمران، كذلك فإن البنا يقدم إضافة مهمة أخرى لهؤلاء للباحثين، وذلك حين يعيد تعريف «السنة»، فلا يقصرها على الحديث بل يمدّها إلى مجمل سيرة الرسول بأبعادها المختلفة، لأن المفارقة التي يواجهها

هؤلاء الباحثون على الدوام هي البون الشاسع بين بعض ما هو منسوب للرسول من أحاديث متعلقة بالمرأة (تقضي بأنها فتنة وعورة، وأنها دون الرجل، وأن له حق تأديبها وعقابها، وأن عليها طاعته طاعة عمياء وأنها مهما فعلت لا توفيه حقه، وأنها ملعونة إذا خالفته، وملعونة إذا اضطلعت بأي أمر عام لا تكون فيه تحت ولاية من ذكر.. إلخ)، وبين مكانة المرأة وطبيعة ظهورها وحركتها في سيرة الرسول ﷺ، فالسيرة لا تتضمن فحسب منهجاً نبوياً راقياً في التعامل مع المرأة وتكريمها واحترامها، بل إنها تتضمن عدداً غفيراً من النساء اللائي اشتركن بسلاسة في سائر المشاهد الاجتماعية التي ضمنتها الحياة إبان العهد النبوي.

مثل البناء، تظهر أطروحة الدكتورة فريال مهنا - وهي أستاذة بجامعة دمشق متخصصة في حقل الإعلام - حول الإسلام والمرأة والتي ضمنتها كتابها «إسلام.. أم ملك يمين؟»^(١) كجزء أساسي من مشروع تجديدي أوسع يعني بـ«إعادة موضعة الإسلام في قلب الحراك الراهن، زماناً ومكاناً وسياقاً، بما يدرأ الأخطار الماثلة والقادمة عن الأمة الإسلامية برمتها، وبما يحقق إسهاماً فعلياً وخلاقاً للرافد الإسلامي في الصيرورات الحضارية لهذا القرن».

(١) فريال مهنا، إسلام.. أم ملك يمين؟ (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٦).

وتعيد الدكتورة فريال مهنا بطرحها المتميز ذكرى مواطنتها نظيرة زين الدين التي قدمت نموذجاً رائداً للمرأة التي تخوض بنفسها ميدان الاجتهاد فتقوم بمهمة التفسير والتأويل استناداً إلى مكنة لغوية ومعرفة دينية واسعة^(١).

ويقع الكتاب في أقل بقليل من خمسمائة صفحة وهو مقسم إلى أربعة أبواب تضم عدداً كبيراً من الفصول تطرح فيها مهنا جميع القضايا المتعلقة بالمرأة والتي تثار في الدوائر الفقهية ودوائر الرأي العام ودوائر الفكر العربي والإسلامي حول المرأة، فتناقش مسائل كلية وجزئية متراوحة بين المكانة الاجتماعية للمرأة وانخراطها في الشأن العام ومسائل مثل الطهارة والحجاب والاختلاط والقوامة والدرجة والشهادة والميراث وتعدد الزوجات والولاية، لتصل لمناقشة القضايا الأكثر تداولاً في الآونة المعاصرة مثل الزواج العرفي وزواج المسيار وجرائم الشرف والمثلية الجنسية وغيرها، وهي تناقش هذه الموضوعات بشكل عميق وبمنهجية مقارنة بين حقول مرجعية مختلفة هي: القرآن، والسنة، وما تسميه بالفقه التقليدي، والفقه المستنير فضلاً عن الأطروحات الفكرية المختلفة لعلماء المسلمين.

وهي تطرح عبر عنوان كتابها سؤالاً محورياً مفاده: هل يرتكن فقه المرأة المعاصر إلى مبادئ الإسلام الأصلية التي تكشف عنها الكليات القرآنية، أم يرتكن إلى الفقه التقليدي الذي لم يع هذه الكليات واستند إلى تفاصيل

(١) من الأسماء النسائية الأخرى التي تصدت بالقراءة النقدية للفقه الباحثة العراقية:

(شيماء الصراف، أحكام المرأة بين الاجتهاد والتقليد.. دراسة مقارنة في الشريعة والفقه والاجتماع باريس:

دار القلم، ٢٠٠١)

وجزئيات عمدت إلى تثبيت واقع المرأة إبان الحقبة الجاهلية، وهو واقع اكتنفته قيم عبودية أداها الإسلام واقتضت رسالته أن يتم التخلص منها بشكل تدريجي. وهي تؤكد في هذا السياق أن أحكام المرأة في الفقه التقليدي تتصل ضمناً وسياقياً بموضوعات الرق وملك اليمين، وأنها مستوحاة منها ومستندة إليها وخاضعة لمنظوماتها الفكرية وإحداثياتها الثقافية، وأنه رغم أن الفقه المرتبط بحياة المسلمين الخاصة والعامة لا يمانع في بعض اتجاهاته في استخدام أدوات ووسائل تلحظ المتغيرات التي تطرأ على المجتمعات المعاصرة وتحقق تعاطياً ما مع مقوماتها وخصائصها، إلا أن هذا الاتجاه يبقى دون المساس بجوهر فقه المرأة الغابر.

وتوضح مهنا كيف أن المنظومة المفاهيمية وآليات التفسير والتأويل ومناهج المقاربة التي انبنت عليها مسألة التمييز بين الحر والعبد... هي نفسها التي تأسست عليها الوضعية التمييزية بين الرجل والمرأة، وفي حين انتهى الجدل حول المسألة الأولى إثر اندثار النظام العبودي برمته، فإن الجدل حول ملاسبات الحالات التمييزية بين المرأة والرجل لصالح الأخير بقي سارياً، ويجري إغناؤه وتغذيته وتكريسه^(١). بل ويتم الدفاع عن هذا التمييز بدعوى حماية مصير ومرتكزات الأسرة المسلمة على اعتبار أن «الأسرة العمودية القائمة على طاعة الزوجة لزوجها وانصرافها للشأن الخدمي، والأسرة الهرمية المرتكزة على قبول المرأة شغل المواقع الأدنى على الدوام، والأسرة الاستبدادية المبنية على أحادية

(١) المرجع السابق، ص ٢٣٦.

القرار، هي - بالنسبة لحراس الفقه التقليدي - الأسرة الأمثل التي تضمن للمجتمع المسلم الاستقرار والسلام والطمأنينة»^(١).

وهي تدحض هذه الدعوى مؤكدة أن المواجهة الفاعلة تكون بالبدء في «تحويل التركيبة الهرمية الصارمة للأسرة المسلمة... إلى بنية أسرية تتجه تدريجياً نحو الأفقية القائمة على السكن واللباس القرآني، على قيم التعاطف والتكافل والانفتاح، على الحوار والإقناع وقبول التباين.. بعيداً عن القمع والقهر الذي أخذ ينفجر طرفاً وغلواً وإرهاباً وعدمية»^(٢). والكاتبة في هذا السياق تنتقل من معالجة واقع المرأة المسلمة إلى واقع وبنية وعلاقات الأسرة المسلمة، ومنها إلى واقع وبنية وتفاعلات ومآلات المجتمع المسلم ككل؛ فتقول «من غير المعقول أن تفرز أسرة مطبوعة على الاستبداد والطغيان نظاماً اجتماعياً قائماً على قبول الآخر المختلف والتعايش معه في مناخ تسوده قيم الحرية والتعددية والديمقراطية والشفافية والتداول الحر والسلمي للأفكار، وهي ليست قيماً غربية بحثة كما يحلو للفقه الأعلي أن يؤكد لتفسير المسلم عن ممارستها وخوض تجاربها، وإنما هي قيم إنسانية يلحظها التنزيل وينص عليها في كل مراحلها»^(٣). ونلمح في ربطها بين مسائل الاستبداد السياسي والاجتماعي والقهر

(١) المرجع السابق، ص ٢٣٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٤٠.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٤٠.

داخل الأسرة وقهر المرأة على وجه الخصوص، أصدقاء لما قدمه بهذا الشأن قاسم أمين وطائفة من إصلاحيين النهضة^(١).

وارتكأنا إلى المنطلقات السابقة، وسعيًا نحو تحقيق الأهداف المتعلقة بتحقيق العدل للمرأة، كفرد وكجزء من مجتمع، وصولاً إلى بناء مجتمع مسلم رشيد وأمة إسلامية قوية، تطلق د. فريال مهنا دعوة صريحة لمراجعة فقه المرأة، بحيث يتضمن ذلك تجاوز الصيغ التبريرية والتسوية التي يتبناها بعض أرباب «الفقه المستنير»، وكذا تحدي «المرجعيات التقليدية الحريصة على استمرار الواقع الساكن»^(٢)؛ أي واقع الظلم الواقع على المرأة جراء فقه المرأة المختلط بثقافة جاهلية وعبودية رفضها الإسلام وتعامل معها كأمر واقع يحتاج التحرر منه إلى فترات زمنية طويلة لا يتسع لها عصر الرسالة.

وهي تضطلع بنفسها بهذه المهمة مستوحية تراث المرأة «المجادلة» في فجر التاريخ الإسلامي، وذلك لبدء «مجابهة عقلانية مع حراس تراث إسلامي متراكم ضرب على مر العصور حصارًا محكمًا حول الكليات القرآنية، وحول أساسيات السنة القولية والسلوكية تجاه المرأة، ليعمم فقهاً مسيطراً ومحتكراً، استطاع أن يعيد

(١) للدكتورة فريال مهنا كتابات حول الإسلام والديمقراطية، انظر: فريال مهنا، الإسلام والديمقراطية، مجلة أديان ومجتمعات، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة فلورنسا، إيطاليا، ٢٠٠١.

فريال مهنا، لا ديمقراطية في الشورى، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٥.

(٢) فريال مهنا، إسلام أم ملك بين، ص ١٠.

إحياء حالات ووقائع جاهلية في إطار الدين الجديد، مبطلاً مفعول جوهر المتغير الإسلامي في حياة المرأة»^(١).

وفي أدائها لمهمتها هذه تقوم الكاتبة بممارستين منهجيتين معاً وعلى التوازي، ألا وهما التفكيك والبناء؛ فتفكك المقولات الفقهية السائدة وذلك ضمن إطار المرجعية القرآنية وفي نطاق السنة بتجلياتها الفعلية والقولية، وتعيد بناء الحقائق والأفكار والأحكام في ضوء هذه المرجعية، وهي عملية أسمتها «إحياء امرأة القرآن الكريم».

وفي رجوعها للقرآن، ميزت مهنا - كما فعل البنا بطريقة مختلفة - بين مستويين للخطاب القرآني؛ مستوى أول أطلقت عليه «المنظومات الكلية» ومستوى آخر أطلقت عليه «التفضيل».

المنظومات الكلية بتعبير الدكتورة فريال مهنا هي التي تجسد منطلقات الإسلام وأساسياته وطبيعته الكونية، وترتدي صفة الشمولية، وتتجاوز تفاصيل التنزيل وحيثياته وتتابعاته وأسبابه، ومقتضيات ناسخه ومنسوخه، وترسم رؤية إلهية جليلة حول كينونة الإنسان، رجلاً وامرأة، وشرطه الوجودي وموقعه الكوني وأدواره وآليات قيامه بهذه الأدوار^(٢).

(١) المرجع السابق، ص ٩.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥.

تضم هذه المنظومات ثلاثة أبعاد يعبر عن كل منها عدد كبير من الآيات توردته الكاتبة تفصيلاً، هذه الأبعاد هي أولاً البعد الأنطولوجي الذي يبين إحدائيات الصناعة الإلهية للإنسان من حيث خلقه جسداً وروحاً ونفساً، ومن حيث أحوال الخلق البشري، وذلك دون أدنى تمييز بين الذكر والأنثى كقوله تعالى ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ﴾ [المؤمنون: ١٢]، وقوله ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ...﴾ [الأنعام: ٩٨] وقوله ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ﴾ [البلد: ٤]، وثانياً: البعد الإيستومولوجي وهو البعد الذي تنبني عليه المعرفة والنشاط العقلي والسيرورات السلوكية والأعمال والممارسات والتصرفات، وفي هذا البعد تتجسد ماهية الاستخلاف ومساراته ودوافع الأمانة وحملها ومناطق التكاليف وصيرورتها، وذلك مثل قوله تعالى ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا﴾ [العنكبوت: ٢٠] وقوله ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]. ثم البعد الأنثوي وفيه تحديد لتمايز الأنثى وخصوصيتها مثل قوله ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ، وَهَنَا عَلَى وَهْنٍ﴾ [لقمان: ١٤].

وعلى خلاف مستوى المنظومات الكلية السابق الإشارة إليه، تشير الكاتبة إلى مستوى آخر من الخطاب القرآني يتصل بحالات تعيينية أو سياقات تاريخية أو حديثة. وهي ترى أن هذا المستوى يتمثل في موضوع المرأة في إشارة العديد من الآيات القرآنية إلى أفضلية للرجل على المرأة في بعض الأمور، وتؤكد الكاتبة أنها ليست أفضلية في الجانب الوجودي ولا في الماهية، وإنما في جوانب معرفية

محدودة مرتبطة بمستويات تطور البنيات الاجتماعية والثقافية والقيمية لمجتمع خارج لتوه من جاهلية مديدة، بما فيها ذلك الجزء الحميمي الذي يقنن العلاقة بين الزوج والزوجة. بعبارة أخرى هي آيات تقع خارج نطاق الكليات والقوانين القرآنية الإطار وتنظم وضع المرأة في تفاصيل حياة معتنقين جدد للإسلام كانوا حسب تعبير عمر بن الخطاب «لا يعدون النساء شيئاً»^(١).

وداخل هذا المستوى الجزئي المرتبط بآيات التفضيل، عاجلت الكاتبة بشكل تفصيلي ما يتعلق بآيات الدرجة والقوامة والشهادة والإرث، موضحة سياقاتها وأسبابها، وخلصت للقول بأن مسلمي عصر الدعوة وما أعقبها، تأثراً ببيئاتهم وثقافتهم السائدة، بذلوا جهوداً لتطويق المنطلقات القرآنية الأساسية، بما أفرز آليات فقهية استطاعت أن تحول آيتي القوامة والدرجة «من مفهوم ينظم علاقة حميمة بين الرجل والمرأة في إطار الزوجية، إلى منظومات فكرية وثقافية شاملة تطل مجمل العلاقة بين الرجل والمرأة في مختلف مستويات المجتمع، وتكرس موقعاً إنسانياً متدنياً للمرأة». كما استطاعت الآليات الفقهية نفسها أن تجعل من آيتي الشهادة والإرث «اللتين تلحظان حالات محدودة وتستجيبان لسياق تاريخي معين، منطلقاً للتشكيك في القدرات العقلية والإدراكية للمرأة الأمر الذي يتناقض وجوه القوانين القرآنية»^(٢). وهي تؤكد في ختام هذا النقاش المستفيض على ابتعاد فقه المرأة المتراكم عبر مئات السنين عن المقاصد القرآنية

(١) المرجع السابق، ص ٢٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٧.

وعن القوانين الإلهية التي حددت لبني آدم، رجلاً وامرأة، حقيقة وجودية ومعرفية واحدة تستند إلى قيم الميثاق والتكليف والاستخلاف والولاية والتكريم للجنس البشري برمته^(١).

تعرضت مهنا كذلك لموقف السنة النبوية من المرأة، وطرحت بهذا الصدد عدة مسائل، فمن ناحية، ومثل الأستاذ جمال البنا، حرصت كلما ذكرت لفظ «السنة» على إلحاقها بعباراة «القولية والفعلية» وكأنها بطريقة أو بأخرى تلمس التناقض الذي يحمله الاستناد إلى أحاديث ضعيفة تنسب للرسول ﷺ أقوالاً بالغة السلبية في حق المرأة، وبين السنة الفعلية التي تخلو تمامًا من أي تصرف يؤذي المرأة أو يمس كرامتها ومكانتها الاجتماعية في سائر أدوارها.

كذلك قامت مهنا بالتمييز بين موقف النبي من المرأة، من ناحية، وموقف الصحابة من ناحية أخرى بوصفهم (حسب تعبيرها) رجال - رغم إسلامهم إيماناً وعبادة وتقوى - ظلوا مثقلين عقلاً وفكرًا وثقافة بعادات وتقاليد وأعراف تراكت عبر حضارات إنسانية متتالية. ففي هذا السياق تقول الكاتبة بوضوح إن «عصر الرسالة برمته شهد سجلاً شبه يومي، اتخذ في بعض مراحل شكل صراع خفي أو معلن، بين النبي ﷺ الذي كان يجهد في ترجمة وتثبيت كليات النص المقدس المرتبطة بالشرط الإنساني الجديد للمرأة، وبين كبار الصحابة والعامّة من رجال

(١) المرجع السابق، ص ٤٥.

المسلمين الذين كانوا يبذلون مقاومة شديدة للتغيير فيما يتعلق بوضعية المرأة داخل الأسرة وبطبيعة أدوارها ومكانتها في المجتمع الجديد بشكل عام^(١).

المسألة الثالثة التي طرحتها في تناولها لموقف السنة من المرأة، تشبه ما سبق أن طرحته في التمييز في الخطاب القرآني بين مستويين كلي وجزئي، فهي تفعل الأمر ذاته مع السنة لكن باستخدام مفاهيم ومسميات مختلفة. فهي تقول إن الرسول ﷺ، مستلهماً الكليات القرآنية، كان يحرص على الدوام على تأكيد مكانة رفيعة للمرأة، وتفعيل دورها في المجتمع، وتثبيت قيم حضارية في العلاقة بينها وبين الرجل، وكان يقاوم بشدة الاتجاهات التي تناهض ذلك، لكنه كان يفعل ذلك متبعاً منهج «التدرج والتسوية في إحداث التغيير»^(٢)، وأنه «كان يلجأ في بعض الأحيان إلى التخفيف من وطأة تلك المتغيرات الجذرية التي أدركتها المرأة وأخذت تمارسها في ظل الرسالة، محاولاً امتصاص نقمة رجال كانت القيم الجاهلية ما زالت قابضة في نفوسهم وضمايرهم، وكان الهلع مسيطراً عليهم، إذ شعروا أن الزمام بدأ يفلت من أيديهم وأنهم يفقدون شيئاً فشيئاً سلطة مطلقة ظلوا يمارسونها داخل البيت الزوجي دهوراً طويلة»^(٣).

أخيراً تجدر الإشارة إلى طرح اصلاحي آخر قدمته مؤسسة بحثية هي جمعية دراسات المرأة والحضارة وهي جمعية غير حكومية ذات طابع أكاديمي

(١) المرجع السابق، ص ٥٨ و ٥٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٨٥.

تأسست في القاهرة في شهر مارس من عام ١٩٩٩ بمبادرة من الأستاذة الدكتورة منى أبو الفضل أستاذ العلوم السياسية بجامعة القاهرة، وأستاذ كرسي دراسات المرأة في المعهد العالمي للفكر الإسلامي بفرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية، وعضوية عدد من المهتمين والباحثين في حقل العلوم السياسية على الأخص.

وتقدم هذه الجمعية خبرة متميزة على صعيد أطروحات الإصلاح المعاصرة، لأنها في المقام الأول تقدم خبرة «مؤسسية»، وقد استطاعت الجماعة البحثية المشكلة لها أن تتجاوز المرحلة المهمة الخاصة بصياغة منظور حضاري ومعرفي إسلامي، كما استطاعت ترجمة فكرها إلى أدبيات منشورة، كذلك فإن كون الفريق البحثي للجمعية مجموعة من الباحثات وكونهن نجحن في إنجاز عمليات التدريب الجماعي الذاتي، ثم تصدين لمهمة صعبة هي مهمة التأصيل النظري لمنظور إسلامي في موضوع المرأة، فهي ميزات إضافية تصنع فرادة وأهمية هذا النموذج^(١).

وعلى خلاف غالبية الجمعيات المعنية بالمرأة في مصر، التي تتخذ من الجوانب الاجتماعية الميدانية شغلها الشاغل، فقد عنيت جمعية دراسات المرأة والحضارة بالأساس بالاقتراب النظري الأكاديمي من قضايا المرأة من حيث المراجعة الفكرية للتراث الخاص بالمرأة سواء ما يتعلق بالكتابات النسوية الغربية

(١) حول جمعية دراسات المرأة والحضارة، انظر مداخلة عاليا الكردي في حلقة نقاش بعنوان: نحو تطوير منظور حضاري لدراسات المرأة، في: أماني صالح (محرر)، مراجعة في خطابات معاصرة حول المرأة، مرجع سابق، ص ٣٧٨-٣٧٩.

أو العربية. وقد عمدت الجمعية في إنتاجها الفكري على الخروج خارج التصنيفين السائدين: إسلامي - علماني الذين يتصارعان قضية المرأة، ووقفت في المقابل على أرضية معرفية منفتحة، تستقي مرجعيتها من الأصول الدينية الأساسية، وتفتح بلا حساسيات مسبقة على التراث الإسلامي وعلى الإنتاج النسوي، وعلى الواقع المحيط، محددة هدفها في الإصلاح؛ إصلاح واقع المرأة وإنصافها باعتبار ذلك مدخل أساسي في الإصلاح الاجتماعي ككل.

وإذا كانت كثير من الدراسات النسوية المعاصرة تذهب إلى أن الحركة النسوية الفاعلة في المجتمعات الشرق أوسطية يجب أن تجد لها ركائز على أرض الواقع الثقافي في المجتمعات التي تنشط فيها، فلا تنطلق من احتقار الثقافة المحلية وتضع ذاتها خارجها وتتشبث بالثقافات الأجنبية، بل تخلق علاقة توافق مع الثقافة التقليدية وتستثمر ما يمكن أن تقدمه من مميزات كي تكتسب الثقة وتصير قادرة على إحداث التغيير المنشود^(١)... فقد هدفت «المرأة والحضارة» إلى ما هو أبعد من ذلك؛ لتثبت أن خطاب الإصلاح ليس مهمته التوافق الشكلي مع الثقافة الأصلية للمجتمع من المنظور الوظيفي المشار إليه آنفاً، بل إن معنى الإصلاح في ذاته يقتضي أن يتم هذا التوافق بشكل جاد وحقوقي ومنهجي لأن الثقافة الإسلامية لديها بالفعل ما تستطيع أن تقدمه لحل أزمتها الخاصة وربما

(١) انظر مثلاً خلاصات كتاب:

(1) Amira El-Azhary Sonbol, Women of Jordan: Islam, Labor & The Law (New York: Syracuse University Press, 2003).

تستطيع أن تقدم حلولاً أكثر عالمية لثقافات أخرى، لكنها ثقافة تم تغييبها لفترات طويلة عن ساحة التفاعل والإنتاج الفكري.

وقد قامت الجمعية بإنتاج عدد متنوع من الأعمال البحثية والفكرية، أهمها دورية «المرأة والحضارة» التي صدر منها ثلاثة أعداد على مدار ثلاث سنوات من عام ٢٠٠٠ إلى عام ٢٠٠٢، ومثلت أجزاء في مشروع فكري واحد، هدفه إعادة بناء المعرفة النسوية بوجه عام.

وقد حددت د.أماني صالح - رئيس تحرير الدورية - في مقالها في العدد الأول الاسباب التي تدفع وتحت على نشأة معرفة نسوية من منظور إسلامي في نوعين من الأسباب، أولهما يتعلق بالمعرفة النسوية الغربية المهيمنة والمسارات التي انتهت إليها، وهي مسارات تثير في النهاية شعوراً بالرفض وعدم الرضا لدى قطاع كبير من النساء غير الغربيات؛ إما لتناقضها مع رؤيتهن الخاصة للعالم ولدواتهن وللأهداف المرجوة لحركة النساء، أو لتناقضها مع أطرها المرجعية الأصلية.

وثانيها هي أسباب متعلقة بتشخيص واقع ومشكلات النساء في العالم الإسلامي والجذور الثقافية لتلك المشكلات، «فإذا كانت المعرفة النسوية تهدف إلى تحرير العلم والثقافة من مكونات الانحياز الذكوري، والبحث عن الأسس والركائز والحجج التي تدعم مفهوم العدل والمساواة الإنسانية بين البشر، وترفع الغبن عن النساء؛ فإن هذا التعريف - في حد ذاته - يفرض بالضرورة

خصوصية المعرفة النسوية الإسلامية؛ ذلك أن الثقل الأشد وطأة على النساء في العالم الإسلامي إنما ينبع من منظومة الثقافة، ثم العديد من العلوم والمعارف الدائرة حول الدين وأحكامه، سواء منها ما يتعلق بتفسير الآيات والفقه وعلم التاريخ، كما يتعلق ببنى التنظيم الاجتماعي التي تزعم تمثيل القيم الدينية والأخلاقية. وباختصار: فإن الظلم الواقع على النساء في العالم الإسلامي إنما يرجع إلى منظومات المعرفة البشرية التي نسجت حول الدين، واكتسبت قداسة مزعومة من مجرد اقترابها منه رغم بشريتها الأصلية وتاريخيتها. وبناء عليه يمكن القول بأن حركة إنصاف المرأة لا يمكن أن تتم إلا بتوافر ذلك الشق المعرفي الذي يهدف بوضوح ودون التباس إلى تفكيك التاريخي البشري عن النصوص المقدسة المجردة، وتطهير الأصول والمصادر الإسلامية من قرآن وسنة بما ألصق بها من عناصر بشرية تأويلية، وبناءات فكرية مصدرها الحقيقي هو الأعراف والآراء والانحيازات البشرية.

كما تقوم بتحديد خصائص هذه المعرفة في: أصالة المكون الميتافيزيقي فيها جنباً إلى جنب مع المصادر المادية للمعرفة (بخلاف المعرفة النسوية الغربية التي تعتمد العقل البشري والخبرة المادية والإنسانية مصدرًا وحيدًا للمعرفة)، واستنادها إلى إطار مرجعي عقدي أكبر، وأنها معرفة نقدية في جوهرها ومضمونها إصلاحية في هدفها، وكونها ليست نطاقاً انعزاليًا للمعرفة بل تهدف للتأكيد على وحدة واندماج المجتمع والثقافة لا انفصامهما على أسس عنصرية ونوعية،

وأنها معرفة محكومة بالضوابط الموضوعية والمنهجية الإسلامية، ومنها الطرح الوظيفي الأخلاقي للعلم الذي يعبر عنه إسلامياً بمفهوم العلم النافع، وكذلك «العدل» كقيمة ضابطة كلية في المعرفة والنظام الاجتماعي والسلوكي والديني في المنظومة الإسلامية. المعرفة النسوية كذلك هي معرفة تحررية ضد السلطة المطلقة لفرد أو جنس أو رأي أو نظام وحيد، فهي معرفة ترفض النظام البشري الاحتكاري، لأنها تطرح حقيقة تعدد وتنوع الجنس البشري والاعتراف بكرامة الآخر وأهليته للتكليف وحقه في المشاركة والتأثير من خلال الشورى والأمر بالمعروف... فالحرية هنا هي التحرر من الخلق لا من الخالق، وتؤكد أخيراً أن نمو هذه المعرفة النسوية الإسلامية رهين بنمو تيار ثقافي اجتهادي في نسيج المعرفة والثقافة الإسلامية عموماً، لأنها جزء لا يتجزأ من ثقافة الاجتهاد والتجديد في الفكر والثقافة الإسلامية بفروعها المختلفة^(١).

وقد خرج العدد الثاني تحت عنوان «سيرة المرأة في التاريخ الإسلامي»^(٢)، وتضمن عبر دراساته مشروعاً لإلقاء الضوء على الدور الذي قامت به المرأة المسلمة عبر القرون في التاريخ الإسلامي، وذلك من خلال تتبع موضع المرأة في نسيج التاريخ العام للأمم وفعاليتها في البيئة الحضارية لها، واشتمل العمل البحثي في العدد على مستويين؛ المناهج والمصادر، فعلى المستوى الأول كانت

(١) أماني صالح، نحو منظور إسلامي للمعرفة النسوية، المرأة والحضارة (القاهرة: جمعية دراسات المرأة والحضارة، العدد الأول، أكتوبر ٢٠٠٠).

(٢) صدر في نوفمبر ٢٠٠١.

هناك محاولة لرصد الأسس المنهجية التي تم بناء عليها تدوين سير النساء في التاريخ الإسلامي، وعلى المستوى الثاني تم استكشاف والتنقيب عن سير النساء المسلمات في المصادر التاريخية الأولى ثم العمل على إعادة نسج هذه السير لكتابة تاريخ المرأة. في ضوء ذلك تعرض العدد لمفهوم التراجم والسير في علم التاريخ الإسلامي، والدور الذي بذله المؤرخ المسلم لذكر دور المرأة، وتمت مناقشة السلطات التي تتحكم في التاريخ الرسمي لاسيما سلطة الدولة والسلطة الشعبية والسلطة الدينية، وكيف أثر ابتعاد أو اقتراب هذه السلطات الثلاث من المثل الإسلامية، على مكانة المرأة عبر التاريخ الإسلامي.

ونهج العدد نهجاً طريفاً في «رواية» تاريخ المرأة المسلمة، إذ تحدثت المقالات عن فئات من النساء: النساء السياسيات، والفتيات، والمتصوفات، وسيدات بيت النبوة، والشاعرات، إضافة لنساء شكلن موضوعات أساسية للقصص والحكايات والأساطير العربية التاريخية والشعبية.

وقد استخدمت الباحثات المصادر وأمهات الكتب التاريخية المنتجة في بدايات عملية التأريخ الأولى التي قام بها المؤرخون المسلمون أي منذ القرن الثاني وحتى القرن الثالث عشر للهجرة، فكشفت زخماً من المعلومات المجهولة عن تاريخ النساء المسلمات.

أما العدد الثالث^(١) فحمل ملفه الرئيسي عنوان « المرأة في القرآن » وتضمن هو الآخر مشروعًا أكثر طموحًا لتقديم قراءة كلية استقرائية تفاعلية للخطاب القرآني كمصدر معرفي ومنهجي، تتخذ من موضوع المرأة ميدانًا تطبيقيًا لها، وقد توازى ذلك في التطبيق مع عمليات نقد متواصلة للخطابات المؤسسة حول الكتاب الكريم من تفاسير تراثية وقراءات معاصرة.

وحددت مقدمة التحرير الافتراضات التي انطلق منها العمل البحثي في هذا العدد ممثلة في التالي :

- أن القرآن هو المصدر الأساس والمرجع الأول للأحكام والعقائد والأخلاق في الإسلام، ومن ثم فهو يمثل المرجعية في تأسيس وبناء تصورات ومعتقدات المسلمين ومنظوراتهم الشاملة للحياة والوجود والنظم والأفكار والمعاملات، وكذا تعاملاتهم واستفاداتهم من سائر المصادر الأخرى للمعرفة والخبرة الإنسانية، ويكون اللجوء إليه بالتالي من منطلق الحاجة إلى إرساء قواعد منهجية تساعد على إعادة قراءة حقل دراسات المرأة وتساعد على مراجعة التراث الإسلامي وكذا تراث الآخرين. هذا الافتراض يتضمن بالأساس النظر للوحي باعتباره مصدرًا معرفيًا وليس فقط توجيهًا أخلاقيًا.

• في مجال التأصيل العلمي يتم التمييز في مصادر التنظير الإسلامي بين مصادر أصلية وأخرى مشتقة، الأصلية هي القرآن والسنة المبينة له، أما المشتقة فهي سائر أبواب وعلوم التراث والفكر الإسلامي في مجالاته المختلفة.

• هناك فارق أساسي بين النص وتأويله، فمهما بلغت التأويلات من إصابة في الولوج إلى مراد النص فإن ذلك لا يلغي ذلك التمايز الأصلي الراجع لتباين مصدري النصين.. وهذه الحقيقة التي تنأى عن تثبيت وتقديس المحاولات الإنسانية لتأويل الكتاب كقيلة يخلق الدافعية لدى كل جيل من أجيال هذه الأمة للاقتراب من الذكر وتقديم أقصى الجهد لفهمه وتفسيره.

وقد أثار هذا العدد قضايا منهجية وموضوعية مهمة منها مثلاً ما يتعلق بشرعية استخدام مفاهيم حديثة النشأة والتطوير في الثقافة الغربية مثل مفهوم النوع الاجتماعي (الجندر) لتحليل الخطاب والواقع الحضاري للمسلمين، وأوضحت الورقة التي تناولت هذا الموضوع أنها تعتقد - وفق ضوابط معينة - في شرعية استخدام الفكر العربي الإسلامي لمفاهيم غربية النشأة بعد القيام بعملية نقد صارمة لتلك المفاهيم وافتراساتها الخلفية وفي حال أمكن الوصول إلى بعد إنساني غير محلي يتيح لتلك المفاهيم التعميم في الاستخدام وفق تعريفات معينة. وقد خلصت الورقة إلى الكشف عما اعتبرته المفهوم القرآني الأكثر صلاحية في وصف علاقات النوع وهو مفهوم « الزوجية » وانتهت إلى أنه

المفهوم الأوفق والأشمل في وصف وتكييف علاقات النوع من المنظور المعرفي الإسلامي، وذلك في مقابل قطبين مفاهيميين هما القوامة والجندر.

كذلك اهتمت فئة أخرى من الأوراق بدراسة حضور المرأة في القصص القرآني، وصولاً إلى استنتاجات محددة، تدور بعضها حول خصائص النظام المعرفي الإسلامي، وبعضها حول المفاهيم وبعضها حول الدور الإنساني. فتم تناول قصة الخلق تناولاً مقارناً بين كل من القرآن والتوراة، وتم طرح أفكار ورؤى جديدة حول الولاية السياسية للمرأة بإلقاء الضوء على نموذج حكم المرأة الذي قدمه القرآن الكريم في سورة النمل وهو نموذج ملكة سبأ.

واهتمت طائفة أخرى من الأوراق بالانتقال من الموضوع إلى المنهج، ومن البحث في «الخطاب القرآني» إلى البحث في «الخطاب حول القرآن» أو علوم القرآن، فطرحت إحداها «دلالات منهجية في قراءات السيدة عائشة القرآنية: الاستدراكات نموذجاً»، وتناولت أخرى «أسباب النزول وأحكام النساء في الفقه الشافعي».

كلمة ختامية:

في نظرة أخيرة على فترة النهضة والفترة المعاصرة من حيث طبيعة الساحة الثقافية في المرحلتين، تجدر الإشارة إلى مسألة مهمة تختلف فيما بينهما ألا وهي نمط الجدل الثقافي وثقافة الحوار.

ففي حين حمل المناخ الثقافي إبان النهضة قابليات التفاعل فيما بين النخبة الثقافية مع ما تم طرحه آنذاك من أفكار وأطروحات إصلاحية، فتم التصدي لها بالقراءة والنقد، حتى تردد صدى هذا التفاعل عبر المجتمع الواحد وعبر مجتمعات مختلفة، مما أدى في الأخير لأن يقوم الفكر بتحريك المجتمع والمساهمة في تغييره.. يبدو الأمر مختلفاً في الآونة الراهنة، حيث يكاد يختفي تقليد القراءة للآخر والنقاش والرد المدعوم بالحجج، وفي أحيان كثيرة تحدث حالة من التجاهل، أو ربما الرفض والتحقير، لا يسبقها فهم عميق، بل قراءة سطحية في الغالب الأعم، يسهم في الترويج لها الإعلام المعاصر بنزعتة نحو الحدية غير المبررة، والمعارك الثقافية المفتعلة، والتمسك بالشكليات دون الاهتمام بالمحتوي، والهروب السريع من ساحة الفكر إلى ساحة الصدام الشخصي والأيدولوجي.

من ناحية ثانية، ففي حين اشتهرت أطروحات الإصلاح النهضوية مجتمعياً وشكلت مراجع لحركات وأنشطة وبرامج عمل عملت على تغيير واقع المرأة، هذا في وقت لم يكن الاعلام قد بلغ فيه مبلغه من التطور الحالي

معتمداً فقط على الصحافة والخطابة والكتب المنشورة كأدوات لنشر وتداول وتلاقح الافكار.. فإن الأطروحات المعاصرة تكاد لا تنفذ إلى الواقع الذي يحتله ويستشري فيه الخطاب المتشدد، وفي حين يفسر أحد الآراء ذلك بالطابع الفكري المعقد لعمليات الاجتهاد، فإن من المهم أن يلعب الإعلام المعاصر دوراً وسيطاً بين المجتهد والناس بما يُفَعِّل الاجتهاد، لكن الإعلام اليوم يبدو ساحة لنشر الفكر التقليدي وأداة فنية لتجديد مزيد من الأتباع.

وأخيراً، يجدر التأكيد على عدم دقة القول بأن قضية المرأة والملفات المرتبطة بها، هي قضية يعاد إنتاجها بنفس الطريقة وعبر نفس المداخل منذ عصر النهضة، صحيح أن هذا القول يسري على خطاب بعينه هو الخطاب السلفي التقليدي المقلد لفقهِه عصور التراجع الحضاري بتعبير الدكتور محمد عمارة، لكن هذه ليست الحال بالنسبة للفكر الإسلامي ككل، الذي لا يخلو من أفكار ومساهمات رصينة على طريق التجديد وتفعيل الاجتهاد، وهي أطروحات عرضنا قبل قليل لنماذج منها، إلا أن المشكلة تكمن في بقاء هذه الطروحات بعيدة عن أن تحقق التأثير المتوقع لها في الأرضية الشعبية التي يزيد تمسكها يوماً بعد يوم بالخطاب الديني المتشدد، الأمر يثير سؤالاً حول أسباب هذا الانقطاع بين التيار الإصلاحية والمجتمع، هل هي أسباب متعلقة بعجز هذا الأطروحات عن أن تشكل تياراً واحداً قوياً فتبقى منعزلة ضعيفة، هل هي مسألة ثقة، بمعنى أن الشعوب تفتقد الثقة في نخبها الثقافية بما فيها التيار الاسلامي المعتدل؟

أم هل لأن الناس ببساطة لا تقرأ، بل تفضل الاستماع إلى الوسائط السمعية والبصرية التي تقدم خطاباً مبتذلاً وسهل الفهم، أم هل هو نمط ثقافي وأخلاقي متفش يحول دون أن يسقط الناس إلا على الخبيث أو الرديء من كل شيء فيأنسوه ويعتقوه، ويلفظون القيم والرصين، أم هل هو أمر مرتبط بالفقه المتشدد نفسه يجعل له جاذبية عند الناس، بحيث يميلون إليه بشكل نفسي ما نتيجة لخطابه الحاسم الحاد القائم على التهديد والتخويف في أغلب الأحيان، خاصة في أوقات الضعف والهشاشة التي تميز فترات التراجع الحضاري والتعرض المستمر للتحديات الخارجية مع الإحساس بفقدان الحيلة؟؟

لماذا يحدث هذا؟ وكيف نخرج من هذه الدائرة المستحكمة؟ ربما يكون هذا هو السؤال الأهم في المرحلة الراهنة، والذي يجب على المصلحين المعاصرين أن يحاولوا الإجابة عليه.

التصوّف في سياق النهضة المنحى الصوفي في فكر الإمام محمد عبده نموذجاً



محمد حلمي عبد الوهاب^(١)

تمهيد

«كلُّ ما أنا فيه من نعمةٍ في ديني، أحمدُ اللهَ

تعالى، فسببها التصوّف...»^(٢).

لعلّ التساؤل الذي يفرض نفسه - وبقوة هنا- هو: لماذا المنحى الصوفيّ بالذات في فكر الإمام محمد عبده؟ وما الجديد الذي سيُضيفه بحثٌ كهذا، وصدَرَ في حقها مئات الأبحاثِ والدِّراساتِ والأوراقِ، وانهقد حولها عشرات الندوات والمؤتمرات في العقود الثلاثة الماضية؟!

على أنّ الأسئلة السابقة - رُغمَ وجاهتها - تتجاهل حقيقةً مؤكّدةً، وصادمةً في أن معاً، ألا وهي: غيابُ هذا المنحى - بالذات - عن مئات الدِّراسات التي

(١) أكاديمي مصري، حصل على الدكتوراه في الفلسفة السياسية.

(٢) محمد عبده، الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، تحقيق وتعليق الدكتور محمد عمارة، الطبعة الثانية، القاهرة: دار الشروق - الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م)، خمسة أجزاء، الجزء الثالث:

الإصلاح الفكري والتربوي والإلهيات)، ص ٥٥٦.

تناولت حياة وفكر الأستاذ الإمام بالنقد والتحليل، واكتفاء البعض منها بالإشارة إليه - عرضاً - على الرغم من أهميته في تكوين الإمام من جهة، وانعكاسه على أغلب المسائل التي تعرض لها من جهة ثانية، ومركزيته - أكرّر - مركزية هذا المنحى ضمن تضاعيف مشروعه الإصلاحية التجديدي من جهة ثالثة!

ونتيجة لذلك؛ فقد ارتأينا - قبل أن نعرض لهذه المسألة بشيء من التفصيل - أن نمهد أولاً باستكشاف أولي حول «موقع التصوف في سياق النهضة الإسلامية» ككل؛ خاصة وأن من شأن الكشف عن هذا الموقع، ومقارنته ما كان عليه قديماً وما آل إليه حديثاً، أن يوضح لنا السياق التاريخي الذي نمت فيه التصوف الإسلامي واستراتيجيات التعاطي معه - سلباً أو إيجاباً - في عصر ما يُسمى بالنهضة الحديثة والمعاصرة.

والحال، أن مقارنته وضعيّة التصوف: نشأة وسيرورة ومآلاً، ستساعدنا حتماً في أن نضع حاملة النقد التي قام بها الإمام محمد عبده - فيما يتعلق بموقفه من الموروث الصوفي ومتصوفة عصره - ضمن إطارها ومكانها الصحيحين. مع ضرورة الأخذ بعين الاعتبار، أن خصوصية المساهمة - أي مساهمة - إنما تتمثل في الزمن الذي ظهرت فيه، وتتجسد في المكان الذي نبعث منه. ومن هنا، يمكننا القول: إن خصوصية مساهمة الإمام محمد عبده تبدو واضحة المعالم في وصفين رئيسين، هما: الأصالة، والشمول.

أما الأصالة؛ فتمثل في أن دعوة الإمام الإصلاحية «تُمثِّلُ كيانَ أُمَّةٍ بكلِّ مقوماتها الحضارية بثوبٍ جديدٍ اقتضته ظروفُ التغييرِ المُستمر، وروحُ العصرِ المتغير، فكانَ الإمامُ مُتفاعلاً مع عصره دونَ أن يفقدَ روحانيته الخاصة وأصالته الذاتية. وأما الشمولية؛ فهي من الصفات المحمودة للمفكر، بل هي ضرورة لبروز الفكر وظهوره واستمراريته وفعاليته، وهذه الشمولية هي التي تُعطي [المفكرَ والمشروعَ التجديدي] نوعاً من الحركة الذاتية والاندفاع الانسيابي من العقل المنور والقلب المُفتَّح إلى العقول لتفتِّحها وإلى الأفتدة لتجعلها واعية»^(١).

وفي الأحوال كلها؛ لقد حرص الإمام على تمييز منهجه في الإصلاح والتجديد بسمة الوسطية، فكتب يقول: «ولقد خالفتُ في الدعوة رأيَ الفئتين العظيمتين اللتين يتركبُ منهما جسمُ الأمة: طلابُ علومِ الدينِ ومَن على شاكِلتهم، وطلابُ فنونِ العصرِ ومَن هو في ناحيتهم»^(٢).

ومن هذه الزاوية - تحديداً - يُمكننا فهم طبيعة موقف الأستاذ الإمام من التصوف والصوفية، والذي اتسم بنقد رؤى «الفئتين العظيمتين» لواقع التصوف

(١) علاء الدين زعتري، خصوصية مساهمة الإمام محمد عبده الإصلاحية في المسيرة الحضارية، ضمن كتاب: حدائث إسلامية؛ أوراق العمل المقدمة في ندوة حلب الدولية المنعقدة بمناسبة الذكرى المئوية لرحيل الإمام محمد عبده، تشرين الثاني / نوفمبر ٢٠٠٥، إعداد ماهر الشريف وسابرينا مرفان، (دمشق: المعهد الفرنسي للشرق الأدنى، ٢٠٠٦)، ص ١٦.

(٢) محمد عبده، الأعمال الكاملة، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص ٣١٠.

الإسلامي، فغلب على الفرقة الأولى الاتباع الذي أدى إلى الابتداع، فيما غالت الفرقة الثانية في رفضها للتصوف بحجة أنه منافٍ للعقل... مُضادٌ للمدنيّة!!

أولاً: التصوف في سياق النهضة

ثمّة ملاحظة أولية، على درجة كبيرة من الخطورة والأهمية، تُعدُّ أوّل ما يسترعى انتباهنا في سياق البحث عن «موقع التصوف الإسلامي في سياق النهضة ككل»، ألا وهي: ضعف - إن لم نقل نُدرة - الدراسات التي اعتنت بهذا الجانب مُقارَنةً بنظيراتها التي اهتمت ببحث الجوانب العقلية والفلسفية عند رُوادِ النهضة الإسلاميّة الحديثة والمعاصرة.

ومّا يزيد من أهمية التوقف عند هذه الملاحظة، مُقارنتها بحقيقة أنّ المصلحين في الأرض - خاصّةً أتباع مدرسة الأستاذ الإمام محمد عبده - لم يغفلوا التصوف كمنحى وكبعدٍ مهم جداً من أبعاد النهضة الشاملة؛ وإمّا أدركوه وأولوه عنايةً كبرى، حيثُ لفتوا الانتباه إلى مركزية هذا المكوّن الروحي العميق أولاً، وعمِلوا على تأكيد أصالته ثانياً، ووجَّهوا بعضاً من تلامذتهم نحو تحقيق نصوصه، والرّد على مزاعم المُستشرقين التي تنزع الأصالة عنه ثالثاً.

وواقع الأمر، أن ثمة أسبابًا عديدة دفعت رُوَادَ النَّهْضَةِ الحديثة للعناية بالتصوّف - علمًا وممارسة - يأتي في: مُقدمتها:

(١) ما ناله أغلب هؤلاء الرواد من تربيةٍ روحيةٍ عاليةٍ إبانَ نشأتهم الأولى. ويكفي أن نذكر - على سبيل المثال - ما كان لكل من: مُرتضى الزبيدي (ت ١٧٩١م)، وحسن العطار (ت ١٨٣٤م)، وجمال الدين الأفغاني (ت ١٨٩٧م)، ومحمد عبده (ت ١٩٠٥)، ومحمد رشيد رضا (ت ١٩٣٥م)، وحسن البنا (ت ١٩٤٩)... إلخ، من تأثرٍ بين بهذا المنحى؛ بل وانضمام أغلبهم فعليًا إلى طرقٍ صوفيةٍ شهيرة: كالوفائية، والخلوتية، والشاذلية... إلخ.

(٢) إيمان هؤلاء الرواد بأهمية هذا المنحى في عملية النهضة الإسلامية المرجوة. ويكفي للتدليل على هذا، أن نذكر - على سبيل المثال أيضًا - الاقتراح الذي اقترحه الإمام محمد عبده، عندما يتيسر من إحداث النهضة عن طريق الإصلاح السياسي الثوري - على طريقة أستاذه الأفغاني - ومفاده أن يختار مجموعة من الشباب يُريهم وفق المنزع الصوفي.

يقول الإمام، بشأن ذلك: «إذا يئست من إصلاح الأزهر؛ فإنني أنتقي عشرة من طلبة العلم وأجعل لهم مكانًا عندي في عين شمس أريهم فيها تربية صوفية مع إكمال تعليمهم». وكان قد اقترح هذا الاقتراح على أستاذه الأفغاني

أيامَ كَانَا يُنْشِئَانِ مَجَلَّةَ «العُرْوَةُ الوَثْقَى» فِي بَارِيسَ، وَيُعَقِّبُ مُحَمَّدٌ رَشِيدَ رِضَا عَلَى ذَلِكَ بِالقَوْلِ: «لَوْ تَمَّ لِلأَسْتَاذِ الإِمَامِ هَذَا عَلَى الوَجْهِ الذِي يُرِيدُهُ لكَانَ أَعْظَمَ أَعْمَالِهِ فَائِدَةً»^(١)!

وَفِي مَقَالَةٍ لَهُ بِعَنْوَانِ: «الأَزْهَرُ وَالإِصْلَاحُ»، يُوَكِّدُ الإِمَامُ أَنَّ نَفْسَهُ قَدْ تَوَجَّهَتْ إِلَى إِصْلَاحِهِ مِنْذُ أَنَّ كَانَ «مَجَاوِرًا» فِيهِ، وَأَنَّهُ قَدْ شَرَعَ فِي ذَلِكَ بِالفِعْلِ، لَكِنْ حَيْلَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ مَا أَرَادَ، مِثْلَمَا فَشِلَ فِي إِقْنَاعِ الشَّيْخِ مُحَمَّدِ النَّبَائِيِّ - شَيْخِ الأَزْهَرِ آنَذَاكَ - بِتَدْرِيسِ مُقَدِّمَةِ ابْنِ خَلْدُونَ فِيهِ!! مُعَقِّبًا عَلَى ذَلِكَ بِالقَوْلِ: «إِنَّ بَقَاءَ الأَزْهَرِ مُتَدَاعِيًّا عَلَى حَالِهِ فِي هَذَا العَصْرِ مُحَالٌ. فَهُوَ إِمَّا أَنْ يُعَمَّرَ، وَإِمَّا أَنْ يَتَمَّ خَرَابُهُ. وَإِنِّي أَبْذُلُ جَهْدَ المُسْتَطِيعِ فِي عُمْرَانِهِ. فَإِنْ دَفَعْتَنِي الصَّوَارِفُ إِلَى اليَأْسِ مِنْ إِصْلَاحِهِ، فَإِنِّي لَا أَيَّاسُ مِنَ الإِصْلَاحِ الإِسْلَامِيِّ. بَلْ أَتْرُكُ الحُكُومَةَ وَأَخْتَارُ أَفْرَادًا مِنَ المُسْتَعِدِّينَ، فَأُرَبِّيهُمْ عَلَى طَرِيقَةِ التَّصَوُّفِ الَّتِي رُبِّيتُ عَلَيْهَا، لِيَكُونُوا خَلْفًا لِي فِي خِدْمَةِ الإِسْلَامِ»^(٢).

(٣) مَا وَقَرَ فِي أَذْهَانِ الكَثِيرِينَ مِنْ أَنَّ أذْوَاقَ الصُّوفِيَّةِ وَأَحْوَالَهُمْ مَا هِيَ إِلَّا لَوْنٌ مِنْ ألْوَانِ الهَدْيَانِ لَيْسَ إِلَّا!! وَأَنَّ التَّصَوُّفَ الإِسْلَامِيَّ قَدْ مَثَّلَ إِحْدَى الِانْتِكَاسَاتِ الرَّجْعِيَّةِ الكُبْرَى فِي مَسِيرَةِ الحَضَارَةِ الإِسْلَامِيَّةِ! وَلَوْ أَنَّ هَؤُلَاءِ جَمِيعًا «التَزَمُوا حُدُودَ القَصْدِ وَالاعتِدَالِ فِي أَحْكَامِهِمْ، وَأَنْعَمُوا

(١) محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، (القاهرة: ١٩٣١م)، ثلاثة أجزاء، الجزء الأول، ص ١٣٠.

(٢) الأعمال الكاملة، الجزء الثالث، ص ١٩١.

النَّظَرَ فيما أثيرَ عن المُتصوِّفِ من أذواقٍ وأحوالٍ، وما خلفوه من آثارٍ وأقوالٍ، ودرسوا هذا كله في ضوءِ المنهجِ العِلْمِيِّ الصحيح، لغيرِوا رأيهم ولو وجدوا في مواجيدِ الصُّوفيةِ وإشاراتهم وعباراتهم رُموزًا لتعبيراتٍ عن حياةٍ روحيةٍ راقيةٍ، وحالاتٍ نفسيةٍ رائعةٍ، ومذاهبَ فلسفيةٍ مُنطويةٍ على كثيرٍ من المبادئِ والمعاني لِيَسْتَ أَقْلَ قيمةً من المذاهبِ الفلسفيةِ الخالصةِ المُؤَسَّسةِ على النَّظَرِ العَقْلِيِّ والاستدلالِ المنطقيِّ، ولتَبَيَّنوا أَنَّ للعاطفةِ منطِقًا كما أَنَّ للعقلِ منطِقًا كذلك»^(١).

(٤) مَا حَقَّ بالطُّرُقِ الصُّوفيةِ من تجاوزاتٍ خطيرةٍ دَفَعَتْ رُوَادَ النَّهْضةِ إلى إثباتِ أَنَّ مَظَاهِرَ الانحطاطِ التي صَاحَبَتْ سِيَادَةَ الطُّرُقِ الصُّوفيةِ على البِنِيَّةِ الثَّقافيةِ الإسلاميَّةِ لا دَخَلَ للتصوِّفِ الحقيقيِّ بها؛ فالبدعُ والخُرَافاتُ والرَّفْصُ مُجرَدَ عوارضٍ مُصاحبةٍ للجَهِلِ وليسَ للتصوِّفِ. وأنَّ التصوِّفَ الحقيقيَّ هو المَبْحَثُ الأخلاقيُّ لفلسفةِ المُسلمينَ وهو مُسْتَمَدٌ - بطبيعةِ الحالِ - من التعاليمِ القرآنيةِ، وسُنَّةِ النَّبِيِّ ﷺ وَرُهْدِ الصَّحَابَةِ والتابعينِ.

على أَنَّ الجماعاتِ الصُّوفيةِ، في صميمها، لِيَسْتَ كما يبدو من ظاهرها الكريه؛ وإنما هي امتدادٌ لحركةٍ روحيةٍ سياسيةٍ سارت في العالم الإسلامي من قديم، وأدت فيه دورًا خطيرَ الشَّانِ، وربما جاءَ عليها وقتٌ كانت تتجَلَّى فيها -

(١) محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض والحب الإلهي، الطبعة الثانية، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٥م)،

وفيها وحدها - كلُّ حركةٍ المُقاوَمَةِ للغارةِ الأوربيةِ على العالمِ الإسلاميِّ منذ قرنٍ ونصف القرنِ من الزَّمانِ. فهذا التخلُّفُ الحاضرُ المعروف اليوم، لا يُنبئُ عن الماضي الذي يَسْتَتِرُ أعينَ النَّاسِ، وأحياناً أعينَ الفرقِ الصُّوفيةِ نفسها.

كما أنَّ هذه الجماعات، هي التي دأبت على نشر الدين الإسلاميِّ في القارةِ الإفريقيةِ من نحو مائة عام، ورؤاؤها - وعلى الأخصَّ الفرق السنوسية - نشرت الزوايا والمساجد على خطِّ عموديٍّ يمتدُّ من برقة في الشَّمال حتى يصلَ إلى جنوبِ خطِّ الاستواءِ بمسافةٍ كبيرة. وهي التي قاومت حركةَ تبشيرِ القارةِ السُّوداءِ بالمسيحيةِ مُقاومةً عنيدةً، انتهت بأنَّ تحوَّلَ أكثرُ من ثلاثة أرباعِ وسطِ إفريقيا من وثنيين ومسيحيين إلى الإسلام!!

وأخيراً - وليس آخرًا - فإنَّ هذه الجماعات هي التي أمدَّت حركاتِ المُقاوَمَةِ في شمال إفريقيا ضدَّ الاستعمار الفرنسيِّ بكلِّ عناصرِ البطولة والثبات، والتي لم تفقدِ الأملَ في النَّصرِ مَهْمَا اشتدَّ الخطر، وتفاقمَ الكُرب. وهي التي قامت - تحت زعامةِ المهدي في السودان - بثورتها الشهيرة، وصنعتِ الأعاجيب^(١).

(٥) ما نشأ - لاحقاً - من حركةٍ استشرافيةٍ رَدَّتِ التَّصوُّفَ الإسلاميِّ إلى أصولٍ غيرِ إسلاميةٍ: يونانية، وهندية، ومسيحية، ويهودية... إلخ. ممَّا

(١) محمد صبيح، محمد عبده، (مصر: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٤م)، ص ٧٣-٧٤.

استدعى ضرورة تأصيل الرؤاد للحياة الروحية في الإسلام من جهة، وتوضيح حدود التأثير والتأثر في هذا الحقل الروحي المهم من جهة أخرى.

ولأجل كل هذه الأسباب مُجمعة؛ يأتي تركيزنا على النخبة المثقفة الواعية من رؤاد النهضة؛ نظرًا لكبير دورها، ولسردياتها في الإصلاح والتجديد والإحياء، ولخبرتها بنضّ العصر الذي تعيش فيه، وتفاصيل احتياجاته وسائر شؤونه؛ لبدأ التحضير والتمهيد لتصحيح الخلل، وإعادة البناء، عبر حشد الطاقات وتوجيهها نحو الصواب.

فمن المعلوم؛ أنّ شخصية المجددين تتألق «عندما تعمل في مدارها الوجودي بمحاورة الثلاثة زمنًا: [الماضي، والحاضر، والمستقبل]. ليستمد المصلح المُجرد من ماضيه قوة التجربة وأصالة الفكرة، وعملية الخبرة، ويعرف عن حاضرهِ حقيقة التصور، وصدق الواقع، فيسهل عندها لديه رسم سياسة مستقبل الأيام؛ ما يكون فيه النفع والخير لأكبر قدر من بني الإنسان؛ ليس تكهنًا أو تنبؤًا، بل استشرافًا وريادة»^(١).

وبالرجوع إلى محاولة الوقوف على اتجاه العلاقة ما بين صعود وهبوط التحضر الإسلامي من جهة، وصعود وهبوط منحى التقدم والتراجع على طريق الحياة الروحية في الإسلام من جهة أخرى؛ يمكننا ملاحظة أنّ التصوف الإسلامي

(١) علاء الدين زعتري، خصوصية مساهمة الإمام محمد عبده الإصلاحية في المسيرة الحضارية، مرجع سابق،

كان يستمد قوة صعوده من قوة التحضر الإسلامي أولاً، وأنه حين لاح في الأفق القريب بوادر انحطاط عام في مسار النهضة الإسلامية، سرعان ما بادر بتحمل مهمة دق نواقيس الخطر لئنبه الأمة كلها، قادة ورعية، بسوء الحال والمآل.

يتحصّل مما سبق إذن؛ أنّ العلاقة بين التصوف والنهضة هي علاقة جدلية في جوهرها وتجلياتها على السواء. والدليل على ذلك؛ أننا حين نشرع في المقارنة بينهما فإنه سرعان ما يلفت انتباهنا ملاحظة أنّ منحى التحضر الإسلامي على مستوى الخلافة كان قد بدأ في الهبوط منتهياً بالانتكاسة الكبرى التي لحقت بإصلاحات الثورة العباسية في منتصف القرن الخامس الهجري، والتي ابتدأتها مطلع القرن الثالث الهجري، على حين أنّ حركة التصوف في هذه الأثناء قد تابعت مسار تقدمها بتشكيلها تياراً إنسانياً يدعو إلى التوفيق بين سائر التيارات السياسية والفكرية المتصارعة، بل وتطلع التصوف إلى ما هو أكثر من ذلك فاستهدف المصالحة بين الأديان! ومع ذلك؛ فما إن انتكست تلك النهضة حتى تحول التصوف إلى حالة من الاغتراب^(١).

ونتيجة لذلك، نلاحظ أنّ الحياة الروحية في الإسلام، فيما بعد القرن السابع الهجري، قد أصابها شيء من الفتور والقصور، لاسيما في الناحية النظرية، كجزء من تدهور السياق الحضاري العام، حيث اكتفى المتصوفة المتأخرون بوضع

(١) محمود إسماعيل، دراسات في الفكر والتاريخ الإسلامي، الطبعة الأولى، (القاهرة: دار سينما للنشر، ١٩٩٤م)،

الشروح والملخصات على المؤلفات السابقة من دون أن يكون في ذلك شيء من التجديد أو الابتكار.

وأبلغ مثال على ذلك؛ هو مؤلفات عبد الرزّاق القاشانيّ إبان القرن الثامن الهجريّ، فإنها على كثرتها الكاثرة، ليست إلا شروحًا لمذهب ابن عربي في كتابه «فصوص الحكم»، وابن الفارض في قصيدته «التائية الكبرى»^(١).

وهكذا لحق بالتصوف الإسلاميّ حالة من التدهور العام بعد أن بلغ مرحلة من الذيوع والازدهار، إلى أن وصل في العصور اللاحقة إلى مرحلة من الانحطاط بدا فيها كما لو أنه غير قادر على القيام من عثرته مُجددًا، منتهيًا في خاتمة المطاف إلى «مشيخة طرق» لا تقوى على مجابهة السلطة، أو الحد من غلواء المذاهب الدينية المتطرفة!!

ومع ذلك، لم تعدم الحياة الروحية في الإسلام بعض النفوس الصافية، والقلوب الطاهرة، والبصائر المُشرقة التي كانت - وما تزال - تظهر من حين إلى حين، ولو أنّ أصحابها يُؤثرون إلى التستّر والاستخفاء على الظهور والادعاء، كما كان شأن الأستاذ الإمام محمد عبده بوجه خاص.

(١) محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، الطبعة الثانية، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥م)، ص ١٩٤.

فقد كان للتصوف، في حياته وفكره مكانة كبرى لا تضاهيها مكانة أخرى منذ طلبه للعلم بالأزهر الشريف، حيث ظل مُتأثراً به لدرجة أنه - في مراحلهُ الأولى - كان قد «أطلق لنفسه العنانَ في الاستغراق فيه، وكان يصومُ النهار ويقومُ الليل بالصلاةِ والتلاوةِ والذكر، ويلبسُ قميصاً خَشِيناً فوق بدنه، ويُجاهدُ النفسَ بالتقشُّفِ والزُّهدِ، وكان يمشي متطرفاً لا يكلِّمُ أحداً إلا لضرورةٍ اقتضتها صلاتُهُ بالمدرسينَ والطلاب. وكان لكثرة الانهماكِ في العلم والفكر والنظر ومجاهدة النفس يَخْرُجُ عن حِسِّهِ وَيَسْبَحُ في عالم الخيال حيثُ ظنَّ أنه كان يُناجي أرواح السابقين، وزاد ذلكَ عليه حتى ابتعدَ [نهائياً] عن مُخالطةِ الناس»^(١).

ثانياً: الكتابات السابقة . . رؤية نقدية

آن لنا - بعد أن مررنا بملاحظة موقع التصوف في سياق النهضة الإسلامية مروراً خاطفاً - أن نتقل إلى تسجيل بعض الملاحظات الخاصة بالدراسات السابقة التي تعرضت للمنحى الصوفي عند الإمام محمد عبده بشيء من الإجمال أو التفصيل . وأول ما يمكن ملاحظته بشأن هذه الدراسات، أنه يغلب على طابعها بروزُ مشكلتين جوهريتين :

(١) تشارلز آدمس، الإسلام والتجديد في مصر، نقله عباس محمود، قدم له مصطفى عبد الرازق، الطبعة الأولى، القاهرة: لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، ١٩٣٥م)، ص ٣٠.

أولاهما: اقتصارٌ مُعظمها على مجرد الإشارةِ العابرةِ لتصوف الإمام في سياق الترجمة لحياته، ثم المُضيُّ قُدماً في سبيل التركيز على إحدى جوانب فكره العقليِّ، أو الفقهيِّ، أو الكلاميِّ... الخ.

ثانيتها: الإشارةُ لمرحلةِ تصوفه الأولى بشيءٍ من التفصيل، مع تسليط الضوء على نقدهِ لمُمارساتِ الطرق الصوفية التي كانت مُنتشرةً في عصره في سياق التذليل على عقلائيته! وداخل هذا الصنف الأخير من الدراسات نُصادفُ توجّهاتٍ شتى منها ما يذهبُ إلى حدِّ القول بمُعاداة الإمام للتصوف ورجاله كليّة!!

وإلى جانب بروز هاتين المشكلتين الجوهريتين، ثمة مشكلة كبرى تتعلق بالصراع على خطاب ومشروع الإمام محمد عبده، واجتذاب هذا الفريق أذاك مشروع الإمام لمساحته الفكرية الخاصة التي قد تبعد كثيراً عن خطه التجديدي ومنحاه الإصلاحية، بما ذلك تصوفه وموقفه من الطريقة على وجه الخصوص.

ونتيجة لذلك، تبقى الحاجة ماسة في رأينا لتتبع أثر التصوف في حياة وفكر الأستاذ الإمام كاملاً. خاصة أن الذين تناولوا هذا المنحى بالدرس والتحليل من المعاصرين ذهبوا فيه مذاهب شتى تبعد - من وجهة نظرنا - عن جوهره الأصيل.

ومما يلفت الانتباه جيداً، في هذا السياق، تلك الحملة الشعواء التي شنّها مبكراً جدّاً السيد / محمد الجنبهبي، الملقب بالمسكين، المتوفى سنة ١٣٤٦هـ - ١٩٢٧م^(١)، ضد كل من: جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وطه حسين، في كتابه «بلايا بوزا [كذا] العصرية»، حيث يصف ثلاثتهم بالخروج عن الملة، ويتهم الإمام محمد عبده بمعادة التصوف!

يبدأ الجنبهبي هجومه على الإمام باتهام الأخير بالعمالة للاستعمار قائلاً: «فهل فكرت أيها التلميذ الدارسي!! أو الطالب العلمي ساعة من عمرك في الأسباب التي صعّدت بمحمد بن عبده الغرابلي إلى عنان السماء في الزمن الذي ما كان فيه شيئاً مذكوراً [!!]»، وقد اتخذ جناب اللورد كرومر أستاذاً ومرشداً في الدين والسياسة، ثم نعاه بعد موته بقوله: (فقدنا رجلاً كان يرشدنا في الدين وفي السياسة ونرجو من تلامذته ألا تخور عزائمهم بموته)، فهل كان ابن عبده الغرابلي في عصره من أكابر المرشدين الدينيين وكان ذلك اللورد متعطشاً لأن يسلك سبيل المؤمنين فلم يجد من يرشده إلى الطريق الأقوم إلا ذلك الطالب الحقير [!!] الذي ضعّعه الفقر المدقع [!؟]^(٢).

(١) راجع ترجمته في: الزركلي، الأعلام، الطبعة الخامسة عشر، (بيروت: دار العلم للملايين، أيار/ مايو ٢٠٠٢م)، ج ٦، ص ٧٣. حيث ورد فيها: "مرشد مصري، له رسائل كثيرة، منها (أصدق النصائح في النهي عن الموبقات والقبائح) و(العمل المبرور في ردع أهل الغرور) رد فيه على محمد فريد وجدي، و(نشر الأسرار البشرية) في الأخلاق، و(إرشاد شوارذ أرباب النفوس) مواعظ، و(مسموم الأسنّة والسهام).

(٢) محمد الجنبهبي، بلايا بوزا العصرية، القاهرة، دون ناشر، دون تاريخ، ص ١٠.

وما يهمننا في هذا السياق، هو الجزئية المتعلقة بادعاء الجنبهيه معادة الإمام محمد عبده للتصوف والمتصوفة^(١)، حيث يقول في ذلك: «إني نشأت بعد بلوغ الرشد وطلب العلم في الأزهر الشريف مصاحبًا لتلميذ جمال الدين الأفغاني [محمد عبده] ومحاذيًا له قدمًا بقدم بعدما أتى جمال الدين الديار المصرية، وكثيرًا ما جالستُ الرجلَ وتذاكرتُ معه... وما كان يدعوني إلى مجالسته إلا صاحبي [الأفغاني] الذي كان يظن أن يجذبني إلى الميل إلى ما مال إليه من فتنة ذلك الفاتن وكنتُ أطمع أن أكون سببًا في خلاصه [يقصد محمد عبده] من تلك الفتنة [فتنة الأفغاني]!! (ولكن الله غالب على أمره)»^(٢).

ويستطرد قائلاً: «ولقد كان الفارق بيني وبينه [محمد عبده] في الشؤون المقدرة في سابقة الأزل أنه عاش في كنف أهل الطريق أعوامًا لينتفع بأسرار ما

(١) ينطلق الجنبهيه في نقده لكل من: الأفغاني، ومحمد عبده، وطه حسين، من منطلق المدافع عن التصوف والمتصوفة، الأمر الذي يُكسب هذا الكتاب أهمية في سياقنا هذا. وما يدل على ذلك الأمر، أعني تخندق الجنبهيه في جبهة المدافع عن المتصوفة، ما ورد في الكتاب من تصريح بذلك في أكثر من موضع، منها قوله = على سبيل المثال، بعد أن استطرد في الحديث عن كرامات الأولياء: «ومن هذه الوجهة التي هي مواقع القدر، قد أنكر السفهاء من الناس كرامات الأولياء... ثم كفروا المتوسلين بهم إلى الله ليهدموا قواعد الدين وأركانها المتينة... وأما أبناء عصرك فقد فقدوا المروءة وعلو الهمة واستبحوا ما كان عليه قداماؤهم من الآداب الكمالية والمدنية السماوية وركنوا إلى تضليلات الذين فتنهم رجالا ونساء... فكانوا كالكلاب التي إذا ألقى إليها اللص لقيمة غفلت عن حراسة البيت الذي تربت فيه وتمتعت بخيراته... وهذه هي أوصاف الكثيرين من عمار المعاهد التي يسمونها دينية، الذين فضلوا ألعاب الجنباز عن إقامة شعائر الدين، وكذلك كانت أكبر أوصاف سكان دار العلوم الذين يستبحون أزياء الفضلاء من قدامائهم... ولذلك سلطهم الله عليهم [الأوربيين] حتى أصبحوا في قبضة قهرهم خارجين من دينهم إلى حيث لا دين!». قارن ب المرجع السابق، ص ١٤-١٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٨.

دونوه في كتبهم من مجربات المتجردين الذين كانوا يريدون الانقطاع عن الأسباب والاشتغال بما يصلح بينهم وبين ربهم... وكانت نهاية أمر ذلك الصاحب أنه أبغضَ أهلَ الطريق؛ لأن الله ﷻ حرمه من مزايا أسرارهم؛ لأن نيته في العمل ما كانت مشابهة لنوايا المتجردين. فلما جمعت المقادير بجمال الدين الأفغاني وسمع منه الطعن على الصوفية وعلى أئمة الدين وعلى الخلافة الإسلامية توهم أنه العالم الوحيد، فكان أول تلميذ له يجمع عليه من صبيان الطلبة كل من كُتِبَ عليه الشقاء وحُقَّتْ عليه كلمة العذاب!!... فكنت أنا وذلك الصاحب في النهاية على طرفي نقيض»^(١).

ثم يقول، بعد أن يأتي على ذكر ما سماه تأمر اليهود على العالم الإسلامي،: «وبمقتضى هذه الفكرة السياسية [التأمرية] بُعثَ جمال الدين الأفغاني إلى الديار المصرية لتنفيذ مفهوم تلك الفكرة... ولقد كان من عمل الحكمة البالغة والأقدار التي لا تقاوم أن أوجدت أسباباً قوية جمعت بين ذلك الرجل وبين ابن عبده الغرابلي الذي كان في مبدأ أمره ميالاً لرجال التصوف الذين هم أهل الإرشاد»^(٢).

(١) المرجع السابق، ص ٣٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٦.

وبعد أن يستطرد في شرح ما سماه فتنة الأفغاني بواسطة محمد عبده^(١)!! يقول: «فكان كل من أراد أن يلتحق بالوظائف العالية يتظاهر بازدراء الدين ورجاله، فكان أول من تجاهر بالمروق من الدين شيطان يسمى عبد الرحمن دون في ذلك الغرض كتابًا سماه (القول المحمود في إبطال الأذكار والعهد)^(٢) طعن فيه على رجال التصوف مستدلًا بما وصفهم به ابن عبده الغرابلي في رده على هانوتو الوزير الفرنسي حيث جاء في ذلك الرد بجمل مختلفة قال في نهايتها مشيرًا إلى الصوفية (إنهم كانوا كرؤوس الشياطين)»^(٣)!

وبحسبه أيضًا؛ «ما كان لذلك الرد من سبب إلا الصلة التي كانت بين ابن عبده الغرابلي وبين ذلك الوزير في ذلك الحين الذي زار فيه ذلك التلميذ أستاذه جمال الدين بعد نفيه في باريس وقد كان للصوفية شأن عظيم في الجزائر التي احتلها الفرنسيون فكانوا، أعني الصوفية الذين هم جماعة الشيخ ظافر، معارضين لدولة فرنسا، فلما اجتمع هانوتو بابن عبده الغرابلي تصنع ذلك السؤال

(١) ص ٤٦-٥٠. وقد سبق له أن أكد في موضع آخر من كتابه: «وإني يأبها المطالع الكريم بنور الفراسة الإيمانية المشار إليها بقول رسول الله، (اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله)، أرى أن الأسباب التي جعلت ابن عبده الغرابلي محبوبًا لفحول السياسيين ولولاة الأمور من الدول المتحالفة على محو الإسلام اسمًا ورسومًا، وسيرته محمودة عند محرري الجرائد الأوروبية تتمدح باسمه وتعمل بذكر له هي بعينها الأسباب التي يتناول بها أستاذ الجامعة المصرية مرتبًا كبيرًا بسبب شهادة الدكتوراه التي تناولها من أوروبا لسبب عداوته للدين ورجاله [طه حسين]، حتى يكون إذا أعلوا شأنه فتنة لأبناء المسلمين»!! ص ٣٥-٣٦.

(٢) كذا والصحيح: القول المحمود في ما عليه أهل الطريق من الأذكار والعهد، وقد طبع هذا الكتاب في عام

١٣٣٤هـ.

(٣) محمد الجنبهي، بلايا بوزا العصرية، ص ٥٢.

المتفقين عليه ليرد عليه ذلك الصديق بالطعن على الصوفية ليذهب بشوكتهم القوية في بلاد الجزائر»^(١)!

وبالرجوع إلى رد الإمام محمد عبده على هانوتو لا نلاحظ أدنى علاقة بين ما قاله وذلك التفسير الذي نجاه السيد الجنبهي! إذ لا توجد أدنى إشارة صريحة - أو حتى مضمرة - توحى بأن الإمام قد أطلق هذا الوصف على جماعات المتصوفة!!

يقول الإمام، بعد أن أتى على ذكر العقيدة السامية، أو الدعوة المحمدية، أو المدنية الإسلامية، التي ارتقت بأهل البداوة: «حتى بلغت بهم ما بلغت، ثم بلغوا بها من رقة الوجدان وصفاء العقل مبلغاً مكنهم من التلطف بالأئم حتى وقفوا على ما كان خفياً لديها، وكشفوا ما كان مستوراً عندها، واستخرجوا من كنوز معارفها ما ظهر فضله على الأوربيين بعد عدة قرون من البعثة النبوية».

ويتابع الإمام: «ولكن.. وأسفاه!! نتأت رءوس بين المسلمين كأنها رءوس الشياطين، واحتملت غشاء من قَمَش الآريين (الفتات والرديء من كل شيء)، وقذفت به في الأرض الطاهرة، فتدنس به أديمها، وانتشر قَدْرُهُ، وعمّ مِرْزَه. جاء الموالي من عجم الفرس والرومان، ولبسوا لباس الإسلام، وحملوا إليه ما كان

(١) المرجع السابق، ص ٤٦-٥٢.

عندهم من شقاق ونفاق، وأحدثوا في الدين بدعة الجدل في العقائد، وخالفوا الله ورسوله في النهي عن الخوض في القدر...»^(١).

وكما هو واضح من خلال السياق؛ فإن الإمام يوجه سهام نقده إلى طائفة الجبرية التي انقرضت وغلب على المسلمين مذهب التوسط بين الجبر والاختيار، ثم انتقل بعد ذلك للحديث عن «فسد من المتصوفة» مؤكدًا أن هذا الضرب من التصوف من حسنات الأريين، وأن ما أضلَّ «هانوتو» وأمثاله من قِصار النظر، إلا أولئك الدراويش الخبثاء أو البُله، الذين يغشون أطراف الجزائر وتونس، ولا يخلو منهم اليوم قطر من أقطار الإسلام ممن اتخذ دينه متجرًا يكسب به الحطام، وجعل من ذكر الله آلة لسلب أموال الطغام!!^(٢)

وإذا انتقلنا إلى مثال صارخ معاصر لسوء التأويل فيما يتعلق بتصوف الإمام وموقفه من المتصوفة، يلفت انتباهنا محاولة البعض البرهنة على تأصل «النزعة الفقهية» لدى الإمام لصالح «النزعة الروحية» عند محمد إقبال! ومن ثم تصويره (محمد عبده) فقيهاً مضاداً للصوفية بوصفها تراثاً باطنياً ضالاً ومنحرفاً أفقد الإسلام رعشته الروحية، على نحو ما فعل الدكتور عبد الجبار الرفاعي في دراسته: «محمد عبده ومحمد إقبال رؤيتان في تحديث التفكير الديني»^(٣)!

(١) قارن بـ الأعمال الكاملة، ج ٣، ص ٢٢٥-٢٢٦.

(٢) المرجع السابق، ج ٣، ص ٢٢٦. وإن المرء ليتعجب من وصف الإمام صديقه هانوتو بقصر النظر، مع اتفاقهما

- بحسب الجنبيهي - بشأن الإجابة للنيل من الجماعات الصوفية!!

(٣) ضمن كتاب: حداثات إسلامية، مرجع سابق، ص ١٨٠-١١٤.

وعلى ما يبدو، فإن الرفاعي قد تجاهل تماماً تأكيد الإمام محمد عبده أن: «الفقهاء لبعدهم عن التصوف (الذي هو الدين) جهلوا سياسة وقتهم وحاله. ولجهلهم بالسياسة لم يعرفوا كيف يمكن تنفيذ الأحكام الشرعية... إذا عرفوا أن الحكم كذا، لا يعرفون كيف يجعلون الأمراء والحكام يلتزمون هذا الحكم وينفذونه، ولهذا ضاع الدين والسياسة»^(١)، حيث ساوى في هذا النص صراحة ما بين التصوف والدين من جهة، ونفى عن الفقهاء معرفتهم بجوهر الدين لشدة بعدهم عن حقيقة التصوف!!

أضف إلى ذلك أيضاً، أنه صرّح - في حوار دار بينه وبين رشيد رضا يوم الخميس ٦ شعبان ١٣١٥هـ/ ١٨٩٨م - بأنه: «لم يوجد في أمة من الأمم من يضاهي الصوفية في علم الأخلاق وتربية النفوس، وإنه بضعف هذه الطبقة وزوالها فقدنا الدين، وإن سبب ما ألم بهم تحامل الفقهاء عليهم، وأخذ (أولي) الأمر بقول الفقهاء فيهم، فأولئك يُكفِّرون (الفقهاء) وهؤلاء يُعذَّبون ويُقتلون (المتصوفة)، حتى إنه قُتِلَ في هذا البلد (القاهرة) في يوم واحد خمسمائة صوفي»^(٢).

وفي الواقع؛ فإن الرفاعي لا يكتفي بتصوير الإمام على أنه فقيه فحسب، وإنما يتهم كلاً من: الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا بأنهم اختزلوا الغزالي «في مناهضته للمنحى العقلاني» الحر في التفكير الديني، وأحكامه الجائرة بالتكفير

(١) الأعمال الكاملة، الجزء الثالث، ص ٥٥٥.

(٢) الموضع نفسه.

والتبديع والتفسيق على جماعة من الحكماء والعرفاء والعقلانيين المسلمين، في «تهافت الفلاسفة» وغيره من آثاره. فأسمى الإسلام الفقهي والإسلام الكلامي الأشعري المُستلهم من الغزالي وغيرهما المرجعية لديهم، دون السعي لإحياء إسلام العرفاء والمتصوفة والفلاسفة، أو توظيف الميراث الصوفي للغزالي في بناء رؤية دينية معنوية حديثة، بالرغم من أن نشأة عبده الأولى كانت تنزع للتصوف»^(١)

ومضيا في الطريق ذاته إلى منتهاه، يتحدث الرفاعي عما سماه «اضمحلال» هذه النزعة الصوفية بالقول: «بل إن بداية عبده الموعلة في التصوف السلوكي الطريقي، وتشعبه بالزهد باكرًا، أخذت تضمحل بالتدرج لديه، وابتعد في خاتمة المطاف عن هذا الحقل الروحي الخصب. والمؤسف أن محمد عبده لم يسمح بنشر «الفتوحات المكية» لابن عربي، عندما رأس، في الفترة الأخيرة من حياته، لجنة تشرف على نشر الروائع الكلاسيكية»^(٢).

على أن الرفاعي لم يأخذ بعين الاعتبار أن إجراء كهذا الذي اتخذه محمد عبده لا يعني بالضرورة معاداة الإمام للتصوف، فضلاً عن أنه يتسق تمامًا مع التراث الصوفي الذي يمنح على الأولياء الجهر بكراماتهم أو البوح بما جرى لهم، خوفًا على العامة من الفتنة، فما الظن بكتابات محيي الدين بن عربي

(١) حدائث إسلامية، مرجع السابق، ص ١١١-١١٢.

(٢) المرجع السابق، ص ١١٢.

في ظل الحالة الاجتماعية والفكرية والسياسية التي كان عليها الناس في عصر الأستاذ الإمام؟!!

لنستمع إذن إلى ما يفيد مرجعية الإمام في تفسير سلوك كهذا، يقول الإمام: «نعم.. صدر عن «الصوفية» كلام، ما كان ينبغي أن يظهر ولا أن يكتب، ومنه ما يوهم «الحلول». ولو كنت سلطاناً لضربت عنق من يقول به. وأنا لا أنكر أن لهم أذواقاً خاصة وعلماً وجدائياً، بل ربما حصل في شيء من ذلك وقتاً ما، لكن هذا خاص بمن يحصل له، لا يصح أن ينقله لغيره بالعبرة، ولا أن يكتبه ويدونه علماً. إن هذا «الذوق» يحصل للإنسان في حالة غير طبيعية. ولكونه خروجاً عن الحالة الطبيعية، لا ينبغي أن يُخاطب به المتقيد بالنواميس الطبيعية»^(١).

ومع ذلك يختتم الدكتور عبد الجبار الرفاعي حكمه السابق بالإعلان التالي: «لقد كان استبعاد (رشيد رضا - حسن البنا - سيد قطب) [تبعاً للأفغاني ومحمد عبده] لتراث الفلاسفة والعرفاء والمتصوفة، ونعته بأنه تراث باطني ضال ومنحرف، ونفى الرعشة الروحية عن الإسلام، أحد أهم العوامل لتنامي التيار السلفي النصوصي الحرفي، وهيمنته على الحياة الثقافية والسياسية والاجتماعية في دنيا الإسلام اليوم، وعجز التفكير الديني لدى الإسلام الأصولي وقصوره في الانفتاح على ما يعانده من الأفكار»^(٢).

(١) الأعمال الكاملة، الجزء الثالث، ص ٥٥٥-٥٥٦.

(٢) حدائث إسلامية، مرجع السابق، ص ١١٢.

في المقابل من ذلك؛ نجد من يذهب إلى القول بأن الإمام محمد عبده قد عمد إلى ما سماه «روحنة الإسلام»، نافيًا كلَّ صلة تربط الإمام بالتيار السلفي الحديث بزعامة كل من: رشيد رضا، وحسن البنا، وسيد قطب! على نحو ما فعل عبد الرزاق عيد في دراسته: «الدِّين - التصوّف - رَوْحَنَةُ الإسلام!!»^(١)

وبما أن كلتا الورقتين كانتا في ندوة مخصصة للحديث عن الحداثة، وبما أن عبد الرزاق عيد يخالف الدكتور الرفاعي في حكمه السابق (بفقهنة) الإمام محمد عبده للإسلام، في مقابل (روحنة) محمد إقبال له، فقد ذهب الأول في الاتجاه المضاد إلى آخره تمامًا، مؤكدًا «أن لا مناص للإسلام للانخراط في الحداثة - حسب رأينا - دون التحرّر من أثقاله الفقهية، لصالح رَوْحَنَتِهِ وَبَعَثِ رَعْشَتِهِ المُطلق في شرايينه، رَعْشَتِ الرُّوح والوجدان في قلبه، الرَعْشَتِ الإلهية في جنباته» (على نحو ما فعل الإمام محمد عبده)^(٢)!

وهكذا يتضح لنا خطأ المقاربتين وكيف يخضع خطاب الإمام محمد عبده إلى عمليات تطهير تُهْمِشُ فيه ما كان أصيلًا منه بتوجيه القراءة غير الوجّهية التي أرادها صاحبها، على نحو ما علّق عبد الرزاق عيد نفسه! على كلام الرفاعي بالقول: «بل هو وجهه من [أوجّه] توظيف النص في كلِّ قراءة ذات بُعْدٍ أيديولوجي». ^(٣)

(١) ضمن كتاب: حداثات إسلامية، مرجع السابق، ص ١١٥-١٣٠.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢١.

(٣) المرجع السابق، هامش ص ١٢٠.

وفي المحصلة؛ لقد أسهمت التأويلات المجزأة لنصوصٍ مُقتطعةٍ من سياقاتها الكلية في تشويه هذا الجانب الأصيل من فكر الإمام محمد عبده: تارةً بنفي كلِّ صلةٍ به، وتارةً أخرى بالتأكيد على أن «تحدث محمد عبده [قد] توفّق عند المسائل الفقهية والتفسيرية، من دون المساس بالقضايا الإيمانية النظرية الداخلة في نطاق «علم العقائد» أو «علم الكلام»^(١)»

وهكذا تنتشر القراءات المُودجة والمغلوبة وغير المسؤولة فتلبس الرّجل لبوساً غير لبوسه حيناً، أو تتقصّص من مذهبه وفلسفته ما يتعارض معها حيناً آخر، كلُّ أولئك يتمّ عبر انتقائيةٍ فجّةٍ وفاضحةٍ لنصوص الإمام وكتاباتة.

ومن أجل تجاوز إمكانية الوقوع في الخطأ ذاته، سنعمد أولاً إلى تحليل موقع التصوف في حياة وفكر الإمام محمد عبده ضمن الكتابات والمؤلفات التي اهتمت قديماً وحديثاً بالتأريخ لحياته، مع نقد ونقض بعض المقولات والأحكام الواردة فيها، ثم نعرض ثانياً لموقفه من التصوف والطرقية بالتعويل على ما جاء في أعماله.

وفي اعتقادي أنّ دراسة الموضوع بهذا التدرج سيتيح لنا توضيح نقاط الضعف التي شابّت أغلب الدراسات السابقة من جهة، وإبراز المنحى الصوفي في حياة الإمام وأعماله على نحو موضوعي من جهة أخرى.

(١) محمد جابر الأنصاري، الفكر العربي وصراع الأضداد، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٩م)، ص ٢١٦.

وفي الأحوال كلها، فإنني على قناعة تامة بأنّ التاريخ لعصر النهضة الحديثة، والحديث عن أهم رموزه وأعلامه، لا يمكن أن يتم بصورة مرضية مالم يضع في حسابه: كيف أسهم هذا المنحى الصوفي العام في بلورة أهم قضاياها، وأبرز مسائله؟! فكل قراءة لا تأخذ هذا المنحى في اعتبارها تبقى ناقصة لامحالة!!

ثالثًا: التصوف في حياة الإمام وفكره

«كان غرض صوفية المسلمين تربية المريدين بالعلم والعمل الذي غايتة أن يكون الدين وجدانًا في أنفسهم تصدر عنه الأعمال الصالحة، ولا تؤثر فيه الشبهات العارضة»^(١).

في كلمته أثناء الاحتفال بإحياء ذكرى الأستاذ الإمام بدار الجامعة المصرية (١٦ ذي القعدة ١٣٤٠ هـ - ١١ يوليو ١٩٢٢ م) والتي عنونها بـ«ترجمة الأستاذ الإمام»^(٢)، خصص الشيخ الأكبر مصطفى عبد الرازق (١٣٠٤ هـ / ١٨٨٥ تقريبًا - ٢٤ ربيع أول ١٣٦٦ هـ / ١٩٤٧ م) نحو ست صفحات فقط للحديث عن تصوف الإمام محمد عبده، وذلك تحت عنوان: «طلبه للعلم وتصوفه»^(٣)، وفيها ينتهي عهد الإمام بالتصوف بلقاء أستاذه ومعلمه الثاني جمال الدين الأفغاني

(١) الأعمال الكاملة، ج ٣، ص ٥٥٦.

(٢) مصطفى عبد الرازق، ترجمة الأستاذ الإمام، ضمن كتاب: الاحتفال بإحياء ذكرى الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده بدار الجامعة المصرية، (القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٤٠هـ)، ص ١٠-٢٨.

(٣) ص ١٣-١٨.

«الذي صحبه الشيخ محمد عبده تلميذاً وصديقاً منذ سنة ١٢٨٨ إلى سنة ١٢٩٦ هـ / ١٨٧١ - ١٨٧٩ م»^(١).

ولئن أكد الشيخ عبد الرازق، في مواضع متفرقة من ترجمته المختصرة، بقاء المنحى الصوفي لدى الأستاذ الإمام حتى آخر أيام حياته؛ إلا أنه حين وصل إلى حكمه النهائي: «وجملة القول: إن الشيخ محمد عبده كان ما بين ١٢٩٠ - ١٢٩٢ هـ / ١٨٧٣ - ١٨٧٥ م صوفيًا متفلسفًا. ويظهر أن السيد جمال الدين خلعه من التصوف بمعنى الدروشة، والانصراف للتحنث والرياضة، إلى معنى للتصوف جديد»^(٢) كان قد وقع في مجموعة من الأحكام المتسرعة التي سرعان ما نقلها عنه - على ما يبدو - الذين جاءوا من بعده مرددين إياها: إما من دون فهم لمعناها، أو لإثبات انقطاع صلة الإمام بعهد التصوف نهائيًا وتحوله إلى دراسة الفلسفة. بمعنى آخر: انتقاله من دور الدروشة (نسبة إلى دراويش المتصوفة، أو إلى أستاذه الشيخ درويش)، إلى دور الفلسفة / الأفغنة (نسبة إلى أستاذه الجديد جمال الدين الأفغاني).

فلنرجع أولاً إلى هذه الترجمة المبكرة تاريخيًا لنقف على طور التصوف / الدروشة عند الأستاذ الإمام كما هو وارد فيها، ولنقف ثانيًا على تجلياتها ومشابهاها في الكتابات المتأخرة عنها زمنيًا، بخاصة كتابات كل من: تشارلز آدمس «الإسلام

(١) المرجع السابق، ص ١٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٠.

والتجديد في مصر»، ورشيد رضا «تاريخ الأستاذ الإمام»، ومحمد صبيح «محمد عبده»، وعباس محمود العقاد «عقبوري الإصلاح والتعليم»، وعثمان أمين «رائد الفكر المصري محمد عبده» وغيرها، لنصل أخيرًا إلى تحليل الكتابات المعاصرة ونقد موقفها من المنحى الصوفي في حياة الإمام، ونبرز في المقابل من ذلك - وأثناء ذلك كله - رؤيتنا الخاصة بتطور هذا المنحى في حياة الأستاذ الإمام وكتاباته.

بعد أن أتى الشيخ مصطفى عبد الرازق على نص للإمام في ترجمته الذاتية يعبر فيه عن بالغ يأسه من تحقيق أدنى نجاح في المسجد الأحمدى الذي جلس فيه لتلقي دروس العلم ابتداء من العام ١٢٨١ هـ / ١٨٦٤ م، شرع في بيان اتصاله «بالشيخ درويش خضر أحد أحوال أبيه - وهو رجل سبقت له أسفار إلى صحراء ليبيا - ووصل إلى طرابلس الغرب، وجلس إلى السيد محمد المدني والد الشيخ ظافر وتعلم عنده شيئًا من العلم، وأخذ عنه الطريقة الشاذلية، وكان يحفظ بعض كتب الحديث، ويجيد حفظ القرآن وفهمه [فهمًا ذوقيًا/ باطنيًا]، ثم رجع من أسفاره إلى قريته واشتغل بالزراعة»^(١).

ولأن المعلومات عن هذا الشيخ الذي كان بمثابة نقطة تحول كبرى في حياة الإمام محمد عبده من الندرة بمكان، فإنها مستقاة جميعًا مما أورده الإمام نفسه في الفصل الثاني من ترجمته لحياته^(٢). وهذا أمر مفهوم تمامًا بحكم أن الشيخ

(١) ص ١٤.

(٢) وهي الترجمة التي كتبها الشيخ مضطرا تحت إلحاح من محمد رشيد رضا والسيد ويلفرد بلانت الإنكليزي المعروف، ولم يتمها للأسف الشديد. والفصل الثاني المشار إليه يحمل عنوان «نشأته وتربيته وطلبه للعلم»

درويش خضر رجل قد قنع نفسه بأن يزاوج ما بين تصوفه واشتغاله بالزراعة، كما أنه نأى بنفسه عن الأزهر ورجاله ولم يكن - في ما يبدو - ممن تستهويهم الأضواء ولا المدينة.

على أن ذلك كله، لا يبرر إطلاقاً أن نغبن للرجل حقه، وألا ندرك مركزية وجوده وتعاليمه في حياة وفكر الإمام محمد عبده فيما بعد لصالح أستاذه ومعلمه الثاني السيد جمال الدين الأفغاني، على نحو ما نحى أغلب المؤرخين لحياة الإمام وأعماله.

ولعل الشيخ عبد الرازق، الذي كان على مشرب الأستاذ الإمام في منزعه الصوفي، كان أكثر إدراكاً للمنحى الصوفي في حياة وفكر أستاذه. وهو ما يبدو واضحاً من خلال حديثه عن الشيخ درويش وتلميذه محمد عبده الذي ذهب إلى طنطا للمرة الثانية مشروح الصدر لطلب العلم مقبلاً عليه ببركة إرشاد الشيخ درويش الذي كان «رجلاً ساذجاً (على الفطرة)، نير البصيرة، طيب القلب، سمحاً سهلاً مؤمناً يغذي إيمانه بتفهم القرآن، وبضروب سهلة من العبادة والرياضة. وأمثال هذا الصوفي يوجدون شذاذاً، بين الأعداد الكثيرة من رجال الطرق، ويكون لهم أثر روحي [عميق] في المستعدين من مريديهم، بما في نفوسهم من صفاء، وما في إيمانهم من قوة ليست مستمدة من ناحية علمية»^(١).

ويستغرق حديث الإمام عن الشيخ درويس الصفحات: ٢١-٢٤ ضمن: تاريخ الأستاذ الإمام، الجزء الأول،

ص ٢٠-٢٥.

(١) ص ١٤.

ومع ذلك؛ فإن الشيخ عبد الرازق يكاد يقصر أثر الشيخ درويش خضر بتربيته الصوفية في نفس الإمام على الجانب الروحي فقط، مع أن الشواهد التي أبرزها حديث الإمام نفسه عن شيخه الأول تقول بخلاف ذلك. يقول الشيخ عبد الرزاق: «فإن ذلك الشيخ الصوفي الذي أخذ بزمام الجانب الروحي من تلميذه الفتى في عنفوان ثورة نفسية، قد وجه عواطف الشاب وخيالاته إلى معان من اللذائذ القدسية»^(١).

وفي الواقع؛ فإن أثر الشيخ درويش خضر في تلميذه محمد عبده لم يتوقف عند حدود التربية الروحية فحسب؛ اللهم إلا أن يكون القصد بها تلك التي تضم في جعبتها عددًا من المعارف والعلوم المختلفة (أي بالمعنى الواسع لمفهوم التربية والتعليم معًا)، وإنما تجاوزت ذلك إلى إرشاد المريد لعوالم أكثر رحابة وأشد اتساعًا. ومن ثم؛ يبدو في ذلك القول إجحافًا بحق الشيخ الذي تابع مريده لنحو سبع سنوات كاملة (جمادى الآخرة ١٢٨٢هـ / أكتوبر ١٨٦٥م - ١٢٨٩هـ / ١٨٧٢م).

وفي الأحوال كلها؛ فإن تعاليم الشيخ درويش كان «من شأنها أن تربى الوجدان، وتلطف السر، وتكمل النفس وتزينها، ولا جرم كان الشيخ محمد عبده صوفي الأخلاق» ورغم ذلك؛ لم تقتصر تلك التعاليم على الجانب الأخلاقي

فحسب؛ وإنما سرعان ما امتدت لتشمل جوانب علمية وعملية أخرى من بينها الحث على طلب علوم: المنطق، والحساب، والهندسة، والفلك، والفلسفة... إلخ.

صحيح أن ذلك كله يقع في إطار تأهيل المريد، بحسب التصوف الصحيح وكما فهمه الشيخ درويش وعلمه لتلميذه النجيب؛ إلا أن الذي يتسارع إلى الذهن عند قراءة أغلب المصنفات التي أرّخت لحياة الإمام هو أن الشيخ درويش كان درويشاً بالمعنى الطرقي المتعارف عليه، وأن دوره قد اقتصر فقط على انتشار الإمام من حياة اللهو واللعب إلى حياة العلم والتحصيل!!

وحتى إذا ما تابعنا هذه الكتابات في حكمها السابق، فإن ما قام به الشيخ درويش جد خطير بالنظر إلى ما كانت عليه حال الإمام حين التقاه، وما كانت ستؤول إليه الأمور لو لم يقدر المولى عز وجل لقاء هكذا.

يقول الإمام في وصف حاله آنذاك: «ثم في سنة إحدى وثمانين جلست في دروس العلم وبدأت بتلقي شرح الكفراوي على الأجرومية في المسجد الأحمدي بطنطا وقضيت سنة ونصفاً لا أفهم شيئاً لرداءة طريقة التعليم... فأدركني اليأس من النجاح وهربت من الدرس واختفيت عند أخوالي مدة ثلاثة أشهر ثم عثر عليّ أخي فأخذني إلى المسجد الأحمدي وأراد إكراهي على طلب العلم فأبيت وقلت له: قد أيقنت أن لا نجاح لي في طلب العلم ولم يبق عليّ إلا أن أعود إلى بلدي واشتغل بملاحظة الزراعة كما يشتغل الكثير من أقاربي: وانتهى الجدال

بتغلب عليه فأخذت ما كان لي من ثياب ومتاع ورجعت إلى محلّة نصر على نية
ألا أعود إلى طلب العلم وتزوجت في سنة ١٢٨٢هـ على هذه النية^(١).

وعلى ما يبدو؛ فإن والده كاد أن يئس هو الآخر من إمكانية نجاح ولده،
فخاب رجاءه فيه ومن ثم شرع إلى الاستكانة لهذا الأمر (اشتغال الإمام بالزراعة
كبقية إخوته) فزوجه مبكرًا! غير أنه لم يئس تمامًا، وأغلب الظن أنه قد ظنّ في
إعراض الإمام عن التحصيل والدرس نتيجة لما يشتغل به أقرانه في سن المراهقة
فعمد إلى تزويجه أولاً لينحدر جذوة الفتوة فيه، خاصة وأن الإمام - كما نعلم -
كان يتمتع بصحة جيدة وبنيان جسدي متين، إذ سرعان ما أعاد عليه رغبته في
ذهابه إلى معهد طنطا مرة ثانية لطلب العلم.

يقول الإمام: «بعد أن تزوجت بأربعين يومًا جاءني والدي ضحوة نهار
وألزمني بالذهاب إلى طنطا لطلب العلم وبعد احتجاج وتمنع وإباء (وربما ضغط
وإكراه مادي من الوالد) لم أجد مندوحة عن إطاعة الأمر»^(٢).

ويبدو أيضًا؛ أن الإمام كان مسرفًا بعض الشيء؛ لأن حياة اللهو واللعب
التي انساق إليها وساعده على ذلك بنية جسده وصحته، تقتضي فيما نعلم
تبذيرًا في المال وانشغالًا عن تحصيله. وربما كان هذا السبب (أعني حاجة الإمام
الدائمة وقتذاك إلى المال) إحدى طرق الضغط التي استخدمها أباه في سبيل

(١) محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، ج ١، مرجع سابق، ص ٢٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٢١.

إرجاعه لحلقة العلم، وربما أمكن تفسير هذا الأمر (طلب والده) بما هو شائع في البيئة الريفية من افتخار بعض الآباء بانضمام أبنائهم في سلك التعليم، كل هذا وارد لكن الذي لا شك فيه أن الإمام كان يتمتع ببنية جسدية ممتازة، وإلا لما أرسل معه والده أحد أقاربه: «وكان قوي البنية شديد البأس ليشيعني إلى محطة (إيتاي البارود) التي أركب منها قطار السكة الحديدية إلى طنطا»^(١).

على أن مصير الإمام كان قد قدّر سلفاً وهو لا يدري، وما كان بمقدوره أن يرجع ثانية لتلقي العلم في المسجد الأحمدى، وهو الذي لطالما وجد في نفسه أثراً سيئاً «من طريقة التعليم في طنطا وهي بعينها طريقته في الأزهر وهو الأثر الذي يجده خمسة وتسعون في المئة ممن لا يساعدهم القدر (مثله) بصحبة من لا يلتزمون هذه السبيل في التعليم (كأستاذه الشيخ درويش والأفغاني) - سبيل إلقاء المعلم ما يعرفه أو مالا يعرفه دون أن يراعي المتعلم ودرجة استعداده للفهم - غير أن الأغلب من الطلبة الذين لا يفهمون تغشهم أنفسهم فيظنون أنهم فهموا شيئاً فيستمرون على الطلب إلى أن يبلغوا سن الرجال، وهم في أحلام الأطفال، ثم يُبتلى بهم الناس وتُصاب بهم العامة (فيرسلون المزيد من أبنائهم لتلقي العلم بالطريقة نفسها!)، فتعظم بهم الرزية لأنهم يزيدون الجاهل جهالة ويضللون من توجد عنده داعية الاسترشاد ويؤذون بدعاويهم من يكون على شيء من العلم ويحولون بينه وبين نفع الناس بعلمه»^(٢).

(١) الموضوع نفسه.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٠-٢١.

لنبحث إذن في الخيارات التي كانت متاحة أمام محمد عبده الشاب، قبل أن يلتقي معلمه الأول الشيخ درويش خضر، وهي في مجملها لا تخرج عن حدود الاحتمالات التالية:

احتمال أول: أن يهرب الإمام ثانياً (كما حدث بالفعل) ويستغرق في حياة اللهو واللعب إلى أن يئس والده في إصلاحه وينتهي به الحال في الحقل كشأن إخوته وبعض أقاربه. وهو الاحتمال الأكثر رجحاناً بالنظر إلى ما كان عليه حال الإمام آنذاك.

احتمال ثان: أن يرضخ الإمام لرغبة والده فيتابع مضطراً دروسه في الجامع الأحمدي، على نحو ما وضح في النص أعلاه، بأن يغش نفسه ويخضع ذاته فيستمر في الطلب إلى أن يبلغ سن الرجال وهو في أحلام الأطفال!! وأغلب الظن أنه لو اتبع هذا الاحتمال لاكتفى بما تلقاه في الجامع الأحمدي من دون أن يكمل تعليمه، أو يلتحق بالأزهر الشريف.

احتمال ثالث: ألا يرضخ الإمام لرغبة والده وألا ييأس الأخير، أو يتنازل عن موقفه فيجر بذلك سخط والده عليه وطرده له، ويتابع الإمام سيره باتجاه اللهو واللعب إلى نهايته. وهو احتمال ضعيف لأكثر من سبب خاصة حب الإمام لوالديه، ومحبة والديه له بصفة خاصة.

على أي حال، سرعان ما ظهر عارض للإمام جعله يتخلف عن ركوب القطار - وما أكثر العوارض في حياة الإمام - ألا وهو قيام «عاصفة ملتهبة سافياء، تحصب الوجه بشبه الرمضاء، فلم أستطع الاستمرار في السير فقلت لصاحبي (قريبه قوي البنيان): أما مداومة المسير فلا طاقة لي بها مع هذه الحرارة ولا بد من التعرّيج على قرية أنتظر فيها أن يخف الحر، فأبى عليّ ذلك فتركته وأجريت الفرس هاربًا من مشادته وقلت: إني ذاهب إلى (كنيسة أورين) - بلدة غالب سكانها من خوولة أبي - وقد فرح بي شبان القرية لأنني كنت معروفًا بالفروسية واللعب بالسلاح وأملوا أن أقيم معهم مدة يلهو فيها كل مناصحبه»^(١).

وعلى الرغم من أن صاحبه قد أدركه في البلدة وبقي معه حتى العصر، إلا أن الإمام امتنع عن السفر في اليوم نفسه وقال له: «خذ الفرس وارجع وسأذهب صباح الغد وإن شئت قلت لوالدي إنني سافرت إلى طنطا (بالفعل). فانصرف وأخبر بما أخبر وبقيت في هذه القرية خمسة عشر يومًا تحولت فيها حالتي، وبُدِّلتُ فيها رغبةً غير رغبتني»^(٢).

وأغلب الظن أن قريبه هذا قد رجع إلى والده فأخبره بسفر ابنه إلى طنطا؛ وإلا لذهب والده لطلبه بنفسه في بلدة كنيسة أورين، خاصة وأن الإمام لم يسافر إليها بعد خمسة عشر يومًا إلا عندما نعى إلى علمه عزم والدته السفر إليه لعدم

(١) المرجع السابق، ص ٢١.

(٢) الموضع نفسه.

قدرتها على فراقه! وأغلب الظن أيضًا، أن الإمام ربما ظل مقتنعًا بعدم جدوى التعلم في المسجد الأحمدي واستكان للبقاء برفقة شيخه الجديد الذي حوّل فيها حياته، وأبدله رغبة غير رغبته الأولى.

يقول الإمام عن حادثة التقائه بالشيخ درويش: «وإن هذا الشيخ جاءني صبيحة الليلة التيبتها في الكنيسة ويده كتاب يحتوي على رسائل كتبها السيد محمد المدني إلى بعض مريديه بالأطراف بخط مغربي دقيق وسألني أن أقرأ له شيئًا لضعف بصره فدفعته طلبه بشدة ولعنت القراءة ومن يشتغل بها ونفرت منه أشد النفور ولما وضع الكتاب بين يدي رميته إلى بعيد»^(١).

كانت القراءة إذن مفتاح الوصول لقلب المرید بالنسبة لأستاذه الذي كان يدرك تمامًا - على ما يبدو - ما تمثله القراءة لمریده الجديد!! فإذا كانت أول آية قد نزلت من الذكر الحكيم هي: ﴿أَقْرَأْ بِأَسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾؛ فإن القراءة (مفتاح العلم والمعرفة) يجب ألا تكون «باسم منفعة شخصية، ولا باسم مصلحة إقليمية، ولا باسم غاية مادية، ولا باسم وزير ولا أمير، وإنما هي باسم الله، وإذا كانت باسم الله، فإنها تفيد الشخص باعتباره فردًا، وتفيد المجتمع الخاص الذي نسميه: «وطنًا»، بل وتفيد الإنسانية جمعاء»^(٢). وهذا هو الدرس الأول الذي تعلمه محمد عبده من أستاذه الأول وبقي وقيًا له طيلة حياته.

(١) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٢) عبد الحلیم محمود، مقدمة تحقيق الرسالة القشيرية (بالاشتراك مع محمود بن الشريف)، (طهران: انتشارات

بيدار، طبعة مصورة عن طبعة دار الشعب بالقاهرة، ١٣٥٠هـ)، ص ٦.

ولأن الشيخ درويش كان على علم ببغض مريده الجديد للقراءة، فإنه توقع منه هذا السلوك المجافي لها، وما كان منه إلا أن «تبسم وتجلى في أطف مظاهر الحلم ولم يزل بي حتى أخذت الكتاب وقرأت منه بضعة أسطر فاندفع يفسر لي ما قرأت بعبارة واضحة تغالب إعراضي فتغلبه وتسبق إلى نفسي»^(١).

غير أنها (القراءة) لم تتمكن من قلب المريد الجديد بعد، وأية ذلك أنه ما إن «جاء الشبان يدعونني إلى ركوب الخيل واللعب بالسلاح والسباحة في نهر قريب من القرية (حتى) رميت الكتاب وانصرفت إليهم». ورغم هذا الإعراض الثاني إلا أن الشيخ درويش جاءه مرة أخرى بعد العصر بكتابه وألح عليه في قراءة شيء منه «فقرأت وفسر ثم تركته إلى اللعب (ثانية) وفعل في اليوم الثاني كما فعل في الأول أما اليوم الثالث فقد بقيت أقرأ له وهو يشرح لي معاني ما أقرأ نحو ثلاث ساعات لم أملّ فيها»^(٢).

وهكذا تعلق قلب المريد الجديد بالقراءة تعلقاً لا فكاك منه وبقي على شيخه أن يزاوج في تعليمه ما بين القراءة والزراعة بين العلم والعمل بين المعرفة وتحصيل المعاش بين الدين والدنيا «فقال لي إنه في حاجة إلى الذهاب إلى المزرعة ليعمل بعض العمل فيها فطلبت منه إبقاء الكتاب معي فتركه ومضيت أقرأه وكلما مررت بعبارة لم أفهمها وضعت عليها علامة لأسأله عنها إلى أن جاء وقت

(١) محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، ج ١، مرجع سابق، ص ٢٢.

(٢) الموضوع نفسه.

الظهر وعصيت في ذلك اليوم كل رغبة [قد بقيت لدي] في اللعب و[كل] هوى ينازعني إلى البطالة [الفكرية والعملية في آن معًا]، وعصر ذلك اليوم سألته عما لم أفهمه فأبان معناه على عادته وظهر عليه الفرح بما تجدد عندي من الرغبة في المطالعة والميل إلى الفهم^(١).

لقد تمكنت القراءة من الإمام وعاود سيرته الأولى التي تكشفت للشيخ طبيعتها، رغم ما كان يغلفها من مظاهر الارتداء في أحضان اللهو واللعب! على أن المبادرة لم تأت كما هو معاهد من قبل الشيخ هذه المرة؛ وإنما من قبل المريد الذي طلب من أستاذه إبقاء الكتاب بصحبته! ومن هنا، بدأت نزعة التساؤل تقوى في نفسية المريد الجديد الذي وضع من تلقاء نفسه علامة جانبية على كل عبارة لم يفهمها من الكتاب. ولما أبان له الشيخ ما غلق على فهمه من معنى ووجد عند تلميذه تجددًا للرغبة في التعلم ظهرت على ملامحه دلائل الفرح، كما لو أنه أحيا مما تآ من الأرض!!

وهكذا «لم يأت عليّ اليوم الخامس إلا وقد صار أبغض شيء إليّ ما كنت أحبه من لعب ولهو، وفخفخة وزهو، وعاد أحب شيء إليّ ما كنت أبغضه من مطالعة وفهم (حتى أنني) كرهت صور أولئك الشبان الذين كانوا يدعونني إلى ما

(١) الموضوع نفسه.

كنت أحب (سابقاً) ويزهدونني في عشرة الشيخ - رحمه الله - فكنت لا أحتمل أن أرى واحداً منهم بل أفر من لقاءهم جميعاً كما يفر السليم من الأجر»^(١).

والواقع، أن هكذا تحوّل يتوافق مع كون التصوف، في الأساس، هو استجابة لرغبة لا يمكن قمعها، استجابة صادقة للحياة الروحية، وأن هذه الرغبة الجامحة تتجلى بكل عنفوانها كلما أصبحت القوى المادية المحيطة بالمتصوف طاغية مُفرطة الإحكام، فالتجربة الصوفية، رغم كل شيء، يمكنها أن تُغير، ليس فقط حياة المتصوف الداخلية فحسب، بل طبيعة اندماجه في المجتمع ككل^(٢)!

على أن فرار الإمام ممن كانوا رفقاء الدرب من قبل، وما أحسه من لذة التحصيل والمعرفة على يد الشيخ قد بلغ منه مبلغاً بحيث وقر في نفسه أن كل ما عدا التحصيل ما هو إلا لهو ولعب!! وأن «الأغيار» يباعدون بينه وبين ما يريد من الوصول لدرجة الكمال الإنساني.

ومن هنا، كان إكثاره من الصلاة والصوم واستغفاره كلما لقي أو كلم شخصاً لغير ضرورة!! ولاشك أن الشيخ قد لاحظ في تلميذه رغبة جادة في التعلم، ولاشك أيضاً في أن التلميذ قد أذهله ما في طريقة شيخه من تميز عما هو متعارف عليه من طرق ومناهج التدريس في الجامع الأحمدي.

(١) المرجع السابق، ص ٢٣.

(٢) قارن بـ جان شوفيلي، التصوف والمتصوفة، ترجمة عبد القادر فنيني، (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، ١٩٩٩م)، ص ١٣٣.

ونتيجة لذلك؛ لم يأت على الإمام اليوم السابع حتى سأل الشيخ درويش: «ما طريقتكم؟ فقال: طريقتنا الإسلام. فقلت: أوليس كل هؤلاء الناس بمسلمين؟ قال: لو كانوا مسلمين (بالمعنى الصحيح) لما رأيتهم يتنازعون على التافه من الأمر، ولما سمعتهم يحلفون بالله كاذبين بسبب وبغير سبب!»!

ويعلق الإمام على جواب الشيخ بالقول: «هذه الكلمات كانت كأنها نار أحرقت جميع ما كان عندي من المتاع القديم - متاع تلك الدعاوى الباطلة والمزاعم الفاسدة، متاع الغرور (الذي يسوقه الوعاظ والفقهاء وأنصاف المتعلمين) بأننا (جميعًا) مسلمون ناجون، وإن كنا في غمرة ساهين^(١) ﴿أَحْسَبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ﴾ [العنكبوت/٢].

بعد ذلك انتقل الإمام إلى السؤال الثاني: إذا كنتم مسلمين على نحو يخالف إسلام العوام فما هو «وردكم الذي يتلى في الخلوات أو عقب الصلوات؟ فقال: لا ورد لنا سوى القرآن تقرأ بعد كل صلاة أربع أربع مع الفهم والتدبر. قلت: أتى لي أن أفهم القرآن (فهمًا ذوقيًا) ولم أتعلم شيئًا (من ضروب هذا الفهم الجديد)؟ قال: أقرأ معك وكيفيك أن تفهم الجملة (بمعناها الظاهري) وببركتها يفيض الله عليك التفصيل، وإذا خلوت فاذا ذكر الله - على طريقة بينها لي^(٢).

(١) الموضع نفسه.

(٢) الموضع نفسه.

وهكذا كان فهم وتدبر معاني القرآن الكريم تدبراً باطنياً هو الدرس الثاني الذي تعلمه الإمام من شيخه الجديد الذي «ألقى في روعه حقيقة وقعت من نفسه موقع الوحي. تلك هي: «أن المسلم الذي لا يعدل ولا يصدق ليس بمسلم حقاً»^(١).

ليس غريباً إذن، والحال هذه، أن يظل الإمام وفيّاً لشيخه وأستاذه في تفهم آيات الذكر الحكيم وتدبر معانيه، حيث كان تفسير القرآن - على هذا النحو - بمثابة الوسيلة التي تمكن بها الإمام من أداء رسالته العلمية، «وأسلم منهاج لتفسيره، هو فهم جملته، ثم التوجه من بعد ذلك بصفاء نفسي إلى معانيه السامية، فإنه لا بد من أن تسمو نفس طالب علم القرآن، حتى يعلو إلى إدراك سموه، وإنك لترى الإمام محمد عبده يتجه في تفسيره اتجاهاً لم يسلكه أحد من المفسرين، فإن المفسرين من قبله كانوا:

(١) إما أن يعتمدوا على الأثر،

(٢) وإما أن يعتمدوا على ما تؤديه الألفاظ من معانٍ وما يشتمل عليه القرآن في ألفاظه وجمله وأساليبه من بلاغة، وقليل منهم كان يغوص في تدبر هذه المعاني.

(١) تشارلز آدمس، الإسلام والتجديد في مصر، مرجع سابق، ص ٢٤-٢٥.

وإذا كانت معاني الألفاظ هي مفاتيح المعاني كما قال الإمام الغزالي، فورهاها آفاق للتدبر والتأمل، وقد حاول الإمام بالتزامه منهاج التدبر في المعاني أن يوجه أذهان تلاميذه إلى أسرار المعاني القرآنية^(١).

وإذا كان كلام الشيخ الأول قد وقع في قلب تلميذه نازًا أحرقت كل ما يؤمن به من المتاع القديم؛ فإن الأخذ به في طريق تدبر القرآن وفهمه قد نزل بردًا وسلامًا على قلبه الأمين.

ونتيجة للالتزام بالإمام بتعاليم شيخه وأستاذه منذ اليوم الثامن؛ لم تمض عليه «بضعة أيام إلا وقد رأيتني:

- (١) أطيرو بنفسي في عالم آخر غير الذي كنت أعهد،
- (٢) واتسع لي ما كان ضيقًا (بسبب طرق التعليم في الجامع الأحمدي)
- (٣) وصغر عندي من الدنيا ما كان كبيرًا (كالزهو والغرور بتحصيل علم لا ينفع).
- (٤) وعظم عندي من أمر العرفان والنزوع بالنفس إلى جانب القدس ما كان صغيرًا،

(١) عبد الله محمود شحاته، الإمام محمد عبده بين المنهج الديني والمنهج الاجتماعي، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، رقم ١٩٣ من سلسلة تاريخ المصريين، ٢٠٠٠)، والنص المقتبس أعلاه من تقديم الشيخ محمد أبو زهرة للكتاب ص ١٢.

(٥) وتفرقت عني جميع الهموم ولم يبق لي إلا هم واحد، وهو أن أكون

(أ) كامل المعرفة،

(ب) كامل أدب النفس (على النحو الذي يبدو عليه أستاذه)

ولم أجد إماماً يرشدني (من الأئمة المزعومين) إلى ما وجهت إليه نفسي
إلا ذلك الشيخ الذي:

(٦) أخرجني في بضعة أيام من سجن الجهل إلى فضاء المعرفة،

(٧) ومن قيود التقليد إلى إطلاق التوحيد،

هذا هو الأثر الذي وجدته في نفسي من صحبة أحد أقاربي وهو الشيخ
درويش خضر من أهل (كنيسة أورين) من مديرية البحيرة. وهو مفتاح سعادتني
إن كانت لي سعادة في هذه الحياة الدنيا، وهو الذي رد لي ما كان غاب من
غريزتي، وكشف لي ما كان خفي عني مما أودع في فطرتي»^(١).

أرأيتَ وصفاً يعادل هذا الوصف أو يفوقه؟ أرأيتَ كيف يُخرج التصوف
الصحيح أهله من ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة، ومن جمود التقليد إلى
رحابة التجديد، ومن سجن الجهل إلى فضاء العرفان، ومن آفة الغرور إلى كمال

(١) محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، ج ١، مرجع سابق، ص ٢٣.

النفس، ومن الاشتغال باللهو إلى النزوع بالنفس إلى جانب القدس، ومن اليأس في الإصلاح إلى السعادة بتمامه، ومن داعي الخمول إلى باعث الإبداع؟!

إن الأستاذ الإمام لم يتحدث بحرارة عن أحد من أثروا في حياته، باستثناء أستاذه الثاني جمال الدين الأفغاني الذي قال في رثائه: «إنّ والدي أعطاني حياة يشاركني فيها «علي» و«محروس» (أخويه)، والسيد جمال الدين أعطاني حياة أشارك بها محمداً وإبراهيم وموسى وعيسى، والأولياء والقديسين»^(١)!

ليس غريباً إذن، والحال هذه، أن يكون أول غرض من أغراض الإمام الذي ارتفع صوته بالدعوة إليها هو: «تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى»^(٢)!

وفي الأحوال كلها؛ بقي الإمام بصحبة شيخه مدة خمسة عشر يوماً إلى أن مر به أحد سكان قريته وأخبره أن والدته قد ذهبت إلى طنطا لرؤيته بسبب عدم قدرتها على فراقه، فأسرع إليها «خوف عتاب الوالد واشتداده في اللوم لأنني لو كنت أقمت له ألف دليل على أنني وجدت في مهربي مطلبه ومطلبي لما اقتنع»^(٣).

(١) الأعمال الكاملة، ج ١، ص ٢١.

(٢) محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، ج ١، مرجع سابق، ص ١١.

(٣) المرجع السابق، ج ١، ص ٢٣.

وهكذا عاد الإمام إلى متابعة دروسه مجدداً «ولكن بأي قلب عاد؟! لقد تغيرت نفسه تغيراً كبيراً واختلفت نظرتة إلى الحياة، وأصبح في هذه الفترة القصيرة وقد غلبت نزعات التصوف على حياته الدينية. (...) كانت هذه التجربة فجر عهد جديد في حياة محمد عبده، فقد أثار الشيخ درويش في نفسه العناية بالتصوف، وأخذت هذه العناية تنمو رويداً رويداً، حتى أصبحت أهم المؤثرات في حياته»^(١).

ومن أوجه التغيير التي لحقت به أنه - وللمرة الأولى في حياته - بدأ يفهم ما يقرأ وما يسمع من الدروس «وعرفَ مني بعضُ الطلبة [ذلك] فكانوا يلتفون حولي لأطلع معهم قبل الدرس ما سنتلقاه»^(٢).

لكن بما أن طريقه كان قد قَدَّرَ سلفاً، وبما أنه صار أكبر من أن يبقى حبيس المعهد الأحمدي بعد أن أضحي من «أهل الفتوح»، كان لا بد أن يخطو بحياته خطوة أخرى أكبر وأوسع وسرعان ما جاءته الإشارة / البشارة عندما كان يطالع في يوم من شهر رجب من تلك السنة بين الطلبة ويقرر لهم معاني شرح الزرقاني على العزية «فأريت أمامي شخصاً يُشبهه أن يكون من أولئك الذين يسمونهم بالمجاذيب فلما رفعت رأسي إليه قال ما معناه: ما أحلى حلوى مصر البيضاء! فقلت له: وأين الحلوى التي معك؟ فقال: سبحان الله من جد وجد! ثم انصرف

(١) تشارلز آدمس، الإسلام والتجديد في مصر، مرجع سابق، ص ٢٥.

(٢) محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، ج ١، مرجع سابق، ص ٢٣.

فعددت ذلك القول منه إلهامًا ساقه الله إليّ ليحملني على طلب العلم في مصر دون طنطا»^(١).

وبالفعل ذهب الإمام - بعد استشارة الشيخ درويش على الأرجح - إلى الأزهر لتلقي العلم في منتصف شوال من تلك السنة (١٢٨٢هـ)، فداوم على طلب العلم مع محافظته «على العزلة والبعد عن الناس حتى كنت أستغفر الله إذا كلمت شخصًا كلمة لغير ضرورة»!^(٢)

وهنا لا بد من وقفة مطولة لتوضيح المخرج الذي أخرج الإمام من عزلته هذه. خاصة وأن ثمة ما يشبه الإجماع بأن جمال الدين الأفغاني هو الذي أخرج الإمام من عزلته واستطاع أن ينقذه من الغرق في خيالات التصوف!! والواقع أن هذا الإجماع باطل وغير صحيح تمامًا على نحو ما سنفصل في الفقرات التالية.

ومن أجل ذلك سنعمل أولاً على إبراز رأي كل من: محمد رشيد رضا، والشيخ مصطفى عبد الرازق، وتشارلز آدمس، والعقاد، وغيرهم. حول هذه المسألة ثم ندلي بدلونا فيها بعد ذلك.

يقول رشيد رضا في تاريخ الأستاذ الإمام تحت عنوان «في تربيته الروحية وتصوفه»، بعد أن أتى على حال العزلة التي كان عليها الإمام: «وقال (الإمام)

(١) المرجع السابق، ج ١، ص ٢٤.

(٢) الموضع نفسه.

ما معناه: ما زجّ أحد نفسه في عالم الخيال ثم قدر على الخروج منه إلا أن يجذبه جاذب آخر ويخرجه منه وذلك قليل. وأقول (رشيد رضا): إن السيد جمال الدين هو الذي أخرجه منه، ورقى به إلى ما هو خير منه، ولم يتمكن من ذلك إلا بعد أن جراه عليه زمنًا عرفه به أنه أعرف بتلك المعاهد، وأسبق إلى تلك المشاهد، بما كان يحل له من كلام الصوفية التي يعجز عن حلها، حتى أقنعه بأنه من أفراد أهلها^(١).

أما الشيخ مصطفى عبد الرازق؛ فيقول هو الآخر في ترجمته لحياة الإمام: «كان الأستاذ متصوفًا في الأزهر مدة الدراسة، مع شيوخه وزملائه، متصوفًا في أيام المسامحات، مع خال أبيه الشيخ درويش خضر، حتى انطبع تفكيره بنوع من الخيال الصوفي، الذاهب في الروحانيات إلى ما يجاوز مدى الفهم أحيانًا»^(٢).

ويستطرد قائلاً تحت عنوان: «اتصاله بالسيد الأفغاني وتخرجه به»: «كان السيد الأفغاني وحده، قادرًا على تخلص الشيخ محمد عبده من خموله الصوفي، وتخليصه من الحيرة في التماس الكمال العلمي»^(٣).

وبالمثل يذهب تشارلز آدمس في كتابه «الإسلام والتجديد في مصر» إلى الرأي نفسه، فيقول: «وفي هذا العهد ظل الشيخ [درويش] مرشدًا أمينًا وناصحًا حكيماً للطالب الشاب. ولكن كان لمعلمه الثاني وأستاذه الأعظم جمال الدين،

(١) المرجع السابق، ج ١، ص ١٠٦-١٠٧.

(٢) مصطفى عبد الرازق، ترجمة الأستاذ الإمام، مرجع سابق، ص ١٨.

(٣) المرجع السابق، ص ١٩.

فضل إنقاذه نهائيًا من الغرق في خيال التصوف وتوجيهه إلى ميادين العلم الواسعة، وإلى الجهود العملية المثمرة»^(١).

ويقول في موضع آخر: «على أن الفضل الأكبر كان لجمال الدين الأفغاني؛ فإنه هو الذي أنقذه من غمرات التصوف، ولو أن أول آثار محمد عبده وهي رسالة الواردات التي ظهرت عام ١٨٧٤، تنم في وضوح وجلاء عن آثار دراساته وتجاربه الصوفية، كما تُظهر أيضًا أثر دراساته الفلسفية التي تلقاها على جمال الدين»^(٢).

أما العقاد، فيقرر في كتابه «عُبْقري الإصلاح والتعليم» أن جمال الدين حين وفد إلى مصر عام ١٢٨٧ هـ / ١٨٧١ م «وجد الفتى الناشئ حيث تركه شيخه القروي [الشيخ درويش] بين طريق العزلة وطريق العمل مع الناس»^(٣).

على أن ثمة مَنْ خالف هذا القول، وإن لم يصرح بذلك تصريحًا قويًا، كما فعل محمد صبيح في كتابه «محمد عبده» والذي جاء فيه: «إن هذا الدرس اللبق الذي ألقاه عليه الشيخ درويش حُب إليه العلم فعاد إلى طنطا، وفهم للمرة الأولى ما يقال. ثم انتقل إلى الأزهر، وبدأ حياته الجديدة مجاورًا فيه. ولكن تأثير هذه اللمحات الصوفية التي تلقاها من شيخه، حمله على أن ينفر من المجتمع وأن ينطوي في داخل نفسه، ويغرق في تأملاته، ويحلم بصور من الوهم والخيال.

(١) تشارلز آدمس، الإسلام والتجديد في مصر، مرجع سابق، ص ٢٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٣١.

(٣) عباس محمود العقاد، عبْقري الإصلاح والتعليم الأستاذ الإمام محمد عبده، الطبعة الثانية، تقديم محمد عبد القادر حاتم، (القاهرة: مكتبة مصر بالفجالة، دون تاريخ)، ص ١٢٣.

حتى أنه كان يستغفر الله إذا كلم شخصاً لغير ضرورة. إلا أن الشيخ درويش، ما كان يفهم التصوف على هذا النحو، وإنما كان عنده علماً، وحركة، وإنتاجاً. والعلم عنده لا يقتصر على هذه الأوراد، وهذه الاهتزازات في حلقات الذكر، وهذه المكاشفات والدرجات، وإنما كان شيئاً أهم، وأعم^(١).

في المقابل من ذلك؛ يقف عبد المنعم حمادة موقفاً وسطاً في كتابه «الأستاذ الإمام محمد عبده» والذي قدم له مصطفى عبد الرازق، حيث يشير إلى أنه «ليس هناك شك في أن الفضل الأكبر في توجيه الإمام إلى الطريق الذي سلكه يرجع إلى الشيخ درويش. وإذا كان الإمام قد استطاع بعد ذلك أن يتصل بمن أخذ بيديه إلى النهاية، ويتم وضع الخطة التي سار عليها [الأفغاني]، فليس من شك في أن أول من هياه إلى ذلك هو ذلك القروي الذي عاش في الريف قانعاً بما وفق إليه، راضياً عن حياته»^(٢).

(١) محمد صبيح، محمد عبده، مرجع سابق، ص ٧٦.

(٢) (القاهرة: مطبعة الاستقامة، ١٩٤٥م)، ص ٣٩. واللافت للنظر في هذا الكتاب هو ما صرح به المؤلف من أنه «إذا كان محمد عبده يقدر أستاذه الأول [درويش] هذا التقدير، ويحفظ له جميله عليه، ويعترف بفضلته اعترافاً صريحاً لا شك فيه، فلا يصح أن نمر بقصته عابرين، وأن نؤرخ هذه الفترة من حياة الإمام دون أن نشير إليه [أستاذه الأول]، ونوفيه حقه رحمه الله، فقد كشف لمصر عن درة غالية لا يدري أحد ماذا كان يمكن أن يحدث لو أنها ظلت مختفية، أو لو كانت عوامل الجهل والفساد والإهمال تكاثرت عليها فحجبت بريقها عن أعين الناس» ص ٤٠. على أن الصفحات تتوالى بعد ذلك من دون أن يفي الكاتب بوعده!! حيث ينتقل للحديث بعد ذلك مباشرة عن التحاق الإمام بالأزهر دون أن يؤرخ لأثر الشيخ درويش في حياة تلميذه التأريخ الذي ألزم به نفسه!

ويقول في موضع آخر: «ولو أردنا أن نحصر الخدمات التي قدمها جمال الدين لتلميذه محمد عبده لوجدناها كثيرة قيمة نذكر بعضها فيما يأتي: أولاً: كان أول ما قدمه جمال الدين لمحمد عبده انتصاره لرأي الشيخ درويش ورغبته في انتشار التلميذ الناشئ من الاستغراق في التصوف...»^(١).

أما عثمان أمين؛ فقد أعلن مخالفته الرأي القائل بأن جمال الدين هو الذي أنقذ الإمام من خياله الصوفي، وذلك في كتابه «رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده» حيث قال: «وفي ذلك الحين ألت به أزمة نفسية، جعلته ينقطع عن الدروس، ويمارس ضروب الزهد والرياضة، ويحاول أن يعتزل العالم ويفر من الناس، ولكنه اجتاز هذه الأزمة الصوفية بفضل الشيخ درويش أيضاً. وكان من حسن حظه أن التقى [فيما بعد] بشخصية عظيمة سيكون لها أثر عميق، يُلهمه ويوجهه كما فعل خال أبيه من قبل، هو السيد جمال الدين الأفغاني»^(٢).

ومع ذلك؛ فإن أغلب الدراسات المعاصرة مالت إلى الرأي الأول، وهو ما نلاحظه بشدة في مؤلفات ودراسات لاحقة. ففي ترجمته للشيخ محمد عبده ضمن كتابه «المجددون في الإسلام» يقول الشيخ عبد المتعال الصعيدي - في سياق تأكيده تأثر الإمام بمدرسة ابن تيمية - ما نصه:

(١) المرجع السابق، ص ٥٠.

(٢) عثمان أمين، رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده، الطبعة الأولى، رقم ١ من سلسلة «رُسل الوعي الإنساني»، الطبعة الثانية، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٥م)، ص ٢٧.

«وكذلك لا ننكر تأثيره بهذه المدرسة في محاربته للبدع والخرافات الدينية، وفي إنكاره على مشايخ الطرق الصوفية لشيوع هذه البدع والخرافات بسببهم، وكان قد مال في نشأته إلى الزهد والتصوف، إذ كان يقضي الليل قائماً والنهار صائماً بين التلاوة والذكر، لا يكلم أحداً إلا بمقدار الضرورة، وكان يلبس الخشن ويأخذ نفسه بالرياضات والتأملات، فلم يلبث أن عدل عن هذا كله بعد أن اتصل بجمال الدين الأفغاني، ورأى أن ما يدعو إليه من الإصلاح الحديث لا يوافق هذه النزعة الصوفية!!»^(١)

وكذلك أيضاً بالنسبة إلى دراسة: «التصوف في حياة الإمام محمد عبده» للدكتورة مرفت عزت بالي، حيث ورد فيها: «وقد تركت هذه الفترة بصمات قوية على نفس الإمام (...) وظل كذلك إلى أن جاء السيد جمال الدين الأفغاني الذي يصفه في مقدمة «رسالة الواردات» «بشمس الحقائق»، فإليه يرجع الفضل في استكمال طريق الإمام العلمي، فهو الذي أعانه على اجتياز فترة استغراقه في التصوف، وخلصه من حيرته في طلب العلم...»^(٢).

(١) عبد المتعال الصعيدي، المجددون في الإسلام من القرن الأول حتى الرابع عشر، (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، رقم ٤٧ من سلسلة الإصدارات الخاصة، ٢٠٠٧)، ص ٥٣٧.

(٢) قارن بـ مرفت عزت بالي، التصوف في حياة الإمام محمد عبده، ضمن الكتاب التذكاري: الشيخ محمد عبده مفكراً عربياً ورائداً للإصلاح الديني والاجتماعي - بحوث ودراسات عن حياته وأفكاره، إشراف وتصدير عاطف العراقي، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٥م)، ص ٢٣٧، والنص مقتبس عن آدمس ص ٣٢.

والأمر نفسه ملاحظ في كتاب السيد يوسف: «رائد الاجتهاد والتجديد في العصر الحديث الإمام محمد عبده» حيث يقول: «لقد انتقل به الأفغاني إلى مرحلة صاحبة من حياته، انتقل به من حياة العزلة [الصوفية] إلى طريق العمل مع الناس، خرج به من التأمل إلى الحركة، والآفاق الرحبة وسط الحياة العامة... ولقد نقله الأفغاني أيضًا من التصوف والتنسك إلى الفلسفة الصوفية»^(١). إلى غير ذلك من الدراسات العديدة التي تابعت المنزع نفسه.

والذي نود أن نؤكد عليه هنا - بعد أن استعرضنا مجموعة من الدراسات التي تقول بهذا الأمر - أننا في محاولتنا إعادة تقويم المسألة لا ننحاز إلى طرف الشيخ درويش ضد الأفغاني فكلاهما على كل حال متصوف من جهة، وله أثره الكبير على الأستاذ الإمام من جهة أخرى، وإنما نود أن نعيد الاعتبار للأول لإحساسنا القوي بأن هذا الاعتبار قد تم مصادرته لصالح الثاني!

وأول ما يلفت الانتباه في الأحكام السابقة أنها لم تلتفت إلى قول الإمام - بعد أن أتى على ما ألم به من تفضيل العزلة على الاختلاط:

«قلتُ أنني كنت في أوائل مدة طلب العلم بعد مجيئي إلى الأزهر في عزلة عن الناس إلا من أستفيد منه علمًا أو نصيحة لكن بعد مضي سبع سنين على ذلك - والشيخ [درويش] يقودني في سبيل الرياضة وقهر النفس على المكاره

(١) (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٧م)، ص ٣٥.

بالصوم تارة ولبس الخشن والتعرض لانتقاد الناس تارة أخرى - قال لي عندما رجعت إلى محلة نصر في سنة ١٢٨٨: إلى متى هذه العزلة؟ وما الفائدة في العلم وتحصيله إذا لم يكن لك نوراً تهتدي به ويهتدي به الناس؟ إن من المكروه أن تستأثر بالفائدة دون أهل ملتك وإن من لم ينفع بما تعلم فقد أضاع أهم ثمرة تُقصد من غراس المعرفة فعليك أن تُخالط الناس وتعظهم وترشدهم إلى الطريق القويمة والسنة الصالحة»^(١).

والذي يفيد هذا النص أن الشيخ درويش هو الذي بادر بإخراج الإمام من طور العزلة إلى طور الاختلاط، ليس فقط بأن يكف عن مداومة الاستغفار كلما كلم شخصاً ما كلمة غير ضرورية، وإنما أيضاً الاندماج في هموم المجتمع ومشاكل الناس، وقبل هذا وذلك فهم العلم بأنه ما ينفع الناس.

ومن هنا نفهم ذلك الحوار الذي دار بين الإمام وتلميذه الروحي الشيخ مصطفى المراغي فيما بعد ذلك بنحو أربعة وثلاثين عاماً، تحديداً في سنة ١٣٢٢ هـ - ١٩٠٤ م (قبل وفاة الإمام بعام واحد) عندما نال الشيخ المراغي شهادة العالمية وطلبت حكومة السودان من الشيخ محمد عبده اختيار قضاة الشرع فيها فجعله في مقدمة من اختارهم وسأله عن تعريف العلم، فأخذ الشيخ المراغي يُعرفه بما هو مشهور من تعريفه، فقال له الإمام: العلم هو ما ينفعك وينفع الناس.

(١) محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، ج ١، مرجع سابق، ص ١٠٧.

وكان هذا أول توجيه منه له، وقد عرض له فيه بعلم الأزهر الذي لم يكن ينفع أهله، ولم يكن ينفع الناس لجموده وبعده عن ذوق العصر الحديث^(١).

وفي الأحوال كلها، لم يكتف الشيخ بإخراج تلميذه من طور العزلة الاجتماعية وإنما أخذ بيده لإخراجه من عزلته العلمية كذلك. يقول الإمام «فذكرت له اشمئزازي من الناس وزهادتي في معاشرتهم وثقلهم على نفسي إذا لقيتهم وبعدهم عن الحق ونفرتهم منه إذا عرض عليهم. فقال لي: هذا من أقوى الدواعي إلى ما حثتكَ عليه. فلو كانوا جميعهم هداة مهديين، لما كانوا في حاجة إليك. ثم أخذ يستصحبني في مجالس العامة، ويفتح الكلام في الشؤون المختلفة، ويوجه إلي الخطاب لأتكلم فيتكلم الحاضرون، فأجيبهم، وأنطلق في القول على وجل أول الأمر. وما زال بي حتى وجد عندي شيئاً من الألفة مع الناس والاستئناس بمكانتهم. وفي شوال من تلك السنة، ودعني وبكى بكاءً شديداً، ومات في السنة الثانية، رحمه الله^(٢).

على أن تشارلز آدمس يرجع هذا الأمر إلى ما قبل ذلك بنحو عام كامل حيث يقول: «ولما زار الشيخ درويش مصر سنة ١٨٧١ [م/١٢٨٧هـ]، وجد أنه لا بد له من أن يستعيد محمد عبده إلى الحياة العادية الطبيعية، ونجح في ذلك بتنبهه إلى أنه لا فائدة من علمه إذا لم يكن هادياً له ولغيره من الناس، وأنه إذا

(١) عبد المتعال الصعيدي، المجددون في الإسلام من القرن الأول حتى الرابع عشر، مرجع سابق، ص ٥٤٦-٥٤٧.

(٢) محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، ج ١، مرجع سابق، ص ١٠٧-١٠٨.

شاء أن يكون ذا نفع لإخوانه في الدين وجب عليه أن يخالطهم. ثم استصحبه الشيخ درويش إلى المجالس العامة وفتح الكلام في الشئون المختلفة ووجه إليه الخطاب ليتكلم، وما زال به حتى أعاده رويدًا رويدًا إلى عالم الواقع^(١).

وبهذا يتأكد لنا أنه كان للشيخ درويش الأثر الأكبر في إعادة توجيه الشيخ محمد عبده لحظيرة العلم والمعرفة لدرجة يمكننا معها القول - ومن دون مبالغة - إنه لولا الشيخ درويش لعاد محمد عبده إلى قريته وربما أصبح شخصًا عاديًا من أحادي الناس.

وبذلك يتضح لنا أيضًا، أن هذا الشيخ الصوفي قد اتبع استراتيجية تربوية ذات أبعاد ثلاثة في ترويض الشاب الفتي:

أولها: الولوج من الظاهر إلى الباطن، وذلك من خلال حث المريد على قراءة النصوص ومعرفة ما أفاد منها ثم توجيهه إلى فوائد أخرى داخل النص يمكن استكشافها ولكن عبر منظور باطني.

ثانيها: توسيع مداركه وحدود دوائر تحصيل المعرفة؛ وذلك من خلال توجيهه نحو الدرس الفلسفي والرياضي، وحثه على دراسة هذه العلوم، وعدم الاقتصار على ما يدرسه فقط في الأزهر. والشيخ درويش يعد بذلك أقرب ما يكون إلى الفلاسفة الموسوعيين كالغزالي قديمًا وحسن العطار حديثًا.

(١) تشارلز آدمس، الإسلام والتجديد في مصر، مرجع سابق، ص ٣١.

ثالثها: توسيع دائرة المشاركة وفك عقدة لسان المريد والانتقال من إطار
الدرس والتحصيل إلى العلم والتلقين، ومن طور التلمذة إلى طور التدريس،
وذلك بعد أن تأكد الشيخ من تخطي مريده مراحل: الاستعداد، فالتحصيل،
وتهيأ له بفضل ما تلقى من معارف وعلوم ظاهرية وباطنية أن يقول للناس كلمته
وأن يبين لهم السبيل.

كما أخذ محمد عبده عن الشيخ درويش خضر قوة الجلد والمثابرة، فهاهو
يكتب إلى أحد أصدقائه خطابًا هربه من السجن يصف فيه هوان حاله، وذل
مقامه، وصفًا يقطع نياط القلب، ومع هذا يرفع الرأس عاليًا في شموخ وإباء وتلمع
عيناه وسط الظلمات ويقول: «لكن أقول لكم: إن الحوادث المريعة سوف تنسى،
وأن هذا الشرف سود يرد. ولئن أبت طبيعة هذه الأرض بنخستها أن يكون لها
من عودة نصيب، فليعودن في بلاد خير منها، ولأجذبن إلى المجد أحبتي، ومَن
إلى المجد ينجذبون. كل ذلك إن عشت، وساعدتني صحة الجسم. ولا أطلب
شيئًا فوق هذين سوى معونة الله الذي عرفه بعض الناس، وبعضهم له منكرون».

يقول: إنه سيعود إلى الحياة، وإلى قمة الحياة، إن لم يكن في مصر التي
أفسدت الفتنة أرضها وأتنتت جوها، ففي غير مصر، حيث يكون قادرًا، لا على
أن يكون عظيمًا مجيدًا فقط، ولكن على أن يرفع الناس إلى درجات السؤدد

والفخار، هذه نفس عظيمة، تحس بأنها قوية قادرة، وتحس بأن المحنة لا تزيدها إلا صقلًا ولمعانًا^(١).

أضف إلى ذلك أيضًا، أن الشيخ درويش كان لتلميذه محمد عبده بمثابة هارون عليه السلام بالنسبة لنبي الله موسى كما ورد في الآيات الكريمة: ﴿قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي ﴿٢٥﴾ وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي ﴿٢٦﴾ وَأَحْلِلْ غَدَاةً مِنْ لِسَانِي ﴿٢٧﴾ يَفْقَهُوا قَوْلِي ﴿٢٨﴾ وَأَجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي ﴿٢٩﴾ هَارُونَ أَخِي ﴿٣٠﴾ أَشَدُّ بِهِ أَزْرَى ﴿٣١﴾ وَأَشْرِكُهُ فِي أَمْرِي ﴿٣٢﴾ كَيْ تُسَبِّحَكَ كَثِيرًا ﴿٣٣﴾ وَتَذْكُرَكَ كَثِيرًا ﴿٣٤﴾ إِنَّكَ كُنْتَ بِنَا بَصِيرًا ﴿٣٥﴾﴾. [طه: ٢٥-٣٥] فما زال الشيخ بمريده حتى جعله يختلط بالناس، ويفيدهم بعلمه، خارجًا به من طور العزلة إلى طور الاختلاط.

وأخيرًا، كان للشيخ درويش الدور الأكبر في لفت انتباه الإمام محمد عبده إلى ضرورة العناية بعلوم الفلسفة والاشتغال بها. يقول الإمام:

«وفي منتصف شوال من تلك السنة [١٢٨٢هـ] ذهبت إلى الأزهر وداومت على طلب العلم... وفي أواخر كل سنة دراسية كنت أذهب إلى (محلة نصر) لأقيم بها شهرين - من منتصف شعبان إلى منتصف شوال - وكنت عند وصولي إلى البلد أجد خال والدي الشيخ درويشًا قد سبقني إليه، فكان يستمر معي يدارسني القرآن والعلم إلى يوم سفري. وكل سنة كان يسألني:

(١) محمد صبيح، محمد عبده، مرجع سابق، ص ١١٦.

ماذا قرأت؟ فأذكر له ما درست، فيقول: ما درست المنطق؟ ما درست الحساب؟ ما درست شيئًا من مبادئ الهندسة؟ وهكذا، وكنت أقول له: بعض هذه العلوم غير معروف الدراسة في الأزهر، فيقول: طالب العلم لا يعجز عن تحصيله في أي مكان؛ فكنت إذا رجعت إلى القاهرة ألتمس هذه العلوم عند من يعرفها، فتارة أخطئ في الطلب وأخرى أصيب، إلى أن جاء المرحوم جمال الدين الأفغاني إلى مصر أواخر سنة ١٢٨٦هـ^(١).

ومن المعلوم، أن الأزهر كان به يومئذ حزبان: حزب شرعي محافظ، وحزب صوفي أقل محافظة من الشرعيين، وأن الإمام قد حضر دروس كل من الحزبين، فسمع من الحزب الشرعي المحافظ دروس المشايخ: عليش، والرفاعي، والجيزاوي، والطرابلسي، والبحراوي، لكنه انتمى إلى الحزب الصوفي، وكان رائده الشيخ حسن رضوان (المتوفى سنة ١٨٩٢م - ١٣١٠هـ)، صاحب منظومة (روض القلوب المستطاب)، وكان من أعضاء هذا الحزب الشيخ حسن الطويل والشيخ محمود البسيوني^(٢).

وعلى ما يبدو؛ فإن الإمام محمد عبده قد أصابه شيء من الشك في جدوى تعلم الفلسفة، أو أنه ضاق ذرعًا من المضايقات التي يقوم بها شيوخ الأزهر وطلبته حيث كانوا يتقولون على الأفغاني الأقاويل ويزعمون أن تلقي هذه

(١) محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، ج ١، مرجع سابق، ص ٢٤.

(٢) الأعمال الكاملة، ج ١، ص ٢٦ من مقدمة المحقق.

العلوم قد يفضي إلى زعزعة العقائد الصحيحة. ونتيجة لذلك؛ كان الإمام يلجأ إلى الشيخ درويش ويعرض عليه تلك الأقاويل، فكان يجيبه بالقول:

«إن الله هو العليم الحكيم ولا علم يفوق علمه وحكمته. وإن أعدى أعداء العليم، هو الجاهل. وأعدى أعداء الحكيم هو السفیه. وما تقرب أحد إلى الله بأفضل من العلم والحكمة. فلا شيء من العلم بمقوت عند الله. ولا شيء من الجهل بمحمود لديه، إلا ما يسميه بعض الناس علمًا، وليس في الحقيقة بعلم كالسحر والشعوذة، ونحوهما، إذا قصد من تحصيلهما الإضرار بالناس»^(١).

حقًا لا يقول مثل ذلك الكلام إلا كائن نوراني، فليتأمل رجال الصوفية المعاصرون هذا الصوفي الذي لم يكن قطبًا، ولا رئيسًا، ولكن كان فردًا من أحادهم، كيف تتدفق كلمة الإسلام من فمه فتهدى وتنير «ولعل من بعض تأثيره أنه ظل وراء محمد عبده، حتى صاغ نفسه وهياها على نحو أخرج جميع فضائلها، فانتفعت ونفعت. وإذا ذكر الذين تأثر بهم محمد عبده في حياته، فهم ثلاثة: جمال الدين الأفغاني بروحه الثائرة وعقله الجبار، والشيخ درويش بنفسه الصافية وأناته واستنارته، والشيخ عlish شيخ الأزهر بجموده وضيق أفقه. وبقدر ما كان جمال الدين ودرويش يدفعان محمد عبده في طريقهما، وكله خير وسداد، كان الشيخ عlish يدفعه ضد طريقه، وفي هذا أيضًا كل خير وسداد!»^(٢)

(١) محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، ج ١، مرجع سابق، ص ٢٥.

(٢) محمد صبيح، محمد عبده، مرجع سابق ص ٧٨.

التجديد والإصلاح في الفكر التربوي الإسلامي



سعيد إسماعيل علي^(١)

مقدمة

على الرغم من أن الفكر بطبيعته هو جملة الأسس النظرية والمسارات الرئيسية لحركة الواقع في مجتمع معين أو في قطاع بعينه، فهو - على يد نخبة من المفكرين - يتحول من هذا الجانب الذي يوحى بمجرد الانفعال النظري بحركة الواقع، إلى نقده، بالإضافة إلى طرح تصورات مستقبلية لما يجب أن يكون عليه حال هذا الواقع.

ولأن حركة الحياة متجددة ومتغيرة، يصبح الفكر أمام مسؤولية التقعيد للتجديد والتغيير والإصلاح، والضبط المنهجي، والتأسيس وفق ما تؤمن به الجماعة البشرية من معتقدات، وما تطمح إليه من تطلعات مستقبلية.

وإذا كان هذا من مسؤوليات الفكر على وجه العموم، فهو أكثر ضرورة بالنسبة لمجال بناء الإنسان وتنشئته وتربيته، بحكم طبيعة عملية التنشئة نفسها،

(١) أستاذ أصول التربية - كلية التربية - جامعة عين شمس - مصر.

فمن المعروف للجميع أننا إذ نتناول صغار اليوم بالتنشئة والتكوين، فلا بد أن نراعى أنهم سيواجهون زمنًا غير هذا الزمن الذي نربيهم فيه، مما يفرض أن تكون الحساسية الحضارية على أعلى ما يمكن غرسه في نفوس الأبناء، بمعنى الإيمان بسنة التغيير، وضرورة التجديد، والوعي بمتطلبات هذا وذاك.

إن القائم بأمر التربية والتنشئة أمام الإنسان الذي يريه وينشئه مثله مثل الفلاح أمام شجرة يراها سقاية وتغذية : يحرص على سلامة «الجزر»، الذي لا يتغير، ويؤمن بأن الفروع ربما يصيبها تحول وتغير، وأن الأوراق دائمًا متبدلة ومتغيرة، وأن حسن عملية الرعاية إذا كانت تقتضي الحرص على الجذر والتربة، وسلامة التكوين الداخلي، فهي بحاجة دائمة إلى الكثير مما هو خارج عنها مثل الماء والهواء والسماذ، والتنظيف المستمر، وربما إزالة بعض الأجزاء، والعلاج عندما يجد مرض أو سوء حال .

وترجمة هذا بالنسبة للعمل التربوي، هو ضرورة الاستناد إلى ثوابت عقيدة تمثل الجذر، دون مخاصمة لما هو بحاجة إليه من مستحدثات المعرفة التربوية لدى الغير، خاصة إذا كانوا قد قطعوا شوطًا ملحوظًا على طريق التقدم العلمي والتقني مما يفيد العمل التربوي، فضلًا عن حتمية الوعي الكامل والعميق بحاضر الجسم الاجتماعي الذي يقع العمل التربوي فيه، فالتعليم إنما هو نظام فرعي من المنظومة المجتمعية الكلية.

من النشأة السوية إلى الجمود الفكري

منذ أن نزل الوحي على الرسول ﷺ، مثل القرآن الكريم للفكر التربوي الإسلامي ينبوعاً صافياً لا ينضب ارتوى منه سنوات وعقود، بل وقرون، فاكسب بذلك قوة نهوض تربوي شارك في النهوض الحضاري العام، ذلك أن القرآن الكريم نفسه باعتباره كلام الله سبحانه وتعالى الذي نزل على رسوله محمد ﷺ كان كتاب هداية وإرشاد، تميز بعمار لغوي فريد ينفذ إلى القلب، ويحشد الانفعالات والعواطف في الاتجاه الذي يريد، واختص بأسلوب معجز يستثير العقل، وينشط وظائفه لتنهض بالتفكير والتأمل والتحليل والاستنباط، فيجوب العقل آفاق الكون باحثاً مفكراً، وتضمن من الأفكار والقيم والتوجهات ما يشكل أعمدة بناء راسخات للشخصية المسلمة والمجتمع المسلم.

وانطلق رسول الله ﷺ يؤسس لفكر تربوي يقوم على رحابة الأفق وسعة الصدر، يبث رحمة ورفقاً، يؤلف ويوحد ويربط، يوقظ ويحرك وينشط. كان يخاطب الناس على قدر عقولهم ويتحسس الاهتمامات والاحتياجات، ويتجه إلى المصالح والضرورات، فإذا بهؤلاء الذين يبني شخصياتهم وقد أصبحوا نوعية جديدة من البشر تستعذب الشهادة في سبيل الله، لا تعرف قعوداً ولا خمولاً، تمضي على طريق الجهاد بكل المجالات: جهاد النفس، وجهاد الأعداء، وجهاد العمل والإعمال، وجهاد التمكين لدين الله على الأرض، وفي القلوب والعقول.

إن النجاح الذي حققه النبي ﷺ وتلامذته الكرام تبدى في تمكنهم في نصف قرن من الزمان على وجه التقريب من أن يحرروا، ليس فقط أمتهم وعروبتهم، بل أن يحرروا نصف شعوب العالم، لا من الاستعمار العسكري فحسب، بل من الاستعمار والتخلف الحضاري والاقتصادي، ومن الخرافة والجهل، ومن أمية العلم والأخلاق وأمية الإنسانية، واستطاعوا بحقيقة الإسلام النقية الناصعة، وبجوهره أن يتوصلوا إلى كل هذا. ولئن كان بعض القادة والملوك والرؤساء قد فتحوا بلداناً، لكن فتوحاتهم كانت فتوحات استعمار وتسلط وسلب ونهب وعدوان، ولم يفتحوا كما فتح المسلمون والعرب الأول، فأخى خطابهم بين بني الإنسان من قلب الصين إلى المحيط الأطلسي.

استمر هذا الأمر، بسرعات متفاوتة، وبخطوات متباينة عبر قرون عدة رأينا فيها علماء يعرضون لقضايا ومسائل تربوية تسهم في البناء الحضاري، لكن ما كان يوجه من فكر تربوي، اختلف من مدرسة إلى أخرى وفقاً لاتجاهات الفكر التربوي الإسلامي المعروفة، ألا وهي: الاتجاه الفقهي، والاتجاه الكلامي، والاتجاه الفلسفي، والاتجاه الصوفي، والاتجاه العلمي، والاتجاه الأدبي.

فقد كان الاتجاه الفقهي يصدر من خلال مشكلات وتساؤلات يطرحها الناس، وبخاصة الذين كانوا يتلقون التعليم، وكان الفقهاء يسيرون في خطابهم كما يسيرون في المسائل الفقهية وفقاً لمنهج القياس، فيستندون بذلك إلى القرآن الكريم والسنة النبوية، ويلتزمون، ويلزمون الناس بما يؤدي إليه القياس من نتائج

ترتبت بالضرورة على المقدمات القائمة. ومن ثم فقد خضع الفكر التربوي الفقهي لما تقلب فيه الفقه على وجه العموم من أحوال، بحيث ازدهر هذا الفكر وقت ظهور المذاهب الفقهية الكبرى، وازدهار حركة الاجتهاد والتفكير، لكنه بدأ يشهد ضعفاً وتكراراً ونقلًا، عندما أصيبت الحركة الفقهية بعوامل الضعف المجتمعية العامة في عصور التدهور والاضمحلال الحضاري.

أما فكر علماء الكلام، فعلى الرغم من أنه شارك الاتجاه الفقهي في حمله بصمات البيئة الإسلامية، إلا أنه حصر نفسه في دائرة القائمين به، فأصبح فكر صفوة مفكرة، تشغل نفسها بقضايا ومسائل تداعت إليها مناقشات وحوارات وجدال ابتعد عن هموم عموم المسلمين، ومن ثم لم يكن له أثر واضح على حركة التعليم الإسلامي. حتى مسألة مثل حرية الإرادة والجبر والاختيار التي تمس حياة الناس، فقد تعاملوا معها بالأسلوب الفلسفي الذي يستخدم من الكلمات والمصطلحات ما يرتفع على الفهم العام.. بل إن اقتحامهم مناطق في الفكر تعد محظورة، مثل الكلام في ذات الله، جرّ عليهم اتهامات مؤسفة، أبعدت عنهم جماهير غفيرة من المسلمين، وبالتالي حرمت البعض من أن يبصر بعض النظرات التي توصلوا إليها، تعد من موقظات العقل.

ويزداد الابتعاد بالنسبة للاتجاه التربوي الفلسفي، على الرغم من أن الذين قدموه هم من أعلام الفكر الإسلامي، مثل ابن سينا، والكندي، والفارابي، وإخوان الصفاء، وابن رشد، وغيرهم، تأثروا إلى حد بعيد بالفكر اليوناني وخاصة

لدى كل من أفلاطون وأرسطو، فإذا بهذا الخطاب ينشغل بمصطلحات ومفاهيم من مثل العقل الفعال والعقل المنفعل، والنفس الناطقة والنفس النباتية. إلى غير هذا وذاك من مسائل وقضايا، وهي جميعها لا تتصل اتصالاً مباشراً بحياة الناس وهمومهم اليومية، مثلما كان الأمر بالنسبة للاتجاه الفقهي، فضلاً عن تعقيد في الأسلوب يرتفع بالحديث فوق عقول حتى الكثرة الكبرى من المتعلمين. وزاد الطين بلة ما كان يجره التأثر بالفكر اليوناني الذي انطلق من منطلقات غير دينية، في شبه مكنت الفقهاء من اتهام بعضهم بالخروج عن الدين، ولعل المعركة التي أشعلها الإمام الغزالي بكتابه (تهافت الفلاسفة) أشهر العلامات على ذلك، ورد ابن رشد عليه بكتابه (تهافت التهافت).

أما الاتجاه الصوفي، فقد كان بحكم منطقته عصياً على التداول، إذ لم يكن مجرد حديث للقراءة، بل دعوة إلى الانخراط في سلك الممارسات الصوفية، والتي هي بدورها عصية على الكثرة الغالبة من الناس، سواء في صورتها السوية من تقشف وزهد، أو في صورتها المرضية المتمثلة في «الطرق»، وخاصة المنحرف منها. وكان من العسير لأحد مناقشة هذا الفكر لأنه لا يقوم على قضايا منطقية عقلية، يمكن أن يشترك في رؤيتها عدة أشخاص، بل على «أذواق» خاصة، تقتصر دائرتها على من يمر بخبرتها وحده، وفقاً للمنطق الذي يحمله القائل: إنه لا يدرك الشوق إلا من يكابده ولا الصباية إلا من يعانيتها (والقياس مع الفارق). أما الغموض، فحدث ولا حرج. وزد على هذا وذاك ما سار إليه البعض منهم، مثل

الحلاج، وابن عربي من خطوات باعدت بينهم وبين صحيح الدين كما تفهمه الكثرة الغالبة من المسلمين، ومن قضايا ومسائل بعيدة تمامًا عن حياة المسلمين.

ولا نستطيع الزعم بأن كلاً من الاتجاهين العلمي، والأدبي كان لهما فكر تربوي خاص، بحكم أن لهما مجالات أخرى غير المجال التربوي، لكننا يمكن أن نرجح أنهما أمدًا الفكر التربوي الإسلامي ببعض الدعائم المهمة من مجالين احتاج الفكر التربوي الإسلامي إليهما:

فمن ناحية، كنا نلمس أن الفكر التربوي قد غلب عليه - عند عدد غير قليل - طابع الوعظ والإرشاد، حتى أنه تحول عندهم إلى قوائم من النصائح، دون أن يستند ذلك إلى أسانيد منطقية وبراهين عقلية، فضلاً عما تتطلبه النصائح من قصر، فإذا بالموضوع لا يستوفي حقه من التحليل والنظر والتأمل، ثم إذا بالاتجاه العلمي، كما تبدى عند الكثرة الغالبة ممن اشتغلوا بالطب والفلك والرياضيات والجغرافيا والكيمياء والفيزياء، يؤكد على مسائل على درجة عالية من الأهمية حقًا مثل: الملاحظة الحسية، والمشاهدة التجريبية. وكذلك على ضرورة النقد والفحص، وأهمية عدم التسليم بما قد نجده مكتوبًا من كتب السابقين مهما علا قدرهم واتسع نطاق شهرتهم. وما لا يقل عن ذلك أهمية، التركيز على وظيفية المعرفة في الحياة العملية.

ومن جهة أخرى، قد تبدو مقابلة للاتجاه العلمي، ما كان للاتجاه الأدبي من أثر، فمن المعلوم أن العرب بصفة عامة أهل أشعار ونثر أدبي عالي المستوى، تهزهم العبارات ذات الرنين اللفظي الحسن، والتشبيهات والتورية والمجاز، ومن هنا فإن من يستقريئ الأشعار العربية، والأمثال، والحكم، لابد أنه واجد نظرات تربوية، تنفذ مباشرة إلى عقل وقلب السامع أو القارئ بحكم شكلها وصياغتها، حتى أصبح تقليدًا التعقيب على كثير من المواقف التي تتضمن تربية، بقول شاعر أو بحكمة أو بمثل .

لكن الخط البياني الهابط للحضارة الإسلامية منذ أواخر العصر المملوكي، والذي انتهى بالفتح العثماني، أصاب الفكر التربوي بما يمكن وصفه «بالسكتة الفكرية»، قياسًا على هذا الذي يوصف «بالسكتة الدماغية» أو «السكتة القلبية»، فقد توقف الاجتهاد التربوي في الغالب والأعم، وتحولت معظم الخطابات إلى إعادة وتكرار لما سبق، وشروح وتعليقات، دون أن ينحط الفكر إلى أمام، أو يقف مما يشرح ويلخص موقف نقد ومقارعة.

وإذا كان التدهور الذي أصاب الدولة المملوكية يمكن أن يفسر ما أصاب الفكر التربوي الإسلامي، حيث من العسير أن يكون هناك نهوض تربوي، في بنية مجتمعية أصيبت بالتخلف والجمود، إلا أن المرء ربما يعجب متسائلًا: وكيف استمر الفكر التربوي - على وجه التقريب - في جموده وتخلفه، إذا كانت دولة

جديدة قد نهضت واشتد ساعدها، واستطاعت أن تمتد بالإسلام إلى أراض جديدة على الأرض الأوروبية وأبرزها فتح القسطنطينية؟

الحق أن هذا ربما يجرنا إلى حديث طويل بعض الشيء عن الدولة العثمانية، تلك الدولة التي تختلف حولها الآراء، لكن هذا يمكن أن يخرجنا عن مجالنا، وربما تشابهت الدولة العثمانية في ذلك مع الدولة الرومانية من قبل، حيث كان لها تفوقها البارز على الساحتين: السياسة والحرب، بينما ظلت معتمدة على الثقافة الإغريقية السابقة عليها.

ومنذ ما يقرب من ثلاثة قرون من الزمان أخذت كثرة من البلدان الإسلامية تسقط واحدة تلو الأخرى تحت براثن قوى هيمنة وتسلط واستغلال جاءت من الغرب، حيث وجدت الطريق أمامها يكاد أن يكون ممهداً بفعل ما كانت عليه البلاد الإسلامية من تخلف حضاري، وكأن السنة الإلهية المعروفة في حركة الرياح هي نفسها السنة الإلهية في حركة الحضارات، فكما أن الرياح تهب من مناطق الضغط الجوي المرتفع إلى مناطق الضغط الجوي المنخفض، كذلك فإن الحضارة تهب من البلدان المتقدمة على البلدان المتخلفة.

لكن الأمر لم يقف عند هذا الحد، وإلا اعتبرناه حركة محمودة، وإنما صاحبه وواكبه حركة احتلال عسكري، واستغلال اقتصادي، وقهر سياسي، وعدوان وعنفي وسعي حثيث نحو التفتيت والبطش والاستبداد، مما ترتب عليه

أن طال أمد التخلف واستفحل أمره حتى تجذر، وخيل إلى البعض وكأنه أصبح أمرًا ملازمًا لطبيعة شعوب المنطقة.

وإذا كان التخلف يقاس بمظاهر ومعايير كثيرة أهمها ضعف مستوى الإنتاج وأدواته ومعدلات نموه، وغلبة الاقتصاد التقليدي، وضآلة قطاع الصناعة، ومعيشة الأغلبية العظمى من الناس على الزراعة وما يتصل بها من رعي وصيد، وانخفاض الدخل، وتواضع الخدمات والرعاية الاجتماعية، وعقم النظم الإدارية وما يتصل بها من قوانين ولوائح، وهزال هياكل الإنتاج وبناء التحتية من وسائل نقل ومواصلات وقوى محرّكة، وتسلب العادات والتقاليد البالية والأفكار العتيقة. إذا كان التخلف يقاس بهذا كله وغير هذا كله، فإنه في الأول والآخر - بل قبل هذا وبعد هذا - هو تربية المجتمع وتربية الفرد الذي يقصر علمه وخلقه وإيمانه وعمله وعلاقاته عن مواجهة تحديات الحياة، وعن استثمار إمكانات عقيدته وطاقات بلاده وقدراته الشخصية لمصلحة الأمة إلى أقصى حد.

التحديث بالانقطاع والسقوط في جُبّ التبعية

لكن القرن الثامن عشر إذ أذن بالمغيب، على ما كان فيه من استمرار حالة التخلف والجمود، كان من الضروري للفكر التربوي أن يمر بمرحلة مخاض جديد، خاصة وأن الخطاب الديني كان أكثر أشكال الخطاب إحساسًا بما تردت

إليه أحوال الأمة، وبالتالي بداية تحرك نحو صورة من صور اليقظة، وشكلاً من أشكال النهوض.

لقد شاع في كثير من الكتابات العربية أن مجيء الحملة الفرنسية على العالم العربي عام ١٧٩٨ كان إيذاناً بحركة نهوض وتحديث، لكن هذه المقولة تحمل بعض الحق لا الحق كله، ذلك أن عالمنا العربي والإسلامي قد شهد بدايات دعوات من نفر من المصلحين والمجددين عبروا عن وعيهم بأن ما وصلت إليه الأمة من تخلف، لن نستطيع التخلص منه إلا بتجديد فكرنا الديني ونفض ما علق به من بعض أوهام وخرافات.

ولسنا في حاجة إلى بيان تلك العروة الوثقى بين «حال» الخطاب التربوي، و«حال» الأمة، حتى ليمكننا أن نسجل معترفين بأن الثاني هو المتغير المستقل، والأول هو المتغير التابع، إذا أردنا التشبيه بلغة التجريب العلمي.

ومن ثم فإن ما شهدته المنطقة العربية من بدايات نهوض فكري وخطوات تطوير في بعض جوانب المجتمع في أوائل القرن التاسع عشر، كان لابد أن ينعكس بدوره على الخطاب التربوي، من حيث ما وضعه من بذور إحياء لهذا الخطاب.

لكن المشكلة الكبرى التي برزت حقيقة وأثرت تأثيراً خطيراً على مسيرته، أن الحملة الفرنسية العسكرية، وما سار مسارها على أنحاء أخرى من العالم الإسلامي وضع الأستار والحواجز أمام دعوات النهوض والإصلاح التي كانت قد بدأت في الظهور من قبل، وإذا بالقادة في مناطق مهمة يعتمدون اعتماداً رئيسياً

على المصادر الأوروبية في التطوير، على أساس ما تم ترويجه من أن النهوض لن يكون إلا بأن نكون مثل الأوروبيين.

الدعوة إلى التجديد، تنبت من تربة التعليم

هناك ملاحظتان لا بد من التنبيه عليهما ونحن نتتبع الجذور الأولى لفريق التجديد والإصلاح، الأولى أن فكرة «العودة إلى الماضي» هنا لم تطرح بوضوح وإنما الذي طُرح هو «الاستفادة من التقدم الغربي»، ذلك أن عدم طرح (العودة إلى الماضي) هنا سببه الأساسي هو أنه كان من (المسلمات)، ففكر السلف إذن ظل هو الإطار المحدد للحركة، أما «الاستفادة من التقدم الغربي» فلم يكن إلا على سبيل «التطعيم» و«الاستزادة» بما يبعث الحيوية والجددة في الإطار الأصلي وفي محتواه ومقوماته.

الملاحظة الثانية، أن الأرض التي نبتت فيها هذه الدعوة، هي أضخم وأشهر معهد تعليمي في تلك الفترة وهو (الأزهر)، وسبيل التجديد الإسلامي لم يكن إلا بطلب «تعليم» علوم جديدة...

فمن عجائب ما حدث في القرون الثلاثة للسيطرة العثمانية أن اللغة التركية لم تستطع أن تنافس اللغة العربية أو تطردها في أوطانها، ولكنها استطاعت أن تفسد ملكة اللسان العربي عند أصحابه... فقد رأينا ملكة التعبير هبطت عند كثير من

الأدباء والمؤلفين، كما رأينا الأصالة الفكرية قد استحالت إلى ضحالة، ورأينا القرائح العربية قد جمدت ولم يعد لها ذلك الخصب الذي عهدناه في عهود القوة العربية، وهبط مستوى التأليف المبدع المبتكر إلى درك من الجدل العقيم والتعليق السقيم، والحواشي المزدولة التي لا ترتفع إلى مستوى الأصلاء في التفكير، والتي لا تعدو أن تكون مجموعة من الاعتراضات المفردة التي لا تدل على استجماع فكر، ولا تأصيل رأي ولا استنباط علم... ومن هنا لم يظهر في القرن الثاني عشر الهجري إلا قلة نادرة من أمثال السيد مرتضى الزبيدي شارح القاموس المحيط، والشيخ محمد الصبان الذي اشتهر بحاشيته على شرح الأشموني، ولم يكن له من الأصالة في علم النحو مثل ما كان لابن هشام النحوي المصري من رجال القرن الثامن الهجري، وصاحب شذور الذهب، ومغني اللبيب، وقطر الندى، والذي شهد له المؤرخ ابن خلدون بقوله «ما زلنا ونحن بالمغرب نسمع أنه ظهر بمصر عالم بالعربية يقال له ابن هشام أنحى من سيبويه» حتى الشيخ عبد الغني النابلسي الرحالة اللغوي المنطقي المؤرخ المتصوف المشهور، والذي كان يلقب بأستاذ الأساتذة، لم يكن له من الأصالة في التأليف والفقهاء والفتوى ما يرفعه إلى مقام المؤلفين المبتكرين (محمد عبد الغني حسن، ص ١٦).

ولقد ساعدت عجمة الدولة المتبوعة، وجهل الحاكم، واستهتار الوالي العثماني وضعفه وصراع البكوات المماليك وانشغالهم بأمور أنفسهم عن إصلاح أمور الشعب، وتعطيل المدارس، وتبديد خزائن الكتب، ساعد كل ذلك على

تأخر الحالة العلمية والأدبية في البلاد حتى صارت إلى حد كان لا بد بعده من بزوغ نهضة جديدة تعوض ما فات، وتجدد ما كانت تلك النهضة التي ظهرت في القرن التاسع عشر.

والواقع أنه لولا وجود الأزهر - على الرغم مما كان فيه من تخلف وجمود في مواد الدراسة - لفضي على الحياة الفكرية بمصر قضاءً مبرماً، فقد كان الشيوخ الذين يتخرجون فيه مبعث ذلك البصيص من النور في البلاد، وكانت الكتب الأزهرية - على الرغم من عقم مناهجها وعدم جدواها - مثاراً لانشغالات ذهنية، وإن كانت العلوم العقلية والرياضية والطبيعية قد هُجرت في الأزهر تماماً حتى لقد تعجب الوزير أحمد باشا كور الوالي التركي على مصر سنة ١١٦١هـ من عدم وجود العلوم الرياضية في الأزهر مع شدة رغبته في طلبها (تاريخ الجبرتي، ص ٦٧).

والمفكر الذي جاء ليعبر عن حاجات المرحلة الجديدة في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر هو الشيخ حسن العطار (١٧٦٦-١٨٣٥)، فقد نبه الأزهرين في عصره إلى واقعهم الثقافي والتعليمي، وبين ضرورة إدخالهم المواد الممنوعة كالفلسفة والأدب والجغرافيا والتاريخ والعلوم الطبيعية، كما بين ضرورة إقلاعهم عن أساليبهم في التدريس، ووجوب الرجوع إلى الكتب الأصول وعدم الاكتفاء بالملخصات والمتون المتداولة، ويتوسل إلى ذلك بكل وسيلة، يقول مبيناً الفارق بين علماء عصره والعلماء الأفاضل الذين عرفهم

العالم العربي قبل عصر العطار، ومحطماً أكذوبة تحريم الدين الإسلامي لبعض العلم (أحمد تيمور، ص ٣٠).

«.. من تأمل ما سطرناه وما ذكر من التصدي لتراجم الأئمة الأعلام، علم أنهم كانوا على رسوخ قدمهم في العلوم الشرعية والأحكام الدينية - لهم اطلاع عظيم على غيرها من العلوم وإحاطة تامة بكلياتها وجزئياتها حتى في كتب المخالفين في العقائد والفروع... ثم هم مع ذلك ما خلوا في تثقيف ألسنتهم وترقيق طباعهم من رقائق الأشعار ولطائف المحاضرات...

وفيما انتهى إليه الحال في زمن وقعنا فيه - علم أن نسبتنا إليهم كنسبة عامة زمانهم، فإن قصارى أمرنا النقل عنهم بدون أن نخترع شيئاً من عند أنفسنا، وليتنا وصلنا إلى هذه المرتبة، بل اقتصرنا على النظر في كتب محصورة ألفها المتأخرون والمستمدون من كلامهم نكررها طول العمر، ولا تطمح نفوسنا إلى النظر في غيرها حتى كأن العلم انحصر في هذه الكتب، فلزم من ذلك أنه إذا ورد علينا سؤال من غوامض علم الكلام، تخلصنا منه بأن هذا كلام الفلاسفة ولا ننظر فيه، أو مسألة أصولية قلنا لم نرها في (جمع الجوامع) فلا أصل لها، أو نكتة أدبية قلنا هذا من علوم أهل البطالة، وهكذا فصار العذر أقبح من الذنب... وهذه نفثة مصدر».

وقد بدأ العطار يخرج على هذا الجمود العلمي الأزهري بتدريسه المواد الممنوعة، وبدأ يدرس الجغرافيا والتاريخ في الأزهر وخارج نطاق الأزهر، كما كان تلميذه محمد عياد الطنطاوي يدرس الأدب في الأزهر بإيحاء العطار وتحت إشرافه في (مقامات الحريري) حوالي سنة ١٨٢٧ م، كما بدأ تلميذه رفاعه الطهطاوي أيضاً يدرس الحديث والسنة بطريقة المحاضرة وبلا نص، مما كان مثار إعجاب العلماء. وفي الخطط التوفيقية أن العطار «عقد مجلساً لقراءة تفسير البيضاوي، وقد مضت مدة على هذا التفسير لا يقرؤه أحد، فحضر أكابر المشايخ فكانوا إذا جلس للدرس تركوا حلقهم وقاموا إلى درسه». ولعله بذلك يكون قد بدأ ما لجأ إليه الأفغاني ومحمد عبده من إعادة تفسير القرآن في ضوء الظروف المعاصرة. والمهم أن هذا النص يدل على أن التربة من حول العطار لم تكن مواتاً تماماً، فإن قيام زملائه الشيوخ إلى حلقتهم، مع اشتداد معارضتهم له ونقمتهم عليه لنزعتهم التجديدية وحملاته على تقصيرهم العلمي، لهو أمر له دلالتة، كما أنه وثيقة تشهد بمقدرة هذا العالم الفذ (تيمور، ص ٣١).

فكان الشق الرئيسي من دعوة العطار الإصلاحية، يتمثل في مناداته بضرورة تطوير التعليم الأزهري من حيث المناهج ومواد الدراسة، وذلك بالرجوع إلى المصادر الأصلية وبتدريس المواد الممنوعة، وهو ما يمكن أن نعبر عنه بالدعوة إلى ضرورة بعث التراث العربي القديم، وهي دعوة حاول العطار نفسه الإسهام في تنفيذها، إذ لم يكن يكف عن البحث والتنقيب في هذه المراجع القديمة، وإشراك

خاصة تلاميذه في ذلك، ولقد كان الأزهر أكبر المعامل العلمية في ذلك الوقت، فحديث العطار عن التعليم الأزهري وقصوره حديث عن الحالة الثقافية عامة في البلاد.

رؤية جديدة للطهطاوي

النهضة .. التنوير .. التحديث .. التقدم .. التمدن ..

كلمات متعددة، قد تتباين في صياغاتها اللفظية، لكن الكُتَّاب الذين يستخدمونها عند الحديث عن بدايات الفكر العربي الحديث، يكادون يتفقون على معنى مشترك، وهم في حديثهم غالباً ما يبدأون بالطهطاوي باعتباره الرائد الأول. وفي هذا المعنى المشترك، يبرز كثيرون دور الطهطاوي في التبشير بالحضارة الغربية الحديثة وحتمية الاتصال الثقافي بأوروبا والنهل من ينابيع التقدم فيها، حتى أصبح الطهطاوي مقترناً عند كثيرين (بالتغريب).

ونحن لا ننكر هذا الدور الذي قام به الطهطاوي في الدعوة إلى الأخذ بأسباب الحضارة الغربية، لكن ما نسجل دهشتنا له، هو ذلك التعظيم العجيب للوجه الآخر لجهد الرجل. ذلك أنه ما من فكرة حضارية حديثة يشيد بها ويدعو إليها إلا ويحرص الحرص كله على أن يبحث لها عن مثيل في الحضارة العربية

الإسلامية، إما بنص من آية قرآنية أو حديث نبوي، أو قول فقيه كبير، وإما بواقعة من وقائع التاريخ والتطور الحضاري الإسلامي.

وهو إذ يفعل ذلك لا يفعله على نفس النهج الذي يسير عليه كثيرون الآن، من حيث التغني بأمجاد الماضي عندما يواجهون مفردات الحضارة الغربية، ولا لكي يسجل سبقاً وفضلاً، كما يفعل أيضاً كثيرون عند المقارنة، وإنما بالدرجة الأولى، لكي يؤكد للجميع أن ليس هناك ما يمنع المسلم من الأخذ بأسباب الحضارة الحديثة؛ لأنها لا تتعارض ولا تتناقض مع أساسيات الحضارة الإسلامية وأصولها.

وهكذا نستطيع أن نسمي هذا الجهد للطهطاوي بأنه المحاولة الأولى للتأصيل الإسلامي، هذا المصطلح الذي شاع في السنوات الأخيرة بهدف البحث عن جذور وبذور وأصول من الدين الإسلامي لحملة العلوم المتداولة في العصر الحالي.

إنه لمن المهم للغاية إبراز هذه الرؤية الإسلامية عند الطهطاوي، فهو بها يعتبر الرائد الحقيقي لحركة التأصيل، وحتى تزول عنه تلك السمعة السيئة التي ترسبت لدى بعض المتحمسين للفكر الإسلامي الذين نظروا إليه بعين الشك والريبة باعتباره - كما شاع - المبشر الأول بالحضارة الغربية في البلدان الإسلامية.

ولعلنا، فيما يلي من صفحات، نتيقن من صحة ما نذهب إليه.

فالرجل يحرص على أن يبدأ كتابه الشهير (مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية) (محمد عمارة ج١، ص ٢٤٥) مؤكداً أن «خير الحديث حديث الله القديم، وأتم صلواته وأعم سلامه على نبيه الكريم ذي الخلق العظيم، المرسل بدينه القويم، والهادي إلى صراطه المستقيم، وعلى آله منابح الحكم ومنافع الأمم، وأصحابه الهادين، وخلفائه الراشدين».

والطهطاوي يحرص في مستهل كتابه على أن يحدد للقارئ المصادر التي استقى منها كتابه. والمتأمل فيها سوف يجد أنها تمثل (تنوعاً) مدهشاً يجمع فيها بين المصادر العربية والإسلامية والمصادر الغربية الحديثة، والتي مثلتها بالنسبة إليه الثقافة الفرنسية، فها هو يقول «... اقتطفتها من ثمار الكتب العربية الياضعة، واجتنيتهما من مؤلفات فرنساوية النافعة... وعززتها بالآيات البينات، والأحاديث الصحيحة والدلائل المبيّنة، وضمنتها الجم الغفير من أمثال الحكماء، وآداب البلغاء، وكلام الشعراء...» (ص ٢٤٧).

ويشير الطهطاوي إلى أن أهم مقومين يمكن أن يقوم عليهما التمدن

هما:

(١) تهذيب الأخلاق، بالآداب الدينية، والفضائل الإنسانية: «... لأن الدين يصرف النفوس عن شهواتها، ويعطف القلوب على إرادتها، حتى يصير قاهرًا للسرائر زاجرًا للضمائر...» ومن هذا يذهب إلى نتيجة راح يؤكدنها

بكل حماس، ألا وهي أن «الدين أقوى قاعدة في صلاح الدنيا واستقامتها، وهو زمام للإنسان؛ لأنه ملاك العدل والإحسان، فالدين الصحيح هو الذي عليه مدار العمل في التعديل والتجريح، فحقيق على العاقل أن يكون به متمسكاً، ومحافظاً عليه، ومتمسكاً» ص (٢٥٠).

وهو يظهر التعاضد والتكامل بين الفكر السياسي الوضعي وما جاءت به الشريعة، «فأدب الشريعة ما أدى الفرض، وأدب السياسة ما عمّر الأرض، وكلاهما يرجع إلى العدل الذي به سلامة السلطان وعمارة البلدان؛ لأن من ترك الفرض فقد ظلم نفسه، ومن خرّب الأرض فقد ظلم غيره، وأظلم بالإساءة أمسه» (ص ٢٥٠).

(٢) أما المقوم الثاني، فهو ما يسميه بـ (المنافع العمومية التي تعود بالثروة والغنى وتحسين الحال ..) على جملة أفراد الأمة.

ولأن الدولة وحدها لا تستطيع القيام بجملة الإنفاق العام على المنافع العمومية، يرى الطهطاوي أن (الجهد الأهلي) ضروري في هذا المجال. وإذا كان قد تأثر في هذا من غير شك بالتيار الليبرالي الذي لمسه في أوروبا، فإنه - كالعادة - يبحث عن أصول إسلامية، فيجد بغيته في ذلك الحديث النبوي العظيم الذي يقول فيه: «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، أو علم يُنتفع به، أو ولد صالح يدعو له» رواه مسلم.

فهو يستنبط من هذا الحديث مقومين اثنين للتنمية:

أولهما: المشاركة الأهلية في الإنفاق العام.

ثانيهما: العلوم التطبيقية

(فمن الناحية الأولى)، يفسر معنى (الصدقة) من حيث إنها (جارية)، أن تكون مستمرة باقية مخلدة، لا ينقطع نفعها، وعلى ذلك فإن الصدقة لأفراد على سبيل الإحسان، إذا كانت محمودة فإن الأفضل منها: أن تتجه إلى (أعمال) وإلى (مرافق) مستدامة، كشق الطرق، وإقامة المدارس، وبناء المساجد والمستشفيات. وعلى هذا لا تكون التنمية تنمية اقتصادية فحسب، وإنما هي كذلك تنمية اجتماعية.

من ناحية ثانية فالعلم النافع المشار إليه في الحديث الشريف، فهو ما «قد يثمر الثمرات الدنيوية والأخروية». والعلم بهذا المعنى «يشمل العلوم النظرية والعملية» «ولجميع العلوم النافعة عقلية ونقلية، ونظرية وعملية، داخلية بهذا المعنى» (ص ٢٨٥).

فإذا كان قد شاع أن العلوم المحمودة إسلامياً هي فقط علوم الدين، فهذا خطأ لا يقلل من درجة خطئه، شيوعه، مع الانتباه إلى أن هذا الشيعو إنما كان في

عصور التفكك والضعف، فضلاً عن تردده على أقلام من يتخذون موقفاً معادياً من الفكر الديني.

ولكن هذا لا يعنى نفي الطهطاوي أولوية علوم الشريعة؛ وذلك لأن الدين، هو العاصم للأمة من الوقوع في مهاوي الضلال.

بيد أن الاشتغال بعلوم الدين لا ينبغي أن يكون مسوغاً لبعض الفقهاء لترك العمل، وهو في هذا ما استند إلى نصيحة عبد الوهاب الشعراني (١٤٩١-١٥٦٥م) الصوفي الشهير لعلماء الدين أن «لا يتركوا عمل الحرفة التي يكون بها قوام معاشهم؛ خوفاً عليهم أن يأكلوا بدينهم وعملهم، أو يتعرضوا لصدقات الناس وأوساخهم».

ويعلق على ذلك بأن علماء الشريعة قدوة «إذا تكسبوا من الحلال بصنعة، استغنوا عن الشبهة المتوسطة بين الحرام والحلال» (ص ٢٨٦).

وإذا كان الاشتغال بعلوم الدين يقتضي الاشتغال بحرفة أو صنعة، فإن هذه العلوم نفسها تستلزم الاشتغال بعلوم أخرى عديدة، من تاريخ وجغرافيا ونحو و صرف.

ومما يلفت النظر، ذلك الوعي الواضح لدى الطهطاوي بأهمية ما نسميه اليوم (بالتعليم الفني) الذي عبر عنه بمصطلح (الفنون والصناعات)، فقد أكد أن

هذه العلوم لا تتم العلوم الشرعية إلا بها، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب «فإن الفنون والصنائع عليها مدار انتظام الممالك وتحسين الحالة المعاشية للأمم والأحاد، فهي من فروض الكفايات» (ص ٢٨٨).

إن هذا النص الخطير يمثل نقلة كبرى في الثقافة العربية الإسلامية في أواسط القرن التاسع عشر، فقد كانت البلاد - طوال قرون - تكاد أن تكون خالية تمامًا من تعليم يتعلق بالصناعات والفنون التطبيقية، وكأن العلم فقط هو ما يتعلق بالنظر وحده، دينيًا كان أم عقليًا. أما العمل فهو يتم بالخبرة والمحاكاة، كما كان يتم في البيوت ومواقع العمل لدى الطوائف المهنية والحرفية المختلفة.

لكن الطهطاوي هنا يدخل (الفنون والصناعات) باعتبارها (علوم وعمليات).

وعلى ذلك فالمعيار الذي به يميز العلم النافع عن غيره هو «العمل الذي ينشأ عنه معلومات نافعة لأهل الملة والوطن والناس أجمعين». وهو يدل على ذلك برواية أخرى لحديث الرسول ﷺ، لا يقف فيها عند حد تلك الأعمال الثلاثة، وإنما يزيد عليها عددًا من (الأعمال) و(التطبيقات) مثل: «غرس النخل، ووراثه المصحف، والربط في الشجر، وحفر البئر، وإجراء النهر، وبناء بيت للغريب، وبناء مسجد لله تعالى، وتعليم القرآن» (ص ٢٨٩).

وحتى لا يترك الطهطاوي أحدًا يقع في سوء فهم فيتصور أنه أدخل الفنون والصناعات على أساس أنها مجرد (أعمال وعمليات)، فيوضح بمزيد من الشرح والتحليل أن مثل هذه الأعمال والعمليات إنما تتطلب (قواعد) ينبغي العلم بها، بل والسير بها إلى أبعد مدى ممكن حتى تحسن الصناعة ويكتمل الفن. والأكثر من ذلك أنه يطالب (بالتأليف) في هذا المجال حتى نفيد غيرنا ممن لا يعلمون في حاضرنا أو ممن سوف يأتون من أجيال بعدنا، يقول الرجل: «فمن هذا ينتج أن صاحب العلم أو الفن أو الصناعة ينبغي دائمًا أن يجتهد في تكميل قواعد علمه أو فنه أو صناعته، أصولاً وفروعاً، اجتهاداً واستنباطاً». فإذا ما أتم ذلك «فعلیه أيضاً أن يشتغل بالتصنيف والجمع والتأليف، ليطلع جميع الناس على حقائق الفنون ورقائق العلوم ودقائق الصنائع، وعليه أن يجيد البيان، حسب الإمكان» (ص ٢٩٠).

أما بالنسبة لتربية الأبناء فهي تتصل بالفضيلة الثالثة المشار إليها في الحديث الشريف «أو ولد صالح يدعو له»، فالطهطاوي ينبه إلى إشارة الرسول ﷺ أن الإنسان مخلوق لحكمة إلهية، هي تعمير الدنيا وانتظامها، وهذا لا يتم إلا بتكثير النوع البشري واستمرار نسله، بالتوالد والتناسل.

وبطبيعة الحال فإن كل إنسان يكون قد اجتهد في اكتساب مال أو علم أو جاه يجب أن يتمتع به في حياته الشخصية ولا يتوارثه عنه إلا نسله بعده. وبالتالي فإن الحث على التناسل والتوالد يجب أن يفهم في ضوء وجوب تأهيل النسل إلى درجة الرشد وبلوغ الورثة النافعة التي تكون باكتساب الأخلاق الفاضلة

والعلم النافع، وهذا معنى (ولد صالح)، وليس المراد (بالولد) هنا الذكور فقط ؛ وإنما الذكور والإناث.

ويورد الطهطاوي وقائع كثيرة وروايات من التراث العربي الإسلامي، كلها تؤكد أهمية العناية بتربية الأبناء على أساس أن هذا هو التواصل الحقيقي بين أجيال الأمة، حيث لا يقتصر التواصل على التناسل البيولوجي وحده.

هل كان الأفغاني معادياً للنهج التربوي، طريقاً للتغيير الاجتماعي؟

مما هو متداول بين الدارسين لسيرتي الأفغاني ومحمد عبده تلك المناقشة التي جرت بينهما حول أنجح السبل لإقالة الأمة الإسلامية من عثرتها في أواخر القرن الماضي، وأظهرت تلك المناقشة اختلافاً في «المنهج» بين الأستاذ (الأفغاني) والتلميذ (محمد عبده) على الرغم من اتفاقهما في تشخيص الحالة، وفي الأهداف.

فإذا كان الأفغاني يرى أن «الثورة السياسية» هي المنهج وهي الطريق إلى تحقيق الهدف بينما رآه محمد عبده في «التربية»، فهل يعني وصف الأفغاني هذا النهج التربوي بأنه «مبسط» معاداة الأفغاني له؟

الحق أنه مع إقرارنا بوصف الأفغاني للنهج التربوي بأنه يبعث على التشييط، إلا أننا، من متابعة سيرة حياته وكتاباته وكلماته وأثاره، نرى أن هذا الوصف لم يكن على إطلاقه، ولكن المسألة كانت تتعلق بالأولويات. فهو لم يجئ الأول، وإنما ربما الثاني أو الثالث.

هذا من جانب، ومن جانب آخر، فإن المسألة ليست مجرد تقدير «قيمة»، وإنما بصر تاريخي بمدى «القدرة» و«الفعالية» في ظل شروط الزمان والمكان، فإذا كان التعليم قوة حقيقية لبناء الأمة، إلا أن هذه القوة في ظل متغيرات تكون فيها مقدرات الأمة في يد محتل جبار، وفي اجتماعية متخلفة، وبنية أساسية

متهترئة وسلطة سياسية عميلة، فإن هذه القوة للتعليم يمكن أن تقوم بفعل معاكس لتطلعات الأمة حيث تكون وسيلة لإعادة إنتاج بشر يتكيفون مع الأوضاع المختلفة ويسايرون السلطة الغاشمة، ويتعاونون مع المحتل المهيمن.

النهج التربوي إذن طريق مهم للتغيير الاجتماعي عند الأفغاني، ولكن شريطة أن يواكبه، وقد يتقدمه، العمل الحثيث والنضال المستميت من أجل تغيير البنية الأساسية للمجتمع.

وإذا كان من التعسف وصف الأفغاني بأنه كان «مفكرًا تربويًا»، لكننا من ناحية أخرى يمكن أن نقول إنه كان «مربيًا» من طراز ممتاز، ونقصد بهذا أنه من الناحية «العملية» قد ترك من الآثار النفسية والسلوكية لدى عمُد النهضة العربية والإسلامية، والذين شكلوا بالتالي مدرسة تنبت فروعها في كل مكان، ما يساوي عمل فريق ضخيم من المربين على عدة عقود من الزمان!

إن التربية ليست مجرد «فكر» و«نظر» و«فلسفة»، وإنما إذا كانت تعتمد على هذه الأسس، فإنما تمهيدًا لتحقيق «الغاية الحقيقية»، والغاية الحقيقية تتمثل في سلوك يسعى على قدمين، في اتجاهات تحرك وتدفع، في ميول توجه وتحكم، والأفغاني، بهذا المعنى، يعد في طليعة المربين في نهضتنا الحديثة.

والأفغاني في هذا الشأن إنما يماثل عددًا آخر من رجال هذه الأمة في العصر الحديث، قلما تجد لهم «نظريات» فكرية أبدعوها، ولكنك تنظر إلى أرض الواقع،

فتجد لهم من الآثار العملية ما يفوق ما تفعله عشرات المدارس، بغض النظر عن موافقتنا على تقييم هذا الواقع، إذا كنا نوافق على توجهه أو لا نوافق، ومن أبرز الأمثلة على ذلك محمد عبد الوهاب في الجزيرة العربية، والحركة السنوسية في ليبيا، وحسن البنا في مصر.

كان الأفغاني إذن «مريباً»: وإن لم يكن «مفكرًا تربويًا» .

وإذا كان نهوض الأمة من أجل كسر قيود الاستعباد، والانطلاق إلى آفاق الترقى والتقدم بحاجة ماسة إلى ما يسميه الأفغاني «بالعلم الصحيح»، والذي لا بد أن يترافق معه التمكن من مقدرات الإرادة الذاتية المتحررة، فإن أمرًا كهذا ليس بالأمر السهل، فقد كان لا بد أن يصادف عقبات كؤود كان من المحتم التفكير بها مليًا «وإعداد قوة عظيمة من الحكمة، والدهاء والسعي الحثيث لتذليلها».

وفهم ذلك وأسبابه ليس عسيرًا، ولكن كان من الضروري إبرازه، والتنبيه عليه لتفويت الفرصة على ما كان المستعمرون يمارسونه من تزييف وعي، حيث كانوا يروجون لفكرة تثير السخرية، وهي أن رسالتهم إنما هي الأخذ بيد الشعوب المستعمرة للتغلب على مظاهر الجهل والتخلف، وأية ذلك اسم «الاستعمار» نفسه، فهو نسبة إلى «التعمير»، حتى لقد حاول الراحل فتحى رضوان، عندما تولى لأول مرة مسئولية وزارة الإرشاد القومي في أوائل عهد الثورة أن يروج

لمصطلح آخر، لكنه دال على الحقيقة، هو «الاستخراب»، لكن «حكم العادة» مع الأسف الشديد هو الذي تغلب فاستمر الاسم الأول الزائف حتى الآن.

ولكي يفسر الأفغاني حرص المستعمرين على استمرار حالة الجهل والتخلف في البلدان التي استعمروها، لفت الأنظار إلى حرص هؤلاء على الحيلولة بين الشعوب المقهورة وبين دخول الأسلحة الحربية إلى بلادهم، إذ إن شيئاً من هذا إذا تم، فإن معناه توافر وسائل المقاومة الوطنية وهكذا الأمر بالنسبة إلى «العلم»، فهو لا يقل خطورة على الاستعمار من الخطورة التي تمثلها الأسلحة النارية، ويقول الأفغاني:

«والعلم لقوم أو لأمة، قد سهل الحجر عليها، محض جهلها، ليس بأقل هولاً أو أخف دهشة وتأثيراً من إدخال السلاح إلى مستعمرات المستعمرين، أو الأوصياء على ثروة الشرقيين وبلادهم (لسرفهم وجاهلهم)، فالغربيون ولا ريب يمانعون بطرق خفية ترقية الشرقيين لأنفسهم على طريقة وطنية خاصة بهم، ويعرقلون مساعيهم (بأشكال تصبح غريبة)، ولا يسهلون وسائل تهذيب أخلاق مجموعهم، بل يعملون على العكس، وبالإجمال، لا يمكنونهم من التوسل فيما يثول لوصولهم للحكم الذاتي، بأساليب غاية في المكر والمغالطة والسفسطة، والاستعانة ببعض أهل البلاد على ذلك، وهم «الأسقط همة»، فحياة الشرقيين بالعلم الصحيح، موت لحكم الغرب فيهم، وفك الحجر عنهم، والعكس بالعكس».

وهكذا ينتهي الأفغاني إلى النتيجة المنطقية لكل هذه المقدمات «إذن فلا بد من تمام اليقظة، والعمل بكمال الحكمة من الشرقيين للوصول إلى الغاية بدأب متواصل وهمم لا تفترو عزائم لا تكل». وإذا كانت هذه هي «القيمة» و«الوظيفة» الأساسية للعلم في حركة النضال الوطني، فلا بد أن تستتبعها خطة «تعليم» تتناسب مع سمو الهدف ورفي الغاية.

والأفغاني في تطلعه إلى ما يمكن أن يقوم به التعليم في هذا الشأن، يميز بين فئات ثلاث: الفئة الأولى، هي فئة الكبار الذين فاتهم قطار التعليم، فمثلهم ينبغي أن تنظم لهم برامج نسميها اليوم «تعليم الكبار»، تقوم على تنظيم محاضرات، وفتح نواد وطنية للاجتماع، واختلاط أبناء الطوائف بعضهم مع بعض حتى تترسخ روح الوحدة الوطنية والتماسك الاجتماعي، وتبصرهم بطرق العمل للنهوض الوطني.

أما الفئة الثانية، فهي الأطفال، ومن الطريف أن الأفغاني لا يقترح شيئاً مباشراً خاصاً بتربية هؤلاء، لكنه يطلب بأن «نحسن تربية المرأة»، وهي ملاحظة على قدر كبير من الذكاء، فخروج الطفل من رحم أمه لا يعني انقطاعه عنها، فهو يظل على تربيته، ومن هنا فإن كانت جاهلة سيئة التربية كانت نتائج ذلك وخيمة على الطفل والعكس صحيح..

والفئة الثالثة، هي فئة الأطفال وقد شبوا عن الطوق. وقد يدesh البعض لأول وهلة عندما يقرأ للأفغاني مطالبًا بإبعاد هؤلاء عن مدارس الحكومة، بيد أن تأملًا بسيطًا في واقع الأمور في هذه الفترة تزيل الدهشة بسرعة، فمقدرات الأمور كانت بيد حكام عملاء وتحكم استعماري يجعل من برامج التعليم وسيلة مخربة لإعادة إنتاج شخصيات خانعة، تمالى الخونة والرجعيين وتتشرب التخلف، وكانت المدارس «الأهلية» على العكس من ذلك، حرة في برامجها، لا يبتغي بها أصحابها مجرد الكسب المادي وإنما هي بالدرجة الأولى «جهد وطني خيرى».

ويظهر الأفغاني وعيًا طيبًا بأهمية «العمل» في برامج التعليم، إذ يطالب المواطنين بأن يجعلوا المدارس الأهلية والوطنية «دور علم وعمل»، كما يطالب بأن تكون المدارس بعيدة عن مناطق الازدحام السكاني لما تسببه هذه المناطق من إفساد للهواء، مع ضرورة أن تكون متسعة «فكما يكون فيها غرف لتلقين العلوم، هكذا يكون فيها أماكن لمزاولة العمل».

وأكثر من ذلك صراحة ووضوحًا في ربط التعليم بالعمل، يذهب الأفغاني إلى أنه «كلما دخل دماغ التلميذ شيء من العلم، أجبر أن يعمل بأعضاء جسده شيئًا من العمل، فيعمل بالحدادة مثلاً، والنجارة وبالبناء في المدرسة مع رفاقه، ويعاني «ويخير» تربية الحيوان فيها فيحتلب الأبقار ويصطنع الجبن، ويستخلص السمن والزبدة، وغير ذلك مما ينفعه جسديًا، وإذا خرج أفاده مادياً».

جهود محمد عبده لتطوير التعليم الديني

ويمكن اعتبار دعوة الشيخ محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥) من الدعوات الإصلاحية الرائدة التي لم تقف عند حد الدعوة للعودة إلى الأصول الأولى للإسلام واستلهاهم منهج السلف الصالح، وإنما حاولت أن تستوعب قضايا العصر وتصبها في قالب إسلامي مميز يمكنها من مواجهة تحدي الحضارة الغربية، لذلك فقد رفض محمد عبده الاتجاه القائل باقتصار الدعوة للتجديد والإحياء داخل الإسلام ذاته دون مراعاة أو اهتمام بالمؤثرات الخارجية إدراكاً منه لمثالبها المتمثلة في إهمال التطورات التاريخية وتغير الظروف التي يمر بها المسلمون، وكذلك لكونها تجعل المجتمع الإسلامي منغلِقاً على نفسه غير مدرك لأبعاد رسالته في الدعوة الدائمة لدين الله بين شعوب الأرض.

وعلى الرغم من أن نظرة محمد عبده للتطور والتغيير جعلته يدعو للأخذ عن الحضارة الغربية وفق ميزان إسلامي واضح، إلا أن ذلك لم يكن يعني أنه كان يحمل روحاً انهزامية تسلّم بقوة الحضارة الغربية وضعف الحضارة الإسلامية، حيث كان يدرك أن الحضارة رصيد إنساني ضخم أسهم فيه المسلمون بنصيب وافر ولا بد أن يواصل المسلمون استفادتهم من هذا الرصيد ويسعوا للمساهمة فيه بالمزيد، ولا ينبغي أن يديروا أظهرهم لهذه الحضارة لا لشيء إلا لأنها لبست ثوباً غربياً، كما أن الإسلام يتميز على غيره من الديانات بشموله لجميع المقومات الحضارية، وهي أمور تحتاج إلى التعقل والتفكير في فهم أصوله وأنه - أي الإسلام

- بذلك يتواءم مع متطلبات العصر ولا يتعارض مع المدنية الحديثة، وأن المسلم بوسعه أن يضع إطاراً دينياً لمجتمع عصري (زكريا سليمان، ص ٩٦).

وفي هذا الإطار تتحدد رؤية الإمام للعودة إلى الأصول الأولى للإسلام التي كانت على عهد الرسول ﷺ وما تلاه من قرون قليلة وذلك قبل ظهور المدارس المختلفة ودخول تيارات فكرية من أمم أخرى كان الإسلام قد انتشر فيها، وتبرز لنا هنا ثلاثة أسس (عبد العاطي محمد، ص ١١٧).

(أ) تحديد هوية السلف الصالحين الذين عاصروا النبي ﷺ ومن تلوه والجديرين بالأخذ عنهم لكونهم الأئمة والأعلام الأوائل الذين كان هدفهم العلم والاجتهاد في توضيح تعاليم الدين دون الدخول في منازعات ومجادلات عقيمة تخلق الفرقة والاضطراب بين النفوس، وقد استطاعوا بذلك إيجاد مناخ فكري حر أثرى الإسلام آنذاك.

(ب) التدقيق بشأن النصوص المأثورة عند الأخذ بها، ففيما يتعلق بغير القرآن من النصوص فإنه لا يوجد نص لا يقبل المناقشة بها والشك في صحته، ويصبح العقل قوة كبرى تحكم في ذلك، وهذا لأن المسلم المعاصر على سبيل المثال لا يعرف أشياء محددة عن أحوال وظروف من نقل نصاً غير القرآن.

(ح) استغلال الدعوة إلى التمسك بسيرة السلف الصالح لتحقيق أهدافه وغاياته الفكرية، فقد أراد بإثارته التخلص من الالتزام بمدرسة إسلامية معينة والاهتداء بهذه الصورة المثلى للإسلام دون أن تكون ملزمة حرفاً وقالباً للمسلمين في عصره، حيث فهمها على أنها المبادئ العامة التي يمكن تطبيقها على أحوال العصر المتغيرة، كما لجأ إليها لتأكيد وجهة نظره حول إبراز دور العقل والدعوة إلى فكر إسلامي متجدد يتقبل مظاهر التغير المادي بأفضل السبل التي تحفظ جوهره ولا تجعله عقبة أمامها (المرجع السابق، ص ١١٩).

ونوع التربية التي كان يراها ويدعو إليها الأستاذ الإمام من الأمور التي تستحق الدرس والتأمل والانتباه... فهي على كل مستوياتها تربية تستند إلى الدين، وتتبع من تعاليمه وتتصل به بسبب وثيق، وذلك لأن الرجل كان صاحب رأي يرى أن أي إصلاح للشرق والشرقيين لا بد وأن يستند إلى الدين حتى يكون سهل القبول شديد الرسوخ عميق الجذور في نفوس الناس.

وهو مع إيمانه بالوطن والوطنية لا يرى أن هذه الوطنية يمكن أن تكون (عقيدة) تحل محل (الدين) في دفع عجلة الإصلاح إلى الأمام، فمن «ظن أن اسم الوطن، ومصصلحة البلاد، وما شاكل ذلك من الألفاظ الطنانة يقوم مقام الدين في إنهاض الهمم وسوقها إلى الغايات المطلوبة منها فقد ضل سواء السبيل (عمارة، أعمال محمد عبده، ج ١ ص ١٥٨).

وهو يزيد رأيه في دور الدين في التربية إيضاحاً وتحديداً، عندما يتحدث إلى الناس فيقول لهم: «إن مطلوبكم المحبوب هو العلم، كان العلم فيكم وكان الحق معه، وكان الحق فيكم وكان المجد معه... كل مفقود يفقد بفقد العلم، وكل موجود يوجد بوجود العلم... أما العلم الذي تحس بما جئنا إليه فيظن قوم أنه علم الصناعة وما به إصلاح مادة العمل في الزراعة والتجارة مثلاً وهذا ظن باطل، فإننا لو رجعنا إلى ما يشكوه كل منا نجد أمراً وراء الجهل بالصناعات وما يتبعها. إن الصناعة لو وجدت بأيدينا نجد فينا عجزاً عن حفظها وإن المنفعة قد تنهياً لنا ثم تنفلت منا لشيء في نفوسنا، فنحن نشكو ضعف الهمم وتخاذل الأيدي وتفرق الأهواء، والغفلة عن المصلحة الثابتة وعلوم الصناعات لا تفيدينا دفعاً لما تشتكيه، فمطلوبنا هو علم وراء هذه العلوم ألا وهو العلم الذي يمس النفس، وهو علم الحياة البشرية... العلم المحيي للنفوس هو علم أدب النفس، وكل أدب لها هو في الدين، فما فقدناه هو التجرد في أداب الدين، وما نحس من أنفسنا طلبه هو التفقه في الدين، ولا أريد أن نطلب علماً محفوظاً، ولكننا نطلب علماً مرعياً ملحوظاً... فإذا استكملت النفس بأدابها عرفت مقامها من الوجود، وأدركت منزلة الحق في صلاح العالم، فانتصبت لنصره، وأيقنت بحاجتها إلى مشاركتها في الوطن والدولة والملة...» (المرجع السابق، ص ١٥٩).

ولا شك أنه ما ذكر الإصلاح في الأزهر، لا بد من اقترانه بالشيخ محمد عبده لأنه صاحب الدعوة المدوية إلى إصلاحه وكان الشيخ قد بذل جهداً كبيراً أيام الخديوي توفيق في إقناع الشيخ محمد الإنبائي شيخ الجامع الأزهر

بأن يوسع منهج الدراسة، ويدخل بعض العلوم الحديثة، ولكن شيوخ الأزهر عارضوه معارضة شديدة، فحاول أن يتقوى بالخدويى توفيق، فلم يجد عنده أمل، فلما تولى عباس الثانى حاول أن يستعين به على الإصلاح، فرفع إليه تقريراً عن الأزهر ووسائل إصلاحه، وصادف التقرير قبولاً من الخديوى، فأصدر قانوناً بذلك في ١٧ رجب سنة ١٣١٢ هـ (١٥ يناير سنة ١٨٩٥) خاصة بعد أن تسربت آراء محمد عبده إلى كثير من مريدى الإصلاح فترددت في الأزهر صيحات تنادي بالإصلاح صادرة عن كثير من الطلبة والأساتذة، مما اضطر بعض العلماء إلى رفع عريضة للخديوي عباس يعرضون فيها سوء الحالة في الأزهر، ويلتمسون وضع حد للفوضى (وزارة الأوقاف، ص ٢٥١٢).

وبمقتضى هذا القانون أُلّف مجلس لإدارة الأزهر من أكابر شيوخه الذين يمثلون المذاهب الأربعة، ومثل الحكومة فيه الشيخ محمد عبده وصديقه الشيخ عبد الكريم سلمان، وفي الوقت نفسه عين للأزهر وكيل متشوق إلى الإصلاح هو الشيخ حسونه النواوي، ثم عين شيخاً للأزهر وهو من أصدقاء الشيخ محمد عبده، ومن العلماء المجددين، فكان اختياره خطوة في طريق التنفيذ والتطبيق العملي لما يصدر من قوانين الإصلاح.

وفي مدة وكالته ومشيخته للأزهر أدخلت علوم لم تكن تدرس قبل هذه الفترة كالحساب والهندسة والجبر والجغرافية والتاريخ والخط.

وقسمت مدة الدراسة إلى ١٢ سنة حتى أن الطالب الذي يتم دراسة مواد معينة في ثماني سنوات وينجح فيها يُعطى شهادة الأهلية، ومن يستمر في الدراسة بعد ذلك أربع سنوات وينجح يحرز شهادة العالمية.

وأنشئت في سنة ١٩٠٣ مشيخة علماء الإسكندرية لتسير في التعليم على مقتضى هذا النظام.

وترتب على الدعوة الإصلاحية التي نهض بها الشيخ محمد عبده كثير من التغيير في النظم الأزهرية، منها العناية بالشئون الصحية، فأنشئت للجامع صيدلية خاصة، وعين له طبيب منقطع لعلاج الطلبة بالمجان. ومنها العناية بالحضور والغياب وتحديد مواعيد للعمل والعطلة والامتحان، حيث لم يكن لمثل هذه الجوانب نظام محدد. ومنها ترتيب أجور ثابتة للمدرسين ورفعها.

ونظم شئون الأزهر الإدارية، فبنى مكاتب بالقرب من الجامع بها عدد من الكتاب لمعاونة شيخ الجامع، بعد أن كان في الماضي يدير الأزهر من منزله، ويذهب إليه المدرسون والطلبة، تاركاً الأمور إلى كاتب خاص يبت فيها كما يشاء.

ونظم إدارة الأوقاف المحبوسة على الأزهر، فارتفع إيرادها من أربعة آلاف جنيه إلى أربعة عشر ألفاً وسبعمائة وخمسين جنيهاً.

إن المصاعب التي وجب تذليلها لوضع هذا التغيير موضع التنفيذ أطول شرحاً من وجوه الإصلاح بكل ما اقتضاه بحثها وترتيبها والمعنى في تنفيذ قوانينها وإجراءاتها، ولكن القارئ الذي لم يشهد ذلك العهد قد يتمثلها أمامه كلما تذكر الموانع التي كانت تعترض هذا التغيير، وتذكر القوى الظاهرة والخفية التي كانت تدعم تلك الموانع وما تستطيع أن تثيره من زوابع القلق والسخط في أنحاء العالم الإسلامي، فضلاً عن جوانب الأزهر وجوانب المدينة المصرية والقرية المصرية، التي عرفنا علاقتها المتأصلة بذلك المسجد العتيق.

من تلك الموانع، منافع الشيوخ الذين رفعت أيديهم عن موارد الأوقاف، وامتنع عليهم جاه التصرف بكساوى التشريف ومنازل العلماء في المجتمع وعند ولاية الأمور (العقاد، ص ١٨٦).

ومنها جاه العلم الذي ضاع على زمرة (السلفيين) الجامدين بعد أن حفظوه لأنفسهم دون (الدخلاء) عليهم من رجال العلوم الدينية والعلوم (الدينية) على السواء. ومنها جيوش الطلاب والمتطلعين إلى الطلب ممن أحسوا وعورة الطريق بعد اقترابهم من نهايتها الميسرة لهم على «النظام» القديم، وقد يزيد عليهم في العدد طلاب «الجرارية» والمسكن بغير أمل في نهاية قط على نظام قديم أو جديد.

ومنها قوة الجهل المطبق والظن السيئ في عقول الدهماء الذين سمعوا من (الأئمة) المصدقين أن القول بدوران الأرض كفر بواح، وأن معلم الجغرافية

سخر من أعداء الدين ليعلم أبناء المسلمين أنها كرة مستديرة دوارة في الفضاء، وأكفر منه من يعلمهم الطبيعيات.. لأن القول بالطبيعة إنكار لوجود الله وإثبات لوجود المخلوقات بطبيعتها دون وجود الخلاق.

ومنها، ولعله يجمعها بحذافيرها، سلطان ولي الأمر إذا أدرك بعد حين أن الإصلاح قد فوت عليه سلطانه وفوت عليه الغنيمة التي كان يجنيها لنفسه ويغدق منها الأجور على خدامه وحواشيه.

وتتجلى عظمة محمد عبده، لا في تلك الآثار التي تركها في تلاميذه بمصر فقط، ولكن فيما تركه من آثار في عدد غير قليل من البلدان العربية والإسلامية، ويلوح أن سوريا كانت أكثر بلاد الشرق الأوسط تأثرًا بالأستاذ الإمام، فمنذ مقامه في بيروت إبان نفيه، استطاع أن يجذب إليه عددًا كبيرًا من الأصدقاء والمريدين من السوريين، ونذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر، نخبة من أهل الفضل والحجى كشكيب أرسلان، ورشيد رضا، وعبد القادر المغربي، وكرد علي، وجمال الدين القاسمي وعبد القادر البيطار وعبد الحميد الزهراوي، ومحمد زاهد الكوثري وعبد القادر الترماني (عثمان أمين، ص ٢١٩).

مدرسة المنار للتجديد والإصلاح

وإذا كان محمد رشيد رضا تلميذًا في مدرسة محمد عبده، فقد أصبح هو نفسه «ناظرًا» لمدرسة عرفت باسم مدرسة المنار، ومن هنا يجيء مفكرنا لي طرح تساؤلًا، نظن أنه ما زال مطروحًا حتى الآن، ألا وهو: (ماذا نعمل؟) وكان هذا هو عنوان مقال له (المنار، ع ٢٨، سبتمبر ١٨٩٩)، ومن خلال الإجابة عن هذا التساؤل تتضح (الهوية)، وينكشف (النهج) و(الوجهة). وهو لا يترك الباحث يجهد عقله في عمليات استنباط وتحليل وتخريج، وإنما يكشف الأمر في صدر المقال مؤكدًا: «لا يعود للإسلام مجده ويرجع إلى أهله عزمهم إلا بتعميم التعليم الصحيح والتربية العلمية على ما يرشد إليه هدى الدين الذي كان عليه السلف الصالح، وأن هذين الأمرين يتوقفان على أمور كثيرة، منها إزالة البدع والرجوع إلى كتب الأئمة الأولين في اللغة والدين، والأخذ بكتب أهل هذا العصر في العلوم الدينية».

ويستوقفنا هنا تفرقة بين فئتين من المعارف والعلوم: الفئة الأولى هي علوم اللغة والدين، والفئة الثانية هي ما نسميه (العلوم الدنيوية)، والمقصود بها (العلوم الحديثة) من طبيعيات ورياضيات وما يقوم عليها من علوم، فمشكلة الأصالة والمعاصرة يحلها هنا بالرجوع إلى كتب السلف في الفئة الأولى، والأخذ بكتب المعاصرين بالنسبة للفئة الثانية، لكننا لا نستطيع أن نغفل كذلك صياغته اللغوية للسبيلين، فهو بالنسبة للفئة الأولى يقول «الرجوع إلى الكتب»، أما بالنسبة للفئة

الثانية فهو يقول: «الأخذ بكتب». الصياغة الأولى لا تعني الالتزام، بينما الصياغة الثانية تعنيه.

ونحن لا نؤكد هذا التفسير، فقد تكون الصياغة بهذا الاختلاف غير مقصودة، ولكننا لا نستطيع إلا أن نثبت هذه الملاحظة دون أن نؤكد أو ننفي، وإن كنا أميل إلى الترجيح بحكم معرفتنا وقراءتنا لكثير من أعمال الرجل في مجال الفكر اللغوي والديني، حيث يبدو نهجه في الاجتهاد والتأويل واضحًا مما يبين أن «الرجوع إلى كتب» الأولين هو للاسترشاد بما فيها والاستفادة به، لكن للباحث المفكر ألا يلتزم به التزامًا حرفيًا، وإنما يعرضه على عقله، ولعقله الحكم على ما إذا كان المكتوب يمكن أن يؤخذ به كما هو أو يرفض أو يعدل سواء بالزيادة أو الإنقاص أو إعادة التفسير.

وعندما عاد محمد عبده إلى مصر، وأتيحت له فرصة أن يكون مفتيًا شرع في التطبيق العملي لنهجه بصورة أخرى، عن طريق إصلاح الأزهر، لكن محاولاته أصابها الفشل لأن النظام القائم، وعلى رأسه الخديوي، لم يمكنه من ذلك، فأصابته الرجل صدمة عنيفة حتى وقع فريسة للمرض وانتقل إلى رحاب الله!

لكن تلميذه الشيخ محمد رشيد رضا عاود المحاولة طوال سنوات عدة، عن طريق مجلته الشهيرة (المنار) فإذا بالمسألة التعليمية، بكل ما يتصل بها تحتل موقعًا مرموقًا على صفحاتها إلى الدرجة التي لا نكاد نجد عددًا منها يخلو

من عرض ومناقشة لقضية من قضايا التربية والتعليم سواء في مصر أو العالم الإسلامي.

وفرضت الظروف على شيخنا هذا النهج، ذلك أن موقفه كان حرباً، فهو لم يكن مصرياً كما هو معروف، مما فرض عليه ألا يقف مناوئاً للعائلة الحاكمة، في عهدها المختلفة، منذ عباس حلمي، فحسين كامل، ففؤاد، حتى الاحتلال البريطاني نفسه، لم يبرز مناوأة مباشرة له، على الرغم من أنه كثيراً ما تناول مسائل سياسية على صفحات المنار، وبالتالي تسيد النهج الإصلاحي التربوي مسيرة المجلة، وهذا ما جعل البعض يرى أنه كان مهادئاً سياسياً.

في الفترة التي عاشها شيخنا كانت الدول الإسلامية العربية، وكذلك دولة الخلافة العثمانية تتقاذفها تيارات فكرية ومذاهب مختلفة، مما جعل مسألة (الهوية) قضية محل جدل ونقاش ونزاع بعدما ظلت قروناً عدة، منذ نزول الوحي على رسول الله ﷺ غير قابلة للنقاش من حيث التسليم بأن المرجعية الإسلامية هي الحاكم للجهود الفكرية والعملية.

لكن، ومنذ أوائل القرن التاسع عشر، عندما بدأت رياح الحضارة الغربية تهب بشدة على البلدان العربية، بل وتضع لها موضع قدم عن طريق احتلال عسكري مباشر، بدأت دعوات تغريب وبدأت دعوة القومية تعرف طريقها إلى العقول العربية والإسلامية، فضلاً عن دعوات أخرى إقليمية مثل الفرعونية، والفينيقية، والطورانية.

والمرجعية الدينية الإسلامية التي انطلق منها الشيخ رشيد كانت مرجعية متعددة الجوانب، تشكل منهجًا للحياة بمختلف مجالاتها، متأثر في ذلك بدروس الأفغاني، حتى لقد اعترف بنفسه أنه عن هذا الطريق، انطلق إلى فهم جديد للإسلام يتسم بالتكامل، فهو ليس روحانيًا أخرويًا فقط «بل هو دين روحاني جسماني، أخروي، دنيوي، من مقاصده هداية الإنسان إلى السيادة في الأرض بالحق ليكون خليفة الله في الأرض». (تاريخ الأستاذ الإمام، ج ٢، ص ٨٤، ٨٥).

ومن هنا فإن التجديد لدى رشيد لم يقف عند حدود تجديد الخطاب الديني وحده، بل امتد ليشمل تجديد الحياة الدنيوية كذلك، وهذا لا يتأتى عن طريق التقدم العلمي في مجالات الحياة المختلفة، مما يحتم التفاعل مع الحضارة الغربية وعدم مخاصمتها، فهي في الحقيقة قد أخذت بتوجيهات القرآن من حيث ما يعين على إثراء المعرفة وتقدم العلم، في الوقت الذي أعرض فيه المسلمون عنها، فتقدم الغربيون، وتخلف المسلمون، لأن المسألة قائمة على الأخذ بالأسباب بدرجة أساسية.

ولأن المرجعية الدينية هي الموجه الحاكم للتربية «المنارية»، شدد رشيد على ضرورة أن تكون التربية منذ التنشئة الأولى، وباستمرار، على حب الدين، وليس العمل والعقل فقط كما يرى العلمانيون، وبطبيعة الحال فإن مفكرنا يرى في الإسلام المرحلة الأرقى في المسيرة الدينية للبشرية وذلك لما نلمسه من موافقة أصوله وفروعه للعقل والفضيلة ومصالح الأمة، واشتماله على كل ما هو نافع لتربية

الشخصية، وحرصه على بيان ما يقترن بكل فضيلة يأمر بها من نفع، وما يقترن بكل رذيلة ينهي عنها من ضرر. وهذا النهج الذي يربط الأمور بنفعها للناس هو نهج يسري في كل مسالك الشريعة الإسلامية، وقلما نجد توجيهًا أو أمرًا أو نهياً إلا وهو مقرون بفائده ونفعه (المنار، ج ٨، أغسطس، ١٩١٢، ص ٥٨٢)، فمن ذلك قوله ﷺ: ﴿ادْفَعْ بِأَلْتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ [فصلت / ٣٤].

ومن تحليل مفهوم رشيد للتربية نجده يعكس رؤية «أرسطية» شاعت في الكتابات الإسلامية منذ قرون، وتردد صداها على صفحات الكثير من الصفحات التي تحدثت عن التربية في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وخاصة في كتابات أحمد لطفي السيد.

أما بالنسبة للإنسان بصفة خاصة فإن الأمر يختلف إلى حد كبير، وإن كان المفهوم السابق، ينطبق عليه، فهي هنا عملية متعددة الجوانب، مختلفة المجالات، تشمل الجوانب الجسمية والنفسية والعقلية للمتعلم، ومن ثم فهي «على ثلاثة ضروب: تربية الجسم، وتربية النفس، وتربية العقل» (العدد الأول من المنار، مارس ١٨٩٨، ص ١٥).

ويستفيض رضا في مناقشة هذه القضية الشهيرة في الفرق بين (التربية) و(التعليم) مكرراً ما هو شائع من «شمولية التربية» و«جزئية التعليم»، ويعطي

الأولوية للتربية على التعليم «لأن الذي يتعلم ولا يتربى ربما يضر بعلمه أكثر مما ينفع وينتفع (المنار، ج ٥، أبريل ١٩٠٠، ص ١١٠).

وترسيخ الأساس التربوي، يتيح الفرصة للنجاح التعليمي، «إذا كنا محتاجين إلى مثقال من التعليم، فنحن أحوج منه إلى قنطار من التربية»، ولكي يؤكد على مرجعيته الدينية، لا يكف عن ترديد هذا المبدأ الأساسي المركزي: «ولا تربية إلا بالدين وأدابه وفضائله» (المنار، ج ٢٢، فبراير ١٩٠٢، ص ٨٤٢).

ويستوقفنا هنا هذه النظرة التقدمية في مفهوم كل من التربية والتعليم عند شيخنا، فهو يشترط أن يرتكز كل منها على ركنين أساسيين أولهما (العمل) والثاني (العلم)، فالتربية بحكم طبيعتها تغيير لا بد أن يحدث في السلوك، وأمر مثل لا يتم إلا تطبيقاً وتنفيذاً وعملاً، والثاني يعني أن المسألة ليست معرفة أي معرفة، ومعلومات أي معلومات، وإنما ما يتصل بالمعرفة العلمية، والمعلومات العلمية.

ولأن تنمية الإنسان لا تقتصر على «الحشو المعرفي»، وخزن المعلومات، أظهر شيخنا وعيه بالبناء الخلقى على اعتبار أنه يشكل البنية الأساسية لتربية الشخصية المسلمة، ومن هنا جاء قوله: «أن خلق الإنسان هو دعامة سعادته وعمادها، وعليه مدار صلاح أموره الدينية والدنيوية، فيجب على كل فرد من

أفراد الأمة أن يوجه قواه العقلية والمالية للحصول على هذه المنقبة الكبرى، والعادة العظمى». (المنار، ع ١٠٤، أبريل ١٨٩٨، ص ٧٦).

ويستخدم رشيد تعبيرًا إسلاميًا للتربية ألا وهو «التزكية» من خلال قول المولى ﷺ: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ [الجمعة / ٢]، فالتزكية هنا هي عملية التربية «الفضلى» التي تكون بها نفس الإنسان طاهرة متحلية بالفضائل. وإذا كان كثرة يفسرون «الكتاب» بأنه القرآن الكريم، فإن رشيدًا يفسره بأن المقصود به هو «الكتابة»، أي يعلمهم أن يكونوا كاتبين لما يعلمون من العلوم والمعارف النافعة (المنار، ج ٨، أغسطس ١٩١٢ ص ٥٦٩)، وأن الحكمة مراد بها العلم الصحيح المحرك لإرادة الإنسان إلى العلم النافع للناس جميعًا.

ورشيد، وفقًا لمنهجه الإصلاحى التربوي يضع ثقة بغير حدود في التربية وإمكاناتها وضرورتها وكأنها هي العلاج السحري لكل أمراض المجتمع، أو وكأنها أصبحت مصباح علاء الدين الذي يمكن أن يحقق للأمة كل ما تطمح فيه وتطمح إليه:

- فيها يمكن تحقيق الترابط الاجتماعى والعدالة الاجتماعية، ومعرفة ما يفيد وما لا يفيد من المستحدثات وسائر الأشياء والآراء، وإبراز قدرات

واستعدادات الأفراد وتقويتها لتحقيق التقدم والوحدة والقوة (المنار، ع٢، مارس ١٨٩٨، ص ٣١)

• وبها يمكن فهم الدين بما كان عليه السلف، بترك الجمود والاعتقادات الباطلة والخلافات، فيعود للإسلام مجده ويرجع إلى أهله عزهم (المنار، ع٢٨، سبتمبر ١٨٩٩، ص ٤٣٣).

• وبها يمكن للأفراد أن يحققوا قدرًا من الحرية ومزيدًا من ديمقراطية الحكم. والنتيجة المنطقية لكل هذا وغيره أن تصبح التربية ضرورة لكل مواطن، مما يحتم تعميمها على جميع أفراد الأمة، على اعتبار أن التربية والتعليم «هما الروح الذي تحيا به الشعوب والأمم» (ع١٣، يونيو ١٨٩٨، ص ٢٢٤).

وعندما حدد رشيد أهدافًا للتربية، نجد في مقدمتها أن تسعى إلى غرس حب الدين في قلوب الأبناء، وكذلك الإيمان بالوحدة الإسلامية وهذا وذاك يتطلب أن تكون هناك مراقبة شعبية على التعليم من كافة الطوائف، ما دنا سنعتبر التربية فريضة عامة على كل أبناء الأمة، وأهمية مثل هذه الرقابة المجتمعية ألا تنجرف التربية من حب الدين إلى تعصب وإثارة فتن بين المذاهب والطوائف المختلفة.

ولأن المعلم هو عصب العملية التربوية، أوجب مفكرنا التركيز على عملية اختياره، وإعداده، بحيث يتميز مثل هذا المعلم بالأفق الاجتماعي الواسع، لا أن يكون موظفًا حكوميًّا يقوم بواجب يؤجر عليه (المنار، ج٢، مارس ١٩٠٩، ص ١١٠).

وسعي التربية لتقوية الأواصر اللازمة للجامعة الإسلامية، لا تعني الوقوف عند حد الجوانب الدينية بالمعنى الضيق المتداول عند الناس، إذ لا بد للتربية هنا أن تضع في بؤرة اهتماماتها الأسس المادية للنهوض الاجتماعي، بما يتضمنه هذا من التفات إلى البناء الاقتصادي والتنمية الاقتصادية، والحرص الشديد على اللغة العربية التي هي سياج الذات الحضارية.

ولأن مصر كانت تعيش مناهًا يقوم على القهر والاستبداد، سواء عن طريق احتلال قوى أجنبية للبلاد، أو عن طريق قوى قهر وبغي بالداخل، فإن تحقيق أهداف التربية في بناء الشخصية القادرة على البناء الاجتماعي لا يتأتى إلا بتحرير الإنسان من عوامل القهر والاستغلال، خاصة وأن الإسلام نفسه مبني على قاعدتي الاستقلال بالفكر والاستقلال بالإرادة (المنار، ج ١٣، سبتمبر ١٩٠١، ص ٤٨٢).

ويؤكد مفكرنا على تلك الحقيقة التي أصبحت من مسلمات البناء التربوي لأي أمة، وهي أن التعليم غالبًا ما يكون تابعًا للتوجه العام الذي تكون عليه الإدارة العامة للمجتمع، إن خيرًا فخير وإن شرًا فشر، فالتعليم الذي يوجد في مجتمع يقوم على صحيح الدين، والعدل الاجتماعي، وتمكين الإنسان من ممارسة حقه في التفكير وحرية الاختيار، لا بد أن يكون تعليمًا منتجًا، مبدعًا، بينما على العكس من ذلك، التعليم الذي تسيطر عليه حكومة مستبدة يكون مبنياً

على أن يعيد إنتاج شخصيات تسوق لقيم الاستبداد والقهر بما يرافقها من إشاعة روح الخنوع والاستسلام والسلبية والنفاق والمخادعة والدس والوقية والخبث .

وإذا كنا نلاحظ على الفكر الذي ساد وحكم حركة تأسيس الجامعة المصرية القديمة عام ١٩٠٨ والذي مال إلى ما كان يسمى (العلم للعلم)، ومعاداة «تمهين التعليم»، واستهدافه بالتالي أن يهيئ الأبناء لأن يمارسوا أعمالاً بعينها ووظائف معينة، أو على أقل تقدير، يزودهم بالمهارات الأساسية التي تعينهم على حسن التفاعل والتعامل مع عناصر الحياة، فإن مفكرنا سعى إلى أن يكون متسقاً مع فلسفة التربية الإسلامية التي يعبر عنها استعاذة الرسول ﷺ من «علم لا ينفع»، واعتبار العلم الذي ينتفع به أحد أهم ثلاثة أشياء تبقى على الرغم من موت ابن آدم وانقطاع عمله، ألا وهي «علم ينتفع به».

لكنه في الوقت نفسه، لا يقف بدائرة النفع عند النفع الشخصي، الذي يكفل لصاحب العلم أن يكسب رزقه، فهذا مما يتعارض كلية مع النهج الديني عامة والإسلامي خاصة الذي جاء لنفع عموم الناس، ولا يتسق مع الإيمان بالله الخالق الذي هو رب «العالمين»، لا شعب من الشعوب، ولا أمة من الأمم، ومن ثم كان من الضروري أن تتسع دائرة النفع لتشمل مجموع الأمة، والمصالح المجتمعية العامة (المنار، ج ١، فبراير ١٩٠٩، ص ١٦).

ولعلنا بعد استقراء بعض جهود عدد من الرواد على طريق تجديد الفكر التربوي الإسلامي وإصلاحه نلاحظ على هذه الجهود أنها لم تتعامل مع قضية الإصلاح والتجديد باعتبارها تتصل بما سوف نركز عليه فيما بعد مما يعرف بالتربية الإسلامية، ذلك أن القضية كانت بالنسبة لجيل الرواد قضية بناء أمة، لا مجرد نسق معرفي بعينه يتم تعليمه داخل مؤسسات التعليم وتؤلف له الكتب، وتجري فيه الدراسات والبحوث، ويتم الحصول ببعضها على درجات علمية، ذلك لأن القائمين بمثل هذه الجهود، لم يكونوا أساتذة أكاديميين في مؤسسات علمية بل كانوا مفكرين عموميين تتسع اهتماماتهم حتى تضم هموم أمة بأكملها.

ناحية أخرى، هي أن «الهوية» لم تكن قد دخلت بعد مرحلة الجدل والاختلاف، فالهوية منذ أن نزلت الرسالة الإسلامية على الرسول ﷺ هي الهوية الإسلامية، بحيث لم يكن المفكر بحاجة إلى أن يلحق بعناوين محاضراته وكتبه ودراساته صفة «الإسلامية»، على عكس ما سوف يحدث بعد ذلك، حيث كان تيار التغريب قد تأصل في مصر وفي كثير من بلدان المشرق والمغرب العربيين، فضلاً عما بدأ يشيع من نزعات إقليمية مثل الفينيقية والفرعونية أو المصرية. وأبرز من هذا وذاك، أصبح التيار العروبي ذا تواجد ملحوظ، وهو على الرغم من عدم تناقضه مع التوجه الإسلامي، إلا أن البعض مع الأسف الشديد كان يحرص على استبعاد الدين، أو جعله مجرد فرع وجزء بحجة إفساح المجال للإخوة أصحاب الديانات الأخرى، ولا يتسع المقام لبيان كيف أن الاتجاه الإسلامي

نفسه يتسع للجميع بغير إجحاف بحق كل إنسان في أن يعتنق ما يشاء، ويكفي فقط الإشارة على الآية القرآنية ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ فضلاً عن ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ فما بالناس بكافة الآراء المتعلقة بغير الدين؟!

كذلك فقد كان قيام مؤسسات إعداد المعلم في البداية عن طريق خبراء أجنب زارغاً لنزعة بعيدة عن التوجه الإسلامي، ويكفي هنا الإشارة إلى أول معهد لإعداد المعلم في الوطن العربي كله، مدرسة المعلمين المركزية التي أنشئت عام ١٨٨٠ عن طريق خبير سويسري (دوربك) جعلها على نمط مثلتها في باريس، وبعد الحرب العالمية الأولى، أنشئ أعرق معهد للتربية في الوطن العربي (معهد التربية العالي للمعلمين)، عن طريق خبير إنجليزي (مسترمان)، حيث جعله على نفس نموذج معهد التربية بجامعة لندن، وكان ذلك عام ١٩٢٩.

إن ذلك جعل ألقاً من المعلمين يدرسون، ثم يُدرسون على غير النموذج الإسلامي في التربية، وبالتالي حرم الفكر التربوي الإسلامي من فرص كثيرة لأن يُراجع ويُغيّر ويُطوّر، وبالتالي انحصر الجهد التربوي الإسلامي في نفس الجهود التي بذلت منذ قرون على أيدي الغزالي وابن سينا والزرنجي والقاسبي وابن سحنون وابن خلدون، مما ساعد على ترويج وهم بتخلف الفكر التربوي الإسلامي عن مواكبة العصر، وابتعاده عما جرى على ساحة العلوم التربوية والنفسية الحديثة التي شهدت بالفعل تطورات مذهلة، خاصة وقد دخل عليها المنهج العلمي الحديث، بل وأخضع الكثير من قضاياها للتجريب المعلمي.

بل وأصبح الفكر التربوي الإسلامي مجرد «تاريخ»، يدرسه الباحثون إذا شاءوا من منطلق «موروث»، تمامًا كما تتم دراسة التربية الإغريقية والتربية في الحضارات القديمة وغيرها، ولا يتجه أحد إلى التفكير في دراسته بغية التطوير والتجديد بحيث يصبح جزءًا من نسيج الثقافة التربوية والنفسية المعاصرة، وجزءًا من نسيج التكوين والتنشئة لبناء الجماهير.

وإذا كنا قد عينا على ما حدث داخل مؤسسات إعداد المعلم التي سارت وفق النموذج الغربي، إلا أن الأزهر كان يمكن أن يعوض ذلك، لكنه - مع الأسف - كانت دراسته هو نفسه، ونظمه على حال من التخلف بحيث يصعب نقض مقولة «فاقد الشيء لا يعطيه»، خاصة وقد كانت فكرة أن من علم علمًا، يستطيع أن يُعلّمه للآخرين هي السائدة، ومن ثم لم تظهر حاجة إلى دراسة علوم التربية وعلم النفس تحت قبة الأزهر، وبالتالي حرم الفكر التربوي الإسلامي من أن يتزود من المعين الأساسي للفكر الإسلامي.

جهود الإصلاح والتجديد في العصر الحاضر

منذ أوائل السبعينيات بدأ الفكر التربوي الإسلامي يشهد مجموعة من الجهود التي تمثلت في كتابات عدد من أساتذة كليات التربية بصفة خاصة، والبعض من مواقع أكاديمية أخرى متناثرة، فضلاً عن بعض الممارسات التي سعت إلى إيجاد تنظيمات أو أوعية يمكن من خلالها القيام بعمليات تنشئة وإعداد وتكوين، بالإضافة إلى عمليات البحث والدراسة.

ولابد من التنويه بأن الفترة السابقة على السبعينيات لم تخل تمامًا، لكنها في الغالب كانت دراسات أكاديمية تم الحصول بها على درجتي الماجستير والدكتوراه، مثل دراسة خطاب عطية عن التعليم في مصر في العصر الفاطمي الأول، ودراسة أحمد فؤاد الأهواني عن التعليم في رأي القابسي في الأربعينيات، ودراسة محمد نبيل نوفل عن أبي حامد الغزالي.

ومن الملاحظ أن كل هذه الدراسات دراسات تأريخية.

ومن هنا تجيء قيمة الجهود التي بدأت منذ أوائل السبعينيات.

سيد عثمان: معمار تربوي فريد

هو في الأصل عالم نفس، لكنه لا يحبس نفسه في إطار التخصص في حد ذاته وإنما يحول فيه جولات عالم يوظف ما يعرف في بناء الإنسان المسلم، مؤكداً أن التخصصات النفسية والتربوية التي ظهرت منذ عدة عقود ربما تفيد في بعض الجوانب بحكم اتجاه العصر نحو التخصص والانشطار المعرفي، لكنه يعود ليؤكد أن رؤية الترابط والتكامل بين الدراسات النفسية والتربوية هو جهد العلماء الذين يملكون من سعة الأفق ودقة الإحساس بالمسئولية الاجتماعية ما يدفعهم إلى تناول القضية في كليتها ورحابة أفاقها.

وهو يكتب في عام ١٩٧٩ كتابه الفريد (المسئولية الاجتماعية والشخصية المسلمة)، وكان قد نشر منه أفكارًا أولية قبل ذلك بنحو خمس سنوات.

والمشكلة الكبرى التي تواجهه من يتناول فكر سيد عثمان أن كتابته من نوع فريد كأنه شعر منشور يصعب تلخيصه وإلا ضاعت بعض معالمه الأساسية، أو هي ثمرات قلب صوفي يحاول أن يسطر بالقلم ما عاناه من خبرة وتجربة، إذا كانت «ذاتية» في جانب، فهي «موضوعية» في النهاية.

وهو إذ يسعى إلى التأكيد على حتمية وضرورة التجدد، يرجع ذلك إلى طبيعة الإسلام نفسه، فالإسلام «مثال كمال الحياة في الإنسان، ولذا ففجره دائماً مرتقب مرجو في أفق الحياة، وفي أفق قلب الإنسان» (ص / د).

وإذ يبشر سيد عثمان بشروق الذات المسلمة وكيف أنه آتٍ من أفق قلب الإنسانية وفطرتها وضميرها، فإن من ألزم واجبات أهل العلم في الأمة المسلمة «أن ينظروا، بعين العقل وعين القلب، برأي العلم وإلهام البصيرة، إلى ما وراء ذلك الأفق الكريم، ليترسوموا ما تكون عليه هذه الذات المسلمة البازغة، المرتقبة المرجوة» (ص / هـ).

وما قدمه سيد عثمان في الكتاب المشار إليه هو جهد من الجهود التي يمكن أن يبذله مسلم علمي مهتم في محاولة رؤية وتمييز جانب من الشخصية المسلمة

البازغة، وهو الجانب الاجتماعي، وعلى وجه أخص المسئولية الاجتماعية فيه، ثم محاولة رؤية وتصور كيف تكون تربيتها في هذه الشخصية المسلمة.

وكان سيدعثمان حذرًا للغاية في الإسراف في إضافة الصفة الإسلامية لكثير من الموضوعات والأنساق المعرفية، وخاصة في الإنسانيات، وفي مقدمتها العلوم التربوية والنفسية، وعلى سبيل المثال، عندما استشير في عام ١٩٨٦ من قبل أحد أساتذة جامعة الملك سعود بالرياض في تقرير مقرر باسم «التفسير الإسلامي للسلوك»، لم يرحب بذلك، على الرغم من توجهه الإسلامي المعروف.

أما السبيل الذي رآه أسلم وأقوم، وأهدى، وأمن، فهو ذو شعبتين، أما الشعبة الأولى فهي أن ندرس علم النفس المعاصر من حيث هو علم له أصوله ومناهجه، وطرائقه، ومدارسه، بل له أساليب نقده وتعديله الذاتية، وأن نستوعب نظرياته ونتائجه، استيعاب الواعي بما فيها من صحة وعلة وقوة وضعف، إذ لا يمكن أن تكون لنا ذاتية إسلامية في دراسة علم النفس، ولا يمكن أن نؤصل اتجاهًا إسلاميًا في علم النفس، دون هذا الاستيعاب المتمكن، والدرس الفاهم، والمعرفة الواعية بعلم النفس المعاصر.

أما الشعبة الأخرى في السبيل الذي يرتضيه، فهي أن نفيد إلى أقصى حد ممكن من دراستنا المستبصرة تلك لعلم النفس المعاصر، نفيد منها في التطبيق في مجالات الحياة المختلفة بالنسبة إلى الفرد المسلم، والمجتمع المسلم.

وهو يرى في هذا استجابة للدعوة الإسلامية التي تتردد قوية ناصعة في كتاب هدايتنا الكريم إلى أن نعد ما نستطيع من قوة، والقوة هنا هي قوة التطبيق الرشيد، والمسترشد بأي نتاج علمي فيه صالح للفرد المسلم ولمجتمعه.

ومن ثم فقد اقترح سيد عثمان عنوان (التوجيه الإسلامي للشخصية) بدلاً من (التفسير الإسلامي للسلوك).. والمسألة هنا ليست بتبديل عنوان بآخر، بل هو أبعد من ذلك «لأنه يضرب في صميم الموقف، وجوهر التوجه، وقوة لا توجيه للمصطلح، أو العبارة، أو العنوان، ذلك لأن المصطلح، في العلم بخاصة، له قوته الفعالة، حتى وإن خفيت وله تأثيره العميق، حتى وإن خفت، وفرق كبير بين أن أقول «تفسير»، وأن أقول «توجيه»، وفرق كبير كذلك بين أن أقول «سلوك»، وأن أقول «شخصية»، وفرق كبير بين أن أقول «تفسير إسلامي» وأن أقول «توجيه إسلامي» (مجلة دراسات تربوية، مارس ١٩٨٦).

ولعل أبرز ما ينبئ بتوجه سيد عثمان هو ما جاء في محاضراته في كلية العلوم الاجتماعية بجامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض في ٢٥ أبريل ١٩٩٥ (الذاتية الناضجة، ص ١٨٥).

كان الموضوع هو عن «التأصيل اتجاه إسلامي في علم النفس»، حيث وصفه بأنه حركة فكرية في طبيعتها، علمية في منهجها، إسلامية في روحها، ثقافية في تفاعلها وثنائها».

أما وصفه للموضوع بأنه حركة «لأنه ظاهرة حية ذات غايات هي منبعثة ومتجهة إليها».

ويجيء وصف الحركة بأنها فكرية في طبيعتها «لأنه نتاج إدراك وفهم وتقييم جديد للدور الفكري للإسلام في عصرنا هذا».

ووصفها بعلمية المنهج لأنها «لا يمكن أن تلتزم المنهج العلمي المتعارف عليه بين أهل التخصص في علم النفس، على الرغم من أننا قد نختلف مع بعض ما فيه، كما يختلف أهله هناك، ولكننا مع ذلك لا بد أن نلتزم أصول المنهجية العلمية المعاصرة».

ووصفها بالإسلامية في روحها، لأنها في هذا مثل أي حركة للإنسان المسلم في عمومها، والعلمي المسلم في خصوصه، والنفساني المسلم في أخص خصوصه.

وأخيراً فوصفها بأنها «ثقافية» فمن جهة تفاعلها مع السياق الثقافي العام في المجتمع المسلم، إذ يجب ألا تنعزل عنه بدعوى التخصص والتعمق، أو تتعالى عليه بدعوى العلمية الخالصة أو الرفيعة «حركة التأصيل هذه موصولة بثقافة

مجتمعها، تأخذ منها عوناً وتوجيهاً ومادة لتأملها ودرسها، وتعطيها استنارة وفهماً ووجهات نظر في مشكلاتها، هي حركة متفاعلة مع ثقافة مجتمعها.. ولا يمكن إلا أن تكون كذلك، وإلا انزوت وذوت أو ضوّلت وتضاءلت .“

ولعل أكثر المجالات إثارة للجدل، المجال التاريخي في التربية الإسلامية، حيث يقع كثيرون في خطأين منهجين: أولهما التعامل مع الموروث التربوي الإسلامي وكأنه كتلة واحدة، مهما اختلف الزمان وتباين المكان، وثانيهما الحرص على اتخاذ موقف دفاعي عن الموضوع وكأنه مبرراً دائماً عن الخطأ والسلب! فماذا كان موقف سيد عثمان التجديدي؟

نعرف ذلك من خلال دراسته لعلم من أعلام الفكر النبوي والنفسي الإسلامي ألا وهو «برهان الدين الزرنوجي»، المتوفى عام ٦٢٠ هجرية، وعاش في خراسان، في كتابه تعليم المتعلم طريق التعلم)، فماذا كان منهجه في دراسة هذا الإرث (مجلة دراسات تربوية، جزء ٥٨، ١٩٩٣)؟

أولاً: قرأ هذا الأثر قراءة إقبال، وحب وشوق، وليس في هذا مجافاة للموضوعية، بل اعتبره ترشيحاً لها، ولم يعتبره من الذاتية، حيث فيه إنضاج لها، ولم يرد أن يتناول مثل هذا الأثر ببرود الموضوعية وتباعدها.

ثانياً: وقد حرك موقفه هذا المقبل المحب عنده حاسة الذوق في قراءة الكتاب، إنه ذوق علمي، فيه مسحة فلسفية، وفيه لمحة فنية، وفيه يقظة وجدانية،

ومثل هذه القراءة هي التي تميز بين قراءة المستشرق الغريب، الذي هو أعجمي الذوق للعربية قبل أن يكون أعجمي اللسان فيها، وبين قراءة الابن المنتمي إلى أبيه، وبرهنة على صحة هذا النهج إشارته إلى دراسة كل من إبل وفون جرونباوم Ebel, Von Grunbaum (١٩٤٧) وانتقدا الزرنوجي انتقادات تسيء إلى منهجهم الفكري ونظرتهم العلمية، أكثر مما تسيء إلى الزرنوجي وكتابه، ومع الأسف فقد تأثر بهما بعض العرب والمسلمين، فتابعوهم في الفهم الخاطئ للزرنوجي.

ثالثًا: التزم في قراءته، أو دراسته لكتاب الزرنوجي بما تعرض له الشيخ، ولم يحاول أن يدخل في آرائه أيًا من الفكر النفسي المعاصر في التعلم، وإنما تحرى أن يستشف من كلامه وتحليله ما يتصل بعملية التعلم في حقيقتها، وفي أوسع معانيها، منظمًا إياها فيما أسماه «نسق التعلم عند الزرنوجي».

رابعًا: وكما لم يفرض على فكر الزرنوجي فكرًا غريبًا عنه، لم يحاول أن يقومه، أو يحكم عليه بمعيار معاصر، وإنما في سياق عصره، حتى أنه لم يسم ما استخلصه من تصور من كتاب الزرنوجي «نظرية» لأن النظرية أداة منهجية حديثة من أدوات العمل العلمي.

خامسًا: أنه وإن التزم في استخلاص نسق التعلم عند الزرنوجي بكلامه، فإنه تحرر في النظرة إلى النسق وعناصره، محاولاً أن يربط بين هذه العناصر

والدراسات الحديثة في علم النفس، فكأنه احتفظ للنسق بانتمائه الكامل إلى الزنوجي، ولكنه تحرك به، في استقلال له، في سياق علم النفس المعاصر.

سعيد إسماعيل، وتأسيس علم للتربية الإسلامية

من العسير حقاً التحدث عن النفس، خاصة من خلال دراسة منهجية علمية، لكننا نعتذر مقدماً، مستندين إلى أننا في مجال «تاريخ»، لا بد فيه أن نلتزم بما جرى، محاولين - بقدر ما تسع الطاقة - ألا نزيد مما قد يجلب شبهة العُجب بالذات.

فأول مرة في تاريخ التعليم تبدأ مؤسسة لإعداد المعلم في مصر عام ١٩٧١ في تدريس مقرر باسم التربية الإسلامية، في كلية التربية بجامعة الأزهر، على مستوى الدراسات العليا، وينتدب له كاتب الدراسة الحالية لتفتح الطريق بذلك إلى أن تقوم دراسة الفكر التربوي الإسلامي على أسس منهجية علمية، ولا تقف عند حد التأملات العقلية والنصائح الوعظية.

كان من الواضح بالنسبة لي أنني أؤسس لطريق جديد، بقدر ما يكون عليه من السلامة والسوية بقدر ما يمكن معه ضمان أن يجيء اللاحق سائراً على الدرب نفسه، مع الأخذ بعين الاعتبار ما هو واجب من عمليات إعادة النظر والنقد والتطوير.

من هنا كانت نقطة الانطلاق هي أن نحدد «المنهج» الذي يمكن من خلاله التفكير والبحث والدرس لقضايا التربية الإسلامية. والموجه الأساسي في تحديد المنهج هو التساؤل أولاً عن معنى التربية الإسلامية، حيث لا بد أن يحكمنا هنا المنطق نفسه الذي يحكم من يريد أن يحدد مفهوم التربية الأفلاطونية - مثلاً - أو التربية البراجماتية أو النقدية.. وهكذا.

فمثلاً من المحتم الرجوع إلى مبدع كل تربية من هذه التربيات، مثل أفلاطون، و«جون ديوى»، و المدرسة النقدية، كان لا بد من التساؤل، عن المصادر الأساسية التي منها ظهرت التربية الإسلامية؟ لتكون الإجابة على الفور هي: الله ﷻ ونبيه محمد.

ومن هنا كان من الطبيعي أن يبرز لنا أمران: أولهما أن التربية الإسلامية ليس هي ما يتم تدريسه في المدارس، حيث تأخذ اسم «التربية الدينية» في بعض البلدان و«التربية الإسلامية» في بلدان أخرى، فهذا النسق المعرفي يقوم بتعليم الطلاب أساسيات الدين من أركان الدين وشعائره وعباداته والسيره النبوية.. وهكذا، بينما تريد التربية الإسلامية من منظورنا أن تبحث عن موقف الإسلام مما هو مثار في عالم التربية والتعليم من قضايا ومشكلات.

هذا التحديد للمعنى والمفهوم، ساعد على تحديد «مصادر التربية الإسلامية» أو ما أصبح يعرف بعد ذلك «بأصول التربية الإسلامية»، ونشرنا أول

دراسة بهذا المعنى في المجلد الأول للكتاب السنوي في التربية وعلم النفس،
عام ١٩٧٣.

وبعد أن بينا كيف يمكن الاعتماد على كل من القرآن الكريم والسنة
النبوية لبناء تربية إسلامية، كان لابد أن نقوم بعملية «تكييف» و«مواءمة» لبقية
المصادر والأصول، مثل الإجماع، حيث رأينا أن هذا المصدر لا ينبغي أن يقوم
في المجال التربوي، فمعظم المسائل التربوية مما يلحقه التغير في الزمان والمكان، ولا
نكون بصدد تحريم وتحليل، فإذا كنا بصدد طريقة معينة في التعليم، كيف يمكن أن
يكون هناك إجماع عليها مثلما نرى في المسائل الفقهية؟

لكننا وجدنا معينا رائعا في كل من «العرف»، حيث رادفنا بينه وبين ما
يعرف عن «الموروث الثقافي» في عالمي التربية والاجتماع، وكذلك بالنسبة
للمصالح المرسله، التي وجدنا مواءمة لها من خلال ما يجب أن تراعيه الحلول
التربوية لمشكلاتنا من حيث مراعاة متطلبات المجتمع، واحتياجات المتعلم.

أما اجتهادات المفكرين والفلاسفة والعلماء، فقد رأينا أنها لابد أن تكون
أحد المصادر، لكن في مرتبة متأخرة.

وبعد أن حددنا المصادر، كان من الطبيعي أن تكون الخطوة التالية هي:
بأي منهج سنقوم باستنباط الأفكار والآراء والمضامين التربوية في المصادر المشار
إليها آنفاً؟

هنا كان لا بد أن يكون المنهج هو ما يتبعه أهل أصول الفقه، وهو ما بحثناه من خلال دراسة نشرت بالكتاب السنوي للتربية وعلم النفس عام ١٩٧٤ .

ثم أتاح الله لنا أن نتقل للعمل بكلية التربية بمكة المكرمة عام ١٩٧٥، حيث وجدت مقرراً يدرس لطلاب المرحلة الجامعية الأولى باسم (أصول التربية الإسلامية)، وكان الكتاب المستخدم هو (منهج التربية الإسلامية) للأستاذ محمد قطب، وهو من الجهود الأولى حقاً لبناء الفكر التربوي الإسلامي، وكان ظهوره لأول مرة عام ١٩٦١، خاصة وأن مادته استمدت كلها من كل من القرآن الكريم والسنة النبوية بالفعل، مما لا بد معه أن يحتل مرتبة الريادة على الطريق .

لكنني رأيت ساعتها، عندما تم تكليفي بتدريس مقرر باسم أصول التربية الإسلامية، أن الإعداد الصحيح للطلاب لا يكون بتزويدهم «بالنتائج»، أو بعضها، وإنما يكون مركزاً على «الأدوات» .. كنت بين خيارين: هل أزدود الطلاب «بالسمك» أم بشبكة صيد؟ ليكون الانحياز، وفوراً إلى ضرورة تزويدهم «بالشبكة»، بحيث يكون المقرر «منهجياً» يقوم على البحث أن مصادر التربية الإسلامية، والحجج التربوية لكل مصدر، والمنهج الواجب اتباعه .

وتمخضت التجربة بعد عام على تطوير الدراستين اللتين سبق لي إنجازهما لتربية الأزهر ليظهر لي بعد ذلك، ولأول مرة في اللغة العربية كتاب يحمل عنوان (أصول التربية الإسلامية)، ثم يشيع هذا العنوان بعد ذلك بين كثيرين .

وأخذت بعد ذلك بحوثي ودراساتي تسير على الطريق، حتى بلغت كثرة عددية، ولكن ما بدأ يهمني من الناحية العملية هو العمل على إنشاء دراسة عليا في التربية الإسلامية، حيث لاحظت أن الطريق الوحيد للدراسات العليا في تربية مكة هو فقط للإدارة التربوية، ولمرحلة الماجستير فقط.

وهنا اقتضى الأمر مني جهداً شاقاً في أن أقنع القوم، بأن تربية مكة أولى مكان في الدنيا بإعداد متخصصين في التربية الإسلامية.

وبالفعل نجحت في عام ١٩٧٧ في استحداث برنامج للماجستير في التربية الإسلامية، أضاف إليه من جاء بعدي برنامجاً للدكتوراه، بل وقسمًا متخصصًا في التربية الإسلامية. لكن الفرصة الأعظم حقًا جاءتني عندما دعيت أستاذًا زائرًا لبرنامج الماجستير (التربية في الإسلام) بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة اليرموك بالأردن، ذلك لأن الجهادين السابقين، في كل من جامعة أم القرى، وجامعة الأزهر كانت محصورة داخل مؤسسة «مدنية»، أي بمعنى، أنها مختصة بتعليم وبحث مجموعة من العلوم والدراسات «غير الدينية»، بينما تكون الفرصة أفضل عندما نجد تربية إسلامية لطلاب شريعة ودراسات إسلامية، فيكون «التأسيس» العلمي الديني متوافرًا.

ثم توج هذا الجهد بالمساهمة في استحداث برنامج دكتوراه في التربية الإسلامية لم يكن قائمًا في اليرموك، وإن كانت الجرعة الدينية قد زادت إلى حد ملحوظ على حساب العلوم التربوية والنفسية.

عبد الرحمن النقيب، المهوم بمنهجية البحث

كان للنقيب اهتمام مبكر في البحث في التربية الإسلامية منذ حصوله على درجة الماجستير عام ١٩٧١ عن (الآراء التربوية في كتابات ابن سينا)، ثم الدكتوراه من إنجلترا عن الإصلاح التربوي في الأزهر في الفترة من ١٨٧٢-١٩٧٢، ثم تطور هذا الاهتمام إلى محاولة بلورة منهجية خاصة لبحث في التربية الإسلامية، وكانت دراسته (من آفاق البحث العلمي في التربية الإسلامية) محاولة أولى منه لتحديد المجال: التربية الإسلامية، وأهم مباحث التربية الإسلامية، وأهداف البحث العلمي في التربية الإسلامية، ومعوقات البحث في التربية الإسلامية، ونظرة مستقبلية في التربية الإسلامية (المنهجية الإسلامية، ص ٣٠).

ثم عاد النقيب مرة أخرى لموضوع البحث العلمي في التربية الإسلامية: أهدافه ومجالاته، ليضع لدراسته السابقة أهدافا جديدة للبحث العلمي في التربية الإسلامية، ينبغى أن يطرقها الباحثون، وليحدد متطلبات البحث العلمي: متطلب سياسي وشعبي، متطلب بشري، متطلب معلوماتي، متطلب اقتصادي،

متطلب ثقافي، متطلب تنسيقي وتنظيمي، وليظهر التحديات التي تواجه الباحثين في التربية الإسلامية، ويتساءل عن مدى شعورهم بالأزمة ومدى قدرتهم على الاستجابة الصحيحة أمام تلك التحديات.

وفي دراسة تالية للنقيب بعنوان (منهج المعرفة في القرآن والسنة) دراسة تحليلية مقارنة، تناول مكوناً مهماً من مكونات المنهجية الإسلامية وهو اختلاف منهج المعرفة الإسلامي عن سواه باعتماده على القرآن والسنة كأقوى مصادر المعرفة بجوار الحس والعقل، ثم شيء آخر سماه النقيب «التقوى»، بجوار ما ينبغي أن يتوافر لطلب المعرفة المسلم من أخلاقيات تحدثت عنها كتب تراثنا التربوية تحت عناوين عديدة مثل «آداب المتحدث»، «آداب التأليف»، «آدب المفيد».. إلخ.

ولعل أول اقتراب حقيق من قضية المنهجية والمنهج، واختلافهما في البحث التربوي الإسلامي عنه في البحث التربوي الوضعي المعاصر كانت دراسته عن (نماذج البحث التربوي عند المسلمين)، وذلك من خلال رؤية أربع دراسات من تراثنا التربوي تمثل أربعة اتجاهات تربوية مختلفة في فترات تاريخية مختلفة وهي «آداب المعلمين» لمحمد بن سحنون (٢٠٢ - ٢٥٦ هـ)، ويمثل الاتجاه الفقهي، و«تهذيب الأخلاق» لابن مسكويه (٣٢٠ - ٤٢١ هـ)، يمثل الاتجاه الفلسفي، وكتاب «العلم» من «إحياء علوم الدين» لأبي حامد الغزالي (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ)، ويمثل الاتجاه الصوفي، و«في العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وما يعرض في

ذلك من الأحوال»، من مقدمة ابن خلدون (٧٣٢ - ٨٠٨ هـ)، ويمثل الاتجاه الاجتماعي (المنهجية الإسلامية، ص ٣١).

ومن ضمن عناصر وأركان أساسية للمنهجية الإسلامية في التربية نتوقف قليلاً مع النقيب في العنصر الخاص بالمفاهيم (ص ١٠٣)، ذلك أن المفاهيم عبارة عن أفكار أو تعبيرات تجريدية تعتمد على الصفات أو الخصائص المشتركة للأشياء أو الأحداث، وحينما توضع المفاهيم مع بعضها البعض من أجل شرح ظاهرة معينة فإنها تدعى بالنظريات. ويفرق البعض بين المفهوم والتعريف بقولهم أن «المفهوم» لفظ أو رمز يعبر به المناطقة عن المعنى الذي يدل عليه الشيء، بينما التعريف يعنى تحليلاً لمكونات هذا الشيء، وكذلك خصائصه ومفرداته، بينما يرى آخرون أن المفهوم والتعريف كلاهما يعبران عن وجهين لعملة واحدة .

والمفاهيم والتعريفات هي التي تستخدم في صياغة الفروض النظرية بصورة مباشرة أو غير مباشرة، ومن ثم تحدد اتجاه البحث. ولعل الاختلاف في النماذج المنهجية إنما هو اختلاف بالدرجة الأولى في المفاهيم المستخدمة، ولذا ينبه الباحثون إلى خطورة استخدام المفاهيم والتعريفات الوافدة دون التأكد من مدى سلامتها وصحتها إسلامياً، ويعرض بعضهم موقفنا من المفاهيم الوافدة، فاتجاه يرفض تلك المفاهيم جملة وتفصيلاً ويركز على المصطلحات الإسلامية والتراثية، والبعض الآخر يتبنى الاصطلاح الغربي ذاته مع إعطائه محتوى إسلامياً، والبعض الآخر يستخدم المصطلح الوافد دون خلط بينه وبين المصطلح الإسلامي، وذلك من

أجل مد جسور الحوار مع المثقفين الذين اعتادوا استخدامه، وبهذا يكون الهدف الانتقال إلى المصطلح الإسلامي والتخلي تدريجياً عن المصطلح الأجنبي.

وقد أكد النقيب على ضرورة مراجعة جميع المفاهيم التربوية الوافدة حتى تتلاءم مع المنهجية الإسلامية، وذلك من خلال اتباع الخطوات التالية (ص ١٠٤).

- الحرص على إحياء المفاهيم القرآنية والواردة في حديث رسول الله ﷺ ومحاولة اشتقاق أكبر عدد ممكن من المفاهيم التربوية من القرآن والسنة مثل مفهوم الشورى ومفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
- الحرص على استخدام اللغة العربية في صياغة المفاهيم.
- السعي إلى الاستفادة من الخبرة التاريخية الإسلامية في تحديد المفاهيم.
- الحرص على ألا تتعارض المفاهيم مع العقيدة الإسلامية.

والميزة البارزة في جهود النقيب هي جهوده «العملية»، حتى ولو تمثلت في مشروعات لم يكتب لبعضها التحقق والتشخص، فلم يكن ذلك تقصيراً من الرجل بقدر ما كان تقصيراً من الجهات المقدم لها المشروع، حيث نعلم مع الأسف الشديد ضعف الحماس لدى كثير من الجهات في بذل المزيد من الجهود العلمية التطبيقية للتربية الإسلامية، سواء باقتراح إنشاء مدارس، أو مكتبات أو

معاهد، أو مؤتمرات، وإن كان قد نجح في عقد بعض الدورات التدريبية لإعداد باحثين في التربية الإسلامية، في مصر والأردن.

ويهمنا هنا تقديم نموذج لمقترح للنقيب قدمه لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة لإنشاء «المعهد العالمي للتربية الإسلامية»، على الرغم من أنه تقدم به بناء على طلب أمانة شئون الجامعات والبحوث بالرابطة.

وقد أجمال الأهداف التي كان يرجو تحقيقها من خلال إنشاء المعهد، نشير إليها لنلمس صورة من صور الإصلاح والتجديد التي كان النقيب يرجو تحقيقها (المنهجية، ص ٤٨٥).

(١) إعداد الباحث والخبير والأستاذ الجامعي القادر على الإسهام الجدي في عملية إسلامية العملية التربوية داخل مؤسسات إعداد المعلمين بالعالم العربي والإسلامي.

(٢) الإسهام في تحقيق التراث التربوي الإسلامي ونشره وتشجيع حركة البحث والتأليف في مسائله ومواضيعه وخاصة ما له علاقة وثيقة بإسلامية العملية التربوية في عالمنا الإسلامي المعاصر.

(٣) إجراء البحوث والدراسات الجادة حول إسلامية العملية التربوية : معلم، منهج، إدارة، مناخ تربوي... إلخ بقصد تقديم البدائل الإسلامية المناسبة لمدخلات ومخرجات تلك العملية.

(٤) الإسهام في النشاطات العلمية والثقافية المتخصصة على المستويين الإسلامي والعالمي، بما يحقق أهداف المعهد على المدى الطويل دون تسرع أو تقصير

(٥) العمل على إقامة الروابط العلمية الوثيقة بين المهتمين بإسلامية العملية التربوية في الجامعات والمعاهد والمؤسسات العلمية المحلية والدولية، وتسهيل تبادل الخبرات بين المعهد وتلك الجهات، وتوفير الإمكانيات لاستقبال الأساتذة والباحثين والطلبة المهتمين بالدراسات التربوية الإسلامية لأغراض العمل أو الدراسة أو الإقامة المحدودة في جو المعهد الإسلامي التربوي الأصيل.

علي مذكور وإسلامية المنهج المدرسي

الدكتور علي مذكور هو أحد أساتذة المناهج وطرق التدريس، وهو القطاع الأكبر في العلوم التربوية والنفسية، عرف بمرجعيته الإسلامية، وسعيه الدائب ببحث هذا التوجه في علوم المناهج، حيث إن هذا المجال ربما كان من أكثر الميادين التربوية تعرضاً للسير وفق النموذج المعرفي الغربي، بحكم ما تصوره البعض من أنه من العلوم المستحدثة التي ليس لنا فيها سابق خبرة وعلم، غافلين عن أن أي منهج لا بد له من الاستناد إلى «تصور» أو نموذج معرفي، وهو ما حرص علي مذكور على التأكيد عليه والترويج له.

ففي دراسة مبكرة له بمجلة دراسات تربوية (ج٧، ١٩٨٧) يرصد علي مذكور المشهد التربوي ليجد أن المرء يجد نفسه أمام مجموعة نظريات وفلسفات وأفكار مختلفة، بل ومتناقضة - أحياناً - في معطياتها، وفي مبادئه الأساسية ... إن المتأمل في هذا المشهد يمكن أن يجد كل المدارس الفكرية ممثلة: الفرنسية، والإنجليزية، والأمريكية، والإسلامية، والمصرية، ويعيب على الدراسات التربوية أنها تأخذ من هذه الفلسفات دون دراسة واعية للنظريات والمبادئ الموجهة للمظاهر والتجارب التي تأخذ بها.

ولما كانت الأفكار المنقولة من الغرب تارة ومن الشرق تارة أخرى، تنقل مبتسرة، ومنتزعة من سياقها انتزاعاً، فإن كثيراً من البحوث التي أعدت بناء على هذه الأفكار لم تنطلق من نظرية معرفية أو منهجية، ولم ينتج عنها تبلور لنظرية معرفية على غرار ما نعرف من نظريات مثل «الإحياء الثقافي» أو «التطورية» أو «البنوية». لم تنقل النظريات متكاملة من الغرب، وكل نظرية تتضمن مفاهيم أساسية عن الإنسان والكون والمجتمع ومنهج البحث والجوانب التي تستحق أو تبحث.

وهو يعيب عدم تبلور اتجاهات نظرية ذات طابع مصري في رؤية الواقع المصري، وهو بذلك يسعى إلى الجمع بين الاتجاه «الوطني» و«الاتجاه الإسلامي»، وإن كان ما سوف يرسم ملامحه من اتجاه نظري، لا نجد مختصاً بوطن معين، بل هو خاص بكل مجتمع يعتنق العقيدة الإسلامية.

أما السبب في عدم تبلور مثل هذه الاتجاهات النظرية لدراسة الواقع، فهو ما ساد بين التربويين من أن البحث لا يكون علميًا إلا إذا كان إمبريقياً، ونشأت اتجاهات معادية للتنظير ودراسة المكتب، لاختلاط معنى التنظير بالكلام الإنشائي والعبارات الخطابية، وكان من نتيجة ذلك كم من البحوث يتجه إلى مشكلات الواقع بطريقة مباشرة لحل مشكلاته، مسaireة للاتجاه «العصري» في البحث، وخلع عمامة التنظير!!

وفي بحث مذكور عن الاتجاه النظري الذي ينبغي أن تقوم عليه الدراسات التربوية، يتجه مباشرة ليعلم أن الهوية التي نبحت عنها هي الإسلام، وذلك بحكم أننا مسلمون أولاً وأخيراً. والهوية الإسلامية ليست بديلاً معروضاً علينا ضمن بدائل أخرى نختار منها ما نشاء، لأنه ليس من الممكن أن نختار غير الإسلام هوية ونظل مع ذلك مسلمين، فنحن حين ابتغينا الإسلام ديناً، فقد ارتضيناه هوية، لأن الدين في المنظور الإسلامي هو النظام أو المنهج الذي يحكم الحياة.. كل الحياة، بما في ذلك التربية طبعاً!

ومنهج التربية الإسلامية في نظر مذكور قد يتفق مع بعض مناهج العالم في كثير من التفصيلات والفروع، ولكنه يختلف عنها - قطعاً - في القواعد والأصول التي ينبثق منها، فمعظم مناهج الدنيا تهتم - مثلاً - بدراسة العلوم والرياضيات، وكذلك يفعل منهج التربية الإسلامية، إلا أن كثيراً من بلاد الدنيا قد تهتم بتدريس هذه المناهج لا لترقية حياة المواطنين في مجتمعاتها فقط، ولكن

لاستغلال تطبيقاتها التقنية في صنع أدوات الحرب والدمار، لا للدفاع عن النفس فقط، بل وللاعتداء على حقوق الآخرين وحرمايتهم أيضاً.

ومعظم مناهج الدنيا تهتم بدراسة التاريخ والجغرافيا، وكذلك يفعل منهج التربية الإسلامية، إلا أن معظم هذه المناهج يهدف إلى تربية العزة القومية، والنصرة الوطنية، وتخليد المثل والنماذج التاريخية لتقوية الاتجاهات العنصرية، لكن منهج التربية الإسلامية يؤكد عالمية الدعوة الإسلامية وإنسانيتها التي قررها الله - ﷻ - ﴿إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾ [ص: ٨٧]، وكذلك في سورة «التكوير»، الآية ٢٧، وفي ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء / ١٠٧].

وفي عام ٢٠٠٨ أصدر مذكور كتيباً صغيراً بعنوان (نحو الخلاص النهائي؛ خطاب لمثقفي الأمة)، حلل عدد أوجه الخلل القائمة في الثقافة والأمة لينتهي إلى رسم معالم طريق للخلاص، وهي (ص ٥٣ وما بعدها).

أولاً: ترسيخ الإيمان بالله وبلقاء الله وبالأمل في الله.

ثانياً: إحياء المشروع النهضوي العربي الإسلامي.

ثالثاً: التحول إلى الشورى أو الديمقراطية.

رابعاً: بناء الاقتدار المعرفي.

خامساً: تحقيق الصحة النفسية.

سادساً: إعادة النظر في نظامنا التعليمي .

سابعاً: من المعرفة إلى الحكمة .

ومن الملاحظ أن مذكور كان من الوعي بحيث لم ينحصر، كما يفعل كثيرون من التربويين في العملية التربوية وما يتصل بها، وإنما أبصر المشهد الثقافي والحضاري بجملته، وفي القلب منه تأتي المسألة التعليمية .

وهو في دعوته إلى بناء الاقتدار المعرفي يجد أن التعليم هو الساحة التي ينبغي أن يجري على أرضها عملية البناء هذه، وكان مما أشار إليه في هذا السبيل (٥٩) .

(١) التحول في التعليم من أساليب التفكير الخطي إلى أساليب التفكير المنظومي وخرائط المعرفة والمهارة .

(٢) الاهتمام بالثقافة العربية الإسلامية .

(٣) تجاوز الاقتصار على التذكر والاسترجاع والاستيعاب إلى العمليات العقلية العليا .

(٤) التحول من أساليب العزل والفصل وتفتيت المعلومات وإقامة الحدود بين المعارف إلى التكامل وتنظيم المعلومات في نظم معرفية دينامية مفتوحة ونامية .

(٥) التحول من مجرد كوننا رواة لتاريخ العلم وإنجازاته إلى صناعة العلم والابتكار والإبداع فيه.

(٦) تقديم الدراسات المستقبلية في الجامعات وجعلها مطلبًا جامعيًا يدرسه جميع الطلاب ويدربون فيه على منهجيات البحث في المستقبل... وغيرها.

الجهد المؤسسي

كل الجهود السابقة تمت على وجه التقريب بمبادرات فردية، وإن لم يخل الأمر من أن يكون بعضها قد تم تحت مظلة مؤسسة، ولكن يظل القائم بالعمل هو «فرد».

لكن هناك بعض المؤسسات التي قادت، أو شجعت على القيام بعدد من الأعمال الفكرية والبحثية لتجديد الفكر التربوي الإسلامي وإصلاحه، لعل في مقدمة هذه المؤسسات ما بدأت أرض مكة المكرمة تشهده لأول مرة عام ١٩٧٧ من مؤتمر عالمي ضخم، قدمت فيه عشرات البحوث والدراسات، والتي سار بعضها على النهج التقليدي، لكن بعضًا آخر سعى إلى تقديم رؤى تجديدية، لجوانب شتى من المسألة التعليمية، سواء من نواح فنية معروفة، أو من خلال رؤى ثقافية حضارية واسعة.

وتعددت المؤتمرات التي عقدت تحت هذه المظلة، لكنها توقفت مع الأسف الشديد عند المؤتمر العالمي الخامس الذي عقد عام ١٩٨٧ بالقاهرة بالمشاركة مع جمعية الشبان المسلمين. ويطول بنا المقام لو حاولنا أن نستقصي ولو نماذج من الأوراق التي قدمت إلى هذه المؤتمرات، فهي وحدها تحتاج إلى دراسة خاصة.

وعلى الرغم من أن «المعهد العالمي للفكر الإسلامي» الذي أنشئ عام ١٩٨١ بواشنطن قد أخذ على عاتقه ما عرف في ذلك الوقت بأسلمة المعرفة أو إسلاميتها، فإن جهوده في المسألة التعليمية ربما كانت أقل مما بذل في قطاعات معرفية أخرى، ولعل من أبرز ما قدمه جهود ماجد عرسان الكيلاني، وسعيد إسماعيل، وعبد الرحمن النقيب، وعبد الرحمن صالح، ومن أبرز الجهود التي تمت حقاً، ذلك الجهد البليوجرافي الذي قام به النقيب لحصر ما تم في مصر والمملكة العربية السعودية من رسائل في التربية الإسلامية، وكذلك ماجد الجلاد، بخصوص ما تم في الأردن.

لكن إذا وضعنا في الاعتبار أن هناك أنساقاً معرفية تمثل أسساً للعمل والتفكير التربوي، فإننا يمكن اعتبار عدد آخر من الكتب والبحوث التي أجريت تحت مظلة المعهد هي المجال التربوي بمعناه الأوسع، مثل كتاب عبد الحميد أبو سليمان عن (أزمة العقل المسلم)، والكتاب الذي وضعه المعهد عن (إسلامية المعرفة)، وما كتبه محمد عمارة عن المنهج الإسلامي، ومجموعة باحثين عن بنية المفاهيم، ودراسات عن نظرية المعرفة، وأخرى عن النظر العقلي في القرآن الكريم،

وأيضاً الأمثال في كل من القرآن الكريم والسنة النبوية، والعمل الضخم (من ثلاث مجلدات) لعمل كشاف عن بنية المفاهيم النفسية في القرآن الكريم، فضلاً عن المجلدات المتعددة التي ضمت بحوث مؤتمر المنهجية الإسلامية، حيث كان من الطبيعي أن تتصل مناهج البحث في العلوم الإنسانية، منهجية البحث في العلوم التربوية والنفسية.

وكان المؤتمران اللذان نظمهما الراحل الدكتور عبد الوهاب المسيري عن إشكالية التحيز، أولهما عام ١٩٩٢، وثانيهما عام ٢٠٠٦ من أهم ما يتصل أيضاً بالفكر النبوي، من حيث البحث عن «هوية» ذاتية تشكل الأساس الذي تقوم عليه المسألة التربوية في المجتمع العربي الإسلامي. وإذا كان المؤتمر الأول لم ينعقد تحت مظلة المعهد، إلا أن المعهد قام بنشر عدد من المجلدات التي ضمت بحوث المؤتمر كلها... وما سار على هذا الدرب، فكل هذه الدراسات تشكل ما يمكن تسميته «بالبنية الأساسية» للفكر التربوي، مما يجعل من المستحيل على باحث تربوي أن يشرع في تناول قضية من قضايا التعليم من غير أن يكون على دراية وافية بها وبما مثلها.

وعقد المعهد ندوة عن التأصيل الإسلامي لعلم النفس عام ١٩٨٩، ومن المعروف أن العلوم النفسية قرينة للعلوم التربوية في معظمها، وإن كان بعضها قد لا يكون كذلك (علم النفس الصناعي مثلاً)، وشارك في هذه الندوة أعلام

كبار في العلوم النفسية مثل الدكتورة محمد عثمان نجاتي، وعبد الحلیم محمود السيد، وفؤاد أبو حطب وغيرهم، وعقدت الندوة بالقاهرة.

ومن المؤتمرات التي اتجهت مباشرة على المسألة التربوية، المؤتمر الذي عقد بعمان الأردن عام ١٩٩٠ بعنوان (نحو بناء نظرية للتربية الإسلامية)، لعل عنوانه يؤشر إلى أن هذه القضية هي بالفعل قضية مركزية بالنسبة للفكر التربوي الإسلامي، فمعروف دور النظرية في أي نسق معرفي، إنها العمود الفقري له، أو الخيط الذي يربط بين حبات المسبحة إذا صح هذا التشبيه، ولعل الدقة في صياغة الشعار لها دلالتها، إذ تعترف بأننا لا نملك في وقتنا الحالي «نظرية»، ويصبح المطلوب من المفكرين أن يجتهدوا ويبحثوا في سبيل بناء مثل هذه النظرية.

وعقد المعهد أيضاً في العام نفسه ١٩٩٠ مؤتمراً عن المناهج التي نسميها «قلب العمل التعليمي»، فهي الملتقى الذي تتحقق فيه - أو هكذا المفروض - أهداف التعليم وفلسفته، وهي التي يتم تعليمها لملايين من الطلاب في مراحل التعليم المختلفة.

وفي رحاب جامعة الأزهر عقد في أوائل التسعينيات مؤتمر ضخم عقده رابطة الجامعات الإسلامية في مركز صالح كامل عن التوجيه الإسلامي للعلوم المختلفة، كان لنا فيه دراسة عن التأصيل الإسلامي لأصول التربية، وغير ذلك من بحوث ودراسات كلها من شأنها أن تمد الفكر التربوي الإسلامي بمدد كبير وتمعق وجديد.

كذلك عقد في رحاب كلية الدراسات الإنسانية بجامعة الأزهر مؤتمر كبير عام ١٩٩٢ عن الطفولة في الإسلام، قدمت فيه بحوث ودراسات مختلفة من زاويتي علوم الدين، والنفس والتربية والاجتماع خاصة بالطفل من المنظور الإسلامي.

وقامت اللجنة الإسلامية العالمية للمرأة والطفل، بالمجلس الإسلامي العالمي للدعوة والإغاثة بالقاهرة بعمل متميز في مجال تربية الطفل من منظور إسلامي، وهي بصدد إنجاز ما عرف بميثاق الطفل المسلم، والذي صدر مستقلاً أولاً، ثم متضمناً في عمل أكبر وهو (ميثاق الأسرة في الإسلام)، فعند قراءة نصوص المواد الخاصة بالطفل نجد مهارة تشريعية وعلمية في وضع ميثاق يلتزم بالأصول الإسلامية، ويظهر تجاوباً ووعياً بمجريات الحياة المعاصر، وجاء ضمن المواد الخاصة بالطفل (ص ٦١):

مادة ٩١- طلب الولد حفظاً للنوع الإنساني.

مادة ٩٢ - الرعاية المتكاملة منذ بدء الزواج.

مادة ٩٣- الأسرة مصدر القيم الإنسانية.

مادة ٩٥ - حق الحياة والبقاء والنماء.

مادة ٩٦ - الاحتفاء بمقدم الطفل.

مادة ٩٧- الحفاظ على الهوية.

مادة ٩٨ - تحريم التمييز بين الأطفال .

مادة ١١٢ - التربية الفاضلة والمتكاملة للطفل .

مادة ١١٣ - العادات الاجتماعية الطيبة.

مادة ١١٤ - التعليم المتكامل والمتوازن للطفل .

مادة ١١٥ - الحصول على المعلومات النافعة... وهكذا.

وهناك عدد كبير من كليات التربية، إذا كانت تخلو من برامج في الفكر التربوي الإسلامي، بحكم لوائحها، إلا أن الباب مفتوح على مصراعيه حقاً بالنسبة لإمكانية إنجاز عدة رسائل للماجستير أو الدكتوراه، إذا كانت الكلية يسمح نظامها بذلك، كما نرى بالنسبة لكليات التربية في مصر والمملكة العربية السعودية، والأردن، كما هي حدود علمنا، حيث لا نعلم على وجه اليقين الوضع في بقية أنحاء الوطن العربي. وسوف نشير في جزء آخر إلى السلبيات والقضايا الخاصة بمثل هذه الفئة من الفكر التربوي الإسلامي.

وفي مصر شارك مركز الدراسات المعرفية مع بعض كليات التربية في عقد عدد من المؤتمرات، لا يخلو أي منها من دراسات وبحوث تتناول قضايا التعليم من منظور إسلامي.

ملاحظات

لا يخطئ المستقرئ لحركة الفكر التربوي الإسلامي في العقود القليلة الماضية في رؤية «مد» واضح في الدراسات والكتابات التي تمت في هذا المجال، فإذا ما تساءلنا عن تفسير ذلك، يمكن التفكير في العوامل التالية:

(١) فعمل أول عامل، هو ما اصطلح على تسميته «بالصحوة الإسلامية»، والتي ازداد مداها في العقود الأخيرة كرد فعل - في أحد عواملها - للهجمة الإمبريالية بكل أجنحتها، سواء ما كان من جانب ما كان يسمى بالكتلة الاشتراكية، من حيث سعيها لإحلال منظومة فكرية معادية في أسسها للمنظومة الفكرية الإسلامية، أو من جانب قوى الغرب السياسي، وخاصة الولايات المتحدة الأمريكية. ومثل هذه الصحوة، كان لابد أن تطل القطاع التربوي، كما نالت قطاعات معرفية وحياتية متعددة لدى المسلمين. ونحن إذ نشير إلى العقود الأخيرة، لا نغفل أبداً أن الهجمة الغربية بدأت قبل ذلك، منذ أواخر القرن الثامن عشر، وهو ما تبدى في حركة استعمار واسعة النطاق.

(٢) وإذا كان هذا مما يمكن وصفه بالعامل الخارجي، لكن هناك في طبيعة الإسلام نفسه، كما هو معروف، دعوة إلى الإصلاح والتجديد المستمرين، حيث لابد أن نستحضر على الذهن، وعلى الفور تأكيد رسول الله ﷺ أن الله ﷻ يبعث لهذه الأمة، على رأس كل مائة عام، من يجدد لها

دينها، هو الأمر الذي كنا نرى تطبيقه بصفة خاصة في عصور الازدهار الحضاري الإسلامي، بينما لم نرى ذلك في عهود التخلف والتراجع إلا إشعاعات ضعيفة لا تحرك شعبًا ولا تزيل جمودًا بل إن المبدأ الأساسي المؤكد صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان يفرض التجديد والإصلاح، لأن الأحوال دائمًا متغيرة، وتيار التطور حولنا يتسارع بشكل يزداد معدله عامًا بعد عام، حتى أن الأسرة الواحدة يمكن الآن أن نلاحظ فيها كيف تتسع الهوة بين الأجيال لفعل التسارع المذهل للتغير، وهذا يفرض ضرورة المراجعة المستمرة، فليس كل ما كان صالحًا أمس يصلح اليوم، وما يصلح اليوم قد لا يصلح بالضرورة للغد، كل ذلك بطبيعة الحال بعيدًا عن الثوابت الإسلامية.

(٣) وما لا بد من الإشارة إليه بغير استحياء، هو أثر الطفرة النفطية التي شهدتها منطقة الخليج منذ أوائل السبعينيات، وبصفة خاصة، في المملكة العربية السعودية، ذلك أن مثل هذه الطفرة قد دفعت تلك البلدان إلى طريق طويل من التعمير المادي والثقافي والاجتماعي، ولما كانت السعودية هي أضخم بلدان الخليج، كان هذا التعمير أوسع وأضخم. ولما كانت هذه الدول لا تملك في هذه الفترة المبكرة القوى العاملة التي تعين على القيام بمشروعات النهوض العام، اعتمدت على العمالة العربية، وخاصة من مصر. ونظرًا لأن السعودية عرفت منذ أيام محمد بن عبد الوهاب بالترابط

الشديد بين السياسة والدين، بين الحكم وعلماء الدين، كان الإقبال واسعاً وملحوظاً على الاستناد إلى المرجعية الإسلامية في معظم، إن لم يكن كل مشروعات التطوير، وفي مقدمتها التعليم، وهنا تقدم العديد من أساتذة التربية للبحث في أمور تقع في عقر دار الفكر التربوي الإسلامي، وكأنهم كانوا بذلك - في كثير من الأحوال - يقدمون ما يدعم ويعزز مواقعهم في العمل في بلد المهجر المؤقت، بل والذي تحول إلى مهجر دائم أو طويل لدى البعض، فإذا بالفكر التربوي الإسلامي يشهد مدّاً واسعاً، بل لقد لاحظنا على بعض من كنا نعرفهم في مصر، اهتمام غير عادي، لم يكن قائماً من قبل بالتربية الإسلامية !!

(٤) كذلك شهدت المنطقة العربية، وخاصة مصر، توسعاً كبيراً في إنشاء كليات التربية، مما تطلب توسيعاً في أعداد أعضاء هيئات التدريس فيها، ومع الأسف الشديد، فقد سارعت معظم الكليات إلى فتح باب الدراسات العليا، قبل أن يكتمل أعضاء هيئة التدريس، وشكلت هذه الكثرة طلباً واسعاً لكم كبير من الدراسات، كان لا بد أن يكون من بينها التربية الإسلامية، خاصة وقد أصبحت أحد المؤهلات التي تسهل للعضو أن يحظى بإعارة إلى دول النفط. وضمت بعض كليات التربية أقساماً متخصصة في التربية الإسلامية، وإن كانت حدود علمنا تقتصر على كلية التربية بجامعة الأزهر، وكليتي التربية بمكة المكرمة، والمدينة المنورة، فبحكم

وجود هذا التخصص، كان لابد من شغل وظائفها بمتخصصين في التربية الإسلامية، يكونون قد أنجزوا رسائلهم للماجستير والدكتوراه في التربية الإسلامية، والقيام ببحوث بعد ذلك حتى يترقوا إلى مستويات أعلى سلم أعضاء هيئة التدريس، وما يرافق هذا أيضاً من إقبال بعض طلاب الدراسات العليا لإنجاز رسائل في الفكر التربوي الإسلامي.. وما لا يقل عن ذلك أهمية، ما قد يتطلبه الموقف من وضع كتب جامعية تغطي المقرر وتلبي حاجات الطلاب، ووجه أهمية هذا النوع من الكتابات أنه أوسع انتشاراً وأبلغ تأثيراً حيث إن جماهيره واسعة.

مشكلات وعقبات

التجديد والإصلاح ليسا من الأمور اليسيرة، وخاصة في مجال الفكر التربوي، فنحن هنا نكون بإزاء سعي لتغيير في النفوس والعقول والقلوب، والقيم والاتجاهات والعادات، ومن ثم فلا بد من توقع مقاومة، بل ومحاربة من القوى التي لابد أن تتضرر من حدوث تجديد وإصلاح، سواء بالداخل أو الخارج، فواهم من يتصور أن العدو يسكن دائماً خارج الديار، فقد يكون قائماً بيننا، يرى مصالح له ومنافع في استمرار الوضع القائم على ما هو عليه، ومن ثم فإن التجديد والإصلاح يمكن أن يسحب البساط من تحت قدميه، ويفرز قوى جديدة تسعى إلى الإصلاح بعد القضاء على الفساد. وإذا كان ما سبق مما يمكن

أن يشير إلى مقاومات «مادية»، إلا أننا قد نشهد مقاومة نظرية فكرية في التشكيك في قدرات الساعين إلى التجديد والإصلاح، وتبديد الوقت في مناقشات وجدل بلا جدوى، من أجل تشتيت الجهود وبعثرة المساعي.

ويمكن الإشارة إلى بعض هذه العقبات والمشكلات فيما يلي:

(١) غياب التربية الإسلامية عن برامج الكثرة الغالبة من كليات التربية، ذلك أن ميزة هذه الكليات أن طلابها يعدون كمعلمين، ومن ثم فلو قد أتاحت لهم دراسة التربية الإسلامية، فلربما يؤدي هذا إلى مزيد من إذاعة ونشر الفكر التربوي الإسلامي في ربوع الوطن الإسلامي، بحكم توزع خريجي كليات التربية في مختلف البقاع للعمل كمدرسين، وبالتالي فإن العكس يكون منشئاً لأخدود كبير يقف بين أجيال كثيرة وبين ما تسعى إليه التربية الإسلامية من الترويج له من قيم وسلوكيات واتجاهات ومعارف ومعلومات.

(٢) ولعل هذا يلفت نظرنا حقاً هو الأمر المتصل بالحضين المجتمعي للتربية الإسلامية، فعلى المستوى الشعبي، يمكن أن نلاحظ العكس، أي إقبالاً ملحوظاً وواسعاً على ما هو إسلامي، لكن هذه الظاهرة قد تغلفها غلالة من العواطف التي تكتفي بالمساندة القلبية، دون قدرة على التحرك العملي صحيح أن بلداننا تسمى «بالإسلامية»، لكن الهم السياسي يجعل بعض النظم تنظر إلى ما هو إسلامي بقدر من الشك، وإذا أردنا الصراحة أكثر

نقول بقدر من الخوف، بفضل ما هو معروف من شعبية هذا التوجه، وهذا ما يفسر احتضان بعض النظم، على الرغم من تحالفاتها مع القوى الرأسمالية، من إفساح المجال لقوى اليسار السابق والعلمانيين حتى يكونوا عوناً على تعويق المد الإسلامي، حيث يرحب هذا الفريق بالتعاون، على الرغم من علمه بالتوجهات الرسمية القائمة، والتي كانت موضع حرب منه أيام وجود الكتلة الاشتراكية. وهذا ربما يكون أحد الأسباب القوية في صرف النظر في كليات التربية عن تخصيص قسم أو مقرر أو أكثر في التربية الإسلامية.

(٣) وهناك ما يتعلق بالتكوين المهني والعلمي، سواء لباحثي التربية الإسلامية أو المشرفين عليهم، ذلك أن التربية الإسلامية من العلوم البينية التي تجمع بين تخصصين، أحدهما العلوم التربوية والنفسية، والآخر، العلوم الدينية، ومن هنا فقد يكون الباحث ممن يملك باعاً لا بأس به في العلوم التربوية والنفسية، لكنه فقير المعرفة بالعلوم الدينية، فتغيب عن كتاباته «البنية الأساسية»، ونجده يحاول ليّ ذراع النصوص حتى تتوافق مع ما يعرفه من علوم تربوية. وقد يكون الباحث، على العكس من ذلك، ذا باع طويل في العلوم الدينية، لكنه يفتقر إلى الثقافة التربوية والنفسية، فينحو في كلامه وكتابته منحى أقرب إلى «الدعوة» والوعظ والإرشاد مما يبعده

عن المنهجية العلمية المنضبطة التي يجب اصطناعها في التعامل مع بعض القضايا التربوية والنفسية.

(٤) وكثير من البحوث الأكاديمية بصفة خاصة تجيء في صورة سباحة في عالم المثال والتجريد وما ينبغي أن يكون. إنهم يبحثون عن «المعيار» كما يتبدى في القرآن الكريم وأحاديث الرسول ليطلبوا أهل هذا المجتمع أو ذاك، أهل هذه الفئة أو تلك بتمثل هذه المعايير والقيم والمثل، وهذا جميل ومطلوب بطبيعة الحال، لكن هناك خطوة أخرى تنقصهم وهي أن يبدؤوا نقطة البحث من حال قائمة وحال حاضرة، ولتتحدى قدراتهم ومهاراتهم البحثية طالبة المواجهة والعلاج والحل. إن افتقاد هذا التوجه، نحو واقع الناس وهمومهم ومشكلاته، والتحليق في عالم ما ينبغي أن يكون يحرم الفكر التربوي الإسلامي من فرص التغذية على مشكلات الناس وقضاياهم، ولعل أحد أهم الأسباب التي بثت الثراء والحيوية في الفقه الإسلامي، هو أن كثيراً من الآراء إنما جاءت بعد بحث وتفكير ودراسة، بناء على مشكلة معينة واجهت مسلمين وسعوا على هذا الفقيه أو ذاك سائلين إياه الرأي والفتوى.

مراجع:

- (١) أحمد تيمور: أعلام الفكر الإسلامي في العصر الحديث، القاهرة، لجنة نشر المؤلفات التيمورية، ١٩٦٧.
- (٢) الجبرتي: تاريخ الجبرتي، القاهرة، طبعة دار الشعب، د.ت.
- (٣) زكريا سليمان بيومي: التيارات السياسية بين المجددين والمحافظين، دراسة تاريخية في فكر الشيخ محمد عبده، القاهرة، مركز وثائق تاريخ مصر المعاصرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٨.
- (٤) سعيد إسماعيل علي: مصادر التربية الإسلامية، الكتاب السنوي في التربية وعلم النفس، القاهرة، عالم الكتب، المجلد الأول، ١٩٧٣.
- (٥) _____: مشكلة المنهج في دراسة التربية الإسلامية، الكتاب السنوي في التربية وعلم النفس، القاهرة، دار نشر الثقافة، ١٩٧٤.
- (٦) _____: أصول التربية الإسلامية، القاهرة، دار نشر الثقافة، ١٩٧٦.
- (٧) _____: نظرات في الفكر النبوي، القاهرة، دار سعاد الصباح، ١٩٩٢.
- (٨) _____: الخطاب التربوي الإسلامي، الدوحة، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، سلسلة كتاب الأمة، مايو ٢٠٠٤.
- (٩) _____: أعلام تربية في الحضارة الإسلامية، القاهرة، دار السلام، ٢٠٠٨.

- (١٠) سيد أحمد عثمان: المسئولية الاجتماعية والشخصية المسلمة، القاهرة، الأنجلو المصرية، ١٩٧٩.
- (١١) _____: بين علم النفس والإسلام، مجلة دراسات تربوية، مارس ١٩٨٦.
- (١٢) _____: الذاتية الناضجة، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ٢٠٠٠.
- (١٣) عباس محمود العقاد: محمد عبده، القاهرة، مكتبة مصر، سلسلة أعلام العرب، ١٩٦٢.
- (١٤) عبد الرحمن النقيب: المنهجية الإسلامية في البحث التربوي نموذجًا، القاهرة، دار الفكر العربي، ٢٠٠٤.
- (١٥) عبد العاطي محمد: الفكر السياسي للإمام محمد عبده، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢.
- (١٦) عثمان أمين: رائد الفكر المصري، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٥.
- (١٧) علي أحمد مذكور: البحث عن هوية تربوية، مجلة دراسات تربوية، القاهرة، عالم الكتب، يونية ١٩٨٧.
- (١٨) _____: نحو الخلاص النهائي، القاهرة، دار الفكر العربي، ٢٠٠٨.
- (١٩) اللجنة الإسلامية العالمية للمرأة والطفل: ميثاق الأسرة في الإسلام، القاهرة، ٢٠٠٧.
- (٢٠) محمد عبد الغني حسن: حسن العطار، القاهرة، دار المعارف، سلسلة نوابع الفكر العربي، ١٩٦٨.

- (٢١) محمد عمارة: الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢.
- (٢٢) _____: الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣.
- (٢٣) وزارة الأوقاف وشئون الأزهر: الأزهر، تاريخه وتطوره، القاهرة، ١٩٦٤

ملحق :

كتاب
الإعلان الإسلامي

تأليف
علي عزت بيجوفيتش
الرئيس السابق لجمهورية البوسنة والهرسك

تقديم وترجمة
محمد يوسف عدس

المحتويات

الإعلان الإسلامي

١٦٣١.....	تقدم المترجم
١٦٥٣.....	مقدمة المؤلف

الفصل الأول: تخلف الشعوب المسلمة

١٦٦١.....	المحافظون ودعاة الحداثة
١٦٧١.....	جذور العجز
١٦٧٩.....	لا مُبالاة الجماهير المسلمة

الفصل الثاني: النظام الإسلامي

١٦٨٧.....	الدين والقانون
١٦٩٢.....	ليس الإسلام مجرد دين
١٦٩٦.....	إشكاليات النظام الإسلامي في الوقت الراهن

الفصل الثالث: المشكلات الراهنة للنظام الإسلامي

١٧٢٧.....	النهضة الإسلامية ثورة دينية أم سياسية؟
١٧٣٤.....	السلطة الإسلامية

- ١٧٣٥..... باڪستان - جمهورية إسلامية
- ١٧٣٨..... الجامعة الاسلامية والقومية
- ١٧٤٩..... المسيحية واليهودية
- ١٧٥٣..... الرأسمالية والاشتراكية
- ١٧٥٩..... خلاصة

«الإعلان الإسلام» المفترى عليه



محمد يوسف عدس

«الإعلان الإسلامي» هو الكتاب الذي أثار ضجة إعلامية كبرى في يوغسلافيا تردد صداها في أنحاء أوروبا كلها، وبسبب هذا الكتاب حوكم علي عزت بيجوفيتش وزُجَّ به في السجن، ورغم إعادة المحاكمة وسقوط التهم التي وُجِّهت إلى علي عزت إلا أن هذا الكتاب ظل سيفًا مصلتًا لا على رقبة مؤلفه فحسب بل على المسلمين في البوسنة وعلى الإسلام كعقيدة وشريعة ونظام. واستمرت الحملات الإعلامية الصربية تتصاعد ضد علي عزت لترسم له صورة مقولبة. باعتباره «آية الله الأبيض الملعون»، الذي ظهر في قلب أوروبا المسيحية. ولترويح هذه الصورة أخذ الكتاب وأجريت على نصه تعديلات وأضيفت إليه عبارات وكلمات لم تكن موجودة في الأصل. ثم وزع بحماس في بلجراد وزغرب كدليل على دعوته للجهاد، والجهاد عندهم معناه إعلان «الحرب المقدسة على المسيحية». وتسرب الكتاب خارج يوغسلافيا فالتقطته جماعات نشطة، وقامت بترجمته إلى اللغات الأوروبية المختلفة في محاولة مشبوهة لإثارة جو من الذعر بين المسيحيين، حيث ربطت بين مؤلفه وبين بعض المراكز الإسلامية في العالم وبخاصة إيران.

ويؤكد الصحفي البريطاني «إد فوليامي» أن الكتاب قد تعرض نصه للتعديل أو بالأحرى «التشويه»... والمقصود بهذا التشويه أن تتوافق محتويات الكتاب مع الصورة الإعلامية «المقولة» عن صاحبه، وذلك لحبك سيناريو التآمر الإسلامي على الغرب المسيحي. وكانت هذه أول مرة أصادف فيها خلال قراءاتي كاتباً غريباً يشير إلى ما لحق بكتاب: (الإعلان الإسلامي) من تحريف. ثم ازداد يقيني بمسألة التحريف بعد الاطلاع على شواهد أخرى: فقد أشار «هـ. ت. نوريس» في كتابه: (الإسلام في البلقان) إلى أن الكتاب الذي اطلع عليه في لغته الأصلية يبلغ نحو خمسين صفحة، بينما تقترب نسخ أخرى من ثمانين صفحة.

ولقد أتاحت لي فرصة أن أطلع على نسخة من الطبعة الإنجليزية المحرفة التي تتداولها بعض الجماعات في لندن ووجدت أنها مزودة بمقدمة تنطوي على أفكار مسمومة وإيحاءات خطيرة.

ولم يشأ صاحب المقدمة أن يعلن عن اسمه. والنسخة نفسها خالية من بيانات النشر، فاسم الناشر مجهول وكذا سنة النشر ومكانه، ومثل هذه الكتب الغفل التي تظهر في الأسواق بين حين وآخر تذكرنا بالمطبوعات التي تروجها أجهزة المخابرات لإشاعة أفكار أو معلومات كاذبة لأغراض دعائية معينة.

تقول المقدمة: «من الواضح أن مهمة المسلمين المقدسة كما يراها علي عزت هي تطبيق الموقف الإسلامي على العالم..».

وفي موقع آخر من المقدمة نقرأ: ولا ننسى أن الرسالة البليغة للخمسيني كانت «لا غرب ولا شرق.. الإسلام هو الحق».

ويمضي صاحب المقدمة المجهول فيعلق قائلاً: «وكانت هذه الفكرة هي التي عبر عنها علي عزت في كتابه (الإسلام بين الشرق والغرب)، ثم ترجمها بلغة سياسية عميقة في كتابه (الإعلان الإسلامي) وذلك بقصد إقامة الدولة الإسلامية والتوسع فيها لتحقيق طوبيا (مدينة فاضلة) على كوكب الأرض». ثم ينتقل الكاتب المجهول في مقدمته لتوجيه اللوم إلى الدول الكبرى التي اعترفت بدولة البوسنة ومكنتها - على حد قوله - من الانضمام إلى الأمم المتحدة فيقول: «في الوقت الذي تكسب فيه دولة البوسنة والهرسك الاعتراف الدولي لا يزال يقف على رأسها (زعيم مسلم) هو علي عزت بيجوفيتش الذي استطاع أن يحصل على دعم أكبر القوى العالمية المؤثرة... هذه القوى هي نفسها التي يصفها علي عزت في كتابه بأنها (قوى الوثنية الكبرى في العالم)»... وأخيراً تختم المقدمة بما يشبه قرع الطبول في نهاية سيمفونية عنيفة فتقول محذرة: «إنه لمن التهاون المفرط وعدم الاكتراث بالمسئولية أن تقرأ هذا (المنفستو الإسلامي) كنوع من القصص الخيالي!» ولا ينسى الكاتب الذكي في ثنايا مقدمته أن يذكرنا بأن المؤلف (يقصد علي عزت) لم يتراجع عن المعتقدات التي ضمنها في كتاب:

(الإعلان الإسلامي)، وذلك لكي يغلق الطريق تمامًا على أي فكرة قد تخطر على بال القارئ بأن الرجل ربما كان هكذا في السبعينيات ولعله تاب الآن ونحن في التسعينيات..!

وهكذا رأينا نصًّا يُحرّف في بلجراد ثم يُفسّر في لندن بمعرفة كاتب مجهول، وذلك يركب صاحبه على قالب «خميني» يستنكره الفكر الغربي ويدينه بالعداء والعدوانية تجاه الحضارة الغربية.

ويصف الكتاب بأنه «المنفستو الإسلامي» ليعزّز القراء بشيء آخر كرهه عندهم وهو «المنفستو الشيوعي» والدلالة هنا واضحة.

ويمضي الكاتب المجهول فيسطح الأفكار الثرية المبدعة التي عاجلها علي عزت في كتابه الفذ (الإسلام بين الشرق والغرب) ويختزلها إلى شعار كانت تردده الجماهير في بداية الثورة الإسلامية في إيران، ولا شك أن إقحام هذا الكتاب بالذات في غير سياقه يؤكد هدف التشويه المتعمد للكتاب في ذهن القارئ. وينسب الكاتب الكذب إلى علي عزت أنه «يهدف إلى تطبيق الموقف الإسلامي على العالم» والتعبير فيه غموض ولعله يقصد قهر العالم على تبني الأيديولوجية الإسلامية مثلما حاول الغرب فرض ثقافته وتدمير ثقافات الشعوب في العالم الثالث.. ولكن شيئاً من هذا لم يرد في كتاب (الإعلان الإسلامي) ولا في كتاب آخر لعللي عزت.

وأخيراً تنسب المقدمة إلى علي عزت أنه وصف القوى العالمية الكبرى بأنها قوى الوثنية ولكن هذا الوصف أيضاً لم يرد في (الإعلان الإسلامي) ولا في أي أثر فكري آخر لعللي عزت..! وهكذا يتضح الهدف الخبيث من المقدمة المشبوهة للكاتب المجهول.

فماذا يقول الكتاب والمفكرون الغربيون المنصفون عن كتاب (الإعلان الإسلامي)؟

يقول «هاري ثيرلويل نوريس» الأستاذ بجامعة لندن: «إن هذا الكتاب أبعد ما يكون عن الأصولية فهو يحدد موقف المسلمين من العالم المسيحي تحديداً منطقياً واضحاً حيث يقول علي عزت:

نحن بالنسبة للمسيحية نفرق بين تعاليم المسيح وبين الكنيسة... أما تعاليم المسيح فهي وحي من الله لحق به تحريف في بعض مواضعه، وأما الكنيسة - وقد أصبحت مؤسسة قائمة على نظام كهنوتي هرمي ذي مراتب ودرجات - فقد أصبحت بتنظيمها وسياساتها وثوراتها ومصالحها لا ضد الإسلام فحسب بل ضد المسيح نفسه... وإن أي شخص يُراد منه أن يحدد موقفه تجاه المسيحية فمن حقه أن يسأل: هل المقصود بالسؤال تعاليم المسيح أم محاكم التفتيش؟ ذلك لأن الكنيسة خلال تاريخها كانت تتأرجح دائماً بين هذين القطبين... فكلما اقتربت من التعبير عن تعاليم الإنجيل الأخلاقية كلما كانت بعيدة عن محاكم

التفتيش... ومن ثم أقرب إلى الإسلام... وإننا نقدر الاتجاهات الجديدة التي أعلنتها مؤخرًا مؤتمر «الفاتيكان» حيث نرى فيها اقتراحًا من المعتقدات المسيحية الأصيلة... ومن الممكن - إذا أراد المسيحيون - أن يشهد المستقبل فرصة للتفاهم والتعاون بين الديانتين العظيمتين لصالح الشعوب ولصالح الإنسانية بصفة عامة خلافًا لما كان يحدث في الماضي من معارك بدافع من التعصب والصراع الأحمق».

أما «نويل مالكوم» فقد خصص عددًا من الصفحات في كتابه (البوسنة: تاريخ موجز) لعرض وتحليل كتاب «الإعلان الإسلامي» دحض فيه الاتهامات الموجهة إليه بمنطق قوي واضح حيث يقول:

«هذا الكتاب بحث عام في السياسة والإسلام، يتجه إلى العالم الإسلامي بصفة عامة فليس مخصصًا للبوسنة وليس فيه أي ذكر لها على الإطلاق... ويبدأ علي عزت بعنصرين أساسيين هما المجتمع الإسلامي والحكومة الإسلامية... وهو يؤكد أنه لا يمكن إقامة حكم إسلامي إلا ببناء مجتمع إسلامي كأساس يقوم عليه هذا الحكم... وهذا المجتمع بدوره لا يمكن أن يتوافر إلا إذا كانت الأغلبية المطلقة من السكان مسلمين مخلصين لإسلامهم ممارسين لشعائره وملتمزين بأخلاقياته وبدون هذه الأغلبية يتقلص النظام الإسلامي إلى مجرد قوة أو سلطة عارية... ومن السهل حينئذ أن يتحول إلى نظام استبدادي» ويعلق «مالكوم» على ذلك قائلاً: «هذا الشرط يلغي تمامًا فكرة إقامة حكومة إسلامية في البوسنة

حيث إن المسلمين فيها لا يشكلون الأغلبية بل هم أقلية (٤٥٪ من السكان)». ثم يمضي «مالكوم» قائلاً: «إن القضايا التي يناقشها علي عزت في معظم الكتاب تتعلق بطبيعة النظام السياسي الإسلامي ولا تنطبق على حالة البوسنة... وعندما يقول علي عزت مثلاً: «لا يوجد سلام ولا تعايش بين العقيدة الإسلامية وبين المؤسسات الاجتماعية والسياسية للإسلامية (وهي عبارة طالما اقتبسها الصربيون في دعايتهم السياسية المضادة) عندما يقول هذا فإنه يشير إلى دول بها مجتمع إسلامي... وحقته أن هذا المجتمع لن يقبل أن تفرض عليه مؤسسات «ضد إسلامية».. ثم يمضي قائلاً: «ولا يكاد يجد القارئ في هذا الكتاب شيئاً ينطبق على الوضع السياسي للبوسنة سوى فقرة واحدة هي: (إن الأقليات المسلمة في مجتمعات غير إسلامية - طالما أنهم يتمتعون بالحرية الدينية وبالحياة والنمو الطبيعيين - فإنهم لا بد أن يكونوا مخلصين ملتزمين بتنفيذ واجباتهم تجاه هذه المجتمعات، إلا في حالة الإساءة إلى الإسلام والمسلمين)».

وينتقل «مالكوم» ليناقد تهمة «الأصولية» فيقول: «إن بعض العبارات التي سيقى في هذا الكتاب ووصفت بأنها (أصولية) سنجد أنها عبارات تقليدية ثابتة في العقيدة الإسلامية لا يمكن لمسلم لدينه أن ينكرها»... فقد كتب علي عزت: «لا بد للدولة الإسلامية أن تحرم الخمر والدعارة والإباحية» وحقته في هذا أن الإسلام ليس مجرد مجموعة من المعتقدات الدينية الخاصة ولكنه طريقة حياة ذات أبعاد اجتماعية وسياسية... ثم إنه يؤكد على أن الأخوة بين المؤمنين

بالعقيدة الإسلامية (أو الأمة) تتجاوز الحدود القومية... وليس في هذا كله ما يبرر الوصف بالأصولية... بل إن مصطلح (الأصولية) نفسه مصطلح مائع وانطباعي (سهل القولية)... ولا يستخدمه أساتذة الدراسات الإسلامية الذين يعينهم أن يفرقوا بين أنواع من الحركات الإسلامية التي تندرج في موقفها بين المحافظة والاعتدال والتطرف والعداء للحدثة... ولكننا نجد السياسيين والصحفيين يستخدمون (الأصولية) لتجمع عددًا من الصفات من بينها الجمود والتطرف. أما الزعم بأن إقامة السلطة الإسلامية كغاية يبرر استخدام أي وسيلة ممكنة. فإن علي عزت يرفض بوضوح تام هذا الاعتقاد... بل يندد بفكرة الاستيلاء على السلطة بالقوة بحجة بناء المجتمع الإسلامي من فوق... وحقته الأساسية هو أن المجتمع الإسلامي لا يمكن بناؤه إلا في مجتمع غالبية العظمى من المسلمين وأن هذا البناء لا يتم إلا من خلال عملية طويلة من التربية الدينية والاقتناع الأخلاقي» ويمضي (مالكوم) في تبديد شبهة الأصولية عن فكر علي عزت فيقول: «وتطلق الأصولية بطريقة مائعة على فكر علي عزت بأنه شديد العداء للثقافة والنظم السياسية الغربية... وذلك بسبب انتقاده لأسلوب العلمنة المرجلة والمتعسفة لتركيا في عهد كمال أتاتورك... وهو أسلوب تبناه نظام كمال أتاتورك على أساس (أن كل ما هو إسلامي فهو رجعي متخلف ثقافيًا، وبدائي).. وبسبب تنديده بأولئك الذين يدعون أنفسهم بالتقدميين المتغربين ودعاة الحدثة الذين يطبقون سياسة مشابهة لسياسة كمال أتاتورك في بلاد أخرى بالعالم الإسلامي... ويرفض مالكوم أن يكون هذا النقد من جانب علي عزت مبررًا

لاتهامه بالأصولية... ذلك لأن موقف علي عزت العام على حد قول «مالكوم» لا ينطوي بالتأكيد على رفض للحضارة الغربية حيث يؤكد «أن الإسلام من بدايته قد أخذ بدون تعصب العلوم وجملة المعارف الإنسانية التي ورثها من الحضارات السابقة... ونحن لا نرى لماذا يتخذ الإسلام موقفاً مختلفاً من إنجازات الحضارة الأوروبية الأمريكية التي يتصل بها اتصالاً وثيقاً».

ويلفت «مالكوم» نظرنا في دفاعه عن فكر علي عزت إلى معالجته لهذه القضايا في مصادر أخرى حيث يقول: «إن هذه القضايا قد قام علي عزت بمعالجتها معالجة أكمل في كتاب أهم هو كتاب (الإسلام بين الشرق والغرب) وهو الكتاب الذي حاول فيه أن يقدم الإسلام كنوع من مركب روحي وفكري لا يتجافى مع قيم الحضارة والأدب الغربيين... ووصف المسيحية بأنها وحدة بين دين عظيم وأخلاق عظيمة... ويحتوي على جزء خاص يمجّد الفلسفة الأنجلوسكسونية والثقافة الأنجلوسكسونية وكذلك تقاليد الاشتراكية الديمقراطية»، وينتهي «نويل مالكوم» بحكمه على فكر علي عزت حيث يقول بكل وضوح: «ولا يمكن لأصولي أن يكتب مثل هذا الكلام».

إن الحملة الإعلامية على كتاب (الإعلام الإسلامي) وصاحبه قد استخدمت فيها الأساليب الدعائية الحديثة بذكاء ماهر وعلى نطاق واسع لتشويه قضية البوسنة ثم للانقضاض على المسلمين لإبادتهم بعد أن يكون المناخ في المنطقة وفي أوروبا كلها تشبع بالخوف والضعينة والعداء، حتى لا يتعاطف أحد

مع الضحية عند ذبحها أو يهب لنجدتها... وهذا ما حدث بالفعل... بل رأينا متطوعين من روسيا وغيرها من دول أوروبا الشرقية التحقوا بقوات التشتك الصربية الإرهابية للمشاركة في استئصال المسلمين.

لقد أشيع مناخ عام أحكمت حلقاته ضد الكتاب وصاحبه وضد الإسلام والمسلمين... وأصبح من العسير على أكثر الناس إنصافاً أن يحاول التصدي لهذا التيار الإعلامي الكاسح وأن يكشف عن أوجه الشطط والزيف فيه. وقد عرضنا - فيما سبق - لبعض المحاولات التي قام بها أكاديميون وصحفيون أجهدوا أنفسهم بحثاً عن الحقيقة وسط ركام الأكاذيب... ورأينا كيف أن الدكتور «نويل مالكوم» قد اعترف في مقدمة كتابه عن البوسنة بمدى الصعوبة التي واجهته وهو يشق طريقه بحثاً عن الحقيقة في قضية البوسنة.

ولعل أخطر ما في «الصور المقولبة» أنها تتسلل إلى أقلام الكتاب وإلى عقولهم اللاواعية بطريقة تلقائية نتيجة تشبع المناخ الفكري بها... فهذا مثلاً «ميشاجليني» ينصف علي عزت لأنه التقى به وتعرف عليه عن قرب وتابع مواقفه وتصريحاته فلم يأخذ عليه شيئاً يشينه بل أثنى على استقامته شخصيته وحسن طباعه وأخلاقه وهي خصال يندر توافرها في رجال السياسة. ولكنه وهو في سياق عرضه لاتهامات الصرب والكروات لعلي عزت بالتخطيط لإقامة دولة إسلامية في البوسنة - ذكر أن علي عزت قد بين خطوط بناء هذه الدولة الإسلامية في كتابه دون أن يوضح - كما فعل غيره من الباحثين المدققين أن الأمر لا يتعلق

بالبوسنة، بل اكتفى بتبرئة علي عزت من (الأصولية) على أساس أن هذا الوضع شيء ماضى من زمن بعيد وأن الرجل قد تخلى عن أصوليته على حد زعمه.

ولا شك أن قوة تأثير الصورة المقولبة عن الإسلام والمسلمين تستند إلى الخلفية الثقافية الشائعة في وسط ما. وهذه الخلفية متوافرة في العالم الغربي المسيحي ولها جذورها التاريخية المعروفة، وقد أشار «إدوارد سعيد» في كتابه عن «الاستشراق» إلى عشرات الألوف من الكتب التي ألفت في الغرب على مدى القرون حتى اليوم تؤكد هذه النزعات المعادية للإسلام والمسلمين. ولكن ما هو شأن العرب والمسلمين الذين يفترض فيهم أنهم ينتمون إلى ثقافة مختلفة، أقل ما توصف به أنها غير معادية للإسلام والمسلمين. ألم يكن من واجبهم أن يتحروا حقيقة هذه الصور المقولبة قبل أن تنفذ إلى وسائل إعلامهم وتتردد فيها..؟ الواقع يؤكد أن هذا التحري لم يحدث... بل إن نفراً من الكتاب والمثقفين العرب تبنا الموقف الغربي المعادي للإسلام والمسلمين فشاعت على أعلامهم تهمة «الأصولية» التي أخذوا يلصقونها بكل حركة أو فكر إسلامي باعتباره تطرفاً وتعصباً وإرهاباً أو مسانداً للإرهاب. وهم بهذا الموقف إنما يمثلون غلاة المتعصبين من المفكرين الغربيين، غير ملتفتين إلى وجود تيار آخر من المفكرين والباحثين الغربيين المنصفين، لهم رواية أخرى فيها تفصيل واعتدال وإنصاف تستند إلى التحليل المنطقي للواقع ولا تنجرف مع التعصبات والأفكار المسبقة، والتشويه المتعمد للحقائق، وقد ذكرنا أمثلة على هذا التيار في كتابات: «جون ل. اسبوزيتو»،

«نويل مالكوم»، «ميشاجليني»، «ه. ت. نوريس» و«توماس أرنولد». فهؤلاء مفكرون احترمو الحقيقة واحترموا أنفسهم واتخذوا الموقف الذي يليه عليهم الضمير العلمي رغم التيارات المضادة ذات القوة والسلطان في بيئتهم الفكرية.

ومهما يكن الأمر فإن السؤال يبقى: كيف تسلت «الصور المقولبة» عن كتاب «الإعلان الإسلامي» وعن مؤلفه المفترى عليهما إلى الإعلام العربي؟

إن أول صحيفة عربية - فيما أعلم - قد تعرضت لكتاب (الإعلان الإسلامي) كانت صحيفة (الحياة) التي تصدر في لندن. فقد نشرت هذه الصحيفة في عددها الصادر في ١٦ سبتمبر ١٩٩٢ ملخصاً للكتاب من إعداد «جميل روفائل» مندوب «الحياة» في بلجراد، تحت عنوان: «البيان الإسلامي»... نهج علي عزت بيغوفيتش في إقامة الدولة الإسلامية الموحدة. ومن الواضح أن هذا الملخص يعكس فهم «بلجراد» للنص... وبه أخطاء فكرية قد ترجع إلى ضعف الترجمة أو إلى الاقتباس المباشر من تفسيرات النص المحرف الذي روج له الصربيون في عاصمتهم «بلجراد»... ولا أظن أن المندوب الذي ترجم ولا المحرر الذي تناول النص قد كلفا نفسيهما بأي بحث أو جهد للتحقق من صحة النص ونسبته إلى صاحبه... ولعل هذه كانت البداية الخطأ التي قدم بها كتاب (الإعلان الإسلامي) إلى الصحافة العربية... ومنه تسربت «الصور المقولبة» عن علي عزت وكتابات بصفة عامة... فما أن يرد ذكر اسمه حتى تلحق به لازمة محتمة «الدولة الإسلامية الموحدة» سواء بمناسبة أو بغير مناسبة.

قرأت في عدد (الأهرام) أول مارس ١٩٩٤م تعليقا شيقا للكاتب اللامع أنيس منصور على كتاب (الإسلام بين الشرق والغرب) ويتميز التعليق برشاقة الأسلوب وحيوية التعبير والكلمات القليلة الكاشفة، وهي خصائص يتمتع بها أنيس منصور في كتاباته... إنه يبدي إعجابا واضحا بالكتاب وصاحبه... ومع ذلك وجدت في سياق التعليق عبارة يصف بها هدف المؤلف تقول: «وله هدف هو إقامة الدولة الإسلامية»... واندعشت لإقحام هذه العبارة في سياق لا يبررها وعلى كتاب لا يناسبها... خاصة أن التعليق نفسه يلخص موضوع الكتاب في آخر عبارة وردت به تقول: «إن قراءة هذا الكتاب متعة فلسفية ونشوة إسلامية... فأنت أمام بطل إسلامي عظيم الاحترام... وهو من بين مئات ملايين المسلمين يستحق لقب المفكر الإسلامي أو المتفلسف الإسلامي وإنه كذلك... وأصح ما يوصف به موضوع الكتاب أنه فلسفة إسلامية. فمن أين جاءت عبارة «وله هدف هو إقامة الدولة الإسلامية؟» إنني أستبعد أن يكون كاتبها هو أنيس منصور نفسه، وأرجح أنها إضافة تبرع بها محرر ذكي أو جامع حروف مثقف انزلت على أصابعه «صورة مقولبة» فألصقها بالتعليق دون وعي منه.

ومهما يكن الأمر فإن ما ذكرناه لا يعبر إلا عن أهون الجوانب فيما يتعلق بتأثير الصورة المقولبة على الصحافة العربية، فقد يجتمع لدى الكاتب مع تأثيره بالقولبة الغربية المعادية سوء قصد أو نزعة خبيثة فنراه يقحم رأيه الخاص في قضية معينة في سياق لا يبرر هذا الرأي ولا يتوافق معه.

سقت لهذه أمثلة صارخة الدلالة في كتابي عن البوسنة، منها نموذج لكاتب صحفي يقدم عرضاً لكتاب «ه. ت. نوريس» (الإسلام في البلقان). أباح هذا الصحفي المغرض لنفسه أن يستغل ما يقرب من ربع مساحة مقالة للهجوم على شعب البوسنة المسلم فيشكك في إسلامه ومواقفه وقضيته ويسخر من المسلمين الذين يتعاطفون معه في أنحاء العالم. ولكي يخدع القارئ لم يشأ أن يعلن أن هذا هو رأي الشخص بل تركه يتوهم أن هذا كلام «ه. ت. نوريس» مؤلف الكتاب، معتمداً على حقيقة أن القراء العرب لن يهتموا بقراءة الكتاب مكتفين بهذا العرض المشوه لمحتواه.

ولما كنت أعرف عن «نوريس» أنه باحث موضوعي مدقق وأنه ارتحل وعاش في منطقة البلقان وأجاد لغتها واستوعب تاريخها وثقافتها وعاش مشكلاتها وتفاعل مع قضاياها - استبعدت أن يحمله الهوى إلى هذا المنزلق. فلما جئت بكتابه واطلعت عليه تملكنتني دهشة شديدة لأن الذي كتبه الصحفي لا وجود له في الكتاب ولا يمكن استنتاجه من كلام مؤلفه. ولقد رأينا في هذه المقدمة كيف أن «نوريس» كان من أكثر الكتاب إنصافاً لفكر علي عزت ودفاعاً عن كتابه (الإعلان الإسلامي). ولكنها جرأة غريبة يستخف بها بعض الصحفيين العرب عقول الناس، وهي دليل على انعدام الأمانة عند بعض الكتاب الذين يحملهم الهوى على تجاوز الحقيقة ويستثمرون التلاعب بعقول القراء.

حول موضوع الكتاب:

يشتمل كتاب (الإعلان الإسلامي) على مقدمة وثلاثة فصول وخلاصة. في مقدمته يتوجه إلى الجمهور الذي يخصصه بالخطاب، ويقرر أن الكتاب لا يخاطب غير المسلمين ولا الذين يشككون في تميز الإسلام عن النظم أو المدارس الفكرية الأخرى.. إنما يخاطب المسلمين الذين يدركون حقيقة انتمائهم للإسلام.. والذين تحدثهم قلوبهم حديثاً صريحاً واضحاً عن طبيعة ولائهم الإسلامي.. ومهمة الكتاب بعد ذلك أنه يكشف لهم النتائج التي تترتب على هذا الموقف الذي التزموا به.

وفي الفصل الأول يشخص المؤلف ظاهرة التخلف بين الشعوب الإسلامية، وفي الفصل الثاني يتناول طبيعة المشروع الإسلامي أو النظام الإسلامي الذي يدعو إليه ويوضح أبعاده وعناصره، وفي الفصل الثالث يعالج المشكلات الأساسية التي تواجه النظام الإسلامي.

يرى علي عزت أن النهضة الإسلامية تصطدم بنوعين متضادين من الناس ولكن بينهما عنصر مشترك وهما: المحافظون الجامدون على الأشكال القديمة، ودعاة الحداثة الذين يتطلعون إلى الأشكال الأجنبية... أما العنصر المشترك بينهما فهو النظرة القاصرة أحادية الجانب إلى الإسلام، حيث يعتبر أنه مجرد دين، بمعنى أنه مقتصر على الحياة الروحية للفرد، ولا شأن له بتنظيم الحياة الدنيا.

ويلاحظ علي عزت أن دعاة الحداثة هم الذين يهيمنون على الحكومات وعلى التعليم والحياة العامة في البلاد المسلمة.. ويكشف لنا عن سمة تميزهم وتيسر لنا التعرف عليهم: فهم يفخرون بما كان يجب أن يخجلوا منه، ويخجلون بما كان يجب أن يفخروا به... لقد جلبوا إلى أوطانهم أفكارًا ثورية أجنبية و«برامج إصلاح ومذاهب إنقاذ موصوفة لعلاج كل المشكلات»، فإذا تأملنا مليًا نجد- لدهشتنا- نماذج لا يصدقها عقل في قصر نظرها وارتجالها.

ويقارن علي عزت بين فلسفتي الإصلاح التي تبنتها كل من اليابان وتركيا «تحت نظام كمال أتاتورك»، ويكشف لنا عن الأسباب التي جعلت اليابان تنجح وتنطلق إلى قمة المجتمعات المتقدمة بينما انحطت تركيا إلى دولة متخلفة من دول العالم الثالث وينبه - في هذا المجال - إلى حقيقة ما تعانيه الشعوب اليوم بسيرها على النموذج التركي في الإصلاح، حيث ضاعت هويتها وفقدت استقلالها وأصبحت عالة على الدعم السياسي والاقتصادي لدول الغرب.

وينتهي علي عزت إلى نظرية بالغة الأهمية حيث يرى أن جميع نجاحاتنا وإخفاقاتنا في الأخلاق والسياسة إنما هي مجرد انعكاس لفهمنا للإسلام وللكيفية التي طبقناه بها في الحياة: «لقد كان ضعف تأثير الإسلام في الحياة العملية للمسلمين مصحوبًا دائمًا بانحطاطهم وانحطاط مؤسساتهم السياسية والاجتماعية.. وتاريخ الإسلام كله منذ بدايته إلى يومنا هذا يؤكد هذا التطابق..

كأن هذا التطابق هو المصير الذي لا مناص منه للشعوب المسلمة.. وأحد قوانين التاريخ الإسلامي نفسه».

ويرتبط بهذه النظرية تأكيد علي عزت أن القرآن «هو الفكرة المركزية في الأيديولوجية الإسلامية والممارسة الإسلامية» ويرى أن إشكالية القرآن في المجتمعات المسلمة ترجع إلى أن هذه المجتمعات تتعلق به تعلقاً عاطفياً ولكنها لا تستطيع تطبيقه في حياتها.. وهنا يكمن الفصام بين الكلمة والفعل في العالم المسلم.. وينسب ظواهر الفساد والانحراف والسطحية والتنطع والتخلف جميعاً إلى هذا التناقض الأساسي بين حماسنا المشتعل تجاه القرآن وبين الإهمال الكامل لمبادئه في الممارسة العملية.

ويرى علي عزت أن أسوأ الملامح في أوضاع المسلمين العامة تتمثل في تلك الفجوة المأساوية بين النخبة المهيمنة وبين الشعوب في البلاد المسلمة.. وأن افتقاد التوافق بين عناصر الفكر والقيادة من ناحية وبين الجماهير من ناحية أخرى.

«يخل بالشرط الأول لأي إنجاز عظيم».. ويرجع السلبية واللامبالاة لدى جماهير المسلمين إلى وجود هذه الفجوة.. ويرى أن أي برامج إصلاح لن يكتب لها النجاح أبداً إذا كانت معادية للإسلام متجاهلة لمشاعر الجماهير المسلمة.. وستجد النخبة من دعاة الحداثة «أنهم يضربون برؤوسهم في صخرة الرفض العنيد واللامبالاة الدفينة من جانب الناس البسطاء الذين يشكلون الغالبية العظمى من الأمة».

«المجتمع الإسلامي لا يُبنى ولا يتم إصلاحه بالقانون أو باسم القانون ولكن باسم (الله) وعن طريق تعليم الإنسان المسلم وتربيته».

ويلفت علي عزت النظر إلى ظاهرة متفشية في المجتمعات المسلمة حيث تتكاثر القوانين وتشعب وتتعدد.. هنا يحذرنا بأن هذه علامة أكيدة على وجود شيء بالغ الفساد في المجتمع.. ويرى في هذا دعوة للتوقف عن إصدار مزيد من القوانين والبدء بتعليم الناس وتربيتهم.. ذلك لأنه «عندما يتجاوز الفساد في بيئة ما حدًا معينًا يصبح القانون عقيمًا».

يقوم النظام الإسلامي - كما يراه علي عزت - على ثلاثة عناصر لا يمكن الاستغناء عنها وهي: الاستقلال والحرية والديمقراطية.. والاستقلال الحقيقي - عنده - هو استقلال روحي وفكري، وعلامة على أن شعبًا قد وجد هويته واكتشف قوته الذاتية.

وينبه علي عزت إلى حقيقة هامة وهي أنه كلما ابتعد نظام ما عن الإسلام قل دعم الشعب له، ومن ثم يجد النظام نفسه مضطراً للبحث عن دعم خارجي.. فالتبعية التي تغرق فيها هذه النظم ليست إلا نتيجة مباشرة لتوجهاتها المعادية للإسلام.. وتتفاقم الأمور عندما تشعر هذه النظم بالمقاومة والعداء من جانب الشعب، فتلجأ إلى العنف لتمرير سياستها بالقوة.

ويحذر علي عزت من الانزلاق نحو وهم «الغاية تبرر الوسيلة» فقد أدى هذا المبدأ إلى جرائم لا حصر لها.. ولا أحد يملك الحق في تشويه وجه الإسلام أو الإساءة إلى النضال الشريف باستعمال العنف الجامح.. فالغاية النبيلة لا يمكن الوصول إليها بوسائل دنيئة.

ويعارض معارضة شديدة الاستيلاء على السلطة بالقوة بحجة أن يقوم النظام بعد ذلك ببناء المؤسسات المناسبة.. وبتربية الشعب تربية دينية وأخلاقية وثقافية لبناء مجتمع إسلامي، فهو يرى أن هذا «مجرد غواية» و«أن التاريخ لا يذكر لنا أي ثورة حقيقية جاءت عن طريق السلطة ولكن عن طريق التربية.. وكانت معنية في جوهرها بالدعوة الأخلاقية».

الترتيب الصحيح - عند علي عزت - أن يقوم المجتمع الإسلامي أولاً ثم يأتي بعده النظام الإسلامي وليس العكس.

وفي مجال الوحدة الإسلامية يؤكد علي عزت أن الإسلام بطبيعته وروحه أقدر على توحيد الدولة الإسلامية برباط أقوى من روابط المصلحة التي توحد الدول الأوروبية، فالإسلام لا يقيم الوحدة بين المسلمين على المصالح فقط؛ بل يجمع إليها عوامل الوحدة الروحية والمبادئ الأخلاقية والرسالة الإنسانية في إقامة العدل بين الناس.. وتلك هي (الأمة الإسلامية)، وليس معنى ذلك بالضرورة

«الدولة الإسلامية العالمية الواحدة» كما فهم البعض خطأً أو كما أراد البعض أن يوهمنا بأن هذا هو ما يدعو إليه علي عزت في كتابه (الإعلان الإسلامي).

لقد عالج علي عزت هذه النقطة بوضوح تام في الفصل الثالث تحت عنوان: «الجامعة الإسلامية والحركة القومية» حيث تحدث عن «وحدة إسلامية كبرى» ويفسر لنا علي عزت طبيعة هذه الوحدة فيقول:

«... نحن نعتقد أنه لا يوجد ما هو أقرب إلى طبيعة الأمور وإلى الواقعية من مطلب اتحاد المسلمين بشتى أشكال الوحدة ليكونوا أقدر على معالجة مشكلاتهم المشتركة... وأن يتجهوا بصورة تدريجية نحو بناء مؤسسات اقتصادية وثقافية وسياسية - تتجاوز القوميات - لكي يحققوا التنسيق والعمل المشترك في هذه المجالات الهامة».

ويرد علي عزت بقوة على أدعياء الواقعية من المسلمين الذين يرون استحالة تحقيق هذه الوحدة حيث يقول: «...الحق أن هذه الواقعية مصدرها الجبن والخضوع لسطوة الأقوياء في هذا العالم.. إن منطق هذه الواقعية يقول: ينبغي للسلادة أن يظلوا أسياداً وأن يبقى العبيد عبيداً... إن أدعياء الواقعية عندنا غير مؤهلين للإيمان أو العمل، وهذا هو سر واقعيتهم المهينة عندما يقولون إن وحدة المسلمين حلم لا يمكن تحقيقه فإنهم إنما يعبرون عن عجز يستشعرونه في أنفسهم... فالاستحالة ليست في العالم الخارجي بل في صميم قلوبهم».

ومن المزايم التي أثبتت حول فكر علي عزت أنه يرفض كل ما هو غير إسلامي في مجتمع المسلمين.. ولكن علي عزت- بعكس هذا الزعم- ينظر بإمعان إلى تجارب النظم الأخرى في العالم ويرى فيها أشياء نافعة وأخرى ضارة.. ولذلك فهو يفرق بين ما هو «غير إسلامي» وما هو «ضد الإسلام» وهو يرفض كل ما هو «ضد الإسلام» ولكنه لا ينكر الأول بل يفتح عليه برحابة عقل وسعة صدر، حيث يقول: «إذا تحررنا من هوس الحتمية التاريخية والتفتنا إلى وسطية الإسلام يمكننا دون تعصب أن نكتشف ما تنطوي عليه هذه الأنظمة القائمة من جوانب الخير والشر لا باعتبارها رأسمالية أو اشتراكية، ولكن باعتبارها تجارب إنسانية معينة تمارسها المجتمعات المعاصرة».

ويمضي لتعميق هذه الفكرة فيقول: «إذا نحن وضعنا الشعارات والمصطلحات المضللة جانباً وأخذنا في حسابنا فقط الحقائق التي نراها ماثلة أمامنا فيجب أن نعترف بالتطور الهائل في العالم الرأسمالي الذي تكشف عنه حيويته وقدرته على دفع عجلة العلم والاقتصاد إلى الأمام، إلى جانب أنه استطاع أن يتيح درجة أعلى من الحرية السياسية والأمن القانوني» ومن ناحية أخرى «لا يمكننا أن نتغاضى عن إنجازات النظام الاشتراكي خصوصاً في مجال تعبئة الموارد المادية وفي التعليم وفي القضاء على صور الفقر التقليدية.. وفي نفس الوقت «لا يسعنا أن نتغاضى عن جوانب مظلمة وغير مقبولة في التقدّمات الرأسمالية والاشتراكية ولا أن نتجاهل الكوارث الكبرى التي تزلزل كلاً من النظامين من وقت لآخر».

ويخلص علي عزت من هذا كله إلى أن الانفتاح العملي للإسلام في مجال حل المشكلات يجعله في وضع متميز يمكنه من دراسة التجارب الإيجابية والسلبية للآخرين دون تعصبات.. وبالتالي الانتفاع بأفضل ما في هذين النظامين.

ويذكرنا علي عزت في النهاية بحقيقة هامة وهي أننا يجب ألا نستهيئ بقدر الأخوة بين المسلمين ولا بالعاطفة القوية التي تربطهم في جميع أنحاء الأرض بالقرآن، والتي تدل على أن العالم المسلم لم يمت وإنما لا يزال حيًّا ينبض بالحياة... «فحيث توجد مثل هذه المشاعر لا يوجد موت».

إن العالم المسلم ليس صحراء مقفرة وإنما هو تربة عذراء في انتظار يد الزارع. وبفضل هذه الحقائق تصبح مهمتنا واقعية قابلة للتحقيق.

«إن مهمتنا تتمثل في تحويل هذه المشاعر الكامنة إلى قوى فعالة مؤثرة؛ فالإخلاص للقرآن لا بد أن يتحول إلى تصميم على تطبيقه، وأن تتحول الجماعة الإسلامية القائمة على الوجدان إلى جماعة واعية منظمة.. وأن يتحول حب الإنسانية إلى أفكار واضحة لتصبح هي المحتوى الأخلاقي والاجتماعي للقوانين والمؤسسات».

وهكذا تتعاضم في فكر علي عزت مكانة القرآن في صميم النظام الإسلامي، كما تتعاضم قيم العدل والإنصاف والإنسانية.. ويرتفع فكره فوق الأحقاد والتعصبات.



مقدمة المؤلف

إنَّ الإعلان الذي نَعْرُضُه اليوم على الجماهير ليس من قبيل القراءات الموصوفة لغير المسلمين، ولا للذين يَتَشَكَّكون في تَمَيُّز الإسلام عن أي نظام أو مدرسة فكرية أُخرى.

هذا الإعلان مُوجَّه إلى المسلمين الذين يعلمون إلى أي شيء ينتمون.. والذين تُحَدِّثهم قلوبهم حديثًا واضحًا صريحًا عن الجانب الذي يلتزمون الوقوف فيه.. ومن ثَمَّ فإنه دعوة لَتَفْهَمُ النتائج التي تترتب بالضرورة على الموقف الذي يلتزمون به حُبًّا وولاءً.

إنَّ العالمَ المسلم^(١) بأسره يُوج بحالة من الاضطراب والتحول، ومهما يكن الشكل الذي سيتخذه - عندما تبدأ آثار هذا التحول في الظهور - فإن أمرًا واحدًا هو المؤكد.. ألا وهو: أن العالمَ المسلم لن يكون أبدًا عالم النصف الأول من القرن العشرين.. لقد مَضَى عهد الاستسلام والركود بلا رجعة. إنَّ أطرافًا كثيرة تحاول اليوم أن تستفيد من مرحلة الاضطراب والتحول التي يمرُّ بها المسلمون،

(١) يُفَضَّل المؤلف وصف بلاد المسلمين - بأوضاعها الراهنة التي تبتعد كثيرًا أو قليلًا عن حقائق الإسلام ومبادئه ونظامه - بـ «العالم المسلم أو البلاد المسلمة» ! وهو بذلك إنما يريد أن ينبهنا إلى أن ثمة فجوة قائمة بين واقع المسلمين التعيس وبين الإسلام الحقيقي. ويتَّسق المؤلف مع نفسه عندما يُقصر الوصف بكلمة «إسلامي» على مجالات الفكر والمبادئ والحركة. «الترجم» .

وبخاصة القوى العالمية في الشرق والغرب.. ولكنهم بدلاً من استخدام جيوشهم يستخدمون الأفكار ورؤوس الأموال..

وبهذه الأساليب الجديدة من السيطرة يحاولون - مرة أخرى - تحقيق نفس الأهداف القديمة وتأكيد سيطرتهم على الشعوب المسلمة وإبقائها في حالة مستمرة من الضعف الروحي والتبعية المادية والسياسية.

فإنّ دول الغرب وروسيا والصين تتنافس جميعاً لمدّ نفوذها على كل جزء من العالم المسلم، إلا أن تنافسها لن يكون له جدوى، فالعالم المسلم لا ينتمي إلى أولئك أو هؤلاء، إنما ينتمي إلى الشعوب المسلمة.

إنّ عالماً يتألف من ٧٠٠ مليون من السكان^(١) - يمتلك ثروات طبيعية ضخمة، ويشغل مركزاً جغرافياً متميزاً، وإراثاً لتقاليد ثقافية وسياسية عريقة - إذا انتصر للفكر الإسلامي الحي، لا يمكن أن يبقى طويلاً في حالة الخضوع والتبعية، ولا توجد أي قوة مهما عظمت تستطيع أن توقف الأجيال الجديدة من المسلمين من وضع نهاية لهذه الحالة الشاذة.

بهذا الإيمان نُعلن لأصدقائنا ولأعدائنا على السواء أن المسلمين مُصمّمون على أن يأخذوا مصير عالمهم في أيديهم، وأن يُنظّموا هذا العالم وفقاً لرؤيتهم الخاصة.

(١) كان هذا إحصاء السبعينيات، أما الآن فيوجد حوالي مليار ونصف المليار مسلم في العالم.

إنَّ الأفكار التي يَتَضَمَّنُها هذا الإعلان ليست جديدة كلها، إنما هي بالأحرى جماع أفكار طالما تردَّدت في أماكن كثيرة مختلفة وعلَّق عليها نفس الأهمية في جميع أنحاء العالم المسلم. أما الجديد في هذا الإعلان فهو سَعْيُهُ لتعزيز هذه الأفكار والخطط بعمل مُنظَّم.

إنَّ الجهاد في سبيل غايات نبيلة ليس وليد اليوم، فقد جرب المسلمون السابقون الشهادة، وتاريخهم حافل بصفحات مليئة بالمعاناة والتضحيات والشهداء. وكانت هذه في أساسها تضحيات شخصية قام بها أفراد مُتميِّزون أو مجموعة من أقلية شُجاعة تصادمت مع قوى الطغيان الجاهلي، ولكن ضخامة المشكلة اليوم وما يكتنفها من صعوبات كثيرة يتطلب مزيداً من العمل المنظم للملايين.

هل نريد للشعوب المسلمة أن تخرج من دائرة التَّبَعِيَّة والتَّخَلُّف والفقْر؟ هل نريد لها أن تنطلق في طريق العزة والنهضة مرة أخرى؟ هل نريد للشجاعة المتوهجة والعبقرية والفضيلة أن تنبعث من جديد بكل قوتها وزخمها في كيان هو الأمة؟

يمكننا إذن أن نبين بوضوح الطريق الذي يُؤدِّي إلى تحقيق هذه الغايات.

إنه طريق إحياء الإسلام في جميع مجالات حياتنا الفردية الشخصية، وإحيائه في الأسرة والمجتمع، وتجديد الأفكار الإسلامية، وإقامة مجتمع إسلامي موحد من المغرب إلى أندونيسيا.

قد تبدو هذه الغاية بعيدة المنال أو مستحيلة التحقيق، ولكنها - رغم كل شيء - غاية عملية؛ لأنها الغاية الوحيدة التي تقع في إطار الإمكان. وعلى عكس ذلك.. كل برنامج غير إسلامي.. وإن بدا لنا قريب المنال - يعتبر بالنسبة للعالم الإسلامي مجرد طويبا^(١)؛ لأن هذه البرامج تقع في نطاق المستحيل.

أثبت التاريخ حقيقة واحدة لا لبس فيها: وهي أن الإسلام هو الفكرة الوحيدة القادرة على إطلاق خيال الشعوب المسلمة.. الفكرة الوحيدة التي تستطيع أن تقطر في عقول المسلمين ووجداناتهم كل ما يحفزهم على التنظيم.. وكل ما يفجر فيهم الطاقة والإلهام.. ولم تستطع فكرة أخرى أجنبية عن الإسلام أن تستحوذ على فكر المسلمين استحوادًا حقيقيًا سواء في الثقافة أو في السياسة. في الحقيقة.. لقد تم كل أمر عظيم ومهم في تاريخ الشعوب الإسلامية تحت راية الإسلام، فبضعة آلاف من المجاهدين المسلمين الذين أحسن تدريبهم استطاعوا أن يجبروا البريطانيين على الانسحاب من قناة السويس في الخمسينيات، بينما الجيوش الموحدة للأنظمة القومية في البلاد العربية تخسر المعركة للمرة الثالثة

(١) «طويبا» ترجمة لمصطلح utopia وقد أقره «مجمع اللغة العربية بالقاهرة»، في «المعجم الفلسفي» المنشور سنة ١٩٨٣م، وهو هنا مستعمل بمعناه الأصلي كروية لنظام مثالي أو خيالي لمجتمع إنساني على غرار المجتمعات الحيوانية «كالنحل والنمل»، وهي مجتمعات تفتقر إلى الإنسانية والحرية والأخلاق «الترجم».

أمام إسرائيل^(١)، واستطاعت تركيا عندما كانت دولة إسلامية أن تحكم العالم، أما تركيا التي تعيش اليوم عالمةً على الفكر الأوربي فقد أصبحت دولة من الدرجة الثالثة، شأنها في ذلك شأن مئات من الدول الأخرى المتخلفة في أنحاء العالم.

الشعب - شأنه تمامًا كشأن الفرد - إذا تقبّل الإسلام يُصبح غير قادر على الحياة أو الموت في سبيل أي فكرةٍ أخرى سوى الإسلام. ولا يُفكّر مسلم حقيقي أن يُصحّي نفسه من أجل ملكٍ أو حاكمٍ مهما عظّم قدره، ولا من أجل مجد دولة أو حزب؛ لأن أعمق غرائزه الإسلامية تستشعر في هذه التضحية نوعاً من الوثنية.

إن المسلم يُقبّل على الموت فقط في سبيل الله ولِنُصرة الإسلام، وفيما عدا ذلك فإنه يتجنب أرض المعركة.

وعصور السلبية والركود تعني في الحقيقة غياب الاختيار الإسلامي، هنالك يجنح المسلمون عن وُلوج الطريق الصعب إيثاراً للدعة، ومن ثم نستطيع أن نقول: إن هذه العُصور هي التعبير السلبى للاحتكار الروحي الذي يهيمن به الإسلامُ على العالم المسلم.

إذا سلّمنا بهذا الموقف كتعبير عن إرادة الله لهذه الأمة، فإننا نقرّ بطريقة إيجابية أن العالم الإسلامي لا يمكن تجديده بدون الإسلام ولا بفكرٍ مضادٍّ

(١) يُشير المؤلف هنا إلى حرب ١٩٦٧ بين العرب وإسرائيل.

للإسلام؛ ذلك لأن الإسلام ومبادئه الراسخة فيما يتعلق بمكان الإنسان في العالم، والغاية من الحياة الإنسانية، وعلاقة الإنسان بالله، وعلاقة الإنسان بالإنسان - كل هذا يبقى على الدوام الأساس الأخلاقي والفلسفي والعقائدي والسياسي لأي عملٍ أصيلٍ يمكن القيام به في سبيل تجديد الشعوب المسلمة وإصلاح حالها.

إنَّ الاختيار قاطع: فإما تَوَجَّهْ كامل نحو النهضة الإسلامية، وإما السَّلبية والركود، وليس أمام الشعوب المسلمة اختيار ثالث.

إننا نُهْدِي هذه الرسالة إلى ذكرى إخواننا الذين سبقونا إلى الشهادة في سبيل الإسلام.

علي عزت بيجوفيتش

الفصل الأول

تخلف الشعوب المسلمة



المحافظون ودعاة الحداثة

إنَّ فكرة النهضة الإسلامية التي تنظر إلى الإسلام لا من حيث قدرته فقط على تهذيب الإنسان وإنما أيضاً على تنظيم العالم، سوف تصطدم دائماً بنوعين من الناس، وهما: المحافظون، ودعاة الحداثة.

يتعلّق المحافظون بالأشكال القديمة، ويتطلّع دعاة التحديث إلى الأشكال الأجنبية. يجرُّ الأولون الإسلام إلى الوراء نحو الماضي، ويُقحم الآخرون الإسلام في متاهات مستقبل أجنبي.

ورغم هذا الاختلاف، فإنَّ هذين النوعين من الناس بينهما شيءٌ مشترك، فكلاهما ينظر إلى الإسلام من زاوية ضيقة، حيث لا يرى فيه إلا «ديناً مُجرّداً» بالمعنى الأوربي لهذه العبارة. ونحن نرى في هذا الموقف قُصوراً في فهم لغة الإسلام ومنطقه، بل إخفاقاً أكبر في فهم روح الإسلام ودوره في التاريخ وفي العالم. لقد أدى هذا القصور إلى سوء فهم جسيم للإسلام باختزاله إلى مجرد «دين»، وتلك فكرة خاطئة تماماً^(١).

(١) لمزيد من التوضيح لفكرة «الدين المجردة» انظر: كتاب المؤلف: «الإسلام بين الشرق والغرب» الفصل الثامن: الإسلام والدين «المترجم».

قد يبدو من قبيل التكرار تأكيد الحقائق الأساسية فيما يتعلّق بأصل الإنسان ورسالته، إلا أن مدخل الإسلام في هذه الناحية يُعدُّ مدخلاً متميّزاً حيث يدعو إلى الجَمْع بين الإيمان والعلم. بين الأخلاق والسياسية.. بين المُثُل العليا والمصالح.

وبالاعتراف بوجود عالمين: العالم الطبيعي والعالم الروحي الجوّاني، يُعلّمنا الإسلام أن الإنسان بتكوينه الفريد هو الذي وَصَلَ بين هذين العالمين، وبدون هذا التوحيد بين العالمين سنجد الدين يميل إلى التخلف (حيث يرفض أي نوع من أنواع الحياة المنتجة)، ونجد العلم يميل إلى الإلحاد. وانطلاقاً من وجهة النظر التي تذهب إلى أن الإسلام مجرد دين، سنرى أن المحافظين يستنتجون أن الإسلام «لا ينبغي له» أن يسعى لتنظيم العالم الخارجي، ونرى دُعاة الحداثة يستنتجون أن الإسلام «لا يستطيع» تنظيم العالم الخارجي، والنتيجة العملية واحدة.

إنَّ النصير الرئيس - إن لم يكن الأُوحد - للفكر المُتَحَفِّظ في العالم المسلم اليوم هم «الحُجَّاج والمُشايخ»^(١) هؤلاء الناس - خلافاً للتعاليم الواضحة أنه لا كهنوت في الإسلام - جعلوا من أنفسهم طبقة منظمة هيمنت على تفسير

(١) المشايخ- عندهم في الأغلب رؤوس الفرق الصوفية المنتشرون في البوسنة، ولعل المؤلف يُشير إلى فئة من الناس صادفت أمثلة منهم في بلاد جنوب شرق آسيا، عندما يعودون من أداء الحج يذهبون إلى قراهم بثوب جديد وعمامة، ويلتف حولهم بسطاء المسلمين طلباً للفتوى الدينية، ويتلبَّس الحُجَّاج بدورهم الجديد فيتصدَّرون للوعظ والفتوى، وهم في الحقيقة لا يملكون إلفات المعرفة. «الترجم».

الإسلام ووضعت نفسها وسيطاً بين الإنسان والقرآن؛ ولأنهم جعلوا من أنفسهم طبقة فقد أصبحوا «لاهوتيين» مُتَحَجِّرين في معتقداتهم. ولأن العقيدة الإسلامية في نظرهم قد تَنَزَّلَتْ وتمَّ تفسيرها بصفة نهائية فإن أفضل شيء ممكن هو أن نترك كل الأمور كما وصلت إلينا وتم تحديدها منذ ألف سنة مَضَتْ أو أكثر، وبهذا المنطق المتحجّر أصبحوا أعداء أشدّاء لكل جديد، فأبي محاولة لتطوير الشريعة كقانون - بمعنى تطبيق مبادئ القرآن على المواقف المستجدة التي ما فتئت تظهر خلال تطور الحياة - يواجهها هؤلاء بطعن في سلامة إيمان أصحاب هذه المحاولات. لعلهم يُفَسِّرون موقفهم بأنه حب للإسلام وغيره عليه، ولكنه حب مَرَضِي لأناس متخلفين ضيَّقِي الأفق. لقد اختنق الفكر الإسلامي الحي بعناقهم المُمِيت.

ولكن قد يكون من الخطأ الاعتقاد بأن الإسلام قد ظلَّ كتاباً مُغْلَقاً في يد هؤلاء «اللاهوتيين». حقاً لقد ازداد انغلاقاً عن المعرفة المستنيرة، ولكنه في الوقت نفسه ازداد انفتاحاً على الغيبيات. فقد سمح هؤلاء اللاهوتيون بتدوين كثرة من الأشياء اللامعقولة في هذا الكتاب، أشياء غريبة تماماً عن الفكر الإسلامي اشتملت على خُرَافات مَحْضَة.

إن كل من عَرَفَ طبيعة اللاهوت يعلم لم كان عاجزاً عن الصمود أمام إغراء الأساطير، بل أكثر من هذا يرى فيها إثراء للفكر الديني.

وهكذا رأينا عقيدة الوحدانية التي جاء بها القرآن - وهي أنقى وأكمل الأفكار الدينية التي ظهرت في التاريخ - يُصَحَّى بها تدريجيًا، بينما ظهرت في الممارسة تجارة بغیضة في العقيدة.

إن هؤلاء الذين يُسمُّون أنفسهم سُراح العقيدة أو حُرَّاسها قد جعلوا من هذا وظيفة مقبولة ومُربحة، ودون وَخْزٍ من ضمير وصلوا إلى وضع رَضُوا فيه باستبعاد العقيدة عن مجالات تطبيقها في الحياة.

لقد تبين أن اللاهوتيين أناس غير صالحين، في مكان غير مناسب. والآن وقد بدأت جميع الدلائل تُشير إلى أن العالم الإسلامي يصحو من رقدته، فإن هذه الفئة أصبحت تمثل التعبير عن كل ما هو كئيب ومُتَصَلِّب في هذا العالم. لقد برهنت هذه الفئة على عجزها عن اتخاذ أي نوع من الخطوات الإيجابية لتدعيم العالم المسلم في مُجَابهة الخطوب الفادحة التي تنزل به في كل يوم. أما أولئك الذين يُدعون بالتَقَدُّميين أو العَصْرِيِّين أو المُستغربين إلى غير ذلك مما يسمون به أنفسهم، فإنهم يمثلون في الحقيقة سوء حظ هذه الأمة المسلمة. إنهم كثرة كثيرة، ذات نفوذ وتأثير. إنهم يُهيمنون بشكلٍ مَلحوظ على الحكومات وعلى التعليم والحياة العامة. وهم يرون في فئة المحافظين تشخيصًا للإسلام، ويدعون الآخرين إلى أن ينظروا النظرة نفسها. وهكذا استطاع دعاةُ الحداثة أن ينشئوا جبهة ضد كل ما تمثله الفكرة الإسلامية. ونستطيع التعرف على هؤلاء الذين أقاموا اليوم من أنفسهم مصلحين في البلاد المسلمة من خلال فخرهم بما كان يجب أن يخجلوا منه، وخجلوا بما كان يجب أن يفخروا به!

إنهم «أبناء آبائهم» فقد تعلموا في أوروبا ثم عادوا من هناك بشعور عميق بالدونية تجاه العالم الغربي المتقدم الغني، وشعور بالاستعلاء على مجتمعاتهم التي جاءوا منها وقد أحاط بها الفقر والتخلف. لقد حُرِّموا من التربية الإسلامية الصحيحة، وفقدوا كلَّ صلة رُوحية أو أخلاقية بشعوبهم، ومن ثم فقدوا معاييرهم الأولى وأصبحوا يتخيلون أنهم بتخريب الأفكار المحلية والتقاليد والمعتقدات وبتقديم أفكار غريبة سيقيمون أمريكا - التي يكون لها إعجاباً مبالغاً فيه - على أرض بلادهم في يوم وليلة.

إنهم بدلاً من العمل على تطوير إمكانات بلادهم الخاصة ذهبوا ينفخون في شهوات الناس ويضخمون رغباتهم المادية، فأفسحوا بذلك الطريق أمام الفساد والفضى الأخلاقية، إنهم لم يستطيعوا أن يفهموا أن قوة العلم الغربي لا تكمن في طريقته في الحياة وإنما في طريقته في العمل، وأن قوته ليست في الموضة والإلحاد وأوكار الليل وتمرد الشباب على التقاليد، وإنما تكمن في الكدح الذي لا مثيل له، وفي المثابرة والعلم والشعور بالمسئولية التي تتميز بها شعوبهم. المشكلة إذن ليست في أن مستغربينا قد استخدموا أساليب أجنبية، وإنما في أنهم لم يعرفوا كيف يستخدمونها أو يضعونها في موضعها الصحيح، وأنهم لم يفلحوا في تطوير حسّ قوي يكفي للتمييز بين ما هو صحيح وما هو غير صحيح، ومن ثم أخفقوا في اختيار المنتج الحضاري المفيد واستعاروا مجتمعاتهم بدلاً منه عرضاً مرضياً من أعراض هذه الحضارة فكان مُنتجاً ضاراً، بل قاتلاً. ومن بين السلع المشكوك في

قيمتها- مما يجلبه مستغربونا معهم إلى أوطانهم - أفكار «ثورية» مختلفة وبرامج علاج، و«مذاهب إنقاذ» موصوفة لعلاج جميع المشكلات. فإذا تأملناها ملياً نجد- لدهشتنا- نماذج لا يصدقها عقل في قصر نظرها وارتجالها.

خذ لذلك مثلاً: «مصطفى كمال أتاتورك» الذي كان قائداً عسكرياً أكثر منه مصلحاً ثقافياً، والذي ينبغي وضع خدماته لتركيا في حجمها الصحيح. ففي أحد برامج الإصلاحية منع لبس الطربوش، وطبعاً ظهر على الفور أن تغيير غطاء الرؤوس لا يعني تغيير ما في هذه الرؤوس ولا تغيير عادات أصحابها. لقد واجهت أم كثيرة خارج العالم الغربي - على مدى قرن من الزمن - مشكلة: كيف تنتسب إلى الحضارة الغربية، هل ترفضها كلية؟ أم تختار منها بحذر؟ أم تأخذها كلها بخيرها وشرها؟ ولقد تحددت عوامل سقوط كثير من هذه الأمم أو ارتفاعها بالطريقة التي أجابت بها على هذا السؤال المصيري. فهناك إصلاحات تعكس حكمة أمة ما، وإصلاحات تمثل خداع أمة لنفسها، والمثل على ذلك قائم في نموذجين، هما: اليابان، وتركيا.

في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين يجد المتأمل أن كلتا الدولتين تُقدّمان صورة شبيهة جداً لدول أخرى مثيلة.

فقد كانت الدولتان تمثلان إمبراطوريتين قديمتين، كل منهما له ملامحه ومكانته التاريخية. كلتاهما وجدت نفسها على المستوى نفسه من التطور.. كلتاهما تمتلك ماضياً باهراً. وهذا يشير إلى الامتياز العظيم وإلى العبء العظيم في

الوقت نفسه، وفي كلمة واحدة، كانت فرصتهما في المستقبل - عند نقطة معينة - تكاد تكون متساوية.

ثم جاءت الإصلاحات المشهورة في كل من الدولتين. أما اليابان - فلكي تستمر في الحياة بطريقتها الخاصة وليس بأي طريقة أخرى - حاولت أن توحد بين تقاليدھا الخاصة وبين متطلبات التقدم، بينما اتجه التقدميون دُعاة الحداثة في تركيا إلى سلوك الطريق المعاكس (فتخلّوا عن تقاليدهم واندفعوا في طريق التغريب). فماذا كانت النتيجة؟ أصبحت اليوم تركيا من الدرجة الثالثة، بينما اليابان ترتفع إلى القمة بين أمم العالم.

ويبدو الاختلاف بين فلسفة الإصلاح الياباني وفلسفة الإصلاح التركي أكثر وضوحًا في موقفهما المختلف من مسألة حروف الكتابة. حيث قامت تركيا بإلغاء حروف الكتابة العربية، في حين أن هذه الحروف - لبساطتها ولأنها تتألف من ثمانية وعشرين حرفًا فقط - تعتبر واحدة من أكمل وأرقى حروف الكتابة وأكثرها انتشارًا في العالم.

أما اليابان فقد رفضت دعوة مستغربيها في تبني حروف الكتابة اللاتينية، وأصرّت على الاحتفاظ بنظام كتابتها المعقد الذي يحتوي على ٨٨٠ «إيدوجرام» (شكلا صينيًا) بالإضافة إلى ٤٦ حرفًا أخرى. ورغم ذلك فلا يوجد في اليابان أمية، بينما نجد تركيا بعد أربعين سنة من استخدام الحروف اللاتينية

تزيد الأمية فيها عن خمسين في المائة من تعداد السكان الذين يجهلون القراءة والكتابة. وتلك نتيجة تجعل الأعمى يَسترد بصره.

وليس هذا هو كل شيء، فقد أصبح واضحًا أن القضية لم تكن مجرد حروف كتابة، هي مجرد وسيلة للتسجيل، ولكن الأسباب الحقيقية وبالتالي النتائج التي ترتبت عليها كانت أكثر عمقًا وأكبر خطرًا؛ فجوهر كل حضارة أو تقدم إنساني يكمن في الاستمرارية وليس في التخريب والتنكّر للماضي. إن طريقة الأمة في الكتابة هي الطريقة التي تتذكر بها الأمة وتستمر في وجودها التاريخي، وعندما ألغّت تركيا الحروف العربية فَقَدَت كل ثراء الماضي الذي حفظته الكلمة المكتوبة.

وبهذا الإجراء وَحده وضعت الأمة على حافة البربرية. ومع سلسلة أخرى من الإصلاحات المماثلة وجدت الأجيال التركية نفسها بلا دعامة روحية تقوم حياتها، وجدت نفسها في فراغ روحي بعد أن فَقَدَت ذاكرتها الماضية، فمن الذي استفاد بهذا الوضع؟

إنَّ دُعاة الحداثة في العالم المسلم حينذاك لم يكونوا من الحكماء الذين انبثقوا من صميم شعوبهم، يعرفون كيف يُطبّقون بطريقة جديدة الأفكار والقيم القديمة على الظروف المتغيرة، إنما ناصبوا هذه القيم العداء، فَعَلُوا ذلك بسخرية

باردة، وبقصرِ نظر رهيب، وسَحَقُوا بأقدامهم كل ما هو مقدّس عند الناس، فدمّروا الحياة واستزرعوا بدلاً منها حياة مصطنعة غير حقيقية.

ونتيجة لهذه البربرية التي سادت في تركيا كما سادت في كل مكان، ظهرت دول مزيفة أصابها الاضطراب الروحي وفقدت ملامحها العريقة كما فقدت حاسة الاتجاه الصحيح. كل شيء فيها أصبح سطحياً زائفاً، وفقد الإنسان فيها القوة والحماس.

وهكذا أصبحت الأمة مسخاً مشوّهاً يشبه مدنها الحديثة ذات البريق المصطنع الذي يخفي وراءه باطناً خرباً.

فهل تستطيع دولة لا تعرف هويتها ولا تعرف أين تمتد جذورها أن تكون لنفسها صورة واضحة عن الموقع الذي تنتمي إليه، والأهداف التي يجب أن تسعى لتحقيقها؟

قد يبدو النموذج الذي قدّمه «أتاتورك» مفاجئاً، ومع ذلك فإنه يمثل النمط الغربي لفهم مشكلات العالم المسلم، كما يمثّل الطريقة التي يفكر بها الغربيون والمستغربون لإصلاح هذه المشكلات.

وقد أدى بنا هذا إلى مصير واحد: التغريب والانسلاخ والهروب من مواجهة المشكلات الحقيقية، ومن العمل الجاد للارتفاع بالناس أخلاقياً وتعليمياً، والتَّوجُّه كليَّةً إلى الخارج والسطحي والمصطنع.

فما الذي يَعْنِيهِ استقلال دولة مسلمة وقعت إدارة حياتها العامة في أيدي هذا النوع من الناس؟ وما الذي استفاده الشعبُ من هذا الاستقرار والحرية؟ إنَّ كل دولة بِتَقَبُّلِها هذه الطريقة من التفكير الأجنبي معتمدة على الدعم السياسي الأجنبي سواء من الشرق أو الغرب - قد أذعنت للعبودية من جديد. وهكذا وجدنا أماناً نوعاً من الاستقلال يعتنق فلسفة أجنبية وطريقة أجنبية في الحياة، استقلال يستند إلى المساعدات الأجنبية ورؤوس الأموال الأجنبية، والدعم الأجنبي بصفة عامة. فالذي اكتسبته هذه الدول - على وجه الحقيقة - إنما هو استقلال شكلي، ولكنها لم تحصل على حرية حقيقية؛ لأن كل حرية في صميمها حرية رُوحية، وأي استقلال لا يحقق هذا الشرط سرعان ما يُختزل إلى مجرد السَّلام الوطني وعَلَم جديد، وهما عُنْصُران تافهان بالنسبة للاستقلال الحقيقي. ومن ثم فإنَّ الجهاد من أجل الاستقلال الحقيقي للشعوب المسلمة لا بد أن يبدأ من جديد.

جذور العجز

هذان النوعان من الناس: المحافظون ودعاة الحداثة، يمثلان المفتاح لفهم الأوضاع الراهنة للشعوب المسلمة. إنهما وإن لم يكونا السبب الوحيد لهذه الأوضاع، إلا أن كلا الوجهين يعتبر المظهر الخارجي لسبب أعمق، ألا وهو الخطأ من قدر الفكر الإسلامي من ناحية ورَفُض هذا الفكر من ناحية أخرى. ليس تاريخ الشعوب المسلمة فقط تاريخ التأكيد المتصل للإسلام في الحياة العملية، بل إنه بنفس الدرجة قصة جهل وإهمال وسوء استخدام وخيانة للفكر الإسلامي؛ ولذلك فإن تاريخ كل شعب مسلم هو قائمة المنجزات العبقريّة والانتصارات وفي الوقت نفسه قائمة الأخطاء الفاحشة والهزائم. وكل نجاحاتنا وإخفاقاتنا من الناحيتين الأخلاقية والسياسية هي مجرد انعكاس لفهمنا للإسلام وللكيفية التي طبقناه بها في الحياة. لقد كان ضعف تأثير الإسلام في الحياة العملية للمسلمين مصحوبًا دائمًا بانحطاطهم وانحطاط مؤسساتهم السياسية والاجتماعية.

وتاريخ الإسلام كله منذ بدايته إلى يومنا هذا يؤكد هذا التطابق، كأن هذا التطابق هو المصير الذي لا مَنَاصَ منه للشعوب المسلمة وأحد قوانين التاريخ الإسلامي نفسه.

وهناك لحظتان متميزتان في مجرى التاريخ الإسلامي، أحدهما لحظة ازدهار والأخرى لحظة انحطاط، وهما يصوران هذه الحقيقة أصدق تصوير. لقد توفّي

محمد ﷺ سنة ٦٣٢م، وفي أقل من مائة عام من وفاته انتشرت القوة الروحية والسياسية لرسالته على بقعة هائلة من الكرة الأرضية ممتدة من المحيط الأطلسي إلى الصين ومن بحيرة آرال إلى منابع النيل .

فُتحت سوريا سنة ٦٣٤م وسقطت «دمشق» أمام الجيش الإسلامي سنة ٦٣٥م، ووصل الإسلام إلى مصر والهند سنة ٦٤١م، وإلى «قرطاج» سنة ٦٤٧م، وإلى «سمرقند» سنة ٦٤٧م. وكان المسلمون على أبواب القسطنطينية سنة ٧١٧م. وفي سنة ٧٢٠م كانوا في جنوب فرنسا، وكان هناك مساجد في شانتونج سنة ٧٠٠م وحوالي سنة ٨٣٠م وصل الإسلام إلى جزيرة جاوة.

هذا التوسع الفريد الذي لا يُقَارَن بأي تَوْسُّعٍ آخر قبله أو بعده قد وُقِّرَ مساحة لتطوير الحضارة الإسلامية في ثلاثة عوالم: في أسبانيا، والشرق الأوسط، والهند.. وذلك على مدى حقبة من الزمن تبلغ حوالي ألف عام.

فما الذي يُمثِّله المسلمون اليوم في العالم المعاصر؟ هذا السؤال يمكن وضعه بطريقة أخرى: إلى أي مدى نحن مسلمون؟! إن الإجابة على هذين السؤالين واحدة: نحن مستعبدون؛ في نقطة معينة من التاريخ الحديث هي سنة ١٩١٩ لم تكن توجد دولة مسلمة واحدة مستقلة، ولم تتغير الأوضاع بعد هذه النقطة تغييرًا جوهريًا.

نحن غير متعلمين.. ففي الفترة ما بين الحربين العالميتين لم تُوجد دولة مسلمة واحدة بلغت نسبة القراءة والكتابة فيها أكثر من ٥٠٪ وعند الاستقلال

وُجد أن ٧٥٪ من شعب باكستان و ٨٠٪ من الجزائريين و ٩٠٪ من النيجريين يُعانون من الأمية.

وإذا قارنا هذا الوضع بما ذكره «دراپر» DRAPER عن أسبانيا المسلمة «الأندلس» خلال القرن الحادي عشر الميلادي تَمَلَّكْنَا الْعَجَبَ، فقد أكد «دراپر» أنه لم يكن يوجد في أسبانيا حينذاك فرد واحد يجهل القراءة والكتابة. نحن فقراء، فقد كان متوسط الدَّخْل الفردي في إيران سنة ١٩٦٦ يبلغ ٢٢٠ دولارًا أمريكيًا، وفي تركيا ٢٤٠ دولارًا، وفي ماليزيا ٢٥٠ دولارًا، وفي باكستان ٩٠ دولارًا، وفي أفغانستان ٨٥ دولارًا، وفي أندونيسيا ٧٠ دولارًا، مقارنة بـ ٣٠٠٠ دولار متوسط دخل الفرد في الولايات المتحدة في السنة نفسها. وكان إسهام الصناعة في الدخل القومي للدول المسلمة يتفاوت من ١٠٪ إلى ٢٠٪، وكان نصيب الفرد من السُّعْرَات الحرارية في وجبات الغذاء اليومية يبلغ ٢٠٠٠ وحدة في المتوسط مقارنة بـ ٣٠٠٠ إلى ٣٥٠٠ وحدة من السُّعْرَات في أوروبا الغربية.

نحن مجتمعات ممزقة، فبدلاً من الحفاظ على مجتمع واحد خالٍ من الفقر الكافر والتَّرف السفيه، تحوَّلت المجتمعات المسلمة إلى عكس هذه الصورة، مُناقضة في ذلك لتعاليم القرآن التي تحوُّل دون تركيز الثروة في يد فئة قليلة من الناس دون بقية أفراد المجتمع ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةٌ بَيْنَ الْأَعْيَاءِ مِنْكُمْ﴾ [الحشر: ٧] فالملكية تنتقل تدريجيًّا إلى يد الأقلية الغنية. قبل الإصلاح الزراعي في العراق سنة ١٩٥٨ كان كبار الملاك يملكون ١٨ مليون دونم من الأرض الزراعية التي تبلغ

جملتها ٢٢ مليون دوغم أي ٨٢٪، بينما كان يوجد مليون وأربعمائة ألف فلاح عراقي لا يملكون أرضاً على الإطلاق.

تلك هي حال المسلمين التي سمّاها البعض بحق «ليل الإسلام المظلم»، والحقيقة أن هذا الليل قد بدأ بغروب في قلوبنا. وكل ما حدث لنا وما يحدث لنا اليوم إنما هو صدى وتكرار لما حدث من قبل في داخلنا: ﴿ذَلِكَ يَأْتِ اللَّهُ لَمَّ يَكُ مُغَيَّرًا نِعْمَةً أُنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنفال: ٥٣]. إننا إذا استمسكنا بإسلامنا استمسكاً حقيقياً لا يمكن استعبادنا أو إيقاعنا في الجهالة أو تجهيلنا أو تمزيق وحدتنا، لا يمكن أن نرتد عن الإسلام، لقد جاءت كل هزائمنا ابتداءً من غزوة أُحُد حتى هزيمتنا في سيناء لتؤكد هذه الحقيقة عندما نتخلى عن الإسلام يتخلى النصرُ عنا.

وتتجلى ظاهرة التخلي عن الإسلام أو هجره بوضوح في محاولات قمع الفكر الإسلامي واستبعاده من الحياة النشيطة المتوثبة، كما تبدو في اختزال الإسلام إلى حالة من السلبية والتسطيح. ويمكن ملاحظة هذا بأكبر قدر من الوضوح في طريقة تناولنا اليوم للقرآن، وهو الفكرة المركزية في الأيديولوجية الإسلامية والممارسة الإسلامية.

ولا بد هنا من الإشارة إلى أن كل تقدّم حدث في الشعوب الإسلامية وكل عصر من عصور الازدهار قد بدأ بالتأكيد على القرآن.. لم يكن امتداد الفتح

الإسلامي - الذي المُنحَنًا إلى مسلكه العبقري أنفًا والذي استطاع خلال جيلين أن يصل إلى شواطئ الأطلسي في الغرب وإلى أعماق الصين في الشرق - لم يكن هذا المدّ هو المثل الأوحد، بل المثل الأعظم لهذه الحقيقة. وكل التحولات الكبرى في تاريخ الإسلام تؤكد هذه الحقيقة.

فماذا كان وضع القرآن في الحِقْبَة السابقة على عصر الجمود والتقهقر؟

إنَّ الإخلاص للكتاب لم يتوقَّف، ولكنه فَقَدَ خصوصيته الفاعلة، لقد استبقى الناسُ في أفئدتهم من القرآن ما أُشيع حوله من تصوف ولا عقلانية، فَقَدَ القرآن سلطانه كقانون ومنهج حياة واكتسب قداسته «كشيء».

وفي دراسة القرآن وتفسيره استسلمت الحكمة للمماحكات اللفظية، واستسلم الجوهر للشكل، وعظمة الفكر للمهارة والحفظ. وتحت التأثير المستمر للشكلية الدينية قلَّت قراءة القرآن وكثر الاستماع إلى تلاوته بصوت غنائي. أما ما يَحُثُّ عليه القرآن من جهاد واستقامة وتضحية بالنفس والمال، وهي أمور شاقّة بغیضة إلى النفوس الواهنة، كل ذلك قد ذاب وتلاشى في ضباب الصوت الجميل لتلاوة القرآن وحفظه عن ظَهْر قلب. هذه الحالة الشاذة قد أصبحت الآن مقبولة كنموذج سائد بين الشعوب المسلمة؛ لأنها تتناسب مع أعداد متزايدة من المسلمين لا يستطيعون الانفصام عن القرآن، ولكنهم من ناحية أخرى لا يملكون القوة أو الإرادة على تنظيم حياتهم وفق منهج القرآن.

ولعل التفسير النفسي لهذه المبالغة التي يخلعها الناس على التلاوة المنعمة للقرآن يكمن في هذه الحقيقة. فالقرآن يُتلى، ثم يُفسَّر ويُتلى، ثم يدرس ويتلى مرة أخرى.

وهكذا تتكرر الآية ألف مرة ومرة حتى لا نطبقها في حياتنا مرة واحدة. لقد أنشئ علم كبير لتحري الدقة المتناهية في نطق القرآن حتى نتجنب قضية كيف نمارس القرآن في حياتنا اليومية. وهكذا تحوّل القرآن [عندنا] إلى صوت مُجرّد من الوعي ضبابي المعنى.

إنّ واقع العالم المسلم بكل تناقضاته، وكل ما فيه من فصام بين الكلمة والفعل، وانحرافه عن الواجب، وشيوع الفساد والظلم والجن، ومَسَاجده الخالية وافتقاره إلى المثل العليا وإلى الشجاعة، وانتشار الشعارات الإسلامية المثيرة والتشدد المتنطع في أداء التكاليف الدينية، والاعتقاد بدون إيمان حقيقي فعّال - كل هذا ليس إلا انعكاسًا خارجيًا للتناقض الأساسي الذي أحطنا به القرآن، والذي يتمثل في الحماس المشتعل للكتاب من ناحية والإهمال الكامل لمبادئه في الممارسة العملية من ناحية أخرى.

إنّ وضع القرآن هذا هو السبب الأول والأكبر أهمية للتخلّف والعجز اللذين تُعانيهما الشعوب المسلمة. وهنالك سبب آخر ذو أهمية عامة وهو التعليم القائم أو بالأحرى نظام التربية بأوسع معانيه.

كانت شعوبنا - عبر قرون كثيرة مضت - محرومة من وجود أناس متعلمين تعليمًا صحيحًا فعليًا. وبدلاً من ذلك توفر لهذه الشعوب نوعان آخران من الناس، كلاهما غير مرغوب فيه: الجهال، والمتعلمون تعليمًا خاطئًا. فلا يوجد في دولة مسلمة واحدة نظام تعليمي مُعدَّ إعدادًا مناسبًا قادرًا على التجاوب مع الفهم الأخلاقي للإسلام أو التجاوب مع احتياجات الناس. فأصحاب السلطة عندنا إما أنهم قد أهملوا هذه المؤسسة البالغة الحساسية في أي مجتمع، أو تركوها نهبًا للأجانب يتصرفون فيها وفق مخططاتهم.

فالمدارس التي يمولها الأجانب بتبرعاتهم ويوفرون لها المعلمين والمديرين الذين يجلبون معهم الأيديولوجية والمناهج، هذه المدارس لا تُعلم الناس ليكونوا مسلمين ولا حتى ليكونوا وطنيين، إنما يحقن النشء فيها بـ «فضائل» الطاعة والخضوع والانبهار بتقدم المجتمعات الأجنبية وسطوتها وثرائها. وفيها يُربون في الصفوة عقلية التبعية؛ لأنهم يعلمون أن هذه الصفوة ستحل مكانهم في المستقبل بنجاح باهر، حيث يشعر أعضاء هذه الصفوة بأنهم أجانب في بلادهم وسيصرفون على هذا الأساس، ومما له دلالة كاشفة تلك الكثرة الكثيرة من المدارس التي يديرها الأجانب بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. ولا بد أن نتأمل في أسباب هذا الكرم العجيب، وأن نتفحص مناهج هذه المدارس ونحلل محتواها تحليلًا عميقًا، وأن نتنبه إلى عدم احتمالها على موضوعات بعينها، حينئذ سيتضح لنا تمامًا أن القضية الحقيقية ليست هي ما إذا كان أعضاء النخبة عندنا يرغبون في أن يجدوا طريقًا للوصول إلى شعوبهم والتعرف على طموحاتها ومصالحها الحقيقية،

ولكن القضية هي أنهم وقد تشكّلوا على هذا النحو لا يمكن أن يهتدوا إلى هذا الطريق على الإطلاق. والسبب يرجع إلى تلك القيم والمثل التي نشأت عليها هذه النخبة، وإلى تلك الفجوة النفسية التي أقيمت بينهم وبين شعوبهم.

وهكذا لم يُعد هناك ضرورة للسلاسل الحديدية لإخضاع شعوبنا فإن الخيوط الحريية للتعليم الأجنبي لها نفس القوة، إنها تُشَلِّ عقول المتعلمين وإراداتهم. وبهذا الوضع للتعليم فإن الأجانب من أصحاب النفوذ وأتباعهم من أبناء البلاد المسلمة ليس عندهم ما يَخشونه على مراكزهم، فبدلاً من أن يكون التعليم مصدرًا للتمرد والمقاومة يُصبح أكبر حليف للأجانب وأتباعهم.

هذه الفجوة المأساوية بين النخبة وبين الشعوب في البلاد المسلمة - وهي أحد أسوأ الملامح في وضعنا العام - قد ترسّخت من الجانب الآخر. فبسبب إحساس المسلمين بخصوصية هذه المدارس رفضوها رفضاً غريزياً، ومن هنا أصبح النفور متبادلاً.

لقد قامت في الغرب اتهامات غامضة بالنسبة لنفور البيئات المسلمة من المدارس والتعليم.

والحقيقة أن القضية ليست نفوراً بهذا المعنى، وإنما هي نفور المسلمين من المدارس الأجنبية التي تفتقد كل صلة روحية بالإسلام وبالشعوب المسلمة.

لا مُبالاة الجماهير المسلمة

ما جاء به دُعاة الحداثة إلى عدد من البلاد المسلمة يُعتبر - كقاعدة عامة - اتجاهاً «لا دينياً»، يُقودهم في هذا شعارات معينة تُنادي بِفصل الدين عن الحياة السياسية والاجتماعية، هذا الاتجاه يستدعي إلى الذاكرة قصة الصراع الذي نشب بين الدول القومية وبين الكنيسة الأوربية في مستهل العصر الحديث. لكن ذلك الذي كان يعني تقدماً ومنتقاً مع الأوضاع التاريخية في الغرب كان بالنسبة للعالم الإسلامي عملية غير طبيعية، تعجز عن إحداث أي تغيير إيجابي في حياة شعوب هذا العالم.

فالقوميات وكبح سلطان الدين والكنيسة الذي كان يعني كل شيء في تاريخ الغرب الحديث، لا يعني شيئاً على الإطلاق في تاريخ العالم الإسلامي، ولأن هاتين الفكرتين (القومية، وعزل الدين عن الحياة العامة) فكرتان غريبتان في أصلهما وتكوينهما، وكانت انعكاساتهما في العالم المسلم عُقماً روحياً عاماً. وباستزراعهما في أرض المسلمين ارتفع الستار عن الفصل الأخير في مأساة العالم المسلم. إننا يمكن أن نُسَمِّي هذا الفصل «العلاقة المزدوجة» أو التوافق الداخلي بين عناصر الفكر والقيادة في المجتمع من ناحية وبين الجماهير من ناحية أخرى، حيث تُمثّل النخبة القائدة الفكر والإرادة، بينما تمثل جماهير الشعب القلب والدم، وبتعاونهما معاً يتحقق الشرط الأول لأي إنجاز عظيم، وبدون هذا التعاون

أو على الأقل بدون رضاء الجماهير تبقى الأعمال مصطنعة مفتقرة إلى القوة الضاربة.

ويمكن التغلب على سلبية الجماهير وركودها إذا كان ذلك مجرد نتيجة للمقاومة الطبيعية للعمل الشاق أو الهرب من مخاطر الكفاح، ولكن يستحيل التغلب على هذه السلبية إذا كانت تمثل رفضاً لأهداف الكفاح نفسها؛ لأن الجماهير حينذاك سترى هذه الأهداف مُتعارضة مع أعز رغباتها ومشاعرها الحميمة.

هذه الحالة الأخيرة التي نشهدها اليوم - بدرجات متفاوتة - في جميع البلاد المسلمة، حيث يحاول أذعياء الحداثة تنفيذ برامجهم الدخيلة. فتراهم يلجئون إلى منافقة الجماهير أحياناً وإلى التهديد أحياناً أخرى، يدافعون ويحثون، يقيمون التنظيمات ثم يهجرونها إلى تنظيمات أخرى، يغيرون الأسماء والشخصيات، ولكن يضربون برؤوسهم دائماً في صخرة الرفض العنيد واللامبالاة الدفينة من جانب الناس البسطاء الذين يشكلون الغالبية العظمى للأمة.

نذكر هنا على سبيل المثال «الحبيب بورقيبة» كنموذج لاتجاه شائع في بلاد المسلمين. كان «بورقيبة»^(١) يلبس الملابس الأوروبية ويتكلم الفرنسية في بيته، وكان حريصاً على أن يعزل تونس لا عن العالم الإسلامي فقط، بل عن العالم العربي أيضاً، حاصر التعليم الديني وقيدّه. وكان يدعو لإلغاء الصوم في رمضان؛ لأن الصيام - كما يزعم - «يقلل الإنتاج»، ولكي يجعل من نفسه قدوة مناسبة قام بشرب عصير البرتقال (على شاشة التلفزيون) في نهار رمضان. وبعد كل هذا يتعجب «بورقيبة» من سلبية وانعدام التأييد من جانب الجماهير التونسية المسلمة لإصلاحاته «التقدمية»! حقاً إن أذعياء الحداثة لو لم يكونوا بهذا العمى لبطل عجبهم!

إن الشعوب المسلمة لن ترضى بأي شيء يخالف الإسلام^(٢)؛ لأن الإسلام ليس مجرد مجموعة من الأفكار والقواعد والقوانين، وإنما يتجاوز هذا

(١) كان رئيساً لجمهورية تونس منذ الاستقلال حتى طعن في السن، أصابه الخرف فأطاح به انقلاب سلمي قام به وزير داخلته، الذي تولى رئاسة الجمهورية ثم تابع مسيرته، والعجيب أن بورقيبة كان يطلق على نفسه لقب «المجاهد الأكبر»! «الترجم».

(٢) في مقال نشر بالأهرام في ١٩ يناير سنة ١٩٩٤ للدكتور فؤاد زكريا - وهو أحد أعمدة العلمانية - يعجب لحقيقة ويقرر حقيقة أخرى: فهو يقرر - مُصيَّباً - أن العلمانيين قد أجهدوا أنفسهم من الكلام، ولكن أحداً لا يستمع إليهم كأنهم يخاطبون بعضهم بعضاً. ويعجب من أن العلمانية قد أحيطت بكل صفة سيئة بدون وجه حق، ونحن لا نرد عليه فقد تكفل بذلك أ.د. يوسف القرضاوي في كتابه: «الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه»، فإذا كان لنا أن نضيف شيئاً فإننا نحيل القارئ إلى كتاب آخر للمستشار طارق البشري بعنوان «مشكلتان وقراءة فيهما»، حيث يؤكد لنا التاريخ المعاصر أن النخب والفصائل العلمانية قد حكمت بنفسها أجزاء =

كله ليصل- في الإنسان المسلم- إلى مكانن حبّه وعميق مشاعره، وكل من ينهض ضد هذا الدين لن يجني من عمله سوى الكراهية والمقاومة.

لقد خَلَقَ دُعَاةُ الحِداثةِ حالةً من الصِّراعِ الداخلي والاضطراب في المجتمعات المسلمة، بحيث أصبح كل برنامج (إصلاحي) سواء أكان إسلامياً أم أجنبيّاً غير قابل للتطبيق، فالجماهير تتطلع إلى مشروع إسلامي ولكنهم لا يستطيعون القيام به وحدهم بدون نخبة تقودهم، والنخبة - من ناحية أخرى - تفرض على الجماهير برامج أجنبية، ولكنها لا تجد من هذه الجماهير استعداداً لكي يسهموا بعرقهم ودمائهم وحماسهم لتنفيذ هذه البرامج المستغربة فتبقى أبداً حواراً على ورق. وهكذا تظل القوتان في تصادم، تلغي إحداهما الأخرى، وتبقى على الساحة حالة من الشلل والعجز.

والحق أن هذه الساحة (التّعيسة) يمكن أن تشهد نظاماً حياً وازدهاراً وتقدماً، ولكن لن يكون هذا النظام أو الازدهار والتقدم أوروبياً أو أمريكياً، كلا، فإن سلبية الجماهير المسلمة ليست سلبية مطلقة، وإنما هي في حقيقتها الطريقة

= كثيرة من بلادنا وشأيعت مختلف الأنظمة والدكتاتوريات العسكرية والحزبية، ومنحتها رضاها وتأييدها وهي تنكل بالجماهير. وبمجرد أن لاح احتمال وصول الإسلاميين إلى السلطة عبر صناديق الانتخابات وقفت هذه الفصائل صريحة ضد الديمقراطية، وهبّ بعضهم يستعدي السلطات الدكتاتورية والأقليات البوليسية لا على الإسلاميين فحسب، بل على الأمة كلها، بل إنهم يستنفرون الأقليات العرقية والدينية ضد الغالبية المسلمة. فهل بقي من عجب عند قادة العلمانية؟! «الترجم».

التي يدافع بها الإسلام الشعبي عن نفسه ضد الهجمات الخارجية والأجنبية. ولكن ما أن يظهر احتمال جهاد إسلامي حقيقي فإن الإنسان البسيط يُبرهن على استعدادة للجهاد والمعاناة، بل الموت.

وتوجد في التاريخ الحديث أمثلة كثيرة على هذا الموقف رأيناها في تركيا عندما هبت للنضال التحريري ضد اليونان بعد الهزيمة التي لحقت بها خلال الحرب العالمية الأولى، ورأيناها في المقاومة البطولية للشعب الليبي ضد الاحتلال الإيطالي، ورأيناها في جهاد الفدائيين ضد الإنجليز في قناة السويس، وفي حرب التحرير الجزائرية، وفي تحرير أندونيسيا، وفي الهيمنة الإسلامية في باكستان. وحيثما يُراد استثارة حماس الجماهير كانت ترفع الشعارات الإسلامية حتى وإن كانت مؤقتة أو غير مخلصه. وهكذا أينما وُجدَ الإسلامُ تختفي السلبية واللامبالاة.

إنَّ المشاعر القوية عند الجماهير المسلمة تحتاج إلى فكرة تحفزها وتوجهها، ولكن لن تكون هذه مجرد أي فكرة، وإنما يجب أن تكون فكرة تتجاوب مع أعمق المشاعر الإسلامية، ومن ثمَّ لا بد أن تكون فكرة إسلامية.

ولسنا نرى في الأوضاع الراهنة إمكانية حدوث أي توافق بين الجماهير المسلمة وبين المثقفين والمفكرين والسياسيين المستغربين، فلا أحد من الجانبين

لديه الاستعداد لكي يتخلى عن موقفه مهما طالت حالة التوقع والحيرة، ولكنّ هناك طريقاً واحداً للخروج من الأزمة، وهو تكوين نخبة جديدة تُفكّر وتُشعر إسلامياً، هذه النخبة سترفع راية النظام الإسلامي مع الجماهير المسلمة وتتخذ الخطوات العملية لتطبيقه.

الفصل الثاني النظام الإسلامي



الدين والقانون

«النظام الإسلامي».. ترى ما الذي نعنيه بهذه العبارة إذا التزمنا باللغة التي يُفكّر بها الجيلُ الحالي ويتحدّث ويشعر بها؟ إن أكثر التعريفات للنظام الإسلامي إيجازاً هي الوحدة بين الدين والقانون، بين التربية والسلطة، بين المثل الأعلى والمصلحة، بين الجماعة الروحية والدولة، بين الإرادة والقوة. والنظام الإسلامي باعتباره المركب من هذه المكونات جميعاً يفترض فرضين أساسيين: مجتمعاً إسلامياً وحكماً إسلامياً، الأول هو مادة النظام والثاني هو شكل هذا النظام، فالمجتمع الإسلامي بدون السلطة الإسلامية مجتمع ناقص مُفتقر إلى القوة، والحكم الإسلامي بدون مجتمع إسلامي إما أن يكون طوباويا خيالياً، وإما عُنفاً وقَهراً.

وبصفة عامة لا يوجد المسلم كشخص مُفرد، فإذا أراد أن يحيا وأن يستمر في البقاء كمسلم عليه أن يخلق بيئته، أن يقيم جماعة ونظاماً. فالمسلم بين خيارين لا ثالث لهما: إما أن يُغيّر العالم وإما أن يَسْتَسلم للتغيير.

ولم يحدث في التاريخ وجود حركة إسلامية حقيقية صادقة مع نفسها لم تكن في الوقت نفسه حركة سياسية؛ ذلك لأن الإسلام بطبيعته وإن كان ديناً إلا

أنه في الوقت نفسه فلسفة حياة، كما أنه نظام أخلاقي وتنظيم وأسلوب ومناخ.. إنه - في كلمة واحدة - طريقة حياة متكاملة، ولا يستطيع الإنسان أن يكون مؤمناً بالإسلام ثم يتصرّف ويتعامل مع الناس ويستمتع بوقته أو يحكم بطريقة غير إسلامية. فهذه الحال المتنافرة تُورث النفاق (نحمد الله وتُثني عليه في المسجد وتُخادعه خارج المسجد)! إنها حالة تنتج أناساً تمزقت نفوسهم بالصراعات المهلكة، فهم لا يستطيعون التنكر للقرآن من ناحية، ولا يجدون في أنفسهم القدرة على الجهاد لتغيير الظروف التي يعيشون فيها من ناحية أخرى، أو تنتج أناساً كالرهبان (ينسحبون من الدنيا؛ لأن الدنيا ليست إسلامية)، وهناك نوع ثالث من الناس شعروا بأن المعضلة تطوّقهم من أقطارهم؛ فانفكّوا عن الإسلام وتقبّلوا الحياة والعالم كما وجدّوهما، أو بالأحرى صنّعهما لهم الآخرون.

النظام الإسلامي - على عكس ذلك - مجتمع متحرر من هذه الصراعات، فهو إطار من العلاقات يجد المسلم فيه نفسه على اتّساق مع بيئته.

فإذا سأل سائل: ما المجتمع المسلم؟ نقول: إنه المجتمع المؤلف من المسلمين، ونعتقد أننا بهذه العبارة نجيب على السؤال إجابة كاملة أو قريبة من الكمال.

ويُعني هذا التعريف أنه لا يوجد نظام مؤسسات وعلاقات وقوانين منفصلاً عن الناس الذين هم هدف هذا النظام ثم يُقال إن هذا نظام إسلامي، فلا يوجد

نظام إسلامي ولا غير إسلامي قائم بذاته، وإنما يكون النظام إسلامياً أو غير إسلامي فقط بالناس الذين يؤلفون هذا النظام.

يؤمن الأوروبي بأنه في الإمكان تنظيم المجتمع بقوة القانون. فمنذ جمهورية أفلاطون وما تلاها من أفكار طوباوية بما في ذلك الاشتراكية الماركسية- منذ ذلك الزمن البعيد إلى الآن والروح الأوروبية دائبة البحث عن نموذج واحد يمكن بواسطته تغيير العلاقات بين الناس والجماعات؛ لإيجاد مجتمع مثالي.

أما القرآن فإنه يشتمل على عدد قليل من القوانين (الأحكام) بينما ينصّب في معظمه على العقيدة ومبادئ الدين، مع حفز للمؤمنين على أن يتخذوا من الإجراءات العملية لإقامة حياتهم ومجتمعهم على أساس من هذه المبادئ. إن كثرة القوانين في مجتمع ما وتشعبها والتعقيدات التشريعية علامة مؤكدة على وجود شيء فاسد في هذا المجتمع، وفي هذا دعوة للتوقف عن إصدار مزيد من القوانين والبدء في تعليم الناس وتربيتهم. فعندما يتجاوز الفساد في بيئة ما حدًا معينًا يصبح القانون عقيمًا، فيسقط في يد فئة فاسدة من مُنفّذي العدالة، أو يصبح خاضعًا للتحايل الظاهر أو الخفي من جانب بيئة فاسدة. لقد كانت الخمر والميسر والشعوذة رذائل مُتفشّية وعميقة الجذور في بلاد العرب أيام الجاهلية، فلما جاء الإسلام قضى عليها القرآن بآية واحدة وبتفسير واحد: (إن الله قد حرّم هذه الرذائل جميعاً)^(١)، ولكن ما أن ضَعُف الدين حتى عادت هذه

(١) ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْبَيِّرُ وَالْأَصَابُ وَالْأَذْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: ٩٠]

الردائل بكامل قوتها، ولم يعق تفاقمها ارتفاع المستوى الثقافي الذي حققته هذه المجتمعات، كما لم يُفْلح قانون تحريم الخمر الأمريكي الذي أُعلن باسم العلم الحديث والذي قامت على تنفيذه - بكل قوتها - مجتمعات على أكبر درجة من التنظيم في العالم، ولكنها أُجْبِرَت في النهاية على التَّخَلِّي عن هذه القوانين في الأربعينيات من هذا القرن بعد محاولات لا جدوى منها كانت حافلة بالعنف والجرائم. ولقد جَرَّت محاولةٌ مثيلةٌ لتحريم الخمر في الدول الإسكندنافية انتهت هي أيضاً بالفشل الذريع.

تلك وأمثلة أخرى تعرض لنا بوضوح أن المجتمع لا يمكن إصلاحه إلا باسم الله وعن طريق تعليم الإنسان وتربيته، وعلينا أن نسلك الطريق الذي يؤدي بنا إلى هذه الغاية.

إنَّ الإسلام رغم أنه يُؤكِّد على المدخل الروحي الجَوَّاني^(١) في كل تعاليمه فإنه لم يتوقف عند هذا الحد، وإنما اتجه لتحطيم السلاح الذي يُمسك به الشيطان. إن الإسلام إذا لم يبدأ بالإنسان في الأمور التي تتعلق بعلاقة الإنسان بالعالم فإنه لا يكون «دينًا»، ولكن أن يقف هذه النقطة فقط فإنه يُصبح دينًا مجردًا، أو يكون مجرد تكرار أو إعادة لتعاليم عيسى عليه السلام التي تُركِّز على الجانب المثالي

(١) «الجوانية» مصطلح ظهر لأول مرة في محاضرات الدكتور عثمان أمين أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة في الخمسينيات ثم صاغه في كتاب سَمَّاه «الجوانية»، ويقصد بهذا المصطلح كل ما هو جوهرى وأصيل بالنسبة للإنسان باعتباره كائناً أخلاقياً حراً ومسئولاً في مقابل ما هو «براني» أي ما هو ظاهري وزائف في حياة الإنسان. «المترجم».

والخالد في الكائن الإنساني . لقد جمع الإسلام في خطابه بين الإنسان الحي المتكامل كما صورّه القرآن وتمثّل في حياة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، وبين الطبيعة أو العالم الخارجي، فكان بذلك تعبيراً عن الإنسان الكامل وعن الحياة في جميع وجوهها. وفي هذا الإطار توحد الإيمان مع القانون وتوحد التعليم والتربية مع السلطة، وبذلك أصبح الإسلام نظاماً.

ليس الإسلام مجرد دين

يمثل الإسلام في تاريخ تطور الأديان نقطة تحوّل لا جدال فيها، فهو يختلف عن غيره من الأديان والمذاهب والفلسفات جميعاً، لقد جاء الإسلام بمدخل يعكس فلسفة جديدة كل الجدة. تتطلب هذه الفلسفة من الإنسان أن يحيًا - في وقت واحد - حياته الجوانية والبرانية، الحياة الأخلاقية والحياة الاجتماعية، الحياة الروحية والمادية معاً، وبدقة أكثر تقتضي هذه الفلسفة من الإنسان أن يتقبل بوعي كامل وإرادة كاملة جميع جوانب هذه الحياة باعتبار أنها تحقق إنسانيته، وتؤكد المعنى الحقيقي لحياته في هذه الدنيا ﴿يَبْنَئِ ۚ آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ (٣١) قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ ۖ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ ۗ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ ۗ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣١-٣٢]. ﴿وَابْتَغِ فِيمَا ءَاتَاكَ اللَّهُ الْخَيْرَ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ [القصص: ٧٧].

وبترجمة هذا إلى لغة الحياة اليومية يمكن أن نقول: إن الذي يؤمن بأن الحياة يجب تنظيمها - ليس بالإيمان والصلاة فحسب ولكن أيضاً - بالعلم والعمل، والذي تتسع رؤيته للعالم بحيث يستوعب بل يدعو إلى قيام المسجد والمصنع جنباً إلى جنب، والذي يرى أن الشعوب لا يكفي إطعامها وتعليمها فقط، وإنما يجب أيضاً تيسير حياتها والمساعدة على سُموها الروحي، وأنه لا يوجد

مبرر للتضحية بأحد هذه الأهداف في سبيل الآخر. هذا الإنسان ينتمي حقاً إلى الإسلام.

فإذا أضفنا إلى ذلك «الإيمان بالله» تمثلت أمامنا الرسالة الأساسية للقرآن التي تنطوي على الإسلام في جملته، وما عدا ذلك إنما هو تفصيل للمُجْمَل وبيان له. هذا «السيناريو» الإسلامي - إلى جانب اشتماله على مبدأ النظام الإسلامي - يُؤدّي اقتران الدين والسياسة فيه إلى نتائج أخرى بارزة ذات أهمية مبدئية وعملية كبرى.

أول هذه النتائج وأهمّها هي بالتأكيد تنافر الإسلام مع أي نظم «إسلامية»، فلا يمكن أن يوجد سلام أو تعايش بين الدين الإسلامي والمؤسسات الاجتماعية والسياسية اللاإسلامية.

ولقد كان إخفاق هذه المؤسسات في عملها وعدم استقرار أنظمة الحكم في البلاد المسلمة - كما يتضح في التحولات والانقلابات العسكرية المتوالية - هو في الأغلب نتيجة لمجافاتها لروح الإسلام الذي يشكل أعماق المشاعر وأكثرها أصالة عند الشعوب في هذه البلاد.

إنّ الإسلام وهو يؤكّد حقّه في تنظيم دياره بنفسه من الواضح أنه يستبعد أي أيديولوجية أجنبية تحاول العمل في مجاله الحيوي الخاص. ومن ثمّ فلا مكان

للعلمانية^(١) في ساحة الإسلام، وعلى الدول (المسلمة) أن تلتزم بمفاهيم الأخلاق الدينية وأن تقوم بتعزيزها.

تلك هي أول نتيجة لفهم الإسلام كنظام متكامل، أما النتائج الثلاث الباقية التي قد تُساويها في الأهمية، وإن كانت أقل درجة في حصرها، فنلخصها فيما يلي:

أولاً: عندما تَوَجَّه الإسلام إلى هذه الدنيا أمرنا بتنظيمها على أحسن طراز ممكن من التنظيم، فلا شيء يمكن أن يجعل الدنيا أفضل حياة ثم يرفضه المسلم بدعوى أنه غير إسلامي.

ثانياً: أن تفتح على الطبيعة، معناه: أن تفتح على العلم والمعرفة، ولكي يكون الحل إسلامياً لا بد أن يتحقق فيه شرطان؛ أن يكون على أكبر درجة من الكفاءة، وعلى أقصى درجة من الإنسانية في الوقت نفسه، ومن ثم لا بد أن يعكس تَوَافُقاً على أعلى مستوى بين العلم والدين.

(١) نحيل القارئ إلى هامش رقم (٢-ص ١٦٨١) بنفس الفصل، ونشير أيضاً إلى مقال للدكتور مصطفى النجار الذي نُشر بعدد الأهرام الصادر في ١٦ يناير ١٩٩٤ تحت عنوان «التنويريون العرب وأهدافهم الحقيقية» فهو يرى أن هؤلاء الذين يسمون أنفسهم بالتنويريين يشنون حملة ضد الإسلام وضد الإسلاميين بصفة عامة تحت ستار زعمهم بأنهم يحاربون فقط بعض الإسلاميين وأفكارهم الهدامة، وقد ظهر مؤخراً كتاب يكشف عن مفارقات مُذهلة للوجه الحقيقي للعلمانيين العرب، ويناقش أفكارهم ومواقفهم وأهدافهم، ولا ننسى أن نلفت نظر القارئ إلى ضرورة التفرقة فيما بين هؤلاء العلمانيين، فمنهم المعتدلون والمتطرفون والغلاة. انظر كتاب فهمي هويدي «المفترون: خطاب التطرف العلماني في الميزان»، القاهرة: دار الشروق ١٩٩٦. «المترجم».

ثالثاً: أنَّ الإسلام بما تنطوي عليه طبيعته من تزاوج بين الدين والعلم.. بين الأخلاق والسياسة.. بين الفرد والمجتمع.. بين الروحي والمادي (وتلك هي القضايا التي تشطر العالم بلا رحمة إلى شطرين متصارعين) - هذا الإسلام يستعيد دوره كفكر وسط بين الأفكار المتنازعة ويستعيد العالم الإسلامي من دوره كأمة وسط في هذا العالم المنقسم على نفسه - إنَّ الإسلام وهو الذي يُبشِّر بدين يخلو من الأساطير، ويعلم يخلو من الإلحاد، يمكن أن يكون مثار اهتمام الناس جميعاً من كل لون وجنس.

إشكاليات النظام الإسلامي

في الوقت الراهن

توجد مبادئ إسلامية لا تتغير هي التي تحدد العلاقة بين الإنسان والإنسان وبين الإنسان والجماعة، ولكن لا توجد نظم إسلامية اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية منزلة، فالمصادر الإسلامية لا تحتوي على أيِّ وَصْفٍ لهذه النُّظم. وستختلف الطريقة التي سيُدير بها المسلمون اقتصادهم ويُنظِّمون بها مجتمعهم ويدبرون شؤون الحكم في المستقبل عن الطريقة التي أداروا بها الاقتصاد ونظّموا المجتمع وحكموا في الماضي. ومهمّة كل جيل في كل عصر أن يستحدث من الطرق والوسائل لتطبيق المبادئ الأساسية للإسلام، التي لا تتغير في عالم لا خُلود فيه بل خاضع للضرورة الدائمة.

وعلى جيلنا أن يتقبَّل المخاطرة وأن يقوم بالمحاولة.

ولأنني على وَعْيٍ بقصور التعريفات المتعلقة بهذه المبادئ؛ لذلك أحصر مهمتي في إطار عرض للمبادئ التي تبدو الآن ذات أهمية كبرى بالترتيب التالي:

(١) الإنسان الفرد والجماعة:

المجتمع الإسلامي جماعة منظمة من المؤمنين. وليس ثمة خلاص خارجي للإنسان والمجتمع باسم العلم أو الثورة أو الاشتراكية. فأبني خَلاصٍ لا

يتضمن تحوُّلاً نحو حياته الجوانية وإعادة تشكيل الإنسان وتجديد حياته الروحية هو خلاص مزيف .

المجتمع الإسلامي لا يمكن إقامته على أساس من المصالح الاقتصادية والاجتماعية فحسب ولا على أيّ أساس خارجي تقني آخر؛ ذلك لأن هذا المجتمع يتضمن في بنيته على عنصر ديني ووجداني للانتماء. ويبدو هذا العنصر أكثر ما يكون وضوحاً في «الجماعة» الروحية باعتبارها النواة الأساسية في بناء المجتمع الإسلامي.

فعلى خلاف المجتمع التجريدي الذي يرتبط الأعضاء فيه بعلاقات برّانية، نجد أن الجماعة (الإسلامية) مجتمع جُواني حقيقي يقوم على أساس من العضوية الروحية، حيث العلاقة فيه بين الناس هي علاقة تآلف شخصي مباشر، فهي علاقة إنسان بإنسان وليست علاقة عضو مجهول في مجتمع تجاه عضو آخر مُساوٍ في المجهولية^(١)، إن الجماعة - كوسيلة للتعارف والتقارب بين الناس - تُسهّم في توحيد المجتمع وإشاعة الألفة فيه، كما تُساعد على تبديد الشعور بالعزلة والاعتراب الناتج من التوسع في استخدام التطبيقات التقنية والحياة الحضرية المتنامية.

(١) لمزيد من التفصيل في التفريق بين المجتمع والجماعة، انظر كتاب: «الإسلام بين الشرق والغرب» للمؤلف، ص ٢٥٠.

وفضلاً عن ذلك تَخْلُقُ الجماعة نوعاً من الرأي العام يعمل دون اللجوء إلى العنف - ولكن بفاعلية - ضد من تُحَدِّثُهُ نفسه بالخروج على المعايير الاجتماعية والأخلاقية. في الجماعة لا يوجد أحد بمفرده، وهذه حقيقة ذات معنيين؛ فالإنسان ليس وحده يفعل ما يَحُلُوْهُ له، ولا وهو وحده محروماً من المؤازرة المادية والمعنوية. فإذا لم يشعر مسلم بأنه قريب من الآخرين فذلك يعني أن المجتمع المسلم قد أخفق (في تحقيق الأخوة الإسلامية).

يُريد الإسلام أن يمد الإنسان يد العون إلى أخيه بطريقة عفوية منخلصة. وإلى أن يتحقق هذا لا يصحُّ أن نعتبر أنفسنا قد كسبنا شيئاً في إسلامنا على وجه الحقيقة. إن الإسلام لا يتلاءم مع موقف يتوجب فيه على الدولة أن تتدخل - بصفة دائمة - بقوتها لحماية الناس بعضهم من بعض، فذلك وَضِعٌ قد يقبله الإسلام بصفة مؤقتة وتحت ظروف معينة، فالقوة والقانون أداتان للعدالة، أما العدالة نفسها فهي في قلب الإنسان، فإذا لم توجد فيه فلا وجود لها على الإطلاق.

(٢) المساواة بين الناس:

لقد قرّر القرآن حقيقتين على درجة قصوى من الأهمية، هما وحدانية الله والمساواة بين الناس. قرر القرآن هاتين الحقيقتين بوضوح وصراحة لا لبس فيهما بحيث لا يمكن تفسيرهما إلا تفسيراً حرفياً واحداً، وأنه لا يوجد شعب مختار أو جنس أو طبقة متميزة - فالناس جميعاً سواسية.

إنَّ الإسلام لا يقبل تقسيم الناس أو تصنيفهم طبقاً لمواصفات خارجية موضوعية كالطبقة. فالإسلام باعتباره حركة دينية أخلاقية يرى أنه من غير المقبول وجود أي تمييز بين الناس لا ينطوي على معيار أخلاقي.

فإذا كان الناس مختلفين حقاً فإنه يجب التمييز بينهم على أساس من هم على وجه الحقيقة؟ أعني التمييز بينهم من حيث قيمتهم الروحية والأخلاقية ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاهُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: ١٣].

فجميع الناس المستقيمين بصرف النظر عن الطريقة التي يكسبون بها قوتهم اليومي ينتمون إلى جماعة واحدة، كما ينتمي جميع الأشرار والفاستدين إلى طبقة واحدة بصرف النظر عن انتماءاتهم السياسية أو مواقعهم في العمل.

إن التمييز الطبقي شأنه كشأن التمييز العنصري وغيره من أشكال التمييز المختلفة بين الناس - غير مقبول، سواء من الناحية الأخلاقية أو الإنسانية.

(٣) الأخوة بين المسلمين:

﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [الحجرات: ١٠].

إنَّ القرآن بهذه الرسالة يشير إلى غاية - لبعدها - تعتبر مصدر إلهام للتقدم الإنساني المستمر. ولكي نُقَصِّر المسافة إلى الأخوة المنشودة لا بد من إحداث تغييرات هائلة في داخل الناس وخارجهم.

إننا نرى في مبدأ الأخوة حق المجتمع الإسلامي والتزامه بإقامة المؤسسات المناسبة واتخاذ الإجراءات التي تمكن العلاقة بين المسلمين والحياة العملية من استيعاب المزيد من عناصر الأخوة وملائمتها. إنَّ أنواع وعدد الإجراءات والمبادرات والقوانين التي يمكن للإدارة الإسلامية الحقّة أن تقوم بها - في إطار الأخوة الإسلامية - لا حصر لها.

ونشير هنا إلى نموذج يقف على النقيض من نموذج الأخوة الإسلامية ألا وهو النظام الإقطاعي وهو نموذج متطرف، فالعلاقة في هذا النظام بين التابع وسيّده الإقطاعي ليست علاقة أخوية، وإنما هي علاقة عبودية، وهي بهذا الاعتبار علاقة متناقضة مع القرآن تناقضاً صريحاً، كما أنها متناقضة مع مبدأ الأخوة والمساواة الذي يدعو إليه القرآن.

(٤) وحدة المسلمين:

يشتمل الإسلام على مبدأ الأمة بمعنى التوجه لتوحيد جميع المسلمين في جماعة واحدة من الناحية الدينية والثقافية والسياسية. ولا يعتبر الإسلام جنسية لهذه الجماعة، وإنما هو أسمى من ذلك بالنسبة لها.

وكل ما يبثُّ الفرقة والنزاع بين أعضاء هذه الجماعة، سواء ما كان منه مُتَّصلاً بالأفكار «كالفرق والمذاهب والأحزاب وغيرها»، أو مُتَّصلاً بالأشياء المادية «كالتفاوت الهائل في الثروة أو المراكز الاجتماعية وغيرها» فهو مُخالف لهذا المبدأ، ومن ثمَّ فمن الواجب تقييده أو إلغاؤه.

ثمة عنصران جوهريان يحددان الخط الفاصل بين الاتجاهات الإسلامية والنزعات المضادة للإسلام في حاضر العالم المسلم. هذان العنصران هما الإسلام أولاً ثم الجماعة الإسلامية ثانياً. وتكون الجماعة أقرب إلى الإسلام كلما خَضَعَتْ في تنظيم علاقاتها الداخلية للإسلام، وفي علاقاتها الخارجية لفكرة الجماعة الإسلامية. وبذلك يصبح الإسلام عقيدتها والجماعة الإسلامية سياستها.

(٥) المِلْكِيَّة:

رغم أن الإسلام يُقرُّ الملكية الخاصة فإن المجتمع الإسلامي الجديد ينبغي عليه أن يُعلن بوضوح لا لبس فيه أن جميع مصادر الثروة العامة وعلى الأخص المصادر الطبيعية يجب أن تكون ملكاً للمجتمع، وأن تخدم مصالح أعضاء المجتمع كافة. ورقابة المجتمع على مصادر الثروة أمرٌ مُهمٌ لمنع تكديس الثروة والقوَّة لدى الأفراد بغير وجه حق، ومن ناحية أخرى لضمان الموارد المالية اللازمة لبرامج التنمية في مختلف المجالات التي سيفضلع بها المجتمع، تمشياً مع

الدور المتعاضد الذي تقوم به المجتمعات «الحديثة». على الرغم من الاختلاف في النظم والتطبيقات تسهم المجتمعات المختلفة في عدد متزايد من المشروعات العامة الكبرى، سواء في الولايات المتحدة أو الاتحاد السوفيتي [سابقاً] أو السويد.

ويدلنا هذا على أن المسألة لا تتعلق بأيدولوجية أو نظام سياسي معين، وإنما هي الضرورة التي انبثقت من تطور حياة المجتمعات الإنسانية في العالم المعاصر. وتضع الملكية الخاصة لقيّد آخر استناداً إلى تعاليم القرآن ألا وهو ضرورة استخدامها في الصالح العام: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [التوبة: ٣٤].

فالإسلام لا يعترف بالملكية الخاصة «المطلقة» بمفهومها في القانون الروماني وإنما على النقيض من ذلك، حيث تحرّم الشريعة الإسلامية «سوء استخدام الملكية» وتُلزم صاحبها «باستخدام ثروته في الصالح العام»، والنتائج العملية لهذا الفرق بعيدة المدى بالنسبة للسلطة الإسلامية الحقيقية. واستناداً إلى هذه الحقيقة وإلى ما قرره القرآن في الآية السابقة يمكن اتخاذ جميع الاحتياطات القانونية والإجراءات العملية ضد سوء استخدام الملكية أو اكتناز الثروة وحجبها عن الاستخدام.

ستصبح محاربة الظلم وعدم المساواة وعلى الأخص محاربة الترف والبدخ الذي يستفحل وَسَطُ البُؤْسِ والفقر «باعتبارهما من عوامل تدمير المجتمع وتمزيق

وحدته»، ستصبح معياراً لبقاء النظام ومقياساً للقيم الحقيقية للموقف الأخلاقي والاجتماعي الذي يُمثله.

(٦) الزكاة والربا:

من الأحكام الإسلامية القطعية التي لها طابع اجتماعي: فريضة الزكاة وتحريم الربا.

تقرّر الزكاة مبدأ المسئولية المتبادلة بين المسلمين ووجوب اهتمام الناس بمصير بعضهم بعضاً. وطالما قد تقرّر هذا المبدأ فإنه يصبح بذلك أساساً لصور جديدة مختلفة من صور الرعاية، تتلاءم مع درجة تطور المجتمع وتنوع حاجاته والاحتمالات الطارئة.

في عالم المسلمين اليوم أصبحت الزكاة تُعتبر شأنًا من الشؤون الخاصة بالأفراد، وفي المناخ الاجتماعي والديني الراهن توقفت الزكاة عن أداء وظيفتها الصحيحة، ولم تعد تؤتي ثمارها المنشودة. وأصبح غياب الزكاة واضحاً في كل مجال من مجالات الحياة.

أما في النظام الإسلامي، فتُعتبر الزكاة قانوناً عاماً لا بد من ضمانٍ لأدائها بكل الوسائل المتاحة، بما في ذلك استخدام القوة إذا لزم الأمر.

وبتحريم الربا تقرر مبدأ من مبادئ النظام الإسلامي: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ
ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ
اللَّهِ وَرَسُولِهِ ۗ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴿البقرة: ٢٧٨، ٢٧٩﴾.

ويتضمن هذا المبدأ تحريم أي دخل من الفوائد المحددة سابقاً، وتحريم
أساليب الحياة الطفيلية، أعني اكتساب الثروة استناداً إلى مجرد الحيازة مما يتنافى
مع الأسس الأخلاقية التي يقوم عليها النظام الإسلامي.

(٧) المبدأ الجمهوري:

فيما عدا الملكية لا يعترف الإسلام بأي مبدأ للإرث، ولا أي سلطة ذات
امتياز أو حقوق مطلقة.

فالإقرار بالسلطة المطلقة لله يعني الإنكار المطلق لكل سلطة أخرى
مطلقة: ﴿اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَّا
تَذَكَّرُونَ ﴿الأعراف: ٣﴾ [إِن الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الَّذِينَ
أَلْفَيْتُمْ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿يوسف: ٤٠﴾].

ويقول النبي محمد ﷺ: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق».

نستطيع أن نتبين في تاريخ عهد الخلفاء الراشدين الأربعة (ولعله العهد الوحيد الذي شهد نظاماً إسلامياً أصيلاً) ثلاثة وجوه أساسية من المبدأ الجمهوري في الحكم:

- ١- رئيس دولة مُنتخب.
- ٢- مسئولية رئيس الدولة أمام الشعب.
- ٣- التزام كل من رئيس الدولة والشعب معاً بالعمل في الشؤون العامة للمجتمع.

وقد صرح القرآن بذلك تصريحاً واضحاً في هذه الآية: ﴿فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لَئِن لَّهُمْ لَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]. وفي آية أخرى: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [الشورى: ٣٨].

إنَّ الخلفاء الأربعة الأوائل في التاريخ الإسلامي لم يكونوا ملوكاً ولا أباطرة، وإنما تم انتخابهم بواسطة الأمة، أما الخلافة الموروثة فكانت إهداراً لمبدأ الانتخاب الذي تأكد بوضوح كنظام سياسي إسلامي.

(٨) لا إله إلا الله:

كلما سلّمنا بأن إقامة نظام إسلامي هدف لا جدال فيه ولا مناص منه ازداد يقيننا برفض عِصمة الشخصيات العامة بصرف النظر عن جدّارتهم وفضلهم وعن

المراكز التي يشغلونها في المجتمع. والنظام الإسلامي - بهذا المعنى - مُركَّب من سلطة مطلقة «بالنسبة للبرنامج» ومن ديمقراطية مطلقة «بالنسبة للفرد»^(١).

ولا يعترف الإسلام بوجود إنسان كلي المعرفة كُلي الرؤية معصوم من الخطأ وخالد. إنَّ محمداً ﷺ لم يدَّع لنفسه هذه المكانة. بل إنه قد عُتِب من ربه في أكثر من موضع بالقرآن كما في هذه الآية: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى ۖ ۝١ أَن جَاءَهُ الْأَعْمَى ۝٢ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزْكِي ۝٣ أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَى ۝٤ أَمَا مَن أَسْتَعْتَبَ ۝٥ فَانْتَ لَهُ تَصَدَّى ۝٦ وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَرْكَبَ ۝٧ وَأَمَا مَن جَاءَكَ يَسْعَى ۝٨ وَهُوَ يَخْتَصِي ۝٩ فَانْتَ عَنْهُ نُكَلِّئُ ۝١٠ كَلَّا ۝١١ إِنَّمَا نَذَكَّرُ ۝١٢ فَمَن شَاءَ ذَكَّرْهُ﴾ [عبس: ١ - ١٢]^(٢).

والقرآن من هذه الناحية كتاب واقعي لا يُكرِّس البطولات «الأسطورية» أما ظاهرة عبادة الأشخاص التي سادت شرقاً وغرباً، سواء في الماضي أو الحاضر، فهي ظاهرة غريبة عن الإسلام بصفة مطلقة؛ إذ إنها في الحقيقة نوع من الوثنية التي حرمها القرآن: ﴿اتَّخِذُوا أَحْبَابَهُمْ وَرَهْبَتَهُمْ أَزْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ

(١) يقصد المؤلف أنه في إطار النظام الإسلامي تكون الهيمنة المطلقة لمبادئ الإسلام، وأما بالنسبة للأفراد الذين سيتصدرون القيادة السياسية في هذا النظام فسوف يتم انتخابهم بطريق الاقتراع الحر من جانب جميع أبناء الأمة. «الترجم».

(٢) وهناك آيات أخرى في هذا المجال: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنَتْ لِهَؤُا حَتَّىٰ يَتَّبِعَنَّ لَكَ أَلَيْسَ لِدِينِكُمْ صِدْقًا وَتَعَلَّمُوا الْكُذِبَ﴾ [التوبة: ٤٣]، ﴿مَا كَانَتْ لِيَنِّي أَن يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُنْجِزَكَ فِي الْأَرْضِ فَرِيدُونَ عَرَضَ

الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْأٰخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [الأنفال: ٦٧].

وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا ۗ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿[التوبة: ٣١].

إن المعيار الصحيح لقيمة الإنسان يتمثل في حياته الشخصية وفي مقدار ما يقدمه للمجتمع بالنسبة لما يأخذ منه.

أما التعظيم والثناء فينبغي أن نتوجه بهما لله وحده، وهو سبحانه وحده القادر على أن يحكم على قيمة الإنسان وفضله.

(٩) التربية:

لما كان الدين هو الأساس في المجتمع الإسلامي، فإن التربية لا تعتبر فقط إحدى وظائفه وإنما هي لبُّ وجوده وبقائه، إنها فوق كل شيء، تربية دينية وأخلاقية تبدأ في الأسرة وتستمر خلال جميع المراحل الدراسية.

وأمام النظام الإسلامي مهمة خاصة عليه أن ينهض بها، ألا وهي القضاء على جميع أشكال التربية الخاطئة.

إن الإسلام يُحرّم أموراً، وعلى النظام الإسلامي أن يتخذ جميع الإجراءات اللازمة للقضاء عليها، وهي كالاتي:

- جميع أنواع المسكرات والمخدرات.

- الدَّعَاة العَلَنِيَّة والسَّرِيَّة.
- الإِبَاحِيَّة فِي الكَلِمَة المَنْطُوقَة وَفِي الصُّور والأفلام والتلفزيون.
- أُنْدِيَّة القَمَار والأُنْدِيَّة اللَّيْلِيَّة وَصَلَات الرِّقْص وَغَيْرهَا، مِنْ أَنْوَاع اللُّهُو الَّتِي تَتَعَارَضُ مَعَ التَّعَالِيمِ الأَخْلَاقِيَّة لِلإِسْلَامِ.

(١٠) التَّعْلِيمُ:

تَعْلِيمُ الجِيلِ الجَدِيدِ يُعْتَبَرُ جِزَاءً مُهِمًّا مِنْ هَذِهِ التَّرْبِيَّةِ المِتْكَامِلَةِ. فَالتَّعْلِيمُ - مَعَ الوَحْدَةِ - هُوَ العَامِلُ الحَاسِمُ الثَّانِي لِلإِسْرَاعِ فِي تَحْرِيرِ العَالَمِ المُسْلِمِ مِنْ أَوْضَاعِهِ المِتْرَدِّيةِ فِي الوَقْتِ الرَّاهِنِ.

إِنَّ البِلَادَ المُسْلِمَةَ تَفْتَقِرُ إِلَى رَأْسِ المَالِ الكَافِي؛ وَلِذَلِكَ يَنْبَغِي عَلَيْهَا أَنْ تَسْتِثْمِرَ مَا لَدَيْهَا فِي أَعْظَمِ مَجَالَاتِ الاسْتِثْمَارِ عَائِدًا، أَلَا وَهُوَ التَّعْلِيمُ.

فَلَا يُمْكِنُ أَنْ يَاقُومَ اسْتِثْمَارُ صَاحِبِ بَدُونِ المَقْدَرَةِ عَلَى تَطْبِيقِ التَّقَدِمَاتِ العِلْمِيَّةِ وَاسْتِثْمَارِهَا وَاسْتِثْمَارِهَا فِي تَطْوِيرِهَا. عِنْدَمَا ظَهَرَ الإِسْلَامُ أَخَذَ المُسْلِمُونَ فِي عَهْدِهِمُ الأَوَّلِيَّ عَلَى عَاتِقِهِمْ دِرَاسَةَ وَتَجْمِيعَ التَّرَاثِ العِلْمِيِّ الَّذِي خَلَّفَتْهُ الحِضْرَةُ السَّابِقَةُ، فَعَلَّ المُسْلِمُونَ ذَلِكَ دُونَ تَعَصُّبٍ وَلا خَوْفٍ، فَمَا بَالَهُمُ اليَوْمَ

يعجزون عن اتخاذ الموقف نفسه تجاه الحضارة الأوروبية - الأمريكية التي يشتركون معها في حدود طويلة!.

ليس السؤال المطروح هو ما إذا كنا نريد أو لا نريد قبول العلم والتكنولوجيا، فلا مفرّ من قبولهما إذا كنا نحرص على البقاء، وإنما السؤال هو ما إذا كنا سنفعل ذلك بطريقة إبداعية أم بطريقة ميكانيكية، بشرفٍ وعزّة أم نتيجة شعور بالدونية؟ السؤال هو - في هذا التطور الحتمي - هل تضيع هويّتنا أم أننا سنحافظ على شخصيتنا وعلى ثقافتنا وقيمنا؟

في ضوء هذه الحقائق يمكننا القول واثقين: إن التعليم في العالم المسلم الراهن هو أكثر المؤسسات حاجة إلى تغيير جذريّ حاسم من ناحية الكيفية والكمية. أما من الناحية الكيفية، فلنكي يتحرر التعليم من التبعية الروحية وفي بعض الحالات من التبعية المادية للأجانب، ولكي يبدأ في خدمة التربية لجميع المسلمين شعوباً وأعضاء في المجتمع الإسلامي.

ومن الناحية الكمية لا بد من القضاء على العجز المزمن «في المدارس» في أقصر وقت ممكن. وذلك لخلق الظروف المواتية لإتاحة التعليم لجميع الناشئة ولجميع الفئات السكانية.

ويمكن للمساجد أن تقوم مؤقتاً بدلاً من المدارس في أداء هذه الخدمة. فإذا لم نفشل في برامجنا التعليمية فلن نفشل في أي مجال آخر.

(١١) حرية الضمير:

إن تربية الشعب - وعلى الأخص خلال وسائل الإعلام الجماهيرية كالصحافة والراديو والتلفاز والسينما - ينبغي أن تكون في أيدي أناس يتمتعون بأخلاق إسلامية لا غبار عليها، ويتميزون بقدرات فكرية رفيعة. إن هذه الوسائل ينبغي ألا نسمح لها أن تقع - كما نلاحظ غالباً - في أيدي أناس مارقين مُنحَلِّين ينقلون سَخَف حياتهم وفراغها إلى الآخرين، وإلا فما الذي يمكن أن نتوقعه إذا كان كلٌّ من المسجد والتلفاز يحاول أن يبلغ الناس رسالة متناقضة مع رسالة الآخر؟

ولا يعني هذا على الإطلاق أن النظام الإسلامي يفرض دكتاتورية روحية حيث تقوم السلطة ببث حقائق جاهزة لتنشئة شباب تافه فاقد للشخصية، وإنما يعني فحسب أن ثمة مبادئ أولية وقواعد أساسية للسلوك لا بد من احترامها في كل الظروف.

لقد أعلن الإسلام حرية الدين كمبدأ، ومن ثم فإنه يرفض أي نوع من الإكراه في مسألة الإيمان والضمير، سواء أكان هذا الإكراه مادياً أم نفسياً ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: ٢٥٦] وأكثر من هذا فإن مبدأ الإجماع يجعل الإكراه أمراً لا لزوم له، فقد قال محمد ﷺ: «لا تجتمع أُمَّتِي على خطأ».

ومهما كان تشدد الإسلام من الناحية الأخلاقية فإن انفتاحه على الطبيعة وعلى مسرّات الحياة يجعله دين حرية الفكر كما يشهد بذلك تاريخ الإسلام في كل العصور.

ولأن الإسلام دين يؤمن بالله ولا يقرّ المذهبية المغلقة ولا يقر سلطة الاكليروس (رجال الديني) فإن الإسلام لا يمكن أن يتحوّل إلى نظام دكتاتوري مُستبد، ومن ثم فلا مجال فيه لمحاكم التفتيش والاضطهاد أو الإرهاب الروحي.

(١٢) الإسلام والاستقلال:

لا يقوم نظام إسلامي دون استقلال وحرية، وبالعكس لا توجد حرية أو استقلال دون إسلام. وهذا الشق الثاني «من القضية» ينطوي على معنى مزدوج:

المعنى الأوّل: أن الاستقلال لا يكون استقلالاً حقيقياً ودائماً إلا إذا كان نتيجة لتحقيق الاستقلال الروحي والفكري، وكان علامة على أن شعباً قد وجد هُويته واكتشف قوته الجوانية، فَمِنْ دُون ذلك يصبح الاستقلال الذي حصل عليه فارغاً من المعنى غير قابل للاستمرار.

إنَّ الشعب المسلم بتأكيدِه على ممارسة الفكر الإسلامي في حياته العملية يرى في هذا تطابقاً مع ذاته، كما يرى تحرره الروحي شرطاً لتحرره الاجتماعي والسياسي.

المعنى الثاني: أن الدَّعم الحقيقي الذي يمنحه الشعب المسلم لأيِّ نظام في السلطة يتناسب تناسباً طردياً مع مقدار ما يتمتع به هذا النظام من طابع إسلامي، وكلما ابتعد النظام عن الإسلام قلَّ دعم الشعب له. وهكذا تبقى الأنظمة المعادية للإسلام محرومة تماماً من أي دَعْم شعبي، ومن ثم تجد نفسها - طَوْعاً أو كَرْهاً - مجبورة على البحث عن هذا الدعم لدى القوى الأجنبية؛ ولذلك فإن التبعية التي تغرق فيها هذه الأنظمة هي نتيجة مباشرة لتوجُّهاتها اللاإسلامية.

هذه الحقائق تحدد النظام الإسلامي على أنه نظام ديمقراطي. لا مجرد ديمقراطية شكلية، بل ديمقراطية حقيقية تتمتع بإجماع الرأي. هذا النوع من الديمقراطية لا يوجد إلا حيث تصبُّ الحكومة فكرها وعملها في اتجاه تطلعات الشعب، وحيث تتصرف كأنها تعبر تعبيراً مباشراً عن إرادته. إن إقامة نظام إسلامي «في بلد مسلم» هو في الحقيقة عمل ديمقراطي على أرفع درجة من الديمقراطية؛ لأنه يعني تحقيق أعمق التطلعات وأعزها لدى الشعب والأفراد على السواء. فثمة شيء واحد مؤكد - بصرف النظر عما تريده قلة من الأثرياء والمفكرين - وهو أن عامة الشعب المسلم تريد الإسلام، وتريد الحياة في مجتمع إسلامي. هنا لا تأتي الديمقراطية من مجرد المبادئ والشعارات، وإنما تأتي من

صميم الواقع. وفي هذا لا يلجأ النظام الإسلامي إلى العنف؛ لأنه - ببساطة - لا حاجة له إلى العنف.

أما النظم «اللاإسلامية» فإنها تستشعر العداء والمقاومة من جانب الشعب؛ فتلجأ إلى العنف لتمرير سياستها بالقوة؛ ولذلك فإن تحول هذه النظم إلى الدكتاتورية - أجبلاً أو عاجلاً - هو القاعدة. إنَّه شر لا مفر منه.

(١٣) العمل والجهاد:

على المجتمع الإسلامي أن يأخذ على عاتقه تعبئة الموارد البشرية والمصادر الطبيعية، وأن يتخذ من الإجراءات ما يُشجِّع على العمل والنشاط.

إن بقاء المجتمع الإسلامي وقوته وضعفه يخضع لسُنن العمل والكفاح التي تخضع لها المجتمعات الأخرى، ولا يتمتع في هذا الصدد بأي امتيازات إلهية: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [المائدة: ٥٤].

ولا بد من القضاء على أفئتين نفسييتين في الرأي العام عندنا ألا وهما: الاعتقاد في المعجزات، وانتظار المساعدة من الآخرين.

فلا توجد معجزات سوى تلك التي يُحَقِّقها الناسُ بواسطة العلم والعمل، ولا وجود «للمهدي المنتظر» الذي سيخلصنا من أعدائنا، ويقضي على الشقاء، وينشر النور والرخاء بعضا سحرية. وما رُكُوننا إلى ذلك إلا تعبير عن كَسَلنا، أو على الأرجح هو تعبير عن أملٍ زائفٍ نشأ من شعور باليأس، عندما نكون في وضع تفوق فيه المشكلات والصعوبات التي تواجهنا كل ما لدينا من وسائل وإمكانات لمعالجتها.

فانتظار المساعدات الأجنبية صورة أخرى من صور المعتقدات الخرافية، فقد اعتدنا التطلع خارج نطاق الدول المسلمة إلى أصدقاء غير أنانيين أو أعداء ألداء، ثم نطلق على هذا «سياستنا الخارجية».

وعندما نتحقق أنه لا يوجد أصدقاء حقيقيون ولا أعداء حقيقيون، وعندما نبدأ في توجيه لوم أكثر لأنفسنا على شقائنا ونُقَلِّل من التعلُّل بـ «مخططات العدو الخبيثة»، عندما نفعل ذلك سيكون هذا إيذاناً بأننا قد شرعنا في النضوج، وأن عهداً جديداً تقلّ فيه خيبة الأمل والحظ العاثر قد أقبل. وعلى أية حال حتى لو وُجِدَ أناسٌ على استعداد لتقديم مساعداتهم إلينا دون أن يطلبوا مقابل ذلك امتيازاتٍ سياسيةٍ أو ماديةٍ مُبالِغاً فيها. فليس هذا من شأنه أن يغيّر شيئاً من وُضْعنا.

إنَّ الثروة لا يمكن استيرادها من الخارج، بل لا بد من صنعها في داخل البلاد من خلال العمل والجهد. فكل ما نريد تحقيقه لا بد أن نعمله بأنفسنا، فلا يُوجد من يستطيع أو يرغب أن يقوم به نيابة عنا.

وقاعدة كهذه لبرنامج من العمل والنشاط يمكن أن تكون أساسًا لأعلى مستوى من التشجيع على الاستثمار، فالثروات الطبيعية وإمكاناتها في العالم الإسلامي هائلة. إن إندونيسيا وحدها - وهي جزء من العالم الإسلامي - تعتبر ثالث أغنى منطقة في العالم بعد الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي. أما العالم الإسلامي في مجموعه فيحتل المركز الأول في الثروة الطبيعية.

إننا بإعلان عهد الصحة الإسلامية لا نبشر بعهد من السلام والدعة بل نبشر بعهد من القلق والمعاناة. فهناك أشياء كثيرة تستدعي القضاء عليها. ولن تكون هذه أيام رفاهية، بل أيام احترام للذات. إن الأمة النائمة لا تستيقظ إلا تحت وقع الضربات. وكل من أراد الخير بمجتمعاتنا لن يحاول أن يجنبها الكد والمخاطر والصعاب، وإنما عليه أن يبذل قصارى جهده لحملها على أن تبدأ - في أسرع وقت ممكن - في استخدام قواها الذاتية، واختبار جميع إمكاناتها واقتحام المخاطر. وفي كلمة واحدة: ألا تنام وإنما تحيا وتنشط. فالمجتمعات النشطة المتيقظة وحدها هي التي تستطيع أن تكشف نفسها وأن تهتدي إلى طريقها.

(١٤) المرأة والأسرة:

وضع المرأة في المجتمع المسلم لا بد من تغييره لكي يتلاءم مع مهمتها كأم ومعلمة طبيعية للأجيال الناشئة.

فالأم الجاهلة المهملّة التّعيسة لا تستطيع تنشئة أبناء وبنات قادرين على بعث النهضة في الشعوب المسلمة وقيادتها.

فلا بد «للمسلمين» من المبادرة بالاعتراف بالأمومة كوظيفة اجتماعية، والكف عن معاملة المرأة بالأسلوب التقليدي، كأننا في «عصر الحرّيم»، وليس لأحد حق الاحتجاج بالإسلام للإبقاء على النساء محرومات من حقوقهن المشروعة، فلا بد من وضع حدّ لأي استغلال من هذا النوع. ووجهة نظرنا هذه لا تمثل أفكار الحركة النسائية في الغرب، التي تتكشف عن اتجاه إلى فرض قيم وأهواء وسيطرة عنصر فاسد من عناصر النساء، كما أنها لا تمثل فكرة المساواة «المطلقة» بين الجنسين بالمعنى الأوروبي، إنما هي تأكيد على إبراز القيمة المتساوية للرجل والمرأة.

ومبدأ القيمة المتساوية هو نتيجة مباشرة لقاعدة المساواة بين الرجل والمرأة في الالتزامات الدينية والأخلاقية، التي أشار إليها القرآن بوضوح في آيات كثيرة، منها: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَنِينَ وَالْقَنَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَشِيعِينَ وَالْخَشِيعَاتِ

وَالْمُتَّصِدِّقِينَ وَالْمُتَّصِدِّقَاتِ وَالصَّيِّمِينَ وَالصَّيِّمَاتِ وَالْحَفِظِينَ وَالْحَفِظَاتِ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴿[الأحزاب: ٣٥]﴾^(١).

لقد حوّلت الحضارة «الغربية» المرأة إلى شيء للاستمتاع به أو عبادته، وفي كلتا الحالتين سلبتها شخصيتها التي بها وحدها يمكن أن تكون موضع تقدير واحترام. وبإهمال هذه الحضارة للأمم جردت المرأة من وظيفتها الأساسية التي لا يمكن تعويضها بأي شيء آخر.

وفي هذه الأيام حيث تشهد الأسرة أزمة خطيرة^(٢) ويجري التشكيك في قيمها، يعود الإسلام ليؤكد انحيازه التام لهذا الشكل من أشكال الحياة الإنسانية. فالإسلام إذ يحرص على تأمين عيش الزوجية وتجنبيه عوامل التخريب الداخلية والخارجية «كالخمر والدعارة وانعدام المسؤولية..»، فإنه يقوم عملياً بحماية المصالح المطلقة الحقيقية للمرأة السوية. وبدلاً من فكرة المساواة المطلقة يضمن الإسلام للمرأة المحبة والحياة الزوجية والأطفال وكل ما تعنيه هذه الأمور الثلاثة للمرأة.

(١) وانظر أيضاً القرآن في الآيات التالية: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: ١٣]، ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٧٧﴾﴾ [النحل: ٩٧]، ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنْ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يظَلْمُونَ نَفْسًا﴾ [النساء: ١٢٤]

(٢) لمزيد من التفاصيل في هذا الموضوع انظر كتاب المؤلف «الإسلام بين الشرق والغرب»، ص ٢٥٦-٢٦٥.

إنَّ قوانين الأسرة والزواج كما صيغت في القرون الأولى للإسلام تحتاج إلى مُراجعة بما يتلاءم مع متطلبات العصر وتطور الوعي الإنساني والاجتماعي. ويجب أن يكون الاتجاه نحو كبح تعدد الزوجات، والعمل على تقييد الطلاق، واتخاذ إجراءات أكثر فعالية لحماية المرأة والأطفال في كلتا الحالتين.

(١٥) الغاية لا تبرّر الوسيلة:

يجوز في الجهاد من أجل إقامة نظام إسلامي استخدام جميع الوسائل فيما عدا وسيلة واحدة، ألا وهي الجريمة.

فلا أحد يملك الحق لتشويه وجه الإسلام ولا الإساءة إلى هذا الجهاد باستعمال العنف الجامح والإسراف في استخدام القوة. وعلى المجتمع الإسلامي أن يؤكد من جديد أن العدالة أحد أسسه الراسخة.

إنَّ القرآن لم يأمرنا بحبِّ أعدائنا، ولكنه يأمرنا بطريقة صريحة قاطعة بأن نعدل معهم، بل أن نعفو ونصفح عنهم: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلّٰهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ ۚ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللّٰهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا ۗ فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىَٰ أَن تَعْدِلُوا ۗ وَإِن تَلَوُّا أَوْ تُعْرَضُوا فَإِنَّ اللّٰهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ [النساء: ١٣٥].

﴿وَأِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ ۗ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّابِرِينَ﴾ [النحل: ١٢٦]. فاستخدام القوة يجب أن يخضع لهذه المبادئ. لقد أدى مبدأ «الغاية تبرر الوسيلة» إلى جرائم لا حصر لها^(١). ولكن الغاية النبيلة لا يمكن الوصول إليها بوسائل دنيئة، كما أن استخدام الوسائل الدنيئة من شأنه أن يحط من قيمة أي غاية ويُعرضها للخطر، وكلما قويت أخلاقنا قلَّت حاجتنا إلى استخدام العنف.

فالعنف في «مجال العقيدة» سلاح يلجأ إليه الضعفاء، وما لا يمكن تحقيقه بالقوة يمكن تحقيقه بالكرم والثبات والشجاعة: ﴿فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ ۗ وَلَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَأَنَّفُضُوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ۗ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ [آل عمران: ١٥٩]. ﴿أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۚ وَجَدِلْ لَهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ ۗ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [النحل: ١٢٥].

(١) بعد عشرين سنة من كتابة هذا الكلام وَقَعَتْ لشعب البوسنة المسلم أحداث رهيبه تَعَرَّضَ فيها ل حرب إبادة، اقتصرت فيها القوات الصربية والكرواتية جرائم وحشية ضد المسلمين الأمنين باسم التطهير العرقي. وبرزت المكيافيلية على أشدها من جانب السياسيين والعسكريين تجاه المسلمين. ومع ذلك فإن المقاتلين المسلمين بقيادة رئيسهم «علي عزت» مؤلف هذا الكتاب، قد ظلوا يتعففون عن تطلق أيديهم بدماء السكان الأبرياء، ولا يلجئون لاغتصاب النساء وقتل الأطفال والمرضى كما يفعل أعداؤهم كل يوم، وهكذا أمام المكيافيلية تمتحن المبادئ الإسلامية فَتَثُبَّتْ في مجال التنظير. «الترجم».

(١٦) الأقليات:

النظام الإسلامي لا يمكن تطبيقه إلا في الدول التي يكون المسلمون فيها هم الأكثرية العظمى من السكان، ومن دون هذه الأكثرية فإن النظام الإسلامي «إذا وُجد» يتدنى إلى مجرد قوة مُسيطرَة، حيث يفتقر إلى المجتمع الإسلامي (وهو شرطه الأساسي) وقد يتحوّل إلى نظام جائر مُستبدّ.

وللأقليات غير المسلمة في الدول الإسلامية حق التمتع بالحرية الدينية والحماية الكاملة بشرط ولائها للدولة.

أما الأقليات المسلمة في المجتمعات غير الإسلامية ما دامت حرّيتها في ممارسة العقيدة مضمونة وما دامت قادرة على ممارسة حياة طبيعية، فإن عليها الوفاء بواجباتها إزاء هذه المجتمعات إلا ما يكون منها ضاراً بالإسلام والمسلمين. والحق أن وُضِعَ الأقليات المسلمة في البلاد غير الإسلامية يتوقّف دائماً على قوة المجتمع الإسلامي وهيبته «في العالم»^(١).

(١) لا شك أن هذه الهيبة مفقودة، بل إن المجتمع الإسلامي أو الوحدة الإسلامية لا وُجِدَ لهما على الحقيقة، وكل ما هو موجود بعض أطر شكلية هشة يجتمع خلالها قادة الدول المسلمة كلما نزلت بالمسلمين كارثة هنا أو هناك، ذرّاً للرماد في العيون أو امتصاصها لمشاعر الغضب التي تحتاج الشعوب المسلمة. هذه الأطر الهشة على الأرجح كل ما يسمع به السادة في الغرب من مساحة لحركة الدول المسلمة، كما أن انعدام فاعلية هذه الأطر يتلاءم بصفة خاصة مع السلطات التي لا تنتمي إلى شعوبها انتماءً حقيقياً، ولا تستجيب بصدق لمشاعر هذه الشعوب، فلا عجب أن تستمر مأساة الأقليات المسلمة في أنحاء العالم مستعرة على امتداد الكرة الأرضية. (المترجم).

(١٧) العلاقات مع المجتمعات الأخرى:

تقوم العلاقات بين المجتمع الإسلامي والمجتمعات الأخرى في العالم على أساس من المبادئ التالية:

١- الحرية الدينية:

﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٦].

٢- القوة والتصميم على الدفاع الحاسم الفعّال:

﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَابِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا نَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾ [الأنفال: ٦٠].

﴿يَتَأَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾ [الأنفال: ٦٥].

﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقْتُلُونَكُمْ وَلَا تَعْدُوا إِلَيْكُمْ اللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (١١٠) وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ نَفَقْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجْتُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ

الْقَتْلَ وَلَا تُفْتِنُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقْتَلُوا فِيهِ فَإِنْ قَتَلْتُمْ فَأَقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكٰفِرِينَ ﴿١٩١﴾ فَإِنْ أَنْهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿البقرة: ١٩٠ - ١٩٢﴾.

﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْصُرُونَ ﴿٣٩﴾ وَحِزْبًا سَيِّئًا سَيِّئًا مِثْلَهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ ﴿٤٠﴾ وَلَمَنْ أَنْصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَٰئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ ﴿٤١﴾ إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿الشورى: ٣٩ - ٤٢﴾.

٣- حظر الحروب العدوانية وجرائم الحرب:

﴿وَأَنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي أَيْدَكَ بِبَصَرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ﴾ ﴿الأنفال: ٦٢﴾.

﴿إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ ﴿الشورى: ٤٢﴾.

٤- التعاون المشترك والتعارف بين الشعوب:

﴿يٰٓأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ ﴿الحجرات: ١٣﴾.

٥- احترام العهود والاتفاقات المعقودة:

﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مَدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: ٤]

٦- المعاملة بالمثل:

﴿كَيْفَ وَإِن يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً يُرْضُونَكُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ وَتَأْبَىٰ قُلُوبُهُمْ وَأَكْثُرُهُمْ فَاسِقُونَ﴾ [التوبة: ٨].

الفصل الثالث المشكلات الراهنة للنظام الإسلامي



النهضة الإسلامية ثورة دينية أم سياسية؟

في النظام الإسلامي تتوحد عناصر الدين والتنظيم السياسي والاجتماعي جميعاً، فكيف نسعى لتحقيقه؟ بنهضة دينية أم بثورة سياسية؟

إنَّ الإجابة عن هذا السؤال هي: إنه لا يمكن البدء في نهضة إسلامية دون ثورة دينية، كما أنه لا يمكن لهذه النهضة أن تواصل سيرها بنجاح وتكتمل إلا بثورة سياسية.

هذه الإجابة التي تحدد النهضة الإسلامية باعتبارها ثورة مزدوجة؛ أخلاقية واجتماعية، وتُعطي أولوية واضحة للصحة الدينية. هذه الإجابة تنبثق من طبيعة الإسلام ومبادئه، وليس من الواقع الكئيب الذي يطبع العالم المسلم في الوقت الحالي.

هذا الواقع يُفصح عن خطورة الحالة المعنوية للعالم المسلم، كما يكشف عن الانحراف وسيطرة الفساد والخرافة والكسَل والنفاق وسيادة التقاليد والعادات غير الإسلامية وترسُّخ المادية، والغياب المُذهل للحماسة والأمل. فهل

يمكن البدء بأي نوع من الإصلاح الاجتماعي أو السياسي مباشرة في مثل هذه الظروف؟

وكل أُمَّة - قبل دعوتها لأداء دورها في التاريخ - عليها أن تحيا فترة من التطهير «الجواني»^(١) والتسليم العملي بمبادئ أخلاقية أساسية معينة. إن كل قوة في العالم تبدأ بثبات أخلاقي، وكل هزيمة تبدأ بانهيار أخلاقي.

فكل ما يُراد تحقيقه لا بد أن نبدأ بتحقيقه أولاً في أنفس الناس.

فماذا نعني بالصَّحوة الدينية كَمَتَطَلَبٍ أساسي للنظام الإسلامي؟

إنَّ الصَّحوة الدينية هي وعيٌ وَاضِحٌ بالغاية الحقيقية للحياة: لِمَ نَحيا؟ ولأَجَلٍ أيِّ هدفٍ نحيا؟ وهل هذا الهدف هدفٌ شَخْصِيٌّ أم هدفٌ مُشْتَرِكٌ؟ هل يتعلَّق الهدف بعظمة العنصر «الذي أنتمي إليه» أم مَجْدُ الأُمَّة، أم تأكيد شخصيتي الفردية، أم هو هيمنة شريعة الله على الأرض؟ بالنسبة لحالتنا، الصَّحوة الدينية تعني من الناحية العملية «أسلمة» الناس الذين يدعون أنهم مسلمون، أو أولئك الناس الذين يدعوهم الآخرون بهذا الاسم. فنقطة الانطلاق في هذه «الأسلمة» هي الإيمان الراسخ بالله من جانب المسلمين، والالتزام الدقيق الأصيل بقيم الإسلام الدينية والأخلاقية.

(١) انظر هامش ص (١٦٩٠) في الفصل الثاني من هذا الكتاب. «الترجم».

أما العنصر الثاني للصحة الدينية فيتمثل في الاستعداد للقيام بالواجبات التي يفرضها الوعي بالهدف^(١).

فالصحة الدينية - لذلك - هي نوع من الالتزام الأخلاقي والحماسة، حالة من القوة الروحية على المادة، حالة من المثالية الحية العملية يصبح فيها الأشخاص العاديون قادرين على أعمال بطولية تتسم بالشجاعة والتضحية. ومن ثم فالصحة الدينية خاصة جديدة للإيمان والإرادة، تتلاشى فيها قيمة المعايير اليومية المألوفة للممكن، ويرتفع فيها الفرد والجماعة معاً إلى درجة أعلى من درجات التضحية في سبيل تحقيق مثلهم الأعلى.

وبدون هذه الحالة الجديدة للروح والشعور يستحيل تحقيق أي تغيير حقيقي في عالم المسلمين الحالي.

وعند النظر في هذه الأمور تستبد بنا الحيرة - ولو للحظة قصيرة - فنتساءل: هل أقصر طريق للنظام الإسلامي هو الاستيلاء على السلطة التي ستقوم بدورها ببناء المؤسسات المناسبة وتقوم بتربية الشعب تربية دينية وأخلاقية وثقافية، كمقدمة ضرورية لبناء مجتمع إسلامي؟ لكن هذه مجرد غواية، فالتاريخ

(١) التأكيد هنا واضح في الصحة الدينية على القيم وتربية النفس والالتزام الخلقي وقوة الروح التي تتسامى على المادة والإغواء والخوف، وليس مجرد العناية بالأشكال والمظاهر الخارجية والاستغراق أو الانشغال بالمسائل الشكلية الصغيرة دون القضايا الكبرى والمشاكل الجوهرية، كما نلاحظه اليوم سائداً بين كثرة من المسلمين. «المترجم».

لا يذكر لنا أي ثورة حقيقية جاءت عن طريق السلطة، وإنما عن طريق التربية، وكانت معنية في جوهرها بالدعوة الأخلاقية.

إضافة إلى ذلك فإنَّ الصيغة التي تُقَصِّرُ إقامة النظام الإسلامي على نوع من السلطة لا تجيب عن السؤال: من أين تأتي هذه السلطة ومن سيقمها وينفذها؟ ومن أي نوع من الناس ستتألف هذه السلطة ومؤسساتها؟ وفي النهاية من الذي سيكبح سلوك هذه السلطة ويمنعها من أن تتحول إلى «عُول» تخدم نفسها بدلاً من أن تخدم الشعب الذي رحّب بها؟^(١).

من الممكن استبدال مجموعة من الناس في السلطة بمجموعة أخرى وهذا ما يحدث كل يوم. يمكن استبدال مجموعة من الطغاة بمجموعة أخرى من الطغاة.

«إن مُلاك السلطة، في هذا العالم قابلون للتغيير» ومن الممكن تغيير الأسماء والأعلام والسلام الوطني والشعارات، ولكننا بهذا كله لا نستطيع أن نتقدم خطوة واحدة نحو تحقيق النظام الإسلامي من حيث هو تجربة جديدة في العالم، وعلاقة جديدة مختلفة بين الإنسان ونفسه، وبينه وبين الآخرين والعالم.

(١) لعل هذه خلاصة تجارب البلاد المسلمة خلال العقود الأربعة الأخيرة، فالانقلابات التي سمّت نفسها ثورات تحولت كلها إلى قُوى مستبدة، كان أكبر ما نجحت فيه أنها قضت على القوى الشعبية التي جاءت بها إلى السلطة أو ساندتها لحظات ضعفها الأولى، ثم تحولت إلى الأمة بأسرها لتدجينها وانتزاع روح الجهاد والمبادرة منها، وقد نجحت في ذلك أكثر مما فعل الاستعمار الأجنبي بهذه الشعوب. «المترجم».

والتطلع الدائم إلى سُلطة ما للمساعدة تكمن جذوره في الميل الطبيعي للإنسان إلى الهروب من المراحل الأولى الشاقّة من الجهاد، وأعني بذلك جهاد النفس، فإن تربية الناس مشقة، ولكن أشق منها تربية الذات. والصحوة الدينية بحكم تعريفها تعني البدء بالذات، بحياة الإنسان نفسه، أما فكرة العنف والسلطة «كوسيلة للتغيير» فهي موجهة للآخرين، وهذا ما يجعل هذه الفكرة ذات إغواء.

لذلك لا بد لأي حركة تتطلع إلى النظام الإسلامي كهدف أساسي لها أن تكون حركة أخلاقية، أن تستهدف إيقاظ الناس بالمعنى الأخلاقي، وأن تكون لها وظيفة أخلاقية تنهض بالناس وتُصلح أحوالهم. وهذا هو الفرق بين الحركة الإسلامية والحزب السياسي.

فالْحزب السياسي قد تتمثل فيه وحدة بين الأفكار والمصالح، ولكنه لا يتضمّن معايير أخلاقية ولا يُشغِل الناسَ بنشاط أخلاقي.

لقد أعطت المصادر الإسلامية أولوية مطلقة للصحوة الدينية:

أولاً: يقرر القرآن أن الصحوة الجوانية (تغيير النفس) شرطٌ سابق على أي تغيير، أو إصلاح أوضاع أي جماعة: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا يَقَوْمُ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١].

ثانياً: تأكدت هذه القاعدة عملياً في صدر الإسلام وفي جهاد الرسول محمد (ﷺ) في سبيل إقامة أول نظام إسلامي في التاريخ، ويدل على هذا أن

القرآن- طوال السنوات الثلاث عشرة الأولى من الدعوة الإسلامية - اقتصر في نقاشه على قضايا الإيمان وتأكيد المسؤولية، ولم يتطرق في تلك الفترة لأية مشكلة اجتماعية أو سياسية، ولم يقرر أي نوع من القوانين الاجتماعية المبنية على الإسلام.

إننا نتطلع إلى الصحة الدينية في تحقيق ثلاثة أمور أخرى مُهمّة:

١- الصحة الدينية وَحدها هي التي يمكن أن توفّر العزم - دون تردد أو تساهل - على تطبيق أحكام القرآن، ولا سيما تلك الأحكام التي تتعلق بالأمراض الاجتماعية المتأصلة، أو التي من شأنها إحراج أصحاب السلطان ومُحتكري الثروات العريضة.

وتعني الصحة الدينية أن يتم تطبيق هذه الأحكام بدون عنف ولا كراهية؛ لأن كل المجتمع الذي استيقظ فيه وَعبه الديني «أو غالبته» سوف يَفْقَهُ هذه الأحكام ويرحّب بها طاعةً لأمر الله وتحقيقاً للعدل.

٢- لا يمكن تصوّر نهضة إسلامية دون استعداد الناس لتضحيات هائلة بالأموال والأنفس، ولا دون درجة عالية من الثقة المتبادلة والتعاون المخلص فيما بينهم، وإلا فما الذي يحول دون استغلال هذه الجهود والتضحيات التي يفرضها على نفسه فريق من المجتمع؛ لكي يستخدمها فريق آخر لدعم سيطرته وإشباع مطامعه؟ وما الذي يمنع من تكرار مأساة الهزائم الأخلاقية^(١) التي يتكرر ظهورها في التاريخ الحديث «للمسلمين».

(١) يرى «علي عزت» أن الهزائم العسكرية والكوارث الاجتماعية والسياسية التي تحلّ بالمجتمعات المسلمة هزائم أخلاقية بالدرجة الأولى. فالهزائم تبدأ في النفوس أولاً ثم تتحقق في الواقع. ولعل الأعمال الأدبية =

إن كل نظام - بما في ذلك النظام الإسلامي - يكون دائماً أكثر تمثيلاً للناس الذين أقاموه من تمثيله للمبادئ التي يُنادون بها.

٣- نظراً للتخلف المذهل في العالم الإسلامي.. عليه أن يسير سيراً حثيثاً في مجالي التربية والتصنيع «جنباً إلى جنب»؛ ذلك لأن التنمية المادية المتسارعة تكون عادة مصحوبة بأعراض مرضية خطيرة، تتمثل في الاستبداد والفساد وتحطيم الأسرة وانهاب الثروات بطرق سريعة غير مشروعة، وبروز الانتهازين ومعدومي الضمير في المقدمة، والتوسع في المدن «على حساب الريف»، وانتشار الكحول والمخدرات وتَفَشِّي الدعارة. ولا يوجد سدٌّ يحوّل دون الفيضان الكاسح لهذا الخبث المضاد للثقافة والأخلاق إلا ذلك السد الذي يُبنى على أساس من الإيمان القوي الخالص بالله، والالتزام بتعاليم الدين من قبل جميع فئات الشعب، فالدين وحده هو الذي يضمن لنا ألا تُقوّض الحضارة أركان الثقافة^(١). أما التقدم المادي والتقني المجرد كما رأينا بوضوح في كثير من الحالات فإنه قد يتحول إلى بربرية.

=تعكس هذه الحقيقة بصدق أكثر من تقارير بعض العسكريين والمحللين السياسيين، فبعض أعمال نجيب محفوظ وإحسان عبد القدوس مثلاً تعكس الهزائم الأخلاقية للمجتمع التي سبقت هزيمة العرب سنة ١٩٦٧ أمام العدو الإسرائيلي، وإحسان عبد القدوس كتاب بعنوان «الهزيمة اسمها فاطمة»، يكشف عن الفساد السياسي والانحلال الخلقي الذي سبق الهزيمة، والعنوان يحمل دلالة «الترجم».

(١) للتمييز بين الحضارة والثقافة عَقَد «علي عزت» في كتابه «الإسلام بين الشرق والغرب» فصلاً كاملاً لمن أراد أن يتوسع في فهم هذا الموضوع، و«علي عزت» لا يلتزم في فلسفته بالتعاريف الكثيرة المختلفة التي سبقته، وإنما يقدم مفهوماً جديداً يفصل فيه فصلاً تاماً بين ما ينتمي إلى عالم الثقافة، وما ينتمي إلى عالم الحضارة. «الترجم».

السلطة الإسلامية

إننا إذا كنا نؤكد على أولوية الصحوه الدينية والأخلاقية فهذا لا يعني - ولا يصح تأويله ليعني - أن النظام الإسلامي يمكن أن يقوم دون سلطة إسلامية. إنه يعني فحسب أن طريقنا لا يبدأ بالاستيلاء على السلطة، وإنما بكسب الناس، وأن الصحوه الإسلامية إنما هي ثورة في التربية تؤدي إلى ثورة في السياسة. فيجب علينا أن نكون أولاً دعاة ثم بعد ذلك نكون جنوداً مجاهدين، وسلاحنا هو القدوة الشخصية والكتاب والكلمة، فمتى تلحق القوة بهذا كله؟ اختيار هذه اللحظة هو دائماً اختيار واقعي يعتمد على سلسلة من العوامل. وتوجد على كل حال قاعدة عامة: أن الحركة الإسلامية يمكنها - بل يجب عليها - أن تبدأ في السعي إلى السلطة عندما تجد في نفسها من القوة الأخلاقية والعديدية ما يمكنها - ليس فقط - من تغيير الحكومة غير الإسلامية - بل أيضاً - من بناء حكومة إسلامية. وهذا التمييز بالغ الأهمية؛ لأن تغيير النظام وبناء نظام آخر لا يتطلبان نفس الدرجة من التهيؤ النفسي والمادي.

التسرع في هذه الأمور خطر، شأنه في ذلك شأن التراخي، وتسلم السلطة نتيجة توافر مجموعة من الظروف المواتية دون إعداد أخلاقي ونفسي كاف، ودون توافر الحد الأدنى الضروري من الأفراد المدربين تدريباً عالياً متيناً يعني إحداث انقلاب آخر وليس ثورة إسلامية، «والانقلاب إنما هو استمرارية للسياسة غير الإسلامية مما تقوم به المجموعات الأخرى أو باسم مبادئ أخرى غير المبادئ الإسلامية».

وبالمثل فإن التراخي في تسلُّم السلطة معناه حرمان الحركة الإسلامية من وسائل فعّالة لتحقيق أهدافها، وإتاحة الفرصة في الوقت نفسه للسلطات غير الإسلامية لتسديد الضربات للحركة وتمزيق شملها. والتاريخ الحديث يقدم لنا - في هذا المجال - نماذج مأساوية ذات دلالة لا تنكر.

باكستان - جمهورية إسلامية

عند الحديث عن الحكم الإسلامي لا نستطيع تجنب الإشارة إلى النموذج الباكستاني وهو النموذج الوحيد اليوم الذي أعلن بأنه جمهورية إسلامية^(١). إننا نعزّز بباكستان بصرف النظر عن الإخفاقات التي تعرضت لها والمشكلات التي استغرقتها؛ لأن باكستان كانت نتيجة لرغبة في إقامة نظام إسلامي، ولأن الذين فكروا فيها وقاموا بإنشائها كانت دوافعهم إسلامية. لقد كانت باكستان «بروفة» لتقديم نظام إسلامي تحت ظروف عصّية وبمعدلات التطور الراهنة. وعلى أنصار الحركات الإسلامية أن يتعلّموا ما ينبغي وما لا ينبغي عمله. ويمكن تلخيص التجربة السلبية لباكستان «والتجارب السلبية لها دائماً أهميتها» في النقاط الآتية:

(١) الافتقار إلى الوحدة في بنية القوى التي وضعت فكرة «إقبال» عن الباكستان موضع التنفيذ، فقد كان من الواضح بعد مولد باكستان أن الجامعة الإسلامية Muslim League قد تألّفت كيفما اتفق من عناصر

(١) كان هذا قبل ظهور الجمهورية الإسلامية في إيران. «المترجم».

مختلفة دون أفكار توحد بينها فيما يتعلق بقضايا مثل كيفية تنظيم الدولة وتنظيم المجتمع، وفي هذا المجال لم تكن «الجامعة» أكثر من تحالف بين أحزاب سياسية. وفي مواجهة الأزمات الكبرى لباكستان لم يستطع هذا التحالف أن يُحافظ على وحدته.

(٢) المنحى الشكلي الجامد في تطبيق المعايير الإسلامية على الواقع الباكستاني، فبدلاً من أن يُركز العلماء والفقهاء على القضايا الحيوية الحاسمة للتربية والتعليم، استهلكوا طاقاتهم إلى درجة الانقسام في قضايا جانبية، مثل: إلى أيّ مدى من الشدة ينبغي تطبيق الحدود الشرعية وقانون الزواج. وبينما كانت المناقشات تُجرى حول ما إذا كان من الضروري قطع يد السارق أو الاكتفاء بإرساله إلى السجن، ظهرت أنواع خطيرة من السرقة والفساد وتفشت في المجتمع؛ مما أدى إلى كوارث هزت أركان الدولة الباكستانية.

إنَّ العبر المُستخلصة من عشرين سنة من الوجود الباكستاني أصبحت واضحة جلية:

أولها: أن النضال من أجل بناء نظام إسلامي وإعادة بناء مجتمع مسلم بكل ما في الكلمة من معنى، يمكن أن يتحقق فقط بقيادة أفراد حُكَّماء مخلصين على رأس منظمة متجانسة ذات عزم وتصميم. ولا تحتاج هذه المنظمة أن تكون على غرار الأحزاب السياسية التي تعجُّ بها ساحة الديمقراطية الغربية، وإنما هي حركة مؤسسة على إيديولوجية إسلامية يتمثل في أعضائها قيم أخلاقية وفكرية واضحة.

أما ثانيها: أن النضال من أجل بناء نظام إسلامي اليوم لا بد أن يَنْصَبَ على أساسيات الإسلام، وهذا يعني التأكيد على التربية الدينية والأخلاقية للشعب جنباً إلى جنب مع أساسيات العدالة الاجتماعية. أما الالتفات إلى الشكل الخارجي للأمر فذو أهمية ثانوية في الوقت الراهن.

وثالثها: ليست مهمّة الجمهورية الإسلامية - بالدرجة الأولى - إعلان المساواة بين الناس والأخوة بين المسلمين، وإنما الجهاد لتطبيق هذه المبادئ السامية في الحياة العملية. إنَّ صحوة الإسلام أينما وجدت ينبغي أن تحمل راية نظام اجتماعي أكثر عدالة، وأن توضح بما لا يدع مجالاً للشك أن الجهاد يبدأ بالحرب على الجهل والظلم والفقر، حرب لا هوادة فيها ولا انسحاب منها، فإذا أخفقت في هذه المهمة فسوف يلتقط الراية الغوغائيون وأدعياء إنقاذ المجتمع لتحقيق أهدافهم المنافقة.

لهذه العبر مَدَاقٌ مُرٌّ ومع ذلك فإننا ما زلنا نعتقد في باكستان ورسالتها في خدمة الإسلام العالمي، فلا يُوجد قلب مُسلم لا يخفق عند ذكر شيء عزيز علينا مثل باكستان، حتى ولو كان هذا الحب - مثل غيره - لا يخلو من الخوف والقلق. إنَّ باكستان أمل كبير مُفعم بالمحاولات والإغراءات.

الجامعة الإسلامية والقومية:

في بعض الحجج - التي سقناها تأييداً للنظام الإسلامي اليوم - ذكرنا أن الاتجاه إلى توحيد كل المسلمين وكل المجتمعات الإسلامية في العالم هو وظيفة طبيعية للنظام الإسلامي. وبالنسبة للأوضاع الراهنة يحتاج الأمر إلى جهاد لإقامة وحدة إسلامية كبرى من المغرب إلى إندونيسيا ومن المناطق الحارة في أفريقيا إلى وسط آسيا.

ونحن نعلم تمام العلم أن الإفصاح عن هذه الرؤية يُعكّر صفو نوع من الناس في أوساطنا، يدعون أو يعتبرون أنفسهم «واقعيين». ومع ذلك فنحن نؤكد هذا الهدف بصوت عالٍ وبوضوح تام، حيث نفضل أن نتجاهل هذه «الواقعية» المزعومة التي تحكم على الشعوب المسلمة بأن تبقى في وضع مهين إلى الأبد غير تاركين لها مجالاً للمحاولة أو الأمل. والحق أن هذه «الواقعية» مصدرها الجبن والخضوع لسطوة الأقوياء في هذا العالم.

منطق هذه الواقعية يقول: ينبغي للسلادة أن يظلوا أسياداً، وأن يبقى العبيد عبيداً. غير أن التاريخ - كما سبق أن أشرنا - ليس فقط قصة التغيير المستمر، وإنما هو أيضاً قصة التحقيق المستمر للمستحيل وغير المتوقع. فكل شيء تقريباً بما نراه اليوم يصنع عالمنا المعاصر كان يبدو مستحيلاً قبل خمسين سنة. ومن البين الواضح أنه يوجد نوعان من الواقعية: واقعتنا نحن، وواقعية الضعفاء الجبناء.

فنحن نعتقد أنه لا يوجد ما هو أقرب إلى طبيعة الأمور وإلى الواقعية من مطلب اتحاد المسلمين بشتى أشكال الوحدة؛ ليكونوا أقدر على معالجة مشكلاتهم المشتركة، وأن يتجهوا بصورة تدريجية نحو بناء مؤسسات اقتصادية وثقافية وسياسية - تتجاوز القوميات - لكي يحققوا التنسيق والعمل المشترك في هذه المجالات الهامة. هذه الفكرة تبدو لأصحاب «الواقعية» (أو قل الضعفاء منا) فكرة غير عملية؛ ذلك لأنهم يقدسون الأمر الواقع، وهو في نظر فهمنا للواقعية نموذج صارخ لما هو غير طبيعي، بل ما هو عبثي منافٍ للعقل.

فمثلاً: نحن نجد من غير المقبول نهائياً وغير واقعي في هذا العصر وهو عصر التَّجَمُّعات والتكتلات أن نجد شعباً واحداً هو الشعب العربي مجزئاً إلى ثلاث عشرة دولة منفصلة، وأن نرى الدول المسلمة تتخذ مواقف متعارضة في العديد من القضايا الدولية المهمة، وأن نرى المسلمين في مصر لا يعبثون بمعاونة إخوانهم المسلمين في أثيوبيا وكشمير، وأنه في قمة الصدام بين العرب وإسرائيل يحتفظ المسلمون في إيران بعلاقات صداقة مع المعتدي^(١).. وهكذا وهكذا.

فإذا كان هناك - حقيقة - ما هو غير واقعي فليس هو وحدة المسلمين، وإنما غياب هذه الوحدّة، بل الأدهى من ذلك استمرار حالة الانقسام والتنافر التي نراها اليوم بين المسلمين^(٢).

(١) حدّث هذا في عهد الشاه قبل قيام الجمهورية الإسلامية في إيران. «الترجم».

(٢) تفاقمت الأوضاع وزادت حدة الخلافات بعد حرب الخليج الثانية. «الترجم».

لا يوجد هدف تاريخي لا يَقْدِرُ الناس على تحقيقه بالإرادة والجهد المشترك إلا إذا كان هدفاً مُضاداً للطبيعة أو الحقائق التاريخية.

و«الطوبيا» التي يؤمن بها بعض الناس والتي يناضلون من أجل تحقيقها تتوقف عن أن تكون طوبيا^(١) «عندما تتحقق في الواقع»، أما الضعفاء من أديعاء «الواقعية» عندنا فإنهم غير مؤهلين للإيمان أو للعمل، وهذا هو سرُّ واقعتهم المهينة. إنهم عندما يقولون: إن وحدة المسلمين حلم لا يمكن تحقيقه فإنهم يعبرون عن عجز يستشعرونه في أنفسهم، فالاستحالة ليست في العالم الخارجي بل في صميم قلوبهم.

إن فكرة وَحْدَة جميع المسلمين ليست من اختراع الإنسان ولا هي رغبة جامحة لمصلح إيديولوجي، بل من صميم القرآن: ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ [الحجرات: ١٠]^(٢)، وهي بديهية حافظ عليها الإسلام وحرّص على أن تظل مجددة في قلوب المسلمين وعقولهم من خلال فريضة الصوم التي يشارك فيها جميع المسلمين، ومن خلال فريضة الحج حيث يتجمع المسلمون من أنحاء الأرض في البيت الحرام حيث الكعبة المشرفة أقدس بيوت الله وأعظمها على وجه الأرض. وهكذا يبث الإسلام شعوراً واحداً متصلاً بالانتماء والوحدة في أرجاء العالم المسلم. وأي شخص أُتيحت له فرصة لقاء الناس البسطاء في شوارع البلاد المسلمة عقب أي كارثة تحل ببلد مسلم، سوف يتأكد

(١) انظر هامش ص (١٦٥٦) في مقدمة المؤلف. «الترجم»

(٢) وانظر أيضاً آية ٩٢ من سورة الأنبياء: ﴿ إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ ﴾

بنفسه من قوة الشعور بالتعاطف والتضامن الذي يُكِنُّه المسلمون لإخوانهم في هذا البلد المنكوب.

فكيف إذن تبقى هذه «الوَحدة الإسلامية الشعبية» مجرد مشاعر فيأضة لدى الجماهير، ولكن بلا تأثير ملموس في الحياة اليومية والسياسية العملية للبلاد المسلمة؟

لماذا تبقى مقتصرة على المشاعر ولا ترقى إلى مستوى الوعي الحقيقي بالمصير المشترك؟ كيف يمكن تفسير حقيقة أنه برغم أخبار معاناة المسلمين في فلسطين وسنكيانج وكشمير وأثيوبيا^(١) تُثير مَشاعِر الاكتئاب والاستنكار الجماعي في كل مكان، ومع ذلك نجد أن العمل إما مفقودًا تمامًا، وإذا وُجد فليس على مستوى قوة المشاعر؟

وجواب ذلك يكمن في حقيقة تَتَنَاقَضُ مع مَشاعِر الجماهير المسلمة، إنه أمر مقصود وليس من قبيل الصدفة، والمسئول عن ذلك هم القادة والزعماء الذين تعلموا في الغرب أو في معاهد تعليمية خاضعة للغرب، فهؤلاء قلوبهم مع النزعات القومية وليست مع الوَحدة الإسلامية، ومن هنا حدث الانفصام بين مشاعر الشعوب ووعي القادة. ومع استمرار هذا الوضع أصبح كل عمل فَعَالٍ مستحيلًا وسيظل كذلك (ما لم تتغير هذه التركيبة).

(١) هذه قائمة قديمة، ولا تزال قائمة الضحايا من الأقليات المسلمة في زيادة مستمرة، وقد أضيف إليها مؤخرًا وطن المؤلف نفسه «البوسنة والهرسك». «الترجم».

ومُهَمَّةُ الوَحْدَةِ الإسلامية المعاصرة - بصفة مبدئية - هي محاولة التوفيق بين المشاعر والوعي، بحيث نتقبل هويتنا الحقيقية وننبذ ما ليس منها. وسيكون من شأن هذا الوضع أن يحدّد طبيعة القومية ومصيرها في العالم المسلم.

لقد نشأت القوميات في العالم كحركات شعبية للتأكيد على خصائص الشعوب الثقافية كما تتمثل في «الموسيقا والفنون الشعبية وبالأخص اللغة»، ولكننا رأينا في بلاد المسلمين طرازاً ممسوخاً من القوميات فهي قوميات «لا قومية» أو قوميات في مظهرها، وتفكيك للقومية في الواقع العملي. وتعليل ذلك يكمن في حقيقتين: الحقيقة الأولى هي أن الشعور العام للجماهير المسلمة قد تشربّ الوحدة الإسلامية «في نسيجه الوجداني».

والحقيقة الثانية أن فكرة القومية نُظِرَ إليها باعتبارها بديلاً عن الإسلام؛ ولذلك تم تحييدها كحركة مضادة للإسلام^(١).

وقد وَجَدَ دُعاة القومية في كثير من بلاد المسلمين أنفسهم في تصادم تلقائي مع ماضي الشعوب المسلمة وتقاليدها، وهو ماضٍ إسلامي وتقاليد إسلامية.

(١) ثمة خلط بين النزعة القومية كأيدولوجية «بمدلولها الغربي» كما تتبناها بعض الأحزاب العربية الشهيرة وبين الوحدة العربية كما تتطلع إليها الجماهير. ونتيجة لهذا الالتباس أقام بعض المثقفين تعارضاً بين الوحدة العربية والنزعة الإسلامية، في حين أنه لا يوجد تعارض حقيقي بينهما. ثمة خلط بين النزعة القومية كأيدولوجية «بمدلولها الغربي» كما تتبناها بعض الأحزاب العربية الشهيرة وبين الوحدة العربية كما تتطلع إليها الجماهير. ونتيجة لهذا الالتباس أقام بعض المثقفين تعارضاً بين الوحدة العربية والنزعة الإسلامية، في حين أنه لا يوجد تعارض حقيقي بينهما.

ومن ثم شرع دعاة القومية في القيام بنوع من تفكيك القومية؛ استمرارا للدور الذي كان يقوم به المستعمر سابقاً.

وليس أدل على ذلك من وضع اللغة العربية في بعض البلاد العربية، وهو وضع ليس أفضل كثيراً من وضعها أثناء الاحتلال الإنجليزي- الفرنسي؛ وذلك لأن موقف الإدارة الوطنية - في هذه الناحية - لم يكن أفضل كثيراً من موقف المستعمر الأجنبي. وحتى عندما يتم شيء في سبيل تحسين هذا الوضع فإنه يتم بدون حمّاس صادق^(١).

والسبب في هذا الموقف سبب بسيط، هو أن اللغة العربية هي لغة القرآن ولغة الحضارة الإسلامية. إذن، فاللغة العربية أداة إسلامية أكثر منها أداة عربية، أو أداة للوحدة العربية. ولقد أدرك زعماء القومية أو الوطنية الضيقة هذه الحقيقة إدراكاً تاماً، ووجدوا لذلك حلاً لا سابقة له في تاريخ العرب: أن يستخدموا هم وأجهزتهم لغة المستعمر السابق! ولكن في العالم المسلم - لا يمكن أن تقوم وطنية حقيقية دون إسلام.

(١) ثمة خلط بين النزعة القومية كأيدولوجية «بمدلولها الغربي» كما تتبناها بعض الأحزاب العربية الشهيرة وبين الوحدّة العربية كما تتطلع إليها الجماهير. ونتيجة لهذا الالتباس أقام بعض المثقفين تعارضاً بين الوحدّة العربية والنزعة الإسلامية، في حين أنه لا يوجد تعارض حقيقي بينهما.

وُخْلاصة الأمر:

أن كل الشواهد السابقة تؤكّد - بما لا يدع مجالاً للشك - أن الأفكار القومية في عالم المسلمين جاءت من مصادر غير إسلامية، ويبدو هذا أكثر وضوحاً في حالة الشرق الأوسط؛ حيث كان رواد القومية من المفكرين السوريين والمسيحيين اللبنانيين الذي تلقّوا تعليمهم في الجامعة الأمريكية (الكلية السورية البروتستانتية سابقاً) وفي «جامعة سانت جوزيف» ببيروت. واستقراء الجذور الروحية والتاريخية لحركة «أتاتورك» في تركيا وحركة «سوكارنو» (بانتشاسيلا)^(١) و«حزب البعث» في البلاد العربية (على الأخص بعض فروعها)، إلى جانب عدد كبير من الحركات القومية و«الثورية» في أنحاء العالم المسلم - استقراء هذه الحركات جميعاً يؤكد استنتاجاتنا عنها، أن الوحدة الإسلامية تنبع دائماً من أعماق قلوب الشعوب المسلمة، أما القومية فقد كانت دائماً بضاعة مستوردة.

لذلك فإن الشعوب المسلمة لا تملك «الموهبة» لتتعلق بالقومية، فهل نذرف الدموع على هذه الحالة!؟

إننا حتى لو تجاهلنا - ولو للحظة - الحقيقة الساطعة أن مبدأ الجماعة الروحية (الأمة بمعناها القرآني) أسمى من مبدأ القومية، لبقينا أن ننصح شعوبنا ألا تحاول اكتساب هذه «الموهبة».

(١) بانتشاسيلا: مبادئ سوكارنو الخمسة المعروفة.

والشعوب التي عاشت قرونًا في مجتمعات قومية أصبح عليها اليوم أن تتكيف لأشكال جديدة من الحياة المشتركة تمكّنها من التكتل على قاعدة من الوحدة أوسع من القومية. ونرى اليوم في ألمانيا وفرنسا رجالًا حُكّماء بعيدي النظر ينصحون شعوبهم بأن يكون شعورهم بفرنسيتهم وألمانيّتهم أقلّ من شعورهم بأنهم أوروبيون.

لقد كان إنشاء السوق الأوروبية المشتركة - وإن كانت فكرتها غير مقبولة لأوّل وهلة - أعظم لحظة إيجابية في تاريخ أوروبا القرن العشرين. فهذه المنظمة التي تسمو على القوميات تعتبر أول انتصار حقيقي للشعوب الأوروبية على القوميات التي أصبحت ترفًا باهظ التكاليف بالنسبة للشعوب الصغيرة، بل حتى المتوسطة والكبيرة.

يشهد العالم الحديث اليوم تطوّرًا لم يسبق له مثيل في التاريخ، فقد أصبحت البرامج والمشروعات في مجالات التعليم والبحث العلمي والاقتصاد والدفاع تتكلف أرقامًا فلكية، فهي تتطلب حشدًا من القوى البشرية وتجميع الموارد بما لا قبل للأمم الكبرى بها ناهيك عن الأمم المتوسطة أو الصغرى، إنها لا تتوافر إلا لتجمعات من الأمم. وهناك اليوم اتحادان يسيطران على العالم وهما الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي^(١)، وفي الطريق الآن اتحاد ثالث هو الاتحاد الأوروبي.

(١) ذهب الاتحاد السوفيتي إلى متحف التاريخ، وبرز الآن على الساحة كقوى اقتصادية وسياسية كبرى: الصين واليابان وما يطلقون عليه نمور جنوب شرق آسيا. بل إنّ الولايات المتحدة لكي تضمن استمرار =

إنّ دولة لا تستطيع حشد مائتي مليون نسمة من السكان وأن تحقق مائتي مليار من الدولارات في دخلها القومي - لا يمكن أن تُواصل التقدم خطوة واحدة، وعليها أن تقنع بمركز متواضع في هذا العالم. إنها لا تستطيع أن تحكم نفسها ناهيك بحكم غيرها. ولم تعد معدلات النمو عاملاً حاسماً في تقييم الأمم فقد حلت مكانها تلك الأرقام التي أشرنا إليها. فلا شك أن التنمية الصينية أقل بكثير من التنمية في فرنسا وإنجلترا، ولكنها بفضل الحشد الهائل من البشر والموارد تُبدي في مجال المنافسة الراهنة تفوقاً ملحوظاً. هذا الوضع يعني أن هنالك فرصة أمام العالم المسلم، وهو عالم متخلف ولكنه فسيح الأرجاء يفيض بالثروة الطبيعية.

وهناك أمر آخر يتطلب جهوداً عاجلة مكثفة في البلاد المسلمة؛ فالتخلف الاقتصادي والفكري في هذه البلاد يزداد يوماً بعد يوم نتيجة للزيادة المطردة في تعداد السكان.

فمثلاً: في مصر وباكستان أكبر معدلات الزيادة السكانية في العالم اليوم. وطبقاً لبعض التقديرات يستقبل العالم المسلم كل عام عشرين مليون مولود جديد، فإذا استمر النمو السكاني بالمعدلات الراهنة فإنّ العالم المسلم سيضاعف عدده داخل حدوده الحالية في نهاية هذا القرن. فهل نستطيع حينئذ

=تفوقها في مجال هذا الصراع العالمي سعت إلى إنشاء وحدة اقتصادية يطلق عليها «نفتا» NAFTA وهي تضم الولايات المتحدة وكندا والمكسيك، فمتى نسمع عن وحدة عربية أو إسلامية؟! «المترجم».

أن نستقبل ونطعم ونوفر أماكن في المدارس، ونوفر أعمالاً ووظائف لهذه الملايين التي نتوقع ولادتها؟

هذا النمو الدرامي للسكان إذا لم يصحبه - على نفس المستوى من السرعة - تقدّم اقتصادي واجتماعي فإنه ينطوي على مخاطر كثيرة لا يعلم مَدَاها إلا الله. لقد ابتلع هذا التضخم السكاني كل زيادة في الإنتاج، بحيث أصبح الدخل القومي في أكثر البلاد المسلمة اليوم أدنى مما كان عليه منذ عقدين سابقين. وبدلاً من أن تكون هذه الزيادة السكانية عنصر قوة في عالم إسلامي متّحد، أصبحت مَصْدَر بلاء وأزمات ومدعاة لليأس في عالم مقطّع الأوصال.

ومن الواضح أن البلاد المسلمة كل واحدة بمفردها لا تستطيع أن تتغلب على هذه المشكلة. ولكننا نستطيع أن نواجه هذا الوضع، وفي الوقت نفسه نعوض سنوات التخلف والجمود من خلال نوع جديد من الوحدة. فما لا يقدر على حله العرب أو الأتراك أو الإيرانيون أو الباكستانيون وَحَدَهُم، يستطيع المسلمون جميعاً حله بجهد مشترك موحد.

كل دولة مسلمة لا يمكنها أن تبني رِخَاءها وحرّيتها إلا إذا كانت بفعلها هذا تبني أيضاً رخاء وحرية جميع المسلمين.

فالكويت وليبيا - وهما دولتان غنيتان - لا يمكنهما أن يبقيا جزيرتين من الرخاء في بحر من البؤس والشقاء. فإذا لم تبرهن الدولتان على رغبتهما

في التضامن الإسلامي وعلى إرادتهما مساعدة جيرانهما من البلاد المسلمة الأخرى، وإذا سيطرت عليهما بدلاً من ذلك الأثرة والأنانية، ألا يكون هذا دعوة لأن تحذو حذوهما الدول المسلمة الأخرى؟ مما يؤدي إلى الكراهية والاضطراب الذي يطمع فيه الأعداء.

إن الدول المسلمة الغنية عندما تقوم بواجبها الإسلامي فإنها بذلك إنما تتصرف بما يحقق مصالحها الخاصة على أحسن وجه.

البديل الذي لا مفر منه أمام كل دولة مسلمة واضح، فإما أن تتحد مع غيرها من الدول المسلمة الأخرى، فتضمن بهذا الاتحاد بقاءها وتقدمها وقوتها في مواجهة مطامع الأعداء، وإما أن يزداد تخلفها يوماً بعد يوم، ثم ينتهي بها المصير إلى السقوط في هوة التبعية تحت رحمة الدول الأجنبية الغنية. واللحظة التاريخية الرّاهنة تعطي لهذه الوحدة بُعداً جديداً؛ فالوحدة لم تعد مجرد أمنية طيبة تُداعب خيال المثاليين والحالمين، وإنما أصبحت الوحدة ضرورة لا مناص منها، بل أصبحت قانوناً للبقاء وشرطاً لاحترام الذات في عالمنا المعاصر. وأما الذين يُكرّسون التّشردم الراهن بين الدول المسلمة لأي سبب أو دافع فإنهم يقفون بمقاصدهم وأهدافهم في صفوف الأعداء^(١).

(١) كان «مالك بن نبي» المفكر الإسلامي «الجزائري الموطن» يعتقد أن بلاد العالم الإسلامي في مجموعها تمتلك من الثروات الطبيعية والقوى البشرية ما تستطيع به - مع توافر شروط إنسانية معينة - أن تصنع أعظم حضارة في العصر الحديث، وأن حالة الشلل التي تصيب العالم الإسلامي ترجع إلى شردمة هذه المصادر وحبسها بين جدران قلاع وطنية وقبلية مصطنعة، وحرمان القوى البشرية وطاقاتها الهائلة من استثمار هذه =

المسيحية واليهودية

نظرًا لضيق المجال في هذه الرسالة لا يمكننا أن نعرض لموقف الإسلام من جميع العقائد والنظم غير الإسلامية، إلا أنه من الضروري أن نوضح موقفه من الديانتين الأساسيتين: المسيحية واليهودية^(١)، ومن النظامين المسيطرين على العالم وهما الرأسمالية والاشتراكية^(٢).

نحن بالنسبة للمسيحية - نفرّق بين تعاليم المسيح وبين الكنيسة. أما تعاليم المسيح فهي وَحْيٌ من الله لَحِقَ به تحريفٌ في بعض المواضع، وأما الكنيسة - وقد استقرت كمؤسسة قائمة على نظام كهنوتي هَرَمِي ذي مَرَاتِب ودرجات - فقد أصبحت بتنظيمها وسياستها وثرواتها ومصالحها لا ضد الإسلام فحسب بل ضد المسيح نفسه. وإن أَيْ شَخْص يُرَاد منه أن يُحَدِّد موقفه تجاه المسيحية فمن حقه أن يسأل: هل المقصود بالسؤال تعاليم المسيح أم محاكم التفتيش؟

ذلك لأن الكنيسة خلال تاريخها كانت تتأرجح دائماً بين هذين القطبين، فكلما أصبحت أقرب إلى التعبير عن تعاليم الإنجيل الأخلاقية، كانت بعيدة عن محاكم التفتيش، ومن ثمّ أقرب إلى الإسلام. ونحن نُقدِّر الاتجاهات الجديدة التي

=المصادر، وهي حالة يطلق عليها «مالك بن نبي» «اللافعالية» انظر كتاب مالك «شروط النهضة ومشكلات

الخصارة»، ترجمة عبد الصبور شاهين، ١٩٥٦.

(١) انظر كتاب علي عزت «الإسلام بين الشرق والغرب» ص ٢٧١-٢٨٩ «الترجم».

(٢) المصدر السابق، ص ٣٤-٣٦٧. «الترجم».

أعلنها مؤخرًا مؤتمر الفاتيكان؛ حيث نرى فيها اقترابًا من المعتقدات المسيحية الأصيلة.

ومن الممكن - إذا أراد المسيحيون - أن يشهد المستقبل فرصة للتفاهم والتعاون بين الديانتين العظيمنتين لصالح الشعوب ولصالح الإنسانية بصفة عامة، خلافًا لما كان يحدث في الماضي من مَعَارِكٍ بدافع من التعصب والصراع الأحمق.

وموقف الإسلام تجاه اليهودية يقوم على الأساس نفسه. فقد عشنا مع اليهود قرونًا، بل أقمنا معهم بناء ثقافيًا مشتركًا يصعب - في بعض الحالات - التمييز على وجه التحديد بين ما هو إسلامي وما هو يهودي في هذا البناء^(١). ولكن تحت قيادة الصهيونية بادر اليهود بعمل لاإنساني ظالم في فلسطين بقدر ما كان قصير النظر متهورًا. لقد أخذت هذه السياسة في حسابها فقط حالة العلاقات اللحظية المؤقتة، وتجاهلت العوامل الثابتة والتوازن العام للقوى بين اليهود والمسلمين في العالم.

لقد أَلَقَت الصهيونية قفاز التحدي في وجه العالم المسلم كله. فالقدس ليست قضية الفلسطينيين وَحَدَهُم ولا حتى قضية العرب وحدهم؛ إنها قضية جميع الشعوب المسلمة. ولكي يحتفظ اليهود بالقدس عليهم أن يَقْهَرُوا الإسلام والمسلمين جميعًا، وهذا - بفضل الله - أمر يتجاوز حُدود قدرتهم. يَهْمُنَا أن نُمَيِّز

(١) يُشير المؤلف هنا إلى الحضارة الإسلامية في الأندلس. «المترجم».

شيئين: اليهود والصَّهائنة، ذلك إذا كان في استطاعة اليهود أنفسهم أن تكون لديهم الشجاعة لتأكيد هذا الاختلاف، إننا نأمل أن الانتصارات التي أَحْرَزَهَا اليهود ضد الأنظمة العربية المنقسمة (وليس ضد العرب ولا ضد المسلمين) - لن تحجب عنهم الرؤية الصحيحة والفهم الصَّحيح، وأن يَشْرَعُوا في إزالة المواجهة التي خلقوها بأنفسهم، حتى يَتَمَهَّدَ الطريق للمعايشة على الأرض الفلسطينية، أما إذا أصرَّ اليهود على السَّير في طريق الغطرسة- وهو ما يبدو حتى هذه اللحظة الأكثر احتمالاً - فلا خيار أمام الحركة الإسلامية وأمام المسلمين جميعاً في أنحاء العالم إلا أن يستمروا في الجهاد، وأن يُوسَّعُوا رقعته طويلاً وعرضاً، يوماً بعد يوم، وعماماً بعد عام، مهما عَظُمَت التضحيات ومهما طال أمدُ المعركة؛ حتى يضطر اليهود إلى إعادة كل شبر من الأرض المغتصبة. وأي مساومة أو تسوية تعرض للخطر الحقوق الشرعية لإخواننا في فلسطين، إنما هي خيانة من شأنها أن تهدم النظام الأخلاقي الذي يركز عليه عالمنا.

ليست هذه الأفكار انعكاساً لسياسة جديدة للإسلام تجاه المسيحيين أو اليهود أُمَّلَتْهَا ظُروفٌ مرحلية مؤقتة، وإنما هي استنتاجات مستقاة من المبادئ الإسلامية في الاعتراف بالمسيحية واليهودية كما تقرَّرت في القرآن الكريم، ونُورِدُ فيما يلي بعضَ شواهد قرآنية تؤكد هذه المبادئ:

﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ قُولُوا ءَامَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٦].

﴿قُولُوا ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة: ١٣٦].

﴿وَلِيَحْكُمَ أَهْلَ الْأَنْبِيَاءِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٤٧﴾ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٤٨﴾ وَأِنْ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ﴾ [المائدة: ٤٧ - ٤٩].

الرأسمالية والاشتراكية

تُرى في أي صورة بنيوية وفي أي قالب سياسي ينبغي للنهضة الإسلامية اليوم أن تتشكل؟ وهل توجد صورة معينة من صور المؤسسات والمجتمعات في الحضارة الغربية كالديمقراطية النيابية أو الرأسمالية أو الاشتراكية تصلح للمجتمع الإسلامي، وهل سيكون لزاماً على مجتمعنا أن يتابع في مسيرته هذه الصور وأشباهاها؟

لقد استحكمت - خلال القرنين الماضيين - فكرة أن جميع الدول لا بد في النهاية أن تتحول إلى الديمقراطية النيابية. وقد أثبتت التطورات الحديثة خصوصاً في فترة ما بين الحربين العالميتين عكس هذه الفكرة في بعض الحالات، واتضح أن الديمقراطية التقليدية ليست مرحلة حتمية للتطور الاجتماعي والسياسي للمجتمعات. وعلى الطرف الآخر هناك من يحاول اليوم أن يثبت أن الاشتراكية هي الاتجاه الأساسي الذي يتحرك إليه المجتمع الإنساني سواء رَغِبَ في ذلك أو لم يرغب. إلا أن التطورات المعاصرة في الدول الرأسمالية بأوروبا وأمريكا تُنكر بإصرار هذه التُّبوءة التي تتذرع بالحتمية التاريخية وتُشير إلى أوجه غير متوقعة للتطور، وفي جانب آخر من العالم (في اليابان) حَدَّتْ قفزة من الاقتصاد الإقطاعي مباشرة إلى ما يمكن أن يُسمَّى في أوروبا بصورة أعلى من الاحتكار الرأسمالي. فالأنماط التي اعتاد الناس على تصنيف التطور التاريخي بمقتضاها أصبحت نسبية جداً، وإذا وجدت أي قواعد لتطور المجتمع

فمن الواضح أنها ليست تلك القواعد التي وَصَّعَهَا الفكر الأوربي خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر^(١).

هذه الحتمية الوهمية التي عَمِلَت على قَمْع ضمير الأجيال الأخيرة قد استُغلت كوسيلة نفسية قوية لترويج الأفكار التي رَسَبَتْ في عقول الناس أن نُظِم الحكم هي التي تَجَلُّبُ الرِّخَاء وتحل المشاكل. والواقع أن النظام الحاكم لا يؤثر في أوضاع بلد ما إلا بمقدار ما يستطيعه من تَنشيط للعمل وتنظيمه تنظيمًا مباشرًا، فالعمل هو المصدر الحقيقي لجميع الثروات.

فإذا تحررنا من «هوس» الحتمية التاريخية والتفتنا إلى وَسَطِيَّة الإسلام يمكننا - دون أي تَعَصُّبات - أن نكتشف ما تنطوي عليه هذه الأنظمة القائمة من جوانب الخير والشر، لا باعتبارها رأسمالية أو اشتراكية، ولكن باعتبارها تجارب معينة تمارسها المجتمعات المعاصرة.

إنَّ الرأسمالية والاشتراكية في صورتها الأصلية الخالصة لم يَعد لهما وجود في الواقع؛ فقد تجاوزتهما التطورات السريعة التي حَدَثَتْ عقب الحرب العالمية الثانية. إلا أن الاقتصاد السياسي الماركسي المُتَحَجَّر - الذي خرج من نطاق العلم وأصبح بالتدريج صناعة سياسية - يستمر في تكرار عباراته التقليدية، كأن شيئاً لم يتغير في هذا العالم على مدى الخمسين عامًا الماضية. وإنما لنستطيع

(١) انظر: كتاب علي عزت «الإسلام بين الشرق والغرب»، ص (٣٥٤ - ٣٦٠) تحت عنوان «ماركس والماركسية». «الترجم».

أن نحكم - استناداً إلى شواهد كثيرة ذات دلالة - بأن المعايير التي تفرق بين ما هو رأسمالي وما هو اشتراكي تُوشك أن تكون غير كافية لتحديد الظواهر الاقتصادية والاجتماعية في المستقبل القريب.

فإذا كان علينا - تبعاً لذلك - أن ندع الشعارات والمصطلحات المضلّة جانباً، وأن نأخذ في حسابنا فقط الحقائق التي نراها ماثلة أمامنا، فيجب أن نعترف بالتطور الهائل في العالم الرأسمالي خلال الثلاثين سنة الماضية التي كَشَفَتْ عن حيويته وقدرته على دفع عجلة العلم والاقتصاد إلى الأمام، إلى جانب أنه استطاع أن يتيح درجة أعلى من الحرية السياسية والأمن القانوني. كما أنه لا يمكننا أن نتغاضى عن إنجازات النظام الاشتراكي، وخصوصاً في مجال تعبئة الموارد المادية وفي التعليم وفي القضاء على صور الفقر التقليدية. ومن ناحية أخرى لا يسعنا أن نتغاضى عن جوانب مظلمة وغير مقبولة في التقدمات الرأسمالية والاشتراكية، ولا أن نتجاهل الكوارث الكبرى التي تزلزل كلاً من النظامين من وقت لآخر.

ولا شك أن الانفتاح العملي للإسلام في مجال حل المشكلات يجعله في وضع متميّز يُمكنه من دراسة التجارب الإيجابية والسلبية للآخرين دون تعصبات، ولا سيما تجارب الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي واليابان، فهذه الدول الثلاث تمثل من حيث المبدأ والممارسة مداخل شديدة الاختلاف في معالجة القضايا الأساسية للرخاء والقوة.

وقد أثبت تطور الرأسمالية خلال السنوات الثلاثين الأخيرة وجود أخطاء موروثه في بعض الفروض الأساسية للماركسية، نذكر منها ثلاثة فيما يلي:

- ١- لم يثبت أن التناقض بين القوى المنتجة، وبين علاقات الإنتاج في النظام الرأسمالي قدر محتوم، فالرأسمالية لم تتغلب على هذا التناقض، ولكنها حققت إلى جانب ذلك تقدّماً لم يسبق لها مثيل من قبل في مجالات انطلاق الإنتاج والعلم وإنتاجية العمل.
 - ٢- أن الطبقة العاملة في أكبر الدول الرأسمالية لم تلجأ إلى طريق الثورة.
 - ٣- أن العلاقة بين الوجود والوعي أو بين «القاعدة» و«البنية الفوقية» ليست كما تنبأ ماركس، فأما رأسمالية في السويد ورأسمالية في الأرجنتين والاختلافات في «القاعدة» في هذين البلدين اختلافات في الدرجة. أما الاختلافات في بنيتهما الفوقية (من أشكال السلطة السياسية والقوانين والدين والفلسفة السائدة والفنون... إلخ) فهي اختلافات جذرية.
- التطور في العالم - إذن - لم يسلك الطريق الذي رَسَمَهُ له ماركس. وهكذا وجدنا الدول المتقدمة تحتفظ بنظمها الرأسمالية وظلت تُطوِّرها. بينما جاءت الاشتراكية إلى السلطة في عدد من الدول المتخلفة التي تعتبر من وجهة نظر الماركسية شذوذاً لا تفسير له^(١).

(١) يقول «علي عزت»: «إن اضطراب التفسيرات المادية للأحداث التاريخية من السهل التدليل عليه بتحليل أي فترة من فترات التاريخ، ولكن - أبعد من هذا - هناك سخرية تاريخية في حقيقة أنه حتى ظهور الحركات الشيوعية نفسها وظهور الدول الشيوعية.. يعتبر حجة ضد النظرية المادية، فالانقلابات الشيوعية لم تحدث =

فبِمَ نُعَلِّلُ اهتمام البلاد المتخلفة بأشكال معينة من الاقتصاد الاشتراكي؟
 أولاً: لقد ثبتت فائدة هذا الاتجاه في تنظيم اقتصاد ضخمة مناسب لدول
 لا تملك نقاط بداية. بمعنى أنه ليس لديها رأسمال ولا موارد فنية كافية ولا نظام
 عمل متطور... إلخ.

ثانياً: إن البيئات الأكثر تَخَلُّفاً سرعان ما تتكيف بسهولة لأنواع مختلفة
 من القيود (كتقييد الحرية الشخصية، والمركزية والسلطة القوية... إلخ)، وهي
 قيود عادة ما تصحب أنواعاً معينة من الاشتراكية.

ثالثاً: على الرغم من أن الاشتراكية قد استُبعِدَتْ من أن تكون عِلْمًا،
 فإنها استمرت في البقاء كأسطورة ومغامرة، وهذا الجانب المهم في الاشتراكية
 يُفسَّر أثيرها الأقوى بالدول الكاثوليكية واللاتينية عنه بالدول البروتستانتية
 والجرمانية^(١).

وعلى النقيض من ذلك فإن الروح البرجماتية (العملية) للرأسمالية
 هي أكثر صلاحية لعقلانية مجتمع متقدم. ولقد ثبت أن الأشكال المتقدمة
 من الاقتصاد الرأسمالي تَعْمَل بنجاح في مجتمع يتمتع بحكومة ديمقراطية،

= حيث كان ينبغي أن تحدث طبقاً لهذه النظرية.. ولم يكن نجاح الحركات الشيوعية حيث تَوَافَرَت الظروف
 الموضوعية، وإنما حيث تَوَافَرَت عناصر شخصية غير موضوعية: أي ظهور حزب شيوعي قوي أو بتدخل من
 قوة أجنبية. انظر: المصدر السابق، ص ٣٥٦. «الترجم».

(١) انظر: المصدر السابق تحت عنوان: «التسوية التاريخية»، ص ٣٨٢ - ٣٨٩.

مجتمع على مستوى ثقافي عالٍ، كما يتمتع بدرجة عالية من الحرية الشخصية والسياسية، وفي إطار ظروف كهذه يمكن تحييد بعض الجوانب غير الإنسانية في الاقتصاد الرأسمالي إلى درجة كبيرة بدون أن يُؤثر هذا على كفاءته^(١).

ومن ثمَّ فإن قصة حتمية هذا النظام أو ذلك هي في التحليل النهائي مُجرَّد وَهْم. أما الذي هو ضروري ولا مفر منه في الحقيقة فهو دوام حركة الاقتصاد المدعم بالتقدم العلمي والتّقني المستمر، كذلك فإن تحسين عملية الإنتاج وتحسين أدوات الإنتاج هو النشاط الوحيد الذي «يجب» أن يحوز على اهتمام الناس. وإذن فلا الإسلام ولا العالم على نطاق أوسع مُواجه بحتمية رأسمالية أو اشتراكية، فمثل هذه الحتمية ليست أكثر من وَهْم لا وجود له، وإنما الذي يواجهنها هو مسألة اختيار نظام للعلاقات بين المملكيّة والإنتاج.. والعمل المتواصل لتحسين هذه العلاقة بحيث تُصبح على مستوى عالٍ من الكفاءة، وعلى اتساق بالمفهوم الإسلامي للعدالة الاجتماعية التي من شأنها أن تُحفّز الناس على النشاط والعمل بأحسن الوسائل الممكنة، وأن تتصدى لحل المشكلات التي يفرّضها التطور في الإنتاج والتقنية.

(١) مثال ذلك: أن المصانع قد تضطر للاستغناء عن بعض الأيدي العاملة نتيجة للكساد الاقتصادي أو التوسع في استخدام التكنولوجيا الحديثة، ولكن لا يتعرض العمال للفصل التعسفي ولا تضيع حقوقهم، فلهم نقابات عمالية قوية تحميهم، ولهم عند الدولة حقوق الكفالة المادية أو ما يسمى بتعويض البطالة، إلى جانب أنواع أخرى من الرعاية الاجتماعية. «الترجم».

خلاصة

لقد عرضنا لبعض الأفكار الرئيسة وبعض المشكلات الجوهرية للنهضة الإسلامية، وهي التي تستولي على عقول الناس بصفة متزايدة، باعتبارها تحولاً عاماً للشعوب المسلمة خُلِقَتْ وثقافياً وسياسياً. ففي وسط الهزائم المتلاحقة والإحباطات المطبقة تأتي فكرة النهضة الإسلامية لتشيع الأمل من جديد، وتفتح طريقاً لإنقاذ منطقة فسيحة الأرجاء من هذا العالم.

ولا يُوجد مسلم يَشعر بأن ارتباطه بالإسلام ليس مجرد صدفة، بل ارتباط منهج والتزام - ثم يرفض هذه الرؤية، إلا أن كثيراً من المسلمين الحيارى سوف يتساءلون: أين لنا بالقوة التي تحقق هذه الرؤية؟

وللإجابة عن هذا السؤال نشير إلى الأجيال المسلمة الناشئة، إلى هؤلاء الشباب الذين سُرعان ما أن يشبّوا عن الطوق، هذه الأجيال التي تُشكّل ما يقرب من مائة مليون فتى وفتاة أو يزيدون، ولدوا في رحاب الإسلام ونشئوا على مرارة الهزائم والامتهان، وتوحدوا على الوطنية الإسلامية، هؤلاء الشباب سوف يرفضون العيش على أمجاد الماضي وعلى المعونات الأجنبية، وسوف يجتمعون حول أهداف يتحقق فيها الصدق والحياة والكرامة، وسيَحْمِلون في قلوبهم القوة القادرة على تحقيق هذه المهمة العسيرة وعلى التصدّي لكل التحديات.

لم يكن ممكناً أن يظهر مثل هذا الجيل من قبل، فقد كان علينا أن نعيش عصر الوهم والأخطاء حتى نهايته، حتى ينكشف لنا بجلاء عجز الآلهة الزائفة وعجز الزعماء والآباء و«المنقذين» للوطن والمصلحين للمجتمع، وعجز الملوك و«المهدي المنتظر». فعلى يد هؤلاء جميعاً تجرّنا مَرارة الهزيمة في سيناء، وهم الذين وضعوا أندونيسيا في مهبّ الأخطار، وهم الذين جعلوا باكستان دائمة الاضطراب. لقد تحدّثوا إلينا كثيراً عن الحرية والرخاء والتقدّم، ولكننا لم نلق على أيديهم سوى الطغيان والفقر والفساد. كان هذا كله ضرورياً لكي نصل إلى لحظة الصحوّة. كان هذا كله ضرورياً لميلاد جيل جديد، يرى بوضوح أن كل هذا لم يكن سوى تيه وضلال لا جدوى فيه، وأن ثمة طريقاً واحداً لخروج العالم الإسلامي مما يتخبط فيه، أن يعود إلى منابعه الروحية والمادية الخاصة به ألا وهي الإسلام والمسلمون.

العالم المسلم اليوم خليط عجيب من أجناس وشعوب وقوانين وسلطات شتى، ولكن يوجد شيء واحد في كل ركن من أركان هذا العالم يتقبله جميع المسلمين بنفس الاحترام والإخلاص، ألا وهو القرآن. إنه نفس الشعور تجده في «جزيرة جاوه» كما تجده في الهند وفي الجزائر وفي نيجيريا، شعور بالانتماء لأمة إسلامية واحدة، هذا الشعور الفطري بالانتماء إلى القرآن وإلى الأمة الإسلامية كامن في قلوب ملايين كثيرة من عامة الناس، إنه شعور يمتلك مخزوناً هائلاً من الطاقة الكامنة، ويمثل حقيقة واحدة في أنحاء العالم المسلم اليوم؛ ولذلك فإن العالم

المسلم يعتبر جماعة روحية ذات أبعاد عالمية، ولعلها هي الجماعة الروحية الوحيدة المتعددة القوميات التي لا تزال حية في العالم إلى هذا اليوم (بصرف النظر عن كونها لم تحظ بأي قدر من التنظيم). وكجزء متكامل مع هذه المشاعر، ونتيجة لتأثير الأخلاق الإسلامية على مدى القرون- تصادفنا على صورة حكمة شعبية، أفكار حية تتعلق بالمساواة الإنسانية والعدالة الاجتماعية والتسامح والرحمة والإحسان والرفق بجميع المخلوقات. هذه الحقائق في حد ذاتها لا تعني وجود عالم أفضل وأكثر إنسانية (متحقق بالفعل)، ولكنها تعني وعودًا بعالم من هذا القبيل.

هذه المشاعر تدل على أن العالم المسلم لم يمت وإنما لا يزال حيًا ينبض بالحياة، فحيث يوجد الحب والشعور بالأخوة الروحية لا يوجد موت بل حياة. إن العالم المسلم ليس صحراء مقفرة، وإنما هو تربة عذراء في انتظار الزرع. وبفضل هذه الحقائق فإن مهمتنا تُصبح واقعية قابلة للتحقيق. إن مهمتنا تتمثل في تحويل هذه المشاعر (الكامنة) إلى قُوَى فعالة مؤثرة. فالإخلاص للقرآن لا بد أن يتحول إلى تصميم على تطبيقه، وأن تتحول الجماعة الإسلامية المبنية على الوجدان إلى جماعة واعية منظمة، وأن يتحول حب الإنسانية إلى أفكار واضحة لتصبح هي المحتوى الأخلاقي والاجتماعي للقوانين والمؤسسات (في المجتمع الإسلامي الناهض).

مَنْ الذي سيقومُ بهذا التغيير وكيف يُمكن تحقيقه؟

إنَّ كُلَّ عملٍ يُرادُ به التأثيرُ على الأحداث لا بد أن يكون عملاً اجتماعيًا، وكل نضال ناجح لا بد أن يكون نضالاً مشتركاً مُنظَّمًا، ولن يكون الجيل الجديد

قادرًا على القيام بمهمته في التغيير إلا إذا وَضَعَ طموحاته ومثاليته في قالب حركة مُنظمة يقترن فيها الحماس والقيم الشخصية للأفراد، بأساليب العقل المنسَّق المشترك، وتأسيس مثل هذه الحركة بهدف واحد وبرنامج واحد هو شرط ونقطة انطلاق للنهضة في كل دولة مسلمة.

على هذه الحركة أن تحشد في إطار واحد ما قد تمَّ بناؤه بالفعل وترفع بناء ما لم يكتمل بنيانه، عليها أن تدعو الناس وأن تستنهض الهمم، وأن تحدد الأهداف وتوفر الوسائل لتحقيقها، إنها ستبث الحياة والفكر وروح العمل في كل مكان، وستصبح الضمير والإرادة لعالم يصحو من نوم طويل عميق. إننا ونحن نبعث بهذه الرسالة إلى جميع المسلمين في أنحاء العالم نودُّ أن نؤكد بكل وضوح أنه لا يوجد أرض ميعاد ولا صانعو معجزات ولا مهدي منتظر، فليس أمامنا سوى طريق واحد فحسب، هو طريق العمل والجهاد والتضحية.

وينبغي - ونحن في لحظات الشدة - ألا ننسى أمرين: أننا نستمد العون والبركة من الله، والتأييد من إجماع أمتنا ورضائها.

* علي عزت بيجوفيتش: سياسي وفيلسوف بوسني، أول رئيس جمهورية البوسنة والهرسك (١٩٩٠-١٩٩٦م). ولد عام ١٩٢٥ من أسرة بوسنية عريقة، تعلم في سراييفو وتخرج من جامعتها في القانون، بعد تفكك الاتحاد اليوغسلافي أنشأ حزب العمل الديمقراطي وخاض به انتخابات البوسنة ففاز بأغلبية ساحقة. وقف مع شعبه الأعزل مقاومًا للعدوان الصربي، من مؤلفاته: «الإسلام بين الشرق والغرب»، «الإعلان الإسلامي»، و«فرار إلى الحرية»، و«الأقليات الإسلامية في الدول الشيوعية»، و«مذكرات علي عزت». حصل على العديد من الجوائز العالمية. توفي في ١٩/١٠/٢٠٠٣.

المساهمون في أوراق الجزء الثاني من المؤتمر



زكي الميلاد: ([Email: almilad@almilad.org](mailto:almilad@almilad.org))

كاتب وباحث سعودي، مختص في الفكر الإسلامي والإسلاميات المعاصرة، رئيس تحرير مجلة الكلمة. يبلغ عدد مؤلفاته المنشورة ما يزيد عن (٣٠) كتابًا، منها: «الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد»، و«مالك بن نبي ومشكلات الحضارة»، و«تعارف الحضارات»، و«الإسلام والحداثة.. من صدمة الحداثة إلى البحث عن حداثة إسلامية»، و«الإسلام والنزعة الإنسانية».

سعيد إسماعيل علي: ([Email: drsaidaly13@hotmail.com](mailto:drsaidaly13@hotmail.com))

أكاديمي مصري، خبير في المجال النفسي والتربوي. رأس وأشرف على أقسام أصول التربية والتربية الإسلامية بجامعة عين شمس والأزهر وقناة السويس والزقازيق. رئيس تحرير مجلة دراسات تربوية. من مؤلفاته: «دراسات في اجتماعيات التربية»، و«محنة التعليم في مصر»، و«أصول التربية الإسلامية».

سمير مرقس: ([Email: samirmorcos9@yahoo.com](mailto:samirmorcos9@yahoo.com))

باحث وكاتب مصري في العلوم السياسية. رئيس مجلس أمناء مؤسسة «المصري» للمواطنة والحوار، له عدد من المؤلفات، منها: «المواطنة والتغيير»، و«الأخر.. الحوار والمواطنة»، و«الحماية والعقاب»، و«الغرب والمسألة الدينية في الشرق».

عاصم حفني: ([Email: ahefny@yahoo.com](mailto:ahefny@yahoo.com))

أكاديمي مصري، محاضر في قسم الدراسات العربية والإسلامية بمركز الدراسات الشرق أوسطية بجامعة ماربورج الألمانية. عضو في عدد من المؤسسات والهيئات المهتمة بالدراسات الإسلامية وحوار الحضارات. له عدة أبحاث منشورة باللغتين العربية والألمانية في مجالات تفسير القرآن، وحقوق الإنسان، ونظام الحكم في الإسلام، والبعد الحضاري في الترجمة بين اللغة العربية والألمانية.

عبد الوهاب الأفندي:

أكاديمي سوداني، أستاذ وباحث بمركز دراسة الديمقراطية في جامعة وستمنستر بلندن، ومنسق برنامج الديمقراطية والإسلام في المركز. تلقى تعليمه في كل من جامعات الخرطوم وويلز وريدينج، من مؤلفاته: «ثورة الترابي:

الإسلام والسلطة في السودان»، و«من يحتاج الى دولة إسلامية؟»، و«الثورة والإصلاح السياسي في السودان». كما شارك في تأليف أعمال أكاديمية عالمية كبيرة، مثل: موسوعة روتلج الفلسفية (١٩٩٨)، والفكر الإسلامي في القرن العشرين (٢٠٠٣).

محمد حلمي عبد الوهاب: ([Email: bhadawa@gmail.com](mailto:bhadawa@gmail.com))

أكاديمي مصري، حصل على الدكتوراه في الفلسفة السياسية من جامعة الزقازيق. عمل مديرًا لتحرير فصلية «رواق عربي» في الفترة من ٢٠٠٧-٢٠٠٩، وخبيرًا بمشروع بيرن للحرية حول الشرق الأوسط التابع لمعهد كيتو - واشنطن. من مؤلفاته: «ولادة وأولياء»، و«السلطة والمتصوفة في إسلام العصر الوسيط»، و«المُقدَّس والمُدنس والدينني والسياسي في فكر الحركات الإسلامية»، و«السلطة من الدولة إلى المجتمع المدني».

محمد دويدار: ([Email: d_dowidar@yahoo.com](mailto:d_dowidar@yahoo.com))

أكاديمي مصري، أستاذ الاقتصاد السياسي بجامعة الإسكندرية، له العديد من المؤلفات في مجال الاقتصاد السياسي، وتحديدًا في منهجية التخطيط والتخطيط الاشتراكي في مصر والدول العربية، وغيرها من بلدان العالم الثالث،

وفي دراسة الاقتصاد المالي والنقدي، والاقتصاد العالمي، من أشهرها: «مبادئ الاقتصاد السياسي» في أربعة أجزاء.

محمود إبراهيم خليل:

أكاديمي مصري، رئيس قسم الصحافة الإلكترونية بكلية الإعلام - جامعة القاهرة. خبير بجمع اللغة العربية بالقاهرة. حصل على جائزة الدولة التشجيعية في الآداب عام ٢٠٠٢. من مؤلفاته: «الصحافة الإلكترونية»، و«إنتاج الدلالة في النص الصحفي»، و«الخبر الصحفي: دراسة أسلوبية»، و«تكنولوجيا برامج التحليل العلمي في بحوث الإعلام».

مريم آيت أحمد: ([Email: Ait_2003@hotmail.com](mailto:Ait_2003@hotmail.com))

أكاديمية مغربية، أستاذة التعليم العالي بجامعة ابن طفيل، رئيسة مركز إنماء للأبحاث والدراسات المستقبلية، رئيسة جمعية الأخوة المغربية الأندونيسية، حصلت على دكتوراه الدولة في العقائد والأديان من جامعة محمد الخامس بالرباط. من مؤلفاتها: «العلاقة مع الآخر في ضوء الوسطية في الإسلام»، و«العولمة

وحوار الأديان»، و«جدلية الحوار قراءة في الخطاب الإسلامي المعاصر»، كما شاركت في تأليف موسوعة القاموس الموسوعي للتربية والتكوين.

منى أبو زيد: ([Email: dr_monazeid@hotmail.com](mailto:dr_monazeid@hotmail.com))

أكاديمية مصرية متخصصة في الفلسفة الإسلامية، من أهم مؤلفاتها: «الخير والشر في الفلسفة الإسلامية»، و«الفكر الديني عند زكي نجيب محمود»، و«التصور الذري في الفكر الإسلامي»، و«الإنسان في الفلسفة الإسلامية»، و«الحرية الإنسانية عند الشيعة الاثني عشرية»، و«الفلسفة في الغرب الإسلامي أفكار وشخصيات». بالإضافة إلى عشرات الأبحاث المنشورة في المجلات المصرية والعربية.

هند مصطفى الشلقاني: ([Email: hindshalakani@hotmail.com](mailto:hindshalakani@hotmail.com))

كاتبة مصرية وباحثة في منظمة المرأة العربية. حاصلة على ماجستير العلوم السياسية من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية- جامعة القاهرة، عن أطروحة بعنوان: «الإصلاح السياسي في خطاب المرأة المصرية في الفترة ١٨٩٢-١٩٥٢:

دراسة في خطابي ملك حفني ناصف وهدى شعراوي». تكتب قصصًا قصيرة
نشر بعضها في صحيفة الأهرام المصرية ومجلة العربي الكويتية. لها عدد من
الدراسات المنشورة حول قضايا المرأة.

المشاركون في المؤتمر



م	الاسم	البلد	الوظيفة	لبريد إلكتروني
١	الإمام الأكبر حمد لطيب	مصر	شيخ لأزهر لشرية	Al-tayyeb@live.com
٢	حميدة لنيفر	تونس	ستاذ في كلية أصول لدين- جامعة لزيتونة	ennainferhmida@gmail.com
٣	الإخلاص شمس ويرزين لدين	إندونيسيا	باحث في لشريعة لإسلامية	Alikhlaf_cairo@yahoo.co.id
٤	شرف سعد لسوكل	مصر	إدرة لأخبار- ذعة لقرآن لكريم	
٥	لشيماء لدمردش	مصر	دكتوراه في لدرسات لإسلامية	morsi_a@hotmail.com
٦	مينة لبندري	مصر	ستاذ لخصارت لإسلامية ولعربية - لجامعة لأمركية	abendary@aucegypt.edu
٧	منة لنصير	مصر	ستاذ لفلسفة لإسلامية- جامعة لأزهر	
٨	برهيم دمير	تركيا	سكرتير لجمعية لمصرية / لتركية للصدقة ولثقافة	maraslidemir2@hotmail.com
٩	بكر سماعيل	كوسوفا	متحدث رسمي لحكومة كوسوفا لى لدول لإسلامية	kairo_bekirismaili@yahoo.com
١٠	جعفر عبد لسلام	مصر	لأمين لعام لربطة لجامعات لإسلامية	rabet2004@hotmail.com

م	الاسم	البلد	الوظيفة	لبريد إلكتروني
١١	جمال قطب	مصر	لرئيس لأسبق للجنة لفتوى بالأزهر لشريف	gamalkotb49@hotmail.com
١٢	حسن مكى	لسودن	ستاذ لدر سات لأفريقية، وعميد مركز لبحوث و لدر سات لأفريقية- جامعة أفريقية لعالمية- خرطوم	Hassan@iua.edu.sd
١٣	حسن نافعة	مصر	ستاذ لعلوم لسياسية-كلية لاقتصاد و لعلوم لسياسية-جامعة لقاهرة	hnafaa47@yahoo.com
١٤	خالد عزب	مصر	مدير ة لدر ة لإعلام بمكتبة لإسكندرية	khaled.azab@bibalex.org
١٥	رضون لسيد	لبنان	ستاذ لدر سات لإسلامية- لجامعة للبنانية-بيروت-لبنان	ijtihad@maktoob.com
١٦	زكريا سليمان بيومى	مصر	ستاذ لتاريخ لحدث و لمعاصر بجامعة لمنصورة	Dr_zakaria55@yahoo.com
١٧	زكى لميلاد	لمملكة لعربية لسعودية	رئيس لمرور مجلة لكلمة، و متفرغ للكتابة	almlad@almlad.org
١٨	سعيد إسماعل على	مصر	ستاذ أصول لتربية-جامعة عين شمس	drsaidaly13@hotmail.com
١٩	سعيد لدقاق	مصر	مستشار قانونى لمكتبة لإسكندرية	said.eldakkak@bibalex.org
٢٠	سمير مرقس	مصر	باحث و كاتب، رئيس مجلس أمناء مؤسسة لمصري للموطنة و لخور	samirmorcos9@yahoo.com
٢١	سنان يورولماز	تركيا	مرسل مجلة حرء-تركيا	yurolmazsinan@hotmail.com
٢٢	صلاح لدين لجوهري	مصر	كادبى و ستشارى، مستشار مكتبة لإسكندرية و مدير مشروع «إعادة مختارات من كتب لتراث لإسلامى لحدث»	salgouhari@mcit.gov.eg
٢٣	صلاح سالم	مصر	كاتب و صحفى بالأهر م	salahmsalem@hotmail.com
٢٤	عاصم حفنى	لأنا	عالم ز ثرفى (مركز لدر سات لشرق لأوسط) جامعة ماربورغ	ahefny@yahoo.com
٢٥	عبد لله لطحاوى	مصر	كاتب و صحفى	althawey2020@hotmail.com

م	الاسم	البلد	الوظيفة	لبريد إلكتروني
٢٦	عبد لجبار لرفاعي	لعرق	سُتاذ في جامعة لمصطفى لعالمية، ومدير مركز در سات فلسفة لدين في بغداد، ورئيس تحرير مجلة «قضايا إسلامية معاصرة»	gahtanee@gmail.com
٢٧	عبد لحميد صبحي ناصف	مصر	مشرف على مكتبة لدر سات لعليا- كلية لأدب-جامعة لإسكندرية	abdelhamednassef@mak-toob.com
٢٨	عبد لحميد مذكور	مصر	سُتاذ لفلسفة لإسلامية بكلية در لعولم-جامعة لقاهرة	naelmadkour@hotmail.com
٢٩	عبد لرحمن لسالمي	عُمان	رئيس تحرير مجلة لتفاهم، وزرة لأوقاف ولشؤون لدينية- مسقط-سلطنة عُمان	altafahom@mara.gov.om
٣٠	عبد لعزیز حجازي	مصر	سُتاذ غير متفرغ / خبير ورئيس مجلس وزراء مصر لأسبق	anhegazy@drhegazy.com
٣١	عبد المعطي بيومي	مصر	سُتاذ بكلية أصول لدين - جامعة لأزهر/ عضو مجمع لبحوث لإسلامية بالأزهر	bayoumy1@hotmail.com
٣٢	عبد لقادر حجي محمود	لصومال	باحث في مرحلة لماجستير	
٣٣	عبد هيريم	مصر	باحث في مركز لأندلس لدر سات لتسامح ومناهضة لعنف / مصر	telprofmez@yahoo.com
٣٤	عثمان آي	تركيا	لسكرتير لعام للجمعية لمصرية ولتركية للصدقة ولثقافة	iskenderiye@hotmail.com
٣٥	عصمت نصار	مصر	سُتاذ بكلية لأدب- قسم لفلسفة- جامعة بني سويف	Eyad-es2006@yahoo.com
٣٦	عكاشة عبد لعال	مصر	نائب رئيس جامعة لإسكندرية لشئون لتعليم ولطلاب	dr.okasha73@hotmail.com
٣٧	علي عطا	مصر	رئيس لقسم لثقافي بجريدة لحياء	aliata632000@hotmail.com

م	الاسم	البلد	الوظيفة	لبريد إلكتروني
٣٨	عماد حسين	مصر	مجلة لمسلم المعاصر، دكتور ه في تاريخ	emadhm2000@hotmail.com
٣٩	عمار علي حسن	مصر	كاتب وخبير في علم لاجتماع لسياسي- وكالة نباء لشرق لأوسط	aaa_1989@yahoo.com
٤٠	عمرو مصطفى لورد ني	مصر	مستول عن لبرنامج لتدريبي لدر لإفتاء	nooralazhar@gmail.com
٤١	عوض محمد عوض	مصر	ستاذ بكلية لحقوق- جامعة لإسكندرية	
٤٢	فاطمة حافظ	مصر	باحثة مهتمة بشئون لمرّة	hafiz.fatma@gmail.com
٤٣	فريدة جاد لحق	مصر	ستاذ بقسم للغة لفرنسية - كلية لأدب - جامعة لقاهرة	gadelhak@yahoo.com
٤٤	فوزي خليل	مصر	نائب رئيس شبكة إذعة لقرن لكرّم / مصر	
٤٥	فيصل خفيان	سوريا	منسق بر مج معهد لمخطوطات لعربية - لقاهرة	alhafian@maktoob.com
٤٦	فيفيان فؤد	مصر	خبيرة بالمجلس لقومي للطفولة ولأمومة	vivianfouad@yahoo.com
٤٧	قذري حفني	مصر	ستاذ علم نفس سياسي	kadrymha2000@yahoo.com
٤٨	ماجدة مخلوف	مصر	رئيس قسم للغات لشرقية ود بها- كلية لأدب- جامعة عين شمس	drmagda53@yahoo.com
٤٩	مجددي علي محمد سعيد	مصر	باحث ومحرر علمي	magdy.said1961@gmail.com
٥٠	محمد بوليلة	مصر	ستاذ لدر سات لإسلامية باللعة لإنجليزية بجامعة لأزهر، وعضو لمجلس لأعلى للشئون لإسلامية	dr_mabulaylah@yahoo.com
٥١	محمد لحدد	تونس	ستاذ جامعي / صاحب كرسي ليونسكو للدر سات لمقارنة للأديان ولحضارات	profhaddad@yahoo.fr

م	الاسم	البلد	الوظيفة	لبريد إلكتروني
٥٢	محمد حلمي عبد لوهاب	مصر	مدير تحرير مجلة روق عربي	bhadawa@gmail.com
٥٣	محمد دويدر	مصر	أستاذ لاقتصاد لسباسب - كلية لأقوق - جامعة لإسكندرية	d_dowidar@yahoo.com
٥٤	محمد عبد للطفب لبنا	مصر	باحث في علوم لشريعة لإسلامية	banna2@hotmail.com
٥٥	محمد علي فرحات	لبنان	صحفي	
٥٦	محمد كمال لدين إمام	مصر	أستاذ لشريعة لإسلامية بكلية لأقوق جامعة لإسكندرية	
٥٧	محمد كيسو	لبوسنة	لأستاذ لمنتسب لمادة للغة لعربية بكلية لدرسات لإسلامية- سريفو	amko_h@yahoo.com
٥٨	محمد لجودي	مصر	مؤرخ وكاديمي، عضو مجمع للغة لعربية، وعضو لجنة لموسوعات بالمجلس لأعلى للشئون لإسلامية، عضو مجلس إدارة لهيئة لمصرية لعامة للكتاب	zgawady@hotmail.com
٥٩	محمد محمذوف محمد حمزة	روسيا	طالب في كلية لشريعة لإسلامية	magomed18@mail.ro
٦٠	محمد يوسف عذس	مصر	كاتب، مستشار سابق في منظمة ليونيسكو	myades34@gmail.com
٦١	محمود لسماسيري	مصر	مدرس صحافة وعلام جامعة سوهاج- كلية لأدب- قسم صحافة	smasiry@yahoo.com
٦٢	محمود حبيب	مصر	مشرف على لصفحة لدينية بجريدة لأخبار ورئيس تحرير جريدة صوت لأزهر	
٦٣	مرعم أيت أحمد	لمغرب	أستاذة بجامعة بن لطفيل - لرباط- رئيس قسم لعقائد ولأديان، ورئيس مجموعة بحث لآوربين لثقافات ولأحضارات	Ait_2003@hotmail.com

م	الاسم	البلد	الوظيفة	لبريد إلكتروني
٦٤	مصطفى عاشور	مصر	باحث وصحفي	mashoor70@hotmail.com
٦٥	معتز شكري	مصر	نائب مدير تحرير لنشرة لاقتصادية- وكالة أنباء لشرق لأوسط	Mutazz_shukri@yahoo.com
٦٦	معتز لخطيب	سوريا	مدير تحرير للمتنقى لفكري للإبداع في بيروت، ومعد برمج في قناة الجزيرة	khateebm@aljazeera.net
٦٧	منى بوزيد	مصر	أستاذ - قسم لفلسفة- وكيل كلية لأدب- جامعة حلون	dr_monazeid@hotmail.com
٦٨	مها غام	مصر	باحثة في كتابات وُدب لأطفال- دكتور ه في المكتبات	mghanim1@hotmail.com
٦٩	زصر مرتضي	نيجيريا	طالب متدرب بدر لإفتاء	
٧٠	نور لدين لخادمي	تونس	أستاذ بجامعة لزيتونة- وزير لأوقاف ولشؤون لإسلامية سابقاً - تونس	nourelkhadmi@yahoo.fr
٧١	نور ن الجزيري	مصر	أستاذ لفلسفة لإسلامية ولفكر لعربي لمعاصر- جامعة عين شمس، كلية لأدب	shorouk1@link.net
٧٢	نوز د صوش	تركيا	رئيس لقسم لعربي في أكاديمية لعلوم ولبحوث، إسطنبول ولمشرف لعام لمجلة حرء	nevatsavas@yahoo.com
٧٣	هدى سيد	مصر	مكتبة لإسكندرية	hsayed@mcit.gov.eg
٧٤	هشام لحمامي	مصر	طبيب	helhamamy@yahoo.com
٧٥	هشام جعفر	مصر	كاتب وباحث، رئيس مجلس أمناء مؤسسة مدى للتنمية لإعلامية	iomain@onislam.net
٧٦	هند لشلقاني	مصر	باحثة في منظمة لمرءة لعربية	hindshalakani@hotmail.com
٧٧	وسام فؤد	مصر	باحث بوحدة لبحوث ولتطوير بشبكة إسلام أون لاين	wessamfouad@hotmail.com
٧٨	وفاء حلمي	مصر	رئيس لقسم لثقافي- جريدة لعربي لناصرى	

ITTIJĀHĀT AL-TAJDĪD WA-AL-IṢLAḤ FĪ AL-FIKR AL-ISLĀMĪ AL-ḤADĪTH

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

التجديد ضرورة دينية وبشرية على حدّ سواء، وقد صح عن النبي ﷺ أنه قال: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها».

وفي ظل توسع الأمة واتساع رقعتها والانفتاح العالمي وإرتفاع الأسقف المعرفية للعلوم والمعارف، وتضخم الخلل الموجود في واقعنا المعاصر؛ فإن إدارة التجديد يجب أن تتم بأيدي الراسخين في العلم، وعن طريق المتخصصين، كلٌّ في مجاله؛ من أجل إيجاد خطاب ديني واعٍ ومنضبط، مرتبط بالأصل ومتصل بالعصر.

وفي هذا السياق يأتي هذا الكتاب الهام الذي تصدره مكتبة الإسكندرية؛ إعلاناً علمياً عن أهمية الاجتهاد وضرورة التجديد.

أ.د/ شوقي إبراهيم علام

مفتي جمهورية مصر العربية

ISBN: 978-977-452-317-4

DAR AL-KITAB AL-MASRI
CAIRO

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية

DAR AL-KITAB AL-LUBNANI
BEIRUT