

# اليسار الإسلامي

## إطالة عامة

نصر حامد أبو زيد

تعقيب

جورج حقمان

إياد البرغوثي

# اليسار الإسلامي

إطالة عامة

نصر حامد أبو زيد

تحرير وتدقيق: وسام رفيدي

الطبعة الأولى - حزيران / يونيو - 2004

© جميع الحقوق محفوظة

ISBN 9950-316-17-0



معهد ابراهيم أبو لغد للدراسات الدولية  
Ibrahim Abu-Lughod Institute of International Studies

Birzeit University  
Tel: +972 2 2982939  
Fax: +972 2 2982946  
E-mail:  
Website:  
P.O.Box 14, Birzeit  
Palestine

جامعة بيرزيت  
هاتف: +972 2 2982939  
فاكس: +972 2 2982946  
بريد الكتروني:  
صفحة الكترونية:  
ص.ب ١٤، بيرزيت  
فلسطين

giis@birzeit.edu

<http://home.birzeit.edu/giis>

تم نشر هذا الكتاب بدعم من  
الوكالة السويسرية للتتمية والتعاون

**Financial support for the IALIIS publications is contributed by  
the Swiss Agency for Development and Cooperation**

تنفيذ مؤسسة الناشر للدعاية والإعلان - رام الله

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن اتجاهات يتبناها معهد  
ابراهيم أبو لغد للدراسات الدولية.

## هذه السلسلة

لأنه من المفترض كي يتم التوصل إلى قرارات سياسية رشيدة أن تكون عملية صنع القرار السياسي والسياسات مرتبطة بالمعرفة ومصادرها المجتمعية والأكاديمية، ولكون ذلك الارتباط يعاني من إشكاليات عديدة في الحالة الفلسطينية، مما يؤدي لأن يكون الكثير من القرارات السياسية وتلك المتعلقة بصنع السياسات إرتجالي وعشوائي، إرتأى معهد إبراهيم أبو لغد للدراسات الدولية أن يباشر بمشروع طموح يحاول من خلاله الإسهام في سد الثغرة الموجودة في مجال الترابط بين صناعة القرار السياسي الفلسطيني والمعرفة. ولذلك تبنى المعهد مشروع (سلسلة أوراق إستراتيجية).

يقوم المشروع على إعداد أوراق تحليلية في مجالات سياسية وحول موضوعات تتطلب صنع سياسات، وتكون لذلك موجهة بذلك الإتجاه. وعند إعداد ورقة معينة يتم الطلب من إثنين أو ثلاثة من المختصين في المجال أن يقدموا تعقيبات عليها. ومن ثم تعقد ندوة متخصصة تجمع بين سياسيين وأكاديميين ومهتمين لعرض الورقة والتعقيبات. ويتم خلالها إجراء نقاش حول الموضوع المبحوث. بعد ذلك تنشر الورقة والتعقيبات ووقائع الندوة، وما يظهر عنها من مقالات صحفية، في كتاب يُوزع للمؤثرين في صنع السياسة المتعلقة بهذا الموضوع، ويكون في متناول المهتمين والجمهور أيضا.

وبالتالي فإن هدف هذا المشروع لا ينحصر فقط بإعداد أوراق بحثية تخصصية حول موضوعات حيوية، وإنما يحاول أيضا توفير منبر حر لإجراء حوار صريح، جدي، وموضوعي حول قضايا ذات أهمية عامة وإهتمام عام، علّ ذلك يكون مفيداً وذا أثرٍ إيجابي في تكريس تقليد يربط بين المعرفة وعملية صنع القرار السياسي والسياسات في البلاد.



## المحتويات

٧	اليسار الإسلامي إطلالة عامة.....
٧	تقديم.....
٧	في مصطلحي «اليسار» و«اليمين».....
١١	١- الخلفية التاريخية.....
١٤	٢- عصر النهضة.....
١٩	٣- تيار الإصلاح الديني.....
١٩	أولاً: الأفغاني.....
٢٧	ثانياً: محمد عبده.....
٣٧	٤- من الإصلاح الديني إلى الليبرالية.....
٥٥	٥- اشتراكية الإسلام، أو الإسلام الاشتراكي.....
٦٢	٦- الهزيمة وانتصار السلفية.....
٧٠	٧- إعلان ميلاد اليسار الإسلامي.....
٧٥	خاتمة.....
٨٣	تعقيب جورج جقمان.....
٨٩	تعقيب إياد البرغوثي.....



# اليسار الإسلامي

## إطالة عامة

نصر حامد أبو زيد\*

---

\* مفكر وباحث مصري معروف في مجال الدراسات الإسلامية - استاذ الدراسات الإسلامية في جامعة لندن.





## تقديم

## في مصطلحي «اليسار» و«اليمين»

تطلق كلمة «اليسار» عادة على الحركات السياسية والفكرية التي تدافع عن حقوق الفقراء والمستضعفين المستغلين بصفة عامة. وهي حركات تناهض بالضرورة ما يسببه تراكم الثروة من ظلم اجتماعي حيث يفضي امتلاك الثروة إلى امتلاك عناصر القوة والسيطرة، التي من شأنها تكريس المصالح الطبقيّة في شكل مؤسسات سياسية واجتماعية واقتصادية. وفي مقابل مصطلح «اليسار» يطلق مصطلح «اليمين» على الحركات السياسية والفكرية التي تؤيد الحرية الفردية في مجال الاقتصاد، وتقف ضد أي محاولة لتوزيع الثروة أو لتقريب الفوارق بين الطبقات. وقد يصل حرص هذه الحركات على حماية الحرية الاقتصادية إلى حد التزمّت أو الفوضوية التي ترفض أي تدخل اجتماعي أو سياسي لضبط تلك الحرية والحد من توحشها. وقد تبدو الحركات اليمينية في حرصها على تأكيد الحريات الفردية أكثر تحرراً من الحركات اليسارية فيما يخص الدفاع عن الحرية الفردية، خاصة في مجال حرية العقيدة وحرية الفكر وحرية التعبير .. الخ، بينما تبدو الحركات اليسارية أكثر حرصاً على قيم «العدل الاجتماعي» حتى لو كان ذلك على حساب الحرية الفردية. وهذا موضوع لا تتسع هذه الإطالة السريعة على مفهوم «اليسار الإسلامي» لمناقشته.

هذا هو المعنى الحديث والمعاصر لمصطلحي «اليسار» و«اليمين»، وهو المعنى الذي انبثق وتطورت دلالاته في سياق الثورات الكبرى في العصر الحديث، خاصة «الثورة الفرنسية»، وما أفضت إليه من تطور في الوعي الإنساني بقوانين التطور الاجتماعي وعلاقته بالأنساق السياسية والفكرية والثقافية. لكن إذا كان لنا أن نتتبع مشروع «اليسار الإسلامي» أو نُورخ لنمط من التأويل «اليساري» للإسلام، فإن الأمر يستدعي التعامل مع المصطلحين من خلال تحديد أكثر اتساعاً من تلك المفاهيم الحديثة والمعاصرة. يمكن لنا تحديد معنى عام لمصطلحي «اليسار» و«اليمين»، يكون معنى «اليسار» فيه هو

كل نزوع نحو «التقدم» - الاجتماعي والسياسي والاقتصادي - ونحو «التحرر» الفكري والثقافي، ونحو «العقلانية» أسلوباً في الحياة ونمطاً في التفكير. في هذا التحديد الفصفاض يمكن أن يكون معنى «اليمين» هو «المحافظة» والتمسك بالتقاليد والميل إلى تثبيت الواقع باعتبار أنه «ليس في الإمكان أفضل مما كان، أو مما هو كائن»

بهذا التحديد الفصفاض لمصطلحي «اليسار» و«اليمين» يمكن للباحث أن ينظر لتاريخ الأديان بصفة عامة بوصفه تاريخاً لثورات فكرية كبرى في تاريخ البشرية، ثورات تنحو نحو تحقيق قيم العدل والمساواة بين البشر، وإن كانت تحاول تحقيق هذه القيم بالاستناد إلى مرجعية عليا، ووفقاً لمفاهيم أخلاقية تعتمد على معايير الثواب والعقاب في الآخرة. ومن ناحية أخرى يمكن للمحلل السياسي والمؤرخ الاجتماعي أن ينظر للجانب الحركي في تاريخ الحركات الدينية بوصفه تاريخ ثورات اجتماعية سياسية لتحقيق تلك القيم على أرض الواقع، باستخدام القوة في بعض الأحيان.

وإذا انتقلنا من التعميم إلى التخصيص، أي من الحديث عن الأديان بصفة عامة إلى الحديث عن الإسلام بصفة خاصة، سنجد أن مفاهيم «العدل»، بمشتقاته من «القَسْطُ» ونفي الظلم .. الخ تتخلل الخطابين الإلهي والنبوي بأساليب شتى، بدءاً من العدل الاقتصادي وصولاً إلى العدل الكوني مروراً بالعدل الاجتماعي والمساواة بين البشر. وإذا تجاوزنا مستوى «الخطاب» بنمطيه الإلهي والنبوي إلى الممارسات العملية الفعلية في عصر التكوين والنشأة يتأكد لنا مشروعية تصنيف رسالة الإسلام في إطار ما صار يعرف في التصنيفات الحديثة باسم «اليسار»<sup>١</sup>.

<sup>١</sup> انظر مقالنا بالإنجليزية:

“The Qur’anic Concept of Justice”, Polylog, forum for Intercultural Philosophizing’,  
Website address:

<http://www.univie.ac.at/wigip/http://www.univie.ac.at/wigip/>  
<http://www.polylog.org/them/2.1/fcs8-en.htm>

وانظر الترجمة الألمانية:

Der Begriff >>Gerechtigkeit<< nach dem Koran, Polylog 6, Wien 2000, pp. 38-52.

لكن الذي يجعل من هذا التصنيف - في نظر بعض الناس - نمطا من الكفر والتجديف هو حقيقة أن الفكر الإسلامي في تطوره التاريخي، في مجالاته المختلفة، تبني تفسيرات مختلفة إلى حد التناقض أحيانا لجوهر رسالة الإسلام اجتماعيا وسياسيا. وبعبارة أخرى يمكن القول إن الفكر الإسلامي نفسه قد انقسم إلى تيارات بعضها محافظ تقليدي وبعضها الآخر عقلاني تحرري تقدمي، الأمر الذي يُسوِّغ مرة أخرى تصنيف تيارات الفكر الإسلامي إلى «يمين» و«يسار». والذين يميلون إلى تبني هذا النمط من التصنيف، سواء في النظر إلى الأديان أو في النظر إلى الفكر الديني، هم المفكرون المعاصرون الذين ينتمون إلى تيار «اليسار» الفكري، بينما يعارض هذا التصنيف بشدة تصل إلى حد التكفير أولئك المفكرون الذين يتسمون بالمحافظة. ويدافعون عن نسق الأفكار التقليدية بوصفها هي الأفكار الصائبة. بعبارة أخرى فإن الاختلاف في النظر إلى الماضي، سلبا وإيجابا، إنما يعكس خلافا في الموقف من القضايا الراهنة في كل مجتمع.

## 1- الخلفية التاريخية

لا شك أن التاريخ الإسلامي يكشف في بواكيره الأولى عن وجود حالة من التوتر والاحتقان الاجتماعي والسياسي بين المسلمين وصلت إلى مستوى الحروب الدموية، فيما عرف بالفتنة التي قتل فيها ثلاثة من الخلفاء الراشدين، هم علي التوالي: عمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب. والتحليل الاجتماعي السياسي يبين أن الصراع الذي عبر عن نفسه في صياغات دينية كان صراعا بين قوى اجتماعية وفئات متنافسة على السلطة والثروة معا، أي أنها كانت تعبيراً عن اتجاهات يمكن تصنيفها وفقا للمصطلحات السياسية الفكرية إلى «يسار» و«يمين». في معسكر «اليسار» مثلا يضع الباحثون من سنة وشيعة كل القوى والجماعات التي احتجت على سياسة الخليفة الثالث «عثمان بن عفان» وأصبحت فيما بعد القوى المكونة لمعسكر «علي بن أبي طالب» في صراعه ضد كل من «طلحة والزبير والسيدة عائشة» أولا فيما يعرف

باسم موقعة «الجمل»، وفي صراعه ثانيا ضد «معاوية بن أبي سفيان» فيما يعرف بحرب «صفين».

في سياق تلك الحروب الأهلية ولدت البذور الأولى للفكر اللاهوتي الإسلامي، حيث أثيرت الأسئلة حول «السلطة» ومشروعيتها، وهو السؤال الذي أثير عشية وفاة الرسول عليه السلام، ولكن الصراعات المشار إليها طرحت إجابات مختلفة، تطورت فيما بعد في شكل صياغات نظرية فيما عرف بقضية «الخلافة» في الفكر السني، أو «الإمامة» في الفكر الشيعي. بعد أن استقر الأمر لحكم بني أمية تولدت المعارضة السياسية، وتعددت من ثمَّ الأطروحات اللاهوتية، بدءا من عقيدة «الجبر» التي تبناها الأمويون لما تكرسه من مفهوم «قضاء الله السابق» الذي حكم بوصولهم إلى السلطة، الأمر الذي يصنف أية معارضة لحكمهم في خانة «الكفر» بوصفها اعتراضا على قضاء الله.

وما كان للمعارضة أن تستسلم لهذا التوظيف السياسي للعقائد، التي يمكن أن تجد لها سندا في النصوص الدينية المنزوعة عن سياقها بالضرورة لتثبيت هذه العقائد. تصدت المعارضة بصياغة عقيدة مخالفة، هي عقيدة «عدم إرادة الله للقبيح» أولا - وأفعال الأمويين صنفت في خانة القبائح التي لا يجوز نسبتها إلى الإرادة الإلهية بأي شكل من الأشكال - وتطورت مع المعتزلة الأوائل إلى عقيدة «خلق» الإنسان لأفعاله ومن ثم مسئوليته عنها. وتم الاستناد إلى حقيقة أن «العدل» ليس صفة من صفات الله سبحانه وتعالى فحسب، بل هو اسم من أسمائه الحسنى. ولأن الله «عادل» فلا يصح تصور أنه يحاسب الإنسان على أفعال لم يفعلها بإرادته الحرة. وهكذا تطورت التفسيرات والتأويلات العقلية في مقابل التأويلات والتفسيرات المحافظة التقليدية، فأمكن للباحثين المعاصرين أيضا أن يصنفوا الفكر الإسلامي إلى تيارات واتجاهات وفق هذا التصنيف الأساسي.

بالإضافة إلى المشكلات الاجتماعية والسياسية التي سعى المفكرون المسلمون باختلاف مواقفهم ومواقفهم إلى التعامل معها، كانت هناك مشكلة العلاقة بالآخر. كان هناك «الأخر» التاريخي، أو الآخر الثقافي

والحضاري، أي الذي ليس له حضور حي مؤثر، بعد الانتصارات المدوية والفتوحات التي حققها المسلمون لمراكز وعواصم الحضارتين اللتين كانتا تتصارعان على سيادة العالم، وهما «الفرس» و«الروم». تمثل حضور هذا الآخر التاريخي في حضور تراثه وفكره وثقافته، تراث اليونان والرومان والمصريين والهنود. وإلى جانب الآخر التاريخي وُجد الآخر الحي، ممثلاً في المسيحية التي كان معتنقوها جزءاً من النسيج السكاني للإمبراطورية الإسلامية. طرحت مشكلة العلاقة مع الآخر قضايا «العقل» و«النقل»، تراث «الأوائل» و«مرويات الآباء»، أو بعبارة أخرى طرحت قضايا العلاقة بين «الدين» و«الفلسفة»، بين «النبوة» و«الحكمة»، بين «الشريعة» و«البرهان».

وإذا صح لنا في هذا العرض الموجز أن نلخص المواقف تلخيصاً م خلا بالضرورة؛ حيث بين الأبيض والأسود – اليسار واليمين وفقاً لتعريفنا السابق – درجات من الألوان والظلال لا يمكن الإحاطة بها في هذا العرض، فإن كل محاولات «التوفيق» وإزالة التناقض بين الثنائيات المذكورة يمكن أن توضع في خانة «اليسار»، بينما توضع المواقف المتصلبة المتشددة، التي لا ترى سوى «الخطأ» المطلق أو «الصواب» المطلق، في خانة «اليمين». نضع في الخانة الأولى «المعتزلة» و«الفلاسفة» وبعض المتصوفة وبعض الفقهاء، بينما تضم الخانة الثانية «الحنابلة» من المتكلمين والفقهاء، بالإضافة إلى المفكرين الذين ناصبوا التفكير الفلسفي العدا، هذا بالطبع دون التقليل من شأن إنجازات من نصنفهم في خانة «اليمين». من المهم في هذه العجالة الإشارة إلى أول دراسة شاملة تتناول مجمل الفكر الإسلامي من هذا المنظور، وإن لم تستخدم مصطلحي «اليسار» و«اليمين» ووظفت في المقابل مصطلحي «الثبات والتحول». الإشارة هنا إلى دراسة الشاعر «أدونيس» بعنوان «الثابت والمتحول: بحث في الاتباع والإبداع عند العرب».<sup>٢</sup>

<sup>٢</sup> صدرت في ثلاثة مجلدات عن دار العودة في بيروت (١٩٧٤-١٩٧٩)، انظر تحليلنا النقدي لهذه الدراسة الهامة في «إشكاليات القراءة وآليات التأويل»، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، طه، ص: ٢٢٧-٢٥١.

## ٢- عصر النهضة

إذا قفزنا من المجال الحيوي والمزدهر للتاريخ العربي الإسلامي عابرين فترة الجمود والخمود، التي تمتد بين القرنين الثالث عشر والتاسع عشر، إلى العصور الحديثة فإننا نجد استحالةً في فهم الاتجاهات السياسية والتيارات الفكرية التي ازدهم بها العالم الإسلامي في القرنين التاسع عشر والعشرين دون إدراك طبيعة العلاقة المعقدة والملتبسة بين العالم الإسلامي من جهة وأوروبا من جهة أخرى. فتحت ضغط القوى الأوروبية الناهضة والصاعدة لم يكن أمام الإمبراطورية العثمانية خيار سوى تحديث جهازها الإداري من جهة، وتقديم بعض الإصلاحات السياسية من جهة أخرى. هكذا بدأ عهد «التنظيمات»، بالإصلاحات الإدارية (١٨٠٨-١٨٧٦) نتيجة بداية الغزو الأوروبي لبلاد العالم الإسلامي، بوسائل التجارة والإرساليات جنباً إلى جنب تسرب الأفكار الأوروبية. كان لا بد لهذه الإمبراطورية الشرقية من تطوير أجهزتها الإدارية وتجديد حياتها السياسية، وفقاً للمناهج الغربية وفلسفتها، لكي تحول دون الانهيار الذي كان يهددها من داخلها نتيجة لبدایات حركات الانتفاضات القومية من جهة، ونتيجة للتدخلات الأوروبية المتواصلة في الشؤون العثمانية من جهة أخرى.

وقد بدأت هذه الإصلاحات في عهد السلطان سليم الثالث، غير أن ثورة الانكشارية، التي لقي حتفه فيها عام ١٨٠٧، جمدت هذه الحركة في مهدها. واقتنع خلفه السلطان محمود الثاني - الذي كان من أشد سلاطين بني عثمان تقبلاً للحدثة - بالخطر الذي تمثله هذه الشذمة من الجنود على مشاريع الإصلاح، رغم الدور الهام الذي لعبته في بناء العظمة العثمانية في الماضي، وسرعان ما قضى عليها قضاءً مبرماً بتقتيل أفرادها وتشريد فلولها. وهكذا اتسع المجال أمامه لمباشرة الإصلاحات في الجيش ونواحي الحياة العامة المختلفة. غير أن إصلاحاته الاجتماعية لم تنفذ إلى الجذور، بل اكتفت بالتغييرات السطحية مثل استبدال الطربوش بالعمامة، ومثل قص اللحية، وإعفاء العلماء والوزراء من السجود أمامه، إلى ما غير ذلك من العادات الشرقية البالية التي تمكن من إلغائها. لكن مما يسترعي الانتباه مثلاً أنه لم يجرؤ على إلغاء اللباس التي كان على أهل الذمة أن يلبسوه للتمييز

بينهم وبين المسلمين، وظل غير المسلمين مكرهين على استعمال ألوان بعينها في ألبستهم في أي مكان يظهرون فيه.

كانت الخطوة الهامة في الإصلاح هي خطوة إصدار أول دستور عصري في عهد السلطان عبد الحميد الثاني، الذي بدأ بسلسلة من الاضطرابات في بلاد البلقان النائرة على الحكم العثماني، حيث كانت الجيوش التركية تجتاح المدن والقرى وتعمل فيها قتلاً وتخريباً، مما أثار الرأي العام في أوروبا ودفع بقيصر روسيا إلى انتهاز الفرصة لتهديد الأستانة والاستيلاء على مضايقتها، تحقيقاً لحلمها القديم بالوصول إلى البحار الدافئة. هكذا شعر السلطان بالخطر الجسيم الذي أحرق هذه المرة أيضاً بالدولة. ولتهدئة الخواطر النائرة في الغرب وجهت وزارة الخارجية، في ١٢ أكتوبر (تشرين الأول) ١٨٧٦، مذكرة إلى السفارات الأجنبية لدى الباب العالي، أعلنت فيها عزم السلطان على إصدار دستور عصري، يتضمن إنشاء مجلس نيابي، يقوم بمهمة السلطة التشريعية في الدولة ويراقب أعمال السلطة التنفيذية.

لا شك أن صدور هذا الدستور كان يعتبر انقلاباً فكرياً جذرياً في تاريخ الفكر الإسلامي؛ فهو الدستور الأول من نوعه، الذي صدر في دولة إسلامية، مستوحياً أحكامه وناقلاً مؤسساته من الحضارة الغربية. هذا الدستور الذي تم نشره رسمياً في ٢٤ ديسمبر سنة ١٨٧٦ وضع قيوداً هامة على السلطات المطلقة التي كان يتمتع بها السلطان العثماني منذ قرون. والحق أن هذا الدستور حول نظام الحكم من شكل الحكم المطلق المستبد إلى نمط من الملكية دستورية البرلمانية. فقام بجانب السلطان مجلس وزراء متضامن بأعضائه، مسؤول بكامله أمام البرلمان، يتألف من مجلس أعيان «شيوخ» ومجلس «نواب». وقد أقر الدستور للعثمانيين كافة، على اختلاف أديانهم وأجناسهم ولغاتهم، الحريات العامة والحقوق الفردية، كما قرر استقلال القضاء، وحق الشعب في التعليم الابتدائي الإلزامي.

كان الدستور قد أبقى مادة «الإسلام الدين الرسمي للدولة»، وهذا أمر مفهوم في دولة تضم أكثرية ساحقة من المسلمين ويرى فيها المسلمون في العالم حاميتهم ودرعهم الأخير ضد المخاطر الخارجية. غير أن إعلان الدستور لم يحل دون تدخل الدول الغربية في الشؤون التركية،

بحجة حماية النصارى والمحافظة على مصالح الشركات والجاليات والإرساليات الأجنبية؛ فأخذت السيادة التركية في البلقان تتقلص وتتفصل عنها مقاطعات واسعة، لتتحول إلى دول جديدة. وما لبث السلطان عبد الحميد أن انتهز هذه الفرصة للقضاء على الحياة الدستورية والنظام البرلماني، وذلك بالرجوع إلى قواعد «الشريعة» في الحكم والسياسة، وبإحياء الروح الإسلامية لتسيطر بدلاً من الشعور القومي الذي كان يرى فيه السلطان العدو الأكبر للإمبراطورية العثمانية، المؤلفة من شعوب تفترق في قومياتها وتتنافر في عناصرها وتتباعد في لغاتها. هكذا علّق السلطان أمر الدستور في ١٨٧٨، بعد سنتين من صدوره، إلى أجل غير مسمى، وأغلق البرلمان وأعاد أعضاءه إلى بلادهم. ولم تقف هذه الردة عند حد تعليق الدستور وإغلاق البرلمان، فامتدت إلى اضطهاد رجال السياسة المعروفين بمظاهرتهم للحركة الدستورية، أمثال مدحت باشا الذي كان العامل الأكبر على وضع الدستور وإصداره، فنفاه السلطان إلى الحجاز، حيث ذهب ضحية مكيدة دبرها السلطان بنفسه. انتهت هذه الحقبة من الإصلاحات في ١٩١٨، باضمحلال الدولة العثمانية، على أثر انكسارها وانكسار حليفتيها ألمانيا والنمسا في الحرب العالمية الأولى.

في نفس الفترة تقريباً - فترة التنظيمات والإصلاحات العثمانية - كانت الدولة المصرية الحديثة قد بُد بناؤها عشية جلاء قوات الحملة الفرنسية (١٧٩٨-١٨٠١) وتولّى «محمد علي باشا» (١٧٦٠-١٨٤٩) أمر مصر عام ١٨٠٤. كانت إصلاحات «محمد علي» ذات الطابع العسكري في الأساس؛ حيث كان تأسيس جيش قوي مسلح بالأسلحة الحديثة على رأس أولوياته، قد طالعت ميادين أخرى مثل «التعليم»، و«التنظيم الإداري». وفي عهده بدأ إيفاد البعثات لدراسة العلوم العسكرية، الأمر الذي أفضى إلى بداية عصر الترجمة والتعرف وتعرفاً مباشراً على ثقافة «الغرب» وعلمه. لكن البذور التي وضعها مؤسس الدولة المصرية الحديثة أثمرت في عهد حفيده «الخدوي إسماعيل باشا» (١٨٦٣-١٨٧٩) الذي أراد لمصر أن تكون قطعة من أوروبا، حضارة ومدنية وثقافة وفكراً.



والفارق بين العهدين - عهد المؤسس وعهد حفيده - يلخصه الفارق بين الرجلين، وهو فارق يصوغه المؤرخ المصري «يونان لبيب رزق» على الوجه التالي:

فالأول، رغم عبقريته التي لا يختلف عليها اثنان، كان أمياً حتى سن الأربعين مما أدى إلى أن يقتصر جل اهتمامه بالغرب على الأخذ منه في جوانب التنظيم العسكري والتقدم العلمي. أما إسماعيل فقد تلقى هذا اللون من التعليم الراقى الذي يحظى به أمثاله من الأمراء، والذي أتاح له أن يقضي ثلاث سنوات منذ نعومة أظفاره في بعثة في فرنسا، الأمر الذي ترك بصمته على تفكيره وجعله شديد التأثر بالغرب.<sup>٢</sup>

في عهد «إسماعيل» شهدت مصر تطوراً مؤسسياً لافتاً؛ فقد بدأ عصر «الصحافة» الفعلي بعد أن كان الأمر قاصراً على «جريدة الوقائع المصرية» التي أنشأها «محمد علي» كأول جريدة حكومية رسمية تحمل أوامره وتعاليمه وتنشر قوانينه. إلى جانب ازدهار الصحافة تم التوسع في إنشاء المؤسسات الثقافية، فأنشئت أول دار كتب عامة عرفت باسم «الكتبخانة الخديوية»، كما تم إنشاء مطبعة «بولاق» المشهورة. هذا بالإضافة إلى عديد من الجمعيات العلمية كان أهمها «جمعية المعارف» (١٨٦٨) و«الجمعية الجغرافية الخديوية» (١٨٧٥) و«الجمعية الخيرية الإسلامية» (١٨٧٨). وجزير بالإشارة أنه في عصر «إسماعيل» تم إنشاء أول مجلس للنواب باسم «مجلس شورى النواب» سنة ١٨٦٦، وهو المجلس الذي بدأ مؤيداً تأييداً مطلقاً لسياسة «ولي النعم»، ولكن سرعان ما تبلورت فيه «معارضة» عبرت عن نفسها أولاً في التصدي لسياسة «التدخل الأوروبي» في الشؤون الاقتصادية لمصر باسم حماية حق «الدائنين»، ثم تطورت بعد ذلك تطورا ملموساً.

ولاشك أن هذه العمليات التحديثية الشاملة، سواء تلك التي بدأها «محمد علي» أو تلك التي حدثت في عصر «إسماعيل» كانت تجد معارضة

<sup>٢</sup> الأهرام ديوان الحياة المعاصرة، الجزء الأول (١٨٧٦-١٨٨٢)، مركز تاريخ الأهرام، القاهرة، ص: ١٣.

خفية أحيانا وعلنية أحيانا أخرى من المؤسسات التقليدية، خاصة مؤسسة «الأزهر». ورغم أن علماء الأزهر، الذين قادوا حركة المقاومة ضد الحملة الفرنسية، كانوا هم اللذين تحمسوا لتولي «محمد علي» شأن مصر، فإنهم عارضوا معارضة شديدة إدخال العلوم العصرية - علوم الطب والكيمياء والطبيعة - لتدرس ضمن علوم الأزهر. ولم تتوقف معارضة علماء الأزهر للحدثة عند حدود رفض تعليم العلوم الحديثة في مؤسستهم بل امتد رفضهم ليشمل أي محاولة لتقنين الشريعة بصياغة أحكامها وفق أسلوب القوانين الحديثة، وترتيب هذه الأحكام على النسق الذي استقر عليه ترتيب القوانين الحديثة. وقد طلب الخديوي «إسماعيل» من علماء الأزهر تأليف كتاب «في الحقوق والعقوبات موافق لحال العصر، سهل العبارة، مرتب المسائل على نحو ترتيب كتب القوانين الأوروبية»، فرفض هؤلاء العلماء ذلك. وقد تم تعليل الرفض بالمحافظة على طريقة السلف في كيفية التأليف، وهو أن يكون الكتاب مؤلفا من متن وشرح وحاشية. أما تأليف كتاب يقتصر على القول الراجح بعبارة سهلة، مقسم إلى مسائل وأحكام يتوالى سردها ومرقمة بأرقام على كيفية كتب القوانين الأوروبية فقد رأوا أن ذلك من «البدع الهدامة».

وقد أراد الخديوي الاستعانة برفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١-١٨٧٣) - وهو الشيخ الذي أوفده «محمد علي» إماما للبعثة العسكرية إلى فرنسا؛ فأصبح رائدا من أهم رواد «الإصلاح» وأسس مؤسسة الترجمة التي عرفت باسم «مدرسة الألسن»؛ كما ألف كتباً في مجالات شتى معروفة مشهورة - أراد الخديوي الاستعانة به في إقناع الشيوخ بضرورة تقنين الشريعة، على أساس أنه منهم ونشأ معهم، فهو أقدر على إقناعهم. لكن «رفاعة» اعتذر للخديوي بقوله: «إنني يا مولاي قد شخت ولم يطعن أحد في ديني؛ فلا تعرضني لتكفير شيوخ الأزهر إياي في آخر حياتي»<sup>٤</sup> وهو

<sup>٤</sup> انظر: محمد سراج، منهج التجديد التشريعي في الأحوال الشخصية في مصر في القرن الأخير، ضمن كتاب «دراسات عربية وإسلامية مهداة إلى الدكتور مارسدن جونز»، قسم النشر بالجامعة الأمريكية بالقاهرة، ١٩٩٧، ص: ٧٢، وهو يعتمد على رشيد رضا في «تاريخ الأستاذ الإمام، القاهرة بدون تاريخ، الجزء الأول، ص: ٣٦٠».

الأمر الذي يعكس لنا ذلك التعارض بين أنصار التغيير والتجديد والتقدم، وبين أنصار التقليد، أي بين أهل «اليسار» وأهل «اليمن» حسب التعريف الفضفاض الذي طرحناه. بسبب هذا التيار المقاوم من قبل المؤسسة التقليدية تم إنشاء مؤسستين تعليميتين في عهد «إسماعيل»، تهتم الأولى منهما - مدرسة دار العلوم (١٨٧٢) - بالجمع بين العلوم «النقلية» والعلوم «العقلية» في برامجها التعليمية. أما الثانية فهي «مدرسة الحقوق» التي أنشئت عام ١٨٦٨، لتدريس القوانين الحديثة، ومنها تخرج كثير من الزعماء السياسيين ورجال الفكر والرأي. في كل ما ذكرناه لم تكن أوروبا بتحدياتها غائبة عن خطط النهضة والإصلاح.

### ٣- تيار الإصلاح الديني

في هذا السياق الملتبس يمكن فهم الخطاب الإسلامي في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وهو الخطاب الذي يمثله بصفة خاصة كل من «جمال الدين الأفغاني» (١٨٣٩-١٨٧٩) و«محمد عبده» (١٨٤٥-١٩٠٥). لن يدهشنا في هذا الخطاب امتزاج السياسي بالفكري، وانشغال الفكري بظغوط التحدي الأوروبي سلبيًا وإيجابيًا، لكن الأهم من ذلك محاولة هذا الخطاب فتح الطريق للنهوض بكافة السبل والطرائق، انطلاقًا من التسليم بحقيقة «التخلف» و«الركود». كان فشل تجربة «التنظيمات»، وإخفاق محاولات «الإصلاح السياسي» المفروضة بقوة السلطة أو بالضغوط الأوروبية، أحد الدروس الهامة التي كان على خطاب النهضة أن يتعامل معه، وكان السؤال: من أين يبدأ الإصلاح؟ ومن الذي يحدد شروطه وملامحه وأولوياته؟ وهل يبدأ الإصلاح سياسيًا أم يبدأ ثقافيًا وفكريًا؟ وما دور «الدين» عموماً، و«الإسلام» على وجه الخصوص، في مشروع الإصلاح.

#### أولاً: الأفغاني

في توصيفه لموقف «الأفغاني» من حركة الإصلاح، وتحديدته لأولوياته، يقول «أحمد أمين»:

لئن كان محمد بن عبد الوهاب يرمي إلى إصلاح العقيدة، ومدحت باشا (رجل الإصلاحات العثمانية وأكبر المتحمسين للحدثة وللحياة الدستورية) يرمي إلى إصلاح الحكومة والإدارة، فالسيد جمال الدين الأفغاني يرمي إلى إصلاح العقول والنفوس - أولا - ثم إصلاح الحكومة - ثانيا - وربط ذلك بالدين. مدحت باشا يرى إصلاح الشعب من طريق إصلاح الحكومة، وجمال الدين يرى إصلاح الحكومة من طريق إصلاح الشعب. مدحت يقول: إن الحكومة راع وإذا صلح الراعي صلحت الرعية، والغاية (الدستور) فإذا وضع ونفذ فالخير كل الخير للأمة. ويقول جمال الدين: «إن القوة النيابية لأي أمة لا يكون لها قيمة حقيقية إلا إذا نبتت من نفس الأمة، وأي مجلس نيابي يأمر بتشكيله ملك أو أمير، أو قوة أجنبية محرّكة له، فهو مجلس موهوم موقوف على إرادة من أحدثه» فالعقول والنفوس أولا، والحكومة ثانياً.

ومن الواضح أن الأفغاني في إعطائه الأولوية للإصلاح الفكري والثقافي والتعليمي على الإصلاحات الفوقية - من جهة الحاكم أو من جهة الضغوط الأجنبية - كان ينطلق من نتائج تجربة عصر التنظيمات العثمانية وما آلت إليه من فشل. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فقد أدرك «الأفغاني» أن حياة نيابية بلا وعي شعبي وجماهيري يمكن أن تؤدي إلى تكريس «الاستبداد»، لا إلى القضاء عليه. إن مثل تلك الحياة النيابية المفروضة من أعلى ليست إلا هبة من الحاكم، تعني حزبا واحدا هو حزب التأييد لولي النعم، صاحب الفضل في إنشاء البرلمان وسن القوانين. يبدو هذا واضحا فيما يقوله «الأفغاني» برواية «أحمد أمين»:

هيوأ أن مجلسا نيابيا أنشئ فستجدون أن حزب الشمال لا أثر له، وسيفر الأعضاء كلهم إلى حزب اليمين، وسيكونون كلهم آلة صماء. وسيرى كل عضو أن الدفاع

° من زعماء الإصلاح، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٦، الجزء الثاني، ص: ١١.

عن الوطن ومناقشة الحاكم قلة أدب وسوء تدبير وقلة  
حنكة وتهور. لا. لا. العقول والنفوس هي المقدمة، والحكومة  
الصالحة هي النتيجة.<sup>٦</sup>

وجدير بالالتفات استخدام «الأفغاني» لتعبير «حزب الشمال» تعبيرا عن  
«المعارضة، ولتعبير «حزب اليمين» تعبيرا عن منحى التأييد والثبات.  
كان هم الأفغاني الأول إذن استنهاض الأمة من غفلتها ببث روح الوعي  
في أنحاءها عن طريق التعليم، ولهذا كان معلما من الطراز الأول، وكان  
الدور الذي قام به في مصر على وجه الخصوص بمثابة إضاءة الشعلة،  
فاجتمع حول نورها كثير من الشباب الذين سيتحولون إلى رواد كل في  
مجاله. عن الأفغاني وتوجهاته السياسية يقول «محمد عبده»:

أما مقصده السياسي الذي قد وجه إليه أفكاره وأخذ على  
نفسه السعي إليه مدة حياته، وكل ما أصابه من البلاء  
أصابه في سبيله، فهو إنهاض دولة إسلامية من ضعفها،  
وتنبيهها للقيام على شئونها، حتى تلحق الأمة بالأمم  
العزيزة، والدولة بالدول القوية، فيعود للإسلام شأنه، وللدين  
الحنيف مجده. ويدخل في هذا تنكيس دولة بريطانيا في  
الأقطار الشرقية، وتقليص ظلها عن رءوس الطوائف  
الإسلامية، وله في عداوة الإنجليز شئون يطول بيانها.<sup>٧</sup>

لا شك أن نهج الأفغاني الإصلاحية الشامل بجوانبه السياسية  
والاجتماعية والتعليمية يمكن أن يصنف في إطار «اليسار» بالمعنى  
العام، وذلك باعتباره مشروعا تحرريا من الضغوط الاستعمارية الأوروبية  
أولا، ومن «الاستبداد» والطغيان السياسي الداخلي ثانيا. في إجابته  
عن السؤال: ماذا كان يريد السيد جمال في مصر؟ يحدد «أحمد أمين»  
الخطوط العامة لمشروع الأفغاني على الوجه التالي:

<sup>٦</sup> السابق، ص: ١٢.

<sup>٧</sup> الثائر الإسلامي: جمال الدين الأفغاني، كتاب الهلال، القاهرة، العدد ٢٧٤، أكتوبر  
١٩٧٢، ص: ٢٨.

يريد في درسه النظامي توسيع عقول الطلبة، وتفتيح أفاق جديدة في فهم العالم، وتعليم حرية البحث، وإيجاد شخصيات من الطلبة تبحث وتنقد وتحكم، خالفت النص أو وافقته، خالفت المعروف المؤلف أو وافقته. ويريد في درسه العام أن يتحرر الشعب من العبودية للحكام، ويفهموا موقفهم من الحاكم وموقف الحاكم منهم ... ويريد في السياسة أن يقتنع الشعب بحقه في الحكم، فإذا فهم ذلك ... طالب بالمجلس النيابي فيعطاه بناء على فهمه وطلبه وقدرته، لا على أنه منحة تمنح له. فإذا أعطيه بجهد كان أجدر بالمحافظة عليه، وحرص عليه حرصه على دمه، فاستقر وثبت، ولم تستطع سلطة ما أن تلغيه أو تهمله.<sup>٨</sup>

لكي يعرف الشعب حقوقه وواجباته ويطالب بها، ولكي يستطيع الباحثون وطلاب المعرفة والعلم أن يفكروا تفكيراً نقدياً لا بد من إثارة الهمم، وهنا يأتي دور «الدين». إن القيم الدينية التي تعلي من شأن الإنسان وتحفزها على التفوق هي التي يمكن أن تثير الهمم نحو التحرر والتقدم والدخول في حلبة المنافسة الحضارية للآخر، بدلاً من الخضوع له والاستسلام لسلطوته. وهذه القيم الدينية هي التي تحفز الجماعات على المطالبة بحقوقها من مغتصبيها، وتجعلها تسعى لتأسيس قيم الحرية والمساواة والعدل. يصف «محمد عبده» شخصية الأفغاني الدينية وصفاً كاشفاً عن أمرين: الأمر الأول هو الإفراط في التدين لدرجة الحرص على اتباع مذهبه «الحنفي» في التفاصيل. أما الأمر الثاني فهو شدة غيرته وحميته الدينية، شدة وغيره قد تصلان أحياناً إلى حد الانفعال والحدة:

أما مذهب الرجل فهو «حنفي». وهو وإن لم يكن في عقيدته مقلداً، لكنه لم يفارق السنة الصحيحة مع ميل إلى مذهب السادة الصوفية رضي الله عنهم وله مثابرة شديدة على أداء الفرائض في مذهبه، وعرف بذلك بين معاصريه في

<sup>٨</sup> من زعماء الإصلاح، الجزء الثاني، ص: ٢٨.

مصر أيام إقامته بها، ولا يأتي من الأعمال إلا ما يحل في مذهب إمامه؛ فهو أشد من رأيت في المحافظة على أصول مذهبه وفروعه. أما حميته الدينية فهي مما لا يساويه فيها أحد، يكاد يلتهب غيرة على الدين وأهله.<sup>٩</sup>

ولللأفغاني في رسالة «الرد على الدهريين» توصيف للدين بصفة عامة، سواء كان دينا منزلا أم كان دينا فلسفيا، يجعله مشتملا على عقائد ثلاث تكسب كل عقيدة منهما عقول البشر خصلة بعينها، وهي خصال ثلاث تمثل أسس بناء الإنسان المتمدن. وبعبارة أخرى يرى الأفغاني أن الإنسان حيوان يمدنه الدين، وليس متمدنا بالطبع كما يذهب «الطبيعيون» أو «الدهريون». ذلك أن «الدين قوام الأمم وبه فلاحها، وفيه سعادتها وعليه مدارها».<sup>١٠</sup>

العقيدة الأولى في بنية الأديان هي «التصديق بأن الإنسان ملك أرضي، وهو أشرف المخلوقات»، ومن شأن هذه العقيدة أن تمنح عقل الإنسان خصلة الارتفاع عن الخصال البهيمية.

ولا ريب أنه كلما قوي هذا الاعتقاد، اشتد به النفور من مخالطة الحيوانات في صفاتها. وكلما اشتد هذا النفور سما بروحه إلى العالم العقلي. وكلما سما عقله أوفى على المدنية وأخذ منها بأوفر الحظوظ، حتى قد تنتهي به الحال إلى أن يكون واحدا من أهل المدنية يحيا مع إخوانه الواصلين معه إلى درجته على قواعد المحبة وأصول العدالة. وتلك نهاية السعادة الإنسانية في الدنيا، وغاية ما يسعى إليه العقلاء والحكماء فيها.<sup>١١</sup>

<sup>٩</sup> الثائر الإسلامي: جمال الدين الأفغاني، ص: ٢٧-٢٨.

<sup>١٠</sup> جمال الدين الأفغاني: رسالة الرد على الدهريين، ترجمها عن الفارسية الشيخ محمد عبده، ملحق بكتاب «الثائر الإسلامي» سبق ذكره في الحاشية ٢، ص: ١٢٠.

<sup>١١</sup> السابق، ص: ١٣٦.

أما العقيدة الثانية في بنية الأديان فهي: «يقين كل ذي دين بأن أمته أشرف الأمم، وكل مخالف له فعلى ضلال وباطل.» ورغم أن هذه العقيدة تسببت تاريخيا في إعطاء مبررات دينية للحروب والصراعات الدموية، لا بين «الأديان» فحسب، بل بين الفرق المختلفة داخل الدين الواحد، فإن الأفغاني لا يرى فيها أيا من ذلك. إنه على العكس يرى فيها حافزا على التنافس ومحاولة التفوق على الأمم الأخرى، أو بعبارة أخرى يرى أن هذا الإحساس بالتفوق يمكن أن يكون حافزا على تجاوز حالة الضعف، وعلى مقاومة حالة الهوان التي كان يعيش فيها العالم الإسلامي.

ذلك أنه بهذا الاعتقاد يرى (المؤمن) أبناء قومه أليق وأجدر بكل ما يعد شرفا إنسانيا، فإن جادت صروف الدهر على قومه فأضرعتهم (أذلتهم) أو ثلمت مجدهم، أو سلبتهم مزية من مزايا الفضل، لم تستقر له راحة، ولم تفتأ له حمية، ولم يسكن له جيشان؛ فهو يمضي حياته في علاج ما ألم بقومه حتى يأسوه، أو يموت في أساه. فهذه العقيدة أقوى دافع للأمم إلى التسابق لغايات المدنية، وأمضى الأسباب بها إلى طلب العلوم، والتوسع في الفنون، والإبداع في الصنائع، وأنها لأبلغ في سوق الأمم إلى منازل العلاء، ومقام الشرف، من غالب كاسر، ومستبد قاهر عادل.<sup>١٢</sup>

إذا كانت العقيدة الأولى تتعلق كما رأينا بتحديد هوية «الإنسان» من حيث هو إنسان فرد أولا، بوصفه أرقى الكائنات وأعلاها، فإن العقيدة الثانية تتعلق بتحديد هوية «الجماعة» بوصفها أرقى الجماعات وأرقاها وأجدرها بتنسم ذرى المجد والشرف والفضيلة، والترقي في مدارج التقدم المادي والفكري والفني إلى أرقى المستويات. بعبارة أخرى يمكن القول إن العقيدتين الأولى والثانية يتعلقان بدنيا بالإنسان فردا وجماعة؛ ومن ثم يحفزان الفرد والجماعة على السعي لاكتساب الفضائل الدنيوية، مادية كانت أو معنوية. وتأتي العقيدة الثالثة لإبراز البعد «الروحي» للوجود

<sup>١٢</sup> السابق، ص: ١٣٨.



الإنساني، وهو البعد القادر على منح كل فضائله الدنيوية طابع الثبات والديمومة. يحدد الأفغاني هذه «العقيدة» الثالثة بأنها الجزم:

بأن الإنسان إنما ورد هذه الحياة الدنيا لاستحصال كمال يُهيئُهُ للعروج إلى عالم أرفع وأوسع من هذا العالم الدنيوي والانتقال به من دار ضيقة الساحات كثيرة المكروهات، جديرة بأن تسمى «بيت الأحران وقرار الآلام» إلى دار فسيحة الساحات، خالية من المؤلمات، لا تنقضي سعادتها، ولا تنتهي مدتها.<sup>١٣</sup> هذا الاعتقاد نفحة من روح الرحمة الأزلية، تهب على القلوب ببرد السكون والمسالمة؛ فإن المسالمة ثمرة العدل الحسنة، وهي غراس تلك العقيدة التي تحيد بصاحبها عن مضارب الشرور، وتُنْجِيهِ من متانة الشقاء، وتعاसे الجد، وترفعه إلى غرف المدينة الفاضلة، وتجلسه على كرسي السعادة.<sup>١٤</sup>

رغم أن هذا التحديد لوظيفة الدين في تقدم الأمم ونهضتها كتب في سياق الرد على «الطبيعيين» أو «الدهريين»، وهي حركة فكرية وجدت في الهند وانتشرت أتباعها بين المسلمين الهنود، فإن دلالة الرسالة بأكملها تشير إلى السياق السجالي بين بعض التيارات الفكرية الغربية وبين خطاب الإصلاح الديني. في هذا السياق اشتبك الأفغاني مع «إرنست رينان» الفيلسوف الفرنسي (١٨٣٢-١٨٩٧) حين أدعى أن «الإسلام لا يشجع على العلم والفلسفة والبحث الحر، بل هو عائق لهما، بما فيه من اعتقاد للغيبيات وخوارق العادات، والإيمان التام بالقضاء والقدر»<sup>١٥</sup> وكان على «الأفغاني» وعلى حركة الإصلاح الديني كلها أن تتصدى لهذه المحاولات لتشويه الإسلام. وكان الحل هو الفصل بين «الإسلام» وبين تاريخ المسلمين؛ حيث يمكن نسبة المعوقات التي

<sup>١٣</sup> السابق، ص: ١٣٥.

<sup>١٤</sup> السابق، ص: ١٣٩.

<sup>١٥</sup> انظر: أحمد أمين: من زعماء الإصلاح، سبق ذكره، الجزء الثاني، ص: ٤٠-٤٨.

يتحدث عنها المستشرقون لا بوصفها معوقات نابغة من «الإسلام» ذاته، بل ما هي معوقات بشرية إنسانية منشؤها تخلف العالم الإسلامي نتيجة لظروف السياسة وعوامل الضعف الاجتماعي. يتساءل الأفغاني عن مصدر هذا الشر الذي يتحدث عنه «رينان» ويلصقه بدين الإسلام:

أَصَدَرَ هذا الشر عن الديانة الإسلامية نفسها، أم منشؤه الصورة التي انتشرت بها الديانة الإسلامية في العالم؟ أم أخلاق الشعوب التي اعتنقت الإسلام، أو حُملت على اعتناقه بالقوة، وعاداتها وملكاتنا الطبيعية هو جميعاً مصدر ذلك؟<sup>١٦</sup>

ويجيب الشيخ عن التساؤل في رسالته «الرد على الدهريين» مبيناً أن «الإسلام» نفسه دين يحض على التقدم والتطور والتفكير الحر، وأنه بالفعل قد نقل الشعوب التي انتشر فيها، وأولها الشعب العربي، من طور البداوة إلى طور الحضارة. وقد أصاب الخلل تقدم هذه الشعوب حين انتشرت الأفكار الضالة والأقاويل الزائفة التي خربت العقائد، وأبعدت الناس عن المعنى الصحيح للدين. وإذا كانت العقائد الأساسية - التي سلف ذكرها - تنتج خصال «الحياء» و«الأمانة» و«الصدق»، فإن تخريب العقائد بالضلالات والشكوك يقضي على تلك الخصال ويستأصلها من النفوس؛ فيتقوض بناء الحضارة وينهار أساس العمران. وهذا ما حدث في تاريخ المسلمين؛ فالأمة الإسلامية:

جاءتها الشريعة المحمدية، السماوية، فأشربت قلوبها تلك العقائد الجليلة، ومكنت في نفوسها تلك الصفات الفاضلة، وشمل ذلك أحادهم، ورسخت بينهم تلك الأصول الستة (العقائد الثلاث والخصال الثلاث)، بدرجة يقصر القلم دون التعبير عنها. فكان من شأنهم أن بسطوا سلطانهم على رعوس الأمم، من جبال الألب إلى جدار الصين، في قرن واحد. وحثوا تراب المذلة على رعوس الأكاسرة والقيصرية، مع أنهم لم يكونوا إلا شردمة قليلة العدد، نزره

<sup>١٦</sup> السابق، ص: ٤٤.

العدد. ولم ينالوا هذه البسطة في الملك، والسطوة في السلطان، إلا بما حازوا من العقائد الصحيحة، والصفات الكريمة. ... فلما كان القرن الرابع بعد الهجرة ظهر «الطليعيون» بمصر تحت اسم «الباطنية وخزنة الأسرار الإلهية»، وانبث دعواتهم في سائر البلاد الإسلامية، خصوصا بلاد إيران (... ..) فأفسدوا أخلاق الملة الإسلامية شرقا وغربا، وزعزعوا أركان عقائدها، وساعدهم الزمان على تلويث النفوس بالأخلاق الرديئة وتجريدها من السجايا الكاملة، التي كان عليها أبناء هذه الأمة الشريفة، حتى تبدلت شجاعتهم بالجبن وصلابتهم بالخور، وجرأتهم بالخوف، وصدقهم بالكذب، وأمانتهم بالخيانة، ووقع المسخ في همهم، فبعد أن كان مرماها مصالح الملة عامة صارت قاصرة على المنافع الشخصية الخاصة، وعادت رغباتهم لا تخرج عن الشهوات البهيمية.<sup>١٧</sup>

في أية خانة يمكن تصنيف هذا الخطاب؟ لا شك أنه خطاب ينتمي لليسار من حيث منحاه الإصلاحى الشامل من جهة، ومن حيث قدرته على محاورة الأخر ولو من باب السجال. من حيث إنه خطاب يسعى لتأكيد قيم الحرية والمساواة والعدل، ويريد استنهاض الأمة لاسترداد مجدها والسيطرة على مصيرها، فهو خطاب يساري. أما من حيث «الوسيلة» التي يسعى بها إلى استنهاض الأمة، وسيلة العودة إلى الجذور والأصول الصافية، فهو خطاب «سلفى». ولكن شتان بين «سلفية» النهوض والتجديد والتقدم وبين «سلفية» تقليد الأسلاف واتباع خطواتهم حذوك النعل بالنعل.

### ثانيا: محمد عبده

لم يكن الخطاب الإصلاحى للشيخ «محمد عبده» مختلفا في منطلقاته العامة عن خطاب «الأفغانى» وإن اختلف معه في التفاصيل الدقيقة،

<sup>١٧</sup> رسالة الرد على الدهريين، سبق ذكرها، ص: ١٦٢، ١٦٥.

ونحن نعلم تأثير «الأفغانى» العميق فى «عبده»، وهو تأثير أكثر من تأثيره فى كل من أثر فىهم خلال سنوات إقامته فى مصر. وقد أتيح لعبده، علاوة على ذلك، ما لم يتح لغيره من أتباع «الأفغانى»، أتيح له أن يعمل معه فى تحرير جريدة «العروة الوثقى» فى «باريس» (مارس - أكتوبر عام ١٨٨٤)، وهى الجريدة التى صدر منها ثمانية عشر عددا قبل أن تغلقها ضغوط الإنجليز التى أوصلت دونها باب «الهند». لقد استطاع «عبده» أن يحول أطروحات «الأفغانى» العامة إلى خطة عمل فكرى ثقافى شاملة. فمحاولات الأفغانى لإعادة فتح أبواب الاجتهاد فى الفكر الإسلامى أتت أكلها على يد «عبده» سواء منها ما يتصل بالمساواة، بين المسلم وغير المسلم من جهة، وبين الرجل والمرأة من جهة أخرى، على أسس من التأويل العقلانى للنصوص الأساسية. ومفهوم «العدل» الاجتماعى، الذى جعل الأفغانى «يفيض فى اشتراكية الإسلام ويقارن بينها وبين اشتراكية الغرب» - فيما يورده عنه «أحمد أمين»<sup>١٨</sup> أسسه «عبده» على أساس تأويلى مكين فى تفسيره الذى تناولنا كثيرا من جوانبه فى كتاباتنا.

ومثله مثل «الأفغانى» انخرط «عبده» فى الدفاع عن الإسلام ضد منتقديه من مفكرى الغرب وكتابه. وردوده على المسيو «جابريل هانوتو» السياسى والمؤرخ الفرنسى (١٨٥٣-١٩٤٤)، فيما ذهب إليه من اتهام «الإسلام» بأنه علة تخلف المسلمين، يمكن للقارئ الرجوع إليها فى كتابه الهام «الإسلام بين العلم والمدنية»<sup>١٩</sup>. وما قلناه عن «الأفغانى» وعن طبيعة خطابه الإصلاحى يمكن أن يقال عن خطاب «عبده»، إنه خطاب «يسارى» من حيث توجهاته ومقاصده، «سلفى» من حيث أدواته ووسائله. والتميز الذى طرحناه بين «سلفية» تقدمية وأخرى تقليدية تميز ينطبق على خطاب عبده قدر انطباقه على خطاب «الأفغانى».

<sup>١٨</sup> من زعماء الإصلاح، الجزء الثانى، ص: ٧-٨.

<sup>١٩</sup> انظر الترجمة العربية لنصوص هانوتو وردود «عبده» فى الكتاب، طبعة الهيئة العامة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص: ١٥-٩٣.

يعود نشاط «محمد عبده» في مجال الكتابة إلى ما قبل تعيينه محرراً لجريدة «الوقائع المصرية»، حيث نشر في جريدة «الأهرام»، التي كانت حديثة النشأة آنذاك، مجموعة من المقالات الوطنية والأدبية، الاجتماعية والدينية، وهي كلها تعكس وعياً متنامياً بقضايا الإصلاح القومي، والحرية ومعارضة الظلم والاستبداد، بهدف رفع مستوى الأمة. كان «عبده» في هذه المقالات ينتقد الحكومة انتقاداً شديداً، تسبب أحياناً في سقوط إحدى الوزارات (وزارة نوبار باشا)، وذلك قبل أحداث ثورة الجيش المعروفة بثورة «عراي»، والتي كان «عبده» واحداً من المشاركين فيها. وبسبب هذه المقالات التي نشرها كان رجال الجيش وسائر المتعلمين في الأمة يرونه الرائد الأول ليقظة البلاد بعد خروج أستاذه جمال الدين الأفغاني مرغماً من مصر (عام ١٨٧٩).

من هذه المقالات مقالة بعنوان «حب الفقر وسفه الفلاح» وقد نشرت في ٢٥ نوفمبر سنة ١٨٨٠، وفيها يدافع عن الفلاح، وينتقد الضرائب المفروضة على أرضه مما جعله يلجأ للمرابين وأرباب البنوك. ومن هذه المقالات التي نشرت بين سنتي ١٨٨٠ و ١٨٨١م قبل الثورة العرابية، مقالات «وخامة الرشوة» و«القوة والقانون» و«منتدياتنا العمومية وأحاديثها» و«خطأ العقلاء» و«ما هو الفقر الحقيقي في البلاد» و«وضع الشيء في غير محله» و«الشورى وولي الأمر» و«الشورى والقانون»، وفي هذا المقال الأخير يرى أن الأحوال في مصر صارت مهياة لإقامة حكم الديمقراطية والشورى، وأنه لا معنى للتعلل بأن الناس ليسوا مستعدين بعد لممارسة الديمقراطية، وأن على الديمقراطية أن تنتظر حتى يتدرب الناس على أساليب الجدل والحوار .. الخ. يقول:

إن استعداد الناس لأن يnehجوا المنهج الشوري غير متوقف على أن يكونوا متدربين في البحث والنظر على أصول الجدل المقرر لدى أهله، بل يكفي كونهم نصبوا أنفسهم، وطمحت أبصارهم للحق وضبط المصالح على نظام موافق لمصالح البلاد وأحوال العباد. ومما تقدم سرده تعلم أن أهالي البلاد المصرية دبت فيهم روح الاتحاد، وأشرقت نفوسهم منه على مدارك الرأي العام، وأخذوا يتنصلون

من جرم الإهمال، ويستيقظون من نومة الإغفال، وقد مرت عليهم حوادث كقطع الليل المظلم.<sup>٢٠</sup>

وقد كتب فيما كتب قبل احتدام الثورة العربية مقالا عن «الحياة السياسية والوطن والوطنية» بتاريخ ٢٨ نوفمبر ١٨٨١، وذلك بعد موافقة الخديوي على طلب العربيين وصدر قانون مجلس النواب. في هذا المقال يخوض «عبده» في تحديد معني «الوطن» و«المواطنة». وجدير بالالتفات أنه يربط معنى الوطن بأمرين: الحماية والأمان من جهة، والحرية من جهة أخرى. هذا بالإضافة إلى أن تحديده لمعنى «المواطنة» لا يتضمن إدراج «الدين» فيه. يقول:

الوطن في اللغة محل الإنسان مطلقا، فهو السكن بمعنى: استوطن القوم هذه الأرض وتوطنوها أي اتخذوها سكنا. وهو عند أهل السياسة مكانك الذي تنسب إليه ويحفظ حقه فيه، ويُعلم حقه عليك، وتأمين فيه على نفسك وألك ومالك. ومن أقوالهم فيه: لا وطن إلا مع الحرية ... بل هما سيان؛ فإن الحرية هي حق القيام بالواجب المعلوم، فإن لم توجد فلا وطن لعدم الحقوق والواجبات السياسية، وإن وجدت فلا بد معها من الواجب والحق، وهما شعارا الأوطان التي تُفتدى بالأموال والأبدان، وتُقدّم على الأهل والخلان، ويبلغ حبها في النفوس الزكية مقام الوجد والهيمن.

أما السكن الذي لا حق فيه للساكن، ولا هو آمن فيه على المال والروح، فغاية القول في تعريفه أنه مأوى العاجز، ومستقر من لا يجد إلى غيره سبيلا، فإن عظم فلا يسر، وإن صغر فلا يساء. قال لابروير (الحكيم الفرنسي): «ما الفائدة من أن يكون وطني عظيما كبيرا إن كنت فيه حزينا حقيرا أعيش في الذل والشقاء خائفا أسيرا!»

<sup>٢٠</sup> محمد عبده: مذكرات الإمام محمد عبده، عرض وتحقيق وتعليق: طاهر الطناحي، دار الهلال، العدد ٥٠٧، رمضان-مارس ١٩٩٣، ص: ١١-١٢.

على أن النسبة للوطن تصل بينه وبين الساكن فيه صلة منوطة بأهداب الشرف الذاتي، فهو يغار عليه، يزود عنه كما يزود عن والده الذي ينتمي إليه وإن كان سيئ الخلق شديداً عليه. ولذلك قيل في مثل هذا المقام إن ياء النسبة في قولنا مصري وإنجليزي وفرنسي هي من موجبات غيرة المصري على مصر والفرنسي على فرنسا والإنجليزي على إنجلترا، فأنكر ذلك بعض الناس، وكان في الأمر لا شك سوء فهم أو سوء إفهام.

وجملة القول أن في الوطن من موجبات الحب والحرص والغيرة ثلاث تشبه أن تكون حدوداً: الأول أنه السكن الذي فيه الغذاء والوقاء والأهل والولد، والثاني أنه مكان الحقوق والواجبات التي هي مدار الحياة السياسية، وهما حسيان ظاهران، والثالث أنه موضع النسبة التي يعلو بها الإنسان ويعز أو يسفل.

فإذا تقرر ذلك مما قلناه، وجب على المصري حب الوطن من كل هذه الوجوه، فهو سكنه الذي يأكل منه هنيئاً، ويشرب مريئاً، ويبيت فيه أمناً، وهو مقامه الذي ينسب إليه ولا يجد في النسبة عاراً، ولا يخاف تعبيراً، وهو الآن موضع حقوقه وواجباته.<sup>٢١</sup>

يمكن القول إذن إن المشروع الإصلاحى للشيخ «محمد عبده» نبع من انشغاله أساساً بقضايا اجتماعية سياسية تهم المجتمع المصري أولاً، لكنها تمثل من حيث بنيتها وإشكالياتها الفكرية والمعرفية قضايا المجتمعات العربية والإسلامية. هذا الاحتضان لمشكلات الواقع العربى الإسلامى من خلال تحليل مشكلات الواقع المصرى كان أيضاً جزءاً من مشاغل «الأفغانى» الذى ترك بصماته الفكرية العميقة فى حركة

<sup>٢١</sup> السابق، ص: ١٢-١٥.

الإصلاح العامة من خلال إنجازات تلاميذه المصريين على وجه الخصوص. نستمتع إلى «محمد عبده» في تلخيصه لمشروعة الإصلاح بحكماته هو حيث يقول:

ارتفع صوتي بالدعوة إلى أمرين عظيمين: تحرير الفكر من قيد التقليد وفهم الدين على طريقة السلف قبل ظهور، الخلاف والرجوع في كسب معارفه إلى يناييعه الأولى واعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه وتقلل من خلطه وخبطه، لتتم حكمة الله في حفظ نظام العالم الإنساني، وإنه على هذا الوجه يعد صديقا للعلم، باعًا على البحث في أسرار الكون، داعيا إلى احترام الحقائق الثابتة، مطالبا بالتعويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل. كل هذا أعده أمرا واحدا، وقد خالفت في الدعوة إليه رأي الفئتين العظيمتين اللتين يتركب منهما جسم الأمة، طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم، وطلاب فنون هذا العصر ومن هو في ناحيتهم. الأمر الثاني إصلاح أساليب اللغة في التحرير سواء في المخاطبات الرسمية بين دواوين الحكومة ومصالحها، أو فيما تنشره الجرائد على الكافة، منشأ أو مترجما من لغات أخرى، أو في المراسلات بين الناس.<sup>٢٢</sup>

وإذا كانت الدعوة إلى تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم «الدين» على طريقة السلف بالرجوع إلى يناييعه الأولى قبل عصر الخلافات والفتن كانت هي بؤرة نشاط الشيخ، فإن دعوته السياسية للعدل والإصلاح والشورى تم تضمينها في مشروعه للإصلاح الديني. بعد فشل الثورة العربية في تحقيق أهدافها، وبعد الاحتلال البريطاني لمصر (١٨٨٢) ونفي الشيخ إلى «بيروت» عقابا على مشاركته في الثورة، وبعد محاولاته مع الأفغاني في باريس، وما آلت إليه أيضا من فشل في تحقيق أهدافها السياسية، يبدو أن الشيخ قد وصل إلى قناعة مؤداها أن التغيير

<sup>٢٢</sup> نفسه، ص: ٢٦-٢٧.



السياسي لا بد أن يسبقه إصلاح فكري. وهذا ما يؤكد قوله إنه ترك أمر الإصلاح السياسي للزمن:

وهناك أمر آخر كنت من دعائه، والناس جميعا في عمى عنه، وبعُد عن عقله، ولكنه هو الركن الذي تقوم عليه حياتهم الاجتماعية، وما أصابهم من الوهن والذل إلا بسبب خلو مجتمعهم منه. وذلك هو التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب، وما للشعب من حق العدالة على الحكومة. نعم كنت فيمن دعا الأمة المصرية إلى معرفة حقها على حاكمها، وهي هذه الأمة التي لم يخطر لها هذا الخاطر علي بال من مدة تزيد على عشرين قرنا، دعوناها إلى الاعتقاد بأن الحاكم، وإن وجبت طاعته، هو من البشر الذين يخطئون وتغلبهم شهواتهم، وأنه لا يرده عن خطئه ولا يقف طغيان شهوته إلا نصح الأمة له بالقول، وبالفعل جهرنا بهذا القول والاستبداد في عنفوانه والظلم قابض على صولجانه، ويد الظالم من حديد، والناس كلهم له عبيد أي عبيد.<sup>٣٣</sup>

يأسف الشيخ أشد الأسف لأن دعوته تلك، أو بالأحرى دعواته الثلاث – لتحرير الفكر الديني من التقليد، ولتحرير اللغة وفك إسارها مما يتقل كاهلها ويعوق قدرتها على التوصيل، ودعوته لحق الناس في مساءلة الحكومات – لم تجد أذانا صاغية، لكنه قرر الاستمرار في الدعوة إلى تحرير الفكر وتحرير اللغة، تاركا أمر «الحكومات» للمستقبل:

نعم إنني في كل ذلك لم أكن الإمام المتبع، ولا الرئيس المطاع، غير أنني كنت روح الدعوة، وهي لا تزال بي في كثير مما ذكرت قائمة. ولا أبرح أدعو إلى عقيدتي في الدين وأطالب بإتمام الإصلاح في اللغة وقد قارب. أما أمر الحكومة والمحكوم فتركته للقدر يقدره، وليد الله بعد ذلك تدبره؛ لأنني قد عرفت أنه ثمرة تجنيها الأمم من غراس

<sup>٣٣</sup> نفسه، ص: ٢٨-٢٩.

تغرسه، وتقوم على تنميته السنين الطوال. فهذا الغراس هو الذي ينبغي أن يُعنى به الآن، والله المستعان.<sup>٢٤</sup>

يكفي في هذا العرض الموجز - حيث لا يمكن استعراض إنجازات كل رواد النهضة الحديثة-الإشارات الموجزة لبعض الأعلام الذين ينضون في نفس التيار الإصلاحى الشامل. نذكر منهم هنا «أحمد فارس الشدياق» (١٨٠٤-١٨٨٧) صاحب «الساق على الساق» و«الواسطة في معرفة أحوال مالطة» و«كشف المُخبأ عن فنون أوروبا» و«كنز الرغائب». كما نذكر أيضاً «عبد الرحمن الكواكبي» (١٨٤٨-١٩٠٢) صاحب «طبائع الاستبداد» و«أم القرى».

انصب اهتمام الأول على التجديد اللغوي والأدبي من خلال إنتاج أدبي وافر تسيطر عليه نزعة نقدية حادة طالت كل شيء في المجتمع والسياسة والدين. وليست سيرة حياته كلها سوى انعكاس لهذا التوتر النقدي الذي لم يغادر عقله حتى رحيله عن الدنيا؛ فقد «ولد مارونيا وانحاز إلى مذهب البروتستانتيين. وهو إذ ينقلب على المذهبيين معا ويبلور منظورا متشككا في شؤون الماورائيات يفاجئك باعتناق الإسلام».<sup>٢٥</sup> وهو لم يفعل ذلك إلا من منظور نقدي لا يري في تغيير الدين جريمة، وينظر للدين بوصفه شأنًا شخصيا بين الإنسان وخالفه لا سلطة لأحد عليها. ومن هنا مطالبته بالفصل بين «الدين» و«الدولة» وسلب رجال الدين أي سلطان على النفوس والقلوب أو الأرواح. هذا بالإضافة إلى نزعة «اشتراكية» واضحة تسربت إلى وعيه لا من خلال قراءاته فقط، بل من خلال أسفاره وتجاربه خاصة في باريس أيام ثورتها، ثم في إنجلترا وهو يشارك في ترجمة الكتاب المقدس إلى اللغة العربية. وباختصار لم يكن موقفه النقدي من العقائد الدينية موقفاً فوضوياً، بل كان موقفاً إصلاحياً تنويرياً.

أما «عبد الرحمن الكواكبي» فقد انصب جل اهتمامه على النقد السياسي

<sup>٢٤</sup> السابق، ص: ٢٩.

<sup>٢٥</sup> فواز الطرابلسي وعزيز العظمة: أحمد فارس الشدياق، سلسلة الأعمال الكاملة، رياض الرئيس للكتب والنشر، لندن، ١٩٩٥، ص: ٧.

والاجتماعي، فقام بنقد الاستبداد والطغيان في كل أشكاله وتجلياته، ناسبا إليه كل البلايا التي يعاني منها أهل الشرق عامة والعرب والمسلمون بصفة خاصة. وحين يناقش العلاقة بين «الاستبداد» و«الدين» نجد أنه لا ينكر وجود ارتباط بين الاستبداد السياسي والاستبداد الديني، بل يتفق مع الباحثين الذين يورد آراءهم بأن بين الاستبدادين السياسي والديني مقارنة لن تنفك، متى وجد أحدهما في أمة جرَّ الآخر إليه، ومتى زال زال رفيقه. وإن ضعُف، أي صلح، أحدهما ضعُف الآخر.<sup>٢٦</sup>

هذا التلازم بين الاستبداد والدين لا ينطبق على «الإسلام»:

وهذا القرآن مشحون بتعاليم إماتة الاستبداد وإحياء العدل والتساوي حتى في القصص منه. ... بناء عليه لا مجال لرمي الإسلامية بالاستبداد بعد أمثال هذه الآيات البيّنات (مثل ما في قصة «بلقيس» المذكورة في سورة «سبأ») حيث استشارت قومها في شأن الكتاب الذي ورد لها من «سليمان») المفسرات للمراد من قوله تعالى «وشاورهم في الأمر» أي في الشأن، وكذلك قوله تعالى «وأمرهم شورى بينهم» ... وقد ظهر من هذا أن الإسلامية مؤسسة على أصول الإدارة الديمقراطية أي العمومية والشورى الأرستقراطية، أي شورى الأشراف. وقد مضى عهد النبي عليه الصلاة والسلام وعهد الخلفاء الراشدين على هذه الأصول بآتمّ وأكمل صورها خصوصا وأنه لا يوجد في الإسلامية نفوذ ديني مطلقا في غير مسائل إقامة الدين.<sup>٢٧</sup>

ليس «الإسلام» إذن مسئولا عن الاستبداد الذي يعاني منه المسلمون، إنما المسئول عن ذلك هو «هجر الدين» والابتعاد عن قيمه وتعاليمه. إن المسئول الحقيقي هو «البدع» «التي شوّهت الإيمان، وشوّهت

<sup>٢٦</sup> طبائع الاستبداد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣، ص: ١٣.

<sup>٢٧</sup> السابق، ص: ١٦-١٧.

الأديان»<sup>٢٨</sup>. وهكذا يصب نقد «الكواكبي» للاستبداد في خانة «الإصلاح الديني» الذي حفر مجراه «الأفغاني» و«الشدياق» وملاؤه بالماء مجاليه الشيخ «محمد عبده». وهكذا نرى كيف يتسع مجال دعاة «اليسار»، أي العدل بالمعنى الاجتماعي، فيؤكد جميعهم ألا تعارض بين الإسلام والعلم، وألا تعارض بينه وبين الحرية، ناهيك عن عدم تناقضه مع قيم «الاشتراكية». ألم يقل «أحمد شوقي» (١٨٦٨-١٩٣٢)، الذي ينتمي إلى نفس التيار الإحيائي - التقدمي السلفي - في قصيدته الشهيرة، المعروفة باسم «الهمزية» في مدح النبي (صلى الله عليه وسلم):

الاشتراكيون أنت إمامهم لولا دعاوى القوم والغلواء

مردداً أصداء ما قاله «الأفغاني» و«الشدياق» و«عبده»، وما يقوله «الكواكبي» تصريحاً:

جاء الإسلام بالحكمة والعزم هادماً للتشريك بالكلية ومحكماً لقواعد الحرية السياسية المتوسطة بين الديمقراطية والأرستقراطية؛ فأسس التوحيد. وأظهر للوجود حكومة كحكومة الخلفاء الراشدين التي لم يسمح الزمان بمثال لها بين البشر حتى ولم يخلفهم فيها بين المسلمين أنفسهم خلف إلا بعض الشوان كعمر بن عبد العزيز والمهتدي العباسي ونور الدين الشهيد. فإن هؤلاء الخلفاء فهموا معنى القرآن، وعملوا به، واتخذوه إماماً؛ فأنشأوا حكومة قضت بالتساوي حتى بينهم أنفسهم وبين فقراء الأمة في نعيم الحياة وشظفها، وأحدثوا في المسلمين عواطف أخوة وروابط هيئة اجتماعية وحالات معيشة اشتراكية، لا تكاد توجد بين أشقاء يعيشون بإعالة أب واحد وفي حضانة أ واحدة.<sup>٢٩</sup>

<sup>٢٧</sup> السابق، ص: ١٦-١٧.

<sup>٢٨</sup> نفسه، ص: ١٩.

<sup>٢٨</sup> نفسه، ص: ١٩.

<sup>٢٩</sup> السابق نفسه، ص: ١٥-١٦.

## ٤- من الإصلاح الديني إلى الليبرالية

إذا صح توصيفنا السابق لمشروع الإصلاح الديني بأنه «يساري» التوجه والأهداف «سلفي» المنهج والإجراءات، فمن السهل علينا تفسير التطورات اللاحقة في تاريخ الفكر العربي الإسلامي على وجه الخصوص، وهي التطورات التي أدت إلى التمايز والانفصال بين اليسار التحرري الليبرالي في السياسة والفكر والأدب والفن من ناحية، وبين اليمين ذي النزعة التقليدية المحافظة. وبعبارة أخرى يمكن القول إن حالة التعايش بين «اليسارية» و«السلفية»، التي لازمت خطاب «الإصلاح الديني» لم تدم طويلا لأسباب لا يتسع المجال هنا للإفاضة في شرحها. نشير فقط إلى ما نعتبره واحدا من أهم هذه الأسباب، وهو طبيعة العلاقة الملتبسة بالآخر الأوروبي، وهي علاقة فرضت على خطاب الإصلاح أن يكون سجاليا حيناً واعتذاريا في أغلب الأحوال. مدفوعا بحنين عارم للدفاع عن الإسلام ضد منتقديه من الغربيين كان لا بد لخطاب الإصلاح الديني أن يفصل بين «الإسلام» بقيمة ومبادئه السامية من جهة، وبين «المسلمين» المتخلفين من جهة أخرى. وفي هذا الفصل تم تمجيد «الماضي» مقارنة بالحاضر المزري المهين؛ ومن ثم تم تأسيس مرجعية الماضي العقلاني الحضاري، أو بعبارة أخرى تم تأسيس «الماضي» بوصفه «يوتوبيا»، يمكن العودة إليها. غني عن البيان أن الوجه الآخر لمشروع الإصلاح، الجانب التحرري اليساري المرتبط بقضايا الإصلاح السياسي والفكري واللغوي، وتأكيد قيم المساواة والحرية والعدل، والتحرر من التقاليد والأوهام .. الخ ينتمي إلى قناعة المصلحين بأهمية قيم الحضارة الأوروبية، تلك القيم التي صنعت التقدم والقوة، أو باختصار بأهمية الإفادة والتعلم من «أوروبا» المعلم لا المعتدي أو المحتل.

في سياق القضاء على الإمبراطورية العثمانية وتقسيم تركية الرجل المريض بين الطامعين الأوروبيين خضع العالم الإسلامي كله تقريبا للسيطرة الاستعمارية، الأمر الذي أفضى بالتدرج إلى سقوط معادلة مشروع الإصلاح القائم على ازدواجية «القبول والرفض»، على اختيار حداثة الحاضر والتحمس لقيمها، ولكن بشرط بنائها على أسس من «التراث». في سقوط المعادلة كان قد تم تكريس سلطة التراث بطريقة لا تقبل التراجع، لكن كان قد تم بالمثل استزراع بعض قيم حداثة بطريقة

لا تقبل التراجع كذلك. من هنا سنجد أن العقود الأولى من القرن العشرين قد شهدت بدايات حالة الاحتقان والتوتر بين طرفي المعادلة، وهو احتقان أدى إلى ميلاد تيارين لم يكفأ أبدا عن التصادم حتى اليوم: تيار الإصلاح الليبرالي والتيار السلفي التقليدي.

يمكن أن ندرج في ممثلي التيار الليبرالي «قاسم أمين» (١٨٦٣-١٩٠٨)، الذي كرّس كل نشاطه الفكري، بالإضافة إلى نشاطه الوظيفي كرجل قانون وصل إلى درجة «مستشار» في محكمة الاستئناف، لقضية النهضة، خاصة قضية تحرير المرأة من قيد التقاليد البالية التي تقف ضد تعليمها، وتسجنها في البيت، وتتعامل معها بوصفها متاعا للرجل لا كائنا إنسانيا مساويا له في الحقوق والواجبات.<sup>٢٠</sup> ينتمي «قاسم أمين» إلى مجموعة الشباب التي اجتذبها حضور «الأفغاني» وبهرتها أطروحاته، سواء في دروسه العامة أو الخاصة. وهو بالإضافة إلى ذلك خريج «مدرسة الحقوق» التي أنشئت في عصر «إسماعيل» كما سبقت الإشارة، ومعنى ذلك أنه تلقى تعليما قانونيا عصريا. وكانت دراسته في فرنسا (١٨٨١-١٨٨٥) فرصة أتاحت له النهل من أفكار «نيتشه» (١٨٤٤-١٩٠٠) وداروين (١٨٠٩-١٨٨٢) وماركس (١٨١٨-١٨٨٣)، هذا بالإضافة إلى مواصلة صلته بكل من «الأفغاني» و«محمد عبده» ومشاركته بجهد الترجمة في إصدار جريدة «العروة الوثقى».<sup>٢١</sup>

ورغم انتماء «قاسم أمين» زمانيا لعصر كل من «الأفغاني» و«عبده» فإن منطلقه الفكري لتحقيق «التمدن» على الطريقة الإسلامية لا يقوم على

<sup>٢٠</sup> لم يكن «قاسم أمين» أول من كتب كتابا مستقلة تتناول قضايا المرأة من منظور تحرري، ولكنه أكثرهم شهرة وتأثيرا، حتى نال شرف أن يكون «محرر المرأة». سبق «قاسم أمين» الجزائري «محمد بن مصطفى ابن الخوجة الجزائري» الذي نشر عام ١٨٩٥، كتابه «الاكتراث في حقوق الإناث»، وذلك قبل كتاب «قاسم أمين» الأول «تحرير المرأة» بأربع سنوات، وقبل كتابه الثاني «المرأة الجديدة» بخمس سنوات. وقد قام المجلس الأعلى للثقافة بإعادة نشر كتاب «الاكتراث في حقوق الإناث» في سياق الاحتفال المئوي بصدور كتاب قاسم أمين «تحرير المرأة»: أي في سنة ١٩٩٩ بمراجعة وتقديم «محمد حافظ دياب».

<sup>٢١</sup> انظر: محمد عمارة: قاسم أمين وتحرير المرأة، كتاب الهلال، القاهرة، العدد ٣٥٢، أبريل ١٩٨٠، ص: ١٧.

الجمع بين «اليسارية» من حيث الأهداف و«السلفية» من حيث الوسائل. إن مناقشته لقضايا الزواج والطلاق والتعليم والمساواة والحقوق والواجبات .. الخ لا تقوم على الاستناد إلى مرجعية «التراث» بشكل انتقائي، كما هو الحال عند «عبده»، بل تقوم على نمط من العقلانية لا تحتقر التراث ولا تستهين به، لكنها لا تتخذ منه مرجعية مطلقة. وبعبارة أخرى يمكن القول إن «يسارية» «قاسم أمين» لا تتسم بالسلفية التي لاحظناها عند الرواد.

وإذا كان «قاسم أمين» لم يتعرض لأي شكل من أشكال «الاضطهاد» باستثناء بعض التعليقات والاعتداءات اللفظية، فإن «منصور فهمي» الذي حاز درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة «السوربون» على أطروحته «أحوال المرأة في الإسلام» La Condition de la Femme dans la Tradition de L' Islam

عام ١٩١٣ لاقى حرمانا من حق التوظيف نتيجة الهجوم الذي شنه عليه التقليديون. ولأن «منصور فهمي» كان قد سافر إلى فرنسا مبعوثا من قبل الجامعة الوليدة «الجامعة المصرية» - التي ساهم في تأسيسها بعد الدعوة إلى إنشائها كل أبناء «الأفغاني» الروحيين، ومنهم «قاسم أمين» - فقد نجحت الحملات ضده في إرغام الجامعة على اتخاذ قرار بعدم توظيفه بها بعد عودته من البعثة. كانت دعوى التقليديين ضده:

أن المدعو منصور فهمي قد ناقش في فرنسا أطروحة دكتوراه مضادة للإسلام ونيبه، وذلك تحت إشراف «أستاذ يهودي»<sup>٣٢</sup>

وهذا الاتهام بمضادة الإسلام ومضادة النبي (صلى الله عليه وسلم) سيتكرر كثيرا ضد ممثلي الاتجاه الليبرالي من قبل المتمزتين التقليديين. وجدير بالإشارة أن «منصور فهمي» كان قد خطا خطوة أوسع من خطوات سابقه، ذلك أنه لم يتعرض فقط لدراسة أحوال المرأة بالمنهج التاريخي الاجتماعي، وهو أمر لم يكن مألوفا بعد أو مقبولا، بل إنه توجه إلى نقد الماضي والتراث مدركا أنه يخوض في أرض مليئة بالأشواك.

<sup>٣٢</sup> انظر خاتمة «محمد حربي» الملحقة بالترجمة العربية الأولى للرسالة الصادرة عن «منشورات دار الجمل» بمدينة كولون بالمانيا ١٩٩٧، ترجمة «رفيدة مقدادي» ومراجعة «صالح هاشم»، ص: ١٤٣.

وهذا ما يعبر عنه في مقدمته، شارحا أنه هو نفسه يعاني من حالة من «التمزق» بين ضميره العلمي الذي يسعى لاجتلاء الحقيقة، وبين مشاعره الذاتية ومؤثرات نشأته التراثية وانتماؤه الديني الفكري والثقافي:

«وقد يعتب البعض من أهلنا من دون شك لهذه الذهنية النقدية، هؤلاء المسلمون الذين يحفظون احتراما دينيا للتقاليد. ونحن أردنا أن نكون صادقين في عملنا رغم إحساسنا بالتمزق من فكرة جرح أو أذى الضمير المقصود لهؤلاء العزيزين علينا. ومع ذلك يكفي أن نفكر أن الحتمية في الشخصية الإنسانية، وأن كل شيء قابل للتغيير حسب الظروف المجتمعية. فنحن في الحقيقة لا نملك الماضي، وإنما هو ملك الأسباب المختلفة التي ساهمت في خلقه. ولهذا أمل من أهلنا وأصدقائنا أن لا يستاءوا منا، وأن لا يثير عملنا هذا ابتسامات السخرية والتعليقات اللاذعة. فلا مبرر للتهكم أو للغضب الذي إن دل على شيء فهو يدل على عقلية ضيقة أو مغلقة. فالعالم يتجاهل هؤلاء لأنه يبحث عن الحقيقة. فهل هناك من شعب يخلو من تقاليد شاذة أو غريبة، إن حكمنا عليها من وجهة نظر عصرية أو حديثة؟»<sup>٣٣</sup>

لكن ما عاناه «منصور فهمي» من حرمان من حقه الوظيفي بعد عودته من بعثته لا يقاس بمدى المعاناة التي سيعاني منها من جاءوا بعده. ولم يكن الاضطهاد بدعوى معادة الدين موجها فقط ضد دعاة العصرية من الليبراليين، بل كان يوجه بنفس الدرجة من القسوة والصرامة ضد أبناء «الأزهر» الذين يقفزون فوق أسوار «التقليد» و«الإجماع» متأثرين دون شك بدعوة «الحرية الفكرية» التي أطلقها كل من «الأفغاني» و«عبده» في أفق الفكر الديني. واحد من هؤلاء هو «محمد أبو زيد» مؤلف مجموعة من الكتب، بينها كتاب في التفسير بعنوان «الهداية والعرفان» تمت مصادرتة وقت صدوره.<sup>٣٤</sup> وجريمة

<sup>٣٣</sup> السابق، ص: ٦-٧.

<sup>٣٤</sup> هذه الكتب هي: ١- الزواج والطلاق المدني في الإسلام، مطبعة التقدم، القاهرة، ١٣٤٦/ ١٩٢٧: ٢- مختصر من زاد المعاد، مطبعة الاستقامة، القاهرة، د: ٣- الهداية والعرفان في تفسير القرآن بالقرآن، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٤٩/ ١٩٣٠



«محمد أبو زيد» التي أدت إلى محاكمته سنة ١٩١٧ أنه قال إن «إن آدم ليس نبيا ولا رسول بنص قطعي وإنما نبوته ورسالته ظنيتان»؛ فكان هذا مبررا ليرفع بعض الناس شأنه للقضاء طالبين التفريق بينه وبين زوجته بتهمة «الردة»، واستجابت المحكمة الابتدائية للأحوال الشخصية بمدينة «دمنهور» وحكمت بالتفريق بين المدعى عليه وزوجته. ولكن محكمة الاستئناف بمدينة الإسكندرية حكمت برفض الدعوى ونقض الحكم ضد «محمد أبو زيد» يوم أول ديسمبر ١٩١٨.<sup>٣٥</sup>

وهكذا استطاع «محمد أبو زيد» أن يواصل عمله، فأصدر تفسيره المشار إليه بعنوان «الهداية والعرفان في تفسير القرآن» سنة ١٩٣٠، وهو كتاب أثار اعتراض «محمد رشيد رضا» (١٨٦٥-١٩٣٥) الذي اتهمه بالكفر والمروق عن الدين؛ فتشكلت لجنة من الأزهر قررت مصادرة الكتاب. لكن اللافت للانتباه أن «محمد رشيد رضا» في اتهامه لصاحب الكتاب بالكفر زعم أنه سرق أفكاره المتضمنة في الكتاب من «محمد عبده»، وهو أمر يثير الغرابة؛ إذ يحيل هذا الاتهام الثاني بسرقة أفكار الإمام إلى استنتاج أن بعض أفكار هذا الأخير، تلك التي سرقتها «أبو زيد»، لا تتفق مع «صحيح» الإسلام من منظور «رشيد رضا»، الذي يعتبر نفسه، ويعتبره كثير من الباحثين، تلميذا للإمام وخليفة له.

والحقيقة أن تفسير «محمد أبو زيد» للآية ٥٩ من سورة «النساء»، «يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم» هو الذي أثار ضده غضب القصر الملكي، واستدعى من ثم محاكمته وإدانة الأزهر له ومصادرة الكتاب. يرى «أبو زيد» أن استخدام القرآن لضمير الجمع في الحديث عن الحكام «أولي الأمر» يعني أن القرآن ضد حكم الفرد؛ أي أنه بدلالة المخالفة مع حكم «الشورى» الملزمة، أي الحكم الديمقراطي الحقيقي. ومن الطبيعي أن يكون هذا التفسير في عمقه معاديا للحكم الملكي الديكتاتوري الذي يتمتع فيه «السلطان» أو «الملك»

<sup>٣٥</sup> يمكن متابعة تفاصيل الدعوى وتطورها فيما كتبه محمد رشيد رضا: إلهاد في القرآن، ودين جديد بين الباطنية والإسلام، مجلة المنار، القاهرة، المجلد: ٢١، الجزء الأول، ص: ٤٩-٥٦؛ والمجلد: ٣١، الجزء: ٩، ص: ٦٧٣-٦٩٧، والجزء العاشر، ص: ٧٥٣-٧٧٠.

بسلطات مطلقة. هذا من ناحية نظام الحكم، أما من ناحية الاقتصاد والمال فقد استنبط «أبو زيد» من الآية ١٣٠ في سورة «آل عمران» «يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة، واتقوا الله لعلكم تفلحون» أن التحريم لا يجب أن يطال تعاملات البنوك التي لا تصل فوائدها أبدا إلى «الضعف».<sup>٣٦</sup> هكذا يمكن القول إن محاكمة «أبو زيد» كانت محاكمة لتيار فكري إسلامي لا مغالاة في وصفه بصفة «اليسار»، سواء في موقفه من قضية الحكم أو في موقفه من قضايا التحديث.

بين المحاكمتين اللتين تعرض لهما «محمد أبو زيد» وقعت محاكمة أخرى لشيوخ أزهري هو الشيخ «علي عبد الرازق» (١٨٨٨-١٩٦٦) بسبب كتابه «الإسلام وأصول الحكم» الصادر عام ١٩٢٥ في سياق الجدل السياسي والفكري الذي شغل العالم الإسلامي كله بعد قرار إلغاء الخلافة الذي أصدره «الكماليون» في تركيا. انتهت المحاكمة لا بفضل الشيخ فقط من وظيفته في سلك القضاء الشرعي - كان قاضيا بمحكمة مدينة «المنصورة» - بل بسحب شهادة «العالمية» منه.<sup>٣٧</sup> ولأننا لا نريد أن نقدم هنا قراءة تفصيلية للكتاب، فهذا أمر تناولناه مرارا في أكثر من دراسة، فسنكتفي هنا بالكشف عن الدلالات العامة لسياق صدور الكتاب.

انحصرت قراءة كتاب علي عبد الرازق - مثلا - في الدور الذي أداه في سياق معركة «الخلافة»، وكأن مهمة الكتاب كانت تتلخص في خوض معركة التنازع والتنافس على كرسي الخلافة بعد إلغاء المنصب في تركيا على أيدي الكماليين سنة ١٩٢٤. وكذلك يفسر الناقدون والمحللون محنة الكتاب وصاحبه بتحالف علماء الأزهر مع الملك «فؤاد» الذي كان يسعى منافسا لكثير من الطامعين في شغل المنصب الشاغر. ولا جدال في أن هذا «التحالف» كان له تأثير في تطور الأحداث وعظم المحنة، التي وصلت لسحب شهادة «العالمية» من الرجل، ولكنه لا يفسر - وحده -

<sup>٣٦</sup> انظر مقالة «يا نسين» JANSSEN عن «محمد أبو زيد» في دائرة المعارف الإسلامية (الإنجليزية)، ط٢، ليدن، الجزء الخامس، ص: ٤٢٠.

<sup>٣٧</sup> انظر تفاصيل المحاكمة في كتاب «محمد عمارة»: الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق: دراسة ووثائق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، بيروت ١٩٨٨، ص: ٥٧-١١١.

أهمية الكتاب، ولا يكشف عن قيمته «المعرفية» التي تتجاوز أفاق السياق المنتج له. ولتفترض مثلا أن الكتاب صدر في مناخ أهدأ سياسيا فهل كان سيمر مرور الكرام، وهو يتحدى أهم المبادئ التي انبنت أكثر المؤسسات الدينية في العالم الإسلامي على التسليم بأنها ركن ركين، لا من أركان الفكر الإسلامي فقط، بل من أركان «العقيدة» المنزلة ذاتها.

يكتفي المحللون بالنظر إلى مسألة إلغاء الخلافة في تركيا بوصفها مسألة صراع بين الحركة القومية التركية بقيادة «أتاتورك» وبين النظام «الإسلامي» المتمثل في مؤسسة «الخلافة». وهنا يتم تجاهل السياق «الدولي» أو «العالمي». لقد كانت الحرب العالمية الأولى في جانب من أهم جوانبها هي حرب انحلال الإمبراطوريات التقليدية في العالم كله، تمهيدا لقيام نظام عالمي جديد تصبح «الدولة القومية» الجديدة وحدته البنائية. كانت تلك الحرب تتويجا لحروب سابقة، سعت فيها الإمبراطوريات لاستعادة أمجادها دون جدوى. وهكذا يمكن القول إن الحرب العالمية الأولى أنهت عصر الإمبراطوريات لتحل محله «عصر الاستعمار» والإمبريالية. من هذه الزاوية يمكن فهم مستوى آخر هو مستوى «السياق التركي»، أي سعي القوميين الأتراك لإنقاذ ما يمكن إنقاذه من الإمبراطورية المنهارة بالتخلي عن «الأوهام» وتأسيس دولتهم القومية الحديثة. وليس المهم هنا البحث عن مدى نجاحهم أو فشلهم، وإنما الأهم هو إدراك أن قرار أول نوفمبر ١٩٢١ بإلغاء السلطنة مع الإبقاء على منصب «الخلافة» كان محاولة لعزل «ال خليفة»، وترك المنصب لتصرف العالم الإسلامي، إن شاء أبواه بعيدا عن إدارة الشؤون التركية الداخلية والعالمية، وإن شاء ألغاه. لكن السلطان وحيد (محمد الخامس) فضل الهرب في ١٧ نوفمبر، فعين المجلس الوطني الكبير في «أنقرة» السلطان «عبد المجيد» مكانه.

ومن الصعب قبول هذا التحليل دون متابعة حالة «الفرحة» التي عمت العالم الإسلامي، ومصر خاصة، فدبجت القصائد والمقالات في مديح «الذئب الأغبر» وفي التغني بانتصاراته وفتوحاته (سميت الانتصارات لتحرير الوطن فتوحات). لم يصدر عن «الأزهر» صوت اعتراض ضد هذا القرار، وكان الشيخ «رشيد رضا» هو الوحيد الذي هاجم القرار، وعاب على رجال الأزهر صمتهم، وذلك في مقالات عديدة في مجلة

«المنار». ولكن مشاعر الإعجاب والفخر والترحيب التي لقيها قرار الفصل بين «السلطنة» و«الخلافة» انقلبت إلى الضد بعد قرار إلغاء الخلافة إلغاء تاما في ٧ مارس ١٩٢٤. والمدة من أول نوفمبر ١٩٢٢ إلى ٧ مارس ١٩٢٤ (حوالي ١٦ شهرا) تستحق تحليلا مفصلا لما حدث خلالها في أنحاء العالم الإسلامي كافة.

جانبا آخر، لعله الأهم، يبدو غائبا في كثير من القراءات والتحليلات، ذلك هو سياق الثورة المصرية ضد الاحتلال سنة ١٩١٩، وما آلت إليه من نتائج لعل أهمها بدء التاريخ الفعلي لمصر الدستورية سنة ١٩٢٣، وما سبقه من نقاش حول طبيعة «الدولة»، وحول ما إذا كان من اللازم النص في الدستور على أن «الإسلام هو دين الدولة» أم لا. وقد انتهى الجدل حول هذه المسألة بأن «لا ضرر» من النص على ذلك، وكانت تلك النتيجة محصلة نقاش ساهم فيه «الأقباط» مؤكدين ثقتهم المطلقة وإيمانهم الخالص بأن لا ضرر على الإطلاق من وضع هذه المادة في صدر الدستور المصري.

في سياق قرار المجلس الوطني الكبير في أنقرة بإلغاء السلطنة والإبقاء على الخلافة، في أول نوفمبر ١٩٢٢، وردا على الاعتراضات التي أثارها القرار داخل تركيا أساسا وخارجها تبعا، صدر كتاب «الخلافة وسلطة الأمة» باللغة التركية، وقد ترجمه إلى اللغة العربية «عبد الغني بك سني» - نزيل القاهرة والسكرتير العام لولاية بيروت ومتصرف اللاذقية سابقا - وصدر عن دار الهلال سنة ١٩٢٤، بعد صدور قرار إلغاء الخلافة.<sup>٢٨</sup> يقول المترجم في مقدمته أن رجال المجلس:

عمدوا إلى رجال العلم وعلماء الشرع لينبروا حقيقة هذا المبدأ القويم الذي يعتقدون مطابقته لأحكام الشرع المنيف. وهؤلاء الأفاضل بعد أن قتلوا المسألة بحثا وتدقيقا جمعوا الأحكام الشرعية أخذوا من أمهات الكتب الفقهية والوثائق

<sup>٢٨</sup> أصدرت «دار النهر» بالقاهرة طبعة ثانية للكتاب مع مقدمة ضافية لكتاب هذه السطور سنة ١٩٩٥.

والمستندات، أخذنا من الكتاب والسنة والقياس والإجماع ... بينوا فيها الأحكام الباحثة عن الخلافة وأوصافها وشروطها وأدوارها وتقلباتها باعتباراتها السابقة والحالية.<sup>٣٩</sup>

ويضيف المترجم إلى مقدمته مقالاً له، كان قد سبق نشره في جريدة «الأهرام» (١٤ نوفمبر ١٩٢٣)، يكشف عن بعض المبررات التي تقف وراء قرار إلغاء السلطنة والإبقاء على الخلافة، وهي مبررات تكشف عن أبعاد:

الأزمة السياسية التي كانت قد استحكمت في نظام الخلافة الإمبراطوري. كانت الخلافة العثمانية قد تحولت بالفعل إلى «خلافة اسمية وقولية لا يتعدى نفوذها الفعلي حدود السلطنة العثمانية؛ لأن الخليفة، مع حيازته السلطنة السياسية بصفته سلطان تركيا، لا تسوغ له هذه الصفة تأسيس العلاقات بينه وبين الشعوب الخارجة عن الحكم التركي. ولهذا كانت الخلافة عبارة عن اسم بلا فعل.<sup>٤٠</sup>

ويبدو أن الأمل كان معقوداً أن يأخذ العالم الإسلامي زمام المبادرة لاستعادة «الخلافة» في صورتها الأممية، إذ يصور المترجم قرار المجلس الوطني بإلغاء السلطنة بأنه بمثابة «تحرير» لمؤسسة الخلافة من قيد يقيدها بتركيا ويعزلها عن مجال فعاليتها الفعلي، وهو العالم الإسلامي بأسره. هكذا يرى أن رفع السلطنة عن كاهل الخليفة يتيح له المجال أن يكون «مرتبطاً فعلاً وبلا أدنى مانع بالأمم الإسلامية كلها». إلى أي حد وصلت الرسالة للعالم الإسلامي؟ وهل كانت تلك بالفعل هي الرسالة التي يتضمونها القرار، وحين لم يستجب العالم الإسلامي خلال ستة عشر شهراً تم إلغاء الخلافة، التي كانت قد صارت عبئاً لا مبرر له حينئذ؟ أم أن الأمر كله مؤامرة غربية ضد الإسلام والمسلمين للقضاء على رمز وحدتهم وشارية عزتهم وفخارهم؟ أيا كان الرأي الذي يمكن أن يتبناه القارئ فالحقيقة أن العالم الإسلامي لم يتحرك إلا بعد قرار إلغاء

<sup>٣٩</sup> ص: ٩٠ من طبعة ١٩٩٥.

<sup>٤٠</sup> السابق، ص: ٨٤.

الخلافة، ولكنها حركة أفضل منها السكون. كان الوحيد الذي كتب مدافعا عن الخلافة ومقامها محمد رشيد رضا؛ فأصدر كتابه «الخلافة أو الإمامة العظمى» عن مطبعة المنار سنة ١٩٢٣.

كانت محاكمة «علي عبد الرازق» إذن تعبيرا عن حالة «التوتر» و«الاحتقان» التي صارت ملموسة واضحة بين تياري «اليسار» و«اليمين» بالمعنى الفضفاض للمصطلحين. إنها أزمة الصراع بين «الحداثة» و«المحافظة» بين السعي للتطور والتقدم وبين الحرص على الثبات والتقليد. نفس الأزمة ستتكرر بعد سنة واحدة مع «طه حسين» (١٨٨٩-١٩٧٣) ابن الأزهر الذي فر من تقليديته وانسداد آفاق حرية الفكر والنقاش فيه إلى الجامعة الجديدة - الجامعة المصرية - التي يقول عن خطواته الأولى فيها:

كان الفتى يرى حياته في الجامعة عيدا متصلا، كما كان يراها غيره من المصريين، ولكنها كانت بالقياس إليه عيدا تختلف فيه ألوان اللذة والغبطة والرضى والأمل. كانت تخرجه من بيئته المقلقة في الأزهر ... إلى بيئة أخرى لا حدَّ لسِعَتِها، فهي كانت تتيح له أن يملا رثتيه من الهواء الطلق حين يسعى إلى الجامعة وحين يعود منها، وأن يملا عقله من العلم الطلق الذي لا يقيدته تحرُّج الأساتذة من الأزهريين فيما كانوا يلقون من الدروس. ... وكانت هذه البيئة تتيح له كذلك علما يخلق نفسه خلقا جديدا لا يتصل بالنحو ولا بالمنطق ولا بالتوحيد، وإنما يذهب به مذاهب مختلفة في الأدب وفي ألوان من التاريخ لم يكن يُقدِّر أنه سيعرفها في يوم من الأيام.<sup>٤١</sup>

فتحت هذه الجامعة أمام «طه حسين» أبوابا من المعرفة والعلم لم تنغلق، إذ سرعان ما أوفدته في بعثة لاستكمال دراسته في فرنسا، ويعود في عام ١٩١٩ حاملا درجة الدكتوراه في العلوم الاجتماعية. فتحت له الدراسة في فرنسا، كما فتحت ل«منصور فهمي» من قبل، أبواب التعرف على مناهج الدرس الاجتماعي، سرعان ما وجدت مجالات

<sup>٤١</sup> الأيام، الجزء الرابع، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط١. ١٩٧٤، ص: ٤٤٤.

لتطبيقها لا في دراساته الأدبية فحسب بل في كتاباته في التاريخ الإسلامي كذلك. كانت جريمة «طه حسين» أنه أراد أن يؤصل منهج «الشك» في البحث العلمي متأثراً في ذلك بديكارت. وحين أراد أن يدرس «الشعر الجاهلي» مزج بين منج الشك الديكارتية وإنجازات علماء «الحديث النبوي» في نقد المرويات. ومن خلال بعض الأدلة والأسانيد التاريخية واللغوية يرى طه حسين أن:

الصلة بين أصل اللغة العربية الفصحى التي كانت تتكلمها العدنانية (في الحجاز وشمال الجزيرة) واللغة التي كانت تتكلمها القحطانية في اليمن، إنما هي كالصلة بين اللغة العربية وأي لغة أخرى من اللغات السامية المعروفة».

وبصرف النظر عن صحة هذه القضية أو خطئها، فإن المؤلف يستند إليها في الشك في صحة نسبة هذا الشعر المنسوب إلى شعراء أصلهم يماني والمصاغ بلغة عربية فصحى هي لغة الشمال. ويرى «طه حسين» أن هذا الشعر لا يمكن أن يكون قد ظهر قبل القرآن، لأنه مكتوب بلغة قريبة جداً من عربية القرآن التي لم تصبح لغة الجزيرة كلها إلا مع انتشار الإسلام. وتأسيساً على ذلك يرى «طه حسين» أن القرآن يجب أن يكون هو المرجع في فهم حياة الجاهلية، لا هذا الشعر الذي ينسب إلى الجاهليين وهو لا ينتسب لهذا العصر:

إن هذا الشعر الذي ينسب إلى امرئ القيس أو إلى الأعشى أو إلى غيرهما من الشعراء الجاهليين لا يمكن من الوجهة اللغوية والفنية أن يكون لهؤلاء الشعراء ولا أن يكون قد قيل وأذيع قبل أن يظهر القرآن... لا ينبغي أن يستشهد بهذا الشعر على تفسير القرآن وتأويل الحديث، وإنما ينبغي أن يستشهد بالقرآن والحديث على تفسير هذا الشعر وتأويله... هذه الأشعار لا تثبت شيئاً ولا تدل على شيء، ولا ينبغي أن تتخذ وسيلة إلى ما اتخذت إليه من علم بالقرآن والحديث، فهي إنما تكلفت واخترت اختراعاً ليستشهد بها العلماء على ما كانوا يريدون أن يستشهدوا عليه.<sup>٤٢</sup>

<sup>٤٢</sup> في الشعر الجاهلي، ط ٢ دار نهر، القاهرة، ١٩٩٥ م، ص : ٢٠.

في مقابل هذا الشك في الشعر الجاهلي والتقليل من شأنه في مسائل التفسير والتأويل، نجد ثقة مطلقة في صحة النص القرآني؛ لأنه - في نظر «طه حسين» - المرأة الأصدق للحياة الجاهلية. يرى «طه حسين» أن هذه القضية بدهية رغم ما تبدوا عليه من غرابة بالنسبة لمن يسمعا لأول مرة. إنها قضية بدهية لأن «نص القرآن ثابت لا سبيل إلى الشك فيه». لكن هذا النفي الحاسم لصحة كثير من الشعر الجاهلي من حيث نسبته إلى ذلك العصر، مع التأكيد الحاسم كذلك بصحة النص القرآني وكونه هو المرأة الصادقة للعصر الجاهلي، يفضي إلى مشكل لا بد من حله. ذلك أن الذين يقولون بوجود لغة موحدة يتكلمها العدنانيون والقحطانيون (أهل الشمال والجنوب) يستندون إلى بعض المرويات في التفرقة بين العرب العاربة - أي الأصليين - وهم أهل الشمال، وبين العرب المستعربة، وهم أهل الجنوب، الذين تعلموا العربية وأتقنوها وتخلوا عن لغتهم الحميرية منذ عصور بعيدة. وهذه المرويات تستند بدورها في ذهن البعض إلى ما ورد في القرآن في قصة هجرة إبراهيم بكل من إسماعيل وهاجر إلى أرض الحجاز.

ولم يكن اقتراح «طه حسين» النابع من منهجه المطروح في الكتاب يتضمن أي شكل من أشكال التشكيك في صحة القرآن، كما توهم المتوهمون من أتباع منهج السلف، وكما يشيع المغرضون من أعداء المنهجية التاريخية النقدية. لقد تناول طه حسين القصة القرآنية - قصة إبراهيم وإسماعيل - بالتأويل على منهج «محمد عبده» الذي فصل فصلا كاملا بين «التاريخ» بوصفه علما وبين القصص القرآني. ليس القرآن - في نظر «محمد عبده» - كتابا في التاريخ، والقصص الواردة فيه لا تهدف إلى رواية التاريخ، وإنما وردت مورد العظة والعبرة. فإن كان بعضها يتضمن بعض عناصر تاريخية، فهي تلك العناصر التي كانت معروفة للناس متداولة بينهم قبل عصر النبوة. وقد استخدم القرآن هذه العناصر في قصصه جريا على منهجه في مخاطبة الناس على قدر عقولهم ومستوى وعيهم. وخلاصة ذلك أن ما يروى في القرآن من قصص لا يجب أن نبحت عن صدقه - أو عدم صدقه - في التاريخ العلمي الموثق، لأنه قصص كان معروفا للناس ومتداولاً.



وهنا لا بد أن نشير إلى أن «طه حسين» يؤكد - بالإضافة إلى تأكيده صحة النص وكونه أصدق مرآة للعصر - أن إعجاب الناس بالقرآن - من أسلم منهم ومن أصر على وثنيته - نابع من وجود نوع من الصلة «هي هذه الصلة بين الأثر الفني البديع وبين الذين يعجبون به حين يسمعون أو ينظرون إليه».<sup>٤٣</sup> ومن شروط الأثر الفني البديع أن يكون جديداً، لا بمعنى الغرابة التامة التي تجعله عصيا على الفهم وفوق مستوى الإدراك والتذوق، بل بمعنى الجودة اللافتة والمتضمنة لعناصر مألوفة في نفس الوقت، إذ لو كان «القرآن» جديداً تماماً بالنسبة للعرب:

لما فهموه ولا وعوه ولا آمن به بعضهم ولا ناهضه وجادل فيه بعضهم الآخر. إنما كان القرآن جديداً في أسلوبه، جديداً فيما يدعو إليه، جديداً فيما شرع للناس من دين وقانون. ولكنه كان كتاباً عربياً، لغته هي اللغة العربية الأدبية التي كان يصطنعها الناس في عصره، أي في العصر الجاهلي.<sup>٤٤</sup>

و«طه حسين» يتواصل بهذا مع «محمد عبده» في تأكيد الطابع الأسلوبي الفريد للقرآن، ذلك الطابع الذي بهر العرب حتى لم يجد أهل مكة وسيلة لتفسير الأثر الذي أحسوا به في نفوسهم حين سمعوا بعضاً منه إلا أن يقولوا عن النبي إنه «ساحر» و«كاهن» و«شاعر». هذا الطابع الأسلوبي الفريد هو الذي انشغل اللغويون والبلاغيون والنقاد المسلمون فيما بعد في محاولة تفسيره وتعليقه. وبالمثل انشغل المتكلمون والفلاسفة كما انشغل الفقهاء بتلك القضية القديمة الجديدة، أعني قضية الإعجاز.

تعرض الكتاب «في الشعر الجاهلي» (١٩٢٦) لحمالات من الهجوم والمطالبة بمحاكمة المؤلف. وتم التحقيق بالفعل مع «طه حسين»، ورغم أن نائب المدعي العام برأه من القصد إلى إهانة العقيدة أو التشكيك في القرآن، فإن الهجوم على الكتاب وصاحبه لم يتوقف حتى أيامنا

<sup>٤٣</sup> السابق، ص : ٢٦.

<sup>٤٤</sup> السابق نفسه.

هذه. كانت معركة كتاب «في الشعر الجاهلي» هي معركة «طه حسين» الأولى، لكنها لم تكن الأخيرة. كانت المعركة الثانية حين أصدر كتابه «المعذبون في الأرض». وهو عمل أدبي إنشائي - قصة - لم يستطع طبعه في مصر وطبعه في لبنان، إلا أن الكتاب دخل مصر فصادرته الحكومة. يقول «طه حسين» في حديث له بمجلة الإذاعة والتلفزيون:

قالوا عني وقتها أني شيوعي - على الرغم من أنني أقول صراحة في هذا الكتاب إن هذا الحديث يدل فيما أظن دلالة واضحة على أنني من المحافظين المتشددين في المحافظة، ومن أصحاب اليمين الذين لا يضيّقون بأحد كما يضيّقون بأصحاب الشمال.<sup>٤٥</sup>

والسبب في ذلك أن الكتاب يتعرض لقضية الفقر والغنى، وهو مهدى «إلى الذين لا يجدون ما ينفقون، وإلى الذين يجدون ما لا ينفقون»، وهذا إهداء واضح الدلالة رغم إنكار «طه حسين» انتمائه إلى «أهل الشمال». لكن الأكيد أن «طه حسين» لا يمكن بأي معيار تصنيفه في خانة «المحافظين المتشددين في المحافظة» ولو ادعى هو نفسه ذلك. لقد كان الاتهام بالمحافظة والتشدد اتهاماً وجهه الشيوعيون المصريون لكل من خالفهم، ومنهم «طه حسين». هذا «التصنيف» يستخدمه «طه حسن» ليواجه به خصومه الذين يتهمونه بالشيوعية. ولا شك أن «طه حسين» لم يكن ليمنع أن نصنفه في خانة «اليساري» الاجتماعي والفكرية، بمعنى الدفاع عن حقوق الفقراء إزاء مجتمع الأغنياء، والدفاع عن حرية الفكر وحق الاختلاف في وجه خصوم الحرية والعدل.

تكررت نفس الاتهامات والمحاكمات ومصادرة الكتب - بعد «طه حسين» مع كثيرين، لا في مصر وحدها بل في أقطار أخرى من الوطن العربي كما حدث لـ «الطاهر حداد» التونسي (١٨٩٩-١٩٣٥) بعد صدور كتابه

<sup>٤٥</sup> انظر: سامح كريم: طه حسين في معاركه الفكرية، كتاب الإذاعة والتلفزيون، القاهرة، رقم ٢١، ١٩٧٤، ص: ٤٦.

«امرأتنا في الشريعة والمجتمع» (١٩٢٩)<sup>٤٦</sup>؛ فهاجت أقلام المحرضين ضده فسيبوه ولعنوه من فوق منبر المساجد، وألفوا الكتب في سببه وشتمه، لعل أشهر هذه الكتب هو كتاب «الحداد على امرأة الحداد»، وهو عنوان كاف في دلالاته على غرض السب والإهانة. وقد أثر هذا كله في حالته المعنوية والنفسية فمات كمدا وهو في ريعان الشباب. جدير بالذكر أن أفكار «الحداد»، التي ناله بسببها ما ناله، كانت هي الأفكار الملهمة لمجلة الأحوال الشخصية التونسية التي صدرت في تونس عام ١٩٥٧ فحققت للمرأة التونسية مكاسب غير مسبوقه.<sup>٤٧</sup> نذكر هنا أيضا كتاب محمد احمد خلف الله «الفن القصصي في القرآن الكريم»، والذي كان في الأصل رسالة جامعية للحصول على درجة الدكتوراه، ولكن جامعة القاهرة رفضتها عام ١٩٤٨، وحولت صاحبها إلى عمل إداري.<sup>٤٨</sup> ويصدق القول كذلك على كتاب خالد محمد خالد «من هنا نبدأ» (١٩٥٠) الذي تمت مصادرتة بأمر من النيابة العامة، استنادا إلى «كتاب صاحب الفضيلة رئيس لجنة الفتوى بالجامع الأزهر المؤرخ في أول مايو سنة ١٩٥٠». ومن الأفضل لنا لتبين أجواء الصراع بين «اليمين» و«اليسار» أن ننظر للكتاب بعيون لجنة الفتوى الكاشفة عن مكامن الخطر في أفكار الكتاب. وسنرى أنها أخطار تتعلق بحلم البحث عن «العدل» و«الحرية» و«الخلاص» من الاستبداد. يقول تقرير الأزهر:

إن هذا الكتاب قد وضع بروح تناصب الدين العداء السافر، وتعمل جهدها على هدم كيانه وتسلبه أخص وظائفه وهى الهيمنة على شئون الحياة وتديبرها وإقامة أمور الناس فيها على أسس العدل والاستقامة، وسياستهم بكل ما

<sup>٤٦</sup> تناولناه بالعرض والتعليق في كتاب «دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة»، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٠، ص: ٦٥-٧٢.

<sup>٤٧</sup> انظر مناقشتنا لمحتوى هذه المجلة الوثيقة القانونية في كتابنا المشار إليه في الحاشية السابقة، ص: ٢٨١-٣٠٩.

<sup>٤٨</sup> يمكن العودة للتفاصيل في مقدمة «أمين الخولي» - الذي كان مشرفا على الرسالة - للطبعتين الثانية والثالثة لكتاب «الفن القصصي في القرآن الكريم»، ط٤، مكتبة النهضة المصرية، ص: ج-م.

فيه إصلاح حالهم في الدنيا وتوفير أسباب سعادتهم في الآخرة تارة بالنصح والإرشاد والوعظ والهداية، وأخرى بالقضاء العدل والحكم الرشيد، وتأمين الناس على أنفسهم وأموالهم وأعراضهم وسائر حقوقهم، وإنصاف المظلومين، والضرب على أيدي المعتدين الظالمين. وإن كتاب الله وسنة رسوله كلاهما مليء بالتصريح القطعي الواضح البين في الحكم والقضاء وما إليهما من مظاهر الهيمنة الفعلية على جميع نواحي الحياة الاجتماعية مالية وجنائية، فردية واجتماعية ودولية. وقد دعمت لجنة الفتوى رأيها هذا بما يلي :

١- إن المؤلف صورَّ الحكومة الدينية بخصائص وغرائز، من شأنها أن تبعث في النفوس محاربة هذا النوع من الحكم، وربما بالغموض المطلق. وأن دستورها الذي تخضع له وتقوم به وتفر إليه وتهرب هو الدين، هو القرآن، وأن القرآن والسنة فيهما من الغموض والاحتمالات ما يجعل الآية الواحدة متمسكا للمتخاصمين المتعارضين في الرأي. وأن المؤلف يعنى بهذا أن ذلك الغموض يجعلهما غير صالحين لأن يكونا أساسا صالحا للحكومة. (من الفصل الثالث بعنوان «قومية الحكم»، خاصة الغريزة الأولى من غرائز الحكومة الدينية، ص: ١٢، العمود: ٢).

٢- إن المؤلف يقرر أن مهمة الدين لا تعدو الهداية والإرشاد وأن ما قام به النبي صلى الله عليه وسلم من قيادة الجيوش والمفاوضات وعقد المعاهدات وغيرها من مظاهر السلطة التي يمارسها الحكام لم يكن إلا لحكم ضرورات اجتماعية، وأن المؤلف يعنى بذلك أن هذه الشئون التي قام بها النبي لم يقم بها لأنها من مهمته الدينية وعنصر من عناصر الرسالة. (من الفصل الثالث، ص: ١١، نهاية العمود الثالث والعمود الرابع).

٣- إن المؤلف يرى أن الحدود جميعها موقوفة عن العمل وليس هناك مجال لإقامتها، وأن عمر وقف حد السرقة أيام المجاعات وصار ذلك سنة رشيدة من بعده. وأن الزنا يحمل موانع تنفيذه، وأن حد الخمر كحد الزنا في صعوبة تنفيذه أو استحالته. وأن الدين لا يصح أن يعتمد فيما يعتمد عليه في إصلاح المجتمع على العقوبة، معللاً ذلك بأن نفوذ الدين وأثره في مكافحة الرذيلة يكونان أرسخ قدما وأقوم سبيلا حين يسلك طريقه إلى النفوس بالتسامح والرفق والحجاج الهادئ والمنطق الرصين. أما حين تتحول هذه الوسائل إلى سوط الحكومة الدينية فإن الفضيلة آتئذ تصاب بجزع أليم. (الفصل الثالث، ص: ١١ العمود الخامس، و ص: ١٢ العمود الأول)

٤- إن المؤلف عرض لركن من أركان الدين وهو الزكاة وخلق عليه ثوبا يقرز منه النفوس ويجعله مظهرا من مظاهر المذلة والهوان التي لا يرضى الله بها لعباده. ورأى أن الكهانة، أي الدعوة الدينية، هي التي صورت للناس أن الإسلام يرى في الصدقات اشتراكية تلبى حاجة المجتمع، وأنها بهذا التصوير تسير على طريقة الخداع التي تعودت بها إبداء بعض مظاهر العطف والرحمة بالناس، في حين أنها تعمل على سلب أعز ما يملكون من كرامة وحق. (الفصل الأول «الدين لا الكهانة»، ص: ٥، نهاية العمود الرابع والعمود الخامس)<sup>٤٩</sup>

<sup>٤٩</sup> انظر العدد الخاص الذي أصدرته جريدة «الأهالي» - جريدة حزب «اليسار»: التجمع الديمقراطي الاشتراكي الوجدوي - متضمنا نصوص المحاكمة والنص الكامل للكتاب، السبت ٤ مايو ١٩٩٦م - ١٧ ذو الحجة ١٤١٦.

وهذا التقرير لا يحتاج لتعليق، فقد قررت النيابة العامة - التي سبق لها أن برأت «طه حسين»- إدانة المؤلف والكتاب بعبارات لا تقل قسوة ورجعية وتزمتا عن عبارات تقرير الأزهر:

حيثيات الأمر الصادر من النيابة بمصادرة الكتاب بتاريخ ٧ مايو ١٩٥٠، والذي طلبت من المحكمة تأييده استنادا إلى المادة ١٩٨ عقوبات لأن المؤلف ارتكب الجرائم الآتية:

أولاً: إنه تعدى علنا على الدين الإسلامي، الأمر المعاقب عليه بمقتضى المادتين ١٦١ و١٧١ عقوبات. (اعتمدت النيابة هنا على رأى لجنة الفتوى)

ثانياً: إنه حذب وروج علنا مذهباً يرمى إلى تغيير النظم السياسية للهيئة الاجتماعية بالقوة والإرهاب ووسائل غير مشروعة. الأمر المعاقب عليه بمقتضى المادة ١٧٤ عقوبات.

ثالثاً: إنه حرض علنا على بغض طائفة من الناس وهى طائفة الرأسماليين، والازدراء بها تحريضاً من شأنه تكدير السلم العام. الأمر المعاقب عليه بمقتضى المادتين ١٧١ و١٧٦ عقوبات.

من الهام الإشارة إلى أن تغير المناخ الاجتماعي والسياسي في مصر في الفترة بين الربع الأول من القرن العشرين وبين نهاية منتصفه (الخمسينيات) كان في اتجاه «الفساد» السياسي والاجتماعي في إطار التحالف بين «القصر» والاستعمار وأحزاب الأقليات ذات الانتماء الإقطاعي والإيديولوجيات شديدة التزمت في رجوعيتها، من أجل الحفاظ على النظام الإقطاعي. في هذا المناخ تعرضت فصائل الحركة الوطنية، على اختلاف توجهاتها وتعدد إيديولوجياتها، إلى ضربات أمنية جعلت من مصر سجوناً كبيراً للشعب المصري كله. مقارنةً بالمناخ الليبرالي الذي أحدثته ثورة ١٩١٩، وما تلاها من إصدار الدستور سنة ١٩٣٢، وتكوين الأحزاب .. الخ، كان المناخ في الخمسينات لا يحتمل أية ليبرالية، فضلاً عن «يسارية».

## ٥- اشتراكية الإسلام، أو الإسلام الاشتراكي

كانت ثورة الجيش في يوليو ١٩٥٢ في الأساس ثورة ضد الفساد، الذي شمل تقريبا كل جوانب الحياة في مصر، من نظامها السياسي إلى الجمود الاجتماعي مرورا بالتزمت الفكري والثقافي، تحت وطأة استعمار غاشم يتحدى بالمهانة اليومية كل مشاعر الكرامة الوطنية. كانت قضية القضايا هي التخلص من «الاستعمار» وتحقيق الاستقلال الوطني. يلي ذلك «القضاء على الإقطاع وسيطرة رأس المال على الحكم»، وهو ما تحققت أولى خطواته في صدور قانون «الإصلاح الزراعي»، عام ١٩٥٤ الذي حدد الملكية بمائتي فدان، وقرر توزيع ما زاد عن ذلك من ملكيات على الفلاحين. كان صدور هذا القانون بمثابة الإعلان الأول عن التوجهات الاشتراكية لثورة يوليو، وهي التوجهات التي بلغت أقصى درجات وضوحها في قرارات الستينيات، التي نقلت ملكية كل وسائل الإنتاج للدولة.

حدد «الميثاق الوطني» الذي صدر عام ١٩٦٢ نوع الاشتراكية التي يتبناها النظام بأنها «اشتراكية عربية» نافيا عنها أي صفة توهم باشتقاقها من اشتراكية المجتمعات الشيوعية، سواء تلك التي كانت مطبقة في «الاتحاد السوفيتي» أو تلك التي كانت مطبقة في «الصين». إنها «اشتراكية» تستمد من مبادئ «العدالة» في الإسلام وحيها. وقد أتاح هذا التوصيف للاشتراكية الفرصة للخطاب الديني لكي يساهم بتقديم مبررات دينية إسلامية للحل الاشتراكي.

من نافلة القول أن نؤكد أن النزوع الاشتراكي لم يكن اختراع نظام يوليو، فقد كانت له جذور بعيدة وأخرى قريبة. وقد أسهبنا في بيان الجذور البعيد بدءا من عصر النهضة، أما الجذور القريبة فيكفي الإشارة إلى كتابات «سيد قطب» (١٩٠٦-١٩٦٦) قبل الثورة وفي بداياتها، حين كان خطابه جزءا من نسيج الخطاب الوطني العام قبل تحوله إلى معسكر اليمين المتشدد، الذي مهد الطريق إلى «الإرهاب» باسم الإسلام. في تلك الفترة الأولى من خطاب «قطب» كتب عن «العدالة الاجتماعية في الإسلام» (١٩٤٩) و«معركة الإسلام والرأسمالية» و«الإسلام والسلام العالمي» هذا فضلا عن «التصوير الفني في القرآن» .. الخ.

في سياق حمى «حتمية الحل الاشتراكي» التي سادت فترة الستينيات لا في مصر وحدها، بل في سوريا كذلك، صدرت كتب كثيرة من العلماء من رجال الأزهر وغيرهم تؤكد الطابع الاشتراكي للإسلام وتنفي عنه صفة الرأسمالية. ما نكتفي بالإشارة إليه من هذه الكتب كتاب «مصطفى السباعي» أحد قيادات تنظيم «الإخوان المسلمين السوري» في الستينيات. عنوان الكتاب «اشتراكية الإسلام» (١٩٦١)، وهو كما يقول المؤلف:

يعبر عن رأي طائفة ثالثة وسط، في المجتمع الإسلامي، تقف بين طائفة متطرفة، لا تؤمن بصلاحيه ما في يد الأمة من التفكير الإسلامي لحل مشكلات المجتمع. وطائفة ثانية متزمتة سلبية، تؤمن إيمانا غيبيا بأن في الإسلام حلا لهذه المشكلات الاجتماعية كلها، لكنها لا تعرف كيف يحلها. وأما هذه الفئة الثالثة... فتؤمن بأن في الإسلام الحل، وتعرف كيف تقدم الحلول لتلك المشكلات؛ وكل مبادئها وقوانينها مؤيدة بأدلة من مصادر التشريع الإسلامي، وهي تنادي بإحياء الدعوى إلى تلك المبادئ والقوانين بعد أن أهملها المجتمع الإسلامي أمدا طويلا. فهي (هذه الفئة الثالثة) أقرب إلى الفقهاء من أولئك المتطرفين المنكرين لقيمة ما في يد الأمة. وهي صاحبة تفكير يعوز أولئك المتزمتين، الذين يؤمنون بأن الحل في الإسلام، ولكن لا يقدمونها. وتضع هذه الطائفة تفكيرها الإسلامي في ظل مبادئ ثلاثة:

- ١- تحقيق النصوص الإسلامية لمصالح الناس في كل ما يحتاجون إليه.
- ٢- تحقيق هذه النصوص العادلة بين الناس، حين تتعارض مصالحهم.
- ٣- تحقيق التطور الاجتماعي الصالح في المجتمع الإنساني



كما تقف هذا الفئة الثالثة من مشاكل المجتمع البشري موقف من يوجب دراستها دراسة عميقة، ويختلط بالمجتمع اختلاطا شاملا لكل فئاته.<sup>٥٠</sup>

يستعيد المؤلف موقف «الإصلاح الديني» الوسطي بين «المتطرفين» و«المتزمتين»، ناقلا هذا الموقف خطوة أبعد في سلفيتها من موقف الإصلاحيين. تتمثل تلك الخطوة في الاتفاق مع المتزمتين، أو بالأحرى التسليم لهم، بأن في الإسلام حولا لكل المشكلات. وبعبارة أخرى نلاحظ انحسار دور «العقل» الذي أفسح له الإصلاحيون مجالا حيويا واسعا لا يقل عن مجال «مبادئ التشريع الإسلامي» التي لا يرى المؤلف سواها مصدرا. سيظل هذا النهج التوفيقى، أو بالأحرى التلفيقي، هو النهج المسيطر على مجمل تيارات الخطاب الديني في الستينيات والسبعينيات. وإذا كان التلفيق يميل في الستينيات جهة «اليسار»، سابحا في التيار العام، فسنجد أنه يميل في السبعينيات جهة «اليمين» في اتجاه التيار المعاكس، الذي صار التيار العام بعد هزيمة حزيران (يونيو) ١٩٦٧ وما تلاها من انقلاب في السبعينيات ضد الاشتراكية.

لا تكتمل الصورة إلا باستعراض الموقف المتميز، وربما الوحيد في هذه الفترة، الذي يرفض نهج «التلفيق» ويعلن هذا الرفض بصراحة ووضوح. إنه موقف الشيخ «أمين الخولي» (١٨٩٥-١٩٦٦) صاحب نظرية «التفسير الأدبي للقرآن الكريم» ومؤسس مدرسة التفسير الأدبي في جامعة القاهرة. من منظور التفسير الأدبي يميز «الخولي» في موقف القرآن من كل القضايا بين بعدين: «الواقعية» و«المثالية»، وهو يشرح ذلك مبينا بلغة بسيطة ما يمكن أن ندركه من علاقة توتر جدلي بين «الوحي» بوصفه تنزيلا سماويا «مثاليا»، وبين «التاريخ» بمعناه الاجتماعي والإنساني، بوصفه مجال تجلي «الوحي». في هذا البعد التاريخي يبرز البعد «الواقعي» للوحي، ولكنه لا يحجب بعده «المثالي» ولا يخفيه. ومن جهة أخرى لا يزعم الشيخ أن «مثالية» الوحي تطمس

<sup>٥٠</sup> نقلا عن «أمين الخولي»: في أموالهم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٧، ص:

بعده التاريخي، إنما تكمن المشكلة في منهج التفسير ونهج التأويل؛ أي كيف نصوغ منهجا يكشف عن البعدين معا ويستخلص المغزى الحقيقي لهذا التوتر الجدلي بينهما. ليس إلا المنهج الأدبي في التفسير إجابة لهذا السؤال. يقول الشيخ بلغته البسيطة الكاشفة في نفس الوقت:

إن في هذا القرآن ما هو واقع بدائي، من البيئة العربية البدوية الجاهلية، ويظل يتكرر وجوده فيما بقي على الأرض حتى الآن من بيئات في مستوى تلك البيئة العربية، التي حملت الرسالة ووجدت في أوائها إلى الأمم شرقا وغربا في أنحاء العالم كله، وتركتها في حياة تلك الأمم رسالة بقاء وخلود، يسائر الزمن، وفي حاجات التقدم. وكانت هذه الواقعيات ضرورية لهؤلاء القوم، حسب حياتهم ليندرجوا في التقدم، ولا يُفجأوا بما لا تناله عقولهم؛ فلا يتلقون هذه الدعوة الإسلامية، بله حملهم لها إلى سائر الدنيا وإبلاغها في حرص ويقين.

لكن مع هذه الواقعية، التي تكون ما تكون في درجتها الاجتماعية، تجد في القرآن، وفي الآيات ذات الواقعية أو في آيات أخرى غير قريبة منها، ما هو مثال عالي الأفق، سامي الغاية، زاهب في الرقي والتقدم إلى أقصى ما تستطيع الإنسانية أن تبلغها برقيها، وتصل إليه في تقدمها؛ فيفهم منها كل جيل ما يفهم، ويحقق منها ما يستطيع.<sup>٥١</sup>

من هذا المنطلق النظري يناقش الشيخ قضية «المال» في القرآن مبتعدا عن أي محاولة لجذب القرآن إلى أي إطار مذهبي اجتماعي أو سياسي. وهو بهذا يميز بين «مثالية» القرآن وبين «المذهبية» التي يراد جذبه جذبا إليها. في هذا النقاش الذي طرِح في شكل أحاديث إذاعية في الفترة بين ١٩٤٤ و١٩٥٢، أي قبل أن تصبح الاشتراكية إيديولوجية للدولة والنظام، يجمع الشيخ كل ما ورد في القرآن عن المال محللا

<sup>٥١</sup> في أموالهم، سبق ذكره، ص: ١١-١٢.

مقارنا، كاشفا عن مستويات المعنى والمغزى، مشتبكا مع المفسرين القدماء في حوار نقدي عميق وخلق، لكي يصل إلى حل مشكلة المال «حلا تظمنن له القلوب بهدي القرآن». والخلاصة التي يتوصل إليها الشيخ يطرحها في مقدمة الكتاب، الذي جمع فيه تلك الأحاديث لينشرها بين الناس مطبوعة، على النحو التالي

وهو - القرآن - كدأبه، الذي أنسناه منه يجمع بين الواقعية والمثالية في ذلك التدبير، جمعا لبقا مرنا مسائرا للحياة، مهيبا للإنسانية أسمى ما تستطيع التطلع إليه من الأفاق. فهو حين يحمي الملكية الفردية واقعي: لا يفجأ الناس بتجريدهم من أموالهم تجريدا يفتر همتهم، ويثني عزائمهم، ويقعدهم فلا يبتكرون ولا يجددون، ولا يذودون عن حماهم. ثم هو حين يهز أسس هذه الملكية الخاصة، كما رأيناها، يكون مثاليا: يكفكف من غلواء الأغنياء، ويزلزل صلتهم بأموالهم، ويجعلها للناس جميعا، وأصحابها عليها أمنا مستخلفون، وهو مال الله لا مالهم. وبهذا التعديل الديني الأساسي، السماوي الصبغة الإلهي الروح، يوقيهم أخطار الجموح في التملك، والوصول إليه بأي وسيلة، وإهدار الخلق والفضيلة، والإسراف في التمتع، ونسيان حق الجماعة، أي حق الله، الذي هو صاحب المال. ثم يمضي الناس في طريقهم، يتقدمون ويتعلمون ويرقون، ويتطلعون إلى المثل السامية؛ فتتهيئ لهم مثالية القرآن من ذلك ما لو صار عموما محضا واشتركا كاملا، ونسيانا للذات تاما، لما رأى فيه القرآن بأسا، ولا حال دونه. فليهدبوا غريزة التملك ما استطاعوا، وليعدلوا بيئتهم ما تساموا، فتلك مرامي القرآن وتوجيه هديه.<sup>٥٢</sup>

هل يمكن أن نقول إن «أمين الخولي» هو اليساري الإسلامي الأول؟ بل يحق لنا أن نقول أنه الاشتراكي الحقيقي قبل أن تصبح الاشتراكية بضاعة مطروحة في الطريق يسعى الجميع إلى الاندماج في تيارها بالتفريق.

<sup>٥٢</sup> السابق، ص: ١٢-١٣.

إن النتائج التي توصل إليها بمنهج الأدبي في التفسير لا تدل على كفاءة المنهج فقط، بل تشير إلى قدرته الفذة على الكشف عن مستويات من الدلالة تجعل القرآن حقا صالحا لكل زمان ومكان، لا بما يقول ويفصح، بل بما يشير ويومئ. يفصح القرآن عن «واقع» تاريخي، هو واقع العرب ومستوى إدراكهم بحسب ثقافتهم في القرن السابع، لكنه يشير ويومئ إلى مرام بعيدة ترقى إلى المثال. إن محاولات جذب القرآن للتأويلات المذهبية، بما في ذلك التفسير العلمي الذي ينقده «الخولي» أشد النقد، هو جذب للمثالي إلى أرض «الواقعي»، بينما «الواقعي» في القرآن هو المؤدي إلى «المثال». بعبارة فإن محاولات التأويل المذهبي، أيا كانت، تقلب المعادلة، وتدمر البنية، وتفسد المعاني والدلالات معا.

لهذا سارع «الخولي» إلى نقد كتاب «مصطفى السباعي» عن «اشتراكية الإسلام» نقدا تفصيليا من منظور منهجي<sup>٣٢</sup>، هو ما يسميه «المنهج الإسلامي الكلي» في ممارسة الشئون الدينية والدينيوية معا. وليس المنهج الإسلامي في نظر «الخولي» إلا «المنهج القرآني» الذي هو:

أساس كل أصل ودعامة للإسلام، قبل أي شيء سواه، وعليه يُعرض ما عداه، وإليه مرد كل ما بعده. وأهم مبادئ هذا المنهج أنه: إنما يتناول الكليات والمبادئ، لا الجزئيات والفروع. وحسبك أنه يلتزم ذلك في أركان الدين نفسه من العبادات، وفي أشهر هذه الأركان وأكثرها ممارسة كالصلاة؛ فإنه لم يجئ فيها بتفصيل ما ولا جزئية ما، وكذلك الأمر في الصوم والزكاة والحج. فهل تراه، وهذه خطته، يعرض في أموالهم وتديبيرها لشيء جزئي أو تفصيلي يسعنا معه أن نعد هذا الإسلام، بقرآنه وبما يساق معه بيانا لهذا القرآن، ملتزما مذهب كذا، أو معدودا من حزب كيت، أو جماعة بعينها، أو شيعة بذاتها؟ لا، لم يكن من ذلك أو مثله شيء. وما أحسب أن القول باشتراكية الإسلام اليوم، أو برأسماليته أمس، أو بشيوعيته غدا، لا يفترق عن القول بأن الإسلام،

<sup>٣٢</sup> انظر المصدر السابق، ص: ١٢١-١٥٤.

في أي وقت، كان هو مذهب كذا في العقائد، أو مذهب كذا في العبادات أو المعاملات؛ لأن الإسلام بقرآنه أسمى مرمى، وأبعد هدفا، وأعمق تناولا وأخلد بقاء من كل أولئك. ومن أجل هذا المسلك في تناول القرآن، والاتجاه الملحوظ في منهج القرآن، لا أقول بمذهبية اجتماعية في القرآن أبدا، ولا فكرت يوما ما خلال هذه السنوات البضعة عشر، التي اتصلت فيها بجو هذه الأحاديث «من هدي القرآن في أموالهم»، ما فكرت حتى في أن أهمس أو أخافت بشيء من هذه المذهبية، فأذكر الاشتراكية أو غيرها، من مكروه المذاهب أو محبوبها، في تلك السنين الطوال. بل لقد جاهرت بغير هذا المنزع في اجتماعات وندوات، أراودني فيها على الكلام عن اشتراكية الإسلام، أو نحوها من الالتزام، فكان أن رفضت القول بهذه المشابهة، والتزمت القول بمثالية الإسلام التي تهيئه للخلود وتصلحه للبقاء السرمدى، يتسع لكل محاولة إنسانية علمية تجريبية تثبت صلاحيتها، وترتضيها الإنسانية الراقية لنفسها.<sup>٥٤</sup>

إن أهمية ما يطرحه «الخولي» هنا تكمن في حرصه على عدم جذب القرآن، والإسلام من ثم، لأي إيديولوجيا؛ لأن هذا من شأنه تثبيت المعنى القرآني في حيز زمني تاريخي، بينما هو، بحكم طبيعته بنيته كوحي، منفتح على كل الأزمنة. هذا الإيمان العميق بانفتاح معنى الوحي يقابله من جهة أخرى في فكر «الخولي» إيمان عميق بتطور الوعي الإنساني وتقدمه من خلال التجارب والخبرات التي لا نهاية لها. ومعنى ذلك أن جذب القرآن لإيديولوجيا بعينها لا يدمر انفتاح المعنى القرآني فحسب، وإنما يغلق بالمثل إطار انفتاح الوعي الإنساني بأن يجعل من المذهب الإنساني، أو الإيديولوجيا البشرية، وحيًا مقدسا، أي دوجما دينية. من المؤكد أننا نستطيع أن نستنتج أن «الخولي»، في مناهضته للمذهبية، دنيوية كانت أو دينية، كان يخوض حربا ضد سجن الإنسان في لحظة تاريخية بعينها، فما بالك بسجن الوحي ذاته في التاريخ.

<sup>٥٤</sup> السابق، ص: ١٦.

## ٦- الهزيمة وانتصار السلفية

كانت هزيمة الجيوش العربية أمام جيش إسرائيل في الخامس من شهر حزيران (يونيو) ١٩٦٧ نقطة تحول فاصلة في مسيرة الخطاب العربي عموماً، وفي مسيرة الخطاب الديني على وجه الخصوص. ويمكن المقارنة إلى حد كبير بين تأثير هزيمة حزيران وتأثير حدث إلغاء الخلافة العثمانية قبل الهزيمة بأكثر من أربعين سنة. كان قرار إلغاء الخلافة في تركيا في سياق التحديات الإمبريالية الأوروبية قد خلق حالة من الاضطراب السيكولوجي في الوعي الإسلامي نتيجة غياب الرمز الجامع، الأمر الذي أفضى إلى عودة الخطاب الديني إلى التمسك بتقليديته المغرقة في السلفية. لم يعد الهدف إعادة الفهم وتجديد التفسير، بل صار هو حلم استعادة الماضي الليتوبي بإعادة تأسيس الخلافة. وكان تأسيس «حسن البنا» لجمعية «الإخوان المسلمين» في مصر عام ١٩٢٨ يهدف إلى تحقيق هذه العودة، التي كان من أهم دعواتها قبل «البنا» الشيخ «محمد رشيد رضا» كما أسلفنا.

يمكن مقارنة الأثر السيكولوجي الذي أحدثته هزيمة حزيران في الوعي العربي والإسلامي بالأثر الناتج عن إلغاء الخلافة. لقد أبرزت الهزيمة حالة التفكك والتخلف والضياع في بنية المجتمعات العربية. لكن لأن الهزيمة وقعت بيد جيش الدولة العبرية، دولة اليهود، فقد اعتبرت هزيمة «دينية»، واعتبر الصراع العربي الإسرائيلي صراعاً بين الإسلام واليهودية. ولما كان من المستحيل تحميل الدين ذنب الهزيمة فقد تم تحميلها لابتعاد المسلمين عن دينهم. هناك مؤشرات كثيرة تؤكد هذا الاستنتاج. يكفي هنا الاستشهاد بما قاله أحد أقطاب الخطاب الديني في مصر في بداية السبعينيات في برنامج تليفزيوني شهير من اعتبار الهزيمة «خيراً» لأنها كشفت للمسلمين ضعفهم الناتج عن هجرهم لدينهم. وذهب الشيخ «محمد متولي الشعراوي» إلى حد القول إنه سجد لله شكراً على هذه الهزيمة؛ لأنه لو كانت الجيوش العربية هزمت إسرائيل لكان ذلك يعد انتصاراً للعلمانية والإلحاد (يقصد النظام السياسي المصري الاشتراكي

في الستينات) على التدين (يقصد المجتمع اليهودي في إسرائيل)،  
والله سبحانه لا يرضى ذلك ولا يقبله.<sup>٥٥</sup>

في هذا السياق - سياق الهزيمة العربية الشاملة، تلك الهزيمة التي تم تفسيرها تفسيراً دينياً - نتوقف عند مفكر من أهم مفكري هذه المرحلة، وهو مفكر يمكن تصنيفه فكرياً في خانة «اليسار» وإن كان منهجياً ينتمي إلى «السلفية». ذلكم هو المفكر السوداني «محمود محمد طه» (١٩٠٩-١٩٨٥)، الذي قام النظام السوداني بإعدامه رغم تجاوزه سن السبعين، بناءً على الاتهام بالردة. ينتمي خطاب محمود محمد طه إلى نمط الخطاب الإصلاحى دون شك، وهو النمط الذي يستغرقه الاجتهاد الفكرى أكثر مما يشغله النشاط السياسى. وزعامة محمود طه لحزب «الإخوان الجمهوريين» لا ينفي هذه الحقيقة؛ لأن هذا الحزب ظل حزبا نخبوياً، أو حزب المثقفين إذا شئنا الدقة، ولم يكن أبداً حتى إعدام محمود طه حزبا جماهيرياً بأي معنى من المعانى.

بدأ محمود طه إنتاج خطابه الفكرى وممارسة نشاطه السياسى في مناخ تحوّل «الإخوان المسلمين» في مصر من «الإصلاح» إلى «السلفية»، وهو تحوّل طال «الإخوان» في السودان وتفاعل مع مناخ «الطائفية»؛ فخلق مشكلات شكّلت إلى حد كبير حدود خطاب محمود طه وأفاقه. ولابد من إضافة بعد آخر ساهم في تشكيل خطاب محمود طه: ذلك هو بُعد العلاقة بالآخر الأوروبى وطبيعة التحدي الذي تطرحه هذه العلاقة. ومن الضرورى الإشارة كذلك إلى أن الانفتاح الذي عاشه العالم العربى في عقد الستينيات على المعسكر الاشتراكى، مقارنة بعلاقة العداة والصراع ضد المعسكر الرأسمالى، كان له دور إيجابى في خطاب «محمود طه»، خلافاً للدور السلبي الذي مارسه الانفتاح ذاته في خطاب معاصره المصرى «سيد قطب».

يبداً محمود طه - شأنه شأن كل الإصلاحيين - بنقد حالة «التخلف»

<sup>٥٥</sup> انظر مناقشتنا لهذا الرأى في «نقد الخطاب الدينى»، مكتبة مدبولى بالقاهرة، ط٣، ١٩٩٥، ص:

التي يعيشها العالم الإسلامي، لكنه يفسر حالة التخلف تلك - ككل السلفيين - بالبعد عن الإسلام. إن حال المسلمين اليوم هو التمسك بالشرعية (العروة الوثقى) منفصمة عن الدين (الإيمان بالله والكفر بالطاغوت) في حين أن الإسلام «الصحيح» يكمن في عدم «الانفصام» أو الفصل بينهما. إن الشريعة التي يتصور المسلمون اليوم أنها «الإسلام» ليست إلا «ظاهر القرآن»، بينما يكمن الإسلام الحقيقي في معناه الباطن. وهنا على وجه التحديد - أي في هذا التمييز بين «ظاهر» المعنى القرآني، الذي تمثله الشريعة، وبين «باطن» المعنى الذي يتمثل في الإيمان - تتمثل خصوصية خطاب محمود طه، تلك الخصوصية التي تميزه عن الخطاب السلفي التقليدي، وتدخله في دائرة الخطاب الإصلاحية. لكن إصلاحية محمود طه تختلف كثيرا عن إصلاحية محمد عبده، وذلك بقدر ما يختلف التحدي الذي واجهه عبده عن ذلك الذي واجهه طه. كان التحدي الذي واجهه عبده: كيف يمكن للعالم الإسلامي أن يحقق «التقدم» الذي حققته أوروبا مع الاحتفاظ بعقيدته وشريعته؟ كان التحدي مطروحا وأوروبا تبدو - على الأقل لعين المراقب من الخارج - كيانا ثابتا موحدًا يتلخص في «القوة» و«التقدم». كان هذا الكيان الموحد لأوروبا قد انقسم في زمن محمود طه إلى معسكرين يتنازعان السيطرة والسيادة على العالم «الثالث»، الذي يضم العالم الإسلامي.

كان التحدي الذي يواجه العالم الإسلامي بعد الحرب العالمية الثانية، وما يزال، تحديا أكثر تعقيدا وتركيبا. وقد كان عقد الستينيات، الذي أنتج فيه محمود طه خطابه، يمثل مرحلة دقيقة في سياق هذا التحدي. كان السؤال هو: كيف يمكن للعالم الإسلامي، المنفلت حديثا من أسر «الاحتلال» العسكري، أن يحافظ على استقلاله في مناخ صراع الحرب الباردة المحتدم بين القوتين العظميين، وأن يحقق في الوقت نفسه «التقدم» - الضامن الوحيد للاستقلال - مع المحافظة على هويته/ الإسلام؟ لم تعد إجابات محمد عبده كافية في سياق هذا التحدي

<sup>٢٢</sup> انظر مناقشتنا لهذا الرأي في «نقد الخطاب الديني»، مكتبة مدبولي بالقاهرة، ط٣،



المعقد؛ لأن الإطار المرجعي الوحيد لنموذج القوة والتقدم فقد صلابته وبقينه المرجعي، وصار إشكاليا في حد ذاته. لذلك يقدم «محمود طه» الإسلام حلا لمشكلات البشرية كلّها، لا لمشكلات العالم الإسلامي وحده؛ لقد وصل الصراع بين القوتين إلى طريق مسدود خلقه التقدم المذهل في أسلحة الدمار والهلاك، بحيث أصبح من المستحيل أن تكون الحرب حلاً مطروحاً. هذا تطور إيجابي في رأى محمود طه؛ لأنه يجعل الحاجة إلى «الوحدة» بديلاً عن الصراع مطلباً ملحاً:

إن حكم الوقت يقضى على هذه البشرية، التي تعمر هذا الكوكب في هذا العصر، أن تتوحد.<sup>٥٦</sup>

ولا يمكن تحقيق هذا المطلب الجوهرى إلا بتحقيق «السلام»، الذي يستحيل أن يتحقق بدوره إلا بسيادة حكم «القانون والعدل». والإسلام هو «المنهاج» الوحيد القادر على تحقيق إطار «المدنية» التي توفّر حكم القانون والعدل؛ ذلك أن :

«القانون العادل لا يجيئ إلا عن التفكير المستقيم، وهو لا يطبق ولا ينفذ إلا بالعمل وفق التفكير السليم»، هذا المنهاج من التفكير والعمل «لم يتوفّر على تقديمه في أوجه فكر ولا فلسفة ولا دين كما توفّر الإسلام».<sup>٥٧</sup>

وقانون العدل الذي يوفّره الإسلام يقوم على ثلاثة مبادئ أساسية: المساواة الاقتصادية (الاشتراكية)، والمساواة السياسية (الديمقراطية)، فالمساواة الاجتماعية «بين الناس من كل لون وجنس ودين».<sup>٥٨</sup>

من إشكالية «حكم الوقت» بالنسبة للبشرية في القرن العشرين تتحدّد

<sup>٥٦</sup> مشكلة الشرق الأوسط، الخرطوم، ١٩٦٧، ص: ٩٠.

<sup>٥٧</sup> المرجع السابق، ص: ١٢.

<sup>٥٨</sup> السابق، ص: ٢٣.

إشكالية العالم الإسلامي عامة والعالم العربي على وجه الخصوص. من الواضح أن الهزيمة العسكرية والسياسية التي منى بها العرب في جزيران (يونيو) ١٩٦٧ تمثل عند طه، كما عند الكثيرين، مظهرا لأزمة خطيرة لا بد من تلمس أسبابها ونتائجها وصولا لإدراك كيفية تجاوزها بالخروج منها. تتلخّص الأزمة في نظر «محمود طه» في عجز القيادات العربية - و«عبد الناصر» هو النموذج الممثل لهذا العجز بامتياز عند طه - عن إدراك «حكم الوقت» بالنسبة للوضع العالمي. إن هذا الوضع:

يوجب على كل زعيم، يستحق لقبه من زعماء الدول الصغيرة، أن يسير مفتوح الذهن ليكسب لأمته مكانا تحت الشمس من غير أن يجرّها إلى حلبة هذه الحرب المجنونة. فإذا كان هذا الزعيم زعيما عربيا مسلما فقد وجب عليه، زيادة عما تقدّم، أن يرتفع بأمته إلى مستوى النزاع المذهبي ليشارك فيه بوصفه صاحب رسالة هي أولى بغد الإنسانية على هذا الكوكب من الشيوعية ومن الرأسمالية بآماد بعيدة. والمشاركة في النزاع المذهبي تلقي على الزعيم العربي المسلم واجبين: أولهما ألا ينضوي إلى كتلة من الكتلتين المتنازعتين حتى لا يضيع وقته في صراع لا مستقبل له، وثانيهما أن يحافظ، بكل ما أوتي من ذكاء ونفوذ، على توازن القوى الحاضر، ولا يعمل أي عمل من شأنه أن يخلّ به، حتى ولو كان هذا العمل قد يعود على بلده بكسب إقليمي. فإذا توقّر على هذين الواجبين فأوفى بهما، فقد تفرّغ لواجبه الأساسي وهو بعث الكتلة بين الكتلتين، وهي كتلة تجمع في جهاز واحد بين الاشتراكية والديمقراطية، وذلك أمر لا تطبيقه الشيوعية من جانبها، ولا الرأسمالية من جانبها الآخر، ثم هو أمر لا يتحقق السلام على هذا الكوكب إلا به».

هذا التوصيف لـ «حكم الوقت» يستدعى في ذهن طه علاقة مشابهة بين القرن «العشرين» والقرن «السابع» - عصر الرسالة الأولى، أو عصر «الإيمان» - فإذا كان الله قد حمل العرب رسالة الإسلام آنذاك

«فلقّحوا بها المدنية الفارسية في الشرق، والمدنية الرومانية في الغرب»، فإنه «سيحملهم رسالة الإسلام اليوم ليلقحوا بها المدنية الشيعوية في الشرق، والمدنية الرأسمالية في الغرب».<sup>٥٩</sup>

إن للهزائم المتكررة التي منى بها العرب - ١٩٤٨، ١٩٥٦، وأخيرا ١٩٦٧ - جانبا إيجابيا يتمثل في التنبيه إلى أصل «الداء» وحقيقة المرض الذي تعد تلك الهزائم المتكررة أعراضا - مجرد أعراض - له. ذلك هو داء «العصبية» ومرض «القومية»، الذي على أساسه يقيس العرب قانتهم إلى تحديات العصر الحاضر:

وليس لقانتهم تلك ههنا غناء؛ فإن تحديات العصر ارتفعت إلى صراع الأفكار والمذاهب وخلفت وراءها، بأمد بعيد، العنصريات.<sup>٦٠</sup>

هكذا تصبح الهزائم «هدية الله للعرب» و«نعمة في ثوب نقمة»؛ لأنها ستفتح الطريق أمام العرب ليدركوا حقيقة الدور المنوط بهم والرسالة التي عليهم عبء حملها للإنسانية.

لو خير العرب لاختاروا أن ينتصروا على إسرائيل، وأن يلقوا بها في البحر، ونحن نفضل لهم هذه الهزيمة؛ لأن النصر، بالطريقة التي تروقههم، كان سيمد لهم في الضلال، ويباعد بينهم وبين رسالتهم، ويصرف نظرهم عن عدوهم الحق؛ فإن دولة إسرائيل ليست عدو العرب، وإنما العرب أعداء أنفسهم بما انصرفوا عن الله، وبما استطابوا من اضطجاع في مرقد الجهل والغفلة. ومن يدرى فقد تكون دولة إسرائيل صديقا في ثوب عدوا قد

<sup>٥٩</sup> السابق، ص: ٦-٧..

<sup>٦٠</sup> السابق، ص: ٥..

تكون بمثابة الكبراج الذي يوقظ العرب من هذا الغطيط الثقيل الذي لبت أحقابا طوال<sup>٦١</sup>.

هذا التصور لطبيعة التحدي الذي على العرب مواجهته - حمل رسالة الإسلام إلى العالم في القرن العشرين - قريب إلى حد كبير من تصور «سيد قطب»، خاصة ما يتصل منها بمفهوم «جاهلية القرن العشرين» وإدانة مفهوم «القومية» العروبي في الستينيات. لكن الفارق شاسع وراء ذلك، فالإسلام الذي يستدعيه قطب هو إسلام القرن السابع المتوهم بدلالاته الحرفية، بينما يرى محمود طه أنه:

من الخطأ الشنيع أن يظن إنسان أن الشريعة الإسلامية في القرن السابع تصلح، بكل تفاصيلها، للتطبيق في القرن العشرين؛ ذلك بأن اختلاف مستوى مجتمع القرن السابع عن مستوى القرن العشرين أمر لا يقبل المقارنة، ولا يحتاج العارف ليفصل فيه تفصيلا، إنما هو يتحدث عن نفسه. فيصبح الأمر عندنا أمام إحدى خصلتين: إما أن يكون الإسلام، كما جاء به المعصوم بين دفتي المصحف، قادرا على استيعاب طاقات مجتمع القرن العشرين؛ فيتولّى توجيهه في مضمار التشريع وفي مضمار الأخلاق، وإما أن تكون قدرته قد نفذت وتوقفت عند حد تنظيم مجتمع القرن السابع والمجتمعات التي تلتها مما هي مثله، فيكون لبشرية القرن العشرين أن تخرج عنه، وأن تلتمس حلّ مشاكلها في فلسفات أخريات،

<sup>٦١</sup> السابق، ص: ٧-٨. قد يتشابه كلام «طه» هنا مع ما قاله الشيخ محمد متولي الشعراوي في أحد أحاديثه التليفزيونية أنه سجد لله شكرا لهزيمتنا عام ١٩٦٧. لكن هذا التشابه سطحيّ إلى حد كبي؛ فتعليل الشيخ لسجوده ذاك يعكس - للأسف الشديد - معنى «الشماتة» في النظام الناصري الذي يعتبره الشيخ نظاما شيوعيا ملحدا، بينما النظام الإسرائيلي - وهذا لم يقله الشيخ صراحة، ولكنّه مضمّن بدلالة «المخالفة» - نظام إيماني. تعليل «محمود طه» ينطلق من إطار تحليلي قد لا نتفق معه فيه، لكنه بعيد غاية البعد عن منطق الشماتة.

وهذا ما لا يقول به مسلم. ومع ذلك فإن المسلمين غير واعين بضرورة تطوير الشريعة. وهم يظنون أن مشاكل القرن العشرين يمكن أن يستوعبها، وينهض بحلّها، نفس التشريع الذي استوعب ونهض بحلّ مشاكل القرن السابع، وذلك جهل مفضوح.<sup>٦٢</sup>

إذا كان «محمود طه» قد دفع حياته ثمناً لأفكاره، فإن هذه النهاية المأساوية لم تكن يمكن أن تقع إلا في منتصف الثمانينات بحكم عوامل وأسباب سنشير إلى كثير منها في الفقرة التالية. نكتفي هنا بالإشارة إلى ما حدث من سيطرة أموال النفط - السعودية بصفة خاصة - على أوضاع العالم العربي ومنه السودان، حيث أعلن «النييري» في الثمانينات تحويل المجتمع السوداني إلى مجتمع «تطبيق الشريعة الإسلامية»، وهذا ما جعل ممكناً إحياء الحكم ضد «محمود طه»، والذي كان صدر ضده قبل ذلك بحوالي عشر سنوات، وتطبيقه حد الردة عليه بإعدامه شنقاً.

قبل أن تصل الأمور إلى هذا النفق الضيق في أواخر السبعينيات وبداية الثمانينيات كان السوري «صادق جلال العظم» قد أصدر «نقد الفكر الديني» (١٩٦٨) كاشفاً فيه عن تأثير الهزيمة في إحياء المشاعر والأساطير الدينية، وفي إشاعة تيار الإيمان بالخرافات والخرعبلات في قطاعات واسعة من المواطنين العرب، مسلمين ومسيحيين على السواء. وتعرض «العظم» وكتابه لحمولات من التشهير والافتراء بالكفر وإهانة الأديان... الخ تلك الاتهامات التي أصبحت تتكرر منذ «محمد أبو زيد» في مصر. لكن الأمر حين وصل للمحاكمة برأت المحكمة اللبنانية «صادق جلال العظم»، وإن كانت تلك التبرئة لم تقض على المشكلات التي ظلت تطارده، كما كان الحال مع طه حسين. كان كل تلك مؤشرات على تنامي تيار «السلفية» المتزمتص، وعلى تراجع تيار «اليسار» بالمعنى الذي شرحناه.

<sup>٦٢</sup> الرسالة الثانية من الإسلام، الخرطوم، ط ٥، ص: ٨.

## ٧- إعلان ميلاد اليسار الإسلامي

لقد طرح مصطلح «اليسار الإسلامي» لأول مرة فيما نعلم في بداية الثمانينيات في مصر في كتابات الدكتور «حسن حنفي»، وذلك في العدد الأول - والوحيد الذي صدر - من مجلة «اليسار الإسلامي: كتابات في النهضة الإسلامية» وهي مجلة كانت تسعى لإحياء المشروع النهضوي الإسلامي الذي سبق أن عبرت عنه مجلة «العروة الوثقى» التي كان يصدرها من باريس كل من «جمال الدين الأفغاني» و«محمد عبده» في نهاية القرن التاسع عشر. ولأننا قد حللنا تحليلًا تفصيليًا أطروحات «اليسار الإسلامي» كما تتجلى في كتابات «حسن حنفي»<sup>٦٣</sup> فإننا نكتفي هنا بأن نتساءل عن دلالة هذا الإعلان المفاجئ عن «الإسلام السياسي» كتيار فكري متميز، وعن حالة الموت المفاجئ أيضًا تلك التي أصابته لحظة الميلاد.

إذا كان حسن حنفي هو الذي صك مصطلح «اليسار الإسلامي» فإن بعض الدراسات التاريخية التي صدرت في السبعينيات - في مصر أيضًا - كانت قد وظفت مصطلحات «اليسار» و«اليمين» في وصف بعض الاتجاهات السياسية والفكرية في التاريخ الإسلامي. نذكر في هذا الصدد دراسة «أحمد عباس صالح» «اليمين واليسار في الإسلام»<sup>٦٤</sup> كما نذكر أيضًا دراسة «محمود إسماعيل» بعنوان «الحركات السرية في الإسلام»<sup>٦٥</sup>. وقد ساهم «حسن حنفي» نفسه في هذا التيار من الدراسات بدراسة نشرها في مجلة «الطليعة» القاهرية - وهي مجلة يسارية الطابع والمنحى - بعنوان «اليمين واليسار في الفكر الديني»<sup>٦٦</sup>.

<sup>٦٣</sup> وذلك في الفصل الثاني من كتاب «نقد الخطاب الديني» المعنون «التراث بين التأويل والتلون: دراسة في مشروع اليسار الإسلامي». انظر الطبعة الثالثة، مكتبة مدبولي بالقاهرة، ١٩٩٥، ص: ١٣٧-١٩٣.

<sup>٦٤</sup> صدرت عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر في بيروت عام ١٩٧٢.

<sup>٦٥</sup> صدرت عن دار «روز اليوسف» بالقاهرة عام ١٩٧٣.

<sup>٦٦</sup> عدد شهر أكتوبر عام ١٩٧٦.

وهي الدراسة التي أعاد نشرها في المجلد السابع من موسوعته (الدين والثورة في مصر ١٩٥٢-١٩٨١)<sup>٦٧</sup> بعد أن أضاف إليها مقالات أخرى تسير في نفس الاتجاه سبق نشرها في الصحف والدوريات.

معنى ذلك أن فترة السبعينيات في مصر قد شهدت بداية توظيف مصطلحات «اليمين» و«اليسار» سواء في التحليلات السياسية لفترات بعينها في تاريخ الإسلام، أو في تحليل وتقييم الاتجاهات الفكرية اللاهوتية والثقافية في الفكر الإسلامي. وإذا كان هذا التيار لم يولد في السبعينات، بل هو تيار له جذور أقدم تمتد إلى بدايات عصر النهضة منذ «الأفغاني» و«عبده»، كما رأينا، فإن هذا واضح في محاولة «اليسار الإسلامي» تأكيد انتمائه بوضع شعار «العروة الوثقى» بالإضافة إلى صورة «الأفغاني» على غلاف العدد الوحيد من مجلة «اليسار الإسلامي». لكن يبدو أن هذا التيار كان قد وصل إلى حالة من الحصار في بداية السبعينات تطلبت منه محاولة الدفاع عن «الوجود» بطريقة الإعلان. لكن هذا الإعلان كان بمثابة حالة يقظة طارئة؛ فالمجلة التي كان يفترض فيها أن تكون منبرا لهذا التيار تحتوي على أربع مقالات بالإضافة إلى مقالة مترجمة للمفكر الإيراني «على شريعتي»: اثنتان من هذه المقالات كتبها حسن حنفي نفسه، هذا بالإضافة إلى التقديم الضافي «ماذا يعني اليسار الإسلامي؟». أما المقالة الرابعة فهي بقلم «محمد عودة» بعنوان «الإسلام والاستعمار».

ولا شك أن حالة الحصار التي كان يعاني منها تيار «اليسار» عموماً؛ أي اليسار السياسي واليسار الديني على السواء، تردت في جانب منها إلى تنامي التيارات السلفية في الفترة التي أعقبت هزيمة حزيران لا في مصر وحدها بل في مجمل المجتمعات العربية. كانت الحقبة الناصرية فد انتهت بوفاة «عبد الناصر» في سبتمبر ١٩٧٠، وتولي «السادات» رئاسة مصر. كانت تلك الحقبة الناصرية تتسم، رغم غياب الحريات الفكرية والسياسية، بدرجة من درجات الاستنارة فرضه مناخ المدّ الوطني والقومي القوي في النضال ضد الاستعمار العالمي والاستغلال الداخلي. أما الحقبة الثانية فهي حقبة انحسار تم فيها إحياء التحالف القديم مع الإخوان المسلمين بهدف القضاء على الحركة الطلابية

المناهضة لنظام الحكم، والمكوّنة أساساً من اليساريين والناصرين. كانت بداية مؤشرات هذا التحالف الإفراج عن الإخوان في ٢٠ سبتمبر ١٩٧١، أي بعد أقل من عام من تولّى السادات السلطة وأقل من ستّة أشهر من القضاء على منافسيه في السلطة، فيما صار يعرف باسم «ثورة التصحيح» وذلك في مايو من نفس العام. وفي هذه الحقبة الثانية انحسر تيار الاستنارة لانحسار أسبابه، وذلك رغم الوجه الديمقراطي السياسي الذي فُرض على النظام أن يتجمّل به. وقد أفضت ديمقراطية «الأنياب والأظافر» - على حد تعبير الرئيس السادات - إلى أسوأ أنواع الديكتاتورية التي نما الفساد في ظلّها واستفحل. وقد مكّنت تلك الظروف مجتمعة جماعات الإسلام السياسي من الانتشار والسيطرة في العديد من القطاعات والفئات الاجتماعية.

غنّى عن البيان أن الانشقاقات التي حدثت في السّجن داخل حركة الإخوان المسلمين - بفضل كتابات سيّد قطب بصفة خاصة - كان لها تأثير كبير في تدشين «العنف» الدموي سلاحاً رئيسياً للقضاء على المجتمع «الجاهلي» وإقامة دولة «الإسلام». هكذا بدأ نشاط جماعة «منظمة التحرير الإسلامية» - بزعامة «صالح سرية»، الذي يقال إنه كان موظفاً فلسطينياً في مقر الجامعة العربية في القاهرة وعضواً في جماعة الإخوان المسلمين المصرية - بأحداث الكلية الفنيّة العسكرية في ١٨ أبريل ١٩٧٤. وفي ٣ يونيو ١٩٧٧، أي بعد أقل من ستّة شهور من أحداث الانتفاضة الشعبية - التي ظل السادات يصرّ على إطلاق اسم «انتفاضة الحرامية» عليها - في شهر يناير، قامت جماعة «التكفير والهجرة» بزعامة «مصطفى شكري» باختطاف الشيخ «محمد حسين الذهبي» - وكان وزيراً سابقاً للأوقاف والشؤون الدينية - وقتله. وتنامى مسلسل العنف في الصعيد والمناطق العشوائية في القاهرة، خاصة ضد «الأقباط» الذين اعتبروا بمثابة «رهائن» في الصراع ضد النظام السياسي للدولة. ووصل المسلسل إلى «ذروة» حبكتها الدرامية حين قام تنظيم «الجهاد» بتخطيط المهندس «محمد عبد السلام فرج» - مؤلّف «الفريضة الغائبة» - باغتيال رئيس الدولة في يوم الاحتفال الكبير، السادس من أكتوبر ١٩٨١، بعد عشر سنوات من بداية التحالف.



جدير بالذكر أن زيارة «السادات» للقدس في نوفمبر ١٩٧٧، وما ترتب عليها من توقيع معاهدة الصلح المنفرد مع إسرائيل في سبتمبر ١٩٧٨، لم تكن هي الدافع لاعتقال رئيس الدولة، كما يحلو للبعض أن يدعى في محاولة لإضفاء مشروعية وطنية-قومية على عملية الاعتقال. كان الدافع كما يدلّ تتابع الأحداث هو الانتقام، الثأر بالمعنى المعروف في الصعيد جنوب الوادي، بسبب قرارات سبتمبر ١٩٨٠ التي تضمّنت - فيما تضمّنته من الإجراءات الاستثنائية السياسية والأمنية - اعتقال بعض القيادات من الإخوان والتيارات الإسلامية الأخرى ضمن حركة الاعتقال الواسعة التي شملت كل تيارات المعارضة السياسية والفكرية في مصر. ولعل هذا يفسر حالة «الارتياح» - المشوب بالقلق والتوتر - التي سادت الواقع الفعلي للحياة في مصر عقب الاعتقال، لكنه يكشف من جانب آخر هو الغياب الكامل لأي بُعد وطني أو قومي في مشروع تلك الجماعات؛ لأن استراتيجيتهم القصوى صارت الاستيلاء على السلطة بأي وسيلة وبأي ثمن، ولو كان «الإسلام» نفسه.

من الضروري الإشارة هنا أيضا إلى الدور الذي لعبته حقبة «النفط»، بدءا من ١٩٧٣ بصفة خاصة وما زالت تلعبه حتى الآن، في توفير المناخ الملائم لهيمنة هذا التيار لا في مصر وحدها بل في العالم الإسلامي كلّهُ، وذلك بدعمه إيديولوجيا واقتصاديا وسياسيا. والحقيقة أن «النفط» ليس مجرد ثروة يمكن إحسان استغلالها أو إساءته فحسب، بل يمكن النظر إليه من منظور تأثيره الثقافي والمعرفي اجتماعيا وسياسيا. تم اكتشاف البترول في مناطق من العالم العربي تتسم إلى حد كبير بسيطرة نمط «الثقافة» البدوية عليها، فنقلت هذه المجتمعات ماديا من مظاهر بداوتها إلى شكل ما من أشكال التمدن السطحي، قشرة حضارية تسكنها روح بدوية. الأخطر من ذلك أن التأويل الديني لهبوط ثروة النفط في هذه المنطقة من العالم العربي ساعد في تثبيت القيم الغيبية، ومن أخطرها إلغاء دور العمل الإنساني، ومن ثم إلغاء الفعالية البشرية. البترول ثروة مستقرة في أعماق الأرض، لا تحتاج أكثر من الحفر لاستخراجها، ولا يحتاج الحفر سوى آلات يمكن استيرادها، وأيدي عاملة وعقول مهندسين يمكن استئجارها. وواقع الحال أن مهمة

اسلخراج البترول ولسديره، بل ولسنيعه، تم إسناده إلى شركات أجنبية.

هذا الواقع المادي ساهم في تشكيل واقع ذهني مواز، فحواه أن «التراث» هو مخزن المعرفة التي تركها لنا الآباء في بطون الكتب، وليس علينا سوى «الحفر» في بطون هذه الكتب لإيجاد حلول لمشكلاتنا جميعها، أيا كانت هذه المشكلات، اقلصادية أو سياسية أو اجتماعية، فضلا عن الأخلاقية والروحية. وكما أن الثروة لا ترتبط بالعمل، فكذلك لا ترتبط المعرفة بالتفكير والإبداع. هذا الواقع الذهني الموازي للواقع المادي تم تعميمه لا في المجتمعات العربية وحدها، بل في كثير من المجتمعات الإسلامية، بحكم حركة الهجرة الواسعة بحثا عن فرص عمل أفضل من جانب أعداد لا يستهان بها من تلك المجتمعات، خاصة من عناصر الإنتلجنسيا، من كتاب وصحفيين وأسائذة جامعات .. الخ. وكانت تلك دماء ضخت في تيار الفكر الديني السلفي المتمزم.

وئمة عامل ثالث لا ينبغي إغفال أثره؛ فلاشك أن نجاح الثورة الإسلامية في إيران في بداية الثمانينات كان عاملا من عوامل تأجيج الاتجاه نحو العنف وسيلة لإقامة مجتمع الإسلام. ومن الممكن أن يفسر هذا العامل ذلك التزاوج غير المسبوق في إيديولوجيا السلفية المتمزمة، تلك التي جمعت بين التأويل البدوي للإسلام - المتمثل في الوهابية السعودية - وبين الإيديولوجيا الشيعية. فمفهوم الدولة الدينية التي يقوم على رأسها إمام يتمتع بسلطة دينية معرفية مطلقة هو بالأساس مفهوم شيعي له جذوره التاريخية في إيديولوجيا المعارضة الإسلامية التي مثلها تيار الفكر الشيعي في التاريخ السياسي للدولة الإسلامية. ومفهوم «الخلافة» الذي يعتقد البعض أنه المقابل السني لمفهوم «الإمامة» الشيعي لا يتضمن أية إشارة إلى سلطة دينية مرجعية تنسب إلى شخص الخليفة. الدليل على ذلك أن «الخليفة» يجوز - نظريا على الأقل - خلعه لأسباب عديدة، ولا يجوز خلعه «الإمام» الشيعي، فهو «وارث» العلم النبوي، الذي هو مناط مرجعيته. من هنا كان لابد للإمام الخميني أن يقدم اجتهاده المتضمن في نظرية «ولاية الفقيه» لكي يجعل الثورة ضد الشاه مشروعة رغم غياب «الإمام». يتم في خطاب التزمتم السلفي تبني المفهوم الشيعي

للدولة الدينية، جنبا إلى جنب الفهم شبه الوهابي للنصوص الدينية، دون أي إحساس بالتعارض بين النظامين الفكريين: الوهابية والشيعية.

كانت العوامل السابقة وراء أزمة تيار اليسار، ومن ثم كانت تلك الحاجة الملحة للتعبير عن نفسه والإفصاح عن وجوده. ولكن هذا الإعلان كان في تقديري محاولة لاختراق الحصار وتجاوز الأزمة، أكثر منه تعبيراً عن نمو وتطور؛ كان أقرب إلى صحوة أشبه بصحوة الموت. كان أشبه بـ«تغريدة البجعة» على حد تعبير «زكي نجيب محمود» عن نفسه في سيرته الذاتية «حصاد السنين».<sup>٦٨</sup>

## خاتمة

ويبقى السؤال عن المصير النهائي لتيار «اليسار» مفتوحاً. فرغم إنجازاته في مجال التأويل والتفسير والقراءة العقلانية للتراث، بل ومحاولة الجمع بين مرجعية «التراث» ومرجعية «العقل»، وهي إنجازات لا مجال للتقليل من أهميتها أو لتجاهلها، فإن هناك كثيراً من الأسئلة والقضايا الشائكة في التراث وفي الواقع ما تزال غائبة أو تم التعامل معها تعاملًا سطحيًا في أحسن الأحوال. هذا على مستوى الإنجاز الفكري، لكن يبقى مصير التيار مرهوناً بعوامل كثيرة معقدة سياسية واجتماعية، في مناخ دولي يزداد تعقيداً خاصة بعد الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١. إلى أي حد يمكن للتيار الليبرالي بقيادة الرئيس «محمد خاتمي» مثلاً أن يكسب معركة ضد التيار التقليدي المحافظ، ويظل منفتحاً للحوار مع الآخر، خاصة بعد أن تم تصنيف «إيران» ضمن «محور الشر» في التصنيف الأمريكي؟ وإلى أي حد يمكن لهذا التيار في تركيا أن يعيد صياغة أفكاره ويعيد ترتيب أولوياته وهو محصور بين تيار علماني متطرف في علمانيته من جهة، وتيار سلفي متمزمت في سلفيته من جهة أخرى؟ وهل

<sup>٦٨</sup> انظر تحليلنا للكتاب ولفكر «زكي نجيب محمود» في: الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٠، ص: ٦٧ وما بعدها.

يمكن لهذا التيار أن ينجح في إعادة صياغة المعادلة الصعبة بين تركيا «الأوروبية» وتركيا «المسلمة» دون التضحية بأحد العناصر لحساب العنصر الآخر؟ وأخيرا هل يمكن لتيار اليسار الإسلامي العربي أن يحفر لنفسه مجرى عميقا رغم كل المعوقات السياسية والاجتماعية، ورغم الضغوط التي تمثلها حقيقة «الانحياز الأمريكي» الأعمى لإسرائيل ضد الفلسطينيين في الصراع العربي الإسرائيلي، فضلا عن الاحتلال الكامل لا للعراق وحده، بل للخليج كله وتهديداتها المتتالية لسوريا وإيران؟ تلك أسئلة تكشف عن حجم التحديات، التي يمكن أن تكون عوائق مخيفة، هذا رغم أن عدد المسلمين الذين يعيشون في الغرب - أمريكا وأوروبا - في تزايد جعل من «الإسلام» واحدا من الأديان المعترف بها. هل يمكن أن يولد «إسلام أوروبي» كما يحلم بعض الطامحين؟ أي إسلام سيكون؟ ما هي ملامحه؟ وما هي قواعده العقيدية واللاهوتية، وما هي ملامحه الإنسانية؟ ومن سيساهم في صياغة هذا الإسلام المرتقب، ومن أي موقع، وبأي منهج؟ حزمة أخرى من الأسئلة. ما أكثر الأسئلة، وما أحوجنا إلى التفكير.

## قائمة المصادر والمراجع

- أبو زيد، محمد. الزواج والطلاق المدني في الإسلام، مطبعة التقدم، القاهرة، ١٩٢٧/١٣٤٦.
- مختصر من زاد المعاد، مطبعة الاستقامة، القاهرة، بدون تاريخ.
- الهداية والعرفان في تفسير القرآن بالقرآن، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٣٠/١٣٤٩.

أبو زيد، نصر:

“The Qur’anic Concept of Justice”, in ‘Polylog, forum for Intercultural Philosophizing’, Website address: <http://www.univie.ac.at/wigip/http://www.univie.ac.at/wigip/http://www.polylog.org/them/2.1/fcs8-en.htm>

وانظر الترجمة الألمانية:

Der Begriff, Gerechtigkeit, nach dem Koran, Polylog 6, Wien 2000, pp. 38-52.

- إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، طه، ص: ٢٢٧-٢٥١.
- دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ٢٠٠٠.
- الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٠.
- إسماعيل، محمود. الحركات السرية في الإسلام، دار «روز اليوسف» بالقاهرة عام ١٩٧٣.
- الأفغاني، جمال الدين. رسالة الرد على الدهريين، ترجمها عن الفارسية الشيخ محمد عبده، ملحق بكتاب عبده «التأثر الإسلامي»، يلي ذكره.

- أمين، احمد. من زعماء الإصلاح، جزآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٦.
- حسين، طه. الأيام، الجزء الرابع، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٧٤.
- - في الشعر الجاهلي، ط ٢ دار نهر، القاهرة، ١٩٩٥.
- حنفي، حسن. «اليمين واليسار في الفكر الديني»، مجلة «الطليعة»، القاهرة، عدد شهر أكتوبر عام ١٩٧٦. أعيد نشرها بنفس العنوان في المجلد السابع من موسوعته (الدين والثورة في مصر ١٩٥٢-١٩٨١) بعد أن أضاف إليها مقالات أخرى تسير في نفس الاتجاه سبق نشرها في الصحف والدوريات، مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٨٩.
- خلف الله، محمد احمد. الفن القصصي في القرآن الكريم»، ط٤، مكتبة النهضة المصرية.
- رزق، يونان. الأهرام ديوان الحياة المعصرة، الجزء الأول (١٨٧٦-١٨٨٢)، مركز تاريخ الأهرام، القاهرة،
- رضا، رشيد. تاريخ الأستاذ الإمام، القاهرة بدون تاريخ.
- - «إلحاد في القرآن، ودين جديد بين الباطنية والإسلام»، مجلة المنار، القاهرة، المجلد: ٢١: الجزء الأول، ص: ٤٩-٥٦؛ والمجلد: ٣١ الجزء: ٩، ص: ٦٧٣-٦٩٧، والجزء العاشر، ص: ٧٥٣-٧٧٠.
- سراج، محمد. «منهج التجديد التشريعي في الأحوال الشخصية في مصر في القرن الأخير»، ضمن كتاب «دراسات عربية وإسلامية مهداة إلى الدكتور مارسدن جونز»، قسم النشر بالجامعة الأمريكية بالقاهرة، ١٩٩٧.

- سني، عبد الغني بك. الخلافة وسلطة الأمة، دار الهلال سنة ١٩٢٤، وقد أصدرت «دار النهر» بالقاهرة طبعة ثانية للكتاب مع مقدمة ضافية لكاتب هذه السطور سنة ١٩٩٥.
- صالح، أحمد عباس. اليمين واليسار في الإسلام، المؤسسة العربية للدراسات والنشر في بيروت عام ١٩٧٢.
- الطرابلسي، فواز، وعزيز العظمة. أحمد فارس الشدياق، سلسلة الأعمال الكاملة، رياض الرئيس للكتب والنشر، لندن، ١٩٩٥.
- طه، محمود محمد. مشكلة الشرق الأوسط، الخرطوم، ١٩٦٧.
- الرسالة الثانية من الإسلام، الخرطوم، ط ٥، بدون تاريخ.
- عبده، محمد. الثائر الإسلامي: جمال الدين الأفغاني، كتاب الهلال، القاهرة، العدد ٢٧٤، أكتوبر ١٩٧٣.
- الإسلام بين العلم والمدنية، طبعة الهيئة العامة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
- مذكرات الإمام محمد عبده، عرض وتحقيق وتعليق: طاهر الطناحي، دار الهلال، العدد ٥٠٧، رمضان-مارس ١٩٩٣.
- عمارة، محمد. قاسم أمين وتحرير المرأة، كتاب الهلال، القاهرة، العدد ٣٥٢، أبريل ١٩٨٠.
- الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق: دراسة ووثائق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ٢، بيروت ١٩٨٨.
- فهمي، منصور. أحوال المرأة في الإسلام، ترجمة «رفيدة مقداي» ومراجعة «صالح هاشم»، منشورات دار الجمل، بمدينة كولون بالمانيا ١٩٩٧.

- كريم، سامح. طه حسين في معاركه الفكرية، كتاب الإذاعة والتلفزيون، القاهرة، رقم ٢١ . ١٩٧٤
- الكواكبي، عبد الرحمن. طبائع الاستبداد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣ .

Jansen, H., **The Encyclopedia of Islam**, new edition, Brill, Leiden, vol. 5, p. 420.



تعقيب



## الإصلاح بين اليمين واليسار

د. جورج جقمان\*

ارتبطت كلمة «اليمين» في المصطلح السياسي والتداول العام بما فيه التوجهات الفكرية، بالمحافظة، أي عدم الرغبة في التغيير، أو الرغبة في التغيير ولكن باتجاه غير يساري. بالتالي تستمد هذه الكلمة جزءاً من معناها من تعريف كلمة يسار. وهذا يثير فوراً إشكالية التعريفات، لأن «اليسار» ليس دائماً مع التغيير إن كان الوضع الراهن، سياسياً كان أم فكرياً، مقبولاً من وجهة النظر هذه، أي أن التغيير الممكن قد يكون ردة نحو اليمين.

كذلك الأمر بالنسبة لكلمة «إصلاح»، إذ أن كل إصلاح يتضمن التغيير، وكل تغيير يمكن أن يسمى إصلاحاً من وجهة نظر معينة. بالتالي، تصبح الأهداف هي المعيار الأساسي لتحديد ما إذا كان «الإصلاح» هو في اتجاه اليمين أو اليسار.

من ناحية تاريخية وعلى وجه الخصوص من ناحية سياسية، ارتبط اليسار مع مسعى مستمر لتحقيق العدالة الاجتماعية، واقترن اليمين

\* استاذ الفلسفة والدراسات، الثقافية في جامعة بيرزيت.

مع انحياز للملكية الخاصة واقتصاد السوق، وعلى وجه الخصوص خلال قرن ونيف ماضيين. ولكن يسقط بعض المؤرخين هذه المفاهيم على قرون مضت أيضاً وان كان بقدر أكبر من العمومية وأحياناً من الغموض. ويدرك الكاتب أبو زيد جيداً إشكالية التعريفات ويستهل بحثه بتحديد للمعنى المقصود في البحث حتى وان بقي «فضفاضاً» نوعاً ما كما يقول.

وفي نطاق الحديث عن حركات دينية أو فكرية لا مناص من تحديد «موقف». ففي حين أنه يوجد قدر كبير من الاستقرار في مدلول هذه الكلمات لوصف التوجهات السياسية والاجتماعية في القرن العشرين مثلاً، يختلف الأمر عند الحديث عن توجهات فكرية بوجود اختلاف في الأهداف ومن ثم المعايير، أي أن إشكالية التعريف تبرز كإشكالية معيارية وليس كإشكالية وصفية أساساً. فمثلاً، يمكن للحركات الأصولية في العالم اليوم سواء كانت إسلامية أو مسيحية أو هندوسية أن ترى نفسها تدعو إلى برنامج «إصلاحي». وبهذا المعنى ينطبق عليها ما يقوله الكاتب عن يسارية التوجه، ولكن لا ينطبق ما يقوله من أنها يسارية الأهداف أيضاً. ولكن لنقل أن الكاتب محق في أن أحد مداخل التحليل يكمن في أن «الاختلاف في النظر إلى الماضي، سلباً وإيجاباً، إنما يعكس خلافاً في الموقف من القضايا الراهنة في كل مجتمع».

من المرجح أن حسن حنفي أستاذ الفلسفة في جامعة القاهرة كان أول من استخدم مصطلح «اليسار الإسلامي» في بداية الثمانينات من القرن العشرين، ليصف توجهاً يتبناه هو ويدعو إليه، أي المعاصرة والتحديث ولكن انطلاقاً من «الذات» و«الأنا» وليس من «الآخر»، وفهم التراث بما يتلاءم مع حاجات العالم المعاصر. وبهذا المعنى، ينتمي حنفي وآخرون عديدون يشير إليهم الكاتب في دراسته، إلى مشروع الإصلاح بعد سقوط معادلة «ازدواجية القبول والرفض» كما يقول، فتم «اختيار حداثة العصر والتحمس لقيمها، ولكن بشرط بنائها على أسس من التراث».

ثم يضيف: «في سقوط المعادلة كان قد تم تكريس سلطة التراث بطريقة لا تقبل التراجع، ولكن كان قد تم بالمثل استنزاع بعض قيم

الحدثة بطريقة لا تقبل التراجع كذلك». ولكن العقود الأولى من القرن العشرين شهدت توتراً بين طرفي المعادلة، نجم عنه «ميلاد تيارين لم يكفاً أبداً عن التصادم حتى اليوم: تيار الإصلاح الليبرالي، والتيار السلفي التقليدي».

كيف يختلف هذان التياران خاصة إذا ما أخذنا بالاعتبار ما يقوله الكاتب في القسم الأخير من البحث تحت عنوان «الهزيمة وانتصار السلفية»، أي هزيمة عام ١٩٦٧ وأثرها الفكري؟ يقول الكاتب أن الأثر الفكري للهزيمة أدى إلى «عودة الخطاب الديني إلى التمسك بتقليديته المغرقة بالسلفية. لم يعد الهدف إعادة الفهم وتجديد التفسير، بل صار هو حكم استعادة الماضي اليوتوبي بإعادة تأسيس الخلافة».

لا شك بأن هذه التيارات موجودة وتتمثل في حركات وأحزاب عدة منها التيار الوهابي وأثره في عدة دول بسبب نفوذ السعودية ودعمها لبعض هذه التيارات. وربما يكون من الصحيح أيضاً أنه على الصعيد الجماهيري يوجد عودة إلى التمسك بالتقليدية. ولكن قد يكون من المفيد التمييز بين نطاقين من التحليل: الأول وجود مفكرين مسلمين من التيار الإصلاحية أو عدمه، والثاني تأثير هؤلاء في الجمهور العام، والتوجه العام للجمهور، والتفسير الأنسب لهذا التوجه.

إن هذا التمييز يكتسب أهمية خاصة من حقيقة وجود استمرار للتيار الإصلاحية بعد عام ١٩٦٧ حتى لو لم يصف هؤلاء أنفسهم «باليسار إسلامي». فالدعوة للإصلاح مازالت مستمرة عند مفكرين عديدين حتى لو لم يكونوا من المعروفين لدى الجمهور، وانطلاقاً من الحاجة لتبني بعض قيم الحدثة وبنائها على أسس من التراث.

وفي هذا السياق يمكن الإشارة إلى كتابات حسن الترابي الذي يجمع بين الفكر والسياسة في حياته الشخصية، كنموذج لدعوة منتشرة بين مفكرين معاصرين. فهو يقول على سبيل المثال لا الحصر في كتابه تجديد الفكر الإسلامي: «نحن في أشد حاجة لنظرة جديدة في أحكام الطلاق والزواج نستفيد فيها من العلوم الاجتماعية المعاصرة، ونبني على فقها الموروث، وننظر في الكتاب والسنة، مزودين بكل حاجات

عصرنا ووسائله وعلومه وبكل التجارب الفقهية الإسلامية والمقارنة،  
لعلنا نجد هدياً جديداً لما يقتضي شرع الله في سياق واقعنا المعين». والترابي ليس الوحيد الذي دعا لفتح باب الاجتهاد لغرض التجديد وإيفاء الحاجات المعاصرة.

غير أن المحك الأساسي للتمييز بين التقليدية و«اليسار الإسلامي» بتعريف الكاتب، يتعلق بالأهداف، وما إذا كانت حدثية، أو في هذا الاتجاه، أم لا. لكن هذا التمييز لا يخلو من إشكاليات مفاهيمية تنبع جزئياً من درجة انطباقها على التيارات والحركات والمفكرين المختلفين. فالكثير من التيارات الإسلامية «حدثية» بمعنى أنها تسعى لتغيير الواقع المعاش وتغيير أنظمة حكم لأنها تعتبرها تدور في فلك الدول الغربية ولا تعمل لصالح المواطنين. ولا مكان هنا «لإطاعة أولي الأمر» فالتغيير والثورة هما الهدف.

وبهذا المعنى إن الثورة الإيرانية تعبر جزئياً على الأقل عن قيم حدثية. كذلك الأمر بالنسبة لاستخدام التقنيات الحديثة وتقبل العلوم الطبيعية كحقل للدراسة والبحث لا اعتراض عليها في الغالب.

لذا يبدو لي أن المحك الأساسي في حدثية أو عدم حدثية هذه الحركات أو المفكرين يكمن في تقبلهم النظر للدين من منظور العلوم الاجتماعية، أي تاريخية فهم البشر للأديان. الأمر الذي يتيح المجال للتأويل بحيث يتوافق فهم النص مع الحدائث العقلانية دون أي إجحاف بالإيمان ومقوماته وأركانه. والأمر هنا يتعلق بفهم الدين وتفسيره من قبل البشر والذي يستلزم عقلية حدثية لتقبل تفسيرات قد تختلف عن ما هو مقبول تقليدياً، وهو ما يجد مقاومة من قبل التقليديين، مقروناً بانسحاب من ميدان السجال الفكري الفلسفي المؤسس للعلوم الاجتماعية الحديثة. وبهذا المعنى لم يظهر غزالي آخر بعده «ليتصدى» للعلوم الاجتماعية ومناهجها، وعلى افتراض أن هذا ممكن اليوم.

ولعل كلام الغزالي نفسه يفي بغرض إيضاح المقصود. فهو يقول في المنتقد من الضلال: «وعلمت يقيناً أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم، من لا يقف على منتهى ذلك العلم حتى يساوي أعلمهم في أصل ذلك، ثم

يزيد عليه ويجاوز درجته، فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة. وإذ ذاك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساد حقاً. ولم أر أحداً من علماء الإسلام صرف عنايته وهمته إلى ذلك». ثم يضيف: «فعلمت أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رمي في عماية».

هذا الانسحاب من ميدان السجال الفكري والفلسفي الحديث هو ما يميز الفكر التقليدي المعاصر ويشكل قصوراً واضحاً يتمترس فيه هذا التيار وراء حواجز دفاعية لا تغني من جوع ولا تفي بالأغراض المعاصرة.

إن الحداثة لا تعني القطيعة مع التراث، والتراث غني بالتعددية وبالعقلانية أيضاً، في مضمونها التاريخي، حتى لو تنكّر لها البعض. وها هو ابن رشد، الآن، ينظر له كأحد مؤسسي حقبة التنوير في أوروبا. لكن ما هي مكانة ابن رشد الآن أيضاً في العالمين العربي والإسلامي؟ وأمثاله كثيرون في الفكر الإسلامي الفلسفي والفقه الكلامي.

والحال هو أنه يوجد مصلحين ولا يوجد إصلاح. لكن للإصلاح شروط مجتمعية، منها الثقة بالنفس والشعور بالقوة وليس الضعف، ومنها أيضاً وجود دعم مجتمعي من مجموعات وشرائح لها حضور ونفوذ وسطوة. فالدولة التي ينظر لها على أنها تابعة للنفوذ الاستعماري والمشكوك في شرعية حكمها، لن تتمكن من قيادة عملية الإصلاح أو أن توفر حماية للمصلحين. وإشارة الكاتب لتبعات حرب ١٩٦٧ على الأجواء الفكرية لها أهمية خاصة كموضوع للمتابعة في دراسات أخرى تفحص الشروط المجتمعية الضرورية للإصلاح في عالم اليوم، أي ليس بانفصال عن المؤثرات الخارجية المعولمة وما تتيحه من إصلاح في مختلف جوانب الحياة، أو ما تجعله متعذر أو غير ممكن، لأنها تبقى على التبعية والتخلف.





## التيار الإسلامي إطلالة عامة

إيد أبرغوثي\*

تشكل الورقة المعنونة «التيار الإسلامي» إطلالة عامة للكاتب نصر حامد أبو زيد، كامتداد للكتابات الجريئة في مجالات الفكر الإسلامي خاصة مجال تحليل الخطابات التي دأب عليها الكاتب. غني عن القول أن مجرد الإقبال على هذه الكتابات تحتاج ليس فقط إلى سعة إطلاع على تاريخ الفكر الإسلامي ودراية كاملة بالنصوص الدينية، ولكن أيضا تحتاج إلى شجاعة منقطعة النظير خاصة وأن الكاتب نفسه قد عانى من البحث في هذه المجالات.

لا شك أن دراسة حركة التاريخ من مختلف النواحي السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية مسألة في غاية الأهمية، لأن ذلك يعيننا على فهم الحاضر، وينعكس بالضرورة على صياغة المستقبل. هذه الدراسة للماضي يجب ان تكون بدوافع الحاضر آخذين بعين الاعتبار ضرورة عدم التعامل مع هذا الماضي وكأنه حاضر، فنكون بدل من أن نستخدم الأدوات المنهجية العصرية لكشف الماضي، نستجلبه وتعامل معه كجزء من الحاضر، ممن يلغي خصوصيته التاريخية.

لا ضير في استخدام نصر أبو زيد مصطلحي اليسار واليمين لدراسة

---

\* استاذ علم الاجتماع في جامعة النجاح.

التاريخ الإسلامي ولفهم عمليات الصراع بين القوى الاجتماعية المختلفة، عبر ذلك التاريخ، واعتبارها حاملة لتيارات ثقافية مختلفة، لكن المحذور هنا هو أن تتجاوز هذه المفاهيم كونها أدوات للقياس، إلى حد اعتبارها نفسها جزءاً من ذلك الماضي فتفقد الدراسة تاريخيتها. هذا باعتقادي ما حاول الكاتب تجنبه في الدراسة لكنه لم يوفق دائماً. ويعود ذلك أساساً لكون مفهوم اليسار نفسه كما حدده الكاتب فضفاض بطريقه ممكن أن تصنف تحته قوى لم تكن يسارية بتاتا.

نجح المؤلف عندما عرف مفهومي اليسار واليمين منذ البداية لاعتبارها أدوات القياس لكن التعريف الاجتماعي الاقتصادي الذي استخدمه الكاتب للييسار، والذي حدده أنه تدخل لصالح الفقراء والمستضعفين، بينما اليمين هو التدخل لصالح الحرية الاقتصادية وحرية الملكية، يصح استخدامه بشكل أكثر دقة من الفريق المعرفي الثقافي للمفهومين، والذي يربط اليسار بالعقلانية واليمين بالمحافظة والتمسك بالتقاليد والميل إلى تثبيت الواقع.

إن هذا التعريف المعرفي الثقافي لكل من اليسار واليمين هو باعتراف الكاتب نفسه «فضفاض» وقد يوقعه في عدم دقة المنهجية التي يبدو أن الكاتب وقع فيها في بعض الأحيان عندما وصف أي دعوة للتغيير لدى بعض المثقفين والكتاب والمصلحين بأنها دعوات يسارية دون الأخذ بعين الاعتبار اتجاه دعوات التغيير وفحواها الاجتماعي والاقتصادي لتقرير إن كان أصحابها يمثلون اليسار أو اليمين.

اليمين ليس محافظاً بالضرورة، خاصة عندما يكون الحديث عن اليمين في بلادنا والذي يتأثر جزء منه بالغرب، وبدعوته إلى «تقليد» الغرب لا يمكن اعتباره يساراً، كما لا يمكن اعتباره محافظاً خاصة عندما يتعلق الأمر بالتغيير الليبرالي الذي يدعو إليه البعض من اليمين.

أن كون التعريف المستخدم في الجانب المعرفي فضفاضاً هنا جعل الكاتب واثناً سرده لآحداث تاريخية معينة يصل إلى نتائج ليست منسجمة مع واقع الأمر، فالاتجاه السلطاني نحو علمنة الدولة العثمانية لا يدل على نزوع نحو اليسار، كما إن إعلان تركيا دولة علمانية كاملة بقيادة كمال أتاتورك لم يجعل تركيا محكومة باليسار، بل بنظام موغل في اليمينية وديكتاتوري يقترب من الفاشية.

## ملاحظات

بديهي ان ورقة بحثية بهذا المستوى الرفيع من الابداع الفكري تنطوي على اهمية كبيرة، لكن هذا لا ينفي وجود ملاحظات شكلية وأخرى جوهرية عليها.

الملاحظة الشكلية التي تلفت الانتباه هو الإطناب في الحديث عن التاريخ السياسي للدولة العثمانية والعصر الحديث. كان من الممكن أن يتم كتابة هذا الموضوع بشكل مختصر اكثر وسيفي بالغرض المطلوب وهو دراسة البعد الايدولوجي-الثقافي لهذا التاريخ. لقد كان جزء من السرد التاريخي ذو علاقة بالتاريخ الفكري للمنطقة، لكن جزءاً آخر لم يكن ليفيد ذلك، خاصة مسالة الانقسام إلى اليسار واليمين.

الملاحظة الشكلية الثانية هو صعوبة التميز في بعض الاحيان بين رأي الكاتب ورأي الشخص الذي يجري الحديث حوله. وأسوق مثلاً على ذلك الآتي: «لكي يعرف الشعب حقوقه وواجباته ويطالب بها ولكي يستطيع الباحثون وطلاب المعرفة والعلم ان يفكروا تفكيراً نقدياً لا بد من اثاره الهمم وهنا ياتي دور الدين. إن القيم الرئيسية التي تعلي من شأن الإنسان وتحفزه على التفوق هي التي يمكن أن تثير الهمم نحو التحرر والتقدم والدخول في حلبة المنافسة الحضارية للأخر». لقد صعب علي التمييز إن كان هذا الرأي هو لابوزيد أم الكاتب احمد امين وهو يتحدث عن الأفغاني؟ لكن الملاحظات الجوهرية تبقى هي الأهم. فمع اتفاقنا مع ما جاء به الكاتب في معظم الدراسة، خاصة حول ضرورة الدراسة الاجتماعية للفكر الديني لمعرفة الحامل الاجتماعي له الا اننا نرى أن هناك في الدراسة ما يمكن رؤيته من أكثر من زاوية:

١- إن الحديث عن الاصلاح الديني في اوربا المسيحية تم في سياق التغيرات الاجتماعية الاقتصادية التي حدثت اثناء انحسار النظام الإقطاعي، وتراجع دور الكنيسة لصالح العلاقات الراسمالية الصاعدة، فمارتن لوثر منظر البروتستانتية هو ممثل جيد للراسمالية العتيدة آنذاك، وهو في الوقت نفسه داعية للتغيير وقائد له، ولم يصفه احد بانه يسار في يوم من الأيام.

إذا ما أخذنا حركة الإصلاح الديني في الإسلام بدءاً من جمال الدين الأفغاني، مروراً بمحمد عبده ورشيد رضا وحسن البنا وسيد قطب فإن هذه الحركة إذا صحت تسميتها بالإصلاح الديني فإنها لم تصل بل لم تقترب من حركة الإصلاح الديني الأوروبي، وبالتالي فإن نعتها باليسار فيه الكثير من المبالغة.

إن هذه الحركة نشأت في العالم الإسلامي، ولم تتجذر بالشكل المطلوب، وقد وصفت من قبل بعض الباحثين مثل رفعت السعيد بأنها انحدرت من التطرف إلى المزيد من التطرف، وكانت يمينية التوجه واصولية سلفية، يصعب تسميتها باليسار الذي يفترض حسب تعريفه أن يكون تقدماً وليس سلفياً، لذلك تصنيف الأفغاني في إطار اليسار يمكن الاختلاف معه.

٢- إن حركة الإصلاح الديني الإسلامية جاءت في إطار العلاقة الإيجابية أو السلبية مع الغرب، بمعنى التأثير الإيجابي بالفكر الأوروبي، والتأثر الارتدادي بالاستعمار الأوروبي، بهذا المعنى يمكن اعتبار الفكر التغيير في الفكر الإسلامي بأنه وطني قومي وليس بالضرورة يساري.

٣- إن الفكر النقدي في العصر التاريخي الذي يتم الحديث عنه في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين لا يمكن اعتبار بعضه يسارياً، كما لا يوصف أي فكر من هذا النوع بالضرورة باليسار، إذ أن الكثير من هذا الفكر يصنف بأنه ليبرالي أكثر من يساري.

٤- إن محاولة البعض تفسير الدين تفسيراً علمياً «عقلنة الدين» أو العملية المقابلة لها «اسلمة العلوم» لم تأت برأيها كمؤشر للتوجه نحو اليسار، ولا تتم عن قراءة متقدمة للنص الديني، بل تأتي من خلفية إيجاد مكان للفكر الديني في ضوء المتغيرات الكبيرة التي يشهدها العالم.

إن قول الكاتب بأن الاشتراكيين الإسلاميين يحاولون أن يثبتوا أو ينطلقوا من مسلمة أن لا تعارض بين الإسلام والعلم، وألا تعارض

بينه وبين الحرية، وعدم تناقضه مع قيم الاشتراكية، هو صحيح، لكن ليس فقط الاشتراكيين الاسلاميين هم اللذين يحاولون إثبات ذلك أو أثبات جزء منه، بل أيضا الكثير من الاسلاميين اليمينيين بما فيهم بعض الأصوليين.

من الملاحظ ان تفسير الدين علميا يتحايل مع تفسير الواقع دينيا، وبالتالي لا يمكن الحكم على ان محاولة اثبات عدم التناقض بين الدين والعلم ليست صناعة محصورة على الاشتراكية الإسلامية بل هي صناعة اكثر الاوساط الدينية رجعية هذه الايام.

## خلاصة

من الطبيعي ان تكون هناك قراءات مختلفة للنص الديني الواحد حسب الحامل الاجتماعي لذلك النص، لكننا نعتقد ان قراءة المواقف الاجتماعية الفكرية المختلفة في ضوء معطيات اليسار واليمين الحالية يمكنها اذا لم تتم بمنتهى الحذر، أن توصلنا إلى قراءة أمنيائنا اكثر مما هي قراءة الواقع.

هناك الكثير من الفكر الجريء و الثوري في تاريخ الفكر العربي الاسلامي و الفلسفة الإسلامية، ومثل ذلك الفكر ابن رشيد و ابن سينا و الفارابي و غيرهم، لكن قراءة هؤلاء في ضوء تصنيفات اليسار و اليمين تشكل إسقاطا للحاضر على الماضي بصورة ميكانيكية.

لقد شهد فترة الستينيات من القرن الماضي بعض العلاقة بين الاشتراكية و الاسلام، خاصة في تلك الدول التي تبنت الاشتراكية العربية، وفي مصر أساساً، لكن ذلك غاب من أجل أن يحمي المتدينون الدين من الحكم الاشتراكي والذي كان باعتقادهم يسوق الحكم سياسياً من خلال التقرب إلى الدين، لقد تم ذلك غالباً لأسباب قطعية لكن ذلك لا ينطبق بالتأكيد على محرري العدد اليتيم من مجلة الاشتراكية الذي صدر في القاهرة.



## صدر حتى الآن من هذه السلسلة

١- لكي نتخطى الأزمة: نحو خطة استراتيجية جديدة للعمل الفلسطيني  
علي الجرباوي .....

٢- سياسة الولايات المتحدة الخارجية والقضية الفلسطينية  
فؤاد المغربي .....

٣- خصوصية نشوء وتكوين النخبة الفلسطينية  
حسن خضر .....

٤- من الجهاد إلى التعايش السلمي: تطور المفاهيم الإسلامية في  
السياسة والعلاقات الدولية  
رجا بهلول .....

٥- الثقافة السياسية في فلسطين: دراسة ميدانية  
محمود ميعاري .....

٦- الحق السعودي في جنوب النقب الفلسطيني  
محسن يوسف .....

The Myth of Camp David or the Distortion of the Palestinian Narrative -٧  
Helga Baumgarten .....

Prospects for and Obstacles to Achieving a Viable Palestinian State -٨  
Martin Beck .....

٩- اليسار الاسلامي - إطلالة عامة  
نصر حامد أبو زيد .....

### قيد الطبع

١٠- العلاقات العربية - العربية في ظل الهيمنة الأمريكية - رؤية استراتيجية  
حسن نافعة .....

## معهد إبراهيم أبو لغد للدراسات الدولية

نشأ معهد الدراسات الدولية في جامعة بيرزيت بهدف رعاية برنامج الماجستير في الدراسات الدولية، والذي بدأ العمل به في عام ١٩٩٤، ويشتمل على مواد أكاديمية في حقول السياسة والتاريخ والاقتصاد والقانون. ويقوم المعهد بتقديم خدمات أساسية للمتخصصين في مجال الدراسات الدولية، وخصوصاً طلبة برنامج الماجستير وأعضاء الهيئة التدريسية. يضم المعهد مكتبة متخصصة، ويرعى إقامة برامج تدريبية متنوعة تمنح الطلبة الفرصة لصقل خبراتهم الأكاديمية وإكسابهم المهارات العملية الضرورية للتميز في مجال التخصص. ويعمل المعهد على إتاحة الفرص أمام المتخصصين في مجال الدراسات الدولية للقيام بأبحاث ودراسات، وللتواصل مع نظرائهم في الجامعات المختلفة، ولفتح المجال لإجراء نقاشات معمقة للقضايا الدولية المعاصرة. يقوم المعهد بشكل دوري منتظم بتنظيم مؤتمرات وندوات أكاديمية دولية ومحلية متخصصة وعقد ورشات تدريبية داخل وخارج البلاد.

وللمعهد سلسلة منشورات خاصة يأتي هذا الكتاب ضمنها.