

عندما يجدد التجديد نفسه

د. رفعت السعيد

السعيد. رفعت

عندما يجدد التجديد نفسه / رفعت السعيد

تأليف: رفعت السعيد

القاهرة: شركة الأمل للطباعة، ٢٠١٦

/// صفحة ١٤ × ٢٠

تدمك: 978-977-5047-32-8

١- المقالات العربية

أ- العنوان

(٨١٤)

رقم الإيداع: ٢٠١٦ / ٣١٥٢

I.S.B.N 978-977-5047-32-8

- حقوق النشر والطباعة محفوظة للناشر.
- يحظر إعادة النشر أو النسخ أو الاقتباس بأية صورة إلا بإذن كتابي من الناشر.

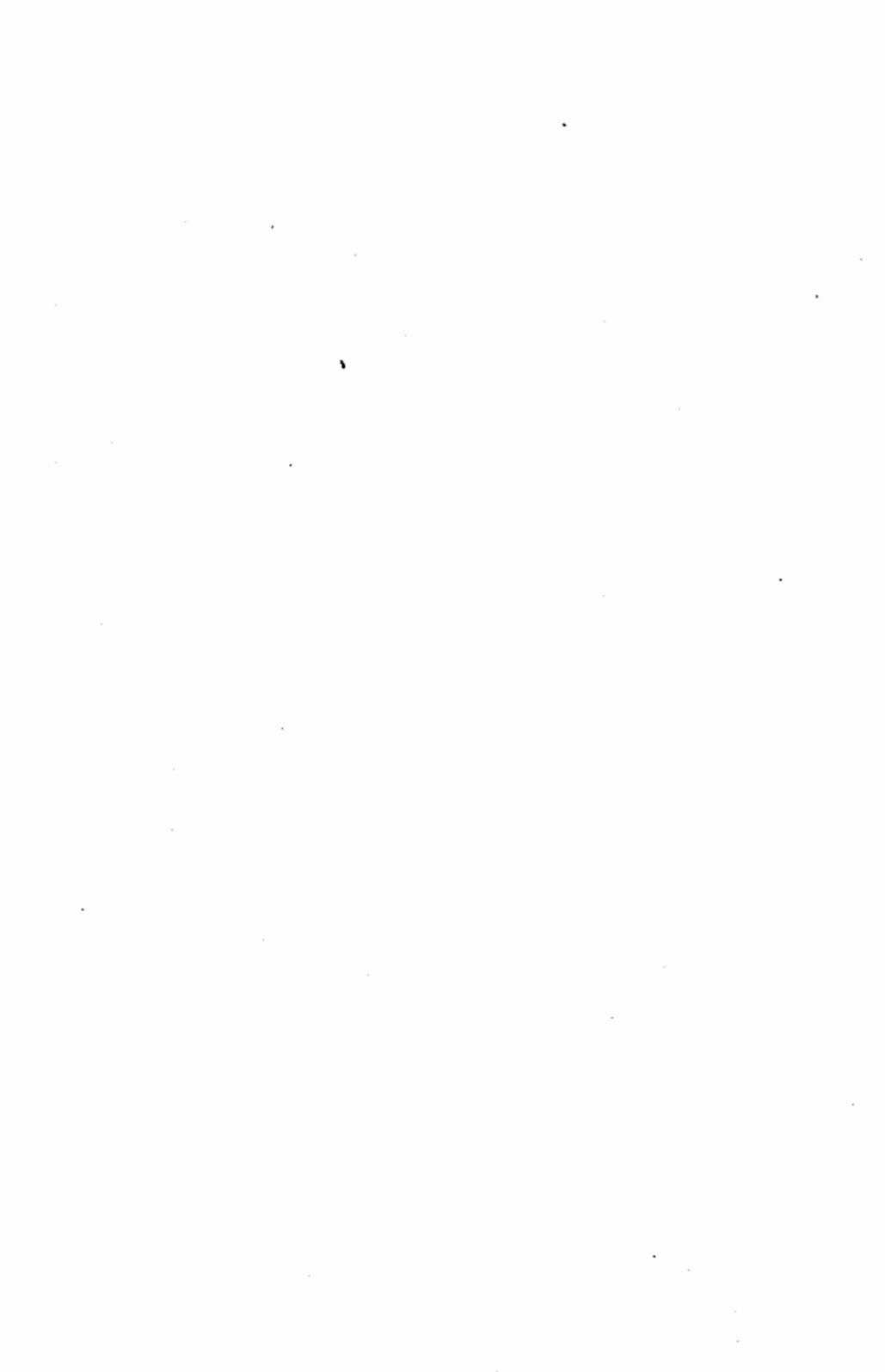
عندما يجدد التجديد نفسه

الإهداء

إلى مصر التي أوجعني عشقها وذكرنى ببيت شعر يقول:
خليلى هل عشتما ورأيتما قتيلا
بكى من عشق قاتله مثلى

لعمرك ما أرقّت لغير مصر
ومالى دونها أمل يرام
ذكرت جلالها أيام كانت
تصول بها الفراعنة العظام
وأيام الرجال بها رجال
وأيام الزمان لها غلام
فأقلق مضجعى ما بات فيها
وما باتت عليه فهل ألام

ربما تنفق كل العمر كى تشقّب ثغرة
ليمر النور منها للأجيال مرة



ما يشبه المقدمة

ولا بد أن ندرك مقدما أن رحلة التجديد أو حتى القول به طويلة وممتدة، بدأت منذ قرون وامتدت حتى الآن لتمتد في اعتقادنا إلى الأبد. ذلك أن التجديد يعنى السعى نحو التلاؤم بين مبتغى الدين وبين الجديد فى العلم وفى الفهم العقلانى وتطوره المستمر دوماً، الذى يزداد تسارعا عبر اكتشافات علمية تخلق بالإنسان فى آفاق غير متخيلة وتعطى العقل مساحات أوسع فى التأويل الذى يقتاد صاحبه حتماً إلى ضرورة تجديد متجدد. كذلك فإن حرية الإبداع والتعبير والقول والفكر وتصاعد قيمة العقل سوف تمنح المجددين شجاعة التعبير غير المقيد بالخوف والتردد. فلا إبداع يحكمه الخوف، ولا تأويل يقيده قيد التكفير، وما من تجديد يمكنه أن يأتى بجديد فى ظلال العتمة

الفكرية التي تروغ العقل والمبدعين. وأيضا لا بد أن نعترف أنه لا ضمان من بعض الشطط الذى يتعين التعامل معه من باب النقاش والإقناع وليس المسارعة بالتكفير والمحاكمة التى تضع الإنسان المفكر قسرا فى مواجهة الدين المقدس بسبب لفظة أتت عرضا أو شطط فى الفهم.

وباختصار العالم يتغير، والعلم يتسارع بمنجزاته المحملة بالجديد المذهل وليس بالإمكان أن نبقى حيث نحن بتجديد متردد وتأويل مرتعش، بينما يصول المتأسلمون ويجولون فى ساحة الجهل والخرافة وبينما بتسيده الإرهابيون المتأسلمون فى داعش والقاعدة وبو كوحرام وأجناد الأرض.. وغيرها، المشهد مرددين دعاوى متأسلمة تسمى للإسلام وللمسلمين وتضعهم فى قفص اتهام بنى مسبقا بهدف الإيحاء بأن ما يفعله هؤلاء جميعا من الظواهرى والبغدادى واتباعهما هو الإسلام ذاته وما هو كذلك ولو بأقل قدر.

فلننهض لنبادر ونجدد ونطلق سراح العقل بحيث يكون بذاته معيارا لصحة الأشياء ولا يكون ثمة معيار غيره إلا الاحتماء بالمقدس الذى يفسح لنا صدرا حانيا ويحتمل حتى خطايانا، طالما جاءت عبر نوايا طيبة تجاه الناس وفى تضاد مع التأسلم.

ولأن الأمر يبدأ دوما بالتفسير المجتهد للنص ثم بالتأويل المبدع والمتجدد فإننا نبدأ أيضا بهما.

والتفسير لغة هو الشرح. فيقال فسر أى شرح، أو أوضح وأبان. والطبيب فسر المرض أى فحص المريض وتعرف على الداء.

ويستخدم التفسير كتبسيط لمعنى أو لموضوع . وفسر القرآن أى أوضح معانيه .

وقد لاحظ الباحثون أن كلمة تفسير وردت فى القرآن مرة واحدة، بينما وردت فيه كلمة تأويل عشر مرات . وأول كتاب كبير فى شرح أو تفسير القرآن هو كتاب محمد بن جرير الطبرى . لكن الطبرى أسمى كتابه "جامع البيان عن تأويل آى القرآن" ، وهكذا اختلط التفسير بالتأويل . والإمام جلال الدين السيوطى (القرن التاسع الهجرى) يقدم التفسير مرتباً بالتأويل ، وذلك على أساس أن التفسير هو شرح معانى الكلمة المفردة ، وأن التأويل يأتى محاولاً استنباط دلالة العبارات وتركيبها بما تتضمنه من معانٍ كامنة لا يمكن الاستدلال على المقصود منها إلا عبر استخدام المجاز . فالتأويل هو استخراج الدلالة الحقيقية الكامنة فى اللفظ وليس فقط شرح المعنى اللغوى الظاهر للنص ، وإذا كان التفسير هو الشرح أو كما يقول نصر حامد أبو زيد بأنه فعل يشبه ترجمة اللفظ بصورة أبسط حتى يمكن فهمه بصورة أوضح . فإنه يكون بالضرورة المدخل إلى التأويل وإن كان الكثيرون فى الماضى وفى الحاضر يكتفون بالنص وبالفهم اللغوى أو بالدقة الفهم القاموسى له ، وما عدا ذلك فهو هرطقة . متجاهلين القول المأثور المنسوب لسيدنا على بن أبى طالب "القرآن بين دفتى الكتاب لا ينطق وهو مكتوب ، وإنما ينطق به البشر وهو حملاً أوجه" وكلمة "حمال أوجه" التى يمكن أن تفتح باب التأويل هى محور الخلاف بين ما أسميتهم أنا بالمؤسلمين الذين يتمسكون

بالنص الحرفى غير واضعين فى الاعتبار أسباب التنزيل أو المعنى المحدد الكامن فى اللفظ . وحتى آية قرآنية فى سورة آل عمران تقول صراحة " وما يعلم تأويله إلا الله ، والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا " فتحت بابا واسعا لجدل لم يزل صاحبا . فالذين يقولون بالتأويل يرون أن "الراسخين فى العلم" هنا أتت بعد واو العطف بما يعنى أن تأويله يعلمه سبحانه وتعالى وأيضا يعلمه الراسخون فى العلم . بينما يضع أعداء التأويل نقطة لانتهاء الجملة بعد ، " وما يعلم تأويله إلا الله " أى الله وحده دون غيره . أما بقية الآية فهى بداية جملة جديدة تقول أن الراسخين فى العلم يعلنون إيمانهم بذلك وبأن كل التأويل عند الله سبحانه .

ولعل هذا النموذج النموذجى يجسد خلافات كثيرة توقوف عندها محيى الدين بن عربى وابن رشد وعشرات من المفكرين من الفريقين على امتداد تاريخ المجتمعات الإسلامية ، وزاد من مفاخرة هذا الخلاف أن باب "التأويل" إذا ما فتح فسوف تنفذ منه عديد من الآراء التى يتصور أصحابها أنها تصل إلى عمق النص وتستخرج منه المعنى المقصود . فىكون أمامنا أكثر من تأويل ولأن التأويل مجرد رأى فسيكون هناك أكثر من رأى وبهذا يؤكد ابن رشد أنه لا تكفير مع اختلاف التأويل طالما التزم التأويل بالأساس الشرعى . وبهذا يفتح باب الاجتهاد واسعا .. وأكاد أتخيل شيخا واقفا صارخا " لا اجتهاد مع النص " ومن ثم فلا مجال إلا تفسير النص أى شرحه شرحا لغويا ولفظيا ، ومن ثم فالتأويل مرفوض أو هو كفر .

ويمكن القول إن عملية الاكتفاء بالتفسير للآيات القرآنية قد لعبت في بعض الأحيان دورا سلبيا للغاية، فأغلب المفسرين وجدوا أنفسهم أمام كلمات غامضة وصعبة التفسير فلجأ الكثيرون منهم إلى اختراع قصص وحكايات وكائنات لا يتقبلها عقل عاقل، ولا فهم متعقل. فاللفظ الغامض يمكن تأويله، والتأويل هو صرف المعنى اللفظي إلى ما يعتقد أنه مكنون بداخله، ولهذا تتعدد التأويلات وتختلف وقد تتضارب، وكما يقول الفقهاء يأتي كل منها صحيحا متى وثق به قائله ما لم يخالف شرعا ولم يحلل حراما أو يحرم حلالا في غير ضرورة تقود إلى معصية.

أما التفسير فهو شرح لمعنى اللفظ أو ترجمة له بهدف تبسيطه وجعله قريبا من الفهم. فماذا لو جاء النص غامضا أو جاء فيه ذكر لما هو غير معلوم ولم يرد في كتاب أو سنة معتبرة مثل بداية السور بأحرف مثل: "أ. ل. م أو ك. هـ. ي. ع. ص." أو ذكر لكائنات غير معلومة ولم يرد لها تفسير في القرآن مثل "يأجوج ومأجوج". هنا يكون الأقرب إلى العقل وإلى صحيح الإسلام أن يقول القائل بالتفسير "لا أعرف" تماما مثلما فعل عمر بن الخطاب وكان لصيقا بالرسول وملازما له في غدوه ورواحه فإذا سئل ما هو "الأب" الذي ورد في الآية "وفاكهة وأب" فقال: لا أعرف، وأردف قائلا "نهينا عن التفيقه" أي ادعاء الفقه، والفقه هو المعرفة بالشيء. لكن مفسرين أتوا بعد زمن الرسول وزمن عمر بن الخطاب بأجيال وجدوا شجاعة التفيقه، فابتدعوا قصصا وحكايات ووصفوا كائنات، وفيما هم

يبتدعون لجأوا إلى الخرافة ليس فقط لافتقار الوعي العقلانى والأسلوب العلمى والمنطقى فى التفكير، وإنما لأن "الخرافات" تضى طباعا مهيبا على صياغة التفسير وتقر بها إلى وعى مفتقد فى بشر تستدعيهم بالخرافة أكثر كثيرا مما تستدعيهم محاولة استخدام العقل أو المنطق، خاصة إذا كان العقل لا يسعف صاحبة لأنه لا يعرف ولا يقبل على نفسه أن يقول لا أعرف. وليأذن لى القارئ أن أقتبس له بعضا من التفسيرات التى قال بها المفسرون وأضحت للأسف مقبولة من المسلمين وكأنها جزء من العقيدة. فقد أورد الأستاذ محمود الشرقاوى (الهلال- نوفمبر ١٩٦٧- مقال "محنة الفكر التقدمى") بعضا منها فيماذا فسر البعض "فلك" نوح عليه السلام وكيف بناه: "أن نوحا عليه السلام بنى سفينته من عظام حيوان يبلغ طولها بين السماء والأرض ويبلغ عرضها مسيرة عام كامل" وبماذا فسروا "يأجوج ومأجوج"؟ قالوا أن يأجوج ومأجوج أمة، وكل أمة أربعمائة أمة، لا يموت الرجل منهم حتى ينظر إلى ألف ذكر من صلبه كلهم قد حمل السلاح، وهم من ولد آدم يسرون فى خراب الأرض وهم ثلاثة اصناف: "صنف مثل شجر الأرز، وصنف طوله وعرضه سواء عشرون ومائة ذراع، وهؤلاء لا تقوم لهم الجبال ولا الحديد، وصنف منهم يفرش إحدى أذنيه ويلتحف بالأخرى لا يبرون بفيل ولا وحش ولا خنزير إلا أكلوه، ومن مات منهم أكلوه، مقدمتهم بالشام وساقتهم فى خراسان، يشربون أنهار المشرق وبحيرة طبريا، ومنهم من تنبت لهم مخالب فى أظفارهم وأضراسهم كأضراس السباع".

ويتساءل الأستاذ محمود الشرقاوى: "أى شقاء فكرى وروحى يجده دعاة التقدمية الفكرية فى عالمنا العربى عندما يقرأون ذلك فى كتب للتفسير لم تزل تطبع وتوزع بوفرة كاسحة؟ ثم هو يعود ليقرأ لنا كتباً تروج للخرافة التى يصدقها الناس ويتداولونها فتصبح جزءاً من مكوناتهم الدينى والاعتقادى مثل "وكان الشيخ يسير فى الهواء والشمس تسلم عليه وأنه وهو فى المهد رضيع منع نفسه عن ثدى أمه فى رمضان، وأن أهل بغداد رأوه رأى العين يقف على ماء دجلة والأسماك تجيء فوجاً بعد فوج فتسلم عليه وتقبل يديه ورجليه" وأنهم رأوا شخصاً يتهم على ذلك فطار نعل الشيخ وظل يضربه على رأسه حتى تلف. وفوق ذلك نقرأ "أن الشيخ قد تشفع عند الله لمريد له ليغفر له ذنبا عظيماً فلم يقبل الله شفاعته، فكف الشيخ عن تصريف أمور الكونية ومراسم الغوثية حتى قبل الله شفاعته وغفر عن مريده". . . ويعلق الشرقاوى "أن من يقرأون هذا اللون من الثقافة ويحرصون عليه سيقوم فى عقولهم منه سد عال منيع يحول بينهم وبين الفكر والعقل وسيكون منهم جيش الظلام الآتى والذى سيطمس ضوء الفكر التقدمى". أما وقد أتى جيش الظلام فإننا نكتشف أن كثيراً من هذه الخرافات مازالت رائجة مؤثرة فى العقول. فشكرى مصطفى (أمير التكفير والهجرة) تحدث طويلاً عن علامات قيام الساعة ناقلاً عن المفسرين علامات لم ترد فى قرآن ولا فى سنة صحيحة ومنها "خراب بيت المقدس - جفاف بحيرة طبريا - نخل بيسان لا يثمر - قيام الملحمة وظهور المسيح الدجال". . .

بل هو يقدم وصفا للمسيخ الدجال ويقول أن "ناره جنة وجنته نار- وهو لعنه الله أعور عينه اليسرى" . . . وهكذا خرافات في خرافات يمتد بها شكرى مصطفى إلى أن الاحجار ستحارب معه "يوم يقول الحجر تعال يا مؤمن هاك رومى يختبئ خلفى فتذهب إليه لتجده قد ارتفع ودك رأس الرومى" وبمثل هذه الخرافات قاد شكرى جماعته إلى الهلاك . وفى ميدان رابعة اتخذت خرافات الإخوان طابع الأحلام التى يراها أحد شيوخ الجماعة فيعلن رؤيته فى المنام لسيدنا محمد مسندا رأسه على حجره وإلى جواره محمد مرسى ثم يطلب إلى مرسى أن يقوم ليؤمهم فى الصلاة علما بأن من يؤم الصلاة يكون إما أكثر المصلين ، علما بأمور الدين أو أكبرهم سنا . . . وهكذا تتحول الخرافة المتأسلمة إلى سلاح وسلاح مضاد .

والحقيقة أن التأويل كوسيلة لتحقيق توافق بين العلم وبين الكتب المقدسة كان قديما وكان أيضا فى المسيحية البروتستانتية والكاثوليكية ، ويحكون عن جاليليو أنه عندما اخترع التليسكوب اكتشف أن القمر الذى كان رمزا للجمال كان فى واقع الأمر قبيحا وأن الشمس مليئة بالبقع السوداء . وعندما كان كوبر نيكوس على فراش الموت كشف عن كتاب كتبه قبل ثلاثين عاما بعنوان "فى دوران الأجرام السماوية" يدافع فيه عن دوران الأرض ومركزية الشمس وأن الكتاب المقدس لا يبحث فى الأسباب الحقيقية لتواجد الطبيعة فى شكلها الفعلى فذلك من اختصاص العلم . وجاء جاليليو بتلسكوبه ليرى أقمارا تدور حول المشتري وهو ما يعنى أن

الدوران لا يتم فقط حول الأرض. وفي رد كتبه على الاتهام بأنه يخالف الكتاب المقدس قال فى رسالة للأب كاستيلى مؤرخة ٢١ ديسمبر ١٦١٣ يشرح فيها وجهة نظره حول العلاقة بين العلم الحديث وبين الكتاب المقدس وقال فيها "أن الكتب المقدسة ليست موضع شك وهى خالية من أية شبهة للخطأ، لكن الخطأ يأتى من هؤلاء الذين يفسرونها على أساس المعنى الحرفى للكلمات، فهذا لا يقودنا فقط إلى التناقضات بل هو يجرنا إلى الهرطقة، إذ إن التفسير الحرفى يعنى أن الله له أرجل وأيادى وعيون وكذلك الأحاسيس الجسدية التى للإنسان كالغضب والندم والحقد ونسيان ما كان فى الماضى والجهل بما سيحدث فى المستقبل وكل هذا خطأ. وإذا سأل أحدهم لماذا أتت الكتابات المقدسة هكذا فالإجابة هى لكى تتلاءم مع القدرات الضعيفة لغالبية الناس. ولهذا يتعين على علماء التفسير قراءة المعانى مجازيا والبحث عما يكمن وراء اللفظ". وأكد جاليليو أن كثيرا من عبارات الكتاب المقدس تحتاج إلى التأويل والابتعاد بها عن المعنى الظاهر إلى المعنى الخفى والمحتمل، وتبقى عبارة جاليليو الشهيرة "إن الكتاب المقدس يعلمنا كيف نذهب إلى السماء وليس كيف هى السماء". نموذجاً لهذا التأويل.

ونترك جاليليو لنعود إلى قرآننا ولغتنا ومحاولات التفسير والتأويل.

والحقيقة أن التأمل فى نصوص القرآن يوضح لنا أن اللفظ الواحد قد أتى بمعان مختلفة كمثل "يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر

وانثى" فالخطاب هنا موجه للناس أجمعين . وفى آية أخرى نقرأ
"الذين إذا قال لهم الناس أن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم"
وهكذا ناس يقولون لناس آخرين أن ناسا يجمعون لهم .

وهكذا الأمر دوما فى لغتنا العربية فكلمة "تعالى" تستخدم
لوصف "سبحانه وتعالى" وتستخدم للنداء "تعالى فإنى أريدك"
وتستخدم للترفع "هو يتعالى علينا" . وحتى فى الإعراب نقول سار
الرجل (فاعل) وسار القطار (نائب فاعل) . إنها اللغة الشديدة
الثراء والتنوع فى استخدام الكلمة الواحدة ونقرأ شعرا :

نحن قوم تذيبنا الأعين النجل

على أننا نذيب الحديد

فى ساحة العشق تفتادنا الغيد

ونقتاد فى الطعان الأسود

ونتأمل كيف استخدمت كلمة "تذيب" على معنيين . وكذلك

كلمة نقتاد .

ولعل هذا الفهم لأعماق اللغة العربية هو الذى دفع الإمام ابن
جرير الطبرى إلى القول "لقد أجرى الله الأحكام بين عباده على
الظاهر . وتولى الحكم سرائرهم دون أحد من خلقه فليس لأحد أن
يحكم بخلاف ما ظهر لأنه حكم بالظنون ، ولو كان ذلك لأحد
لكان أولى به رسول الله ، وهو من حكم للمنافقين بحكم الإسلام بما
أظهروا ، ووكل سرائرهم إلى الله" (الجامع لأحكام القرآن - الجزء
الأول - ص ٢٠٠) . ويقول أحمد أمين "كان الناس فى عهد النبى

وبعده يقرأون القرآن أو يسمعونه فيعونون بتفهم روحه ، فإن عنى علماءهم بشيء وراء ذلك تفهموه على أساس أسباب النزول ، وغمضى مع أحمد أمين إذ يقول " ما عرفنا فى العصر الأول للإسلام انحياز الصحابة إلى مذاهب دينية ، وآراء فى الملل والنحل ، فلما كان آخر العصر الأموى رأينا الكلام فى القضاء والقدر ، ورأينا المتكلمين فيه ينظرون إلى القرآن كله من خلال عقيدتهم ، فمن قال بالجبر قام بتأويل كل آيات الاختيار ، ومن قال بالاختيار قام بتأويل كل آيات الجبر ، ثم سال السيل بعد ذلك فى العصر العباسى ، فصارت كل طائفة ، وأصحاب كل مذهب ينظرون إلى القرآن من خلال مذاهبهم " (ضحى الإسلام - ص ٣٨٥) ويواصل أحمد أمين متحدثا عن نسيان المسلمين لروح القرآن وتمسكهم بظاهر النص ويقول " وكما تعمق المسلمون فى العلوم والفلسفة نظروا إلى القرآن من خلالها ، فكسدوا كل ما عرفوا من علوم حول الآيات القرآنية وتضخم ذلك على توالى الزمان ، كما ترى فى تفسير الفخر الرازى فففيه كل شيء وصل إليه المسلمون إلا شيئا واحدا هو شرح روح القرآن " (ص ٣٨٧) .

ورغم أن أنس بن مالك (متوفى سنة ٩٠ هـ) أكد " والله ما أعرف شيئا مما كان فى عهد الرسول " فإن كثيرين أتوا بعده بعشرات وربما بمئات السنين كتبوا أو بالدقة اخترعوا أخبارا ووقائع أسهمت فى إشاعة المفاهيم الخاطئة والارتباك فى التعرف على ما كان فى هذا الزمان ، وخاصة بعد أن تحول هذا الاختراع إلى أداة لتأكيد أو تغليب

فكرة ما أو موقف ما أو مصلحة ما ، وتحول أيضا إلى محاولة استرضاء السلطان أو الدفاع عن تصرفاته .

وإذ نحاول أن نبدأ من البداية نقرأ " وأول من قال بالتأويل هو الجعد بن درهم ، فقد أنكر ما قيل عن الصفات الإلهية إذ قال أن القرآن مخلوق وقال بتأويل بعض ما ورد في القرآن فأكد أن الله لم يكلم موسى تكليما ولا اتخذ من إبراهيم خليلا ، ووقتها كان مقيما بالكوفة فإذا بوالى الكوفة خالد بن عبد الله القسرى يقف على المنبر ليلقى خطبة عيد الأضحى واختتمها قائلا : انصرفوا وضحوا بضحاياكم تقبل الله منكم ، أما أنا فإنى أريد أن أضحى اليوم بالجعد بن درهم . ثم نزل وكان قد أجلس الجعد إلى جواره فذبحه أسفل المنبر " (ابن نباتة المصرى - سرح العيون فى شرح رسالة ابن زيدون - ص ١٨٦) . أما ابن كثير فقد علق على هذه الواقعة قائلا " ومن بعدها حرص كل من قال بالتأويل على أن يضيف إلى تأويله عبارة " بما لا يخالف شرع الله " (تاريخ ابن كثير - الجزء التاسع - ص ٣٥٠) .

ويمكن القول دون تردد أن علاقة الجعد بن درهم ووالى الكوفة خالد بن عبد الله القسرى ظلت ماثلة فى أذهان الكثيرين لآماد طويلة وربما تمادت حتى الآن .

وبعد ذلك كله لم أزل أجد ضرورة إلى العودة لتفهم المعنى الدقيق لكلمة تأويل :

* ففى معجم "لسان العرب" وفى باب أول "تأول تقول الشىء أى فسره" وقد ميز البعض بين التأويل والتفسير ، وأصبح التأويل

هو البحث عن المعانى المحتملة التى تحتاج فى فهم قصد معنى منها إلى ترجيح بأمارات ودلائل أكثر من مجرد معنى اللفظ اللغوى".
* على بن أبى طالب يقول "علموا الناس على قدر أفهامهم حتى لا يكذبوا على الله ورسوله".

* الزبيدى (فى تاج العروس نقلا عن ابن الكمال) قال ابن الكمال "التأويل هو حرف الآية عن معناها إلى معنى تحتمله إذا كان المعنى المحتمل موافقا للكتاب والسنة".

* الجرجانى (شرح المواقف) التفسير هو الكشف والإظهار. وفى الشرع هو توضيح معنى الآية وشأنها وقصتها والسبب الذى نزلت فيه وذلك يتعلق بلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة. أما التأويل فهو صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله هذا إذا كان المحتمل الذى يراه موافقا للكتاب والسنة. مثل "يخرج الحى من الميت" إن أراد القول بأنه إخراج الطير من البيضة كان ذلك تفسيرا وإن أراد به أنه يخرج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلا.

ثم نأتى إلى تحديد ضرورى ويسبق أى بداية، وهو إيضاح الفارق بين الشريعة والفقه.

* الشريعة: وأصلها "شرع" ويقال "شرع الماء" أى تناول الماء بفمه وارتوى منه، و"الشرع" هو الطريق. وهو ما شرعه سبحانه وتعالى للبشر كى يسيروا على هداة. ويقال أشرع نحوه الرمح أى سدده (الوسيط. باب شرع) وهكذا فإن الشريعة هى ما شرع الله

لعباده من الدين . ويقال شرع الدين أى حدد أحكامه .. وهو ما أكده القرآن فى أكثر من آية منها : " ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها " و " شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذى أوحينا إليك ، وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه " (الشورى ١٣ /) ومن هنا يقول تعريف للشريعة " أنها ما سنه الله لعباده من الدين وفرضه عليهم " وأنها ما جاءت به الرسل جميعا من عند الله بقصد هداية البشر إلى الحق فى الاعتقاد وإلى الخير فى السلوك والتعاملات " (د . يوسف حامد العالم - المقاصد العامة للشريعة الإسلامية - القاهرة - (١٩٧٧) ص ٢٠) وهى أيضا " تحدد صلة الإنسان بنفسه وصلته بخالقه ، وصلته بمن حوله وما حوله من بشر ونبات وحيوان وجماد " (الشيخ محمد أبو زهرة - أصول الشريعة - ص ٣٤٢) وثمة تعريف آخر " ويمكن إجمال خصائص الشريعة بأنها ربانية المصدر وأنها صالحة لكل زمان ومكان وأنها تحقق مصالح العباد فى دنياهم وأخراهم " (د . عبد الكريم زيدان - المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية - بغداد (١٩٨١) - ص ٣٩) . ولعل التعريف الأفضل بالنسبة لنا هو ما قال به د . محمود حمدى زقزوق " أن الشريعة تقرر مبادئ عامة وأصولا وقواعد تعد بمثابة خطوط عريضة ، وهى تدع الباب مفتوحا فى كل وقت للاجتهاد فى استنباط الأحكام الشرعية التى تتلاءم مع الظروف والأحوال فى كل مجتمع ، وتتناسب مع مستجدات الحياة ومتطلبات الزمان والمكان ، كما تتسم بالتيسير على الناس ورفع

الخرج عنهم، فليس فى الشريعة ما يشق على الناس أو يخرج عن نطاق استطاعتهم، فالج لمن استطاع إليه سبيلا، والصوم للقادر عليه، والزكاة لمن عنده فضل مال، وقد قرر القرآن الكريم هذا التيسير فى قوله "يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر" (البقرة ١٨٥ /) (مقاصد الشريعة الإسلامية وضرورات التجديد (٢٠٠٣). ص ٢١).

* الفقه: ونقرأ تعريفه فى "الوسيط": قال فقه الأمر فقها أى أجاد فهمه. وفقه فقاها أى صار فقيها، وأفقهته أى أفهمته، وفاقه أى تفوق عليه. والفقه هو الفهم والفتنة، والفقيه هو العالم الفطن. ويضيف مختار الصحاح "ويقال فاقه أى تباحث معه، وفى الآفة الكريمة "ذلك بأنهم قوم لا يفقهون". (مختار الصحاح - باب فقه) والفقه شىء والتفقيه شىء آخر فهو ادعاء الفقه أى ادعاء المعرفة، وعادة ما يقتاد التفقيه صاحبه إلى شطط وغلو وادعاء. قال عمر بن الخطاب "نهينا عن التفقيه"، ومنذ ما بعد وفاة الرسول بدأت تبلور مدرستين فى مجال الفقه "مدرسة فقه الأثر وهى التى تكاد أن تمنع بل وتحرم الاجتهاد أو التأويل أو إعمال العقل، والاستجابة لمتغيرات الزمان والمكان ولا تقول برأى إلا بنص حرفى من القرآن أو السنة، أما المدرسة الأخرى فهى مدرسة فقه "الرأى" وكان مقرها بين فقهاء العراق وتدعو إلى إعمال العقل والاجتهاد والتأويل والإفتاء بناء عليها دون حرج حتى ولو لم يسعفها نص.

أما الإمام الغزالي فقد أربك نفسه وأربك كل بحث فى موقفه،

فهو مثلا يقول فى كتابه "قانون التأويل" "يشترط فى القائم بالتأويل أن يكون جامعا بين البحث عن المعقول والمنقول" (ص ١٢٣) ونلاحظ أنه أتى بكلمة المعقول قبل المنقول . لكنه يعود فيقول فى كتابه الأكثر شهرة "تهافت الفلاسفة" متراجعا "والتأويل إما أن يكون بعيدا عن الفهم وإما أنه تأويل لا يتبين فيه وجه التأويل وهو فى النهاية تخمين وظن وكلاهما جهل" (ص ٧٤) ثم يعود فى ذات الكتاب ليقول "والتأويل يمتنع معه الإجماع ومن ثم يمتنع معه التكفير"، لكنه يصمم مع ذلك على تكفير الفلاسفة ويقول أن مصدر كفرهم "سماعهم أسماء هائلة كسقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس وأمثالهم، وهؤلاء حكايتهم أنهم مع رزاة عقولهم وغزارة فضلهم منكرون للشرائع والنحل وجاهدون لتفاصيل الأديان والنحل ويعتقدون أنها نواميس مؤلفة وحيل مزخرفة فلما قرع ذلك سمعهم ووافق ما حكى من عقائدهم طبعهم تحملوا بأعباء الكفر" ثم يعود الغزالي وهو يختتم ذات الكتاب فيقول "فإن قال قائل أفتقطعون القول بكفرهم ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم قلنا تكفيرهم لا بد منه" (لكنه تخرج من القول بالقتل) (ص ٣٠٣) . وفى كتابه "فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة" عاد ليؤكد تكفير كل من تعاطى الفلسفة، ويمكن القول أن أول من تصدى لهذا الفكر المرتبك الذى رده الغزالي عبر ثلاثة كتب كان ابن رشد الذى رد عليه أيضا فى ثلاثة كتب، فردا على "فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة" كتب ابن رشد كتابه الشهير "فصل المقال فيما بين

الشريعة والحكمة (الفلسفة) من الاتصال". وفيه يقول "تنقسم الشريعة إلى ظاهر وباطن والباطن يخضع للتأويل الذى هو إخراج دلالة اللفظ عن الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية" (ص ٣٤) وردا على كتاب "تهافت الفلاسفة" كتب ابن رشد كتابه "تهافت التهافت" وفيه "فإتيان الغزالي بمثل هذه الأقاويل السوفسطائية قبيح وإنما أراد به مدهانة أهل زمانه، وهذا كله قول سفسطائى خبيث" (٢٤٢) وفى كتابه الثالث "مناهج الدولة فى عقائد الملة" هاجم ابن رشد ما قاله الغزالي وعديدا من علماء الكلام وأهل الظاهر أى الذين يأخذون فقط بظاهر النص ويرفضون التأويل هجوما شديدا. ويستمر الصراع بين أفكار الغزالي وأفكار ابن رشد متخذا مسارات عديدة آماذا طويلة وسيظل لآماد أخرى.

ومن هذا الصراع تولدت أفكار التجديد وسارت هى أيضا عبر مسارات متعددة وأحيانا متناقضة. فالبعض وتحت ضغوط الحداثة والقول بضرورة التجديد ينعكس بفكر التجديد إلى الخلف وإلى تقليد أعمى. ونأتى بمثال واحد وهو كتاب "تجديد الخطاب الدينى - (عام ٢٠٠٨) ومؤلفة د. أحمد عرفات القاضى.. ويبدأ المؤلف ليكشف عن نفسه الغطاء المتستر بكلمة تجديد فيهدى الكتاب " إلى د. محمد عمارة رجل التجديد" فإلى أين قاده إعجابه بتجديدية د. محمد عمارة؟ ونقرأ "يجب تحديد معنى التجديد نفسه ودلالاته وآفاقه ومحاذيره، فالإسلام نفسه يدفع هؤلاء المجددين إلى الثورة على الأوضاع الفاسدة فى المجتمع الزائف والأخلاق المنحلة ويفرض

عليهم إنكار المنكر" (ص ١٦٨) ثم يشرح تجديده فيقول "وتجديد الفكر عند معظم المعنيين بقضية التجديد تعنى العودة للأصول دون وسائط تعوق التفكير الصحيح أو أوهام تحول دون الفهم السليم النابع من المصدر الرئيسي للقرآن والسنة، وبهذا المعنى واجه المجددون الخرافات والبدع التي ألصقت بالإسلام" (ص ٢٣) ثم "ولهذا نحن نفضل مصطلح "الإصلاح" لما يحمله مصطلح التجديد من مضامين سلبية قد لا تكون مقبولة في التعامل مع الخطاب الديني فكلمة تجديد توحي بعكسها أى القديم غير المرغوب فيه، كما توحي بالاضافة وإيجاد ما هو غير النموذج السابق، وهى معان غير محمودة فى التعامل مع أصول الخطاب الدينى وطمس معالمه والعبث بأوله بزعم تجديده وتطويره" (ص ٢٥).

لكن أفكار د. أحمد عرفات القاضى النابعة من رؤية أستاذه د. محمد عمارة لم تعد فى أيامنا هذه بكل ما تحمله من متغيرات وتهديدات ومخاطر وتأسلم قابلة للبراج.

.. ويبقى أن نتأمل عشرات المناهج والأفكار والاتجاهات بل والإبداعات التى أوردتها المجددون الجدد.

لكننا نتوقف أمام نوع من الإبداع المبتكر لمحمد شحرور الذى استند إلى الآية "شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذى أوحينا إليك، وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه" (الشورى ١٣ /) فأكد أن المسلمين هم كل أصحاب الديانات والعقائد التى تعتبر أن سيدنا إبراهيم نبيهم، أما ما

يطلقون على أنفسهم الآن أنهم مسلمون فهم فى واقع الأمر "محمديون" لأن محمدا نبىهم المرسل إليهم". ومع مثل هذه التفانين يتوه التجديد ومبتغى التنوير وبدلا من ملاحقة الجديد فى العلم والعالم تدخل هذه التفانين بصاحبها إلى "حارة سد" لكنها على أية حال وفى كل حال تمتلك بعضا مما يدعو للتأمل .. وبعضا ما يدفع العقل إلى تفهيمها وتفهم نتيجتها التى قد تتبدى سلبية.

.. وبعد هذه التحذيرات والمراجعات سنأتى إلى ما قاله مجددون على مر العصور ليس لتحديدهم حصريا ولا لتقييمهم وتقييم ما قالوا وإنما لنقدم صورة عن التراكمات التى تلاحقت على العقل العربى والإسلامى والمصرى عبر قرون عدة لتتفاعل معا .. فنعرف من تفاعلها لماذا لم يزل تجديدنا مرتبكا ومرتعشا خوفا من الاتهام بالكفر والهرطقة.

وأخيرا أقول للقارئ لا تغضب إذا وجدت مجددا قد تكررت الكتابة عنه فهو نفسه ومع كل كتابة جديدة يجدد نفسه وأقول له لا تقلق من وجود أفكار قد تبدو مغشوشة أو مثيرة للدهشة أو مفعمة بالتفانين فهى ليست حيلة من أصحابها وإنما هى طبيعة تركيبتنا العقلية والعقلانية، ولا تدهش من وجود مجددين مسيحيين معاصرين (غالى شكرى - جورج طرابيشى) فهم جزء من الخلطة الفكرية، ولا تتصور أن من ستقرأ لهم أو عنهم هم كل أو أهم المجددين عبر العصور .. فهم مجرد عينات من فيض فاض ولم يزل.

مجرد تحذير

وفى المبتدأ نؤكد أن هذا العنوان ملتبس . فالدين المقدس قائم ثابت لا يتغير . وفى الإسلام هو القرآن والسنة المؤكدة . . . فقط . ما بعد ذلك هو فقه . . أى رأى بشرى ، فهم يختلف عن فهم آخر وفى بداية الأمر ومنتهاه كله رأى إنسانى يأتية الصواب ويأتية الخطأ .

على بن طالب أكد ذلك "القرآن لا ينطق وهو مكتوب وإنما ينطق به البشر ، وهو حمّال أوجه" وهذه الأوجه قد تستر عواراً شديداً ليس من الإسلام فى شىء . ورسول الله يقول "تحقر صلاة أحدكم إلى جانب صلاتهم ، ويحقر صوم أحدكم إلى جانب صومكم ، وهم يقرأون القرآن ولا يجاوز تراقيهم (أى حلوقهم)." ويحسم القرآن الكريم الأمر "قل هل ننبئكم بالأخسرين أعمالاً الذين ضل سعيهم فى الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا" (الكهف-

١٠٤) وأيضاً "يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً" (النور - ٣٩) ونعود إلى رسول الله إذ يحذرنا "سيخرج من أصل هذا الدين قوم يقرأون القرآن ولا يجاوز حناجرهم، ويمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية". والأئمة المعترف بهم من الجميع يلتزمون بأن رأيهم هو فى نهاية الأمر مجرد رأى، ويجوز عليه الخطأ والصواب.. الإمام الشافعى يقول "رأينا صواب يحتمل الخطأ ورأى غيرنا خطأ يحتمل الصواب" والإمام أبو حنيفة يقول نفس الشيء "رأينا هذا هو أفضل ما قدرنا عليه، فمن جاءنا بأفضل منه قبلناه" والإمام مالك يحسم الأمر لكل من أراد فهم صحيح الدين فيقول "كل إنسان يؤخذ من كلامه ويرد ما عدا صاحب هذا القبر"، وأشار إلى قبر الرسول. والصحابى الجليل أبو ذر الغفارى يكاد أن ينفطر قلبه حزنا على الدين الذى اتخذه المتقاتلون على السلطة ستاراً بعد أعوام فقط من رحيل الرسول فيقول "والله لقد حدثت أعمال ما أعرفها، والله ما هى من كتاب الله ولا سنة نبيه، والله إنى أرى حقاً يظفأ، وباطلاً يحيى، وصدقاً مكذباً وأثرة بغير تقى". ولأن معرفة الكتابة كانت متعثرة فى سنوات الفجر الإسلامى فقد تناثرت الروايات الشفوية بل تسيدت. ودس المتقاتلون على السلطة والسلطان ما شاء لهم خيالهم الممعن فى تحقيق مصالح شخصية، أو قبلية أو جهوية من أكاذيب وحكايات وروايات لا يصدقها عقل عاقل، وتحول البعض منهم إلى ما كينة إفتاء يفتى بما يعرف وما لا يعرف، ويكذب على الله ورسوله فى سهولة ويسر

(وهو ما يحدث في أيامنا ، فإن كانت الفتوى تتطلب البحث والتروى والنظر في فقه قديم وحديث والملاءمة بينه وبين الواقع ، فإننا نرى من يظهر في التليفزيون وقد زرکش لحيته ولفلف عمامته ليفتى على الفور ومن الذاكرة ، ويتطور الأمر إلى إفتاء مباغت بالتليفزيون ، وكل هذا سبوبة تدر مالاً وفيراً لكنه سحت) ونقرأ لابن القيم " من أفتى الناس بمجرد النقل من الكتب ، على اختلاف أعرافهم وعوائدهم وأزمنتهم وأحوالهم فقد ضل وأضل وكانت جنايته على الدين " (أعلام الموقعين - الجزء ٣ - ص ٧٨) ويقول الإمام القرافي " ينبغي للمفتي إذا ورد عليه مستفت ألا يفتيه بما عاداته أن يفتي به حتى يسأل عن بلده ، وهل حدث لهم عرف في ذلك البلد أم لا " (الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام - ص ٣٢٣) وعلى ذات الطريق يصيح الإمام محمد عبده " لا ينبغي للإنسان أن يذل فكره لشيء سوى الحق ، والدليل للحق عزيز ، ويجب على كل طالب علم أن يسترشد بمن تقدمه سواء كانوا أحياء أم أمواتاً ، ولكن عليه أن يستعمل فكره فيما يؤثر عنهم فإن وجده صحيحاً أخذ به وإن وجده فاسداً تركه " (تاريخ الأستاذ الإمام - ص ٧٦٢) وهكذا تتحدد أمامنا إشكالية التلقى عن التراث . فنحن نواجه أحاديث مكذوبة . بعضها أتاه الخطأ عبر تداول الرواة جيلاً بعد جيل ، وبعضها مكذوب عن عمد كتلك التي اخترعت لدعم معاوية وحتى لدعم الموالي الفرس ، ونواجه بفتاوى مرتبكة بعضها يحو بعضاً ، وتراث مسطر في مئات الكتب تحمل سيرة عطرة في

قليل منها وتفسيرات وتأويلات وحكايات وشروح لا يمكن لعقل أن يقبلها .. فماذا يمكن للمسلم العاقل أن يفعل؟ لا حل سوى أن يعمل العقل ويختار، يختار ما يتفق مع العقل ويرفض ما لا يتفق معه .. أليس هذا هو الطريق الصائب؟

وإذ نحاول أن نستخدم العقل بحثاً عن الصائب في تلك التلال من كتب التراث نجد ثماراً مريرة وأخرى جيدة المذاق وجيدة الالتزام بصحيح الدين . فالناس يخلتفون حسب نفوسهم وعقولهم ومدى التزامهم بمصالحهم أو مصالح ساداتهم وحكامهم، وحتى عندما نقلب النظر في قصائد الشعراء الأقدمين نجد أنفسنا أمام صنفين من الموقف الاخلاقي .. فواحد يقول :

ونحن أناس يعرف الناس فضلنا

لا نبتدى بالأذى من ليس يؤذينا ..

وآخر متلبساً حالة فكرية وأخلاقية أخرى يقول :

لنا الدنيا وما أمسى عليها

ونبطش حين نبطش قادرينا

بغاة ظالمين وما ظلمنا

ولكننا سنبدأ ظالمينا

ونشرب إن وردنا الماء صفواً

ويشرب غيرنا كدراً وطينا

نوعان متنافران من الأخلاق ومن النظر للآخر . ولا شك أنه عند الرواية عن التراث وما كان فيما مضى منذ مئات من السنين ستأثر

الروايات بالأخلاق فتحقد أو تتسامح، تكذب أو تقول ما كان فعلاً، أو حتى ما تتخيل أنه كان فعلاً ولنا إما أن نتقبل ما قالوا مستسلمين فنلغى عقولنا، وإما أن نختار. فكيف يكون الاختيار؟ بإعمال العقل.. أو بإعمال الموقف الاجتماعي والفكرى. فمثلاً إذا قرأنا كتاب "التمهيد" للعلامة الباقلانى عن أسباب غلاء الأسعار نجده يقول "إن الغلاء والرخص فى الأسعار إنما يرجعان إلى الرغائب والدواعى، فإن جميع الأسعار من الله سبحانه وتعالى لأنه هو الذى خلق الرغائب فى الشراء، ووفر الدواعى إلى الإحتكار". هذا هو موقف الباقلانى وكان أشعرياً. أما القاضى عبد الجبار وكان معتزلياً فإنه يكاد أن يقترب من مفكرى زماننا الاقتصاديين التقدميين إذ يقول فى كتابة "المغنى" عن سبب غلاء الأسعار "إنها قلة الشئ مع شدة الحاجة إليه، أو كثرة المحتاجين بالنسبة إلى ما هو موجود، وأن ما يجرى من غلو فى التسعير إنما تسبب فيه بعض الظالمين، ويؤدى إلى فساد يعم الفقراء، وعلى الحاكم أن يتدخل لتسعير السلع تسعيراً ييسر على الفقراء معيشتهم". هذا هو التراث القديم فيه صالح وغير صالح وفيه تقدمى ورجعى، وعلينا أن نعمل العقل والمصلحة. لكن البعض من متأسلمى زماننا يعيشون بعقولهم فى أظلم ظلمات العصور المظلمة فى تاريخ الإسلام.. يفتشون ولا يختارون إلا الأسوأ والأكثر بعداً عن العقل. والأمثلة مفرزة بقدر ما هى مخجلة. وإذا كان سيدنا عمر بن الخطاب قد سئل عن الآية "وفاكهة وأبا" ما هو "الأب" فقال: لا أدرى، ثم أكد "نهيننا عن التفيقه" فإن عديداً من

السلفيين فى زماننا الظالم يفتون فى كل شىء وأى شىء وحتى فى مجالات العلوم الطبيعية وعلوم الفضاء دون خجل . وهم إذ يشاركون فى الفعل السياسى فإنهم يقررون أن ما يقولونه هو تعبير عن رأى السماء دون أن يسألهم أحد ومن فوضكم وحدكم باسم السماء؟! ويقررون أن مخالفهم هو مخالف للشريعة دون أن يدركوا أن أى رأى يقولونه هو رأى إنسانى . وهم لا يقبلون التجديد متناسين الحديث الشريف "إن الله يبعث على رأس كل مئة من السنين لهذه الأمة من يجدد لها أمر دينها" (رواه أبو هريرة) . ويقول السيوطى فى "حسن المحاضرة" ولا يشترط أن يأتى المجدد كل مائة عام ولا أن يكون واحداً بل قد يكونون أكثر من واحد" وهؤلاء المتأسلمون يختارون الأسوأ والأكثر بعداً عن العقل ويرفضون التجديد ويحاولون أن يدفعونا الى بئرهم المظلمة . لكن مصر تأتى وهى تتمجد وتفرض مسيرة التجديد" .

رفاعة الطهطاوى

وإذا كنا نؤكد أن رفاعة الطهطاوى هو صاحب الحرف الأول فى كتاب التجديد الدينى فى مصرنا الحديثة فإنه قد أتى مستنداً إلى الفعل التحديثى الذى استنبته محمد على فى التربة المصرية، فكان هناك الشيخ حسن العطار الذى تتلمذ رفاعة على يديه وكان أديباً وشاعراً ورحالة زار تركيا وفلسطين وجاب بلاد الشام وخالط ضباط الحملة الفرنسية وعلماءها وقام بتدريس اللغة العربية لهم، وتعلم حب المعرفة وضرورة التجديد. ويتذكر رفاعة دوماً ما كرره عليه أستاذه العطار "إن بلادنا لا بد أن تتغير أحوالها، ويتجدد بها من المعارف ما ليس فيها". وكان هناك الشيخ عياد الطنطاوى الذى سافر إلى سان بطرسبرج فى زمن الإمبراطورية الروسية وقام بتدريس اللغة العربية فى جامعتها وأسهم فى تطوير الاستشراق

الروسي وعاد ومعه كتاباً أسماه "تحفة الأذكياء بأخبار بلاد روسيا" وهو يشبه إلى حد كبير كتاب رفاعة "تخليص الإبريز في تلخيص باريز". وكان هناك أيضاً الشيخ حسين المرصفي الذي صاغ كتاباً رائعاً وتجديدياً أسماه "الكلم الثمان.. عن الحق والعدل والحرية".

يذهب رفاعة إلى باريس ويعود ليخوض معركة التجديد في زمن بالغ الصعوبة وتخيم عليه غيوم التخلف الفكري والانصياع لخرافات وأكاذيب فرضت نفسها على العقول باعتبارها الدين ذاته وهي أبعد ما تكون عن الدين. وكانت قضية الأرض هل هي كرة أم مسطحة؟ وهل تدور أم لا؟ ويرaug رفاعة قائلاً "قال البعض أن القول بدوران الأرض واستدارتها لا يخالف ما ورد في الكتب السماوية، وذلك لأن الكتب السماوية قد ذكرت هذه الأشياء في معرض وعظ ونحوه، جرياً على ما يظهر للعامة لا تدقيقاً فلسفياً، مثل ما ورد في الشرع أن الله تعالى أوقف الشمس، فالمراد هنا تأخير غيابها عن الأعين وهذا يحصل بتوقيف دوران الأرض، وإنما أوقع الله الوقوف على الشمس لأنها هي التي يظهر في الأعين سيرها" (د. عبد اللطيف حمزة - أبطال الدفاع عن اللغة العربية - مقال مجلة الثقافة - عدد يوليو ١٩٦٥) والحقيقة أن هذا الموضوع كان مشار تشبث شديد سواء من رجال الدين المسيحي أو الإسلامي وكان تأكيدهم أن الكتب السماوية أكدت أن الأرض مسطحة ولا تتحرك، لكن رفاعة امتلك رأياً آخر ووجد لنفسه مخرجاً للتعبير عنه. فإذا كان قد اضطر إلى شطب العبارة السابقة والخاصة بوقف دوران الأرض بعد

أن أوردها في مسودة كتاب "تخليص الإبريز في تلخيص باريز" فإنه جازف وكتب "ووقعت محاوراة بين العلامة الشيخ محمد المناعي التونسي المالكي المدرس بجامعة الزيتونة وبين المفتي العلامة الشيخ محمد البيرم المؤلف لعدة كتب في المنقول والمعقول، وله أيضاً تاريخ دولة بنى عثمان، وجرت المحاوراة حول كروية الأرض أو بسطها، البسط قال به المناعي والكروية للشيخ محمد البيرم، ومن قال من علماء المغرب أن الأرض مستديرة وأنها سائرة العلامة الشيخ مختار الكنتاوى بأرض أذوات بقرب بلاد تمبكتو وهو مؤلف مختصر في فقه مالك ضاهى به متن الخليل، وضاهى أيضاً ألفية ابن مالك، وله مؤلفات كثيرة، وألف كتاباً اسمه "النزهة" جمع فيه جملة علوم، فذكر بالمناسبة علم الهيئة، فتكلم عن كروية الأرض وعن سيرها ووضح ذلك، فتلخص من كلامه أن الأرض كرة ولا يضير الاعتقاد بتحركها أو سكونها (الطهطاوى - تخليص الإبريز في تلخيص باريز - ص ٩٧). ولعل من حقنا أن نتأمل كتابه هذا المجدد الماكر في الحديث عن كروية الأرض فهو يتحدث عن الشيخ العلامة محمد البيرم وعن العلامة الشيخ مختار الكنتاوى بما يشبه الإعجاب ويقدمهما للقارئ كعلماء أجلاء لهما أبحاث وكتب عديدة. ومع ذلك فإن رفاة لم يسلم عن الهجوم لا هو ولا البيزم ولا الكنتاوى، فيرد في أدب بالغ على علماء الأزهر الذين هاجموه قائلاً "ولا تتوهم إن علماء الفرنسيين هم القسوس. فالقسوس علماء في الدين فقط، وأما من يطلق عليه اسم العالم فهو من يمتلك معرفة في العلوم

العقلية التي من جملتها علم الأحكام والسياسات وعلم الهيئة" (الطهطاوى - تخليص الإبريز - ص ٢٧٣، ٢٠٨) وهكذا كاد أن يقول لعلماء الأزهر .. "لا دخل لكم فيما لا تعلمون" .. ونمضى مع رفاة مجدداً.

ويواصل رفاة معركة التجديد فى فهم مقصود الشريعة مهتماً بقضايا ذات دلالة .. وأهمها التعليم فيقول "التعليم يجب أن يكون عاماً لجميع الناس يتمتع به الأغنياء والفقراء على السواء، فهو ضرورى لسائر الناس يحتاج إليه كل إنسان كاحتياجه إلى الخبز والماء" (الطهطاوى - تخليص الإبريز - ص ٧٢) ولكن عن أى نوع من التعليم يتحدث رفاة؟ ونقرأ "إن مدار سلوك جادة الرشاد والإصابة منوط بأولى الأمر فى هذه العصابة (شيوخ الأزهر) التي ينبغي أن تضيف إلى ما يجب عليها من نشر السنة الشريفة ورفع أعلام الشريعة المنيفة، معرفة سائر المعارف البشرية المدنية التي لها دخل فى تقديم الوطنية وسيما أن هذه العلوم الحكيمة العلمية التي يظهر الآن أنها أجنبية هى علوم إسلامية نقلها الأجانب إلى لغاتهم من الكتب العربية" (مناهج الألباب المصرية فى مناهج الآداب العصرية - ص ٢٧٣) والتعليم للبنات والبنين على السواء "فدخول البنات والغلمان واجب قانوناً فى جرمانيا وفى كل بلاد أوروبا وهذا هو سر أن بلادهم من أقوى البلدان" (الطهطاوى - المرشد الأمين فى تعلين البنات والبنين - فصل بعنوان: فى تشريك البنات مع الصبيان فى التعليم وكسب العرفان - ص ٦٦) ومن قضية التعليم يتجه

رفاعة وبجسارة إلى قضايا المرأة ويصرخ بصيحة تجديد تتحدى الجميع فيما يتعلق بمسألة الحجاب قائلاً "إن وقوع اللخبطة بالنسبة لعفة النساء لا يأتي من كشفهن أو سترهن، بل ينشأ ذلك من التربية الجيدة أو الخسيصة والتعود على محبة واحد دون غيره وعدم التشريك في المحبة والالتام بين الزوجين" (تخليص الإبريز - ص ٣٠٥) ثم يواصل تحديه بضرورة المساواة بين المرأة والرجل فيقول "فإذا أمعنا النظر في هيئة المرأة والرجل في أى وجه من الوجوه لم نجد إلا فرقاً يسيراً يظهر في الذكورة والأنوثة وما يتعلق بها، ثم إن للمرأة بغض النظر عن ذلك صفات أخرى تتميز بها عن الرجل" (المرشد الأمين - ص ٣٥) ولا شك أن شيوخ زمانه قد أغضبتهم هذه الكلمات وخاصة في موضوع الحجاب. ولكن رفاعة يأبى إلا أن يزيد من غضبهم مدافعاً عن حق المرأة في العمل "فكل ما تطيقه النساء من العمل يباشرنه بأنفسهن وهذا في شأنه أن يشغل النساء عن بطالة، فإن فراغ أيديهن من العمل يشغل ألسنتهن بالأباطيل، وقلوبهن بالأهواء، وافتعال الأقاويل ذلك أن العمل يصون المرأة عما لا يليق بها، ويقربها من الفضيلة، فإن اليد الفارغة تسارع إلى الشر والقلب الفارغ يسارع إلى الإثم" (تخليص الإبريز - ص ٢٠١) ويمعن رفاعة في تحديه وإصراره على إشهار احترام المرأة ومساواتها مع الرجل فيكتب بخطه وثيقة بختمه يقول فيها "التزم الكاتب هذه الأحرف رفاعة بدوى رافع لينت خاله المصونة الحاجة كريمة بنت العلامة الشيخ محمد الفرغلى الأنصارى، أنه يبقى معها وحدها

على الزوجية دون غيرها من زوجة أخرى ولا جارية أياً كانت وعلق عصمتها على أخذ غيرها من نساء أو تمتع بجارية، أو تزوج بزوجة أخرى أياً ما كانت، كانت بنت خاله وبمجرد العقد طالقة بالثلاثة وكذلك إذا تمتع بجارية ملك يمين، وقد أوعدها وعداً صحيحاً لا ينتقض ولا يحل، أنها مادامت معه على الحبة المعهودة، مقيمة على الأمانة والعهد لبيتها ولأولادها ولخدمها وجواربها ساكنة معه فى محل سكنه فإنه لا يتزوج بغيرها أصلاً، ولا يتمتع بجواربٍ أصلاً، ولا يخرجها من عصمته حتى يقضى الله لأحدهما بقضاه" (دار المحفوظات بالقلعة - ملف رفاة الطهطاوى) الآن هل تحتاج وثيقة كهذه إلى أى تعليق؟ وهل ثمة موقف تجديدى أوضح وأنصح من ذلك؟

ويعن رفاة فى تحديه للفكر المغلق والظلامى والذى ساد فاعتبر أن الفراعنة كانوا رمزاً للفكر وأن التماثيل التى تركوها كانوا لبشر سخطهم الله بسبب كفرهم، وصاح رفاة "لم يكن فى الأمم مثل قدماء المصريين فى قوتهم وفى الركض فى ميادين الفخار وأن آثارهم ثروة لمصر على مدى الأجيال".

.. وهكذا مضى رفاة مجدداً ومعانداً لكل الدعاوى المتأسلمة .

الأفغانى وعبدہ

وكما تنبأ الإمام السيوطى فى شرح حديث الرسول " إن الله يبعث على رأس كل مائة من السنين لهذه الأمة من يجدد لها أمر دينها وقال ولا يشترط أن يأتى كل مائة سنة ولا أن يكون واحداً فإنه وبعد أقل من مائة سنة بكثير أتى مجددان معاً جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده، وهما لم يتعددا فحسب بل تلازما وخاضا معركتهما معاً من أجل رؤية تجديدية صافية وعقلانية للإسلام. لكن الأمر لم يكن سهلاً، بل شديد التعقيد. فالتجديد الفكرى عامة يعنى عدم الاكتفاء بالبعد الحضارى للمجتمعات الإسلامية المغرقة فى ظلام العصور الوسطى وبالتالى التطلع إلى البعد الحضارى الناهض فى الغرب. لكن الغرب تصادم مع شعوب هذه المنطقة بعنف استعمارى يخلو من أى تعامل متحضر. وشهد القرن التاسع عشر شهوة غربية

للسيطرة الاستعمارية العسكرية والاقتصادية والسياسية، كما أن هذه السيطرة تطلعت إلى هدم الإمبراطورية العثمانية التي هي في نظر الكثيرين من المسلمين دار الخلافة الإسلامية ومقر أمير المؤمنين، وفوق هذا وذاك فإن الغرب أصبح بعد نهضته ممتلكاً لقيم وأخلاقيات ومثل ومعارف وعلوم تتناقض أو تتباعد عن كل ما كان سائداً في ديار المسلمين، بل وتصطدم بعنف مع ما يعتقد المسلمون بأنه الإطار العقائدي المتوارث رغم ما يهذأ الإطار من تشويهات وابتعاد عن صحيح الإسلام. (د. أحمد عبد الرحيم مصطفى - حركة التجديد الإسلامى فى العالم العربى الحديث - ص ٤٦). وعندما وقعت محاولات المواجهة تبدت رؤيتان الأولى يبشها بعض المستشرقين الاستعماريين أو حتى مثلى الاستعمار المسيطرين على حكم وإدارة وتوجيه البلاد والتي تكاد أن تضع المسلم أمام خيار مستحيل: إما الإسلام وإما التقدم. وإذا كان هناك تخلف فهو سمة إسلامية. وكان أبرز من قال بذلك لورد كرومر المندوب السامى بمصر ومثله فى الهند (حليم الينازجى - الأيديولوجيا الإصلاحية ومظاهرها فى الفكر العربى الحديث - ص ١٠٣). أما الرؤية الثانية فكانت تقول أن الهزيمة الحضارية التى لحقت بالمسلمين كانت نتيجة رؤية وتفسيرات وفتاوى خاطئة ومرتبطة بالتمسك بقراءات انطباعية فى كتب السلف، وكانت للأسف تعتبر أن منتهى الإغراق فى الظلامية هو إغراق فى المزيد من الإيمان. وتبدى للعقلاء ومنهم الأفغانى ومحمد عبده أنه لا مفر من التعامل مع التراث القديم برؤية

انتقادية، رافضة لكل ما يجافى العقل وساعية نحو قبول للمحتوى العقلى والفكرى للغرب ومحاولة التأويل لكل ما يخالف ذلك مع رفض كان بالنسبة لهم شديد الصعوبة وهو أن الحضارة الحديثة تعنى الغرب والارتباط بأحدهما يعنى بالضرورة الارتباط بالآخر (Zaki Badawi - The Reformers Of Egypt - London- p.12)

وفيما كان البعض يعتبر أو حتى يبرر التخلف الحضارى بأنه غضب إلهى على المسلمين بسبب عدم تمسكهم بالدين أو بالدقة بالفهم الخاطئ للنص الدينى وتغليب الالتزام به برؤى خرافية وغير عقلانية، وأن التملل إزاء هذه الخرافات والتهويمات غير العقلانية هو مجرد نقص فى الإيمان، فإن البعض الآخر كان يرى أنه لا بديل عن القبول الكامل بمعطيات الحضارة الغربية، مع وجود تفاوت فى هذا القبول ومجالاته بما لا يتصادم مع التعاليم الإسلامية الواضحة النص. وبما يستلزم بالطبع قدراً ضرورياً من تأويل النص لكى لا يتصادم مع العقل ومع واقع الحياة الذى يفرض نفسه.

(Nadav Safran - Egypt in research of political community - Harvard - P.39)

وفى إطار هذا الوضع البالغ التعقيد، ورؤية الرواد بضرورة النهوض الحضارى كان الأفغانى ومحمد عبده يحاولان جهدهما فى تقارب حذر مع معطيات الحضارة الغربية، ومواجهة حذرة مع معطيات فى هذه الحضارة قد تتصادم مع رؤى أخلاقية واجتماعية لا يمكن الانحناء أمامها، ومواجهة أخرى مع شيوخ أزهرين شديدى

التشدد فى رفض كل ما يحمله الهواء القادم من الغرب من سموم معادية للدين .. وحتى بعد رحلة تجديدية مجيدة رحل محمد عبده بعد أن قال على فراش الموت :

ولست أبالى أن يقال محمد أبل أم اكتظت عليه المآثم

ولكنه دين أردت صلاحه ، أحاذر أن تقضى عليه العمائم .

وكان الكثيرون فى زمان الأفغانى وعبده صامدون فى رحاب التخلف والضعف باعتبار أن ذلك غضب إلهى لا يلبث أن ينقشع بمزيد من العبادة ، ذلك أن هذا التخلف لا يتسق مع الوعد الإلهى القاطع بالنصر والغلبة للمسلمين ، فلا يمكن لسبحانه تعالى أن يتخلى عن هذا الوعد " (جمال الدين الأفغانى - خاطرات الأفغانى أملاه على محمد باشا الخزومى الآثار الكاملة - مجلد ٦ ص ٢٤٤) وهنا تصدى الأفغانى وعبده لهذه الفكرة رافضان القبول بمبدأ الرضوخ للتخلف مع مزيد من العبادة وأيضاً لفكرة أن هذا التخلف مرتبط بالبنية الإسلامية فأكدوا " أن مأساة الإسلام المعاصر هى بكل بساطة هى المسلمون أنفسهم ، لأنهم قد " دخلت قلوبهم عقائد أخرى ساكنت عقيدة الإسلام فى أفئدتهم " (محمد عبده - الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية - ص ٣٠) وأنهم قد ابتعدوا عن الله ، فابتعدت عنهم الأمجاد ، فالوعد الإلهى لم يخذل المسلمين بل هم الذين خذلوه " (العروة الوثقى - المجلد الأول - ص ١٥٩) وأكدوا أن السبب فى تخلف المسلمين هو " البدع " أى تلك الشوائب التى ألصقت بالدين وتراكت على مر السنين وما هى من الإسلام فى

شىء فانحرفت بالمسلمين عن المسار الصحيح مثل الخرافات
 والكرامات وتقديس الأولياء وتصديق كل ما ورد عنهم من مزاعم
 والتبرك بقبورهم وأضرحتهم" (محمد عبده - الأعمال الكاملة -
 التصوف والصوفية - ص ٥٥١) وقد حاربنا هذا "الانحطاط" الفكرى
 وهما يرددان عشرات المرات فى كتابتهم "إن الله لا يغير ما بقوم
 حتى يغيروا ما بأنفسهم" وهكذا فإذا كان انصراف المسلمين عن
 أصل الدين إلى الخرافات والبدع هو سبب الداء، فالشفاء منه هو
 العودة الى أصل الدين ومن ثم فلا بد "من تنقية العقيدة مما لحقها من
 البدع ومن انحرفات الفقهاء المتأخرين التى خلقت حجاباً بين الأمة
 وبين الدين الحق" (محمد عبده - الإسلام والنصرانية مع العلم
 والمدنية) وهنا يبدأ التجديد الحقيقى عبر التأكيد على جوهر الحل
 وهو "العقل" وهنا طرحت نفسها قضية سلطة العقل فى النظر
 والتعامل مع النص الدينى . فقال الأفغانى "إن الدين يجعل عن مخالفة
 العقل والعلم فإن وقعت المخالفة وجب التأويل" (الخطرات) ، وقال
 محمد عبده أنه لا قيد على العقل سوى القرآن والسنة الصحيحة
 وحتى مع هذين المصدرين فهناك التأويل للآيات القرآنية أما السنة
 فتحتاج إلى فحص دقيق لتبيان ما هو صحيح وقطعى الثبوت (عبده
 - الأعمال - رسالة التوحيد - الجزء الثالث - ص ٤٩٦) ومع هذه
 المنظومة الفكرية للتجديد كان اللجوء للغرب محاذراً فالغرب هو
 ذات الاستعمار القاهر الباطش بالمسلمين، ومن هنا كان اللجوء
 لتقليد نمط الحضارة الغربية فى ظل هذا الضعف مؤدياً بالضرورة

"للاستكانة للغرب ولحكمه وسلطانه" (Contwell . Smith - Is- lam in modern history - p99) ويثير ذلك كله مسألة "الوطن" وعلاقة ذلك بالخلافة العثمانية وبما أسماه الأفغانى "الجامعة الإسلامية" pan Islamism وهنا يرتبك فكر الأفغانى ارتباكاً شديداً فهو يؤيد استقلال مصر عن النفوذ الغربى عبر إذكاء روح الوطنية، لكنه كان فى نفس الوقت يرى هذا الاستقلال فى إطار الخضوع للرابطة الدينية، وفى غمار دعوته المصرين وغيرهم من الشعوب الإسلامية للتمرد والاستقلال عن النفوذ الاستعمارى الغربى كانت "الجامعة الإسلامية" تخلق فى مخيلته كمنخرج وحيد لتوحيد المسلمين فى مواجهة الغرب الاستعمارى وأحياناً فى مواجهة الاستبداد العثمانى (نصر الدين عبد الحميد نصر - مصر وحركة الجامعة الإسلامية ١٨٨٢ - ١ - ٣٩) وفى هذا السياق كان محمد عبده يتجه نحو تحرير عقول المسلمين مما يدفعهم نحو التخلف والانحطاط بينما استكان للاحتلال البريطانى بعض الشىء.

وعندما عاد محمد عبده من منفاه إلى مصر، ووجد طريقة إلى صالون الأميره نازلى حيث مدرسة الاعتدال فى السياسة المصرية، تلك المدرسة التى تصورت أن هزيمة الثورة العرباية هى مجرد درس مرير لعاقبة تجاوز حدود الاعتدال. وفى صالون نازلى كان تكريس الاعتدال كأساس يفرض نفسه على كل من يحاول العمل الوطنى. وهكذا قرر محمد عبده التعايش مع الاحتلال البريطانى كأمر واقع. وتمتلى كتابات محمد عبده بما يؤكد أن مشكلة مصر وكل العالم

الإسلامى لا تكمن فقط فى تلك الهيمنة الغربية الاستعمارية على مصر وغيرها من البلدان وإنما فى عدم القدرة على مجاراة التقدم العلمى والفكرى الذى أحرزه الغرب المسيحى . (Nadav Safran - Ibid - p.63) وهكذا اقتنع محمد عبده أو بالدقة أقنع نفسه بضرورة التعايش مع الاحتلال البريطانى ، باعتباره كابوساً لا يمكن الخلاص منه ولا جدوى من معاندته . ومن ثم صار يتحدث عن نوع لا يمكن تصوره للاستعمار وهو الاحتلال الذى يمثل نزاهة وبعداً أخلاقياً، فكرومر ورجال الاحتلال يسعون عبر دوافع إنسانية وأخلاقية ومصالح اقتصادية للأخذ بيد المصريين نحو التقدم والانطلاق (محمد عبده - الأعمال الكامل - مقال الحق المر - الجزء الأول - ص ٧٨٣) وعبر هذا القبول المرير ولكن الضرورى بوجود الاحتلال بدأ محمد عبده مشروعه الاستراتيجى لتطوير التعليم فى الأزهر وغيره من المدارس مبرراً القول بالاحتلال باعتباره الممكن الوحيد لتقديم الأمة والنهوض بها (رشيد رضا - تاريخ الأستاذ الإمام - ص ٤٢٧) ، والحقيقة أن الموجة الجديدة التى قادها الأفغانى وعبده كانت تحاول أن تقدم نفسها على أنها محاولة من المسلمين لمواجهة الضغط الغربى الاستعمارى . ذلك التغول الاستعمارى الغربى الذى كشف الغطاء عن الهوان والضعف والتخلف الذى يعيشه المسلمون ومن ثم يتعين التوحيد والسعى نحو المعرفة والعلم الذى يقود المسلمين نحو مواجهة الاستعمار، دون أن يتجه تفكيرهما إلى مواجهة الأيديولوجية المتأسلمة التى خلقت فكراً أو بالدقة فهماً

للإسلام ينتاقض مع جوهره الأصيل، وهو فهم يقوم على أساس الخرافة واللاعقل، ويستند إلى تهويمات سلفية تختار من كتب التراث القول الأكثر تطرفاً والأشدّ بعداً عن العقل والمنطق. وهكذا يمكن القول أن هذا الشنائي الأفغانى وعبده كان يرى أن الحل هو وحدة المسلمين ضد التسلط الاستعماري الغربي، دون أن يتحدثوا عن التجديد في فهم الدين ورفض الجهالة والظلامية وسوء التعامل مع كتب التراث (عبد الله العروى - مفهوم العقل - ص ٢٣) والحقيقة أن ثمة اختلافاً تبدى ظاهراً بين موقف الأفغانى وتلميذه محمد عبده. اتفق الاثنان على ضرورة إعلاء سلطة العقل وتأويل النص في حال مخالفته للعقل. ولكن الأفغانى كان يقف عاجزاً أمام النص، والاجتهاد عنده يجب ألا يتجاوز حدود "الاهتداء بالقرآن والحديث الصحيح". ولهذا كان الأفغانى إذ يتحدث عن المجتهد فإنه يصفه بذلك الذى يهتدى بالقرآن والحديث الموثوق به. ومن هنا فإنه قرر أن المجتهد هو ذلك العارف بسيرة السلف وبالإجماع" (خاطرات جمال الدين) ويهتدى بالقرآن والحديث الصحيح مع مراعاة حاجات الزمان. وإذا كان محمد عبده قد تجاوز أستاذه الأفغانى من حيث ضرورة الاعتماد على العقل فإنه قد حرص على التحذير من "الغلو" في استخدام العقل والشطط في التأويل، مؤكداً أن العقل وحده لا يمكنه فهم الألوهية فهماً صحيحاً. وأن هناك أموراً كونية وقيماً عامة يعتمدها الوحي والشرع ولا مجال لأن يدركها العقل (محمد عبده - رسالة التوحيد - ص ٤١٢) وكان محمد عبده أكثر

ارتقاءً باتجاه قبول الأمر الواقع "فما دامت مصر غير قادرة على طرد الاحتلال البريطاني فلتحاول السعي للاستفادة من وجودهم" (Re-sental - islam in the modern National state - p.49) .

وهكذا تحول محمد عبده كما قال كرومر (المعتمد البريطاني في مصر) من معارضٍ للهيمنة الغربية إلى حليفٍ موضوعي للاحتلال (Cromer Modern Egypt - p180) وربما كان كرومر يحلم بتطويع الإسلام والمسلمين بحيث لا يكونون أعداءً للوجود البريطاني. ولعل هذا هو السبب في دعم كرومر لمحمد عبده وتعيينه مفتياً للديار المصرية.

وكما كان فكر محمد عبده متردداً وربما مرتبكاً في البداية، كذلك كان الأفغانى ولعلنا نغفر لهما ذلك بسبب صعوبة المرتقى.. وربما كان السبب هو ما قاله الدكتور عاطف العراقي "كان الأفغانى يدخل نفسه في مناقشات حول موضوعات علمية وفلسفية وهو غير مؤهل للبحث فيها" (د.عاطف العراقي - العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر - ص ١٣١) ويؤكد أن هذا هو السر "فيما أورده من تأويلات مسرفة وقد لا نجد لها أساساً، وبسبب تعميمات أعتقد أن أكثرها لا يعتبر صحيحاً". ويقول عنه باحث آخر.. "هو سياسى حاول أن يتلاعب بالجميع فتلاعب به الجميع. دعا إلى الماسونية وأنشأ لها في مصر محفلاً ضم إليه ٣٠٠ من أكابر الشخصيات في مصر ثم انقض على الماسونية بهجوم شديد. وهو يدعو لجامعة إسلامية ولهوية إسلامية ويتكلم في نفس الوقت عن

الاقتداء بالغرب وتعلم علومه . ويقول بإنشاء جامعة مثل جامعة كمبردج فتأتى جامعة عليكره ذات النمط الإسلامى المتشدد أحياناً" (Louis gardet - Les Hommes de l'Islam - p.355) .

وبرغم حديثه عن جامعة كمبردج فإنه يعترض على إصرار محمد على على فتح مدارس علمانية حديثة، وعلى البعوث التى أرسلها للدراسة فى الخارج ويتساءل فى مرارة عما استفادته مصر من مثل هذه البعوث" (الأعمال الكاملة - المرجع السابق - ص ٤٧٥) ثم يعود الأفغانى ليناقض نفسه فيقول "الدول المسيحية تغلبت على الحكومات الإسلامية بالعلم مصدر القوة، وينهزم المسلمون بالجهل مصدر الضعف"، ويؤكد أن سبب ضعف الخلافة العثمانية أنها لم تقرن فتوحاتها الحربية بالعلم، فلا يتسنى للسيف المجرى أن يتحكم بأمة تدافع عنها مدافع العلم، فلا يمكنك أن تحكم العلم بالجهل" (المرجع السابق) وقد استخدم الأفغانى فى دعوته بمصر وسائل فيها قدر من الغوغائية، ونقرأ وصفاً لإحدى جلساته التى كان يعقدها فى قهوة متاتيا بالعتبة "اعتلى السيد جمال الدين منبر الخطابة وافتتح كلامه بقوله: اللهم إنك قلت وقولك الحق. يا أيها السادة اعلّموا أن المدنية الإنسانية الفاضلة، وأن الصراط المستقيم للسعادة، لا يتحققان بغير القرآن، ويمضى السيد جمال الدين فى خطاب مؤثر وعندما انتهى من خطابه وجد أن أعضاء المجلس قد أغشى عليهم من التأثير، ووجد الباقيين على وشك أن يفقدوا رشدهم فبكى السيد وأخذ يردد: أى وحقك. اللهم لقد نسيناك فأنسيتنا أنفسنا وظل

يردد هذا القول حتى سقط مغشياً عليه، وهكذا ظل الحاضرون ثلاث ساعات بين بكاء وأنين وإغماء ثم تقدم حسن بك عطا صهر خديو مصر إلى السيد وقام برش ماء معطر على وجهه فأفاق" (سعيد الأفغانى - نابغة الشرق جمال الدين الأفغانى ص ٣٣ - نقلاً عن كتاب كفتار خوش يا رقلی تأليف الشيخ محمد محلاتی القروى الفاسى) هكذا تبدى الأفغانى لتلاميذه مستخدماً أقصى أدوات التأثير الصوتى والكلامى، أو هكذا حاول تلاميذه أن يصوروه أمام عامة المصريين الممتئين دهشة إزاء هذا الشيخ الذى يقول كلاماً جديداً تماماً ويقدمه مغلفاً دوماً بمسحة دينية، وتصرفات صوفية أو شبه صوفية. وإن كان الأفغانى قد قال فيما بعد "أنا لا أفهم قول الصوفية الفناء فى الله، وإنما يكون الفناء فى خلق الله عن طريق تعليمهم وتنبيههم إلى وسائل سعادتهم وما فيه خيرهم" (عباس العقاد - محمد عبده - سلسلة أعلام العرب - ص ١٢٤).

أنها مسحة نقشبندية تلك التى تدعو إلى الفناء فى خلق الله وليس فى الله ذاته. ويحاول د. عاطف العراقى تفسير هذه الظاهرة الافغانية قائلاً "لقد أتى الأفغانى إلى مصر، كما ذهب إلى كل مكان مرتدياً ثياباً دينية ومتحصناً بالدعوة بعبارات دينية عالية النبرة بما يدفع البعض إلى اتهامه بأن عباراته الدينية كانت مجرد ثياب اتخذها ليسهل تأثيره على الآخرين خلال عمله السياسى" (د. عاطف العراقى - المرجع السابق) ولعل ما شجع على هذا الاعتقاد كما يقول د. العراقى "كثرة المتناقضات فى أقواله ومواقفه".

فماذا عن متناقضات الأفغانى التى تحدث عنها؟

لعل أبرز المتناقضات الفكرية عند الأفغانى قد أتت بمناسبة إصداره كتابه الشهير "الرد على الدهريين" وقد أصدره كرد على خطاب أتاه من مولوى محمد واصل مدرس الفنون الرياضية فى مدرسة الأعزة بمدينة حيدر أباد من بلاد الهند قال فيه "يقرع آذاننا هذه الأيام صوت نيتشر (يقصد النشأة الطبيعية للكون) ويصل إلينا من جميع الأقطار الهندية، ولقد سألت كثيراً ما هى حقيقة النيتشرية وهل هى طريقة تنافى أصول الدين؟ ولكن لم يفدنى أحد ولهذا ألتمس من جنابكم أن تشرحوا حقيقة النيتشرية والنتشرين بتفصيل ينفع الغلة ويشفى العلة والسلام" (عبد القادر المغربى - جمال الدين الأفغانى - سلسلة اقرأ - ص ٧٢) ولم يكن الأفغانى على معرفة باللغات الأجنبية. ولم يكن من ذلك الصنف الذى يقول لا أعلم. ومع ذلك ألف كتاباً شئ فيه هجوماً عاصفاً على من أسماهم الدهريين وقال "النيتشر اسم للطبيعة، وطريقة النيتشر هى الطريقة الدهرية، ومقصد أرباب هذه الطريقة هو محو الأديان، ووضع أساس الإباحة والاشتراك فى الأموال والأبضاع بين الناس عامة. وأينما ذهب ذاهب فى غور مقاصد الآخذين بهذه الطريقة تجلى له أنه لا نتيجة لمقدماتهم سوى فساد المدنية، وانتقاض بناء الهيئة الاجتماعية الإنسانية" (جمال الدين الأفغانى - الرد على الدهريين - ترجمة محمد عبده وعارف أبو تراب - الطبعة الرابعة (١٩١٤)) ويمضى الأفغانى "واسم الطبيعة فى اللغة الفرنسية

ناتور وفي الإنكليزية نيتشر وتسمى هذه الطائفة عند العرب بالطبيين، وعند الفرنسيين نتوراليسم أو ماتيراليسم الأولى من حيث هي طبيعية والثانية من حيث هي مادية. وقد يُظهر الماديون أنفسهم في أوقات بدعوى السعى في تطهير الأذهان من الخرافات وتنوير العقول بحقائق المعلومات، وتارة أخرى يتمثلون في صورة محبي الفقراء وحماة الضعفاء وطلاب خير للمساكين ولكنه وكيفما ظهروا كانوا صدمة على أبناء قومهم يبيتون القلوب الحية بأقوالهم وينفثون السم في الأرواح بآرائهم" وبعدها يتوجه الأفغانى إلى نظرية داروين قائلاً "ورأس القائلين بهذا داروين وقد ألف كتاباً في بيان أن الإنسان كان قرداً ثم عرض له التنقيح والتهذيب في صورته تدريجياً على تتالى العصور المتطاولة وبتأثير الفواعل الطبيعية الخارجية، وعلى رأى داروين هذا يمكن للبرغوث أن يصير فيلا بمرور القرون وأن ينقلب الفيل برغوثاً" ثم ينحنى ليهاجم السوسياليست (الاشتراكيين) فيقول وهى طائفة تسعى لتقرير الاشتراك فى المشتبهات ومحو حدود الامتياز حتى لا يعلو أحد على أحد، ثم هو يهاجم الثورة الفرنسية والأضاليل التى بثها الدهريان ووليتير (فولتير) وروسو والتى أضرمت نار الثورة الفرنسية وفرقت أهواء الأمة وأفسدت أخلاق الكثيرين. ثم يكون الموقف النقيض فى كتاب "خاطرات جمال الدين" ويبدأه قائلاً "وإذا سلمت فى كتابة خاطراتى هذه من خطر الطاغية وطواغيته فستصادف من أهل الجمود عنناً وقلباً للحقائق" ويقول "سئلت عن قول المعرى" والذى

حارت البرية فيه - حيوان مستحدث من جماد" وهل كان يقصد ما عناه داروين بنظرية النشوء والارتقاء؟ ولا أغالى ولا أبالغ إذا قلت ليس على سطح الأرض شىء جديد بالجواهر ومقصد أبو العلاء هو نظرية النشوء والارتقاء وقد اهتدى داروين بما قاله علماء العرب قبله إذ قال أبو بكر بن بشر بن بشر في رسالته لأبى السمع: أن التراب يستحيل نباتاً والنبات يستحيل حيواناً وإن أرفع المواليد هو الإنسان آخر الاستحالات . . فالسابق فى هذا القول علماء العرب وليس داروين مع الاعتراف بفضل الرجل وثباته على تبعاته وخدمته للتاريخ الطبيعى، وإن خالفته وخالفت أنصاره فى مسألة نسمة الحياة" (الخاطرات). وقد أمتدح الأفغانى شبلى شميل بسبب كتابه "شرح رسائل بوختر على نظرية النشوء والارتقاء". وامتدح "جرأته على بث ما يعتقده من الحكمة وعدم تهيبه من سخط الجموع (جمال الدين الأفغانى - خاطرات جمال الدين الحسينى - أملاه على محمد باشا الخنزومى - بيروت (١٩٣١)) كما أنه امتدح الثورة الفرنسية متحدثاً عن أمجادها وأثنى على الاشتراكية مؤكداً أن أول من نادى بها هم الخلفاء الراشدون. وأنها تعطى حقاً مطلوباً للشعب العامل.

ورغم هذه المتناقضات التى امتلأت بها كتابات ومواقف الأفغانى فإن أحداً لا يمكنه أن ينكر دوره البارز سواء فى مجال السياسة التحررية أو فى مجال التجديد الدينى. وهكذا وصفه أحمد أمين فى كلمة ألقاها أمام قبره فى احتفال أقيم لإحياء ذكره فقال أنه "محيى

النفوس، ومحرك العقول ومحرك القلوب وباعث الشعوب ومزلزل العروش، ومن كانت السلاطين تغار من عظمتها، وتخشى من لسانه وسطوته، والدول ذات البنود تخاف من حركته، والممالك الواسعة الحرية تضيق نفساً بحريته"، وكم من مواقف اتخذها كانت مثار إلهام لشعوب بأكملها ففي حضرة السلطان عبد الحميد، أقوى أقوىاء زمانه وخاقان البرين والبحرين أمير المؤمنين خليفة المسلمين أخرج مسبحته من جيبه وبدأ يعبث بحباتها بين أصابعه، وفي هدوء انحنى رئيس الديوان على الأفغانى هامساً بأن يعيد الأفغانى إلى جيبه مسبحته إلا أن الأفغانى رد بصوت عالٍ "إن حضرة السلطان يلعب بحياة ثلاثين مليوناً من بنى آدم، أفلا يلعب جمال الدين بثلاثين حبة من الكهرمان" وعندما جلس الى الخديو توفيق لم يناور بالألفاظ بل قال مباشرة "إن قبلتم نصح الخلص وأسرعتم فى إشراك الأمة فى حكم البلاد عن طريق الشورى، فتأمرون بإجراء انتخاب جمعية لنواب الأمة، تسن القوانين لتنفذ باسمكم وبإرادتكم يكون ذلك أثبت لعرشكم وأدوم لسلطانكم" (الأعمال الكاملة - ص ٤٧٥) وكان الأفغانى يصرخ بالمساواة فسأله ناصر الدين خسرو شاه إيران "أيصح أن أكون يا حضرة السيد وأنا ملك ملوك الفرس كأحد أفراد الفلاحين؟" فرد جمال الدين "اعلم يا حضرة الشاه أن تاجك وعظمة سلطانك وقوائم عرشك ستكون بالحكم الدستورى أعظم وأثبت مما هى الآن ولا شك يا عظمة السلطان أنك رأيت وقرأت عن أمة استطاعت أن تعيش بدون أن يكون على رأسها ملك،

ولكن هل رأيت ملكاً عاش بدون أمة ورعية" (عبد الرحمن الراجحي - جمال الدين الأفغانى باعث نهضة الشرق - ص ٢١٢) ويمضى الأفغانى محرضاً "أنت أيها الفلاح المسكين تشق قلب الأرض لتستنبت منها ما يسد الرمق وتقوم بأود العيال، فلماذا لا تشق قلب ظالمك؟ لماذا لا تشق قلب الذين يأكلون ثمرة أتعابك؟"، وأيضاً "لو أن كل واحد من هذه الشعوب بصق بصقة واحدة، وبصقوها معاً لتكوّن منها بحر هائل أغرق كل الطغاة". ثم يأتى الى ميدان التجديد فى الدين فيعلن فى شجاعة نادرة فى زمانه "إن الدين يجلب عن معارضة العلم، فإن وقعت المعارضة وجب تأويل النص".

ويصيح على صفحات العروة الوثقى "لقد فسد الإسلام بالجهل بتعاليمه الصحيحة عبر الأجيال، ولا بد من ثورة لإصلاحه وإلا واجه المسلمون الهلاك. إن أخطاء القرون الماضية ومساوئها إنما حصلت نتيجة سوء فهم جوهر العقيدة كما احتواها القرآن والسنة، فالإسلام فى جوهره دين عقلانى يدعو لتحرير العقول من الخرافات ويفتح الباب واسعاً أمام العلم، وعلى المسلمين إذا أرادوا الخروج من كهوف التخلف والانحطاط، أن يأخذوا من أوروبا ما ينفعهم من العلوم الحديثة". وأيضاً "إن التعاليم الأصلية للإسلام تعطى للمسلمين حق الثورة ضد حكاهم الطغاة". ثم هو يتحدى الجميع قائلاً "إن الشرائع تتغير بتغير الأمم" (د. محمد كامل ضاهر - الصراع بين التيارين الدينى والعلمانى - ص ١٥٤) وبطبيعة الحال هاج عليه شيوخ الأزهر وحرصوا تلاميذهم ضده فهاجموا مجالسه

واعتدوا عليها . فاتخذ لنفسه سكناً سرياً في دار الفوال بخان أبي
 طاقية ومع ذلك لحق به طلاب الأزهر وفيما هو يخرج من بيته في
 نفر من تلاميذه اعتدوا عليهم بالعصى وآذوهم إيذاءً شديداً .
 ووصل الأمر بالأفغانى أن بدأ فى تشكيل جمعية سرية ، كان من
 أهدافها اغتيال الخديو إسماعيل باشا وهو أمر أكده الشيخ محمد
 عبده" (English Occupation of Egypt - p.489 Blunt - Se-) (cert History of
 إن الأفغانى كان رئيس جمعية سرية من الشبان ذوى الطيش مجتمعة على فساد
 الدين والدنيا - وتقرر طرده من مصر . وفيما يتجه الأفغانى إلى
 السويس ليبحر من هناك ومعه تابعه عارف أبو تراب حاملاً صرة
 ملابسة تقدم له القنصل البريطانى عارضاً مساعدة مادية فقال
 الأفغانى مترفعاً "كلا يا حضرة القنصل ، إن الأسد لا يعدم فريسة" .
 ونأتى إلى محمد عبده تلميذ الأفغانى المخلص لنجد ثمة فارقين .
 أولهما أن عبده كان أكثر وضوحاً فى تجديده لكنه كان أقل شجاعة
 فى مواجهة الحكام . وإذ يستشعر محمد عبده وطأة الطغيان كان
 يرسل أستاذه برسائل مليئة بالألغاز ودون أن يوقعها فيرد الأفغانى
 "تكتب لى ولا توقع وتُعقّد الألغاز . وما الكلاب قلت أو كشرت"
 (محمد رشيد رضا - تاريخ الأستاذ الإمام - الجزء الأول -
 ص ١٤٢) ويعود محمد عبده ليقترح على أستاذه "أرى أن نهجر
 السياسية ونذهب إلى مجهل من مجاهل الأرض ، لا يعرفنا فيه أحد ،
 ثم نختار من أهله عشرة غلمان من الأذكىاء نربيهم على منهجنا

فإذا أتيح لكل منهم تربية عشرة آخرين لا تمضى بضع سنين إلا ولدينا مائة قائد من قواد الجهاد فى سبيل الإصلاح" ويرد الأفغانى مستنكراً "إنما أنت مشبط، نحن قد شرعنا فى العمل ولا بد من المضى فيه ما دمنا نرى منفذاً" (عباس العقاد - المرجع السابق - ص ١٠٦).

ورغم هذا الفارق الواضح فى المواقف فإن الأفغانى لم يجد أفضل ولا أكثر علماً ولا قدرة على التأثير فى حركة المجتمع من محمد عبده، وطوال سيره بخطوات واهنة فى طريقه إلى الإبعاد كان يحيط به بعض من الأتباع وكان يوصيهم بصوت مرتفع "حسبكم محمد عبده، حسبكم محمد عبده من ولى أمين". لكن محمد عبده كان يتطلع مثل أستاذه إلى التغيير من أعلى وعبر تأثير فى النخبة إلى درجة أن الأفغانى راهن على توفيق عندما كان ولياً للعهد، ولما تولى توفيق موقع الخديو قال للأفغانى فى تملق "أنت أملى فى هذا البلد.. يا سيد". ولكن الخديو ما لبث أن إنقلب على الأفغانى وطرده من مصر. كذلك علق محمد عبده آماله على رياض باشا الذى توسم فيه بعضاً من التفهم. ولكن حركة الجموع الشعبية رأى آخر، فما إن تحرك العرابيون بمساندة عارمة من الجماهير حتى كانت أول المطالب التى صاح بها عرابى فى ميدان عابدين محدداً مطالب قواته "إقاله الوزارة المستبدة" وأطيح برياض ويكتب عبده شعراً لأستاذه مهاجماً العرابيين وداعماً لرياض:

قامت عصابات جند فى مدينتنا
 لعزل خير رئيس كنت راجيه
 قاموا عليه لأمر كان سيدهم
 يخفيه فى نفسه والله مبديه
 كان الرئيس حليف العدل منقبه
 وسيد القوم يهوى الجور يأتيه
 جروا مدافعهم، صفوا عساكرهم
 نادوا بأجمعهم سل ما ترجيه
 فنال ما نال وانفضت جموعهم
 أما النظام فقد دكت مبانيه
 (محمد رشيد رضا - تاريخ الأستاذ الإمام - الجزء الأول -
 ص ١٢٥).

وباختصار فإن محمد عبده كان يعتقد من فرط إعجاب به رياض
 باشا أن الخديو هو الذى حرك العربيين فى مسرحية تستهدف عزل
 رياض باشا. ويكتب محمد عبده للأفغانى "إن أنصار السوء وأعوان
 الشر قد سعوا بالوقية، حتى غيروا قلب دولتلو رياض باشا عليك
 وعلى تلاميذك الصادقين، لكن لم نلبث أن وصلنا إليه، وكشفنا له
 ما غمض من الحقيقة حتى زال لبس المبطلين" (المرجع السابق -
 ص ١٤٢) والحقيقة أن محمد عبده كان ضد الثورة العربائية فى
 بدايتها، وهكذا اعترف عبده لألفريد بلنت قائلاً "لقد انتقدت
 الحكومة بشدة، لكننى كنت ضد الثورة كنت أعتقد أنه يكفى جداً

أن نحصل على دستور خلال خمس سنوات، وكنت أعارض أسلوب طرد رياض باشا ومظاهرة عابدين وكان سليمان باشا أباطة والشريعي باشا يؤيداني ضد الثورة لكننا كنا جميعاً نطالب بالدستور" (Blunt - Ibid-p.493) . وحتى بعد اشتعال الثورة وانضمام جماهير غفيرة إليها، وتحولها من تحرك عسكري إلى ثورة شعبية حقاً أبدى محمد عبده مخاوفه من حركة الجموع الشعبية وحرص الأعيان والفئات الوسطى من الانصياع لحركة الجماهير. حرصهم علناً، كما سنرى.

وفيما كانت الجماهير المصرية تغلى ثورية تحت قيادة أحمد عرابي، تقدم محمد عبده باقتراح شديد التواضع وأقل من أن يوصف بأنه معتدل. ونقرأ "علينا أن نهتم بالتعليم والتربية بعض سنين، وأن نحمل الحكومة على العدل بما نستطيع، وأن نبدأ بترغيبها في استشارة الأهالي في بعض مجالس خاصة بالمديريات والمحافظات، ويكون ذلك كله تمهيداً لما يراد من تقييد الحكومة، وليس من المصلحة أن نفاجئ البلاد بأمر قبل أن تستعد له، فيكون ذلك من قبيل تسليم المال للناشئ الصغير قبل سن الرشد، فيفسد المال، ويفضى إلى التهلكة" (ص ٤٩٣ Blunt - Ibid) كل ذلك وعرابي يخوض ثورة عارمة تحركت فيها كل فئات الشعب، وكان النديم على رأس الدعاة الذين جابوا أرجاء القطر لجمع التوكيلات لرجال العسكرية وعلى رأسهم أحمد عرابي في "أن أكون نائباً عنكم في كل ما يتعلق بأحوال بلادكم" ويطاح بحكومة رياض باشا

الذى نال إعجاب وتأييد محمد عبده، وامتلات الشوارع بالهتاف
لعرابى الذى تولى الوزارة ووزعوا الشربات والحلوى، ومنحوا عرابى
مديحاً تجلّى فى عديد من القصائد منها :

وقولوا يا عرابى مر بأمر

تراه فأنت ذو الأمر الخجاب

ودم لوزارة لسواك تأبى

وإن وصلت إليك بلا طلاب

وقولوا يا عرابى دم رئيسا

لحزب النصر محفوظ الجناح

(سليم خليل نقاش - مصر للمصريين - الجزء ٤ - ص ٩٠)

جموع الشعب تحركت ففزع كبار الملاك وغضبوا، والغريب أن
يغضب معهم محمد عبده ويحذر كبار القوم من المشاركة فى الثورة
قائلاً "من المعهود فى سير الأمم وسنن الاجتماع أن القيام على
الحكومة الاستبدادية، وتغيير سلطتها وإلزامها بالمساواة بين
الرعية، إنما يكون من الطبقة الوسطى والدنيا إذا ما شاع فيهم
التعليم الصحيح والتربية النافعة وصار لهم رأى عام. وإنما لم يعهد
فى أمة من الأمم أن الخواص والأغنياء ورجال الحكومة يطالبون
بمساواة أنفسهم بسائر الناس، وبإزالة امتيازاتهم، واستئثارهم
بالجاه والوظائف بمشاركة الطبقات الدنيا لهم فى ذلك. فكيف
حصل فى هذه المرة من أهل هذا المجتمع؟ هل تغيرت سنة الله فى
الخلق؟ أم بلغت فيكم الفضيلة حداً لم يبلغه أحد من العالمين؟ أم

أنكم تسيرون إلى حيث لا تدرون" (راجع النص الكامل في : د. رفعت السعيد - الأساس الاجتماعي للثورة العرابية - ص ١١٢) وهنا يتعين علينا أن نوضح أمراً هاماً نحاول أن ننصف به الأفغانى ومحمد عبده، فهما لم يكونا رجلى سياسة، ولم يكونا ملمين بواقع التفاعلات الاجتماعية والاقتصادية، ولا بالتناقضات بين مكونات الهيكل الأرسقراطى فى المجتمع. بدليل أن محمد عبده ألقى بكل طموحاته وآماله فى ساحة رياض باشا "خير رئيس كنت راجيه" كما أسماه فى قصيدته عقب حشد العسكريين تحت قيادة عرابى فى ميدان عابدين مطالبين بإسقاط وزارة رياض باشا المستبدة.

لكن محمد عبده كرجل دين اهتم بمستقبل مصر وشعبها أفرعه تخلف شيوخ الأزهر على زمانه إلى درجة أنه أسماه "البيمارستان" و"الإسطبل". مؤكداً أن هؤلاء الشيوخ يسيئون إلى الإسلام والمسلمين والى مستقبل الوطن.

ولكنه دين أردت صلاحه

أحاذر أن تقضى عليه العمائم

وفى مجال التجديد فى فهم الدين أبدع محمد عبده وقدم نهجاً إسلامياً قادراً على أن يجعل من المسلم العاقل أداة للتقدم بوطنه مصر، وفتح أمام المصريين سبل بناء مصر حديثة ومتقدمة، وفيما كان يمارس دوره كمفتٍ للديار المصرية نجح فى إصدار مئات الفتاوى التى خلصت المصريين من قيود متأسلمة أو شككت أن تخنق إمكانية

تحديث الاقتصاد فأفتى بجواز التعامل المصرفى على أساس قبول سعر الفائدة وبجواز اللجوء إلى شركات التأمين وبحرية الأكل والملبس فى غير ما حرم الله .. وباختصار فتح أمام مصر أبواب النهضة الحديثة .. وهو ما سنراه فيما يلى ، وهو ما يأتى بنا إلى محمد عبده الحقيقى . الأستاذ الإمام ، المجدد الحقيقى ، والداعية إلى العلم ونبذ الخرافة ، والى العقل ورفض الجهل والجهالة . والحقيقة أن رحلة محمد عبده التجديدية قد بدأت قبل لقائه بالأفغانى فهو ينشر فى الأهرام منذ عام ١٨٧٦ مقالات توحى بنزعة تنويرية وتحررية . ويقدمه الأهرام لقرائه قائلاً "إنه العالم العلامة الأديب الشيخ محمد عبده أحد المجاورين بالأزهر ، والهدف من هذه المقالات هو بث الأفكار بين الناس لتكون سبباً لتنوير البصيرة ، وتطهير السيرة وتحرك فيهم روح الغيرة" (الأهرام سبتمبر ١٨٧٦) ثم يلتقى بالأفغانى فيزداد قدره واستنارة وجرأة على التأويل . فقال ذات يوم للأفغانى "إننى أوتيت من لدنك حكمة أقلب بها القلوب وأعقل بها العقول" (السيد يوسف - رائد الاجتهاد والتجديد فى العصر الحديث ، الإمام محمد عبده - ص ١٠٣) ويقول رشيد رضا "إن اقتراب عبده من الأفغانى قد أخرجه من خمول تصوفه وخمود أزهريته ، إلى ميادين الجهاد فى سبيل التجديد الدينى والإصلاح الاجتماعى المدنى ، فعانى فى سبيل ذلك فتن الأمراء المستبدين و جهالة حملة العمام الجامدين" (رشيد رضا - تاريخ الأستاذ الإمام - المرجع السابق) وقد تميز محمد عبده عن الأفغانى بأن الأخير

كانت أفكاره جميعاً متعلقة بفكرة الجامعة الإسلامية وتوحيد المسلمين، بينما عبده وجه دعوته بالأساس للتجديد الديني كدعوة لتجديد مصر وتحديثها وتجديد عقول المصريين (السيد يوسف - المرجع السابق) ويؤكد محمد عبده نفسه هذا الفارق فيقول أن الأفغانى " كان قادراً على النفع العظيم بالإفادة والتعليم، لكنه وجه كل عنايته للسياسة فضاع استعداده هذا" (نصوص مختارة من كتيبات الإمام محمد عبده - ص ١٠٠) ويحدد د. عاطف العراقى معالم فكر محمد عبده قائلاً " إذا كان من الصعب أن نطلق على محمد عبده لفظة الفيلسوف بالمعنى الاصطلاحى الدقيق إلا أنه ترك لنا العديد من الآراء التى تجعله مجدداً من الطراز الأول، ومفكراً لا تخلو كتاباته من الروح الفلسفية" (د. عاطف العراقى - العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر - ص ١٣٦) والحقيقة أن الأفغانى كان ثائراً ضد ظلم الحكام وسيطرة الاستعماريين، أما محمد عبده فكان بالأساس مجدداً دينياً وكانت "دعوته التجديدية معبرة عن ثورة من داخل التراث نفسه، إنها إعادة بناء التراث بحيث يكون متفقاً مع العصر" وكان يؤكد دوماً "إن العيب ليس فى التراث، ولكن العيب فى النظرة إلى التراث من خلال منظور تقليدى رجعى لا يتماشى مع العصر، فهو لا يقف من التراث موقف المستسلم ولا موقف الرافض" (العراقى - ص ١٣٧). كذلك فإن محمد عبده قد خاض معركة الدفاع عن الإسلام فى مواجهة دعاوى كتاب غربيين مثل رينان وهاناتو تقول بأن الإسلام هو فى جوهره دين قعود

وتخلف، ومواجهة مزاعم اللورد كرومر المعتمد البريطاني الذي قال "إن الإسلام إذا لم يكن ميتاً فإنه في طريقه إلى الاحتضار اجتماعياً وسياسياً وأن تدهوره المتواصل لا يمكن إيقافه مهما أدخلت عليه من إصلاحات تحديثية لأن التدهور كامن في أساس جوهره الاجتماعي، وهو جوهر قائم على تخصيص دور متخلف للمرأة وعلى التفاضى عن نظام الرق وعلى جمود الشرع وقطعية النص. ومن ثم لا بديل عن التحديث الكامل بدون الإسلام" (Cromer, Lord - Modern Egypt (1908) p.134) وهكذا خاض محمد عبده وبشجاعة نادرة معركتين الأولى ضد الهجوم الغربى على الإسلام كعقيدة، ومعركة أخرى أشد ضراوة ضد الشيوخ الرجعيين الذين رفضوا أعمال العقل واعتمدوا على مجرد النقل، وعلى النظر السلفى للتراث الدينى. وصاح محمد عبده فى شيوخ عصره "إذا تعارض النص مع العقل أخذنا بما دل عليه العقل". وأكد على ضرورة حماية المسلمين من تسلط الفكر الرجعى قائلاً "لكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله، وعن رسوله من كلام رسوله بدون توسط أحد لا من سلف ولا من خلف" (الأعمال الكاملة - الجزء ٣ - ص ٥٨٢).

ويعمى محمد عبده فى معركته التنويرية فى وجه مقاومة شرسة من شيوخ الأزهرين اعتبروه مارقاً وأصدروا ضده فتاوى وكتب وحذروا أتباعهم من اتباع ما يدعو إليه.

وكانت معركة شيوخ الأزهر ضد الأستاذ الإمام ضارية وفى أحيان عدة كانت خالية من الأدب. وصدرت كتابات بلا توقيع تسبة

سبا يعاقب عليه القانون وتسب أمه، ووصفه عنوان أحد هذه الكتيبات بأنه "المهياص الهجاص" وكتاب آخر قال غلافه أن مؤلفه هو "الحرّة اللى لسانها خارج لبرة، خادمة الوطن والدين والغيورة على المسلمين" وكتابان آخران أحدهما ضد الأفغانى وعنوانه "تحذير الأمم من كلب العجم" وآخر ضد محمد عبده بعنوان "كشف الأستار فى ترجمة الشيخ الفشار". ويرد عليهم محمد عبده بذات الحدة، ويؤكد رشيد رضا أن الأستاذ الإمام كان شديد الاحتقار لأزهر ذلك الزمان وأهله وكان يسميه الإسطبل والمارستان والخروب" (رشيد رضا - تاريخ الأستاد الإمام - المرجع السابق ج ١ - ص ٤٩٥) ولعل بإمكاننا أن نتصور موقف عبده من شيوخ زمانه من ذلك الحوار الذى جرى بينه وبين الشيخ البحرى عضو مجلس إدارة الأزهر فى ذلك الزمان حول إصرار محمد عبده على تعديل مناهج التعليم بالأزهر بحيث تتضمن العلوم الحديثة:

-البحيرى: إنا نعلمهم كما تعلمنا.

-عبده: وهذا هو ما أخاف منه.

-البحيرى: ألم تتعلم أنت فى الأزهر وقد بلغت من مراقى

العلم، وصرت فيه العلم الفرد؟

-عبده: إن كان لى حظ من العلم الصحيح الذى تذكر فإننى لم

أحصله إلا بعد أن مكثت عشر سنين أكنس من دماغى ما علق فيه من

وساخة الأزهر، وهو حتى الآن لم يبلغ ما أريده له من النظافة"

(الأعمال الكاملة لمحمد عبده - ج ١ - ص ١٧) ونتواصل المعركة

ويعلن أزهريون أن محمد عبده كافر وأنه لا يصلى ولا يصوم (رضوان السيد - الإسلام المعاصر - ص ٦٩١) ، وهكذا فقد الشيخ الأمل في تطوير المؤسسة الأزهرية . فاتجه اتجاهاً معاكساً تماماً ومفاجئاً أيضاً بأن تبنى الدعوة لتأسيس جامعة عصرية تكون أساساً للتنوير والالتحاق بالعلوم الحديثة ، وكان عبده عضواً في مجلس الإدارة الذى تولى جمع التبرعات وأشرف على إنجاز المشروع .. وسريعاً جداً أثمرت الجامعة قيادات ثقافية ليبرالية وتنويرية حملت مشاعل التنوير والعقلانية لمصر وللشعوب العربية . ويمضى محمد عبده فى أداء رسالته مفتياً للديار المصرية ، واضعاً أسساً جديدة للتجديد العقلانى للفكر الدينى ومؤكداً ضرورة التأويل حتى يتلاءم الفهم الدينى مع تطورات العصر ، فقدم للإسلام والمسلمين ولمصر والمصريين ذخائر بغير حصر من الفتاوى والمواقف والشروح والمقالات .. مثل "رسالة التوحيد" و"الإسلام دين العلم والمدنية" وتفاسيره الشهيرة لسورة العصر وسورة الفاتحة وجزء عم ومقالات فى المنار ودروسه فى دار الإفتاء . وهناك أيضاً كتاب تاريخ الأستاذ الإمام . ويحتار الإنسان الراغب فى البحث عن تراثه كيف يبدأ ومن أين ؟ لكنه يقدم لنا المرشد والدليل فيقول "ارتفع صوتى بالدعوة إلى أمرين عظيمين "الأول تحرير الفكر من قيود التقليد وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف والرجوع فى كسب معارفه إلى ينباعها الأولى واعتباره من ضمن موازين العقل البشرى التى وضعها الله ، وأنه على هذا الوجه ، باعثاً على البحث فى أسرار الكون داعياً إلى احترام الحقائق الثابتة .

أما الأمر الثانى فهو إصلاح أساليب اللغة العربية فى الكتابة . وهناك أمر آخر كنت من دعائه والناس جميعاً فى عمى عنه ، رغم أنه الركن الذى تقوم عليه حياتهم الاجتماعية ، وكذلك التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب وما للشعب من حق العدالة على الحكومة (رشيد رضا - المرجع السابق - الجزء الأول - ص ١١) ونلتزم بإرشادات محمد عبده ونبدأ فى فحص إبداعاته .

ونستمع إليه متحدثاً عن علاقة المواطن بالحاكم ثم علاقته برجل الدين ، الحاكم يريد أن يفرض عليه سلطته وجبروته ورجل الدين يريد أن يفرض عليه رأيه وفقهه . . ونقرأ "لقد أخطأ المسلم فى فهم معنى الطاعة لولى الأمر والانقياد لأوامره فألقى مقاليد الحكم ووكل إليه التصرف فى شئونه ، ثم أدبر عنه حتى ظن أن الحكومة يمكنها القيام بشئونه جميعاً من إدارة وسياسة ، ومن هنا انصرف المسلم عن النظر فى الأمور العامة جملة ، وضعف شعوره بحسنها وقبيحها اللهم! ألا ما يمس شخصه منها" (الإسلام دين العلم والمدينة - ص ٨٠) أما الحكام فقد كانوا فى رأى محمد عبده "أقدر الناس على انتشار الأمة مما سقطت فيه فأصابهم الجهل ، ولم يفهموا من معنى الحكم إلا تسخير الأبدان لأهوائهم وإذلال النفوس لخشونة سلطانهم ، وابتزاز الأموال لإنفاقها فى إرضاء شهواتهم ، لا يعون فى ذلك عدلاً ولا يستشيرون كتاباً ولا يتبعون سنة ، حتى أفسدوا أخلاق الكافة بما حملوها على النفاق والكذب ، والافتداء بهم فى الظلم وما يتبع ذلك من الخصال التى ما فشت فى أمة إلا حل بها

العذاب وتلك علة من أشد العلل فتكا بالأرواح والعقول (المرجع السابق - ص ٨١)، هذا عن سلطة الحاكم فماذا عن سلطة رجال الدين؟ الحقيقة أن عبده قد جردهم من أى سلطان على البشر أو عقولهم ونقرأ "ليس لمسلم مهما علا كعبه فى الإسلام على آخر مهما انحطت منزلته فيه سوى حق النصيحة والإرشاد، فليس فى الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية، أو المؤسسة الدينية، بوجه من الوجوه، ولم يعرف المسلمون فى عصر من العصور تلك السلطة الدينية" (الأعمال الكاملة - الجزء الأول - ص ١٠٥) ويمضى عبده قائلاً "الإسلام لا يجعل للقاضى أو المفتى (نلاحظ أنه كتب ذلك وهو مفتى الديار المصرية) أو لشيخ الإسلام أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء هى سلطة قدرها الشرع الإسلامى، والشرع لا يسمح لواحد منهم أن يدعى حق السيطرة على إيمان أحد أو عبادته لربه أو ينازعه فى طريقة نظره" (المرجع السابق - الجزء الثانى - ص ١٢٥).

وإذا كان محمد عبده قد رفض سلطة الحاكم على مصائر المسلمين ورفض سلطة رجال الدين على عقول وإيمان المسلمين فإنه يصبح أشد رفضاً لاقتران السلطتين معاً فيصيح "من الضلال القول بتوحيد الإسلام بين السلطتين المدنية والدينية فهذه الفكرة خطأ محض، وهى دخيلة على الإسلام، ومن الخطأ الزعم بأن السلطان أو الحاكم هو مقرر الدين وواضع أحكامه ومنفذها، وأن المسلم مستعبد لسلطانه (المرجع السابق). ويفسر الباحث د. محمد كامل ضاهر

هذه العبارات قائلاً "أن التأكيد على نفي دينية المؤسسات والتأكيد على مدنييتها، يعنى إضفاء الطابع المدني الذى لا يفرق بين المواطنين، ويمكننا أن نقرر وباطمئنان أن محمد عبده قد أسهم إسهاماً كبيراً فى صياغة صورة الدولة المصرية الحديثة القائمة على حقوق المواطنة المتكافئة وعلى تأكيد الوحدة الوطنية بين المصريين برغم اختلاف دياناتهم. صحيح أن هناك آخرين من المفكرين قد أسهموا فى بناء هذه الفكرة لكن فضل محمد عبده يأتى من أنه نادى بذلك وهو مفت للديار المصرية ففرض مهابة دينية على فكرة الوطنية المصرية، فى مواجهة دعاة الخلافة وخاصة الشيخ جاويش وغيره" (د. محمد كامل ضاهر - الصراع بين التيارين الدينى والعلمانى - ص ١٨٣).

وهكذا فإن الأستاذ الإمام محمد عبده قد أكد "إن شكل الحكومة باق على الأصل من الإباحة والجواز (بمعنى حق المسلم فى اختيار شكل الحكومة التى يراها ملائمة لعصره) ثم يضى شارحاً "وهو اختيار يجب أن يلائم مصالحنا، ويطابق منافعنا، ويثبت بيننا قواعد العدل وأركانه" (الأعمال الكاملة - الجزء الأول - ص ٣٦٠) فقط نعود إلى مفردات محمد عبده التى حدد بها شكل الحكومة التى يفضلها.. تلاؤم مصالحنا. وتطابق منافعنا، وتثبت بيننا قواعد العدل وأركانه" (الأعمال الكاملة - الجزء الأول - ص ٣٦٠).

لكننا لا يليق بنا أن ننتقل من ساحة الأستاذ الإمام محمد عبده دون أن نتحدث عن موقفه من المرأة ودعوته لتحريرها. والحقيقة أن محمد عبده قد أمعن فى الدفاع عن المرأة الى الدرجة التى دفعت إلى

إعتقاد البعض بأنه المحرر الاساسى لكتاب قاسم أمين "تحرير المرأة" وهو ما نفاه الاثنان. ونقرأ لمحمد عبده "الأسرة لبنه فى بنیان الأمة التى تتكون من العائلات. وصلاح الأسرة هو صلاح الأمة والرجل والمرأة متماثلان فى الحقوق والأعمال، كما أنهما متماثلان فى الذات والعقل والشعور، وإعلموا أن الرجال الذين يحاولون بظلم النساء أن يكونوا سادة فى بيوتهم، إنما يلدون عبيداً غيرهم" (الإعمال - الجزء الخامس - ٢٠٨) ويؤكد الأستاذ الإمام فى كتابه أخرى "لقد كان الناس لجهلهم بوجوه المصالح الاجتماعية على كمالها لا يرون للنساء شأنًا فى صلاح حياتهم الاجتماعية وفسادها حتى علمهم الوحي ذلك، لكن الناس لا يأخذون من الوحي فى كل زمان إلا بمقدار استعدادهم. وأن ما جاء به القرآن من الأحكام لإصلاح حال البيوت بحسن معاملة النساء لم تعمل به الأمة على وجه الكمال، بل نسيت معظمه فى هذا الزمان وعادت إلى جهالة الجاهلية" (المرجع السابق - الجزء الرابع - ص ٦٥٤).

ثم يأتى محمد عبده إلى مسألة تعدد الزوجات فيقول "إن هذا النظام ارتبطت نشأته بزيادة أعداد النساء عن الرجال فى المجتمعات الحربية القديمة. والإسلام لم يقر عادات الجاهلية، فما كان عند الجاهليين ليس من الصحيح أن نقول أن الإسلام قد جعله ديناً. وقد عمد الإسلام إلى إصلاح هذا الوضع بإلغائه تدريجياً حيث كان مباحاً بلا حدود فوقف به الإسلام عند حدود الأربعة وضيقة باشتراط العدل وهو أمر ينذر حدوثه ولا يصلح أن يتخذ قاعدة، مما

يعنى الاكتفاء بزوجة واحدة إلا لضرورة قصوى" ويمضى الأستاذ الإمام "وإذا كان تعدد الزوجات فى صدر الإسلام مفيداً، فإنه يجلب اليوم المضار للأسرة والأمة، وإذا ترتب على شىء مفسدة فى زمن لم تلحقه فيما قبله، فلا شك فى وجوب تغيير الحكم وعدم تطبيقه على الحالة الحاضرة"، ثم يصيح فى وجه الجميع "أما جواز إبطال هذه العادة (لاحظ أنه أسماها عادة) أى عادة تعدد الزوجات فلا ريب فيه، ومن ثم فإن من حق الحاكم والعالم أن يمنع تعدد الزوجات، باستثناء ما إذا كانت الزوجة عقيماً ويريد الزوج الإنجاب، فللقاضى أن يتحقق من قيام هذه الضرورة ويبيح للزوج الزواج بأخرى" (المرجع السابق - الجزء الأول - ص ١٧٤ وأيضاً الجزء الثانى - ص ٩٠) أما الطلاق فهو عند الشيخ محمد عبده محظور فى ذاته مباح للضرورة مستنداً إلى قول على ابن أبى طالب لا تطلقوا فإن الطلاق يهتز منه العرش. وفى حواشى ابن عابدين "إن الأصل فى الطلاق الحظر إلا لعارض يبيحه، فإذا كان بلا سبب يكون حماقة وسفاهة رأى وكفر بالنعمة كما أن على بن أبى طالب لم يأخذ بطلاق الغاضب". بل إن محمد عبده سبقنا جميعاً عندما أخذ بنظام الخلع فقال "إن تخويل حق الطلاق للنساء هو مما تقتضيه العدالة الإنسانية لشدة الظلم الواقع عليهن من فئة غير قليلة من الرجال" (المرجع السابق - الجزء الثانى - ص ١١٨) .. ونتأمل كل ما كان ونقول بوركت يا سيدنا ومولانا، وبوركت تعاليمك التى يتناساها البعض فى زماننا. وتبقى بعض أبيات من شعر قيلت فى الأستاذ الإمام:

كان يراعى فى مديحك ساجد
مدامعه من خشية الله تذرّف
إمام الهدى إني أرى القوم أبدعوا
لهم بدعاً عنها الشريعة تعزّف
فأشرق على تلك النفوس لعلها
ترق إذا أشرقت فيها وتلطف
فأنت لها إن قام فى الشرق مرجف
وأنت لها إن قام فى الغرب مرجف
(ديوان حافظ إبراهيم - الطبعة الرابعة - ص ١٧) .

أما أحمد شوقي فقال :

محمد ما أخلفتنا ما وعدتنا
صدقت وقال الحق فيك ضمير
فأنت خضم العلم حال سكونه
وأنت خضم العلم حين تشور
وأنت أمير القول والحفظ والنهى
إذا لم ينل تلك الثلاث أمير
ويعجبني منك التقى حيث لا تقى
وجدك حين الهازلون كثير
وربما كان هذا البيت الأخير قادراً على تلخيص كل سيرة
ومسيرة الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده مفتى الديار المصرية .

عبد المتعال الصعيدي

والآن يا أيها المصريون بل والمسلمون جميعاً دعونا نقف احتراماً لهذا الشيخ الأزهرى الجليل ليس فقط تكفيراً عن تجاهل ونسيان لعل بعضه متعمد، وإنما لأنه يستحق ذلك فعلاً. والشيخ عبد المتعال الصعيدي (١٨٩٤ - ١٩٦٦) ربما تساوت هامته مع إمام عظيم سبقه في ميدان الاجتهاد هو الإمام محمد عبده، لكننى أتجاسر فأقول كان الصعيدي أكثر شجاعة وأكثر بساطة وبعداً عن الكتابة الفلسفية وأمسك بجمر التحدى فى قضايا شائكة. وطبعاً لم ينل ولو قدراً ضئيلاً من شهرة محمد عبده، فهو لم يكن من رواد صالون الأميرة نازلى، كما أن الفارق كبير بين المنصب المهيب لمفتى الديار المصرية وبين مدرس صغير السن فى المعهد الأحمدي بطنطا.

ولد الشيخ عبد المتعال الصعيدي في قرية صغيرة بمركز أجا (دقهلية) واسمها مشير للدهشة هو "كفر النجبا" لكن الأكثر إثارة للدهشة هو أن القرية الملاصقة لها كان اسمها "حماقة" (الآن اسمها سماحة) ويقولون في حكاوى فلاحى كفر النجبا أنها نالت اسمها من نجابة وذكاء عبد المتعال الصعيدي وتمادى أبناؤها في مناكفة جيرانهم فأسموا قريتهم "حماقة". المهم تعلم الصعيدي في كتاب القرية النظامى (التابع لمجلس المديرية) حيث تعلم النحو وحفظ القرآن وقواعد الخط العربى وبعد فترة دراسية بالمدارس الابتدائية التحق بالمعهد الأحمدي بطنطا حيث تفوق وكان الأول دائماً فعين مدرساً بالجامع الاحمدى وحصل على شهادة العالمية فى سن صغيرة جداً (فى عام ١٩١٨) وفى عام ١٩٣٢ عين مدرساً بكلية اللغة العربية بالأزهر. ويقول الصعيدي فى مذكرات لم تنشر "أحبت القراءة وتنوعت مطالعاتى بين المقتطف والهلal والمنار والبلاغ وحاولت دراسة الفلسفة وتاريخ العالم والنقد الأدبى وتاريخ الحضارة الإنسانية وقرأت كثيراً لجورجى زيدان ويعقوب صروف وعبد الله النديم وابن رشد". وتفجر الشيخ الصعيدي بعد هذه المطالعات بموجة من الآراء التجديدية ذات المذاق الثورى والمتحدى للمألوف. وبدأ حملة نقد لأسلوب التعليم فى الأزهر الذى قال أنه عقيم ومجذب وعاجز عن تخريج أزهريين يفهمون ويتعاملون مع روح العصر وبهذا أصبحوا المذنبين الحقيقين وراء دعاوى الغربيين المعادين للإسلام. وفى عام ١٩١٩ نشر سلسلة من المقالات بعنوان

"نقد نظام التعليم للأزهر الشريف" وجمعها في كتاب نشر عام ١٩٢٤. وواصل الصعيدي معاركه في مقالات ومجادلات على صفحات الجرائد حول قضايا تاريخ الأدب العربي، والإعجاز البياني للقرآن وضرورة الاجتهاد في الأصول وليس فقط في الفروع. وخصائص الإجماع وإمكان تحقيقه وقارع في ذلك كبار مثقفي عصره أمثال طه حسين - محمد حسين هيكل - العقاد - الشيخ يوسف الدجوى وعلى عبد الواحد وافى، وبلغ مجموع مؤلفاته المطبوعة ٤٩ كتاباً بالإضافة إلى عشرين كتاباً مخطوطاً لم تطبع أهداها للأزهر لتحفظ هناك فقد كان وبرغم اختلافه مع شيوخ الأزهر يعتبر أن الأزهر هو المؤسسة الحاضنة لكل مسلمى العالم. ومن أشهر كتبه "تاريخ الإصلاح في الأزهر - صفحات من الجهاد في الإصلاح" و"حكماء اليونان السبعة"، "قضايا المرأة"، "الفن القصصى في القرآن"، "المجددون في الإسلام" وهو الكتاب الذى ألقى فيه ضوءاً ناقداً ومحللاً لأهم إبداعات المجددين في الفكر الاسلامى منذ القرن الأول الهجرى وحتى القرن الرابع عشر الهجرى. وفى ٣٠ يناير ١٩٢٩ بدأ الصعيدي سلسلة مقالات بالغة الأهمية عن عبد الرحمن بن خلدون. وكان قد سبقه إلى دراسة ابن خلدون مفكرون عديدون لعل أهمهم طه حسين الذى أعد رسالة علمية عن فلسفة ابن خلدون (١٩١٤) ومحمد عبد الله عنان "ابن خلدون حياته وتراثه الفكرى (١٩٣٣)" لكن الصعيدي تميز فى كتاباته عن ابن خلدون، فكانت تمتاز بروح نقدية متحدية للمألوف فمقاله

الأول عن ابن خلدون يختتمه قائلاً " ونحن مع مؤرخنا الجليل فى أن حاكم المسلمين لا يجب حتماً أن يكون من قريش لكن مذهبنا هو أن إرادة الشعب هى التى يجب أن يرجع إليها فى ذلك لتختار ما يلائمها من أنظمة ملكية كانت أو جمهورية . أما مذهب ابن خلدون فيدور مع العصبية الغالبة وذلك هو الملك الاستبدادى الذى لا تتلاءم طبيعته مع طبيعة الإسلام " ، وهو يكتب بصراحة مريرة فى مقال يدافع فيه بحذر عن الشيخ المراعى الذى كتب مطالباً بإخراج الأزهر من أسر العصور القديمة فقال الصعيدى " كان من الواجب أن يكون لنا الآن أزهر حديث كمصر الحديثة ، لتنسجم مصر المدنية مع مصر الدينية ، ولا تعوق أحدهما الأخرى فى طريق النهوض . نعم كان من الواجب أن يكون لنا أزهر حديث له قدرة على حل المشكلات الدينية الحديثة ، فلا يتركها حجر عثرة فى سبيل نهوض مصر ، بل فى سبيل نهوض العالم الإسلامى كما يتركها الأزهر الآن من غير حل ، لأنه لم يصل إلى الإصلاح الذى يعطيه القدرة على حلها " .

والحقيقة أن الشيخ عبد المتعال الصعيدى ، ظل ابناً مخلصاً للأزهر كمؤسسة لكنه كان فى نفس الوقت رافضاً لدعاة الجمود والرجعية من شيوخه وهم الأكثرية وكان يهاجمهم بقسوة نثراً وشعراً . وفى كتابه " المجددون فى الإسلام " نقرأ :

الجامع الأزهر ابتلاه

رب له العز والوجود

بكل قحف وطرف

عليك بالبشر ليا حود

قطعة صخر أليس فيه

الثقل واليبس والجمود

صلوا وصاموا والليل قاموا

والقلب عن كل ذا بعيد

ونحاول جاهدين أن نطالع اجتهادات لا يمكننا مهما حاولنا أن نحيط بها جميعاً، ولكننا نحذر في البداية من أن الشيخ يضع قدمه أحياناً في مكان لا يتوقعه مساندوه فهو يخوض معركة هادئة لكنها ناقدة لطفه حسين ويصدر كتاباً عنوانه "مع زعيم الأدب العربي في القرن العشرين" يتعرض فيه بنقد شديد لعدد من كتابات طه حسين وإن كان نقداً هادئاً وعقلانياً ولا يتجاوز حدود الاحترام الوقور. وفي موقعة أخرى مع طه حسين أصدر كتيباً صغيراً عنوانه "اجتهاد جديد في آية وعلى الذين يطيقون فدية" كان النقد أيضاً شديداً. وبداية القصة أن الشيخ عبد الحميد بخيت فسر هذه الآية باعتبارها تبيح الإفطار في رمضان مقابل فدية، وهاج الكثيرون من شيوخ الأزهر على الشيخ بخيت وحاول طه حسين أن يصد عنه بعضاً من هجوم فكتب مقالين بعنوان "حق الخطأ" مدافعاً عن الشيخ بخيت. لكن عبد المتعال الصعيدي يتبدى وكأنه يترصد لطفه حسين فترك الشيخ بخيت وأمسك بتلابيب طه حسين. ومع ذلك فقد كانت معارك الشيخ الصعيدي في التجديد صارخة بشورية تتحدى المؤلف.

ومنها أنه كتب في جريدة السياسية الأسبوعية في عام ١٩٣٧ ست مقالات متتاليات حول الحدود في الإسلام قال فيها: "إن الأمر الوارد في القرآن والسنة النبوية بالعقوبات المنصوص عليها كالجلد والرجم والقطع وغيرها هو من قبيل الواجب التخييري وليس الفرض القطعي، وأن هذه العقوبات جرى ذكرها على أساس أنها أقصى العقوبات، ومن ثم يمكن أن تستبدل بعقوبات أخف ففي الزنا مثلاً يجوز الاكتفاء بالجلد أو بالحبس" وثار الأزهريون الذين كانوا قد ضاقوا ذرعاً بأفكار الشيخ الصعيدى التجديدية وجرت محاكمة شرسة للشيخ اختلف فيها أعضاء اللجنة اختلافاً شديداً، وهنا طلب منه الشيخان شلتوت والزنكلونى التراجع عن هذه الفكرة فى مذكرة يكتبها بنفسه. ودهش الكثيرون من كتابه الصعيدى لمذكرة يتراجع فيها عن فكرته. ويفسر الشيخ الصعيدى هذا التراجع فى مذكراته قائلاً "لقد اطلعت على محضر لجنة المحاكمة فوجدت أن اللجنة قد اختلفت اختلافاً شديداً فى أمرى فالشيخ اللبان قال أننى أستحق أقصى عقاب لأننى كفرت بما قلت وأنه يتعين استتابتى كما يستتاب المرتد. بينما الشيخ الفحام كان يرى أننى لم أكفر ولا يجب أن أستتاب فأنا فقط لم أرد إلا تخفيف أمر الحدود الإسلامية لأدفع عن الإسلام مطاعن أعدائه"، ولم يرد هو لهذا الخلاف أن يتفاقم داخل مؤسسة الأزهر فتراجع. وعلى أية حال كان هذا تفسيره. ورغم ذلك فقد واصل عبد المتعال الصعيدى معاركه التجديدية فى مجلة الرسالة (يوليو ١٩٤٣) نشر مقالاً بعنوان

"كيف منع الاجتهاد" انتقد فيه فكرة اقتصار المراجع الفقهية في الإفتاء على المذاهب الأربعة (الشافعية - الحنفية - المالكية - الحنبلية) وقال أن تجاهل المذاهب الأخرى لم يتم ابتداءً إلا في عصور الظلم وأن الاقتصار على المذاهب الأربعة حدث بوسائل تتسم بالقهر والإغراء، وقال أنه لو أتيح للمذاهب الأخرى ما أتيح لهذه الأربعة في الأوقاف والرواتب لكان حظها من البقاء مثل حظ الأربعة ولبقيت معروفة بل ومقبولة ممن يجهلون بها اليوم أو ينكرونها. وقال أن هذا الموقف لم يرض به العارفون من المسلمين وحتى أصحاب هذه المذاهب الأربعة. وقال "روى أبو نعيم في الحلية عن مالك بن أنس أنه قال "شاورني هارون الرشيد في أن يعلق كتاب الموطأ في الكعبة وأن يفرض على الناس ما فيه" فقلت له "لا تفعل فإن أصحاب رسول الله (صلعم) اختلفوا في الفروع وتفرقوا في البلدان وكل منهم على صواب". فرد هارون الرشيد "وفكك الله يا أبا عبد الله". ويمضى عبد المتعال الصعيدي إلى نتيجة حاسمة قال فيها "فنحن إذن في حل من هذه المذاهب التي فرضت علينا فرضاً وفي حل من هذا الحظر المفروض علينا في الاجتهاد في أحكام ديننا بعيداً عن هذه المذاهب، ذلك أن هذا الحظر أتى بطريق القهر ولم يتم برضا المسلمين وبالتشاور فيما بينهم فقد أمر الله تعالى المسلمين "بأن الأمر شورى بينهم". ومعركة أخرى خاضها الشيخ الصعيدي في مقال عن الحجاب والنقاب قال فيه "إن حكم الإسلام في الحجاب والنقاب أنه ترك الأمر لحكم العرف والعادة وما يرضاه كل من الرجل والمرأة على

وجه يصونها من الفساد ويحفظ ما للرجل عليها من حقوق".
ويبقى فى هذا الصدد أن نشير إلى ثمة مخطوطات له محفوظة بالأزهر ولم يهتم أحد بفحصها أو نشرها ومنها على سبيل المثال وليس الحصر "أضواء على فلسفة ابن خلدون" - "الحدود الإسلامية" - "حياة مجاهد فى الإصلاح" - "رسالة فى التصورات" - "فى ميدان التجديد" - "النهضة الأدبية قبل الإسلام".

وما كان كل ما سبق من كتابة عن الشيخ عبد المتعال الصعيدى إلا بمناسبة سعيدة إذ قدمت دار الكتب والوثائق القومية للقراء واحداً من أهم كتب الشيخ الصعيدى وهو "حرية الفكر فى الإسلام" وتفضل بكتابة مقدمة له الدكتور محمد صابر عرب فكانت المقدمة بذاتها دعوة ملحة إلى نشر كتب الفكر التجديدى فى الإسلام سواء كتابات محمد عبده أو محمود شلتوت وطبعاً كتب عبد المتعال الصعيدى صونا لحياتنا الإسلامية رسالة وشريعة و حياة.

ويبقى أن نستعرض الكتاب الجديد - القديم "حرية الفكر فى الإسلام"

ولأن كتاب "حرية الفكر فى الإسلام" للشيخ الصعيدى قد صدر عن مكتبة الأسرة فى إصداراتها لعام ٢٠١٥ فقد أمتعنا المسئول عن مكتبة الأسرة الدكتور فوزى فهمى بتوطئة قال فيها "إن الصمت عن القراءة يُبقى صاحبه خارج موضوع المعرفة محجوباً عن التكوين الذاتى والفعل الاجتماعى، إذ إن المعارف المستجدة تجعل الفرد يتمكن من أن يكون وأن يفعل، وتؤسس مسيرة إدراك المجتمع

لمصيره الآمن". أما الدكتور صابر عرب فقد كتب مقدمة حزينة على ما نحن فيه وقال "إن المتابع لأحوال المسلمين فى العالم المعاصر يتعجب لما آل إليه الأمر على كل المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية، فبينما العالم من مشرقه إلى مغربه يندفع نحو المستقبل وفق خطوات تختلف من مجتمع لآخر، وقد تخلص من أمراضه الفكرية والاجتماعية فى خطة ثابتة نحو تحقيق سعادة الإنسان الذى هو محور التنمية وهدفها الحقيقى فإننا نلاحظ أن معظم الدول الإسلامية هى التى لا تزال تمضى فى حلقة مفرغة حيث تستنفد طاقاتها وإمكاناتها فى مشاحنات وصراعات دموية أحياناً، والمشهد المأساوى لا يخفى على أحد ابتداء من باكستان وأفغانستان وإيران وصولاً إلى القرن الأفريقى الذى يعيش حياة مأساوية. وفى الغالب يكون الإسلام هو الضحية فالجميع يموت باسم الإسلام، والجميع يدعى أنه يقاتل فى سبيل الإسلام، والإسلام براء من الجميع. والكتاب الذى تتشرف دار الكتب والوثائق القومية بإعادة نشره "حرية الفكر فى الإسلام" هو نموذج للفكر الإسلامى الصحيح الذى يستهدف الحرية بمعناها الحقيقى، لأن التضييق على الناس فى باب الحرية الفكرية لا يتفق وصحيح الدين، ولأن التعسف فى باب الحرية هو صناعة بشرية خالصة لا علاقة لها بالدين. والإسلام لم يغلق قط باب الاجتهاد على الناس، والمجتهد لا إثم عليه فيما اجتهد فيه ولو أخطأ طريق الصواب. وليس فى الإسلام ما يجيز قتل أى فرد أو جماعة اجتهدت حتى ولو خطأت،

والمؤلف وهو واحد من علماء الإسلام الكبار يرى أن المجتهد لا يعاقب على خطئه حتى إذا مضى إلى آخر ما يتصوره العقل في حدود اجتهاده. والمؤلف استقر ضميره على آراء بديهية بينما رأيناها نحن في مجتمعاتنا المعاصرة خلافاً وصراعاً استبحنا من أجلها رقاب البشر ورحنا نفتش في ضمائرهم اعتقاداً منا بأننا ندافع عن الإسلام لذا انفردنا عن كل شعوب الدنيا المعاصرة بأن استبحنا دماء المخالفين ونصبنا أنفسنا نواباً لله في الأرض، وحاش لله أن يكون له نواب، واختزلنا الإسلام في نماذج منفرة أصابت الإسلام ونالت من قيمة الإنسانية السمحة، وحتى وسائل العلم الحديث أخضعناها لمفاهيمنا الضيقة وأضفينا على الإسلام رؤيتنا الضيقة بينما العلوم المعاصرة لا سلطان فيها إلا للعقل" (ص ج).

ثم نأتى الى مقدمة المؤلف وهي من بضعة أسطر جاء فيها "الحمد لله الذى أنعم على بنى الإنسان بنعمة الفكر ليمتازوا به على غيرهم من الخلق والصلاة والسلام على نبيه محمد الذى اختصه بمعجزة القرآن ليدعو بها الناس إلى دينه بالتفكير فى آياته فى الكون"، ويقول "فإذا سرت فى هذا الكتاب فإنما أسير فيه على هدى العلماء الأحرار، وإذا زدت عليهم فإنما أسير فيه فيما أزيد عليه سبيلهم من إيثار التجديد وترجيح جانب الاجتهاد على جانب التقليد". ويبدأ الشيخ الفصل الأول مجازفاً بتصادم مخيف فهو يفرق بين كل من الحريات العلمية والسياسية والدينية، فالحرية العلمية عبارة عن إطلاق سلطان العلم فوق كل سلطان، لأنه يعتمد

فى سلطته على العقل وقد خلق الله العقل ليميزنا به على جميع مخلوقاته، وكل ما خلقه له حكمته ومن هنا لابد من الموازنة بين سلطان العلم وسلطان الدين ليعيش كل منها إلى جوار الآخر موفور السلطان ويتعاوننا على سعادة الإنسان فى دنياه وأخراه بدلاً من أن يقف كل منهما فى طريق الآخر فيشقى الإنسان باختلافهما وتضطرب حياته بينهما، أما الحرية السياسية فهى احترام رأى الفرد فى الحكم بحيث لا تضيع شخصيته فى شخصية الحاكم فيكون له الحق فى معارضة إسناده الحكم إليه وفى نقد أعماله. وهنا يبرز دور الدين أيضاً، لأنه يجب أن يقف بجانب الفرد فى هذا الحق حتى لا يستبد الحاكم وحده بالسلطان وحتى لا يسير فى الحكم بالظلم والطغيان". ثم يأتى الشيخ وقد شمر عن ساعديه مستعداً لتصادم أثار شيوخ الأزهر وكل القوى الرجعية التى كانت متربصة به أصلاً فيتحدث عن الحرية الدينية قائلاً: "هى عبارة عن حق الإنسان فى اختيار عقيدته الدينية فلا يكون لغيره سلطان عليه فيما يعتقد، بل له أن يعتقد ما يشاء فى حدود ما تتيحه حرية الاعتقاد من الدعوة إلى ما يعتقد به التى هى أحسن"، ثم وبصراحة شديدة وشجاعة أكثر شدة "فلا يكون لغيره حق استعمال القوة معه فى دعوته إلى عقيدته، ولا يكون لغيره حق استعمال القوة فى إرجاعه إلى عقيدته إذا ارتد عنها، وإنما هى الدعوة التى هى أحسن فى كل الحالات، إنما هى حرية مطلقة لكل الأشخاص، وحرية مطلقة فى كل الأديان، وحرية مطلقة فى جميع الحالات".

ولا نملك إلا نتواصل مع الشيخ الشجاع فى تجديده والشجاع فى تحرير الإنسان من سطوة أى إنسان فيما يتعلق بحرية اعتقاده .

وفى الفصل الثانى من كتابه "حرية الفكر فى الإسلام" يتحدث الشيخ عن الجزاء والحرية الفكرية فىقول "وقد يكون الجزاء الدنيوى فى طريقه المعقول ولم يتناول إلا الجرائم التى تؤدى إلى فساد المجتمع من القتل والسرقة ونحوهما لتطهير المجتمع منه والتقليل من شره بفرض عقوبات دنيوية عليه" ، ثم يقول "وحيئنذ يكون كل ما يدخل فى باب الحرية الفكرية فى مأمن من العقاب الدنيوى، لأن باب الحرية الفكرية يجب فتحه على مصراعيه إذ لا يخشى على المجتمع منه، وإنما يقصده رواد الخير للإنسانية ليصلوا بأفكارهم إلى ما فيه سعادتها دنيا وآخرة، فإن أصابوا فبفضل من الله، وإذا وقعوا فى خطأ كانوا معذورين فيه ولا يصح عقابهم، فإذا تعسف الحكام بالتضييق على الناس فى باب الحرية الفكرية فإن الدين يكون بريئاً من هذا التعسف، لأن التعسف إنما يتصور فى القوانين التى وضعها الحكام ليحموا وسائل الطغيان ويمنعوا من نقد أساليب الاستبداد والظلم. أما القوانين السماوية فإنها من وحى الله تعالى إلى رسوله وهو أرحم على خلقه من الوالد على ولده ومن ثم فلا خوف منها على الحرية الفكرية لأنه لا شىء فيها يؤخذ عليها إذ لا تحمى طغياناً ولا تنصر ظلماً ولا تساعد إستبداداً، فالحاكم فى دين الله فرد من الناس يصيب ويخطئ ولكل فرد من الناس حق إرشاده وتقويمه ولا حرج عليه إذا قام بهذا الحق، ولا عقاب عليه من حاكم أو غيره" (ص ١٢) .

ثم هو يشير قضية شائكة ويقول "ولا يكون من ثواب أو عقاب في الحرية الفكرية بخلاف ما يكون من الترغيب بالثواب والعقاب . ومن لم يشأ ولم يهتد ولم يفز بالثواب ولم ينج من العقاب فله الحرية فهذه هي الحرية الكاملة ، ولا سيما إن وجد من لا يؤمن بحياة بعد هذه الحياة فلا يخش من عقاب بعدها ولا يرجو ثواباً .. وهكذا فالحرية الفكرية كاملة ومطلقة (ص ١٣) ثم يأتي إلى الاجتهاد وهو نوع من الحرية الفكرية فيقول "إن الإسلام لم يغلق باب الاجتهاد على الناس بل يفتحه أمامهم على مصراعيه . والمجتهد في الإسلام لا إثم عليه فيما اجتهد فيه ولو أخطأ طريق الصواب ، بل من اجتهد وأصاب فله أجران ومن اجتهد وأخطأ يأخذ أجراً واحداً على اجتهاده ، ويعذر على خطئه طالما لم ينكر أصلاً من الأصول الدينية المعلومة وذلك عند الجمهور من العلماء ، وثمة فريق آخر على رأسه الجاحظ والعنبري من أئمة المعتزلة يرى أنه لا إثم على المجتهد مطلقاً وإنما يكون الإثم على المعاند فقط الذي يعرف الحق ولا يؤمن به عناداً واستكباراً ، فالمجتهد المخطئ عند هذا الفريق غير آثم ولو أداه اجتهاده إلى الكفر الصريح لأن تكليفه عندهم بنقيض اجتهاده تكليف بما لا يطاق والتكليف بما لا يطاق ممتنع عقلاً وشرعاً والله تعالى يقول في سورة البقرة "لا يكلف الله نفساً إلا وسعها" (الآية ٢٨١) وثمة بعض يرى بوجوب قتال الكفار مطلقاً وعلى أنهم من أهل النار مطلقاً وهذا بلا فرق بين المعاند وغير المعاند ولو كانوا غير آثمين ورغم أن الآية الكريمة واضحة تماماً "لا إكراه في الدين" (البقرة ٢٥٦ /) ويقول "إن كل آيات

القتال فى القرآن ظاهرة فى أن قتالنا للكفار مسبوق بقتالهم لنا ، فنحن نقاتلهم على قتالهم لنا لا على كفرهم" ثم وهو يستعين برأى للشيخ محمود شلتوت فى كتابه "الإسلام عقيدة وشريعة" وفيه يقول "إن من لا يؤمن بالله ولا برسله لا تجرى عليه أحكام المسلمين ، وليس معنى ذلك أنه كافر يخلد فى النار وإنما معناه أنه لا تجرى عليه أحكام المسلمين فى الدنيا ، أما الحكم بكفره فعند الله فإنه إن كان قد ظل يفكر طالباً للحقيقة حتى أدركه الموت أثناء نظره فإنه لا يكون كافراً" (ص ١٦) ويمضى الصعیدی بعد ذلك قائلاً "فالشرك الذى جاء فى القرآن إن الله لا يغفره هو الشرك الناشئ عن العناد والاستكبار". ثم هو يحذرنا "إن الإسلام يقصر سلطانه على العلوم الدينية وإن كان للعقل سلطانه فيها أيضاً . أما العلوم الدنيوية فلا شأن لسلطان الإسلام فيها ، وإنما السلطان للعقل وحده حتى لا يتحكك بها رجال الدين ، أو يحدث واحد منهم نفسه أن يقف فى سبيلها باسم الإسلام فيعوقها عن التقدم والنهوض ويفرض نفسه على رجال العلوم بغير حق فله علومه ولهم علومهم". ثم يؤكد ضرورة استخدام العقل والفكر فى النظر إلى اجتهادات السابقين للعقل سلطانه يستنبط ما يشاء من أحكام الدنيا والآخرة". وفى باب عنوانه "الإسلام والحرية السياسية" يقول "الأمة مصدر السلطات فلها حق الاشتراك فى تنصيب الحاكم الذى تريده ولها حق تعيين نظام الحكم الذى يقوم فيها ، ولكل فرد حق فى ذلك كله وهو حق منحه الله ولو قيل أنه منحه من الحاكم فإن من له حق المنح يكون له حق استرداده"

(ص ٣٤) ويختتم الشيخ كتابه الجميل بفصل منحه عنواناً يليق بالكتاب وهو "بعض أحرار الفكر فى الإسلام" فتحدث عن عثمان بن عفان وخالد بن الوليد وعمر بن عبد العزيز والمأمون وابن رشد وغيرهم، وتحدث فى هذا الباب طويلاً عن أبى العلاء فقال عنه "إنه امتاز عن أهل عصره بالثقافة العلمية والحرية الفكرية القوية، وقد ظهر فى القرن الخامس الهجرى والمسلمون فى ظلمة حالكة بعد تنكرهم للحرية التى أمرهم بها الإسلام فوقعوا فى براثن أرباب الطغيان من الحكام وأصحاب الجمود الفكرى من رجال الدين حتى وصلوا إلى أسوأ حال وبعثوا كل البعد عن دعوة الإسلام إلى التحرر الدينى والسياسى والعلمى فصاح أبو العلاء وحده يدعوهم الى التحرر بكل ما يملك من قوة فكرية ولسانية وبكل ما وهبه الله من شجاعة، دون أن يخاف سطوة أصحاب الجمود من رجال الدين"، ويمضى الصعيدى وكأنه يحرض أهل زمانه على الاقتداء به، ويلهب مشاعرهم بأشعار لأبى العلاء منها:

مل المقام فكم أعاشر أمة

أمرت بغير صلاحها أمراؤها

ظلموا الرعية واستجازوا كيدها

وعدوا مصالحها وهم أجراؤها

وأيضاً:

يسوسون الأمور بغير عقل

فينفذ حكمهم ويقال ساسه

فأف من حياة وأف منهم

ومن زمن رياسته خساسة

وكانوا يعرفون قصده فظلوا يطاردونه ويطاردون كتاباته
ويفرضون عليها حصارهم حتى نسيها الناس أو تناسوها، فتعالوا
كى نتذكرها ونعيد نشرها جميعاً فما أحوجنا إليها الآن.

الكواكبي

ونأتى إلى مفكر ومجدد إسلامي شجاع، ضحى بحياته فى سبيل معركته ضد الخلافة العثمانية، فقد أنكر مبدأ الخلافة وأنكر استبدادها العثماني. إنه الشيخ عبد الرحمن الكواكبي. والكواكبي من أسرة ذات حسب ونسب فى مدينة حلب، وهو رجل دين اكتسب مهابة أسرة أغلبها شيوخ دين محترمين، وهو محام كرس مكتب المحاماة الخاص به لاستشارات مجانية للفقراء، وصحفى أصدر صحيفتين "الشهباء" (عام ١٨٧٨) و"الاعتدال" (١٨٨٩) وعلى صفحاتهما هاجم شيوخ عصره من الرجعيين والذين وضعوا أنفسهم فى خدمة الخليفة العثماني وأعانوه على استبداده وظلمه. وبرغم ثراء أسرته كرس كثيراً من كتاباته دفاعاً عن الفقراء وهجوماً على الاستبداد والمستبدين. وقدم الكواكبي فهماً ليبرالياً صافياً للإسلام

ودافع عن العقل وعن حرية الإنسان . واستمر الكواكبي فى معركته من أجل التجديد فى فهم الدين ، نافياً أية سلطة أو حتى قيمة للشيوخ الذين يساندون الخلافة والخليفة ويعملون فى خدمته وأطلق عليهم أسماء قاسية منها "عمائم السلطان" و"الجهلة المتعممين" حتى ضاقت به دار الخلافة ذرعاً . أغلقت صحيفتيه واحدة بعد الأخرى ، ثم ساقوه إلى السجن عدة مرات غير مبالين بأنه سليل أكبر الأسر الكردية العريقة فى حلب ، ولا مبالين بأنه من الأشراف الذين يمتد نسبهم إلى الرسول . سجنوه مرات عدة ، وطاردوه ، وطاردوا أنصاره فقرر الهروب من ظلم الخليفة العثمانى كى يستطيع أن يقول ما يشاء ويكتب ما يشاء . وأتى إلى القاهرة لأنها كما قال "دار العلم والحرية" . وفى القاهرة أصدر كتابين شهيرين "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد" و"أم القرى" . وكان الكواكبي يعرف أن معركة التجديد الدينى طويلة الأمد وأنها قد لا تثمر سريعاً وقد تكون خطاباً للأجيال القادمة .. وقد كانت كذلك . فأوضح الكواكبي ذلك على الغلاف وفى ذات العنوان فأتى عنوان الكتاب كما يلى :

طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد

كلمات حق وصيحة فى واد .. إذا ذهب اليوم مع الريح

لقد تذهب غداً بالأوتاد

محررها هو الرحالة "ك" .

كان الكواكبي فيما أسماه "دار العلم والحرية" لكنه كان

يستشعر أنه محاط بجواسيس الخليفة العثماني ، وخاصة هؤلاء الذين كانوا يرتزقون من الدفاع عن دار الخلافة ويرفضون أية دعوة لاستقلال مصر أو حتى لإحياء روح الوطنية المصرية مؤكداً "إن إضاعة الخلافة إضاعة للدين" وأنه "لا وطنية في الإسلام" ولهذا فإنه لم يذكر اسمه كمؤلف واكتفى باتخاذ اسم سرى هو "الرحالة ك" ، وكعادة أهل زمانه من العلماء المرموقين أخذ لنفسه مجلساً دائماً فى قهوة أسبليينديد بالعتبة حيث كان يلتقى كل يوم مع مريديه ليشرح لهم ما جاء فى كتابه . متحدثاً عن معنى الاستبداد وما هى أعراضه والدواء لمواجهته؟ ولماذا يخشى الخليفة العثماني شعوب دولة الخلافة؟ ولماذا ترفض الرعية استبداد الخلافة؟ .. ورويداً ورويداً تجمع حوله عديد من المفكرين الإسلاميين الباحثين عن ضوء التجديد ومنهم الشيخ رشيد رضا ومحمد كرد على وإبراهيم سليم النجار وطاهر الجزائري وعبد القادر المغربي وآخرون . وكان "الرحالة ك" قد بدأ فى نشر فصول كتابه وبدون توقيع فى جريدة المؤيد لصاحبها الشيخ على يوسف ثم جمعها فى كتاب . صدرت طبعته الأولى عام ١٣١٨ هجرية .

بدأ الكواكبي كتابه "طبائع الاستبداد" متسائلاً عن الداء والدواء ونقرأ "يقول المادى الداء القوة والدواء المقاومة، ويقول السياسى الداء استعباد البرية والدواء استرداد الحرية، ويقول الحكيم الداء القدرة على الاعتساف والدواء الاقتدار على الاستنصاف، ويقول الحقوقي الداء تغلب السلطة على الشريعة والدواء تغلب الشريعة

على السلطة، ويقول الربانى الداء مشاركة الله فى الجبروت والدواء
توحيد الله حقاً" (الرحالة ك - طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد
- الطبعة الأولى - مطبعة الدستور العثمانى بالحروسة - (١٣١٨هـ
ص)) ويتحدث عن استبداد الخليفة (فهو لم يعان من استبداد
غيره) فيقول "الاستبداد صفة الحكومة المطلقة العنان التى تتصرف
فى شئون الرعية كما تشاء دون خشية من حساب" (ص ١٠٠)
"والحكومة من أى نوع كانت لا تخرج عن وصف الاستبداد ما لم
تكن تحت الرقابة الشديدة التى لا تسامح فيها، أما المستبد فإنه
يتحكم فى شئون الناس بإرادته لا إرادتهم، ويحاكمهم بهواه لا
بشريعتهم، ويعلم من نفسه أنه الغاصب المعتدى فيضع كعب رجله
على أفواه الملايين من الناس يسدها عن النطق بالحق والتداعى
لمطالبته. والمستبد عدو الحق وعدو الحرية وقاتلها، والحق أبو البشر
والحرية أمهم، والعوام صبية أيتام لا يعلمون شيئاً، والعلماء هم
إخوانهم الراشدون إن أيقظوهم هبوا وإن دعوهم لبوا" (ص ١٣)
ويهاجم الأغنياء "فهم ربائط المستبد يذلهم فيئنون ويستدرهم
فينحنون ولهذا يرسخ الذل فى الأمم التى يكثر أغنياؤها، أما الفقراء
فيخافهم المستبد خوف النعجة الذئب" (ص ٧١)، والاشتراكية
منهج إسلامى "فالخلفاء الراشدون فهموا معنى القرآن وعملوا به،
واتخذوه إماماً فأنشأوا حكومة قضت بالتساوى وأحدثوا فى
المسلمين عواطف أخوة وروابط اجتماعية وحالات معيشية اشتراكية
لا تكاد توجد بين أشقاء" (ص ١٩٠). وإذا كان التجديد هنا يأخذ

منحنى اجتماعياً فإنه يأتي إلى تجديد في فهم مبتغى الدين ، فيعلو صوته " لا يوجد في الإسلام نفوذ ديني مطلقاً في غير مسائل إقامة شعائر الدين " (ص ٣٩) ثم هو يؤكد "إن الأمم الحية ما أخذت في الترقى إلا بعد عزلها شئون الدين عن شئون الحياة، وجعلها الدين أمراً وجدانياً محضاً لا علاقة له بشئون الحياة الجارية على نواميس الطبيعة" (الأعمال الكاملة - ص ١٨٣) .

ثم هو يدعو وبحماس إلى وحدة وطنية بين مسلمي ومسيحيي البلدان العربية ضد دولة الخلافة ويقول "يا قوم وأعني بكم الناطقين بالضاد من غير المسلمين، أدعوكم إلى تناسي الأحقاد والإساءات . يا هؤلاء تعالوا نتراحم بالإخاء ونتساوى في السراء . دعونا ندبر حياتنا الدنيا، ونجعل الأحكام تحكم في الآخرة فقط، ودعونا نجتمع على كلمة سواء ألا وهي : فلتحيا الأمة وليحيا الوطن، فلنحيا طلقاء، وأدعوكم وأخص منكم النجباء فلنبصر ولنتبصر فيما إليه المصير" . ويقولون أن الكواكبي ألف كتابين آخرين سرق مسودتهما أحد جواسيس الخلافة وأحرقتا وتقرر في الباب العالي التخلص منه، ولما كانت عادته أن يبلل أصبعه من لسانه ليقلب صفحات أى كتاب يقرأه فقد أهدوه كتاباً وضع السم في أطراف صفحاته . ويقولون إن داهية الباب العالي أبو الهدى الصيادى طار فرحاً بمقتل الكواكبي وقال عبارته الشهيرة "بالقراءة أتعبنا وبالقراءة قتلناه" .

وأمام قبره رثاه شعراء كثيرون، فقال حافظ إبراهيم :

هنا رجل الدنيا، هنا مهبط التقى
هنا خير مظلوم، هنا خير كاتب
قفوا واقروا أم الكتاب وسلموا
عليه، فهذا القبر قبر الكواكبي

على عبد الرازق

وإذا كان محمد عبده قد أصابه أذى كثير من الرجعيين وخاصة بعض شيوخ الأزهر المتزمتمين الذى تجاسروا فوصفوا مفتى الديار المصرية بأنه كافر وأنه لا يصوم ولا يصلى .. فما بالنا بما أصاب شيخ شاب عضو بهيئة كبار العلماء وتصدى بجسارة لفكرة الخلافة وللملك فؤاد الذى أرادها لنفسه؟ (رضوان السيد - الاسلام المعاصر - ص ٦٩٣ - وأيضا ألبرت حوراني - الفكر العربى فى عصر النهضة - ص ٥٧١) ما بالنا بالشيخ على عبد الرازق القاضى بمحكمة المنصورة الشرعية؟ هلل الشيخ الشاب شأنه شأن كل المستنيرين فى مصر بسقوط دولة الخلافة العثمانية، فكما جاءت الخلافة العثمانية فى تركيا سقطت فى تركيا. أتى إلى تركيا قائد عسكرى شاب ليسقط الخلافة وعمل على "علمنة الدولة"

والمجتمع والمؤسسات وكانت قناعاته كما يقول د. محمد كامل
ظاهر "مطابقة تماما لقناعات محمد علي عندما حكم مصر"، وبدأ
أتاتورك بسلسلة من الإجراءات منحتة تأييد المستنيرين المصريين
فسن تشريعات مدنية علمانية وأعلن الفصل النهائي والفعلي بين
السلطتين الدينية والمدنية، ثم أعلن إلغاء منصب الخلافة في ٣ مارس
١٩٢٤، وأطاح بآخر الخلفاء وأخضع كل المؤسسات الدينية لسلطة
الدولة المدنية، وحتى الحروف العربية التي كانت تكتب بها اللغة
التركية تركها واستخدم الحروف اللاتينية. ولاشك أن حدثا كهذا
أحدث زلزالا فكريا وسياسيا ومجتمعيًا في بلدان عديدة "فالغرب
اعتبرها قفزة هائلة وإن كانت بعض القوى الإمبريالية تفضل
التعامل مع دولة فاسدة وضعيفة وعاجزة، أما المثقفون المصريون
والعرب فقد ترددت أصداً استحسانهم وابتهاجهم بهذه الخطوة،
لكن شيوخاً عديدين استنكروا إلغاء الخلافة باعتبارها فريضة
إسلامية في رأيهم".

(لدراسة هذه التدايعيات راجع H. Gibb- wither islam-
Londo (1832) p. 316).

وسجل الليبراليون المصريون ابتهاجهم بالحدث في مقالات عدة
لعل أبرزها مقالات لنقولا حداد وعزيز ميرهم ومجلة المقتطف التي
نشرت صورة أتاتورك على كامل غلافها واصفة إياه بأنه "أكبر
زعماء العصر" مؤكدة تأييدها لفصل الدين عن الدولة واعتبار أن
الدين أمر شخصي بين المرء وخالقه، وأن الحكومة نظام مدني يعنى

بمصالح الناس ولا شأن له بالسيطرة على ضمائرهم وعقائدهم".
(المقتطف - أبريل ١٩٢٦) ولم يكن أتاتورك يقفز من فراغ فقد كانت شعوب دولة الخلافة العثمانية تموج بموجات من الاستنارة ورفض فكرة الخلافة "كانت هناك كتابات الطهطاوى والكواكبي ومحمد عبده واليازجي والبستاني ولطفى السيد وشبلى شميل وفرح أنطون وعشرات غيرهم تهز بكتاباتهما عرش الخلافة" (خالد زيادة - ظهور المثقف العربى - دراسة "قراءة فى أعمال شرابى والعدوى والجابرى - مجلة الاجتهاد - العدد الخامس (١٩٨٩) - ص ١٤٩) وكان أكثر من فزع من سقوط الخلافة هم عديد من شيوخ الأزهر فبعد أربعة أيام من قرارات أتاتورك اجتمع بعض منهم وأصدروا بيانا أعلنوا فيه بطلان القرارات لأن "الخليفة قد بويع من المسلمين ولا يمكن خلعه وأن قرار خلعه جاء من فئة قليلة ملحدة عديمة الأثر"، وكتب وكيل الأزهر الشيخ محمد حسين مقالا جاء فيه "إذا لم يكن الخليفة قد تنحى بإرادته عن منصبه فإن بيعته تبقى فى الأعناق . ثم دعا أهل الحل والعقد إلى المبادرة للنظر فى بيعة خليفة آخر" (محمد محمد حسين - الاتجاهات الوطنية فى الأدب المعاصر - الجزء الثانى - ص ٤٧) لكن منصب الخليفة أسال لعاب الملك فؤاد وتصور أنه بنفوذ مصر وموقعها وأزهرها يمكنه أن يبايع خليفه. وبدأت الاستعدادات لعقد مؤتمر الخلافة وتحدد موعده. لكن الشيخ على عبد الرازق كان يستعد لإصدار كتاب "الإسلام وأصول الحكم" ..

وتمضى مع معركة "الإسلام وأصول الحكم" فى مواجهة شيوخ
متمزتين وملك ملأه الغرور فأراد أن يكون خليفة وأميراً للمؤمنين .
وسرعان ما لجأ هؤلاء الشيوخ إلى حيلة تميز لهم أن يقوموا بترشيح
خليفة على أشلاء السلطان عبد المجيد الذى نصبه الكماليون قائلين
أن الإسلام لا يعرف الخلافة بالمعنى الذى قبلها به ، فقد قبلها
منفصلة عن السلطة المدنية ناسين أن قرونا عديدة مضت على تحول
منصب الخلافة إلى منصب شكلى لا علاقة له بالسلطة السياسية
والمدنية الفعلية . والمهم أنهم أسرعوا بتوجيه الدعوة (١٩ شعبان
١٣٤٢ - ٢٥ مارس ١٩٢٤) لمثلى جميع الشعوب الإسلامية إلى
مؤتمر يعقد فى القاهرة برئاسة شيخ الأزهر للبحث فىمن تسند إليه
الخلافة . ومكان وجوده وتحدد شهر شعبان ١٣٤٣ (أى بعد عام)
لانعقاده (راجع الأهرام - ٢٧ مارس ١٩٢٤ ، وأيضاً : المنار المجلد
٢٥ - الجزء ٤ - ١٩ شعبان ١٣٢٤) .. وبدأ صراع معلن وخفى بين
ملوك وأمراء الشعوب الإسلامية حول منصب الخليفة وكان الأكثر
فرصة فيهم أحمد فؤاد فهو ملك مصر بحضارتها وثقلها وأزهرها
والملك حسين بن على ملك الحجاز والملك أمان الله ملك الأفغان ،
وفى ربيع أول ١٣٤٣ هـ (أكتوبر ١٩٢٤) صدرت نشرة "المؤتمر"
بهدف تنظيم عملية للمؤتمر والسعى لإنجاحه . وفى صفحتها
الأولى كان مقال لمحمد رشيد رضا ملىء بالحماس لعقد المؤتمر "لأنه
أول مؤتمر إسلامى عام يشترك فيه علماء الدين والدنيا من كل الأمم
الإسلامية ، وخاصة أن مهمته هى تأكيد قواعد للحكومة الإسلامية

المدنية التي يظهر فيها علو التشريع الإسلامى ، ووضع قواعد للتربية والتعليم نجح بين هداية الدين ومصالح الدنيا واختيار خليفة وإمام للمسلمين" (المؤتمر - ربيع أول ١٣٤٣ هـ ، وأيضاً - المنار - مجلد ٢٥ - الجزء ٧ - ص ٥٢٥) . وفى ذى القعدة ١٣٤٤ (١٣ مايو ١٩٢٦) عقد المؤتمر متأخراً عن مواعده المقرر وأتى هزياً بصورة مخجلة فالحضور هزيل جداً والنتائج أشد هزاً لأسباب عدة منها التنافس على المنصب وتسارع الدول الإسلامية بعد انفراط عقد الخلافة إلى إعلان كياناتها الوطنية . ومعارضة سعد زغلول رئيس وزراء مصر آنذاك والأحرار الدستوريين رغم علاقاتهم الوثيقة بالملك ، والعديد من المثقفين والقوى الليبرالية لمبدأ الخلافة . ونشرت جريدة السياسة (الأحرار الدستوريين) مؤكدة أن مسألة الخلافة تمس سياسة الدولة العليا لأن الدستور ينص على أنه لا يجوز للملك أن يتولى مع ملك مصر أمور دولة أخرى بغير رضا البرلمان ، ومن ثم يتعين ترك بحث هذه المسألة للسياسيين وأن يعدل علماء الأزهر عن الدعوة للمؤتمر" . كما نشرت مقالاً للشيخ على عبد الرازق كشف فيه وبصراحة كل أوراق اللعبة مؤكداً أن "حماس البعض للخلافة ليس دفاعاً عن الدين وإنما استجابة لمطامع الملك فؤاد فى تولى الخلافة" (السياسة - مارس ١٩٢٦) . وانتهالت عشرات المقالات ما بين مؤيد ومعارض لفكرة الخلافة وضرورة إقامة خليفة وذلك رغم فشل المؤتمر الذى كان ضرورياً لبيعة الخليفة . ولعل أبرز ما أسفرت عنه هذه المعركة الفكرية عدة كتب لعل أهمها

فى الجانب المؤيد للخلافة كتاب الشيخ محمد رشيد رضا "الخلافة أو الإمامة العظمى" (١٩٢٣) وكتاب آخر للشيخ مصطفى صبرى توفادى وهو "النكير على منكرى النعمة من الدين والخلافة والأمة". (١٩٢٤)، وكتابان معارضان أحدهما لمؤلف تركى لم يذكر اسمه وإنما صدر دون اسم واتخذ عنوان "الخلافة وسلطة الأمة"، ترجمة من التركية إلى العربية عبد الغنى بك سنى (١٩٢٤) لكن ما يعيننا هو الكتاب الأكثر شهرة والأكثر تعبيراً عن فكر تجديدى للدين وهو كتاب "الإسلام وأصول الحكم للشيخ على عبد الرازق" (١٩٢٥). وهو ما سنحاول مطالعة بعض مما ورد فيه من الآراء والأفكار.

ونأتى إلى الكتاب الذى تفجر فى وجوه كثيرة. ويبدأ الشيخ على عبد الرازق متسائلاً ما هو سند الخلافة؟ هل القرآن؟ أم السنة؟ أم إجماع المسلمين؟ ويقول: القرآن والسنة لم يتعرضا مطلقاً لموضوع الخلافة لأنها لم تكن أبداً حكماً من أحكام الدين الإسلامى، كما أن الإجماع فى التاريخ الإسلامى لم ينعقد أبداً على خليفة. ثم يقول "ليس بنا حاجة إلى تلك الخلافة لأمر ديننا ولا لأمر دنيانا، ولو شئنا لقلنا أكثر من ذلك، فإنما كانت الخلافة ولم تنزل نكبة على الإسلام والمسلمين.. "فالحكم والحكومة والقضاء والإدارة ومراكز الدولة هى جميعاً خطط دنيوية، لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة" (ص١٠٢). ويؤكد أن القرآن والسنة لم يرد فيهما أى ذكر لفكرة الخلافة كنظام سياسى

ملزم للمسلمين، "وكل ما جرى في أحاديث الرسول الكريم من ذكر الإمامة والخلافة والبيعة لا يدل على شيء أكثر مما دل عليه المسيح حينما ذكر بعض الأحكام الشرعية عن حكم قيصر" (ص ١٩) ويؤكد أن الخلافة لا تقوم إلا على القهر والظلم "وإذا كان في الحياة الدنيا شيء يدفع المرء إلى الاستبداد والظلم، ويسهل عليه العدوان والبغى، فذلك هو مقام الخلافة، وقد رأيت أنه أشهى ما تتعلق به النفوس، وأهم ما تغار عليه. وإذا اجتمع الحب البالغ والغيرة الشديدة وأمدتها القوة البالغة، فلا شيء إلا العسف ولا حكم إلا السيف" (ص ٢٨)، ثم يعود فيكرر "ذلك أن شعائر الله تعالى ومظاهر دينه الكريم لا تتوقف على ذلك النوع من الحكومة الذى يسميه الفقهاء خلافة، وأولئك الذين يسميهم الناس خلفاء، فليس من حاجة إلى تلك الخلافة لأمر ديننا ولا لأمر دنيانا، ولو شئنا لقلنا أكثر من ذلك، فإنما كانت الخلافة ولا تزال نكبة على الإسلام والمسلمين، وينبوع شر وفساد" (ص ٣٦)، ويفرق الشيخ بين ولاية الرسول وولاية الحاكم أو الخليفة "فولاية المرسل إلى قومه ولاية روحية منشؤها إيمان القلب وخضوعه خضوعاً صادقاً تاماً يتبعه خضوع الجسم، ولا الحاكم ولاية مادية تعتمد على إخضاع الجسم من غير أم يكون لها بالقلب اتصال" (ص ٦٩) ثم "إن القرآن صريح فى أن سيدنا محمد لم يكن إلا رسول قد خلت من قبله الرسل، ثم إن القرآن بعد ذلك صريح فى أنه عليه الصلاة والسلام لم يكن من عمله شيء غير إبلاغ رسالة الله سبحانه وتعالى إلى الناس، وأنه لا

يكلف شيئاً غير ذلك البلاغ وليس عليه أن يأخذ الناس بما جاءهم به، ولا أن يحملهم عليه" (ص ٧٣). ثم هو يوضح أن الرسول لم يعين من بعده خليفة وأن الذين تزعموا المسلمين من بعده ومن بينهم الخلفاء الراشدون كانت زعامتهم مدنية أو سياسية وليست دينية، وإن أبى بكر هو الذى أسمى نفسه خليفة، وأن بيعته كان ثمرة لجدال ثم اتفاق سياسيان، ومن ثم كان حكمه مدنياً وكان اجتهاده دنيوياً ولا علاقة له بفكرة الدولة الدينية" ويمضى كل الكتاب على هذا المنوال بما دفع أحد الباحثين إلى القول بأن كتاب الإسلام وأصول الحكم "يمثل موقفاً راديكالياً، وهو أبعد من أن يكون بحثاً عن نصوص دينية تحرم الكهنوت والاستبداد. وأنه أبعد من محاولة التوفيق بين نصوص الشريعة وبين مبادئ الحضارة الغربية، بل هو أول دراسة للحقيقة الدينية وارتباطها بشرعية السلطة السياسية كما أنه أول نقد يظهر التضامن التاريخي بين الفكر الشيولوجي والبنى السياسية والسلطوية التي استخدمت الأديان من أجل بناء الإمبراطوريات (محمد أركون - فك الارتباط ما بين اللاهوت والسلطة - دراسة بمجلة تحولات - العدد ٤ (١٩٩١)). ولهذا كانت الضجة التي صاحبت صدور الكتاب وهي ضجة أحدثت صخباً وأزمات وتداعيات تستحق أن نتحدث عنها. والحقيقة أن كتاب "الإسلام وأصول الحكم" قد أحدث زلزالاً فكرياً وسلطوياً حرك المياه الراكدة فى بحيرة الليبرالية المصرية، فتحركت أقلام عديدة لمساندته، وقوى عاصفة أخرى لإدانته. فقد انحاز حزب

الأحرار الدستوريين (وهو حزب كبار الملاك العقاريين) ربما بسبب علاقة تاريخية لساندة الشيخ في مواجهة حملة عاصفة وظالمة. وأتت مجلة الهلال إلى صف الشيخ وتقول "إن كل أمه إسلامية حرة في انتخاب من تريده حاكماً عليها وسواء كان الأستاذ علي عبد الرازق قد وفق في أن يسند نظريته إلى الدين - كما يعتقد - أم لم يوفق، فإن هذه النظرية تتفق وأصول الحكم في القرن العشرين الذي يجعل السيادة للأمة دون سواها من الأفراد مهما كانت ولادتهم وميزاتهم الأخرى. (الهلال - يوليو ١٩٢٥) ويكتب سلامة موسى في الهلال أيضاً "لعلّ عبد الرازق الحق في أن يكون حراً يرتئى ما يشاء من الآراء دون أن يقيد بأى قيد سوى الإخلاص" (الهلال - أكتوبر ١٩٢٥) وتشترك "المقتطف" في حملة التأييد فتقول "إننا نعتقد أن كل ما قاله حضرة القاضي علي عبد الرازق وأمثاله قرين الصواب وخال من الخطأ. كذلك فإن قيام بعض المفكرين ووقوفهم موقف الانتقاد والشك يشحذ الهمم ويغرى بالبحث والتنقيب" (المقتطف - أغسطس ١٩٢٥). ويكون مشيراً للدهشة أن يتصدر المعارضون للكتاب من غير الأزهريين سعد زغلول باشا زعيم حزب الوفد الليبرالي التقليدي فقد كتب سعد "قرأت كثيراً للمستشرقين ولسواهم فما وجدت من طعن منهم في الإسلام بمثل هذه الحدة في التعبير على نحو ما كتب الشيخ علي عبد الرازق، ولقد عرفت أنه جاهل بقواعد دينه بل بالبسيط من نظريته" (نقلاً عن - د. غالى شكرى - النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث -

ص ٢٤٤) .. ويتعين هنا أن نتأمل الخريطة المصرية المرتبكة فحزب كبار الملاك الموالي للملك الطامع فى الخلافة يؤيد الشيخ وكتابه . أما سعد زغلول الليبرالى والذى رفض تنصيب الملك فؤاد خليفة وهاجم "مؤتمر الخلافة" يقف ضد الشيخ وكتابه . وهى خريطة أربكت الكثير من الباحثين خاصة بعد أن تسببت مساندة حزب الأحرار الدستوريين ورموزه للشيخ وكتابه فى أزمة وزارية عارمة وتسببت فى استقالات وزارية . وعلى أيه حال فإن معركة الصراع مع الشيخ وكتابه قد تجاوزت حدود مشادات كلامية أو مناكفات حزبية بين خصوم تقليديين ، خاصة وأن الأزهر بمكانته قد دخل بكل ثقله فى المعركة مستنداً إلى الملك فؤاد الذى كان حلم الخلافة يراوده ويقض مضجعه .. ولعل ما يشير الدهشة ويزيد من إرباك الخريطة المصرية هو موقف أحمد شوقى .. الذى اعتبره الكثيرون محسوباً على القصر الملكى فى كثير من الأحيان .

ونقرأ لأحمد شوقى قصيدة هى خير من ألف مقال :

مضت الخلافة والإمام فهل مضى

ما كان بين الله والعُباد

والله ما نسى الشهادة حاضر

فى المسلمين ولا تردد بآدى

والصوم باق والصلاة مقامة

والحج ينشط فى عناق الحادى

وتردد الأزهر قليلاً فى المعركة ربما منتظراً الضوء من الملك

وتململ رشيد رضا فكتب "لا يجوز لمشيخة الأزهر أن تسكت عن هذا الكتاب لئلا يقول الشيخ وأنصاره أن سكوتهم عنه إجازة له أو عجز عن الرد عليه" (المنار - ٢١ يونيو ١٩٢٥ - مجلد ٢٦ - ص ١٠٤). ويثمر هذا التحريض الواضح معركة ضارية هزت أركان مصر.

ومع صيحات الهجوم على كتاب "الإسلام وأصول الحكم" خاصة تلك التي أطلقها الزعيم سعد زغلول والتي اتهم فيها الشيخ على عبد الرازق بأنه جاهل بقواعد دينه وبالبسيط من نظريته. استأسد الكثيرون والذين كانوا يتحنون الفرصة لإرضاء الملك فؤاد المتطلع للخلافة ولإرضاء خيالاتهم الرجعية. وانبرى الشيخ محمد رشيد رضا محرصاً الجميع "لا يجوز لمشيخة الأزهر أن تسكت عنه لئلا يقول هو وأنصاره أن سكوتهم عنه إجازة له أو عجز عن الرد عليه" (المنار - ٢١ يونيو ١٩٢٥ - مجلد ٢٦ - ص ١٠٤) ثم أسرع الشيخ محمد بخيت بطبع كتاب أعده على عجل متهماً الشيخ عبد الرازق بأنه بكتابه "يريد أن يعطل الأداة التي يمكن بها إحداث التغيير والتطوير في الإسلام، كما أنه يفضي في آخر الأمر إلى إنكار الشريعة ذاتها" (محمد أحمد حسين - المرجع السابق - ص ٨٥)، ثم يأتي الشيخ الخضر حسين ليصدر كتاباً بعنوان "نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم" وأهداه إلى "خزانة صاحب الجلالة فؤاد الأول ملك مصر الأعظم برجاء التفضل بالقبول" وبعد الإهداء يأتي الاستعداد على ذات صفحة الإهداء "والصلاة والسلام على النبي

وآله، وكل من حرس شريعته بالحجة والحسام" (الشيخ الخضر حسين - نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم - ص ١) كما أصدر الشيخ محمد الطاهر عاشور كتاباً امتلاً بشحنات من الهجوم الظالم والظلامي ضد علي عبد الرازق (محمد الطاهر عاشور - نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم - ١٣٤٤هـ) وعديد من الكتابات والمقالات والكتب احتشدت جميعاً لتهاجم الرجل. ثم تكون القمة في العداة عندما اجتمعت هيئة كبار العلماء برئاسة شيخ الأزهر محمد أبو الفضل بحضور ٢٤ عضواً، واستدعت الشيخ وحاكمته باعتماره عضواً فيها وحاصل على شهادة العالمية وقاض شرعي. وبعد ساعتين من الجدل والنقاش مع آذان صماء أصدرت المحكمة قرارها "اجتمعت هيئة كبار العلماء في ١٢ أغسطس ١٩٢٥، وقررت نزع شهادة العالمية من الشيخ علي عبد الرازق ومحو اسمه من سجلات الجامع الأزهر وطرده من كل وظيفة لعدم أهليته للقيام بأية وظيفة دينية أو غير دينية". (راجع النص الكامل للحكم في: د. رفعت السعيد - الإرهاب إسلام أم تأسلم - ص ٢٥٣) وعقب صدور الحكم أسرع شيخ الأزهر بالإبراق إلى الملك "شاكراً له غيرته على الدين من عبث العابثين وإلحاد الملحدين وحفظ كرامة العلم والعلماء" (محمد رجب البيومي - الأزهر بين السياسة وحرية الفكر - ص ١١٥)، ثم أرسلوا القرار إلى عبد العزيز فهمي باشا وزير العدل لتوقيعه والتصديق عليه لكن عبد العزيز فهمي رفض التوقيع متخذاً موقفاً شجاعاً ليس فقط في مواجهة الأزهر وشيخه

وهيئة كبار علمائه وإنما أيضاً في مواجهة الملك ، الذى يصطف حزب الأحرار الدستوريين الذى يشارك الباشا فى عضوية قيادته دفاعاً عنه والولاء له ، ومن ثم الوقوف عند الوفد ومن الولاء للملك . وكتب " استحضرت هذا الكتاب وقرأته مرة وأخرى فلم أجد فيه أدنى فكرة يؤاخذ عليها مؤلفه ، بل على العكس وجدته يشيد بالإسلام ونبي الإسلام ويقدم النبي تقديساً تاماً ويشير الى أن النبوة هى وحى من عند الله والوحى لا خلافة فيه ، ومن ثم ثقل على ذمتى أن أنفذ هذا الحكم الذى هو ذاته باطل لصدوره من هيئة غير مختصة بالقضاء ، وفى جريمة الاتهام بالخطأ فى رأى من عالم مسلم يشيد بالإسلام ، وكل ما فى الأمر أن هؤلاء الذين يتهمونه يتأولون فى تفسير أقواله كلها" . وانتهت هذه الغضبة باستقالة عبد العزيز فهى ومعه ثلاثة وزراء هم محمد علي علوبة باشا وتوفيق بك دوس وإسماعيل بك صدقى . واشتعلت الأزمة ، وتفجرت معها مفارقة مثيرة للدهشة .. حلفاء الملك من كبار الملاك يدافعون عن الليبرالية ويدافعون عن الشيخ وكتابه وخضم الملك اللدود سعد زغلول يقف ضد الكتاب أى فى صف الملك .

لكن تداعيات معارك كتاب "الإسلام وأصول الحكم" استمرت . فقد دار الزمان دورة واسعة حتى وصل بنا إلى عام ١٩٤٧ وحيث كان حزب الأحرار الدستوريين شريكاً قوياً فى الحكومة . وحيث اختفت أوهام القصر الملكى بتولى موقع الخلافة ، كما تلاشى وهم الخلافة ذاته من ذاكرة أغلب المصريين ، ولجأ قادة الحزب إلى أعتاب

الملك للرضاء عن الشيخ على عبد الرازق والعمو عنه تمهيداً لتعيينه وزيراً للأوقاف . لكن المشكلة الحقيقية أن اللائحة الداخلية لهيئة كبار العلماء تنص على أن يكون إلغاء أى قرار لها بأغلبية ثلثي ذات أشخاص الذين أصدروه . وقد مضت عشرون عاماً وتوفى أغلب من أصدروا القرار . وابتسم أحد الشيوخ قائلاً " وجب التأويل " وبالفعل اجتمعت هيئة كبار العلماء بتشكيلها الجديد وعززت مكانتها بحضور المجلس الأعلى للأزهر ، وشيوخ الكليات الأزهرية فى ٢٥ فبراير ١٩٤٧ وقررت إعادة شهادة العالمية للشيخ على وعودته إلى زمرة العلماء من جديد . ولأن القرار مخالف لللائحة فقد عززوه باللجوء إلى الملك ووجهوا رسالة إلى الملك فاروق تقول " إن المجتمعين من أعضاء هيئة كبار العلماء وأعضاء المجلس الأعلى للأزهر وشيوخ الكليات يلتمسون من جلال الملك وفضله غزير على الأزهر أن يتفضل فيضيف مكرمة إلى مكارمه الحميدة فيعفونا عن الأثر المترتب على الحكم الذى أصدرته جماعة كبار العلماء من أكثر من عشرين عاماً " (د . رفعت السعيد - الإرهاب إسلام أم تأسلم - حيث النص الكامل) .. وأصبح الشيخ على عبد الرازق وزيراً للأوقاف وأميراً للحج لهذا العام .. وانتصر .

لكن الأمر يتطلب ملاحظة إضافية ، فعندما كنا فى عام ١٩٦٦ وبدأت مجلة الطليعة فى استعادة التراث التنويرى وقررت تقديم الشيخ على عبد الرازق لقرائها عبر كتابه " الإسلام وأصول الحكم " فتطوع الدكتور محمد عمارة بإيقاف ذلك قائلاً أن الشيخ على قد

ندم على إصداره الكتاب فور صدوره وأوصى بعدم إعادة نشره وعدم الخوض فى هذا البحث من جديد. والتزمنا فى "الطليعة" بما قيل أنه وصية الشيخ، لكننى وفى الآونة الأخيرة وبمعاودة البحث فى الأمر اكتشفت عدم صحة ذلك فقد وجدت أن الشيخ قد أدلى بحديث لجريدة إنجليزية تصدر فى مصر دافع فيه بشدة عن الكتاب، وإمعاناً منه فى الإصرار على موقفه أعاد نشر الحوار باللغة العربية فى جريدة السياسة (عدد ١٤ أغسطس ١٩٢٥) وبعد سنوات يفاجئ الشيخ الجميع بمقال عاصف ومعطر بعطر الليبرالية الجميل يعلق فيه على كتاب "السفور والحجاب للآنسة نظيرة زين الدين" يقول فيه "وإنى لأحسب أن مصر قد اجتازت بحمد الله طور البحث النظرى فى مسألة السفور والحجاب إلى طور العمل والتنفيذ فلست تجد بين المصريين إلا المخالفين منهم من يتساءل عن السفور هل هو من الدين أم لا؟ ومن العقل أم لا؟ بل تجدهم وحتى الرجعيين منهم يؤمنون بأن السفور دين وعقل وضرورة لا مناص منها للحياة المدنية الحاضرة ولكن العقبة الجديدة التى تواجه المصريين هى الوسيلة التى يتدرجون بها إلى السفور الفعلى تدرجاً لا يكون فيه منافرة بين ذوق الحجاب القديم وذوق السفور الجديد"، ويوجه الشيخ تحية حارة للمؤلفة "فهى شابة فتية من بنات الشرق تنهض بالدعوة إلى ما تعتقده صواباً وإن خالفت فى ذلك رأى الشيوخ والمتقدمين"، ويؤكد الشيخ "إن خوف البعض من إعلان آرائهم الحرة إن خالفت رأى المجموع يصمهم بأنهم ليسوا بأنفع للبشرية من عامة الناس الذين لا يميزون بين خير وشر،

بل ربما كان أولئك المتعلمون فى سكوتهم عما يعرفون، وفى إعراضهم عن البوح بما انكشف لهم من الحق أخط درجة من الحمقى والمغفلين، فالذى ينقصنا هو الشجاعة فى الرأى وقول الحق من غير تردد ولا رياء، فهذا مبدأ الكمال الإنسانى، وهنا تختلف أقدار الرجال، مصلح أو مفسد، وشجاع أو جبان" (الهلال - أغسطس ١٩٢٨ - مقال للشيخ على عبد الرازق) وهكذا واصل الشيخ انتصاره على الرجعيين من خصومه سواء الذين عارضوا كتابه أو حاولوا اغتيال موقفه بالقول بوصيه مزعومة.

ويبقى الشيخ على عبد الرازق شامخاً بليبرالية شجاعة استمرت معه ومعنا حتى الآن .

طه حسين

ونأتى الآن إلى ساحة بالغة الصعوبة، تفرض علينا كتابة من نوع خاص. نحن الآن في ساحة طه حسين، وأعترف أننى قد حاولت أن أكتب عنه كما كتبت عن غيره من المجددين فلم أستطع. جمعت كتاباته حوالى اثنى عشر مجلداً وأكثر، يضم الواحد منها أكثر من ألف صفحة. وما كتب عنه أكثر بكثير وتأملت واحداً مما كتب عنه وعنوانه "طه حسين - الوثائق السرية - تحقيق وتقديم د. محمد إبراهيم" وصفحاته أكثر من ألف صفحة. وكتابان عن الكتابات الأولى لظه حسين أحدهما بالعربية للدكتور عبد الرشيد الصادق محمودى، والآخر لذات المؤلف بالإنجليزية وهو (Abdel Rashid Mahmoudi - Taha Husain's Education From the Azar to the Sorbonne - 1998) ومجموعهما أيضاً يقارب الألف.

بالإضافة إلى عشرات المقالات والأشعار التي تكاثرت بمناسبة الذكرى الأربعين لرحيله . والحقيقة أنني ما أشفت على نفسى من قراءة هذه التلال من الكتابات فكل وقت أقضيه فيها متعة ما فوقها متعة ، لكننى أشفت على القارئ الذى لم يعلق بذهنه سوى أن طه حسين زلزل الدنيا بكتابه "فى الشعر الجاهلى" الذى اعتمد فيه صراحة مذهب الشك الديكارتى ليتخذه سبيلاً إلى اليقين العقلانى . وكان طه قد بدأ بدروس فى الأدب الجاهلى فى الجامعة ثم طبعها فى الكتاب فقامت الدنيا ولم تقعد وتأول الرجعيون فى الكلمات فقالوا بخطورة الشك فى النصوص الأدبية الجاهلية والمعلقات بما يقود إلى احتمال أنها صنعت فيما بعد الزمن الجاهلى . خاصة وأنه أكد أن النقوش التى وجدت على الآثار المكتشفة فى شبه الجزيرة العربية مختلفة من حيث لغتها ومحتواها لما قيل أنه شعر جاهلى وهو الذى لا يطابق لا شكلاً ولا موضوعاً ما نعرفه عن الأصول السائدة فى العصر الجاهلى (Mahmoui - Ibid - p.82) بما قد يفتح الباب للشك فى النصوص المقدسة ، وقبلها وعندما عاد طه حسين من مونتبيلييه فى (١٩١٥) ليقضى عدة أشهر ثم يعود إلى باريس كتب عديداً من المقالات بعنوان "حياة الآداب" قال فيها دون أن يلتفت أحد إلى ذلك "إن الخنساء شخصية خرافية لأن أخبارها لم تدون إلا بعد ظهور الإسلام بفترة طويلة . وكان ذلك قبل صدور الكتاب المتفجر بأحد عشر عاماً" (راجع محمودى - طه حسين الكتابات الأولى - النص الكامل للمقالات) وغلى أية حال صدر

الكتاب فتأول الرجعيون الكلمات وتحدثوا عن إخضاع النصوص المقدسة وقصص القرآن لمبدأ الشك بما قد يؤدي إلى إنكارها. وثار تائراً الجميع. وتظاهر طلاب الأزهر طالبين طرد طه حسين من الجامعة وإحراق الكتاب وذهبوا إلى سعد زغلول بهتافاتهم الصاخبة فاستقبلهم بترحاب وكما فعل مع كتاب "الإسلام وأصول الحكم" مستنكراً الكتاب ومؤيداً موقف الشيوخ الأشد رجعية لأسباب سياسية فعلها مع طه حسين فخطب في الأزهريين "هبوا مجنوناً يهرف القول" وهى عبارة آذت طه حسين كثيراً إذ يتهمه سعد زغلول ويتهم ما قاله بالجنون. وحتى فن الكاريكاتير الذى كان فى بداياته هاجم قوله "أنا أشك إذن أنا إنسان" ورسم صورة لطه حسين وهو يقول "أنا أشك إذن أنا دبوس" فقال طه "إن ما يستدعى البكاء أن يتحدث السوقة فى شأن العقل". وانبرى كل خصوم طه حسين وهم كثيرون ومنهم مصطفى صادق الرافعى ورشيد رضا والغمراوى وغيرهم من خصمهم طه حسين فى مقالات حادة وعنيفة فى تأليف كتب للرد عليه. وأحنى طه حسين للمرة الأولى رأسه للعاصفة ووجه رسالة إلى رئيس الجامعة يضع فيه النسخ المتبقية من الكتاب تحت تصرفه معلناً براءته مما نسب إليه مؤكداً إيمانه بالله وملائكته وكتبه ورسله ثم طلب قبول استقالته، فلم تقبلها الجامعة وكذبت ما نسب إلى طه حسين مؤكداً على احترام استقلال الجامعة وضرورة احترام حرية البحث حتى ولو كان صاحبه مخطئاً. وأثيرت الأزمة فى مجلس النواب وكادت تطيح بحكومة عدلى لكن الحكمة

تغلّبت وتقرر إحالة الموضوع للنائب العام الذى حقق فى الأمر وأستمع إلى طه حسين وأصدر قراره بأن الدكتور لم يكن غرضه الطعن على الدين وأن عباراته وردت على سبيل البحث العلمى . وأمر بحفظ التحقيق إدارياً لانتهاء القصد الجنائى (الأهرام - ٢٣ / ١١ / ٢٠١٣ - مقال للدكتور أحمد زكريا الشلق - بعنوان .. طه حسين بين الأدب والسياسة) .

ويعود بنا هذا الأمر إلى العلاقة المتبسة بين حزب كبار الملاك العقاريين (الأحرار الدستوريين) وبين الليبرالية كموقف وفكر ، وهو فى ذات الوقت حليف للقصر الملكى وموال للاحتلال ، والعلاقة الأكثر التباساً بين سعد زغلول بزعامته المهيبة وبين دعاة التجديد الدينى من أعضاء الأحرار الدستوريين أو المقربين منهم مثل على عبد الرازق وطه حسين ..

وعلى أن العلاقة المضطربة بين طه حسين والجامعة كانت أيضاً ملتبسة . فقد واصل طه حسين كتابات كثيفة هطلت كالطر على صحراء جافة فكتب " الأيام " وأعاد إصدار كتاب فى الشعر الجاهلى بعد أن شطب منه الفصل المثير للجدل وأصدره باسم " فى الأدب الجاهلى " مضيفاً إليه أربعة فصول جديدة تسيّر على ذات نهجه الديكارتى . فحاز إعجاب الصفوة ذات التوجه الليبرالى وخاصة زملاءه فى الجامعة الذين انتخبوه عميداً لكلية الآداب فى بداية ١٩٢٨ ولكن القوى الأجنبية فى الجامعة وخارجها اعتادت أن يكون عميد الآداب من الأساتذة الأجانب وجرى ضغط على وزير المعارف

الذى فاتح طه فى الأمر ولكن طه أبى إلا أن يتولى منصب العمادة ولو يوماً واحداً ثم يستقيل . وقد كان . وفى نوفمبر ١٩٣٠ انتخب طه حسين مرة أخرى عميداً لكلية الآداب ليصبح أول مصرى يتولى هذا المنصب ولينال لقبه الأبدى . . الأستاذ العميد .

ونعود إلى طه حسين لنبدأ معه مسيرة شديدة الشراء والتعقيد فى آن واحد . ولد فى ١٨٨٩ فى قرية صعيدية فقيرة ، ولسنا بحاجة إلى سرد تفاصيل حياته فقد أوردتها تفصيلاً فى كتابه الأيام (ثلاثة أجزاء) ولكننا سنبدأ ومسرعين منذ عام ١٩٠٨ ، فالفتى ابن التاسعة عشرة بدأ فى التألق خلال دراسته فى الأزهر وانتمى فى ذات الوقت إلى الجامعة الأهلية وكانت الدراسة فيها مسائية ، ومنذ ١٩٠٧ كان طه قد تعرف على أحمد لطفى السيد وتردد دوماً على مكتبه فى صحيفة "الجريدة" التى كان يصدرها حزب الأمة . وبدأ طه عبر مسارين متناقضين فكان يكتب فى "الجريدة" وكانت جريدة ليبرالية ويكتب فى ذات الوقت فى صحف الحزب الوطنى التى كان الشيخ عبد العزيز جاويش يشرف عليها وكانت تتسم بمسحة إسلامية داعية لفكرة الخلافة . ونقرأ لأحد دارسى مسيرته : "فى هذه المرحلة التى توسطت تعليمه فى الأزهر وتعليمه فى فرنسا تعرض طه لالتقاء الثقافتين ، وكان هذا اللقاء الأول بين ثقافته الإسلامية الأزهرية وبين المعارف العصرية هو البوتقة التى تكون فيها ككاتب والتى صيغت بفضلها النواة الأساسية لفكره . وقد تعلم الكثير فيما بعد ، وتعرض فكره لكثير من التحولات ، ولكنها لا تفهم إلا

بوصفها تنقيحات وتعديلات على النواة الأولى، أو حتى وصفها بمحاولات للانقلاب عليها، وأقول محاولات لأن طه حسين لم ينجح قط في الفكاك تماماً من تلك الأسس المبكرة" (عبد الرشيد الصادق محمودى - المرجع السابق - ص ٩). وظل طه يدرس فى الأزهر الأدب والبلاغة حتى تقدم عام ١٩١٠ لنيل شهادة العالمية لكن شيوخه لم يكونوا قادرين على احتمال هذا المتمرد فأسقطوه، فأسقطهم من حسابه وترك الأزهر متفرغاً للدراسة فى الجامعة التى أحدثت عنده "فوران عقلى" كما قال. ويفسر البعض هجومه على أسلوب الكتابة نشراً وشعراً لكبار كتاب وشعراء عصره بأنها رغبة فى الشهرة. فقد خاصم وانتقد حافظ إبراهيم ومصطفى صادق الرافعى ورشيد رضا وعبد الرحمن شكرى وهاجمهم هجوماً شديداً تبدت فيه نزعة استعلائية وربما انتقامية. بما دفعه إلى حجب أكثر هذه الكتابات وعدم طبعها مرة أخرى، لكنه رفض أسلوب التعليم الأزهرى بقسوة فكتب "الطفل (هو) يذهب إلى دروسه الأولى فى الفقه، وبدأ دراسته فى حلقة أستاذ يدرس الفقه على مذهب الإمام أبى حنيفة، وكان أول ما درس فى ذلك أحكام الوضوء، وأنواع المياه التى تصلح للتطهير، فالأنهار العذبة ولا سيما النيل ودجلة والفرات وسيحون وجيحون هى أفضل أنهار الدنيا، إنما يأتى إليها الماء من بحر زاخر تحت العرش مأؤه أصفى من اللبن وأبرد من الثلج وأحلى من العسل ويسقط الماء من هذا البحر كالجبال الشامخة فتتلقاه غرابيل من السحاب، فإن عصفت بها الريح نسفت هذه

الجبال المائية فنزلت إلى الأرض قطرات صغيرة، وقد وكل الله سبحانه وتعالى ملكاً يسوق هذا الماء برفق مرة وبعنف مرة أخرى فيسمع له صوت نسمية الرعد. ولقد درست هذا الدرس، بلوت مرارته، واصطليت مره، وكنت أرى مره حلواً، ولظاه برداً منتظراً آخر الكأس" (الأيام - الجزء الأول - ص ٣٢). إن هذه العبارة تلخص كل حياة طه حسين فهو ناظم على أسلوب التعليم الأزهرى لكن "مرة" حلو.. ولا بد من الانتظار حتى نهاية الكأس. وهكذا هو يتلمس وبرفق كل ما أراد أن يقول ناقماً على الفكر الظلامى، وعلى هذا النمط من الكتابة الماكرة سار طه حسين دوماً. ونقرأ له ما كتبه فى الجريدة منذ أيامه الأولى فى الجامعة "ليس ينقصنا العلم وحده، إنما تنقصنا معه حرية الرأى. فإن العلم فى بلدنا كثير بالقياس إلى العصور الماضية، وستكون نهضة علمية لو اجتمع العلم والحرية. لكن هذه الحرية لا تكاد توجد لأسباب لا تحتاج إلى بيان" (الجريدة ١٢-٢-١٩٠٩) ثم يعود لتفسير ما يريد وبحذر شديد فيقول "البيئة المصرية خاضعة من زمن بعيد لمؤثرات قوية لا تقبل المناقشة كالعادات والأخلاق والدين والسياسة، وهذه المؤثرات عقدت الألسنة عن التعبير عما يضر القلب بل منعت العقل من التفكير والبحث، فوصلنا مع الزمان إلى حالة ليس لنا فيها رأى. ونتج عن هذا أننا نحفظ العلم حفظاً ونستظهره استظهاراً وهو يمر بعقولنا مر الحرير على الصخرة الملساء لا يؤثر ولا يتأثر" (الجريدة - ١٢ / ٢ / ١٨٠٩). ويمضى هذا الماكر الهادئ الصاحب فيقول "إن ثمة قوة

قاهرة واحدة تعقد الألسنة وتفل الأقلام وتعطل الإبداع" (مقال حياة الأدب - الهلال - أغسطس - ١٩١٠).

وفي الجامعة المصرية حصل طه على درجة الدكتوراه (مايو ١٩١٤) في دراسة عن أبي العلاء المعرى. وقد بدأ في نشرها عام ١٩٣٠ في سلسلة مقالات بعنوان "تجديد ذكرى أبي العلاء". وفي السوربون حصل على رسالة الدكتوراه عن موضوع "فلسفة ابن خلدون الاجتماعية".

ولم تزل مسيرتنا مع طه حسين ممتدة.

ونمضى في محاولة التعرف على طه حسين الحقيقي.. فمعركته ضد الأزهر وأسلوب التعليم فيه ومعركته ضد السائد والمألوف والمعروف كانت مفتاح التجديد في فكره. وفي عام ١٩١٢ وقبل سفره للبعثة كتب مقالاً بعنوان "الأزهر وتعليم الدين" قال فيه "للأزهر الشريف خصلتان في تعليم الدين هو فيهما متفرد وبهما يستأثر مستبداً، وهو لهما محب وعليهما مشفق حريص، الأولى هي مزج الصحيح بالمحال والملاءمة بين حقائق الخاصة وأوهام العامة، وبين فلسفة العقل وخطرفة الخيال بما يجعلها تعبت بعواطف القلب وتمسخ حقيقة الدين وتفسد أعمال الناس. والثانية هي فساد اللغة العلمية وإغراقها في التعقيد والغموض حتى تخرج من كونها لغة خطاب ومحاورة فضلاً عن أن تكون لسان تعلم أو تعليم والنتيجة هي أن الأزهر لا يحسن تعليم الدين ولا يستطيع أن يسد خلته، بل هو يحدث في العقل آثاراً سيئة وفي الدين هنات مذمومة.

وهو يؤدي إلى فساد الحياة العقلية وقصور العقل عن فهم الأشياء ووضعها في منازلها ومصدر ذلك الأوهام والأباطيل التي تتخذ سبيلها إلى الدين" (الجريدة - ٢٣ / ١ / ١٩١٢) وحتى التعليم في الجامعة لم يحز رضا طه حسين فهو يكتب تحت عنوان "الجامعة والنهضة" "كانت الأيام التي قضيناها دارسين للعلم في هذا العصر الحديث عقيمة قليلة الإنتاج. فليس من سبيل إلى شفاء العقول من هذا المرض إلا إصلاح طريقة الدرس وتعويد العقول أن تبحث حرة غير مقيدة بشهادة المدرسة ولا منصب حكومة ولا إرضاء العامة. والجامعة وحدها هي المؤهلة لذلك". (محمودى - المرجع السابق - ص ٦٨). ولعله من المفيد أن نتوقف لنقارن بين منهجين أو معركتين خاضهما طه حسين والشيخ على عبد الرازق وكانا صديقين حميمين، لكن طه محاذر ماكر يقول كل شيء في كلمات مبهمه تقول بدورها كل شيء دون أن يمسك أحد بتلابيبه وحتى بعد أن أمسكوا بتلابيبه عقب كتاب "في الشعر الجاهلي" وكانت المحنة الأشد قسوة في حياته نراه يكتب إلى على عبد الرازق من باريس في ٩ أغسطس ١٩٢٦ وبرغم أن الرسالة خاصة فإنه يكتب محاذراً، ويرد عليه على عبد الرازق بذات العقلية التي كتب بها "الإسلام وأصول الحكم" قائلاً "حرام عليك أن تذكر وأنت في باريس مشايخ الأزهر وهناتهم فتشوه بهم ما يعمر الذهن من صور الجمال وتكدر بذكرهم لعنة الله عليهم كأساً هنية صافية، وأقسم لك إنك لو أخذت من زريبة الأزهرين الشيخ بخيت والشيخ شاكر فقط

وربطتهما فى حبل واحد ودليتهما من فوق برج إيفل لأظلمت باريس" (طه حسين الوثائق السرية - تحقيق وتقديم د. عبد الحميد إبراهيم - ص ٢٣٣) والفارق واضح، لكن محقق الكتاب يقول أن وسوسات طه حسين لعلى عبد الرازق كانت وراء كتاب "الإسلام وأصول الحكم" سواء فى الأسلوب أو المنحى، وقبل كل شىء فى الوسوسة والإغراء (المرجع السابق). وكان طه رغم أنه ضرير ذا حس مرهف يلقنه كل شىء حتى أن أصدقاءه ومحبيه قالوا أنه ليس أعمى. ويقول صديقه زكى مبارك "يشهد الدكتور طه على نفسه بأنه ضرير وذلك فن من فنون المراوغة، فقد صحبته نحو عشر سنين ولم أنتبه إلى أنه ضرير، وكيف أصدق دعواه وما رأيت رجلاً أرشق منه فى تناول الشؤون التى يتناولها المبصرون. كنا نخرج من الجامعة المصرية عندما كانت فى قصر الزعفران وكانت الجامعة لا تزال أهلية وكنا نقفز إلى المترو وهو يتحرك، ولا يشعر أحد بأنى أصحاب رجلاً من المكفوفين، ومن يصدق أننى لم أحلق ذقنى بيدى، إلا بعد أن رأيت طه حسين يحلق ذقنه بيده، وهو يمشى بقامة منصوبة توشى برشاقة الرمح المسنون، وطه لتوهمه أنه ضرير يحاول التأثير باللسان حين فاته التأثير بعينه.. خلاصة الأمر أن طه حسين استطاع أن يقيم البراهين على أنه من أقطاب الأدب فى هذا الزمان، ولو كنت أصدق أنه أعمى لكففت عنه قلمى، ولكنى واثق أنه مبصر وبأنه الأستاذ القدير" (نقلاً عن الأهرام - ٩ / ١١ / ٢٠١٣ - مقال لسناء البيسى). .. ولم يكن زكى مبارك وحده فى

الحديث عن هذا المبصر رغم أنه ضيرير . فهناك الشاعر العظيم نزار
قبانى الذى قال فيه :

ضوء عينيك أم هما نجمتان ؟
كلهم لا يرى .. وأنت ترانى
إرم نظارتيك ما أنت أعمى
إنما نحن جوقة العميان
عد إلينا فإن ما يكتب اليوم
صغير الرؤى صغير المعانى
آه يا مصر كم تعانين منهم
والكبير كبير دوماً يعانى

لكننا لا نستطيع أن ننهى هذه الكتابة دون مجرد إشارة لمسألتين
مهمتين . الأولى معركة طه حسين حول كتاب "مستقبل الثقافة فى
مصر" مع الثنائى الشيوعى محمود أمين العالم وعبد العظيم أنيس
التي اختتمها معلقاً على ردهما عليه متهكماً على أسلوب الكتابة
اليسارية قائلاً "يونانى لا يفهم" . والثانية هي دعوته لكتابة جديدة
للغة العربية على أساس النطق كسبيل لإنهاء مشكلات التنوين
والنحو وكتب مقالاً فى الجمهورية كنموذج لهذه الكتابة وقعه
بأسمه مكتوباً كما يلى :

طاها حوسين . ولم يهتم أحد بل وتهكموا عليه فصمت وتناسى الأمر .
وتجرى الأيام أربعين عاماً على رحيله ويكاد البعض أن ينساه لولا
أننا وفجأة نكتشف أننا فى أشد الحاجة إليه .

ونستكمل مطالعتنا لفكر طه حسين بمقال ظل منسيا لأمد طويل
كتبه في ١٩٣٩ .

خصصت مجلة "الحديث" البيروتية، لصاحبها ومحروها سامي
الكيالي عددها الصادر في أول يناير ١٩٣٩ كعدد خاص بمصر .
والعدد ١٤٥ صفحة من القطع المتوسط قدم عديدا من الدراسات
والإحصاءات والحوارات لمثقفين وكتاب مصريين وأجانب عن مصر .
ويضم هذا العدد مقالا لطه حسين بعنوان الاتجاه الحديث في
الأدب المصري، والمقال منشور بالإنجليزية في مجلة "مانشستر
جارديان كومرسال" التي كانت بدورها قد نشرت عددا خاصا عن
مصر (أبريل ١٩٣٨) وتقول مجلة "الحديث" "تكرم صديقنا أمين
هلال فنقل البحث إلى العربية بلغة سليمة وأسلوب رصين مع الأمانة
في أداء الفكرة التي أرادها زعيم الأدب العربي فنشكر له جهده
وأدبه".

وقد نشرت "مانشستر جارديان كومرسال" مقدمة للمقال جاء
فيها :

«إن الدكتور طه حسين بك أستاذ الأدب العربي في الجامعة
المصرية منذ سنة ١٩٢٥ وعميد كلية الآداب فيها هو دون ريب
أعظم كاتب في البلاد العربية جمعاء والمرجع الأعلى في الأدب
العربي . تخرج من الأزهر والجامعة ثم درس في السوربون ونال
شهادته عام ١٩١٩ فخرج مجهزا بالثقافتين الشرقية والفرنجية
وتسلم فورا زعامة معنوية لم ينازعه فيها منازع ولم تقتصر على

مصر فقط . ومع أن الطبيعة حرمته البصر منذ حدائته فقد كان إنتاجه حتى الآن خصبا فهو يعمل دون كلل وقد شغل المطابع بالكثير من مؤلفاته الأدبية ككاتب وناقد وعالم بحاثة ، وقد أنعمت عليه الحكومات المصرية والفرنسية بعدة أوسمة ، ومنحه ساكن الجنان الملك فؤاد الأول لقب بك .

ونأتى إلى المقال الذين يبدأه طه حسين قائلا :

"للأدب المصرى الحديث ميزتان بارزتان ، أولا : حداثة عهده إذ جاز طور الطفولة لكنه لم يبلغ سن الرشد بعد . ثانيا : جرأته وقوته وحيويته ، وفي هاتين الميزتين يمثل الأدب المصرى الشعب المصرى الذى يخرج أصدق تمثيل . لم يزل الادب المصرى الحديث وثيق الاتصال بالأدب العربى القديم الذى اقتبس منه الكثير من مادته وأسلوبه وروحه ، وهذا الاقتباس حدا البعض ليظنوا أن الأدب المصرى الحديث ليس سوى صورة عنه . إلا أن هذه النظرة سطحية تهمل الميول والاتجاهات والموضوعات الجديدة وكلها غريبة تماما عما أنتجه الأساتذة الأقدمون وكان المصريون أنفسهم يجهلونها قبل خمسين سنة ، فالأدب المصرى من هذه الناحية يشبه الشعب المصرى نفسه بعض الشبه ، إذ كثيرا ما يصفه الكتاب بأنه شعب قديم لعراقة تاريخه فى القدم ، وأنه شعب فتى فى نفس الوقت للجهود التى يبذلها لخلق كيان قومى جديد ، كذلك الأدب المصرى فهو قديم ، حتى ولو لم نعتبر سوى الحقبة العربية فقط لكنه حديث أيضا لأنه تمكن فى خلال بضعة العقود الأخيرة من اتباع مسار

جديدة لم تكن معروفة بتاتا لدى قدماء الكتاب فى مصر كما فى سائر البلاد المتكلمة باللغة العربية". ثم ينتقل طه حسين إلى نقطة مهمة فيقول "ثم إن الأدب المصرى الحديث اضطر مثل الشعب المصرى إلى مجابهة معاكسات جممة.. هناك أولا الوسط الثقافى الذى قدر للأدب المصرى الحديث أن يعيش فيه ويستوحيه وهو وسط ضيق جدا لدرجة لا يتصورها الإنكليزى لأن عدد الذين يحسنون القراءة والكتابة لم يزل حتى الآن اقل من عشرين فى المائة وكان لا يبلغ نصف هذا العدد قبل بضع عشرة سنة، أما عدد الذين يتذوقون المنتجات الأدبية فأقل بكثير فهم لا يتجاوزون بضعة آلاف تتوزع ميولهم للقراءة والمطالعة بين المؤلفات الشعرية والمصنفات النثرية والمنتجات العلمية وشبه العلمية".

ثم ينتقل طه حسين إلى نقطة مهمة وضع لها عنوانا "عدم الاعتماد على نصراء" فيقول: "كان الأدب قديما يزدهر برعاية الملوك والأمراء، أما الآن فالأدب فى مصر كما فى سواها مجبر على الاعتماد على جمهور القراء لا على أمير أو كبير.. وهكذا أصبح الأدب ديمقراطيا بمعنى اضطراره للاعتماد على الأهالى أو بالأحرى على ذلك الفريق منهم القادر على تذوق النتاج الأدبى. فيظهر مما تقدم أن الأدباء أصبحوا غير قادرين على الاعتماد على الأدب كوسيلة لتحصيل المعيشة كما كانوا يفعلون فى الماضى حتى أنه صار لزاما على الأدباء عندنا أن يتخذوا مهنة أخرى ليحصلوا على معيشتهم كالصحافة والحقوق والطب أو التعليم وخدمة الحكومة

فاستفاد الأدب من هذه الحالة عزا واستقلالاً لكن المحصول الأدبي قل بحكم الطبع". ثم يقول طه حسين "وهناك عقبة أخرى ينبغي على أدباء مصر أن يتغلبوا عليها وهي أيضاً ناجمة عن المحيط الذى يعيشون فى أحضانه. فإن تفضى الأمية مع الجهل والتعصب حتى بين العارفين بالقراءة والكتابة قد جعل الجمهور المصرى شديد المحافظة على القديم وقيّد حرية الكاتب فى انتقاء موضوعاته وفى أسلوب عرضها. . واللغة العربية الفصحى هى بالرغم من غناها ومرونتها لغة قديمة أحيطت لجلال قدمها وكونها لغة القرآن بهالة من القداسة وضعت حدوداً لحرية من يبغي استخدامها للتعبير عن الأفكار الجديدة غير المسبوقة فى الأدب، فضلاً عن أن اللغة العربية ليس بالأمر السهل أن يملك ناصيتها أحد، سواء أكان من أهلها أو من الغرباء عنها". . وتمضى المقالة لتتحدث عن أثر الترجمة فى تطوير القصة والمقال والمسرحية تأثراً بالأدب بالحديث فى أوروبا.

ثم "إن الجيل الناشئ إذ يتأثر من دروس الثقافة العربية القديمة من جهة وبما تقدمه له وسائل الاطلاع الواسع على مختلف نواحي الثقافة الأوروبية من جهة أخرى يكون قد تكون فى وسط ثقافى جديد يمتاز بأنه مع تمسكه الشديد بميراثنا الثقافى القديم يظل فاتحاً صدره لقبول كل اتجاه جديد فالمنتجات الأدبية التى نجمت عن كل هذه التطورات أصبحت مفردة لا يماثلها شئء فهى تختلف عن نماذج الأدب المدرسى القديم، كما أنها ليست نسخاً تقليدية طبق الأصل على المنتجات الأفرنجية".

ثم تنشر المجلة على صفحتى ١٢٤-١٢٥ خبرا بعنوان "رينان الإسلام.. جامعة ليون تمنح الدكتوراه الفخرية لعميد كلية الآداب الدكتور طه حسين بك تقديرا لمواهبه الأدبية وتوثيقا للتعاون الفكرى بين مصر وأوروبا وقد سافر عميد كلية الآداب إلى ليون حيث أقامت الجامعة الفرنسية فى ٦ أكتوبر حفلة علمية".

وعندما أقام طلابه حفل تكريم له بمناسبة نياله الدكتوراه الفخرية خطب فيهم قائلا "أصاحكم أيها السادة أنى لا أفهم بماذا تختلفون؟ فقد تفضلت الجامعة الأفرنسية وأهدت لزميلتها الجامعة المصرية تحية، ووقع الاختيار علىّ لحملها، فهنئوا الجامعة.. وأود أن تكونوا أنتم عدة للجامعة ولمصر وأن تكون جهودكم لمصر مظاهر خير من هذا التكريم".

رشيد رضا

ثم نأتى إلى من كان مجدداً فى رواق تجديدية محمد عبده، ثم ما لبث أن أصبح أعدى أعداء التجديد والتجديدين .
ونتذكر .. عندما أغمض الشيخ محمد عبده راحلاً قال :
ولست أبالى أن يقال محمد أبلً
أم اكتظت عليه المآثم
ولكنه دين أردت صلاحه
أحاذر أن تقضى عليه العمائم
ولم يكن يتصور أن الهجوم على أفكاره ومحاولة استئصال أفكار
التحرر والعقل والعلم سوف يأتى على يد أخلص تلاميذه الشيخ
رشيد رضا، لكن التاريخ سار عكس ما تصور الإمام وأنت الضربة
لتعاليمه من حيث لم يحتسب، من رشيد رضا . فمن هو؟ ولد رشيد

رضا فى قرية القلمون قرب طرابلس الشام لعائلة من الأشراف بما أكسبه احترام العامة وكان ضمن "مشايخ" العائلة وتعلم فى المدرسة الوطنية الإسلامية وتلقى بعضاً من العلوم الشرعية . ثم درس العلوم الشرعية فى عديد من مدارس طرابلس (رشيد رضا - المنار والأزهر - ١٣٥٣هـ - ص١٣٣ وما بعدها) . وقد تأثر فى شبابه بكتابات أبى حامد الغزالي وخاصة كتابه "إحياء علوم الدين" مما دفعه للتصوف منادياً بضرورة إصلاح الطرق الصوفية ومراجعة أفكارها وممارساتها . وبعدها تحول ليصبح حنبلياً متمسكاً بالنص . ثم عاش فى غابة فكر ابن تيمية المتشددة واشتهر عنه التصلب فى الرأى والتعامل مع خصومه بوحشية ، وظل فخوراً بأحادية تفكيره الثقافى العربى والإسلامى وعدم تأثره بالفكر الغربى أو حتى التسامح معه . (Kerr . Islamic reform .p.154)

وبعدها انفتح رضا على كتابات الأفغانى ومحمد عبده فى "العروة الوثقى" فوقع فى شباك التأثير السحرى لها ، إلى درجة أنه كان ينسخها بخط يده ليوزعها على أصدقائه وتلاميذه . وعندما يتمزج فكره السلفى الحنبلى وتعاليم ابن تيمية بالنقشبندية يتطور فكره بدعوة للإصلاح الدينى الذى لا يهدف لحسن فهم الدين وعبادة الله وإنما لتحقيق "السيادة الإسلامية فى الأرض" (رشيد رضا - تاريخ الأستاذ الإمام - جزء أول - ص٨٤) ثم أتى إلى مصر ليتعلم على يدى محمد عبده . والمثير للدهشة أنه حضر إلى مصر متسللاً صحبة صديقه فرح أنطون أخذ أساتذة

التفكير العلماني والعقلي والليبرالي . وأخيراً التقى رضا بمحمد عبده عام ١٨٩٨ . وقد ساعده محمد عبده كثيراً في تمويل جريدة "المنار" عبر العديد من معارفه بل هو الذى اختار لرضا اسم "المنار" . لكن شخصية رضا العنيدة العنيفة فزعت من تصور البعض أنه مجرد تلميذ لمحمد عبده وأن "المنار" تردد و فقط أفكار محمد عبده فكتب فى مجلة المنار وخلال حياة الإمام عبده مؤكداً "أن كل ما ينشر فى المنار غير معزو إلى أحد فهو لصاحب المنار فكراً وعبارة" (المنار - ٣٠ يناير ١٩٠٣ - تحت عنوان إزالة وهم) ، والحقيقة أن المنار قد بدأت عند صدورها فى حياة محمد عبده منبراً للفكر التجديدي ، وخاضت معارك الصراع الثقافى والفكرى على هذا الأساس . وقد حدد رضا أن هدف المنار "هو بيان اتفاق الإسلام مع العلم والعقل وموافقته لمصالح البشر فى كل قطر وكل عصر وإبطال ما يرد من الشبهات عليه وتفنيده ما يعزى من الخرافات إليه" (المنار - مقدمة المجلد الأول - ص ٢ - رمضان ١٣٢٧هـ) ودعا إلى تطوير أساليب ووسائل التعليم ومناهجه ، والترغيب فى تحصيل العلوم والفنون ، ومجارة الأمم المتمدنة فى الأعمال النافعة" (المنار - شوال ١٣١٥هـ) . لكن رضا ما لبث بعد وفاة أستاذه فى ١٩٠٥ أن أكد "على أولوية الدين فى تطوير واقع المسلمين ونفلهم من التخلف إلى التقدم ، فالرجوع إلى القرآن هو الحل لكل المشاكل" وكان ذلك فى عدد مارس ١٩٠٦ أى بعد وفاة محمد عبده بقليل .

وما إن رحل الإمام محمد عبده حتى خلع رشيد رضا عباءة التجديد ونزع قشرة الصوفية النقشبندية واكتفى بكونه حنبلياً تابعاً لأفكار ابن تيمية المتشددة وبدأ حملته السلفية الشديدة التطرف مناقضاً لكل ما قاله أستاذه محمد عبده. وهو ما دفع سلامة موسى وهو يعرض كتاباً للأستاذ أحمد الشايب عن الإمام محمد عبده إلى القول "هذه الترجمة لحياة الإمام محمد عبده والتي كتبها الأستاذ أحمد الشايب هي من خير ما يقرأ عن حياة هذا المصلح العظيم، وقد كتبها الأستاذ الشايب بروح العطف. ويمكن للقارئ أن يرى الفارق بين مثل هذا المؤلف الرجل نزيه قد اعتدل ذوقه بالأدب وبين ما كتبه الشيخ رضا وما زال يكتب عن الشيخ محمد عبده بروح كلها بغض واحتقار وكرهية" (المجلة الجديدة - العدد الأول - أول نوفمبر ١٩٢٩ - الافتتاحية). ولم يكن غريباً أن يبدأ سلامة موسى الصفحة الأولى من العدد الأول من مجلته بالهجوم على رشيد رضا الذي تناول على الجميع من مخالفيه في الرأي، والذي خاض سلسلة من المعارك الفاشلة لمواجهة قوى الدفاع عن المسار الليبرالي في السياسة والتجديد الديني مستخدماً فيها أشد المواقف رجعية وأكثر الألفاظ بذاءة. وعندما أسقط أتاتورك الخلافة وعاش الملك فؤاد وهم أن يصبح خليفة وضع رشيد نفسه في خدمة الطموح الملكي وكرس جريدة المنار لهذه القضية، ونقرأ في المنار "حفاظاً على مقام الخلافة واستمرارها تقرر دعوة مثلى جميع الأمم الإسلامية إلى مؤتمر يعقد في القاهرة برئاسة شيخ الأزهر للبحث

فيمن يجب أن تسند إليه الخلافة ومكان وجوده وحدد شهر شعبان من العام التالي لانعقاده" (مجلة المنار - المجلد - ٢٥-١٩ شعبان ١٣٤٢هـ - الموافق ٢٥ مارس ١٩٢٤) وعندما أصدر دعاة المؤتمر من شيوخ الأزهر مجلة تدعو لعقد هذا المؤتمر أسميت "المؤتمر" تصدر العدد الأول منها مقال للشيخ رشيد رضا أكد فيه أهمية وضرورة انعقاد المؤتمر "لأنه أول مؤتمر إسلامي عام يشترك فيه علماء الدين والدنيا من كل الأمم الإسلامية، خاصة أن مهمته هي وضع قواعد للحكومة الإسلامية المدنية التي يظهر فيها علو التشريع الإسلامي واختيار خليفة وإمام للمسلمين" (المؤتمر - العدد الأول - ربيع أول ١٣٤٣هـ) وعندما نهض الشيخ على عبد الرازق لمواجهة فكرة الخلافة في كتابه الشهير "الإسلام وأصول الحكم" كان أول المخرضين ضده الشيخ رشيد رضا الذي كتب في المنار "لا يجوز لمشيخة الأزهر أن تسكت على هذا الكتاب لئلا يقول صاحبه وأنصاره أن سكوتها عنه إجازة له، أو عجز عن الرد عليه" (المنار - ٢١ يونيو - ١٩٢٥)، وتنشب معارك قلمية شديدة القسوة ويتصدى للدفاع عن قوى الليبرالية والتجديد عدد من الكتاب لكن أكثرهم صراحة كان سلامة موسى.. ونقرأ كنموذج مقالاً بعنوان "دعاة الرجعية في مصر ثلاثة من الكتاب يكرهون الشباب المصري ويدعون إلى البغضاء" جاء فيه: "يعيش الشيخ رشيد رضا بسب المجددين المصريين واتهامهم بالكفر، وهو يتمرغ الآن في الضياع والعقارات التي جمعها مستخدماً النعرة الدينية،

ويتساءل الإنسان هل هذه غيرة على الدين أم غيرة للعيش" والاثنان الآخران هما محب الدين الخطيب ومصطفى صادق الرافعي وهو أقدرهم لساناً وأشهرهم عداوة لشبابنا" (المجلة الجديدة - العدد الرابع - أول فبراير - ١٩٣٠ - ص ٤٣٣) ويواصل رشيد رضا هجومه على سلامة موسى ودعاة التجديد، ويصدر كتاباً شديد اللهجة يهاجم سلامة موسى وبدون ذكر لاسم المؤلف ويقول سلامة موسى رداً على الكتاب "وسألت عن كاتبه في إدارة المطبوعات فعرفت أنه ابن أخ رشيد رضا الصحفي المعروف الذي وفد على بلادنا كما تفد الطواعين وخص نفسه بشتيم الشبان المصريين واتهامهم بالإلحاد والشيوعية وقد تناولنا السافل بشتائم بذئعة بحيث تحتاج إلى أن تغسل يديك عقب قراءة الكتاب، وقد تناولنا هذا السافل بتهمة الشيوعية والدعوة لها فوضع نفسه في الموضوع الذي يستحقه وهو موضع الجاسوس" (المجلة الجديدة - أول يوليو ١٩٣٠). وتمضى المعركة سجالاتاً بين رشيد رضا وأتباعه واستخدمت فيها أشد الألفاظ سوقية مثل اتهام العقاد بأنه كاتب "مراحيضي" وطه حسين بأنه جاهل كافر وسلامة موسى نصراني كافر وعدو الإسلام". واشتعلت نار السجال وكان رشيد رضا خلف ذلك كله.

أحمد أمين

ثم تمضى مسيرة التجديد باتجاه جديد على يد مفكر من نوع خاص هو أحمد أمين.

وهو مجدد من نوع خاص. رجل علم نفسه كيف يحب العلم. يعرفه الناس بأنه صاحب "فجر الإسلام" و"ضحى الإسلام" و"ظهر الإسلام" هذا الجهد الموسوعي الأكثر من رائع، ولعله من فرط روعته قد ألقى بعباءته فوق كتابات أخرى بالغة الأهمية ليخفيها عن وعى القراء فهناك "فيض الخاطر" (وضم مقالاته منذ ١٩١٨ وحتى ١٩٥٤) فى عشرة أجزاء. و"الشرق والغرب" و"حياتى" و"ثورة العالم الإسلامى اليوم" و"محمد عبده" و"زعماء الإصلاح فى العصر الحديث" و"علمتنى الحياة" وعديداً من الكتب المهمة الأخرى، ولكن الملفت للنظر هو ترجمته عن الإنجليزية لكتاب "مبادئ الفلسفة"

"تأليف رابوبرت"، وتبدو المسألة مثيرة للدهشة فكيف تعلم أحمد أمين الإنجليزية وأتقنها كى يترجم كتاباً فى الفلسفة شديد الصعوبة فى لغته وفى محتواه؟ ونتركه ليجيب على هذا السؤال "فى جلستنا على أحد المقاهى تحدث صديق عن كتاب لمستشرق أمريكى اسمه ماكدونالد بعنوان "Theology of Islam" وحدثنى عن أهمية ما به وبدأت على الفور فى دراسة اللغة الإنجليزية على يدى مدرسة إنجليزية مقابل ١٥٠ قرشاً فى الشهر لكنها لم تفدنى كثيراً، حتى تعرفت على أستاذة أخرى هى مس بور" وكانت سيدة ذات شخصية نافذة وعقلية ناقدة مدهشة تجيد الألمانية والإنجليزية والفرنسية وتكتب فى التاميز الإنجليزية وكانت تقرأ معى كتاب "جمهورية أفلاطون" فى طبعته الإنجليزية، ثم أخرى وهى سيدة أرستقراطية إنجليزية أعلمها العربية مقابل أن تعلمنى الإنجليزية. هذا هو الرجل الذى أدرك قيمة العلم فعلم نفسه. فمن هو وكيف كانت البداية. دخل الكتاب وحفظ كثيراً من القرآن ثم مدرسة "أم عباس" وكانت مدرسة فخمة ساحاتها من الممر وأسقفها مذهبة وبدلاً من جلبابى ارتديت بدلة وطربوشا وخالطت تلاميذ الطبقة المتوسطة.. ووجدت فصولاً تعلم الجغرافيا والحساب والتاريخ والفرنسية" ثم يقول "وكان أبى حائراً بين التعليم الأزهرى الذى يوقره، وبين التعليم الحديث الذى أحبه فأمسك بالعصا من منتصفها ليعدنى للتعليم الحديث وللتعليم الأزهرى معاً"، ثم "قرر أبى أن يخلعنى بدلتى وطربوشى ويلبسنى الجبة والعمامة والمركوب.. وتضرعت لأبى أن

يعيدنى لمدرسى فأبى .."، ويقول "وركنى الهم وأنا صغير. وكنت أدرس الفقه الحنفى ولا أكذبكم شيئاً فقد جلست للشيخ فى درس الفقه .. ولم أفهم كلمة مما قال، فزدت إنصتاً، فما وجدتنى أفهم مما سبق، ثم ذهبت إلى درس النحو وكنا نقوم بالتحضير له مسبقاً فلم يشفع لى تحضير ولا تنسيق فذهبت لدرس الجغرافيا والحساب فوجدتنى أفهم وأسأل وأشارك فزادت كآبتى وكأنى كنت منذوراً لنوع خاص من التعليم". وكان أحمد أمين لا يمل من السعى نحو العلم والتعليم فسمع أن الشيوخ يتهمون محمد عبده باتهامات غليظة منها الكفر والإلحاد فسعى إليه وسمع على يديه شرح كتابين من كتب الإمام عبد القادر الجرجانى وهو واحد من ألمع البلاغيين فى العصر العباسى الثانى وهما "أسرار البلاغة" و"دلائل الإعجاز" .. وقد حكى لنا ذات يوم عن خطاب وصله من طالب يتهمه بالكفر وأنه سيقتله جزاء ذنبه، وضحك الإمام ساخراً وقال: تمنيت أن يكون هذا صحيحاً، فيوم يتشجع المصرى ويقتلنى أكون فخوراً، ثم أنشد بيت جرير الشهير:

زعم الفرزدق أن سيقتل مربعاً

أبشر بطول سلامة يا مريع (أحمد أمين - حياتى، وأيضاً نسخة

حياتى المبسطة لإبراهيم حمزة).

لكن الحدث الأهم فى تاريخ أحمد أمين الفكرى والتجديدى كان مساهمته مع جمع من أصدقائه فى تأسيس "لجنة التأليف والترجمة والنشر فى عام ١٩١٤ وتولى أحمد أمين رئاستها لمدة تزيد على

ثلاثين عاماً متواصلة، وقد أصدرت هذه اللجنة أكثر من ثلاثمائة كتاب يعتبر كل منها أداة فاعلة في معركة التنوير والتجديد" (عمر الدسوقي - في الأدب الحديث - الجزء الثاني - ص ١٦٦)، كما أسهم في تحرير مجلتي الثقافة والرسالة (١٩٣٩) وأسس الجامعة الشعبية (١٩٤٥).

لكن الحدث الأهم في تطور فكر أحمد أمين كان في ابتعاده عن التعليم الأزهرى ونقرأ له "استطاع محمد عبده أن يقنع سعد باشا زغلول عندما كان وزيراً للمعارف بعقم نظام المحاكم الشرعية، ومن ثم تأسست مدرسة القضاء الشرعى فأسرعت للانضمام إليها" (أحمد أمين - فيض الخاطر - الجزء السابع - ص ١٩٢). وفى عام ١٩٢٦ أصبح مدرساً فى كلية الآداب بناء على ترشيح قوى من طه حسين. (أحمد أمين - حياتى - ص ١٩٦) وهكذا استقرت أحوال أحمد أمين وبذل أغلب وقته فى القراءة والكتابة مستمتعاً بها ونقرأ له "وكانت الكتابة بالنسبة لى كيفاً أقبل عليها متسلطناً كما يشعر مدمن الدخان أو الخمر" (حياتى - ص ٣٠٣).

والآن ها نحن أمام مثقف من نوع جديد أزهرى أتقن الفقه والشريعة - رغم أنفه - وأديب ولغوى (أصبح عضواً فى مجمع اللغة العربية بمصر وفى المجمع العلمى بدمشق). ثم هو مثقف بثقافة غربية رفيعة فقد أتقن الإنجليزية إتقاناً مكنه من مطالعة أكثر الكتب الفلسفية تعقيداً ثم مكنه ترجمة العديد من الكتب.

ومن هذا المزيج بين الثقافة الدينية والثقافة الغربية كانت مواقف أحمد أمين فى معركة التجديد الدينى .

* * *

ويبدو أن التجديد عند أحمد أمين أصبح معركة وهوية فحتى اللغة حاول تجديدها بهدف جعلها قادرة على التلاؤم مع العصر وعلى التخاطب مع متوسطى الثقافة، ويحكى فى "فيض الخاطر" عن حالة التعقيد الذى يكمن فى البناء اللغوى وقواعد النحو والصرف، وذلك البون الشاسع بين الفصحى والعامية، فخاض تجربة تجديدية لتحرير اللغة العربية من إسار الماضى باصطناع "لغة خالية من الإعراب، وخالية من الألفاظ الضخمة وتستعمل الألفاظ العامية التى هى أيضاً عربية وإن كانت يجب تجريدها حرفشة العامية فتقول "لا أحب" بدلاً من ما أحبش. وتقوم على تسكين آخر الكلمات كلها من غير إعراب فتكون وسطاً بين العامية والفصحى" (فيض الخاطر - الجزء السادس - ص ٧٧) وتسهيلاً لشرح هذه الفكرة ألف قاموساً كاملاً يبحث فى استخدامات التعابير والكلمات (أحمد أمين - قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية) إنها ذات المحاولة التى تحدث بها طه حسين فيما بعد زميله فى معركة التجديد. وكان أحمد أمين تجديدياً فى مختلف مناحى الفكر والرأى والموقف الاجتماعى. فالإنسان عنده كائن يتشكل عبر مجتمع وهو نتاج لمجتمعه "وما أنا إلا نتيجة حتمية لكل ما مر على وعلى آبائى من أحداث" (حياتى - ص ٦). ويقول بأعلى صوت "فكل إنسان يجب

أن يكون حراً، وكل إنسان يجب أن يشعر بالمسئولية" وعلى المجتمع "أن يفسح مجال الحرية، وفرص التعليم والصحة والشغل للجميع" ولا بد أن يتاح للإنسان "الفرصة في تطوير ملكاته بعيداً عن مظاهر الكبت الاجتماعي" (فيض الخاطر - الجزء الأول - ص ٨٣) والطبيعة "في جملتها ديمقراطية لا أرستقراطية، فلا أرستقراطية إلا في الإنسان الكاذب" (المرجع السابق - ص ١٠٦). "فما أسعد الأمة التي تقلد الطبيعة في ديمقراطيتها واعتدالها" (ص ١٠٩) وحرية الكسب "يجب ألا تجور على مصالح الإنسان المعذب والفقير البائس والطبقة التي تشقى لحساب الطبقة التي تتقلب في النعيم" (الجزء الثاني - ص ٣٢) وهو يدعو إلى تعليم عصرى حديث فليس من حق أية أمة عربية أن تعلم أبناءها على نمط التعليم في القرون الوسطى، ولا أن تضع مناهج يكون مثلها الأعلى حياة العرب في العهدين الأموي والعباسي" (الجزء الثامن - ص ١٧٧) إنه يرفض ما عانى منه من تعليم في أروقة الأزهر ويرفض الكتابات؛ فالكتاتيب تعلم الصبية الحفظ مجرد الحفظ دون فهم، "والأزهر يجب ألا يكون تكية ينتسب إليها الطالب في أوقات الفراغ ويجب ألا يظل جارياً وفق أساليب القرون الوسطى" (الجزء التاسع - ص ١٣١) "ولا حل لمشكلة الأزهر إلا بضمه نهائياً للجامعة وإخضاع مناهجه كلها للمنهج العلمي الحديث" (المرجع السابق). وتمتد ليبرالية أحمد أمين وتجديديته إلى ساحة المرأة "فإذا لم ترتق المرأة وما لم تتحرر، وما لم تتعلم لم يكن أمل كبير في جيل صالح جديد" (الجزء الثامن -

ص ٧٦) وهو يؤكد "برغم أن المرأة بطبعها أكثر محافظة على العادات والتقاليد من الرجل إلا أنها أحسن تقديراً للواقع وأوسع آمالاً" (الجزء الأول - ص ٢٦٢). وهو يؤيد السفور وخلع الحجاب "لأنه علامة على زوال الفرق بين المرأة والرجل، وليس مجرد كشف للوجه وذهاب لدور السينما". لكن أحمد أمين يحاذر من أن يصبح "مناضلاً" في معركة تصادمية تقتاده إلى التصادم مع السلطة. قد يتصادم مع كاتب أو صحفي أما أن يتصادم مع حاكم أو نظام فلا. وهو يعترف في "فيض الخاطر" أنه رغم علاقاته بالسياسة والسياسيين لم يسمح لنفسه بالاشتغال بالسياسة ويقول "لقد اتجهت إلى العلم لأن طريقه غير محفوف بالأشواك، ولأنني أخاف التعذيب والسجن والشنق" لكن ذلك لا يعنى أنه أحنى رأسه، هو فقط تجنب الصدام المؤدى إلى صدام مع النظام والحاكم لكنه وفي أحيان ما أكره كما يقول على الصدام "مع أكبر الرجال عقلاً وأوسعهم شهرة وأعظمهم قدرة" بما أدى إلى حرمانه من موقع الأستاذية في كلية الحقوق" (الجزء التاسع - ص ١٩٧) كما أنه هاجم وبشكل متباعد عن الزمن الذى يعيش فيه حاكماً فى الماضى أو حاكماً بشكل عام "فحكام الشرق الإسلامى لهم كل الثروة وكل العظمة وللشعوب كل الفقر والجهل، وهم يأبون إلا الخضوع لشهواتهم فمن نادى بمجلس شورى اتهم بمحاربة السلطان والحض على الثورة والعبث بالنظام. وعلاقاتهم ببعضهم بعضاً مبنية على التناحر ومناصرة الأعداء، يلعن بعضهم بعضاً ويتبادلون الاتهامات

بالخيانة والإجرام والسرقة". أما الحكام المسلمون القدامى فيهاجمهم هجوماً شديداً "والخلافة الحققة لم تعمر طويلاً.. ثلاثون عاماً فقط وبعدها أتى ملك عضوض قائم على الصراع القبلى أكثر مما هو قائم على الغايات الأخلاقية" كل ذلك فى الهوامش والمتون الأخلاقية والديمقراطية والعدل الاجتماعى .

ونمضى مع أحمد أمين فى دعوته للتجديد الدينى ، وسنكتشف أنها دعوة نابعة من تكوين خاص لمثقف أزهرى النشأة ذو ثقافة غربية وموقف اجتماعى متقدم . ولعل هذا المزيج كان مخرجاً له ولغيره من المثقفين وخاصة أبناء الطبقة الأرسطراطية الذين تحصنوا فى حزب "الأحرار الدستوريين" وبالتحالف مع القصر الملكى والاحتلال فوجدوا فى دعوة التجديد الواضحة والصارخة مثل ما كان عليه الشيخ على عبد الرازق فى كتاب "الإسلام وأصول الحكم" والدكتور طه حسين فى كتابه "فى الشعر الجاهلى" واندفاع أو اضطرار مثقفى الأحرار الدستوريين لمساندتهما فى وجه عواصف التكفير والإحاد والشتائم البذيئة للشيخ رشيد رضا وفى عناد مع صيحات الجماهير الغاضبة ، وجدوا فى هذه المعركة صعوبة بالغة وخطراً داهماً على جماهيرية حزبهم التى اهتزت كثيراً بسبب تحالفهم مع القصر والاحتلال وهجوم الوفد عليهم حتى فى مجال التجديد الدينى . وكان المثقف المزدوج الثقافة الذى نموذجه أحمد أمين هو الحل .

ونبدأ .. يؤكد أحمد أمين "هذا الدين ليس فيه نعمة أرسطراطية" (فيض الخاطر - الجزء الثانى - ص ٢٣٠) ثم هو يدعو وبهدوء إلى

بناء دولة جديدة مستوحاة من الغرب فيقول "هناك اتجاه حثيث في مختلف البلاد الشرقية للاتجاه لإرساء علاقات جديدة مستوحاة من مصادر أجنبية ويتم ذلك في صمت وسكون وربما عُدت تركيا بعد انتصار أتاتورك في طليعة الآخذين بذلك، ولا حل لمواجهة المتغيرات في الحياة سوى المرونة والاجتهاد المطلق" (المرجع السابق - الجزء الثالث - ص ١٧٧) وهو يؤكد "إن كل تقدم في العلم والمعرفة يجعلنا نواجه وجودنا الغامض، مواجهة بعيدة عن العواطف والأوهام فلا بد من أن تتغير نظرة الناس إلى الطبيعة وإلى البيئة حسب ما يأتي به العلم من قوانين وليس على حسب أوهام الخرافات وجمود التقاليد. والعلم يجعل الناس يعتقدون أن الحاضر من صنع أيديهم وأنهم يستطيعون تغييره" (السابق - الجزء الثامن - ص ١٤٦) وتكمن المشكلة في رجال الدين الذين يعجزون عن ربط الدين بالحياة العلمية لأن تمسكهم بالظاهر يفوق تمسكهم بالجوهر، وبهذا كانوا من أهم أسباب تخلف المسلمين عن ركب الحضارة" (حياتي - ص ١١٤). ثم هو ينتقل إلى رفض فكرة الحاكم الديني "فالحكومة من عمل الشعب وليس من عمل القدر، وصاحب السلطة يستمد شرعية وجوده من الأمة التي ينتمي إليها، وليس من أية قوة ما وراثية" (يقصد بالطبع ميتافيزيقية) ويمضى أحمد أمين في مواجهة الحكام في شجاعة غير مفترضة في مثقف أكد أنه يخاف السياسة و السجن والمطاردة فيقول "إن أكبر نصر نشأ عن النزاعات السياسية هو تقرير حقوق الإنسان وسيادة المبادئ التي تقرر أن

الحكومة إنما وظيفتها أن تخدم كل الطبقات على السواء" (فيض الخاطر - الجزء العاشر - ص ١٦٥) ثم هو يناطح النظام الملكي بأكمله "فالنظام الجمهورى هو الأفضل فهو ينتج عزة النفس وارتفاع الرأس، لأن حاكمه لا يستمد شرعيته من أسرة مالكة أو قوة غيبية" (السابق - الجزء التاسع - ص ١٢٥)، ثم يتساءل كيف أن المسلمين قد توقفوا عن التطور والاجتهاد "فالمسلمون لم يلتزموا بالدستور القرآنى إلا فى عهد الرسالة وبعدها بقليل أما ما عدا هذه الفترة فقد عاش المسلمون عيشة منحرفة عن الدين، وبعد ذلك عادات الجاهلية وقد تسترت برداء الدين، فتأله الملوك وتوقف تيار التطور إلى أن أصبح اجتراراً لما قبل فى سائر الميادين، وابتعد عن مواجهة مستجدات الحياة وأضحى عاجزاً عن النظر فى الواقع لفهمه وتغييره عبر العصور، فيما عدا اجتهادات القرون الخمسة الأولى فإن ما بعد ذلك قد أصبح تقليداً، والتقليد زيغ عن طريق الحياة الصحيح، وحاجز أمام عوامل تنشيط النهضة بل أصبح المسلمون يعظمون الماضى ويحقرون الحاضر وتوقف التطور فى كل المجالات حتى اللغة "فهى واقفة حيث وقف المتقدمون، والمعاجم كما كتب الأولون، والصناعات كما صنع السابقون" (السابق - الجزء الثالث - ص ١٧٥)، ثم يمضى متحدياً الجميع "والحقيقة أنه ليس لنا من الماضى ما يصلح للمستقبل إلا بعد غربلته وإبعاد ما تعفن منه" (السابق - الجزء الأول - ص ٢٠٤) ثم يتمادى رافضاً التقليد للغير حتى ولو كان الرسول (السابق - الجزء الأول - ص ٢٠٤) وبهذا

يتخطى أحمد أمين كل المحظورات ويمضى غير مبال لمساندة نظرية داروين مستنداً إلى الآية الكريمة "فأما الزبد فيذهب جفاء، وأما ينفع الناس فيمكث في الأرض" (الرعد ٢٧) .

وتتعالى صيحات التنوير والتكفير متصارعتين.. فيكون جديد. ويمضى أحمد أمين مبرراً لنفسه ولغيره ما اعتبره البعض شطحات، واعتبره رشيد رضا وآخرون من أتباعه كفراً بواحاً فيقول وكأنه لا حيلة له "الفيلسوف عبد للدليل وغير خاضع لسلطان غير سلطان العقل، معدلاً لآرائه كلما تبين له الخطأ وقدمت له الحجة وهو ميال للشك بعيداً عن الآراء الجاهزة، ولست أعرف أى ضرب من ضروب الفلسفة يستنكره الدين ولا يرضاه". ثم يصك شعاراً موحياً ولست أعرف لماذا تناساه الناس فيقول "بالدين يحيا القلب وبالفلسفة يحيا العقل" (أحمد أمين - مبادئ الفلسفة - ص ١٣٣)، فالتجديد عند أحمد أمين ضرورة حياة "فالارتداد السلفى كالتاجر الذى أفلس فأصبح يفتش فى دقاته القديمة، فالعصر الذهبى عصر النبوة كان ذهبياً من حيث أنه منبع الدين واتباع تعاليمه، لكنه ليس عصرًا ذهبياً بالنسبة للعلوم والمعارف الأخرى" (فيض الخاطر - الجزء الثامن - ص ٢١٥).

والإصلاح الدينى عند أحمد أمين يأتى عبر أبواب الاجتهاد الذى هو "باب من أبواب الرحمة، وهو اجتهاد مطلق، غير مقيد بمذهب من المذاهب ويبقى على حرية الفكر فى معالجة قضايا الواقع والحياة وهو يشتمل على أعمال الرأى فى كل شىء ولو أدى الأمر إلى تقييد

النص ووقف العمل به إذا اقتضت الضرورة". وهناك فوق ذلك كله موسوعته الهائلة "فجر، وضحي، وظهر الإسلام" والذي علق عليها طه حسين قائلاً: "أصبح الذين يقصدون إلى تاريخ الأدب قادرين منذ اليوم على أن يحققوا ويستيقنوا في بحثهم على بصيرة وهدى.. لقد استكشف أحمد أمين في هذا الكتاب الحياة العقلية الإسلامية استكشافاً لم يسبق له مثيل ثم عرضه عرضاً هو أبعد شياً على جفاء العلم وجفوته وأدنى إلى جمال الفن وعذوبته" (ضحى الإسلام - ص ١٨) .. ولا بد بهذه المناسبة أن نشير إلى حقيقة مهمة وهي أن الثلاثي أحمد أمين - طه حسين - عبد الحميد العبادي كان يعقد وباستمرار جلسات متابعة إعداد هذه الموسوعة وتصويبها وتحديد إطارها. ويقول أحمد أمين في "ضحى الإسلام" اختلف الفقهاء وتساهل البعض وتشدد البعض فأبو حنيفة أباح شرب النبيذ لأن الفرس لم يكونوا يطبقون الامتناع عن شربه، وفسر الأمر تفسيراً لغوياً فالخمر هو نبيذ العنب أما نبيذ التمر والزبيب إذا طبخ أيسر طبخ وشرب منه قدر لا يسكر فليس حراماً". ومع اختلاف الفقهاء وقعت الرخصة فأباح أهل الحرمين الغناء وحرّموا النبيذ، وأباح أهل العراق النبيذ وحرّموا الغناء، فشرب الناس الخمر على مذهب أهل العراق وأباحوا الغناء على مذهب أهل الحرمين.. لكن الخلافات السياسية اصطبغت بصبغة دينية وأصبح الخلاف ليس بين صحيح وخاطئ وإنما بين كفر وإيمان" (المرجع السابق - ص ٤). لكن الحملة ضد أحمد أمين وضد كل التنويريين تتصاعد والاتهامات بالكفر

والإلحاد تدوى ويقود رشيد رضا جوقة من العناصر الرجعية والظلامية تفزع أصحاب الرأى الحر وتدفع إلى البحث عن حل وسط يسمح لهم بالمرور بأفكارهم رغم ركام الاتهامات، وتكون مجلة "الرسالة" التى أصدرها محمد حسن الزيات ربما لهذا السبب، فقد أكد أنه أصدرها لتكون "جامعة بين روح الشرق وحضارة الغرب" وفى العدد الأول من "الرسالة" كتب أحمد أمين مبشراً بمسيرة جديدة لعديد المثقفين الأرسقراطيين أو أشباه الأرسقراطيين أو حتى الذين أصبحوا كتاباً مشهورين مثل عباس العقاد فيقول "فى مصر حلقة مفقودة لا تكاد تشعر بوجودها فى البيئات العلمية مع أنها ركن من أقوى الأركان التى ينبغى أن نبنى عليه نهضتنا، تلك الحلقة هى طائفة من العلماء جمعوا بين الثقافة الدينية الإسلامية العميقة وبين الثقافة الأوروبية العلمية. هؤلاء يعوزنا الكثير منهم ولا يتسنى لنا أن نهض إلا بهم. إن أكثر ما عندنا قوم تثقفوا ثقافة عربية إسلامية بحتة وهم جاهلون كل الجهل بما يجرى فى العصر الحديث من آراء ونظريات فى العلم والأدب والفلسفة، وطائفة أخرى تثقفت ثقافة أجنبية بحتة يعرفون آخر ما وصلت إليه نظريات العلم فى الطبيعة والكيمياء والرياضيات ولكنهم يجهلون الثقافة العربية كل الجهل، الفئة الأولى يمثلها خريجو الأزهر ودار العلوم ومدارس القضاء الشرعى ويمثل الفئة الثانية نوابغ المدارس العصرية والثقافات الأوروبية" (الرسالة - يناير ١٩٣٣)، ولعل هذه الصيحة كانت مخرجاً وأسناً لعديد من المجددين الليبراليين من أمثال محمد حسين

هيكل وطه حسين وإسماعيل مظهر وعباس العقاد ومحمد عبد
القادر حمزة وغيرهم.. فتنشأ في مصر موجه تجديدية ذات مذاق
خاص، إنها ليبرالية خلاسية.. ثقافة دينية مغموسة بالفكر الغربي
وهكذا بدأنا نقرأ عبقریات العقاد وكتابات طه حسين على وبنوه
وأمثالها وكتابات د. محمد حسين هيكل، وغيره .

هيكل - العقاد - عبد القادر حمزة

ولم يكن ما قاله أحمد أمين في العدد الأول من "الرسالة" تغريداً خارج السرب، بل كان تفسيراً لتوجه جديد حاول أن يتجنب هجمات رشيد رضا وعصيته وأن يهرب بفكرة التجديد عبر مسار فيه قدر من التنازل، لكننا قبل أن نلتمس بعضاً من نتاج هذا التحول نسجل ملاحظة مهمة وهي أن "معظم شخصيات مصر السياسية والفكرية في القرن العشرين كانوا من أصل ريفي أمثال سعد زغلول وأحمد لطفى السيد وعبد العزيز فهمي ومحمد حسين هيكل وطه حسين. ورغم تعليمهم الغربى إلا أنهم لا يستطيعون نسيان آثار بيئتهم الريفية الأولى وخصالها" (د. عفاف لطفى السيد - تجربة مصر الليبرالية - ١٩٢٢-١٩٣٦ - ترجمة عبد الحليم سليم - ص٧٠) وحتى الأرسقراطيين منهم كانوا ذوى نعة إقطاعية وخاصة محمد محمود

الذى كان يترفع حتى على زملائه فى وفد التفاوض مع ملنر فرفض أن يساكن بعض أعضاء الوفد لأنهم ليسوا من طبقتة" (د. أحمد زكريا الشلق - حزب الأمة ودوره فى السياسة المصرية - ص ١٠٩) بل كان يتخذ وهو رئيس حزب ليبرالى موقفاً ضد تحرير المرأة وكان ينتقد على شعراوى باشا لأنه سمح لزوجته بأن تشتغل بالقضية المصرية" (سعد زغلول - المذكرات كراس ٣٧ - ص ٢١٤). وكان د. محمد حسين هيكل قد بدأ بالفعل رحلة التحول فأصدر فى عام ١٩٣٢ ملحقاً لمجلة "السياسة" مكتسباً بطابع إسلامى ومطالباً "بحضارة يمتزج فيها العلم مع الإيمان بالدين فيرتوى منها العقل والنفس معاً وتجذب فيها الروح الإنسانية غذاء يجمع لها بين الرخاء والسعادة وبين النعمة والطمأنينة" ويوضح هيكل موقفه فى كتابه "فى منزل الوحي: "لقد خيل إلى زمناً، كما لا يزال يخيل إلى أصحابى أن ننقل من حياة الغرب العقلية كل ما نستطيع نقله، لكننى أصبحت أخالفهم الرأى فى أمر الحياة الروحية وأرى أن ما فى الغرب منها غير صالح لأن ننقله، فتاريخنا الروحي غير تاريخ الغرب وثقافتنا الروحية غير ثقافته، ولا مفر إذن من أن نتلمس فى تاريخنا وفى ثقافتنا وفى أعماق قلوبنا وفى أطوار ماضينا هذه الحياة الروحية. ولقد حاولت أن أنقل لأبناء لغتى ثقافة الغرب المعنوية وحياته الروحية لكننى أدركت فيما بعد أننى أضع البذر فى غير منبته فإذا الأرض تهضمه ثم لا تتمخض عنه ولا تبعث الحياة فيه، ثم رأيت تاريخنا الإسلامى هو وحده البذر الذى ينبت ويثمر" (د. محمد حسين هيكل - فى منزل الوحي - ص ٢٦).

وكان ثمة معسكر عقلانى وأحياناً علمانى ينهل من الثقافة الغربية بقدر ما يستطيع ويستجلب عقب الحضارة الغربية إلى أقصى مدى مستطاع. وإذا كانت ثورة ١٩١٩ قد أطفأت إلى حد كبير حدة هذا الصراع إذ انغمس الأغلب من المتصارعين فى معركة موحدة ضد الاحتلال، فإن لهيب الصراع قد عاد ليلتهب بعد إطاحة كمال أتاتورك بالخلافة العثمانية. وتجدد الصراع حول هذا الأمر.

وإذا كان العقاد قد لفت النظر إلى إبداع فكرى إسلامى جديد فإن ذلك كان محض تعبير عن تجسيد لفكرة التناقض المتداخل الذى أذعن له الجميع، فالليبراليون العلمانيون سئموا الاتهامات الموجهة لهم بالإلحاد والكفر، وخشى السياسيون والصحفيون منهم من تأثر هيبتهم ومكانتهم الجماهيرية وسمعتهم الشخصية ومساسها بهذه الاتهامات القاسية، فأخذوا موقفاً وسطاً فكبتوا بفكرهم المنفتح فى أمور الدين، أما شيوخ الأزهر فقد نبت من بينهم من كتب فى الدين بعقلية منفتحة. باختصار تصارع النقيضان وتأثر كل منهما بالآخر فى نهاية المطاف. وعاشت مصر زمناً يبدو فيها ما يشبه الإجماع على ليبرالية مدجنة وعقلانية خائفة.

فالعقاد الذى قال بضرورة الاتجاه نحو الحرص من تفشى الشيوعية، هو نفسه الذى كتب شعراً يقول:

فشت الجهالة واستفاض المنكر

فالحق يهمس والضلالة تجهر

والصدق يسرى في الظلام ملثماً
والزور يمشى في النهار فيسفر
بئس الزمان لقد حسبت هواءه
دنسا وأن بحاره لا تُطهر
وكان كل الطيبات يردّها
فيه إلى شر الأمور مدبر .

وحتى صحفى مثل عبد القادر أفندى حمزة الذى كتب عشرات المقالات التجديدية والمعارضة لأفكار الشيوخ الرجعيين تراجع هو أيضاً ليتحول إلى كاتب مستأنس . فإذا قارنا ما كتبه مثلاً فى عام ١٩٠٤ وقال فيه "إن علينا أن نخرج أنفسنا من العصر الذى نستسلم فيه لماضيها إذا كنا لا نريد أن نظل جهلاء وضعفاء كما هو الحال الآن وكما كان سالفاً" ويقول "القرآن لا يتضمن سوى قوانين عامة لجميع الناس . وإن لكل أمة حق التصرف انطلاقاً من الحكمة المتضمنة فى هذه القوانين ، وأن تختار منها ما يتماشى مع الزمان والمكان دون أن تقيد العقل بأى قيد سوى البقاء فى حدود الإيمان" . ويهاجم رجال الدين "الذين حولوا الدين إلى تجارة فلم يعد يهمهم أن تردد أفواههم هذه التجارة صباح مساء ، ويتخذونها وسيلة للتغريب ، واحتياطاً لكسب رضا العامة وشيوع ذكرهم بينها غير ملتفتين إلى الخطر العظيم الذى يدفعون إليه الأمة ودينها تزلفاً إلى العامة من الناس الذين استولى عليهم هوس دينى يدل على تسلط رجال الدين على عقولنا بل يدل على مدى استسلامنا استسلاماً أعمى إلى

ماضيها الذى يجب أن نبتعد عنه كل الابتعاد إن كنا نريد ألا نبقى
كما نحن وكما كنا جهلاء وضعفاء، علماً بأن رجال الدين
المتشددين أجهل الناس بالإسلام. ومع ذلك يتاجرون باسمه
ويتخذونه مطية للتغريب والتضليل" (المقتطف - مجموعة عام
١٩٠٤ مقال لعبد القادر أفندى حمزة).

.. هذا ما كان عليه فى ١٩٠٤.. فهل نتذكر ما كان عليه من
هدوء ودعة ابتداء فى نهاية الثلاثينيات وحتى رحل؟

* * *

وبعد عديد من الكتب والكتابات التى اتخذت المنهج المزدوج
فكراً دينياً وثقافة غربية حديثة معاً، صمت الجميع. ربما لأن عصابة
رشيد رضا تراجعت بسبب ارتباك فكرها إزاء هذه الكتابات أو
بسبب وفاة الشيخ رضا نفسه، وربما لأن حسن البنا قد اقتحم
المشهد بفكر لم تتكشف ملامحه بعد. وربما بسبب انشغال الجميع
بهموم الحرب أو بالصراعات السياسية المحتدمة التى أشعلتها سيطرة
الثالوث "على ماهر - المراغى - كامل البندارى" على شؤون القصر
الملكى فأداروا معركتهم ضد الوفد على أساس دينى مستندين إلى
شراء ولاء حسن البنا وأحمد حسين (مصر الفتاة) فأخرج البنا
مظاهرات مساندة للملك هاتفة "الله مع الملك" فى مواجهة
مظاهرات وفدية تهتف "الشعب مع النحاس". ومع رفض النحاس
باشا (رئيس الوزراء آنئذ) الاحتفال بتنصيب الملك فاروق بمراسم
إسلامية المظهر ومنها قيام شيخ الجامع الأزهر بتقليده سيف جده

محمد على باشا، وإصرار النحاس على أن فاروق سوف ينصب ملكاً
للمصريين جميعاً مسلمين ومسيحيين .

وهكذا أصبح الصراع بين الرجعية ودعاة التجديد صراعاً
سياسياً بالأساس، وانكمش الجميع أمام جبروت النفوذ الجماهيرى
للوفاة .

ومضت سنوات لتبدأ المعركة من جديد . وكانت فى منتصف
الأربعينيات من القرن الماضى ذات طابع وطنى وسياسى ضد
تلاعبات الإخوان وانحيازهم للقصر وللطاغية صدقى وحزبى الأقلية
(الدستوريين والسعديين) فى الصراع الوطنى المحتدم ضد القصر
وكل عملائه بمن فيهم الإخوان ومن خضم هذا الصراع نبئت معارك
أخرى تدعو إلى التجديد الدينى . وبدأت بذور دعوة تجديدية فى
الأزهر وأيضاً بين المثقفين العصريين مثل د . محمد أحمد خلف الله ،
ود . محمد مندور وغيرهما . ومن الأزهر برز الشيخ محمود شلتوت
والشيخ أبو زهرة والشيخ عبد المتعال الصعيدى .

ونتذكر شعراً للشيخ عبد المتعال الصعيدى يقول فيه :

الجامع الأزهر إبتلاه

رب له العجز والوجود

بكل قحف وطرف

عليك بالبشر لا وجود

قطعة صخر أليس فيه

الثقل واليبس والجمود

صلوا وصاموا والليل قاموا

والقلب عن كل ذا بعيد

(الشيخ عبد المتعال الصعیدی - المجددون في الإسلام من القرن الأول حتى القرن الرابع عشر - ص ٤٢) .

أما الشيخ أبو زهرة فقد وصفهم بأنهم كاليعاقبة في الثورة الفرنسية تشددوا في استخدام الألفاظ دون إلتفات للجوهر الحقيقي (الشيخ أبو زهرة - أصول الشريعة - ص ٣٤٣) .

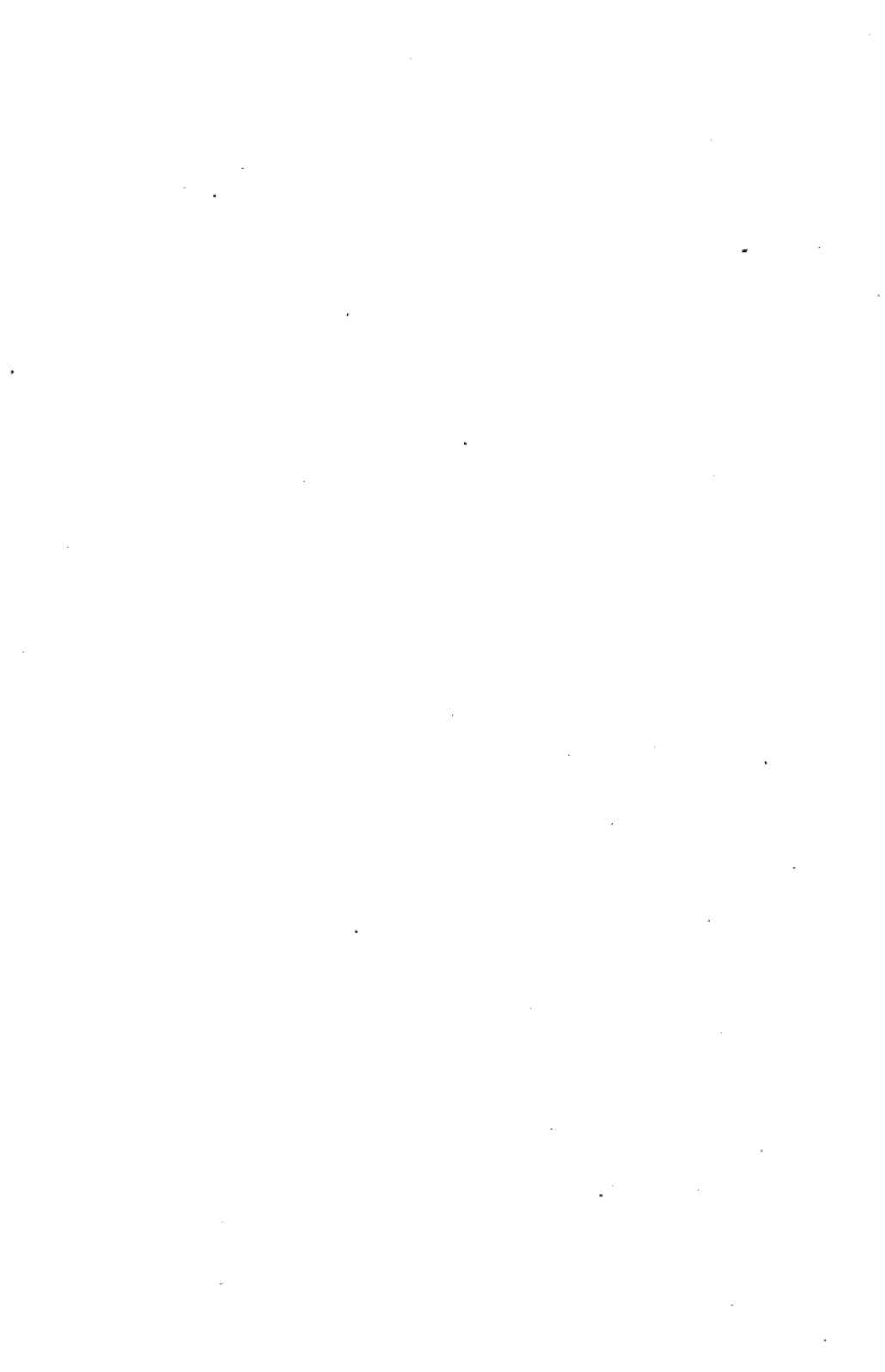
أما الدكتور محمد حمدي زقزوق فقد أكد أن الشريعة هي "التي تقرر مبادئ عامة وأصولاً وقواعد تعد بمثابة خطوط عريضة وهي تدع الباب مفتوحاً في كل وقت للاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية التي تتلاءم مع الظروف والأصول في كل مجتمع وتناسب مع مستجدات الحياة ومتطلبات الزمان والمكان، وهي تتسم بالتيسير على الناس ورفع الحرج عنهم، فليس في الشريعة ما يشق على الناس أو يخرج عن نطاق استطاعتهم، فالحج لمن استطاع إليه سبيلاً، والصوم للقادر عليه والزكاة لمن كان عنده فضل مال" (د. محمود حمدي زقزوق - مقاصد الشريعة الإسلامية وضرورات التجديد - ص ٣١) .

ويقول "ومن الأفكار المغلوطة لدى الكثيرين الخلط بين الشريعة والفقہ الإسلامي، وقد استقر هذا الفهم في أذهان الكثيرين منذ قرن نتيجة لعصور التخلف التي طرأت على المسلمين بعد تراجع الحضارة الإسلامية. والفرق بين الشريعة والفقہ مثل الفرق بين السماء

والأرض وبين ما هو إلهي وما هو بشري . وقد أدى هذا الخلط إلى
إضفاء القداسة على آراء الفقهاء خروجاً على الدين نفسه وتمسك
هؤلاء بإغلاق باب الاجتهاد ومنع رحمة الله الواسعة في التيسير
على العباد" (المرجع السابق - ص ٣٣) .
وتمضى بنا الدراسة إلى مجددين جدد .

ويعلق الدكتور جابر الأنصاري على هذا الموقف قائلاً "إن هيكل
بهذه التوفيقية الفكرية يعبر عن تيار محمد عبده، محاولاً أن يبعثه
بعد أن تصدع بسبب الصراع بين التيار النصوصي المحافظ للشيخ
رشيد رضا وبين التيار العقلاني المجرد لطفه حسين وعلى عبد الرازق
قبل أن يتغيروا" (د. محمد جابر الأنصاري - تحولات الفكر
والسياسة في الشرق العربي - ص ٦٧) ويورد الأنصاري نصاً
لبرنارد لويس يقول: "انقلبت الصورة تماماً فإذا الإسلام باعتباره
قوة عقيدية اجتماعية سياسية جامعة يقوم، وإذا الليبرالية العلمانية
تخسر، وحتى الليبرالية الخفيفة المطعمة بعناصر تراثية أخذت تزيد
من تقبلها للأفكار الإسلامية. وقد أصبح واضحاً أن رغبة العرب في
دفع السيطرة الغربية عليهم تفوق بكثير رغبتهم في استيعاب
الحضارة الأوروبية". ويفسر بادو Badeau ذلك الوضع قائلاً "في
معظم أقطار الشرق الأوسط كان الاتجاه نحو العلمانية والإصلاح
الاجتماعي سائداً، وكان التوجه الديني كثيراً ما يقرب بالمحافظين
والمتحجرين الذين يرفضون التقدم والسير مع الركب . واليوم وبعد

الحرب بقليل نجد أن الدين قد أخذ في الانبعاث وتبوأ مركزاً فعالاً في الحياة. إن الدين لسبب من الأسباب قد عاد إلى مسرح الأحداث في الشرق الأوسط منذ عام ١٩٣٦ بينما خفت صوت التوجه العلماني، لكن نمو الظاهرة الدينية ليس إحياءً عقيدياً فكرياً، وإنما هو إحياء سياسي اجتماعي فليس فيها اجتهاد ديني وفكري جديد وإنما هو ظاهرة اجتماعية تستخدم الدين لأهداف سياسية فالإحياء هنا على وجه التحديد إحياء للدين كعامل اجتماعي وكحزب سياسي" (ج. بادو وآخرون - التطور في الدين - دراسات إسلامية لمجموعة من المستشرقين الأمريكيين - ترجمة نقولا زيادة وآخرون - ص ٢٤٦) لكن عباس العقاد يعارض هذا الرأي قائلاً "إن هناك إنجازاً فكرياً خصباً فقد صدر عن الإسلام أكثر من عشرين كتاباً في عام واحد، عدا العديد من المجلات الإسلامية. والملاحظ أن معظم الكتابات الإسلامية قد جاءت لغير المتفرغين للمسائل الدينية مما يعبر عن اهتمام متزايد بالأمر. وسبب ذلك فشل الفلسفة المادية في العالم، في إقناع العقول وإرضاء النفوس، بعد أن اجتاحت العالم حوالى قرن من الزمان"، ويحللها أيضاً كعادته دوماً "باليقظة العربية واللياذ بالعقيدة التي تعيد ذكرى القديم وتحمي أصحابها من غارات أعدائها في العصر الحديث. وكذلك حركة المبشرين وأيضاً بالفرع من الشيوعية" (روز اليوسف - ١٢ أغسطس ١٩٣٥ - مقال لعباس العقاد).



إسماعيل مظهر

ونعود إلى مسيرة التجديد في مواجهة هجمات رشيد رضا، فنأتى إلى مجدد من نوع خاص جداً. أرستقراطي سليل أسرة أرستقراطية، مفكر موسوعي. ترجم العديد من الكتب وألف خمسة وثلاثين كتاباً ونشر عشرات المقالات والأبحاث وأصدر مجلة العصور (١٩٢٧ - ١٩٣٠) وكتب كثيراً من المقالات في كل عدد منها، وتولى رئاسة تحرير المقتطف (١٩٤٥ - ١٩٤٩)، وفي البداية كان الفتى الأرستقراطي يتسلى بالقراءة فوق في فخ العقل فترك كل شيء وأصبح راهباً في محرابه. ونقرأ ما كتبه عن ذلك "وفي عام ١٩١١ (كان في العشرين من عمره) كنت مكباً في الفلسفة القديمة أنهل من موارد العرب بأقصى ما تصل إليه استطاعتي، حينذاك وقعت في يدي نسخة من كتاب د. شبلي

شميل "ترجمه شرح بوختر على مذهب داروين" فأحدثت قراءته في ذهنى من الانقلاب والأثر ما تعجز الكلمات واللغة عن التعبير عنه أو وصفه فزلفت بقدمى إلى مفازة الآراء المادية" (مقدمة ترجمته لكتاب أصل الأنواع ونشوءها بالانتخاب الطبيعي وحفظ الصنوف الغالبة فى التنافر على البقاء - ج ١ - ص ٤) وليس سهلاً أن يقع أرسطقراطى فى فخ العقل فقد أنفق كل ما يملك على طباعة كتب وزع أغلبها بالمجان وعلى إصدار العصور. استدان - رهن الأرض استولى البنك على الأرض المرهونة، وباع المطبعة، ويكتب أحمد الصاوى محمد "لقد أضع إسماعيل مظهر العزبة فى سبيل العلم والمثل العليا". المهم وفيما يستمتع الأرسطقراطى بالقراءة والترجمة بما دفعه إلى كتابة "زادت الهوة التى تفصل عالمى الذى أعيش فيه وخلقته لنفسى عن العالم الذى يعيش فيه الناس، ولكن ما لى الناس؟ فإنى قانع بأن أسعد سويغات بعالمى الفسيح الذى خلقته وربيته منذ أن أمسكت بالقلم". هذا الهدوء تبدد بعد أن أصدر ترجمته لداروين (١٩١٨)، فانهاالت المطارق عليه وتعالّت الاتهامات بالكفر والإلحاد ولم ينقذه من هذه الحملة الضارية إلا اشتعال ثورة ١٩ فأخفى وهجها أى شىء آخر. لكنه استعاد المعركة عندما صدر العدد الأول لمجلة العصور قائلاً فى افتتاحيته أن هدفها هو "التنديد بأنماط التفكير الدينى (العدد الأول - سبتمبر ١٩٢٧) وكالعادة تصدى له رشيد رضا قائلاً عن العصور إن بعض كتابها تنطوى، أقوالهم على الإلحاد والتهجم على الدين. ورد

مظهر رداً عنيفاً قال فيه ما أتفه أن يحاول شخص الظهور بمظهر يدافع عن الإسلام في حين "أنه يعيش على الذهب الذى أغدقه عليه البعض" وقال "لماذا يسكت رشيد رضا عن الحياة الخاصة التى يعيشها بعض العلماء الذين ينتمى إليهم والذين لم ينتقدهم رغم سلوكهم المهين، بل توجه لمهاجمة من زعم أنهم ملاحدة لأنهم مجددون، والحقيقة أن هذا الشيخ وأمثاله شر على الإسلام والمسلمين أكثر من الملاحدة والمجددين" (إسماعيل مظهر - فى النقد الأدبى - ص ٧)، ونلاحظ ملاحظة مهمة وهى أن مجلة العصور قد توجت افتتاحية العدد الأول بالآية الكريمة "عسى ربكم أن يهلك عدوكم ويستخلفكم فى الأرض وينظر كيف تعملون" ثم هو ومنذ العدد الأول يتساءل "هل يمكن أن تكون هناك معاهد دينية حرة بعيدة عن زيغ العقل المنحرف فى حكومة حرة؟ وهل الفصل بين الناحيتين مستطاع عملياً، وما هى المعاهد الدينية الحرة؟ فإذا كان المقصود بها انفصالها من تسلط الحكومات والرؤساء الذين يجمعون بين سلطة الدنيا وسلطة الدين، واستقلالها بناحيتهما الذاتية عن مشاعر المجتمع، كان هذا هو الخير بعينه بل أقرب الأشياء إلى الحرية الصحيحة. وقد جاهد الناس تحت تأثير فكرة الحرية فى سبيل الفصل بين الدين والسياسة متخيلين أن الفصل بينهما فى الاعتبار كان الفصل بينها فى الواقع؟ ولقد قامت حول هذه المسألة عاصفة من الكلام، ولكن هل تخلص الدين من مؤثرات العقل المنحرف تحت وهم القيام بالواجب

إزاء المعتقد الثابت؟" ويجيب: "لم يكن شىء من ذلك، فإننا لم نزل نرى فى عصرنا الديمقراطى أن الدين تحت تأثير زعمائه قد عبر جسر الذاتية البشرية إلى موضوعات السياسة العملية بما أفسد الديمقراطية وجعلها أبعد الأشياء عن الحرية الصحيحة، إذ يقيد رجال السياسة الذين يخلطونها بالدين عواطف الجماهير ليكسبوا عطفها وتراهم وقد ألقوا فى روع الناس أن فهم أى موضوع فى السياسة لا ينفلت عن إطار الدين، ولهذا نرى أن عصوراً بأكملها تم فيها قتل العقول لأن هؤلاء السياسيين يروجون أن إدراك أى مسألة سياسية لن يتيسر إلا إذا ردت أصلاً وفرعاً وقاعدة وتفصيلاً إلى ناحية المعتقد الثابت" فيختلط فى العقول قليل من التفكير بكثير من الشعور والعواطف (العصور - العدد الأول - ص ٨). ويستعيد مظهر ما قال أه "ميراث العصور الوسطى من اللاهوت المذهبى، ومما يؤسف له أن هذا الميراث لم يزل شديد الأثر فى عقول فئة رجال الدين" (ص ٦٢). وفى العدد الثانى يقدم مظهر دراسة مستفيضة بعنوان "فلسفة الانقلاب التركى الحديث" يلخص فيه كتاباً تركيا صدر بعد إنقلاب أتاتورك جاء فيه "إن تعاليم أئمة الإسلام فى تركيا تقوم على أساس أن الحقيقة لا يمكن معرفتها بالعقل وإنما بالنقل والتلقين. وأن الحياة يجب ألا تحكم بمقتضى المبادئ الإنسانية المستمدة من غرائز ومصالح الإنسان بل بمقتضى الشرائع التى لا تتبدل ولا تتغير" (العصور العدد الثالث - أكتوبر ١٩٢٧) وأثار هذا المقال صحباً ضارياً اتهم فيه مظهر بالإلحاد

والكفر . ويمضى مظهر على هذا المنوال وفي العدد الحادى عشر
نقرأ "نخطئ إذا اعتقدنا أن تراث الماضى يجب أن يكون نبراسنا
الذى ينير لنا مفاوز الحاضر ، بينما الحاضر هو قائدنا وهادينا وما
الماضى إلا صفحة بائدة وعلينا أن نقل فى عقولنا فكرة التأثير
بالماضى" (العصور - العدد ١١ - يوليو ١٩٢٨ - ص ١١٧٢)
وتتضاعف حملات التكفير والتحريض . وسنرى كيف تراجع
مظهر كما تراجع غيره من الليبراليين الأعيان والأغنياء .

محمد أحمد خلف الله

ومع مفكر ومجدد شجاع وهادئ هو د. محمد أحمد خلف الله نتابع مسيرة تجديد تستحق التأمل، فهذا الهادئ المنزوى والرافض للتطلع لموقع أو سلطة أو شهرة يمضى دون ضجيج إلا بما أحدثه كتابه "الفن القصصى فى القرآن". ثم تتالت كتبه دون أن يهتم بها المهتمون ويكاد الآن أن ينساه حتى الباحثون فى شأن التجديد فى الفكر الإسلامى، رغم أن كتاباته المتقنة والهادئة مثله تستحق الاحتفاء وتحتاج إلى إعادة إصدار. ولأنه كما قالت العرب "ليس من سمع كمن رأى" فأنا الذى استمتعت وتعلمت الكثير من صحبة استطالت مع هذا المفكر الذى انتمى إلى منبر اليسار منذ يومه الأول وبقى على دربه حتى آخر أنفاسه، أعرف قيمة الرجل وقدرته وقدره. ومعنا الآن كتابه القيم "مفاهيم قرآنية" (١٩٨٤) وفى التمهيد يقدم د. خلف

الله أوراق اعتماده متواضعا معلنا "أنا مجرد تلميذ تتلمذ على يدي الأستاذ الشيخ أمين الخولى الذى درست على يديه فى كلية الآداب مادة "الدراسات القرآنية". الذى علمنا أن ثمة نقص فى الدراسات القرآنية هو الرؤية الأدبية للقرآن على الرغم من أنه فى المقام الأول معجزة أدبية. ويتذكر خلف الله ما قاله الإمام الشيخ محمد عبده الذى وضع الأساس لهذه الدراسة إذ أكد "أن القرآن الكريم يجب أن يفهم على الأساس الذى كانت تفهمه عليه العرب وقت نزوله من حيث فهم الألفاظ اللغوية والعبارات الأدبية، بما يتطلب التعرف على استخدامات ألفاظ القرآن الكريم كله ويتطلب بالأساس دراسة المفاهيم لكى نستطيع الرد بها على السياسيين الدينيين" (ص ٨).

وهكذا وضع د. خلف الله حدا فاصلا بينه وبين دعاة التأسلم الذين فسروا النص تفسيراً حرفياً فاستخدموه أداة لترويج ما أسماه الأستاذ الإمام محمد عبده بالإسلام الزائف. فالإسلام الصحيح يرتكز على دراسة المفاهيم التى أتى بها القرآن الكريم. وعلى هذا النهج أتت كل كتابات د. خلف الله. والتى أكد فيها موقفه مما قال أنه "الشريعة التى أتى بها الفقهاء المجتهدون فيما لا نص فيه" فهى عنده جهد إنسانى يحتمل الصواب والخطأ "فنحن هنا نتعامل مع الفكر البشرى الذى لا يملك قائله أى حق من حقوق القداسة التى تبقى وقفا على المولى سبحانه وتعالى" (ص ٣٧) وبهذا فتح الباب واسعا وأبدا أمام فكر متجدد أبدا لكى يتلاءم مع روح العصر وكل ما سيأتى من عصور.

ويأتى د. خلف الله إلى موضوع آخر فى جداله الهادئ مع المتأسلمين حول قول "الحكم بما أنزل الله" فيقول "إن القرآن الكريم لم يستخدم ولو مرة واحدة أى مفهوم سياسى مما نعرفه اليوم فى استخداماتنا لكلمات الحكم، والحكومة، والحاكم وما أشبهه. ولقد ثبت القرآن الكريم عند استخدامه للكلمات المشتقة من الجذر اللغوى ح.ك.م على معنى واحد ليس غير هو "القضاء" بمعنى الفصل فى المنازعات، وكل ما يقع من خلاف بين الناس. ولقد ظل هذا المعنى ثابتا عند استخدام أى لفظ مشتق منها منسوبا إلى المولى سبحانه وتعالى: فالله أحكم الحاكمين، ومن أحسن من الله حكما، والله يحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون، ولهذا فليس يصح أبدا أن يكون لفظ الحكم والحاكمية مقصودا منها السلطة التى تحكم وتدبر شؤون المجتمع مادامت كلمة "الحكم" فى مثل هذه الآيات لم يقصد منها معنى السلطة لا من قريب ولا من بعيد" (ص ٤٢). ويمضى خلف الله قائلا "وصدق الله العظيم الذى بعث محمدا رسولا، ولم يبعثه حاكما أو رئيس دولة فلقد كان محمد يحمل إلى الناس فى مجتمعه رسالة ربهم ويتركهم وشأنهم فإن عملوا بالرسالة كان ذلك خيرا لهم، وإن أعرضوا كان ذلك وبالا عليهم.. ملتزما بالآية الكريمة "قد جاءكم بصائر من ربكم، فمن أبصر فلنفسه ومن عمى فعليها وما أنا عليكم بحفيظ" (الأنعام- ١٠٤) فلم يكن عليه السلام الرقيب أو الحفيظ أو الجبار أو المسيطر وإنما كان الرسول الذى يؤدى الرسالة كما حملها عن

الله سبحانه وتعالى يؤديها وهو يتمثل قوله تعالى "إن إلينا إيابهم ،
ثم إن علينا حسابهم" (الغاشية - ٢٥) .

ثم يقول " وصدق الله العظيم الذى بعث محمدا رسولا ولم يبعثه
حاكما أو رئيس دولة ، ولو اقتضت حكمة الله أن يكون محمد
رئيس دولة لكانت الصيغة القرآنية " فاحكمهم بما أنزل الله . ويجب
أن نفرق دائما بين صيغة محمد يحكم الناس وصيغة محمد يحكم
بين الناس . الصيغة الأولى هى التى تصلح لرئيس الدولة . أما الصيغة
الثانية فهى التى تصلح للقاضى والحكم " وكل عبارات القرآن الكريم
وردت فى الصيغة الثانية : " الحكم " التى تصلح للقاضى والحكم "
وهكذا كل عبارات القرآن الكريم وردت فى الصيغة الثانية : الحكم
بين الناس ولم تكن أبدا حكم الناس " (ص ٤٤) . ثم ينتقل د . خلف
الله بنا إلى موضوع الخلافة فيقول " والجذر اللغوى خ . ل . ف فنقول
خلف فلان فلانا أى جاء بعده ، والخليفة من يخلف غيره ويقوم
مقامه ويقول الراغب فى كتابه المفردات " الخلافة نيابة عن الغير إما
لغيبية المنوب عنه أو لعجزه أو لتشریف المستخلف وعلى هذا الوجه
الأخير استخلف الله أولياء فى الأرض " ويستخلف ربه قوما
غيركم " .

ومن هنا ذهب الصحابة إلى أن أبا بكر الصديق هو خليفة رسول
الله وليس خليفة الله . والذى ثبت تاريخيا هو أن الناس هم الذين
اختاروا أبا بكر ليكون خليفة لرسول الله " . ثم يمضى د . خلف الله
ليسأل " لكن هل كانت هذه الخلافة استمرارا لشئون النبوة والرسالة

أم هي وضع جديد؟ وهل يمكن القول إن الخلافة نظام ديني أم هي نظام مدني نابت من الفكر البشري؟ التاريخ هو الذي يجيب وليس القرآن الكريم. فالوقائع التي حدثت عند استخلاف كل من أبي بكر وعمر وعثمان ويزيد بن معاوية تؤكد أن عملية الاستخلاف لم تكن أبدا عملية دينية، والأساس الشرعي لها لم يكن أبدا النصوص القرآنية أو الأحاديث النبوية القطعية الدلالة وإنما كانت الاجتهادات العقلية التي بذلها الناس في كل وقت. والمؤكد أنه عند استخلاف أبي بكر أن الصحابة لم يجدوا نصا وإلا كانوا قد التزموا به، ومن هنا كان الجدل والحوار والاجتهادات التي انتهت باختيار أبي بكر. وعدم وجود "النص" كان لحكمة إلهية وليس إهمالا أو نسيانا والحكمة هي أن المسألة يجب أن تترك للعقل البشري واجتهاده حسب الزمان والمكان وتطور الفكر".

ولأن خلافة أبي بكر الصديق كانت الأولى، وكانت الفاصلة في تحديد طبيعة الخلافة والخليفة فقد توقف أمامها د. خلف الله ببعض من التفصيل. فالخلافة لم ترد في نص لا في القرآن الكريم ولا في الحديث الشريف "فلو كان هناك نص لالتزم به المسلمون من المهاجرين والأنصار ولأصبحت الخلافة كمسائل المعتقدات الدينية والعبادات الدينية لا يملك أحد حق التغيير أو التقول فيها". ولهذا اهتم خلف الله بالحوار الذي دار بين متحاورين يقدمون أفكارا سياسية بشرية وليست أفكارا دينية إلهية. ويقول "لقد قدم كل من الأنصار والمهاجرين من الأفكار ما يدل به على أنه الأحق بالخلافة

من غيره . ووضح تعصب كل فريق لرأيه . فسعد بن عبادة خطب في الانصار قائلاً "استبدوا بهذا الأمر دون الناس فإنه لكم دون الناس" فرد أبو بكر قائلاً أن المهاجرين "هم أول من عبد الله في الأرض، وآمن بالله وبالرسول وهم أولياؤه وعشيرته وأحق الناس بهذا الأمر من بعده، ولا ينازعهم ذلك إلا ظالم" فرد أحد الأنصار "يا معشر الأنصار، املكوا عليكم أمركم فإن الناس فى فيئكم، ولن يجترئ مجترئ على خلافكم ولن يصدر الناس إلا عن رأيكم" ثم "واحتدم الجدل إلى حد امتشاق السيوف كما روى الطبرى وهنا تدخل أبو عبيدة بن الجراح، وصاح فى الانصار "يا معشر الأنصار كنتم أول من نصر وآزر فلا تكونوا أول من بدل وغير" وهنا تلاشت العصبية عند عديد من الأنصار وبويع أبو بكر ووقف خطيباً "إن احسنت فأعينونى وإن أخطأت فقومونى . . أطيعونى ما أطعت الله فيكم فإذا عصيت فلا طاعة لى عليكم" ويستخلص د . خلف الله من هذا الحوار أن "الخلافة" هى مسألة بشرية وليست جزءاً من العقيدة الإسلامية ويقول "إن الحوار كان حواراً سياسياً والأفكار التى قدمت فيه أفكار سياسية نبتت من تعصب كل فريق لنفسه وانتهى الأمر لصالح أبى بكر بعد انحياز فريق من الأنصار لمبايعته، ومثل هذا الصراع وهذا الفوز القائم على الانحياز هو ما نراه فى مجتمعاتنا الحديثة بين القوى السياسية . هذا هو الذى يحدث فى كل مكان وزمان . كما أن أباً بكر وقد استمد سلطته من الناس فقد جعل من حقهم تقويمه وجعل حقهم فى عدم طاعته حين لا يطيع الله فيهم،

فقد جعل محاسبته حقا من حقوق من منحوه السلطة، وهذا تقليد سياسى وليس تقليدا دينيا. فالسلطة التى منحها الناس له لا يمكن أن تكون سلطة دينية حيث إن الذى يمنح السلطة الدينية هو المولى سبحانه وتعالى وليس الناس. وقد اقتضت حكمة الله تعالى إنهاء النبوة وختم الرسالة بمعنى أنه لن يبعث بعد محمد نبيا ولا رسولا. وبهذا لا يمكن بحال من الأحوال القول بأن الخلافة امتداد للنبوة، ثم يؤكد د. خلف الله "أن الخلافة نظام جديد يقوم على أساس جديد. إنه نظام جديد أساسه اجتهاد العقل البشرى. فأبو بكر اختار عمر خليفة له إذا أجمع الصحابة من المهاجرين والأنصار على اختياره فكان اختياره إقفالا لباب الفتنة" ثم يقول "لقد جد جديد يحتاج إلى إعمال العقل البشرى فقد رأى عمر أن هناك ستة نفر يصلح كل منهم للخلافة وأدرك أن اختياره لواحد منهم قد يجر المتاعب فهده تفكيره إلى تفويض هؤلاء الستة فى اختيار الخليفة، ويروى الطبرى أن عمرا جمعهم، وقال لهم: إني قد نظرت لكم فى أمر الناس فلم أجد عند الناس شقاقا إلا أن يكون فيكم.. وحدد لهم ثلاثة أيام لاختيار واحد منهم" (ص ٦٦). ويختتم الدكتور خلف الله حديثه فى موضوع الخلافة قائلا "نستطيع أن نقرر فى يقين أن مؤسسة الخلافة هى مؤسسة سياسية فليس هناك نص دينى فى شأنها نتخذ منه الأساس فى القول بأنها مؤسسة دينية. كما أن الواقع العملى الذى برز عند اختيار الخلفاء واحدا بعد الآخر يدل دلالة قوية على أن الأساس فيها هو الفكر البشرى الذى جاء نتيجة لإعمال

العقل ، ومن هنا جاءت صيغ اختيار الخلفاء مختلفة فلكل واحد منهم حالته الخاصة به . وهكذا يتأكد أن من حقنا نحن أيضا أن نضع النظم البشرية لبناء الدولة حسب الظروف التي تحيط بنا والتي يجيء فيها النظام ملائما للمرحلة الحضارية التي نمر فيها وللعصر الذى نعيش " ثم يؤكد " ليس من حق أحد أن يعلن أن العودة إلى نظام الخلافة أو الإمامة واجب دينى من حيث إننا انتهينا من كل ما تقدم إلى أن مؤسسة الخلافة ليست مؤسسة دينية وإنما هى مؤسسة سياسية " (ص ٦٩) .

ثم ينتقل بنا د . خلف الله إلى قيمة العلم والعقل . فيقول هناك "إصرار من القرآن الكريم على أن العلم هو الأساس الأول عند ممارسة الحياة ، وليس الظن أو الوهم أو الافتراضات النظرية الأمر الذى دفع بعض المفسرين للقرآن إلى تفسير العمل الصالح بأنه العمل القائم على العلم ، وهو يفسر العلم بأنه إدراك الشيء بحقيقته ، أما المعرفة فهى ادراك الشيء بتفكير وتدبر فأنت لا تستطيع أن تقول "علمت" الله . ولكنك تقول "عرفت" الله ويأتى ذلك بأن العقل البشرى ينظر ويفكر ويتدبر فى الكون بمن فيه وما فيه . فما يجيء عن العقل لا يسمى علما إلا إذا كان علما بحقائق الأشياء ، وكان يقينا لا ظنا . ولهذا فإن العلم هو أساس حياتنا وليس الظن أو الوهم . ذلك أن الحقيقة العلمية بالمعنى العلمى الحديث تدخل فى إطار المفاهيم القرآنية حيث إن القرآن هو الذى طلب إلى العقل البشرى أن ينظر ويفكر فى هذا الكون . . وهكذا فإن ثمار العلم الحديث هى ثمار

للاستجابة لتعاليم الدين . وقد جرت سنته تعالى بأن لا يتعظ بالعلم
ولا يتأثر به تأثراً يبعث على العمل إلا أصحاب العقول الخالصة من
الشوائب " (ص ١٤٥) .

.. ومهما أطلنا سنظل بحاجة إلى المزيد . وتبقى كتابات د .
محمد أحمد خلف الله بحاجة إلى إعادة طبع وإعادة دراسة . ألم
يعلمنا قيمة العقل والعلم والمعرفة .

وسواء استجاب المسئولون عن طبع كتب التنوير والتجديد
والاستعانة بها في إدراك سبيلنا أم لم يستجيبوا ، فنحن يقينا سنظل
مدينين للدكتور خلف الله ، وسنظل بحاجة إلى فكره وعلمه
ومعرفته .

أمين الخولى

وإذ تحدثنا من قبل عن أستاذنا د. محمد أحمد خلف وكيف أنه كان يزهو فى كتاباته وحتى فى جلساته الخاصة بأنه تلميذ للشيخ أمين الخولى الذى كان أستاذه فى كلية الآداب. فكان من الضرورى العودة للأستاذ، ووجدت كتاب "من هدى القرآن" وهو عبارة عن تسجيل مكتوب لسلسلة من الاحاديث فى الإذاعة المصرية فى عام ١٩٣٨ ولعشرين عاما تالية، ويقول فى المقدمة أنه رفض فى البداية، إذ كان الشعور السائد أيامها بأن الاستماع للإذاعة نوع من التسلية، وهو لا يريد لنفسه ولا لفكره أن يكون مادة للتسلية "فلمست من ذوى البراعة والقدرة فى التسلية" وحتى إذاعة القرآن الكريم لم تسلم من انتقاده إذ يقول فى المقدمة "وإذا ما كانت تلاوة القرآن المنغمة من أولئك المردين له فى غير فهم ولا شعور تعد إطارا لتلك

التسلية المحدثة ، فليس من التسلية فى شىء أن أتحدث عن أهداف القرآن البعيدة ومراميه الاجتماعية" (ص ٧) .

وهو يتحدث عن القرآن فيقول "إنه كتاب العربية الأكبر ، وتاج أدبها العالى" ويقول أن أحاديثه فى برنامج "من هدى القرآن" هى قبسات من نتائج الدراسة الأدبية الفنية للقرآن معجزة العربية البلاغية ، والأصل الأكبر لدعوة الإسلام ، وهى دراسة تحاول عرض الهدى القرآنى فى تفسير الحياة وتدبيرها" . ويقول أنه قد تم فى هذه الأحاديث "تقرير منهج التفسير الأدبى للقرآن الذى يتميز عن مناهج التفسير المختلفة ، وهذا التفسير الأدبى عندى هو الذى يجب أن يتقدم كل محاولة لمعرفة شىء من فقه القرآن أو أخلاق القرآن أو عبادات الإسلام ومعاملاته فى القرآن" ومن هنا فإننى أرفض كل الادعاءات بما يسمى التفسير العلمى للقرآن أو محاولة مطابقة النص القرآنى مع علم من العلوم" .

وهو لا يدعو فقط إلى منهج للتفسير الأدبى للقرآن ، لكنه يدعو إلى تفسير القرآن كموضوعات وليس تفسيره كآيات أو سور وإنما تتبع ما يخص كل موضوع فى القرآن كله ، وله فى ذلك منطق يستحق الاهتمام ، منطق يقول "هذا القرآن يفسر بعضه بعضاً" ويقول "هذا التفسير الأدبى يقف بنا وقفة نشرف فيها على آفاق الفن القولى الذى ذهب به هذا القرآن كتاب العربية الأكبر" . ومن ثم فهو يرجو أصحاب القول فى التفسير اليوم أن يتبعوا استعماله فى المواطن المتباعدة والمناسبات المتغيرة ليستشفوا من وراء ذلك

نظراته البعيدة فى نظمه وصوغه ولا يكفتوا بالنظرة الجزئية إلى الكلمة فى الآيه أو الآيه فى السورة" (ص ١٣) .

ونواصل مع الشيخ أمين الخولى فى كتاب آخر عنوانه "المجددون فى الإسلام" طالع فيه عديدا من كتابات عديد من المفكرين المجددين عبر سياحة ملهمة أكد فيها أنه اعتبر التجديد فى الفكر الدينى مسألة أساسية وأنه لا نهوض للمسلمين بدونه .

وفى طبعة جديدة (عام ٢٠٠١) كتب المقدمة الشيخ عبد الصبور مرزوق نائب رئيس المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ليقول فيها "شيخنا الجليل الأستاذ أمين الخولى يؤكد أنه فى زماننا هذا يصبح من الواجبات الدينية عرض المواقف التجديدية التى قام بها علماء الإسلام وبعض حكامه لمواجهة المتغيرات التى حدثت فى الزمان والمكان" ويقول أن الشيخ الخولى "يعبر عن عميق الوعى بحتمية التجديد والتطور التى هى سنة الحياة والأحياء، وأيضا بحتمية مسايرة فروع الدين لمتغيرات المكان والزمان حتى لا تتخلف الأحكام عن التشريع الذى نزلت أصوله فى الجزيرة العربية بين مكة والمدينة عن الوفاء بمتطلبات وظروف معتنقيه فى جميع أنحاء العالم حيث تتغير ظروف من تطبق عليهم" .

والكتاب هو بالأساس محاولة من الشيخ لشرح وتفسير كتابين يؤسسان منذ الزمن القديم لقيمة التجديد ويدعوان لاعتبارها فرضا دينيا . فالشيخ الذى عانى طويلا من فكر العناصر المتشددة والجمادة والرافضة لفكرة التجديد يشهر فى وجه الجميع سيف أبى هريرة

الذى روى عن رسول الله حديثا يجعل من التجديد فريضة دينية ،
فالحديث يقول "إن الله يبعث على رأس كل مائة من السنين لهذه
الامة من يجدد لها أمر دينها" . أما الكتابان فأولهما كتاب للسيوطى
عنوانه "التنبئة بمن يبعثه الله على رأس كل مائة" (٩١١ هـ) ، أما
الكتاب الثانى فهو للشيخ المراعى المرحوم وعنوانه "بغية المقتدين
ومنحة المجددين على تحفة المهتدين" ويكمن جوهر الفكرة التى قادت
الشيخ أمين الخولى إلى دراسة وتفسير وإعادة نشر هذين الكتابين
فى أن الشيخ إذ يجادل فى زماننا الحاضر مع رافضى فكرة التجديد ،
وإذ يصارع ضد دعاة الجمود وتكفير المجددين فإنه يقدم نموذجا من
مفكرى القرن العاشر الهجرى يدعون فيه إلى ضرورة التجديد ،
ومن ثم أو كما يقول رجال القانون "من باب أولى" ومع كل ما شهده
العالم من متغيرات ومستحدثات واكتشافات علمية فإن التجديد
فى الفكر الدينى يصبح أمرا أكثر ضرورة لكى لا يستشعر المسلم
اغترابا وعزله عن العالم الذى يعيش فيه . وأبرز الشيخ قول
السيوطى "أنه لا يشترط أن يأتى المجدد كل مائة عام ولا يشترط أن
يكونوا حدا فقد يتوافد المجددون خلال مدد أقل ، وقد يتعددون ،
ويقول الشيخ فى مقدمته لما كتبه السيوطى أنه أفاض فى شرح
ضرورة التجديد نثرا ثم عاد فقدمها شعرا تحت اسم "تحفة المهتدين
فى بيان أسماء المجددين" ويقول "مات السيوطى فى بدايات القرن
العاشر بعد أن أكد ضرورة التجديد وأفاض فى تعداد مجددى زمانه .
فما بال رافضى التجديد فى زماننا ؟

وللإجابة عن هذا السؤال نتواصل مع الشيخ أمين الخولى فى كتابه "المجددون فى الإسلام" ونقرأ له متخذاً من كتابات السيوطى والمراغى الجرجاوى سنداً وحجة فيقول "فإذا تحدث القدماء عن ضرورة التجديد، وبدأ حديثهم هذا مبكراً منذ حوالى القرن الثالث الهجرى لم يبق بعد ذلك مقال لقائل ولا اعتراض لمعترض، ولم تعد فكرة التجديد بدعا يختلف الناس حوله فنضيع الوقت والجهد فى تلك المهاترات التى تكثر وتسخر حول كل محاولة جادة لدفع الحياة الدينية والاجتماعية إلى ما لا بد لها منه من سير وتقدم وتطور ووفاء بما يستجد دائماً من حاجات الأفراد والجماعات. فإذا ما كان السلف قد أسس لفكرة التجديد فإن من حقنا أن نكمل الفكرة فى التجديد ومداه، فنلتمس منهم ما نرى من أضواء يبعثها الماضى فيضىء بها طريق المستقبل واتجاه التطور" (ص ١٠) ثم هو يؤكد "أن التجديد حركة دائمة متصلة ما اتصلت الحياة، وما قام فيها من يحمى الحياة من الانحراف ويجهر بالحق ويصون المجتمع" و"لو قلت أن التجديد هو العمل الثورى الكبير الذى تحتاجه الأمة إذا ما طال عليها العهد وقست القلوب لم أخطئ" ثم هو يحذرنا من تملق بعض "العلماء" الرجعيين للحاكم الظالم مستظلين بدعاوى باطلة هى ليست سوى إسلام زائف فينقل عن السيوطى الذى قال فى كتابه "تاريخ الخلفاء أمراء المؤمنين القائمين بأمر الأمة" (ص ١٦٣) "أن يزيد بن عبد الملك بن مروان عندما تولى" أتى بأربعين شيخاً فشهدوا له أنه ما على الخلفاء من حساب ولا عذاب" ويذكرنا

الشيخ أمين بمقال نشره في مجلة الرسالة (فبراير ١٩٣٣) أكد فيه أن التجديد يحقق استمرار حيوية الإسلام وصلاحيته لكل زمان ومكان ومسايرته للتقدم الإنساني المتصل وبخاصة مما يكبله به أصدقاء جهلاء يحسبون أنهم يحافظون عليه، في الوقت الذي يقتلون فيه حيويته، ثم هو يقول "فالتجديد الذي هو تطور ليس إعادة قديم كان، وإنما هو اهتداء إلى جديد أتى" "فالناس لا يجوز لهم أن يرحلوا ليقيموا عند المنبع الأول ويكون هذا هو كل عملهم فالتجديد هو التطور" فإذا "استغنت عقيدة الإسلام المسيرة الواضحة عن الإطالة في التعريف بنفسها أمام العلم فإنها لتجد اليوم الحرية الكافية لتصوير تلك الغيبيات الجملة في صور تتجدد وتتطور دون حرج أو تحايل لأنها ليست مقيدة بتفاصيل ولا ملتزمة بجزئيات. فتصرف العقيدة الإسلامية نشاطها إلى عدم الاشتغال بالتفصيلات والغيبية الانصراف إلى الفهم الحر الملائم لكل جديد من خفايا الكون"، ثم يقول "وبهذا يترك الإسلام للعلم طريقة مستعدة لتقبل كل ما يجيئ به العلم، وبهذا يتخلص الإسلام من الأفهام الساذجة المضحكة أحيانا وينطلق مع العلم ذلك الانطلاق الجبار الذي لا يعترف بمناطق ممنوعة ولا حدود حازمة تعوقه عن محاولة المعرفة" (ص ٤٩). لكن الشيخ يفاجئنا بفصل عنوانه "التطور في العقائد" ويقول "ما أشك في أن جوها تتجههم لهذا العنوان إذ تحسب أن العقيدة من الثبات والرسوخ بما يبلغ الجمود. فقد جرى الاختلاف حول تحرير العقيدة الإسلامية وكان الخلاف حول صفات الله

سبحانه وجرى على صفة الكلام ذاتها، وما هو كلام الله تعالى، وسجل التاريخ محنة القول بخلق القرآن وقطعت في ذلك رقاب كثيرة. ثم هو يسأل هل نقبل الآن مثلا أن التصوير حرام وأن أشد الناس عذابا هم المصورون بينما نحن جميعا بحاجة إلى التصوير، ونرى أمامنا الصور تتحرك وتنطق وتوضح". (ص ٥٩) ثم عنوان صارخ آخر "تطور العبادات" ويقول "ولعل أبسط صور التطور أن تجد في الحياة فرصة للاختيار بما تراه أيسر عملا وأخف وقعا وأعمق أثرا". ثم هو يوجه عدة أسئلة اعترف أنها محرجة إذ يقول "ماذا يكون الرأى فى انتشار وسائل التلقى للإذاعة من جهاز صغير فى حجم علبة الكبريت، ومن هذا الأجهزة تذاق الصلوات الجامعة من جمعة وعيد، فماذا يكون حكم الاقتداء بها بواسطة هذه الأجهزة، وفيها واسطة حاضرة مشهودة كالتليفزيون إذ يرى فيه المصلى من حال الإمام وحركاته، ويسمع من صوته ووعظه ما لا يستطيع أن يراه بكل صعوبة فى مسجد الحى المزدهم؟ ويحتاج الأمر إلى التطور العبادى فيما جد من وسائل الحركة والتنقل كالطائرات مثلا فهل نظل نأخذ حكمها من الصلاة على الدابة أو الصلاة فى السفينة أم أن الأمر يحتاج إلى مرونة متطورة مع تطور صور الحياة وحقائقها جميعا. وأنت واجد فى الخج مثل ذلك بما يوجب النظر فى تكدر لحوم الاضاحى والدماء المتراكمة وإبدال المخالفات فى الإحرام وغيره، وكيف تكون؟ وهو يتساءل عن مدى حاجة الاجيال الصاعدة إلى تعلم قواعد الاستنجاء (وهل يعرفون أصلا معنى هذه الكلمة؟)

بالأحجار وعددها ونوعها؟" ثم هو يقدم الدليل على مرونة الإسلام وتيسيره على المسلم من إسقاط فرض الوضوء بالماء وتحول الفرض إلى التيمم بالتراب حين يكون على الماء عدو مخيف أو حيوان مفترس ويكون ذلك التيمم بديلاً عن الغسل حينما يكون أمر الماء كذلك أو حينما يكون استعمال الماء مضراً" (ص ٦٦). ثم يختتم الشيخ أمين الخولي قائلاً "وبعد فإننا ننتهي باطمئنان إلى أن التجديد الديني هو تطور والتطور الديني هو نهاية التجديد الحق".

وأخيراً فإن الشيخ أمين الخولي حرص بعدها على استعراض معنى الحكم العادل المنصف فيتحدث بلسان السيوطي عن عمر بن عبد العزيز الذي كتب لزعيم الخوارج "بلغني أنك خرجت غضباً لله ولنبيه ولست بأولى بذلك مني فهل أناظرك فإن كان الحق بأيدينا دخلت فيما دخل فيه الناس وإن كان معك نظرنا في أمرنا". وكيف أنه تلقى رسالة من واليه على خراسان يقول فيها "إن أهلها لا يصلحون إلا بالسيف والسوط ويستأذنه في ذلك فرد عليه، قد كذبت بل يصلحهم العدل والحق". وأخيراً وقبل أن يغادر الشيخ أمين الخولي أذكر الجميع بأن في أعناقهم إجابات أصبحت ضرورية على أسئلة الشيخ حول تجديد العقائد والعبادات والمعاملات. فلننهض جميعاً بحثنا عن الإجابات.

ونمضي قدماً في حديقة التجديد التي دعا لها وبجسارة أمين الخولي فقد اتخذ من كتابين تراثيين قارباً جدياً فيه بمهارة ليقفاده نحو ضرورة التجديد وتحديد مفهومه. فنقرأ معه "ومنذ القرن الثالث

الهجري اعتبر التجديد مهمة نبيلة وضرورة ونال المجددون احتراماً وتوقيراً مبالغاً فيه" بل إن التجديد ليبلغ من الأهمية إلى حد أن يرفعوه في بعضهم إلى مرتبة النبوة وتسمع هذا التعبير من بعض العلماء الأكابر إذ يقول "لو كان بعد النبي (صلعم) نبي لكان الغزالي، الذي يثبت حصول معجزاته ببعض مصنفاته. وهم يقولون كما يقول السيوطي في آخر كتاب التنبئة "في هذه الأمة في كل مائة سنة تموت الحكماء، ثم يبعث الله عدداً من الأنبياء الحكماء فيردون الخلق إلى الله، وهم بمثابة أنبياء الزمان". "واعتبار المجددين أنبياء حيناً وبمثابة الأنبياء حيناً يؤيد جلال مهمتهم وأنها إصلاح عام" و"التجديد حركة مستمرة، وقد يوجد في أثناء القرن من هو أفعل أثراً وأكثر صلاحية من المعدود على رأس القرن والمقصود هو أن يكون التجديد حركة متصلة ثابتة ومتكررة" ويقول "ومن هنا كان عمل المناضل عن أصول الدين الاعتقادية، وعن أصول الأحكام العملية عملاً لا يخلو من التطرف لأن مهمته هي معاونة هذين الجانبين من العلم والعمل الديني على التقدم ومتابعة مسيرة الحياة بخطى واسعة لم يصلح شيء من هذين الجانبين الدينيين للبقاء إلا بها" ونلاحظ وربما بدهشة أنه يلح على تجديد "أصول الدين الاعتقادية" (ص ٣٨). ونقرأ له في مقال نشره في مجلة الرسالة عنوانه "التجديد في الدين" "إن ثمة حاجة ملحة وواضحة إلى تجديد الدين كي يتحقق استمرار حيوية الإسلام وصلاحيته في كل زمان ومكان" (الرسالة - مقال أمين الخولي - التجديد في الدين - فبراير

١٩٣٣) ثم يتحدث عن "تطوير العقائد" قائلاً "ما أشك في أن جوها تتجهم لهذا العنوان تحسب أن العقيدة من الثبات والرسوخ بما يبلغ حد الوقوف أو قل الجمود. فلقد جرى الخلاف حول صفات الله وما يبث منها وكيف يبث، وقد جرى الخلاف حول صفة الكلام، وما امتد إليه الاختلاف على القرآن بما هو كلام الله تعالى وكانت محنة القول بخلق القرآن" (ص ٥٦) "لقد حق علينا أن نحرر العقيدة الإسلامية اليوم تحريراً يحمي إيمانها بالعلم" (ص ٥٨). ثم يقتادنا الشيخ أمين الخولي وفي يسر ودون ضجيج إلى عنوان آخر وهو "تطور العبادات" فيقول "بضرورة التطور وفق ما تحتاجه الحياة بواقعها المتحكم". ويتساءل عن الرأي "في انتشار وسائل التلقي للإذاعة من جهاز صغير في حجم علبة الكبريت تذاع منه الصلوات الجامعة من جمعة وعيد، فماذا يكون حكم الاقتداء بها بواسطة هذه الأجهزة، وفيها واسطة حاضرة مشهودة كالتليفزيون يرى فيه المشاهد من حال الإمام وحركاته ويسمع من صوته ووعظه ما لا يستطيع أن يراه بكل صعوبة في مسجد حيه المزدهم" ثم "ويحتاج الأمر للتطور العبادي فيما جد من وسائل الحركة والتنقل كالتطورات مثلاً، فهل تظل تأخذ حكمها من الصلاة على الدابة أو الصلاة في السفينة؟ أم أن الأمر يحتاج إلى مرونة متطورة مع تطور صور الحياة وحقائقها؟ ثم هذا الصيام ورياضة الناس عليه والتزمت من رخصة الله فيه.. فهل يحتاج الأمر إلى نظر متطور يتسع أفقه لإدراك ما في الصوم من آثار خلقية واجتماعية عملية أهم وأجدي من

مجرد الجوع؟". ثم هو يتساءل عن حكم الزواج عبر الإنترنت إذا تحقق الإيجاب والقبول والشهود وكذلك حكم الطلاق عبر الإنترنت؟ ويعود أستاذنا أمين الخولى إلى أسرار العقل وضرورة استخدامه مذكراً إيانا أن الشافعى كان يؤكد على تلاميذه "إذا ذكرت لكم ما لم تقبله عقولكم فلا تقبلوه فإن العقل مضطر لقبول الحق" (ص ٩٧). ويؤكد الشيخ الخولى إن كل المجتهدين على صواب وفقاً لقول الأشعرى "كل مجتهد مصيب وكلهم على حق فهم لم يختلفوا فى الأصول وإنما اختلفوا فى الفروع فأدى اجتهاد كل منهم إلى شىء فهو مصيب وله الأجر والثواب"، ثم هو يعود ليؤكد على عبادة رآها بالغة الأهمية ونراها معه كذلك فقد استدعى ساعة وفاته أحد تلاميذه وهو السرخسى فقال له "اشهد إنى لا أكفر أحداً من أهل القبلة، لأن الكل يشيرون إلى معبود واحد، وإنما هذا كله اختلاف فى العبارات". .. ويمضى الشيخ الإمام المفكر المجتهد أمين الخولى تاركاً لنا تراثاً عقلاً نياً لم نزل بحاجة إلى دراسته والاهتمام بتدريسه لعل بعضاً من الظلامية المتحجرة الفكر تنزاح عن بعض العقول.

ويمكن القول أن أمين الخولى قد بدأ معركته التجديدية مستنداً فى بدايتها إلى دعامين تراثيتين هما كتاب "التنبئة بمن يبعثه الله على رأس كل مئة" للإمام الاسيوطى (٩١١هـ) و"منحة المجددين على تحفة المهتدين" للمراغى الجرجاوى من علماء القرن الثالث

عشر الهجرى . وبهما ومستنداً على ما أورده من حجج خاض
معركته التجديدية . ويقدم الشيخ الدكتور عبد الصبور مرزوق
كتاب الشيخ أمين الخولى "المجددون فى الإسلام" فى طبعته الثانية
(١٩٩٩) قائلاً "شيخنا الجليل الأستاذ أمين الخولى طيب الله ثراه
حين يهدى كتابه "إلى الذين يؤمنون بعالمية الإسلام وخلوده أهدى
هذا للبحث على وسائل هذه العالمية ، وذلك الخلود" يصف هذا العمل
بأنه بحث عن وسائل العالمية والخلود للإسلام وتكشف هذه العبارة
عما فى فكر الرجل من عميق الوعى بحتمية التجديد والتطوير التى
هى سنة الحياة والأحياء ، وأيضاً بحتمية مساهمة فروع الدين
لمتغيرات المكان والزمان . حتى لا تختلف الأحكام عن التشريع الذى
نزلت أصوله فى الجزيرة العربية عن الوفاء بمتطلبات وظروف
معتنقية فى جميع أنحاء العالم حيث تتغير الظروف لمن نطبقه
عليهم" ويمضى الشيخ عبد الصبور قائلاً "وبهذا وحده تسلم عالمية
الإسلام من تنطع المنتطعين وجمود المتجمدين ، وتنفسح الآفاق أمام
الرسالة الخاتمة التى كان من خصوصيات المرسل لها أنه بعث
رسولها إلى الناس كافة" (أمين الخولى - المجددين فى الإسلام -
الطبعة الثانية ١٩٩٩ - مقدمة الشيخ عبد الصبور مرزوق - ص ٦)
ويتحدث أمين الخولى عن الكتابين قائلاً "أردت أن أدع أصحاب هذا
التراث المؤمن بالتجديد يتحدثون هم أنفسهم عن التجديد
الدينى... فإذا حدث أصحاب القديم عن التجديد حديثهم الذى
ترى نصوصه وبدأ حديثهم هذا مبكراً منذ حوالى القرن الثالث

الهجرى لم يبق بعد ذلك مقال لقائل ولا اعتراض لمعتراض، ولم تعد فكرة التجديد بدعاً من الأمر يختلف الناس حوله.. ولا نضيع الوقت والجهد في تلك المهاترات التي تكثر وتسخف حول كل محاولة جادة لدفع الحياة الدينية أو الاجتماعية إلى ما لا بد لها منه من سير وتقدم وتطور ووفاء بما يجد دائماً من حاجات الأفراد والجماعات" ويمضى قائلاً "وإذا ما أسس السلف لفكرة التجديد حق لنا أن نكمل الفكرة في التجديد فنلتمس من عمل الحاكمين منهم ومن تفكير المفكرين منهم ما نرى فيه أضواء يبعثها الماضي فيضىء بها طريق المستقبل واتجاه التطور" ويمضى قائلاً "وأحسب أننا واجدون في تصرفات المجددين القدامى وتفكيرهم ما لم تصل إليه الحياة اليوم، أو قل ما لم تجرؤ عليه، لأن المقلدين قد ألقوا بجمودهم في الفهم والتصرف ضباباً أو ظلاماً أخفى حقيقته وحجبه على الأنظار فلم يعرفه الناس ولم يشتهر بينهم، وإذا عرفه اليوم عارف بدا قوله غريباً عنا" والهدف من هذا الكتاب هو تدعيم فكرة التجديد ثم تحديدها وبيانها، فقد ملك النفس شعور الحياة بالحاجة الماسة الملحة إلى تجديد تطويرى يفهم به الإسلام الذى يقرر لنفسه الخلود والبقاء، ويفهمه فهماً حياً تلخص من كل ما يعرض هذا البقاء للخطر"، ويقول "ومن حق الحياة أن نحصر على سلامة هذا الفهم وبقائه، ونجاته كذلك من تلك المهاترات وإلى ما تحدثه من خسائر تكبدها الحياة فى كثير من خطوات سيرها التي لا مفر منها ما دامت حياة"، ثم يؤكد "ولا تكون تلك الحياة خالية من المهاترات

والسلامة من الخسارات إلا بسكوت من لا يعرف ليرتفع الخلاف ،
وبتذكير من نسي ممن يستطيع أن يعرف فتنفعه الذكرى . فلا يبقى
مكان للمهاترات المتلفة للجهد ، المبددة للقوى ، المعوقة لسير التقدم
والوقت لا ينتظر " . ويختتم الشيخ أمين الخولى مقدمة الكتاب قائلاً
"إنه طليعة لكتاب آخر " هو تجديد الدين " فهو يعد النفوس ويذلل
العقباء إن شاء الله " .

وهكذا استعان الخولى بكتابين يدعوان للتجديد كى يتجاسر
فينطق بعبارة لم يسبقه إليها أحد من معاصريه وهى ليس مجرد
تجديد فهمنا للدين ، وإنما تجديد الدين ذاته ، ويمهد ذلك بتحذير
صارم يصمم فيه على سكوت من لا يعرف ليرتفع الخلاف .

زكى مبارك

ويتوافد إلى ساحة التجديد الدينى من جديد دعاة الحداثة والتطور الفكرى والثقافى والاجتماعى ودعاة حرية الرأى والدفاع عن اللغة العربية وتطويرها حتى ولو كانوا غير متخصصين فى دراسة الفقه أو ليسوا راغبين فى ذلك، فيكون جيش محدود العدد على الصوت، ليبرالى النكهة. ويتربع على قمة هذا الحشد زكى مبارك الذى شاكس الجميع بخفة ظل واحترام للخصوم. و"الدكاترة" زكى مبارك كما كان يحلو له أن يسمى نفسه متباهياً على قرنائه بأنه حصل على أكثر من دكتوراه من الجامعة المصرية ومن جامعات فرنسية. ومن بين عشرات الكتب ومئات المقالات التى أهداها زكى مبارك لمصر والعرب كتيب صغير الحجم، شديد الأهمية قوى الحججة عنوانه "اللغة والدين والتقاليد فى حياة الاستقلال" كتبه عام ١٩٣٦

لكنه يتبدى وبعد صدوره بسبعة وسبعين عاماً لم يزل صالحاً وضرورياً ومعبراً عن المحنة التي تعيشها مصر مع التأسلم والمتأسلمين، ويبدأ زكى مبارك بإهداء "إلى فضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى المراعى، أهدى هذه الصحائف تحية من رجل يضم له أصدق الود، ويعرف فضله فى اعتزاز باللغة والدين ومحمود التقاليد". وإذا كنا نعانى اليوم من اندفاع عديد من طلاب الجامعات الأجنبية فى مصر إلى نسيان اللغة العربية، والاكتفاء بإجادة لغة أجنبية كتعبير عن الوجاهة ومدخل إلى الكسب فإن زكى مبارك يرى أن "اللغة فى ذاتها شخصية استقلالية فالذى يعبر بلغته يشعر بالقوة وتنطبع نفسه على حب الكرامة والاستقلال" (ص ٨) ويؤكد أن "فرنسا فى مستعمراتها تنشر لغتها الفرنسية وإنجلترا فى مستعمراتها تنشر الإنجليزية فإذا كان الغاصبون يرون أن نشر لغاتهم من مؤيدات الاحتلال، أفلا يرى الوطنيون أن نشر لغتهم من مؤيدات الاستقلال والتقدم" (ص ٢٣) وهو يدعو إلى تبسيط اللغة "لتصبح لغة سخية تجمع بين البساطة والجمال، ويرى فيها العوام ما يشاءون من البساطة والجمال ويرى فيها الخواص ما يريدون من السمو والتحليق" (ص ٢٦) ثم يقول "لغتنا تدهورت المسئولون لا يقرأون مما يكتب سطرأً واحداً صحيحاً ويتندر البعض زاعمين بأنه يجرى امتحان فى اللغة العربية للمسئولين ومن يخطئ يأتى ومن لا يخطئ لا محل له" ثم يأتى زكى مبارك إلى "الدين" فيقول "والدين هو أيضاً من أهم مقومات استقلال الوطن" ويحذرنا مما أسماه هو

"الدين المزيف" ونسميه نحن "التأسلم" تمييزاً بينه وبين الدين الصحيح ويقول "الدين المزيف بلاء يصبه التأخر على الأمم والشعوب لأنه يمنح الكسالى والمتعطلين سلطاناً خطراً يشل حركة التقدم والنهوض، فرجال الدين المشعوذون لهم سوابق فى قتل الحرية واضطهاد الأحرار، وطمس العقل والعلوم والفنون" (ص ٥٤) ويؤكد "أما الدين الصحيح فهو ثروة قومية يجب أن يحرص على حمايتها وتنميتها ساسة الشعوب. والدين ثروة قومية ولهذا هو عماد من عمد الاستقلال والنهوض، لأنه يصبح ضمير الفرد. والدين الصحيح هو الذى يعلم الفرد أن يستهين بطغيان الطاغين وكيند المفسدين ولؤم الحاقدين" (ص ٧٤) "أما الأزهريون فقد انساقوا إلى ما انساق إليه تلاميذ المدارس وأخذوا يترقبون حظوظهم فى المصالح والدواوين" (ص ٧٨) ثم يتحدث عن الصراع بين المجددين والرجعيين فيقول "لقد أنفقنا من الورق والمداد ما يقدر بالألوف من الجنيهات فى سبيل الجدل حول السفور والحجاب، وقضينا سنين نختصم حول ما يقدم للبنات من علوم" ثم يقول وكأنه يتنبأ "وسنقضى أعواماً كثيرة فى نضال وصراع إلى أن نتفق" و"معاذ العقل أن تخلو الدنيا من الشغب حول المبادئ والآراء، ولكن لا مفر من التنبيه إلى أننا جاوزنا حد المقبول فى الخلاف" (ص ٩).

وحول الصراع الحضارى والثقافى يقول زكى مبارك أنه "صراع بين قوتين قوة الجامعة المصرية وقوة الأزهر الشريف، فالجامعة المصرية لن تسكت أبداً عن الدعوة إلى المدنية الغربية لأنها أنشئت لذلك،

والأزهر لن يسكت أبداً عن الدعوة إلى المدنية الشرقية، ولن يكف أهله عن التذكير بمجد الأسلاف، ويزيد من خطر الأزهر قرب أهله من قلوب الجماهير الشعبية وقدرته على بث الشرك والحبائل لدعاة المدنية الغربية" فقط هذه العبارة الأخيرة هي التي تختلف عما نحن فيه من بؤس فكري وحضارى وثقافى. فالجامعتان اختفى تأثيرهما أو يكاد فجامعة اليوم تدهورت عما كانت عليه أيام زكى مبارك ولم تعد قادرة أو حتى راغبة فى أن تخوض معارك الاستنارة والتجديد إلا فيما ندر، فقد طغى طوفان الجهالة والتخلف والظلامية بحيث أخاف الجامعة ورجالها ووضع الكثيرين من الليبراليين فى مخبأ الخوف، والأزهر لم يعد النقيض ولا محور الصراع ولعله فى كثير من القضايا المهمة يستمتع تماماً مثل مستنيرى الجامعة بالصمت والمحاذرة. وبين هذا وذاك اتسعت مساحة الجهالة والظلامية ليحتلها سعى إلى السلطة بأى ثمن سواء بالتجار بالدين أو بتزييفه (كما قال زكى مبارك) وبإهدار قيم الحوار واتهام المخالفين بالكفر والإحاد وتسييد العنف والقتل بدلاً من الحوار التى هى أحسن.

والحقيقة أن زكى مبارك كان ينتقد وبشدة زماناً قديماً.. وكان هذا القديم أفضل ألف مرة من زماننا. فهل نخجل من أنفسنا؟

المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية (ندوة)

وأعتقد أنه مع ارتفاع موج الإرهاب الإخواني وإصرار الجماعة الفاشية وحلفائها من المتأخونين القدامى والجدد فإننا لم نزل بحاجة إلى مزيد من الدراسة الجماعية المتأنية والعلمية لهذه الظاهرة. وفي زمن سابق ومع ارتفاع موج التطرف عقد المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ندوة تحت عنوان "الحركات الدينية المتطرفة" (مايو ١٩٨٢) وقد شارك في هذه الندوة علماء إعلام قدموا أبحاثا أكثر من رائعة. فهم وجهوا بحوثهم ليس إلى انتقادات سطحية ولا إلى شتائم أو تعارضات لفظية ولكنهم قدموا - كل في مجاله - أبحاثا ملهمة وذات عمق ديني وفقهي عقلائي وأيضا أكاديمي.

ولأن الندوة كان عنوانها "التطرف" فقد بدأت الأبحاث بتحديد معنى التطرف ونبدأ بأستاذ أساتذة علم الاجتماع د. سيد عويس إذ

يقول "مفهوم التطرف لغوياً يعنى تجاوز حد الاعتدال وهو فى ضوء العلم ليس مطلقاً. وفى المجتمع قد تتطرف الأغلبية مثل جماعات الأغلبية البيضاء فى أمريكا خمسينيات وستينيات القرن العشرين، وقد يوجد التطرف جماعياً فى مجموعة الأقلية مثل تطرف البيض فى جنوب إفريقيا قبل التطورات الأخيرة والتطرف فى المجتمعات أو فى الطبيعة هو نوع من التباين" (بحث بعنوان: العوامل التى أدت إلى ظهور الجامعات الدينية المتطرفة - ص ١٦٧). أما العميد سيد السبكي فيقول "التطرف هو اللجوء إلى العنف واستخدامه بصورة تكدر الأمن وتخل به ولا نعتقد أن المقصود بالتطرف هو التشدد فى تطبيق شرع الله أملاً فى الجنة، فهذا ليس تطرفاً بل هو من الأمور الشخصية التى تتعلق بعبادة الفرد لربه" (ص ٢٢١). أما المستشار عدلى حسين فيقول "والتطرف فى الرأى أو العقيدة ليس خطراً فى حد ذاته بل إن التطرف فى بعض الأحيان يكون سبباً إلى التغيير والتطور إلى الأحسن والأرقى وإنما يكمن الخطر فى اللجوء إلى العنف لتحقيق هذه الأفكار المتطرفة، ومن اتخذ العنف سبباً لتحقيق مآربه فلن يعوزه إيجاد المبررات لذلك حتى لو لجأ إلى تلوين المبادئ الدينية" (ص ٢٠٨). ويمضى المستشار عدلى حسين قائلاً "والتطرف عموماً لا ينشأ فى مجتمع ولا ينتشر إلا فى ظروف غير عادية وغير طبيعية تؤدى إلى حالة من الاضطراب النفسى البالغ الذى يؤدى فى كثير من الأحيان إلى السلوك العدوانى فى أقصى صورة، ويلجأ الفرد إلى إسباغ المشروعية على هذا السلوك العدوانى

بالركون الى أسباب دينية حتى يبرر لنفسه ولغيره خروجه وتمرده إلى المجتمع الذى يعيش فيه" (ص ٢٠٧). أما الدكتور إبراهيم صقر فيحذرنا مؤكداً "أن ظاهرة التطرف والعنف دينياً - كان أو غير ديني - ليست ظاهرة جديدة أو حديثة على المجتمعات البشرية فقد وجدت فى كل زمان ومكان" (ص ٢٥٤). وإذ نأتى مع د. يحيى الرخاوى الى ساحة علم النفس فإنه ينقلنا إلى محاولة المقارنة بين كلمة "تطرف" وكلمة "تعصب" ويقول: التعصب هو جمود فى موضوع مات فيه الزمن وانعدمت فيه الحركة. أما التطرف فهو نقطة قصوى فى حركة بندول نشط فهى تحتمل العودة إلى التحرك مع استمرار الحركة والفرق خطير وجوهري" (ص ١٣٨) أما الدكتور فرج احمد فرج فينتقل بالحوار إلى بعد نفسى قائلاً "يحاول البعض أن يفسر هذا العنف نفسياً بما يسمى البنيان السادومازوخى، والسادية هى عشق إيذاء الغير، أما المازوخية فهى عشق إيذاء الذات، فيكون المريض عاشقاً لإيذاء الغير وإيهام نفسه بأنه إنما يخوض معركة ويمضى فيها من أجل نصره الدين أو العقيدة أو الحق، ويتخذ من تجريح الآخرين سواء الأفراد أو السلطة وإيذائهم واتهامهم بالكفر أو باستخدام العنف ضدهم وتحمل عنفهم ضده سبيلاً للإشباع المرضى الذى هو بحاجة إليه، ثم ينتقل د. فرج إلى نظرية الفرويدية قائلاً "ذهب فرويد مؤسس حركة التحليل النفسى إلى القول بأن العدوان غريزة تقف فى مواجهة نقيضها وهو الحياة وتتمكن فى النهاية من التغلب على النقيض أى الحياة السوية

والمسالمة، لقد انتهى فرويد إلى اعتبار غرائز الحياة والجنس والبكاء أكثر ضعفاً من غرائز العدوان والموت وإشاعة العداوات والهدم، ويقول د. فرج في تحليل مسلك بعض الجماعات المتطرفة "إن جماعة سياسية تريد السيطرة على الحكم أو السلطة أو فرض هيبتها وهيمنتها على الجمهور بأساليب عدوانية وغير ديمقراطية فتتخذ وعن عمد الدين ستاراً لهذه العدوانية بينما الدين نفسه لا ينطوى بأى حال من الأحوال على إلزام أو توجيه بمثل هذا السلوك" (ص ١٥٤) ثم يقول "وتبرز المشكلة أكثر عندما يتحول الفكر إلى ممارسة فعلية وعملية، أى التحول بالفكرة إلى فعل إيجابى يحاول فرض الفكرة على الآخرين والإلزام المعنوى بها ثم تحول الإلزام المعنوى إلى الإلزام المادى، ثم قمة هذا التحول إلى العنف الفكرى (التكفير) ثم العنف البدنى (الإرهاب)" (ص ١٢٥).

ويعمى بنا د. فرج إلى النهاية المثيرة وهى "أن هؤلاء المتطرفين إذ يتمردون بعنف على كل أشكال السلطة أى الأسرة - المدرسة - الوظيفة - الدولة - الدستور - القانون - ويرفضون الانصياع لها ويقاومونها بعنف فإنهم يقيمون لأنفسهم سلطة بديلة يدينون لها بالطاعة التامة والخضوع الأعمى هى سلطة الأمير" (ص ١٥٨).

ونواصل مطالعتنا لبحث د. فرج أحمد فرج المعنون "الحركات الدينية المتطرفة - توصيف وتقييم" وهو يحاول أن يفسر لنا الموقف المعادى للحاضر فى فكر التيارات المتطرفة "إنهم يرفضون الحاضر، فدمار الحاضر بالنسبة لهم هو شرط لميلاد نظامهم، فما نراه نحن

تدميراً للحاضر ورفضاً له هو بالنسبة لهم قوة للبناء ومن ثم فإن
بواعث رفض الحاضر نابعة عن عجز في فهم طبيعة الأشياء، بل عجز
عن فهم منطق الحياة ذاتها ذلك المنطق القائم على تجاوز النقائص
ليتولد من تفاعلاتها معاً.. الجديد" (ص ١٥٩).

أما الدكتور محمد أحمد خلف الله فيرى في ورقته المعنونة
"إقامة الدولة الإسلامية" (ص ٤) أن جوهر المشكلة يكمن في
السعي نحو إقامة الدولة الدينية. ورؤية أصحابها التي ترى أن
العائق أمام قيام هذه الدولة هو الطاغوت أى الدولة المدنية الحديثة.
بل هم يرون أن الناس قد عادوا إلى جاهلية جديدة أشد إضراراً
بالحياة الدنيا وبالحياة الآخرة من الجاهلية الأولى. ومن هنا فإنهم
يتصورون أنهم ملزمون بوجوب الجهاد من أجل إعلاء كلمتهم التي
يقولون إنها كلمة الله وجعل كلمة الذين كفروا هي السفلى، ومن
ثم فإنهم جميعاً وعلى اختلاف تنظيماتهم يتفقون على ضرورة
قيام دولتهم، والنضال من أجلها باللسان والسنان أى بالعنف.
والعنف على حد زعمهم جزء من السنة إذ يبرورنه بواقعة مشكوك
فيها تقول باغتيال كعب بن الأشرف بسبب إيذائه للرسول
الكريم" ويمضى د. خلف الله قائلاً "إن هؤلاء المتطرفين ينسون الحجة
التي ردها حجة الإسلام الإمام الغزالي والتي تقول "ومهما أمكنك
أن تعمل الأمور بالرفق واللطف فلا تعملها بالشدة والعنف فقد
قال الرسول الكريم كل والٍ لا يرفق برعيته لا يرفق الله به يوم
القيامة".

ثم نأتى إلى بحث قدمته د. سهير لطفى بعنوان "رؤية
سياسيولوجية للجماعات الدينية المتطرفة" تقول فيه "إن انتشار
الإسلام يرجع إلى تغلغله فى الأوجه الدنيوية والاجتماعية
والسياسية للمجتمعات التى ارتبطت به. ورغم أن مفكرى الإسلام
الأوائل قد اختلفوا فى مذاهبهم وآرائهم الفقيهية وفى المسائل
الفكرية إلا أنهم كانوا كالذين يتبارون فى ملعب واحد ويلتزمون
بقواعد متفق عليها، ومن هنا أمكن أن تكون لهم ثقافة موحدة
الروح وإن تباينت مظاهرها" (ص ١٩٢). ثم تمضى قائلة "وقد
اتسم فكر المصلحين بصفة عامة بأنه فكر إصلاحى سلفى فى الإطار
التاريخى للنظام الاجتماعى القائم فى ذلك الوقت. إذ اقتصر فكر
رفاعة الطهطاوى على إمكان تفسير الشريعة بطريقة تتفق مع
احتياجات العصر. أما محمد عبده وأستاذه جمال الدين الأفغانى
فقد كانا فى بداية حياتهما متحررين وانتهيا محافظين توفيقين فقد
تمركزت أفكار الأفغانى التى كانت خليطاً من التوجهات الدينية
والوطنية والراديكالية الأوربية فى دعم الحركة الدستورية والجامعة
الإسلامية كما تمركز فكر محمد عبده حول إمكان التوفيق بين
الإسلام والفكر الحديث وبهذا يمكن القول إن الفكر الإصلاحى كان
عبارة عن نداء سياسى يستند إلى تفسير مثالى للعقيدة الإسلامية
ولهذا لم تلجأ هذه الأفكار إلى العنف بل تمسكت بأهداف الأخوة
التي تجمع كل المسلمين فى ضوء الواقع الاجتماعى القائم
 واحتياجاته" (ص ١٩٦).

وتمضى د. سهير لطفى لتقرير " وبصفة عامة يمكن القول إن الفكر السياسى الاجتماعى لدى العرب قد تمركز فى جميع مراحلہ على محاولة التوفيق بين نظرية الإسلام فى الحكم، وبين المتغيرات التى طرأت على واقع الحكم فى مختلف المراحل التاريخية، حتى تواجه المسلمون فجأة فى أوائل القرن ١٩ مع عالم أوروبا الحديثة، فشعر المفكرون المسلمون بضرورة القيام بمحاولة جديدة للتوفيق بين آخر ما وصلت إليه النظرية الإسلامية فى الحكم، وبين هذا العالم الجديد والغريب والمثير للدهشة، والباعث فى أحيان على الإعجاب والانبهار، وفى أحيان أخرى على الحنق والرفض. وفيما كان موج التغريب يندفع نحو الأراضى التى أحكمت الإمبراطورية العثمانية قبضتها عليها، وفيما تتهاوى القبضة العثمانية التى أصبحت خائرة وواهية نشأت حركة فكرية واسعة النطاق انبثق منها اتجاهان فكريان الأول يتطلع إلى الأخذ بالأفكار الغربية والثانى يرى فى الدعوة الدينية المتشددة والمتطرفة وسيلة لمواجهة هذه الأفكار". ولأن المجتمع العربى الإسلامى لم يكن بتركيبته السلطوية التى تتجسد فى تسلط القمة على القاعدة، حيث أهم شخص فى الدولة هو الرئيس وفى الجيش هو القائد، وفى الأسرة هو الأب، لا يتقبل إجراء حوار يخترق السائد والمألوف، فأغلق باب الاجتهاد وباب الحوار المتكافئ وتوقف العقل وانعكس ذلك كله فى تسلط المتطرفين على عقول الأتباع، وفى السلوك اليومى أعطيت الأولوية للمظهر (اللحية والجلباب) على الجوهر

(هو حقيقة التسامح الإسلامى مع الآخر) وسادت روح رفض الآخر
وتكفيره" (ص: ٢٠٠) .

ويبقى أن أناشد من يهتم بالفكر والعقل والحوار وبحماية المجتمع
والإسلام ذاته كدين وعقيدة من الأفكار المتطرفة ، أن يطبع أوراق
هذه الندوة فنحن فى أمس الحاجة إليها . لكننا أيضاً فى حاجة إلى
ندوة أخرى تلاحق ما نحن فيه وتسعى إلى فهمه وتفسيره .

فرج فودة

الآن آن لى أن أكتب محاذراً وأن تتردد الكلمات خشية المبالغة فى المديح . فالآن أنا أكتب عن صديق عزيز عشنا زمناً نتحدث يومياً تليفونياً نتبادل الهموم والأفكار والنكات وملتقى كثيراً جداً، وظللنا أحياناً كثيرة نقتسم الكلمات والأفكار والعبارات والمواقف . وفى أحيان كثيرة نقتسم الخوف من هجمات الإرهاب المتأسلم والإصرار أيضاً على تحدى الخوف وتحدى التهديدات وتحدى التأسلم الفكرى والعملى أى الإرهابى . أنا الآن أكتب محاذراً .. فأنا أكتب عن فرج فودة .

وفرّج فودة بدأ جهده الفكرى فى عالم الزراعة وحصل فيها على درجة الدكتوراه . لكن العقل ذلك الإيحاء الجبرى الذى لا يعصيه إلا العصاة استدرجه ثم غرسه فى ساحة الاستنارة ومنها إلى ساحة

المواجهة الفكرية ضد التأسلم فكرسه داعية للفكر المستنير وللعقل والعلم. وفي جلسة حوارنا الأولى في ندوة لجماعة التنوير التي شاركت في تأسيسها أخرج من جيبه قصاصة ورق قبل البدء في الحوار ووجه كلامه لي وقرأ "اجتمع متكلمان فدعا أحدهما الآخر للمناظرة فقال أقبل على شروط: لا تغضب ولا تعجب ولا تشغب ولا تحكم، ولا تلتفت لغيري وأنا أكلمك، ولا تجعل ادعاءك دليلاً ضدي، ولا تعط لنفسك الحق في تأويل آية لتبرر بها رأيك إلا إذا سمحت لي بتأويلها على مذهبي، وأن تؤثر التصديق إلى السعي للتعارف، وعلى أن يكون كلام كل منا سعياً نحو الحق والرشد والعقل" فأجبتته ضاحكاً أوافق على شروط وهي أن نتكاتف معاً للسعي نحو العقل والاستنارة وأن يشد أحدهنا أزر الآخر ويرشده ويشجعه للسعي نحو مجتمع مستنير خال من التأسلم الإرهابي".

وضحكنا وضحك الحضور وبدأنا. فقط أريد أن أتذكر مع القارئ أنها كانت أيام عاصفة بالإرهاب والتهديدات لكلينا وفي زمن تراجع فيه الكثيرون عن المواجهة واكتفوا إما بالصمت وإما بالدعوة الخائفة نحو التصالح مع التأسلم. ولم يبق سوانا.

وكان فرج فودة حزيناً دوماً، مضى حزيناً ورحل حزيناً نلتقط قطرات حزنه من صفحات كتبه ففي "قبل السقوط" (١٩٨٥) نقرأ الإهداء "إلى ولدي ياسر الذي لم أدخر له إلا المخاطرة" وفي المقدمة التي أרךها - القاهرة - ١٩ يناير ١٩٨٥. نقرأ "لا أبالي إن كنت في جانب والجميع في جانب آخر، ولا أحزن إن ارتفعت أصواتهم أو

لمعت سيوفهم، ولا أجزع إن خذلنى من يؤمن بما أقول، ولا أفرع إن هاجمنى من يفرع لما أقول، وإنما يؤرقنى أشد الأرق أن لا تصل هذه الرسالة إلى من قصدت، فأنا أخاطب أصحاب الرأى لا أرباب المصالح، وأنصار المبدأ لا محترفى المزايدة، وقاصدى الحق لا طالبى السلطان، وأنصار الحكمة لا محبى الحكم، وأتوجه إلى المستقبل قبل الحاضر. وحسبى إيمانى بما أكتب، وضرورة أن أكتب ما أكتب، وبخطر ألا أكتب ما أكتب".

ويعضى فرج ليسجل مزيداً من قطرات الحزن فى مقدمة كتاب آخر هو "الحقيقة الغائبة" "هذا حديث سوف ينكره الكثيرون لأنهم يودون أن يسمعوا ما يحبون، فالنفس تأنس لما تهواه، وتتعشق ما استقرت عليه، ويصعب عليها أن تستوعب غيره حتى لو ثبت أنه الحق، أو توسمت أنه الحقيقة. وأسوأ ما يحدث لقارئ هذا الحديث أن يبدأ ونفسه مسبقة بالعداء، أو متوقعة للتعجنى، وأسوأ منه موقف الرفض مع سبق الإصرار للتكفير ورفض استعمال العقل" (ص ١).
وعقب قراءتى لمخطوط هذا الكتاب - فقد سبق أن تعاهدنا على تبادل مخطوطاتنا قبل طباعتها - قلت له "لا تنزعج فالأفكار لا تبلى بل تبقى يخيل لأصحابها أنها ستكون بلا أثر وخصومها أنها يجب أن تدفن لأنها شديدة الخطر لكنها تبقى لتزف الحقيقة إلى المستقبل. وقلت "هذا على الأقل ما أكده د. شبلى شميل. فسأل وأجبت ثم أحضرت له مجموعة أعمال د. شميل فى مجلدين، اختفى فرج ولم يتصل ولم يجب على تليفونائى لأسبوعين، ثم صاح تليفونياً لقد

تفرغت لشبلى شميلي حتى قرأت مجلديه . والتقينا وبدأنا نقرأ معاً بعضاً مما قاله شبلى شميلي . فبعد أن أصدر كتابه عن نظرية داروين كتب " ولما قمت أثبت هذا المذهب ، لم يكن له أتباع ولا مؤلفات فى اللغة العربية بل كان أنصاره حتى فى أوربا نفسها لا يتجاوزون عدد الأصابع " لكن شميلي صاح فى وجه الجميع كما صاح فرج فودة "لست أخشى تخطئة الناس لى إذا كنت أعرفنى على حق ، ولا يسرنى تصويبهم لى إذا كنت أعرفنى مخطئاً" ثم يقول " فهذه الرجوة التى أحدثها كتابى هى المقصودة منى فى ذلك الحين لإيقاظ الأفكار من نومها العميق والحركة مهما كانت خير من السكون " (شميلي - فلسفة النشوء والارتقاء - المقدمة) ثم يقول " وما كنت أطمع أن أرد الناس لى فى هذا الزمن القصير ، وأنا لا أجهل ما يحول دون ذلك من الصعوبات ، بل إنى قصدت مباغته الأفكار للفتها إلى غير مألوفها وإن كنت لا أجهل أن إلقاء حجر فى المستنقعات الراكدة لا يقلق الضفادع المطمئنة ، إلا أنى أيضاً لا أجهل فعل الخمير الخمر ، فإن أقل ما يعلق فى العقول ينمو فيها غالباً بفعل سرعة الاختمار نفسها " (المرجع السابق - ص ٢٨) قرأنا صفحات وصفحات من كتابات شبلى شميلي وكان لها فى عقلينا فعل السحر ، وأدركنا أن لما نكتب أثراً سيبقى مهما قل الأنصار أو حتى القراء ومهما تكاثر هجوم الخصوم واتهاماتهم بالتكفير وتهديداتهم بالقتل وتكاتفنا وتعاهدنا ومضيئنا معاً . لكنه رحل وتركنى وحيداً ، لكن كتاباته الشجاعة ظلت معى تلهمنى كيف تكون شجاعة المواجهة .

ونمضى مع فرج فودة نقلب فى صفحات كتبه لا للانتقاء فكل عبارة فيها تستحق الإشارة إليها، وكل جملة تحمل فكرة وتقول رأياً ومع ذلك ليس أمامنا إلا أن نأتى ببعض مما قال. ونقرأ "وأيا كانت الدوافع فإن مثلى لا يفهم أن يتشفى واحد من الدعاة فى مصرع رئيس سابق ذاكراً أن الاغتيال انتقام إلهى، ناسياً أنه مردود عليه بتساؤل ظاهره سذاجة وباطنه حجة فما هو قوله فى اغتيال الخلفاء الراشدين، وإذا كانت هزيمتنا عندهم غضباً إلهياً فما القول فى نصر إسرائيل؟ هل هو رضاء من الله؟ وإذا كان تدهور مستوى المعيشة فى بلادنا سخطاً من الله لترك شرعه الصحيح فما القول فى ارتفاع مستوى المعيشة فى دول الغرب؟" (قبل السقوط - ص ٢٢) وما كان التقاط هذه العبارات جزافياً، وإنما فقط أردت أن أشير إلى أسلوب الحوار البسيط والمقنع فى آن واحد. وهذا هو سر العداء له والعدوان عليه. ونمضى "إن من الضرورى فصل الدين عن السياسة وأمور الحكم، فذلك يحقق صالح الدين وصالح السياسة معاً.. وهنا أقول إننى أرفض تجاهل الذين كأساس من أسس المجتمع، فالدين مطلوب لأنه أحد أسس تكوين الضمير فى المجتمع" (ص ٢٣) ويتساءل عن أسباب الصراع بين على ومعاوية ومثله مما كان بعد الخلافة الراشدة ويقول "وليس من شك فى أن الأمر ليس قرآن وسنة بل أمر من يفسرها، فأنت لا تشك ولا أنا أشك فى أن طرفى الخصومة هم أكثر الناس فهماً للقرآن وأكثر الناس التصاقاً بمصدر السنة ذاته وهو الرسول الكريم. بل رأى كل منهما رأياً فوصل الأمر بهما إلى

الاقتتال وإسالة الدم أنهاراً". فالأمر ليس أمر دين بل إن حديث
 الفتنة والقتال "هو سياسة وأمور دنيا" ثم يقدم لنا الدرس الواضح
 "فنحن إذا اختلفنا فى الرأى السياسى انطلاقاً من الدين فسوف
 يتعصب كل منا لرأيه لا اعتقاده أنه لم يعد رأياً بل هو التزام بصحيح
 الدين بالضرورة، ولن يقبل واحد منا أن ينتصر غريمه بالرأى المخالف
 (الذى هو ضد الدين) وما أحلى أن يبذل الواحد منا حياته أو دمه
 دفاعاً عما يعتقد أنه صحيح الدين ولعل هذا هو مدخل العنف فى
 الحركات الإسلامية قديماً وحديثاً" ثم يقول أما نحن "فنختلف ونقبل
 بالاختلاف ونتحاور ولا نتصارع بالسيف ونقبل بهزيمة الرأى أمام
 الأغلبية عن رضى أو حتى عن سخط لا يتجاوز النقد وعن أمل فى أن
 تنتصر الأغلبية له ذات يوم" (ص ٢٧) ويمضى د. فرج ليتحدث عن
 عهد ما بعد الخلافة الراشدة أى إلى ثلاثة عشر قرناً هجرياً فيقول
 "كانت المعارضة لا تواجه إلا بالسيف، بل قل أيضاً أن التأييد فى
 أغلب الأحوال لم يكن يأتى إلا بالسيف" (ص ٤١). وحتى القضاء
 كان يتولاه البعض بالأمر فإن أبى سجن وعذب كما فعلوا بالإمام أبى
 حنيفة إذ رفض ولاية القضاء قائلاً "والله ما أنا بمأمون الرضا فكيف
 أكون مأمون الغضب" فقبض عليه وظل رهين محبسه فى قبو سجن
 مظلم يضرب يومياً بالسياط ولا يخرج من سجنه إلا وهو مشرف
 على الهلاك بعد أن دسوا له السم" أما الإمام مالك فإن والى المدينة
 فى عهد المنصور قد أمر رجاله فضربوا مالكا أسواطاً وبعد أن عذبه
 أعادوه إلى داره، وألزموه بألا يغادرها حتى للصلاة ولا يلقي فيها

أحداً" ويمضى د. فرج قائلاً "وما حدث للإمامين وغيرهما خليق بأن يكون درساً لمن يتشدقون بعصور ازدهار الفكر الإسلامي في عهد الخلافة العباسية، وخليق أيضاً بأن يكون درساً للحالمين بدولة الخلافة في عصرنا الحديث المتصورين حاكماً لا وجود له إلا في مخيلتهم" (ص ٣٠) ويمضى فرج فودة ليحكى أحداثاً جساماً بدأت باقتناع الخليفة المأمون بمقولة المعتزلة بخلق القرآن وهي قضية فلسفية اختلفت فيها الآراء وما أظن أن كلا من الرأيين يمكن أن يُخرج مسلماً عن إسلامه، ولكنه مركب السلطة في الدولة الدينية، وسطوة الحكم وجبروته لدى من يخلط بين اجتهاده وأصول العقيدة" (ص ٣١) ثم يخاطب القارئ قائلاً "أنا وأنت إن قدر لك أن تقتنع بما ذكرت لك فسوف يلصقون بنا كثيراً من الصفات بدءاً بالعلمانية وانتهاء بالخروج من الدين، فلا تحزن وهون عليك" (ص ٣٢) ثم يقول "أرجو أن يكون ما سبق كله دعوة مقبولة إلى حوار هادئ يتخلى من يتصدى بالرأى والحجة فيه وبالوقائع عن عادة لا أدرى سبب انتشارها في السنوات الأخيرة وهي أن من يتطوع بالرد، لا يكلف نفسه عناء قراءة ما يرد عليه. وقانا الله وإياهم من عمى البصيرة وجهل القصد" (ص ٣٣).

ونمضى مع فرج فودة في كتاب آخر هو "الحقيقة الغائبة" ونقرأ في المقدمة "هذا حديث ما كان أغناني عنه لولا أنهم يتنادون بالخلافة، ليس من منطلق الدعاية أو المهاترة أو الهزل، بل من منطلق الجدل والجدية والاعتقاد، فيستدرجون مثلى إلى الخوض فيما يعرف

ويعرفون، ويعلم وينكرون، وينكر ويقبلون ليس من أجلهم، ولا حتى من أجل أجيال الحاضر التي من واجبها أن تعرف وتتعرف وتعلم وتتعلم، وتفكر وتتكلم، بل قبل ذلك كله من أجل أجيال سوف تأتي في الغد وسوف تعرف لنا قدرنا وإن أنكرنا المنكرون، وسوف تنصفنا وإن أداننا المدينون، وسوف تذكر لنا أننا لم نجبن ولم نقصر"، ثم يقول "هذا حديث تاريخ وسياسة وفكر وليس حديث دين وإيمان وعقيدة، وحديث مسلمين وليس حديث إسلام، وهو قبل ذلك حديث قارئ يعيش القرن العشرين وينتمى إليه.. وهو في النهاية حديث قد يخطئ عن غير قصد وقد يصيب عن عمد وقد يورق عن تعمد، وقد يفتح باباً أغلقناه كثيراً وهو حقائق التاريخ، وقد يحيى عضواً أهملناه كثيراً وهو العقل، وقد يستعمل أداة تجاهلناها كثيراً وهي المنطق" .. ثم يقول فيما بعد المقدمة "إنني أخوض معك أيها القارئ في موضوع ألح عليه وما أكثر ما ألح .. حين ارتفعت ولا تزال ترتفع في الانتخابات السياسية والنقابية مضمونها رايات تقول يا دولة الإسلام عودي، الإسلام هو الحل، إسلامية قرآنية .. وهي رايات لا تدري أهي دين أم سياسة فمصدرها يتصورون أن الدين والسياسة وجهان لعملة واحدة" ويمضى الكتاب راوياً تواريخ الخلفاء الأمويين والعباسيين وما كان فيها من ظلم وقهر وتأسلم كل ذلك مر والمتأسلمون يترصدون له ويتجهمون وهو يواصل واثقاً أنه يخاطب المستقبل متأكداً من إنصاف المستقبل له ولفكره.

حتى كانت واقعة حواراه فى معرض الكتاب مع أشهر دعاة التأسلم السياسى الذى قدمه المتأسلمون على أنه الشيخ المعتدل وهو الشيخ محمد الغزالى . وقد كانت هذه المحاوره مهرجاناً فكرياً حقيقياً فقد احتشدنا جميعاً نحن أعضاء جمعية التنوير وحشدنا معنا كل من كان مؤيداً أو حتى راغباً فى الإنصات ، وحشد المتأسلمون ألوفاً من أتباعهم ضاقت بهم القاعة وفاضت إلى الممرات وقد حذرت فرج قبل بدء الندوة بأن يكون محاذراً فى اختيار الكلمات حتى لا يلتقط الشيخ لفظاً يجد فيه مخرجاً لنفسه . وتجلى فرج وكان دقيقاً ، حريصاً ، مندفعاً ، قوياً فى حجته ، دارساً لموضوعه ومزق الشيخ الذى اعتبره كل المتأسلمين حجتهم وداعيتهم ، مزقه وأربكه ودفعه إلى عديد من الأخطاء المضحكة . وباختصار ارتبك الغزالى وأربك أتباعه . ويبدو أن مبارك أعجب بالحوار فقرر أن يتخذه سلاحاً وأعادت مجلة أكتوبر نشر نصه كاملاً ، وطبعت منه آلاف الكاستات ووزعت . وكان استشهاد فرج فودة على باب جمعية التنوير ، اغتاله صبى سماك لا يعرف القراءة وحجته كانت أن "الأمير" قال أن فرج فودة مرتد ويجب قتله . وفى المحكمة لم يجد الدفاع عن القاتل إلا أن يستعين بالشيخ الغزالى الذى أتى للمحكمة ليشفى غليله من الشهيد وسأله المحامى بعد أن دلل وفق تأسلمه على أن القاتل إنما أقام حد الردة على الشهيد بسبب كتاباته . ويكون حوار أعده المحامى سلفاً مع الشيخ :

المحامى : من الذى يملك إقامة الحد ؟

الغزالي : المفروض أن القضاء يقوم بذلك .

الحامى : وإذا لم يقيم القضاء الحد فهل يبقى الحد على أصله من وجوب إقامته ؟

الغزالي : حكم الله لا يبلغه أحد .

الحامى : وماذا لو قام واحد من الناس بإيقاع الحد ؟

الغزالي : يكون هذا الشخص مفتتناً على السلطة القائمة ، لكنه يكون قد أدى ما يجب أن تقوم به السلطة .

الحامى : ولكن هل هناك عقوبة شرعية للافتئات على السلطة ؟

الغزالي : لا أذكر أن هناك عقوبة فى الإسلام للافتئات على السلطة .

وهكذا فإن الشيخ المتأسلم خيل إليه أنه انتقم من الشهيد بعد اغتياله .. لكن القاضى لم يأخذ بشهادة الشيخ المتأسلم بل استهزأ بها فى حيثيات الحكم .

وتمضى سنوات ويبقى فرج فودة شامخاً وسيبقى شامخاً بفكره المستنير وشجاعته التى كانت وستظل درساً لنا وينسى التاريخ صبي السماك ومن حرض صبي السماك ومن أعطاه حق اغتيال الشهيد .

وتبقى معلومة مهمة وهى أن القاتل ومساعدته أو أميره قد أفرج عنهما مرسى عندما كان رئيساً . واضعاً نفسه فى موضع الشريك فى هذه الجريمة . وأخيراً يا عزيزى فرج ها أنت تنتصر وستستمر منتصراً .

محمد النويهى

لكن دعوات التجديد تأتى عبر مسالك شتى ومتباينة وكنموذج لهذا التباين نأتى إلى كتاب صارخ وحاد الكلمات لكنه قادر على قدر لا بأس به من الإقناع يصرخ المؤلف د . محمد النويهى بعنوان يقول " نحو ثورة فى الفكر الدينى " .

وقد صدر الكتاب فى أعقاب النكسة (١٩٦٧) . محاولاً أن يضمم جراح الفكر المصرى المستنير ويحدد الكاتب أسباب النكسة قائلاً أنها لم تكن " سوى الحاصل النهائى لضعف عام عميق شمل كل نواحى كياننا المادى والروحى والسياسى والاجتماعى والاقتصادى والفكرى والدينى والأخلاقى " والحل هو " البناء الحضارى الشامل لجميع أركان حياتنا المعاصرة " . وهذا المفتاح للكتاب ليس للمؤلف ولكنه اقتبس من خطاب لعبد الناصر لكن

المؤلف يكمل ليؤكد "لا سبيل إلى الانتصار بل لا سبيل إلى الاحتفاظ بمجرد البقاء إلا إذا أقبلنا على البناء الحضارى الشامل، وهو بناء يزيل كل مخلفات القرون المظلمة، ويتطرق إلى كل أركان حياتنا" (ص ١٩)، والمؤلف يطلب ذلك كله من فئة واحدة يحددها هي المثقفين. ولكنه يحذر "لكن مثقفينا لكي يقوموا بهذه الثورة الفكرية الشاملة يحتاجون إلى قدر عظيم من الشجاعة والاستعداد للتضحية حتى يقابلوا ما سيرمي به بهم المجتمع المحافظ من التهم وما سيثير عليهم من العداوات" (ص ٤٩)، ولأن الكتابة تنتمى إلى الحقبة الناصرية فإن المؤلف لم يشأ أو لم يستطع أن يشير إلى بؤس المثقف الذى يعانى من سيف المعز وذهبه فإن أبى، كان السجن والمطاردة فى الرزق. ورغم ذلك نمضى مع المؤلف الذى يحث المثقفين على ضرورة "الدخول فى جدل ضد الخرافات والأوهام التى تختلط بالعقائد الدينية الصحيحة، بل وتتغلب عليها فى أذهان الكثرة الغالبة من المجتمع، ومع التفسيرات والتأويلات القديمة لبعض مسائل الدين التى ربما كانت صالحة لبيئات وأحوال ماضية لكنها لم تعد صالحة للمجتمع الحديث" ويضيف "ولم يميز أفراد المجتمع بسهولة بين ما هو خرافات تلبست بالدين، وما هو عقائده الصحيحة، ولا بين ما هو من الأسس التى لا تقبل التغيير وما هو تأويل وتفسير يجوز أن يتغير بل ويجب أن يتغير" (ص ٥٠). وإلى هنا يشير المؤلف إلى إشكالية شديدة الخطورة وهى أن البعض من المتشددين ومن البسطاء قد يتصورون أن هذه الدعوة للأخذ

بالتجديد هي معاداة للدين ذاته ومن ثم يتهمون أصحابها بالباطل ،
ومن ثم فإن على المجددين فى أمر الدين أن يؤكدوا وأن يواصلوا
التأكيد على أنهم إنما يحاولون إنقاذ فهم الدين وفهم مراميه
الحقيقية من براثن المتاجرين به ودعاة الرجعية والتخلف . ومن ثم
يقتنع الناس "إن نهضتنا المطلوبة تتطلب التخلي عن كل فهم زائف
لمواضيعنا ، وتقديس مفرط أو مغرض لكل ما هو متخلف من
مفردات تراثنا الذى يتضمن كثيرا مما هو جيد وعاقل لكن البعض لا
يختار إلا ما هو خرافى وغير معقول ومندس فى هذا التراث فيقتاد
عامة الناس نحو التفكير الخرافى وغير العقلانى بحيث يسهل
التأثير عليهم واقتيادهم نحو التخلف والمزيد من التخلف " .

ويمضى المؤلف ولو أن هؤلاء المتشددىن ودعاة الفكر الخرافى
وغير العقلانى "قد اقتصروا فى تقييدهم حرية الفكر على مراقبة
الآراء التى تتناول مسائل الدين أصلية وفرعية لربما هان الخطب
لكنهم اعتقدوا أن الدين يسمح لهم بالتدخل فى العلم والطب
والفلك والطبيعة والأحياء وسائر المعارف العلمية مقررىن أى آرائها
يطابق الدين وأيها يخالفه" ثم يقول "وخلصا القول أنه لا يكاد
يوجد رأى علمى جديد إلا وقامت عليه قائمة رجال الدين بحجة أنه
يخالف الدين . والذى يعنونه فى الحقيقة أنه يخالف فهمهم الخاص
للحياة والكون والعقل والعلم" . (ص ٥٨)) ومن ثم فإن المؤلف لا يميل
من المطالبة مراراً بضرورة أن "نقاوم كل محاولة لكبت الرأى الجديد
باسم الدين ، ولا بد أن نسمح لهذا الرأى بأن يدافع عن نفسه ، فمن

يدرى بمدى صحته ، لأنه لن يحق الحق ويزهق الباطل إلا بالدرس والنقاش والجدل " (ص ٥٩) . ثم يقتادنا المؤلف إلى موقع آخر أكثر إثارة للجدل إذ يقول "لابد أن نلج في تأكيد أن الإسلام بكل مصادره لم يحاول قط أن يدعى أنه قد وضع للناس نظاماً دنيوياً كاملاً ، ولا يقبل التغيير . فالتغيير وضروراته أصل من أصول التشريع نفسه ، ولولا ذلك لما تقرر الأخذ بالقياس والإجماع وهما مصدران أساسيان للتشريع الإسلامى منذ عهد مبكر جداً . ومغزى ذلك المبدأ هو الاعتراف بنشوء حالات ليس فيها تشريع فى كتاب ولا سنة . بعضها يشبه حالات نشأت من قبل فنأخذ فيها بالقياس ، وبعضها لا يشبه شيئاً ظهر من قبل فيكون حله باجتهاد أهل الرأى ، وما يتفقون عليه من أحكام جديدة يعتقد أصحابها أنها صالحة نافعة" (ص ٦١) .

ويأخذنا المؤلف إلى حديث الرسول الكريم إلى أهل المدينة "أنتم أعلم بشئون دنياكم" فإذا كان أهل المدينة على زمن الرسول ورغم وجوده بينهم وما يأتيه من وحى وحكمة أعلم بشئون دنياهم فماذا عن زماننا الذى يتباعد كثيراً بل كثيراً جداً عما كانت عليه بساطة الحال فى زمن الرسول . وماذا عن حقنا فى أن نكون أدرى بشئون دنيانا نحن بمستجداتها العلمية والفكرية والتكنولوجية وتشابكات الأوضاع المستجدة والمتجددة دوماً وبلا توقف ؟

ثم يحاول المؤلف أن يضع يده على الجرح الحقيقى قائلاً أن منشأ المشكلة هو أن الرعى الأخلاقى والفكرى والعقلى والعلمى لمعظم أفراد المجتمع يتخلف عن ملاحقة التطور المادى والسياسى والفكرى

الذى يطرأ على المجتمع وعمما يقتضيه هذا التطور من تغيير فى
المواقف والقيم والتشريعات ثم هو إذ يدعونا إلى التجديد يحذرنا
"بأن المجتمع كجدول الماء إن وقف مكانه دون تجديد تعفن"
(ص ١١٤).

وهو يشير إلى شجاعة عمر بن الخطاب الذى أسقط حد القطع
عن السارق فى عام الجماعة ووافقه أحمد بن حنبل والأوزاعى . وكيف
أن ابن الخطاب طالب الأغنياء بإعطاء ما طلبه خوفا من استيلاء
الفقراء على أموالهم .

وتمضى الكتابة لتستوجب الشكر للكاتب الذى حاول مواجهة
التخلف والجهالة وإغلاق أبواب العقل فى هذا الزمان المليء بالظلام
لكن المهم هو أن المفكر المجدد قد عالج فيه ما اعتقد أنه أحد أسباب
الهزيمة العسكرية "ليوضح لنا خطر تأثير إغفال العلم والعقل فى
فهم الواقع المتجدد والتعامل معه" .

عمر عبد الله كامل

نحن الآن مع مجدد مختلف، عكف على الكتابة دون ضجيج ونشر كتابه دون ضجيج مؤكداً "نحن عندما نضع مباحث هذا الكتاب بين يدي القارئ لا نهتم برضا من يرضى عن فعلنا، ولا بسخط من يسخط وإنما الذي نبتغيه - أولاً وأخيراً- هو رضا الله عز وجل، ثم احقاق الحق وإبطال الباطل، فإذا وصلنا إلى غايتنا فهذا منتهى سعادتنا وإن كانت الأخرى، فالخير أردنا وسيعلم الذين ظلموا أى منقلب ينقلبون".

والآن ما هو قصد الرجل؟ ومن هو؟ وماذا عن كتابه؟ "الإنصاف فيما أثير حوله الخلاف" ويضم ٨٠٠ صفحة من القطع الكبير - ويصدر عن مؤسسة للنشر أسماها "الروابل الصيب" شعارها "تراثنا أمانة فى أعناقنا" (٢٠٠٩). ونعود إلى المقدمة التى بدأنا بمقطع منها.

"أما بعد . فإن واقع المجتمع المعاصر يحتاج منا إلى رفع وعينا بهذا الدين واهتمامنا به ، إذ بوعينا بهذا الدين نستطيع أن نفقه عن الله ما يريد منا ، فنعيش على مراد الله منا ، لا على مرادنا نحن منه ، كما أن شعورنا بواجب الاهتمام بهذا الدين يجعلنا نقف بإرادة صلبة في سبيل المغبرين في وجهه ، فلا ينالون منه شيئا ولا يحققون منه مأربا" ، ثم "أن الله خلق الخلق وابتلاهم بالخلاف في الرأى والمواقف والسلوك ، فإنه في نفس الوقت قد جعلهم يتدافعون ، كل يريد أن يثبت موقفه وأن يدافع عن رأيه ، وأن يعمل على أن يقر سلوكه في واقع المجتمع . "ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض" (البقرة- ٢٥١) ثم يقول "وجدنا في الواقع الاجتماعى للأمة الإسلامية خلافات واختلافات كثيرا لا يتخذ من قواعد المنطق والعقل نقطة انطلاق له ، كما أن كثيرا منها لا يتخذ من توجيهات الشرع أساسا متينا ، وكثيرون هؤلاء الذين يختلفون مع الأمة في مواقفهم ، يحاولون أن يتخذوا من الدين ستارا لهم ، وإن حملوها على أن توافق هواهم ، وتؤيدهم فيما يبتغون والناس أمام هذه المواقف يصيحون "قلبي تحير دلونى" ولكن المؤلف على يقين من أنه بكتابه هذا "إنما يرفع الستار بين القارئ وبين الحقيقة وليضع له العلامات الإرشادية على الطريق الوحيد ثم ندفع كل مسلم غير للسير فيه ، ونحن على ثقة أنه لن يضل الطريق ، فإذا فتح كل قارئ لهذا الكتاب عينيه ليستوعب ما يعرضه عليه من الرأى والرأى الآخر فإننا سنؤكد له أنه سيخرج من تأمله وهو يقول الآن حصحص

الحق وزهق الباطل . أما من قرأ ما نقول وهو ضيق الصدر فإنه سينتهى من قراءته ومع شعور بأن البصر والبصيرة قد رجعا إليه وهما يشعران بالملل وهو معهما لا يرى إلا أنه قد أدركته الحسرة وأضاع وقته بغير طائل " (ص ٩) .

وبعد هذه المقدمة الهادئة والعاصفة فى آن واحد يبدأ الدكتور عمر رحلة كتابة ممتعة لا تهتز أمام الباطل وتمسك بما تعتقد أنه حق .

ففى الصفحات الأولى .. ما بعد المقدمة يقول "ابتلى المسلمون بفتن كثيرة اطلقوا عليها- أصولية- تطرف- إرهاب .. وغيرها لكنها تعبر كلها عن مفهوم واحد هو الغلو والتفسير الناقص للنصوص .. فاستسهل أقوام قذف المسلمين بالبدعة والكفر والشرك .. والجهل فى أمور خلافية ليس محلا لأى من هذه الأوصاف ، بل ليست للتخطئة والتجهيل فكيف بالتبديع والتكفير؟" (ص ١٥) .

وبهذا المفهوم نمضى مع كتابته . وحول قيمة الاختلاف فى رأى وضرورته يقول الشيخ عمر عبد الله كامل "إن الاختلاف فى فهم الأحكام الشرعية- غير الأساسية- ضرورة لا بد منها بسبب طبيعة الدين واللغة وطبيعة الكون والحياة" . ثم "فالكون الذى نعيش فى جزء صغير منه خلقه الله مختلف الأنواع والصور والألوان وهذا الاختلاف ليس اختلاف تضارب وتناقض بل هو اختلاف تنوع" و"وهكذا فالاختلاف ضرورة وهو رحمة بأمتنا الإسلامية وتوسعة

عليها . ولهذا اجتهد الصحابة واختلفوا فى أمور جزئية كثيرة ، ولم يضيعوا ذرعا بذلك بل نجد الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز يقول عن اختلاف الصحابة " لا يسرنى لو أن أصحاب رسول الله لم يختلفوا ، لأنه لو لم يختلفوا لم تكن رخصة " (نقلًا عن ابن عبد البر - جامع بيان العلم وفضله - الجزء ٢ - ص ٨٠) فهم باختلافهم أتاحوا لنا فرصة الاختيار بين أقوالهم واجتهاداتهم ، كما أنهم سنوا لنا سنة الاختلاف فى القضايا الاجتهادية وظلوا معها أخوة متحابين " (ص ٤٥) .. ويمضى ليمنحنا نصيحة مهمة قائلا " إن الخلل الذى نعانى منه فى مجتمعنا الإسلامى لا يصلحه إلا التفاعل من خلال الحوار بعيدا عن القهر وتآليب جانب على آخر " (ص ٤٧) . وليت وحوش داعش إذ تقرأ هذه الأسطر تفهم مغزى اختلاف الرأى ، وليست الحكام يملكون الوعى فيمتثلون لقوله " كما أن السلطة السياسية يجب أن تمثل دور الوازع الذى يقف عند تهئية جو الحوار ، بما يحترم حريات جميع الفئات " ثم هو يؤكد " ولا يمكن أن نتخيل عدالة اجتماعية بدون استقلال فكرى ومذهبى " .. " فالكبت الفكرى لا يضر المفكر والمثقف فقط بل هو يضرب فى عنق النظام .. بالفكرة المكبوتة قنبلة موقوتة " (ص ٤٧) ثم يقول " أن الفكر الدينى المستنير هو ضرورة أساسية لأى بناء حضارى ، ولن يكون هناك فكر دينى مستنير إلا فى ظل حوار " . ثم نأتى إلى موقف الشيخ من اتهام المتأسلمين للحدائثة ومنجزاتها " بالبدع " ونقرأ " إن إكثار البعض من الحكم ببدعة الضلالة على كثير من الأمور

المستحدثة بذريعة أن الرسول والصحابة لم يفعلوها، وتبديع الناس وتضليلهم بذلك هو من الغلو فى الدين، وعدم الفقه والتفقه فى مقاصد الشريعة وقواعدها مع الإعجاب بالنفس وتسفيه علماء السواد الاعظم من المسلمين وأفهامهم، حتى لا يرى الناس الحق إلا فيما يقولونه ويرفض الحداثة، فنعوذ بالله من الهوى والإقدام بجهالة على ما لا يحسنون" .. ويقراً معنا لابن تيمية "إن الناس لا يحدثون شيئاً إلا لأنهم يرونه مصلحة، إذ لو اعتقدوه مفسدة لم يقبلوه، وهكذا يجوز إحداث ما تدعو إليه الحاجة" (ابن تيمية - اقتضاء الصراط المستقيم - ص ٢٥٨). ويتحدث بعد ذلك عن المتروك. فماذا عن شىء تركه الرسول ولم يفعله؟ فيقول والحق أن الترك وحده دون أن يصحبه نص يحرمه لا يكون محلاً للتحريم بل إن غايته الإفادة بأن ترك ذلك الفعل أو القول مشرور وجائز. وفى القرآن الكريم "وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا" ولم يقل وما تركه فانتهوا. فالترك قد يكون امثالاً لعادة أو نسياناً أو لدخوله فى عموم آيات وأحاديث كتركه صلاة الضحى.

ونمضى مع الشيخ المستنير عمر عبد الله كامل لنهمل مزيداً من الاستنارة.

ولأن مأساتنا الحقيقية فى هذه الأيام التعسة التى يسودها جنون التطرف المتأسلم فإننا نأتى إلى حديث الشيخ عن التطرف وذلك فى فصل عنوانه "التطرف طريق الإرهاب" إنها ذات الفكرة التى تؤكد أنه "الإرهاب يبدأ فكراً"، ونقرأ "إن ما يعانىه العالم اليوم من إرهاب

هو نتيجة طبيعية للتطرف سواء أكان فكرياً أم مذهبياً أم دينياً . . وما يعانیه العالم اليوم من دمار وخراب وقتل للأنفس البریئة وتطویم لمعانى الأخوة الإنسانية، ما هو إلا نتيجة لأمثال هذه الأفكار فى أى اتجاه أو مذهب، التى نسیت أن الإنسان أخو الإنسان والإنسانية توجب حقوقاً أخل بها التطرف فتولد منه الإرهاب . ونمضى "الغلو هو مجاوزة الحد والتشدد والمبالغة، وفى القرآن الكريم "یا أهل الكتاب لا تغلو فى دینکم ولا تقولوا على الله إلا الحق" (النساء- ١٧١) وقال ابن كثير فى تفسيره للآية "إن الله ينهى أهل الكتاب لا تغلو ولا تطرفوا" (تفسير ابن كثير- الجزء الأول ص ٥٨٩) وفى الحديث الشريف عن ابن عباس "إياكم والغلو فى الدين فإنما أهلك من كان قبلكم الغلو فى الدين" وحديث آخر "إن هذا الدين متين فأوغلوا فيه برفق" وقال رسول الله "هلك المتنطعون" قالها ثلاثاً وقال النووى "المتنطعون المتعمقون المغالون المجاوزون الحدود فى أقوالهم وأفعالهم" (ص ٧٥١) . ويمضى بنا المؤلف قائلاً إن التعصب للرأى والنفس من أول دلائل التطرف بحيث لا يعترف للآخرين بوجود . . ويزداد الأمر خطورة حين يريد فرض الرأى على الآخرين بالقوة والغلبة عن طريق الاتهام بالابتداع أو بالكفر والمروق، وهذا الإرهاب الفكرى أشد تخويفاً من الإرهاب الحسى، إن التعصب أنانية وظلم للنفس وانتصار للهوى وانحراف عن الحق لأن المتعصب يرفض الحق ولو ظهر له، لأن الحق فى غير الجهة التى يناصرها . والمتعصب محجوب البصر إلا من زاوية الرؤية التى حصر

نفسه فيها، فهو لا يرى إلا من خلالها" (ص ٧٥٢). ويمضى بنا الشيخ الجليل قائلاً "إن الخلل والنقص العلمى وعدم الاتزان الفكرى تظهر جلياً عند اصحاب الغلو والتطرف"، ثم يتحدث عن مدعى الفقه "فأصبحنا نجد كثيراً من الأطباء والمهندسين الزراعيين بل الحرفيين من سباكين ونجارين مشغولين بمباحث الفقه وأصوله فنناشدهم ونؤكد لهم أن الطبيب لن يصير فقيهاً والصيدلى لن يصير محدثاً، بل إن خريجى كليات الشريعة وأصول الدين لا نعتبرهم من المتخصصين الذين لهم حق الاجتهاد لأن الدراسة تؤهلهم للسير فى بداية الطريق فلا بد من بذل الجهد ومواصلة السير" ونختتم حديثاً عن الكتاب الموسوعة بعبارة أخيرة اختتم بها الشيخ كتابة "أنا نحترم الاختصاص فنرجع فى شئون الاقتصاد إلى خبراء وعلماء الاقتصاد وفى شئون الصحة إلى الأطباء. وهكذا نعود إلى الفقهاء المتصبرين وحدهم لاستنباط الأحكام الفقهية" (ص ٧٥٩).

.. ويا شيخنا الجليل تقبل منا الاحترام ودعوتنا لك بمواصلة العطاء.

الأزهر فى مواجهة التأسلم والإرهاب

الآن نحن بين يدى سفر جليل وجميل، لست أدرى كيف مر هكذا على المهتمين والكاتبين والمبدعين ورجال الإعلام والفضائيين الذين يهتمون بما هو أقل قيمة وأحياناً بما هو بلا قيمة دون اهتمام. وعنوان هذا السفر " من أعمال مؤتمر الأزهر العالمى لمواجهة التطرف والإرهاب - ٣ - ٤ ديسمبر ٢٠١٤ - باعتناء وتصدير فضيلة الإمام الأكبر أحمد الطيب شيخ الأزهر " ومن كلمة الافتتاح التى ألقاها الشيخ الطيب يتضح أن هذا المؤتمر "جامع لشخصيات بارزة من الشرق العربى والإسلامى، ومن العالم الواسع الفسيح من مسلمين سنة وشيعة ومسيحيين على اختلاف طوائفهم ومن عقائد أخرى نشأت على أرض هذا الشرق وترعرعت على ترابه وتربت على ثماره وخيراته" وأن هذا المؤتمر كما يقول الشيخ الطيب " يأتى

فى وقت بالغ الدقة والتعقيد، والخطر المحقق المطبق على بلادنا وشعبونا قد دهمها من داخلها وخارجها. فإنك حيثما قلبت النظر فى خريطة الشرق الأوسط فإنه يروعك هذا الوضع المأساوى، الذى لا يوضح البحث فيه عن سبب منطقى واحد يسوغ هذا التدمير المتعمد الذى حاق بالأرواح والديار والممتلكات وراح يستهدف تفتيت أمة، وفناء حضارة وزوال تاريخ". ويمضى فضيلة شيخ الأزهر "وأنى لأسائل نفسى وزائرى ليل نهار عن أسباب هذه المحنة العربية والفتنة العمياء الممزوجة برائحة الدم والموت، والتفجيرات وقطع رؤوس البشر والتهجير بالملايين والتدمير للعمران والأوطان فى وحشية لم يعرفها التاريخ من قبل لغير هذه الفصائل.. التى تجاوزت كل الحدود التى وضعتها الأديان والأخلاق والأعراف الإنسانية لتفرق بها بين الوحش المفترس وبين الإنسان العاقل المفكر" وثالثة الاثافي كما يقول فضيلة الإمام "أن هذه الجرائم البربرية ما لبثت أن تذررت بدثار هذا الدين الحنيف وأطلقت على الأوكار التى تدبر فيها أمر جرائمها اسم "الدولة الإسلامية" أو "دولة الخلافة الإسلامية.. فى محاولة لتصدير صورة إسلامهم الجديد المغشوش بحسبانه دينا جاء للناس بالذبح وقطع رأس كل من يخالفه أو تهجيريه من دياره" ويقول الإمام الأكبر "أن هذه الصورة الكريهة الظالمة لديننا الحنيف طالما كانت أملا تمناه أعداء الإسلام وانتظروه.. وأغلب الظن أن هؤلاء الأعداء سوف يواجهوننا بهذه الصورة الشوهاء ليتم لهم ما يريدونه من تحذير شعوب العالم من هذا الدين الدموى المتوحش". وإذ يقرر

فضيلة الإمام الأكبر عدداً من أسباب ظهور هذه الجماعات وتمدها السريع فإنه يركز باهتمام يستحق التقدير على الدور الأمريكي في إيقاظ هذه الفتنة وإفساح المجال أمام أصحابها دون أن يورد الاسم مباشرة فيقول بوضوح وشفافية " لكننى أود الإشارة إلى سبب آخر يستحق أن نتأمله قليلا وهو السبب الذى يرى أن ما نعانيه اليوم إن هو إلا مؤامرة من مؤامرات الأعداء لصالح إسرائيل وبقائها الدولة الأقوى والأغنى فى المنطقة .. لأن دولة العراق قد غزيت عام ٢٠٠٣ تحت أسباب ملفقة وعلل وأكاذيب فضحتها الصحافة الدولية، واعترفت بتلفيقها كبريات النظم السياسية العالمية، وكان أول ما حاكه الغزاة فى العراق من خيوط المؤامرة أن قاموا بتسريح الجيش العراقى الذى كان من أقوى الجيوش العربية فى ذلك الوقت وتسريح ضباطه وجنوده وترك أسلحته نهبا لفصائل وميليشيات يعلم الغزاة جيدا أنها ميليشيات متناحرة مذهباً وعقيدة وولاءً " والنتيجة كما يقول فضيلة الإمام " أن دخل العراق فى دوامة الاقتتال وظل يسبح فى بحور من دماء لم ير لها شطآنا ولا من بعيد .. والشئ نفسه يقال عن سوريا واليمن وليبيا حيث تلعب المؤامرة على التوتر المذهبى والعرقى والطائفى، مع إمداد المتوترين بالسلح لتندلع الحرائق، ويحصد أرواح الآلاف من شباب هذه الأمة والله وحده الذى يعلم متى تصمت آلة الحرب فى هذه الدول المنكوبة، ومتى يقدر لهذه البلاد أن يكون قرارها من رأسها وليس بضغط أو تدخلات إقليمية أو دولية".

ويمضى فضيلة الإمام الأكبر الذى تمتزج كلمته بصورة تستحق الإعجاب والاحترام بين فهم دينى منفتح وصحيح وبين وعى سياسى شديد الرقى بما يجرى من أحداث فى عالمنا ودور القوى المعادية لنا فيما نحن فيه فيقول "ومن المؤكد أن أصحاب هذه الخطط يجنون ثماراً هائلة من وراء اقتتال العرب والمسلمين، فهذا الاقتتال يبقى العرب والمسلمين فى حالة هزال وضعف ويأس. وهى حرب بالوكالة لا يخسر النافخون فى نيرانها خسائر تذكر سواء من الأرواح أو العتاد، ثم أن هذا الاقتتال يفتح أسواقاً كبرى لمصانع السلاح وتجار الحروب وسماسرة الموت والخراب .. ثم يتمنى فضيلة الإمام "وكم أتمنى والأمانى حيله المغلوب، أن تبحث هذه الدول ومصانع الأسلحة فى الغرب عن صحراء أو بيداء تجرب فيها أسلحتها وتختبر قوتها وطاقتها بدلا من صدور العرب وديارهم ومنشآتهم" .. وبعد ذلك يقرر الإمام الأكبر "أننا لا ينبغي أن نغض الطرف عن مسئوليتنا عن أفكار الغلو والتطرف التى تسربت إلى عقول بعض شبابنا ودفعتهم إلى تبنى الفكر التكفيرى" ويقول "هناك داعش وهناك ميليشيات أخرى طائفية فى سوريا والعراق واليمن وبعضها يحاول جر الأوطان إلى ولاءات إقليمية خارجية باسم الديمقراطية وحقوق الإنسان كما يحدث فى البحرين مثلا، ولكل هؤلاء وأولئك شيوخ ومفتون يحللون لهم هذه الجرائم" .. ثم يقول "وفى الفم ماء كثير يحول دون الاسترسال فى الحديث عن هذه المسألة اللإنسانية واللا أخلاقية، حرصا على وحدة المسلمين التى هى الهدف الأسمى للأزهر الشريف".

وبعد ذلك يمضى فضيلة الإمام فى تفنيد الفكرة الرئيسية لهذه الجماعات الإرهابية والتي تجمعها حولها وهى "تكفير المسلمين بالذنب" ثم استحلال دمائهم، والفكرة المغشوشة عن الجهاد فقد شرع الجهاد فى الإسلام للدفاع عن النفس و الدين والوطن، وقد حفظنا ونحن صغار عن شيوخنا أن العلة المبيحة لقتل الغير هى العدوان وليس الكفر .. ثم يمضى الإمام الأكبر مؤكداً "نحن فى أشد الحاجة إلى أن يتجه شبابنا لتحقيق التقدم العلمى والتقنى والحضارى حتى نلحق بركب الأمم التى سبقتنا إلى قيادة العالم" ثم يقول "ومن هذا المنطلق أتوجه للمسلمين كافة طالباً أن يثقوا ثقة مطلقة فى الأزهر الشريف فهو الأمين أيها المسلمون على تلقينكم أمور دينكم" (ص ١٥).

وأخيراً فإننى أبدى شديد دهشتى كيف فات إعلامنا أن يهتم بهذا الكنز الذى يتبدى تألقه ساطعاً من كلمة الإمام الأكبر بعمقها الدينى ووعيتها السياسى.

وإذ نمضى ولم نزل فى الحديث عن المؤتمر العالمى للأزهر، الذى تجاهله الجميع نأتى إلى محددات وأهداف المؤتمر كما حددها الشيخ أحمد معبد عبد الكريم - أستاذ الحديث النبوى - وعضو هيئة كبار العلماء فى الأزهر. التى تقدم بها فى بداية المؤتمر وجاء فيها أن أهداف المؤتمر سبعة وهى:

(١) تأكيد علماء المسلمين على تبنيتهم منهج الحوار مع المخالف بما يعنى دحض ما يدعيه خصوم الإسلام من أنه دين التعصب وعداء الآخر.

(٢) التركيز على الحوار باعتباره مبدأً إسلامياً عاماً.

(٣) دعوة علماء المسلمين والباحثين والمفكرين إلى ضرورة التمييز التام بين عقائد الإسلام وثوابته وثقافته الصحيحة التي تتقبل الآخر وبين فكر وممارسات الجماعات الرافضة للآخر.

(٤) ضرورة تطبيق الحوار الفكري الهادف من خلال المناهج الدراسية وطرق التدريس وتعويد الأساتذة لطلابهم على احترام الرأي الآخر، وعدم التسرع والاندفاع في مواجهته، وتطوير المناهج التعليمية بما يعزز ذلك عملياً.

(٥) واجب المنظمات والمؤسسات المدنية والاجتماعية للعمل في مختلف الأوساط بنشر أساليب الحوار الهادئ والمنظم وجعله وسيلة عملية لنشر قيم الثقافة الدينية والعامة.

(٦) أن تقوم الأندية والجمعيات العلمية والثقافية ووسائل الإعلام بخطوات عملية منظمة لتقديم برامج ولقاءات ومسابقات ومقالات تعزز الوعي بأهمية الحوار وآدابه وتحديد طرق النقد البناء وكيفية فحص الأخبار والمصادر والتمييز بين الموثوق منها والخاطئة والمغرضة.

(٧) أن يؤكد علماء الإسلام ومفكروه على ضرورة جعل الخلاف بين الأديان وسيلة للتسامح ومنطلقاً للتقارب بين أتباع تلك الديانات جميعاً، بما يحقق تعاون الجميع على توظيف الدين لما فيه مصلحة للجميع، وحفظ حقوقهم وخصوصياتهم وخدمة البشرية جمعاء، وتجاوز نقاط الخلاف إلى ساحات الوفاق فهم تجمعهم عقيدة التقارب

التي بعث الله بها جميع الأنبياء والرسل لهداية البشرية جميعاً . . كما جاء في الحديث الصحيح "أنا أولى الناس بعيسى ابن مريم" ثم قال في بقية الحديث "الأنبياء إخوة علات وأمهاتهم شتى ودينهم واحد" ومعنى قوله في علات أي من أب واحد هو سيدنا آدم (ص ١٨) .

ونأتى بعد ذلك إلى المحور الأول في أعمال المؤتمر وعنوانه "تصحيح المفاهيم" ونبدأ بورقة للدكتور رضوان السيد (أستاذ الإسلاميات بجامعة بيروت العربية) وعنوانها "الدولة الإسلامية والخلافة" ويقول فيها "الدولة الإسلامية مصطلح متأخر نسبياً فقد أطلقها للمرة الأولى الرحالة والمؤرخون البيزنطيون على الأراضى التي كان يسيطر عليها العثمانيون . أما التسمية التي بها أعتاد المؤرخون والفقهاء المسلمون على إطلاقها فهي دار الإسلام وتعنى الدار التي بها أكثرية سكانها من المسلمين ويكون فيها المسلم والذمي آمنين بالأمان الأول ولا يمنع فيها أحدٌ أحداً من إقامة شعائر الإسلام وعباداته . وعندما احتل المستعمرون البريطانيون الهند وأسقطوا السلطنة المغولية إثر تمرد ١٨٥٧م قال البعض أن الدار لم تعد دار إسلام فرد عليهم فقهاء بأن البريطانيين عدو ينبغي مقاومته لكن الدار ما تزال دار إسلام لأن المحتلين لا يتعرضون لمساجد المسلمين وعباداتهم . واستدل هؤلاء الفقهاء على أن السلطان العثماني عندما فقد شبه جزيرة القرم في حربه مع الروس نص في معاهدة كوجك كينارجى ١٧٧٤ أن المسلمين ليس عليهم أن يهاجروا ما دامت شعائرهم ومساجدهم وأوقافهم وقضاتهم

موجودين . وكذلك كان الحال مع احتلال البريطانيين لمصر
والسودان" (ص ٢١) .

ونمضى مع د . رضوان السيد الذى يفند بأناة الحجج المغلوطة
حول " دار الإسلام" ويقول "إن الفقهاء الأحناف فى آسيا الوسطى فى
ثمانينيات القرن التاسع عشر وفى الجزائر فى ثلاثينيات القرن
التاسع عشر أكدوا أن الاحتلال لا يغير هوية "الدار" وأن الهجرة إن
وجدت فإنها تتسبب فى إسقاط المقاومة وأن الشرعية الإسلامية
تظل قائمة ما ظل الدين قائماً والعيش ممكناً" (ص ٢٢) .

ثم يقول "أما الحديث عن "الدولة الإسلامية" باعتبارها الدولة
الشرعية أو السلطة التى تتوافر لها الشرعية فهى مجرد أيديولوجيا
معاصرة وهى قائمة على أفكار وتوجهات ظهرت فى ظل الخوف
على الهوية من التغريب والاستعمار ومن الغلبة للكثرة السكانية
غير المسلمة فى الهند ولهذا تطورت فكرة الرابطة الإسلامية وأبو
الأعلى المودودى مؤسس الجامعة الإسلامية هناك وأدت إلى انفصال
أقاليم الكثرة الإسلامية هناك تحت اسم باكستان ١٩٤٧ فخلق ذلك
لمسلمى الهند الباقين بالديار مشكلة القلة فى مواجهة الكثرة
وتزايدت شكوك متبادلة ، وعاد المنفصلون فانقسموا إلى دولتين
(بانفصال بنجلاديش) على أساس إثنى وإن اتخذ ثياباً دينية . ثم
يمضى بنا د . رضوان السيد إلى جور ما يتردد الآن حول وهم الخلافة
الذى يربط شرعية النظام السياسى فى الدولة بالدين فى فهم خاص
وبنزعة لاستعادة الخلافة الأولى (الراشدة) باعتبار أن تلك الصيغة

هى وحدها السلطة الشرعية باسم الدين ومن لا يقول بها فليس مع صحيح الإسلام. ويحدد رضوان السيد جوهر الخطأ بأن ذلك يعنى أن النظام السياسى ركن من أركان الإسلام وأيضاً أن الصيغة التى اختارها المسلمون للحكم بعد وفاة الرسول (صلعم) هى الصيغة الوحيدة لإحقاق الشرعية والشريعة وهما أمران ما عرفهما الدين ولا اجتهادات المسلمين من قبل وهما يسببان ما نراه من انقسام وخراب" (ص ٢٢).

ويمضى د. رضوان السيد "مؤكدأً لأن النظام السياسى فى إسلام أهل السنة والجماعة بما فى ذلك الخلافة هو مجرد اختيار من جانب الناس ويتغير ويتطور بحسب ما يعتبرونه مصلحة لهم، ومعظم المسلمين فى كل عصورهم لم يخضعوا لسلطة خليفة ولا حتى للسلطان العثمانى الذى اتخذ هذا اللقب واستخدمه فى القرن ١٩. ثم يقول "أن الهوية الدينية فى الإسلام لا يحددها النظام السياسى السائد، بل يحددها المسلمون فى عقائدهم وعباداتهم وسلوكهم وليس منها النظام السياسى لأنه ليس جزءاً من الدين ولا هو ضرورة دينية" ثم يمضى قائلاً "إن الضرورة العقلية والشرعية هى وجود السلطة فى أى مجتمع لصون مصالح الناس ونشر الأمن ودفع العدوان الخارجى، وليس لها وظيفة دينية بحيث يرتبط الدين بها وجوداً وعدمأً.. وليس لها صيغة محددة، بدليل أن أكثر المسلمين ترك الخلافة الى السلطنة والإمارة والنظام الملكى وما قال أحد أن هؤلاء خرجوا من الدين. ثم يختتم د. رضوان السيد بحثه قائلاً "إن

الدولة الإسلامية هي الدولة التي تتوافق أكثرية المسلمين على إقامتها وتأتى شرعيتها من هذه الأكثرية وفيها جرى الإجماع على المواطنة التي تعنى التساوى فى الحقوق والواجبات ومنها اختيار الحاكم فيكون علينا باعتبارنا بشراً ومواطنين عرباً أن نناضل لإنقاذ ديننا من الدخول فى بطن الدولة، لكى نصون الدين والدولة معاً.. أما السطر الأخير عنده فهو "قال ابن القيم الجوزية (٧٥١هـ). أن العدل حيثما أسفر عن وجهه صار شرعاً من الشرع".

وإذ نواصل مطالعتنا نجد أننا أمام كنز علمى ومعرفى هائل من أبحاث ودراسات متنوعة من مختلف الأقطار منها على سبيل المثال: الجاهلية فى القرآن والسنة، والغلو والوسطية، والغلو فى العهد النبوى صورته وعلاجه، وبحث عن رحمة علماء أهل السنة والجماعة بالمسلمين، وأخرى حول دور الأزهر فى مواجهة التطرف. ودراسة هامة من نييجيريا للشريف إبراهيم صالح الحسين رئيس هيئة الإفتاء والمجلس الإسلامى النييجيرى عنوانها الغلو والتطرف ودور العلماء فى محاربتهم. وأخرى عن دور العلماء فى مواجهة الغلو والتطرف لرئيس محكمة الاستئناف العليا الشرعية بالبحرين، وأخرى بذات العنوان يقدمها نعيم حسن ممثل شيخ عقل الدروز. ودراسة من أوكرانيا بقلم أحمد تميم مفتى أوكرانيا بعنوان "مخاطر التطرف ودور المرجعيات فى مواجهته". ودراسة من المغرب عن مهمة علماء الأمة فى مكافحة الغلو والإرهاب لمحمد يسف الكاتب العام للمجلس العلمى الأعلى بالمملكة المغربية، ودراسة بعنوان "كلمة فى التعايش"

بقلم نقولا بعلبكي مثل البطريريك يوحنا العاشر بطريرك إنطاكيا وسائر المشرق للروم الأرثوذكس، ودراسة عنوانها "الاختلاف والتنوع والتعايش السلمى" بقلم رياض جرجور - ممثلاً للقس الدكتور سليم صهيونى رئيس المجتمع الأعلى للطائفة الإنجيلية فى سوريا ولبنان، ثم دراسة بعنوان "أسس المواطنة فى القرآن والسنة والسيرة النبوية" بقلم محمد زاهد نذير أحمد نائب رئيس الجامعة الإسلامية - فيصل آباد - باكستان، وكذلك دراسة عنوانها "منهج الوسطية فى مواجهة الحركات والجماعات الإرهابية - خبرة ماليزيا بقلم عبد الله محمد زين المستشار الدينى لرئيس وزراء ماليزيا. إنها مجرد عينة من عناوين كل منها أكثر أهمية ووعياً من الأخرى وكل منها يستحق الدراسة والاهتمام وتقديماً عبر وسائل الإعلام كدروس تحتضن الوعى الإسلامى الصحيح والقدرة الإبداعية للموقف التحررى والتجديدى والوسطى لعلماء من مختلف البلاد الإسلامية والمفكرين من ديانات أخرى.

ثم بعد ذلك كان البيان الختامى للمؤتمر وعنوانه بيان "الأزهر العالمى فى مواجهة التطرف والإرهاب" ونقرأ "يواجه العالم العربى حالة غير مسبوقة من التوتر والاضطراب نتيجة ظهور حركات متطرفة تعتمد على الإرهاب أداة لتنفيذ مآربها، فقد تعرض مواطنون آمنون إلى الاعتداء على كرامتهم الإنسانية وعلى حقوقهم الوطنية وعلى مقدساتهم الدينية وجرت هذه الاعتداءات باسم الدين، والدين منها براء، من أجل ذلك كان لا بد للأزهر الشريف

بما يمثله من مرجعية دينية للمسلمين جميعاً أن يأخذ المبادرة لتحديد المفاهيم وتحرير المقولات التي أساء المتطرفون توظيفها في عملياتهم الإرهابية وأن يرفع الصوت الإسلامى عالياً ضد التطرف والغلو وضد الإرهاب بأشكاله وأنواعه . واستجابة للأزهر الشريف برئاسة الإمام الأكبر فضيلة الدكتور أحمد الطيب عقد مؤتمر موسع حضره رؤساء المذاهب الإسلامية ورؤساء كنائس الشرق كما حضره علماء مسلمون ومسيحيون من مختلف أقطار العالم وانتهى المجتمعون إلى إصدار بيان توافقوا على تسميته بيان الأزهر العالمى ويتضمن البيان عشرة مبادئ أساسية نوجزها فيما يلى :

أولاً: أن كل الفرق والجماعات المسلمة والمليشيات الطائفية التى استعملت العنف والإرهاب فى وجه أبناء الأمة رافعة زوراً وبهتاناً آيات دينية هى جماعات آثمة فكرياً، وعاصية سلوكاً وليست من الإسلام الصحيح فى شىء . ثم يمضى البيان مؤكداً "أن استهداف الأوطان بالتقسيم والدول الوطنية بالتفتيت يقدم للعالم صورة كريهة للإسلام . من أجل ذلك فإن هذه الجرائم لا تتعارض مع صحيح الدين فحسب ولكنها تسيء إلى الدين الذى هو دين السلام والوحدة ودين العدل والإحسان والأخوة الإنسانية .

أما المبدأ الثانى : فيؤكد أن المسلمين والمسيحيين فى الشرق هم أخوة ينتمون معاً إلى حضارة واحدة وأمة واحدة وعازمون على مواصلة العيش معاً فى دول وطنية سيادة وحررة تحقق المساواة بين المواطنين جميعاً وتحترم الحريات ، ثم يؤكد البيان "أن التعرض

للمسيحيين ولأهل الأديان والعقائد الأخرى باصطناع أسباب دينية هو خروج على صحيح الدين وتوجيهات الرسول (صلى الله عليه وسلم) وتنكر لحقوق الوطن والمواطن .

وفى المبدأ الثالث : تأكيد بأن تهجير المسيحيين وغيرهم من قبل الجماعات الدينية والعرقية الأخرى جريمة مستنكرة لجمع على إيدانها وناشد أهلنا المسيحيين التجذر فى أوطانهم حتى تزول موجة التطرف التى نعانى منها جميعاً .

وفى البند رابعاً : نقرأ رفضاً لما ينتهجه بعض المسئولين فى الغرب وبعض مفكره من استثمار لهذه الجماعات المخالفة لصحيح الدين لتقديم صورة نمطية يفترون فيها على الإسلام شرعاً ومنهجاً .

وفى البند الخامس : يدعو المؤتمر إلى لقاء حوارى عالمى للتعاون على صناعة السلام وإشاعة العدل فى إطار احترام التعدد العقيدى والمذهبى والاختلاف العنصرى والعمل بجد على إطفاء الحرائق المتعمدة بدلاً من إذكائها .

ثم فى المبدأ السادس : دعوة للعلماء وأهل الفكر للأخذ بأيدي بعض شباب الأمة الذى تعرض ولم يزل إلى عملية غسل الأدمغة من خلال الترويج لمفاهيم مغلوطة لنصوص القرآن حتى لا يبقوا نهياً لدعاة العنف ، وأيضاً حقيقة مفهوم الخلافة الراشدة ومفهوم الجهاد .

ثم سابعاً : وفيه دعوة لدول العالم العربى لتنظيم تعاونها وتطوير آليات هذا التعاون بما يحقق الاستقرار والازدهار . ولو أن هذه الدول أقامت سوقاً اقتصادية وتجارة واتحاداً جمركياً ودفاعاً

مشتركا لتحقيق مقدمات التضامن والتكامل فى إستراتيجية موحدة
تحميها وتحتمي بها لكان فى ذلك خير للجميع .

وفى ثامناً : يطالب المؤتمر بقوة المراجع الدينية والعلماء فى
العالم العربى والإسلامى أن يتحملوا مسئولياتهم أمام الله والتاريخ
فى إطفاء الحرائق المذهبية والعرقية وخاصة فى البحرين والعراق
واليمن وسوريا .

وفى البند التاسع : إدانة للاعتداءات الإرهابية التى ترتكبها
الصهيونية فى الأراضى الفلسطينية المحتلة وخاصة فى القدس
الشريف .

وأخيراً يقرر البند العاشر : أن المؤتمر يؤكد أن الشرق بمسلميه
ومسيحييه يرى أن مواجهة التطرف والغلو والإرهاب أياً كان
مصدره وأياً كانت أهدافه هو مسئوليتهم جميعاً .

وبعد .. لعلنى قد أكون قد أشرت فى عجلة إلى الأهمية القصوى
لأبحاث هذا المؤتمر وأهمية انعقاده وقراراته ، وأنا أدرك تماماً أن ما
كتبت لا يفى الموضوع حقّه وأننى مهما أطلت سأظل مقصراً ، لكننى
أوجه نداء للإعلام للاهتمام بنشر بعض ما فى هذا المجلد من دراسات
وأدعو وزير الثقافة الصديق العزيز حلمى النمنم إلى إعادة نشر هذا
المجلد مرة ومرات وبسعر زهيد ليكون إسهاماً جاداً فى مواجهة
الإرهاب .

محمود حمدى زقزوق

وها نحن نمتلك الشجاعة لنأتى إلى رحاب مفكر ومجدد وهب حياته لمحاولات التجديد وإعمال العقل. نحن الآن فى رحاب د. محمود حمدى زقزوق، إنه بحر تجديدى يكاد أن يكون بلا نهاية، عشرات من الكتب والدراسات والمحاضرات بالعربية والألمانية والفرنسية والإنجليزية والتركية والإندونيسية. وإذ نختار لأى منها نختار فإننا سنحاول أن نؤدى رسالتنا لمفكر ومجدد فى قامة د. زقزوق عبر كتابين ولنبدأ بأولهما وهو "هموم الأمة الإسلامية" ويمتاز هذا الكتاب بأن د. زقزوق منحنا هدية ثمينة فقد رصد عددا من الفهارس "فهرس الآيات القرآنية" و"فهرس الأحاديث الشريفة" وفهرس "الأثار والأقوال والأمثال" وفهرس "الأعلام" بما يمنحنا متعة التعرف الأكثر فهما لمحتويات الكتاب.

ويبدأ د. زقزوق الكتاب بمقدمة قال فيها أن الكتاب يضم عددا من البحوث فى موضوعات تدخل فى إطار "هموم" الأمة الإسلامية ويقول "ولسنا نعنى هنا بكلمة هموم مجرد أحزان أو أشجان وإنما نستخدم هذه الكلمة بمعنى يتجاوز الأحزان والأشجان إلى محاولة التغلب عليها، وهذا يخرج الكلمة من معناها السلبى إلى معنى ايجابى محرك لها"، ويقول "ان إلقاء نظرة سريعة على أحوال الأمة الإسلامية فى عالم اليوم تكشف لنا عن مفارقة غريبة، فمن ناحية تمتلك الأمة الإسلامية التى تمثل أكثر من خمس سكان العالم كل المقومات التى تهىئ لها فرصة الانطلاق إلى آفاق التقدم والازدهار بلا حدود، فبلاد المسلمين تشتمل على كل خيرات الدنيا من معادن وكنوز مختلفة ولديها رصيد حضارى ضخم يشكل قاعدة راسخة للثقة والاعتزاز، وهذا يؤهلها للإسهام بدور مؤثر وفعال فى مسار التاريخ وتقرير مصير عالما، لكن الواقع يأتى مختلفا تماما، فالأمة الإسلامية مقطعة الأوصال، منهوكة القوى، وفيما يسرع العالم الخطى وينطلق فى كل الاتجاهات نشغل نحن أنفسنا بقضايا هامشية تجاوزها الزمن ويعد الصراع حولها من قبيل الهزل فى وقت الجد" (ص ٧) ثم يبدأ الفصل الأول ببداية عن مفاتيح الحضارة فى ضوء الأمر الإلهى "اقرأ" ويقول "إن الأمر الإلهى للإنسان كان اقرأ ثم كان إعمار الأرض الذى لا يكون إلا بالعلم ومن ثم سلحه الله بالعلم "هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها" أى طلب منكم عمارتها. فرسالة القرآن "اقرأ وربك الأكرم الذى علم بالقلم علم

الإنسان ما لم يعلم". ثم إن د. زقزوق يؤكد "ولما كان الإنسان مكلفاً أى مسئولاً فلا بد أن يكون حراً فمُنحه الحرية فى الفعل والتحرك حتى فى قضية العقيدة الدينية "فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر" (الكهف- ٢٩).

والعقل عند د. زقزوق مكون أساسى لقدرة الإنسان وحريةته وينقل عن الغزالي "العقل أعمود من نور الله"، وعن الجاحظ أن العقل "وكيل الله عند الإنسان" ويعزز دور العقل فى السعى نحو العلم بحديث شريف "طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة" (ص ١٧). وهو يذكرنا بأن الإنسان هو قضية القضايا فى الإسلام "فكل ما فى القرآن إما حديث إلى الإنسان أو حديث عن الإنسان أو عن أمر يتصل بالإنسان. وإذا كانت تعاليم الإسلام قد جاءت من أجل مصلحة الانسان فقد اهتمت بأمر الدنيا كما اهتمت بأمر الآخرة" وابتغ فيما أتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا" (القصص- ٧٧) و"قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق" (الأعراف - ٣٢) ويحدثنا د. زقزوق عن "الحضارة" باعتبارها نقلة تقدمية فى الفكر والسلوك.. "وفى ظل الحضارة ينتفى التعصب الاعمى ويختفى العنف الجهول والإرهاب الفكرى" (ص ٢٥) ثم يلكزنا د. زقزوق كى ننقد أنفسنا "فعندما اختفى الفهم المستنير لتعاليم القرآنية، وأصبح المسلمون يتعاملون مع القرآن على أنه كتاب يردد الناس آياته دون فهم، ويقرأون به على الأموات، ويصنعون منه الأحجبة، ويضعونه فى البيوت

والسيارات بمثابة ديكور أو للبركة ثم يتخذون منه حرفة التداوى بالقرآن وعندما صار الأمر على هذا النحو اختفى الفهم السليم وفقد المسلمون مفاتيح الحضارة".

ثم يؤكد "إن المسألة الملحة اليوم هي البحث عن مخرج للمسلمين من وهدة التخلف الشامل وذلك لن يكون إلا باستعادة الوعي بالإسلام بوصفه دين العقل والعلم والحضارة" ونحن لا نفعل شيئا من ذلك ونعتقد أن مجرد قراءة القرآن وحفظه يكفيان لإكمال إيماننا، فأين ذلك من الآية "أفلا تتدبرون القرآن أم أن على قلوب أقفالها" (ص ٣٠).

وفى فصل آخر يتحدث د. زقزوق عن "الإرهاب". ويقول "فالإسلام يرفض رفضا قاطعا كل شكل من أشكال العنف أو العدوان أو القتل أو التخريب" وهو إفساد فى الأرض يعاقب مرتكبه بأشد العقاب فى الدنيا ثم فى الآخرة "أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزي فى الدنيا ولهم فى الآخرة عذاب عظيم". ثم يفسر ذلك الفهم الخاطئ للإسلام بأنه قد يرجع إلى جهل أصحابه بجوهر تعاليم الدين أو هو تعمد خداع الجماهير برفع شعارات دينية لتحقيق أغراض دنيوية (وأضيف أو هما معا). ويختتم د. زقزوق هذا الفصل قائلا "فباطلهم ظاهر وواجبنا أن نحمل وطننا من شرور هذه الفئة الضالة المضلة، فالأمر يتعلق بمستقبل أمتنا ومستقبل أولادنا وبلادنا.. إنه حماية للدين والوطن".

ونواصل مع د. محمود حمدي زقزوق في كتابه "هموم الأمة الإسلامية" فنقرأ تحت عنوان "الاستنارة الدينية والتفكير العلمي" و"الإرهاب في العادة يعتمد على فكر خاطئ هذا إذا كان لديه فكر أصلاً، ومن ثم فإن الحديث عن الاستنارة الدينية والتفكير العلمي فيه رد على الأفكار الخاطئة والمفاهيم المغلوطة التي يروج لها المتطرفون، فالتطرف يعتمد على إغلاق منافذ التفكير السليم لدى ضحاياه (ص ٥٩)، ويقول "فمصطلح الاستنارة يعني ضرورة إعمال العقل والتمسك به والرجوع إليه وتمكينه من أداء دوره كاملاً في الحياة. فإذا وصفنا الاستنارة بأنها دينية فمعنى ذلك أن نعمل العقل في فهمنا للدين، وأن نقرأ الدين في ضوء مقررات العقل السليم" ويلجأ د. زقزوق إلى الشيخ محمد عبده إذ يقول "أن العقل يجب إن يحكم كما يحكم الدين، فالدين عرف بالعقل، ولا بد من اجتهاد يعتمد على الدين والعقل معا حتى نستطيع أن نواجه المسائل الجديدة في المدنية الجديدة. والجمود الديني هو نقيض الاستنارة الدينية ولا يتفق مع التفكير العلمي ويتجه دائماً إلى التفكير اللاعقلي بما يشد المجتمع إلى الوراء، فهما يكرهان التقدم وينفران من كل جديد، وهذا ما لا يقره دين ولا عقل" (ص ٦٥).

وفي ختام الكتاب يعود د. زقزوق إلى الحديث عن "هموم العالم الإسلامي" ويقول "إن الكثيرين يميلون إلى تعليق كل مشكلات المسلمين على شماعة الغير الذي يعتقدون - صواباً أو خطأ - أنه يتربص بنا ويسعى لحونا من خريطة العالم، ثم لا يلبث الكثيرون أن

يتحدثوا عن مثالب المجتمعات الغربية وما بها من انحلال أخلاقي واجتماعي وتخلف روحي، وفي المقابل يحلو لنا الحديث عما لدينا من قيم روحية وأخلاقية سامية تقينا من شرور هذه المجتمعات.. إذن نحن بخير والحمد لله، وهكذا لا نقدم حلولاً عملية ونتغاضى عن عيوبنا فتتراكم مشكلاتنا يوماً بعد يوم ناسين أن النقد الذاتي هو الخطوة الأولى نحو الوعي بعيوبنا وما نتحمله من مسؤولية، والوعي بأننا نتحدث كثيراً ولا نفعل شيئاً إلا أقل القليل. الوعي بأن عندنا واقعا متخلفا يجب أن يتغير، الوعي بأننا نحن المسلمون نسهم بقصد أو بغير قصد، بحسن نية أو سوء نية في تخلف مجتمعاتنا. إن الآخر ينقد نفسه باستمرار بل إن كثيراً من نقدنا له يأتي أصلاً منه، فنحن مثلاً حين ننقد العولمة ننسى أن الكثير من هذا النقد يأتي من مجتمعات العولمة ذاتها" (ص ٢١٤).. ونمضى مع د. زقزوق وهو يصب اللوم على رؤوسنا جميعاً إذ يقول "إننا في عالمنا الإسلامي في أشد الحاجة إلى تعديل مواقفنا، وتطوير أسلوب تفكيرنا، وتغيير سلوكنا والتعرف على الحقائق بطريقة موضوعية، وكل ذلك يتطلب التعود على النقد الذاتي، وفتح عيون مواطنينا على نقاط ضعفنا وعيوبنا" (ص ٢٢٥) ثم يقول "إن المرحلة التي يعيشها عالمنا الإسلامي المعاصر لم تعد تحتل هذا العتب بمقدرات الأمة، فهذه المرحلة مرحلة حاسمة في تاريخنا فظروف العالم المعاصر تختلف، فبعد الثورة الصناعية والحروب الساخنة والباردة يعيش عالمنا المعاصر ثورات من نوع مختلف تتمثل في ثورة

المعلومات وثورة الاتصالات أو الثورة التكنولوجية وكلها ثورات حدثت خارج نطاق العالم الإسلامى . وفى الوقت الذى يعيش فيه العالم المتقدم هذه الثورات ويقطف ثمارها ويحتاج بتيار العولمة بقاع الأرض، يريزح عالمنا الإسلامى فى معظمه تحت وطأة التخلف والأمية ويعانى بالإضافة إلى ذلك من صراعات بين دوله وطوائفه تعطل نموه وتستنزف طاقاته وإمكاناته" (ص ٢١٥) ثم "إن العالم حولنا يجرى بسرعة مذهلة والفجوة بيننا وبين العالم المتقدم تزداد اتساعا كل يوم.. ولن يسعفنا فى الخروج مما نحن فيه لا قوى خارجية ولا قوى غيبية، فزمن المعجزات انتهى وعلينا أن نغير ما نحن فيه بأيدينا من تخلف" (ص ٢١٦) .

وقد كتب د. زقزوق هذه العبارات عام ١٩٩٨ فماذا يمكن أن يقول اليوم بعد ما نحن فيه من هموم التأسلم الخارج عن أى عقل وأى معقول، وبعد القاعدة وداعش وبوكو حرام وشباب الصومال وأنصار بيت المقدس وكل هذه الجرائم التى يرتكبونها ليس فقط ضد البشر وإنما ضد الإسلام وضد كل ما نزل به القرآن وجاءت به السنة .

وفى نهاية الكتاب يكتب د. زقزوق "نود أن نؤكد مرة أخرى على حاجة المسلمين الماسة إلى أعمال العقل والتمسك بالفكر الموضوعى والبعد عن الخرافات والأوهام، والإقبال بكل الهمة على العلم بجميع مجالاته والتنافس على التفوق فيه، والوعى بأن إعمار الأرض وصنع الحضارة فيها يعد مسئولية دينية تحقق إرادة الله الذى استخلف الإنسان فى الأرض" .

ثم نأتى إلى الكتاب الثانى للدكتور زقروق "مقاصد الشريعة الإسلامية وضرورات التجديد". وفى السطر الأول من المقدمة نقرأ "يتعرض الإسلام فى عصرنا الحاضر لموجات عاتية من التشويه لحقائقه والتزييف لتعاليمه من جانب خصومه فى المقام الأول"، ثم "لكننا فى الوقت نفسه لا نعفى أنفسنا نحن المسلمين من مسئولية انتشار هذه النظرة السلبية للإسلام. فهناك فريق من أبناء المسلمين يشارك فى هذا التشويه لتعاليم الإسلام سواء كان ذلك عن طريق بعض التصرفات الحمقاء أو بتقديم نماذج سيئة على الإسلام والمسلمين" (ص ٥). وعن السؤال كيف نواجه ذلك؟ يجيب "أن يتصدى لهذه المهمة من يمتلك سعة فى الأفق ومرونة فى الفكر ووعيا حقيقيا بمقاصد الشريعة الإسلامية وغاياتها العليا، وإدراكا سليما لطبيعة العصر ومتغيرات الحياة، وقراءة صحيحة للواقع الخلى والعالمى واقتناعا بضرورات التجديد المستمر للفكر الإسلامى بصفة عامة والفكر الفقهي بصفة خاصة".

ثم يضيف "ومن شأن ذلك أن ينتج لنا خطابا دينيا جديدا ومفيدا ومثمرا للمجتمعات الإسلامية، يساعد على تطوير الحياة الإسلامية والدفع بها إلى آفاق التقدم والنهوض وفى الوقت نفسه يثرى علاقات العالم الإسلامى بكل شعوب العالم" (ص ٧). ويحاول د. زقروق أن يمسك بالأسباب لما نحن فيه فيقول "فى غمرة الحديث عن الفقه الإسلامى ينشغل معظم الدارسين بالجزئيات والفروع، ويسود التجزيئى لدى الكثيرين وينسون أهداف الشريعة ومقاصدها التى

تشكل الأساسيات . وإذا كانت المقاصد ثابتة فإن الفروع قابلة للتغيير ، ومتجددة وفقا لظروف الزمان والمكان فى اطار المقاصد والغايات العليا للشريعة" ويمضى قائلا "إن انشغالنا المفرط بالفروع بعيدا عن الأصول والمقاصد يجرفنا إلى منزلق خطير ينحو إلى جعل الفروع ثوابت لا تتغير . وهذا يعنى من ناحية .. إغلاق باب الاجتهاد الذى يعد ضرورة اجتماعية إسلامية ، ويعنى أيضا إضفاء طابع القداسة على الآراء الفقهية التى تركها لنا علماء الفقه الإسلامى منذ قرون عديدة ، والتى يعد الزمان ومقتضياته جزءا لا يتجزأ منها" . ونحن نعلم من تاريخ الإمام الشافعى أنه عندما قدم إلى مصر أعاد النظر فى الآراء والفتاوى التى قال بها قبل قدومه من بغداد ونقل عنه قوله " رأينا صواب يحتمل الخطأ ورأى غيرنا خطأ يحتمل الصواب" وأبو حنيفة قال " رأينا هذا هو أفضل ما قدرنا عليه ، فمن جاءنا بأفضل منه قبلناه" .. ويمضى د . زقزوق قائلا بل وصارخا " ومن الآفات الضارة بمصالح الناس لجوء من يتصدى للفتوى الشرعية إلى البحث فى بطون الكتب والنقل منها دون أى مراعاة لظروف الزمان والمكان والأعراف بما يشق على الناس ، بما دفع ابن القيم إلى القول " من أفتى الناس بمجرد النقل من الكتب على اختلاف أعرافهم وعوائدهم وأزمنتهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم فقد ضل وأضل وكانت جنايته على الدين" (ص ١٣) ويمضى د . زقزوق "إن قرون التخلف الفكرى والتراجع الحضارى التى مرت بالأمة الإسلامية رسخت مذهبيات فقهية جامدة تتمسك بحرفية النصوص الفقهية دون أى أعمال

للعقل ، الأمر الذى جعل التخلف الفكرى والتقليد يقيد عقول الأمة الإسلامية ويجعلنا فى مؤخرة الأمم" (ص ١٤) . إنها دروس قاسية يلقننا إياها مفكر مستنير ، ومجدد قدير .

ويؤكد د. زقزوق مرة ومرات ضرورة التعامل مع أقوال السلف مستخدمين العقل وألا نقبل ما قالوه باستسلام . ويستعيد لنا قول الإمام محمد عبده " لا ينبغي للإنسان أن يذل فكره لشيء سوى الحق ، والدليل للحق عزيز ، ويجب على كل طالب أن يسترشد بمن تقدمه سواء كانوا أحياء أم أمواتا ولكن عليه أن يستعمل فكره فيما يؤثر عنهم فإن وجدته صحيحا أخذ به ، وإن وجدته فاسدا تركه" (ص ١٤) ويمضى د. زقزوق قائلا " ونحن لا نعيب على أصحاب المذاهب الفقهية وما تركوه لنا من تراث فقهي غزير ، واجتهادات قيمة ، حيث قاموا بواجب وقتهم بما يتناسب مع عصرهم ، وإنما العيب فينا نحن عندما نقنع بما تركه السابقون ونظن أن الأول لم يترك للأخر شيئا وأن ليس فى الإمكان أبدع مما كان ، والحق أن أصحاب المذاهب الفقهية لو قدر لهم أن يبعثوا مرة أخرى فى عصرنا لوجدناهم أول من يقوم بالتطوير والتجديد فيما سبق أن خلفوه من فقه كان كافيا لعصورهم وملبيا لحاجات الناس فى أزمانهم" . ونواصل مع فكر تجديدى رصين فنقرأ " إن سنة الحياة هى التجديد ولا يجوز لنا أن نعزل الفقه عن الحياة . فالفقه أصلا جاء ليواجه متطلبات الحياة المتجددة ومن هنا تأتى ضرورة استمرار الاجتهاد مع الرجوع إلى الأصول والوعى بالمقاصد والغايات فهى الحاكمة ولا يجوز قلب الحقائق وجعل الفروع حاكمة على المقاصد والغايات" ثم يذكرنا

بقول الإمام نجم الدين الطوفي الذي اعتبر "المصلحة" مصدرا مستقلا
للتشريع "حينما تتحقق المصلحة فثمة شرع الله" والمصلحة التي
يقصدها الإسلام ليست المصلحة الشخصية وليست الهوى والغرض
وإنما هي المصلحة الحقيقية التي تحقق الخير للمجموع" (ص ١٦).

ويتحدث د. زقزوق عن خصائص الشريعة الإسلامية فيقول أنها
ربانية المصدر ومقدسة، وهي صالحة لكل زمان ومكان وتحقق مصالح
العباد في ديارهم ودنياهم وأخراهم، فالشريعة إذ تقرر مبادئ عامة تعد
بمثابة خطوط عريضة تدع الباب مفتوحا في كل وقت للاجتهاد في
استنباط الأحكام الشرعية التي تتلاءم مع الظروف والأحوال في كل
مجتمع وتناسب مع مستجدات الحياة ومتطلبات الزمان والمكان.
ويواصل "وتتسم الشريعة الإسلامية بالتيسير على المسلم ورفع الحرج
عنه فليس فيها ما يشق على الناس أو يخرج عن نطاق استطاعتهم
فالحج لمن استطاع إليه سبيلا، والصوم للقدار عليه والزكاة لمن عنده
فضل مال" يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر" (ص ٢١).

ويعمى بنا د. زقزوق إلى مزيد من الفهم المستنير فيقول "ومن الأفكار
المغلوطة الخلط بين الشريعة والفقهاء الإسلامى وقد استقر هذا الفهم فى أذهان
الكثيرين منذ قرون نتيجة لعصور التخلف بعد تراجع الحضارة الإسلامية.
والفرق بين الشريعة والفقهاء مثل الفارق بين السماء والأرض. وأدى ذلك إلى
تصور البعض أن الخروج على آراء الفقهاء خروج على الشريعة ذاتها".

ويقول "أن الأحكام الفقهية تخضع للاجتهاد ويراعى فيها
ظروف الزمان والمكان والمصالح المرسله والأعراف وغيرها من

الاعتبارات ، ومن ثم يمكن أن يطرأ على هذه الأحكام التغيير الذي يحقق مصلحة الإنسان ، فالفقه لا يعدو أن يكون فهما بشريا وتفسيرا وبيانا لنصوص الشريعة وأحكامها" . ويقول "كان القضاة في مصر يلتزمون في مسائل الأحوال الشخصية بما جاء في مذهب الإمام أبي حنيفة ولا يحدون عنه إلى مذهب آخر . وقام الشيخ المراغي شيخ الأزهر الأسبق بتشكيل لجنة لتنظيم الأحوال الشخصية ووجه لأعضائها تعليمات جاء فيها "ضعوا من المواد ما يبدو لكم أنه يوافق الزمان والمكان ، وأنا لا يعوزني بعد ذلك أن آتيكم بنص من المذاهب الإسلامية يطابق ما وضعتم . فالشريعة الإسلامية فيها من السماحة والتوسعة ما يجعلنا نجد في تفريعاتها وأحكامها في القضايا المدنية والجنائية كل ما يفيدنا وينفعنا في كل وقت ، ونحن في كل ذلك ملازمون لحدود شريعتنا" (ص ٢٦) .

ثم يواجهنا د . زقزوق بمسائل مستجدة في حياتنا ويضعها أمام عقولنا كي نتأمل الموقف منها ونقرأ "وحتى لا نبقى في مجال التجريد نود أن نشير إلى بعض المسائل التي لم يكن لها نظير في السابق وتستدعي اجتهادا جديدا مثل نقل الأعضاء والاستنساخ وأطفال الأنابيب ، والكثير من المعاملات المالية الحديثة وغيرها من أمور لا تقع تحت الحصر وخاصة بعد ثورة المعلومات والاتصالات والثورة التكنولوجية وانتشار استخدام الإنترنت على نطاق واسع ومدى شرعية وحجية استعمال هذه الوسيلة الحديثة في وقوع الزواج والطلاق والوصية وغير ذلك من معاملات حديثة" وأيضا

"كما أن الفقه مطالب بالبحث عن حلول لمشكلات الأقليات المسلمة في الخارج وما تواجهه من عنت وخرج في كثير من الأمور الحياتية في مجتمعات أصبحت بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ تنظر إلى الإسلام نظرة سلبية، وأحيانا معادية لكل ما هو إسلامي" ثم هو يدعونا إلى الاهتمام بفروع جديدة في الفقه الإسلامي من بينها - على سبيل المثال - فقه الواقع وفقه الأولويات وفقه الأقليات المسلمة وهذا كله في حاجة إلى اجتهاد ومرونة وسعة أفق.

وبعد ..

وقبل أن يغادر هذا الإبداع الفكرى والفقهى، والدعوة الملحة للتجديد فإننا نؤكد للقارئ الذى يطالع ويعتبر أنها مطالعة ممتعة لرؤية مستنيرة فحسب أن هذا الفكر هو الخطوة الأكثر أهمية وضرورة فى مواجهة الإرهاب المتأسلم سواء الآتى من الإخوان الإرهابية أو داعش أو زعانفها المختلفة. إذ ينقل الإنسان المسلم وحتى غير المسلم من ساحة الاستسلام للتأسلم وجرائمه والاكتفاء بالاشمئزاز منها إلى ساحة مواجهة فكرية جادة ترفض الإرهاب والوحشية المتأسلمة. ألم نقل منذ زمن طويل "إن الإرهاب يبدأ فكرا" ونعود الآن لنقول ومواجهته الحاسمة تبدأ فكرا أيضا مع التصدى الأمنى الحاسم له.

ويبقى كل الشكر وكل الاحترام للمفكر المجدد المستنير والشجاع د. محمود حمدى زقزوق.

جابر عصفور

وهو لا يحتاج إلى تقديم فقد قدم نفسه كمفكر ومجدد شجاع يقول كلمته غير مبال باعتراض المتأسلمين أو المترددين أو الخائفين الذى لا يجدون شجاعتهم إلا عندما يهاجمونه هو وغيره من المجددين . وقد سبق لجابر أن قدم نفسه للقارئ فى مذكراته التى أسماها " زمن جميل مضى " فالأب فقير ومتمرد ومستعص على الخضوع لمتطلبات الحياة الأسرية ، ولم يجد راحته فى أى عمل ومع أول قطرات الملل يتركه لعمل آخر ليلتقط رزقه يوما بيوم . ثم انتقل من موطنه بالمحلة إلى القاهرة معتقدا أن فيها مستقرا حيث وجد بالعافية ما يضمن له وللأولاد الحد الأدنى من الرزق . وكان الأب على فقره وقلة تعليمه يدفع ابنه دفعا فى سلم التعليم متمنيا عليه أن يكون فى كفاءة وشهرة طه حسين وأن يكون عميدا مثله . . وقد

كان وحقق بالفعل أمنية أبيه، ولم تكن مصادفة أن وضع في صدر كتابه الموسوعة "التنوير والدولة المدنية" شعرا لعبد الرحمن الأبنود يناديه فيه :

يا عميد الأدب، هذا زمان العجب
الى زمان كفروك، أهو كفروك تانى
سوق الجهاله إنقلب ع اللى انقرا واللى انكتب
والجهل قال للعلم متجيش هنا تانى .

وفي الجامعة يدخل الفتى المتفوق ليجد أستاذة تدفعه دفعا إلى التفوق فقد أشرفت الدكتوراه سهير القلماوى بعد تخرجه فى قسم اللغة العربية بكلية الآداب- جامعة القاهرة عام ١٩٦٥ على رسالته الماجستير والدكتوراه، وظل فى الجامعة مدافعا عن الأدباء الليبراليين وعن الاستنارة والتجديد حتى جاء السادات وسلم مفاتيح الجامعات والمدارس للقوى المتأسلمة من إخوان وجماعات واستخدمهم لتصفية حساباته وحساباتهم مع كل القوى التقدمية والليبرالية والمستنيرة وتمرد جابر مع من تمردوا وقرر السادات فصله ضمن ستمين أستاذا جامعيًا، فسافر إلى استكهولم، وعندما رحل السادات أعاد حسنى مبارك الأساتذة المفصولين، فعاد جابر إلى الجامعة ثم إلى جامعة الكويت (١٩٨٣-١٩٨٨) ثم عين أمينا للمجلس الأعلى للثقافة فجعل منه حقلا ومنارة للاستنارة ومقاومة التأسلم، وظل جابر محتضنا حلم أبيه فبقى أيضا فى الجامعة حتى أصبح "أستاذ كرسى اللغة العربية فى جامعة القاهرة" فاستحق شعر

الأبنودي. وأسس جابر "المركز القومي للترجمة" فصعد به محققا ترجمة عديد من الإبداعات المستنيرة حتى أحيل إلى المعاش. وحتى عندما كان جابر أمينا للمجلس الأعلى للثقافة لم يستطع أن يخفى رفضه وقرفه من فساد نظام مبارك ومن التحالف غير المعلن والغبي مع قوى التأسلم السياسى، بما أغضب منه أصحاب السلطة الذين وصفهم "بأنهم لا يقرأون وإنما يقرأ لهم الوشاة". وجمع جابر مقالاته لينشرها فى كتاب أسماه "مقالات غاضبة" ليزداد الغاضبون منه غضبا.. فقد دافع عن حرية الإبداع دفاعا أقلقهم إذ يكتب مثلا عن أزمة رواية "وليمة لأعشاب البحر" إن هذا الهجوم يتجلى كأحد تداعيات تضخم نفوذ تيارات الإسلام السياسى". والكتابة عن جابر عصفور ومعاركه التجديدية محيرة فالإبداعات كثيرة والهجوم على التأسلم بلا حصر.. كتب وأبحاث ومقالات لا تنقطع، لكننا نلتقط من كتابات جابر عصفور موسوعته التى أسماها "التنوير والدولة المدنية" التى أصدرها فى مجلد ضخم ٤٦٣ صفحة من القطع الكبير فى نوفمبر ٢٠١٣.. بعضا مما تسمح به مساحة ليست كبيرة.

وفى محاولتى كى أتى إلى حدائق التجديد عند جابر عصفور فإننى أتعرف بصعوبة المرتقى بالكلمات متماسكة والعبارات مترابطة بحيث أكتشف أن الانتقاء صعب والاختصار أصعب ومع ذلك سأحاول. وفى أول صفحات كتابه الموسوعة "للتنوير والدولة المدنية" نجد ما أسماه "مفتتح" ونمضى مع الأسطر الأولى "مبدآن

ورثت بعض مكوناتهما من رواد الفكر المصري الحديث ، يتصل هذان المبدآن بفكر التنوير والدولة المدنية في آن . أما التنوير فقد سعت إلى تأصيل تأويل عربي للتنوير الأوروبي الذي رأيت له جذورا وأصولا في تراثنا الإسلامي والعقلاني .. ولقد سبق لي أن قلت منذ سنوات غير قليلة في كتابي "أنوار العقل (١٩٩٦) " أن التنوير يقوم على أساس عقلاني لا معنى له بعيدا عنه ، وأن المكانة المتميزة للعقل في تراثنا الفلسفي العربي هي الأساس النظري لأى فهم للتنوير" ثم يقول " و يقينى أن ميراثنا العقلاني لا يجعلنا نشعر بغربة حين نتوقف عند الأفكار التى أنتجتها حركة التنوير الأوربية فى القرن ١٨ ، ويظل القاسم المشترك الذى يصل بين تراثنا وغيره ، وأصل ما انتقل من تراثنا إلى التراث الأوربي الذى أفاد من تراثنا العقلاني ، وذلك منذ أن كانت "الرشدية" (أى أفكار ابن رشد) إحدى بدايات النهضة الأوربية وازدهار تياراتها العقلانية" (ص ٧) ويقول "إن المثقف العربى فى سياق هذه العلاقة المتبادلة بين تراثه والتراث الإنسانى السابق عليه أو السابق علينا ، لا يشعر بدهشة أو اغتراب حين يقرأ ما كتبه " كانت " حين يقول "التنوير هو خروج الإنسان من قصوره الذى ارتكبه فى حق نفسه وهو عجزه عن استخدام عقله إلا بتوجيه من إنسان آخر" ثم هو يؤكد أن مصدر هذا القصور " ليس الافتقار إلى التعقل بل العزم والشجاعة اللذين يحفظانه على استخدام العقل بغير توجيه من إنسان آخر ، لتكن لديك الشجاعة لاستخدام عقلك " هذا هو الشعار الذى تمسك به

جابر عصفور فى كل كتاباته وتصرفاته ومواقفه حتى عندما يصبح استخدام العقل تصادما مع من لا يجروا أى مثقف على التصادم معه .
ثم يذكرنا جابر عصفور بما جعله الأستاذ الإمام محمد عبده من أصول للإسلام ومنها "النظر العقلى لتحصيل الإيمان ، وتقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض ، وقلب السلطة الدينية ورفضها من أساسها ، فلقد هدم الإسلام بناء هذه السلطة ومحا أثرها فليس فى الإسلام ما يسمى بالسلطة الدينية" ثم يستعيد قول الأستاذ الإمام أيضا "الإسلام لم يدع لأحد بعد الله ورسوله سلطانا على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه . وأن الرسول كان مبلغا ومذكرا ، لا مهيمنا ولا مسيطرا ، ولم يجعل لأحد من أهله سلطة أن يحل ولا أن يربط لا فى الأرض ولا فى السماء" . وبعدها يعود جابر عصفور ليؤكد "إذا كانت العقلانية هى أصل التنوير فإن الدولة المدنية هى الوجه الآخر للعملة نفسها ، أو هى اللازمة المنطقية التى تؤسس للعقلانية حضورا سياسيا ويتجسد بها وينطلق منها فى آن واحد . وبهذا يفسر لنا سر اختياره لعنوان الكتاب قائلا "أنا أجمع بين التنوير والدولة المدنية ليس فى عنوان هذا الكتاب فحسب ، وإنما فى تصوراتى عن العالم ، ومنها تصوراتى عن النقد الأدبى الذى أمارسه تنظيرا وتطبيقا . ثم يعود ليوضح "لقد انتهى بى هذا التلازم إلى الإيمان بمبادئ أساسية تنير الطريق إلى المستقبل الواعد لهذه الأمة الحزينة التى تمضى مرغمة بفضل حكامها وحلفائهم الذين يتمسحون بالدين إلى مهاد مخيفة من مستقبل مظلم" ، ثم "وهذه

المبادئ هي حرية الاعتقاد والفكر والتعبير والإعلان عن موقف الإنسان من كل ما يقع حوله، ورفضه لكل أشكال قمع الحرية المقترنة بالظلم والاستبداد الذى يمكن أن يتحالف فيه التسلط السياسى مع التعصب الدينى إلى درجة تصل بالطرفين إلى حال من الاتحاد الخطر على مستقبل الأمة" (ص ٩) .

وها نحن لم نزل فى المفتتح ..

وهكذا نشير دهشة القارئ بتشبهنا "بالمفتتح" الذى قال فيه جابر عصفور كل ما يريد قوله من عناوين أساسية . ونقرأ وبعد أن أكد جابر المبدأ الأول الذى يتمسك به وهو الحرية بمعناها الاجتماعى والفردى، المبدأ الثانى وهو خاص بالعقلانية التى تمتد من النظر فى الكون بأسره والاعتبار بخلقه إلى المنهج العلمى الذى لا يحكم التفكير فى المستقبل فحسب وإنما يبدأ من مواجهة الحاضر والسعى إلى مواجهة تحدياته بالعلم لا الجهل والتخطيط وليس العشوائية، وبالعلاقة المتبادلة بين المجالات المعرفية وليس الانغلاق على مجال واحد لا معنى له دون تفاعله مع غيره، وهو أمر يفرض متابعة التقدم المذهل المتواصل والمتسارع فى العلوم وما تلقية متابعة هذا التقدم من واجبات، تبدأ من تشوير التعليم الذى هو قاطرة التقدم وشرطه الأول . ثم بعد ذلك يضيف جابر عصفور مبدأ العدل الذى يرى أنه بالفعل أساس الحكم وأصل سيادة القانون فى الدولة الحديثة، وأساس الفصل بين السلطات الثلاث ومعيار التوازن بينها، وذلك لتأسيس ما يراه عصفور عنصراً أساسياً لتمكين العدل فىكون العدل

فى توزيع الناتج القومى هو الوجه الآخر من توزيع المعرفة وثمارها على المواطنين الذين هم متساوون فى الحقوق والواجبات دون أى شكل من أشكال التمييز، فالتمييز جريمة ينبغى أن يحرمها الدستور ويجرمها القانون .

ثم هو يضيف بعد ذلك ما أسماه مبدأ النزعة الإنسانية وهو "المبدأ الذى أراه يبدأ من معنى المواطنة والوطنية على السواء" .

ثم يفسر ما يعنيه قائلا: "هذا الانتماء للوطن وصلت به ثورة ١٩١٩ إلى ذروته وجعلت منه أساس الوحدة الوطنية التى عبرت عن نفسها بتلازم الهلال والصليب فضلا عن شعار "الدين لله والوطن للجميع" . والواقع أن هذا الشعار قد ضاعه دستور ١٩٢٣ وما تبعه من دساتير، بما يؤكد أن المواطنين هم أبناء الوطن الواحد الذى يعلو ولاؤهم له على أى ولاء آخر، وأنهم يمكن أن ينتسبوا إلى ديانات وعقائد متعددة، ولكن ولاءهم للوطن الذى ينتسبون إليه فوق كل ولاء" (ص ١٢) ، ثم ينتقل بعد ذلك إلى ما نحن فيه . يقفز بنا بعد أن يلقننا دروسه المهمة فيقول "وكننا نأمل أن تأتى ثورة يناير بالحرية والعدل والكرامة الإنسانية، ولكن الثورة انقلب عليها من سرقها، ومن حطم أحلامها ولا يزال يمضى فى تحطيمها وقمع أصحابها وها نحن لا نزال نعيش فى واقع استبدل بالحلم الكابوس ويتم افراغ الدولة المدنية من محتواها، وتتشظى وحدة الأمة المصرية، وبعد أن كنا نتحدث عن وطن يحتضن كل الديانات بلا تمييز فى حقوق المواطنة أصبحنا نتحدث عن وطن فقد محوره

وضاع منه أمنه وشاع فيه التمييز بكل أنواعه واتجاهاته، خصوصا التمييز ضد المسيحيين وضد المرأة وضد المسلمين أنفسهم ممن يندرجون تحت مظلة التيارات المتأسلمة". بعد هذه الكلمات التي تشبه مرثية لشورة ٢٥ يناير يعود جابر عصفور لينهض بنا فيصيح "لكن اليأس لن يعرف سبيلا إلينا فقد تعلمنا أن الليل له آخر، وأن مصر لا بد أن تشهد مشرق النور والعجائب، كما علمنا نجيب محفوظ" وبالفعل كانت ثورة ٣٠ يونيو ويقول "وعندما تحالف الشعب مع الجيش ليحرروا مصر من حكم جماعة أرادت أن تحكم مصر حكما استبداديا باسم دين سمح برىء من أفعالها، مقصية كل قوة سياسية خالفتها في سعيها لأخونة مصر". ثم يقول واثقا "وبقدر ثقتي في خارطة الطريق، وقدرة الشعب على حمايتها فكلى ثقة في أن الدولة المدنية في طريقها إلى التحقق مع حلم الاستقلال الوطنى الذى أصبح راسخا فى وعى الثوار الذين أصبحوا يدركون أنه لا معنى لحريتهم الفردية إلا بحرية وطنهم كله" ثم يبشرنا "بالنجمين الوضاءين على الكفين: الحرية والعدالة".

وهكذا قال جابر عصفور كل شيء فى "مفتتحه" للكتاب الموسوعى.

ولأن كتاب جابر عصفور الذى توقفنا على عتباته "التنوير والدولة المدنية" هو كم كبير من مقالات كل منها يستحق الاهتمام فإننا سنختار من بعض منها بعضا مما أبدع جابر عصفور:

* إن الدولة المدنية كما أعرفها أو أفهمها هى التى تقوم على

دستور يضعه البشر عبر ممثلهم تحقيقا لمصالحهم ولغاية تقدمهم ،
يلزمه قانون بشرى يحقق العدل والمساواة بينهم بلا تمييز متيحا
لهم (مع الدستور) حق الاختلاف وحرية التفكير والتعبير ، مشيحا
بينهم مناخا من التسامح ، ويدعم الحوار المجتمعى المقرون بالحرية فى
كل المجالات التى يتقدم بها الوطن ويزدهر . ولا يختلط فى هذه
الدولة الدينى بالسياسى ، أو يصبح القانون فى خدمة الدين أو
السياسة ، أو الطائفية أو الثروة ، فى موازاة استقلال الجامعة التى
وصفها سعد زغلول بأن دينها هو العلم . فإن شيوع طبائع العدل لا
بد أن تقترن بشيوع لوازمها : أى طبائع التسامح واحترام حق
الاختلاف واستقلال القضاء الذى لا يعرف سوى روح القانون
المقرونة بالقيم التى تؤكد الدستور (ص ٣٤٩) .

* من سلبيات الثقافة العربية المعاصرة ، الأصولية الشائعة بين
طوائف تزعم البعد عنها ، وتدعو فى الظاهر إلى الحوار بين الأطراف
المتكافئة ، مع أنها فى واقع الأمر تقوم بكل ما ينقض ذلك على
مستوى الممارسة الفعلية فتبدو المسافة بين الظاهر المعلن والواقع
الممارس بعيدة بعد المسافة بين الأنظمة السياسية التى تتحدث
أجهزتها الإعلامية عن الديمقراطية والتعددية والواقع الفعلى أنها
مجرد كلمات تقال على سبيل الاستهلاك الإعلامى (ص ١٨٥) .

* الأصولية نزعة عقلية جامدة ، وموقف فكرى متصلب فى كل
مجال يتصل به ، وآلية نفسية دفاعية تبرر انغلاق الذات على نفسها
وانطوائها على سوء ظن ثابت بالعالم المتغير حولها ، ولذلك فهى

نزوع عدواني يخفى دوافعه الأصلية بالهجوم على كل ما يرى فيه تهديدا للقيم التي ينطوى عليها المدار المغلق للذات التي ترفض التغيير وتخاف منه (ص ١٨٦).

* وأصولية الفكر هي التمسك الحرفي بتأويل جامد أو وحيد للأصول التي يحيلها التعصب إلى "دوجما" لا تعرف المرونة وينتهي بها التطرف إلى آراء متصلبة لا تقبل النقد أو المراجعة أو المساءلة. "وفى الدين" أصبحت قرينة كل فكر يحيل النصوص أو الآراء البشرية إلى أصول ثابتة جامدة متصلبة لا تعرف المرونة ولا تراعى المتغيرات فى الواقع المتحول الذى يحيط بها. ويقترن ذلك بأمرين هما: وهم احتكار المعرفة وأن ما ينطقه الأصولى هو الحق، والثانى هو الفعل المترتب على ذلك بلجونه إلى القمع المباشر وغير المباشر (ص ١٨٦).

* عندما نتحدث عن التمييز نقول "التمييز هو العملية القمعية التى يعامل بها إنسان غيره بطريقة تقلل من احترامه وتحقر من شأنه سواء كان مسيحيا باحتقار ديانته وحقوقه أو مسلما يختلف مع هؤلاء الذين يعتبرون أنفسهم الفرقة الناجية فيعتبرونه كافرا أو منحرفا متسما بالزيغ والضلاله فى أفضل الأحوال" (ص ١٤١).

* يبدأ التخلف فى الخطاب الدينى بالخلط بين الثانوى والأساسى من النصوص ساجنا نفسه فى المدار المغلق للتقليد الذى هو اتباع سلبى لما سبق أن ذهب إليه فقهاء العصور القديمة خصوصا العصور التى ظلت معادية للنزعات العقلانية رافعة شعارات من قبيل "من

تمنطق تزندق" و"كل بدعة ضلالة وكل ضلالة فى النار"، وهى
عصور شاعت فيها تهمة الكفر التى نالت من المخالفين فى الاجتهاد أو
الخارجين على الإجماع وهو ما ورثته بعض التيارات الدينية المعاصرة
بالمسارعة إلى الاتهام بالتكفير فى أحوال الاختلاف ورفض الاجتهاد
الفردى الذى يوصم بالخروج على الثابت المعلوم بالضرورة من
الدين .

ولم يزل فى جعبة جابر عصفور المزيد والمزيد من الاستنارة
الشجاعة .

ونواصل مطالعة آخر حدائق جابر عصفور "التنوير والدولة
المدنية" وقد سبق أن حذرت أكثر من مرة من هذه الكتابة المحكّمة
التي تمنعك من اختصارها أو القفز فوق كلمات منها، ولهذا فقد
استأذنت سابقاً فى اجتزاء فقرات قد تكفى للدلالة على ما أراد أن
يعلمنا إياه، ومنها :

* لا تضاد بين كون المواطن ليبرالياً ومسلماً فى وقت واحد
فالأول انتماء سياسى واختيار لنظرية اقتصادية أو اجتماعية لها
علاقة بإدارة الدولة، والثانى اعتقاد دينى مقره القلب والحكم فيه
للعقل المؤمن بأركان الدين وقواعده . ويتبع ذلك الخلط بين الدينى
المقدس والسياسى البشرى، والأول يخضع لشعائر إلهية كلية،
ونصوص لا يأتىها الباطل من أمامها أو خلفها، وثانيها نسبى
يصدقه البشر ويغيرونه حسب مصالحهم وأهوائهم وأهدافهم فنحن
نعمل لدنيانا كأننا نعيش أبداً، ونحن أدرى بها لأنها متغيرة ونحن

نملك قدرة تغييرها، ونعمل لآخرتنا كأننا نموت غداً، وإيماننا بها حق مثل إيماننا بأصول ديننا التي تمايز بين الذين يعلمون والذين لا يعلمون (ص ١٤٤) .

* وعن الفتاوى المتأسلمة يقول: "يفتى من لا يعلم فيما، ولو كان هناك علم حقيقى أصيل بالإسلام لما جرؤ أحد على الفتوى بما ليس له به علم" (المرجع السابق)

* وعن دور الجامعة فى التنوير نقراً: "لا تزال الجامعة المصرية فى حال فاجع من التخلف فى البحث العلمى الحر. وفى الأوضاع العامة لسببين لم يتغيرا منذ البداية. أولاً: تدخل القوى المحافظة التى ترتدى مسوحاً دينية خادعة، تؤدى إلى خنق حرية الفكر والعلم باسم دين يدعو إلى التفكير والتدبر وإعمال العقل. وثانياً: تدخل قوى الاستبداد السياسى التى لم تتوقف عن عرقلة عجلة التقدم فى الجامعة إلى أن وصلت ذروتها الكارثية الأولى عندما قام مجلس قيادة الثورة المباركة فى أعقاب أزمة الديمقراطية فى مارس ١٩٥٤ بفصل أكثر من خمسين أستاذاً جامعياً من أفضل العقول الجامعية وأكثرها تأثيراً واحتراماً للعلم" (ص ١٧٨) .

* ثم كانت الأزمات الاقتصادية والاجتماعية التى أشاعت العنف والدروشة فى المجتمع، وكرست المزيد من نزعات التواكل التى غذاها الجهل وسطوة الجماعات الدينية المتزايدة التى جعلت من الدين شكلاً بلا مضمون، وشعائر قسرية توازيها دعوات العودة بعقارب الزمن إلى قرون من التخلف التى كنا نحسبها لن تعود،

ويحدث ذلك بعون غير مباشر من تعليم ضعيف وجهاز ثقافة وإعلام لا يقوى كلاهما على مواجهة تداعيات التخلف المتزايد في كل مجال، اجتماعياً وثقافياً واقتصادياً وفكرياً دينياً. وكانت النتيجة تخلف الذوق العام والخاص التي لم يسبق أن شاهدها المجتمع المصري من قبل، وشاع القبح الذي قضى على مظاهر الجمال، والقذارة حلت محل النظافة في الطرقات والميادين ومؤسسات النفع العام، بل أصبحت القذارة تجمع بين العقول المنحرفة والأحياء العشوائية التي أصبحت قنابل قابلة للانفجار" (ص ١٧٩).

ونمضى مع جابر عصفور في رثائه لحالنا قائلاً: "كنا منذ سنوات ليست بعيدة نسخر من عباس العقاد الذي بدأ تائراً سياسياً ومجدداً ومتمرداً في الأدب، فإذا به ينتهي إلى رجعى سياسى ومحافظ أدبى ووصلت به المحافظة إلى رفض جيل المجددين من الشعراء الجدد فى الخمسينات.. صلاح عبد الصبور، وفوزى العنتيل وكمال نشأت وأحمد عبد المعطى حجازى وكان يحيل شعرهم إلى لجنة النشر فى المجلس الأعلى للثقافة والفنون للاختصاص. وكنا نتعجب من أقران لطفه حسين فرضت عليهم قوى المحافظة التراجع عن الجذرية القديمة والتحول إلى نزعة إصلاحية أكثر تلاؤماً مع الأحداث الضاغطة. فماذا يمكن أن نقول اليوم عن الأدباء والشعراء الذين سخرُوا من هجوم العقاد على الجديد فأصبحوا أكثر عداءً منه لكل جديد، وأكثر محافظة وجموداً ورفضاً للاختلاف؟ وما أكثر الذين يتحدثون عن حق الاختلاف فإذا اختلفت معهم كنت عدواً رجيماً تستحق

الاستئصال . وهذا طبيعي في ثقافة يتخللها العنف من كل جانب ، ويهدد الإرهاب الديني فيها كل تفكير حر ، وتتسلط الرقابة المباشرة وغير المباشرة على العقول المحرومة من حرية التفكير والإبداع .

ويبقى أن نوجه تحية خالصة لمفكر مبدع ومجدد شجاع .

* * *

غالى شكرى

ونأتى إلى غالى شكرى فى كتابة أتت فى الزمن الصعب حيث التأسلم يتمدد لتمتلى به عقول لم تكن تعرفه من قبل ، وحيث المدرسة وأجهزة الإعلام تفوح منها رائحة التعصب المتأسلم . أتت هذه الكتابة فى كتاب شديد الصراحة عنوانه "أقنعة الإرهاب- البحث عن علمانية جديدة" ونشرت فصول قليلة منه فى كتيب بعنوان "العلمانية الملعونة" . هذا الكتيب هو واحد من الجهود الخجولة التى تبنتها الهيئة المصرية العامة للكتاب فى ذلك الحين ومنحتها عنوان "المواجهة" وأعلنت على ظهر الغلاف رؤيتها فقالت "بلغت مؤامرات التطرف والإرهاب فى مصر معدلات غير مسبوقة خلال السنة الأخيرة (١٩٩٢) ولم تعد هذه الظاهرة مجرد تهديد للدولة ونظام الحكم ، بل أصبحت تهدد المجتمع المصرى كله ، سواء

فى بنيتها الداخلىة أو فى اقتصاده أو أمنه الاجتماعى والسىاسى ومكتسباته الشفافية والفكرىة" . ثم "ولا تقل الحرب التى يشنها المتطرفون والإرهابيون ضراوة عن أى حرب خاضتها مصر مع أعدائها الخارجىين فى هذا القرن، بل ربما كانت هذه الحرب أشد ضراوة لأن أحد أطرافها هم أبناء لنا أعماهم التطرف فاخثاروا العنف سبىلا لفرض إرادتهم وزعزعة استقرار الوطن واستهدف عنفهم أبناء لنا فى أجهزة الأمن وإخوة لنا من المدينىين المسالمىين العزل مسلمىين وأقباطا . إن ما تمر به مصر الآن هو مأساة حقىقىة إنسانىة وثقافىة وحضارىة، وكارثة اقتصادىة وسىاسىة، ولذلك أصبح من الضرورى أن ينتفض المثقفون المصرىون ومؤسسات المجتمع المدينى للوقوف فى وجه التطرف والإرهاب لمحاصرتهما واحتوائهما، تمهيدا لاقتلاعهما تماما" . وقد عمدت أن أورد ما جاء من الناشر كاملا، وكان ذلك فى عام ١٩٩٣ أى منذ ٢٢ عاما . اثنان وعشرون عاما ولم تنزل هذه الكلمات صالحة للاستعمال ولم يزل الإرهاب المتأسلم يهدد الجمىع، ولم تنزل مصر تنزف دما وتعانى وتحزن ولم يزل مثقفونا غير قادرىين على التوحد فى مواجهة التأسلم . هذه الكتابة شهادة على عصر لم يزل فىه التخلف والتردد وإمساك العصى من المنتصف والخوف من تقولات الخصوم وادعاءاتهم هى معاىير العصر .

ونعود بعد ذلك إلى ما كتبه غالى شكرى فى هذا الزمن الصعب ولنسأل أنفسنا أين ذهبت هذه الكلمات . وىبدأ غالى برسالتىين

متخيلتين واحدة تخيل فيها فرج فودة وهو يجسد دماء كلمات فيقول "من الخلف أغمدت رصاصتك ولكنى رأيتك . رأيت عينيك المفتوحتين على آخرهما . . ورأيت فمك المزموم الشفتين . أنت لا تعرفنى . وربما لم تقرأ لى حرفا ولكنى أعرفك " ثم "كان ابوك هو الذى يرسلك إلى العم جرجس لتأتيه بما لذ وطاب من الجبن والزيتون ، وأمك تحمّلك كعك العيد إلى الست دميانة وكنت وإخوتك تلعبون فى الحارة مع إبراهيم وسعدية وبطرس وعبد الله وعبد السيد . . كانت الحارة تبدأ بالمسجد العتيق وتنتهى بالكنيسة التى تصطف بجوارها مقاعد عم على صاحب المقهى . وذات يوم وأنت عائد من المدرسة قابلت بطرس فلم تصافحه كعادتك . وقلت لوالدتك لن أعب معه بعد الآن ، هو وأهله أجمعين سيذهبون إلى النار ، هكذا قال "الأستاذ" وهكذا قرأت فى كتاب المحفوظات . واستطال هذا الكلام عاما بعد عام . كان زملاؤك الأقباط يحفظون آيات من القرآن مثلك ويذهبون كل أسبوع إلى مدارس الأحد . وذات يوم أنت لا تنساه قال الأب أنه سمع وشاهد فى التليفزيون كلاما قريبا مما سبق أن سمعته فى المدرسة عن الكفرة والمشركين وأعداء الله . وطلب الأب أمك أن تزور الست دميانة فى السر وليس العلن ، وطلب من أختيك أن ترتديا الحجاب . وذات يوم آخر رأيت الكنيسة فى آخر الحارة وهى تحترق ، وقد ازدحم الأهالى وهم يطفئون النيران عم جابر والحاج محمود والشيخ صابر والعم جورج والمقدس عبد السيد يطفئون النيران ، وأنت قابلت فى السر الشاب الأسمر

الطويل ، وقال لك "إياك أن تحزن مما رأيت فهذا ما هو إلا بداية النهاية للكفر ، وإياك أن تظن أن الكفر مقصور على غير المسلمين ، فالكفر يملأ الدنيا والمسلمون مثل الآخرين يعيشون الجاهلية وإن تلبسوا مسوح الإسلام". وقال لك "أنت الآن فقط تولد مسلما ، دعك هذه اللحظة من الكفار حتى لو كانوا من أهل بيتك . إنهم أعداؤك ، أعداؤنا ، أعداء الله وسوله . لا تنظر وراءك . اترك كل ما لك في الدنيا واتبعنى . أصغيت إلى الصوت فى خشوع المتبتلين . وفقد الجميع عنوانك منذ ذلك الحين . قيل لك أن لا ولاده بغير دم . نحن أبوك وأمك وإخوتك لا عائلة لك سوانا . كنت ترتعد فى داخلك لكنك كسوت وجهك بقناع من خيوط الطاعة والصرافة وأنت تقسم على تنفيذ المهمة المقدسة . هذا كل ما وعيته وأنت تتلمس المدفع الرشاش وحين وقفت تنتظرنى لم تفكر تعطلت كل الحواس ماعدا العين والساعد الممسك بالمدفع . أنت مثل المدفع مجرد قطعة الحديد . ضغطت عليك الأعصاب بأسئلة . . لماذا؟ ماذا سيحدث لأبى وأمى ومصر كلها عندما يفترشها الدم . كدت تشعر أنك فى مصيدة . أنت لا ترى . لا تدرك أن غسيلا مدمرا للدماغ يزهق روحك ، ولكن الرصاصة الأولى انطلقت ولم يتوقف الرشاش ورأيت وجهك فى بحيرة دمي يحمق مذهولا . أم رحمت أنا فى غيبوتى وأنت فى غيبوتك والآخرى فى غيبوتهم "

والآن نقرأ رسالة متخيلة أخرى من القاتل إلى فرج فودة : "حين قرأت كلماتك أيقنت أنك تستحق القتل لسبب آخر غير الكفر هو

الغرور، فأنت تتوهم أن الفقير هو الذى قادنى إلى أشرف الأعمال وهو أن أقتلك . فملايين من الشباب أمثالى أكثر فقراً . ولم يحظ أحدهم بهذا الشرف . وتتوهم أن أستاذ المدرسة هو الذى غرس فى قلبى نور الإيمان، لكن ملايين التلاميذ من زملائى لم يقطعوا المسافة بين الإيمان والفعل الذى يقتضيه، تتوهم أن التليفزيون هو الذى أوحى لأبى بأن يلبس أخواتى الحجاب، وهناك عشرات الملايين يشاهدون آلة الكفر فيزدادون كفراً . البشر ليسوا سوى وسائل للخير أو للشر وصوت الله يختار من يشاء" ، ويمضى القاتل مخاطباً فرج فودة "إننى أخيب آمالك وأقول لك أنك واحد فقط من أصوات الشيطان، لم تكن أهمها لكنك الأكثر تطاولاً . لم أقرأ حرفاً بالفعل مما كتبت أنت . لست أعرفك بالفعل ولكن ما أعرفه عنك أميرى أمير الأمراء يكفى لمعرفة، فأنت من الدعاة للجاهلية، ترى الإسلام ديناً وليس دنياً، تؤمن بشريعة الإنسان وليس "بشرع الله" . تطلب أن يكون الدين لله والوطن للجميع، تدافع عن حقوق غير المسلمين وفى مقدمتها حقهم فى بناء الكنائس وتطلب لهم الحق فى تولى الوظائف والرئاسات والقيادات وأنت تستخرج من الكتاب الكريم وسنة الرسول ما يؤيد دعواك . وتسلب الأضواء المنكرة على تاريخ المسلمين فى عصور تصفها بالتخلف والضعف والانحطاط وتهاجم بلاداً أكرمها الله بطريق الحق وشريعته كإيران والسودان، وتبارك بلاداً حرمها الله من نعمته فراحت فى غمار المعصية إلى حد إرسال الإنسان إلى القمر . أنت أيها الكافر تريدنا على صورتهم

وتريد الشورى التى نادى بها الكتاب العزيز لمن يختاره الناس لا لمن يختاره الإمام من أهل الحل والعقد، وتريد الشورى ملزمة للإمام الذى لا يلزمه سوى شرع الله، أما الذين يسكنون ديارنا من غير المسلمين فهم لا يحتاجون إلى شفاعتك لأنهم فى ذمتنا طالما لا يخرجون إلى حربنا، ولا بأس عليهم طالما يدفعون الجزية صاغرين لا ينضمون إلى جيوشنا ولا يولى أحدهم على مسلم". ويواصل غالى شكرى فى فضح أطروحات التأسلم على لسان قاتل فرج فودة ونقرأ: "تتهمنى وإخوانى بأننا نقيم دولة داخل الدولة. خسئت فإنما نحن نقيم الدولة على أنقاض الكفر، وليست الأموال التى تدعون أنها من الخارج إلا أموال دار الإسلام مهما وفدت من هذا البلد أو ذلك. فالمسلمون إخوة لا قوميات تفرقهم. وليست الأموال التى تأخذها من غير المسلمين بالرضا أو عنوة إلا الجزية، وليس التدخل بالقوة حل المنازعات بيننا وبين الدولة إلا نهيا عن المنكر باليد، وليس اضطرارنا للقتل إلا فريضة نؤديها جهادا. ولم يكن مقتلك بيدى إلا أداء لهذه الفريضة، ولكنك لن تفهم. أمثالك لا يفهمون اللذائذ الثلاث التى نستمتع بها فى أداء هذه الفريضة، فما تسمونه بالألفاظ الكبيرة اغتialا وإرهابا وخروج دموى على قانونكم أنتم. أما حين نوضع بين الاختبار والاختيار فإننا لا نتردد فى أداء الفريضة التى نتلذذ بها ثلاث" (ص ١٢).

وأتوقف هنا لألفت نظر القارئ إلى ذلك التحليل النفسى البالغ الذكاء لمنهج الشخص الإرهابى وكيف يفكر، وكيف يتلذذ بالقتل

وكيف يعيش متلذذا بسفك الدماء . فاللذائذ الثلاث أولها كما يتحدث بلسان الإرهابي "أننى أشعر كأننى جزء من كل . أنا عنصر فى كيان يتحرك بمشيئة واحدة، أنا حاضر وحى وكائن فى هذا الكيان وحركته ولا حياة لى خارجه . أنا جزء ولكننى أشعر أننى الكل . أنا عنصر ولكننى أشعر بأننى الكيان بأكمله . إنها لذة لا تضاهى أن أكون داخل هذه الجماعة كل شىء وخارجها لا شىء، وأما اللذة الثانية فهى ما تصفونه متأفين السمع والطاعة . نعم أنا أسمع فأطيع لأننى أسمع دقات القلب وأطيع الهاتف الذى لا يرد . ليس "الإخوة" مجموعة أوامر ولا الأمير بوق تعليمات وإنما هم وسائط اختارها الله ، فمعصيتهم معصية لله . وهل تملك العين أو اليد أو القدم أن تستعصى على إرادة الجسد إذا تحرك من أجل الحياة؟ وهل يتحرك الجسد إلا إذا تلبسته الروح؟ هكذا نحن أعضاء مطيعون فى الجسد الذى تحركه الروح . لذلك نلتذ بالسمع والطاعة التذاذنا بالحياة ذاتها . إننا نطيع صوت الروح فى الجسد . فنحيا . وأما لذة اللذائذ فهى القتل . إنه ذروة الامتنان بالسمع والطاعة للعشق الذى لا يبارى . وهذا هو الفعل الجامع المانع فلست وحدى الذى يقتل . وإنما أستجمع فى قواى الكيان الشامل للجميع الذين صاروا واحدا الذى هو أنا . أنا الكل فى الكل أحقق ذاتى وذوات الآخرين . أنا أحقق وجودى فى إعدام الآخر . إنه الفرح المجنون باللون القانى الجميل . قد تمسكون بى حيا أو ميتا . هناك سأعود إلى الرحم البكر حيث أولد من جديد وتتوهمون بغروركم أننى فى

السجن أو فى القبر . أعرفت لماذا قتلتك؟" (ص ١٣) . وهكذا يقدم لنا غالى شكرى تحليلاً لشخصية الإرهابى ويغوص بنا فى أعماق النفس الإرهابية ليؤكد لنا أن أمامنا مهمة حتمية وهى مواجهة الإرهاب فكراً لنمحو عن الإرهابى وشما غرسه "الأمير" . وبدون ذلك سيبقى الإرهابى متلذذا بالقتل . وحتى بأن تأتية رصاصة ترديه . إنها بالأساس مهمة فكرية .

ثم نقرأ ثلاث مقدمات كتبها غالى فى عام ١٩٨٩ . ونقرأ فى المقدمة الأولى "لم يعرف العالم العربى الحديث العلمانية قط كجزء من مشروع حضارى أشمل ، وإنما عرفها حينما كثافة عقلانية تنويرية ، أو كمجموعة من القوانين المنقولة من الغرب وأساسا فرنسا . وذلك لأن النشأة الاجتماعية - الثقافية للشرائح المتوسطة من البرجوازية المصرية لم تعثر على الصيغة العلمانية المناسبة لتطورها وتطور مجتمعها بشكل عام . فهذه البرجوازية نشأت فى الأصل هجينا ولم يحدث أن كانت طبقة مستقلة . فقد تحولت قطاعات من كبار ملاك الأرض إلى التجارة والصناعات الخفيفة والبنية البيروقراطية للدولة . وهكذا ولدت برجوازيتنا المحلية مسخا مشوها ولم تعرف القوام الاجتماعى الذى يتبلور من المصالح الجديدة المستقلة . ولذلك لم تصطدم الرؤى الفكرية لبرجوازيتنا بأية مؤسسة دينية أو غير دينية قائمة وإنما لجأت إلى التوفيق بين نقيضين تحتاج لأولهما عمليا وهو التكنولوجيا الغربية وتحتاج من الثانى أن يبرر الأول ويمنحه الشرعية وهو الإسلام" ، ويمضى غالى

شكرى متجاهلا حقيقة أن صداما قد وقع في مطلع القرن العشرين بين مفكرين من أمثال سلامة موسى وفرح أنطون ونقولا حداد وشبلى شميلي وبين مؤسسات وأفكار وأيديولوجيات كانت راسخة و متمكنة، ومتجاهلا الصدام المرير بين الأستاذ الإمام محمد عبده وبين مؤسسة الأزهر وشيوخه وهو صدام تجاوز حدود الحوار المقبول بما دفع الأستاذ الإمام إلى القول وهو على مشارف الرحيل :
ولست أبالي أن يقال محمد أبل أم اكتظت عليه المآثم لكنه دين أردت صلاحه أحاذر أن تقضى عليه العمائم .

يمضى غالى متجاهلا ذلك كله ويقول : "هكذا نشأت معادلة لنهضة العربية الحديثة، وهي عربية الثقافة ولكنها قطرية المجتمع، وهي معادلة تقوم على أساس التوفيق- أى الجمع الكمي الساكن وليس التركيب الكيفي المتحرك بين الإسلام والغرب . هذا التوفيق الذرائعى البرجماتى الذى يحقق النفع للبرجوازيات المسوخة والاحتكارات الأجنبية فى وقت واحد كان يصعدأحيانا بالطموح إلى الاستقلال ويحقق إنجازات اقتصادية وسياسية مهمة منذ عهد محمد على وحتى ثورة ١٩١٩، إلا أنه ونتيجة لتركيبته كانت العلمانية فى أغلب الوقت مجموعة من النصوص القانونية أو الهياكل الدستورية دون مضمون علمانى حقيقى يرتبط أساسا بمشروع للديمقراطية الاجتماعية والثقافية وكان الفكر الدينى السلفى هو الذى يحكم بإسم الإسلام مختلف تجليات السلطة" (ص ١٥) . ونمضى مع غالى شكرى وهو يشكو من أن "هذا التداخل المعقد بين قوانين الشريعة والقوانين الوضعية أوهم البعض بأننا

دولة علمانية وأوحى للبعض الآخر بأننا دولة ثيوقراطية" ثم يقول "وقد وصلت تراكمات "سقوط النهضة" ذروتها في الهزيمة الناصرية التي منحت الأمل ولم تحقق الوعد. وكان الأمل هو إبداع تركيب نوعي جديد لثورة ثقافية شاملة من عناصر الهوية القومية والحضارة الإنسانية"، ويعود ليقرر "عندما تصبح الهوية القومية اعترافا واعيا متمثلا لمعنى التنوع والتعدد وبالتالي الديمقراطية والعلمانية فإن ارتباط هذه الهوية بالعالم لن يعتوره القصور ومركبات النقص" .. وهنا يكتشف غالى شكرى الحقيقة المبررة وهي افتقاد الديمقراطية ويمضى ليؤكد "ليس من منفذ سوى العلمانية لا كمشروع مستقل مكثف بذاته وإنما كجزء من مشروع حضارى أشمل جوهره الديمقراطية. ليس من مجال لإعادة التاريخ أو نسخه فلن نكتشف أو نخترع ما تم اكتشافه أو اختراعه، ولم يعد أمام العرب المعاصرين ومصر فى مقدمتهم سوى اللحاق بركب البشرية المعاصرة أو الانقراض، وهذا اللحاق ليس ممكنا بغير ثورة ثقافية شاملة مقدمتها الديمقراطية وخاتمها الديمقراطية حينئذ تصبح العلمانية مجرد مظهر لجوهر أعمق، يحرر الدين من الدولة ويحرر المجتمع من أية سلطة تحكمه فى العلن أو فى الخفاء باسم الدين" (ص ١٩).

ويضرب غالى شكرى مثلا عمليا على ما يسميه تحرير الدين من الدولة فيقول "فى الستينيات أفتى الشيخ الجليل محمود شلتوت الإمام الأكبر شيخ الجامع الأزهر بأن الصلح مع إسرائيل حرام، وفى السبعينيات أفتى الشيخان عبد الحلیم محمود ومحمد متولى

الشعراوى وكان أولهما شيخ الأزهر والثانى وزيراً للأوقاف بأن الصلح مع إسرائيل حلال . إذ بارك كلاهما اتفاقيات كامب ديفيد" ويسألنا غالى شكرى السؤال الصعب أين يقع الإسلام هنا؟ ويجيب "إن إقحام الدين فى شئون الدولة يوقع الناس فى حيرة شديدة بين المواقف المتضاربة للناطقين الرسميين باسم الدولة". ثم يضرب مثالا آخر "منذ فترة قصيرة أفتى شيخ الأزهر بأن فائدة البنوك هى الربا بعينه والربا محرم نصا، بينما أفتى مفتى الديار المصرية بأن فائدة البنوك حلال . ووقف بعض المشايخ إلى جانب شركات توظيف الأموال، ووقف غيرهم ضدها فأين الدين من كل ذلك؟" (ص ٤٦) . وهكذا نقرأ لغالى شكرى ما كتبه فى ١٩٨٩ وكأنه معنا الآن .

فالدولة العربية بأنواعها المختلفة (جمهوريات - ملكيات - إمارات) تقوم بالضغط على المثقف العلمانى أو المتحرر أو المجدد بما أدى إلى تراجع البعض أفرادا وأحزابا وتنظيمات خوفا أو مجاراة أو إمساكا للعصى من المنتصف . وتصاعدت حدة الإرهاب للعلمانيين وكانت "أقنعة الإرهاب الفكرى متقنة إلى درجة يستحيل عندها تقييد الجريمة ضد شخص أو فكر أو جهة محددة . ذلك أن الأقنعة الأيديولوجية للإرهاب قد تكون وطنية أو قومية أو دينية . ولذلك أيضا لم تكن مواجهة هذا الإرهاب الفكرى مجرد دفاع عن العلمانية أو الديمقراطية أو الاشتراكية ، بل أصبحت فى المقام الأول محاولة تفكيك خيوط الأقنعة وإعادتها إلى خاماتها الأصلية وموادها التى صنعوا منها نسيج الإرهاب" ، ثم يقرر "نحن فى واقع

الأمر في عصر الأسئلة الكبرى، وليس من أحد أو فكرة أو هيئة أو نظام أو تجربة أو رؤية تملك الحقيقة وحدها" (ص ٣٥)، ثم يمضى غالى شكرى ليفتح صفحة مفارقة بالغة الأهمية فيقول "يفترض القطاع الأكبر من الفكر الدينى السلفى الراهن، أن دول العالم الإسلامى الراهنة عامة، والوطن العربى خاصة تحكمه العلمانية باستثناءات محددة كإيران والوضع فى باكستان ضياء الحق والوضع فى السودان النميرى. بينما يبنى بعض العلمانيين دفاعهم أو هجومهم على أساس أن هذا العالم الإسلامى فى مجمله والجزء العربى منه تحديداً تحكمه الشيوقراطية، ولا يعدم كلا الفريقين البراهين التى تثبت دعواه فلا ريب أن هناك قوانين وضعية فى أغلب الأقطار الإسلامىة والعربىة ولا ريب أن هناك تشريعات أو شرائع دينية فى هذه الأفكار ذاتها. ومن ثم فالفريقان كلاهما يستطيعان دعم ما يذهبان إليه من المنظور القانونى البحت".

وإذ ترتفع علامات الاستفهام يكون رد غالى شكرى جاهزاً "القانون على أهميته لا يصلح وحده أن يكون مقياساً لحضور العلمانية أو غيابها، لأن العلمانية والشيوقراطية كلتاها جزء من كل. فكل منهما أحد عناصر النظام السياسى والاجتماعى والثقافى للدولة والمجتمع. كذلك فإن تجليات أى منهما لا تظهر فى الجانب التشريعى وحده وإنما فى مجمل النظام القيمى وفى مختلف الأنساق المعرفية والسلوكية للأفراد والمؤسسات" (ص ٣٧). ثم يستكمل غالى إجابته و"الافتراض الذى تتأسس عليه مجموعة

الاحتمالات وحركة البدائل واتجاه التوجهات، هو أن ثمة تداخلا بالغ التعقيد بين بعض قشور العلمانية وبعض عناصر الشيوقراطية فى البنية الأساسية لهذه البلدان" (ص ٤٧) .. ويمضى بنا غالى شكرى ليتوقف أمام مرحلة ما أسماه الثورة المضادة فى مصر، ويقول "وقد تسللت الثورة المضادة من منافذ عدة فى طبيعتها غياب الإبداع الديمقراطى وتغييب القوى الاجتماعية صاحبة المصلحة والمستقبل . والفجوة بين الواقع والشعار والاعتماد على المعالجات الأمنية لمسائل الفكر . ولأسباب عديدة كانت مصر مركز الثورة المضادة، كما كانت لذات الأسباب مركزا للثورة، ولكنها فى الحالى كانت تؤثر سلبا وإيجابا على بقية أنحاء العالم العربى . وكان أول إنجازات الثورة المضادة الانفتاح على السلفية القديمة (الإخوان) والجديدة (الجماعات) ودعمها فى مواجهة القوميين والديمقراطيين والماركسيين ولم يكن من قبيل المصادفة أن يتعاطم المد السلفى وأن يعرض اليد التى فتحت له أبواب السجون، ورفعت شعار العلم (الغرب) والإيمان (الإسلام) وقد تداعت الأحداث من مصر إلى بقية أقطار الوطن العربى بالانتشار السياسى والإرهابى للسلفية الراديكالية وتصاعد العنف المسلح فى شوارع القاهرة ودمشق والجزائر وتونس، وبعد كامب ديفيد كان التفسير الدينى للصراع العربى الصهيونى أبعد ما يكون عن التفسير الوطنى أو القومى، فقد كان الصراع ولا يزال عندهم صراعا بين المسلمين واليهود، ومن ثم فإن وجود المسيحيين على خريطة الصراع لن يكون لمصلحة

الإسلام بالرغم من الموقف الرسمي للكنيسة المصرية بمنع الأقباط من الحج إلى بيت المقدس، ولا بأس من أن يدفع المسيحيون الثمن باعتبارهم ذميين" (ص ٥١) ..

ويعاود غالى شكرى الإلحاح على ثنائيات فيقول "قد يكون بيننا أحد اثنين علمانى على الطريقة البورقيبية المأخوذة عن كمال أتاتورك وهى جزء لا يتجزأ من نسيج التبعية الصادمة للغرب، أو علمانى على طريقة النهضة التوفيقية التى هزمت، وحين أراد السادات بعثها تحت شعار دولة العلم والإيمان. تأكدت الهزيمة". ولعل الملل قد أتى إلى وجدان غالى شكرى وهو يكتب ويكرر ويعاود التكرار فيصبرخ فى وجه الجميع وكأنه يهتف "نحن نحتاج إلى علمانية تسهم فى الاستقلال والتحرير والبناء".

ثم هو يتابع معنا كيف حاول الرجعيون إجهاض العلمانية، واعتبارها مستحقة لوصمها بالكفر واللعنة. ويقول "فى أحد برامج التليفزيون المصرى، ويدعى لقاء العلماء راح أحدهم (أفصح عن اسمه فى مقال آخر وهو محمد عمارة) يربط بين الإسلام وحركة التحرر الوطنى فى مصر المعاصرة فقال أن "وحدة الهلال والصليب" شعار دينى وأن "الدين لله والوطن للجميع" شعار إسلامى. فالإسلام يقر فى كل نصوصه وأصوله بأن الدين لله وحده، وانتهى إلى أن هذين الشعارين لثورة ١٩١٩ المصرية لا علاقة لهما بالعلمانية التى يسبغها البعض على قادة هذه الثورة ومشروع هذه الثورة ودستور

هذه الثورة ثم استشهد بإدانة سعد زغلول لكتاب الشيخ على عبد الرازق "الإسلام وأصول الحكم" .. ويضيف ليس من شك أن الهلال والصليب من الرموز الدينية ولكن هل نستطيع حقا أن نطلق عليهما مصطلح الشعار الديني؟

وليس من شك أيضا أن الأديان جميعا تقر بأن الدين لله والوطن للجميع، ولكن هل نستطيع حقا أن نقرأ هذا التعبير باعتباره مصطلحا إسلاميا؟ لو أن ذلك كان صحيحا لكانت ثورة ١٩١٩ من إنجازات الإسلام السياسي، وهي كما نعلم على النقيض ذلك تماما فقد كان حزب الوفد تحت قيادة سعد زغلول ومن بعده مصطفى النحاس حزبا علمانيا صريحا، كما كانت ثورة ١٩١٩ مشروعا ديمقراطيا ليبراليا تدخل العلمانية في صميم طموحاته. لكن المشكلة ليست في ثورة ١٩١٩ ولا في الوفد، وإنما المشكلة في بعض الذين يتعسفون مع أنفسهم ويرهقون الناس بمحاولاتهم المستمرة للتوفيق بين الزيت والماء أو بين الماء والنار، فقد كان الإسلام السياسي صريحا في القول بأن ما نسميه نحن "النهضة" بدءا من عصر محمد علي ورفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي وبطرس البستاني وعبد الرحمن الكواكبي ومحمد عبده وشبلى شميل إلى طه حسين والعقاد وسلامة موسى وفرح أنطون ولطفى السيد حتى توفيق الحكيم ونجيب محفوظ ومحمد مندور ولويس عوض ليست هذه النهضة بمختلف تفريعاتها وتنويعاتها وتياراتها إلا تغريبا في تغريب

وأشبه ما تكون بالثورة المضادة للإسلام، لأن الإسلام السياسي يرى أن هؤلاء "النهضويين" هم جميعا علمانيون ملاحدة وانطلاقا من هذا المفهوم الدعائي تحولت العلمانية تحت الضغط الديماجوجي والإكراه الغوغائي إلى مصطلح كريبه، مرفوض ومدان، ولكن ما العمل، وهناك شعبية لبعض الانتفاضات العظيمة فى تاريخنا الحديث والمعاصر كالثورة العرابية وثورة ١٩١٩؟ لا بأس فى هذه الحالة من تبرئة هذه الانتفاضات وتقديم روادها فى إطار الإسلام السياسى" (ص ٧١). ثم يحسم غالى شكرى أمره ويوضح أن "العلمانية ليست فكرة ولا أيديولوجية إنها إحدى وسائل المساواة بين البشر لا يمكن عزلها عن مجمل النظام. فالصين بلد علمانى وفرنسا دولة علمانية وتونس دولة علمانية، ولكن ما أبعد كل منها عن الأخرى، كونفيوشيوس يختلف عن الكاثوليكية" (ص ٧٨). ويختتم غالى شكرى الكتاب بفصل كامل عن الوحدة الوطنية عنوانه "ثقافة الوحدة الوطنية" وكالعادة يبدأ غاضبا "ليست الوحدة الوطنية مناسبة من المناسبات يتبرع لها بعض الكتاب والسياسيين ببعض الكلمات الحماسية الجميلة ولا هى "موضوع" من الموضوعات التى يتوافر عليها المفكرون والخبراء من حين لآخر، وإنما الوحدة الوطنية جزء لا يتجزأ من الهوية القومية، أكبر من كل المناسبات وأعمق من كل الموضوعات وأبقى من أى حماس. إن الوحدة توصيف لشكل الوطنية ومحتواها فهى ليست وحدة دينية أو مذهبية، وإنما هى

وحدة الوطن والمواطنة، ومن ثم فإنها تخص مختلف عمليات الانتماء الوطنى، ثم "أقول" عمليات الانتماء "لأن الانتماء ليس مجرد الميلاد على أرض ما، أو التجنس بجنسية أهلها، وإنما هو ارتباط الفرد أو الجماعة ارتباطا واعيا أو غير واع بمصير هذه الأرض وأهلها، كذلك يتميز الانتماء الوطنى عن الانتماءات الروحية والعرقية كالانتماء الطائفى أو السلالى، الوافد أو الأصيل مع ملاحظة أن الأصالة العنصرية من الأوهام الشائعة فليس من دماء نقية فى أى مكان من العالم" (ص ٩٩). وبعد أن يستفيض غالى فى إيضاح ماهية ومحتوى الوحدة الوطنية يقول فى حسم "وهكذا فإن الوحدة الوطنية ليست مناسبة من المناسبات ولا موضوعا من الموضوعات فهى لا تحتاج إلى الدعوة لها كأنها سلعة فكرية أو سياسية من السلع المعروضة على أرصفة الطرقات، إنها جزء لا يتجزأ من هويتنا القومية فى شكلها ومحتواها" (ص ١٠١)، ويمضى بعد ذلك قائلا "إذا كانت القاعدة الصلبة للوحدة الوطنية من التاريخ والجغرافيا السياسية هى "روح" الوطن والأمة، فإن سطح الوحدة الوطنية من التماسك الاجتماعى هو الجسد. وليس هناك انقسام رأسى بين الجسد والروح دائما هناك اقتسام أفقى لبعض مغامم الجسد على حساب الروح".

ثم يقول ليثير الدهشة "ليس هناك انشقاق بين أهل مصر بسبب الاختلاف فى الدين، ولكن هناك تشققات فى الجسد الاجتماعى

المصرى تصل أحيانا إلى درجة التقيح الذى يهدد الروح . أما القاعدة الوطنية الراسخة ليست بمعزل عن الجسد الاجتماعى .. وهى تتعرض للهزات الأرضية كلما تعرض التماسك الاجتماعى للبراكين والزلازل" (ص ١٠٩) .

ويبقى أن نتذكر أن لغالى كتابات أخرى تستحق أيضا الاهتمام والدراسة .

نصر حامد أبو زيد.. مرة أخرى

وأتى إلى صديق حميم آخر.. مجدد رائع فى هدوئه الصامد الذى تحدى به كل غوغائية القوى الظلامية. نأتى إلى الصديق العزيز د. نصر حامد أبو زيد. ولم يكن نصر فى البداية سوى باحث أكاديمي مجتهد ومجدد وواسع الاطلاع، لكن الهجوم الظلامى الشرس لفت الأنظار إليه فازداد الظلاميون وحشية فى الهجوم عليه. ألتقيت بالدكتور نصر لأول مرة عندما تشاركنا فى ندوة بمعرض الكتاب أدهشنى بحجمه البرميلي وأدهشنى أكثر بقامة زوجته د. ابتهاج السمهرية وتحديث عن هذه المفارقة فأغرقنا ثلاثتنا فى ضحك ملاً الصالون الملحق قبل الندوة وكان نصر فى الندوة جذاباً وهادئاً وقادراً على الإقناع.. وبعد أن أصدر نصر كتابه الشهير "الإمام الشافعى وتأسيس الأيديولوجية الوسطية" وكان قد أعده كأحد

أبحاث الترقية إلى درجة الأستاذية تفجر الغضب الظلامى على يد التكفيريين وكان أكثرهم حماساً الشيخ عبد الصبور شاهين. وبدأ الهجوم عندما ادعى أحدهم بأن هذا الكتاب يشهد "عداوة شديدة للقرآن والسنة ويدعو الى رفضها وإلى تجاهل ما أتت به" ووصف الكتاب بأنه مجرد "جهالات مركبة". ثم كتب الشيخ عبد الصبور كتاباً بعنوان "قصة أبى زيد وانحسار العلمانية فى جامعة القاهرة" "محرضاً فيه على أبو زيد ومتهماً إياه بالكفر والإلحاد" وظل الشيخ يترصد الدكتور نصر فى كل ما يكتب وما إن ينشر فى الهلال مقالاً بعنوان "المسكوت عنه عند ابن عربى" فأخذ عبارة منقوصة من هنا الى عبارة منقوصة من هناك ليستخرج وبشكل غير علمى وغير صحيح أن نصراً حصر إعجاز القرآن فى أنه تغلب على شعراء عصره لكنه فى ذاته ليس معجزاً وارتفع صوته مؤكداً إلحاد نصر ومطالباً بالتفريق بينه وبين زوجه، وتضامن الظلاميون وتعالص صيحاتهم وصدر حكم قضائى هو الأول من نوعه فى تاريخ مصر الحديث وينص على تكفير نصر حامد أبو زيد ويترتب على ذلك التفريق بينه وبين زوجه. واحتشد العديد من المثقفين والمستنيرين مدافعين عن الرجل وزوجه ووقعوا على بيان عنوانه "دفاع عن حرية الاعتقاد وحرية الفكر والتعبير وأكدوا أنهم يرون أن هذا الحكم تشويه مطاعن ولا يستند إلى أساس من الدستور أو القانون ويخالف بشكل سافر كافة المواثيق والعهود الدولية التى وافقت عليها مصر والتزمت بها. وأن المحكمة استجابت إلى المذكرة العمياء التى تقدم

بها أفراد متطرفون ومعادون لحرية الفكر والاعتقاد التي أقرتها كافة الدساتير الديمقراطية في العالم أجمع وترصدت بهذا المفكر الكبير وحكمت بالتفريق بينه وبين زوجته". لكن الظلاميين استعادوا كل ما كتب أبو زيد والتقطوا عبارة من هنا وأخرى من هناك ولفقوا وزوروا وكذبوا وخاصة حول كتابه "نقد الخطاب الديني" الذي دعا فيه إلى تحرير هذا الخطاب من الخرافات والأكاذيب والأساطير حتى يستطيع المسلمون التخلص بشكل جذري من آفة التطرف المتغلغلة في مفاصل المجتمع"، ودخل نصر بهذا الكتاب في مناقشات حامية مع الشيخ متولى الشعراوى وغيره وخرج منها منتصراً. ثم أصدر عن معركته هذه كتاباً بعنوان "من التفكير إلى التكفير". ولم يكن حكم المحكمة بالأمر السهل على نصر وزوجه وقد التقيته في هذه الأيام الصعبة فكان محاطاً بحراسة أمنية فئمة حكم بتكفيره ومن ثم يمكن لأي فتى متطرف أن يغتاله مستنداً إلى حكم قضائي. وهو لا يمتلك سيارة وكان يذهب هو وزوجه من بيتهما في ٦ أكتوبر إلى الجامعة بالأوتوبيس.. فكيف يذهبان وهما مطاردان ومعهما حراسات أمنية في الأوتوبيس المزدهم بالركاب؟ وهمس نصر بأنه قرر الرحيل. ولم أعترض فلا حل غير ذلك. وسافر إلى هولندا. وزرته في "ليدن" حيث يقيم في شقة متواضعة ليس عليها اسم حفاظاً على أمنه وأمضيها وقتاً طويلاً. وجدته مشتاقاً لمصر، يكاد الشوق أن يعصف به، لكنه كان غزير الإنتاج وحكى عن محاضراته في عديد من الجامعات والحفاوة التي يستقبل بها.. وعدت إلى مصر

حزيناً فكتبت مقالاً عنه وسألت المصريين هل تذكرونه؟ وأوردت أبياتاً من شعر كتبها حافظ إبراهيم عندما صدر حكم قضائي بالتفريق بين الشيخ على يوسف وزوجه ابنة الشيخ السادات والحجة هو أن على يوسف يمتهن الصحافة وهي مهنة خسيصة. المهم أوردت أبياتاً عديدة من قصيدة حافظ وفيها:

كسرت اليراع فلا تعجبي
وعفت الكتابة لا تعتبي

ثم ...

وما أنت يا مصر دار الأديب
ولا أنت بالبلد الطيب
يحارب فيك الأديب الأريب
ويكرم فيك الجهول الغبي
وما إن قرأ نصر هذا المقال حتى رد على رداً قاسياً محتجاً على
أنى أوردت بعضاً من الشعر فيه نقد لمصر التي يعشقها ويعيش على
حلم العودة إليها. واعتذرت لنصر.

محمد أركون

ولا أخفى أننى ترددت طويلا أمام الكتاب فعنوانه "قضايا فى نقد العقل الدينى .. كيف نفهم الإسلام اليوم؟" ليس فقط بسبب العنوان الصادم، وإنما بسبب الكثير من الأقاويل والادعاءات والغباوات التى تراكمت حول الكاتب، وهذا الكتاب خاصة وكتاباتة عامة. ولأنه:

لا قضى حاجته طالب

فؤاده يخفق من رعبه

توكلت وكتبت. ومحمد أركون مفكر عربى يكتب بالفرنسية ويترجم له عادة مترجم مقتدر هو هشام صالح ورغم جهده تأتى الكتابة العربية وكأنها استشراقية. ونبدأ بمقدمه للكتاب عنوانها "إشارات تمهيدية" وتبدأ "قال العماد الأصفهانى" إنى رأيت أنه لا

يكتب إنسان كتابا في يومه إلا قال في غده "لو غيرت هذا لكان أحسن ولو زيد كذا لكان يستحسن . وهذا من أعظم العبر وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر" . ثم يقول أركون "والواقع أنى ما أرسلت مقالة أو كتابا إلى ناشر إلا ولحقنى نفس القلق الذى يصاحب جميع الكتاب والمبدعين" ثم يتحدث عن قلقه هو بالذات فيقول "وأشعر بقلق أكبر عندما أتذكر سوء التفاهمات التى دفعت عددا كبيرا من قراء العربية إلى توجيه القول الباطل والتأويل الخاطئ والهجوم اللاذع ضد ما كتبت ونشرت . وللأسف فهم لم يقرأوا بإمعان ولم يجتهدوا حق الاجتهاد لإدراك ما قصدته ، وفهم ما عبرت عنه بمصطلحات تدفع دائما إلى التوسع فى البحث والتثبت فى التفسير والتأويل" ، ثم يقول "إن المقالات التى جمعتها فى هذا الكتاب تتمحور حول الجدال القائم بين الفكر الدينى والفكر العلمى ، ثم تلقى بعض الإضاءات على الممارسات الراهنة للفكر الإسلامى . وهى ممارسات تتم بمعزل عن التنظيرات الحديثة المتركرة على الظاهرة الدينية" (ص ٥) . . إنه ذات التوجس الذى حاصرني وأنا أستعد للكتابة عن هذا الكتاب ، فالأمر كما يقول أركون "أن الفكر الدينى يستشهد بالنصوص المقدسة ويستمد منها الدلائل القطعية وإذا ما واجهه أى اعتراض علمى فإنه يكتفى باتخاذ موقفين معروفين ومتداولين : فإما أن ينكر صحة الاعتراض ويصرح بأسبقية الاستدلال الدينى وأفضليته على كل ما يقدمه البشر من بيان وتبيين ، وإما أن يدعى وجود انسجام تام بين ما يقدمه العقل النقدى

وما يتبناه الإيمان . وقد ساد الموقف الثانى فيما يخص المسائل العامة للخطاب السياسى كحقوق الإنسان ، والتسامح والديمقراطية والمجتمع المدنى والعلمانية والعولمة والعدل الاجتماعى " .

ثم هو يضى قائلا " لا تزال العلوم فى مجال التاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس وغيرها رغم تطور طرق البحث وتجدها ، وتحول الإشكاليات القديمة الموروثة إلى إشكاليات مرتبطة باكتشافات الكيمياء والفيزياء والبيولوجى والتجارب الفضائية ، بمعنى أن اكتشافات هذه العلوم قد غيرت من نظرتنا إلى المادة والعالم والكون ، وبما أن الأديان قد لقنتنا علما يقينيا فى جميع تلك المجالات فلا بد من المقارنة بين نوعين من المعرفة أو نمطين من العقل . العقل الدينى والعقل العلمى ، وليس المقصود من هذه المقابلة التصريح بأفضلية إحدى هاتين المعرفتين على الأخرى أو أسبقية هذا العقل أو ذاك . . وإنما تهدف إلى ما يتسم به كل عقل من المواقف والمناهج والمبادئ والمقدمات وطرق الاستدلال والتعبير عن حقائق الأمور ، كما تهدف إلى تبيان ما ينتج عن كل واحد من هذين العقلين من انعكاسات واقعية أو تطبيقية على حياة الإنسان وإنجازاته وتقدمه وتحرره ، أو تأخره وفشله وضعفه وانحلال قيمه ومساغيه الهادفة إلى تحقق السعادة والنجاة" (ص ٦) . ثم هو يضعنا فى مأزق حقيقى ربما وجد نفسه فيه فيقول " إن المؤرخين المعاصرين مثلا لا يستطيعون كتابة التاريخ إلا إذا اعتمدوا على المعلومات الواردة فى المصادر القديمة التى تخضع للمسلمات المعرفية التى تؤثر تأثيرا

كبيرا على كتابه المسلمين اليوم لتاريخ ما يسمونه "الإسلام" دون أن يميزوا بين ما فرضه العقل الجامد على تصوراتهم وبين ما يفتحه الخطاب القرآني من آفاق عديدة متجددة للتفكير والتأويل والمعاني الاحتمالية والإبداعات الرمزية .

إن أركون يذكرنا بما قاله الأستاذ الإمام محمد عبده عندما مايز بين ما أسماه الإسلام الصحيح والإسلام الزائف . فأركون يقول "إن العقل الجامد أغلق ما كان مفتوحا ومنفتحا . وحول ما كان يمكن التفكير فيه ، بل ويجب التفكير فيه إلى ما لا يمكن التفكير فيه . ونتج عن ذلك تغلب ما لم يسمح العقل الجامد بالتفكير فيه طوال قرون طويلة على ما يجب التفكير والإبداع فيه" ، ثم هو يرفض الاستسلام لما أسماه العقل الجامد والمدرسي والذي يسمى لاهوتيا "بالمستقيم" أو بعبء "الراسخون في العلم" ويدعو لعقل استطلاعي استكشافي يعجب به الجميع إذا ما تعلق بإبداعات تكنولوجيا واستكشافات في مجالات العلوم الدقيقة ، ولكن يجابه بالرفض المطلق ويوصف أصحابه بأنهم "حزب الشيطان" إذا ما تعلق بالتجديد والنقد للمعارف الخاطئة في مجالات علوم الإنسان والمجتمع . ثم يقول "إن هذا العقل الاستطلاعي الجديد يكافح على كل الجبهات وهو لا ينحاز للغرب أو للشرق ، للدين أو للدنيا ، إلى السياسة اللاهوتية أو الفلسفة العلمانية بل يتمسك بفحص كل ما ينتجه العقل ويتخذ من العقل مذهباً يفرضه الإنسان بالقوة على نفسه .

وهكذا وفي صفحات المقدمة كشف محمد أركون كل أوراقه
لنبدأ معه فى فحص كتاباته .

ولكننا إذ نطوى صفحة المقدمة فى كتاب محمد أركون تواجهنا
مقدمة للمترجم هاشم صالح عنوانها "معركة الفكر فى الساحة
العربية" ، وهو يشير فيها إشكالية حقيقية تجابه المثقف العربى ، بل
وتواجه اللغة العربية ذاتها . وهو يحذرنا من البداية إنه يتحاشى
الترجمة الحرفية "فلكل لغة منطقها وخصوصياتها وطرائقها فى
التعبير فىنبغى للكتاب المترجم ألا يبدو عليه أنه مترجم .. وهو أمر
غير متوفر فى الترجمة التى فى أيدينا رغم ما بذله المترجم من جهد ،
لكنه لا يلبث أن يقدم السبب الحقيقى فىقول "أصبح من تحصيل
الحاصل القول بأن ترجمة الفكر تشكل حاجة ماسة للثقافة العربية ،
بل إنه يتوقف عليها إنقاذ تلك الثقافة وهذه اللغة العريقة ، فقد
أصبح الواحد منا يشيح ببصره عنها إذا أراد أن ينهل العلم الحديث
أو يتعمق فى دراسة موضوع ما . أى موضوع كان . ثم يسألنا لماذا؟
ويجيب لأن معظم العلوم الإنسانية الحديثة بكل مصطلحاتها
وفتوحاتها المعرفية لم تعرف حتى الآن فى اللغة العربية . فكلها
مودعة فى بطون الكتب الأجنبية من إنجليزية وفرنسية وألمانية ،
فأصبح المثقف العربى الذى لا يعرف أى واحدة من هذه اللغات يبدو
متخلفا أو عاجزا عن متابعة الجديد ، ويقول "لذا أصبح الطالب
العربى مضطرا للتخلى عن لغته بمجرد أن يصل إلى مرحلة
الدراسات العليا أو حتى قبل ذلك ، فلكى يتعمق فى اختصاص ما

لابد من اللجوء إلى لغة أوروبية . وإذا استمر الأمر على هذا النحو ، تحولت اللغة العربية إلى لغة أدب وشعر ورواية ، وبطلت أن تكون لغة فكر وفلسفة واختصاص علمي " . . ثم هو يواصل تحذيرنا مستندا إلى قول لعبد الله العروى إذ قال " ينبغي ألا نستغرب هيمنة الثقافة المتخلفة علينا في الشارع والبيت والمدرسة وحتى الجامعة " ، ثم يستدرك قائلا " لا نقول ذلك من باب الرغبة في القضاء على الثقافة الموروثة ، وإنما من باب الموازنة والتوازن ، فالطالب العربي بحاجة إلى كلتا الثقافتين . . الموروثة والحديثة لكي يختار منهما ما يشاء ، أو يمزج بينهما أو يحقق نوعا من المصالحة . . وإذا لم يتغير هذا الوضع فلا يمكن التحدث عن وجود ثقافة أو فكر في اللغة العربية " . ثم هو يعزز هذا الرأي بقول مماثل للمفكر اللبناني الدكتور موسى وهبة الذي قال في تصريح لمجلة عمانية " أنا لكي أفكر بشكل مفيد يجب أن أفكر باللغة العربية ويجب أن تكون مراجع تفكيري هي أيضا بالعربية وإلا سأقوم بعمل مضاعف أى أترجم فى عقلى من اللغة الأجنبية ثم أطلقها بالعربية . ويمضى موسى وهبة قائلا " إن مسألة الترجمة أصبحت عندى مسألة إستراتيجية ، فأنا مستعد أن اترك أى عمل من أجل الإسهام فى إحضار التراث الإنسانى بلغة عربية موحدة المصطلحات ، لأن هناك ترجمات عديدة ولكنها ترجمات عشوائية " . ويقول موسى وهبة أنه كتب إلى عديد من الهيئات ومنها منظمة الأليسكو دون أن يلقى اهتماما جادا ، ويتذكر عصر نهضة الفكر فى زمن الخليفة المأمون الذى أمر بترجمة الإبداعات

الأجنبية في زمانه . ويقول "لم أجد "مأمونا" عربيا واحدا في دنيا العرب ، فالمسألة الآن أننا بحاجة إلى جهد مركز وموحد إذا كان للعرب رغبة في دخول العصر الحديث ، ومن دون الدخول في هذا الصراط ، أى صراط نقل العلوم الإنسانية إلى اللغة العربية لن يدخل العرب إلى العصر الحديث" . وهكذا وبعد أن يعبئ المترجم هاشم صالح معه رأى آخرين بأنه يؤكد أن الحاجة أصبحت ماسة لتأسيس "مركز عربى للترجمات والبحوث" . والمثير للدهشة أن أحدا من هؤلاء الثلاثة لم يلتفت إلى جهود مراكز الترجمة التى تواجدت فى مصر منذ مشروع الألف كتاب إلى المركز التابع للمجلس الأعلى للثقافة ربما لأن أغلب الاهتمام كان ولم يزل منصبا على ترجمة روايات ومسرحيات وما يماثلها وهى برغم أهميتها لا تفى بما هو مطلوب .

لكن الأستاذ هاشم صالح يحاذر ولا يغامر فيلجأ إلى إيضاح يختتم به مقدمته بعبارة تقول "ليفهم قصى جيدا أننى لم أهدف من نقل هذا الفكر الغربى إلى الاستهانة بالتراث ، على العكس تماما ، فالميزة الأساسية لفكر محمد أركون أنه ينقذ الإيمان الصحيح على الرغم من قيامه بالنقد التاريخى الصارم للتراث ، ولذلك يهاجمه بعض الحداثويين (أى دعاة الحداثة) بأنه لا ينتقد التراث بما يكفى . . وهكذا فإن أركون يهاجم من كلتا الجهتين من يمينه ويساره . والآن وبعد مقدمة الكتاب ومقدمة المترجم يمكن أن نتأمل ولو فى عجالة متن الكتاب لكن المترجم يحذرنا لو أردت شرح ما يقصد

محمد أركون كى يفهم على حقيقته لكتبت ثلاثة كتب ، فما بالنا ونحن سنكتب مساحة محددة .

وإذ نبدأ بعد تأمل مقدمة المؤلف ومقدمة المترجم لمطالعة صفحات من الكتاب ندهش إذ نجد أركون فى الدراسة الأولى المعنونة "كيف ندرس الإسلام اليوم؟ التواصل المستحيل" يبتدئ السطر الأول بشكوى يمكن تفهمها فهو يقول "لم يعد كافيا اليوم أن نتساءل كيف يمكن أن نتحدث عن الإسلام والمجتمعات التى تنتسب إليه ضمن منظور نقدى بناء، فهذا ضرورى بالطبع ، ولكن من الضرورى ايضا أن نتساءل عن كيفية تلقى الأبحاث العلمية من قبل جمهورين مختلفين جدا أقصد الجمهور الإسلامى من جهة والجمهور الأوروبى أو الغربى من جهة أخرى، إنهنما مختلفان من حيث همومهما ومشاكلهما وبواعثهما وخياراتهما الدينية والسياسية والفكرية". وهنا يبدأ أركون شكواه الأبدية فهو مرفوض من الجمهورين وتحاصره شكوك واتهامات منهما .. إنه مفكر يعيش أبدا بين فكى كسارة بندق لا تفهم ولا تريد أن تفهم . فهو يشكو من الرفض القاطع لكتاباته "إذا ما انتهكت الحدود الصارمة بل والمتشددة أكثر فأكثر فى الظروف الحالية لهذا الفكر الرسمى الوحيد الذى تحدده الأدبيات التراثية أو التقليدية الواسعة الانتشار . فهذه الأدبيات التراثية المتشددة . الوعظية والجامدة والديماغوجية والغوغائية تملأ رفوف المكتبات . وهى أكثر انتشارا بكثير جدا من الكتب العلمية التى تقدم صورة تاريخية أو موضوعية عن الإسلام" (ص ١٨) .. هذا

عن الجمهور الإسلامي فماذا عن الطرف الآخر لكسارة البندق أي الجمهور الغربي؟ يقول أركون مشيرا إلى التفاوت الكبير بين كيفية ممارسة الفكر في المجتمعات الإسلامية وبين التقدم الهائل الذي حققته المعرفة العلمية وتطبيقاتها التكنولوجية والفنية التي تم التوصل إليها في الغرب" ثم أن هذا الجمهور الغربي "مشحون بالأحكام السلبية المسبقة والعتيقة عن الإسلام والمسلمين، فهو يمتلك صورة ارتيابية. محاطة بالشبهات والثائفة فيهم، أنها صورة احتقارية وغالبا عدوانية تجاه كل ما هو عربي أو مسلم، وهي أحكام مسبقة وراسخة عبر القرون، ومن الصعب إزاحتها أو تفكيكها" (ص ١٩). ويواصل أركون شكواه ليس فقط من جمهور العامة في الغرب، وإنما أيضا "الباحثين المختصين بالدراسات العربية والإسلامية" ثم يقول "إنني أحلم بجمهور لا أعثر عليه في الجهة الأوروبية ولا في الجهة العربية والإسلامية". ويتحدث أركون في مرارة يمكن تفهمها "إن وسائل الإعلام الغربية قد صاغت أو فبركت طيلة الثلاثين عاما الماضية صورة تتهمنا بالسطحية والهروب من الجابهة الفعلية، بينما نحن مضطرون للتأكيد على هويتنا الإسلامية وإشهارها حتى لا نتعرض للاشتباه بنا". وهكذا يصبح التواصل مع كل من الجمهورين الغربي والإسلامي متعذرا بل مستحيلا. فالأوروبيون لا يدركون مدى الثمن الذي يدفعه المثقف العربي أو المسلم إذ ينخرط في الدراسة النقدية للتراث الإسلامي، ويقول أركون "فما أن يحمل الواحد منا اسما مسلما أو عربيا حتى يصبح

مشتبها به من الناحية العلمية، فيكفى أن يكون اسمك "محمد" مثلى أنا لكى تصبح غير قادر على التقييد بقواعد البحث العلمى".
إنها حالة صعبة جدا يقول أركون "إنها حالة أنا مسجون فيها غصبا عنى. ومن الذى سجننى فى هذا الموقع؟ إنه الهيئة الفكرية أو العلمية العليا للغرب. فهى تعلو ولا يُعلى عليها إنما هى تصنف الناس أو مثقفى الشعوب الأخرى ولا يستطيع أحد أن يصنفها إنها السيدة المتعالية التى تتحدث بضمير الشخص الأول وتضع الآخر (غير الغربى) على مسافة منها لكى تستجوبه وتحكم عليه، فهى التى تسأله وهو لا يحق له أن يسألها" (ص ٢٢).

ويواصل محمد أركون شكواه وهو الذى يعيش فى باريس يكتب بالفرنسية ويشرب ذات الاكسبرسو ويأكل ذات الكرواسون لكن جنسه العربى واسمه (محمد) يجعله سجيناً فى سجن الرفض الغربى "كل ما تفعله شئء تافه مللنا منه، وعفا عليه الزمن. اذهب وصدور أفكارك الساذحة إلى أبناء دينك فهم بحاجة إليها، أما نحن فقد تجاوزناها منذ عدة قرون" أو "يقولون لى أنت تريد أن تبرهن بطريقة علمية زائفة إلى تلك العقيدة التى تقول بالصحة الإلهية للقرآن، وهى عقيدة لاهوتية خاصة بالمسلمين وليست عقيدة علمية" (ص ٢٣).. ويقول شاكيا "لطالما سمعت هذه الانتقادات فى شتى العواصم الأوروبية، لطالما واجهتنى فى باريس، وستراسبورج وبرلين وروما وأمستردام وهارفارد وموسكو، فى كل مكان أذهب إليه أسمع ذات التعليقات، وهى تعنى أن هناك خطابا جماعيا جبارا

ومشتركا لدى الجميع وبخاصة فيما يتعلق بالإسلام"، وحتى عندما يبدى البعض عن اقتناع أو عن مجاملة تعاطفا مع محمد أركون وأمثاله فإنهم يقولون في دهشة "كيف لمسلم مثلك أن يتحدث هكذا؟ يا له من شيء رائع ويبعث على الأمل أن نسمع هذا القول من مسلم ليبرالى ومتحرر مثلك، ولكنك لا يمكن أن تجد من يصغى إليه فى بلادك أو بين أبناء دينك انت تتجه عكس التيار أو عكس "الإسلام" أنت منشق عن دينك" ..

ثم يمضى أركون فيما يشبه البكاء قائلا "إننا نحن المثقفين المهاجرين نجد أنفسنا مسجونين داخل قمقم إسلامى فى الغرب ومصيرنا التهميش والإحباط، أما أمثالنا الذين يعيشون فى أرض الإسلام فهم يواجهون موقفا أشد صعوبة ويتعرضون للتكفير والملاحقات القضائية" (ص ٢٥). لكن محمد أركون لا يرى بصيص الضوء الآتى. الذى يجب أن نتمسك به ونحلم به أيضا.

ولا نملك إلا أن نواصل رحلتنا الشديدة الصعوبة والكثيرة المزالق مع كتاب محمد أركون ونجتاز صفحات كثيرة لنأتى إلى حوارات شديدة التعقيد وشديدة المخاطرة أجراها المترجم الحريص مع الكاتب الشديد التوتر. فالمترجم هاشم صالح وبعد أن أرهقته ترجمة المتن آثر أن يستوضح من المؤلف كثيرا من إيضاحات تصبغ مع كل صفحة من صفحات الكتاب ضرورية. ونقرأ بعضا من إجابات أركون "أعترف أن الغربيين قد تعبوا من إيقاع الحداثة المتسارع، فالكثيرون فى أوروبا يعانون الآن من فقدان البعد الروحى فى الحياة

بسبب الانغماس الكامل في البعد المادى والماديات . فبعد أن يشبع الإنسان من حياة الاستهلاك المادى ، يبحث عن شىء آخر ، عن إشباع روحى مثلا ، لأنه لم تعد هناك فى مجتمعه ذروة عليا تفرض بشكل قاطع ما هو ممنوع وما هو مسموح كما كان الحال فى الأيام السابقة . فمجال المسموح به أصبح أكبر بكثير من مجال الممنوعات وذلك عكس ما هو حاصل فى مجتمعاتنا الإسلامية لا شىء ممنوع عندهم تقريبا خاصة فى مجالات الأخلاق والقيم الأخلاقية وغيرها من القيم التى تلاشت فى المجتمعات الغربية أدوات ضبطها . وهكذا بدأ يتنامى نوع من الحنين للماضى ، أقصد الحنين إلى مرجعيات مطلقة إلى حقيقة تفرض نفسها على الجميع .

ذلك لأن التعاملات الأخلاقية مثلا والقيمية هى تعاملات مع الآخرين ولذلك تنمو الحاجة إلى مرجعية مطلقة (أى مرجعية إلهية) تهيمن على الجميع ، " لكن محمد أركون لا يلبث ان يحذرنا " ولكن عندما نتأمل هذه الحاجة وذلك الحنين الذى يشعر به الأوربى المغموس كليا فى الحداثة المادية والعقلية المجردة فإنه يتعين علينا أن ندرك أنه ليس من السهل استعادة ما كان عليه آباؤهم فى الماضى . وأنه ليس من السهل أن نجعل "التدين" حاضرا فى كل مكان عام أو كل العلاقات المتواجدة بين البشر" (ص ٢٧٥) .

ويسأله هاشم صالح "وما رأيك فيما يقوله حسن الترابى دوما أن الدين والله سبحانه وتعالى موجودان معنا نحن فى كل مكان؟" ، ويجيب أركون دون تردد "إن الدين إذ يوجد عندنا إنما يأتى فى

شكل تصور معين خاص بالإسلام وليس الدين ذاته . فالناس لا يعرفون "الدين" ذاته، ولا يتصلون مباشرة "بالدين" المجرد المتعالى وحقيقته المتعالية التي لا يرتفع إليها بشر وإنما هم يتصلون به عبر رؤية البعض له، والإنسان العادى يتصور أنه يتصل بهذه الحقيقة التي لا يرتفع لمستواها البشر بمجرد النطق بها، غير مدرك أنه إنما ينطق بمنطق تلقنه مما هو سائد ومن بعض الشيوخ وليس من "الدين ذاته" . ثم يقول "إن الله يتعذر على المنال، الله يتعالى على كل شىء، ولا يحق لأحد أيا كان أن يتحدث باسمه، ولا يمكن للبشر أيا كانوا أن يصلوا إليه بشكل مباشر وإنما يقدم كل منهم تصوره الخاص للذات الإلهية وتعاليمها . . بمعنى أنهم لا يصلون إلى أصل الدين إلا عبر وساطة بشرية" .

ثم يقول وهنا تطرح الإشكالية الأساسية "هنا يكمن كل تاريخ الإسلام والفكر الإسلامى . فالمشكلة هي أن المسلمين يعتقدون أنه من السهل أن نتكلم عن الدين هكذا فى الهواء، وأنه يكفى أن نقسم بالله مثلا لكى نكون فى ظلال حضوره وهذا تصور مثالى خاص بالعصور الوسطى أى عندما كان الناس لا يفرقون بين الاسم والمسمى أو بين الكلمة والشىء الذى تدل عليه" (ص ٢٧٨) .

ويواصل المترجم هاشم صالح فى الجدل بحثا عن مكنون فكر محمد أركون فيقول له "لكن القرآن يصلنا بالله مباشرة لأنه كلام الله" . ويجيب أركون "بالطبع . ولكن القرآن بحاجة إلى تأويل" (ص ٢٨١) . ويعود المترجم ليسأل "ما الذى تقصده بعنوان الكتاب

"نقد العقل الإسلامي؟" فيقول أركون "أقصد إعادة القيام بتقييم نقدي شامل للموروث الإسلامي، ولكي لا تخيفك الإجابة سوف أميز بين ثلاث أو أربع مراحل:

١- مرحلة القرآن والتشكيل الأولى للفكر الإسلامي.

٢- مرحلة العصر (الكلاسيكي) أي عصر العقلانية والازدهار

العلمي والحضاري.

٣- مرحلة العصر الاجتراري التكراري أي العصر الذي اكتفى

فيه المسلمون باجتراح ما سبق قوله وتكراره دون تمعن ودون أعمال العقل.

٤- مرحلة النهضة في القرن ١٩ وحتى خمسينيات القرن

الماضي "ثم يأتي ما نحن فيه. ويقول أركون عن القرآن "يبدو الخطاب القرآني وكأنه انبجاس طالع من القلب ومفعم بالحياة والحياة الجارية للعمل التاريخي الذي قاده النبي محمد (صلعم) طيله عشرين عاما" (ص ٢٨٤).

ثم يقول أركون وكأنه يصرخ "ينبغي أن يستيقظ المسلمون، أن

يفتحوا عيونهم، أن يقرأوا القرآن بعيون جديدة، أن يتموضعوا في عصره وبيئته لكي يفهموه علي حقيقته ولا يسقطوا عليه أفكار عصرهم وهمومه، أو نظرياته. انقرآن ليس كتابا في علم الفيزياء أو الكيمياء ولا هو يفرض نظاما اقتصاديا محددًا دون غيره، ولا نظاما سياسيا معينًا. هذه أشياء متروكة للبشر لكي يحلوها طبقا لقوانين علم الاقتصاد والاجتماع والسياسة. القرآن هو أولا وقبل كل شيء

كتاب دينى ربانى يتحدث ببلاغة عالية عن موضوعات تخص البشر
إينما كانوا كالحياة والموت والآخرة والعمل الصالح والعدل الخ .
وفيه مبادئ اخلاقية ذات طابع كتلك الآية التى تقول " فمن يعمل
مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره " ألا يكفى هذا
المبدأ الأخلاقى وحده لكى يوجه كل سلوكك وكل حياتك
الشخصية فى المجتمع ؟ " (ص ٢٨٦) .

وبعد هذه الرحلة المرهقة عبر صفحات كتاب محمد أركون
أكتفى موجهها الشكر للمؤلف الذى فتح أمامنا بشكل إجبارى
أبواب تساؤلات تقلق العقل وتدفعه للتفكير .. وللمترجم الذى
عانى مثلى وقال إذا أردت أن اشرح هذا الكتاب سأحتاج إلى ثلاثة
كتب .

نصر أبو زيد وأركون

ونحن الآن نطالع في كتاب "العنف الأصولي - نواب الأرض والسماء" حيث يقدم لنا نصر حامد أبو زيد برؤيته الموسوعية قراءة في بعض من فكر محمد أركون. ونقرأ "من الصعب على الباحث في فكر محمد أركون أن يتوقف عند أحد جوانبه دون أن يجد نفسه منخرطاً في تحليل الجوانب الأخرى"، وهكذا فإذا حاول نصر أبو زيد تحليل دراسته عن خصوصية اللغة الدينية فإنه يغوص في كامل فكره المركب من عدة طوابق يصعب الفصل بينها. وينطلق نصر من مسلمة أساسية مفادها "قدرة هذه اللغة على تحويل اللحظي والتاريخي والنسبي إلى مجال "المطلق" و"المتعالى" و"الأزلى" ويتطلب ذلك تحليل آليات هذه اللغة التي تمكنها من إحداث هذا التحول" (ص ٣١). ونمضى مع نصر لنقرأ "إن المشروع الفكرى

لأركون ينبنى داخل منظومة الفكر الدينى بصفة عامة والفكر الإسلامى خاصة، وهو ما يمايز بينه وبين الخطاب الاستشراقى . فأركون يتميز عن الخطاب الإسلامى الشائع والمنتشر الذى يمثل فى علاقته بالتراث الإسلامى الكلاسيكى دور "الصدى" الخافت والضعيف" (ص ٣٤) . ويتحدث نصر عن الخطاب الإسلامى السائد فى (١٩٩٥) وربما عند البعض حتى الآن فهو خطاب يتسم بالضعف والتهافت، ولكنه فى بعده السياسى يمثل قوة على الحشد فى مواجهة الأطماع الإمبريالية من جهة وفى مواجهة عجز الأنظمة التقليدية أو العسكرية ذات المظهر العلمانى الشكلى عن تحقيق إحداث تنمية حقيقية فى مجتمعاتها . وهو خطاب يستخدم الإسلام أداة سياسية وملاذا وملجأ يشكل سورا كحائط حماية . وهذا الخطاب يفتقد الأساس الفكرى للفهم العلمى ويضحى بالنقد الحر والعلمى والخلافى على مذبح الاستهلاك الأيديولوجى . وهو فوق هذا يمثل خطرا فعليا على الخطاب النقدى الساعى للفهم والمساهمة فى وضع الفكر الدينى فى قلب التطورات العلمية الراهنة وهو باختصار يمثل خيانة للتاريخ" (ص ٣٤) . ويحلل نصر حالة أركون فهو مولود فى مجتمع مسلم وعاش معرفة مجتمع آخر . وينقل عن أركون قوله "إن كل دراستى التحليلية وكل جهودى تهدف إلى شق الطريق وتأمين شروط إمكان وجود فكر إسلامى نقدى وحر، ورفض الاستخدام الأيديولوجى داخل الفكر الدينى الذى يجب أن يكون حرا ومنفتحا" ، وباختصار يقول أركون "بتحرير الإسلام بصفته

دينا من الاستخدامات الأيديولوجية التي تعرض لها في الماضي والتي هي ملتهبة الآن" (ص ٣٦). وهنا يكشف لنا نصر أبو زيد النقاب عن حالة المثقف العربي المسلم الذى يخوض غمار الدعوة للتجديد بعد أن يقوم بنفسه بتقييد حدوده الفكرية ويضع بنفسه أثقالا على إمكانات انطلاقه العقلى فيضطر إلى تقديم ما أسماه "ترضيات" أيديولوجية فهو إذ يحرص على أن يضع نفسه فى قلب الفكر الإسلامى ويحرص على الاحتفاظ بمكان له فى هذا الموقع يحاول فى نفس الوقت خوض معركة التجديد واستبعاد "المصلحة" الفكرية والعملية فى استخدام الدين ستارا للعمل الأيديولوجى محتميا فى ذلك بما أسماه نصر أبو زيد بمحاذرة الوقوع فى "تورطات" أيديولوجية، بل ومستعدا فى نفس الوقت لتقديم "ترضيات" فكرية يسد بها الباب أمام خصومه من الرجعيين والجامدين والمتاجزين بالدين والساعين للتفتيش المتحيز ضد كل ما يكتب. وربما كانت هذه "الترضيات" متضمنة أيضا فى جوهرها نوعا من "التضامن" مع المجتمع الذى ولد فيه محددًا بذلك طبيعة هويته، لكنه فى نفس الوقت يتمسك بموقف نقدى على أساس أن النقد هو شرط أساسى لكل ما هو جديد معرفيا، ويتمدد نقده أيضا إلى نقد الخطاب الاستشراقى التنويرى لأنه يعتمد أساسا على العقلانية الأوروبية. كما أن أركون يخوض بتحسب شديد معركة جسورة لقراءة القرآن قراءة تزامنية مضادة للقراءة التى استمرت قرونا والمستمرة حتى الآن، والمقصود بالقراءة التزامنية هى استعادة

لحظات التلقى من الوحي حيث كان العقل يمارس آليته وعمله بطريقة معينة ومحددة دون إسقاط مفهوم العقل أو الوعي العقلانى . وهو يسعى لقراءة كلية تنظر إلى القرآن فى كليته وليس جزءا جزءا سعيا نحو قراءة التراكمات الكلية وسعيا إلى اكتشاف آليات اللغة الدينية وطرق استخدامها .

ويلخص نصر ما أراده أركون وهو الكشف عن حقيقة "أن العالم الإسلامى يعيش لحظتين متناقضتين تؤديان إلى حالة من الشيزوفرينيا الاجتماعية والفكرية : لحظة التقدم المادى التكنولوجى التى أنتجها الوعى الأوروبى ، ولحظة الوعى الدينى الذى لم يتطور جذريا منذ القرن الرابع الهجرى . وهو ما يجعل المسلم الذى يعيش بكليته مع وعبر التكنولوجيا المتطورة جدا والدائمة التطور ومع الوعى الدينى الممزوج بما أدخل عليه من أساطير . الأمر الذى يخلق حالة من الخوف الجمعى من الانطلاق مع العلم ومستجداته فيعيش وعيا مقيدا وخائفا دوما .

مطالعة فى كتاب "المجددون ونواب الأرض والسماء" (مجلة الناقد) .

١- عزيز العظمة القومية من التفاهم مع الإسلام إلى الاستسلام

و"نواب الأرض والسماء" هو العنوان الذي اختارته مجلة الناقد لكتابها الصادر عام ١٩٩٥ ومجمل العنوان "العنف الأصولي ونواب الأرض والسماء"، والكتاب (٣٠٤ صفحات) مقسم إلى عناوين أساسية كل منها أسهم في كتابته عدد من المفكرين المجددين والمستنيرين، والفصل الأول وعنوانه "حوار العقل والمقدس" تناوله ثمانية منهم كل منهم اختار زاوية. وسنحاول قدر استطاعتنا المرور سريعاً على كتاباتهم.

ويبدأ الكتابه عزيز العظمة بعنوان "القومية من التفاهم مع الإسلام إلى الاستسلام له" ويبدأ قائلاً "ثمّة أمر غريب يصم الأصوات التي نسمعها تدعو إلى تطبيع الحركات الإسلامية سياسياً وإلى محاورتها والقبول المبدئي بها كجزء مكون من مكونات الجسم

السياسى العربى" ، ويبدى عزيز العظمة تعجبه قائلاً "فإن كان الخطاب السياسى الإسلامى خطاباً سياسياً يشد ويرخى، ويقترب ويبتعد... يؤكد ويجزم ويرأوغ، إلا أننا نجد دعاة الحوار والتطبيع معه يؤسسون دعوتهم على الإيمان بديمقراطية مجردة لا تشوبها السياسة وبأن البازار الديمقراطى يجب أن يتسع لكل من يملك المساهمة فيه، وأن التطرف والإرهاب الإسلاميين يمكن تهذيبهما بالديمقراطية وبالحجة الرشيدة" ، ويرد العظمة على التصالحيين بما كان فى التجربة الجزائرية قائلاً لقد ثبت "أن الأخذ بمرجعية الديمقراطية الشكلية شأن ينطوى على سذاجة ليس فى النظر إلى السياسة اليومية فحسب، بل يتجاهل أن الديمقراطية لا تنفصل عن توازن قوى اجتماعية وسياسية ومؤسسية وأن مجيء الإسلاميين إلى السلطة كان من شأنه قسر العملية الاجتماعية على الاندراج فى إطار هندسة تستبعد الآخرين وتعمل على إدخال المجتمع والثقافة والدولة فى قوالب من اختراع الخيلة الأيدولوجية للإسلاميين وسننهم البالية" (ص ١٤). فى ١٩٩٥ كتب العظمة ذلك عن الجزائر وتحققت نبوءته فى ٢٠١٣ فى مصر، ويمضى العظمة قائلاً "التصالحيون يدركون أن الإسلاميين يتكلمون بلسانين لكنهم يراهنون على إمكانية تهذيب هذه الحركات قياساً على ما كان مع الأحزاب الديمقراطية المسيحية، والفارق كبير. إنهم يتجاهلون الخطاب الرجعى المتشدد الذى يشجع العنف والإرهاب (ويروى بالتفصيل شهادة الشيخ الغزالي (المعتدل) لصالح قاتل فرج فودة

على أساس أن من يجهر بعدم تطبيق الشريعة مرتد ويستحق القتل)، ويؤكد "هم يتلونون حسب المصلحة ولا معتدل فيهم". ويواصل وكأنه يحكى عن وضعنا الراهن "ومعروف أن بعض الأوساط الأمريكية والأوربية والبارزين فى السوق الأوربية المشتركة كانوا على استعداد للترحيب باستيلاء جبهة الإنقاذ الجزائرية على السلطة ومازالوا يضغطون على الحكومة المصرية للتفاهم مع الإسلاميين ومن الواضح أن ثمة لوبى إسلامى من الصحفيين والأكاديميين الفرنجة ينشط فى الترويج لديمقراطية الإسلاميين" (١٨). ويتحدث عن مصر قائلا "إن الإرهاب الأصولى يدفع مثقفين مصريين إلى الهروب للأمام والدعوة إلى محاورة الأصوليين ومنحهم الشرعية" ويقول "إن دعاة التصالح هم فئات من المثقفين الذين يشعرون أنهم يتامى إن لم يكونوا فى السلطة أو على علاقة إيجابية معها فيرون فى الإسلاميين مشروع سلطة بديلة قد ترتفع بهم من فراغ سياسى إلى مواقع سلطوية" (ص ٢٧)، ثم هو يعاتبهم قائلا أنهم "يبشرون باستمداد النور من الظلام، ويعتقدون أن التجهيل والتفاخر بالتخلف الاجتماعى وعقدته المتمثلة بدونية المرأة وحجابها نموذجاً لاستقرار فكر الجماعة ورجولة رجالها. وهكذا فإن "المثقفين الضالعين فى المصالحة التاريخية مع الإسلاميين إنما يتخلون عن مسئولية المثقف ويسمحون لشهوة السلطة بأن تدفع بهم إلى التصالح مع الانحطاط والهزيمة بزعم التصالح مع الأفعى، وبأن يكون التصالح السياسى فى سراب مشاركتهم السياسية مع

الإسلاميين سبيلا لتصالح ثقافى واجتماعى يكون بالقطع تخليا عن المقومات الثقافية والاجتماعية للتقدم باسم الواقعية. إنها شهوة السلطة متخلية عن العقل النقدى النابذ للإظلام الفكرى والتخلف الاجتماعى والاستبداد السياسى" (ص ٢٩).

وقد يستشعر القارئ قدرا من الدهشة فعزير العظمة يتحدث عن متأسلمى الجزائر وتجربتهم وتجربة بعض المثقفين الجزائريين من التصالح معهم وموقف العرب وأمريكا المساند للتأسلم، فإذا بكل ذلك يتطابق مع موقف متأسلمى جماعة الإخوان ومع موقف دعاة التصالح معهم وهم حفنة من مثقفى البرجوازية الصغيرة والمتوسطة المصرية وموقف الغرب وأمريكا منهم ومنا... ولكننى وبصراحة تامة لم أدهش فقد تكون كثيرا من المتغيرات وقعت بين عام الكتابة ١٩٩٥ وبين الحاضر.. عشرون عاما مضت لكن لا المتأسلمين تغيروا ولا المثقفين الطامعين فى التسلق الواهم على أكتاف المتأسلمين تغيروا ولا أمريكا والغرب وموقفهم المتواطئ مع التأسلم والمعادى للنهضة المصرية والرغبة المصرية فى تحدى الخصوم جميعا والرافض للمتأسلمين جميعا والسعى نحو مصر متحررة وتقديمية تسودها العدالة تغيروا.

لكن مصر تغيرت وتغير وستتغير نحو الأفضل.

٢- محمد شحرور

الأسوة الحسنة الطاعة

لمحمد الإنسان أم لمحمد الرسول؟

ونعود إلى "كتاب الناقد" الصادر عن دار الريس (بيروت- لندن) ليجابها محمد شحرور كعادته بسؤال مباغت.. هل الطاعة لمحمد الإنسان أم لمحمد الرسول؟ والإجابة عندي جاهزة لهما معا إذ يستحيل التناقض. ويبدأ شحرور بتعريف للسنة متفق عليه من الجميع "السنة هي كل ما صدر عن النبي (ص) غير القرآن من قول أو فعل أو تقرير مما يصلح لأن يكون دليلا لحكم شرعي".

وفجأة يفاجئنا شحرور كعادته فيقول "لقد تم تعريف السنة من قبل الناس وليس من قبل الله سبحانه وتعالى، وكل تعريف ورد عن الناس قابل للتجاوز وإعادة النظر فيه على مر العصور. فالله بعث محمدا رسولا بالحق إلى الناس كافة وليس إلى العرب وحدهم وإلى أن تقوم الساعة، ففي القرآن "قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم

جميعا الذى له ملك السموات والأرض" (الاعراف ١٥٨) .. وهنا يقول شحرور "التطبيق الإنسانى كان فى حيز جزيرة العرب وكان العرب يتألفون من قبائل وعشائر بكل ما فيهم من علاقات اجتماعية واقتصادية ومعرفية وبكل ما يتضمنه القرن السابع من مستوى معرفى". ثم يصل بنا شحرور "بهذا نضع أيدينا على السنة فى مفهومها الصحيح المتطور الصالح لمتغيرات العصور. وتصبح السنة منهاجا فى تطبيق أحكام الكتاب آخذين فى الاعتبار أنه فى عالم الحقيقة الموضوعى يغدو ما فعله وما قاله الرسول هو الاحتمال الأول فى تطبيق كتاب الله وهو الثمرة الأولى وليس الوحيدة وهو أول تطبيق لكتاب الله وليس الأخير" (ص ٥٨) ، ثم يدلل شحرور أو يحاول على رؤيته قائلا : وبهذا نتفهم لماذا لم يحدد النبى أسلوب الحكم ونمطه ولو فعل لناقض حركة التاريخ ، وأيضا لماذا أمر الرسول بعدم تدوين الحديث ؟ لأنه يؤكد أن الأساس هو القرآن وأن ما فعله هو أو قرره كان تبعا للظرف التاريخى". ثم يقول "لقد تجرأ علماء الحديث على النبى فتوجيهه بعدم تدوين أقواله وأفعاله الشخصية توجيه صادق. ولم يسجل أحد وإنما اكتفوا بالرواية ولو كان ثمة تسجيل لقالوا لنا أن الحديث منقول عن صحيفة كذا ، ونحن نعلم أن تدوين الحديث بدأ فى القرن الثانى وانتهى فى الثالث ، وأن أول من أمر بتدوين الحديث وجمعه هو عمر بن عبد العزيز. لكن الناس وضعوا الصحابة ورواة الحديث فى منزلة فوق البشر. ناسين أن الآيات التى وردت فى طاعة الرسول تكون لطاعته لمقامه كرسول

يبلغ الرسالة لكنه إنسان يلبس ويأكل ويشرب ويغضب ويرضى وقد اعتبرنا كل ذلك سنة . إن طاعة الرسول فيما بلغه لنا من طاعة الله لكن الله حي لا يموت . فطاعة الرسول تكون في العبادات وهي ثابتة لا تتطور ولا تتغير . والقرآن لم يعطنا تفاصيل الصلاة والزكاة وأمر أن نأخذها عن الرسول . لكن الفقهاء أسقطوا الطاعة في العبادات على تصرفات الحياة العادية للرسول وهي علاقات تتبع مستوى التطور التاريخي "للعرب" "آنذاك" . ثم يدخلنا محمد شحورر إلى حجج من نوع "عدم التفريق بين الطاعة المتصلة" وأطيعوا الله والرسول" ، والطاعة المنفصلة مثل "وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم" (النساء ٥٩) ويحذرنا قائلاً ربما كان الفقهاء الذين يسعون إلى "الطاعة المتصلة" كواجب ديني حتمي يسعون لفرض طاعة أولى الأمر لتكون كطاعتنا للرسول ثم طاعتنا له تعالى .

ويقول شحورر بضرورة "أن نفهم لماذا لم يسمح الرسول بتدوين قراراته في التشريع لأنها تمت ضمن ظروف محددة لمجتمع محدد في زمن محدد ولا تحمل صفة الأبدية . فمن الأمثلة التشريعية في رسالة موسى قوله تعالى "وكتبنا عليهم" فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص" (المائدة ٤٥) ونلاحظ أن الآية "كتبنا عليهم" وليس "كتبنا عليكم" وهذه الأحكام التي لا يمكن تطبيقها في زماننا هي مجرد مثال لشريعة بنى إسرائيل التي طبقت منذ ثلاثة آلاف سنة . وهنا

يظهر معنى أن السلطة التشريعية تشرع ما تشاء حسب حاجات المجتمع وأعرافه بشرط ألا تحرم حلالاً أو تحل حراماً . ولكن شحورور يرينا كيف أن السلطة التشريعية غابت فترسخ الاستبداد السياسى وتم إلغاء الشورى فتم دمج طاعة الله مع طاعة الرسول ومع طاعة أولى الأمر وصار الخروج على ولاة الأمر أو حتى معارضتهم خروجاً عن طاعة الله وسُمى القائلون به بغاة كمبرر لإعدامهم" واستخدم تعبير "أجمع جمهور العلماء" كأساس لقواعد تسمح بالطغيان والظلم والجور حتى صار الحكم الوراثى والاستيلاء على الحكم بالقوة من أساسيات ما أسموه بالتشريع الإسلامى . ويضرب مثلاً بحديث ورد فى صحيح مسلم عن حذيفة بن اليمان أن النبى قال " يكون بعدى أئمة لا يهتدون بهدائيتى ولا يستنون بسنتى وسيقوم فيهم رجال قلوبهم كقلوب الشياطين فى جسم إنسان . قال قلت : كيف أصنع يا رسول الله إن أدركت ذلك ؟ قال تسمع وتطيع ولى الأمر وأن ضرب ظهرك وأخذ مالك فاسمع وأطع " . ويقول شحورور " هذا الحديث حديث آحاد وهو يبرر الظلم والطغيان " .

ويستخرج شحورور من كل ذلك أن نظام الدولة وشكل الحكم من مهام الناس وأحاديث الطعام والشراب والعلاقة بالزوجات غير ملزمة أما الأحاديث الإخبارية فما وافق العلم والعقل نأخذ به وما لا يوافقهما يتم تركه .

علمانية الدول فى الإسلام

ويبدأ على حرب بحثه الذى ضمنه كتاب الناقد عن العنف الأصولى. قائلا وبشكل مباشر "لا يتجرد الحكم فى الإسلام عن صفته المدنية، وطابعه الدنيوى وبعده العلمانى. والشاهد على ذلك أن السلطة فى المجتمع الإسلامى لم تتشكل إلا بفعل صراع العصبيات ولعبة القوى. وأن المنطق الذى تحكم بنشوء الدول ورسم السياسات قد نبع من إرادة القوة وكانت توجهه دوما إستراتيجية للسيطرة والإخضاع. صحيح أن النبوة هى مبتدى الإسلام ومبدأه، وأن الحكم استند دوما إلى شرع دينى على الأقل من حيث المبدأ وعلى الصعيد النظرى، ولكن النبى كان يعبئ القوى وينظم الصفوف ويضع الخطط ويقود الجيوش ويشن الحروب ويفتح البلدان. وكان له فى النهاية مشروعه الدنيوى" (ص ٩٥). ويمضى

حرب قائلاً "وأما الخلافة فقد كانت منذ نشأتها مؤسسة دنيوية مدنية ولم تحسم مرة إلا وكان الدين غائباً عن مسرح الأحداث ليحل محله الإنسان بأهوائه ومنطقه ومصالحه وتكفى الإشارة إلى أن ثلاثة من خلفاء الرسول ماتوا قتلاً وأن بعض الصحابة المبشرين بالجنة قد تنازَعوا فيما بينهم واقتتلوا أيما اقتتال . وأنه لم تمض عقود على وفاة الرسول حتى قتل حفيد أبى سفيان الذى انهزم أمام قوة الإسلام الصاعدة حفيد الرسول ثأراً وانتقاماً ، فقد تحولت الخلافة إلى ملك عضوض" (ص ٩٦) . ويمضى على حرب "وقد أدرك المسلمون من قبل هذه الحقيقة نعى دنيوية الحكم ومدنيته ، وعلى هذا النحو مارسوا السلطة ونظروا إليها . ولذلك لا نجد دولة من الدول التى تعاقبت على الحكم فى الإسلام وبالأستناد إلى شريعته قد سميت "دولة إسلامية" فى المجتمعات الإسلامية بل نسبت تلك الدول إلى أصحابها والقائمين بها أى إلى العنصر والعرق أو القبيلة والأسرة أو حتى الفرد فقبل الخلافة الأموية -والعباسية- السلجوقية- الحمدانية ، وفى هذا دليل على أن السلطة ليست إلهية لا فى طريقة نشوئها ولا فى ممارستها ، إنه دليل على أن التمييز بين السياسى والدينى ، أو بين الدينى والدنيوى . وبعد عهد الخلفاء الراشدين حدث فصل بين العلماء (الفقهاء) والخلفاء ، أى بين رجال الدين ورجال السياسة وفى هذا الفصل الذى يشكل مظهراً علمانياً ، كانت الدولة أولى من الشريعة والشريعة تابعة للدولة وآلة لها . ومن الأدلة على ذلك اختلاف المسلمين وتفرقهم إلى فرق وطوائف وهو

اختلاف لا يفهم إلا بوصفه نتاجا للعقل والتاريخ أى بكونه نشأ عن اختلاف العقول والمفاهيم والظروف وتفرق الأهواء وتضارب المصالح". ويمضى على حرب ليضعنا على حد السكين قائلا "إن لهذا الموقف مأزقه إذ بإمكان كل فريق أن يتعامل مع كل فريق بأن ينفى جميع الآخرين ولكل حججه وبراهينه، والمناظرة لا تقف عند حد ولا نهاية لها. وقد استمر الجدل بين المذاهب قرونا ولم يصل إلى بت في المسائل، إذ العقل يفتق بقدر ما يرتق ويكسر بقدر ما يصلح" (ص ٩٧). "والمشكلة لا تقوم على معرفة من هو الأحق معتقدا والأصح مذهبا، فالمذاهب تبدو لناظرها اليوم إذا نظر إليها بعقل متفتح طرقا مختلفة إلى الحقيقة، فهي اجتهادات وتفسيرات وأويلات مختلفة ولكل تأويل منطقته وظروفه.. "إنها ثمار عقول.. وهذه هي العلمانية.

ثم يقول "نعم إن الله واحد، ولكن الملل والعقائد كثيرة والتفسير متباينة والأنساق مختلفة والمقالات الكلامية متعارضة ولا سبيل لفهم ذلك إلا من إنسانية الإنسان ونزعتة التشبيهية وعبثة الدنيوى وطوره المدنى ووضع التاريخى. ولا يجوز النظر الآن إلى الاختلافات بين الفرق من منظار علمى محض أى على أساس التمييز بين الحق والباطل أو الصدق والكذب، بل الأحرى أن ينظر إليها بوصفها وجوها مختلفة لهوية واحدة مركبة وغنية وكل جماعة هي ثمرة من ثمار المدنية ونتاج تاريخها الخاص وكل مذهب أو فرقة هو ابن معارفه وعلومه وكل مجدد له فى أحكامه وشرائعه طابعه

الإِنسَانِي وَبَعْدَهُ الدِّينِي . . العِلْمَانِي . وَعَلَيْهِ لَا يُمْكِن لِأَحَدٍ أَنْ
يَحْتَكِرَ الشَّرِيعَةَ الْأُولَى لِنَفْسِهِ وَلَا يُمْكِن لِأَحَدٍ أَنْ يَقْبِضَ عَلَى مَفَاتِيحِ
الْحَقِيقَةِ" (ص ٩٨) . ثُمَّ يَتَوَجَّعُ عَلَى حَرْبِ أَطْرُوحَتِهِ قَائِلًا "إِنَّ الشَّرِيعَةَ
وَإِنْ أَعْتَبِرْتَ إِلَهِيَّةَ فِي الْأَصْلِ وَالْمَبْتَدَأِ فَإِنَّهَا تَصْبِحُ عِنْدَ التَّفْسِيرِ
وَالتَّأْوِيلِ وَالتَّطْبِيقِ إِنْسَانِيَّةً دُنْيَوِيَّةً ؛ ذَلِكَ أَنَّ الْمُجْتَهِدَ أَيَّا كَانَ مَبْلُغَ
عِلْمِهِ وَفَهْمِهِ يَصْدُرُ فِكْرُهُ عَنِ ظَنِّهِ فِيمَا يَرَاهُ وَيَسْتَنْبِطُهُ وَلَا يَبْلُغُ
الْيَقِينَ إِذْ لَا أَحَدٌ يَبْرَأُ مِنَ الْخَطَأِ وَالْوَهْمِ وَالنَّسْيَانِ" . وَيَقُولُ "وَحَدِّهَا
هَذِهِ النُّظْرَةُ النَّقْدِيَّةُ الْمُنْفَتِحَةُ تَجْعَلُنَا نَتَقَبَّلُ الْاِخْتِلَافَ كَوَاقِعَةً أَصْلِيَّةً لَا
مَجَالَ لِإِنْكَارِهَا كَمَا أَنَّ إِدَانَتَهَا لَا تُمْكِنُنَا مِنْ فَهْمِ حَقِيقَةِ الْاِخْتِلَافِ
وَاسْتِعَابِهِ بَدَلًا مِنْ نَفْيِهِ أَوْ طَمْسِهِ أَوْ سَحْقِهِ" . وَمِنْ هُنَا يَصِلُ بِنَا عَلَى
حَرْبٍ أَنَّهُ لَا يُمْكِنُ النَّظْرُ فِي الْعَقَائِدِ وَالنُّصُوصِ مِنْ خِلَالِ تَارِيخِيَّتِهَا ،
وَإِلَى الدُّوَلِ وَالمُؤَسَّسَاتِ وَالأَحْكَامِ إِلَّا مِنْ خِلَالِ مَدْنِيَّتِهَا وَعِلْمَانِيَّتِهَا .

* * *

٤- على حرب

الهوية الصافية

العقل الإسلامى بين الانغلاق والانفتاح

ونعود إلى على حرب لنقرأ معه: "لا مرأى فى أن الناس يختلفون فى نظرتهم إلى الآخر وفى طريقتهم للتعامل معه، ونعنى بالآخر هنا كل من ينتمى إلى هوية مجتمعية أخرى، والعقول تتراوح بين موقفين على طرفى نقيض: فإما انغلاق كلى وإما انفتاح أقصى. فالمنغلق ينظر إلى غيره من خلال هويته الدينية العقائدية أو القومية اللغوية أو الحضارية الثقافية، وهو يحاكمه ويحكم عليه على هذا الأساس. فإن كان يتفق معه بالعقيدة أو المذهب أو العرق أو الثقافة أو النمط الحضارى قبله وتماهى معه وإلا نبذه متهما إياه بالبدعة والكفر أو العمالة والخيانة أو التخلف أو الهمجية أو أى اسم آخر يدل على المغايرة الكلية". ثم يقول "إن المنغلق ينفى الآخر ولا يعترف له بحق الاختلاف. إذ الاختلاف فى نظره هو نقيض الهوية،

ولهذا فالآخر لا حقوق له كإنسان" (ص ١٠١)، ويرى على حرب أن المنفتح وهو نادر الوجود ينظر إلى غيره من ذوى الهويات الأخرى نظرة أخرى فهو يتقبله ويرى فيه مكملا أو ماثلا، فهو يملك هوية واسعة ومركبة لها وجوه مختلفة وأبعاد متعددة". ويقول على حرب "إن أى معتقد أو جماعة ثقافية لا تخلو من صنف من هذين الصنفين وأن قلنا أن أصحاب العقول المنفتحة كانوا على مدى تاريخ العلماء والمفكرين المسلمين أقلية نادرة" (ص ١٠٢). هكذا يمايز على حرب بين نفسه وبين الآخرين ويقول "فأنا أصنف العلماء والمفكرين تصنيفا مغايرا لتصنيف أهل الملل والنحل، فأنا لا أقوم بفرزهم على أساس أيديولوجى عقائدى وإنما أصنفهم إلى صنفين منغلق أو منفتح".

ويبدأ على حرب بابن تيمية كنموذج للمنغلق، ذلك أن ابن تيمية يقول جازما "إن العلم الموروث عن النبى هو وحده الذى يستحق أن يسمى علما مستبعدا كل علم لا تكون النبوة مصدره، والشهروردي أفتى بأن "الفلسفة أساس السفه والانحلال ومادة الحيرة والضلال" أما الغزالي فهو الأسبق والأكثر فعالية فى صياغته للموقف المنغلق فهو الذى اتهم الفلاسفة بالكفر. وحتى ابن خلدون العلامة الفذ ومكتشف علم العمران، وقف هو أيضا ضد الفلسفة والفلاسفة متحدثا بالتفصيل عما أسماه معائب الفلسفة وأخطارها على العقائد الإيمانية". ويمضى على حرب قائلا "وهكذا استبعد الأشعرى الإمامى من الإسلام، واستبعد الظاهرى الأشاعرة،

واستبعد الإمامي كل من عداه، ومواقف هذا الصنف لا تتفق مع الفطرة وهي تصدر العقل لحساب المعتقد فضلا عن أن القرآن يرفضها فقد نص على النظر والتفكير وإعمال العقل، وفي الحديث الشريف "ما قسم الله للعباد شيئا أفضل من العقل" (ص ١٠٥). وبعد ذلك يقدم لنا على حرب النموذج الآخر المنفتح وكان ابن رشد، نموذج أهل الانفتاح على الثقافات وعلوم الغير، وكان فقيها وقاضيا وفيلسوبا في قرطبة، وقد صاغ موقفا سمحا ومرنا وفكرا عقلانيا بناء فقال في كتابه "فصل المقال" متحدثا عن مواقف الآخرين من أهل المعتقدات الأخرى وأفكارهم "ما كان منها موافقا للحق قبلناه وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق حذرنا منه وعذرناهم فيه". ولعل الفارابي سلف ابن رشد قد أتى برؤية أكثر انفتاحا على ثقافات الغير، ذلك أنه لم ينطلق في موقفه من منطلق شرعي فقهي ولم يقدم نفسه بوصفه منتميا صراحة إلى ملة من الملل فهو إن كان له انتماء فقد انتمى إلى الفلسفة وانحاز إليها، فهو لم يفاضل بين الأمم والديانات والعقائد بل أقر بوجود أكثر من ملة فاضلة وغير فاضلة. أما ابن عربي فقد خطا خطوات أوسع وأكثر جرأة إذ رأى الحق في كل صورة وتماهى مع كل معتقد متهما بالجهل كل ذي معتقد يتعصب لمعتقده.

وكذلك الشريف الرضي وهو فقيه للمذهب الشيعي الإمامي إضافة إلى كونه شاعرا فقد كان منفتحا على الآخر حتى لو كان غير مسلم وعلى غير مذهبه وقد تجلّى ذلك في رثائه لصديقه الذي كان

على مذهب الصابئة إذ رثاه بقصيدة شهيرة يبرز فيها مناقبه
ومطلعها :

أعلمت من حلموا على الأعواد / أرأيت كيف خبا ضياء النادى .
وأهـاج ذلك كثيرا من الشيعة الإمامية على الشريف الرضى فقد
تصوروا أنه لا يجوز امتداح شخص غير شيعى إمامى ، ذلك أنه
يكون بالضرورة أدنى مرتبة ولا يستحق الإشادة به . وقد وصل الأمر
بالشيعة أن قال ابن بابويه عن أحد الأئمة فى كتابه "علل الشرائع"
"أن السنة لا يفوزون برضوان ربهم يوم القيامة ولو كانوا من أهل
الطاعة فى حين أن الشيعة يفوزون برضوانه ولو كانوا من أهل
المعصية ، ذلك أن الله يبدل حسنات أهل السنة سيئات وسيئات أهل
الشيعة يبدلها حسنات" ، وبناء على هذه الرواية أسماه الشيعة
بالصدوق .

ويختتم على حرب دراسته قائلا : "أنا أدعو إلى الانفتاح لكن لا
أنفتح على أهل الانفتاح انفتاحا غير محدود وإلا انقلب انغلاقا ، فإن
قراءة هوية ما ، ذاتا كانت أم فعلا من خلال مقولة واحدة وحيدة
يؤدى إلى الاستبعاد والانغلاق لأنه لا مقولة واحدة تستغرق كينونة
أى كائن . فالمنفتح قد ينقلب منغلقا بانفتاحه الأعمى . إذ إنه لا هوية
إلا ويتبدى فيها الانفتاح والانغلاق فى آن واحد ."

* * *

العلمانيون والأصوليون فى مجتمع متعدد

وتكاد كتابة عماد عطية فى هذا الموضوع أن تكون استعراضا لما كتبه عالم الأديان مارسيل إلياد فى كتابه الملفت للنظر "المقدس والديوى" وهو يكاد يخصص كتابه حول كيفية التعامل مع القضايا التى تثيرها مسألة تعددية الأديان والمذاهب فى المجتمعات الإنسانية، وهو الهاجس الذى يتجسد فى بحث العلاقات بين الجماعات المختلفة دينيا أو مذهبيا فى داخل دولة ما. وبين علاقة كل جماعة مع مثيلاتها خارج الدولة، ويتداخل عماد عطية فى الموضوع قائلا "ولاشك أن العلاقات الاجتماعية والسياسية الناتجة عن مجتمع متعدد الأديان والطوائف تختلف عنها فى مجتمع متمائل"، ويمضى بعد ذلك قائلا "إن مسألة تحقيق الوحدة الاجتماعية فى المجتمع المتعدد دينيا وطائفيا أصعب بكثير من مسألة العمل على تفتيت

هذه الوحدة باسم الانتماء الدينى" ، ويقول إن "الانتماء الدينى والإيمان بهذا الانتماء يفرضان النظر بأسلوب خاص إلى انتماء الآخر وإيمانه . فهو يتطلع إلى الآخر من موقعه الخاص ويصبح الآخر فى نظره طائفة أخرى وتمدد الذات لتباعد عن حالة فرد مقابل فرد إلى طائفة مقابل طائفة وبهذا يتصور الفرد أن طائفة هى التى تمثل الإيمان المطلق الصحة وتمتلك الحقيقة المطلقة ، مقابل الآخر فتتعدد مواقع الآخر التى يؤمن هو أيضا بأن إيمانه هو الصحيح" ، ومع تماهى هذا الإيمان بالمطلق . ورفضه للآخر ، فإن المؤمن ينحصر بإيمانه فى عالمه المقدس الذى ساهمت ديانته فى خلقه ويتمدد هذا العالم المقدس ليشمل المنتميين لدينه ، أما من هم خارجه فهم ينتمون إلى عالم آخر ، مجهول هو عالم الظلمات المدنس . ويدفعنا ذلك بطبيعة الحال إلى البحث عن سبيل يمكن هؤلاء وأولئك من العيش المشترك فى مجتمع متعدد الديانات وموحد التوجه نحو عيش مشترك ويدفعنا هذا إلى حتمية التفتيش عن كل الوسائل الممكنة للتوحد والتفتيش فى الديانات ذاتها والفلسفة الاجتماعية أيضا بحثا عما يمكننا من العيش المشترك" (ص ١٣٨) . ويقول عماد عطية مؤكدا "فى الحقيقة لا يمكن تصور الأساس الدينى بمعزل عن الأساس الاجتماعى إلا من الناحية النظرية . لأنه لا وجود عملى للدينى إلا فى الاجتماعى ولا وجود اجتماعى بدون الدينى" (ص ١٣٩) ، أما تصور إمكانية الفصل بين الاجتماعى والدينى فهو "نتج عن محاولة إقحام الدين فى المجالات التى لا تتفق

مع قدسيته مثل السياسة أو من فهم متشدد خارج عن إطار الفهم الصحيح للدين". و نعود إلى عماد عطية ليفاضل بين التشابكات فيقول "الأساس الديني يشكل علاقة الذات بالخالق وهي علاقة تعبد وطاعة ورجاء بالخلاص الأبدي. أما الأساس الاجتماعي فهو يفترض أن الإنسان وجد قبل الدين وأن تعدد الديانات والمذاهب خاضع لتعدد الظروف وتغير العصور. وبالتالي فإن الدين يتناسب من خلال التفسير والتأويل مع ظروف الحياة الاجتماعية المستجدة" (ص ١٣٩)، ويأتي رفض الآخر من انغلاق البعض على عالمهم الديني الخاص والإغراق في تصور أن ذاته هي التي فهمت مكنون الدين، وإذ تتناقض ذاته مع الواقع، فالواقع خاطئ وكفر وهو دار حرب وبهذا يمكن أن تفهم الإرهاب المتوحش فطمأنينة الإرهابي لا تأتي إلى ذاته إلا من خلال توحشه المضاد للآخر الذي لا يخضع للفهم الذي يحاول هو فرضه على المجتمع ككل. وإذ نعود إلى عماد عطية نقرأ له "إن عالم المتطرف هو عالم المشاركين له في الدين الواحد والمجتمع الذي يبنيه هو مجتمع المؤمنين بما يراه وما هو خارج هذا الإيمان يجب أن يكون خارج هذا المجتمع فهو كافر وفي أحسن الأحوال ذمي ويتجسد الإيمان عند هؤلاء في إقامة مجتمع المؤمنين ويتمازج الاثنان معا في كل واحد وما عداه هو الآخر الكافر". وهذا هو الفارق الحاسم بين ممارسة الدين كعقيدة إيمانية وبين تحويل الإيمان به إلى بنية اجتماعية ومجتمعية تنحصر في هذا النوع من الإيمان الديني. ويقول "إن المخرج هو الإيمان بضرورة بلورة

مجتمع واحد موحد "أيديولوجيا" تبلور فيه علاقات إنسانية واجتماعية. فالدين كظاهرة إيمانية اجتماعية نشأ وانتشر عبر تطور المجتمع الإنساني وسيظل يتطور بتطوره، ولا يمكن فهمه إلا عن طريق ربطه بالظروف الاجتماعية التي نشأ ضمنها وفهم كيفية تفاعله مع البيئة والزمان والمكان (ص ١٤٥) وهو يؤكد ضرورة "أن يعى المجتمع المختلط دينيا وطائفيا حقيقة احتياجاته وأن يتقن أساليب التعامل بين مكوناته وأن يبدع طرق تعامل تتجاوز الاختلاف الديني". وهنا يلجأ عماد عطية إلى الشيخ عبد الله العلايلي الذي يقول في كتابه "أين الخطأ - بيروت ١٩٧٩" "إن المشاركة في العيش تفرض نوعا من التكيف الديني المتبادل قلما تجده في المجتمعات الموحدة المذهب".

وهكذا يمكن للمجتمع أن ينجو بنفسه من كارثة التأسلم المتوحش التي لا علاقة لها بصحيح الدين.

٦- منير فارس - العمائم الهاربة أوهام عصرية فى صندوق الزكاة

وفى هذه الكتابة يبدأ منير فارس عاصفا "منذ مطلع الثمانينيات من القرن العشرين أخذت التيارات الطائفية، وحركات الدعوة والتبشير الإسلامية فى الإعداد والتنظيم لتكون بديلا دينيا نقيضا لكل ما هو سياسى ساد فى العالم. وقد تعززت هذه الدعوات ونشطت وبشكل عنيف بعد انهيار الاتحاد السوفيتى والمنظومة الاشتراكية، فاعتبرت أن الخيار أو النهج الدينى (المتأسلم) هو الإطار البديل والسليم لجميع الأفكار والأيدولوجيات التى انهارت. وانفراد النهج الرأسمالى المتمثل فى زعامة أمريكا وتربعها على عرش العالم، ومن ثم فإن الفكر الدينى هو الخيار الوحيد أمام البشرية، وهو المنقذ من كل الأدوات الفتاكة التى تسود العالم، ولأن العلم صنع هذه الأدوات وهو صاحبها وبسببها فإنهم يرون أن العلم هو أيضا قد فشل وأنه

المسئول عن وصول العالم إلى هذه الحالة" (ص ١٥١). واستطيع أنا أن أقرر أن هذا التحليل ليس بجديد فقد سبق أن برر في كتابات تاريخية نهوض المد المتأسلم بل نشأة جماعة الإخوان ذاتها في عام ١٩٢٨ قد جاء في ظلال الأزمة الرأسمالية العالمية فقد ردد متأسلمو ذلك الزمن دعوتهم بأن الرأسمالية قد فشلت وأن الاتحاد السوفيتي يعاني من أزمة اقتصادية طاحنة وأن المخرج هو قيام الدولة الإسلامية أو بالدقة الخلافة الإسلامية. وبعد هذه المداخلة اعود إلى منير فارس الذى قال "ويعتقد أصحاب هذا الفكر والقوى الظلامية المتطرفة أنهم قاب قوسين أو أدنى من إحكام سيطرتهم على العالم لأنه لا خيار للنجاة وتحقيق العدل إلا بالرجوع إلى رؤيتهم المتأسلمة التى تجيب على كل الأسئلة. وهكذا وبكل بساطة يقودهم أصحاب هذه الدعوة الطالعة من اليأس والتخلف الفكرى فى مجتمع تابع ومتخلف أنهم سينتصرون حتما وأن المرحلة القادمة هى مرحلتهم" (ص ١٥٢). ولعل من حقى أو من واجبى أن أشير إلى أن هذا الشرح الذى جاء فى ١٩٩٥ يتبدى متحققا فى جماعة داعش الإرهابية التى تعتبر أن تأسلمها هو الحقيقة الوحيدة وأن أى مخالف لها هو كافر وضال ويستحق الذبح. ونعود إلى منير فارس الذى صك عبارة تصف هذا الحال وصفا أدبيا بليغا فقال عن عصرنا الراهن "إننا نحمل عقولا لا تتغير بالمفاهيم، ومفاهيم لا تتغير بالعقول. فكيف لإنسان اليوم (المتأسلم) أن يسعى لتقويم

الناس وهدايتهم ويطالبهم أو يجبرهم على الاقتداء بمفاهيم فى وضع هو فيه لا ينتج ولا يصنع ولا يفكر بل يجلس ويحفظ فقط ، بل هو فوق ذلك يتملص من الواقع ولا ينتمى إليه بل يحبس نفسه فى صندوق تتكدس فيه أموال الزكاة" (ص ١٥٣) . ويمضى منير فارس فى لهجة رومانسية قائلا "ويشتبك العقل مع الذات فى محاكمة الواقع ، وتنتشل من داخلك سؤال "لماذا نعاند الزمن ونفاخر بجلهنا ، ولماذا ننتظر من الله سبحانه أن ينصرنا على القوم الظالمين" أو لماذا نذبهم جميعا كما تفعل داعش الآن؟" ، ويمضى قائلا "نحن أمة تعودنا أن تدافع عن فكر لا تمتلكه وفكر يدافع عنا لا يمتلكنا . وبقي الجنوب خاضعا للفقر والتخلف والجهل وغارقا فى القضايا نفسها ومستندا على مرتكزاته الفكرية التى لم يتعب فى إنتاجها . ونمضى مع فكر لا يكلف إلا مجرد القراءة والتلاوة والحفظ من غير أى تعديل أو تفسير . إنه مجرد تلقين لا يحتاج إلى البحث عن الحقيقة" (ص ١٥٣) .

ويمضى بنا منير فارس ليلقنا درسا مهما "إن الدخول فى الحياة يحتاج إلى إدراك معنى الحياة ومستوى الوعى بهذه الحياة ومعنى وجودك فى الحياة ، والوعى يأتى لاحقا لواقع الوجود . فالوعى ليس سابقا لوجودك فى الواقع ، ثم إن إشكاليات الوجود الاجتماعى والاقتصادى وملحقاتها لا يحددها وعيك وإدراكك لها بقدر ما تحددها الظروف الموضوعية وكل الجوانب والظواهر الواقعية المتشكلة فى لحظة زمنية ومكانية لا يبلغها الوعى وإنما

يعيها العقل والفكر. فالوعى ليس مزاجا خاضعا لمسيرة شخص وتطلعاته وإنما هو نتاج لمنتجات الواقع الموجود ومتغيراته المتواصلة" (ص ١٥٥).

ثم يختتم منير فارس أطروحته قائلا "وفى كل الأحوال فإن ما يصنعه المبشرون الجدد والحركات المتأسلمة (ها هو أخيرا استخدم الوصف الصحيح أى المتأسلمة) والتيارات العنيفة المتشددة بنظرتها وأصوليتها ليس هو لخدمة الدين وإنما لخدمة أهداف مبيتة لا تقل خطرا عن خطر طغيان الجهل وإجبار الناس وقهرهم على التماثل مع التأسلم والالتفاف على العقل ومحاصرته وتجميد قدرته على الفعل ومنعه من التساؤل والجدل. وهى فى نفس الوقت حرب على التطور وعلى العلم وعلى تحرير العقل وإبداعه". ويقول فى لوعة "إن قوافل الطواشى منتشرة فى زماننا متباهية بلذة إخفاء العقل لكى يظل يدور فى دائرة واحدة وعلى خط واحد مع الجهل فى كيفية التلازم مع الواقع".

لكن لوعة منير فارس لا تكفى.

٧- محمد كمال اللبوانى.. البدلة والطربوش فى آليات انتشار الأصولية بين المتعلمين

وتكاد بداية دراسة اللبوانى أن توحى لنا بأنه ضد التعليم على النمط الغربى بل هو يقول إنه جزء من مؤامرة معادية . لكن التواصل مع الدراسة يوصلنا إلى فهم مختلف . وعلى أية حال فقد بدأ اللبوانى دراسته قائلاً "لم تكن صدفة أن تأخذ الحملات الاستعمارية الأولى شكل بعثات تعليمية . فسياسة التعليم لم تكن تقصد تحسين خبرات المنتجين بل كانت بعيدة عن الإنتاج وتستهدف إيجاد متعلمين يشغلون المراتب الوظيفية المهمة ، واندفع عدد كبير من الفقراء نحو التعلم الذى أصبح وسيلتهم لتغيير طبقتهم ، وبعد الحصول على الاستقلال استمر توسيع الطبقة الجديدة المتعلمة التى تلبى حاجات تحديث الدولة بهدف الإسراع فى التحول الرأسمالى " ، ثم يواصل اللبوانى فكرته المثيرة للدهشة وللرفض معاً قائلاً " ولما كانت الطبقات التى تقود هذا التحول تريد تقليد البرجوازيات

الأوربية فقد سارعت إلى تبني "ثقافتها الغربية، فأصبح العلم وسيلة للاغتراب الثقافي ولتقمص الشقافة الأجنبية إلى أن أصبحت الطبقة المتعلمة من القوة والتنظيم بحيث بدأت تفرض ذاتها على التحالف الإقطاعي البرجوازي الذي ورث البلاد عن جيوش الاحتلال" (ص ١٦٤). ويمضى اللبوانى فى صراحة مشيرة للغضب والحيرة قائلا "وباحتكار الطبقة البرجوازية الصغيرة المثقفة للسلطة سعت لتعزيز وجودها وتوسيع طبقتها وتدعيم نظامها بنشر التعليم على نطاق واسع فأصبحت الثورة التعليمية وسيلة لفصل أعداد متزايدة من الشبان عن الإنتاج وحشرهم فى المناصب الكثيرة". هذا التحليل الأعمى والمثير للدهشة يكاد أن يصرخ معترضا على نشر التعليم ويأتى ذلك فى ظلال يزعم أنه يشارك بها فى مواجهة الإرهاب والعنف، لكنه وياللددهشة يستخدم من ذلك ما يوحى بأنه تفسير لانتشار الإرهاب فيقول "إن البناء البيروقراطى الطفيلى الضخم على كبره لم يستطع أن يستوعب كل المبعدين عن الإنتاج بفعل سياسة التعليم ولا كل حملة الشهادات بالطريقة التى ترضى أحلامهم التى زرعت فيهم أثناء سنوات الدراسة، فوجد عدد متزايد منهم أنفسهم مرميين خارج طموحاتهم فأصيبوا بالإحباط وانصب حقدهم على النظام الذى خذلهم والسلطة التى اكتشفوا انحطاطها وممارستها الطفيلية" وتحول هؤلاء المحشورون فى هامش الانتظار إلى سخط وصراع. ثم يفسر اللبوانى الأمر "انكفأت جماعات كبيرة من طلاب الوظائف إلى معارضة أسلافها وزملائها الذين خانوها وقطعوا

عليها الطريق دون أن تخفى احتقارها للجماهير الشعبية التي لم تساندها في معارضتها فتحولت شرائح واسعة منها إلى الانكفاء نحو الشعارات المثالية الدينية اليمينية في صراعها مع السلطة" (ص ١٦٥)، ثم "انكبت مجموعات الشباب على التفقه ومطالعة الكتب الدينية، وأصبحت دراسة الفكر الدينى وسيلة جديدة أمام هذه الفئات لتجديد أحلامها وإعادة اعتبارها الاجتماعى وإثبات تميزها. وتحول طلاب العمل الدنيوى إلى طلاب للعلوم الدينية واستخدموا طريقتهم ذاتها فى تحصيل العلوم، ونتج عن استخدام هذا الأسلوب الجديد عقل جديد وفهم جديد للدين ليس له مثيل فى التاريخ ولا فى التراث"، ثم "وقام الإقطاع القديم المهزوم باحتضانهم وطبع الكثير من الكتب القديمة وأعيد طبعها بطبعات فاخرة مرارا. وانكب الشباب على دراستها بهدف تحصيل مرتبة رفيعة عن طريق الحفظ والتطبيق الحرفى لما يعتقدون أنه أصول الدين الأصيلة القويمية التى لا يرقى إليها الشك". ويواصل اللبوانى "وبمقدار ازدياد عدد المرمين خارج امتيازات الدولة الحديثة بقدر ما ازداد عدد الأصوليين الجدد، حتى أن خريجى المعاهد والكليات العلمية كانوا الأكثر أصولية لأنهم الأقل استيعابا للعلم فى دولة بعيدة عن العلم". "وهكذا فإن الشبان والشابات الذين رفضوا أيضا الثقافة الانحلالية الطاغية تحولوا إلى ثقافة مضادة تحول هزيمتهم الاجتماعية إلى نصر وحصانة، فالشباب فى مثل هذه السن لا يقبلون الاعتراف بالهزيمة" (١٦٦). ثم يواصل اللبوانى تفسيره

المبتكر والمشير للدهشة " فالجماهير الشعبية بقيت عمليا حد خارج الصراع على الرغم من تدميرها من تصرفات السلطة، وبقايا الفكر الإقطاعي لم يمعنوا في دعم هؤلاء الشبان المتطرفين لأنه لا يهدف إلى إيصالهم للسلطة بقدر ما كان يستخدمهم لتعزيز مواقعه هو فتخلي عنهم في منتصف الطريق وتركهم ليقعوا تحت ما كينة القمع دون أن ينسى دوما التباكي عليهم .. بينما يحاول هو ابتزاز السلطة وانتزاع مكتسبات لنفسه" (ص ١٦٧) .

وهكذا فإن محمد كمال اللبواني ومن باب مهاجمة نشر التعليم ومنح شهادات دراسية لشرائح اجتماعية فقيرة وتتطلع إلى نصيب من كعكة الفساد المترامية أطرافه، ثم تحول هؤلاء الشباب إلى عناصر "مرمية" خارج إطار المجتمع الفاعل، يصل بنا إلى تفسير لهذا الجيش المتوحش المكون من شباب يحتقر العلم والدراسة ويتوج نفسه كحراس لما يعتقدون أنه إسلام ولكنه في حقيقته تأسلم.

ويبقى أن نسأل لماذا لم يقبل اللبواني التعليم ويجد مخرجا ثوريا آخر للشباب المرميين خارج إطار الفعل المريح والمريح في ظلال الفساد السائد؟

ولعلني أردت بالتحديد أن أوضح من هذه الكتابة عن اللبواني أن دخول المثقف المعاصر إلى ساحة تجديد الفكر الديني قد يتخذ تفانين لا تخطر على بالنا بل وقد يؤدي إلى مسالك شائكة وغير مفيدة.

طلعت رضوان

ويتخذ التجديد أحيانا مسلكا يفسر به معان يساء فهمها عن عمد بهدف تشويهها في أذهان الجماهير . ومن ذلك كتاب يستحق الاهتمام عنوانه "العلمانية والعلاقة بين الدين والسياسة" لطلعت رضوان . وهو على صغره حافل بالمعلومات وقادر على إيقاظ العقل . ويبدأ الكاتب كتابه بتصدير يتضمن عبارتين تلخصان كل ما يريد أن يقول ، الأولى نقلا عن رواية "كرسى الرئاسة" للمبدع كارلوس فوينتس يقول فيها "كنت أسعى إلى الفضيلة كي نتمكن من ممارسة حريتنا على نحو أفضل . كنت أؤمن ببلد يخص الجميع ، يضم الجميع ، مهما كان جنسهم أو عرقهم أو دينهم أو عقيدتهم" .

وعبارة أخرى لفولتير "من يبدأ بحرق الكتب ينتهى بحرق البشر" . وبعد أن يسعى الكاتب لتفسير كلمة علمانية تفسيرا

قاموسياً نقراً "تأسس العلمانية على فصل المؤسسات الدينية عن المؤسسات السياسية أى أنها لا تعنى فصل الدين عن المجتمع . وهى تفرق بين الشخص الطبيعي الذى له حق اعتناق ما يشاء من أديان ومذاهب وفلسفات وبين الشخصية الاعتبارية (الشركات والهيئات والوزارات) فهى ليس لها دين ولا تتعامل بالدين وإنما بقوانين ولوائح" (ص ٩) .

ويمضى الكاتب "إن الفصل بين المؤسسات الدينية والمؤسسات السياسية هو السبيل الوحيد لدرء توظيف الدين الثابت والمقدس لصالح السياسة المتغيرة وغير المقدسة . إن ذلك الخلط بين مؤسسات شؤون التقديس وشؤون السياسة جعل رأس المواطن أشبه بكرة القدم، فالإصلاح الزراعى حلال لأن السلطة السياسية فى عهد عبد الناصر أرادت ذلك . ثم هو حرام عندما تغير موقف الحكم فى زمن السادات" (ص ٩) . ويقول المؤلف "وحتى الاكتشافات العلمية بما فيها الطب تخضع لمرجعية مؤسسات شؤون التقديس وليس للعلماء، فينحط البحث العلمى ويتحمل البشر الخاضعون للشيوخ ضريبة التخلف" . ثم هو يقصف الفتاوى المغرضة قائلاً "ولعلنا نتذكر ضحايا شركات توظيف الأموال (أو نهب الأموال) الذين رددوا وراء موظفى الدين "هل نأخذ العوائد الحلال المرتفعة وندخل الجنة، أم نودع أموالنا فى بنوك الدولة وندخل النار؟" (ص ٣) . وينعى الكاتب على التعليم والإعلام عدم القدرة أو عدم الرغبة فى التمييز بين دعاوى معادية للوطنية مرتدية ثياب الدين مثل قول

حسن البنا "نحن نعتبر حدود الوطنية بالعتيدة وليس بالتخوم الأرضية والحدود الجغرافية" أو مهدي عاكف الذي لم ير بأساً بأن يحكم مصر خليفة من ماليزيا مجرد أنه مسلم" وبين أقوال وطنية لا يتذكرونها وإن تذكروها لا يذكرونها مثل قول أحمد لطفي السيد "الإسلام ليس للمسلم بوطن، فوحدة الاعتقاد الديني ليست كافية لإقامة وحدة التضامن الوطني" (الجريدة - ٣-١٠-١٩٢٣).

ويعضى المؤلف سريعاً ليجمع من العلمانية أساساً لرصد الواقع والتعامل معه ومن ثم تكون الليبرالية بشقيها الفكري والسياسي، الأولى تعنى إطلاق حرية الفكر والتعبير عنه دون أية قيود وإعلام حر، وحرية البحث العلمي ومناخ يكرس دعائم الدولة العصرية. والثانية "تكريس حق الاختلاف وحق الخطأ بما يعنى حلم التحضر وحق تكوين الأحزاب بمجرد الإخطار" (ص ١١).

ونمضى قدماً لنطالع كتاباً يستحق المطالعة.

ونأتى إلى كتابته عن حرية العبادة فيقول "والحرية الدينية تضع لها العلمانية شرطين: فكما تمارس طقوس ديانتك بحرية وسلام، دع المختلف معك يمارس طقوس ديانته بنفس الحرية والسلم، وترجمة هذا الشرط هو أن بناء دور العبادة وممارسة الطقوس التعبديّة تخضع لقانون واحد يطبق على كل أصحاب الديانات لا فرق بين أغلبية دينية وأقلية دينية"، ثم "وفي حالة الخلاف الفكري العقيدى يكون الاحتكام إلى الحوار الحضارى، أى بالحجة والبرهان وليس بالسيف والرشاش" (ص ١٥) ثم يقول: "إن العلمانية تؤسس

لمجتمع يخلو من التعصب ، لأنها تنهض على فلسفة أن الدين شىء ذاتى وأن الموضوع هو الوطن الذى لا يفرق بين المواطنين على أساس دياناتهم ، وبهذا الإيمان بالوطن (مصر) يظل الدين فى إطاره الذاتى كقيمة روحية تتعد وتترفع عن السياسة والأعيبيها" (ص ١٩) ، ثم يتحدث عن انتشار الأصولية الدينية (ولى شخصيا خلاف مع تعبير الأصولية فالأصل جليل) التى يتمنى أصحابها عودة عقارب الزمن إلى الخلف وبالتالى إلى التخلف" (ص ٢١) .

وحول مفهوم الأقلية الدينية يقول "إن العلمانية تستبعد الانتماء الدينى فى تعريف المواطنة" ، ثم يورد رأيا للبابا شنودة حول هذا الموضوع "نحن مصريون بالأساس ، جزء من شعب مصر ولسنا أقلية فعبارة أقلية إذا قورنت بعبارة أغلبية فإنهما تدلان فى أسلوبهما على التمييز والتمييز وهو ما لا يجوز مع أبناء الوطن الواحد" وعن فرض الجزية على المسيحيين قال البابا شنودة "إنها إساءة لبلادنا التى قد توصف حينذاك بأنها تتبنى سياسة التفرقة العنصرية" ثم قال "أنا لا أوافق على قيام أحزاب على أساس دينى ، وبالتالى أنا ضد قيام حزب مسيحي" (ص ٢٣) .

ثم يطرح المؤلف علينا عديدا من التوصيات لعلاج الاحتقان الدينى فيتحدث عن تفعيل سيادة القانون وتعديل بعض القوانين ، أما العامل الرئيسى والفعال فهو دور الدولة الحديثة من خلال مناهج تعليمية وبرامج إعلامية تتبنى مفهوم المواطنة حيث الانتماء للوطن هو الأساس وليس المعتقد الدينى . وبمضى متحدثا

عن عقبة أساسية وهي تحول الفقه إلى أيديولوجيا فإن القداسة والحظر والمنع للأفكار يسندها هؤلاء الوعاظ والكهنة من حراس المعابد الأيديولوجية المعادية لحرية الرأي والتعبير، فقد تحول حراس الأيديولوجيا الشمولية في بلادنا إلى سلاطين وقضاة مسلطين على سلطان العقل الناقد، وإذا كان هذا هو دور كهنة المعابد الأيديولوجية فهل تقبل مؤسسات الدولة التحدى لفك أسر عقل وروح الأمة المصرية" (ص ٢٧). هذا هو السؤال الذى وجهه المؤلف لنا جميعا.. أما الإجابة فهي: "يا أستاذ طلعت ليس بعد فما زال عندنا خضوع وخنوع أمام سلطة من لا يعترف العقل والدين والعلم بأية سلطة لهم. ولا زال الإفتاء بغير علم مهنة من لا مهنة له ولا زال وعاظ من الجهلة بأمور الدنيا والدين ويتكسبون من تأسلم فاسد ومفسد ويلوثون العقل المصرى والعربى بأفكار خارجة عن العقل والمعقول". ونمضى مع المؤلف لنسمع منه إجابته على ذات السؤال "فى مصر تسعى الأصولية الإسلامية ولا فرق فى ذلك بين المؤسسات الدينية والشعبوية، ولا فرق بين من يعملون فوق الأرض ومن يعملون تحت الأرض بهدف تحقيق رؤية تلغى حرية الاعتقاد الدينى والمذهبنى والفلسفى والسياسى وهو أمر مستحيل".

ويعود الأستاذ طلعت رضوان ليسأل "ونحن نعيش تحت شبابيك طغيان اللغة الدينية التى تستند إلى التعصب هل هناك مستقبل غير أن نندثر مع مجموع المتخلفين؟" وأجيبه لا مستقبل أصلا.

ثم يضعنا المؤلف فى أكثر من مأزق بأسئلة لا يمكن الإجابة عنها بإجابة غير تلك المليئة بالحسرة والخوف من مستقبل يتردى بنا إلى هاوية أكثر تخلفاً، وكأن هناك تخلفاً أكثر مما نحن فيه.

وينتقل بنا إلى مطالعة لأفكار د. فؤاد زكريا التى يتحدث فيها عن العقلية العربية التى تتهم العلم بالقصور مستخدمة تجدد المعارف العلمية وتجاوزها لكثير مما كان مقبولاً كحقيقة. لينتقل إلى فتح علمى جديد نحو حقيقة جديدة، ويقول "ثمة انتقاد يشيع توجيهه فى بلادنا الشرقية إلى العلم، وهو انتقاد يستغل تطور العلم ليتهم المعرفة العلمية والعقل العلمى بالنقصان، ومن ثم فإنهم يفتحون الباب أمام أنواع أخرى من التفسيرات الخارجة عن نطاق العلم والمعادية له. والواقع أن ذلك الفهم يفترض أن العلم الكامل ثابت وهو ما يعنى موت العلم ذاته ويفتح الباب أمام العودة إلى الوراء وتقديس أفكار وتفسيرات عفى عليها الزمن وأصبحت خارج نطاق العقل".

وكما يتصرفون مع العلم يأتون إلى العقل فيبدأون بمقدمة صحيحة "وهى أن العقل مازال عاجزاً عن كشف كثير من أسرار الكون وأن هناك مشكلات كثيرة يعجز العقل عن حلها ثم ينتهون إلى مقولة خاطئة وباطلة وهى أن العقل بطبيعته عاجز وسيظل إلى الأبد قاصراً ومن ثم فلا بد من الاعتماد على قوة أخرى" (ص ٤٣). وهنا تكون القصص والحكايات الخرافية والمعجزات الخالية من أى قدرة علمية أو عقلية هى أساس التفكير بما يسمح باقتياد الإنسان

إلى دهاليز الماضي المليء بالخرافة فيبقى الإنسان مقيداً بأغلال اللا عقل واللامعقول. ويقول "وأخطر ما فى الأمر أن الذى يتصدى للتفسير أو التطبيق سواء كان رجل دين أو كان حاكماً تستند سلطته إلى أساس دينى يضى على نفسه قدراً من القداسة التى تتسم بها النصوص الدينية، ويقدم أوامره أو فتاويه بوصفها تعبيراً عن رأى الدين ذاته وليس عن فهمه هو للدين، ومن ثم فإنه يصف معارضيه بأنهم أعداء الدين وليس أعداءً لفهمه الشخصى وبهذا فإنهم يغلغون عقولهم وعقول أتباعهم عن الفهم لحقيقة أن الحكم تجربة بشرية قد تصيب وقد تخطئ".

لكننا لا نملك أن نختم حديثنا عن كتاب طلعت رضوان دون أن نتوقف أمام حديثه عن محنة الليبرالية على يدى المثقف المصرى خاصة إذا أغواه المنصب أو كرسى الحكم، ويقول "ولو أخذنا الزعيم سعد زغلول نموذجاً لعرفنا كيف تقضى السياسة على علمنة الدولة وعلى محاولات إقامة دولة عصرية ليبرالية السياسة، علمانية الفكر، فرغم أن سعداً قال فى افتتاح الجامعة الأهلية "إن الجامعة ليس لها دين سوى العلم. ورغم أنه رد على الأزهرين عندما طالبوا بقطع المعونة المالية عنها لأنها أخرجت ملحداً مثل طه حسين، قائلاً: إن فعلنا ذلك فلنقطع المعونة عن الأزهر لأن طه حسين تخرج منه أيضاً. رغم ذلك نجده وبعد أن أصبح بطلاً شعبياً تراجع كثيراً وأصبح معادياً للديمقراطية، ومبارس الدكتاتورية على أعضاء الحزب مثل منعه لجنة الوفد المركزية للسيدات من حضور افتتاح برلمان ٢٤

فى حىن وجه الدعوة لسىدات أجنبىات ، الأمر الذى دفعهن لأن ىرسلن له بىان اءءءء شءىء اللهءة ، وفرض أوامر ءءءاءورىة ءلزم أءضاء الوءء بعءم قراءة ءرىءة السىاسة (الأءرار ءءسءورىىن) وسعء هو الذى أصدر قرار حل الءزب الشىوعى ، وهو الذى أءان ءءاب الإسلام وأصول الءكم ، وءءاب طه حسىن فى الشعر الءاهلى ، وقال عن طه حسىن "هبوه مءءنونا ىهرف القول" .. وىبقى أن نوءه ءءىة ءالصة للءءاب وصاحبه .

صلاح زكى

وصلاح زكى ليس بغريب عنا، بل هو واحد من جيل الشباب الناصرى الذى آمن بالعدل الاجتماعى مصطحبا الفكرة القومية باعتبارهما طوق نجاة، كان صلاح من مؤسسى منبر اليسار، ومن قيادات التجمع، وهو يحرص فى أولى صفحات كتابه "قادة الفكر العربى- عصر الليبرالية العربية" (١٩٠٠-١٩٥٢) على أن يوضح هويته ورؤيته فيبتدئ الكتابة بالآية الكريمة "إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون" ثم حديث شريف "أيها الناس، الرب واحد، والدين واحد، وليست العروبة بأحدكم من أب أو أم، ولكنها اللسان، فمن تكلم العربية فهو عربى".

ثم يكمل تعريفه أن طموحه "هو رسالة يوجهها إلى الأمة فى حركتها ونموها، صعودها وانكساراتها، أحلامها وطموحاتها،

أجيالها الراهنة والتي لم تولد بعد، ولذلك فهي مهمة كبرى ورسالة عظيمة أتمنى أن يقيض الله للاضطلاع بها تلك العصبية المؤمنة القادرة المستمسكة بالحق والساعية إلى العدل والداعية بين الناس برسالة التسامح والاستنارة والنهوض. وغاية ما أسعى إليه أن أكون واحداً من روافد شتى يصبون في نهر الفكر العربى الحديث، فرغم ما اعتوره من نكسات وعشرات خلال القرنين الماضيين فهو فكر طليعى ومتقدم وإنسانى ونبيل، فرواده وأصحابه هم أعلام نهضة، ونماذج فذة على صعيد القوة الإنسانية، وكانوا بما استمسكوا به رايات ومشاعل للتقدم لأمة شقت طريقها للحياة ولا زالت متطلعة إليها" (ص ١٤).

ويمكن القول إن كتابة صلاح زكى تعتمد على تتبع ما خطه رواد التنوير والحرية والتقدم الجدد وإعادة النظر فيها والاقتراب بها أو الابتعاد عنها كرؤية علمانية ذات مزاج قومى ومزيج من فكرة التحرر من الاستعمار الخارجى والاستبداد المحلى والانطلاق الفكرى ذى العمق العلمانى. وهو يتأمل فى أقوال لمصطفى كامل تقول أن اتفاق ١٩٠٤ بين إنجلترا وفرنسا "ألقي على مصر درساً علمياً ألا نهوض لها إلا بجهودها الخاصة، أما عن فكرة التقدم فى فكر مصطفى كامل فقد تجسدت "فى رؤيته للأمة المصرية رؤية علمانية ترى أنه لا يجوز للغة أو الدين أن يؤثرا فى تحديد من يمكن أن تشملهم الوطنية المصرية"، كما أنه يرى "أن هناك دائرتى الدين والحياة الوطنية وأنه ليس من داع لأن يقوم نزاع بينهما" (ص ٢١).

وبينما كان الكثيرون على زمان مصطفى كامل يتملقون الخلافة ويعتبرونها ركنا أساسيا من أركان الإسلام، كان مصطفى يدعو إلى استقلال مصرى يتباعد بمصر فكريا وواقعيًا عن الخلافة العثمانية فقد كتب "إن بلادنا تحتاج إلى جمعية نيابية تتمتع بالسلطة التشريعية العليا. إن بقاء السلطة الفردية في يد مصرى أو في يد أجنبي هو شىء ضار وقاتل للبلاد" ويرتفع صوت مصطفى "إننا نطالب بحكومة دستورية حرة، إن الإرادة الوحيدة التى نريد الخضوع لها هى إرادة الشعب". ومن معركة مصطفى كامل ضد الخلافة العثمانية إلى معركة العربية الفتاة التى تأسست فى باريس ١٩١٣ وكان ضمن قادتها عبد الغنى العريسي والتى تناقضت مع فكرة الخلافة العثمانية ومع المحاولات العثمانية لتتريك العرب، وترك لغتهم العربية وقد تجلّى دور العريسي على صفحات "مجلة المفيد" التى أكد فيها الرابطة العميقة بين العرب مسلمين ومسيحيين فهم يرتبطون برابطة الجنس واللغة والوطنية" وتبدى الدهاء السياسى للعريسي فى مقال كتبه فى مارس ١٩١١، بمناسبة يوم ميلاد الرسول متحدثًا عن رسالة قومية مناهضة للخلافة فكتب "إن محمدا هو رجل كسائر الرجال وإنه داعية تقدمى لحرية الفكر التامة وللأخوة الصادقة، وهو نبى الأمم جمعاء والعرب خاصة الذى كان انتسابه لأمتهم شرفا عظيما لها"، ويقول فى مقالة أخرى محرضًا العرب فى منطقة الشام ضد الخلافة العثمانية وضد كل "من يتناولون على حقوقكم فعاملوهم بالمثل فإنهم يضربونكم فى عقر

داركم فلا تغضبون ويزدرونكم فلا تردون". وهو يؤكد على المشروعية الوطنية في مواجهة انعدام مشروعية الخلافة مؤكداً "أن الدين الإسلامي لا ينفي الوطنية فهو حريص على إخاء المواطنين من غير المسلمين، حفيظ على مساواتهم مؤكداً أن الوطنية هي رابطة اللغة والجنس وأن حرية أبناء الوطن وحقوقه واحدة" ويعلن أن الفضيلة الكبرى هي حب الوطن ويرى ذلك واجبا أساسيا على كل رجل لأن مستقبل الوطن بأبنائه.

ويقول العريسي "إن أرقى مرحلة في التطور هي طور العقل الذي يدافع عن حق الفرد وحرية أفكاره وأخلاقه ومعتقداته وأن لكل شعب يقوم على أساس وحدة العنصر واللغة أن يدير نفسه بيده". كل ذلك بينما كان العثمانيون وأتباعهم يؤكدون أنه لا "وطنية في الإسلام" وأن الخلافة هي ركن أساسي في الإسلام وأن إضاعتها إضاعة للذات ومن قعد عن نصرة الخلافة والدعوة لها فهو آثم. وعندما اشتعلت الحرب العالمية الأولى بدأت حركة العربية الفتاة في الاستعداد لثورة عربية وتصدى لها جمال باشا السفاح الذي شكل ما أسمى الديوان العرفي وقدم الغالبية العظمى من شباب العربية الفتاة للمحاكمة أمامه فحكمت عليهم جميعا بالإعدام شنقا وكان عبد الغنى العريسي ضمن الدفعة الثانية، وكان يوم إعدامه في الخامسة والعشرين من عمره، وقد كتب وصيته في اعقاب صدور الحكم بشنقه فهاجم الخلافة التركية هجوما عنيفا وقال "لقد حاول العثمانيون قتل لغتنا وجربوا أن يميثوا عاطفتنا القومية وبذلوا الجهد في تتركنا فلم يفلحوا" (ص ٢٤).

وهنا تكون معركة التجديد بالأساس معركة وطنية قومية
مناهضة بالقول والعمل للخلافة العثمانية وجوهر فكرة الخلافة
ذاتها .

وتمضى مع صلاح زكى فى كتابه "قادة الفكر العربى - عصر
الليبرالية العربية- ١٩٠٠-١٩٥٢" ، لنجد أنه تحدث عن مفكرين
مستنيرين عديدين ، لكنه كان ينقب فى ثنايا ما يقولون عن الجذور ،
وحتى النوازع القومية العربية ، وتكمن هذه النوازع فى صراع حثيث
ونضالى ضد الخلافة العثمانية وضد وهم الخلافة ذاته ، ونستأذن
القارئ فى أن نمضى سراعا مع المؤلف .. فعبد الحميد الزهراوى
واحد من العروبيين التقدميين الذين أعدمهم جمال باشا السفاح
العثمانى فى ١٩١٦ .. ونقرأ لنعرف لماذا أعدم : "إذا كان لابد من
رابطة عثمانية فلتكن اتحادا للشعوب وللقوميات ومنها العربية على
أساس من العدل والاحترام المتبادل والمشاركة فى الحقوق السياسية"
وهو يرفض أن يكون الاتحاد على أساس تحكم الترك ، "فلا يمكن أن
يتنازل العربى عن عروبوته من أجل الاتحاد ، بل إن الذى يستطيع أن
ينسى قوميته لا يمكن أن يؤتمن على الوطن ولذا لا يجوز أن يساء
الظن بمن يريد خدمة لغته وترقية قومه . إن من الطبيعى أن يدعو المرء
قومه إلى التزيد من المجد ، ولا يقبل من أحد أن ينكر ذلك ، وطبيعى
بعد هذا أن ينكر التمييز على أساس اللسان حين لا تقبل الحكومة
من لا يعرف الحديث بالتركية" (ص ٣٥) . وكان عبد الحميد
الزهراوى ممثلا لجيل من الشباب الشوام الذين كانوا كلما صارعوا

الظلم العثماني جابتهم جماعة أنصار وهم الخلافة بأنه لا إسلام بلا خلافة ، وأن المسلم مأمور بدعم الخلافة وإلا كان آثما فلم يجدوا مخرجا إلا هذه الدعوة لما أسموه اتحادا للشعوب والقوميات ، وبالفعل اتفق الزهراوى ورفيق العظم على تأسيس " حزب اللامركزية الإدارية" .

وفى نفس الوقت ، كان وزملاؤه يضعون قاعدة حقوق المواطنة المتكافئة ويقول الزهراوى أن ثمة قاعدة تستحق الفخر وهى " أن لغير المسلمين ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين ، أما عن إصرار البعض أن تتدين الدولة بدين الإسلام فإنه لا ينبغي أن يكون حائلا بين الجماعات الصغيرة التى تدين بدين آخر وبين شعور الانتماء والإخلاص والعمل للأمة والوطن . وأكد أن اختلاف الدين قديم وقائم لكنه يجب ألا يكون حائلا عن تعاون المختلفين فيما لهم فائدة مشتركة" (ص ٣٧) ، وفى مؤتمر عقده الزهراوى وزملاؤه فى باريس ١٩١٣ طالب الزهراوى بإصلاح اجتماعى وسياسى وإدارة لا مركزية تمثل روح العصر وقال : "إن وجود الأمة السياسى والاجتماعى بين مجاميع الإنسان الحية متوقف على شكل الحكومة . إن أفضل شكل من أشكال الحكومات هو الدستورى ، وأفضل اشكال الدستورى هو اللامركزية خصوصا فى الدول التى تعددت فيها الفروق والمذاهب واللغات واختلفت فيها العادات والتقاليد والأخلاق" (ص ٣٨) ، وبرغم هذه المطالب الهادئة أعدم الزهراوى . ونأتى سريعا أيضا إلى مفكر سورى آخر هو رفيق العظم الذى أعلن

صراحة أن ما يسمى بالرابطة الإسلامية لا أصل له فى التاريخ بل هى ابتكار سياسى ، وهويدعو للوحدة الوطنية التى يقول إنها "رابطة قومية يمكن أن توحد العرب بغض النظر عن أديانهم ، فالوطن للجميع مهما اختلفت الأديان" ، ويقول "إن العالم يتجه إلى الديمقراطية وهذا يجعل حياة الأمم السياسية بمعزل عن الاعتقادات ، بحيث لا يكون تباين اعتقادى فى شعب واحد مانعا من توثيق عرى القومية ، فلا بد من تعاون الجميع فى نطاق القومية وتوثيق وشائج الوفاق الوطنى لتحقيق الديمقراطية" (ص ٤٧) . ويقول أنه تقابل مع أحد زعماء اليهود الذى سأله عن موقف العظم ورفاقه وحزبه من اليهود "فأفهمناه أننا جماعة مبدأنا الديمقراطية ، وعندنا أن كل أبناء الوطن السورى سواء فى الحقوق والواجبات ، وأن اليهود إذا تجنسوا بالجنسية الوطنية كانوا كغيرهم من أبناء هذا الوطن على شرط أن تحدد الهجرة الصهيونية إلى البلاد" (ص ٤٨) .

ثم يأتى صلاح زكى إلى المفكر المصرى إسماعيل مظهر ويقرأ له مقالا فى المقتطف يدعو "إلى نقض العقلية الغيبية المخلوطة بشيء من العلم التى تميزت بها الحضارة الإسلامية وأحيائها الأفغانى ، وإلى إحلال العقلية العلمية الأوربية محلها دون تقرب أو توفيق وذلك بأسلوب الصدام والمواجهة بين العقليتين ، العقلية المضمحلة والعقلية الصاعدة" ويقول "إننى أتوقع ، وعسى أن يكون ذلك قريبا ، أن الخطوة التى خطوناها فى سبيل الخروج من ظلمات الأسلوب الغيبى إلى وضوح الأسلوب اليقينى سوف تقودنا سعيا إلى ميدان يتصادم

فيه الأسلوبان تصادما يثير في جو الفكر معارك يكشف غبارها عن الأسلوب الغيبي، وقد تحطمت جوانبه واندكت قوائمه وتترك الأسلوب اليقيني غائما بهامه الجبار القوى الأصلاب مشرفا على الشرق وقد هب من رقاد القرون ليسير في الدروب التي مهدت سبله للأنام نواميس النشوء والارتقاء". ولا يفوت صلاح زكي القومي المفكر الهادئ النزعة أن يعلق على كلمات إسماعيل مظهر هذه قائلا إنها "دعوة نلمح من وراء سطورها تجاوز المؤلف، والمستقر في فكرنا العربي وهي تحمل دعوة وروح يعقوب صروف (صاحب المقتطف) ومنزعه العلمي الخالص، فقد كان من أبناء الحركة العقلانية التي نزع أصحابها نحو الاحتكام إلى المنطق قبل أى شىء آخر". ويبقى أن إسماعيل مظهر لم يلبث بعد معركة أو اثنتين أن تراجع إلى فكر قومي إسلامي النزعة.

ثم نقلنا إلى ساحة مجدد عربى آخر. هو الشيخ عبد القادر المغربى الذى حدد أسس الإصلاح الدينى فى ثلاثة مبادئ هى: "إعداد المجتهدين الأكفاء، الأخذ بالاجتهاد الاجماعى لا الفردى، الحكم بالأكثرية. ويقول بأن "يأخذ أهل كل عصر من مذهب كل إمام ما يناسب مصلحتهم وذلك على أساس اعتماد مبدأ المصلحة فى الأحكام الشرعية والمعاملات القضائية والتنكب عن إحداث حدث فى الدين وضرورة التمييز بين العقيدة الدينية والتقاليد التى مرجعها النقل الأحادى أو الرأى الاجتهادى"، كما أنه أكد ضرورة "وقوف الفقهاء عند علومهم وترك ما لا علم لهم به من علوم لمن

يعلم من الأخصائيين. وقد تجسدت مسألة الإصلاح الديني والسياسي عند عبد القادر المغربي في جانبين مهمين: الجانب الأول العلاقة الوثيقة بين الحرية العلمية وحرية الفرد. ذلك أن حاجة العرب هي قبل كل شيء ترجع إلى أمرين: مدارس حديثة وحب للوطن طليق من القيود التي تكبل حرية الفرد. فإن ما يقود الإنسان إلى كمال أوضاعه الطبيعية والخلقية هو توافر بعض الشروط في مقدمتها التربية السياسية التي تعلم أن على الحاكم أن يكون معدا الإعداد اللازم لتولي منصبه، وأن يكون متحليا بالعقل والخلق وأن يؤمن بأن الجميع متساوون أمام القانون بدون أي تمييز بينهم، وأن تكون القوانين مناسبة للمجتمع وأن يحرر الفرد من القيود التي تعوق قدرته على استكشاف الجديد في علوم العصر، فالنبوغ العلمي موهبة أنعم الله بها على بعض الأفراد من أي طبقة أو صنف كانوا، فإذا لم يكن للأمة حق بالحرية العلمية حرمت الأمة من ثمار عقول كثيرين من أبنائها الأذكاء الذين يكونون قد صودروا في حرمتهم ومنعوا من استخدام مداركهم حتى إذا دفنوا دفنت معهم، أما الجانب الثاني فهو مواجهة الاستبداد السياسي. ويشترط لإنجاز مهمة الإصلاح الديني والاجتماعي إدراك أن الأمة قد اقتربت من شفير الهاوية إن لم يغيروا شكل حكومتهم وهدم الحكومة الاستبدادية".

ويعضى المؤلف إلى موقف المغربي من مسألة الحجاب والسفور إذ يقول في كتابه "محمد والمرأة" "إن الرسول كان يعامل نساءه بشكل

أكثر تحضرا مما نراه اليوم، فكان يخرجهم معه فى أسفاره وكانت إحداهن إذا ارادت الركوب بسط لها ركبته لتدوس عليها وتصعد إلى هودجها" (ص ٥٨)، وخلال إقامة المغربى فى مصر كتب عدة دراسات عالج فيها مسألة التوفيق بين الدين والمدنية فدعا إلى جواز السفور مستدلا على ذلك بأن الرسول شهد وليمة عرس كانت العروس نفسها تخدم المدعويين، وأن سكينه بنت الحسين كانت تجالس أهلها من قريش ويجتمع إليها الشعراء، وأن عائشة بنت طلحة كانت مع جمالها لا تستر وجهها عن الرجال لعظم قدرها وكبر نفسها، ويؤكد المغربى "أن الإسلام لم ينه إلا عن التبرج وعن الخلوة بالأجنبي" (ص ٥٩) .. وهكذا نتعرف عبر كتاب صلاح زكى على إصلاحى وتجديدى مستنير .

ثم يأتى بنا صلاح زكى إلى مفكر شامى مستنير آخر هو أمين الريحانى الذى عاش فى شبابه مهاجرا إلى نيويورك وكتب فيها أشهر كتبه "خالد" الذى كسب به شهرة واسعة، وقد هاجم الريحانى النظام الرأسمالى بشدة فأمرىكا "الحره" يسود فيها الكذب والجرى وراء الربح وافتقاد العدالة ويؤس الغالبية من الشعب، وأن النهوض الصناعى الذى افترض فيه توفير رفاهية الإنسان تحول إلى اضطهاد للإنسان ذلك أن العمل قد تحول إلى عبودية، فهو لا يشبع احتياجات الإنسان المادية ولا يسمح له بالتطور الروحى " والمستقبل عند الريحانى هو "مجتمع العدالة الاجتماعيه الذى سيقدر العمل الإنسانى حق قدره، يحصل فيه كل

إنسان على حق حرية الفكر والتعبير وحرية العقيدة والعمل
وسوف تلغى فيه السلطة غير المحدودة لأناس معينين" (ص ٧٠).
ومن الطبيعي مع مؤلف كصلاح زكي أن يمضى بنا إلى الفهم
العروبي عند أمين الريحاني وخاصة في كتابه "ملوك العرب" الذي
قال بأنه وسيلة لاكتشاف الذات العربية. ثم هو يأتي بنا إلى رسالة
كتبها أمين الريحاني سنة ١٩٣٤ ردا على رسالة وجهها له فريق
من الشباب العروبي قال فيها "إن الوحدة العربية ممكنة بل هي
محققة إن لم يكن اليوم فغدا، بعد سنة أو حتى خمسين سنة وأن
الاتحاد الممكن في البدء هو الاتحاد الجزئي اللامركزي لأن
الحكومات العربية الحاضرة لا تتنازل عن حقوق السيادة الإقليمية
كلها وهو اتحاد لا يتم إلا تدريجيا من الخارج ومن الداخل"، مؤكدا
أنه من الصعب التغلب على العقبات الخارجية إلا بالتفاهم مع
الدول المسيطرة أي إنجلترا وفرنسا لأن الحق في نظرها ما يزال
للقوة، وسياسة التعاون بين الضعيف والقوى لا تفيد الضعيف
كثيرا".

وهكذا فإن أمين الريحاني رغم حرصه الشديد في تحديد إمكانات
الوحدة العربية وتحقيقها فقد كان حسن النية سواء بالنسبة
للاستعمار أو بالنسبة للحكام العرب.

وإذ نستمر في مطالعة كتاب صلاح زكي "قادة الفكر العربي -
عصر الليبرالية العربية" يطل علينا واحد من أهم شخصيات
المجددين العرب عبد الحميد بن باديس. واحد من أسرة عريقة في

الجزائر فأبوه كان عضو المجلس الجزائري الأعلى .. ويمضى عبد الحميد باديس في معركته مشحونا بعبارات التصقت بذاكرته على الدوام، فقد قال له والده في بدايات مسيرته العلمية "عبد الحميد، أنا أكفيك أمر الدنيا، أنفق عليك وأقوم بكل أمورك، ما طلبت شيئا إلا لبيت طلبك كلمح البصر، ها أنا أكفيك أمر الدنيا، فاكفني أنت أمر الآخرة، فكن أنت الولد الصالح العالم الذي ألقى به وجه الله" (ص ١١٦). وفيما كان بن باديس يحاول تفهم أمور دينه ويسعى بهذا الفهم نحو التجديد وجد نفسه "متبرما بأساليب المفسرين، ضيق الصدر مما يقولون ويختلفون فيما لا اختلاف فيه من القرآن"، ويقول "كانت في ذهني بقية غشاوة واحترام آراء الرجال حتى في دين الله وكتاب الله" فلجأت يوما إلى الشيخ النخلى فيما أجده في نفسى من التبرم والقلق فقال لى: اجعل ذهنك مصفاة لهذه الأساليب المعقدة وهذه الأقوال المختلفة وهذه الآراء المضطربة حتى يسقط الساقط ويبقى الصحيح وتستريح". وهكذا لقن عبد الحميد بن باديس كل المجددين والمجاهدين درسا مهما "اجعل ذهنك مصفاة حتى يسقط الساقط ويبقى الصحيح". وفي عام ١٩٢٥ أصدر مجلة "المنتقد" متحديا بذلك شعار بعض دعاة الحركة الصوفية "أعتقد ولا تنتقد" وإغلقت سلطات الاحتلال الفرنسى المجلة تجنبا لأى انتقاد فأصدر فى العام التالى مجلة "الشهاب" ثم أسس فى عام ١٩٣١ "جمعية العلماء المسلمين" متحديا الإدارة الفرنسية. وظل يردد "إذا كان الجهل سائدا والبدعة قائمة والضلال مخيما فعلينا تثقيف

الشباب ليكونوا دعاة صالحين يحثون على الخير ويقضون على الخلفات والأباطيل ويفتحون أمام الشعب أبواب الحياة السعيدة" (ص ١٠٩). ويمضى عبد الحميد فى معركة المستنيرة، وبدأ حملة لفصل الدين عن الدولة حتى لا يكون عنصر قوة فى يد الاحتلال وكان فى مواقف متأثرا بالأستاذ الإمام محمد عبده حتى قال عنه شيوخ عصره "إنه المتحدث الرسمى لإصلاحات محمد عبده فى الجزائر. فقد "كانت دعوته تقوم على مبادئ الاجتهاد وحرية البحث وتمجيد العقل ونشر الدعوة بالحجة والإقناع، وترك كل دين لأهله يفهمونه ويطبقونه وفق فهمهم". وظل فى نفس الوقت مناضلا ضد الاحتلال فهو يصدر مجلة "المنتقد" تحت شعار "الحق فوق كل أحد، الوطن قبل كل شىء"، كان ذلك فى زمن يعتبر فيه الاحتلال الفرنسى أن كلمة الوطن والوطنية جريمة سياسية، وهنا نتوقف لنلاحظ أن المجددين فى الدول التى احتلتها الخلافة العثمانية كانوا يخوضون معركة التجديد من بوابة الوطن ورفض الاستبداد والتخلف والجمود فى الخلافة العثمانية، وفى الجزائر كان النضال التجديدى ممتزجا بتحرير "الوطن" الجزائرى من الاحتلال الفرنسى.. ويؤكد بن باديس على تعظيم قيمة الحرية والإعلاء من شأنها، واعتبارها هدفا عزيزا ينبغى التضحية من أجله، فالإسلام يكبر العقل ويمجده ويدعو إلى تطبيق جميع أعمال الحياة على أحكام المنطق. والإسلام يستنكر استعباد الإنسان لأخيه الإنسان، كما يستنكر الطغيان فى جميع مظاهره وأشكاله، والإسلام دين

ديمقراطية فى كل شىء فهو لا يقبل الاستبداد مطلقا، وهو دين إحقاق الحق لكل إنسان عادل ومنصف"، وهنا نتوقف لنلاحظ أن كثيرا من المجددين فى مآل الدين قد مزجوا معركتهم ضد التشدد والجهل بأمر الدين واتخاذ الخرافة سبيلا للسيطرة على فكرة العامة من الناس. وكذلك التأكيد على الحق فى فهم الدين وفق أحكام يقبلها العقل والمنطق ومتطلبات الحياة فكانت معركة التجديد الدينى هى بالأساس معركة ليبرالية تمنح الإنسان الحق فى جعل العقل معيارا للحقيقة وتعطيه الحق فى أن يقرر بعقله وضميره ووجدانه موقفه من العقيدة الدينية.

ونعود إلى بن باديس إذ يجدد وهو يناضل ضد الاستعمار الفرنسى فيقول "لا حق لأحد فى ولاية أمر من أمور الأمة الإسلامية إلا بتولية الأمة له، فالأمة هى صاحبة الحق والسلطة فى الولاية والعزل فلا يتولى أحد أمرها إلا برضاها"، وهكذا يكون الأخذ بفكرة تجديد أمر الدين هو بذاته جزء من تحرير الإنسان الجزائرى من نير الاستعمار وتحرير العقل الجزائرى من الفهم الجامد والمتخلف والمتعصب للدين. وبهذا يكون تحرير العقل مترادفا مع تحرير الوطن وتحرير المواطن. وبهذه الصياغات الدينية التجديدية يحاول بن باديس أن يشعل جذوة الحماس الوطنى والعروبى ضد الاحتلال الفرنسى فيقول فى جريدة الشهاب (١٩٣٦) "هذا هو رسول الإنسانية ورجل القومية العربية الذى نهتدى بهديه ونخدم القومية العربية بخدمته، ونوجهها توجيهه، ونحيا لها ونموت

عليها، وإن جهل الجاهلون وجزع المخدوعون واضطرب المضطربون .

ولم يزل في جعبة صلاح زكى الكثير ، فهو يأتى بنا إلى مفكر آخر يجدد في أمر الدين وفي أمر التحرر الوطنى . وكالعادة كانت دعوة التجديد الدينى جزءا من معركة شاملة ضد الخلافة العثمانية نحن الآن مع المفكر محمد كرد على فهو يرى "أن بداية مرحلة الانحطاط الثقافى والتخلف الاجتماعى والاقتصادى تزامنت مع ضم العرب إلى الإمبراطورية العثمانية ، وهو يرى أن العثمانيين عجزوا عن مواجهة الغرب لأنهم لم يستطيعوا تفهم جوانب الحضارة العربية وتطويرها بروح إسلامية" ، وهو يقول فى صراحة صارمة "إن العثمانيين كانوا على نحو موروث عاجزين عن التعقل ، وكانوا يعارضون كل شكل من أشكال الحضارة" (ص ٢١٧) .
ومحمد كرد على يرفع صوته مناديا "بالثورة على القديم الفاسد والدعوة إلى إحياء التراث العربى الإسلامى الصحيح والنافع ، مناشدا الأجيال العربية الجديدة معرفة ماضى أمتهم والتعمق فى دراسة آدابها ومعارفها وتفهم التاريخ العربى مجردا من التعصب والجمود" ، ونتوقف أمام هذه العبارة ، ونضع خطوطا لتمييز كلمات بذاتها "الثورة على القديم الفاسد" و"التراث العربى الإسلامى الصحيح والنافع" و"التجرد من التعصب والجمود" ، وهو إذ يتحدث عن ضرورة النهضة ونقد عصور التخلف يقول "منذ فقدنا استقلالنا وقبض على زمام إدارتنا أغراب ليسوا من جنسنا ، فيسن قوانيننا

غيرنا وقد يسنون ما لا يلائمنا، وضعفت فينا خلال هذه القرون الطويلة ملكة العلم وتخلفنا فى أخلاقنا وتفكيرنا وصناعتنا، وانفجرت مسافة الخلاف بين الطبقات وابتعدت كل طبقة عن أختها لا تشاركها عواطفها، وفى هذا المجتمع المتخلف يكون طبيعيا عن يأكل القوى الضعيف وأن تغرق البلاد فى بحور الجهل، وإن هبت الدنيا تتلمس سبل النجاة لا تهتدى إلى النجاة" (ص ٢٢٣).

والحقيقة أن كرد على كان على طريق أستاذه محمد عبده، لكنه ربما كان أكثر صراحة، فقد كان معنيا بقلب ظاهرة التردى بعنف، فيقول "إن المعرفة فى الأمة الإسلامية تحت تأثير الملوك والسلاطين الجهلة الذين خربوا الديانة والعلم لكى يصبغوا ارتقاءهم اللاشرعى بصبغة الحكم الشرعى والدائم. إن المعرفة قد فقدت حيويتها وأصالتها، فكان العلماء وهم أهل المعرفة يعظون امتثالا لأوامر أسيادهم السياسيين ويأمرون الناس بتسليم أمورهم للسُلطان، ويحرّمون عليهم استعمال العقل استعمالا حرا، وهم يقيّدون دعوتهم هذه بقيد التقليد الأعمى لا غير، وبالتوسع فى مسائل الفروع التى هى مجردة من العقل والحكمة والمنفعة على حد سواء".

وفى عام ١٩١١ كتب محمد كرد على مقالا شهيرا بعنوان "أعداء الإصلاح" هاجم فيه هجوما شديدا تلك الطائفة من الرجال الذين تصدوا بغير حق لتبرير السياسة الاستبدادية للسُلطة العثمانية. والوقوف بإصرار ضد أى دعوة للإصلاح سواء فى أمور الدين أو أمور الدنيا، وأكد الموقف الذى سبق وأن أكده أسلافه

العظام الأفغانى والكواكبى ومحمد عبده وهو "إن الانحطاط والتخلف السائدان لم يسببه الدين الإسلامى بذاته، كما أشاع بعض المستشرقين بل إنه نشأ كنتيجة للإدراك الناقص والتطبيق المعيب لسنته المقدسة". وكان كرد على قد كتب مقالا آخر فى ١٩٠٩ بعنوان "الإسلام والحضارة" مؤكداً "أن الإسلام لا بد له أن يتحرر فكره وشروحه من الخرافة الدخيلة، والهرطقة الوافدة، وبعبارة أخرى أن يستعيد ذاته نقية خالية من الشوائب حتى يظهر ديناً لا يناقض روح العصر وروح الحداثة ويتفق فعلياً معها. فالإسلام بعيد كل البعد عن أن يكون ضد العلم والمعرفة ورعاية الآداب والفلسفة والعلوم العصرية" (ص ٢٢٥). ويقول كرد على "كان العلاج بالنسبة للمصلحين السابقين باطنياً أى بالبحث عن الإسلام الأصيل الصحيح الذى سيطرت عليه تجديد فورى فى كل مناحى الحياة، بينما يرى هو أن التجديد عملية يجب أن تستحث خارجياً، فالحضارة العربية راكدة على وجه التحديد وغير قادرة على إحداث التحريك والنهوض بنفسها، لكن من الممكن للمسلمين عامة وللعرب خاصة إيجاد نظام ثقافى متجدد الحيوية وذلك بشرط إقرارهم واعترافهم بحتمية الاستفادة من الغرب فلا قيام لأمرنا بغير الأخذ من مدنية أوروبا".

ويبقى بعد ذلك أن نوجه تحية للمفكر العروبنى الواعى والمستنير صلاح زكى على كتابه المميز وجهده المتواصل.

فاروق القاضى

وفاروق القاضى مناضل سياسى يعشق الثورة، ولما تمثلت الثورة أساسا فى القضية الفلسطينية كان هناك واحدا من صفوفها الأولى متخذا اسما حركيا "أحمد الأزهرى" وخاض الأزهرى النضال حتى اتفاق أوسلو.. وفاروق القاضى خاض معارك النضال الماركسى فى صفوف منظمة حدتو وكان أيضا واحدا من قادة الصفوف الوسطى، وعاش مع اليسار جمل وأصعب معاركه. وهو فوق هذا بل قبل هذا مفكر تنويرى أبدع كتابات عديدة دعت إلى التجديد وإلى استنارة العقل العربى والإسلامى كسبيل لفهم صحيح للدين ورفض دعاوى التأسلم، ومن ثم النهوض بالمجتمع نحو أعمال العقل والعلم، ومن ثم الانطلاق نحو بناء وطن يستحقنا ونستحقه. توقفت طويلا.. أى كتاب من كتبه أختار وأتيت إلى موسوعة من ستمائة صفحة من

القطع الكبير هي "آفاق التمرد - قراءة نقدية في التاريخ الأوربي والعربي والإسلامي" والحرف الأول في المقدمة عبارة لألبير كامى "التمرد أحد الأبعاد الأساسية للجنس البشرى" والحقيقة أن المؤلف جعل للتعديد فى الفكر الدينى اسما ثوريا هو "التمرد" فلا تجديد إلا بالتمرد على السائد والمألوف والغارق فى الجهالة والرافض لإعمال العقل فيما ورثناه من أقوال وفتاوى وفقه يمتلى بالخرافة. ومن هنا يعود بنا إلى تمرد أبدى به "استطاع الإنسان الانتصار على التحديات وتخطى العقبات، سخر الطبيعة لخدمته وتغلب على الجهل والضلالة وصارع القمع والطغيان وهكذا تمكن من إثبات ذاته عبر العصور لأنه تمرد على القوى المعادية طبيعية كانت أم بشرية". ثم يمضى بنا قائلا "الإنسان هو الكائن الحى الوحيد الذى لم يرض أبدا عن حاله ولن يرضى، فيتطلع دائما إلى الأحسن". ويقول "تسلح الإنسان بالتمرد وإن خسر فى بعض المعارك، وحتى إن خاطر بحياته، ولو تأملنا الحياة الكونية المعاصرة ومخترعاتها واكتشافاتها وكل منجزاتها لوجدنا أنها نتاج سلسلة من التمردات، خاض غمارها متمردون. ثم هو يقودنا إلى طه حسين وينقل عنه "لابد أن نمنح الشباب ما ينبغى لهم من الحرية التى تتيح لهم أن يقبلوا ما يقبلون وأن يرفضوا ما يرفضون، وأن يتركوا حين يريدون هم وليس حينما يريد غيرهم"، ويمضى طه حسين "خذ من شئت من المبدعين فى الفن واستقص حياته فسترى أنه لم يبدع إلا لأنه شذ وانفرد وامتاز فخرج على ما ألفه غيره من القيود" (طه حسين -

مرآة الضمير الحي - ص ١١٦). ونعود إلى فاروق القاضى لنقرأ "ليست هناك مغالاة إذا قلنا إن تراكم قول لا، أى تراكم التمرد الإنسانى صنع تاريخ البشرية، فالتمرد يسعى لتغيير الحاضر ويتطلع إلى المستقبل، يقول "لا" لحاضر مرفوض لحساب مستقبل منشود وبالرفض والطموح سارت حياة الإنسان منذ قديم الزمان وبالرفض والتحدى صنع الإنسان التمرد التاريخ" (ص ٨)، وحتى الأساطير الخرافية عن الآلهة الفراعنة والآلهة فى الأولمب الإغريقى كانت مثالا نموذجيا لتمرد العقل على ما هو كائن ودعوة لتغييره" (ص ١٠).

ونواصل مع كتاب ممتع و متمرد ونحن لم نزل فى المقدمة .
ونمضى مع فاروق القاضى المتمرد فى كتابه "آفاق التمرد" فيحكى لنا كيف كان عناء التمرد الأبدى هو مفتاح التقدم الأبدى، كانا وسيظلان متلازمين أبدا، فسيزيف كره الموت حسب رواية هوميروس وسرق "الموت" نفسه وكبله بالأغلال تعبيرا عن كراهيته للموت وحببه للحياة، فغضب بلوتو إله الموت والجحيم وكلف إله الحرب بتحرير الموت من يدي سيزيف وتحالف عدد من الآلهة ضد سيزيف وألقوه عنوة فى العالم السفلى، وكانت صخرة فى انتظاره ليصعد بها إن أراد الحياة، كان على سيزيف أن يدفع الصخرة الضخمة ليصعد بها إلى أعلى جبل إن أراد الحياة، وفى ذروة الجهد المضنى وإذ يبلغ بالصخرة قمة الجبل إذا بالصخرة تنحدر بسرعة البرق إلى العالم السفلى ليسارع بالهبوط ليدفعها من جديد،

وهكذا يفعل إلى الأبد" (ص ١٣) ، اختار فاروق القاضى هذه الأسطورة لترمز إلى الصراع للتجديد من أجل حياة تتحقق بشكل أفضل وأرقى . ثم ينقل ما قاله ألبير كامى تعليقا على الأسطورة الخرافية "سيزيف رمز للعذاب الأبدى والإصرار الأبدى لعدم الاستسلام للمصير الظالم والمظلم . وهو رمز للتمرد ، فسيزيف هو بروتيتارى الآلهة ، مهيض الجناح والتمرد ، إنه يعرف عذابه وهو يهبط ثم يصعد . إن وضوح عذابه هو ما يتوج انتصاره فليس هناك مصير لا يمكن التغلب عليه ، فلا شيء عبث ولا مجال للاستسلام" (ص ١٣) . ثم يلقننا أن الأسطورة القديمة تؤكد لنا ضرورة التمرد المعاصر . (ص ١٤) . ثم يطوف بنا فاروق القاضى إلى التمرد عبر العصور وعبر المكان ، وكيف أن التمرد الأول أتى فى مصر ، حيث نبت التمرد على اللامقبول فكان التمرد على الموت فلسفيا بعقيدة الخلود وكانت هذه العقيدة المتمردة أداة لنهوض نوعى فى المجتمع الفرعونى فتأتى أسطورة فى وصية مرى كارع "البشر رعايا الإله ، هم أشباه له وهو يتجلى فى السماء ليبنى ما يرغبون فيه ، لا تفرق بين ابن نبيل وابن فقير" .

ثم ينتقل إلى تمرد سبارتاكوس ، ويلقننا فاروق القاضى درسا قد لا يلتفت له الكثيرون فالحضارة الإغريقية تميزت بالتمرد الفكرى الفلسفى ، والحضارة الفرعونية بالتمرد الاجتماعى الفكرى الفلسفى والمعمارى والتشكيلى ، والحضارة الرومانية بالتمرد السياسى وباختفاء الآلهة وأبطال الأساطير ليخلو المسرح

للبشر وحدهم حيث هناك تمرد العامة على امتيازات الأشراف ،
 وهى دوما تمردات تستهدف المساواة فى الحقوق والواجبات " ،
 ويلقننا فاروق درسا آخر "ليست السياسة وحدها ولا المجتمع
 وحده هى ميادين التمرد الوحيدة ، فالواقع المادى يحرك الفكر
 والفكر يحرك الإرادة ويدفع إلى العمل " (ص ١٨) .. ثم هو يأتى
 بنا إلى الرسائل السماوية التى يرى أنها التجسيد الأعظم
 لضرورة التمرد ولزومه للحياة الإنسانية . فقد كان من الضرورى
 أن تستجيب السماء بعد طول تضرع فترسل رسولا يقود التمرد
 ويحقق الناموس (ص ٢٩) . ثم نقفز عبر فصول عديدة كل سطر
 فيها بالغ الأهمية لنصل إلى التمرد العربى الإسلامى .. فيقول عن
 الإسلام أى "ثورة الراعى اليتيم" ملاحظا أنه تفرد عن غيره من
 الأنبياء "بنمط تحرك بشرى بعيدا عن الخوارق .. فأعلن "هل كنت
 إلا بشرا" (الرعد - ١١) و"لا أملك لى نفسى نفعا ولا ضرا" و"ولو
 كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسنى السوء"
 (الأعراف - ١٨٨) .. وهى لفظة شديدة الذكاء منه ، لأنه بهذه
 الآيات يعلن التمرد على كل هؤلاء الذين يزعمون حكاما كانوا أو
 كهانا متأسلمين أنهم فوق المستوى البشرى أو يدعون العلم
 بالغيب أو قدرتهم على استجلاب الخوارق ، أو كل ما يتنافى مع
 العقل البشرى وقدراته . وهكذا يواصل موقفه التجديدى .

ثم إن المنحى التجديدى لفاروق القاضى توجه إلى عدم المغالاة
 والمبالغة فيما هو غير مفروض على المسلم من واجبات . مشيرا إلى

الحملة الضارية التي شنّها المتنطعون على د. محمد حسين هيكل بعد إصداره كتاب "حياة محمد" ليس اعتراضاً على كتاب لم يقرأوه وإنما لأنه أورد اسم "محمد" في العنوان دون ذكر "صلى الله عليه وسلم"، وسكت هيكل حتى كانت الطبعة الثانية من كتابه فرد عليهم في مقدمته رافضاً تعنتهم وجهلهم بحقائق الإسلام وقال "فقد ذكر أبو البقاء في كلياته" أن كتابة الصلاة على النبي "يكفى أن يذكرها المسلم مرة واحدة في حياته، وقال ابن نجيم في "البحر الرائق" وأما موجب الأمر يأتي قوله تعالى "صلوا عليه" (الأحزاب - ٥٦) فهو افتراضها في العمر مرة واحدة في الصلاة أو خارجها، لأن الأمر لا يقتضى التكرار وهذا بلا خلاف، فالصلاة هي الدعاء ومعناها في الآية أن يترحم الله على النبي ويسلم" (ص ٤٠٠). ثم هو يتجول بنا في كتابات عدة ناقشت العلاقة بين النص والعقل ويتوقف بنا مع نصر حامد أبو زيد إذ يقول "لقد انتزعنا آية" والله خلقكم وما تعملون" من سياقها لنقول إن العمل الذي نؤديه نحن هو من صنع لله، وأكد كثير من أهل السلف أن العمل مخلوق الله، ونسينا أن هذا الكلام إن صح ما كان عبدة الأصنام مسئولون لأنهم إذا كانوا وأعمالهم أثناء شركهم ووثنيتهم من خلق الله فما عليهم من ذنب (ص ٤٠٥). ويقول "إن الخطاب الدينى السلفى أعاد صياغة هذا العقل صياغة لا علاقة لها بالأصل، ولا بمقصود النص وبرغم كل شيء أصبح العقل والتفكير العقلانى ثم الفلسفى جزءا لا يتجزأ من الحياة

الفكرية فى الإسلام، إذ أرسى مبدأ مطابفة صريح المعقول مع صحيح المنقول لىبدأ صراع أبدى لم يزل وسيظل قائما بين العقل والنقل" (ص ٤٠٥).

ولا حيلة لنا، فكلما تمعنا فى أسطر هذا الكتاب الموسوعة نجد ما يستحق الكتابة والانتفاع به فكرا وفلسفة ونصا.. ويبقى أن نتوجه بالشكر الممزوج بالاحترام لهذا الجهد الفائق والشجاعة فى الفكر والقول. فشكرا فاروق القاضى.

أحمد شوقي الفنجرى

نحن الآن فى حضرة أستاذ مهيب ، فهم واجبه كمتشف ومفكر وأستاذ فأصبح مفكرا مجددا ، شجاعا ومتحديا الجمود والخوف والرجعية . وفى ترتيب مثير للدهشة يبدأ بما أسماه "تمهيدا" وفيه يبدأ مباشرة "الجمهورية الفاضلة" هى الدولة المثالية التى يحلم كل إنسان أن يعيش فيها ، وأن ينتسب إليها ، ويصبح أحد مواطنيها ، إنها دولة تفعم بأعظم قدر من الديمقراطية ومن الحرية السياسية والعدالة الاجتماعية ومن العدل المطلق والمساواة بين الرعية ، وهى دولة يعم فيها الرخاء فيشمل جميع مواطنيها على السواء وتيسر فيها كل الخدمات فى الصحة والتعليم والإسكان والمواصلات ، وهى دولة النهضة العلمية والصناعية والتطور العمرانى والذوق الفنى والأناقة فى المظهر والملبس والحس المرهف فى أسلوب التعامل

والحياة، إنها دولة الطمأنينة والسلام فلا سرقات ولا مخدرات
ومسكرات ولا انحرافات ولا سجون ولا معتقلات، وهى أيضا دولة
عزيزة الجانب قوية الشوكة، يهابها الأعداء، ويحتمى بها
الأصدقاء، ويعتز بها الأبناء" (ص ٥).

هذا هو الحلم الجميل الذى من أجله كتب الدكتور أحمد شوقى
الفنجرى كتابه الهادئ "العاصف" كيف نحكم بالإسلام فى دولة
عصرية.. ثم نأتى إلى الفصل الأول "لماذا الحكم بالإسلام" ونقرأ
"لو أنك سألت أى إنسان مسلم فى أنحاء العالم الإسلامى الفسيح
عن رأيه فى أحوال هذه الأمة ومستقبلها فليس بمستغرب أن نسمع
قدرا لأحد له من السخط على الحاضر، واليأس من المستقبل لو
استمرت الأحوال على ما هى عليه الآن، وعلى نفس الأسلوب الذى
تسير عليه حياتنا" (ص ١١)، ثم هو يطارد أوضاع بلاد المسلمين
بانقادات لاذعة "فرغم تعدد نظم الحكم وتنوعها من ملكيات
وجمهوريات وحكم عسكري وحكم حزبي إلا أن النتيجة دائما
واحدة وهى حكم دكتاتورى تسود فيه النزعة الفردية وسيطر عليه
المفسدون والانتهازيون والمنحرفون على مصالح الأمة. والاقتصاد فى
دول العالم الإسلامى يعانى من تدهور شديد ورغم الموارد الهائلة فإن
المواطنين فيه يعيشون فى فقر مدقع وديون مثقلة واستعمار
اقتصادى. وعلميا فإن العالم الإسلامى بدوله جميعا يعتبر فى
مؤخرة شعوب العالم، ونحن نستورد كل شىء، ولا نستطيع
استغلال خيرات بلادنا بالأساليب العلمية المتطورة، والدول

الإسلامية هي الأقل أمنا واستقرارا .." وبعد هذا الصورة المغرقة في
التشاؤم التي وردت في كتاب طبعت طبعته الثانية في ١٩٩٩ ..
فإننا نتأمل ما حولنا ونكتشف أن الأوضاع ازدادت سوءا . وهي
تتدهور فكريا ويسودها تأسلم متوحش ، وتموج بها القاعدة
وداعش وبوكو حرام وأمثالها .. ولا يبقى أمامنا إلا أن نبدأ في
مطالعة الكتاب بتأنٍ لعلنا نجد الدواء والشفاء .

ونواصل مع كتاب "كيف نحكم بالإسلام في دولة عصرية"
ونقرأ "أما نظرية الحاكمية الإلهية فكان أول من أعلنها في العصر
الحديث أبو الأعلى المودودي في كتابه "نظرية الإسلام السياسية" ثم
جاء بعده المرحوم سيد قطب في كتابه "معالم في الطريق" وهذه
النظرية ترفض الديمقراطية باعتبار أن الهدف منها هو حكم الشعب
بالشعب ، وأن الأمة مصدر السلطات ، وهذا بزعمهم شرك بالله لأن
الله تعالى قال "إن الحكم إلا لله" وفي ذلك يقول المودودي "إن الله
تعالى نزع جميع سلطات الأمر والتشريع من أيدي البشر لأن ذلك
مختص به الله وحده . ولما كانت الديمقراطية تعطي السلطة للشعب
جميعا فهي مرفوضة قطعاً . وقد أثبتت الأحداث أن نظرية الحاكمية
الإلهية في أول دولة إسلامية معاصرة وهي إيران أدت إلى ظهور
طبقة المال التي تحكم باسم الدين وتنصب المشانق باسم الإسلام ."
وهكذا يريد هؤلاء الخوارج المعاصرون أن يضيفوا على الاستبداد
صبغة شرعية" (ص ٢٣) . ونمضى لنقرأ: "والنظرية الثانية هي
عصمة الخليفة من العزل ما لم يكفر بالله" ويقول الفنجري "وقد

قرأت الكثير مما كتبه الجماعات والأحزاب الإسلامية المعاصرة،
 وقرأت مسودة الدساتير التي كتبها المودودي في الهند والخمبى في
 إيران والنبهاني في الأردن وقطب في مصر . . غيرهم، وكنت دائما
 أتعجب من هالة التقديس والعصمة التي تضيفها على شخص
 الخليفة المقترح فهو حاكم مدى الحياة وهو غير قابل للعزل إذا أهمل
 أو أخطأ أو ظلم، والمبرر الوحيد لعزله هو الكفر البواح. ومعناه أن
 يبوح بنفسه بالكفر ويقر على نفسه به، وهو أمر مستحيل
 الحدوث. ثم يروى حديثا لرسول الله يقول "سيكون بعدى أمراء من
 غشى أبوابهم وصدقهم في كذبهم وأعانهم على ظلمهم فليس مني
 ولست منه ولا يرد على الحوض، ومن لم يغش أبوابهم ولم يصدقهم
 في كذبهم ولم يعنهم على ظلمهم فهو مني وأنا منه وسيرد على
 الحوض" رواه الترمذي والنسائي. وحديث آخر "وأنا أشهد الله
 تعالى على من وليته شيئا قليلا أو كثيرا من أمور المسلمين فلم يعدل
 فيهم أنه لا طاعة له، وهو خليع مما وليته" (ص ٢٧)، ثم يضيف "وما
 إن استولت الثورة الإسلامية في إيران على الحكم حتى أخذت
 تنصب المشانق وحمات الدم لمن تسميهم أعداء الشعب ثم انقلبت
 الثورة على أبنائها تصيبهم وتريق دماءهم". ثم يورد فقرة من كتاب
 "الرعب المقدس" للكاتب الإيراني المنفى في باريس أمير طاهري
 "لقد استبدلنا حكم العسكر بحكم العمائم وسجون الشاه بمشانق
 الملالي، فلم يتغير شيء فينا سوى زيادة عدد قبورنا" (ص ٢٨) . .
 وهكذا، وكأن د. الفنجري يتحدث إلينا بما تفعله الآن القاعدة

وداعش وشباب الصومال وبوكو حرام ومتأسلمو مالي، وكان الخلافة وضعت لهذا العنف المتوحش، وكان الإسلام لا يكون إلا بهذه الأمواج من الدماء. وهذه الصورة المشوهة تسيء ليس فقط إلى فاعليها وإنما تسيء أساسا إلى الإسلام ذاته.

ونواصل مع مفكر شجاع وعالم بأمور دينه وأمور دنياه.

ويمضى بنا د. الفنجري ليواصل رفضه واستنكاره لفكرة قيام حكومة دينية فيقول "إن الحكومة الدينية لها سلطان رهيب، والدين قد يكون في يدها سلاحا ذا حدين يستعمله الحاكم المستبد كما يشاء لكي يقضى على معارضيه ويستأثر بالحكم متهما غيره بالزندقة والإلحاد أو الخروج على أوامر الدين، بل لقد كان بعض الخلفاء من ترك وعرب يقطع رؤوس معارضيه أو يصادر أرضهم وأموالهم باسم الدين وبفتوى شرعية تؤيد حكمه وتحل دم عدوه"، ويمضى مؤكدا "فالحكومة الدينية تعتبر نفسها ظل الله في الأرض وما على الناس إلا السمع والطاعة دون تفكير، فلا ابتكار ولا إصلاح ولا حرية معارضة أو نقد، بل جمود في كل مرافق الحياة وتقليد السلف مع تطرف في الرأي وقسوة في العقاب" (ص ٣٣).

ثم يسأل د. الفنجري كيف نقيم إذن نظاما إسلاميا يتفق مع قيام دولة عصرية ويتعامل مع الواقع ومع الديمقراطية والتقدم والحرية دون زيغ. ويجيب "لا بد لنا من دعامتين" الاجتهاد العصري في الفقه والشريعة لمواجهة المشاكل والقضايا التي جددت على المجتمع الإسلامي، ويجب أن يكون هذا الاجتهاد عاما وشاملا لكل جوانب الحياة في دولة

الإسلام، وليس قاصراً على نظام الحكم وحده ويجب أن يكون هذا النظام جاهزاً. وهذا الاجتهاد يجب أن يشمل النظام الاقتصادي والنظام الاجتماعي والنظام التربوي والتعليمي والسياسي. ويجب ألا نأخذ من التجارب السابقة إلا ما يناسب عصرنا وظروف مجتمعنا الحاضر، أما الدعامة الثانية فهي الاستفادة من النظم الغربية المعاصرة لنا سواء كانت في الشرق أو الغرب فهذه الدول الناهضة العريقة مرت بتجارب عديدة استمرت قروناً إلى أن توصلت إلى النظام الأمثل لهذا العصر، الأمر الذي يعطيها أقصى قدر من الديمقراطية والتقدم والاستقرار (ص ٤٣) ..

وإذا كان بعض المتأسلمين يتمسكون "بالسمع والطاعة" للخليفة أو للأمير فإن د. الفنجري يقول "إن المعارضة في عصرنا لا تعتبر نوعاً من الرفاهية الزائدة كما يدعى بعض أنصار الحكم الفردي، بل إنها أصبحت ضرورة من ضرورات استقرار المجتمع وفلاح الأمة" (ص ٤٩)، ثم يقول "ولم يكن الرسول ليغضب من الرأي المعارض له، وكان يتبع رأى الجماعة إلا في الأمور التي يأتيه فيها أمر من السماء"، ثم يقول "ولو أن الحكم الإسلامي دخل في تجربة مصادرة الأحزاب واكتفى بحزب إسلامي واحد هو الحزب الحاكم (وهذا ما كان ينادى به الأستاذ حسن البنا) لتحول الأمر إلى عهود الخلافة المتأخرة كالخلافة العباسية والتركبة التي كان الخلفاء فيها يعدمون خصومهم باسم الدين وينصبون لهم المشانق ويفتحون أبواب السجون بفتوى يستصدرونها ولا أحد يعارضهم (ص ٥١). ويقول "والجهاز الحزبي في الدول المتقدمة أقدر من الأفراد على دراسة المشاكل وإبداء الرأي فيها" (ص ٥٢) ..

ونمضى منبهرين مع كتاب رائع فى تحديد مواصفات الحكم الذى يريد ونقرأ "إذا أردنا حكماً إسلامياً عادلاً فلا بد من توفير كل ما يجب من ضمانات للحريات لأن السلطة المطلقة وخصوصاً إذا كانت سلطة دينية فإنها بطبيعتها تدفع أكثر الحكام تديننا وحباً للخير إلى الانحراف والاستبداد ولو دون قصد منه ودون أن يدري أنه استبد أو ظلم، بل وهو معتقد أنه ينفذ حكم الله" (ص ٥٦). ويجيب المؤلف على سؤال مفترض "هل يعنى الحكم بالإسلام حكومة من رجال الدين؟ فيقول "لا يوجد فى الإسلام رجل دين بمعنى أن يحكم الناس باسم الله ونيابة عنه، إن مفهوم رجل الدين فى الإسلام أنه مدرس للدين وداعية وليس له سلطان على الناس إلا الوعظ والإرشاد وسوى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وهذه الرسالة هى مهمة كل مسلم عاقل عالم فاهم. يستوى فى ذلك الطبيب أو المهندس أو رجل الدين"، ثم "ومن هنا نقول إن الحكومة الإسلامية لن تكون حكومة من رجال الدين وليست حكومة كهنوتية، بل هى حكومة عادية كأي نظام حكم فى دولة أوروبية عصرية" (ص ٥٧). ثم يقتحم الفنجرى عقولنا بسؤال شديد الصعوبة "أيهما نتبع الرأى الدينى أم الرأى العلمى؟ والإجابة "نحن نرفض بشدة أن نكرر المأساة التى حدثت للإسلام فى السودان مثلاً وقد بدأت بعد تخلصها من حكم النميرى بالتراجع عن معظم القوانين التى أصدرها باسم الدين وبفتاوى مرتجلة وغير علمية بعد أن تبين لمن جاؤوا بعده مدى ما ألحقته تلك القوانين بالبلاد من أضرار وخاصة قوانين البنوك والشركات والمعاملات الاقتصادية. وأيضاً نظام تطبيق الحدود،

فقد أعلنت حكومة السودان التي جاءت بعد الانقلاب على النميري أن نظام منع الفوائد على القروض جعل البنوك تتوقف عن منح التسهيلات والقروض للشركات مما أضر بالشركات وأضر بالبنوك" (ص ٦٠)، علما بأن الذين انقلبوا على نميري كانوا هم أيضا متأسلمين ولكن نميري كان لا يجرؤ على تعديل قانون شديد الضرر لأنه قال في بداية إصداره أنه تطبيق للشريعة.. ونمضى مع المؤلف "معروف أن الإسلام لا يتصدى للأمور الدنيوية عملا بقول الرسول " أنتم أعلم بشئون دنياكم" وقوله "إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشيء من أمور دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما ظننت ظنا فلا تؤاخذوني بالظن" (رواه مسلم) ثم يقول "ومن أهم المسائل التي يحدث حولها الخلاف بين رجال الدين ورجال الدنيا: القضايا الاجتماعية مثل عمل المرأة وحقوقها السياسية والاقتصادية والقضايا المتعلقة بالمعاملات مثل فوائد البنوك ومثل تحديد النسل والقضايا المستحدثة مثل أطفال الأنابيب والتبرع بالأعضاء والقضايا الفنية كالموسيقى والغناء والتصوير.. إلخ" ثم يقول: "القاعدة الفقهية التي يجب الالتزام بها هي الأخذ برأى العلم مهما اختلف مع رأى رجل الدين فالعلم يبنى على التجربة والمشاهدة والدراسة بينما الرأى الدينى يبنى على اجتهاد نظرى فقهى قد يصيب وقد يخطئ" (ص ٦٢).

ونمضى قدما مع كتاب لا نمل من التعلم منه.

وعن الاجتهاد وضرورته يحدثنا د. الفنجري قائلا فالاجتهاد ضرورة لمطابقة الإجراءات التنفيذية والتشريعية مع الواقع الفعلى ومع

مستجدات العلم وتطور المجتمع وهو تطور دائم ويحتاج إلى اجتهاد دائم لتحقيق تجديد دائم.. ولكن كيف؟ يجيب الفنجري: "الاجتهاد فى عصرنا الراهن أصبح مسألة حيوية ولا غنى عنها وهو مسألة حياة أو موت، لكن شروط الاجتهاد التى وضعها السابقون لم تعد مناسبة لتحقيق هذا الهدف العظيم فى عصرنا، ويجب أن يكون الاجتهاد جماعيا وليس فرديا، وأن تكون لجنة الاجتهاد مشتركة بين رجال العلم ورجال الدين، فلا ينفرد رجل الدين بالفتوى دون رأى العالم المختص ولا ينفرد رجل العلم برأى دون معرفة بقواعد الدين"، فماذا لو اختلفا؟ والاجابة عند الفنجري قاطعة ساطعة حازمة "تكون الكلمة الحاسمة للرأى العلمى" (ص ٦٢). ثم يأتى الفنجري إلى سؤال آخر عن تطبيق الحدود ويقدم لنا خبرة جلييلة من مواقف عمر بن الخطاب حين سأل أحد ولاته "ماذا تفعل إذا جاءك الناس بسارق أو ناهب؟ فقال الوالى: أقطع يده. فرد عمر قائلا: إذن فلتعلم إذا جاءنى منهم جائع أو عاطل فسوف يقطع عمر يدك أنت. فإن الله تعالى قد كرمنا بهذه الأيدى لتعمل فإذا لم تجد لها فى الطاعة عملا التمسست هى فى المعصية أعمالا، فاشغلها بالطاعة قبل أن تشغلك بالمعصية، ثم صاح عمر مخاطبا كل الولاة قائلا "إن الله استخلفنا على عباده لنسد جوعهم، ونستر عوراتهم ونوفر لهم حرفتهم فإذا أعطيناهاهم هذه النعمة كانوا لنا شاكرين" (ص ٦٦). أما عن الموقف من الفنون فيقول "لقد اعتبر فقهاء الإسلام الآلات الموسيقية كلها حلال ومن كسر منها شيئا دفع ثمنه وتغرمة الدولة" ويقول "وهناك امتزاج مع الحضارات الأخرى واستفادة من الفنون العالمية والأوربية،

فنسمع الموسيقى الكلاسيك ونشاهد فن الباليه ونسمع الأوبرا، ونتابع الفيلم الأجنبي الهادف النظيف بما فى ذلك الأفلام العاطفية، وما أكثر الأعمال النظيفة الهادفة فى حضارة الغرب وفن الغرب" (ص ٧٩). ثم ينتقل بنا إلى سؤال حاسم حول الموقف من المرأة ويقول "إن تعاليم الإسلام واضحة ولا غموض فيها وهى تضمن للمرأة كافة الحقوق فى العمل والرزق، ولها أن تشارك الرجل فى كافة أنشطة الحياة الاجتماعية والاقتصادية والفنية، أما الذين يحرمون المرأة من هذه الحقوق فهم فى الواقع متأثرون بالتقاليد الموروثة وليس بتعاليم الدين، ولا ذنب للدين فى جهل بعض أبنائه... ويتلو علينا آيات من القرآن" ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف" (البقرة ٢٢٨) وأيضا "إنى لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضكم من بعض" (آل عمران ١٩٥) وحديث لرسول الله "طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة"، والإسلام يقرر ألا تزوج فتاة أو امرأة إلا بإذنها وبشهادة شهود على قبولها.. فإذا أكرهت كان الزواج باطلا" (ص ١٢٩). ومهما أطلنا فإن الكتاب ملء بما يجب أن نتعلمه وبما يجب أن نناضل من أجل تطبيقه.. ولا مفر إلا أن نكتفى بما قدمنا منه شاكرين للدكتور الفنجري جهده الثمر والمستنير.

إسماعيل محمد حسنى

نحن الآن فى حضرة مفكر مستنير ومجدد، وأيضاً مجتهد ودؤوب فى بحثه الذى طالما اتسم بالشجاعة الصريحة. الكاتب إسماعيل محمد حسنى، أما الكتاب فهو "علمانية الإسلام والتطرف الدينى- نقد أيديولوجية شمولية الإسلام من منظور الشريعة والتاريخ وقيم الحدائث". وهو مؤلف من ٤٩٠ صفحة من القطع الكبير ويهديه "إلى روح والدى. وإلى أرواح الرجال العظام من عشاق الحرية، وفرسان العقل، وشهداء الكلمة عبر العصور، الذين سقطوا وهم يحملون مشاعل التنوير التى أضاءت حياتنا"، ثم يستهل الكتاب قائلاً "العلمانية هى يد العدالة الإلهية التى تسحب غطاء الدين عن السلطة وتجعلها تقف وحيدة فى العراء أمام شعوبها، ليس لها ما تستر به عورتها سوى كفاءتها وعدلها،

وشفافيتها واحترامها لحقوق مواطنيها، ودفاعها عن أمن الأوطان وسلامتها، فيرتفع مستوى أدائها ولا تصبح مرتعا للصوص والأفاكين" (ص ٧).

وفي المقدمة يحاول المؤلف أن يضع خصوم العلمانية وظهرهم إلى الحائط فيبدأ "لا يزال البعض في بلادنا عند مناقشة مسألة العلمانية يتصور أننا أمام اختيار ومفاضلة بين العلمانية وبدائل أخرى لتحديث مجتمعاتنا، وواقع الأمر أن العلمانية كمبدأ علمي في تحديث المجتمعات قد اكتسب من الثبات والاستقرار ما اكتسبته العديد من مبادئ النهضة الحديثة، ويرجع ذلك الهجوم إلى التشويش المتعمد الذي تشيرهُ الأنظمة الاستبدادية والمؤسسات الدينية التابعة لها حول مفهوم العلمانية في عقول الناس، فالعلمانية هي الخطر الحقيقي على استبدادهم وسلطتهم المطلقة" (ص ١١). ثم يحدد المؤلف هدفه من الكتابة قائلاً أنه يستهدف تحويل الفكر العلماني إلى مطلب قومي للشعوب العربية والإسلامية تناضل من أجل تحقيقها القوى الوطنية كافة، فالعلمانية هي الطريق الوحيد لبناء مجتمعات عصرية حديثة قائمة على دعائم قوية من العلم والحرية والعدالة واحترام حقوق الإنسان.

ثم يمضى وهو لم يزل في المقدمة "إن قيم الحداثة ووضع لبنة في جسر التواصل بين حاضرنا وماضيها الثقافي، من أجل إثبات أن قيم الحداثة والمنهج العلمي في التفكير لها جذور في وعينا الأخلاقي والديني، وأنها وإن لم تتواجد في تاريخنا بنفس المفهوم أو الشكل

المتعارف عليه اليوم، إلا أنها ظهرت فى تراثنا، وكان يمكن لها أن تنمو وتتلور لو لم يقم تحالف الاستبداد السياسى والكهنوت الدينى بوأدها فى مهدها" (ص ١٤)، ثم يختتم مقدمته قائلا "وإننا نعرف مقدما أن دعوتنا إلى التعايش بين الإسلام والعلمانية سوف تتعرض لانتقادات لاذعة واتهامات باطلة من كل من المتطرفين الإسلاميين والمتطرفين العلمانيين على حد سواء فكلاهما انعزالي إقصائي لا يحترم الآخر ولا يؤمن بالحوار إلا مع نفسه.. إلا أننا نؤمن أن الأحرار ليس أمامهم إلا أن يمشوا فى طريق الحرية مهما كان شائكا أو وعرا" (ص ١٤).

وبهذه العبارة الأخيرة منح إسماعيل حسنى نفسه أمانا من اتهامات شائكة، أو لعله يكون قد وضع نفسه بين فكى كمشاة لا ترحم، لكنه اعتبر أن التجديد والعلمانية والحرية واجبا مقدسا. وإذ يبدأ المؤلف الباب الأول لكتابه والمعنون "حول الدين والسياسة" فإنه يبدأه بعبارة تقول "طالما عاش الدين فى قلوب البشر كان أمنا وسلاما ودفئا، وطاقة دافقة للخير والمحبة والعطاء، ولكن فى اللحظة التى يساق فيها الدين خارج موطنه الأسمى وهو القلوب ويجبر على أداء وظائف نسبية لا تتناسب وطبيعته المطلقة، يتحول إلى طاقة مدمرة لكل المعانى السامية". ويلاحظ المؤلف "لم يتفق رجال السلطة السياسية والسلطة الدينية على شىء فى تاريخهم الطويل كما اتفقوا على محاربة العلمانية ونشر الأكاذيب حول أهدافها وفلاسفتها ومنظريها، فهى الخطر الذى يهدد عروش

الاستبداد والتسلط السياسى والدينى". والتجديد "فريضة إسلامية"، "ولو لم يتحرر العقل الإنسانى من قيد الجمود" لما أمكن تحقيق هذا التجديد وظل الدين أسيرا للتقليد". وهو يدعونا إلى تخيل ماذا كان سيكون عليه حالنا وحال ديننا لو استمر التزامنا بما قال به بعض الفقهاء القدامى من مغلقى العقول "من تحريم دراسة علوم الهندسة والمنطق والفلسفة، وتحريم تشريح الجثث وشرب مياه الصنبور وتعليم البنات وعمل المرأة والتصوير ووضع حد أدنى لسن الزواج للجنسين وتحريم التعامل مع البنوك وشركات التأمين والبورصة" (ص ٢١)، ثم يقول "لقد قام الكهنوت الدينى السلطوى بمحاربة العلمانية عن طريق تسييس الدين الإسلامى فى أذهان العامة بالترويج لفكرة "شمولية الإسلام" وهى فكرة استبدادية تهدف إلى إقامة كهنوت دينى يتم من خلاله السيطرة على عقول البشر والتحكم فى أفكارهم عن طريق إقحام رجال الدين فى جميع نواحي الحياة من سياسة واقتصاد وتجارة وطب وقانون ومعاملات لتخضع الشعوب ويتم تبرير السياسات الجائرة وتجميلها بفتاوى ونصوص مقدسة كلما لزم الأمر. فتحويل الإسلام إلى كهنوت شمولى يتدخل فى جميع شئون الحياة يقتل شعور أفراد المجتمع بفرديتهم ويقوم بتحويلهم إلى أعضاء فى قطيع يستقى المعرفة من نبع واحد هو المؤسسة الدينية التى يجرى إخضاعها بذهب المعز من جانب السلطة السياسية". ثم يلخص المؤلف جوهر فكرته مؤكداً أن التناقض بين العلمانية والدين هو مجرد تناقض مزيف ليس له وجود

إلا فى أذهان قلة من غلاة الإلحاديين ودرأويش الكهنوت الدينى الذين لم يخل العالم يوماً من أمثالهم . ويعود حسنى للتأكيد " لكن التناقض بين العلمانية والتجارة بالدين أو خلطه بالسياسة هو تناقض حقيقى وقائم" ، ومن ثم يصل بنا المؤلف إلى إيضاح مهمة الكتاب وضرورته وهى "إزالة الأوهام فى الذهنية المسلمة فيما يتعلق بالحل الدينى المزعوم وبيان حقيقة وأغراض ما يسمى بالصحة الإسلامية الحالية التى يتم من خلالها محاربة العلمانية والدعوة للدولة الدينية (ص ٢٤) ، ذلك أنه "لم يخل التاريخ الإسلامى فى أى حقبة من حركات سياسية تستخدم الدين لتحقيق أهدافها ومن ثم كانت مهمة مواجهتها مهمة دائمة طوال الماضى والحاضر والمستقبل" (ص ٢٧) .

ويمسك إسماعيل حسنى بتلابيب تاريخية الصراع بين الإسلام والتأسلم فدوما كان هناك تجار دين ودوما كان لهم معارضون ولو بصوت خفيض ونقرأ "الخوارج والطالبين والقرامطة والحشاشين وصولاً إلى الحزب الإسلامى الهندى ثم حركة الإخوان ، وكانت دوما حركات محلية ولم تستطع إحداها أبداً حتى فى ظل التقدم التقنى فى وسائل الاتصال أن تبسط نفوذها على كل العالم الإسلامى .. حتى استطاع التدخل الأمريكى إنجاز هذه المهمة المستحيلة" (ص ٢٧) ، فقامت الأحلاف العسكرية بحجة الوقوف فى وجه المد الشيوعى وكان الذراع السياسى هو إنهاض أوروبا عبر مشروع مارشال ، ثم كان الذراع الثقافى وهو الأكثر خطورة فبدأت

الأحلاف وأوروبا الناهضة بقيادة الاتجاهات الأصولية اليمينية بحملة دينية معلنة أن هدفها هو إعلاء شأن الدين في مواجهة الشيوعية، أو ما أسماه دالاس "إطلاق الأفكار وليس إطلاق النار". ونمضى مع المؤلف لنقرأ "ووقعت أمريكا في غرام الإسلام السياسي السلفي" (ص ٢٨)، وكلما ازداد حليفها المتطرف تطرفا كانت أكثر التصاقا به وتمويلا له. والحقيقة أن التدخل السوفييتي في أفغانستان قد فتح المجال لتعديل مبدأ دالاس فتم تسليح جيوش من "المجاهدين" وتدفقت الأموال والأسلحة والمتطوعين من أنحاء العالم الإسلامي لإعلاء شأن الدين، وكانت النتيجة هي "عولمة" الإرهاب المتأسلم فكانت "القاعدة" وبعدها "داعش". ثم يقدم لنا المؤلف مظاهر امتداد هذه "العولمة" الإرهابية وتداعياتها ومنها "تحويل الدين إلى أيديولوجية، وتربية الأجيال على عشق القديم وتعظيمه ورفض رياح التجديد، وأيضا مساعدة الأنظمة الاستبدادية للحركات الإسلامية في الاستيلاء على وسائل الإعلام والمؤسسات التعليمية وتنشئة الأجيال الجديدة على السمع والطاعة، ثم هناك تقاعس الغالبية من المثقفين عن فضح التحالف بين السلطة والتيار المتأسلم خوفا من الاغتيال المادى والمعنوى بسيف التكفير، بل إن بعضهم تبنى دعاوى هذا التيار سعيا وراء الوجاهة الاجتماعية أو المنفعة المادية، فضلا عن تحالف البعض الآخر معهم فى الانتخابات للاستفادة من أصوات أنصارهم" (ص ٢٨)، وهكذا وفى ظل هذا التحالف بين المتأسلم والاستبداد المحلى والدعم الأمريكى - الأوروبى تغيرت مجريات

الأمر من سيئ إلى أسوأ، وجرى إضعاف الأحزاب السياسية ليس فقط بسبب الضغط السياسي والفكرى عليها وإنما لأن التأسلم أسهم في ترويح مفهوم الخلاص الفردي الناتج عن الإخلاص في أداء الطقوس الدينية، كما تزعم الإخوان والمتأخونون المعارضة التليفزيونية الفضائية المستأنسة التي لا تسبب إزعاجا للنظام. وفي ظل ما أسمى بالصحوة الإسلامية قام رجال هذه الصحوة بالاستيلاء على مدخرات المواطنين بوهم استثمارها بمنهج إسلامي فيما أسميناه - ولم يصدقنا كثيرون- بشركات توظيف التأسلم ..

وتمضى مصر في ظلال ما سمي بالصحوة الإسلامية لتقودنا نحو حكم الإخوان الإرهابية .

ثم يلقي المؤلف نظرة متأنية على تاريخية الصراع بين العلمانية وخصومها في مصر. فيقول "الانظمة السياسية الشمولية في مصر أخذت من قيم الحداثة ما يمكنها من تحسين أوضاعها وفرض هيمنتها على مقدرات البلاد مثل إنشاء المدارس وتحسين المرافق وخلافه، لكنها ظلت دوما تغلق الباب أمام باقى قيم الحداثة مثل إبعاد الدين عن سيطرة الدولة، والفصل بين السلطات، وقبول مبدأ تداول السلطة ديمقراطيا.. ولأنها ترفض ذلك فقد أطلقت يد المؤسسة الدينية وحرصتها لتناهض عناصر تلك النهضة وترهب رجالها" (ص ٤٠). ويلقى المؤلف شعاعا من الضوء على حقيقة التناقض بين المشايخ ودعاة الحداثة ويقول "لقد شعر المشايخ بالانزعاج منذ بداية عملية التحديث نتيجة لعودة مبعوثي محمد

على من الخارج، ووضعهم على رأس الإدارات برواتب مميزة، وتضاعف الانزعاج مع تخرج طلبة هذه المدارس وتفضيلهم في الوظائف، ثم كانت هجرة عدد كبير من الشوام خاصة المسيحيين منهم وكانوا يتقنون اللغات الأجنبية فتم توظيفهم في وظائف عليا، وهو ما لم يحتمله المشايخ" (ص ٤٠١)، ثم يمضى ليتحدث عن تملل السلطة من التوجهات الحدائية للمثقفين الجدد الذين ارتفعت أصواتهم مطالبة بالدستور والحرية والإصلاح فأطلقت عليهم أصحاب العمائم ليشهروا في وجههم الاتهام بالكفر" (ص ٤٠١). وكان أشرس من استخدم هذا السلاح الشيخ رشيد رضا الذى ما إن رحل أستاذه الإمام محمد عبده حتى انتفض فى شراسة لم تعرفها مصر فى الحوارات الصحفية متهما المثقفين الداعين إلى الحدائة وإلى الأخذ بقدر من الحضارة الغربية، وآليات الحدائة والديمقراطية والتجديد فى فهم الدين بالكفر والإلحاد. فكل من قال أن أتاتورك إصلاحى هو ملحد حكما. خاصة وأن الجالس على العرش كان يطمع فى أن يعلن نفسه خليفة للمسلمين، وكان أشد الهجوم موجها ضد الشيخ على عبد الرازق بسبب كتابه "الإسلام وأصول الحكم" الذى هاجم فكرة الخلافة، فقال رشيد رضا أنه مرتد وساندته هيئة كبار العلماء. ومارس رشيد رضا إرهابا فكريا لم تعرفه مصر من قبل فكل دعاة الحدائة كفرة وملحدون وعباس العقاد كاتب "مراحيضى" وسلامة موسى نصرانى كافر. وطالت الاتهامات طه حسين وإسماعيل مظهر ومحمد حسين هيكل وأحمد لطفى السيد.

ويعلق المؤلف على ذلك قائلاً "ولقد أدت هذه الحملة الأصولية المدعومة من السلطة إلى تخويف المثقفين العلمانيين وكل دعاة الحداثة".

وأدت إلى توقف حركة التنوير والتجديد والإصلاح الديني، وانطلاق مشروع التوفيقية اللاعقلانية الذي قاده للأسف بعض المفكرين العلمانيين اتقاء لسهام الرجعيين. ووصل التراجع مداه وكان أن أعلن د. محمد حسين هيكل أن نتائج العلم ظنية وليست يقينية، وقال العقاد أن العلم ليس بقادر على تفسير الظواهر الطبيعية كالجاذبية مثلاً بما يجعلها من قبيل المعجزات، كما حاول محمد فريد وجمدى القيام بمحاولات لتحضير الأرواح والتنويم المغناطيسي لكشف أغوار العالم الروحاني (ص ٤٠٢).

ونمضى جاهدين مع إسماعيل حسنى لنواصل مطالعة كتابه ونأتى إلى فصل مهم عنوانه "الطريق إلى العلمنة" ونقرأ "وصلت شعوب العالم إلى عصر الحداثة والعلمنة عبر طريق طويل من النضال شهد ألوانا من الصراعات الدينية والمذهبية والطبقية سالت فيها الدماء أنهارا، ولم يعد خارج منظومة الحداثة والتاريخ سوى الشعوب العربية وبعض البلاد الإسلامية" (ص ٤٤١). وطبعاً لا بد أن نسجل ملاحظة مهمة وهي أن الأمر متعلق بالتخلف الفكري والعقلي والعلمي والحضارى وليس فقط بالعرب والمسلمين فهناك عشرات من الدول والشعوب ربما حتى لم تسمع عن شيء اسمه العلمانية، وبعد هذه الجملة الاعتراضية نمضى لنطالع "أن السبب

فى ذلك هو حفنة من الأنظمة المستبدة المدعومة من القوى الإمبريالية وبعض الجماعات الدينية التى تعمل فى خدمة هذه الانظمة وتأتمر بأمرها". ثم يقول "ولكن ومع مستجدات عصر العولمة لم يعد فى مقدور هذه الانظمة أن تظل مختبئة فى كهف التاريخ. فقد وصل إليها قطار الحداثة رغم أنفها"، ثم "وقد أدركنا أن التناقض بين الأصالة والمعاصرة ليس سوى وهم يزرعه المتخلفون فى عقولنا. وأن العلمانية المتصالحة بطبعتها مع الدين تتفق مع جوهر الدين ونصوصه وتحرره من خدمة السلطنة السياسية، وأنها الطريق لإقامة مجتمع مستقر آمن أساسه الحرية والعدل والمساواة"، ثم يقول "إن العلمنة منظومة عقلية منطقية تتميز بالمرونة والتدرج ولكن تقتلها التجزئة فليس هناك نصف علمنة وليس من الممكن علمنة جزء من آليات المجتمع دون الآخر، فالعلمانية تفقد كل فعاليتها إذا لم تتناول كل البنى السياسية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية فى المجتمع" (ص ٤٤٢). لكن إسماعيل حسنى يحذرنا منذ البداية "فالطريق إلى العلمنة والتحديث فى بلادنا ليس مفروشا بالورود بل تقف أمامه مجموعة من العراقيل، فالقوى الاستعمارية والصهيونية التى تطبق النظام العلمانى فى بلادها هى ذاتها التى تساند القوى المعادية للعلمانية فى بلادنا، كذلك هناك النظم الاستبدادية المدعومة بهذه القوى ومافيا الفساد الاقصادى التابعة لها، وكذلك الكهنوت الدينى وجماعات الإسلام السياسى التى تسعى لإقامة أنظمة شمولية سلطوية وتعتبر المجتمع المدنى المستقل أهم أعدائها،

وكذلك اتجاه كثير من رجال الدين والمثقفين والأحزاب السياسية إلى مهادنتها" (ص ٤٤٣) .

ثم يمضى محمدا أسس قيام نظام علمانى فيقول "وجود دولة مركزية قوية تفرض هيبتها بسيادة القانون، وكذلك إصلاح القوانين ونظام التعليم والخطاب الإعلامى، وتجريم تدريس أو نشر ثقافة الكراهية للآخر، وتقديس مبدأ المواطنة". وهكذا حدد إسماعيل حسنى الضرورة والاعداء والطريق.. ويبقى أن نسأل أنفسنا متى نبدأ. أو بالدقة نسألها.. هل نستطيع أن نبدأ؟ والإجابة نعم، ولكن متى؟ وكيف؟ وأهم من هذا بمن؟ ويمكن القول إن كتاب "علمانية الإسلام والتطرف الدينى" هو واحد من أهم منجزات محاولات التجديد فى الفكر الدينى، غير أن هذا الكتاب قد مضى دون أن يلتفت إليه أحد.

السيد يوسف

والأستاذ سيد يوسف ابن فلاح من دكرنس (دقهلية) وهو أزهري الثقافة والتعليم ثم حصل على ليسانس دار العلوم التربوى ، تدرج فى وظائف وزارة التربية والتعليم حتى منصب مدير التعليم الثانوى والإعدادى بإدارة مصر الجديدة . وقد انهمك السيد يوسف لسنوات عديدة فى إعداد أصول رسالة للدكتوراه حول خروج جماعة الإخوان عن أصول الشريعة الإسلامية ولكنه اصطدم بعد أن قدم مخطط رسالته بمجموعة من أساتذة دار العلوم ذوى الميول الإخوانية رفضوا المخطط فعدله فرفضوا التعديل ثم أبلغوه برفض الفكرة فى جوهرها ، لكنه واصل تحديه فقرر تحويل ما جمعه من معلومات ووثائق إلى كتب تواجه الفكر الإخوانى وتعددت الكتب لتصبح خمسا طبعت مرتين إحداهما فى مكتبة

الأسرة وحملت عنوان "الإخوان المسلمون: هل هي صحوة إسلامية؟" والدراسة في مجملها فاضحة للجماعة وجوهر أهدافها ومراميها ونطالع في الجزء الثالث "الجماعة والعنف" ما يشبه التجميع الشامل لانتهاج الإخوان سبيل العنف كمنظريّة شرعية. ونقرأ "أما والحال كما نرى، إذ نجد التشريع الإسلامي في واد والتشريع الفعلي في واد آخر فإن قعود المصلحين الإسلاميين عن المطالبة بالحكم جريمة إسلامية لا يكفرها إلا النهوض واستخلاص قوة التنفيذ من أيدي الذين لا يدينون بأحكام الدين الخفيف، إن الحكم من منهاج الإخوان وسيعملون لاستخلافه من أيدي كل حكومة لا تنفذ أوامر الله" (الإخوان المسلمون- العدد الرابع). وعندما سقط مرشحو الإخوان ومنهم حسن البنا في انتخابات ١٩٤٤. كتب أحدهم "قدّما أراد قوم العير وأراد الله النفير ويسعدنا أن نكون على هذا الأثر وأن يحملنا الله على إرادته"، وفي أوراق الجهاز السرى (سيارة الجيب) نقرأ "إن على أعضاء الجماعة ألا يترددوا في اغتيال أعداء الجماعة لأنهم أعداء رسول الله، وإن من سياستنا أن الإسلام يتجاوز عن قتل المسلمين إذا كان في ذلك مصلحة"، وأيضا "إن القتل الذى يعتبر جريمة فى الأحوال العادية يفقد صفته هذه ويصبح فرضا واجبا على الإنسان إذا استعمل كوسيلة لتأمين الدعوة" (السيد يوسف ج ٣-ص ٦٧). وعندما كانت الجماعة بصدد تشغيل إذاعة سرية كانت التعليمات أن "برنامج الإذاعة يجب أن يذيع الإشاعات المثيرة لعواطف

ومشاعر الجماهير على الطريقة الألمانية وبإذاعة منشورات عن الحوادث التي يرتكبها أفراد الحركة بصورة مبالغ فيها" (تماما كما تفعل الآن قناة الجزيرة). والمثير للدهشة هو تعليق تقرير للسفارة الأمريكية إلى الخارجية في واشنطن وجاء فيه "اختلف رد الفعل الشعبى على حكم بإعدام عبد المجيد حسن قاتل النقراشى باشا وفقا للمشاعر السياسية ولا يمكن القول أن هناك مشاعر بغض عامة لعبد المجيد حسن كقاتل" (ص ١٠٣) .. والحقيقة أن كثيرا من المصادر الأجنبية أكدت أن حملة الحكومة على الإخوان اجهضت انقلابا إخوانيا كان وشيكا. وينقل السيد يوسف ذلك عن عدة مصادر ونقرأ للكاتب السوفيتى سيرانيان وكان وثيق الصلة بجهاز المخابرات السوفيتى يقول "كان الإخوان قد استعدوا تمام الاستعداد للاستيلاء على السلطة"، ويقول ريتشارد ميتشيل فى كتابه "جماعة الإخوان" "إن الجماعة كانت تخطط سرا للقيام بثورة"، أما ضابط المخابرات الكندى فيقول "وضعت خطة عام ١٩٤٨ لتدبير انقلاب وإعلان البنا خليفة". وفى مقابلة بين اللورد دو جلاس قائد سلاح الطيران البريطانى مع الملك فاروق يوم ١٩ يناير ١٩٤٩ أخبره الملك باكتشاف مؤامرة ستقع فى الفترة ما بين يومى ١٨-٣١ يناير تبدأ باغتيال الملك" (ص ١٤٠) .. وهكذا نأتى إلى الموقف التجديدى والإسلامى الصحيح من إرهاب جماعة الإخوان .. ويجمع لنا الأستاذ السيد يوسف آراء عديدة تدين العنف وتؤكد أنه تأسلم فاسد وليس إسلاما صحيحا ونقرأ رأيا

لمفتى الديار المصرية فى أعقاب اغتيال النقراشى باشا "لماذا رخصت حياة المصريين على بعض المصريين، يقال إنها رخصت بأمر الإسلام الذى لم يحرم شيئاً كما حرم القتل ولم يمه عن شىء كما نهى عن التعاون على الإثم والعدوان"، وينقل عن الأستاذ كامل الشناوى الصحفى الشهير "إننى حزين أن يوجد إنسان واحد لا جماعة منظمة يصنع الموت للناس، ويحترف التخريب والتدمير، إن قلبى ليقطر حزناً إذا كانت هذه الجماعة ترتكب جرائمها باسم الإسلام وتجد من يصدقون دعواها. إن الإسلام الذى يقول كتابه الكريم "وجادلهم بالتى هى أحسن" لا يقر الجدل بالمسدسات والمدافع والتفجرات" (ص ١١١). وردا على الاغتيالات كتب أحمد بهاء الدين عام ١٩٨٧ فى الأهرام مهاجماً "الفكر الذى ينشر ويذاع يومياً وهو خاطئ دينياً وإسلامياً ويؤدى إلى ظهور الإرهاب المسلح تحت ستار الإسلام"، ويقول "أعترف أننى حين يقع حادث من هذا النوع أتألم للضحية المستهدف بالاغتيال، وأتألم لمن يرتكب الاغتيال فهو فى الأغلب شخص بسيط الثقافة وهو ضحية ملقن وغير عارف بعلوم الدين ويقوم بما يفعل لهدف سياسى محض لا علاقة له بالإسلام، وهو يعرض نفسه لحبل المشنقة معتقداً أنه يدافع عن دينه وإسلامه وأنه يقتل ملحداً كافراً، وهنا عمق المأساة وبشاعة الجريمة التى يتحملها من يكتبون وينشرون كل ما هو غير مسئول وغير صحيح إسلامياً وذلك عن جهل أو عن تجارة ودجل فالقاتل والقتيل ضحية تضليل

خطير باسم الإسلام" (الأهرام ١٠-٦-١٩٨٧). وفي ١٤ مايو ١٩٨٧ يعود أحمد بهاء الدين إلى الكتابة في الأهرام قائلا "إن الذين حملوا السلاح لتحقيق أغراض سياسية على مدى ما يقرب من نصف قرن كانوا جميعا على اختلافهم ممن ينتمون إلى هذه العبادة الواسعة التي تسمى التيارات الإسلامية" وفي مقال آخر بالأهرام يكتب الأستاذ سيد يس تحت عنوان "العنف وحقوق الإنسان والمجتمع المدني" متهما جماعة الإخوان بأنها فتحت باب الشيطان لمسلسل العنف الدموي وهي الوحيدة التي بلورت نظرية للعنف" (٢٣-١٢-١٩٨٨). ويكتب المستشار محمد سعيد العشماوى "أن هذا التيار يخلط الأغراض السياسية بالأهداف الدينية، وتتداخل لديه الغايات الشخصية بالأبعاد الروحية، وهو يكتسب من ضيق الأفق شدة ويزداد من ضحالة الفهم صلابة ومن كثرة المغالطات وهما بالصحة، وقد يكتسب من تكرار رفع شعاراته تحقيقا قريبا للآمال وهو يقدم نفسه على أنه وحده طريق الخلاص والنجاة ويتهم كل من لا يفكر مثل تفكيره بالكفر ويصف المجتمع القائم بأنه مجتمع جاهلى ينبغي هدمه وعدم مهادنته" (ص ١١٢). والمثير للاهتمام هو التفات الأستاذ السيد يوسف إلى ما كتبه الأستاذ فهمى هويدى بعنوان "العنف ليس إسلاميا" فى جريدة الأهرام ويقول فيه "إن هذا الحديث ينصب على تاريخ لم يحقق بالقدر الكافى. والقول أن الجهاز السرى يعد البذرة الأولى فيما يسمى بالعنف السياسى اختلفت فيه الأقوال"

(٢٦-٥-١٩٨٧). وننتهى من مطالعة كتاب الأستاذ سيد يوسف ومايزال التأسلم الإرهابى على حالة ومازال الأستاذ فهمى هويدى على حاله أيضا. ولا يبقى سوى أن نوجه التحية والاحترام لسيد يوسف الذى رحل مبكرا بعد أن قدم لنا خمسة كتب كل منها يمثل مكسبا حقيقيا لتراث التجديد.

عثمان عبد الرحيم القحيمي

نحن الآن أمام فكرة أو منهج جديد تماما، فالكتاب عنوانه "تطبيق مفاهيم الجودة الشاملة على منظومة الدعوة الإسلامية" والمؤلف د. عثمان عبد الرحيم القحيمي - الأمين العام للهيئة العالمية لضمان جودة الدعوة وتقييم الأداء" (سنايل للكتاب - ٢٠١٥).
وابتداءً أقرر أنها المرة الأولى التي أسمع فيها عن وجود هيئة عالمية تضطلع، أو تحاول بهذه المهمة، وأقرر أنه يبدو غريبا أن يكون مقر هذه الهيئة أو على الأقل مقر رئيسها د. عادل عبد الله الفلاح في بلجيكا. وعلى أية حال العنوان شديد الإغراء وهو بذاته دعوة مصحوبة بدعوة للتجديد والخروج من مأزق التكرار الممل والالتزام المذل لأفكار تراثية عفا عليها الزمن ويرفضها العقل والعلم، وذلك كله لأن البعض من التراثيين والمتمسكين بكل قديم يزعمون أن

"المعرفة الدينية" لا يمكن تجديدها لأنها تختلف عن غيرها من المعارف فهم يزعمون "أن المعرفة الدينية قد اكتملت على يدى جيل الصحابة والتابعين الذين أتوا بالمعرفة الكاملة والتامة فى شئون العقيدة وأن التمسك بهذه المعرفة هو العاصم من الزلزل ، بمعنى أن المعرفة الدينية غير أية معرفة أخرى ، فهى غير قابلة للتجديد أو المراجعة" يتمسكون بذلك متناسين الآية الكريمة " وقالوا ربنا إنا أطعنا ساداتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا" (الأحزاب-٦٧) وآية أخرى "أفلا يتبدرون القرآن أم على قلوب أقفالها" (محمد ٢٤) وحديث رواه ابو هريرة "إن الله يبعث على رأس كل مائة من السنين لهذه الأمة من يجدد لها أمر دينها" وقول ابن القيم "من أفتى الناس بمجرد النقل من الكتب برغم اختلاف أعرافهم وعوائدهم وأزمنتهم وأحوالهم فقد ضل وأضل وكانت جنايته على الدين" (أعلام الموقعين- الجزء الثالث- ص٧٨) . وكانت هذه المقدمة ضرورية لأنه لا يمكن بحث مفاهيم الجودة أو تجديدها أو منحها منهجا علميا دون سند من المقدمة السابقة ، ونقرأ فى المقدمة "تعانى الدعوة الإسلامية من إشكاليات متعددة ، ويعتبر التفكير فى إدخال مفاهيم الإدارة الحديثة والجودة الشاملة فى المنظومة الدعوية نقلة فى تطوير الأداء الدعوى ، وتجديد الخطاب الإسلامى ، من خلال التأسيس لمنهج علمى فى قياس وتقييم وتطوير المنظومة الدعوية . لأن فلسفة الجودة الشاملة تعنى أنها وببساطة منظومة للقياس والتقييم والارتقاء يتحقق من خلالها مبدأ الإتيقان والتطوير المستمر والتجديد

المتواصل" (ص ٤). وتحت عنوان "إشكالية البحث" تأكيد على أن هذا البحث يتسم بالحدائثة والجودة وانعدام الدراسات والبحوث التي تناولت تطبيق الجودة الشاملة فى الدعوة الإسلامية بالاستناد إلى إدارة الجودة باعتبارها إحدى الفلسفات الإدارية الحديثة. ثم يؤكد المؤلف "أنه لا مكان للعشوائية فى مهمة يرتبط بها مصير الناس عامة فى الدنيا والآخرة ولها ارتباط كبير بتشكيل صورة الإسلام لدى المتلقين سواء أكانوا مسلمين أو غيرهم. . . ولأن الإسلام أكد إتقان العمل والجودة كقيم إسلامية فإن إتقان الدعوة وتجديدها ومن ثم تجديدها أصبح ضروريا. ولكنه يلاحظ أن الحديث عن الدعوة كعلم مستقل شأنه شأن بقية العلوم المستقرة كعلم الأصول والفقه ومصطلح الحديث تواجهه صعوبة شديدة ذلك أن علمية "علم" الدعوة لم تكتمل" (ص ٩). ويميز الكاتب بين معطيات محددة ويوجد أن التراث الإسلامى يحيل على مخاطبة المسلم لغير المسلم داعيا إياه للإسلام" بينما انحسر مصطلح "الدعوة" فى فعل "الوعظ". وما فيه من خطاب أيا كان أسلوبه أو ما فيه من محتوى، وهكذا تحولت "الدعوة" من كونها عملية تجديد إلى عملية جزئية مرتبطة بالمهارات الخطابية. ويتداخل المفهومان "الدعوة" و"الوعظ" بما يؤدى إلى قدر من الاضطراب فى تعريف علم "الدعوة". ثم يقول "واستحضارا للمعنى اللغوى مع المعنى الشرعى نرى أن "الدعوة" يمكن تعريفها بأنها عملية إنسانية منظمة تجمع بين الداعية والمدعو. تدعو غير المسلم إلى حقيقة الإسلام، وتقوم بتجديد فهم الإسلامى

لدى المسلم . لدعوته نحو مقصد معين . وهنا يدعونا المؤلف إلى التوقف أمام عدة عبارات : "فالدعوة إلى حقيقة الإسلام بمعنى الابتعاد بالمسلم وبالإسلام عما هو من غير الإسلام من مفاهيم وانحرافات وعقائد وتصورات تبتعد عن جوهر الإسلام شكلتها تراكمات تاريخية وقناعات ذاتية ، كما يراد به بيان جوهر الإسلام القطعي أو الشرع المنزل ووجوب تمييز عما يلتبس لما يلتبس؟" أما عبارة وتجذوه في حياة المسلم فهي عمل تجديدي إيحائي بمعاني الدين من خلال تجديد القديم إذ إن التجديد سنة ماضية من سنن الإسلام . والتجديد في معناه اللغوي يبعث في الذهن تصورا تجتمع فيه ثلاثة معاني متصلة لا يمكن فصل أحدها عن الآخر ويستلزم كل منها الآخر . أولها أن الشيء مجرد قد كان في أول الأمر موجودا وقائما وللناس به عهد . وثانيا أن هذا الشيء أت عليه الأيام فأصابه البلى وصار قديما ، والثالث أن ذلك الشيء بتجديده يعود إلى أصل جوهره .

ونحاول مع المؤلف التوصل إلى تعريف لتجديد الدعوة فيقول "إن مجمل مشروع دعوة الداعية هو تجديد للدين وبعثه في نفوس الفرد والمجتمع ، ويقتطع المؤلف من معاجم اللغة "تجدد الشيء يعني صار جديدا ، ويقال ثوب جديد أى كأن ناسجه قطعه الآن . ويقال جدد الضوء أو جدد العهد بمعنى إعادة الضوء وتكرار العهد وتجديده" (ص ١٧) . ثم يعود بنا المؤلف ليقول "الدعوة مصطلح عام : معنى تبليغ دعوة التوحيد وأصل الدين الذي هو مسمى

الإسلام وإيصاله لمن لم يبلغه أصلاً، ثم استخدم في الدلالة على التجديد الديني لما انحرف من مفاهيم عن الدين. وبذلك تكون الدعوة في حق غير المسلمين بلاغ الإسلام على النحو الذي يفهمونه، أما الدعوة الموجهة للمسلمين فهي عمل تجديدي إحيائي" (ص ١٩).

لكننا نستأذن القارئ والمؤلف معنا لننحنى نحو موضوع مهم وهو الخلط الإخواني المتعمد في مفهوم كلمة "الدعوة" فهم لا يهتمون لا بالمعنى اللغوي ولا بالمعنى الشرعي ولا بالهدف التجديدي لكنهم يخلطون عن عمد بين "الدعوة" للإسلام الحق وبين "الدعوة" باعتبارها معنى حركياً يمثل جماعة الإخوان. تماماً كما يخلطون في استخدام كلمة "الجماعة" بين جماعة المسلمين أى كل الأمة الإسلامية وبين كلمة "الجماعة" كتنظيم إخواني. وبهذه المفاهيم الإخوانية الملتبسة تتحول "الدعوة" في يد الجماعة إلى أسلوب عمل ونشر أفكار "الجماعة" التي هي تنظيم الإخوان. وبعد هذه المداخلة نعود إلى المؤلف الذي يؤكد "إن الدعوة الموجهة للمسلمين تمثل منظومة منهجية متكاملة ينتج عنها سلوك إنساني لداعية يحمل مشروعاً تجديدياً، أو منظومة نهضوية من أجل إحياء معاني الإسلام التي رقت في نفوسهم فخلت منها حياتهم. وهو مسار أقرب إلى المسار الاجتهادي في دقته لدى الفقهاء يستخدم فيه الداعية تراكماته العلمية والشرعية ليتم إنزالها على واقع ما، بعد تحقيق مناظ أحكامه المناسبة لمتغيرات الواقع" (ص ٢١). ثم يصيح فينا المؤلف

قائلا "إن التاريخ الحقيقي لدعوة المسلمين يجب أن يبدأ فى الحقيقة من مسيرة التجديد لأمتنا، وليس بأول من كتب من كتب المواعظ، وذلك حتى نعيد للدعوة جلالها وقدرها"، ثم يقول وبوضوح تام "إن الدعوة المأمولة اليوم من الدعاة يجب أن تكون دعوة تجديدية فى المساجد والزوايا يصوغها علماء ربانيون كى تدرس الواقع بعناية لتقدم خطابا حضاريا للناس يتناول شئون حياتهم بدقة، وليس خطابا باليا لا يخرج عن كونه مجموعة من المواعظ التى تقال خلف الصلوات" (ص ٢٢) .. وتتأمل النص "خطاب حضارى للناس" وهنا نمايز بين ما أوصانا به الأستاذ الإمام محمد عبده إذ حذرنا من أن هناك إسلامين، إسلام صحيح وإسلام زائف . فنختار "الخطاب الحضارى" ونرفض الخطاب الزائف الذى تزعم فيه جماعة الإخوان الارهابية انها هى ذاتها "الجماعة" وحركيته وأساليبها "الدعوة" الإسلامية أو تزعم داعش والقاعدة وغيرهما من المتأسلمين أن ما تدعو إليه من إرهاب وقطع رقاب المسلمين مجرد أن يرفضوا بيعة الظواهرى أو البغدادى كخليفة للمسلمين هى الإسلام ذاته .

ولكن من يقوم بالدعوة؟ يقول المؤلف "كل مسلم ومسلمة بالغ وعاقل من الأمة الإسلامية مكلف بهذا الواجب"، ثم يعود ليضيف "هو الشخص الذى يخضع لتكوين فكرى وشرعى ومهارى محدد داخل مؤسسات التكوين الدعوى والفكرى بشكل أساس ودورى". ثم يقول "والإطار العام لموضوع الدعوة هو مشروع إحياء وتجديد وتطوير وتنمية الإنسان المسلم من خلال علاقة إنسانية" وباختصار

أن موضوع الدعوة هو الإنسان من حيث هو كائنا عاقلا متحرك بالإرادة وهدفها هو تطويره وتنمية ذاته طبقا للمعايير الشرعية" (ص ٥٨) .. ومرة أخرى نتوقف لتتلمس ما هو صحيح وما هو زائف "فالمدعو يخاطب بالدعوة بصفته كائن عاقل أى يستخدم عقله فى القبول أو الرفض ومتحرك بالإرادة أى له حرية القبول أو الرفض .

ومن هنا فإن الدعوة الإسلامية بعيدة كل البعد عما تقوم به داعش والقاعدة وبوكو حرام وشباب الصومال حيث لا سماح باستخدام العقل ولا قبول بحرية الإرادة، فإما قبول بكل ما يقولون وإما "قطع الرقبة بالسيف" كذلك فإن هذه الدعوة الإسلامية بعيدة كل البعد عن التدليس الإخوانى الذى يسمى "فعلهم الحركى" والذى رأيناه منذ نشأة المنظمة فى ١٩٢٨ وعلى امتداد تاريخها ونراه منها الآن من أعمال إرهابية وقتل وتفجير وتدمير بأنه "الدعوة" .. بل هو دعوة لإسلام فاسد مرفوض من الإسلام ومرفوض من المسلمين .

ونمضى فى متابعة كتاب "تطبيق مفاهيم الجودة الشاملة على منظومة الدعوة الإسلامية" وهو كتاب كلما تواصلنا معه أمتعنا بقدر ما أدهشنا . ويواصل الدكتور القميحى دعوتنا إلى التأمل .. فالدعوة لتطوير الخطاب الدينى وإلى تجديده وإعمال العقل وحرية الفكر فى التعامل معه لم تأت من فراغ وإنما كما يقول "بعد أن تأثر مجال الدعوة الإسلامية بالحال العام الذى تعيشه الأمة الإسلامية من إهمال

وتخلف وجمود، حيث لم تعد للمسلمين القدرة على إبداع معايير جودة مجال الدعوة الإسلامية" (ص ٦١) هذا بالإضافة إلى توهم البعض أن مفاهيم الجودة في وقتنا الحاضر أصبحت تنسب إلى الفكر التغريبي، على اعتبار أن مبادئ الجودة الشاملة ومدارسها المختلفة قد جاءت من الغرب، ومن ثم لا يتم التعامل مع هذا العلم الوافد بمعزل عن نظرية المؤامرة أو بمعزل عن قضية التقليد والاستلاب الحضارى، علما بأن مبادئ الجودة هي فى أساسها إسلامية. عملا بقول الرسول "إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملا أن يتقنه" (أخرجه أبو يعلى والطبرانى) وقد تكون على أية حال مشتركا حضاريا تلاقت عليه الشرائع، كما أن الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها فهو أحق بها" (ص ٦٢). ثم يحدد المؤلف نقطة الانطلاق لفكرته التجديدية فيقول "إنها إعادة الاعتبار للعملية الدعوية باعتبارها عملا عظيما يقوم فيه الدعاة بأدوار أشبه بالمجددين والمجتهدين الذين يدرسون واقع مجتمعاتهم وهم أصلا على اطلاع دقيق بمقاصد شريعتهم ليصوغوه فى النهاية، برامج فكرية وتجديدية لكل شرائح المجتمع لكى يعيشوا الإسلام غضبا طريا كما كان. (ص ٦٦) ثم يقدم لنا المؤلف ملاحظة مهمة هي "أن الأهداف الدعوية المنصوص عليها فى كتب أصول الدين أهداف عامة لا تبرز فيها الخصوصية المجتمعية الخاصة بكل مجتمع إنسانى، إذ لكل مجتمع خصوصياته التى تفرز نمطا من المشكلات والقضايا التى تختلف عن غيره من المجتمعات، كأن تعانى بعض المجتمعات

مثلا من الفقر والعوز، والبعض الآخر يعاني من المشاكل الطائفية والعرقية، فيكون دور البرنامج الدعوى التصدي لتلك الإشكاليات والتعاطى معها بمنهج دعوية متخصصة. (ص ٦٨). وهكذا يلقنا الدكتور القميحي فكرة جديدة، فالدعوة لا يكفي أن تكون نظرية أو تجديدية أو عقلانية وإنما يتعين عليها أن تكون ظهيرا للمسلمين فى أى مجتمع تناقش مشاكلهم وتساندها فيكون الدين سندا للفقراء والمعوزين وداعيا لإنهاء الخلافات الفارقة بين الفرق. ويدعونا المؤلف إلى تأمل "خطاب الأنبياء لأقوامهم بحسب معاناتهم، إن خطاب النبوة وثمرته وخلاصته وأصوله تنوعت مواصفاته بحسب هدفه وموضعه ومحلّه. فخطاب العقيدة غير خطاب الدعوة، وخطاب الدعوة غير خطاب الدولة، وخطاب المعركة غير خطاب الحوار، وخطاب العلاقات الاجتماعية غير خطاب الولاء والبراء"، ثم هو يحذرنا من "صور التدين المغشوش والفقّه الحسير والمبتسر التي بدأت تطفو على الساحة وتعبث بالأحكام الشرعية وتختلط عندها مواصفات الخطاب، فيكون نفس الخطاب فى كل الأحوال والمواضع والمجالات، فتحدث النكبات ونسب إلى الإسلام ودعوته ونعجز عن إيصاله إلى المسلمين والآخرين ونحن نحسب أننا نحسن صنعا" (ص ٧٢). وبهذا يصل بنا المؤلف إلى مبتغاه. فإذا كنا قد تأملنا العنوان والمقدمات فى دهشة فهو يقتادنا إلى الهدف.. وهو مواجهة ما أسماه "الإسلام المغشوش" وما نسميه التأسلم الذى ينتشر كالوباء على أيدي أمثال

الجماعة الإرهابية والقاعدة وداعش وبوكو حرام وغيرها . . وهو فى نفس الوقت يلقننا أن "الثقافة العقلانية المعاصرة لها تأثير على عقول كثير من الناس فى هذا الزمان فتجعلهم ينفرون بشدة مما يتنافى مع معطيات الثقافة المعاصرة". ثم يأتى إلى ما أسماه مصدر الخلل عند كثير من المتصدرين للدعوة "وهو الخلط بين ما هو مقدس وشرعى وبين ما هو محاولة بشرية اجتهاية قد تكون خطأ وقد تكون صواباً"، وكذلك "ليس كل خطاب يصلح لأى مكان، فلكل مكان خصوصيته ومشكلاته وطبيعته، كما هى طبيعة الناس الذين يعيشون فيه. فالخطاب فى بلد مسلم يفهم الناس فيه دينهم من منطلق التصديق والاستسلام يختلف تماما عن خطاب قوم لا يؤمنون إلا بالوقائع الدلائل العلمية" (ص ٧٢)، ثم هو يعود ليذكرنا "أن العقلية الدعوية الغوغائية، أو الثقافة الغوغائية كلفت المسلمين الكثير، وأسهمت إلى حد بعيد فى عجزهم عن التعامل مع القيم الإسلامية الصحيحة. فاكتفوا بالنشوة والفخر بالإنجاز التاريخى، إضافة إلى الاقتصار فى الحديث عن عظمة الإسلام فقط دون التعرف على أسباب سقوط وتخلف المسلمين" (ص ٧٤). ثم يواصل الدكتور القميحى مواجهته الهادئة والحاسمة فى آن واحد لقوى التأسلم التى تحاول فرض إرادتها على عقول الكثيرين عبر العودة إلى وهم الخلافة والزعم بأنها جزء من الشريعة الإسلامية والسبيل إلى ذلك هو إعلاء شأن الوطن والمواطنة فيدعو "للتأكيد على تنمية وعى حب الوطن والانتماء إليه فالوطن فى المفهوم

الإسلامى هو السقف الذى يجمع المسلمين وغير المسلمين الحاملين
لجنسية الدولة فى حالة تفرض عليهم جملة من الحقوق والواجبات ،
فالمواطنة بالمفهوم الشرعى ترتفع عن كل الفوارق مما تمايز به
الإنسان وتفاخر على أخيه الإنسان على مر العصور" (ص ٧٧) .
وهكذا يوجه القمىحى سهمين فى عبارة واحدة . أولهما رفض إنكار
الوطن كسبيل لفرض وهم الخلافة ، أما السهم الثانى فهو التأكيد
على حقوق المواطنة المتكافئة التى ترفض بشدة نهج المتأسلمين فى
التعامل مع غير المسلمين وأيضاً مع المسلمين من غير المنضوين تحت
لوائهم ، والرافضين لمبايعة خلفائهم الوهميين .

ويبقى أن نمنح المؤلف والهيئة التى يتولى أمانتها العامة وهى
"الهيئة العالمية لضمان جودة الدعوة وتقييم الأداء" خالص التحية
هم والناشر دار "سنابل" التى نتمنى أن تواصل النشر للمجددين
الجدد .

محمد كامل ضاهر

ومن لبنان يأتي صوت مجدد أكاديمي هو د. محمد كامل ضاهر في كتاب مهم هو "الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر" (٤٨٠ صفحة من القطع الكبير) ويبدأ المؤلف معركته متعجلا منذ السطر الأول في المقدمة "يعانى المجتمع العربى منذ قرنين تقريبا من مخاض عسير لم تتوضح نتائجه حتى الآن (الكتاب صدر فى ١٩٩٤) فالمجتمع العربى المتطور لم يولد بعد رغم الجهود الجبارة التى بذلها الرواد والأوائل لعصر النهضة وأتباعهم فى هذا الاتجاه، وماتزال أكثر خصائص هذا المجتمع مرتبطة بقيم ومفاهيم عصور أوسطية تمنعه من التطور والانعقاد من قيود التخلف والانحطاط المزمنة" (ص٧). ويقول المؤلف أن هذا الصراع يدور بين ثلاثة اتجاهات: تيار ديني - تيار تحديثي علماني - تيار

توفيقى بين الاتجاهين. وكان السؤال المطروح وبإلحاح أمام الجميع هو كيفية الخلاص من برائث التخلف والانحطاط اللذين يعانى منهما العرب والمسلمون، وحول الوسائل الفعالة لمواجهة تحديات الاستعمار الغربى الناشط فى كل الاتجاهات. ويحاول المؤلف أن يختصر مواقف كل من هذه التيارات الثلاث فيقول "أتباع التيار الدينى أرجعوا أسباب هذا التخلف إلى ابتعاد المسلمين عن تعاليم دينهم الصحيحة، وقالوا بأن الحلول الحاسمة لهذه المشكلات تكمن فى العودة إلى ينباع الأولى لتلك التعاليم التى على أساسها شيد المسلمون الأوائل حضارتهم. لكن التحديثيين العلمانيين كانت لهم وجهة نظر مخالفة تماما. إذ قالوا أن العلاج الشافى لذلك التخلف يكمن فى الفصل بين شؤون الدين والدنيا من ناحية وفى تبنى الوسائل الحديثة، أما التيار التوفيقى فقد حاول التوسط بين تلك الطروحات الدينية والعلمانية قائلا: إن الإسلام دين وسط يوازن بدقة بين حاجات الإنسان المادية والدينية ومتطلباتها، وبين تطلعاته الروحية ومقتضياتها" (ص ٨).

ويمضى المؤلف ليوصل إعداد خشبة المسرح الذى سيطرح فيه دراسته فيقول "لقد ساد الاعتقاد حتى عهد قريب بأن التيار التحديثى العلمانى قد تجذرت مفاهيمه فى بنية المجتمع العربى المعاصر إلى درجة يصعب اقتلاعها منه، وبالتالي فإن عملية تطور هذا المجتمع ستأخذ مجراها الطبيعى لتصل إلى أهدافها المنطقية. ولكن يبدو الآن أن هذا الاعتقاد لم يكن صحيحا فى مجمله،

فالتيارات الدينية المتأصلة فى بنية المجتمعين العربى والإسلامى عادت لتنشط من جديد تحت أسماء مختلفة، اصطلاح على أنها تمثل ما أسمى "الصحة الإسلامية". والمثير للدهشة هو أن الباحث اعتبر ذلك أمرا لم يكن متوقعا ولا مرئيا من زمن بعيد فيقول "كان ظهور هذه التيارات وانتشارها السريع مفاجأة للباحثين الاجتماعيين والسياسيين الذين يرضدون الاتجاهات الفكرية فى المجتمع إلا أنهم متفقون على أن الإحباطات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعسكرية، ثم التحديات الخارجية التى يعانى منها العرب والمسلمون هى من الأسباب المباشرة لما نحن فيه الآن من الفوضى والاضطراب والفتن (ص ٩) .. ويقول "لقد كانت مصر هى ساحة ذلك الصراع المتشابك والمعقد ومركز انطلاق شرارة النهضة ومحل تفاعلات مختلف التيارات فكانت بوصلة التقدم أو التخلف فى توجهات هذا المجتمع".

ويحذرنا المؤلف بقول كينز "تكمن الصعوبة ليس فى طرح الأفكار الجديدة، بل فى التخلص من الأفكار القديمة التى تتغلغل فى كل زاوية من زوايا عقولنا" .. ويقول ضاهر "منذ قرنين من الزمان تقريبا بدأ "الإنسان العربى" يستيقظ من سبات عميق إثر اصطدامه بحضارة عالم جديد لا تمت إلى مفاهيمه عن الكون والحياة بشيء، إنه عالم الحداثة والتطور، وحضارة العلم والتكنولوجيا الوافدين إليه من أوروبا. وكان هذا الإنسان أمام خيارين مصيريين، إما الانفتاح على هذه الحضارة لبناء مجتمع عربى متطور، وإما البقاء فى كهوف

العصور الوسطى . وأدى الأخذ بالخيار الأول إلى ولادة ما أسماه المؤرخون النهضة العربية الجديدة التي كانت فى اهتماماتها الأساسية صراعا ثقافيا واجتماعيا ما بين دعاة التحديث الذين وجدوا فى معايير الحضارة الغربية ومنجزاتها العلمية خشبة الخلاص ، وبين التراثيين المتشبهين بتقاليد الماضى وعقائد السلف والتي يعتبرونها فى تطبيقاتها الصحيحة الدواء الشافى " (ص ١٢) .

ثم يتوقف المؤلف ليحدثنا عن "الحداثة" ومضمونها فيلخص هذا المضمون فى عدة عناصر هى : تقبل الطرق والأفكار الجديدة - الاستعداد للتعبير عن الآراء المهمة بالحاضر والمستقبل وليس الماضى - الإيمان بالعقل والتكنولوجيا والاعتقاد بالعدالة الاجتماعية ، وتؤلف هذه الخصائص فى مجموعها ما يمكن تسميته بالبعد الحديث للإنسان " (ص ١٣) . ويمضى ضاهر مؤكدا محورية العلم والعقل . ويقول "العلم والتكنولوجيا هما العمود الفقري للحداثة والمجتمع الحديث ، ونقصد بالعلم تلك المعرفة القائمة على التجربة الحسية والوقائع المادية ، وهى بذلك تختلف عن المعرفة الدينية القائمة على الإيمان والوحي " ، ثم هو يجسد التناقض بين الاتجاهين فى المعرفة فى عبارة للقديس أوغسطين (٤٥٤ - ٤٣٠ م) تقول "إن سلطة الكتاب المقدس هى أكبر من جميع قوى العقل الإنسانى ، فحيث يقع التناقض بين الملاحظة العلمية وهذا الكتاب تهمل الملاحظة" (ص ١٣) ، لكن المؤلف يمضى سريعا ولا يتوقف أمام هذه العبارة ، وربما كان ذلك مقصودا خشية الوقوع فيما يغضب

البعض . فالحقيقة هي أن التعامل مع الكتب المقدسة لا يكون مع النص ذاته وإنما مع فهم الناس لهذا النص وقدرتهم على فهم مقصوده ، وتأتى الأفكار واتجاهات الفهم مختلفة باختلاف الأفراد . ومن ثم يمكن إيجاد مفاهيم تحديثية متسقة مع فهم تحديثى للنص والعكس صحيح ، وعلى أى حال يمضى المؤلف قائلا " إن للعلم أهدافا مختلفة تماما عن مفهوم العلم القديم فهو لا ينغمس فى الماضى والتعلق به ، وإنما يسعى للسيطرة على الطبيعة والسعى عبر التكنولوجيا لتطبيق النظريات العلمية واستخدامها لبناء حضارة جديدة . ثم ما يتبع ذلك من الاعتماد على العقل والعلم لفهم معطيات الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، وانطلاق هذا العقل ليصبح بذاته معيارا للحقيقة وأداة لفهمها وقاعدة لتطوير العلوم والتكنولوجيا ، دونما ارتكان إلى الماضى وما كان فيه وإنما بتطوير ما كان ملائما فى الماضى ورفض ما لم يعد ملائما وما أصبح عائقا أمام إعمال العقل وما يترتب على إعماله من نتائج ضرورية لتحقيق التقدم المنشود " .

ويمكن القول إن د . ضاهر مضى بكتابه " الصراع بين التيارين الدينى والعلمانى " وقد كرس العديد من صفحاته لمحاولة دراسة هذا الصراع فى مصر أساسا باعتبار أنها الأساس سواء فى التقدم أو فى الانتكاس . ويقدم لنا ضاهر كثيرا من مجهودات وإبداعات علمانيين شوام ومصريين بل ورجال دين مرموقين ولأن الكتابة عن رفاة الطهطاوى وقاسم أمين ومحمد عبده قد تكاثرت بما لا يحتاج إلى

تكرار استعراضها فإننا سندجأ إلى ما قد يمثل إضافة إلى هذا الاتجاه .
وفى فصل بعنوان "من السلفية إلى العلمانية" يبدأ بعبارة لفرح أنطون تقول "إن القول بأن الالتفاف حول لواء الدين يمكن الأمم الإسلامية من مستوى الغرب الحضارى، وهو المستوى الذى توصل إليه بالتقدم العلمى، هو ببساطة تجاهل لطريقة تطور الحضارات وفشل فى فهم الطبيعة الإنسانية" (ص ٢٠٩)، ويقول ضاهر عن العلمانيين فى مطلع القرن العشرين فى مصر "كان هدفهم البعيد تغيير موقعهم السياسى والاجتماعى لإيجاد مجتمع يستطيعون الانتماء إليه، فقد رفضوا رفضاً مطلقاً القيم السائدة والمستمدة أساساً من مصادر دينية، ومن ثم مثلت دعوتهم إلى علمنة الفكر والتاريخ والمجتمع والسلطة ثورة على الثقافة القائمة" (ص ٢١٠) ..
ثم هو يتحدث عن الحيرة فى إيجاد تحديد جديد للهوية الوطنية والقومية ومن ثم قادتهم أفكارهم العلمانية إلى الفصل بين ما هو عربى، وما هو إسلامى فكان وجود - ولأول مرة- تعريف للعروبة منفصل عن الإسلام، واعتبروا الإسلام أحد عوامل التطور الحضارى العربى .. كما نشأ مفهوم جديد للوطن قائم على الروابط الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية بدلا من الروابط الدينية.
(ص ٢١١) . ولكن الأمر لم يقتصر على علمانيين شوام أو حتى مصريين، بل استمتع بمنحى تجديدى وعلمانى لشيخ مستنيرين فالشيخ طنطاوى جوهرى نشر مقالا فى عام ١٩١٠ أكد فيه أن نظرية داروين إنما تؤكد عظمة الله فى خلقه وقال إنها لا تتنافى مع

تعاليم الإسلام ودعا المسلمين إلى "تعلم التشريح والطبيعيات والكيمياء والعلوم العصرية الأخرى ودراسة الحيوانات والنبات والإنسان التي هي أسمى مظهر لعبادة الله وهي أشرف من صلاة زائدة أو إحسان إلى مسكين". ثم تشجع عبد القادر أفندي حمزة فكتب مقالا في مجلة المقتطف وما فيه "إلى ضرورة الخروج من العصر الذي نستسلم فيه لماضيينا إذا كنا لا نريد أن نظل جهلاء وضعفاء كما هو الحال الآن وكما كان سالفا"، وقال حمزة في ختام مقاله "إن القرآن لا يتضمن سوى قوانين عامة لكافة الناس، وأن لكل أمة حق التصرف انطلاقا من الحكمة المتضمنة في هذه القوانين، وأن تختار منها ما يتماشى مع الزمان والمكان دون أن تقيّد العقل بأى قيد سوى البقاء في حدود الإيمان" (ص ٢٢٣).

أما أحمد لطفى السيد فقد دعا إلى إحياء القومية المصرية ونبذ فكرة الجامعة الإسلامية باعتبارها "خرافة ابتدعتها دماغ مراسل التايمس اللندنية لتغطية أعمال الأوربيين الاستعمارية ضد بلاد الشرق في زمن شكلت فيه المصالح المادية العلاقات الدولية وليس الدين" (ص ٢٣٢).

لكننا وقبل أن نغادر د. محمد كامل ضاهر وكتابه "الصراع بين التيارين الدينى والعلمانى فى الفكر العربى الحديث والمعاصر"، نجد أنه من المفيد أن نفعل كما فعل فنلقى حمزة من الضوء على حدث مهم ربما كان بداية لاشتعال حركة التجديد فى الفكر الدينى. هذا الحدث هو مقال طويل لعبد القادر أفندي حمزة نشره فى مجلة

المقتطف (عدد مارس ١٩٠٤ - ص ٢٣١-٢٤٠) والمقال بعنوان "خطر علينا وعلى الدين" وقد تضمن المقال نقدا عنيفا لرجال الدين الذين حولوا الدين إلى تجارة، فلم يعد يهمهم إلا أن تردده أفواههم صباح مساء وسيلة للتغريب، واحتيالا لكسب رضا العامة، وشيوع ذكرهم بينها، غير ملتفتين إلى الخطر العظيم الذى يدفعون إليه الأمة ودينها، كما اندفعت إليه أوروبا من قبل فكانت النتيجة وبالا على المسيحية والمسيحيين". ثم يهاجم كل من يقحم الدين فى شئون الحياة تزلفا إلى العامة من الناس الذين استولى عليهم هوس دينى يدل على مدى تسلط الدين ورجاله على عقولنا وانخداع أفهامنا انخداعا لا مثيل له لكل ما يأتى من جانب الدين، بل يدل على استسلامنا استسلاما أعمى إلى ماضيها الذى يجب أن نتعد عنه كل الابتعاد إن كنا نريد أن لا نبقى كما نحن وكما كنا جهلاء وضعفاء"، ويمضى عبد القادر حمزة مهاجما أغلب رجال الدين المسلمين فيعتبرهم "أجهل الناس بالإسلام ولكنهم يتاجرون باسمه ويتخذونه مطية للتغريب والتضليل"، ثم يقدم أمثلة على ذلك من تاريخ الحضارة الإسلامية فى ماضيها وحاضرها حيث وقف الكثير من رجال الدين "الجهلة" فى وجه العلم والعلماء واتهموهم بالخروج على الدين، ثم يقول "إن من أخطر الأشياء أن نستنجد بالدين فى كل شىء بعد أن صار ما صار إليه، وبعد أن اختلطت به مجموعة من العادات والتقاليد أنتجها الفهم السيئ، والتغالى المضر". ثم يختتم عبد القادر حمزة مقاله المتفجر داعيا إلى "عدم إقحام الدين فيما ليس

من شأنه لأن القرآن لم ينزل إلا بقواعد عامة للناس جميعا، ولكل أمة أن تتصرف فى مدلولات هذه القواعد بما يناسب ظروفها المكانية والزمانية دون أن يكون لها الحق فى الحجر على العقول والأفهام". وكان هذا المقال بداية لتفجر مقولة ضرورة تجديد الفكر الدينى فأسرع رفيق العظم بالرد عليه فى العدد التالى من ذات المجلة (مايو ١٩٠٤) بمقال حمل ذات العنوان، كما رد عليه فى ذات العدد محمد كرد على بمقال عنوانه "الدين والعامية" كما ظل هذا المقال محل تعليقات مؤيدة وأخرى معارضة لفترة طويلة، وإن كان بعض المعارضين قد تأثر بشدة بأفكار عبد القادر حمزة فى الهجوم على الخلافة العثمانية وبدأ عديد منهم مثل رفيق العظم ومحمد كرد على والأمير شكيب أرسلان فى الحديث بوعى عربى يرى فى دولة الخلافة العثمانية أداة قهر وظلم ويدعو إلى دولة أو عدة دول عربية مستقلة عن الأتراك تجمع المسلمين والمسيحيين فى أمة واحدة، وجسدوا ذلك فى أحزاب ونواد وصحف ومؤتمرات أيقظت الساكن العربى.

جمال سند السويدى

هى المرة الأولى التى أقرأ فيها كتابة للدكتور السويدى ، وما إن حصلت على كتابه الموسوعى "السراب" حتى أدهشنى حجمه (٨١٥ صفحة من الحجم الكبير) وتأملت سيرة المؤلف لأكتشف أننى أمام مثقف إماراتى يستحق الاحترام ، ومع صفحات الكتاب أدركت أن دراسته واجب أساسى بالنسبة لى وأن التعريف به ضرورة حتمية كجزء من واجب مستحق الأداء فى معركة التجديد الفكرى والتنوير . وعلى الغلاف أقرأ " يناقش الكتاب ظاهرة الجماعات الدينية السياسية من زوايا بحثية متعددة ، فكرية وسياسية وعقائدية وثقافية واجتماعية ، كما يركز - أيضا- على الفكر الدينى السياسى بشتى تجلياته وجماعاته ، عاكسا الفروقات والتباينات الفكرية والتنظيمية بين هذه الجماعات " ، ثم " ويرصد الكتاب هذه

الظاهرة تاريخيا متتبعًا إليها وصولًا إلى دورة صعودها السياسي في بداية العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين .. من أجل بلورة رؤية لدى المهتمين والباحثين وصناع القرار والجمهور". ثم نفتح صفحات الكتاب لنجد د. السويدي يوضح حقيقة الجرح الذي عانى ويعانى منه كثيرون من المجددين في الفكر والساعين إلى أعمال العقل ومقاومة الجهالة والظلامية فيقول "أعبر عن شكري وتقديري لكل من يعمل من أجل الحفاظ على أمن وطني الغالي دولة الإمارات واستقراره"، ولأن أوطاننا تخوض ذات المعركة ولتحقيق ذات الهدف تكون دراسة هذه الموسوعة أمرا ضروريا. وفي بداية "التمهيد" (ص ١١) يقول "توصلت إلى قناعة مفادها ينبغي السعي نحو اكتشاف المعوقات الحقيقية التي تحول دون تفاعل كثير من دول العالمين العربي والإسلامي بجدية مع الواقع العالمي الراهن، وفي مقدمتها ارتهان كثير من هذه الدول والمجتمعات لأيدولوجية الجماعات الدينية السياسية التي باتت أفكارها تمثل فعلا لا قولا إحدى العقبات أمام التنمية والتطور والحدثة، وهي تضع الكثيرين في حالة تشبه من يتأثر بتأثيرات ظاهرة فريدة طالما سمعنا عنها وهي ظاهرة "السراب" التي عبر عنها سبحانه وتعالى تعبيرا إعجازيا في قوله تعالى "والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئا" (النور- ٣٩) .. ثم يقول "ولست في مقام ربط الجماعات الدينية السياسية بحالي الكفر والإيمان أو توصيف أوضاعها العقائدية ولكنني قصدت ربط الواقع

بمفهوم السراب ودلالاته فى الآفة الكرفمة . فإننى أرى أن حال الملاىن من شعوب بعض الدول العربفة والإسلامفة ممن ظنوا فى الجماعات الدفنففة السفساسفة ففرا؁ واعتقدوا بامتلاكها مقدرفة على إصلاح الأوضاع وتحقفق طموحاتهم التنفوففة والعبور بمجمعاتهم إلى بر الحدافة والتطور؁ حال هؤلاء أقرب إلى حال من خدع بظاهرة السراب التى فففل للناظر أنها شفاء وهى لفسف بشفاء؁ بل إنها بعد ففرفة وجفزة تذهب كلفة فلا عفن ولا أثر . وقد كان العرب الأقدمون فضرفون بالسراب المثل على الكذب وعلى كل أمر لا حقففة له فى واقع الحفافة" (ص ١٧) . ثم فمضى "وعندما بدأت العمل فى هذا الكتاب ازددت تصمفما على مسماه الذى اخترته فى بداة رصدى لهذا التشابه أو التماثل . فالسراب هو ظهور وهمى لففالات لا وجود لها فى الحقففة؁ أى أنه ظاهرة خادعة من الأساس ولكنها تنشأ نففجة فوافر ظروف طبعفة معفنة تسهم فى تشكلها؁ وهكذا تشكلت فى ظروف مجفمعة معفنة لدف الملاىن انطباعات خاطئة خادعة بأن الجماعات الدفنففة السفساسفة هى بديل حقففى قادر على فوففر الخفر وأنها الحلول لما فعانفه الكفففر من الدول العربفة والإسلامفة من إشكالفات تنموفة وعشرات اجفماعفة واقتصادفة وسفساسفة وثقاففة وتعلفمفة" (ص ١٤) . ثم عنوان فرعى فقول "الجماعات الدفنففة السفساسفة ترفع شعارات مراوغة لا فمكن إخضاعها للتدقق والقفاس المنهففى"؁ وتحت هذا العنوان فقول "إن البفئة المحفطة قد لعبت دورا بارزا فى بلورة هذه الحالة؁ فاستغلت هذه

الجماعات الأوضاع النفسية والأيدولوجية وحالة الفراغ والفوضى السياسية التي أسقطت العديد من أنظمة الحكم، وبالقدر ذاته استغلت الهوة بين بعض الشعوب وأنظمتها الحاكمة من جهة، وحالة التدين الفطرى لدى الشعوب وميلها إلى الدين فى أوقات الأزمات، حيث تنشط ديناميات إحياء الجذور الدينية للحصول على دواء للإشكاليات الحياتية التي لا تستطيع الدولة القيام بأى شىء تجاهها" ثم هو يضع يدنا على الحل مؤكداً " والمعنى فى ذلك أن توافر شروط حدوث الظاهرة كفيل باستدعائها ومحاولة تلافيتها باعتبار أن معالجة المقدمات هو ضمانة لعدم ظهور النتائج" (ص ١٥).

ونمضى ونحن لم نزل فى "التمهيد" للموسوعة لنقرأ تحت عنوان "الجماعات الدينية السياسية" تعتمد تفسيراً ضيقاً للشرع استناداً إلى مفهوم الحاكمية معتبرين أنفسهم وكلاء لله فى الأرض وانطلاقاً من أن التطرف هو مقدمة للقتل ومرحلة سابقة له، فهذه الرؤية الدينية الضيقة هى التى أدت بالنهاية إلى شيوع هذا المستوى المذهل من العنف وسفك الدماء.. حيث لا حرمة للدماء ولا الأعراض، فلا يعقل أن تكون الشريعة الإسلامية الغراء التى يعد حفظ النفس أحد مقاصدها الرئيسية مرجعاً لتبرير القتل وسفك الدماء والاعتصاب، وهى التى حذرت حتى من مجرد ترويع المسلم ولو على سبيل المزاح، ثم نجد من يرتكب عمليات الذبح والقتل والنهب باسم الإسلام متخذاً أقوال أبو الأعلى المودودى وسيد قطب سندا من دون أحاديث رسول الله وهو الذى قال "والذى نفسى بيده

لقتل مؤمن أعظم عند الله من زوال الدنيا" (ص ١٨) . ثم يفاجئنا د . السويدى بعنوان عاصف يقول "إذا أردت أن تتحكم فى جاهل فعليك أن تغلف كل باطل بغلاف دينى" (ص ١٩) وصاحب هذه المقولة هو الفيلسوف العربى الأشهر "ابن رشد" الذى مضى قائلا "إن التجارة بالأديان هى التجارة الربحة فى المجتمعات التى ينتشر فيها الجهل" . ونعود إلى د . السويدى الذى وصف ابن رشد بأنه فيلسوف الاستنارة والعقلانية والرشادة الفكرية ، فىمضى بنا متحدثا عن زماننا المرير قائلا "وقد لا يكون هناك بالفعل جهل أكثر مما تعيشه الكثير من الدول العربية والإسلامية فى العصر الراهن الذى يبدو الصراع فيه على أشده بين الاعتدال والتطرف" ، وقد لا يكون هناك بالفعل أزمنة ساد فيها الجهل وقل فيها المنطق وطغى النقل على العقل أكثر مما تعيشه الكثير من الدول العربية والإسلامية فى العصر الراهن" .

ويأتى الباحث إلى مفارقة مهمة ، فهذا الاعتقاد الخاطئ فى فعالية ما تمتلكه الجماعات الدينية السياسية من الحلول والبدائل لم يقتصر على الملايين من شعوب المنطقة وإنما نجد هذا الإحساس الوهمى متجذرا أيضا لدى هذه الجماعات ذاتها ، ولم يكن هذا الشعور السرابى الزائف سوى نتاج عزلة فكرية ذاتية فرضتها هذه الجماعات على نفسها ، ثم ما لبثت هذه العزلة أن حجبته عن ديناميات التطور والتحديث فى العالم حيث شعرت ولفترات طويلة بأنها تمتلك مشروعات نهضوية قادرة على رآب الفجوة بين الدين

والحدائثة، والنتيجة أنها اصطدمت بصخرة الواقع فى اختبارات سياسية عدة حصلت فى بعضها على ثقة شرائح عريضة من الناخبين لتجد نفسها فى مواجهة استحقاقات الواقع وتعقيداته الاقتصادية والتنموية التى لم تكن تمتلك بدورها رفاهية انتظار هذه الجماعات حتى تعود إلى الصواب بعد أن اكتشفت هى نفسها، واكتشفت الشعوب معها أنها باعت الوهم وسوّقت الشعارات وربحت منها وبفعلها. وحتى صناديق الانتخابات سرعان ما لبثت أن أثبتت أنها لم تكن هى الأخرى سوى السراب لذى طرفى هذه المعادلة على حد سواء الجماعات الدينية السياسية وجماهير الناخبين. إذ لم يجد ملايين الشباب العاطلين حلولاً لإيجاد فرصة عمل لهم، كما لم يجد ملايين الفقراء والمحتاجين ما يسد رمقهم. ولا ينسى د. السويدى أن يضع يدنا على مفارقة مهمة فظاهرة السراب اتى تحليلها على يدى الحسن بن الهيثم البصرى مؤسس علم البصريات والذى اعتبر أعظم علماء الطبيعة فى القرون الوسطى وهو صاحب كتاب المناظر فى البصريات (القرن الخامس الهجرى) والمفارقة هنا أن رصد هذه الظاهرة فيزيائياً من خلال ابن الهيثم الذى كان أول من أعطها تفسيراً علمياً يرمز إلى ذروة التطور العلمى لذى العرب والمسلمين فى حقبة زمنية سابقة، فى حين أن السراب السياسى الذى نحن بصددده على النقيض من ذلك تماماً فى توصيفه اللغوى وتحليله الواقعى فهو رمز لتخلف حضارى وتراجع ثقافى. ثم يختتم د. السويدى هذا التمهيد قائلاً "هذا الكتاب جرس إنذار

وصيحة تنبيهه وتحذير ليس لافاقه من غرهم السراب أو انخدعوا
بمظهره فقط، بل لنسعى جميعا لاستعادة دور العقل والاجتهاد
والتفكير والتأمل، وأبرز الدروس التي نحتاج إلى تعلمها هو أن
المظهر لا يغنى عن الخبر وأن الظاهر لا يغنى عن الباطن" . ثم هو
يختتم التمهيد ببيت شعر لعنترة العبسي:

إن الأفاعي وإن لانت ملامسها

عند التقلب في أنيابها العطبُ

وعندما ندلف إلى مدخل الكتاب يواجهنا د. السويدي بسؤال

مباغت هل الوسطية مجرد اختيار؟ أم هي فرض واجب؟

والإجابة "المنهج الإسلامي القويم يقوم أساسا على الوسطية
والتوازن في مختلف أمور الحياة، انطلاقا من نص إلهي صريح،
حيث قال تعالى "واتبع فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك
من الدنيا وأحسن كما أحسن الله إليك ولا تبغ الفساد في الأرض إن
الله لا يحب المفسدين" (القصص - ٧٧) فالتمسك بالوسطية في
الإسلام ليس اختيارا فقط بل الابتعاد عنها مهما يكون دمارا
وانتحارا، كما هو الحال اليوم في بعض الدول والمجتمعات التي
فقدت هذا التوازن. فالإسلام يرفض الإفراط أو التفريط والغلو
والتقصير ويقوم على الاعتدال. وقد قال رسول الله "إياكم والغلو
في الدين فإنما أهلك من كان من قبلكم الغلو في الدين". (عن ابن
عباس) وهناك فوق ذلك الآية الكريمة "وكذلك جعلناكم أمة وسطا
لتكونوا شهداء على الناس، ويكون الرسول عليكم شهيدا" (البقرة

١٤٣) (ص ٢٨). ويمضى "الإسلام لا وساطة فيه بين الخالق والمخلوق، ويخلو من مفاهيم وأدوار تبرز تحت مسميات مثل رجل الدين أو المرشد أو غير ذلك من مفاهيم سببت قدرا كبيرا من الالتباس وحالت دون فهم سليم للواقع إذ يتعامل معها الكثيرون باعتبارها ثوابت دينية لكنها لا تلبث أن تتهاوى أمام القراءة الفقهية الواعية لأصول الدين، فقد يتحدث أحدهم عن حق حصري في وكالة تجارية ولكن من المستغرب أن يقدم نفسه وكيلا حصريا للدين مغلقا باب الاجتهاد والتفسير وإبداء أى رأى مخالف" (ص ٤٩). ثم يقدم لنا د. السويدى إحصاء فريدا ربما لم يلتفت إليه كثيرون وهو مدى انتشار الجماعات الدينية السياسية وأيهما الأكثر انتشارا ففي البلاد العربية والآسيوية والأفريقية توجد هذه الجماعات فى ٢٦ دولة وتوجد جماعة الإخوان الإرهابية فى ٢٤ منها فهى موجودة على امتداد هذه البلدان فيما عدا مالى ونيجيريا، بينما توجد الجماعات "الإرهابية" الأخرى فى ١٤ دولة. (ص ٥١) ولتنظيم الدولي للإخوان ٧٢ فرعا فى بلاد العالم.

ويتحدث السويدى عن جماعة الإخوان باعتبارها نموذجاً للتقلب السياسى والفكرى، فهى تتبع الازدواجية والمراوغة، ويضرب مثلا بمواقف محمد مرسى "فعندما عرضت اتفاقية قرض صندوق النقد الدولي على مجلس النواب أيام مبارك عارضه محمد مرسى شخصيا باسم الإخوان باعتباره قرضا ربويا، ولكنه عندما أصبح رئيسا وافق على ذات القرض مؤكدا أنه يتفق مع المبادئ الإسلامية" (ص ٥٩).

ثم هي لا تلبث أن تنقلب على حلفائها وحتى الذين ينتمون منهم إلى مرجعيات دينية . ويقدم لنا السويدي نموذجا للتقلب الإخواني فمحمد مرسى شخصيا كتب مقالا في ٥ أغسطس ٢٠٠٧ بعنوان "الإخوان المسلمون والأحزاب الإسلامية المعاصرة- على موقع إخوان أونلاين يؤكد فيه أن الدولة المصرية تستند في أسسها التشريعية إلى الدين الإسلامي وتتخذ من احكامه وتشريعاته ركائز لدستورها وقوانينها" وكان ذلك في فترة تملق الإخوان لحكم مبارك . بل إنه في هذا المقال يهاجم تركيا في ظل حكم حزب العدالة والتنمية ويتهمه بأنه أحد المكونات السياسية للدولة التركية بدستورها الحالي وبعد سقوط الخلافة وصعود القومية والأتاتوركية ومازالت حتى الآن تقرر علمانية الدولة بدستورها وقانونها وتوجهها.. لكن مرسى وبعد أن أصبح رئيسا للجمهورية انتقل إلى النقيض مستندا إلى ضرورة أخونة جهاز الدولة لتصبح مصر "إسلامية" وإلى النقيض في الموقف من تركيا وحزب العدالة والتنمية (ص ٦٢) . وهناك يتعين علينا أن نتذكر المبدأ الذي أرساه حسن البنا منذ تأسيسه للجماعة عام ١٩٢٨ وهو "لعبة المصالح المشتركة مع الطاغوت" والذي يرسى فكرة التحالف مع العدو واستخدام النفاق كأساس للتعامل معه حتى تتمكن الجماعة وتصبح قادرة على الانقضاض على هذا الطاغوت . ويمضى د. السويدي ليؤكد التزام الإخوان دوما بما ذكرناه نحن عن "لعبة المصالح المشتركة مع الطاغوت" فيقول "لقد كشفت الممارسة السياسية لجماعة الإخوان كنظام حاكم زيف

ما تدعيه الجماعات الدينية السياسية من امتلاكها لبرامج ومشروعات تنموية . ثم جاءت تداعيات إطاحة مرسى وما صاحبها وما تلاها من اعتصامات وخطب وأعمال عنف وتشدد وأحاديث لا تعبر عن أى إطار أخلاقى بل تعكس تجذر البراجماتية الذرائعية والعقلية الانتهازية التى تستخدم كل شىء كوسيلة لغاية واحدة وهى السلطة والحكم والنفوذ السياسى " (ص ٦٥) . إن ما عرف باسم برنامج النهضة الذى روجت له جماعة الإخوان وتضمن وعودا زائفة ثم برنامج المائة يوم الذى تصدر الحملة الانتخابية لمرسى يقدمان برهانا على هذا التضليل السياسى وانكشاف الغطاء الأخلاقى للجماعة عبر نقض العهود والوعود " (ص ٦٤) .

ونمضى مع موسوعة الدكتور السويدى لنكتشف أنها لم تزل زاخرة بمعلومات هائلة وتحليلات ذكية ، ولأن المساحات المتاحة لا تتيح متابعتها ، كان الانتقاء ضرورة ، ولأن جماعة الإخوان الإرهابية وبرغم كونها المصدر الأصلى للإرهاب المتأسلم قد كتب عنها الكثير فى كتب متاحة لمن أراد فإننا نستأذن فى الانتقاء .. ونختار "القاعدة" و"داعش" ونبدأ بالقاعدة مدركين أن الجماعات المتأسلمة التى أسهم السادات فى إعادة استنباتها فى التربة المصرية كانت بشخصها وأفكارها أحد المصادر الأساسية لنشأة القاعدة .

ويبدأ د . السويدى حديثه عن "القاعدة" بالبحث فى مصدر التسمية ونقرأ "يقول السيد إمام الشريف (الدكتور فضل) وهو واحد من حضروا بدايات "الجهاد" فى أفغانستان وشارك فيه ،

ويعرف عنه أنه أستاذ أيمن الظواهري يقول في كتابه "مستقبل الصراع في أفغانستان" أنه انشأ مكتب خدمات المجاهدين في بيشاور الباكستانية وكان ابن لادن يساعد عزام ماليا ثم اختلفا فأسس ابن لادن ما أسماه "المأسدة" وقرروا الهجوم على إحدى القلاع وكان بينهم جواسيس وشعروا أنهم سيقعون في فخ نصب لهم فانسحبوا فغيرهم الآخرون بانسحابهم في أول معركة فغير ابن لادن الاسم إلى "قاعدة الأنصار العربية" واختصرت إلى القاعدة" (ص ٤٧٢) . ولكي نستكمل قصة بداية القاعدة اعود بالقارئ إلى كتاب الظواهري "فرسان تحت راية النبي" ويحكي فيه أنه كان طبيبا في مستوصف إخواني في السيدة زينب فأغراه كمال السناني (أحد قادة الجهاز السري للإخوان) بالسفر إلى بيشاور ليعمل في المأسدة طبيبا، وهناك بدأت رحلته مع ابن لادن. وينحني بنا د. السويدي لدراسة الأسس الفكرية للقاعدة وسنكتشف أنها مستقاة أساسا من فكر سيد قطب والجماعات المتأسلمة في مصر. ومن هذه الأسس "الحاكمية" التي تنزع الشرعية عن أنظمة الحكم القائمة وتضع ما أسموه الحاكمية الإلهية مقابل الجاهلية المعاصرة، وأن من لا يؤمن بأن حق التشريع لله وحده كافر.

وتقسم المجتمعات إلى دار إسلام ودار كفر ومن ثم لا بد من العمل المسلح ضد الأنظمة الكافرة لأنها تحكم بغير شرع الله. ومن ثم فإن هذه الأنظمة وإن ترأسها حكام مسلمون هي أنظمة جاهلية لأنها تستند إلى مرجعيات مدنية معادية للدين وهي موالية لأعداء الإسلام، ولا يجوز

مهادنتها والشرع يقضى بمقاومتها والخروج عليها ، وهناك مبدأ الولاء والبراء أى الولاء للمسلمين ونصرتهم والبراء من الكافرين ، أما "الديمقراطية" فهي كفر لأنها تسند حق التشريع إلى البشر وتمنح الأغلبية الحق فى وضع الدساتير والقوانين وهذا يجافى مبدأ الحاكمية ، وقد اعتبر أبو محمد المقدسى أن الديمقراطية كلمة خبيثة وتعنى حكم الشعب وهذا شرك (ص ٤٧٨) . وقد مرت "القاعدة" بثلاث مراحل ، والمرحلة الأولى حيث قام ابن لادن بتجميع أنصاره فى مختلف البلدان ، ثم أقام لفترة فى السودان ، والمرحلة الثانية فى عام ١٩٨٩ عندما أسس "الجهة العالمية لمحاربة اليهود والصليبيين" والتي تمثلت فى تحالف مع عدة جماعات متأسلمة مثل "الجهاد الإسلامى" بزعامة الظواهري و"الجماعة الإسلامية" بقيادة رفاعى طه . . . وعبر هذا التحالف نجحت القاعدة فى شن هجمات عديدة ضد المصالح الأمريكية فى السعودية ١٩٩٦ وكينيا وتنزانيا ١٩٩٨ ثم برجى نيويورك ٢٠٠١ . ثم المرحلة الثالثة التى بدأت بغزو أمريكا للعراق الذى أنقذ تنظيم القاعدة من مرحلة الانكماش بعد التصفيات التى مارستها ضده . فعادت القاعدة النشاط إذ أعطيت الفرصة لمحاربة الأمريكين وجها لوجه فى العراق ، وتمدد نشاطها إلى اليمن والمغرب والصحراء الأفريقية والصومال ثم فى سوريا وسيناء . وإذ نعود إلى الإعلان المصاحب لتأسيس "الجهة العالمية لمحاربة اليهود والصليبيين" نقرأ فيه "إن حكم قتل الأمريكين وحلفائهم مدنيين وعسكريين فرض عين على كل مسلم فى كل بلد متى تيسر له ذلك حتى يتحرر المسجد الأقصى والمسجد الحرام من قبضتهم وحتى تخرج

جيوشهم من كل أرض الإسلام كسيرة الجناح عاجزة عن تهديد أى مسلم" (ص ٤٨١). وقد أدى هذا الموقف المتشدد إلى تردد البعض ممن هم أقل تشدداً مثل فرع ليبيا الذى كان يمثله نعمان بن عثمان الليبى. وبعد اغتيال أسامة بن لادن تبدت خلافات أعمق ولكنها كما قلنا لم تكن ترفض الفكر الجهادى المتطرف بل تختلف فقط حول التكتيك !

وقد توجت هذه الخلافات بإعلان "تنظيم دولة العراق والشام"، "داعش"، ومع ما حقته "داعش" من انتصارات تعمقت الانقسامات والانسحابات من القاعدة، سواء فى سوريا أو فى اليمن أو فيما أسمى "القاعدة فى بلاد المغرب الإسلامى" الذى أعلن زعيمه المكنى أبو مصعب عبد الوود انشقاقه ومبايعة داعش (ص ٤٨٤)، والظواهرى ورغم ضعفه وعدم قدرته ظل أميراً وإماماً لما تبقى من "القاعدة".

ويبقى أن نتابع مع الدكتور السويدى مسيرة داعش التى وجدت وجوداً سريعاً وانتشاراً، بعد تضاؤل نشاط تنظيم القاعدة بعد شعور الكثيرين من أعضائها بخطر مغامرات بن لادن ضد أمريكا، بما أدى إلى تحول ماكينة العصف الأمريكية إلى كل من لهم علاقة بالقاعدة. وكان أن وجه نعمان بن عثمان الليبى رسالة فى الذكرى التاسعة لتفجيرات نيويورك لابن لادن يدعوها إلى مراجعة أفكاره التى أضرت بالإسلام والمسلمين". وإن كانت الضربة الكبرى للقاعدة قد جاءت بانهيار نظام طالبان وفقدانها الملاذ الآمن.

وعقب اغتيال أبى عمر البغدادى أمير دولة العراق الإسلامية بغارة أمريكية استهدفت منزلاً كان مجتمعاً فيه هو وحمزة المهاجر أمير

القاعدة فى العراق ومقتلهما معاً اختار مجلس شورى الدولة الإسلامية فى العراق إبراهيم عياد البدرى (مولود ١٩٧١) والملقب بأبى بكر البغدادى أميراً للدولة العراق الإسلامية. ويمكن القول أن نفوذ البغدادى تمدد على حساب الظواهري الذى كان ضعيفا وفشل فى قيادة القاعدة بعد مقتل ابن لادن. وبدأت عمليات قتل متبادل بين جماعات البغدادى والقاعدة فى سوريا أساسا. وشن المتحدث باسم داعش صبحى فلاحه الملقب بأبى محمد العدنانى هجوماً على "جبهة النصرة" (فرع القاعدة فى سوريا) قائلاً "إنه انحرف عن المنهج الجهادى وشق صفوف الجهاديين. وفى أبريل ٢٠١٤ أصدر بيانا قال أن القاعدة لم يعد قاعدة للجهاد، وقال "إن الخلاف بين داعش والقاعدة ليس على بيعة أحد، لكن القضية قضية دين أعوج، ومنهج انحرف" (ص ٥٠٨). ويمضى بنا الدكتور السويدى مؤرخاً لنشأة داعش قائلاً "فى نهاية يونيو ٢٠١٤ أعلن تنظيم الدولة الإسلامية فى العراق والشام "داعش" قيام دولة الخلافة ومبايعة أبى بكر البغدادى خليفة للمسلمين فى كل مكان. ودعاهم إلى الهجرة إلى دولته باعتبارها دار الإسلام" (ص ٥١١)، ويمضى السويدى ليرصد تداعيات هذا الإعلان "فقد أكدت هيئة علماء المسلمين فى العراق أن هذه الخطوة لا تصب فى مصلحة العراق ووحدته، وأنها غير ملزمة شرعاً لأحد"، أما أحمد الريسونى نائب الاتحاد العالمى لعلماء المسلمين فقد وصفها "بالخلافه الخرافة، والبيعة المزعومة التى لا تلزم ولا تعنى إلا أصحابها"، وأصدر أبو محمد المقدسى (عصام البرقاوى) وعمر محمود عثمان (أبو

قتادة) بيانين يشككان فيهما فى شرعية هذه الخلافة "لأنها لم تستوف شروطها" (ص ٥١٢).

ونمضى مع د. السويدى إذ يمتعنا بتحليل ذكى لتركيبه داعش فيقول "هذا الخلاف انعكس ميدانيا بين مؤيدى داعش من صفوف الجيل الشاب وبين مؤيدى القاعدة من الجيل القديم مثل المقدسى وأبى قتادة ما يعنى أن جيل الشباب أكثر راديكالية وتشدداً من سلفه"، ثم "إن عناصر داعش هم الجيل الجديد من السلفيين الجهاديين الأكثر راديكالية والأقل ارتباطاً بتأثير كبار السن من القادة، إذ إن شروط القوة والعنف والسيطرة هى صاحبة الكلمة الأولى"، "كما أن تنظيم الدولة الإسلامية (داعش) يخاطب اليوم شباباً من خارج البيئة السلفية الجهادية عند إدخاله معطيات مجتمعية واقتصادية فى حساباته، والتمدد بين نسبتي الفقر والبطالة لكسب المؤيدين خاصة الشباب منهم، بما يقدمه من نموذج مغر لهم عند حديثه عن الخلافة مع وعد زائف بانشتالهم من أوضاعهم الصعبة من حيث الظروف المعيشية والتهميش من دون خطة محددة المعالم للحلول" (ص ٥١٣). ثم يقول "يعد تنظيم داعش خليطاً بين السلفية الجهادية والطائفية فى أكثر صورها قتامة فهو يؤمن بالحاكمية والتكفير والتغيير الجذرى اعتماداً على العنف ويرفض الديمقراطية كبديل للحكم الإسلامى متأثراً بفكر سيد قطب وإعادة استدعاء أفكار ابن تيمية والمودودى"، وأيضاً "وتأخذ داعش بالمنهج النصى التكفيرى وبمفهوم الحاكمية لله، وإعادة أسلمة المجتمع والدولة استناداً إلى العنف لكونها دار حرب بغض النظر عن الدين الذى يعتنقه السكان" .. "وتنظر إلى

أنظمة الحكم في الدول العربية والإسلامية على أنها مخالفة للشريعة ولا تطبق حكم الله تعالى وحدوده" (ص ٥١٥). وهكذا يمكننا أن نتأمل التدايعات، فتنظيم القاعدة هو أيضا دخل مجال المنافسة مع وحشية داعش بحثا عن مزيد من تأييد دعاة الإرهاب المتأسلم، ونكتشف مفارقات عدة. فإذا كانت أمريكا تطمح إلى تفتيت دول المنطقة على أسس عقائدية وطائفة، وإذا كان أوباما يصر على أن مجمل الصراع هو صراع بين الشيعة والسنة، وأنه صراع ممتد لعدة قرون وسيمتد لقرون أخرى ومن ثم يعمل مشجعا الوصول إلى ما أسمى في السابق الفوضى الخلاقة. وإذا كانت إيران مستفيدة من ذلك فالقتال ضد الشيعة استدعى تدخلها في العراق لتمتلك اليد الطولى هناك، وذلك في ظل مباركة أمريكية لأنه تنفيذ خطط التفتيت الطائفي والمعتدى، وتجاريها القاعدة في مذابح ضد الحوثيين في صنعاء بما يبرر التمدد الإيراني دفاعا عن الشيعة أيضا. ونعود للتأمل فنجد أن إيران وأمريكا هما من يكسب وأن مخططهما هو ما يتحقق. علما بأن المعتقد الشيوعي يقتاد أصحابه إلى ولاء مطلق "لإمام" بينما السنة لا ضابط لهم.

ويبقى أن نوجه الاحترام لصاحب موسوعة "السراب" فقد أثرى المكتبة العربية ثراءً يستحق الإعجاب والتقدير.

محمد مصطفى المراغى

لم يزل التاريخ المصرى حائراً بين الشيخ محمد عبده وتلميذه النقيب الشيخ محمد مصطفى المراغى .
الاثنان اقتربا من السلطة واستعاننا بها فى مواجهة تيار التخلف المنتشر وسط كثير من رجال الدين . والاثنان حولاً هذا الاقتراب - وبقدر متفاوت - إلى أداة دفع باتجاه الإصلاح .
الشيخ محمد عبده تقبل منه المصريون اقترابه من عميد سلطات الاحتلال لورد كرومر ، وتناسوا هذا الاقتراب وتذكروا إصلاحاته وطموحاته . أما الشيخ المراغى فقد رفض المصريون اقترابه من القصر الملكى ومشاركته فى حملات العداة لحزب الوفد (حزب الأغلبية آنذاك) ورفضوا معه دعوته للإصلاح . ويبقى التساؤل : لماذا هذا وليس ذاك ؟

على أیه حال نحن الآن إزاء شیخ سیاسی ساند الرجعية فى السياسة، وأید وبحماس شدید الإصلاح والتجديد فى المجال الدینى وتحديدأ فى مجال التعلیم الأزهرى. ومنذ البداية تمرد المراغى على شیوخ الأزهر وقاطع دروسهم وكان یدرس بنفسه لنفسه واكتسب خبرة وقدرة ومعرفة، مكنته من أن یحقق المستحیل فقد حصل على شهادة العالمیة وسنه لم تنزل ۲۳ عاما فى حین كان الطالب العادى یحتاج إلى قرابة الأربعین عاما فى الأزهر لیحصل على شهادة العالمیة ربما لأن أستاذہ محمد عبده الذى كان رئیس لجنة الامتحان قد اكتشف نزعتہ التحرریة وقدرته على مواجهة التخلف والمتخلفین فممنحه دفعة الى الأمام.

وفى الامتحان قال له محمد عبده: "العلم هو ما ینفعك وینفع الناس" فرد المراغى بأطروحة طويلة هاجم مناهج العلم الأزهرى الذى لا ینفع أهله ولا ینفع الناس وذلك لجموده وبعده عن ذوق العصر الحدیث.

وترقى الشیخ المراغى فى سلك القضاء الشرعى حتى أصبح قاضى قضاة مصر، فتوجه نحو إصلاح المحاکم الشرعیة. ورفض ما جرى علیه العرف من الاعتداد فى الأحكام بالمذهب الحنفى وحده، وقرر أن یأخذ القضاة بأى مذهب آخر إذا وجدوا فى تطبیق مذهب الإمام أبى حنیفة حرجا. ویعلق الشیخ عبد المتعال الصعیدى على هذه الخطوة الجریئة قائلاً أنه فتح بها "باب التلیف فى القضاء الشرعى على مصراعیه لیأخذ من المذاهب المختلفة". وواصل المراغى دعوته

التجديدية في تحديد موقف القضاء الشرعي من مسألة الطلاق فلم يأخذ بالقسم فمن قال لزوجته أنت طالق إذا فعلت كذا، لا يقع الطلاق حتى ولو فعلت ما نهاها عنه، لأن اليمين هنا للتهديد وليس للتطبيق. ثم إنه أخذ برأى ابن تيمية في رفضه لوقوع الطلاق ثلاثاً بلفظ واحد أو في مجلس واحد. وواصل الشيخ المراغي معركته لإصلاح القضاء الشرعي فأنشأ لجنة للقيام بهذا الإصلاح أسماها "لجنة تنظيم الأحوال الشخصية" وقبل أن تبدأ هذه اللجنة عملها ألقى الشيخ المراغي أمامها خطاباً قال فيه "إن إصلاح القانون إصلاح لنصف القضاء، أما إصلاح النصف الآخر فهو بيد القاضي نفسه، لأنه يتعين عليه أن يفهم الوقائع كما هي ثم يطابق بينها وبين معطيات الزمان والمكان وأكد على الأعضاء قوله: ضعوا من الأحكام ما يبدو لكم أنه يوافق الزمان والمكان وأنا لا يعوزني بعد ذلك أن آتيكم بنص من المذاهب الإسلامية يطابق ما وضعتم". وفي عام ١٩٢٨ اختير الشيخ المراغي شيخاً للأزهر فقرر أن يخوض معركة إصلاح الأزهر حتى نهايتها فغضب منه شيوخ الأزهر وحشدوا صفوفهم للهجوم عليه، وكان الملك فؤاد رافضاً لأية نزعة تجديدية في أى مجال، فأحس المراغي أنه غير قادر على تحقيق أهدافه فاستقال بعد أربعة عشر شهراً من توليه المنصب معلناً "إن المنصب وسيلة لا غاية، ولا يجوز أن يضحى الإنسان برأيه وموقفه في سبيل منصب من المناصب".

وفي عام ١٩٣٥ عاد المراغي مرة أخرى لمشيخة الأزهر، لكن الشيخ كان قد تغير واستوعب الدرس مرتين، المرة الأولى بأنه اتخذ

مذهباً تجديدياً وسطاً حاول أن يرضى المتشددين ولو بأقل قدر كمثال على ذلك موقفه من تطبيق الحدود فالتقطع فى حد السرقة والرجم فى حالة الزنا والقتل فى حد الحراة كلها عنده دلالات على أقصى العقوبة وليست عقوبة حتمية ومن ثم فإن من حق القاضى بل إن من واجبه أن يخفف من العقوبة تلاًماً مع أحوال زماننا، وقال "وبذلك ذلل أكبر عقبة تعترض العمل بشريعتنا فى العصر الحديث" وهكذا سكت عنه الرجعيون ولكن إلى حين .

أما الدرس الثانى فهو أنه قد بحث حتى وجد له سنداً يحميه حتى أصبح واحداً من أكثر رجال القصر الملكى حماساً له، وخاض معه وله كل معاركه سواء لتقديم الملك فاروق فى صورة الملك "المؤمن" أو فى بناء تحالف - على أساس سياسى دينى - بين القصر وجماعة الإخوان وحزب مصر الفتاة فى مواجهة الشعبية الجارفة التى كان يتمتع بها النحاس باشا، فعندما خرجت مظاهرات وفدية لتهتف "الشعب مع النحاس" أقنع المراغى جماعة الإخوان لتهتف مظاهراتها "الله مع الملك" .

إنها نزعة تجديدية ملتبسة فلا مجال للتجديد إلا بحرية الرأى والفكر والتعبير، ولا مجال له بقهر الإغلبية واستخدام الدين لتحقيق مآرب سياسية. وربما لهذا تغاضى المصريون عن علاقة الشيخ محمد عبده باللورد كرومر، ولم يغفروا للمراغى علاقته بالملك .

سؤالان:

١- داعش والقاعدة.. أشقاء أم إخوة فى الرضاع؟

* ولست أخفى أن اختيار هذه المفارقة بين التنظيمين كان مقصودا بذاته، فالأشقاء يتوارثون والإخوة فى الرضاع لا يتوارثون ولكنهم لا يتزاوجون فنحن إزاء نوعين من القرابة والفارق بينهما واضح ومقصود.

* كذلك نستلفت النظر إلى إصرار أوباما على الأكذوبة الأمريكية الدائمة وهى أن جوهر الصراع أو الاتفاق بين الفرق الإسلامية يقوم أساسا على الخلاف المذهبى بين السنة والشيعة. بما يستدعى معاودة النظر فى هذا الادعاء، والبحث فى حقيقة الفارق بينهما.

* ولأننا ممن يعتقدون أن داعش هى فى الأساس صناعة أمريكية، وأن اختيار أبو بكر البغدادي رغم عدم جدارته وفشله

المتكرر، خليفة للمسلمين كان مطلوباً بشخصه برغم تكشف ما كان معلوماً للأمريكيين منذ البداية. فصحيفة الإندبندت البريطانية تؤكد أنه رغم إعلان أمريكا رصد عشرة ملايين دولار ثمننا لرأسه كان ولم يزل وبرغم تحالفات غير معلنة يعلن خصومته لمن صنعوه واختاروه. وقد كان البغدادي طالباً فاشلاً ورسب أكثر من مرة في دراسته حتى استعان بشهادة نجاح لأخيه. وهو مصاب بقصر النظر بما حرّمه من الانضمام لجيش صدام. وفشل في دراسة القانون فتحوّل إلى الحقل الذي يسهل على أي مدعٍ اقتحامه وهو مجال الدراسات الفقهية. والبغدادي (٤٥ عاماً) من سكان سامراء وتفرغ لإعطاء دروس في القرآن وتلاوته للأطفال. وقد قبض عليه عام ٢٠٠٤ بواسطة الأمريكيين حيث قضى عاماً في السجن العسكري. والاسم الحقيقي للبغدادي إبراهيم عواد البدرى.

وكان اختياره خليفة وإماماً للسنة مقصوداً ليتضاد مع خليفة آخر هو أيمن الظواهري أمير تنظيم القاعدة. ولأن القائلين بالخلافة لا يعترفون إلا بخليفة واحد له السمع والطاعة ولا يجوز خلع، فإن الحيلة الأمريكية تضع خليفتين يتصارعان ويتعاونان في آن واحد. وهذه حيلة قديمة بدأت مع بدء الصراع على إمارة المسلمين بعد وفاة الرسول.

وهكذا تتحدد مفاتيح هذه الدراسة. ونبدأ

• السنة والشيعية

ويمكننا أن نكتشف بسهولة أن التشيع ليس مجرد موقف فكرى أو عقيدى وإنما هو انتساب مذهبى للفقهاء صاحب الولاية بوصفه نائب الإمام المنتظر عجل الله فرجه الشريف . وثمة كتاب مطبوع فى إيران ويوزع مجاناً فى كثير من البلدان وعنوانه "بين ولاية الفقيه وحكم الشعب" . وفيه نقراً "إن ولاية الفقيه تعنى أنه وحده يمتلك كل السلطة دون مشاركة من أحد ويمتد حكمه إلى المسلمين جميعاً وهو يتزعم الأمة ويقودها وبدون هذه الولاية لا يكون النظام إسلامياً" (ص ٧) ، وتنشأ "ولاية الفقيه من ولاية الإمام التى تنشأ من ولاية الرسول ، وولاية الرسول تنشأ من ولاية الله سبحانه وتعالى" ؛ ذلك أن "ولاية الفقيه هى ولاية الله التى لم يبعث نبي إلا بها" . وهكذا "فالشخص الذى يصل إلى الولاية من قبل الله تكون ولايته حقه وله أن يأمر الناس وعلى الناس طاعته لأن طاعة الله واجب ، ولهذا تجب إطاعة الرسول والإمام المعصوم والقادة الإلهيين" (ص ٢٨) ويستلقت نظرنا تعبير "القادة الإلهيين" . ويرفض الكتيب تلك الحكومات التى تدعى الديمقراطية بدعوى الاستجابة لمطالب أغلبية الشعب "فيكون الحق والباطل ، والصالح والطالح والمصلحة والمفسده تحت رحمة الأغلبية ويكون الحق هو ما تقبله الأغلبية وهذا مرفوض لأن "الحكومات الإلهية والسماوية تكفل مصالح الشعب حتى وإن خالفت الأغلبية فتأييد الشعب ليس شرطاً فإذا جعل الله شخصاً ما ولياً للأمر تكون له الولاية حتى ولو رفض الشعب

قيادته". وقد ظلت شيعة سيدنا علي بن أبي طالب تعتقد بأحقيته في خلافة الرسول. ومع ذلك قبل التحكيم تحت ضغط وتهديد زيد بن فدك الذي ما لبث أن انقلب على سيدنا علي بعد واقعة التحكيم واتهمه بالكفر هو والحكمين والسيدة عائشة وكل من ظل مشايخا لعلي. ولأننا اليوم إزاء خليفتين يتوافقان في بعض المواقف ويتصارعان حول أيهما أجدر بخلافة المسلمين الذين لا يجوز أن يكون لهم إلا خليفة واحد. فسوف نحتاج إلى قول مفصل حول موضوع الإمامة والخلافة ومن ثم حول الشقيقتين والإخوة في الرضاع.

* وقف أبو بكر الصديق يوم توليه الخلافة وقال "أما والله ما أنا بخيركم ولقد كنت لمقامي هذا كارها ولوددت أن فيكم من يكفيني، أو تظنون أني أعمل فيكم بسنة رسول الله؟ إذن لا أقوم بها، إن رسول الله كان يعصم بالوحي وكان له ملك، وإن لي شيطانا يعتريني، ألا فراعوني وإن زغت فقوموني".

(أبو جعفر الطوسي - تلخيص الشافى - الجزء الأول ص ٩)

* "والله لا أقاتل حتى تأتونى بسيف له شفتان وعينان ويقول هذا مسلم وهذا كافر" سعد بن أبي وقاص (عز الدين بن الأثير - الكامل فى التاريخ).

* "والله لقد حدثت أعمال ما أعرفها، والله ما هي من كتاب الله ولا سنة نبيه، والله إنى لأرى حقا يطفأ، وباطلا يحيا، وصادقا مكذبا، وأثرة بغير تقى".

(أبو ذر الغفارى)

* سيخرج من أصل هذا الدين قوم يقرأون القرآن ولا يجاوز حناجرهم، وهم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية" وفي رواية أخرى "تحقر صلاة أحدكم فى جنب صلاتهم، وصوم أحدكم فى جنب صومهم لكن لا يجاوز إيمانهم تراقيهم (أى حلوقهم).

(حديث شريف)

وهكذا تستحق مسألتان التوقف امامهما .

- الخلاف حول الخلافة .

- ومسألة الحكم بما أنزل الله .

وفى المسألة الأولى . نقرأ فى ابن الأثير (الكامل فى التاريخ) "نادى المغيرة بن شعبة عمر بن الخطاب يوم ولايته يا خليفة الله فرد عمر ذاك نبى الله داود . فقال : يا خليفة رسول الله فأجابه ذاك صاحبكم المفقود (يقصد أبا بكر) فقال يا خليفة خليفة رسول الله فأجابه ذاك أمر يطول فناده بمعنى فى العناد يا عمر فرد ابن الخطاب لا تبخس مكانى شرفه ، أنتم المؤمنون وأنا أميركم "

إذن تسمية الأمير أو الإمام أو الحاكم "أمير المؤمنين" صناعة إنسانية أتت عبر معاندة ، أما على بن أبى طالب فقد أتاه ممثل من اختارهم عمر بن الخطاب لاختيار خليفته وكانوا من كبار الصحابة بعد أن قال "والله ما أردت أن أحمل وزرها حيا وميتا" وقال له ممثل المجموعة : يا على ابسط يدك لأبايعك على كتاب الله وسنة رسوله وسيرة الشيخين (أبا بكر وعمر) وأجاب على دون تردد : كتاب

الله وسنه رسوله نعم أما الشيخان فلهما رأى ولى رأى " وهكذا أكد أن الحاكم أو الأمير إنما يحكم برأى إنسانى نسبى الصحة ونسبى الخطأ. ويختلف الحكام فى أحكامهم كل وفق طبيعته وقدرته على فهم الأوضاع أناسا وزمانا ومكانا. ويروى الإمام السيوطى فى كتابه "الاتقان فى علوم القرآن" (ص ٤٨) خطب الخليفة عبد الملك بن مروان (حكم ٧٣-٨٦ هـ) يوم ولايته "يا أيها الناس لست بالخليفة المستضعف (عثمان) ولا بالخليفة المداهن (معاوية) ولا بالخليفة المأفون (يزيد) ألا إني لا أداوى هذه الأمة إلا بالسيف حتى تستقيم لى قناتكم، والله لا يفعلن أحد فعلة إلا وجعلتها فى عنقه، والله لا يأمرنى أحد بتقوى الله بعد مقامى هذا إلا وضربت عنقه". وهكذا لخص عبد الملك بن مروان مواقف الولاية مؤكدا أن الأمر كله مجرد أفعال إنسانية قد تخطئ أو تصيب، فالأمر إنسانى ونسبى الصحة والخطأ ويتعلق بالصفات الإنسانية والأخلاقية وليس بالثياب ذات الطابع الدينى التى حاول الحكام إلباسها لأحكامهم ليفرضوا بها تحكمهم على عامة الناس. وقد تسارع العديد من الفقهاء والمتفقيهن إلى محاولة تملق الحاكم بفتاوى لا تستهدف سوى خدمة السلطان المستبد، وتبرير وتمرير استبداده. فقال أبو الحسن المواردى فى كتابه "الأحكام السلطانية" إن أهل الرأى متى عقدوا البيعة للإمام لا يجوز لخلق نقضها لأن الرعية عليها بموجب هذه البيعة الطاعة والنصر للإمام ولا يحل لهم القيام عليه بحال من الأحوال".

أما أبو الأعلى المودودي الذي يمتلك تأثيراً فكرياً كبيراً على تنظيم القاعدة فيقول "المطلوب للمسلمين الآن حاكم يقوم بوظيفة خليفة الله، فليس لأحد أن يأمر وينهى من غير أن تكون له سلطة من الله" (نظرية الإسلام وهدية - ص ٧١).

وهكذا تبوأ أيمن الظواهري موقع الخلافة فإذ قبل مشاركة البغدادي له كشقيق يتعاون ويتنافس ويتواجهان معا وضد أمريكا، فإنه يظل مستمتعا بموقع الأخ في الرضاع.

ويبقى أن نتوقف أمام التضييل المتواصل من الجانبين حول فكرة "الحاكمية" والادعاء بأن احكامهم هي حكم بما أنزل الله.

ولأن مثقفي هذا الزمان كانوا إما فقهاء بعضهم يمتلك شجاعة قول الحقيقة في وجه سلطان جائر وبعضهم يبيع دينه بدينا، ألم يقل معاوية عندما لامه البعض بأن أغلب أنصار علي بن أبي طالب من كبار الصحابة "والله لأشترين دينهم بديناي. فأعطيتهم مناصب وأموالا تقربهم مني"، أو كانوا شعراء بعضهم شجاع وبعضهم يسكب شعره تزلفا للحاكم واسترزاقا من عطايها. فإننا سنذكر بعضاً من هذا وذاك من الشعر.

* إن الخليفة قد أبي؟ فإذا أبي شيئاً أبيته

* أبوك خليفه وكذاك جدك وأنت خليفة وذاك هو الكمال

* وآخر مضى في تملقه للحاكم بأمر الله:

ما شئت لا ما شاءت الاقدار فاحكم فأنت الواحد القهار

فكأنما أنت النبي محمد وكأنما أنصارك الأنصار.

وفيما كان الحاكم بأمر الله يؤم الصلاة وكانت العادة أن يرسل له البعض رسائل في ورقة مطوية يتناولها المصلون من صف إلى صف حتى تصل إلى الخليفة، وفتحها الحاكم بأمر الله وقرأ:

بالظلم والجور قد رضينا ولم نرض بالكفر والجنابة
أن كنت تعلم الغيب حقاً فاعرف صاحب الكتابة.
وصمت الخليفة.

وتمضى أزمنة وأجيال ويظل الحال كما هو، رجال دين يتفقهون وشعراء في خدمة السلطان وآخرون ضده، ويكتب أحمد شوقي رافضاً فكرة الخلافة:

مضت الخلافة والؤمام فهل مضى

ما كان بين الله والعباد

والله ما نسى الشهادة حاضر

في المسلمين ولا تردد شادى

والصوم باق والصلاة مقامة

والحج ينشط في عناق الحادى

ونتوقف أمام أحكام لعديد من كبار الفقهاء الذين يعتبرون فكرة

الخلافة مفسدة ولا علاقة لها بالشريعة.

- الشهرستاني "إن الإمامة ليست من أصول الاعتقاد". (نهاية

الإقدام).

- الجرجاني: "الخلافة ليست من أصول الديانات بل هي من

الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين" (كتاب شرح الموقف).

- الإمام الغزالي: "الخلافة ليست من المعتقدات" (كتاب الاقتصاد فى الاعتقاد).

- أبو حفص بن جميع: "الإمامة مستخرجة من الرأى وليس من الكتاب والسنة" (كتاب عقيدة التوحيد).

- الآمدى: "الكلام فى الإمامة ليس من أصول الديانات والمعرض عنها أفضل من الواغل فيها فهى تؤدى للتعصب والأهواء وإثارة الفتن والشحناء" (كتاب غاية المرام فى علم الكلام).

ورغم كل هذه الآراء والفتاوى فإن المتفقيهن من دعاة بدعة الخلافة يستندون إلى تفسير مغلوط لبعض الآيات القرآنية مثل "إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله" (النساء ١٠٥) لكن الإمام البيضاوى والقرطبى يؤكدان أن كلمة "تحكم" هنا تعنى أن تكون "قاضيا" ويؤكد فقهاء عديدون أن كلمة "الحكم" تعنى الحكمة والرأى ويقدمون العديد من الأدلة القرآنية. منها "يا يحيى خذ الكتاب بقوة وآتيناه الحكم صبيا" (مريم ١٢) ولم يكن النبى يحيى حاكما. وآية أخرى "ولوطا آتيناه حكما وعلما" (الأنبياء ٧٤) وموسى "ولما بلغ أشده وإستوى آتيناه حكما وعلما" (القصص ١٤).

ونتوقف أمام عبارة الآمدى التى تقول أن بدعة الخلافة تؤدى للتعصب والأهواء لنرى الشمار المريعة "كان الخلفاء الأمويون ١٤ والعباسيون ٢٢ أى ٣٦، منهم ١٧ قتلوا غيلة وقد اغتالهم الإخوة والأقارب والأبناء وحتى الأمهات سعيا وراء السلطة.

والفارق بين داعش والقاعدة يوشك أن يختفى . وفي ١٠ فبراير
اعلن تنظيم داعش أنه سترجم إلى الإنجليزية كتاب أبو الحسن
الأزدى القيادى السابق فى "القاعدة" والذى بايع الظواهرى خليفة
للمسلمين ثم أصبح داعشيا يوالى أبو بكر البغدادى كخليفة لكل
المسلمين وعنوان الكتاب "القسطاس العدل فى جواز قتل نساء
وأطفال الكفار معاقبة بالمثل" وبالمقابل انشق أبو محمد المقدسى
شيخ شيوخ داعش لبياع الظواهرى إماما وخليفة للقاعدة متهما
داعش بأنه ابتدع السنن السيئة .

إنه اللافرق بين الأقارب وإخوه الرضاع، كان وظل وسيظل
دوما .

* * *

٢- حسن البناء.. هل كان نازياً؟

الصدیق العزیز د. حازم الرفاعی وفي واحدة من مکالماته التلیفونیة من لندن سألنی متى أسمى حسن البناء مرشداً ومدى تطابق لفظ المرشد مع اللقب الذی اتخذہ هتلر لنفسه بالألمانیة -Fuh rer والذی کتب بالعربیة "الفوهرر". وبدأت البحث عن العلاقة بین الكلمتین. استعنت بالدکتورة جینا بطرس الأستاذة بكلیة الألسن وبحفیذی یوسف الذی یدرس الألمانية وأدهشنی التطابق التام فالکلمة الألمانية بالضبط "المرشد" واكتشفت أن اسم "المرشد" أتى مع المؤتمر الثالث للجماعة (١٩٣٥) فی أوج صعود الفکر النازی وانتشاره. وبدأت فی تأمل سلوك وأسلوب "الفوهرر" المصری.

* فهو یوجد القوة والعنف حتی مع الشعب ونقرأ للبننا "الحق جمیل رائع لكنه یحتاج للقوة. فالحق القوی سلطان لا یقهر والحق الضعیف خفی لا یتظهر. وما كانت القوة إلا کالدواء المر الذی تحمل علیه الإنسانیة العابثة المتهاکة حملاً لیرد جماحها ویکسر جبروتها، فالقوة فی ید المسلم کالمشرط فی ید الجراح لحسم الداء الاجتماعی" (النذیر - رمضان ١٣٥٣هـ) . . وفي رسالة المؤتمر الخامس یقول البننا "الإخوان لا بد أن یكونوا أقویاء وسوف یستخدمون القوة العملیة حیث لا یجدی غیرها، وحیث یثقون أنهم قد استکملوا عدة الإیمان والوحدة" (رسالة المؤتمر الخامس) .

* ونقرأ "وللمرشد العام علی الإخوان حق الوالد بالرابطة القلبیة والأستاذ بالإفادة العلمیة، والشیخ بالتربیة الروحیة والقائد فی

السياسة . والثقة فى القيادة أهم شىء فى نجاح الدعوة" .. وكان البنا لا يتحرج من ترديد الآية التى تخاطب الرسول "فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً" (النساء ٦٥) . وفى المؤتمر الثالث للجماعة وضع البنا القواعد التنظيمية للجماعة بما أعطاه شخصياً سلطة مطلقة على أجهزة الجماعة، فكل الهيئات استشارية تشير بما تراه والبنا يقرر وعلى الجميع السمع والطاعة، ويقرر المؤتمر الثالث "ترك المجتمعون لفضيلة المرشد العام تحديد مهمة كل هيئة من هذه الهيئات ووضع البيان الذى يوضح التحديد" ويقوم التنظيم على أساس الاختيار من أعلى ومكتب الإرشاد هو من يمنح العضوية لنفسه أو يسقطها (البنا - رسائل الإمام الشهيد) .. ويقول صالح عشاوى عضو مكتب الإرشاد "عند أول عهدى بعضوية مكتب الإرشاد ثار البحث هل الشورى فى الإسلام ملزمة أم غير ملزمة؟ وقد أكد الإمام الشهيد أن للمرشد الأخذ برأى المكتب أو أن يخالفه" (الدعوة - ١٢-٢-١٩٥٢ - مقال لصالح عشاوى) والمشير للدهشة أن عشاوى كتب ذلك ممتدحاً مسلك مرشده .

* ويؤكد البنا نظريته التنظيمية قائلاً "إن فرعى جمعية الإخوان بالمحمودية وشبراخيت سوف لا ينفعان لأنهما أنشئا بغير أسلوبى ولا ينفعان فى بناء الدعوة إلا ما بنيت بنفسى" .

* وفى زيارة قام بها الشيخ أبو الحسن الندوى الداعية الهندى إلى مصر وبعد مقابلة مع البنا كتب عن طبيعة العلاقة بين المرشد

وأتباعه قائلاً "إذا عطس المرشد في القاهرة، قال الإخوان في أسوان يرحمكم الله يا مولانا" (الندوى - مذكرات سائح في الشرق العربي). ويقول أحد أشهر مؤرخي الجماعة "إن سيطرة البنا على أتباعه كانت مطلقة وكاملة إلى درجة تصل إلى السحر" (موسى إسحق الحسيني - الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية الحديثة - ص ٤٥). ويسمو حسن البنا بنفسه فوق الجميع فيقول شاكياً أنه "يجد نفسه بين ضعف الأمين وخبائة القوى" ونمضى لنستكمل صورة زعيم نازى التكوين والموقف.

ونمضى لنحاول الإجابة عن سؤال يبدو متعسفاً لكن الحقائق تؤكد أن الإجابة هي نعم. فالبنا مزج بين الخضوع التام من أتباعه وهو ما فعله هتلر والمسحة الدينية التي جعلت السمع والطاعة شرطاً مقدساً لصحيح الإيمان. ويصيح أحد أتباعه في مقال له "سأحيا وأموت مقيماً على ولائى لك" ويقول محمود عبد الحليم "لم أقدر النبوة حق قدرها إلا لما رأيت هذا الرجل" (ج ١ - ص ٥٤)، هكذا يقارنون بينه وبين الرسول مباشرة. ثم يقارن آخر بينه وبين الوحي "كانت الآيات تسعفه يزفها، فتسمعها ندية طرية كأنما يتنزل بها الوحي". وبعد عودة البنا من الحج نشرت مجلة الإخوان المسلمون مقالاً جاء فيه "عاد الذى تلتقى عند ساحته آمال الأمة الإسلامية وآلامها وترجو على يديه استرداد عزها، ولم يبق فى كنانة أمة النيل إلا هو. عاد صانع الرجال ومدرب الأبطال، الداعى للرشاد، والهادى للسداد رافع المشعل وارد المنهل، عاد أستاذنا

الأجل وقائدنا المطاع" (ديسمبر ١٩٤٦)، وأيضاً "ولو علم النيل أنه سيسقى بمائه قرية الحمودية بلدة الشيخ التقى النقى الطاهر الورع الحصيف الزاهد المجاهد حسن البنا لكان يتيه على الزمان". والبنا لا يقبل إلا الولاء المطلق ولهذا تخلص سريعاً من أعز أصدقائه "فالأخ الشيخ حامد عسكرية ينظر إلى كأخ وصديق فلا يصغى لإرائى فيكون توحيد الفكر ضرباً من التعسر". وهو يفرض تعاليمه مؤكداً "على الأخ أن يلبي أمر القائد فى أى ناحية، فالدعوة تفرض علينا أن نكون جنوداً طائعين فى العسر واليسر والمنشط والمكره". هكذا تلبست الفكرة النازية تصرفات البنا لكنه ما لبث أن وجد سبيلاً مخادعاً لإعلان الولاء للنازية، ففى مجلة النذير يزف البنا البشرى "ذكرت الصحف أن إيطاليا وألمانيا تتجه إلى الإسلام وسمعنا أن اليابان كذلك"، وهكذا زعم البنا أن دول المحور الثلاث ستصبح إسلامية وطلب إلى الملوك والأمراء المسلمين وإلى شيخ الأزهر التبليغ بالإسلام إلى هذه الدول" (النذير ذى القعدة ١٣٥٧ هـ). وتلت ذلك شائعة ردها الإخوان وهى أن هتلر "قد أسلم وقام بالتحج سراً وأسمى نفسه الحاج محمد هتلر".

وهكذا وعبر الادعاء الكاذب بأن النازية تتجه هى وأنصارها إلى الإسلام يصبح التقرب منها والالتزام بأفكارها جزءاً من الإسلام، ولعل هذا بذاته دليل على خطأ وخطر الخلط بين الدين المقدس وبين السياسة التى تتلبسها المصالح الذاتية. وبدأت الأموال الألمانية فى التدفق على البنا وقد أدهش المراقبين أن البنا فتح باب التبرع بقيمة

٨٥٠٠ جنيه لشراء دار للجماعة وهو مبلغ كبير فى هذا الزمان ثم أعلن بعد يومين أن التبرعات فاضت عن الحاجة . ونقرأ فى وثيقة بريطانية " فى لقاء بين السير والتر سمارت المستشار الشرقى للسفارة البريطانية مع وكيل وزارة الداخلية المصرية حسن باشا رفعت ، أكد رفعت له أن البنا " تلقى أموالاً طائلة من ألمانيا وإيطاليا والقصر الملكى " . الأمر الذى أزعج الإنجليز من التقارب مع العدو النازى . وهناك وثيقتان أصبحتا شهيرتين بعد العثور عليهما فى ملفات وزارة الخارجية البريطانية بالمتحف البريطانى وتاريخها أكتوبر ١٩٣٩ وفيها يعترف Herr Stellbogen مدير مكتب الدعاية النازية بمصر D.N.B والذى كان أيضاً ملحقاً إعلامياً بالبعثة الدبلوماسية الألمانية بأنه قد سلم حسن البنا عديداً من الدفعات المالية الكبيرة وكان يلح على ضرورة إرسال دفعات أكثر مؤكداً " هؤلاء الناس يمكنهم فعل أشياء كثيرة " . وهكذا نرى البنا وهو " مرشد عام " بذات النمط النازى الألمانى يتحكم فى كل عضو وفى كل قرار مضيفاً إلى ذلك نكهة متأسلمة (البيعة - السمع والطاعة) ثم هو يعمل لحساب النازية الألمانية وتتدفق عليه أموال نازية وكعاداته كان نازياً فى زمن صعود النازية ثم تراجع إلى موالة الاحتلال البريطانى بعد هزيمة النازية . فهل من حقنا أن نجيب على السؤال : نعم كان نازياً ؟

ودراستان تكميليتان

- ١- الفكر المتأسلم ولماذا يتحول حتما إلى إرهاب؟
- ٢- حرب المصطلحات

ألقيت هذه المحاضرة بالإنجليزية في ٢٩-٤-٢٠١٥ بدعوة
مشتركة من جامعة أثينا والمنظمة الأوربية للقانون العام EPLO
فرع اليونان، وهذه هي الترجمة العربية.
كما قامت مكتبة الإسكندرية بطبعها وتوزيعها في ندوة
التطرف الديني.

الفكر المتأسلم ولماذا يتحول حتماً إلى إرهاب

كلما طفت على سطح الفكر العربى والإسلامى أفكار متأسمة نجدها تتخذ دوماً أسماءً قادرةً على اكتساب مساندة الجماهير، وعلينا ابتداءً ألا نقع فى فخ استخدام هذه الأسماء فنبدو كمؤيدين أو مروجين لهذا التأسلم. والحقيقة أن التسميات الإعلامية وخاصة الأجنبية لهذه الجماعات تصب فى أغلبها فى الترويج لهم دون وعى. وإذ نعود إلى هذه التسميات نقرأ:

* السلفيون: بدعوى الالتزام بما قاله وما فعله السلف. لكن السلف الصالح كان ولم يزل قدوة. فقط يجب أن نمايز بين ما يقبله العقل والمنطق والعلم من أقوالهم وأفعالهم، وما هو غير ذلك، وفى القاموس "سلف" الشخص هم أبأؤه الأولون. والمتأسلمون بما يقولون وما يفعلون بعيدون كل البعد عن السلف الصالح.

* المتطرفون: والتطرف لغة هو الوصول إلى أقصى الشئ دون

الخروج عن حدوده، والطرف هو الناحية أو الطائفة من الشيء ويقال فلان كريم الطرفين أى كريم النسب، وإذ نطلق عليهم المتطرفون فإنما نؤكد للعامّة أنهم الأكثر إيماناً والأكثر اقتراباً من صحيح الدين وأنهم لم يغادروا ساحته.

* الأصوليون: ومعناها الأقرب إلى العقل هو الراغبون فى العودة إلى أصل الإسلام والأصل جليل، وتسميتهم كذلك تدفع الناس إلى تقبلهم.

* التيار الإسلامى، أو الإسلاميون: وكلمة إسلامى هنا صفة أو نعت والصفة فى اللغة هى تمييز الشيء عما عداه كأن نقول مصريون لتمييزهم عن غيرهم فإذا أضيفت إليها "ال" التعريف أصبحت تعنى استغراق الشيء الموصوف كله فإن قلت "المصريين" أو "اليونانيين" فإن من عداهم لا يكون مصرياً أو يونانياً. وهكذا فإن إطلاق التسمية عليهم تعنى أنهم وحدهم المسلمون وأن غيرهم لا يكون كذلك.

* الجهاديون: وهى أكثر التسميات الخاطئة شيوعاً لدى الإعلام والكتابات الغربية. كما تمثل فى عنوان كتاب الصحفى البريطانى باتريك كوكبورن الذى صدر مؤخراً بعنوان "الجهاديون يعودون" ويردد الكثيرون من الإعلاميين والأكاديميين الغربيين هذه التسمية ناسين أن "الجهاد" فى سبيل الله هو أسمى أشكال الانتماء الدينى والتضحية فى سبيله، وأن كلمة "جهاد" تحتاج إلى تفسير ملحق بها حتماً وهو جهاد من أجل ماذا؟ وإذا كان المفكر الإسلامى المستنير

الإمام محمد عبده وكان مفتى الديار المصرية فى مطلع القرن العشرين ويعتبر واحدا من بناة مصر الحديثة بفتاواه المستنيرة والتجديدية قد قسم الإسلام إلى صنفين الإسلام الصحيح والإسلام الزائف فإن الجهاد فى سبيل الإسلام الزائف هو فى نظر العقيدة الإسلامية مرفوض رفضا قاطعا .

ولعل من حق السادات رغم اعتراضنا على منحه ثقته للمتأسلمين من الإخوان وغيرهم ومساندته لهم ، أن نقرر أنه تنبه لخطورة منح الجماعات المتأسلمة ذات الأسماء التى تتستر خلفها . وأمر الإعلام بأن يقوم بإطلاق مسميات تليق بها ، فالجماعة المسلمة (شكرى مصطفى) أسماها الإعلام جماعة التكفير والهجرة ، وتنظيم شباب محمد (صالح سرية) أسمى "تنظيم الفنية العسكرية" لأن أغلب عضويته كانت من طلاب الفنية العسكرية .

ويبقى أن نفتش عن التسمية الصحيحة التى يمكن استخدامها كغطاء يتحول بواسطته الإسلام الزائف إلى إسلام يبدو حقيقيا ، وهنا نقترح التسمية التالية :

* التأسلم : فالتاء إذا دخلت فى أول الفعل صارت علامة تنقل معناه إلى معنى آخر . فمثلا الفارق بين رجوع وتراجع ، فالتاء هنا إذا دخلت على الفعل رجوع تعنى أنه كان يتقدم إلى الإمام ثم رجوع إلى الخلف ، والأمثلة كثيرة مثل تأرجح وتمرد وتأمرك .. إلخ .

ولهذا فإننا نقترح كلمة "تأسلم" لوصف ادعاءات داعش

وأمثالها وسابقيها منذ الخوارج وحتى الآن . وهى بالإنجليزية Is-lamised بمعنى التظاهر بالتمسك بالإسلام الصحيح بينما الحقيقة هى أنه يتجاوز حدود العقيدة الإسلامية الصحيحة ويبتعد عن الإسلام الصحيح ممارساً للإسلام الزائف .

والآن ما هو مصدر التأسلم ومنبعه؟

إذا بحثنا عن الأصل نعود إلى الفارق بين القرآن وبين الكتب السماوية الأخرى ، العهد الجديد والعهد القديم مثلاً ، فالعهد الجديد مكون من أربعة أناجيل تختلف فى التعبيرات والنصوص اللغوية وتتفق تماماً فى جوهر الالتزام العقيدى ، وهى تترجم وتعاد ترجمتها بأساليب مختلفة أحياناً بهدف التبسيط وأحياناً أخرى بهدف التدقيق فى الفهم المرجعى للعقيدة . وكذلك العهد القديم وخاصة "نشيد الأنشاد" الذى ترجم وأعيدت ترجمته ومحاولات صياغته بما يشبه الشعر عديداً من المرات . لكن القرآن يمنح القداسة للنص ذاته . فالمعجزة القرآنية تكمن فى ذات النص الذى هو مقدس فى ذاته ، ولا يمكن إدخال أى تعديل عليه وهو لا يترجم وإنما تترجم معانيه . غير أن النص القرآنى يأتى فى عديد من الأحيان غامضاً . كأن تبتدئ السورة القرآنية بالأحرف "كهيعص" دون إفصاح تاركة للمسلمين الحق فى البحث عن الجوهر المكنون فى هذه الأحرف وفى اتاحتها لسورة مريم ١ ، وهناك كمثال آخر

آيات تستدعى من الإنسان المسلم إعمال العقل ، والتعقل فى محاولات إدراك القصد الإلهى من هذه الآيات مثل " يخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى " (الروم ١٨) ، ولعل القصد الإلهى هو دفع المسلم دفعا إلى التفكير فى المعنى والمعزى القرآنى وما هو كامن فيه من معان وغايات . وهنا يأتى دور سيدنا على بن أبى طالب وهو الأقرب من الجميع إلى الرسول إذ أفهمنا واستدعى عقولنا بأن قال " القرآن لا ينطق وهو مكتوب وإنما ينطق به البشر وهو حمّال أوجه " ، وهذا القول يدعونا وربما يأمرنا بإعمال العقل لتفهم المعانى غير الظاهرة من النص فى صورته المكتوبة . ولأن إعمال العقل عمل بشرى فإنه سيأتى متباينا عبر آلاف الاحتمالات الناتجة من إعمال العقل لأفراد شتى يختلفون فى الموقف من النص ، وفى إمكانات وتصورات ورؤى ينطقون بها وعبر أجيال وأزمنة متعاقبة كبشر يختلفون فى الفهم والإدراك . ومن هنا يظهر الاختلاف الأساسى بين المتأسلمين والمسلمين . فالتأسلمون يلجأون إلى ظاهر النص ويلتزمون به حرفيا ويرفضون أى إعمال للعقل أو التمعن فى الفكر . والمسلمون يلتزمون بما رآه سيدنا على بن أبى طالب فأعملوا عقولهم واختلفت اجتهاداتهم . واتخذ المتأسلمون من الفهم النصى سبيلا لتبرير اعمالهم الإرهابية ففى سورة نوح ٢٥ نقرأ " وقال نوح رب لا تذر على الأرض من الكافرين ديارا ، إنك إن تذرهم يضلوا عبادك ولا يلدوا إلا فاجرا كفارا " فوجد المتأسلمون الجزائريون غطاء لارتكاب أبشع الجرائم إذ قتلوا

مخالف فيهم في الرأي وأبناءهم وزوجاتهم الحوامل وما في بطونهم من أجنة. وكذلك فعل حسن البنا فما إن اختلف معه بعض من المؤسسين في الأيام الأولى للجماعة بالإسماعيلية حتى صاح في أتباعه مستخدماً الحديث الشريف "من خرج على الجماعة فاضربوه بحد السيف" ونلاحظ هنا أن حسن البنا قد راوغ الجميع لغويا، فالجماعة قد تفهم "جماعة الإخوان" وقد تفهم "الأمة الإسلامية" والرسول قصد بالطبع الخروج على مجموع المسلمين ومحاربتهم. ثم يضع الشيخ عبد الرحمن الساعاتي (والد حسن البنا) أساس منظومة العنف الإخوانية، فيكتب في افتتاحية العدد الأول من مجلة "النذير" (أول المحرم ١٣٥٧هـ). وكأنه يوجه رسالة أو نذيرا للمجتمع كله "استعدوا يا جنود وليأخذ كل منكم أهبته ويعد سلاحه ولا يلتفت منكم أحد وإمضوا إلى حيث تؤمرون" ثم يقول "صفوا لهذه الأمة الدواء واعكفوا على إعداده في صيدليتكم فكم على ضفاف النيل من قلب يعانى وجسم عليل، ولتقم على إعطائه فرقة الإنقاذ منكم، فإذا الأمة أبت فأوثقوا يديها بالقيود وأنقلوا ظهرها بالحديد وجرعوها الدواء بالقوة فإن وجدتم في جسمها عضوا خبيثا فاقطعوه وسرطانا خطيرا فأزيلوه فكثير من أبناء هذا الشعب فى آذانهم وقر وفى عيونهم قذى". ويواصل البنا مسيرة أبيه فيكتب مهدداً العالم أجمع "وما كانت القوة إلا كالدواء المر الذى تحمل عليه الإنسانية العابثة المتهالكة حملا ليرد جماحها ويكسر جبروتها وطغيانها، وهكذا كانت نظرية السيف فى

الإسلام، ولم يكن السيف في يد المسلم إلا كالمشرط في يد الجراح لحسم الداء الاجتماعي" (النذير - رمضان ١٣٥٧هـ).

ثم يأتي سيد قطب ليمضي بالخط الذي رسمه البنا على استقامته، ولكي نعرف مكانة قطب عند الجماعة نقراً لأحد قاداتها البارزين صلاح شادي كتاباً بعنوان "الشهيدان حسن البنا وسيد قطب" يقول فيه "لقد كان حسن البنا البذرة الصالحة للفكر الإسلامي، وكان سيد قطب الثمرة الناضجة لهذا الفكر" (ص ٧٧)، وفكر سيد قطب هو ذات الفكر المتأسلم الذي يتوالد منه الإرهاب امتداداً من الخوارج - عصور الخلافة وآخرها الخلافة العثمانية - البنا - سيد قطب هو وكل ومن أتوا من عباءته.. شكري مصطفى (الجماعة المسلمة) صالح سرية (شباب محمد) ثم الجماعات الإسلامية على اختلاف أسمائها وكل من سار على درب سيد قطب في العالمين العربي والإسلامي (طالبان - ابن لادن - الطواهري (القاعدة) - داعش - بوكو حرام - جماعة الشباب (الصومال) كلهم قطبيون يتباهون بكونهم أتباع سيد قطب حتى ولو لم يقرأوا صفحة واحدة من كتبه".

(ومن التناقض المثير للدهشة أن أكثر كتب قطب تأسلما وتكفيراً وإرهاباً لم يزل يطبع ويعاد طبعه وتوزيعه في مصر).
وبهذا يمكننا القول بأن مصدر النهج المتأسلم فكراً وممارسة ينطلق من أمرين:

الأمر الأول: التفسير النصي واعتبار هذا التفسير المعيار الوحيد للإيمان ومن خالفه فهو كافر.

ولنتخذ مثالا معاصرا هو كتاب "التوسّمات" الذى حمل تعاليم شكرى مصطفى (الذى أسمى نفسه أمير آخر الزمان) ونقرأ "على جماعة الحق فى آخر الزمان التأسى الكامل برسول الله حينما أراد أن يظهر دين الله فى الأرض، لكن الرسول لم يقيم للإسلام دولة إلا بعد الهجرة، فهل علينا نحن جماعة آخر الزمان أن نهجر تأسيا بالرسول حتى نقيم للإسلام دولة؟ والإجابة نعم. فلا بد من الهجرة ولا إسلام ولا دولة تقام له إلا بعد الهجرة. والإذن بالقتال لم يأت إلا فى المدينة بعد الهجرة، وفى القرآن الكريم نجد أن الجهاد لا يكون إلا بعد الهجرة، قال تعالى "إن الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا فى سبيل الله أولئك يرجون رحمة الله" (البقرة - ٢١٨). ولكى يعود الإسلام إلى الأرض فإنه سيعود كما بدأ، وعبر ذات المراحل التى مر بها الرسول من سمع وطاعة واضطهاد وفتنة وتمحيص ثم هجرة ونصر" (راجع النص الكامل للتوسّمات فى د. رفعت السعيد- تاريخ جماعة الإخوان - المسيرة والمصير - ص ٦٩٩) ويمضى شكرى مصطفى متمسكا بالنص: قال رسول الله "اللهم إني أعوذ بك من علم لا ينفع" وقد ذم الله تعالى التعليم من أجل الدنيا، وعلوم الدنيا التى يطغى بها البشر ويفسدون فى الأرض ولا يصلحون" "يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون" (الروم ٧٠). ومن ثم فقد منع أتباعه من تعلم العلوم الدنيوية وحذرهم بأن ذلك كفر. ثم هو يؤكد لأتباعه أنهم بعد الهجرة سيحاربون "روم الأرض" وهم أمريكا وروسيا. ويقول

"ويسألنى تابعى وكيف نحاربهم؟ فأجيبه "وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل" (الأنفال - ٦٠). وأن عليهم أن يحاربوا بالسيف والرمح والخيل. ثم "إن الله يحب الذين يقاتلون فى سبيله أن يحاربوا صفا كأنهم بنيان مرصوص" (الصف - ٤) فالرسول أكد لنا "الجنة تحت ظلال السيوف" ثم ويسألنى تابعى "فكيف نواجه قنابلهم الذرية؟" "إن الله خلقها على أيدى الكفار ليدمر بها الكفار. و"كان حقا علينا نصر المؤمنين" و"كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله" (البقرة - ٢٤٩) وهكذا فإن العدو لابد أن يدمر ولسنا بحاجة إلى قوة تناظر قوته. ولسنا بحاجة إلى إعداد قوة وصورايخ ومدافع وقد عافانا سبحانه من ذلك برحمته. ثم يؤكد لأتباعه "يوم يقول الحجر تعال يا مؤمن هاك رومى يختبئ خلفى ثم يرتفع الحجر ليدك رأس الرومى" وهكذا يفعل شكرى ما فعله سابقوه من المتأسلمين منذ الخوارج وهو تغليف الفكر المتأسلم بالخرافة ليكون أكثر تأثيرا فى الأتباع. وهى ذات الحيلة التى لجأ إليها الإخوان فى رابعة عندما أعلن أحد شيوخهم عن رؤيته فى المنام لسيدنا محمد وهو يطلب إلى مرسى أن يؤمه فى صلاة الفجر.

والأمر الثانى: هو تصور أن المعرفة الدينية لا يمكن تجديدها فهى تختلف عن غيرها من المعارف لأنها اكتملت على يدى جيل الصحابة والتابعين الذين أتوا بالمعرفة الكاملة والتامة فى شئون العقيدة. وأن المسلم مأمور بالالتزام بهذه المعرفة "ناسين أو متناسين الآية الكريمة" وقالوا ربنا إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا

السبيل" (الاحزاب - ٦٧) والآية "أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها" (محمد - ٢٤).

وكذلك فعل شكرى مصطفى إذ يأتى فى كتاب "التوسمات" بما نقله بلا تدبر من كتب التراث القديم الذى اعتقد أنه كامل الصحة فيقول "إن دلالات قيام الساعة" عمران بيت المقدس، خراب يثرب وخروج الملحمة، فتح القسطنطينية. خروج الدجال" ويمضى شكرى مصطفى "وفى الفترة التى يكون فيها المسلمون فى فتح القسطنطينية وهم رجوع إلى أرض الشام يكون الدجال قد عاث يميناً وعاث شمالاً عليه لعنة الله وهو أعور عينه اليمنى، وله مواصفات فى كتب السنة أهمها أنه رجل من بنى آدم خلقه الله ليكون محنة للناس فى آخر الزمان، ومعه تمثال الجنة وتمثال النار، ناره جنة، وجنته نار". وينسى شكرى مصطفى قوله فى بداية التوسمات "لا قياس ولا استحسان ولا إجماع فقط قال الله وقال الرسول" ثم هو يتحدث عن نفسه وعن جماعته قائلاً "إن من علامات دمار دولة الكفر وظهور دولة الإسلام ظهور جماعة الحق التى وضعت حداً فاصلاً بين الكفر والإسلام ووضعت الحد الفاصل بين من هو المسلم ومن هو الكافر، وهى قضية لا يكون هناك إسلام ولا مسلمون إلا بمعرفتها". لكنه يؤكد أن المسلم هو فقط من ينضم إلى جماعة الحق "الجماعة المسلمة".

وهكذا كان التأسلم منذ أيام الخوارج.. وحتى أيامنا، أيام داعش - القاعدة - جماعة الإخوان الإرهابية. تفسير نصى مغرق فى

إغلاق العقل ، ثم القول بأن المسلم مأمور بالالتزام بما قيل أنه المعرفة الكاملة التي لا يمكن معاودة النظر العقلي والعلمي فيها لأنها غير قابلة لإعادة النظر أو التجديد أو حذف ما لا يقبله عقل أو علم أو واقع . وما كان اختيارنا لشكري مصطفى (الجماعة الإسلامية) المعروفة إعلاميا بجماعة التكفير والهجرة محض مصادفة . فهو من أوائل من تتلمذوا على يدى سيد قطب وهو نموذج للتأسلم عندما يلغى العقل تماما فيقتاده هو وجماعته إلى الدمار . ولو قارنا كتابيه "الخلافة" و"التوسمات" وقارناهما بكتابات بعض دعاة داعش والقاعدة لوجدنا شبيها كبيرا . . . ولتوقعنا لهم نهاية مشابهة .

وتبقى لدينا عدة ملاحظات :

- أولها : خطورة الخلط بين الدين والفكر الديني أو الرأى فى الدين : فالدين مقدس ومعطى سماوى والفكر الدينى إنسانى ونسبى الصحة وهو آراء شتى . فمثلا "نخرج الحى من الميت ونخرج الميت من الحى" فسرهما المتأسلمون وهم القائلون بالالتزام الحرفى بالنص (كما قال شكري مصطفى فى كتابه التوسمات حرفا بحرف وذراعا بذراع) قائلين "يخرج الطائر من البيضة" بينما دعاة التأويل وإعمال الفكر والعقل فى مكنون النص القرآنى قالوا أن الإعجاز القرآنى ليس بحاجة إلى تكرار ما يشاهده الناس كل يوم وأنه لا بد من وجود رأى ورؤية كامنة فى النص فقالوا "يخرج المؤمن من الكافر" ومن ثم نهض الخلاف الدائم بين الإسلام والتأسلم .

- ثانيها: خطأ تسييس الدين أو تدين السياسة: يقول ابن المقفع "الدين تسليم بالإيمان والرأى (السياسة) تسليم بالخصومة فمن جعل الدين رأيا جعله خصومة ومن جعل الرأى دينا فقد جعله شريعة". وهكذا فإن التأسلم الذى يدعى أنه يعبر عن إرادة السماء هو مجرد محاولة لتمرير أفكار خاصة وإقناع الجماهير بها على أساس أنها إرادة إلهية وهى مجرد ارادة فرد أو حتى جماعة.

- ثالثها: تجديد الفكر الدينى- رؤى مختلفة

- روى أبو هريرة عن رسول الله "إن الله يبعث على رأس كل مائة من السنين لهذه الأمة من يجدد لها أمر دينها" ويقول الإمام السيوطى "ولا يشترط أن يأتى كل مائة عام، ولا أن يكون واحدا" ويقول الإمام ابن القيم "من أفتى الناس بمجرد النقل من الكتب برغم اختلاف أعرافهم وعوائدهم وأزمنتهم وأحوالهم فقد ضل وأضل وكانت جنايته على الدين" (أعلام الموقعين- جزء ٣- ص ٧٨). والإمام القرافى يقول "ينبغى للمفتى إذا ورد عليه مستفت إلا يفتيه بما عاداته أن يفتى به حتى يسأله عن بلده وهل حدث لهم عرف فى ذلك أم لا" (الإحكام فى تمييز الفتاوى عن الأحكام- ص ٣٢٣) والإمام محمد عبده يؤكد "لا ينبغى للإنسان أن يذل فكره لشيء سوى الحق. والذليل للحق عزيز ويجب على كل طالب أن يسترشد بمن تقدمه سواء كانوا أمواتا أو أحياء، ولكن عليه أن يستعمل فكره فيما يؤثر عنهم فإن وجده صحيحا أخذ به وأن وجده فاسدا تركه" (تاريخ الأستاذ الإمام ص ٧٦٢) ومن ثم كان على المسلم ألا يخضع

لرأى إنسانى إذا ما خالف العقل والمصلحة . وهكذا يكون اعمال العقل والفكر والتدبر والعمل على تجديد الفكر الدينى ، كما رأينا فى آيات قرآنية وأحاديث شريفة أمر قرآنى ومحمدى ، لكن "التجديد" قد يأتى عبر مسارات مختلفة ، منها محاولة توليد أفكار جديدة نابعة من الوعى بالواقع المتجدد مع الاحتفاظ بذات البناء الفكرية العقيدى كما هو . مثل عملية "التطعيم" الطبى لجسد يبقى كما هو وإنما يضاف إليه ما يمنحه بعدا جديدا . أو يأتى عبر تفكيك بعض معطيات التراث ثم إعادة بنائه بعد تخليصها مما هو بعيد عن العقل والعلم ومستجدات الحياة .

- ولكن الدعوة للتجديد يجب ألا تكتفى بكتابة أو نشر نصوص تجديدية وإنما يتعين كى لا تصبح مغلقة التأثير على عدد محدود من الأفراد أن تمتد لتبدأ بالتعليم من بدايات مراحلها لتعود التلاميذ على اعمال العقل ورفض النقل وامتلاك الحق فى محاولة التعبير عما يبدعه العقل منذ الصغر فى مواجهة أدوات وآليات الفكر الجامد . خاصة وأن البعض من رجال الدين وحتى كبارهم يرون أن المعرفة الدينية قد اكتملت على يدى جيل الصحابة والتابعين الذين أتوا بالمعرفة الكاملة والتامة . بمعنى أن المعرفة الدينية غير قابلة للتجديد حتى لو سادت عملية التجديد بقية المعارف الأخرى . وأن نتعامل بجدية ويقين إسلامى مع الفضائيات وغيرها من أجهزة الإعلام التى تؤثر إما سلبا أو إيجابا فى عقول العامة .

- ورابعها: الموقف من الحضارة الغربية: إذ يتصور المتأسلمون أن الحضارة الغربية التي أسماها البنا "الحضارة العابثة المتهالكة" وأنها تدعو إلى إبهار المسلمين والانحراف بهم بعيدا عن القيم الإسلامية يتصورون أنها خطر على الإسلام ودعوه إلى الكفر. لكن المثير للدهشة أن الإرهاب المتأسلم الذي يرفض كامل معطيات الحضارة والثقافة الغربية، لا يلبث أن يستخدم بعض نتائج هذه الحضارة (فيس بوك- إنترنت- أسلحة من أحدث الأنواع) كذلك كان مثلا شكرى مصطفى الذى رفض المطبعة باعتبارها عتاد كافر وكتب كتابيه "الخلافة" و"التوسمات" بالخط وتداولها أتباعه مخطوطة لكنه عندما اغتال الشيخ الذهبى أطلق عليه الرصاص من مسدس هو فى كتاباته "عتاد" كافر.

• أممية التأسلم

وإذا كان سيد قطب هو ملهم الجميع من المتأسلمين فإن تشكيل أممية منهم يأتى طبيعيا فإن اختلفوا يكون خلافتهم كخلاف "الإخوة الأعداء" فى رواية كزانتازاكس وهكذا يتمدد تنظيم داعش وكذلك القاعدة عبر عديد من الدول فى شكل عنقودى يتحرك فيه الجميع على أساس التأسلم القطبى. وهناك أيضا التنظيم الدولى للإخوان. الذى كانت بدايته مع سعيد رمضان زوج ابنة حسن السنا والذى أسس فى ١٩٥٤ مركزا إسلاميا فى ميونيخ بتمويل سخى من خصوم عبد الناصر فى السعودية واستقطب هذا المركز عديدا من

المقيمين فى ألمانيا وخاصة الطلاب العرب والمسلمين ليعودوا إلى بلادهم فيكون كل منهم نواة لتنظيم إخوانى أو قريب من الإخوان، ومن هؤلاء على سبيل المثال اربكان الذى ترجم كتاب سيد قطب "معالم فى الطريق" إلى اللغة التركية ثم قام بتدريسه فى مسجد إسكندر صاده باستنبول حتى منعت السلطات التركية. وكامتداد للدعوة الإخوانية كان هناك الفلسطينى سالم عزام الذى أسس فى الضفة الغربية وفى الأردن ركائز إخوانية ثم سافر إلى أفغانستان بعد دخول السوفييت هناك حيث تلقى دعما من عديد من الدول منها مصر (السادات) وأمريكا، والسعودية وباكستان وإيران وأسس ما أسماه "المأسدة" التى تخرج منها مئات المتأسلمين من مختلف البلدان فكانت بداية أخرى لتنظيم أمى، لكنه ليس بعيدا عن الإخوان فأيمن الظواهرى وصل إلى "المأسدة" بأمر من كمال السنابىرى (القيادى فى الجهاز السرى للإخوان) بعد أن كان يعمل طبيبا فى مستوصف إخوانى بالسيدة زبيب .

ونعود إلى التنظيم الدولى للإخوان الذى تمثل عموده الفقرى فى بنك "التقوى" ومقره الرسمى فى جزر الباهاما أما المقر الفعلى فهو فى لوجانو بسويسرا. وفى نفس الوقت كان هناك كنز إخوانى من عدة ملايين من الفرنكات الذهبية السويسرية لدى سعيد رمضان وبوفاته أنكر ابنه طارق رمضان (الذى لم تنزل أمريكا تدعمه كمتأسلم معتدل) معرفته بمصير هذا الكنز. ومع انتشار الدعوة الإخوانية فى أكثر من بلد إسلامى كانت الضرورة لوضع لائحة

تنظم عمل الجماعة خارج مصر . ووضعت لائحة للتنظيم فى عام ١٩٨٢ لكنها بقيت سرية (حفاظا على تنظيم الإخوان فى مصر والذى كان شبه علنى) وتنص اللائحة "جماعة الإخوان المسلمين هى فى كل مكان منظمة واحدة تلتف حول الدعوة"، وأن "الجماعة هى مؤسسة إسلامية تعمل على الدعوة إلى الله فى كل العالم وتستهدف تحرير الوطن الإسلامى من كل سلطة غير إسلامية وتوحيد المسلمين فى كل مكان فى أمة واحدة"، وتنص اللائحة "مكتب الإرشاد الدولى يتكون من ١٣ عضوا ، ٨ من مصر والخمسة من خارج مصر والمرشد العام للتنظيم الدولى من مصر والمقر حيث يقيم المرشد .

ولكننا نلاحظ أنه كلما وصل فرع إخوانى إلى السلطة حاول قيادة الاستيلاء على موقع المرشد الدولى (الترابى السودان- أردوغان تركيا- الغنوشى تونس) . ونلاحظ أن إنهاء حكم مكتب الإرشاد فى مصر وجه ضربة لأنظمة الإخوانية الحاكمة ودفعها لتحسب احتمالات الإطاحة بها ومن ثم دفعها إلى هجمات عنيفة على ٣٠ يونيو وعلى ٣ يوليو وعلى الرئيس السيسى .

• داعش والقاعدة.. الإخوان الأعداء

ويمكن القول أن داعش هى مجرد انقسام من القاعدة فقد تمرد كثيرون من القاعدة ضد تصرفات ابن لادن وخاصة بعد أحداث سبتمبر ٢٠١١ ، ثم ازداد تمردهم بعد تولى الظواهرى

الضعيف قياديا وخالى الوفاض فقهيها لإمارة الجماعة ومن ثم إمارة المسلمين جميعا .

ويمكن القول أن أول مظاهر الانشقاق عن القاعدة جاءت على يد نعمان بن عثمان أبو محمد الليبي القيادي في مجلس شورى "الجماعة الليبية المقاتلة" في الذكرى التاسعة لهجمات ١١ سبتمبر ٢٠٠١ والتي انتقد فيها مسلك بن لادن قائلا "أن المسلمين في جميع أنحاء العالم يرفضون الجهاد وفق فهم القاعدة ومنهجها" داعيا بن لادن إلى مراجعة إستراتيجية العنف التي يتبعها والتي اضررت بالإسلام والمسلمين". ويمكن القول هنا أن جوهر الخلاف كان حول فكرة ضرب العدو البعيد (أمريكا والغرب) بينما البعض الآخر كان يكتفى بالعمل محليا. وربما كان جوهر الخلاف هو سياسة الضربات لأمريكا بما استفزها فاتخذت اجراءات عنيفة ضد القاعدة.

ثم كان انشقاق كبير آخر في أبريل ٢٠١٣ عندما أعلن "تنظيم القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي" انشقاقه ومبايعة البغدادي وكان أبو بكر البغدادي قد أعلن نفسه في ٩ أبريل ٢٠١٣ كأمر لما أسمى دولة العراق الإسلامية وأعلن انضمام "جبهة النصرة لأهل الشام" إليه ومبايعته أميراً للمؤمنين، وتأسيس داعش. ورد الظواهرى ببيان غاضب مؤكدا إمارته للجماعات في العراق والشام. لكن الجميع ظلوا ينفذون معاً ذات الخطط وذات الإستراتيجية التي تستهدف إشعال الخلاف السنّي - الشيعي الأمر

الذى تطابق مع إعلان أوباما بأن ثمة خلافاً أبدياً بين السنة والشيعة فى المنطقة وأنه دائم وسيستمر . وذلك فى محاولة منه للتغطية على المؤامرة الأمريكية لتقسيم المنطقة كلها إلى دويلات متناحرة بعد أن تتسلح كلها بسلاح أمريكى ، تأكيداً لمشروع الفوضى الخلاقة والشرق الأوسط الكبير . وهكذا فإن الإخوة الأعداء كلاهما سنى وكلاهما متأسلم ويلجأ إلى أبشع وسائل الإرهاب وكلاهما ومهما كانت النوايا يطبق السياسات الأمريكية فى المنطقة .

ويمكن القول أن كتابين لصحفيين بريطانيين صدرا مؤخراً قد كشفوا كثيراً من الأسرار . أولهما "الجهاديون يعودون" The Jihadis Return لباتريك كوكبيرن ونقرأ فيه أن عوض البدرى وهو ذات ابو بكر البغدادي قد ظل موجود (لم يقل سجيناً أو معتقلاً) لدى المخابرات الأمريكية لخمس سنوات (٢٠٠٥-٢٠٠٩) . وأورد البدرى البارز لعزة الدورى الرجل الثانى فى عراق صدام حسين بتحريك جماعات النقشبندية باتجاه العمل المسلح . ولكى نعرف حقيقة الفكر النقشبندى نعود إلى شاهد عيان هو الأستاذ خالد محيى الدين فقد أورد فى مذكراته "والآن أتكلم" أنه تربى لعدة سنوات فى تكية النقشبندية بالحلمية بالقاهرة حيث كان جده الشيخ عاشق خالد شيخاً للتكية وناظراً لوقفها ، وروى قصصاً عن مسلك ملائكى لشيخوخة التكية "فمحببة الله تعنى وتتحقق بمحبة الناس" وكيف كانوا يقضون كل وقتهم أما فى الصلاة أو فى تقديم خدمات مجانية لسكان الحى فأحدهم يصلح الساعات والأخر يصلح الأحذية ،

وثالث يجهز أدوية يعالج بها المرضى . أما فى العراق فقد نجح الدورى فى تغيير شعار ومسيرة النقشبندية إلى " محبة الله تعنى محاربة أعداء الله " وفى البداية كان أعداء الله هم الأمريكان ثم أضيف إليهم حكام بغداد ثم الشيعة ثم كل من لم يسابع "أمير المؤمنين أبو بكر البغدادي" وهكذا تكون جيش داعشى يضم النقشبندية ومئات من ضباط جيش صدام السنة . وفى معركة الموصل فكك قادة الجيش البعثيين جيشهم وخلعوا ثيابهم وتركوا جنودهم وأسلحتهم (الجيش العراقى ٣٥٠,٠٠٠ جندى وتكلف فى ثلاث سنوات ٤١,٦ مليار دولار ولم يكن جنود داعش إلا ١٣٠٠ فقط، ويصف كوكبيرن معركة الموصل بأنها اسوأ هزيمة فى التاريخ) . أما الكتاب الآخر فهو "القوة السوداء" Black Force ومؤلفه "كريستوفر رويتر" وهو منشور على الموقع الإلكتروني لجريدة دير شبيجل الألمانية وقد زار رويتر سوريا ١٨ مرة ونجح فى إحداها فى العثور على خطط تأسيس داعش مفصلة بوضوح، وصاحب هذه الخطط ومنفذها فى سوريا هو ضابط بعثى آخر كان قائدا لمخابرات أحد قواعد الطيران فى جيش صدام اسمه سامى خليفافوى الذى وجد نفسه فجأة بلا عمل ولا مرتب بعد تسريح جيش صدام، وربما لم تحتتمل عنجهية ضابط مخابرات بعثى أن يصبح معدما وبلا دخل فتوجه إلى سوريا ربما بإيعاز من عزة الدورى وجمع معه عددا من ضباط مخابرات صدام واتخذ اسم "حاجى بكر" وبدأ فى تشكيل قواعد نائمة فى القرى مستخدما علاقات مع

أعيان القرى ومصاهرتهم والبداية كانت عملا دينيا صرفا ثم ..
داعش .

وهكذا يلتقى السهمان البعثيان الدورى فى العراق وخليفاوى
فى سوريا .. وهنا يسأل كوكبيرن سؤالا ماكرا فيقول والآن إلى من
تنتمى داعش هل إلى "البعث .. أم .. CIA.. أم إلى المتشددين
الإسلاميين؟" ، ويتركنا دون إجابة واعتقد أن الإجابة واضحة وهى :
إليهم جميعا ، وهى ثمرة لامتزاجهم معا .

حرب المصطلحات

أكثر من مرة حذرنا ورفضنا، وكررنا رفضنا، إطلاق مسميات خاطئة على «الإرهاب المتأسلم»، ويأتى ذلك عن جهل أو استسهال أو عن عمد متعمد .

فأكثر الأدوات الإعلامية وكثير من التصريحات الأجنبية الرسمية وغير الرسمية تتحدث مثلاً عن «داعش»، مسمية إيها «الدولة الإسلامية»، ولست أعتقد بوجود أى مسحة من البراءة فى ذلك، بل هى تسمية تتضمّن، وبصراحة، تحريضاً على الإسلام كعقيدة دينية، وعلى المسلمين، باعتقاد أنهم أشرار العالم، لجرد أنهم مؤمنون بعقيدة الإسلام.

ومن التسميات الخاطئة خطأً يثير الدهشة، وصف القتلة الداعشيين أو القاعديين بأنهم «الجهاديون»، ومن بين من يثيرون

الغيظ والغضب بهذه التسمية «باتريك كوكبيرن»، الصحفي الشهير والمجتهد، الذي له تقدير في أوساط الإعلام الغربي، وعاش التجربة السورية المريرة عبر كثير من الزيارات والعلاقات وتردد على العراق كثيراً ودرس وحلّل وقدم معلومات مبهرة عن الوضع في البلدين، وعن «داعش» و«القاعدة» و«جبهة النصرة»، وغيرها من المنظمات ذات العمق الإرهابي، إلا أنه، وللأسف، منح كتابه الممتاز، الصادر في ٢٠١٤، عنواناً رديئاً هو «عودة الجهاديين»، «The Jihadis Return»، ونشرته دار «الساقى»، في لندن وبيروت ٢٠١٥، الأمر الذي دفع ميشلين حبيب، مترجمة الكتاب إلى العربية، وربما بإيعاز من الناشر، كي يجد الكتاب سوقاً، إلى إضافة كلمة «داعش» على رأس عنوان الكتاب، فصدرت الطبعة العربية بغلاف عنوانه «داعش» ثم تحت هذه الكلمة «عودة الجهاديين».

والحقيقة أن استخدام تسمية «الجهاديين» لهؤلاء القتلة المتوحشين يضيف غباراً كثيفاً على الإسلام وعلى المسلمين الحقيقيين الذين يواجهون أي غاصبين ومغتصبين لحقوقهم أو لأوطانهم، مثل هؤلاء الذين يقاومون، أو بالدقة يجاهدون، ضد العنصرية الإرهابية الصهيونية إزاء المسجد الأقصى.

فماذا تعني كلمة «جهاد» بالدقة؟ ونعود إلى القواميس العربية ونقرأ في «مختار الصحاح» للشيخ الإمام محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي: في باب «جهد» بضم الجيم وبفتحها تعني الطاقة، وقُرئ بهما قوله تعالى «وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ»

وبفتح الجيم تعنى المشقة، فيقال جهد دابته وأجهدتها إذا حمل عليها فوق طاقتها وجهد الرجل فى كذا أى جدّ فيه، و«جاهد فى سبيل الله مجاهدة» أى بذل وسعه فى سبيل الله. وفى المعجم الوسيط، الجهد هو المشقة والنهاية والغاية، ويقال جاهد للمبالغة، والجهد، الوسع، وبذل الطاقة، وفى التنزيل العزيز «وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ»، وهى أيضاً طالب جهد حتى وصل إلى الغاية، ثم، وهذا هو المهم بالنسبة لموضوعنا، فالمعجم الوسيط يقول: «الجهاد شرعاً هو قتال من ليس لهم ذمة من الكفار».

وهكذا فإن تسمية الدواعش وأمثالهم بالجهاديين تعنى مديحاً يصل إلى اعتبار ما فعلوه وما يفعلونه هو قتل وقتال من ليس لهم ذمة من الكفار. أى قتالنا نحن جميعاً، وكل من يقف فى وجه هؤلاء الإرهابيين. وفى عدد ٣٠ نوفمبر ٢٠١٥، نشرت مجلة «Time» الأمريكية مقالاً كتبه «James Harkind»، عن عملية قتل الإرهابى الإنجليزي ومنسق عمليات «داعش» ومنقذ عمليات ذبح كثيرة أمام شاشات التلفزيون وتُسميه الجهادى «Jihadi John».

وتجنباً لذلك، كله نجد الرئيس عبدالفتاح السيسى، وكذلك الرئيس الروسى فلاديمير بوتين، يستخدمان تعبيراً مبتكراً يتجنب كل ذلك ويصفانهم بـ«جماعة الشر»، لكن كلمة «الشر»، وفاعلها «الشرير»، تسرى كوصف لحالة أخلاقية وليست تعريفاً لفكر أو فعل جماعة بذاتها، فالشرير قد يكون لصاً أو مغتصباً أو تماماً أو كاذباً، وليس شرطاً أن يكون إرهابياً.

وهكذا يمكننا أن نُبرر صيحة الغضب ، ليس فقط لأن البعض منا والكثرة من الغربيين يستخدمون مصطلحات خاطئة تؤدي عن قصد أو غير قصد «سيان» ، إلى إدانة الإسلام وتبرير اضطهاد المسلمين في المجتمعات الغربية ، وليس أماننا من مخرج إذا جُوبهنا بالمعنى القاموسى الدقيق فى قواميسنا العربية ، فنأتى إلى أن نتصور مثقفاً أو باحثاً غربياً يلجأ إلى القواميس المتاحة ليعرف معنى جهاد «The Scientific Lexicon of Religious Beliefs» ، وعنوانه بالعربية «المعجم للمعتقدات الدينية» ، لنقرأ فى باب «Jihad» أنها تعنى حرفياً «النضال» ، وهو جهود متواصلة ومتحمسة لنشر الإسلام وضمان انتصاره ، وقد استُخدمت فى البداية للدلالة على حرب مقدسة لنصرة العقيدة كما حددها القرآن ومن يتفوق فى الجهاد يُسمى «الغازى» ، ومن يُقتل يُسمى بـ «الشهيد» ومكانه «الجنة» ، أما قاموس «أكسفورد» ، فيقول إن الجهاد هو : الحرب التى يخوضها «المحمديون» ضد غير المؤمنين بـ عقيدتهم .

والآن ، أرايتم لماذا نصمّم نحن على تصحيح المصطلحات ؟ فحتى المثقفون الغربيون أو غير المسلمين ، عندما يرجعون إلى أهم قواميسهم ومعاجمهم التى يتناولون منها ، ويتسلم تام ، تعريف المصطلحات ، سيجدون ما يُعبر عن وجهة نظر «داعش» و«الإخوان» الإرهابية و«القاعدة» وكل من لفّ لفّهم ، فهل نلومهم إذا أخطأوا ؟ أم نخوض معركة حاسمة وعابرة للقارات وبكل اللغات ، ومن كل المؤسسات المعنية بالدعوة ، لاستخدام مصطلحات صحيحة ؟

ولعلى أكون بذلك قد أوضحت قيمة المصطلح في معركتنا ضد الإرهاب، وفي كتاباتنا من أجل تجديد الفكر الدينى كى لا يكون هناك خلط يؤدى إلى سوء فهم لفكرة التجديد ذاتها أو لمعركتنا ضد الإرهاب والإرهابيين.

أما وقد عرفنا معنى «الجهاد» فلنحاول التعامل مع المفردات المماثلة، التى تتداخل حتماً فى بحثنا هذا، ونبدأ:

«الإرهاب»: ونقرأ فى «مختار الصحاح»، (المرجع السابق)، وبابه «رهب»، أى خاف، ويقال رهبه أى أخافه وأفزعه، أما كلمة «إرهاب»، فهى مشتقة من الفعل المزيد «أرهب»، فيقال أرهب فلاناً أى خوفه وأفزعه، أما الفعل المزيد بالتاء أى «ترهب»، فيعنى أنه خاف غواية الدنيا له فانقطع للعبادة، وفى الآية الكريمة: «يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ»، وأيضاً: «قَالَ أَلْقُوا فَلَمَّا أَلْقَوْا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَاءُوا بِسِحْرٍ عَظِيمٍ»، (الأعراف: ١١٦)، وكذلك: «لَأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِي صُدُورِهِمْ مِنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ»، (الحشر: ١٣)، و«وَاضْمَمِ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ»، (القصص: ٣٢)، أى من الخوف، فالإرهاب لغة هو مجرد الإتيان بفعل أو قول يستهدف إخافة الطرف الآخر، وبث الرعب فى نفسه.

«الاغتيال»: فى «مختار الصحاح» نقرأ.. بابه «غول»، ومنها غال من باب قال. واغتاله، أى أخذه من حيث لم يحتسب. وفى

«الفيروزآبادى» نقرأ كل ما اغتال الإنسان فأهلكه هو غول، واغتيال تأتي على زنة «افتعال»، أى أنها تنطوى على التقصّد. ويقال قتله غيلة أى خدعه، فذهب به إلى موضع فقتله، وأصل الغيل هو الحرج ذو الشجر الكثيف، فيكون قولهم «غاله» أو «اغتاله» مأخوذة من قتله فى الغيل على غفلة منه، وفى «المعجم الوسيط» نقرأ «يقال غالته الخمر، إذا شربها حتى أذهبت عقله، وغاول الأعداء أى باغتهم بالهجوم من حيث لا يدرون».

«فتك»: فى «الوسيط»: أى فعل ما تدعو إليه نفسه غير مبالٍ، وفتك به، أى غدر به وقتله مجاهرة. وفى «مختار الصحاح»: الفتك بفتح التاء أو ضمها أو كسرهما يعنى القتل على غرة. و«الزمخشري» يقول: «الفتك هو القتل على حين غرة»، وهكذا فإن كلمة اغتاله تعنى قتله من حيث لا يدري، وفتك به أى قتله وهو يراه لكنه غافل عنه، وكلاهما من حالات الغدر، ونتوقف لنحاول أن نتفهم علاقة الاغتيال والفتك بالموقف الدينى الصحيح.

يقول «الرازى» فى تفسيره للآية «إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ»، (الحج: ٣٨)، إن مسلمى مكة استأذنوا الرسول فى أن يقتلوا سرّاً المشركين الذين آذوهم، فنهاهم، قائلاً: «الإيمان قيّد الفتك»، ونزلت الآية الكريمة لتؤكد قول الرسول.

ومن هنا، فإن الآية الكريمة والحديث الشريف يشكلان موقفاً شرعياً متكاملًا يرفض الاغتيال والفتك مهما تكن دوافعه، حتى لو

كان ضد المشركين الذين يُعذّبون المسلمين، ويتماشى ذلك تماماً مع قيم الفروسية التي ترسّخت منذ الجاهلية، والتي لا تحترم إلا القتال وجهاً لوجه ولا تسمح بملاحقة الهارب، فقد كان الفارس الجاهلي إذا قابل خصماً صاح به قبل أن يهاجمه «خذ حذرك إنى قاتلك»، لكن كثيراً من كتب السير والتراث أفسحت صفحات كثيرة لمحاولة تأكيد مشروعية الاغتيال والفتك، متناسية تماماً النص القرآني والحديث الشريف.

وحتى نصارى الجاهلية وبدايات الإسلام التزموا بالتقليد الجاهلي القديم ذاته، فصاح الشاعر المسيحي جابر بن حنى التغلبي، فى ردّ على قبيلة «بهاء»، التى تهجمت على قبيلته من النصارى:

وقد زعمت بهراء أن رماحننا

رماح نصارى لا تبوء إلى الدم

نعاطى الملوك السّلم ما قسطوا لنا

وليس علينا قتلهم بمحرّم

(المفضل الضبى - المفضليات)

ويعود بنا ذلك إلى الموقف من سعد بن عبادة، زعيم الخزرج وأحد النقباء فى بيعة العقبة، التى مهّدت لهجرة الرسول إلى يثرب، وكان يتولى قيادة الأنصار (أهل المدينة من الأوس والخزرج)، فى كل حروب الرسول. ويروى لنا «ابن عساكر» فى كتابه «تهذيب تاريخ دمشق الكبير»، (طبعة بيروت ١٩٧٩ - الجزء السادس ص ٩٠)، أن سعداً كان يرغب فى خلافة الرسول الذى هاجر إليه، وحارب

جيش خصوم الرسول من قريش، وشارك في هزيمتهم، وفي سقيفة بنى ساعدة، طالب بالخلافة، لكن كبار مسلمي قريش، كأبي بكر وعمر بن الخطاب وعثمان وعليّ، عارضوا ذلك، كما خذله جمعٌ من الأوس، فلم يبايع أبا بكر واعتزل، ولم يشارك في الفتوحات، وكان يصلى في بيته معتزلاً للناس، ولما فُتحت الشام هاجر إليها، وجاء نبأ موته عام ١٤ هجرية، وتقول كتب السير إنه قُتل بطعنة رمح في قلبه، وجرى الزعم بأن الجن قد شكّت قلبه لأنه بال واقفاً (وكان العرب ينهون عن تبوّل الإنسان واقفاً، خاصة في الليالي المظلمة، خشية أن يكون ثمة شخص نائماً في العراء)، وتسلسل الشك في صحة هذه الرواية إلى قلوب البعض، وينقل «ابن أبي الحديد» في شرح «نهج البلاغة» (الجزء الأول - ص ٥٤٠) ما صاغه أحد أصحاب هذا الشك شعراً:

يقولون سعد شكّت الجن قلبه

ألا ربما صححت دينك بالغدر

وما ذنب سعد أنه بال واقفاً

ولكن سعداً لم يبايع أبا بكر

ولعل أكثر ما يؤلم في الأمر هو الشطر الثاني من البيت الأول،

الذي يقول «ألا ربما صححت دينك بالغدر».

والحقيقة أن استخدام الدين كغطاء متعسّف لتبرير قتل الخصوم السياسيين أو المختلفين في الرأي أو المتصارعين على الحكم كان تقريباً، وفي أغلب المجتمعات، يأتي عبر أزمنة كثيرة وبحث لنفسه

عن غطاء في المسيحية وفي اليهودية، وحتى في المعتقدات غير السماوية، ف«ميكيا فيللي» هو الذي روّج لفكرة أن «الأنبياء غير المسلحين فاشلون»، وقد أتى هذا العنف وذهب مع التطور الحضارى والمجتمعى في بلاد كثيرة، ويبقى السؤال المؤلم: لماذا لم يزل مثل هذا الصراع في مكاننا وزماننا العربى والإسلامى يختفى قليلاً، ثم يتجدّد أكثر عنفاً؟ أجهّد الباحثون أنفسهم بحثاً عن إجابات، بعضها مقنع وبعضها ليس كذلك، فيقول الهادى العلوى: «القتل السياسى فى الإسلام ليس استثناءً فى تاريخ البشرية، الخارج أصلاً من رحم العنف، لكنه يوجد بخصوصية واضحة عندنا، نظراً لخصوصية التناقض فى مجتمع شديد التعقيد، فالتأمل فى الصراع التناحرى فى الإسلام يجده وقد سلك سبلاً مسدودة جعلته يبدو فى النهاية وكأنه صراع من أجل الصراع، فحركة التاريخ عندنا بقيت حركة مستديرة تدور فى خطوط مغلقة، رسمها ابن خلدون قائلاً (إنه لم يحدث لأى دورة من دورات هذا الصراع الطويل أن اخترقت هذا المدار المغلق لتنتقل نحو مرحلة عليا من تطورها الحضارى)، (هادى العلوى - الاغتيال السياسى فى الإسلام - ١٩٨٧ - بيروت - ص ٩).

وإن كان المتأمل فى المسار التاريخى فى مصر الحديثة يجد أن اختراقات المدار المغلق على ذاته قد تحققت عدة مرات، لكنها ما لبثت أن ارتدت إلى وضع أسوأ مما كان عليه، وهو أمر يستحق دراسة أخرى.

وثمة استخدامات أخرى خاطئة عن عمد أو غير عمد لمفردات
تمثل خيمة ربما تستهدف التغطية على تجمعات التأسلم، وإن كانت
أقل خطراً مما سبق، مثل:

«التطرف، والمتطرفون»: وفي قاموس المحيط «جذر الكلمة هو
طرف، وهو الطرف أو الناحية، وطرف الرجل آباؤه الأولون»، وفي
«مختار الصحاح»، يُقال إن فلاناً كريم الطرفين، فيراد نسبه إلى أبيه
وأمه، وفي «الوسيط»، يقال طرف الجندي أى قاتل فى الأطراف
وتطرف أى أتى إلى الطرف.

ويحاول الكثيرون من دعاة التأسلم والإرهاب والقتل الظهور
بمظهر المتطرفين فى الالتزام بتعاليم الدين، بينما هم، كما قال على
بن أبى طالب، فى الخوارج، إنهم من تحدّث عنهم القرآن الكريم: «قُلْ
هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالاً الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِى الْحَيَاةِ الدُّنْيَا
وَهُمْ يَحْسِبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا»، (الكهف: ١٠٣، و١٠٤)،
وهكذا فكثيرون من أتباع «داعش» و«القاعدة» و«بوكو حرام»
«يَحْسِبُونَ» بعد أن غُسلت أدمغتهم ومُحيت عقولهم وأغلقت
قلوبهم، أنهم يُحسِنون صنْعاً.

ويقول الرسول الكريم: «سيخرج من أصل هذا الدين قوم يقرأون
القرآن ولا يجاوز حناجرهم، ويمرقون من الدين كما يمرق السهم من
الرمية»، ويقول أيضاً: «تحقر صلاة أحدكم إلى جانب صلاتهم،
ويحقر صومكم إلى جانب صومهم، وهم يقرأون القرآن ولا يجاوز
تراقيهم».. والحقيقة أن ادعاء التطرف فى العبادة قد يتسلط على

بعض بسطاء الناس ، موهمين المجتمع أنهم أكثر إيماناً من غيرهم ،
وقد يكون في ذلك استثمار أو منفعة أو تجارة .

وقد لفت نظري واحد من أشهر الباحثين المجددين في أمر الدين
في دولة الإمارات العربية ، متسائلاً : «لماذا لا يوجد مسلمون في أى
بقعة من غير مصر يضعون (زبيبة) على جباههم؟» ، ولعل في
الأسطر السابقة إجابة ، وعموماً ، فإن إطلاق لفظ «المتطرفين» على
الدواعش وأمثالهم ، هو إعلاء لشأنهم وتمكين لهم من التأثير في
عقول البسطاء .

ونحن لم نبدأ بعد

ومن ثم فإنه ما من خاتمة. فكل هذا المجلد، وكل هؤلاء المجددون مجرد قطرة من ضوء خافت في قارب بلا شراع تتقاذفه أمواج ظلامية وظالمة تبدأ من مراحل الحياة الأولى لكل مصرى أو عربى أو مسلم أو من يجمعهم معا فى ذاته. الحفظ والتلقين بما يعنى إغلاق العقل البكر فى سنوات التعلم الأولى.. وتمضى سنوات التعلم فى مجتمع تسوده هيمنة القوة الأعلى الأب فى الأسرة، المدرس فى الفصل - المدير فى محل العمل.. وفوق هذا وذاك إعلام متخبط يقتاد ما تبقى من عقل الإنسان إلى متاهات مغرضة وحتى لو كانت حسنة النية فإنها تتخبط بالمشاهد فتفرض على عقله غيمة من اللاعقل واللامعقول واللامنطق.

والتجديد فى أمر الدين هو مهما جاء منفتحا وشجاعا يعجز عن إشهار الحقيقة الحقيقية فيما رآه من أمر الدنيا والحياة وإمكانيات

التلاؤم مع مستجداتها المتجددة دوما وبلا نهاية والتي ما ينتج لها فكرة جديدة حتى يكتشف أن تقدم المنجزات العلمية والابتكارات وثمار العقل العلمى والتكنولوجيا قد تجاوزت كل ما أجهد نفسه فى التوصل إليه وكل ما استجمع فى حروفه وكلماته من شجاعة، ويجد أمامه مسارا شائكا جديدا يفرض عليه الاقلاع نحوه أن أراد أن يقدم للعقل مسلكا وللنص الدينى تلاؤما مع هذا الجديد المتجدد.

ولم تنزل حرمة القديم واللامعقول وحتى الخرافى منها مهيمنة على وعاء حياتنا . ففى ذات يوم كتابتى لهذه الكلمات التى تكاد أن تكون مرثية .. كانت الفضائيات والصحف الفاقدة للحس الواعى وللإحساس بمخاطر غرس وعى خال من أى عقل ومرتمى تحت أقدام الخرافة، تحكى قصة قرية فى الشرقية تشتعل فيها حرائق بلا سبب ولا تنطفئ وملابس تمزق بلا منطق، ويأتى قاهر "العفاريت" وكان عضوا سابقا بالبرلمان وليس مجرد مشعوذ ممن نراهم فى الموالد أو حى الحسين ليختلى بالمنزل وحده ثم يخرج معلنا أن كل شىء تمام . أما سر ما حدث فهو أن مشعوذا غير مختل العقل بما يكفى استحضر فريقا كاملا من العفاريت ثم عجز بالشعوذة غير المكتملة عن صرفه . فتمرد العفاريت وفعلوا ما فعلوا . فقط أذكركم أننا فى القرن الحادى والعشرين وفى عالم العلم والعقل والتقدم العلمى المبهر والمتسارع وأنا قد نحمد أنفسنا وقد خرج علينا مسئول كبير (وقد حدث بالفعل فى السودان منذ عدة سنوات) ليعلن أن الحل للأزمة الاقتصادية السودانية الخانقة هو تسخير العفاريت فى

الإنتاج) ولم لا؟! مادام الجهل والتخلف والخرافة هم سادة يسوسون عقول البشر المصريين الذين نحاول أن نخاطبهم.

فنحن نكتب ونقرأ ونطبع ونوزع كتبنا تمتلئ بثمار عقلانية لكنها لا تخاطب سوى بعض قليل ممن يقبلونها أو يتمتعون بنقدها أو بطلب الاستزادة منها، أما الجموع الغفيرة من المصريين فهي بمعزل عنا ولا تعيرنا اهتماما بل لا تعرفنا أصلا فإن عرفتنا تصورت أننا حمقى أو حتى مجانين ألم يخاطب سعد باشا زغلول جمهورا مصرياً مغازلاً إياه ومحاولاً اكتسابه عبر التضليل المضلل، عندما أتوه ثائرين رافضين لتجاسر طه حسين على إصدار كتاب "فى الشعر الجاهلى" حاول سعد باشا اكتساب هذا الجمهور الغارق فى بئر الجهالة على جثة واحد من أهم مفكرى عصره قائلاً لهم "هبوه مجنوناً يهرف القول" أى "يهذى". ونحن لازلنا حتى الآن لم نجد بعد تعريفاً لكلمة "مجنون" بعد أن عجزنا عن توظيف عقل مفتقد، ومنطق لا ينطق من فرط الخوف.

نحن نسبح فى بحيرة غير نقية المياه.. ولعلها مياه من ذلك النوع الذى يعطل العقل ويقطع الطريق على العلم ويزيح ستائر الضوء ليفرض غيوماً تحيل النهار إلى ليل دائم داهم غائم.

وبكل افتخار ورغم ذلك وأكثر منه لا أريد قوله ليس خوفاً وإنما إشفاقاً، نواصل الكتابة عن التجديد.

نكتب ونزهو بما نكتب وبما يأتى من قطرات مديح منعزل عن الواقع المرير ومن لا يمتلكون متنفساً يمنحهم القدرة على القول.

ولست أريد أن أحبط أحدا . فنحن محبطون بما يكفى ويزيد ، حتى أنه يخيل إلى أن دعاة التجديد يستمرون ليس عن شجاعة أو وعى أو خوف على مصير الوطن والعقل والعلم ، وإنما لأن جلودنا سميكة تراهن على احتمالنا دون أن تحتمل احتمال النفاذ إلى الوعى الجمعى المفتقد أو تمتلك قدرة التسلل إلى بعض من عقل جمعى غائب لتستنهض فيه قليلا من حيوية قد تكون قادرة فى المستقبل على قول نعم للعقل وللعلم ولا للجهاالة الظلامية والظلم والعفراريت .

ومرة أخرى أنا لا أستنبت بذور الإحباط ، فالحبط لا يمتلك منظارا يريه الحقيقة ، بل أعتقد أو بالدقة أثق بأن هذه الكلمات وما سبقها وما سيتلوها تبقى كامنة فى الوعى الجمعى المصرى حتى تأتيها أحضان مجتمعية دافئة تنهض بها نحو نهوض هذا المجتمع وتمضى به قدما نحو إعمال العقل الذى هو معيار الحقيقة ، والعلم الذى هو مفتاح التقدم ، والتجديد الذى هو سبيلنا إلى إيمان يقينى يرفض الجهل والخرافة والانحياز المطلق للماضى ويسعى نحو انطلاق مجتمعى يتحول فيه حبر الكتابة إلى ترياق الحياة الحية والمفعمة بالحيوية فتقتادنا نحو انطلاق مجتمعى يسعى بالعقل والتجديد لبناء مصر جديدة .. حقيقة .

ولقد قلت يوما فى إحدى الندوات نحن مجتمع مصاب بالشيزفيرينيا نمتلك عقلا مقسوما ومنقسما إلى نصفين نصف يتحدث ويسعى وربما يتقن التعامل مع أحدث مستحدثات العلم

والعقل والتكنولوجيا بينما النصف الآخر انفلت من رأسنا لينزوى
كما كان منذ قرون في غياهب الظلامية والظلام والخرافة ..
ويتصارعان ويصرعنا هذا الصراع المميت بين النصفين . ولا مخرج
سوى تنظيف العقل الجهول من جهالته ولا يكون ذلك إلا بمدرسة
تتلقف الطفل لتمنحه القدرة على أعمال العقل وليس الحفظ
والتلقين وبإعلام لا ينغمس كما هو الآن في استنبات الحنظل المرير
والجهل الجهول سعيا وراء حفنة من أموال الإعلانات أو حفنة من
أموال التمويلات .. وإدارة خالية من التسلسل وإتلاف مقدرات
الشفافية . وباختصار ديمقراطية حقبة .. وحرية كاملة ومسئولة وعدل
اجتماعي يعرف معنى احترام إنسانية الإنسان .

فلنواصل .. دون ملل ودون احباط ودون خوف ودون خضوع
لضلالات وغبوات يستخدمها البعض كألغام يفرسها أمام مسيرة
التقدم كي تنفجر فينا كلما حاولنا التقدم قدما إلى الإمام .
لنواصل .. فلا طريق آخر وإلا فهو المزيد من التخلف والكلام
والظلامية والقهر والخرافة .

٢٠٠٦-١-٨

إذا زرت يا مولاي قبر محمد
وقبلت مشوى الأعظم العطرات
فقل لرسول الله يا خير مرسل
اتبك ما تدرى من الحسرات
شعوبك فى شرق البلاد وغربها
كأصحاب كهف فى عميق سبات

- 7 ما يشبه المقدمة -
 27 مجرد تحذير -
 33 رفاة الطهطاوى -
 39 الأفغانى وعبده -
 73 عبد المتعال الصعيدي -
 89 الكواكبي -
 95 على عبد الرازق -
 111 طه حسين -
 127 رشيد رضا -
 133 أحمد أمين -
 147 هيكل - العقاد - عبد القادر حمزة -
 157 إسماعيل مظهر -
 163 محمد أحمد خلف الله -
 173 أمين الخولى -
 187 زكى مبارك -
 191 المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية (ندوة) ..
 199 فرج فودة -
 209 محمد النويهى -
 215 عمر عبد الله كامل -
 223 الأزهر فى مواجهة التأسلم والإرهاب -
 237 محمود حمدى زقزوق -
 251 جابر عصفور -

- 265 غالى شكرى -
- 283 نصر حامد أبو زيد.. مرة أخرى.....
- 287 محمد أركون.....
- 303 نصر أبو زيد وأركون.....
- 307 ١-عزيز العظمة.....
- 311 ٢- محمد شحرور.....
- 315 ٣- على حرب.....
- 319 ٤- على حرب.....
- 323 ٥- عماد عطية.....
- 327 ٦- منير فارس.....
- 331 ٧- محمد كمال اللبوانى.....
- 335 - طلعت رضوان.....
- 343 - صلاح زكى.....
- 361 - فاروق القاضى.....
- 369 - أحمد شوقى الفنجرى.....
- 379 - إسماعيل محمد حسنى.....
- 391 - السيد يوسف.....
- 397 - عثمان عبد الرحيم القحيمى.....
- 409 - محمد كامل ضاهر.....
- 419 - جمال سند السويدى.....
- 435 - محمد مصطفى المراغى.....
- * سؤالان :
- 439 ١- داعش والقاعدة.. أشقاء أم إخوة فى الرضاع؟.....
- 449 ٢- حسن البنا.. هل كان نازيا؟.....
- 455 - ودراستان تكميليتان.....
- 457 - الفكر المتأسلم ولماذا يتحول حتما إلى إرهاب.....
- 477 - حرب المصطلحات.....
- 489 - ونحن لم نبدأ بعد.....