

من التقليد إلى التبديد..
رهانات العقل العربى

نصار، عصمت

من التقليد إلى التبديد.. رهانات العقل العربى

نيوبوك للنشر والتوزيع

17 × 24 سم

تدمك: 9789776519688

رقم الإيداع: 22873/2018

1 - الثقافة العربية

2 - العنوان

دار النشر: نيوبوك للنشر والتوزيع

عنوان الكتاب: من التقليد إلى التبديد.. رهانات العقل العربى

الكاتب: د. عصمت نصار

رقم الطبعة: الأولى

تاريخ الطبع: 2019

جميع حقوق الملكية الأدبية والفنية محفوظة للناشر



نيو بوك للنشر و التوزيع

ويحظر طبع، أو تصوير، أو ترجمة، أو إعادة تنضيد للكتاب كاملاً أو جزئياً، أو تسجيله على أشرطة كاسيت، أو إدخاله على الكمبيوتر، أو برمجته على أسطوانات ضوئية، إلا بموافقة الناشر الخطية الموثقة

نيوبوك للنشر والتوزيع

6 عمارات الدفاع الوطنى - حدائق القبة - القاهرة

تليفون: 01092673274

newbooknb@gmail.com

د. عصمت نصار

من التقليد إلى التبديد . .

رهانات العقل العربى



الإهداء

إلى شبيبتنا،

إلى المستقبل المأمول، الحاضر المسئول، أهدي هذه القراءات.

المحتويات

٩	الفصل الأول: الإرهاب وتلوث الهوية المصرية
٤١	الفصل الثاني: السياسة الشرعية والحاكمية الربانية
١٢٧	الفصل الثالث: الديموقراطية بين الممارسات والشعارات
١٤٣	الفصل الرابع: الثقافة العربية المعاصرة من الحداثة إلى ما قبل الحداثة
١٥٩	الفصل الخامس: أمين الريحاني والعلمانية العربية
١٩٣	الفصل السادس: مصاييح في دائرة الظل
٢٦٧	الفصل السابع: جحا والأوغاد ومحاربة الفساد
٢٧٥	كتب للمؤلف

الفصل الأول

الإرهاب وتلوث الهوية المصرية

مفهوم الهوية ومشخصاتها

يؤكد الأنثروبولوجيون والاجتماعيون وعلماء الأجناس وفلاسفة الحضارة على أن البيئة والثقافة السائدة في مجتمع ما من أهم المؤثرات التي تشكل بنية هوية الأفراد والعقل الجمعي والروح الكلي عبر العصور. أما ثوابت تلك الهوية ومتغيراتها فالمسؤول عنها هم قادة الفكر وزعماء الإصلاح ورواد التنوير، فهم دون غيرهم المعنيون بتحديد مشخصات تلك الهوية تبعاً لتصوراتهم وأفكارهم ومعتقداتهم. وإذا ما فسدت هذه العصبه - التي نطلق عليها جماعة النخبة أو الطبقة الوسطى - أو ضعفت فتصاب مشخصات الهوية بالوهن والاضطراب الذي يوصلها إلى الضد مما كانت عليه.

وعليه فمن الخطأ الاعتقاد بأن هوية الأفراد أو (الذات، الأنا) (Identity) تنفصل عن البنية الثقافية التي نبتت فيها واصطبغت بصبغتها وأضحت موروثاً أصيلاً يميزها عن غيرها، فحديث قدماء الفلاسفة حتى القرن السابع عشر عن استقلال النفس من حيث الطباع والعقل والقيم الأخلاقية عن الثقافة السائدة في مجتمع ما، أضحى من النظريات المشكوك في صحتها؛ فقد جاء الفيلسوف الاسكتلندي «هيوم» (١٧١١ - ١٧٧٦م) ليؤكد أن هوية الأفراد والجماعات ليست فطرية بل هي مكتسبة من الثقافة السائدة في مجتمع وعصر ما ثم يتوارثها الأجيال بالممارسة والمعاشية أي أن الهوية تتكون من حصاد الخبرات المتركمة (نظرية الحزمة).

وإلى مثل ذلك ذهب الفيلسوف الفرنسي «إيميل دوركايم» (١٨٥٨ - ١٩١٧م) مبيناً أن هوية الأفراد ما هي إلا وليدة المجتمع وليس العكس، وقد نقض بذلك تصور الليبراليين الذين نزعوا إلى أن ثقافة المجتمع لا تخرج عن كونها عقدًا اجتماعيًا أبرمه الأفراد فيما بينهم على تحديد ثوابت ومتغيرات الروح الجمعي أو الرأي العام.

وبين هذا الرأي وذاك يقدم الفيلسوف الأمريكي «جورج هربرت ميد» (١٨٦٣ - ١٩٣١م) تصورًا وسطًا، إذ يفرق بين الأنا أو الذات الفاعلة والشخص باعتباره فردًا منفعلًا للثقافة والمجتمع الذي يعيش فيه، وعليه تصبح الهوية مجموع انتماءات الأنا النفسية والشعورية وقناعاتها من جهة، ومدى إيمانها وولائها وانضوائها تحت عباءة العقل الجمعي بما فيه من قيم وعقائد ومعارف من جهة أخرى.

وتمضي الدراسات المعاصرة في هذا السبيل، فها هو عالم الاجتماع الكندي ارفنج جوفمان (١٩٢٢ - ١٩٨٢م) يوضح أن وعي الأنا بمشخصاتها هو الضامن لبقاء الهوية دون تغير (إيجابا أو سلبا)، فإذا ما جمد الوعي أضحت الثقافة السائدة رجعية ومتخلفة، أما في حالة تجديده بفعل العقول المبدعة والمنفتحة على الأغيار لاكتساب النافع والصالح لثوابت الشخصيات فإن مثل ذلك الفعل يحمي الهوية من خطر التلوث والجموح والجنوح والفساد.

ويرى عالم النفس الألماني «اريك اريكسون» (١٩٠٢ - ١٩٩٤م) أن أزمة الهوية تولد من ذلك الصراع النفسي بين الإلزام والالتزام أو الانتماء والانضواء أو قناعات الأنا وقيود المجتمع وضوابطه، ومن ثم فإن إحساس الفرد بالاغتراب وسط أهله وعشيرته وجيرانه ومواطنيه وبني جلدته يدفعه إلى التمرد على هويته ومشخصاتها واعتناق هوية أخرى وثقافة مغايرة.

ويضيف الفيلسوف الجزائري - الفرنسي «ألتوسير» (١٩١٨ - ١٩٩٠م) إلى أن الأيدولوجيات هي التي تدفع الهوية للانتماء أو الاغتراب، وذلك تبعًا للقدر الذي يشعر في ظلها الفرد بوجوده من عدمه، وذلك لأن الجوامع والكنائس والمؤسسات الثقافية والإعلامية هي التي تفرض تلك الأيدولوجيات لتسبغ بها هوية الأفراد في جل المجتمعات.

بينما يعول الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو (١٩٢٦ - ١٩٨٤م) على أن علة ظهور الخطابات الجانحة أو المتطرفة لا ترد إلى الإحساس بالاغتراب تجاه الثقافة السائدة فحسب، بل ترد للميول الذاتية والخصال الشخصية أيضًا، ومن ثم يحاول الجانحين الرافضين للعقل الجمعي الثورة على ما فيه من قيم، اعتقادًا منهم بأنهم

أصحاب ثورات للتصحيح والتغيير منطلقة من وعيهم بحقائق قد غابت عن ذلك العقل الجمعي أو الثقافة السائدة. ومن ثم تصبح خطابات الشواذ جنسياً والمجتريين عقدياً والجانحين أخلاقياً والإرهابيين سلوكياً والمتعصبين فكرياً من أشكال تلوث الهوية وذلك بغض النظر عن مصدر ذلك التلوث داخلياً كان أو خارجياً.

وإذا ما انتقلنا من ذلك التنظير الفلسفي إلى مناقشة واقعنا المعيش، سوف نجد الهوية المصرية قد تميزت عن غيرها بطبائع نفسية وخصال أخلاقية ومنازع سلوكية وأحاسيس ذوقية ومشاعر وجدانية وقناعات عقدية وعوائد اجتماعية لم تتعرض للعطب أو الفساد إلا بفعل مؤثرات خارجية (الغزو، القهر، الاضمحلال الثقافي، فساد المؤسسات الحاكمة، غيبة البطل أو الطبقة الوسطى المسؤولة عن تربية الرأي العام)، أي أن الشخصية المصرية لم تتمرد من الداخل على طبيعتها أو ثوابتها التليدة (الخيرية، الانتماء إلى الأرض والولاء للجماعة، المسالمة، الشجاعة، الألفة، الاستقرار، البناء، المرونة، التفاؤل والأمل في غد أفضل، الضحك والسخرية من الواقع، الحياء، الجرأة، العفة، الإخلاص، القدرة على تحويل الإلزام إلى التزام وتحويل الأزمات إلى عزائم تبدل المحن والعثرات إلى انتصارات، تقديم الصبر على الثورة والتمرد، تقديس الحاكم واحترام القادة باعتبارهم عين الحقيقة وصوت القدر، الإيمان بفلسفة الممكن والتحایل على المستحيل).

دور قادة الرأي في التقويم

نعم تلك كانت مشخصات الهوية المصرية والسمات التي مكنتها من الصمود أمام كل العواصف التي حاولت تبديدها أو محوها، ومن ثم سوف يدور حديثنا عن الأسباب الطارئة التي لوّث الثقافة المصرية السائدة وأصابته هوية المصريين بأمراض وأدران لم تعهدها لأنها مناقضة لطبيعتها.

ولعل أشهر الأدبيات التي تعرضت لهذه المسألة في العصر الحديث كتاب «شخصية مصر» لـ جمال حمدان، وكتاب «الأعمدة السبعة للشخصية المصرية» لـ ميلاد حنا، وكلاهما أكدا أن مشخصات الهوية المصرية لن تموت وأن ثقافتها التليدة لن تُمحي أو تندثر بل تصاب بالضعف وتمرض شأن سائر الثقافات والحضارات

ولكنها أقدر من غيرها على النهوض ثانية شامخة البنيان منتصرة على كل أعدائها
مرفوعة الرأس أقوى من الزمن متحدية الهرم.

أجل أعتقد أن انسحاق الطبقة الوسطى - بكل ما تحمله من عقلانية، ومبادئ
أخلاقية، ورؤى إبداعية، وغيره على الصالح والعام، ووسطية في العقيدة، ووعي
بطبائع الجمهور، وقدرة على التواصل مع العامة، وقوة لتقويم كل قلاع الجور
والاستبداد، وشحن الهمم للبناء، وتنقية الأجواء الثقافية من ملوثاتها، وردع
الجانحين، وإنصاف أحرار الفكر، ورعاية المعوزين، وتحقيق أكبر قسط من العدالة
وأعظم قدر من محاربة الفساد - هي العلة الرئيسية لما نحن فيه من انحطاط وضعف
واجترأ وفوضى وعنف وإرهاب، ذلك فضلا عن تلك المؤامرات التي تُدبر من قبل
الأغيار للإيقاع بمصر وطمس هويتها وتزييف عقيدتها، أجل تلك المؤامرات التي لا
ينكرها إلا مكابر أو معاند أو مغيب.

وعن الأثر السلبي لانسحاق أو غيبة المصلحين أو طبقة النخبة على تردي
وانحطاط الثقافات يحدثنا الفيلسوف والمؤرخ الفرنسي «جوستاف لوبون»
(١٨٤١-١٩٣١م) مبينا أن الرقي يتم في الأمم على يد نفر قليل من أهل العقول
السامية في العلم والسياسة والأدب والدين والفن، وهم بلا أدنى شك جماعة الصفوة
وهو المسئول الأول عن سلامة بنية عقول الأمم ووجدانها وهم الضامن لبقاء السلم
الاجتماعي بين الطبقات والحب والألفة بين الأفراد. وقد أكد في غير موضع من
كتابه «سر تطور الأمم» على أن فساد هذه الطبقة أو غيبتها يؤذن ببوار الثقافة وانهيار
المجتمع. وقد أكد «أدموند يمولان» (١٨٥٢-١٩٠٧م) على ذلك في كتابه «سر
تقدم الإنجليز السكسونيين» وذلك باعتبار أن طبقة النخبة هي المسئول عن رسم
الخطط لبناء الأفراد والجماعات (البرامج التربوية، المدارس، الجامعات، الأحزاب،
سن القوانين، الرقابة على الآداب والفنون والصحف).

ويضيف فيلسوف الحضارة الإنجليزي «أرنولد توينبي» (١٨٨٩-١٩٧٥م) في
نظريته التحدي والاستجابة، أن جنوح العقيدة والتعصب الملي وغيبة المجتهدين
المجددين يؤدي حتمًا إلى صعوبة ظهور الطبقة الوسطى المستنيرة أو قادة الرأي،
وذلك لأن تكوينها مرهون بتوفر العديد من العوامل أهمها (احترام العلم، حماية

الحرريات، الاستقرار الاجتماعي والأخلاقي). ويعني ذلك في - رأي توينبي - أن سلامة العقيدة والدين السائد من أهم الآليات التي تمكن المصلحين من الزود عن الثقافة وتنقيتها من الملوثات الخارجية، أما إذا أُصيب الدين بتلك الملوثات فلا سبيل لإصلاح المجتمع إلا بالعود إلى سداجة هذا الدين ونقاءه وصلاحه الذي مكنه من السير بالثقافة أو الحضارة إلى طريق التقدم والتمدن. ويعني ذلك أن وظيفة الطبقة الوسطى المستنيرة أو إن شئت قل صفوة المجتمع هي تحدي ومحاربة كل المعوقات والأسباب التي تحول بين مشروعاتهم الإصلاحية وعلى رأسها تجديد الخطاب الديني من جهة، والقدرة على التواصل مع العوام والرأي العام التابع والقائد معاً وتجييشه لخدمة المشروع الحضاري حتى يستجيب للنهضة العلمية من جهة أخرى. كما يؤكد توينبي على أن الحضارات لا تندثر بسبب الغزو الخارجي، بل لضعف وعطب وفساد يصيب بنيتها من الداخل، وعليه فتبدد الثقافات وموتها لا يمكن التآمر عليه من الخارج بل يقوم به عصبة المفسدين وجماعات العنف من الداخل متقنعين بلباس الفضيلة والورع ومرتدين ثوب علماء الدين ورجاله.

والجدير بالإشارة في هذا السياق أن معظم فقهاء الإسلام والمعنيين من العلماء والفلاسفة بدراسة المجتمع والسياسة الشرعية قد صرحوا بأن فساد المعتقد الديني لا يحدث إلا في غيبة أهل الحل والعقد والمجددين من المجتهدين، وأن فساد المجتمع واندحار الثقافة الإسلامية سوف يصبح في غيبتهم من الأمور التي لا يستبعد وقوعها فتسود الفوضى والعنف، ويدد الأمن والسلام، الأمر الذي دفعهم جميعاً إلى إيكال أمر المسلمين إلى أهل الشوكة أي الجيش وهو القادر على قمع المفسدين في الداخل وصد المتآمرين من الخارج.

وإذا ما تأنينا في تحليل ما سبق سوف نهتدي إلى عبقرية الشيخ «حسن العطار» (١٧٦٦-١٨٣٥م) وتلميذه «رفاعة الطهطاوي» (١٨٠١-١٨٧٣م) ثم الاستاذ الإمام «محمد عبده» (١٨٤٩-١٩٠٥م) ومدرسته وتلاميذه، أولئك الذين حافظوا على الهوية المصرية وجددوا مشخصاتها وأزالوا التلوث والعطب الذي أصاب متغيراتها بسبب الجمود والجهل والفقر والاستبداد والغزو الخارجي، وبدأوا برد الدين إلى سداجته الأولى وذلك لإبراز وسطية العقيدة وصلاحية الأصول الشرعية للتجديد

والاجتهاد دومًا، ورغبوا عن كل مواطن الجمود والتشدد والتعصب والجموح والعنف في تطبيق قاعدة الإصلاح (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، وتسامحوا مع الجاهلين والمندفعين والمتشيعين للغرب بل والملحدِين أيضاً، وجادلوهم بالتي هي أحسن أي الحجة والبرهان. ذلك فضلاً عن وعيهم بطباع الناس وعوائدهم المولدة من الموروث والتقاليد الاجتماعية العتيقة: فغربلوها برفق ونقوها من الخرافة والشعوذة والتمسوا فيها قوة الحس الديني لدى الجمهور فأبقوا على التصوف العملي وما فيه من حب وعشق لله وتقرب من أهل البيت وحاسة خلقية تقني السرائر وتقوم السلوك وتوحد بين الإلزام والالتزام، وخلصوه من كل مظاهر البدع والجهالة والدجل - ولا نكاد نجد أحد من شيوخ الأزهر إلا وفي نهاية اسمه لقب يعبر عن الطريقة الصوفية التي ينتمي إليها (الوفائية أو الخلوتية)، كما رغبوا عن الجامدين والمتعصبين والمتشددِين في الدين. فقد حال الأزهر بفهمه الصحيح للمقاصد الشرعية وفقه المألات وعقيدته الأشعرية - التي لا ترى أي غضاضة أو كراهة في جمعها بين التوحيد والتصوف - بين الثقافة المصرية وانتشار الدعوة الوهابية، بل قام بنقدها وتبيان ما فيها من تعصب وتنطع في الدين.

وكذا حارب الأزهريون المستنبرون كل الاتجاهات الهدامة والجانحة عن الأصول الشرعية مثل البابية والبهاية والماسونية والمهدية وغلاة الشيعة الباطنية والجمعيات التغريبية والإلحادية، وقد اتخذوا من المنقول والمعقول أسلحتهم للزود عن هوية مصر الوسطية، وانتصروا كذلك لحق اليهود والمسيحيين في المواطنة الكاملة مادام حب مصر هو ديدنهم والعمل من أجل صلاحها هو واجبهم المقدس. أضف إلى ذلك كله إنصافهم للمرأة وتأكيدهم على أن دورها في المجتمع لا ينبغي حصره في امتاع الرجل وإنجاب الأولاد بل إن تعليمها وتثقيفها وتحطيم أسوار العزلة التي حجبته عن العمل ما هو إلا حق كفله الشرع لها ولا يحرمها منه عادات وتقاليد بائدة، وبينوا أن عفاف المرأة والتزامها الخلقي لن يتحقق بارتداء البرقع أو النقاب فالتحشم في المظهر لا يغني أبداً عن سلامة الجوهر والمخبر وأن في العزلة مذلة وأن علاج الاختلاط في معترك الحياة هو الحياء والانضباط.

وقد عكفت هذه الصفوة على تقويم صحافة الرأي وتهذيب صحافة الخبر وترشيد

الآداب والفنون واتخاذ منها آليات لتربية الرأي العام وتوعيته وحثه على النهوض والعمل واكتساب الخبرات من الأغيار.

ولا غرو في إن غيبة أمراء المنابر من المصلحين والمجتهدين - ولا سيما بعد وفاة الإمام محمد عبده - قد فتح الباب على مصرعيه للمتعالمين وأفسح الطريق لظهور بعض الجماعات التي اتخذت من الدعوى وإصلاح المجتمع ستارًا ورداءً، وذلك بعون من اتجاهين متضادين لا تنسيق بينهما في الظاهر، أولهما الشيخ محمد رشيد رضا، الذي جلس على كرسي التجديد والزود عن صحيح الدين خلفاً لأستاذه الإمام محمد عبده - غير أنه مال إلى اعتناق الفكر الوهابي وراح يروج له على صفحات المنابر ليسد عوذه والإنفاق على مجلته، ومحب الدين الخطيب الذي رفع شعار السير على سنة السلف سبيلاً لتقويم الفوضى الأخلاقية - مؤسساً أولى خلايا الجمعيات السلفية - وكانت هذه الخطوة الأعراض الأولى لتلوث الخطاب الديني المصري؛ وثانيهما دوائر الاستشراق السياسي ونفر من رجالات المخابرات الإنجليزية والأمريكية الذين دأبوا على وضع الخطط لتزييف الهوية المصرية وإضعافها (إضعاف شيوخ الأزهر وإهمال الكتابات والمعاهد الدينية من جهة، ومد يد العون والدعم الكامل للجمعيات الأهلية التي تلعب في الشارع السياسي في الظاهر، وتكيد للإسلام في الباطن بترويجها لثقافة الإلحاد والعلمانية والفلسفات الوضعية والنظريات العلمية ونشر العقيدة الكاثوليكية والبروتستانتية لإضعاف الكنيسة الأرثوذكسية - تلك التي لم يفلحوا في تحريضها على المسلمين، وتشجيع الشباب على تقليد الغرب وانتحال عوائده عوضاً عن لغته الفصحى وآدابه وتقاليده التليدة من جهة أخرى). وقد لعبت هذه الإجراءات الدور الرئيس في تشتت ولاءات قادة الرأي وانصراف عدد غير قليل منهم عن الرسالة الحقيقية، أعني الحفاظ على الهوية المصرية ومشخصاتها.

وقد سجلت صحافة الرأي في الربع الأول من القرن العشرين - ولا سيما عقب ظهور الصحف الحزبية - عشرات المساجلات بين المثقفين، حول ثوابت الهوية المصرية المستمدة من موروثاتها الحضارية وعقائدها الدينية وكيفية تجديدها، وتحديث متغيراتها عن طريق استيعابها للفكر الوافد من الأغيار، وقد تعرضت بطبيعة الحال لقضية الهوية المصرية (ولاية عثمانية إحدى دول الرابطة الإسلامية، أم وحدة

اللسان العربي). وقد رفع معظم الليبراليين شعار «مصر للمصريين» باعتباره حجر الأساس للهوية المصرية، وتأثر به شبيبة المثقفين في المدن ونقلوه للشارع والمقاهي في القاهرة والإسكندرية وطنطا ومدن القناة، وعدد غير قليل من طلبة الأزهر الذين نقلوا بدورهم جانبا من المساجلات حول هذه القضية إلى الريف الذي كان يأن من استبداد الباشوات الأتراك والبكوات الخواجهات أصحاب الأبعديات.

الثقافة العقدية وملوثات الهوية

في الفترة بين الحربين العالميتين نشطت صحافة الرأي وتطرت إلى قضية الحجاب والسفور وعمل المرأة وحرية الاعتقاد والعوائد الشرقية والغربية والاستقلال والنظم البرلمانية والدستورية والولاء والانتماء للوطنية والقومية. وعلى الرغم من ذلك الثراء الثقافي في المدن بين المتعلمين لم تتعرض قضية الهوية للملوثات الثقافية - في أول الأمر، وذلك بفضل وعي تلاميذ الإمام محمد عبده سواء في الأحزاب والدوائر الثقافية العامة أو بين أروقة الأزهر ومعاهده وكتاتبيه.

أما الريف والصعيد فقد حافظ على هويته العقدية والجانب الأكبر من العادات والتقاليد والأخلاق الموروثة أي لم يصيبها العطب أو التلوث، وذلك بفضل وجود الكتاتيب والكنائس الأرثوذكسية الحاملة للهوية المصرية، وعزلة الجمهور عما يدور من معارك صحفية أو حزبية أو أيديولوجية حول قضايا الثقافة المصرية.

أما الخطاب الديني الأشعري والتسامح العقدي مع الأغيار والأخلاق العامة، فقد أصابه بعض العطب بتأثير من عدة عوامل خارجية: أهمها تسلل الفكر الوهابي بين المعممين والمطرشين (طلبة دار العلوم) على حد سواء فقد حملة الطلاب الوافدون إلى الأزهر من الحجاز، وكذا كتابات محمد رشيد رضا ومحب الدين الخطيب - كما ذكرنا، ذلك فضلا عن خطابات عبدالعزيز جاويز السياسية وتكوينه العديد من الجماعات السرية المسلحة باسم الجهاد، وافتعال الخلافات بين المسلمين والأقباط واتهام الليبراليين بالكفر والمروق ولاسيما بعد موقفهم من الحرب الإيطالية التركية، والتهكم على طرق الصوفية من قبل العلمانيين وتكفيرهم من قبل الوهابيين والسلفيين المحدثين، وتحول الدعوى (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) إلى سياق متحرر

من ضوابطه الشرعية بجانب الحديث عن جهاد (الحزبة) والتطوع للنهي عن المنكر باليد. وخفت صوت الأزهريين المعنيين بتوضيح مقاصد الخطاب العقدي والسياسة الشرعية ولاسيما عقب ظهور الدستور العثماني العلماني ١٩٠٨م ثم إلغاء نظام الخلافة ١٩٢٢م ومهاجمة كمال أتاتورك للدولة الدينية، وانتشار الجمعيات الدينية مثل: (أنصار السنة المحمدية) ١٩٢٦م، و(الشبان المسلمين) ١٩٢٧، ثم جماعة الإخوان المسلمين على يد حسن البنا ١٩٢٨م.

ولعل كتابات الشيخ مصطفى صبري ضد غلاة المستشرقين والمتأثرين بهم من المثقفين المصريين ساهمت في ذيوع اتهام المخالفين بالمروق والزندقة والكفر. وهو أيضا من ملوثات الهوية فلم يعتد المصريون تكفير بعضهم البعض أو اتهام بعضهم بالخيانة. وقد حرضت مؤلفات مصطفى صبري عن السفور والحجاب ومشروعية تعدد الزوجات وقصر عمل المرأة على تربية الأولاد في المنزل وعدم مخالطتها الرجال في شتى الميادين، الكثير من شبيبة السلفيين وجمعية الشبان المسلمين على نقد خطاب قاسم أمين ودعوة لطفي السيد لتعليمها في الجامعة وكذا الحركة النسائية المصرية، وخروج الفتيات في المظاهرات وكذا إنشاء الجمعيات والأحزاب النسائية. وقد حالت كتابات السلفيين والجامدين من شيوخ الأزهر بين المرأة المصرية وحققها في المشاركة في العمل السياسي حتى عام ١٩٥٦م.

وحسبنا أن نشير إلى أن هذه التحولات الثقافية قد ساعدت على وجود تيار ديني مغاير في وجهته الإصلاحية لتلاميذ محمد عبده من الأزهريين، الأمر الذي أثر بالسلب على الثقافة المصرية، فالتشدد في العقيدة يعد إحدى إرهاصات التطرف ثم التعصب ثم العنف والإرهاب.

أما تيار الإخوان المسلمين فكان دوره الأخطر ولاسيما في قوة تأثيره على العوام في الريف وبين الطبقات الدنيا في المدن، وذلك لأنه المسئول الأول عن غرس الشيفونية الدينية في المجتمع المصري، فقد أعلى حسن البنا من شأن جماعته على دونها بحجة أنها الفرقة الناجية. وقد جمع في تعاليمه بين العديد من التيارات والمذاهب والمعتقدات (الجمعيات السرية والماسونية وذلك في الهيكل التنظيمي وسبل الاتصال، ومعتقد ولاية الفقيه المتمثل في المرشد الذي لا ينبغي رد تعاليمه أو

مناقشته، وفهم الخوارج لقاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واتهام المسلمين بالكفر وقتالهم ولاسيما عند سيد قطب الذي انتحل آراء أبي الأعلى المودودي). وحسبنا أن نذكر حديث أرنولد توينبي عن فساد الثقافات الذي ربطه بتلوث معتقد النخبة المسؤولة عن سلامة الخطاب الديني في المجتمع. فإذا ما حاولنا إدراك الملوثات التي حاقت بالخطاب الديني على يد الإخوان فإننا يمكننا إيجازها فيما يلي: تحول فقه الأولويات والمآلات إلى وسائل عملية لغايات نفعية مؤقتة تتحول وتبدل كلما احتاج الأمر تبعاً لرغبة المرشد أو إمام الجماعة؛ إعادة ترتيب ثوابت الهوية الدينية انطلاقاً من شعارات كاذبة ومظاهر خادعة وأقوال مدسوسة وأكاذيب مؤلفة لا تستند على أصول شرعية مقطوع بصحتها؛ استحالة اجتهد أهل الحل والعقد إلى الهامات إلهية تهبط على المرشد العام ومن ثم فهي واجبة الطاعة والخروج عنها مروق يستوجب العقاب؛ حصر الرسالة الإصلاحية والمشروع النهضوي في تعاليم تهدف إلى تهذيب السلوك والعادات والخدمات الاجتماعية والصحية للفقراء وصنع التعليم بالمسحة الدينية والمبادئ الإخوانية التي تربي النشأ على إرشادات الجماعة وتجعل من المرشد أصل كل تحلية وتخلية؛ الحط من الحس الوطني واعتبار مصر ولاية إسلامية وجزء من خلافة عامة لم تتأسس بعد يكون على رأسها المرشد الأكبر أستاذ العالم؛ نشر سياسة التمكين وذلك للاستيلاء على مقاليد الأمور في الدولة وذلك لإصلاح ما فسد وتقويم المعوج بأيد الجماعة باعتبارهم المنوطين بذلك العمل.

لم يكن تسلل الفكر الوهابي إلى البنية الثقافية المصرية هو العامل الوحيد لتلوث الخطاب الديني، بل كانت هناك عدة عوامل ساعدت على تحول العقل الجمعي المصري من التسامح العقدي إلى التطرف والتعصب ضد الأغيار من جهة، وتكفير المخالفين من جهة ثانية، وذيوع مقولة أن الإسلام في خطر من جهة ثالثة. نذكر منها طعون بعض المستشرقين المتعصبين لليهودية أو المسيحية أو العلمانية ضد الإسلام وشخص النبي ﷺ وتشكيكهم في ثوابت الهوية واجتذابهم طلاب البعثات من المصريين لترويج آراءهم. وقد أتهمت العديد من الكتابات الليبرالية بأنها صنعة الغرب وترمي إلى تزييف الهوية الإسلامية المصرية مثل الدعوى لنقض اللغة العربية،

والعناية باللغة العامية المصرية وتاريخ الفراعنة، والكتابة بالحروف اللاتينية، وفصل الدين عن السياسة، وإعمال العقل النقدي في كتب السيرة والأحاديث والقصص الديني، والترويج للوحدة العربية على أسس علمانية، عوضاً عن الخلافة والحديث عن حرية الفكر والعقيدة وحقوق المرأة وسلطة الشيوخ الجامدين واعتبار آراءهم دربا من دروب الكهنوت الذي يجب التخلص منه. وقد ترتب على ذلك ظهور العديد من المساجلات بين المحافظين الرجعيين من شيوخ الأزهر والسلفيين الجدد والإخوان المسلمين من جهة، والليبراليين من تلاميذ لطفي السيد (حزب الأمة) والماركسيين والمجتريين من المتشيعين للغرب وفلسفته المادية والجمعيات الإلحادية من جهة أخرى، وذلك على صفحات: (الفتح - الأسد الإسلامي - الإخوان المسلمون - الإسلام - البلاغ - الجامعة الإسلامية - جماعة المنقول والمعقول - الجهاد - الجهاد الإسلامي - حضارة الإسلام - الحق - الدستور - الدعوى - الرابطة الإسلامية - صوت الحق - الضياء - العالم الإسلامي - لواء الإسلام - نور الإسلام - الهداية - الهداية الإسلامية - هدى الإسلام - الوحدة الإسلامية - مصباح الشرق - محمد فريد وجدي - الإمام - الجريدة الماسونية - الاتحاد الإسرائيلي - إسرائيل - الأخبار الماسونية - الإخاء الماسونية - الجديد - الديموقراطية - الرأي العام - رسالة الإسلام - الرسالة - السياسة الأسبوعية - الفلسفة - المستقبل - المقطم - المؤيد - السفور - العصور - المقتطف - الكاتب - الهلال).

ويتلخص مشروع خطاب المحافظين في مقولة العودة إلى الإسلام والانتصار للفرقة الناجية والجهاد ضد الملحدين والمستشرقين والمستعمرين وأذئابهم. وقد صرح بذلك حسن البنا في مقالاته في فترة الثلاثينيات من القرن الماضي.

أما الفريق الثاني فقد تبني عدة شعارات أهمها تقديم المعقول على المنقول، الفصل بين العلم والكتب المقدسة، نقد السلطة الدينية، الحرية، التقدم، الحياة العصرية. وقد تأثر شبيبة المثقفين الذين ينتمون إلى أصول ريفية بأحاديث جماعة المحافظين؛ أما ساكنوا المدن، والأقباط، ورواد المدارس الحديثة، وخريجو المدارس الأجنبية، والعائدون من البعثات العلمية، وأبناء الطبقة الأرستوقراطية، فقد انتصروا بطبيعة الحال للاتجاه المقابل. والذي يجب ملاحظته في هذه الحقبة أن مقدار التلوث سواء

من تطرف الجامدين من المتدينين أو اجتراء العلمانيين والمعتريين لم يصل إلى التحريض على العنف أو نقض العادات والتقاليد أو هدم الأخلاقيات الراسخة في العقل الجمعي المصري. غير أن الخطاب السلفي راح يردد مصطلح الغزو الفكري واصفًا به كل مظاهر الاستنارة المقتبسة من أوروبا وكل ظواهر الخلاعة والمجون التي صاحبت الانفتاح على الآخر وانتشار العلم الحديث، ومن ثم انتقلت هذه الرؤية إلى الرأي العام التابع في الريف والحضر على حد سواء من خلال المساجد ودروس الوعظ ومجالس المسامرة وحلقات العلم التي كان يعقدها الإخوان والسلفيون في بيوتهم. ناهيك عن أحاديث الفلاحين الذين نزحوا إلى المدن المصرية فوجدوا فيها العديد من مظاهر المجون بداية من بيوت الدعارة والمراقص ونهاية بالشراء الفاحش والبذخ الذي كان يُنفق على يد الباشوات وذويهم. ويعني ذلك أن الخطاب الديني المرسل قد نجح إلى حد ما ولاسيما في فترة الثلاثينيات من القرن العشرين في استعلاء العوام على كل ما يأتي من الغرب وتبناه الحكومة في مؤسساتها وأن ما فيه الفلاحين والعمال من ضنك وضيق في العيش وإهمال اجتماعي وصحي سوف يُرفع عنهم بقدر تمسكهم بدينهم ودفعهم لظلم الباشوات وأجهزة الأمن.

وعلى الجانب الآخر نزع الخطاب العلماني إلى أن خلاص المجتمع المصري (مسلمين وأقباط) مما هو فيه من تخلف، مرهون لتركهم ماضيهم المعتم بما فيه العقيدة والعوائد والتقاليد، واقتفاء العوام قبل النخبة أثر الغرب العلماني في كل شئون حياتهم. ولم يقل خطر ذلك التطرف والجنوح على الرأي العام المصري وتزييف هويته من تعصب سابقه، بيد أن الملاحظ أن الخطاب الديني كان له عظيم الأثر كما أشرنا على الطبقات الدنيا وطبقة العمال والفلاحين والحرفيين وصغار التجار وفي الأحياء الشعبية التي تنحدر أصولها من الصعيد أو الريف، الأمر الذي مهد الطريق لمزيد من الأفكار المتشددة التي أباحت قتل المخالفين في أمور السياسة. ولعل أشهر الأدبيات التي قارنت بين حال المسلمين المتخلف عن ركب الحضارة وصعود نجم الغربيين ورغبتهم في ذبوع ثقافتهم بل وفرضها على كل الشعوب بحجة الارتقاء بهم، هي: «لماذا تأخر المسلمون» لسعيد حليم باشا عام ١٩١٧م، و«لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم» لشكيب أرسلان عام ١٩٣٩، و«ماذا خسر العالم

بانحطاط المسلمين» لأبوالحسن الندوي عام ١٩٤٥. والجدير بالإشارة أن جميع هذه الأدبيات كانت تعبر عن آراء الاتجاه المعتدل أو إن شئت قل المحافظ المستنير المعني بتثقيف الطبقي الوسطى والمحذر من خطر الانحياز إلى واحدة من جماعات التطرف والتعصب، كما أكدت هذه الرؤى على أن مقابلة الأفكار المجترئة والطاعة في الإسلام لا تجابه بالعنف، بل بالتسامح والأدلة العقلية للبرهنة على أن الإسلام قادر على تجديد حضارته وبعث قيمه من جديد وأن ما يدعيه غلاة المستشرقين ومن نحى نحوهم من شببية المصريين وأكابر الكتاب لا يستند على أسس علمية بل هو درب من دروب التشيع للفكر الغربي حملهم على مسaire الأفكار الضالة ونظرة سطحية توهمت أن ما فيه بلاد الإسلام من تخلف يُرد إلى الدين.

الاستغراب والإلحاد

يخطئ من يعتقد أن الحملات الإلحادية التي شنتها دوائر الاستشراق السياسي والخلايا الماسونية التي ساعدت على الترويج لنحلة الشيوعية في المجتمع المصري على وجه الخصوص، كانت تستهدف المسلمين فقط، بل كانت تستهدف الأقباط أيضا أولئك الذين تعايشوا مع المسلمين ونعموا سويا برحابة وسماحة وألفة الخصال المصرية، ورفضوا كل أشكال التعاون مع الغرب الغازي بداية من الحروب الصليبية ومرورا بالحملة الفرنسية وانتهاء بالاحتلال الإنجليزي. نعم إن الكنيسة الأرثوذكسية قد برهنت على أن ولائها الأول للمشخصات المصرية التي تعيش في وجدان معتنقيها وأن أي مظهر من مظاهر الخلافات بين المسلمين والأقباط لا يمكن اعتباره شكلا من أشكال الاضطهاد الملي بل هو وليد التعصب المذهبي المناهض لطبيعة الدينين المسيحي والإسلامي، الأمر الذي حال بين المتآمرين الغربيين ونشوب حرب طائفية في مصر ذلك على الرغم من محاولاتهم الجادة في نشر المذهب الكاثوليكي والبروتستانتية بين المسيحيين المصريين منذ أخريات القرن الثامن عشر عن طريق الإرساليات والمدارس الأجنبية، آملين من ذلك إيجاد ذراع لهم بين الأقباط لتزييف الوعي المصري وتفكيك المجتمع. ولعل صحف الصهيونية مثل: (صحيفة اسرائيل ١٩٢٠)، (صحيفة الفجر ١٩٢٤)، (مجلة الاتحاد الإسرائيلي

١٩٢٤)، (جريدة الصوت اليهودي ١٩٣١)، (صحيفة الشمس ١٩٣٤)، (صحيفة المنبر اليهودي ١٩٣٦)، قد اضطلعت بهذه المهمة وعاونت أعلام المستشرقين الإنجليز والأمريكيين لإفساد العلاقة بين المسلمين والأقباط من جهة، وتحويل المؤمنين بالكنيسة الأرثوذكسية إلى الكاثوليكية من جهة أخرى، فراحت منذ العقد الثاني من القرن العشرين تنشر بعض الأكاذيب عن وجود اضطهاد إسلامي للمسيحيين في الصعيد والدلتا وأن هناك حملات تبشيرية مسيحية نجحت في إغواء عشرات الشباب لترك الإسلام، أو حملات أخرى دعوية تحرض النصارى على الكفر بالمسيحية واعتناق الملة المحمدية، وأن هناك بعض الكتاب المسيحيين قد ألفوا عدة رسائل عن تحريف القرآن الكريم وأسأوا للرسول، وأذاعت كذلك الأكذوبة الكبرى التي تخص الأقباط دون غيرهم بأنهم المصريين الحقيقيين وتصف المسلمين بأنهم أسباط وأحفاد القبائل العربية الغازية وأن المصريين لم يعتنقوا الإسلام إلا كرها، كما شجعت المسيحيين على تسمية أبنائهم بأسماء فرعونية (رمسيس، مينا، إيزيس). وعلى الجانب الآخر روجت هذه الصحف للعديد من فتاوى الجماعات الإسلامية التي تتهم المسيحيين بالكفر وتوعدهم بعذاب جهنم في الآخرة.

ذلك فضلا عن جهود المبشر الأمريكي البروتستانتي صمويل زويمر (١٨٦٧- ١٩٥٢م) الذي حاول التشكيك في أصالة العقيدة الإسلامية ونقائها، وذلك في العديد من مؤلفاته التي نشرها بين شبيبة المسلمين، نذكر منها: (عقيدة المسلمين في الإله - العالم المحمدي اليوم - أخواتنا المسلمات - الطفولة في العالم الإسلامي - محمد أو المسيح؟ - قانون الردة في الإسلام). وراحت الصحف والمجلات تردد التوصيات التي انتهت إليها المؤتمرات التبشيرية تلك التي عُقد أولها في حلوان عام ١٩٢٤ برعاية أمريكية، والثاني في القدس في نفس العام، والثالث عام ١٩٢٨ في القدس أيضا، وكان الهدف الأساسي من عقدها هو توحيد جهود المبشرين لتنصير المسلمين في مصر والعراق وتزييف هويتهم، وذلك عن طريق إقناعهم بالنموذج التركي العلماني في ميدان السياسة وترغيبهم في العديد من المصطلحات والمفاهيم الغربية مثل: الروح القومية وتحرير المرأة والحدادة والديموقراطية، ونشر الفكر المسيحي بين حديثي السن عن طريق المدارس المجانية والخدمات الاجتماعية

والصحية في الريف والأحياء الفقيرة، وتشويه صورة الإسلام الراسخة في عقول وقلوب الشبيبة الذين إذا ما تخلوا عن ما في أذهانهم استطاع المسيح أن ينفذ إلى قلوبهم باعتباره رسول الإخاء والسلام والمحبة واعتبار الإسلام هو دين الإرهاب وسفك الدماء والعنف.

والجدير بالإشارة في هذا السياق أن أفعال المبشرين الإنجليز والأمريكان والإيطاليين والفرنسيين لم تجد تأييداً من الكنيسة الأرثوذكسية المصرية، بل على العكس تماماً فقد قوبلت الدعوى التبشيرية الغربية بالرفض والاستياء، وذلك لأنهم يؤمنون بأنها تفتح باب الفتنة الطائفية بين المصريين وتعرض لمقدساتهم بما يكرهونه وتآباه حرية الاعتقاد. وصرح أحد المثقفين ويدعى «كليم أبوسيف» (رئيس تحرير جريدة السياسة) - عقب الحملة التبشيرية التي قادها زويمر في المساجد المصرية و بين حلقات الدرس في الأزهر على وجه الخصوص، قائلاً: «لا تعتقدوا أيها المسلمون أن الأقباط في مصر أقل استنكاراً لهذا الحادث منكم، فهم أحرص ما يكونون على الألفة والإخاء بينهم وبينكم». كما ألقى «فليني فهمي باشا» بيانا باسم الأقباط المصريين جاء فيه: «حرصاً على سلامة تلك الروابط المقدسة لم أجد بداً من كتابة هذه السطور جهراً فيها بأنه إذا كان المسلمون المصريون قد استنكروا أعمال أولئك المبشرين فالأقباط المصريون أشد استنكاراً لتلك الأعمال ولا يقل أسفهم عنها من أسف إخوانهم، ولا تنقص رغبة هؤلاء في حث الحكومة على العمل على منع أسبابها بصورة نهائية حاسمة». أضيف إلى ذلك المقالات التي نُشرت على صفحات (البلاغ، والسياسة، والجهاد) بأقلام العقاد، والشيخ الأحمدي الطواهري. وقد لعب أستاذة الجامعة الأمريكية في القاهرة دوراً ملحوظاً في حركة التبشير بين طلابها المسلمين، وذلك في فترة الثلاثينيات من القرن الماضي، وفتحت أبواب مدارس الراهبات المسيحية الكاثوليكية أمام المسلمات الفقيرات لتعليمهن وتنصيرهن في آن واحد ثم إيجاد لهن عمل مناسب.

لا غرو في إن وعي المصريين أقباط ومسلمين وحرصهم على تماسك هويتهم السمحة هو الذي دفع القائمين على الجامعة الأمريكية - آن ذاك - إلى التراجع عن تنفيذ مخطتهم التبشيري أو السياسي؛ وليس أدل على ذلك من تصريحات مستر

مكلانن Merriam عميد كلية الآداب والعلوم، ومستتر جوردون Merriam Gordon السكرتير الثالث للمفوضية الأمريكية بالقاهرة - في فترة الثلاثينيات، اللذان أكدا أن ليس من أغراض الحكومة الأمريكية أو الجامعة تنصير المسلمين أو تحويل المسيحيين الأرثوذكس عن كنيستهم، بل غرض الجامعة الأمريكية في مصر هو نشر الثقافة والعلم بين شبيبتها وتربيتهم على النهج الأوروبي الحديث، حيث حرية الفكر، وحقوق الإنسان، وتخليص المجتمع المصري من العادات والتقاليد المردولة التي تدفع رجاله إلى الجور على المرأة وإهدار حقوقها وكبت طاقاتها وحرمانها من المشاركة الإيجابية في شتى النواحي ومختلف مجالات العلم والتعلم والعمل. وأضافا أن كل ما يعني الجامعة الأمريكية في مصر هو ترسيخ مبدأ حرية العقيدة وحق المصريين في تغيير ديانتهم من المسيحية إلى الإسلام أو العكس أو من الأرثوذكسية إلى البروتستانتية، وأن تكفل الحكومة حماية المتحولين وترفع عنهم كل أشكال الأذى مثل الحرمان من الميراث أو مفارقة الأزواج والتخلي عن ذويهم، وذلك لأن هذه الفعال تتعارض مع المبادئ الأمريكية في نشر الحرية وأخلاقيات الحضارة الإنسانية وحقوق الإنسان. وقد تصدى الشيخ مصطفى المراغي لهذه الحملة وشكل جمعية أهلية لمقاومة التبشير والرد على اتهامات المستشرقين والزود عن الإسلام ضد أكاذيب المبشرين، ومناقشة المرتابين والراغبين في تبديل ديانتهم وتوضيح لهم ما التبس أو اختلط عليهم من أمور دفعتهم إلى الانصياع لإغراءات القساوسة المبشرين، وقد شارك في هذه الجمعية الشيخ محب الدين الخطيب، وحسن البنا، وقد انحصر دورهما في ترديد بعض المقولات التي تعلي من شأن الإسلام على غيره من الديانات وتحذر من عقوبة المرتد ووصف كتب الكنيسة بالتحريف وعقيدة الصلب والفداء بالكفر والتزييف، الأمر الذي اعتبره الأقباط اعتداء على معتقداتهم، وراح الكثير من قادة الرأي في الكنيسة الأرثوذكسية يذكرون المسلمين بأن النبي مدحهم ونهى المسلمين عن إيذاء النصارى ولو بكلمة (من آذى ذميا فقد آذاني)، وذلك لأنهم أقرب الناس للمسلمين ومن ثم وجب مودتهم والبر بهم. كما بينوا في العديد من مقالاتهم وخطبهم في الكنائس والمقاهي والساحات أن الكنيسة الأرثوذكسية غير معادية للإسلام، وأن التاريخ يشهد منذ دخول عمرو بن العاص

إلى مصر لم تقع حادثة واحدة ضد المسلمين من قبل الأقباط الذين شعروا بالأمان في كنف إخوانهم المسلمين إذ اجتمعوا سويا بصدد الأعادي الغازين واكتسبوا سويا مرارة العيش في المهالك والكبوات وذاقوا حلاوة العسل في الرخاء والانتصارات. كما أضافوا أن خير مأمّن للمسيحي من شرور الاضطهاد أو القمع والتنكيل هو القرآن وأحاديث النبي ووصايا الصحابة.

وقد أرسل المجلس التبشيري العالمي العامل في مصر عدة خطابات إلى أمريكا وإنجلترا يعبر فيها عن استياءه لمفهوم الحكومة المصرية للحرية الدينية، إذ اعتمدت في تشريعاتها التي وردت في الدستور على الإسلام باعتباره الديانة الرسمية للبلاد ولم تقر صراحة بحرية الاعتقاد أو انتقال الأفراد من الإسلام إلى المسيحية أو غيرها تبعاً لإرادتهم. وجاء الرد الأمريكي متفق إلى حد كبير مع الرد الإنجليزي، إذ رفض كلاهما الاعتراض على ما جاء في الدستور المصري من تحيز للإسلام أو التضييق على حركة التبشير ونصح أعضاء مجلس التبشير في مصر ضرورة توخي الحذر وتجنب الصدام بين الطوائف الأوروبية والمسلمين وذلك لأن الكنيسة المصرية الأرثوذكسية لم تتقدم بأي شكوى تفيد أنهم في حاجة إلى معونة الأوروبيين للدفاع عن حريتهم في العبادة أو حماية كنائسهم، وانتهى الأمر بفشل المبشرين والمستشرقين السياسيين في إخضاع الدستور المصري لرغباتهم أو مسaire العراق وفلسطين في الاتفاقيات التي أجروها مع الإنجليز بخصوص حرية العبادة، ولم يتعرض الإنجليز لهذه المسألة البتة خلال كتابتهم لنصوص معاهدة ١٩٣٦.

أما الإرساليات الأمريكية والإنجليزية فاكثفت بدورها التعليمي والجمعيات الأهلية للرعاية الصحية والعناية الاجتماعية لنشر تعليمها في هدوء وقد رغبت المصريين في مدارسها عن طريق العناية بأخلاقيات خريجها ومستواهم العلمي ومظهرهم الخارجي الأمر الذي مكن الإرسالية الأمريكية على وجه الخصوص من نشر مدارسها في شتى أنحاء الأقاليم المصرية.

حقائق وثوابت

ونخلص من ذلك إلى ثلاث حقائق: أولها أن تلوث الهوية المصرية بأفة التعصب

والطائفية كان من العوارض الخارجية أي لم يكن أصيلاً في بنية المصريين ولا جزء من شخصياتها؛ وثانيها أن العامل الرئيسي الذي لم يمكن الإرساليات الغربية من الهجمات التبشيرية أو من الإيقاع بين المسلمين والمسيحيين في مصر هو إخلاص رجال الكنيسة وإيمانهم بقداسة الولاء والانتماء للوطن وتسامح قادة الفكر المسلمين الذين تجنبوا الفتنة وانتصروا إلى الحكمة وصحيح المنقول الذي يأمر المسلمين بالتعايش مع الأغيار ولا سيما الأقباط وعدم إكراههم في الدين؛ أما الحقيقة الثالثة هي أن ما نجده من شرارات ترغب في إشعال الفتنة الطائفية بين المسلمين ضد الأقباط (من حين إلى آخر) تُرد إلى الجماعات المتعصبة وأن ما نلمحه من عبارات يرددها الأقباط لاستفزاز المسلمين وتحريضهم على إخوانهم ما هي إلا نتاج كتابات المستشرقين الأوروبيين الذين لا يريدون لمصر خيراً، (ولعلنا نقرأ صفحات الماضي لنفلح في تسييس حاضرننا والتخطيط لمستقبلنا).

يجدر بنا في هذا السياق التأكيد على أن وجود التسامح الصوفي والأخلاقيات العملية - التي تميز بها الزهاد الحقيقيون - هو الذي منع انتشار جرائم العنف والتعصب والانحطاط الأخلاقي في بنية الأمة المصرية، أعني في نظام التربية والتقاليد العامة والأعراف الحاكمة للمجتمع، فلم يصيبها العطب بفضل تمسك أنصار التصوف العملي بتلابيب دينهم وعوائدهم الأصيلة، فلم تبدل الثقافة الوهابية التي تبناها جماعة الإخوان والسلفيون، ولم تسقط القيم إلى درجة الانحلال كما هو حال المستغربين من أبناء الباشوات والأرستوقراطيين في المدن.

ولعل أشهر الأدبيات التي جمعت بين حركتي الاستشراق العقدي والسياسي الطاعن في الإسلام، وحركة التبشير المسيحي، ودور المصلحين في مجابهاتها، هي: كتاب «دين الإسلام والعلم» وهو تعريب للخطبة التي ألقاها «أرنست رينان» بباريس تلك التي اتهم فيها الإسلام وتعاليمه بما ليس فيه وترجمها المهندس علي يوسف؛ وكتاب «الجواب المنيف في الرد على مدعي التحريف» للشيخ يوسف الدجوي؛ وكتاب «مصر الحديثة» للورد كرومر الذي تولى الرد عليه عشرات من الكتاب المسلمين في صحيفة المؤيد بقيادة الشيخ علي يوسف؛ وكتاب «لماذا أنا مسلم» لعبدالمعتال الصعيدي الذي رد فيه على افتراءات «زويمر» وجماعته.

ويخطئ من يعتقد أن ملوثات الهوية المصرية من صنعة المتعصبين عقدياً فحسب، بل شارك العلمانيون في ذلك أيضاً، ويبدو جنوحهم في تعصبهم البغيض للحضارة الغربية ولاسيما الاتجاهات الإلحادية والجمعيات الماسونية والفلسفات الوضعية والمادية، تلك التي تعتبر الدين من معوقات التقدم والتفكير الحر والعقلانية والعلم والسلام بين الشعوب. والغريب في هذا المقام أن نجد جل الأحزاب السياسية المصرية تتفق فيما بينها على أمرين: أولهما فصل الدين عن الدولة في نظام الحكم، وثانيهما عدم صلاحية العقيدة لتكون القاعدة التي يُبنى عليها مفهوم المواطنة أو القومية، وحجتهم في ذلك أن السياسة الشرعية الإسلامية ليست ثيوقراطية وأن ما يأمر به الشرع يختلف عن أمور السياسة التي أضحت علماً يسير مع مقتضيات الواقع والمصالح المرسلّة. أما مبدأ المواطنة فلا يمكن إقامته على أساس من التعصب الملّي وذلك لأن النبي أسس دولته في يثرب على مبدأ المعاشية أي تعدد الجنسيات والديانات وظل هذا الأمر على مر تاريخ الإسلام، فلا يجوز حرمان المسيحي أو اليهودي من حقوق المواطنة لكونه يعيش في مجتمع مسلم أو على أرض يعتنق غالبية سكانها الإسلام. وقد دافع عن هذا الرأي الشيخ علي يوسف مبيناً أن اللغة والعادات والتقاليد والأرض المشتركة ووحدة الانتماء والولاء، هي الأصلح ليتأسس عليها مبدأ المواطنة وكذا مصطلح الأمة والقومية.

وقد رحب الأقباط بهذا التعريف وعبر عن ذلك «أخنوخ فانوس» على صفحات مجلة «مصر» مبيناً أن الخلافات السياسية لا تفسد الانتماء والولاء للوطنية أو القومية في حين أن الصراعات الدينية يمكنها تدمير الوطن نفسه فتقسمه إلى أحزاب وفرق متناحرة لا سلام ولا استقرار بين أعضائه؛ وإذا قام الحكم على أساس ديني أدى ذلك إلى جور واضطهاد للمواطنين المخالفين في العقيدة وأقص في الوقت نفسه من مواطنتهم.

ويضيف لطفي السيد أن وحدة الاعتقاد الديني ليست كافية لإقامة وحدة التضامن الوطني وخاصة إذا ضيعت فيها الحقوق وعطلت الحدود وأमितت المعروفات وأحيت المنكرات، والوطني في عرف كل أمة هو التابع لحكومتها الداخل في جنسيتها القانونية، ويقابله الأجنبي.

وحسبنا نشير إلى أن هذه الأفكار الليبرالية في ميدان السياسة لم تكن ضد الدين أو انتصارا للعلمانية الإلحادية، بل كانت ثورة على نظام الخلافة العثمانية الذي استولى على الأقطار العربية بما فيها مصر باسم الوحدة الإسلامية، كما أن جمود بعض الشيوخ ورفضهم للتجديد والتحديث وإصرارهم على غلق باب الاجتهاد هو الذي جعل هذا الفريق يفصل تمامًا بين آراء الفقهاء الدينية والمفهوم الحقيقي للسياسة الشرعية التي تبنى على المصالح المرسلة شريطة ألا تحرم حلالاً أو تحلل حراماً.

أما الاتجاه العلماني الإلحادي المناهض للدين فجاء في ركاب المحافظ الماسونية تلك التي دخلت مصر مع الحملة الفرنسية ثم انتشرت في القرن التاسع عشر وازدهرت في الربع الأول من القرن العشرين، وقد وجد في هذه المساجلات حول علمانية السياسة والجامعة الإسلامية والخلافة سبيله إلى النفوذ لبنية الهوية المصرية. وأعتقد أن هذا الاتجاه أحد المسؤولين عن تلوث الهوية المصرية بتغلغله في بنية العقل الجمعي بداية من مناهضته للتعاليم الدينية في التربية والتعليم والسياسة ومرورا بالتشكيك في الكتب المقدسة مسيحية كانت أو إسلامية، وأخيراً بالدعوى لتحرر من كل العادات والتقاليد والقيم التي تُرد إلى الدين. ولعل أولى الأفكار التي تبنّاها هذا الاتجاه هو الاعتراف بوجود الله الخالق المبدع باعتباره معتقد فردي يؤمن به الشخص بمقتضى إرادته الحرة وقناعته الوجدانية الروحية. أما ما جاء به الأنبياء من تعاليم وكتب مقدسة وطقوس وأعراف فكل ذلك يمكن إدراجه ضمن الأعمال البشرية أو اجتهادات المصلحين ومن ثم فهي قابلة بجملتها للأخذ والرد والمناقشة والنقد والقبول والرفض، أي إنها ليست حجة على العقل. كما أن الديانات التقليدية سوف تظل مدعاة للشقاق والصراع والعنف بين الأفراد والجماعات وأنها سلاح يستخدمه المستبدون بمساعدة الكهنة لإذلال الشعوب والاستيلاء على ثروات البلاد بمنأى عن الحرية والعدالة والمساواة.

أجل إن الأفكار العلمانية والشعارات الماسونية قد أرادت نشر الإلحاد في بنية الثقافة الإسلامية، وكان الغرض الأول من وجود هذا التيار - كما بينا - هو تفكيك تماسك بنية الهوية المصرية، وذلك بعد فشل دوائر الاستشراق الغربية في الإيقاع بين المسيحيين والمسلمين أو في غرس الاتجاه الوهابي عن طريق الجماعات السلفية

والإخوان، فكلاهما لم يكن يقوى على إحداث شقاق كبير بين المواطنين أو يشكل قوى ناعمة لتزييف وعي الجمهور باسم الدين.

الغرب والهوية المصرية

والسؤال الذي يطرح نفسه: هل يمكن لدوائر الاستشراق الغربي اللعب بفريقين متضادين لخدمة مصالحها في مصر؟ أعني اتجاه ديني متشدد، وآخر علماني متطرف؟ نعم إن الكتابات الغربية نفسها تؤكد أنه لا سبيل لسقوط مصر إلا من الداخل وذلك باصطناع تيارين يتصارعان لهدم الثوابت والمشخصات التي جُبل عليها المصريون. وكانت أولى الخطوات لذلك الهدف هي تفكيك الطبقة الوسطى وقادة الرأي، وذلك عن طريق الخلافات السياسية والصراعات الحزبية.

فلم تقف دعوة حسن البنا عند برنامجه للإصلاح الأخلاقي والاجتماعي ونصرة المعوزين من طبقات الشعب الدنيا، بل تجاوزت ذلك إلى الحديث عن قضية الدين والدولة. إذ راح يقنع جماعته بأنه حقاً لا ثيوقراطية في الدين الإسلامي. ورغم ذلك لا يمكن الفصل بين الشريعة والسياسة، فالدين هو الأساس الذي تقام عليه الدولة والاعتراف بوجود دولة مسلمة إلا إذا قامت على الأسس الشرعية وإلا أضحت من المجتمعات الكافرة، ولما كان غرض الجماعة هو إعداد الفرد المسلم ثم البيت المسلم ثم المجتمع ثم الدولة ثم أستاذية العالم، فإن كل ذلك ينطلق من إيمان الجماعة برسالتها الإصلاحية الشاملة، تلك التي لم تظفر بها أوروبا عندما فصلت بين الدين والدولة في ثورتها الإصلاحية، الأمر الذي مهد الطريق لسيد قطب بعد ذلك ليردد حديث المودودي عن الحاكمية الإسلامية وتكفير الخصوم. وقد تعمد حسن البنا اللعب على المسرح السياسي باسم الدين ويبدو ذلك في جل أحاديثه وتحالفاته مع القوى الغربية.

فقد اتصل حسن البنا بالمخابرات الألمانية وراح يقنع أتباعه بأن هتلر في طريقه لإعلان إسلامه، وأن إيطاليا واليابان سوف تمتد يد العون لدعاة الجماعة لنشر الإسلام في بلادها، وذلك على صفحات النذير قبيل الحرب العالمية الثانية، وقد منحته المخابرات الألمانية دعماً مالياً لمؤازرتها ونقض تحالفه مع الإنجليز. الأمر

الذي أغضب المخابرات الإنجليزية والأمريكية وقررا آنذاك التخلص من حسن البنا والبحث عن بديل مناسب للعب الدور نفسه. وأدرك حسن البنا أن السبيل لخروجه من هذا المأزق هو مهادنة الإنجليز وإقناعهم بأن ما يفعله مع الألمان ما هو إلا تنفيذًا لأوامر القصر (الله مع الملك)، أما ولائه الحقيقي فهو للإنجليز وليس للأحزاب أو الملك، وذلك لأن هدفه هو إقامة خلافة إسلامية ووحدة المسلمين ثانية. وصرح لأعوانه أن أمريكا وبريطانيا سوف تمنح الدول الإسلامية استقلالها وبذلك سوف تزول العداوة بين المسلمين والغرب، بل أن التعاون بينهما سوف يتيح للبنا أن ينشر دعوته للوحدة الإسلامية في بلادها. غير أنه سرعان ما انقلب على الإنجليز والأمريكان بعد رفضهم مده بالمال لمجابهة الشيوعيين والجماعات الإلحادية التي علا صوتها في منتصف الأربعينيات من القرن العشرين. وذلك رغم تأكيده للسير «والتر سمارت» السفير البريطاني في القاهرة أن من مصلحة إنجلترا التحالف مع الإخوان لضمان تواجدهم في مصر، وإن من مصلحة الإخوان الإخلاص لهذا التحالف ليمدهم الإنجليز بكل أشكال الدعم شأن الدعوى الوهابية، وأوضح حسن البنا أنه لم يعد يثق في القادة الحاليين ولا في الملك، وإن الشيوعية عدو مشترك يجب تنسيق الجهود للقضاء عليه. وقد نشرت صحيفة الإخوان في فبراير ١٩٤٦ جانبًا من حديث حسن البنا مع مستر سبنسر المراسل الحربي الأمريكي، جاء فيه: أن الثورة البلشفية الشيوعية على الأبواب وأن خلاياها السرية في مصر لا يقدر على مجابعتها سوى الإخوان ومن ثم إن التعاون بين الإخوان المسلمين والمخابرات الأمريكية أصبح أمرًا حتميًا، وذلك لأن تعاليم الإسلام تتعارض في مجملها مع الأسس التي تنادي بها الماركسية والاشتراكية الشيوعية.

وأرجح أن مقتل البنا كان بإيعاز من إحدى المحافل الماسونية التي أدركت أنه مراوغ وطماع وكذوب، فتخلصت منه على يد أحد المشقيين عليه.

أما دعوة الإخوان للخلط بين السياسة والدين وتقويم المعوج عن طريق السيف تبدو في كلماته على صفحات مجلة «الناظر» (نحن حرب على كل زعيم أو رئيس حزب أو هيئة لا تقوم على نصرته الإسلام، ولا تسير في الطريق إلى استعادة حكم الإسلام ومجد الإسلام). ذلك بالإضافة إلى توجيهه الآيات والأحاديث التي تحث

المؤمنين على قتال المشركين توجيهًا سياسيًا مفاده أن جماعة الإخوان هي الفرقة الناجية ودونها يجب أن يُحارب باسم الجهاد وقد ذكر ذلك في رسالته «نحو النور»؛ الأمر الذي برر تكوينه عصاة النظام الخاص واعتباره جماعة سرية جهادية لإقامة العدل وهدم حصون الظلم، وكانت أكبر حركاتها في هذا المضمار الثورة اليمنية المسلحة التي أطاحت بالإمام وقتلت ثلاثين من أبناءها عام ١٩٤٨، ووصف البنا هذه الواقعة بأنها الخطوة الأولى في رحلة الإخوان للحكومة العالمية الإسلامية. وتحولت حرب العرب ضد الصهاينة إلى حرب إسلامية ضد اليهود في داخل مصر وفي الخارج، الأمر الذي أغضب الدوائر الغربية واعتبروا ذلك انحرافًا عن الرسالة التي رُسمت لها.

لا ريب في أن تصريحات البنا في ذلك السياق كانت بمثابة الجرثومة الأولى لجل الخلايا الإرهابية في مصر، وقد نجحت كلماته إلى حد كبير في غرس روح البغض والكراهية في صدور معتنقي الفكر الإخواني تجاه المجتمع المصري باعتباره - وحكومته وما فيه من اتجاهات فكرية وعقدية ووسطية أزهرية - مجتمع مارق يجب تقويمه. وقد تمكن المرشدون الذين خلفوا حسن البنا بداية من حسن الهضيبي وسيد قطب من ترسيخ مبدأ الجهاد والتقويم والتمكين عن طريق العنف في نفوس شببية الإخوان، متخذين من مبدأ الطاعة والولاء الذي وضعه المرشد على رأس شروط البيعة والانضمام إلى هذه الجماعة سبيلًا لذلك. وقد برروا حملتهم التكفيرية للمجتمع المصري بتبني قادته العسكريين للفكر العلماني الذي توغل في نظم التعليم والتربية والثقافة والأدب والفن والأخلاق العامة والسياسة، واضطهادهم للتيار الإسلامي المتمثل في الفرقة الناجية التي يمثلونها، ذلك فضلًا عن جنوح المثقفين عن صحيح الدين وتبنيهم الفلسفات المادية الهدامة باسم العلم والحرية والتقدم.

وإذا ما انتقلنا إلى دور الدوائر الغربية في نشر الجماعات الإلحادية في مصر - تحت مسميات عدة - فإننا سوف ندرك أمرين، أولهما: قدرة دوائر الاستشراق على انتقاء معاونيها ووكلائها لحمل أفكارها ونشرها في المجتمع المصري، إذ وضعوا شروطًا وصفاتًا أساسية يجب توفرها في اختيار قيادات هذه الجماعات، أهمها: الاحساس بالاغتراب ورفض الواقع، النرجسية وتضخم الأنا، التطلع والرغبة في

الشهرة والمال، الانتهازية، العوز والاحتياج، الإصرار على تحقيق الهدف بغض النظر عن الوسائل، حب المغامرة، طاعة الرؤساء والإخلاص في تنفيذ الأوامر؛ وثانيهما: دراسة المجتمعات المستهدفة دراسة وافية ودقيقة قبل وضع الخطط لغرس هذه الجماعات وتوفير قدر كافي لحمايتها ورعايتها لأداء مهمتها على أكمل وجه (دعم لوجيستي، وتخطيط استراتيجي، وغطاء إعلامي براق، والقضاء على كل ما يعيق التنفيذ من الاتجاهات المعارضة).

ولعل أولى جرائم الإلحاد النظري في مصر (إنكار وجود الله والأنبياء والكتب المقدسة، وتبني الفلسفة المادية)، يرجع إلى ذلك التلاقح الثقافي الذي حدث في العصر الحديث وبالتحديد مع الاتصال المباشر لشبية المصريين بالفكر الغربي (البعثات - الجاليات الأجنبية في مصر - المحافل الماسونية - المدرسون الأجانب)، حيث قُتِح باب النقاش - في الصالونات الأدبية وبعض الصحف - حول ما جاء في الكتب المقدسة من أخبار غيبية وتعاليم شرعية ومبادئ أخلاقية، واستعراض حجج الملحدين عبر التاريخ الإنساني، ولاسيما ما روي عن «ثيودوس القورينائي» (نحو ٢٩٥ ق.م)، وما عُرف عن السوفسطائيين و«أبيقور»، وما ورد في محاوراة القوانين لـ «أفلاطون»، وما جاء في مقدمة كليلة ودمنة من طعن في الأديان، وما نسب من أقوال لأبي بكر الرازي وابن الراوندي عن النبوات، وكتابات «جان مسلييه» (١٦٧٨ - ١٧٣٣م) التي تهكم فيها على عقيدة الخلاص المسيحية، و«فيورباخ» (١٨٠٤ - ١٨٧٢) صاحب نظرية أنسنة الإله، وكتابات العالمين «كارل فوجت» (١٨١٧ - ١٨٩٥م)، و«لودفيج بوخنر» (١٨٢٤ - ١٨٩٩م) تلك التي كذّبت ما جاء في الأديان عن قصة الخلق ووجود الله، ذلك فضلا عن كتابات الماركسيين الأوائل «إنجلز» و«لينين» و«ماركس» الذين نظروا للدين باعتباره أهم عائق للعلم والتقدم وأكبر الداعمين للعبودية والاستبداد والأفيون الذي يحول بين المقهورين والمظلومين والثورة على الإقطاعيين المستغلين والرأسمالية الفاسدة، وأخيرا فلسفة «فريدريك نيتشة» (١٨٤٤ - ١٩٠٠م) الذي نظر للدين على أنه يمثل أخلاق الضعف والهوان والعبودية وإن من كان يعبد الرب عليه أن يعلم أنه قد مات على الصليب ويملاً روحه بالآداب والفنون عوضا عن معتقدات الكنيسة المضللة، وكتيب «برتراند راسل»

(لماذا أنا لست مسيحياً) الذي هدم فيه أدلة وجود الله التي اعتمد عليها الفلاسفة لإثبات وجوده.

وقد حمل هذه الأفكار إلى مصر العديد من المفكرين الشوام الناقمين على سلطة الكنيسة الكاثوليكية ومعتقداتها الرجعية القامعة لكل من يخالفها انتصاراً للعلم أو العقل، والكتاب الأثرى الذين ضاقوا باستبداد الخلفاء العثمانيين وتنكيلهم بكل من يرغب في اللحاق بركب الحضارة الأوروبية - تلك التي وجدوا فيها طوق النجاة من قلاع الاستبداد ويده الباطشة بالعقول باسم الدين، وأخيراً معتنقي الماسونية والماركسية والفلسفات المادية التي ارتشفوها على يد فلاسفة أوروبا الذين تتلمذوا عليهم وتغذوا على نوازعهم (الارتيابية، اللاأدرية) في الدين وثورتهم النقدية على ما جاء من تعاليم وتصورات وآراء في الكتب المقدسة.

وبالطبع لم تكن المهمة سهلة أمام قوافل الملحنين، ويرجع ذلك إلى سببين:- أولهما قوة الحس الديني عند المصريين حيث الجبن الحضاري الذي لم يعتنق قط أي شكل من أشكال الإلحاد (فالإله موجود وهو الخالق المبدع الذي يهب للكون خيريته وجماله والمنعم على سائر الموجودات بالحياة، وهو القادر المنتقم الذي يحاسب عبده على ما ارتكبه من آثام في محكمة العالم الآخر، وهو الملك العادل الكامل الذي يفيض ببعض صفاته على الحكام والرؤساء والكهنة والعلماء لإرشاد الرعية)، وثانيهما الالتزام الخلقي والفترة الخيرة السمحة الودودة المؤمنة بأن الحب والرحمة هما دستور الحياة وأن القوة والعنف عقاباً رادعاً لمن يجترئ ويتهجم على السلم وحقوق الغير ويعتدي على الحرمات والأعراض والثروات التي قسمها الإله بعدله بين البشر.

ويعني ذلك أن الاتجاه الإلحادي لم تكن له جذور في مشخصات الهوية المصرية، الأمر الذي يمكننا أن ننظر إليه باعتباره عارضا من عوارض التلوث القيمي وليس أدل على ذلك من أثر هذه الأفكار في الثقافة المصرية، فلم تلق قبولا إلا عند حفنة من الكتاب الذين لم يحسنوا قراءة ثوابتهم العقدية فافتتنوا بما تحمله الفلسفات الغربية من نظريات وتصورات وآراء مغايرة للمعتقد السائد المتمثل في رجعية المحافظين وتعصب المتدينين وجمود الأزهريين وتعاليم الكنيسة الأرثوذكسية.

لعل أشهر الدوريات التي وثقت العديد من المساجلات حول القضايا التي أثارها أنصار الاتجاه المتطرف الإلحادي (في الفترة الممتدة من العقد الأخير للقرن التاسع عشر، والنصف الأول من القرن العشرين)، هي: (صحيفة المقتطف ١٨٨٥م)، (المقطم ١٨٨٨)، (الحقيقة ١٨٨٩م)، (صهيون ١٨٩٤)، (الجامعة ١٨٩٧م)، (المنار ١٨٩٨م)، (الإمام ١٩٠٣م)، (الدستور ١٩٠٧)، (المستقبل ١٩١٤م)، (الحضارة ١٩٢٠)، (الزمان ١٩٢٠م)، (الجديد ١٩٢٥م)، (السياسة الأسبوعية ١٩٢٦م)، (العصور ١٩٢٧م)، (المجلة الجديدة ١٩٢٩م)، (حرية الشعوب ١٩٣٠)، (الرسالة ١٩٣٣)، (الحديث ١٩٣٤م)، (الشمس ١٩٣٤م)، (مجلتي ١٩٣٤)، (أدبي ١٩٣٦م)، (الثقافة ١٩٣٩م)، (الكاتب المصري ١٩٤٥م)، (الكتاب ١٩٤٥).

وذلك بأقلام: إسماعيل مظهر، إسماعيل أدهم، محمود عزمي، سلامة موسى، أحمد ذكي أبوشادي، عصام الدين حفني ناصف، حسين فوزي السندباد، حسين محمود، عمر عنایت، حسين تقي أصفهاني، حسن كامل الصرفي، كامل صموئيل مسيحة، بندلي البيلوني، علي أدهم، عبد الحميد سالم، طاهر خميري، عبد الحليم محمد حمودة، السيد عبدالرازق الحسني، نظيرة زين الدين، حامد محمد الشيال، إبراهيم حداد، محمود علي الشرقاوي، بهنام سلمان، جورجى اسكندر، عبد الجليل سعد، طاهر خميري، عبد الحميد حمدي، وفليكس فارس. بالإضافة إلى أعلام الاتجاه المحافظ المستنير من تلاميذ الإمام محمد عبده الذين تولوا الردود، وحفنة من الكتاب العلمانيين الشوام الذين وقعوا بأسماء مستعارة، وانتصروا إلى الطعون.

أما عن القضايا التي طُرحت خلال هاتيك المناقشات فيمكن إجمالها في: ماهية الإلحاد وأشكاله واللاأدرية والارتيابية وثقافة العصر، أشهر الجمعيات الإلحادية والفلسفات المادية، آراء «شارلس سميث» رئيس جمعية نشر الإلحاد الأمريكية، الاتجاهات الجانحة وفلسفتها وخطر ذبوعها في مصر (البابية، البهائية، اليزيدية)، القصص الساخر من المعتقدات الدينية، حقيقة الكتب المقدسة وتناقضات محتواها وتحريف نصوصها، الكنيسة والوهية المسيح، الإيمان والإلحاد والفكر الحر، التدين والأخلاق وعلم النفس الحديث، الأساطير والقصص الديني، المرأة والجنس والأساطير الدينية، السفور والحجاب وسلطة الرجال وأكذوبة العفة الدينية، المعتقد

الديني بين العقل والعاطفة، الخرافة ومناقب الأولياء، رجال الدين وتقديس الوهم، تطور الأنواع وأكذوبة الخلق، خطورة الربط بين الدين والعلم، الأزهر والغيبيات بين الهرطقة والعلم، شيوخ الأزهر بين الجمود والإرهاب، الماركسية والعلم وجدد الأديان، العلمانية والدين ورجعية التعليم في مصر، أقلام العلماء والفلاسفة وسيوف اللاهوتيين، العمائم ونقم المدنية الحديثة، الأديان والفنون الجميلة، فصل الدين عن المدارس الحكومية الأولية والكتاتيب وصبغة التعليم بالصبغة العلمانية، إلغاء الجماعات الدينية وعلى رأسها الإخوان المسلمين، اخضاع كتب السيرة والأحاديث للبحث العلمي الحر والنقد الموضوعي، فصل الدين عن الاقتصاد والسياسة.

وحقيق بنا في هذا السياق إثبات أمرين: أولهما أن الإلحاد النظري المتمثل في رؤى العلمانيين وتصوراتهم للتقدم ودعوتهم لتخليص الهوية المصرية من الأثر الديني لم يكن أخطر من الإلحاد العملي -على الهوية المصرية- الذي تغلغل في سلوك المصريين ولاسيما ساكني المدن وبين أبناء الباشوات والأعيان، أولئك الذين نظروا إلى الأخلاق الدينية والواجبات الشرعية على إنها جزء من التراث الرجعي الذي يجب التخلص منه. ومن المؤسف أن الإلحاد العملي قد استشري منذ أواخريات القرن العشرين في جميع طبقات المجتمع المصري حتى أضحى ملوثا حقيقيا لأخلاقيات المصريين وعوائلهم بداية من غيبة الحياء في السلوك والعادات والحوارات وانتهاءً بالإدمان والشذوذ الجنسي وزنا المحارم وإرهاب الفوضويين، ومن ثم يمكننا التأكيد على أن هذا الجنوح والجحود للدين كان من أكبر ملوثات الهوية المصرية في النصف الأول من القرن العشرين وكان كذلك من أهم مبررات الجماعات الدينية للتلويع بالعنف والتصريح بأن هوية مصر الإسلامية في خطر وأن كتابات الماركسيين والعلمانيين من أهم الآليات التي تعمل بجد على هدم الدين مسaire لما حدث في تركيا. أما الأمر الثاني الذي يجب إثباته هو أن الموضوعات التي طرحها المجدفين والملحدين المصريين - في هذه الحقبة - لم تكن سوى نقولا مقتبسة من كتابات غلاة المستشرقين وادعاءات الجمعيات الإلحادية الإنجليزية والأمريكية والروسية، فلا نكاد نلمح من بين الموضوعات التي نوقشت في الصحف أو في الحلقات النقاشية أفكار أصيلة أو انتقادات مستنبطة من أبحاث علمية دقيقة

بما في ذلك الطعون الموجهة للقرآن وحياة الرسول والمنهج الأخلاقي الديني الذي قامت عليه التربية ومعظم العوائد والتقاليد، وليس أدل على ذلك من تراجع الكثيرين من المفكرين المصريين عن تلك الآراء الجانحة وعلى رأسهم إسماعيل مظهر ومنصور فهمي وسلامة موسى وخالد محمد خالد.

نعم تلك الآراء الإلحادية التي تسللت إلى النصف الثاني من القرن العشرين وذاغت في أياها هذه على يد الكثيرين من المتعالمين الذين زعموا بأن نقداتهم وطعونهم في الدين وليدة ابداعاتهم وأفكارهم الحرة.

ولعل السبب الرئيس في تزايد ملوثات العنف وما صاحبها من أصوات تكفيرية وعمليات إرهابية هو خلو مناخنا الثقافية منذ السبعينيات من القرن العشرين وحتى الآن من تلك العصبية الواعية التي تصدت لكل أشكال الانحراف والتطرف سواء من المتعالمين المتعصبين للدين أو من الجانحين السائرين ضدهم والمتعصبين للغرب، أجل إن غيبة الطبقة الوسطى المستتيرة هي العلة الرئيسية التي تكمن وراء ما نحن فيه من فوضى فكرية واجترأ بالباطل على الثوابت العقدية والتعلق عن جهل بكل ما ينتجه الغرب من مذاهب ونظريات.

ولا يخفى على أحد الدور الذي تلعبه الجماعات الإلحادية في مصر - الآن - وذلك عن طريق الصحف والقنوات التليفزيونية والمواقع الإخبارية، تلك التي تغذي وكلاءها بالمعلومات والشائعات والأكاذيب من المصريين الذين ارتدوا قبعات الماسونية وشعاراتها البراقة، وأسسوا عشرات الجمعيات الأهلية لحقوق الإنسان وأخرى ثقافية ليتخرج فيها الناشطون السياسيون وجماع البيانات والإحصاءات، وأخيرا اجتماعية لاستقطاب الشباب من الطبقات الدنيا.

ومن أشهر الأدبيات التي صورت المساجلات التي دارت بين التيار المحافظ المستنير الممثل للطبقة الوسطى، والتيار الإلحادي الممثل لغلاة العلمانيين والمستغربين: «لماذا أنا ملحد» لإسماعيل أدهم، و«لماذا هو ملحد» لمحمد فريد وجدي، و«لماذا أنا مؤمن» لأحمد ذكي أبوشادي، و«من هنا نبدأ» لخالد محمد خالد، و«من أين نبدأ» لعبدالمتعال الصعيدي، و«على أطلال المذهب المادي» لمحمد

فريد وجدي، و«حقائق حرة» لمحمد أمين هلال، و«حدث جلل» ليوسف الدجوي، و«عظمة الإسلام» لأحمد ذكي أبوشادي، و«ملقى السبيل» لإسماعيل مظهر.

التطرف والتخلف آفات يجب التخلص منها

لم تكن أفكار الاتجاهين المتعصبيين للموروث العقدي أو للفكر العلماني الأوروبي من أهم ملوثات الهوية المصرية فحسب، بل كانت هناك وما زالت مؤثرات أخرى لا تقل أثرًا أو خطرًا عن سابقتها: - فإذا كانت أفكار الجماعات الإسلامية المتشددة - التي قادت شبيبتنا إلى العنف انتصارًا للفهم الجانح والتأويلات الجاهلة بحقيقة الشرع ومقاصده - والأفكار العلمانية التي روجت لها مئات الكتابات والأحاديث - وذلك لتزييف الرأي العام التابع ولاسيما للشباب المنبهر بتقدم الغرب واليأس من نهوض مصر بخاصة والشرق بعامة والرافض لسلوك المتأسلمين وخطابهم الدعوي المتهاافت عقليا وعلميا والمنفصل تمامًا عن نبض الحياة فعملت على نشر الفوضى بينهم وغرست فيهم جرائم الشك والإلحاد - قد نجحت في انقسام العقل الجمعي وشتت ولائه - بعد انسحاق الطبقة الوسطى المستنيرة - إلى فريقين متناحرين!!

فإن فساد المؤسسات الحكومية - بما في ذلك التعليم والثقافة والإعلام - قد لعبت دورًا أكثر خطورة وأقوى أثرًا في بنية الهوية المصرية. فالفقر والعوز وتفشي الأوبئة وغيبة الرعاية الصحية والاجتماعية ولاسيما في الطبقات الدنيا، واتساع الهوة بين الطبقات، قد دفعت شبيبة المعوزين إلى الجنوح بكل أشكاله بداية من انحطاط الأخلاق ومرورًا بممارسة العنف في الجريمة المنظمة وتعاطي المخدرات وانتهاءً بجحد مشخصات الهوية وعقيدة الولاء للأرض والانتماء للعائلة. أجل إن انحطاط مستوى التعليم في كل مراحله قد حرم خريجي المدارس والجامعات من إيجاد فرصة عمل في الداخل أو الخارج (تلقين، معارف بلا مقاصد، مدارس فنية بلا خبرات وكليات ومعاهد بلا تخطيط، وزراء بلا رؤية، حكومات بلا صلاحيات واستراتيجيات)، وذلك على العكس تماما من سياسة القادة المستنيرين في فجر النهضة المصرية الذين كانوا يخططون وينفذون ويعدلون ويطورون في عمل متواصل اختفت فيه الأنانية والتبعية والانتهازية وعلت فيه الرؤى العلمية الإصلاحية

والمصالح العامة المدروسة. ناهيك عن غيبة المقررات الدراسية التي كانت تعمل على تربية النشأ خلقياً ووجدانياً وتربوياً وسياسياً (التربية الدينية - الأخلاق العملية - التربية الوطنية والتربية القومية - الأنشطة الفنية) فقد أضحي جميعها من المدركات المهمشة التي لا تخلو من الإهمال الخلل والعوج. وقد حاق هذا التردي والانحطاط بمنابرنا الثقافية (صحف إخبارية، أقلام مرتعشة، أبواق مزيفة للوعي وتابعة للجالسين على الكراسي الحكومية أو رجال المال الذين يملكون الثروة والعطايا) وقد أدى ذلك إلى تعمق الأقزام وانزواء المبدعين وتزييف الوعي وخضوع الكتاب والمفكرين - من بقايا الطبقة الوسطى - إلى من يدفع الثمن، فلم تعد برامجنا الإذاعية والتلفزيونية وأفلامنا ومسرحياتنا قنوات فياضة ناعمة للتربية والتثقيف والتنوير، الأمر الذي دفع الشباب للعزوف عنها إلى غيرها من الثقافات المغايرة لهويتنا ومشخصاتنا. وبات آدابنا الشعبية (الأغنية، الموالم، الملحمة، الحدودة، الحكاية، النكتة) لا تمثلنا ولا تعكس أوجاعنا وطموحاتنا بل جاءت مصطبغة بصبغة الثقافة العفنة السائدة فبدت في أثواب قدرة كلمات مريضة وألحان لا صنعة ولا فن فيها وأصوات أقرب إلى الرقاعة والبهيمية منها إلى العذوبة والحلاوة والجمال، وحكايات وقصص مهجنة سفاحاً لا جدة ولا طرافة فيها من فرط التقليد ونكات إباحية لا نقد فيها يقوم المعوج ولا سخرية تنذر بالخطر المتحديق بنا. أما القنوات الإعلامية فحدث ولا حرج ولا سيما بعد الخصخصة والانفتاح على العالم دون تحفظ أو تطعيم الرأي العام بأمصال تقيه خبائث أجواءه. ومن المؤسف أن الحكومات المتتالية بداية من فترة السبعينات إلى الآن - ولا سيما بعد الانتقال المفاجئ من الاشتراكية الناصرية غير المدروسة إلى نفايات الليبرالية ووحشية الرأسمالية - لم تحاول وضع خطة لمعالجة ذلك التلوث الذي أوشك أن يصبح وباء، بل على العكس من ذلك تماماً إذ ساعدت السياسات العشوائية للحكومات المتتالية على انتقال الواقع السيئ إلى الأسوأ، فأضحي الشارع المصري شاغل بالسفالة والجهالة والانحطاط والصراع والاغتراب واليأس والتطاؤل والتبجح والتطرف بكل أشكاله والانحلال بكل مظاهره. وإليك بعض الأمثلة:

قانون الإسكان الذي تحطمت على نصوصه العديد من القيم والمشخصات

وعلى رأسها الولاء للمكان والألفة بين العشيرة في الحي والتعاون والتآزر والحمية والشهامة والآداب العامة بين الجيران، فبات شعار (الولاء الأوحـد للمال) ومن أراد العيش يجب أن يعمل لامتلاء جيوبه دون تحفظ على الوسيلة (اللذة القريبة والمضمونة هي الحقيقة التي يمكن التأكد من وجودها، أما الفضائل فمشكوك في صحتها وقائلها والثواب عليها في غد مجهول).

وإليك أيضًا: غياب المدارس العسكرية وانسحابها من مشهد التعليم وإهمال نظام التجنيد وتسريح الشباب، وإهمال تحديث المعايير للالتحاق بكليات الحقوق، والسياسة والاقتصاد، والإعلام، والتربية، والآداب، وقد هُدمت بذلك البوتقة التي كانت تلفظ رجالات النهضة والمسئول الأول عن صناعة الطبقة الوسطى والضامن الأقوى لعقيدة الولاء والانتماء والتضحية والإخلاص من أجل مصر.

ناهيك عن غيبة الرقابة على المصنفات الفنية التي كان يقودها الأحرار من المستيرين والأيقاظ الواعون بمصلحة البلاد وذلك تحت شعار أجوف هو حرية الإبداع، الأمر الذي كان وراء ما يمكن أن نطلق عليه مخلفات الفكر وجيف الابتداع ومرايا القبح في جل أعمالنا التي لا يمكن وصفها بأنها فنية لأنها شاغرة تمامًا من مواطن الأصالة والابداع.

أجل تلك كانت أهم ملوثات الهوية المصرية ومظاهرها وعللها المباشرة وغير المباشرة، تلك التي لا يمكن فصلها عن البيئة والأوضاع الاجتماعية السياسية والعلمية والاقتصادية، فمن الخطأ الاعتقاد بأن التطرف والجنوح والجموح عن مشخصات الهوية هو العلة الحقيقية لما نحن فيه من تلوث أوشك أن يصيب هويتنا في مقتل بل أن ذلك كله هو مظهر ورد فعل مباشر لغيبة الطبقة الوسطى التي أشرنا إليها وبيّنا رسالتها ومسئوليتها ودورها في تربية الرأي العام وتوجيه العقل الجمعي والحفاظ على مشخصات الهوية الثقافية والاجتماعية المصرية.

وأخيرًا لا أقول أن هناك للحديث بقية، بل أنتظر - من الذين لم يقتلهم اليأس ولم يثبطهم الفساد المتفشي، ولم يقعدهم عدم إصغاء الجمهور إلى تحذيرهم ونداءهم ودعوتهم لإعادة البناء - أجل أنتظر من يلبي دعوتي منهم لفعل ما يقدر عليه لاسترداد

وتعافي هويتنا المريضة وإنقاذها مما حاق بها من ملوثات تستشري لقتلها ولكن
هيهات!!!، فإذا لم يفعل من نطلب منهم العون فسوف يأتي يوم تستيقظ فيه العقول
وتتطهر فيه الأنفس وترتقي فيه الأذواق وتخلص فيه النوايا وتنبض فيه القلوب بحب
مصر التي لن تموت أبداً.

الفصل الثاني

السياسة الشرعية والحاكمية الربانية

بين التأصيل والتأثيل

يتراءى لي أن من يشرع في البحث عن أصول المفاهيم والمعاني وتطورها الدلالي عبر الأحقاب التاريخية والثقافية المتتابة والمتباينة من جهة، ويرغب في رد الأفكار إلى منابعها وجرائمها الأولى ليؤثّلها^(١) من جهة أخرى، بات لزاماً عليه أن ينتهج التحليل والتأويل والمقارنة والموازنة، ويتخذ من تلك المناهج آليات تمكنه من البناء النقدي للخطابات المطروحة في السياق والنسق الذي يرغب في قراءته بالمعنى المعاصر.

ولا ريب في أن المفاهيم والمصطلحات تتغير وتبدل تبعاً للثقافة السائدة في كل عصر، ذلك يرجع لتداولها في سياقات إجرائية تبعتها عن الأصل اللغوي الذي انحدرت منه، والفكرة الرئيسة التي شكلت بنية المصطلح بين أهل الفن. وللسياسة الشرعية مفهوم قد أقرته المعاجم المتخصصة، وتساجل حول تحديد بنيتها الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة. وفي العصر الحديث وبالتحديد بداية من الفكر الوهابي،

(١) التأثيل هو كل شيء قديم مؤصل، والمراد في هذا السياق منبت الفكرة أو المذهب والبنية الثقافية التي تغذى عليها والمعتقد الذي يستند إلى مبادئ تليدة وعريقة. وأثل الرأي أي وقف على قواعده التاريخية. ويراد به أيضاً العمد التي تحدد صورة الأشياء وهيئتها. لذا سوف نحاول الوقوف على منبت المصطلح وتطوره كما هو راسخ في الذهن وفي ثقافة الرأي العام. أما التأصيل: فهو الوقوف على ثوابت الفكرة بغض النظر عن البعد التاريخي، والمراد هو الوقوف على حقيقة المصطلح ودلالاته التي نريد توضيحها، ومن ثم فالتأصيل في هذا السياق يعني الحقيقة المراد إثباتها وإزالة ما عداها من مفاهيم مغلوطة، وأصول العلم: مبادئه، والأصالة تعني الجدة والطرافة، وبالجملية هو انتقال مصطلح السياسة الشرعية من المعنى والدلالة الشائعة المستندة إلى معارف تاريخية، إلى التأصيل الذي يوضح حقيقة بنية الأفكار وجوهر التصورات ومقاصدها والمشكلات التي أحاطت بها ومراحل تطور المصطلح وانحرافاته عند الفرق المتباينة.

أخذ مصطلح السياسة الشرعية دلالات انتقلت به من كونه علمًا مدنيًا إلى الزج به إلى ميدان العقيدة، وقد صاحب ذلك العديد من المصطلحات مثل: دار الإيمان، ودار الكفر، والشرك الأكبر، والشرك الأصغر، والطاغوت، ودار الحرب.

أما مصطلح الحاكمية، وقد أنتجه أبو الأعلى المودودي في أخريات الثلاثينيات من القرن العشرين؛ بتأثير من الوهابية أيضًا، الأمر الذي كان له عظيم الوقع في تحديد مفهوم الخلافة. وأضحت السياسة الشرعية في ظل الحاكمية من الشؤون العقدية التي يكفر من لم يأخذ بها، وبات الأمرُ بالمعروف والنهي عن المنكر عند السلفيين المعاصرين والجماعات الإرهابية ذا مسحة سياسية تقوم الفرقة الناجية بمقتضاه، باستخدام العنف إلى أقصى درجة؛ لإعادة المجتمع إلى حظيرة الإيمان وتقويم الفاسد من العوائد والتقاليد.

ولم تسلم عدّة مصطلحات أصولية من التحريف مثل: الجهاد، والاجتهاد، والمجتمع الجاهلي، والتعريض، والتقية، والمداراة والمجاراة، الأمر الذي انعكس بالسلب على أمرين، أولهما تغيير دلالات المصطلحات والمفاهيم دون سند شرعي أو عقلي، الأمر الذي أصاب الرأي العام بما نطلق عليه أوهام الفكر أو المعتقد. وثانيهما تشويه صورة الإسلام، وذلك عندما خرجت هذه المفاهيم من طور الخطاب إلى طور المشروع والتطبيق على يد الجماعات الإرهابية المسلحة، وسوف نوضح ذلك خلال في الصفحات التالية.

مفهوم السياسة الشرعية من المعنى اللغوي إلى الدلالات السياقية

التعريف اللغوي للسياسة الشرعية:

كلمة سياسة في لغة العرب مصدرها «ساس - يسوس»^(١)، وتُطلق بوجوه كثيرة، ويدور معناها حول القيام على الشيء وتديره والتصرف فيه بما يصلحه، فيقال: فلان ساس الدابة؛ أي راضها وتعهد بها بما يصلحها، وساس الأمر أي عالجه وتصرف فيه

(١) عبد الرحمن تاج: السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، تقديم: محمد عمارة، الأزهر الشريف، القاهرة، ٢٠١٣، ص ٢٣.

وبذل همه في إصلاحه، ويقال أيضًا ساس الرعية أي تولى حكمها وقام فيها بالأمر والنهي، وتصرف في شؤونها بما يصلحها، وقد ورد في الحديث الشريف: «كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء»^(١)؛ أي يتولون أمورهم كما يصنع الأمراء والولاة بالرعية.

ويقول المقرئزي (تقي الدين أحمد بن علي، ت ٨٤٥هـ) في «الخطط»: إن كلمة السياسة ليست عربية، وإنما هي مُعَرَّبَةٌ من الكلمة «ياس»؛ وهي مغولية حرَّفها أهل مصر، فزادوا بأولها سينًا، ويرى الشيخ حمزة فتح الله (أحمد بن حمزة، ت ١٣٣٧هـ) أن الكلمة مُعَرَّبَةٌ عن لفظ «رسه ياسه» الكلمة الأولى فارسية بمعنى ثلاثة، والثانية مغولية بمعنى التراتيب، فمعناها: التراتيب الثلاثة، وهي وصايا (جنكيزخان) لأولاده الثلاثة، عندما قَسَم بينهم مُلكه، لكن هذا القول خطأ لا أساس له، والكلمة عربية صحيحة حيث ورد ذكرها في الحديث السالف، وفي الشعر القديم، حيث ورد قول (هند بنت المنذر)، وهي تتحسر على أيام العز التي كانت تعيشها في كنف أبيها (الملك النعمان) بعد أن زال عنهما عز المُلك، إذ قالت:

فبينا نسوس الناس والأمر أمرنا إذا نحن فيهم سوقة نتنصفُ
فأفٍ لَدنيا لا يدوم نعيمها تتقلب تارات بنا وتُصرفُ^(٢)

أما الشريعة فترد إلى الفعل (شَرع) وتعني: سَنَّ وَبَيَّنَّ، والتشريع هو سَنَّ القوانين، والشارع هو سَأَنَ القوانين ومُفصلها، والشرع هو ما شرعه الله تعالى لعباده^(٣). ويعني ذلك أن السياسة في الثقافة العربية الإسلامية كانت تعني علم القيادة والتدبير، وهي بطبيعة الحال تختلف عن الشريعة؛ أي تلك القوانين والقواعد المنزلة من عند الله عز وجل.

أما في القرآن فلم ترد كلمة سياسة بحرفها، ولكن مفهومها قد ورد في العديد من الألفاظ مثل (المُلك، الاستخلاف، الحكم، التمكين)، وإذا ما انتقلنا إلى الحديث

(١) رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ ح ٣٤٥٥، ومسلم ح ١٨٤٢.

(٢) عبد العال أحمد عطوة: مدخل إلى السياسة الشرعية، تقديم: محمد عمارة، الأزهر الشريف، القاهرة، ٢٠١٣، ص ٢٤.

(٣) محمد نبيل غنايم: السياسة الشرعية مقال: موسوعة التشريع الإسلامي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ٢٠٠٦، ص ١١٦.

الشريف فإننا نجد لفظة «السياسة» بالمفهوم الذي ورد في المعاجم اللغوية، ويبدو ذلك في الحديث السالف ذكره، وقد وردت اللفظة بحرفها ومعناها في الأثر على لسان عمر بن الخطاب وعمر بن العاص؛ إذ ذكرا السياسة بمعنى الحكم والإدارة والقيادة^(١).



المعنى الاصطلاحي عند الأصوليين: تُعرف الموسوعة الفقهية^(٢) السياسة بأنها: استصلاح الخلق وإرشادهم إلى الطريق المُنجي، وتدبير أمورهم، وقال البجيرمي (سليمان بن محمد، ت ١٢٢١هـ) إن «السياسة هي إصلاح أمور الرعية، وتدبير شؤونها»، وقد أطلق العلماء على السياسة اسم «الأحكام السلطانية»، أو «السياسة الشرعية»، أو «السياسة المدنية».

ولما كانت السياسة بهذا المعنى أساس الحكم؛ لذلك سُميت أفعال رؤساء الدول وما يتصل بالسلطة «سياسة»، وقيل: إن الإمامة الكبرى - رئاسة الدولة - موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا معاً، وعلى ذلك: فإنَّ علم السياسة: «هو العلم الذي يُعرف منه أنواع الرياسات، والسياسات الاجتماعية والمدنية، وأحوالها من أحوال السلاطين والملوك والأمراء والوزراء وأهل الاحتساب (الشرطة) والقضاء والعلماء وزعماء الأموال (القائمين بأمانة الضرائب) ووكلاء بيت المال (البنك المركزي)، ومن يجري مجراهم، وموضوعها المراتب المدنية وأحكامها، والسياسة بهذا المعنى فرع من الحكمة العملية.

ولعل أقدم نص وردت فيه كلمة السياسة بالمعنى المتعلق بالحكم في الثقافة الإسلامية، هو قول عمرو بن العاص لأبي موسى الأشعري في وصف معاوية رضي الله عنهم: «إني وجدته ولي الخليفة المظلوم، والطالب بدمه، والحسن السياسة، والحسن التدبير».

(١) يوسف القرضاوي، مفهوم السياسة في القرآن والسنة، موقع إسلام ويب. بتاريخ ٢٠١٦/١/٣
<http://articles.islamweb.net/media/index.php?page=article&lang=A&id=191284>

(٢) الموسوعة الفقهية: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دار الصفوة، الكويت، الجزء ١٥، ١٩٩٢، ص ٢٦٩.

وهناك معنى للسياسة يتصل بالعقوبة؛ المتمثل في اجتهادات الحاكم في توقيع عقوبة ما؛ لمصلحة يراها، وإن لم يرد في ذلك دليلٌ جزئي، أو إصدار قرار أو وضع نظام.

وللسياسة الشرعية أسس لا تستقيم إلا بها؛ أولها سيادة الشريعة؛ إذ اجتمع الفقهاء على أن المراد من سيادة الشريعة هو اتباع مقاصدها والسير على النهج القرآني في التحليل والتحريم فيما وردت فيه آيات قاطعة الدلالة، وكذا فيما أتى به الرسول ﷺ في أحاديثه قطعية الثبوت والدلالة، وقد ميز العلماء أيضًا بين السياسة غير العادلة؛ وهي المخالفة للأصول الشرعية، والسياسة العادلة التي تستنبط أوامرها ونواهيها وقوانينها وتشريعاتها من المقاصد الشرعية وتأويل النصوص ظنية الدلالة المتشابهة؛ لتتفق مع ما يدرء المفاسد وما يجلب المصالح.

وللحاكم وأهل الحل والعقد - عن طريق الشورى - استحداث ما يعينهم على تدبير شؤون البلاد؛ ولا ضابط لما يستحدثونه سوى عدم مخالفته للمقاصد الشرعية بوجه العموم، ويضيف ابن القيم (محمد بن أبي بكر بن أيوب، ت ٧٥١ هـ): أن تهديد المُحقِّق للمتهمين يُدرج أيضًا ضمن السياسة الشرعية إذا كان من أبواب تقصي الحقيقة أو الزجر أو التخويف للاعتراف، ذلك فضلاً عن ابتداء نظم الدواوين والأشغال والمرافق التي تقتضيها المصلحة، فهي كذلك ينظر إليها جمهور الفقهاء على أنها سياسة شرعية، وكذا الأخذ بالقرائن عند غياب شروط الثبوت في الجنيات^(١).

والأساس الثاني الذي يلي المقاصد الشرعية هو العدل: وقد اتفق الفقهاء وأهل الحل والعقد وسائر علماء الأمة على أن غيبة العدل يُخرج السياسة من كنف الشرعية، وبمقتضى ذلك يُبيحون الثورة والخروج على الحاكم شريطة ألا يُسفك دم أو تُعم الفوضى، فبدون العدل تسقط مشروعية الحاكم، كما يُباح الاعتراض عليه باللسان والفعل (التظاهر، والتقايس عن مساعدته).

(١) ابن القيم بن الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق: سيد عمران، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ١٨٧.

أما الأساس الثالث فهو تحقيق الأمن؛ لذا نجد جمهور الفقهاء يؤكدون على أن من أهم وظائف السياسة هو الاجتهاد في تخير ولي الأمر خليفة كان أو ملكاً أو أميراً أو وزيراً، وجعل صفة القوة والحسم من أهم الصفات الرئيسية لمن يتولى الولاية الكبرى.

وذهب ابن جماعة (بدر الدين محمد بن ابراهيم، ت ٧٣٣هـ) إلى أن للحاكم حقوقاً على الرعية وهي الطاعة، والنصيحة، والتعظيم والاحترام، والإيقاظ عند الغفلة، والإرشاد عند الخطأ، والتحذير من العدو، وإعلامه بسيرة عُماله، وإعانتة، وجمع القلوب على محبته، والنصرة.

أما حقوق الأمة على الحاكم: فتتلخص في حفظه للدين والحث على تطبيقه، وحراسة البلاد وتحقيق الأمن، والنظر في الخصومات، وإقامة العدل بين الرعية، وإقامة فرض الجهاد، وتطبيق الحقوق الشرعية، وجباية الأموال على الوجه الصحيح، وأن يولي الأمناء وأهل الخبرة، وأن يهتم بسياسة الدولة^(١).

وعلى الرغم من أن الأمن جاء في المرتبة الثالثة في تعريف أركان السياسة الشرعية إلا أن الفقهاء والمتكلمين قد أعلوا من أهميته، فالسياسة الشرعية التي لا تُحقق الأمن والأمان للرعية تُعد مفسدة؛ وذلك لأنها لم تستطع تطبيق المقاصد ولا تحقيق العدل، وعليه ذهب جميعهم إلى أن الحاكم الورع الضعيف لا يصلح لقيادة الأمة شأنه شأن الجاهل العادل في حين أن الحاكم القوي أو المستبد العادل هو المفضل على سائر المرشحين لتولي منصب القيادة.

وتُعرف الكتابات المعاصرة «السياسة الشرعية» بأنها: علم إدارة شؤون الرعية ورعايتها بدستور القرآن وقاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ونقد الحُكام وتقديم النصيحة لهم، وطاعتهم إذا ما أقاموا العدل وحافظوا على الأمن، وقد كفل الإسلام جميع الحريات السياسية التي تنظم العلاقة بين الحاكم والمحكومين، وحق الاعتراض والتقاضي والمساءلة والتظاهر والثورة، شريطة ألا يؤثر ذلك على صون المقاصد الشرعية الرئيسية، وعلى رأسها الحفاظ على الأمن وصون دماء المسلمين، وعدم الزج بهم إلى أتون الفوضى^(٢).

(١) الموسوعة الفقهية: ج ١٥، ص ٢٥٩ وما بعدها.

(٢) أحمد شوقي الفنجري: الحرية السياسية في الإسلام، دار القلم، القاهرة، ١٩٨٣، ص ٨٦، ١١٨.

وتُعرف موسوعة التشريع الإسلامي^(١) السياسة الشرعية بأنها قيادة الأمة وتدير أمورها وشؤونها، وذلك بمقتضى الأحكام التي بينها الشارع في كتابه الكريم، وسنة نبيه واجتهاد العلماء في ضوئهما، وتهدف إلى تحقيق مقاصد الشرع من ضروريات، وتعني حفظ الدين والعقل والمال والعرض والنسل، والمواثيق التي تحفظ العقود الشرعية وحقوق العباد، والآثار التي تترتب عليها، وتحسينات تحفظ العلاقات والمعاملات.

واتفق الحنابلة والحنفية والمالكية على أن اجتهادات العلماء، وكذا تدابير ولي الأمر لتحقيق المقاصد السالفة لا تخرج عن نطاق السياسة الشرعية، وإن كان ظاهرها يُخالف ظاهر الشرع، فالمراد من السياسة الشرعية عدم مخالفة الأصول وليس النصوص، فالغرض الأساس هو تحقيق الأمن والمصلحة.

وقد حذر الشافعية من جنوح الولاة أو السلاطين، وأكدوا على ضرورة التزامهم بالنصوص الشرعية لتحقيق العدل والمصلحة العامة، بينما ذهب ابن القيم إلى أن العبرة في الأحكام السلطانية ليست بالالتزام الحرفي للنص، ولكن بمدى التزامه بالمقصد والغاية^(٢).

وتُجمل العديد من الدراسات المعاصرة معنى السياسة الشرعية في معنيين، أولهما: معنى عام مرادف للأحكام السلطانية، التي هي: اسم للأحكام والتصرفات التي تُدبر بها شؤون الدولة الإسلامية، في الداخل والخارج وفق الشريعة الإسلامية، سواء كان ذلك مستنداً على نص خاص أو إجماع أو قياس أو على قاعدة شرعية عامة؛ وعليه:

فالساسة الشرعية بالمعنى العام: تشمل الأحكام والتصرفات التي تُدبر بها شؤون الأمة في حكومتها، وتنظيماتها، وقضائها، وسلطتها التنفيذية والإدارية، وعلاقتها بغيرها من الأمم في دار الإسلام وخارجها، سواء كانت هذه الأحكام مما ورد به نصٌ تفصيلي جزئي خاص أو لم يرد، أو كان من شأنه التبدل والتغير، تبعاً لتغير مناط الحكم في صور مستجدة.

(١) موسوعة التشريع الإسلامي: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ٢٠٠٦، ص ٣٩٥، ٣٦٠.

(٢) محمد نبيل غنايم، الموسوعة الشرعية، ص ١١٨٧.

وثانيهما: معنى خاص، وهو كل ما صدر عن أولي الأمر من أحكام وإجراءات منوطة بالمصلحة، فيما لم يرد بشأنه دليل خاصٌ مُتعيّن، دون مخالفة للشريعة، ويقول ابن القيم: «... والتحقيق: أنّ الأمراء إنّما يُطاعون إذا أمروا بمقتضى العلم؛ فطاعتهم تبع لطاعة العلماء؛ فإن الطاعة إنما تكون في المعروف وما أوجبه العلم؛ فكما أن طاعة العلماء تبع لطاعة الرسول، فطاعة الأمراء تبع لطاعة العلماء»، فذكرهم هنا لبيان جانب السلطة في السياسة الشرعية، وعلى فرض بلوغ الأمير درجة الاجتهاد تبقى السياسة الرشيدة في جانب الشورى، وما يتفرع عنها من أحكام وأقوال ترمي إلى ضبط الأمن وتبسيط الغاية وزجر الحمقى وتخويف المتجبرين، ومن ذلك قول الصيمري: (عبد الواحد بن الحسين، ت ٣٨٦): «إذا رأى المفتي المصلحة أن يفتي العامي بما فيه تغليظ - وهو مما لا يعتقد ظاهره وله فيه تأويل - جاز ذلك زجرًا له»^(١).

ويتضح من ذلك أن المعنى الاصطلاحي للسياسة الشرعية: هو نظام الحكم وتدابيره على نحو لا يتعدى صُلب العقيدة وجوهر الدين المتمثل في قطعي الثبوت والدلالة من المنقول، والعمل على تحقيق المقاصد الشرعية فيما يصدر عن الحاكم من أوامر ونواهٍ واستحداث قوانين ومؤسسات.

المعنى الإجرائي السياقي

ويتضمن تعريفات المتكلمين والفقهاء والفلاسفة لمصطلح السياسة الشرعية أو المقصود بها بوجه عام، والجدير بالإشارة أنّ معظم الكتّاب في هذا الباب قد عبّروا عن مفهوم السياسة الشرعية بعدة مصطلحات؛ تبعًا للقضية المطروحة كلامية كانت أو فقهية أو أخلاقية أو فلسفية، ومن أشهر تلك المصطلحات «الإمامة - الخلافة - الآداب السلطانية - الأحكام السلطانية - المُلْك - الحاكمية - السياسة العادلة»، وسوف نسوق أهم تلك التعريفات؛ وذلك للوقوف على أوجه الاتفاق والاختلاف بينها، وحسبنا أن نُشير أيضًا إلى أنّ مصطلح السياسة الشرعية لم يُستخدم في سياقاته الإجرائية عند الفقهاء والمتكلمين دفعة واحدة، بل ساقه الأحناف في أحكامهم على

(١) سامي فراج الحازمي، السياسة الشرعية، جامعة أم القرى، ٤ / ١ / ٢٠١٦ <http://uqu.edu.sa/staff/>

مجريات الأحداث السياسية؛ مثل مشروعية الإمام والمفضول والأفضل، والشروط التي يجب أن تتوفر في الحاكم، والبواعث التي تدفع الناس للخروج عليه، والفارق بين الحدود والتعازير وما إلى ذلك.

وقد اختلف الدارسون حول تحديد أول من عني بدراسة هذا المصطلح باعتباره مُعبراً عن سياسة الحكومات الإسلامية مقابلًا للفكر السياسي الوافد من الفرس أو اليونان؛ فقل إنه ابن الربيع أو الماوردي أو ابن عُقيل الحنبلي^(١)، ولعل أول المصنفات التي استخدمت مصطلح السياسة الشرعية فيما تناولته من موضوعات هي تلك التي ظهرت في مطلع القرن الثالث الهجري، نذكر منها: كتاب «تدبير المُلْك والسياسة» لسهل بن هارون (أبو عمرو الديستيمساني، ت ٢١٥هـ)، وكتاب «السياسة» للسرخسي (أحمد بن الطيب، ت ٢٨٦هـ)^(٢). وسوف يتضح في السطور الآتية تطور الدلالات السياقية عند المتكلمين والفلاسفة.

فالسياسة الشرعية عند ابن الربيع (شهاب الدين أحمد، ت ٢٧٢هـ) هي القيادة والسلطة والعدالة والسلوك ودفع الظلم عن الرعية في تدبير الدولة، وهي لا تتحقق إلا بأربع: وهي الكرم مع الرعية، والعفو والرحمة مع اليسير من الذنب، والقوة والكيد مع الأعداء، والعدالة في الحكم؛ وذلك لتحقيق الأمن^(٣).

ويؤكد القاضي عبد الجبار (أبو الحسن بن محمد المعتزلي، ت ٤١٥هـ) أن نظام الخلافة سياسي وليس ديني، في كل ما يختص من أمور الإمامة وشروطها وواجباتها، وكيفية عقدتها وأمور تدبير الدولة؛ فكل ذلك من أمور المدنية وليس الشريعة، ومن ثم لا يقع ولا يجوز الحكم بالتكفير على المخالفين في مسائل السياسة^(٤). وقد ميز

(١) عمر عُبَيْد: فقه السياسة الشرعية، مقال في موقع إسلام ويب، بتاريخ ١٦/٢/٢٠١٦. http://library.islamweb.net/newlibrary/display_umma.php?lang=&BabId=1&ChapterId=1&BookId=2065&CatId=201&startno=0

(٢) فيصل الحفيان: مفهوم السياسة عند العرب، ندوة قضايا المخطوطات، معهد المخطوطات العربية، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ٧١، ٤١.

(٣) شهاب الدين بن الربيع: سلوك المسالك في تدبير الممالك، تحقيق: حامد عبد الله، دار الشعب، القاهرة، ١٩٨٣، ص ٢٩٦، ٤١٣.

(٤) محمد عمارة: المعتزلة والثورة، دار الهلال، القاهرة، ١٩٨٤، ص ١٨٤.

المعتزلة بين تدبير الدولة في السياسة المدنية وأصول الشرع في السياسة الشرعية، فأمر الدين يعلمها الرسول ﷺ على سبيل اليقين، أما أمور الدنيا فلم يكن ﷺ ملماً بها على وجه التمام؛ إذ كان ﷺ يوكل الأمور الخاصة بالدنيا للرأي والمشورة، وذلك في المسائل التي لم يهبط فيها وحياً^(١).

أما أبو منصور الثعالبي (عبد الملك بن محمد بن إسماعيل، ت ٤٢٩هـ) فقد عرفها بأنها: «آلة السلطان وأداته، بها نظام الملك وعليها مداره»^(٢).

كما نزع إلى أن السياسة الشرعية تجري أيضاً في الإدارة والقانون والقضاء؛ وذلك لتعديل متفق عليه مثل: وقوع الطلاق أو استحداث حكم لم يكن موجوداً من قبل، وإلى مثل ذلك ذهب الماوردي^(٣) (أبو الحسن علي بن محمد، ت ٤٥٠هـ)، فبين أن «أدب الشريعة» شيء، وأدب «السياسة» شيء آخر.

ولا يتعلق الأمر هنا بنصوص واضحة وصريحة تميز بين الشريعة و«السياسة»، بل هذا هو المهم، نجد نوعاً من «الأولوية» يقضي بها هؤلاء المؤلفون «الفقهاء» لصالح المجال السياسي على أساس أنه يتعلق بالشأن العام أو بـ«المصلحة العامة» كما نقول اليوم، فمن خرج عن قواعد «أدب الشريعة» إنما يلوم نفسه، ولا يتعدى الضرر الحاصل عن هذا الخروج صاحب الفعل نفسه كترك الصلاة مثلاً، في حين أن خرق قواعد «أدب السياسة» يؤدي إلى تخريب عمارة الأرض والإضرار بحياة الناس وحصول الضرر العام، وهذا ما لا يجوز القبول به عند قاضي القضاة الماوردي.

وإذا كانت «الأحكام» التي اتبعتها الأمم السابقة «أمرًا اصطلاحاً عليه بعقولهم ليس على شيء منه برهان ولا أنزل الله به من سلطان» فإن ما اتبعوه من سياسات «لا ينافي العقول شيء منه» ولا شيء يمنع الأمة الإسلامية من الاقتداء بهذه «السياسات»، والاستفادة من تراث هذه الأمم «الجاهلية» في أحكامها^(٤).

(١) أحمد عمارة: المعتزلة وأصول الحكم، دار الهلال، القاهرة، ١٩٨٤، ص ٣١٨: ٣٢٠.

(٢) أبو منصور الثعالبي، طبقات الملوك، مكتبة الأسد الوطنية، دمشق، ٢٠٠٨، ص ٥٢.

(٣) الماوردي: الأحكام السلطانية، تحقيق: أحمد مبارك، دار ابن قتيبة، الكويت، ١٩٨٩، ص ٣.

(٤) صلاح الدين رسلان: الفكر السياسي عند الماوردي، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، ١٩٨٥، ص ٥٥، ٧٥.

إن السياسة الشرعية عند الماوردي تقوم على أربعة أسس، وهي: عمارة الأرض، حراسة الرعية، تدبير الجند، تقدير الأموال، وعلى الحاكم أن يحافظ على الدين والقوة والثروة، وعليه أن يتخذ من القوة سبيلاً لحماية الدولة، والشورى لتدبيرها، والمكيدة لمجابهة أعدائها في حالة الحرب^(١).

كما يضع الماوردي الضوابط الشرعية بدايةً من حرية التملك والاقتصاد الحر للأفراد، مروراً بإقامة العدل في كل نواحي السياسة الداخلية شأن اختيار الولاة والقضاة على معيار الكفاءة ومحاربة الفساد بكل صوره، ونهايةً بالاجتهاد الجمعي على يد أهل الحل والعقد تفعيلاً لمبدأ الشورى؛ وذلك للتوفيق بين مقاصد الشريعة من جهة واحتياجات الواقع من جهة أخرى، على منحنى الاستحسان، والاستصلاح والعرف، وسد الزرائع^(٢). وقد أقره على ذلك أبو يعلى الفراء (محمد بن محمد بن الحسين، ت ٤٥٨هـ)^(٣).

ويعرفها الإمام الغزالي (أبو حامد محمد، ت ٥٠٥هـ) بأنها: «أشرف أصول الصناعات والسياسات؛ إذ لا قوام للعالم إلا بها، وهي أربعة أضرب، الأول: سياسة الأنبياء وحكمهم على الخاصة والعامة في ظاهرهم وباطنهم، والثاني: الخلفاء والولاة والسلاطين، وحكمهم على الخاصة والعامة، لكن على ظاهرهم لا باطنهم، والثالث: العلماء والحكماء، وحكمهم على بواطن الخواص فقط، والرابع: الوعاظ والفقهاء، وحكمهم على باطن العامة فقط، فأشرف السياسات الأربع النبوة؛ وهي المنوطة بإفادة العلم وتهذيب النفوس، وبرهان ذلك أن شرف الصناعة، إنما يكون باعتبار النسبة إلى القوة المبرزة المظهرية لها، كفضل معرفة الحكمة على اللغات^(٤)».

والمراد بالسياسة الشرعية عند الغزالي هي الأحكام التي تصدر عن الخلفاء

(١) حامد طاهر، سياسة الدولة الرشيدة عند الماوردي، مقال http://www.hamedtaher.com/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=217&Itemid=66 7/1/2015

(٢) الماوردي: الأحكام السلطانية، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٠٩، ص ٣ وما بعدها.

(٣) محمد عبد القادر: القاضي أبو يعلى الفراء، كتابه الأحكام السلطانية، الرسالة، بيروت، د.ت، ص ١٣.

(٤) أبو حامد الغزالي: ميزان العمل، المطبعة العربية، القاهرة، ١٣٤٢هـ، ص ٢٨.

والسلاطين مقتفية سنة السياسة النبوية في مسالكها ومحافظتها على الأمانة؛ أي صلب العقيدة وأصل الدين.

ويرى الغزالي أن السياسة هي العلم الضامن لأمن الأمة وتحقيق مصالحها؛ لذا نجده يقدم أهل الشوكة على غيرهم لتولي منصب الرئاسة؛ وذلك لأن القوي أقدر من غيره على تحقيق العدل، والضرب على يد المفسدين، وصيانة المصالح العامة، وسيادة الحاكم مستمدة - بطبيعة الحال - من الأمة التي أيدته وانصاعت إلى أوامره، كما يجب توفر الدربة والدراية في السلطان، فالقوة وحدها لا تكفي لتأهيل صاحبها لقيادة الأمة.

ويتفق الغزالي مع الماوردي في أن السياسة من المتغيرات تبعاً لحالة المجتمع، وأن الشريعة ثابتة بثبوت أصول الإيمان ومبادئ الإسلام، وعلى الرغم من ذلك لا ينبغي الفصل بينهما، الفصل الذي يجعل منهما طرفين متصارعين، بل يجب عليهما أن يكونا متكاملين، فالمتغير يسير وفق المبادئ الكلية للثابت، التي لا تحول - بطبيعة الحال - في مقاصدها من تحقيق ما ترمي إليه سياسة الدولة، فالسياسة عنده أشرف العقود كما أشرنا؛ وذلك لأنها مسؤولة عن ضبط سلوك الناس في المدينة، فإذا ما فسدت فسدت الرعية وتبعها فساد الدين؛ «وذلك لأن السلطان ضروري في نظام الدنيا، ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين، ونظام الدين ضروري للفوز بسعادة الآخرة»^(١).

وقد عرّف ابن عقيل الحنبلي (أبو الوفاء بن علي، ت ٥١٣ هـ) السياسة الشرعية في كتابه الفنون بأنها: «ما كان من الأفعال؛ بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يشرعه الرسول ﷺ، ولا نزل به وحى، فإن أردت أن تقول: (إلا ما وافق الشرع) فهو صحيح، وإن أردت بقولك: (لا سياسة إلا ما نطق به الشرع) فهو خطأ، فأى طريق استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين والشرع وليست مخالفة لها، فلا يقال إن السياسة العادلة مخالفة لشرع الله ورسوله، بل هي موافقة لما

(١) أبو حامد الغزالي: التبر المسبوك في نصيحة الملوك، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨، ص ٢٢ وما بعدها.

جاء به، وجزء أصيل من أجزائه، ونحن نسميها سياسة تبعاً لمصطلحك، وإنما هي عدل الله، ورسوله ظهر بهذه العلامات والأمارات»^(١).

والمقصود عند ابن عقيل بالسياسة الشرعية هو المقصد والمآلات؛ فكل ما يُحقق الأمن والعدل ولا ينبغي إلا الصالح العام دون إفراط أو تفريط في العقيدة فهو من السياسة الشرعية، بغض النظر عن حرفية النصوص.

ويميز الطروشى (أبو بكر بن محمد بن الوليد، ت ٥٢٠هـ) بين «الأحكام» و«السياسات». ويعني بـ «الأحكام»: كل ما تعلق بـ «الحلال والحرام، والبيع، والأنكحة والطلاق، والإجازات ونحوها، والرسوم الموضوعة لها والحدود القائمة على من خالف شيئاً منها»، ويُقصد بالسياسات: كل ما تعلق بـ «التزام تلك الأحكام وتدبير الحروب وأمن السبل، وحفظ الأموال وصون الأعراض والحرم»^(٢)؛ أي أن السياسة الشرعية هي المنوطة بتطبيق الأحكام الشرعية القاطعة والحدود بشروطها، وذلك بالآليات المتاحة في كل عصر، وبالسبل الآمنة في كل زمان، فالمراد هو تحقيق المقصد وليس الفعل في ذلك.

أما ابن تومرت (أبو عبد الله بن محمد، ت ٥٢٥هـ) فيعرف السياسة الشرعية بأنها: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر «تحريم استخدام الآلات الموسيقية، تحريم استهلاك المشروبات الكحولية، رفض كل أشكال الاختلاط العمومي بين الجنسين، وإباحة الجهاد ضد دولة المرابطين، إذا ساعدوكم في القيام بالجهاد ضد الكفار، اتركوهم في سلام، إذا تمردوا على الحقيقة واستمروا في تقديم المساعدة لأهل الباطل والفساد، إذن اقتلوهم أجمعين أينما وجدوا، ولا تختاروا من بينهم الرفيق أو الحليف»^(٣)، وقد انتصر للإمامية والمهدية وفكرة القائد المعصوم الشيعية، ونصّب نفسه إماماً، وكفّر أولي الأمر من الولاة العباسيين والفاطميين والمرابطين.

(١) حازم عبد المتعال: الإسلام والخلافة في العصر الحديث، دار ملتزم، القاهرة، ١٩٨٤، ص ١٥ وما بعدها.

(٢) أبو بكر الطروشى: سراج الملوك، تحقيق: محمد فتحى أبو بكر، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ١٩٩٤، ج ١، ص ٨.

(٣) محمد بن تومرت: أعز ما يطلب، تحقيق: عمار طالبي، وزارة الثقافة، الجزائر، ٢٠٠٧، ص ٢٤٢.

وقد تأثر بهذا التعريف العديد من فرق الخوارج المتأخرة والقرامطة وغلاة الشيعة الإسماعيلية والحشاشين، ذلك فضلاً عن كل الجماعات الإرهابية المعاصرة^(١).

والمقصود بالسياسة الشرعية عند ابن تومرت هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من منظوره هو أي منظور الإمام المعصوم أو المهدي المُلهم أو أمير الجماعة أو المرشد، فكل ما يقوله من أوامر يدخل في باب المعروف، وكل ما ينهي عنه من فعال هو منكر يجب تقويمه بالسيف، وذلك بغض النظر عن المقاصد الشرعية التي جاءت بطبيعة الحال موافقة للعقل وصحيح الدين، فعندهم أن المهدي أو الإمام قد نَسَخَ تلك الآيات أو السُّنن النبوية على نحو يُبيح كل ما يأتي من ذلك الأمير، ولعل أبرز الأمثلة على ذلك تلك الفتاوى بالتكفير واستحلال دماء المسلمين وأعراضهم؛ فضلاً عن الذميين والمعاهدين التي يُطبقها جيش النصر وداعش وخلايا بيت المقدس وغيرها من الجماعات الإرهابية.

ويقرر ابن الحداد (محمد بن منصور، ت ٦٧٣هـ) في تعريفه للسياسة الشرعية أن «السياسة» نوعان: «سياسة دين» و«سياسة دنيا»؛ تتعلق الأولى بـ «الفرائض الدينية للتربية والخلق والعبادة»، وتختص الثانية بكل الأعمال البشرية التي تؤدي إلى «عمارة الأرض»^(٢)، والمراد بتعريف ابن الحداد هو تمييزه بين علم التربية الذي يختص به ولي الأمر في تسييس من يعوله، وعلم السياسة الذي تُدبر به شؤون الممالك عن طريق الملك أو السلطان وآراء أهل الحل والعقد.

وقد ذهب إلى مثل ذلك القرافي (شهاب الدين أبو العباس، ت: ٦٨٤هـ) في كتابه «الإنقاذ في الاعتقاد»؛ إذ فصل بين السنة الخاصة بالدين وما روي عنه ﷺ في أمور السياسة، وقد ميَّز كذلك بين رؤية الفقيه في الفتوى وحنكة وتدبير السياسي، وفَصَّل الثاني في تولي أمور الحُكم والملك^(٣).

(١) أحمد بن صالح السحيباني: الاتجاه الفكري لدعوة ابن تومرت، مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، العدد ٦، السنة ٦، ص ٥٣٣.

(٢) ابن الحداد: الجوهر النفيس في سياسة الرئيس، تحقيق: رضوان السيد، دار الطليعة، القاهرة، ١٩٨٣، ص ٨٠.

(٣) محمد عمارة: المعتزلة وأصول الحكم، ص ٣٢٣.

ويتفق شيوخ المعتزلة مع الجمهور على أنه لا كهنوت في الإسلام، وأن الخليفة حاكم مدني لا علاقة له في النسب أو الرأي بوحى سماوي، ومن ثم لا سلطة دينية في الإسلام، وأن موضوع الإمامة من الفروع وليس من الأصول التي تُميّز المسلم عن غيره، ولا يعني ذلك أن الدولة في الفكر الإسلامي منفصلة تمامًا عن الدين، شأن الحكومات العلمانية مقارنة بسلطة الكنيسة الشيوقراطية، بل الذي يُميّز الدولة في الفكر الإسلامي عن غيرها أمران؛ أولهما: مراعاتها لقطعي الثبوت والدلالة من الأحكام الشرعية، وذلك فيما تستنه من قوانين وتشريعات، وثانيهما: الاجتهاد الحر الذي يسعى إلى تحقيق المقاصد الشرعية، وهي لا تتعارض بطبيعة الحال مع المصلحة العامة وإقامة العدالة واستتباب الأمن^(١).

وقد تأثر بهذا الرأي جُلّ المستنيرين في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، بداية من الشيخ حسن العطار (ت ١٨٠هـ)، وجمال الدين الأفغاني (ت ١٢٥٤هـ)، والإمام محمد عبده (ت ١٣٢٣هـ)، وعبد الحميد الزهراوي (ت ١٣٤٣)، وعلي عبد الرازق (ت ١٣٨٦هـ)، وغيرهم من الذين تصدّوا إلى قضية الخلافة والدولة الإسلامية والسياسة الشرعية.

وعلى نفس النحو يؤكد الدهلوي (اسماعيل بن عبد الغني بن ولي الله، ت ١٢٤٦هـ) أن أمور السياسة الشرعية كلها مدنية؛ ويحتج بقول الرسول ﷺ: «إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي، فإنما أنا بشر»^(٢)، وكذلك «كان شيء من أمر دنياكم فشأنكم، وكان شيء من أمر دينكم فألي»^(٣). والمراد عند المعتزلة هو الفصل بين فعل السياسة وما يصدر عن الحاكم من أوامر ونواهٍ من جهة، والأصول الشرعية من جهة أخرى، فالسياسة الشرعية عندهم مدنية بكل صورها غير أن ما يميزها عن السياسات اليونانية والفارسية وغيرها هو تلك المعايير الشرعية الضابطة لمقاصدها وقوانينها وسبلها ومآلاتها، الأمر الذي

(١) سامية صادق سليمان: مفهوم السلطة بين المعتزلة وإخوان الصفا، دار الهداية، القاهرة، ٢٠١١، ص ٢٨: ٢٩.

(٢) صحيح مسلم، ح ٢٣٦٢.

(٣) مسلم، ح ٢٣٦٣، أحمد في مسنده ٢٤٩٦٤، وابن ماجه في سننه ٢٤٧١، وغيرهم.

جعلهم يُميزون بين النبي ﷺ باعتباره المتحدث باسم السماء، والنبي باعتباره ذلك المجتهد فيما يُعرض عليه من أمور وقضايا ومشكلات، فهو في الأولى يُمثل الشريعة بكمالها، وفي الثانية يمارس السياسة بمقاصد الشريعة بآراء المجتهدين.

وذهب ابن الطقطقي (محمد بن علي بن محمد، ت ٧٠٩هـ) إلى أن السياسة هي: «العلم الذي يدرس أصل المُلك وحقيقته وانقسامه إلى رياسات دينية ودنيوية، من خلافة وسلطنة ومُلك وإمارة وولاية، وما كان منها على وجه الشرع وما لم يكن»^(١).

ويعرفها نجم الدين الطوفي (سليمان بن عبد القوي، ت ٧١٦هـ) بأنها: العلم الذي يقوم بتفسير أمور المسلمين تبعاً لدرء المفسدات وجلب المصالح، والحفاظ على المقاصد الشرعية دون تفريط في ما ورد في القرآن والسنة من أوامر ونواهٍ قطعية الثبوت وقطعية الدلالة حيث يذكر في كتابه «التعين في شرح الأربعين»: «أن المصلحة وحدها هي المعيار للتشريع في المعاملات، ومصالح العباد في المعاملات نعلمها بالعقل والعادة، عكس مصالح العبادات التي استأثر بها الله عز وجل»^(٢).

يرى ابن تيمية (تقي الدين أحمد، ت ٧٢٨هـ) أن السياسة الشرعية هي الحكم بما أنزل الله، فهي الأصلح لإقامة العدل، وتحقيق صالح الأمة^(٣). والحاكم الشرعي هو الأصلح لأُمَّته تبعاً لاحتياجاتها؛ وهو القوي في سياسته العادلة والأمين على مصالح الرعية، ومن ثم لا يجد ابن تيمية حرجاً في اتخاذ الجانب العملي التطبيقي معياراً لاختيار الحاكم حتى وإن كان فاسقاً، فالفاسق القوي أفضل من المؤمن الضعيف في تسييس أمور الأمة، وعليه: فالأصلح هو الجامع بين العلم والدين والقوة، والصالح هو الذي تتوفر فيه القوة والأمانة؛ وهكذا يتفاضل الناس في أمور السياسة، والحاكم العادل هو الذي يستطيع تسييس الأمة بموجب المقاصد الشرعية، فالسياسة عند ابن

(١) ابن الطقطقي: الفخري في الآداب السلطانية، دار صادر، بيروت، د.ت، ص ١٧.

(٢) محمد مصطفى شلبي، تطبيق الشريعة الإسلامية بين المؤيدين والمعارضين، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٧، ص ٩٣.

(٣) مصطفى حلمي، نظام الخلافة في الفكر الإسلامي، دار الدعوة، الإسكندرية، د.ت، ص ٤٢٩.

تيمية من هذا المنطلق هي التي تحمي المقاصد الشرعية، وتعمل على تطبيقها، وعلى الحاكم أيضًا إقامة الحدود إذا ما توافرت شروطها والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(١).

ومن الغريب أن كتابات ابن تيمية قد أُجترت وحُرِّفت، واتخذها الإرهابيون حجة للخروج على الحاكم تارة، واستحلال دماء المسلمين تارة ثانية، وتكفير المجتمع تارة ثالثة، كما حرفوا حديثه عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وجعلوه واجبًا ومُباحًا على العوام، في حين أن حديثه - كما سنوضح في الصفحات الآتية - قد انصبَّ على العلماء الذين يستطيعون القطع فيما هو حلال وما يدخل في باب الحرام، وكذا يفصلون بين الاجترأ والفسق والكفر البواح، وتقدير المقادير التي تدفع الناس للصبر على الظلم والانتصار بالسيف؛ لتحقيق العدل.

وذهب ابن القيم إلى أن السياسة نوعان: سياسة ظالمة حرّمها الشرع، وسياسة عادلة تُخرج الحق من الظالم الفاجر^(٢).

وكذلك يعرفها ابن فرحون (إبراهيم بن محمد بن علي، ت ٨٠٠هـ) أنها: «السياسة العادلة التي يجب الأخذ بها والاعتماد عليها في الحكم الإسلامي، فإنها يضيّع الحقوق، ويُفشي الفساد وينشر الظلم»^(٣).

وقد قسّم ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد، ت ٨٠٩هـ) السياسة الشرعية إلى قسمين: عقلية ودينية؛ فالأولى: تشد المصلحة وكفّ الضرر، وهي «المُلك السياسي»؛ تلك التي تحمل الكافة بمقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، ويقصد بها: النظريات الفلسفية السياسية، أما الثانية: وهي الدينية: فيمثلها نظام الخلافة؛ وهي تلك التي تحمل الكافة بمقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، والسياسة الشرعية ما كانت مراعية

(١) ابن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق: علي سامي النشار، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٥١، ص ٤ وما بعدها.

(٢) ابن القيم الجوزية: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص ١٥ وما بعدها.

(٣) محمد بن فرحون: تبصرة الحكام في أصل الأفضية ومناهج الأحكام، دار عالم الكتب، الرياض، ٢٠٠٣، ص ١١٥..

للشرع في الجانبين، تلتزم به وتتقيد به، ولا تخرج عنه، ويتأسس السلطان السياسي على دعامتين؛ هما القوة والعصبية، والعقل والمعرفة^(١).

والسياسة عند الطرابلسي (أبو الحسن بن علاء الدين، ت ٨٤٤هـ) هي شرع مُغلَّظ، وهي ما يلجأ إليه الحكام لتدبير شؤون الأمة والقضاء على الفتن وسد الذرائع، وتلك الأحكام التي تصدر عن ولي الأمر على الرغم من عدم وجود نص لها في الشريعة، إلا أنها لا تخرج عن الشريعة؛ وذلك لأنها ترمي إلى تحقيق مقصد من مقاصدها أو تراعي مصلحة عامة، ويوافقه ابن الهمام (محمد بن عبد الواحد، ت ٨٦١هـ)؛ إذ يرى أنها الأحكام التي تصدر عن الحاكم بغض النظر عن ورود مصدر لها أو لا؛ شريطة أن يكون مقصدها هو دفع الضرر وجلب المصلحة^(٢).

ويقسم ابن الأزرق (محمد بن علي بن أبي القاسم، ت ٨٩٦هـ) السياسة إلى قسمين، أولهما: سياسة تتخذ من المصلحة معيارًا لتسييس الحكم، والثانية: هي السياسة الشرعية تلك التي يسلك حكامها الأوامر الشرعية بحسب اجتهاداتهم، ويرى ابن الأزرق أن الحاكم الذي يستطيع تسييس البلاد بمقتضى المصلحة والنظام والأمن هو الأصلح للولاية^(٣)، وقد وافقه كذلك ابن نجيم الحنفي (زين الدين المصري إبراهيم بن محمد، ت ٩٧٠هـ) الذي عرف السياسة الشرعية بأنها: «فعل شيء من الحاكم؛ لمصلحة عامة يراها، وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي».

ومن هذا الباب يجوز للحاكم الاستبداد برأيه أو تغليظ العقوبة على أناس بعينهم، شريطة أن يكون ذلك في صالح الأمة ومانعًا لخطر جسيم، وعلى أهل الدربة والدراية المنوطين بالمشورة تبصير العوام بمقاصد ومآلات ما استننه الحاكم من قوانين أو

(١) عبد الرحمن بن خلدون: مقدمة ابن خلدون، تحقيق: علي عبد الواحد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٦، ج ٢، ص ٥١٣: ٥١٥.

(٢) علاء الدين الطرابلسي: معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، دار بولاق، القاهرة، ١٨٩٢، ص ٢٠٧.

(٣) أبو عبد الله بن الأزرق: بدائع السلك في طبائع الملك، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٧، ص ١٧٤.

قرارات، حتى لا يُتهم بالخروج عن الشريعة أو الكفر الذي يبرر لهم عصيانه أو الخروج عليه^(١).

ويوحّد المناوي (محمد عبد الرؤوف، ت ١٠٣١هـ) بين الإمامة والسياسة الشرعية؛ فهي عنده رئاسة تامة ورعاية عامة على الخاصة والعامة في مهمات الدين والدنيا؛ متضمناً حفظ الحوزة، وحماية البيضة، وإقامة الدعوة بالحجة والسيف^(٢).

ويرى عبد الرحمن تاج (عبد الرحمن حسين علي، ت ١٣٩٥هـ): أن السياسة الشرعية في معناها الواسع هي الأحكام والتصرفات التي تُدبر بها شؤون الأمة في حكومتها وتشريعها وقضائها، وفي جميع سلطاتها القضائية والتنفيذية والإدارية، كما يُدرج كل حكم يتفق مع المبادئ العامة للشريعة الإسلامية في شتّى نواحي تدبير أمور الدولة ضمن السياسة الشرعية، وعليه: فهي الأحكام التي تُدبر بها شؤون الدولة وتنظم بها مرافقها؛ مع مراعاة موافقتها لروح الشريعة، ولا يمكن حصر السياسة الشرعية في القضايا الفقهية التي تختص بالحدود والتعازير، بل إن نطاقها أوسع، كما يؤخذ بالتعزير في الجنايات التي لم تستوفِ شروط حدودها بالشهود العدول؛ إذ لا يجوز الأخذ بشهادة من عُرف عليه الكذب، ولكن يؤخذ بثبوت القرائن في الكثير من الجرائم^(٣).

ويضيف سعد العتيبي (أستاذ السياسة الشرعية بجامعة محمد بن سعود) أن مصطلح السياسة قد مرّ بعدة أطوار؛ تبعاً لتطبيق ذلك العلم في الاستخدام، بداية من تعريف ابن عقيل الحنبلي الذي أشرنا إليه سلفاً، وانتهاءً بتعريف ابن نجيم الحنفي. وقد انتهى الفقهاء من بعدهما إلى نهجين في ضبط تعريف المصطلح؛ أولهما: يربط المصطلح بالجانب الاجتماعي والأخلاقي الذي يرى أن الحاكم أو ولاة الأمر يصدرون الأحكام تبعاً لما ينبغي أن تقوم عليه المبادئ الأخلاقية والاجتماعية في كل زمن وصوب، مراعين في ذلك طبائع الناس وعوائدهم، والأوامر والنواهي الشرعية،

(١) ابن نجيم: البحر الرائق في شرح كنز الدقائق، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧، ص ١٣: ١٨.

(٢) عبد الرؤوف المناوي: الجواهر المضية في بيان الآداب السلطانية، تحقيق: أحمد سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٨، ص ٥٧.

(٣) عبد الرحمن تاج، السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، مطابع الأزهر، القاهرة، ٢٠١٣، ص ٢٣.

وثانيهما: نهج فقهي يُعين الحكام على استنباط الأحكام من صحيح المنقول وآليات تطبيقها، وعليه: تصبح السياسة الشرعية مرادفة للأحكام السلطانية التي تستند إلى سنة أو إجماع أو قياس أو قاعدة شرعية عامة مستنبطة من اجتهادات سابقة، شريطة أن ترمي إلى درء المفساد وجلب المصالح العامة دون أدنى تفریط في الأحكام قطعية الثبوت والدلالة من الأوامر والنواهي الشرعية^(١).

وتضيف الكتابات المعاصرة إلى ما سبق: أن السياسة الشرعية تُخرج العبادات والعقائد التي تميز الإسلام عن غيره من ملل عن ميدان الاجتهاد السياسي، فلا يجوز للحاكم أو أهل المشورة الإفتاء أو إصدار أحكام فيما ثبت من عبادات كالصلاة مثلاً أو وحدانية الله من المعتقدات، أما الأمور الاجتهادية فهي تختص بالفروع والمتغيرات من العادات والنظم، وهي بطبيعة الحال تتغير تبعاً للظروف والأوضاع التي ارتأها المجتهد في حكمه؛ وذلك لأن الأصل هو درء المفساد وجلب المصالح؛ أي أن المقاصد الشرعية تظل أبداً هي الغاية التي تُستن من أجلها الأحكام وتُطبق الأفعال.

كما يرى المعاصرون أنَّ السياسة الشرعية لا تقف عند اجتهادات الحاكم فحسب، بل اجتهادات التربويين والمعلمين المنوطين بتربية النشء؛ فصلاح الأمة لا يكون بالقوانين، بل بترويض الأنفس وتنشئة أفراد المجتمع تنشئة إسلامية تمكنهم من قبول وفهم المقاصد الشرعية؛ حتى لا يشعروا ببون أو باختلاف في تنظيم حياتهم عمّا ألفوه، وما هو مفروض عليهم من الضوابط الأخلاقية التي أمر بها الشرع، وبذلك تبدأ السياسة من رب الأسرة، وتنتهي بالحاكم أو السلطان.

كما تقضي السياسة المعاصرة بضرورة الحفاظ على كيان الأمة تبعاً للمتغيرات الدولية وما فيها من قوانين ودساتير وتشريعات؛ فإذا ما تعارضت تلك السياسات الدولية مع صحيح المنقول قطعي الثبوت والدلالة فعلى الحاكم المسلم رفضها، وتحمل تبعات هذا الرفض، وتبصير الأمة بمآلاتها. أما إذا كان الأمر يختص بالأمور الحرية والأمن، فعلى الحاكم أن يكتفم الأمر ولا يطلع العوام على ما يهدد كيان الأمة، ويستبد برأيه وإن عارضه المحيطون به، أو كان رأيه مستنكراً من الجمهور، شريطة

(١) سعد العتيبي: أضواء على السياسة الشرعية، ٣/٢/٢٠١٦ <http://saaid.net/Doat/otibi>

أن يكون مقصده هو الصالح، وأن درايته وعلمه يمكنانه من سلامة الوسائل ومآل المآلات.

وقد مال ابن تيمية لمثل ذلك الرأي مستشهداً بما كان من فعل الخضر - عليه السلام - واستنكره موسى عليه السلام، مثل خرق السفينة أو قتل الغلام. فظاهر الفعلين مخالف للشرع، أما المقصد فلا يخرج عن السياسة الشرعية؛ وذلك لمعرفة الخضر الذي أصدر الحكم ونفذه بمجريات الأحداث، وما سوف تؤول إليه الوقائع، فإذا ما ارتأى الحاكم أن العنف والشدة مع جماعة أو عصابة أصلح لاستتباب الأمن؛ فيعد ذلك من السياسة الشرعية، فالشر الأقل جائز فعله؛ لتحقيق الخير الأعظم^(١).

ونخلص مما تقدم إلى نتيجتين، أولهما: أن مفهوم السياسة الشرعية بسياقاته المختلفة كان واضحاً في معانيه اللغوي والاصطلاحي والإجرائي؛ أي أنه خلا من التشويش والالتباس في بنيته المعجمية، وفي كتابات الأصوليين وفي آراء المتكلمين والفلاسفة، ويعني ذلك أن التشويش الذي أصاب هذا المصطلح جاء في وقت متأخر، ومراده التعصب إلى أحد التعريفات الاجرائية السياقية الشاذة؛ مثل تعريف ابن تومرت أو متأخري الخوارج، وجعله هو المرادف الصحيح لها، أو الجهل بحقيقة المصطلح، وقد أخذوا بذلك المفهوم الجزئي السياقي الخاص ووضعه مكان المفهوم الاصطلاحي العام، الأمر الذي لا يتفق مع المنطق من جهة، ومُغاير لرأي الجمهور من الأصوليين من جهة أخرى، «فصدق الجزء لا يعني صدق الكل».

أما النتيجة الثانية: فهي أن السياسة الشرعية بمفهومها الحقيقي لا يمكن خلطه بمصطلحي الفقه والشريعة؛ وذلك لأن اجتهادات الفقهاء في شؤون العبادات تحكمها ضوابط شرعية مُغايرة للأحكام السلطانية، كما أن الشريعة والأحكام الفقهية المستنبطة منها تتعبد بها، وتُسَرِّ الأمور الدينية من عبادات ومعاملات بمقتضاها، أضف إلى ذلك أن الأحكام الشرعية القطعية مثل الحدود لا يُمكن إلغاؤها أو

(١) عبد العال أحمد عطوة: مدخل إلى السياسة الشرعية، الأزهر الشريف، القاهرة، ٢٠١٣، ص ٥١ وما بعدها.

تعديلها، في حين أن القوانين والعقوبات السياسية تُعدل تبعاً لدرء المفسدة وجلب المصلحة؛ لذا دُرئت الحدود بالتعازير في السياسة.

أما السياسة الشرعية فهي تستند في اجتهاداتها وتدابيرها إلى روح الشريعة ومقاصدها من جهة، والعقل واحتياجات الواقع من جهة أخرى، كما أن أوامرها وقوانينها تختلف في مصدرها ومنطقها ومقتضياتها عن الثوابت الشرعية، وعليه يمكن تعريف السياسة الشرعية بأنها: «اجتهادات الحاكم في أمور تدبير الدولة على نحو يُمكنه من إقامة العدل واستتباب الأمن؛ لتحقيق المقاصد الشرعية، وهي الحفاظ على الدين والعقل والنفس والمال والعرض، ثم الكرامة والحرية والبيئة، ودرء المفاسد وجلب المصالح العامة، شريطة الالتزام بقطعي الثبوت والدلالة من الأوامر والنواهي الشرعية، والاستعانة بأهل الدربة والدراية في تدبير شؤون الدولة عن طريق مبدأ الشورى، والعقد السياسي الذي حدد حق الحاكم على الرعية بالطاعة، وحق الأمة عليه في تنصيبه ومعارضته وعزله إذا ما أخلّ بمهامه الرئيسية، ودون ذلك له عليها حق العون والنصرة»^(١).



أوهام الفهم وقضايا السياسة الشرعية في الفكر المعاصر

قد حاولنا في الصفحات السابقة إزالة الغموض عن معنى ودلالة السياسة الشرعية، تلك التي لا تتعارض من قريب أو من بعيد مع المقاصد الشرعية من جهة، والعقل واحتياجات الواقع المعيش من جهة أخرى، وظل الحال على هذا النحو من الفهم الصحيح حتى أخريات القرن التاسع عشر، وذلك عقب ظهور مصطلح العلمانية في الثقافة الإسلامية والعربية، وتعصّب بعض الشباب في تركيا والشام ومصر إلى ذلك المصطلح «علمانية - secularism»، وخلطوا بينه وبين مصطلح «علمانية - scientism»؛ وذلك بدافع من الجماعات الإلحادية الروسية والأمريكية والمحافل

(١) عصمت نصار، السياسة الشرعية تُدين المتاجرين بها، مقال في بوابة روز اليوسف الإلكترونية، ٣٠ يناير ٢٠١٦، <http://www.rosaelyoussef.com/author/592/%D8%AF-%D8%B9%D8%B5%D9%85%D8%AA-%D9%86%D8%B5%D8%A7%D8%B1>

الماسونية الإيطالية والفرنسية والإنجليزية، ودوائر الاستشراق السياسي، تلك التي كان لها عظيم الأثر في ظهور الحركات الماركسية والليبرالية في الحياة السياسية بمعظم الأقطار والولايات العثمانية آنذاك، الأمر الذي انتهى بظهور الدستور العلماني للسلطنة العثمانية عام ١٩٠٨م، وقد سبقه بـ ١٥ عامًا ظهور العديد من المحاكم المدنية في تركيا والشام ومصر وتونس؛ وذلك لتأسيس أوضاع الأجانب في الأقطار الإسلامية من معاملات تجارية واتفاقات، وعلى الرغم من ذلك لم نسمع في هذه الأونة أيًا من هذه الأصوات التي تدين العالم الإسلامي وتصف حكوماته المدنية بأرض الكُفر أو الطاغوت، ولم نقرأ كذلك من يدعو إلى ضرورة تطبيق شرع الله ومبدأ الحاكمية، اللهم إلا في الأقطار التي لم تكن خاضعة للإمبراطورية العثمانية مثل الهند التي كانت خاضعة في النصف الأول من القرن العشرين للاستعمار الإنجليزي والحجاز؛ حيث تعاليم الشيخ محمد بن عبد الوهاب الفقهية.

وفي العقد الثالث من القرن العشرين بدأت الإرهاصات الأولى لما يُسمى بالجماعات الإسلامية، وذلك بدعم من الدعوة الوهابية التي رفعت شعار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وزجّت به في آتون السياسة، ومنذ هذه الحقبة ظهرت العديد من الصحف التي تدعو إلى ضرورة تطبيق الشريعة الإسلامية؛ وكان المقصود بها آنذاك الحدود، والكف عن التوسع في محاكاة النظم الغربية في السياسة والاجتماع والاقتصاد.

ولما كان أصحاب هذه الرايات من المقلدين قليلي الدربة والدراية بالأمور الشرعية ظنوا أن مدنية السياسة خروجًا على الدين، إذ كان معظمهم من الذين تتقّفوا ثقافة حرة؛ أي اعتمدوا على القراءات في الكتب التراثية أو خريجي كلية دار العلوم الذين لم يُحيطوا خلال سنوات دراستهم بأهمّات الكتب الفقهية والكلامية، وكذا مصنّفات الفلاسفة في السياسة الشرعية والأحكام السلطانية.

وقد أجمّع آتون الصراع - بين شبيبة المثقفين الذين تعلموا في أوروبا والكتّاب المحافظين من بعض طلاب الأزهر وخريجي دار العلوم - ظهور العديد من الكتابات التي تجترئ على نظام الخلافة والدولة العثمانية والرابطة الإسلامية، فما كان على شيوخ الدولة العثمانية ومنهم الشيخ مصطفى صبري (ت ١٣٧٣هـ) شن حملة

تكفيرية على كل من يصف نظام الخلافة بأنه نظام مدني، وأن الخلافة العثمانية هي النظام السياسي الشرعي الأمثل لحماية الإسلام من هجمة النظم الغربية العلمانية، وقد تبع ذلك العشرات من الكتابات التي تخطط بين الأحكام الشرعية القطعية والظنية من جهة، ومقاصد الشريعة ودرء المفاسد وجلب المصالح من جهة ثانية، والأحكام الفقهية التي تصدر عن اجتهادات الفقهاء؛ فشكّلت القواعد اللاحقة للقرآن والسنة مثل: «الإجماع والقياس والاستحسان» من جهة ثالثة، والدستور والحياة الحزبية والنيابية والمحاكم المدنية وما تصدره من أحكام من جهة رابعة، وجعلوا كل ذلك مثار جدل ونقاش حول السياسة الشرعية، حتى اتهمت المجتمعات التي أخذت في نظمها بالقواعد الغربية بالكفر؛ فالمعاملات البنكية بدعة وضلالة وربما، وعدم ارتداء النساء النقاب مروق وضلال، وأن عملهن وخروجهن من المنازل مخالف للشريعة، وأن الاعتزاز بالمواطنة والقومية العربية شركٌ وإثمٌ يهدّد وحدة الأمة الإسلامية، وأن مشاركة غير المسلمين في أمور الحكم وعدم معاقبة الشيعة ومعاداة اليهود وعدم أخذ الجزية من النصارى. كل ذلك يُدرّك ضمن الجاهلية التي تستوجب الجهاد المسلح والثورة على الحكام لتقويم تلك السياسات الضالة.

وقد فاتهم أن كثيرًا من المؤلفات العلمية الأصيلية قد بيّنت الفارق بين السياسة الشرعية والأحكام الفقهية والفتاوى الاجتهادية؛ وعلى رأسها كتاب «الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام» للقرافي، وكتاب «في أصول الشريعة» للشاطبي (إبراهيم بن موسى، ت ٧٩٠هـ)، وكتاب «المنثور في القواعد» للزركشي (أبو عبد الله بدر الدين، ت ٧٩٤هـ) من القدماء، وكتاب «المدخل الفقهي العام» للشيخ مصطفى الزرقا (ت ١٤٢٠هـ) من المعاصرين^(١).

ولم تقف جهالات الفرق الجانحة عند هذا الحد؛ إذ قطعوا بتكفير مخالفينهم واستحلوا دماءهم وأعراضهم ورغبوا عن الثواب الشرعية التي تُنظم العلاقة بين

(١) عصمت نصار، السياسة الشرعية تُدين المتاجرين بها، مقال في بوابة روز اليوسف الإلكترونية، ٣٠ يناير ٢٠١٦، <http://www.rosaelyoussef.com/author/592/%D8%AF-%D8%B9%D8%B5%D9%85%D8%AA-%D9%86%D8%B5%D8%A7%D8%B1>

الأغيار في المجتمع الإسلامي، وابتدعوا من المصنفات ما يؤيد مزاعم شيوخهم بأدلة مبتورة وحجج ملفقة ونصوص مجتزأة، وسوف نحاول في الصفحات الآتية إلقاء بعض الضوء على أهم القضايا التي أثارها هذه الجماعات؛ وذلك لإثبات أنها مجرد أوهام من ابتداعهم، لا دخل للأصول الشرعية فيها من قريب أو بعيد.

مفهوم الحاكمية الربانية والدلالات الجانحة:

اتفق المؤولون والمفسرون على أن المراد بالحكم الإلهي هو ذلك الدستور الرباني الذي هبط على المصطفى ﷺ في آيات القرآن وحياً، وفي صحيح السنة إلهاماً، ثم آراء الفقهاء وعلماء الأمة استيعاباً واجتهاداً في تطبيقه في أمور الدنيا. والمعروف أن ما ورد من الحكم الإلهي (الحلال والحرام) جاء على نحو كلي ثابت ومرن، الأمر الذي مكّنه من استيعاب الجزئيات ومواكبة المتغيرات.

أما مصطلح الحاكمية الربانية فقد رده بعض الكتابات إلى فرقة الخوارج؛ وذلك لقولهم الأشهر «لا حكم إلا لله»، وكانت كلمة حق أريد بها باطل، فالواقع تبعاً للوقائع التاريخية أن فرقة الخوارج قد حاولوا الربط بين النص الشرعي وتأويلهم الخاص بهم، وأمور السياسة والحكم، الأمر الذي جعلهم يكفرون كل من يخالفهم في فهم النص وتأويلاته، وجعلوا وظيفة الخليفة هي «تطبيق الشريعة وأحكام الله باعتبارها المصدر الوحيد للتشريع»^(١).

وعلى الرغم من وجود العديد من أوجه الشبه بين الفكر الخارجي والجماعات المتأسلمة الحديثة^(٢) التي رددت هذا المصطلح وروجت له، فإن هناك من يعترض على ذلك الربط بين المفهومين، ولا سيما في قضايا التكفير واستحلال دم الخصوم وأعراضهم. وعلى ذلك فإننا لن نجادل في هذه المسألة، بالرغم من قناعتنا بأن مبدأ الإطاحية والتعصب وعدم فهم الدين على الوجه الصحيح هو الذي صك دلالة مصطلح الحاكمية الربانية في الكتابات الحديثة.

(١) محمد أبو سعدة: الخوارج في ميدان الفكر الإسلامي، القاهرة، ط ٢، ١٩٩٨، ص ١٢٣.

(٢) صائب عبد الحميد: الوهابية في صورتها الحقيقية، العديد للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ١٩٩٥، ص ٤٩-٥٦.

وأول ما يطالعنا في العصر الحديث عن ذلك المصطلح هو تلك الإشارات التي وردت في كتابات محمد بن عبد الوهاب وتلاميذه، أولئك الذين وضعوا عدة مصطلحات مصاحبة لمفهوم الحاكمية الربانية، نذكر منها (ديار الإسلام وديار الكفر، والشرك الأكبر والشرك الأصغر والشرك الخفي، والحكم بخروج من اتبع النظم السياسية الغربية عن الحاكمية الربانية؛ لأنهم أصحاب الطاغوت).

فها هو محمد بن عبد الوهاب يحكم بضلال وكفر كل من يُحكّم غير كتاب الله وسنته في تسييس الدولة^(١)، وعليه فإنه يري لا طاعة لمخلوق لا يطبق مبدأ الحاكمية الإسلامية، كما أنه واجب على المسلمين دفع الحاكم وعزله والثورة عليه، إذا عدل عن حكم الله إلى حكم كفري يتمثل في السياسات الوضعية^(٢).

غير أن كتابات محمد بن عبد الوهاب قد انصبت على دلالة واحدة لمصطلحي (الحكم الشرعي والحاكمية الربانية)، ألا وهي تلك الأوامر والنواهي التي تقضي بالحلل والحرام في نصوص قطعية الثبوت والدلالة. وأن من يرغب عنها عامداً متعمداً غير جاهل أو مكره يصبح كافراً، ودياره ديار كفر حتى لو نطق بالشهادتين وأقام الصلاة... إلخ.

فالسياسة والدين عند الوهابيين لا فصل بينهما في حديثهم عن الدولة الإسلامية. ويكمل محمد بن صالح بن عثيمين مبيناً أن كل من ينزع إلى غير ما أنزل الله في شريعته يعد من أتباع الطواغيت، ويقصد بذلك كل نظام بدعي في شتى أمور الحياة يتعارض مع ما أحله الله وما حرم يعد كافراً^(٣).

ويقسم ابن عثيمين الكفر إلى ضربين: أولهما الشرك الأكبر ويخرج صاحبه من الملة، ويتمثل في نقض الشرك لأصل من أصول الإيمان عامداً متعمداً، عارفاً بمقاصده وغير جاهل بمآلاته، وليس مكرهاً على فعله، وإذا ما طبقه في أمور السياسة يعد ذلك عنده جحداً للشرعية بوجه عام، وكفراً بما أنزل الله من حلال وحرام على

(١) محمد بن عبد الوهاب: الرد على الرافضة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ١٣٩٨ م، ص ٥٠.

(٢) محمد عبد الوهاب: هذه مسائل، ص ٥٠.

(٣) ابن عثيمين: فتاوي العقيدة، مكتبة السنة، القاهرة، ١٩٩٢، ص ٢٠٥-٢٠٦.

وجه خاص. أما الضرب الثاني من الكفر: هو الشرك الأصغر، وهو لا يخرج صاحبه من الملة، ولكنه يحشره في زمرة الفساق وأصحاب البدع الآثمة، ويتمثل في كل مظهر من مظاهر البدع بداية من الزي إلى النظم الأوربية الحديثة التي لم يرد في تحسينها أو جوازها رأيٌ أصولي يعصم صاحبه من المروق، ويقول في ذلك: «الشرك نوعان: شرك أكبر مخرج من الملة، وهو كل شرك أطلقه الشارع، ويتضمن خروج الإنسان من دينه مثل أن يصرف شيئاً من أنواع العبادة لله عز وجل لغير الله، كأن يصلي لغير الله، أو يصوم لغير الله، أو يذبح لغير الله، وكذلك من الشرك الأكبر أن يدعو غير الله - عز وجل - من أمر لا يقدر عليه إلا الله عز وجل، وأنواع الشرك معلومة لنا في ما كتبه أهل العلم.

والنوع الثاني: الشرك الأصغر، وهو كل عمل أو قول أو فعل أطلق عليه الشرع وصف الشرك، ولكنه لا يخرج من الملة مثل: الحلف بغير الله، حيث لا يجوز الحلف بالنبى صلى الله عليه وسلم، ولا برئيس، ولا وزير، ولا يجوز الحلف بالكعبة، ولا جبريل، وميكائيل؛ لأن هذا شرك، لكنه شرك أصغر لا يخرج صاحبه من الملة^(١).

ويرى أن حكم من يخلط بين المعروف والمنكر عامداً متعمداً فقد كفر، إلا إذا غفر الله له، وإن أصرَّ فحكمه حكم المرتد^(٢). وعليه يرى أنه لا سمع ولا طاعة للحكام الذين اتبعوا الطاغوت المتمثل في اتباع القوانين الغربية الوضعية دون الحاكمية الربانية، وما تجاوز به العبد حده من معبود أو متبوع أو مطاع. ورؤوس الطواغيت خمسة هي: إبليس لعنه الله، ومن عبّد وهو راض، ومن دعا الناس إلى عبادة النفس، ومن ادعى شيئاً من علم الغيب، ومن حكم بغير ما أنزل الله^(٣).

ويقول عن الحاكمية: «وأعلم أن من لم يحكم بما أنزل الله وأراد أن يكون التحاكم إلى غير الله ورسوله وردت فيه آيات بنفي الإيمان عنه، وآيات بكفره وظلمه وفسقه. وقد استند فيما ذهب إليه على قوله تعالى في سورة المائدة الآية (٤٤-٥٤)، والبقرة

(١) ابن عثيمين: فتاوي العقيدة، ص ١٥٥-١٥٧.

(٢) المرجع السابق: ص ١٦٥-١٦٦.

(٣) الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، الرياض، ط ٤، ١٤٢٠هـ، ج ١، ص ١٦٤-١٦٥.

الآية (٢٥٤)، والتوبة الآية (٨٤). ويضيف أن كل من اتبع النظم الحديثة في شتى ميادين الحياة ولا سيما أمور السياسة، فقد كفر كفرًا يخرج من الملة^(١).

أما من حكم بغير ما أنزل الله مكرهاً أو مضطراً فهو ظالم وليس بكافر، وكذا الذين يحكمون بما أضلتهم إليه عقولهم ظناً منهم بأن الحكم الثاني أقرب إلى الواقع ومتطلبات العصر فهو فاسق^(٢). أما من يتبع الملوك والسلاطين الذين لا يحكمون بما أنزل الله، فهم في درجات متفاوتة، فإذا ما كرهوا حكم الله جحوداً واستخفافاً وإنكاراً فهم كفرة، والذين اتبعوهم لغرض فهم فسقة، والذين اتبعوهم عن جهل فقد آثموا لعدم سؤالهم العلماء^(٣).

وتضيف هيئة الإفتاء الوهابية أنه لا يكفر إلا من أنكر ثابتاً بالضرورة بعد توضيح وتفسير وإزالة ما عساه يكون بالنسبة له غامضاً، وكذا جحد ما لا يقبل تأويل أو اجتihad، فيرشد ثم يحذر ثم ينظر، وأخيراً يكفر ويعامل معاملة المرتد^(٤).

ويضيف صالح بن فوزان في حديثه عن قضية الولاء والبراء أنه لا يجوز تولية غير المسلمين من يهود أو نصارى، ولا اعتبارهم إخوة في الوطن أو الدين، ولا يجوز تهنتهم في أعيادهم، والتشبه بهم في الملبس والمأكّل والإقامة في ديارهم، أو الاستعانة بهم في المناصب القيادية، وإنكار كل حق لهم في المواطنة^(٥).

وعلى الرغم من خلط الوهابيين في أحاديثهم بين السياسة الشرعية وأصول العقيدة الإسلامية في تعريفهم للحاكمية، إلا أن معظم الدراسات المعاصرة ترى أن أثر أفكارهم كان محدوداً في مصر بخاصة حتى منتصف القرن العشرين، مع التسليم بأن حسن البناء وحركة جماعة الإخوان المسلمين قد انتحلت بعض أفكارهم عن طريق دروس محمد رشيد رضا خلال تحوله السياسي بعد وفاة أستاذه محمد عبده الذي كان يرى - كما ذكرنا - أن الخلافة مجرد نظام سياسي انتحله المسلمون، وأنه لا

(١) ابن عثيمين: فتاوي العقيدة، ص ٢٠٨-٢١١.

(٢) ابن عثيمين: فتاوي العقيدة: ص ٢١٢.

(٣) ابن عثيمين: فتاوي العقيدة: ص ٢١٥-٢١٦.

(٤) فتاوي إسلامية: اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، دار ابن القيم، الإسكندرية، ١٩٩٠، ص ٥٢١.

(٥) صالح بن فوزان: الولاء والبراء في الإسلام، دار الوطن، الرياض، ط ١، ١٤١٠ هـ، ص ٧ وما بعدها.

سلطة دينية في الإسلام، وأن السياسة الشرعية لا تتعارض مع القول والعمل بما أنزل الله. وهذا ما ذهب إليه معظم المصلحين والمجددين بداية من الشيخ حسن العطار وتلاميذه والشيخ محمد عبده ومدرسته، وعبد الحميد الظهراوي، ومحمد مصطفى البنا، ومحمد حسين هيكل، وعلي عبد الرازق، وعبد المتعال الصعيدي، وغيرهم من الذين حرصوا على عدم الخلط بين المفاهيم والدلالات والمصطلحات.

فالساسة الشرعية كما وردت في كتابات المتكلمين والفقهاء والفلاسفة، هي اجتهادات أهل الحل والعقد والسلطين والحكام والأمراء مع تفعيل مبدأ الشورى في استنباط الأحكام التي لم يرد فيها نص قطعي الثبوت والدلالة في تسييس أمور الدولة. وقد أكد ذلك من المفكرين المحدثين سيد بك عبد الله تقي الدين (١٨٧٣ - ١٩٢٥)^(١)، محمد مصطفى البنا (نحو عام ١٨٩٠ - ١٩٦٩ م)^(٢)، والمفكر المعاصر وحيد الدين خان (١٩٢٥)^(٣). وتتنصر كتابات محمد رشيد رضا - في هذا السياق - في تعريفه للخلافة بأنها: «رئاسة الحكومة الإسلامية الجامعة لمصالح الدين والدنيا، وأن نصب الإمام - أي توليته على الأمة - واجب على المسلمين شرعاً لا عقلاً فقط»^(٤).

وهو يتفق في ذلك مع جل الكتب التراثية التي تناولت موضوع السياسة الشرعية والإمامة والخلافة، ذلك فضلاً عن حديث حسن العطار (١٧٦٦ - ١٨٣٥)^(٥). ومصطفى صبري (١٨٦٩ - ١٩٥٤)^(٦) من المحدثين، ويمضي رشيد رضا تأثراً بالأفكار الوهابية إلى القول بالأخوة الدينية والعصبية الإسلامية، وأن الدستور الإلهي

(١) سيد بك عبد الله تقي الدين: وثيقة إلغاء الخلافة الإسلامية، ترجمة: عبد الرازق بركات، دار الهدايا، القاهرة، ط ١، ٢٠١١، ص ٣٠ - ٣١.

(٢) محمد مصطفى البنا: السياسة الشرعية أصولها - مجالاتها، دار الهدايا، القاهرة، ط ٢، ٢٠٠٢، ص ٣٠.

(٣) وحيد الدين خان: الإسلام يتحدى، ترجمة: ظفر الإسلام خان، المختار الإسلامي، القاهرة، ط ١، ١٩٧٧، ص ٢٢٣.

(٤) محمد رشيد رضا: الخلافة، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ١٩٩٤، ص ١٧ - ١٨.

(٥) حسن العطار: رسالة في تحقيق الخلافة الإسلامية ومناقب الخلافة العثمانية، دراسة وتحقيق: أحمد عبد الله نجم، دار الهدايا، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٦، ص ٢٩.

(٦) مصطفى صبري: النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة، تحقيق: مصطفى حلمي، دار الدعوة، القاهرة، د.ت، ص ١٤٥.

يجب تفعيله في الدساتير والمواثيق الحاكمة في البلاد، ومن ثم شرع في إنشاء مدرسة يتخرج فيها أهل الحل والعقد الذين يتولون مناصب الولاية والقضاء ومراقبة عوائد الناس؛ لتخليتها من البدع التي تتعارض مع مظاهر الشرع، ذلك فضلاً عن حديثه عن بيعة الخلافة وما فيها من أصول وضوابط السمع والطاعة والجهد ومعاذرة الحاكم، ما دام يقيم في الرعية شرع الله ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ولا ينازعونه الحكم والملك إلا في حالة ثبوت عليه الكفر البواح فيخرجون عليه بسيوفهم، إذا ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً.

وإذا ما نظرنا إلى حديث رشيد رضا فسوف نجده لا يخرج عن نطاق كتابات الماوردي، والغزالي، وفخر الدين الرازي، وابن خلدون، وابن الأزرقي، وأن لفظة «الحاكمية» لم ترد في كتاباته بالمعني الوهابي؛ وذلك لأنه كان يعتقد أن الأحكام السياسية تدخل في باب التعاضير، وذلك في المسائل التي لم يرد فيها نص قطعي الثبوت والدلالة، فالحكومة إسلامية والحاكم مسلم مادام غير جاحد للمقاصد الشرعية وأصول العقيدة. وقد أقره على هذا الرأي وحيد الدين خان وأبو الحسن الندوي.

ويجمع الدارسون بتاريخ الحركات الإسلامية المعاصرة أن كتابات أبي الأعلى المودودي (١٩٠٣ - ١٩٧٩) كانت بمثابة الخطاب المنظر، والخطة التطبيقية لمعظم الأفكار والنظم للحركات الإسلامية في العالم، بما في ذلك الجماعات الإرهابية التي نطلق عليها «داعش»، ويصرح بذلك محمد علي ضناوي، ويقول: «نستطيع أن نقرر بكل طمأنينة أن لمؤلفات الأستاذ المودودي أعظم الأثر في بلورة الفكرة الإسلامية ليس فقط في الجماعة الإسلامية في باكستان، بل في كافة الحركات الإسلامية في العالم الإسلامي، وتعتبر كتابات المودودي مرجعاً غنياً للمفكرين المسلمين»^(١).

ويعرف المودودي الحاكمية الإسلامية بأنها وحدها الحكومة الشرعية في ديار الإسلام، ويقول: «إن حق الحكم والقضاء ليس لأحد غير الله، وعلى الإنسان أن يطيعه ويعبده، وهذا هو الطريق الصحيح والمسلوك القويم»^(٢). ويقول في موضع

(١) محمد علي ضناوي: كبرى الحركات الإسلامية في العصر الحديث، القاهرة، ط ١، ١٩٧٨، ص ١٦٠.

(٢) أبو الأعلى المودودي: الخلافة والملك، تعريب: أحمد إدريس، دار القلم، الكويت، ط ١، ١٩٧٨، ص ١٤.

آخر: «إن تصور الإسلام عن الحاكمية واضح لا تشوبه شائبة، فهو ينص على أن الله وحده خالق الكون وحاكمه الأعلى، وأن السلطة العليا المطلقة له وحده، أما الإنسان فهو خليفة هذا الحاكم الأعلى ونائبه، والنظام السياسي لا بد وأن يكون تابعاً للحاكم الأعلى، ومهمة الخليفة تطبيق قانون الحاكم الأعلى في كل شيء، وإدارة النظام السياسي طبقاً لأحكامه^(١)».

وذهب مبيناً أن مبدأ الحاكمية الربانية وحده هو الأساس الذي قامت عليه الحكومة الإسلامية في عصر النبوة، وأن الخلافة ليست حكومة مطلقة العنان، بل «لا بد لهما من العمل تحت القانون الإلهي الذي يُستمد ويُؤخذ من كتاب الله وسنة الرسول». وهذا المبدأ الأساسي مذكور في القرآن في سورتي النساء آيات (٥٩ - ٦٤ - ٦٥ - ٨٠ - ١٠٥)، وسورة المائدة آيات (٤٧ - ٤٥ - ٤٤)، وسورة الأعراف آية ٣، وسورة يوسف آية ٤٠، وسورة الأحزاب آية ٣٦، وسورة الحشر آية ٧^(٢).

ويتضح مما سبق أن أبا الأعلى المودودي هو المنظر الأول لمصطلح «الحاكمية الربانية»، وأن كتاباته المبكرة ولا سيما «ترجمان القرآن» - الذي ظهر في أخريات الثلاثينيات من القرن العشرين - كان له الأثر الأعظم على جميع الخطابات السياسية للجماعات المتأسلمة، أو إن شئت قل «الإرهابية». ويبدو ذلك الأثر في عدة أفكار أهمها: تقسيم العالم إلى دار إسلام، ودار كفر، وإن الحكومات الإسلامية ليست شرعية ما دامت تقتبس من النظم الغربية الوضعية سياستها ونظم حكمها دون كتاب الله وسنة نبيه.

وقد نقل بذلك مفهوم السياسة الشرعية من باب الفروع إلى باب الأصول، وترتب على ذلك النظر للخليفة أو الإمام على أنه «ظل الله على الأرض، وأن سمعه وطاعته فرض عين، والخروج على ذلك الحاكم كفر وضلال، وأن تنصيبه لا يأتي عن طريق أهل الحل والعقد، بل بمؤازرة الثائرين المجاهدين الغيورين على الشريعة الإسلامية والحكم الرباني، وأن دفع الضرر ومجابهة المنكر بالسيف واجبٌ ضد من

(١) أبو الأعلى المودودي: الحكومة الإسلامية، ترجمة: أحمد إدريس، المختار الإسلامي، ط ١، ١٩٧٧، ص ٦٤.

(٢) أبو الأعلى المودودي: الخلافة والملك، ص ٣٧.

حكم بالطاغوت، وإن صلى وصام، وأن محاربة المشركين من أهم ضروريات إقامة الحكومة الإسلامية العالمية، فعالمية الإسلام عنده الهم الأكبر الذي يجب أن تنصرف إليه جهود المسلمين؛ حتى تنشأ دولتهم والانطلاق منها إلى شتى أنحاء العالم لتحقيق الرسالة الربانية^(١). وأنه من حق المجاهد المحتسب الزود عن دينه والأحكام الشرعية ضد الحكومات الشيطانية الكافرة.

وقد صار على هذا النهج سيد قطب وفريق من الإخوان المسلمين الذين أطلقوا على أنفسهم بعد ذلك «القطبيين»، وكذا جماعة الجهاد والجماعة الإسلامية. ويبدو ذلك بوضوح في كتاباتهم التي أضحت دستور الإرهاب في شتى أنحاء العالم الإسلامي.

أما سيد قطب فقد صرح في غير موضع في كتاباته لمتابعته لكل أفكار أبي الأعلى المودودي إلى درجة أنه اعتبرها بمثابة المرشد والدليل إلى كل ما انتهى إليه، فهذا هو في كتابة الأشهر «في ظلال القرآن» يقول: «الله وحده هو الذي يختار للناس منهج حياتهم، والله وحده هو الذي يسن للناس شرائعهم، والله وحده هو الذي يضع للناس موازينهم وقيمهم وأوضاع حياتهم وأنظمة مجتمعاتهم... وليس لغيره - أفراد أو جماعات - شيء من هذا الحق إلا بالارتكان إلى شريعة الله؛ لأنه هذا الحق هو مقتضي الأولوية والربوبية، ومظهرها البارز المحدد لخصائصها المميزة»^(٢).

ويضيف إلى أن كل من يتبع النظم الغربية في البلدان الإسلامية يعد مرتدًا وكافرًا وفاسقًا وناقصًا لسنة الله في أرضه، وجر المجتمع إلى مستنقع الجهالة والكفر^(٣).

ويقابل سيد قطب بين الحاكمية الإسلامية والكفر والجاهلية أو الحكم بالهوى، فالؤمنون هم الذين يحكمون بما أنزل الله، والكافرون هم الذين يحكمون بالسياسات الوضعية، ولا وسط بين هذين الطريقتين، فإما أن يصبح الحكم كله لله في شتى أمور الحياة، أو تبين المجتمعات الجاهلة في ظلمة الكفر من جراء انتحالهم

(١) أبو الأعلى المودودي: نظام الحياة في الإسلام، جدة، السعودية، ١٩٨٧، ص ٣٧.

(٢) سيد قطب: في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط ٣٢، ٢٠٠٣، ج ١، ص ٥٩٥-٥٩٦.

(٣) سيد قطب: في ظلال القرآن: ج ١، ص ٥٩٦.

النظم الأوربية، ولا عذر بهاتيكت المجتمعات الأثمة التي ارتدت عباءة الإسلام في الظاهر، بينما عقيدتها الحقيقية هي الطاغوت باسم المصلحة تارة، والمدنية تارة أخرى^(١).

ويفسر سيد قطب الطاغوت بأنه: «هو كل شرع لم ياذن به الله، وكل حكم ليس له من شريعة الله سند»^(٢).

أما الحاكمية فهي شرعة الله التي تأتي كل ما عداها من أشكال الحكم^(٣)، ويقول في ذلك: «إن الحاكمية لله وحده في حياة البشر، ما جعل منها وما دق، وما كبر منها وما صغر... والإيمان يتعلق وجودًا وعدمًا بهذه الطاعة وهذا التنفيذ»^(٤).

ثم نجد ه يسائر الوهابية وأبا الأعلى المودودي في حكمه على كل من يأخذ بالنظم الغربية الحديثة في نظام الحكم كفارًا وأرباب شرك، فالديمقراطية والاشتراكية، والرأسمالية والديكتاتورية، وغيرها من الصور تعد مرتدة إلى الجاهلية الأولى؛ وذلك لنقضها عهد الله وحقه في الحاكمية^(٥).

ومن ثم يرى سيد قطب أن الرابطة الوطنية والقومية والجنسية تعد أشكالًا من أشكال الشرك والجاهلية؛ وذلك لأن الرابطة الحقيقية الوحيدة التي تربط بين الناس هي الحاكمية. ولعل هذا الرأي هو الذي دعا الإخوان المسلمين والسلفيين المحدثين يعتقدون بأن الانتماء للوطن والولاء للأرض والقومية شركٌ يجب الإقلاع عنه، وأن مسلمي جاكارتا أو أمريكا اللاتينية أقرب إلى مسلمي السودان ومصر، إذا ما اتفقوا جميعًا على مبدأ الحاكمية الربانية^(٦).

ونخلص مما تقدم إلى أن الأثر الوهابي لم يستطع بلورة مصطلح الحاكمية الربانية، ولم يكن له فضل الذبوع في النسق السياسي، إذا ما قورن بكتابات أبي الأعلى

(١) نفس المرجع: ج ٢، ص ٨٨٨.

(٢) المرجع نفسه: ج ١، ص ٦٨١.

(٣) سيد قطب: في ظلال القرآن: ج ١، ص ٦٨١.

(٤) المرجع نفسه: ج ١، ص ٦٩٠.

(٥) سيد قطب: في ظلال القرآن: ج ٣، ص ١٢٥٦.

(٦) المرجع نفسه: ج ٣، ص ١٢٥٦-١٢٥٧.

المودودي، وقد تأثر سيد قطب بدلالة المصطلح التي وضعها الأخير، وجعل من نفسه شارحاً لها إلى درجة أنه ربط بين دلالة المصطلح (الحاكمية الربانية)، ومفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والجهد والوطنية القومية، وعالمية الإسلام، وحق الأفراد في الثورة على الحاكم، ذلك فضلاً عن تقسيمه المجتمعات البشرية إلى ديار إسلام وديار شرك وكفر وطاغوت، ولا صلح معها حتى تخضع لحكم الله.

لقد تلقف الكثيرون من أرباب الجماعات المتأسلمة الجانحة هذه الرؤية، أعني استحالة قضايا السياسة الشرعية إلى قضية واحدة إيمانية يكفر بمقتضاها الناس وتستحل تبعاتها كل ممتلكات الأغيار، والجدير بالإشارة في هذا السياق أن معظم الذين أخذوا عن سيد قطب قد تبنوا الأفكار التي صرح بها في كتابه الصغير «معالم في الطريق».

وكان بمثابة الدستور الشرعي لمعظم معتقدات جماعتي الجهاد والجماعة الإسلامية، ذلك الكتاب الذي جاء فيه أنه يدعو إلى ثورة شاملة لإقامة الدستور الإلهي؛ عوضاً عن النظم الغربية التي شغلت مكان الصدارة في حياة المجتمعات الإسلامية فردتها إلى الجاهلية. فالحاكم هو الله والمشرع هو الله، والدولة الإسلامية هي التي تحكم بالدستور الإلهي، وأن مملكة الله لا تقام إلا بإزاحة كل الممالك البشرية.

ويخترع سيد قطب مصطلحين، أولهما: المجتمعات الجاهلية، وثانيهما: نظم الشيطان أو الطاغوت، ثم يعود فيجعل الأغيار في الدولة الإسلامية غير كاملي الأهلية، وينظر إلى الأخيرة على أن ديارها ديار حرب^(١).

وهي عين المصطلحات التي وردت في كتابات صالح سرية، ومن هنا نحو من منظري الجماعات المتأسلمة. فنجد في رسالة الإيمان التي صدرت في مطلع السبعينات يصرح بأنه يكفر كل النظم السياسية الغربية والفلسفات التي انبعثت عنها أو كونت بنيتها؛ لأنها تتعارض مع مبدأ الحاكمية الربانية، ويقول: «كفرنا الحكومات؛ لأنها اتخذت شرائع ومناهج بديلة لمنهج وشريعة الله، ولنفس السبب كفرنا الأحزاب

(١) سيد قطب: معالم في الطريق، مطابع الشروق، ١٩٨٠، ص ١٢، ٩٢، ١١٦، ١٤٩، ١٨٨.

والجماعات والمبادئ^(١)، وفسر ذلك فقال: «من أعطى لنفسه الحق في إيجاد منهج للحياة أو التشريع فقد أشرك بالله وكفر بالله أساساً واتخذ له رباً سواه، حتى ولو كان مؤمناً بالله ورسوله^(٢)، وقال بالجملة بأن: «كل الأنظمة وكذلك كل البلاد الإسلامية التي اتخذت لهما مناهج ونظماً وتشريعات غير الكتاب والسنة فقد كفرت بالله، واتخذت من نفسها آلهة وأرباباً، فكل من أطاعها مقتنعاً بها فهو كافر؛ لأنه اتخذ له رباً سوى الله، وهذا الكفر الجديد أشد كُفراً من مشركي الجاهلية، إذ إن أولئك قد اتخذوا الأصنام كما قالوا: «ليقربونا إلى الله زلفي»^(٣)، في حين أن هؤلاء قد كفروا بالله أساساً واتخذوا لهم آلهة أخرى بدلاً عنه»^(٤).

وعلى نفس الدرب يمضى شكري مصطفى في كتابه «التوسمات» ذلك الذي أقر فيه بأن الوطن الحق والمجتمع الحق، والأمة الإسلامية الحق هي التي تساس بالحاكمة الربانية، وأن دون ذلك من ديار وأوطان تعد ديار كفر، والمسلم الحق هو الذي يدفع المنكر المتمثل في حكم الناس بغير شريعة الله، وإذا لم يستطع فليهاجر إلى أرض إيمان؛ لأنها بالنسبة له هي المأوى الحق^(٥).

ويربط محمد عبدالسلام فرج في كتابه «الفريضة الغائبة» بين مصطلحي الخلافة والحاكمة الربانية، فالخلافة هي النظام الشرعي دون غيره، ومن ثم فإن إقامتها واجبة على كل مسلم جهاداً، والمراد بها هو إقامة شرع الله، فالحاكم هو الله، وفي ذلك يقول: «إن إقامة الدولة الإسلامية وإعادة الخلافة فرضٌ وواجب على كل مسلم أن يبذل قصارى جهده لتنفيذه، فإنما هي من أوامر الله، ومن بشارات النبي ﷺ، وقد

(١) صالح سرية: رسالة الإيمان، نقلاً عن: مجدي محمود عبدالحافظ، المراجعات الفكرية للجماعات الدينية في مصر منذ أواخر القرن العشرين، بحث غير منشور (رسالة دكتوراه) كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ٢٠١٦، ص ١٤٢. وسوف نعول على هذه الرسالة في نقل نصوص الرسائل التي نسبت لجماعة الجهاد والجماعة الإسلامية؛ وذلك لصعوبة الوقوف على متونها.

(٢) صالح سرية: رسالة الإيمان، نقلاً عن: مجدي محمود عبدالحافظ، المراجعات الفكرية للجماعات الدينية في مصر منذ أواخر القرن العشرين: ص ٣٣.

(٣) الزمر: آية ٣.

(٤) صالح سرية: رسالة الإيمان، ص ٣٣.

(٥) شكري مصطفى: التوسمات، نشر ضمن كتاب تاريخ جماعة الإخوان: المسيرة والمصير، لرفعت السعيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٥، ص ٦٨٩.

استدل على فريضة قيام الدولة الإسلامية وإقامة حكم الله على هذه الأرض بقول الله: «وأن احكم بينهم بما أنزل الله»^(١)، وقوله سبحانه: «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون»^(٢).

فلما كانت أحكام الله فرضاً على المسلمين، فقيام الدولة الإسلامية التي تقيم وتطبق هذه الأحكام فرض عليهم؛ لأن ما لم يتم الواجب إلا به فهو واجب، وقد اعتبر فرج أن المسلمين أجمعوا على فرضية إقامة الخلافة الإسلامية، وأن إعلان الخلافة يعتمد على وجود النواة، وهى الدولة الإسلامية، وأن من مات وليس في عنقه بيعة (بيعة الخلافة كما يفسرها) مات ميتة جاهلية، فعلى كل مسلم إذن السعي لإعادة الخلافة لكيلا يقع تحت طائلة الحديث^(٣).

ويوضح سيد إمام في كتابه «الجامع في طلب العلم الشريف» أن من فرق بين مصطلح السياسة الشرعية والحاكمية الربانية فقد كفر فلا حكم إلا لله، «الذي يدعي الإسلام وهو يصلي ويصوم، ولكنه يحكم أو يتحاكم بغير شرع الله ليس بمسلم؛ لأنه لم يفرد الله بالعبادة، ومن ثم لم يحقق معنى كلمة التوحيد، وإنما عبد الله وعبد معه غيره؛ فمسائل التشريع والحكم والتحاكم ليست من مسائل الأحكام الفرعية، بل إنها متعلقة بصلب التوحيد وداخلة في أصل الإيمان، والخلاف بين فعلها وتركها ليس مجرد خلاف بين الحلال والحرام، وإنما هو خلاف بين الإيمان والكفر، بين الإسلام والجاهلية، بين التوحيد والشرك، بين أن يكون (لا إله إلا الله) أو أن تكون هناك آلهة أخرى للخلق مع الله»^(٤). وقد خالف بما ذهب إليه جل الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة، ووافق الخوارج والمودودي وسيد قطب، كما أن مغالاته في تكفير المسلمين يخالف الجمهور، إذ جعل المجتمعات التي تأخذ في سياساتها بالنظم الغربية مجتمعات كافرة خارجة عن الملة.

في حين أن الوهابيين ومحمد رشيد رضا وأتباع حسن البنا من الإخوان لا يعدون

(١) سورة المائدة: آية ٤٩.

(٢) سورة المائدة: آية ٤٤.

(٣) مجدي عبد الحافظ: المراجعات الفكرية، ص ١٠٩.

(٤) مجدي عبد الحافظ: المراجعات الفكرية، ص ٨٩٦-١٠٤٥.

عدم تطبيق الشريعة سياسة الحكم كفر يخرج أصحابه عن الملة، بل يضعهم في مراتب عدة تبعاً لمقاصدهم. فإذا كان مقصد من عزف عن تطبيق النص بحرفيته تبعاً لمقتضيات الواقع، فحكمه حكم المجتهد الذي يخطئ ويصيب، وأما من ترك شرع الله وأخذ بغيره ظناً بأنه لا يخالف المقصد الشرع فهو آثم، ومن طبق القوانين الوضعية وهو جاهل بالشرع فحكمه الضال، أما من استخف وتهكم وأنكر شرع الله جحوداً رغم معرفته به فقد كفر؛ وذلك لأن الإيمان بالله يقتضي طاعة شريعته الواردة في قرآنه والصحيح من سنة نبيه، شريطة أن تكون قطعية الثبوت والدلالة.

وهذا ما اتفق عليه جمهور الجماعة الإسلامية في كتاب «ميثاق العمل الإسلامي» إلى أن مبدأ الحاكمية والخلافة كنظام للحكم لا انفصالان، أي أن الحكومة الإسلامية لا دخل للاجتهاد والعقل والتشريع البشري فيها، بل إن وظيفة الحاكم لا تتعدى أن تكون أداة تنفيذية للتشريع الإلهي... وخلافتنا التي نعمل لإقامتها لا مجال لمقارنتها بأي نظام سياسي وضعي مما عرفته البشرية، فالأسس التي تقوم عليها خلافتنا هي: أن المشرع هو الله، والرسول ﷺ مبلغ عن ربه، حق التشريع غير ممنوح لأحد، لا للخليفة، ولا لأهل مشورته، ولا لبرلمان، ولا لحزب ولا لمجموع الأمة، بل هو خالص حق الله تعالى^(١).

ويعقب أفراد الجماعة أن الله قد خلق الكون وحده، وكذلك وضع الدستور الإلهي للبشر وحده، وعليه فإن من يشاركه أو يتعدى على اختصاصاته في التشريع فقد خرج عن الملة، واستوجب قتله^(٢).

وقد أسهب عمر عبد الرحمن في توضيح ذلك في كتابه «كلمة حق»، وقد انتهى إلى أن الحاكمية الربانية أمرٌ ثابت وبديهي ومنطقي أيضاً؛ وذلك لأن الإسلام كُلُّ لا يتجزأ، وعليه فكل المسلمين يجب أن ينصعوا إلى الحكم الإلهي ويقاقلوه من جراء ردتهم وشركهم، «فالحاكمية لله تعني أنه سبحانه هو المالك الأمر المشرع الذي لا يجوز لأحد غيره أن يأمر أو يحكم أو يشرع، فحق التشريع غير ممنوع لأحد من الخلق،

(١) الجماعة الإسلامية: ميثاق العمل الإسلامي، نقلاً عن: المرجع السابق، ص ٢٠٨.

(٢) المرجع نفسه.

غير ممنوح لهيئة من الهيئات، ولا لحزب من الأحزاب ولا برلمان، ولا لمجموع الأمة ولا لمجموع البشرية، فمصدر الحكم هو الله، هو الذي يملكه وحده»^(١).

ولم يصف عبود الزمر عما سبق على مفهوم الحاكمية الربانية إلا تأكيداً على كفر وشرك الذين يقتبسون النظم الغربية في وضع سياسات الدولة، ويبدو ذلك في قوله في كتابه: «منهج جماعة الجهاد الإسلامي»: «أجمع علماء المسلمين على كفر من استبدل شريعة الرحمن بقانون ما أنزل الله به من سلطان»^(٢).

وإذا ما استعرضنا التعريفات السابقة في جملتها لمصطلح الحاكمية الربانية، فسوف ندرك أن معظم الذين استخدموا هذا التعبير خلطوا بينه وبين السياسة الشرعية؛ ومن ثم رفضوا أي شكل من أشكال الاجتهاد في أمور السياسة، بحجة أن النص القرآني لم يترك شاردة أو واردة في أمور السياسة والحكم، ومن ثم يعد كل تدخل بشري في أمور السياسة شركاً وضلالاً وكفراً يستوجب القتل، والحقيقة بالطبع غير ذلك. فالحاكمية الربانية عند الأصوليين تعني تلك الأحكام التي وردت إجمالاً في القرآن، واجتهد أهل الحل والعقد من الفقهاء والأصوليين في استنباط الآليات لتطبيقها على أرض الواقع، ويعني ذلك أنهم عبروا عن فهمهم لمقاصد الشارع من الأحكام، وذلك في اجتهادات تقنن العمل بها في تسييس أمور الدولة. وهذا لا يعني الخروج عن شرع الله، فالحدود لا تطبق إلا بشروطها، وشروط الحدود من الأمور الاجتهادية التي تختلف من عصر إلى آخر ومن مجتمع إلى غيره، فالأصل العمل بما أحله الله وتحريم ما حرمه، وتنفيذ أوامره الواردة في الآيات القاطعة الثبوت والدلالة، وهذا ما اتفق عليه - كما ذكرنا - الجمهور.

فقد أكد أبو حامد الغزالي أن الخطاب الإلهي لا مجال فيه للاجتهاد أو التحسين أو التقييح أو التعديل أو الترك، اللهم إلا في فهم تحديد درجة حلاله وحرامه «الواجب والمحظور والمندوب والمباح والمكروه، والقضاء والأداء والصحة والفساد والعزيمة والرخصة، وغير ذلك من أقسام الأحكام»^(٣).

(١) عمر عبد الرحمن: كلمة حق، نقلاً عن: المرجع السابق، ص ٢٠٩-٢١٠.

(٢) عبود الزمر: منهج جماعة الجهاد الإسلامي، نقلاً عن: المرجع السابق، ص ١٣٦.

(٣) الغزالي: المستصفى من علم الأصول، نقلاً عن: المرجع السابق، ص ٢٠٧.

ويضيف يوسف القرضاوي أنه لا حق للعقل البشري أن يضيف أو يعدل أو يترك ما جاء في الشرع من مقاصد وأحكام قاطعة، وعدا ذلك فللمجتهد من أهل الحل والعقد والعارفين بأصول الملة أن يشرعوا ويفننوا في الأمور المعيشية والحياتية شريطة ألا تتعارض مع ما جاء به الشرع وأمر به صراحة، وإذا ما تعذر تطبيق حكم لشروطه كان للحاكم أو القاضي حق وضع عقوبة التعذير، وهي من أبواب السياسة الشرعية.

السياسة الشرعية والحاكمية الربانية: (من السياق إلى المضمون)

لقد أشرنا في الصفحات السابقة إلى مفهوم السياسة الشرعية ثم الحاكمية الربانية، واجتهدنا في توضيح الفارق بينهما من حيث المعنى اللغوي، والمفهوم الاصطلاحي، والدلالات الإجرائية، وبيّنا كذلك الملابسات والعوامل التي أدت إلى مناقشة الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة لهذين المصطلحين، وكشفنا عن أوجه الجنوح في بعض هاتيك التعريفات والمفاهيم، وسوف نحاول في السطور التالية الكشف عن السياقات التي تبين إلى حد كبير علة ظهور الخطاب السياسي الإسلامي ومضامين الكتابات التي عبرت عنه، وذلك باستعراض عناوينها (أي عتبة النص)، وذلك قبل مناقشتنا لبنية الخطاب ومضمونه والقضايا التي اشتمل عليها، ألا وهي قضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقضية تطبيق الحدود الشرعية، والخلافة الإسلامية، وقضية شروط تنصيب الحاكم وعزله في السياسة الشرعية، وقضية المستبد العادل.

فإذا ما استعرضنا عناوين الرسائل والكتب التي حُررت في السياسة الشرعية من قبل الفقهاء وعلماء العقيدة والفلاسفة فسوف نجد أنها تتسم بثلاثة صفات أولها: أنها كانت تحمل صيغة الوعظ والإرشاد والتبصير؛ وذلك لأن معظمها قد كتب لمخاطبة أولي الأمر من الحكام، فقد حرص مؤلفوها على التزام أدب الخطاب، واللين في القول، والصدق في التوجيه مع النصيح والإرشاد.

وثانيهما: التأكيد على أن الأخلاق الإسلامية والسياسة الشرعية والحاكمية الربانية عُمَد لا يمكن الفصل بينهما، وحق الحاكم وأهل الحل والعقد في الاجتهاد لتسييس أمور الدولة تبعًا للمصالح المرسلة، وفهم دقيق للمقاصد الشرعية والآليات

التي تستخدم للوصول إليها، ودراسة واعية لمآلات تطبيقها أو تنفيذها، مع تقدير الموقف تبعاً لكل ذلك.

وثالثها: إثبات حكمه لله فيما شرع وحكم بقوانين لها من المرونة والسماحة والموضوعية على نحو يجعلها صالحة لكل زمان ومكان، فهي ثابتة لأنها كلية لا تتعرض للمسائل الجزئية التي تجعلها قاصرة في معالجتها، الأمر الذي جعلها موجهة في المقام الأول للعقلاء والمجتهدين والواعين والعارفين بمقاصدها (أي مقاصد تلك الأحكام) إلى درجة أننا يمكن أن نسلم بأننا كلما بحثنا عن المصلحة والخير الأعم في شتى السبل، سوف نجد أن الأحكام دوماً هو شرع الله الذي لا يقف قط حجر عثرة أمام ما ينفع الناس في دنياهم وآخرتهم.

ومن أمثلة الكتب التي تحمل تلك الخصائص:

الفخري في الآداب السلطانية لابن الطقطقي، بدائع السلك في طبائع الملك لابن الأزرق، الشهب اللامعة في السياسة النافعة لابن القاسم بن رضوان، آداب الملوك للثعالبي، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية لابن تيمية، الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية لابن القيم الجوزية، الأحكام السلطانية للماوردي، سلوك المسالك في تدبير الممالك لشهاب الدين بن الربيع، التبر المسبوك في نصيحة الملوك للغزالي، سراج الملوك للطرطوشي، الجوهر النفيس في سياسة الرئيس لابن الحداد... إلخ.

وقد تعمداً عدم الالتزام بترتيب هذه العتبات (أي العناوين) ترتيباً تاريخياً؛ وذلك لإثبات أن البيئة الثقافية لم تكن هي المؤثر الأول لورودها على هذا النحو السياقي، بل هي طبيعة التناول وجوهر الدرس وصلب المضمون.

وإذا ما انتقلنا إلى الكتابات الجانحة التي تناولت نفس الموضوع - أي السياسة الشرعية والحاكمة الربانية - فسوف نجد عتباتها أيضاً تكشف عن ثلاث خصائص لها، أولها: العنف في التوجيه، إذا تعدد كتابها الإعلان عن خطاباتهم في صورة الإنذار، والتوعد للأمة التي وصفوها بالمروق والشرك والكفر الذي يستوجب العقاب.

وثانيها: الاستعلاء، فمعظم عناوين الكتب التي أنتجتها الجماعات الضالة تعتبر نفسها الفرقة الناجية والمالكة لناصرية الحقيقة المطلقة والأحكام القاطعة، والقول الفصل.

وثالثها: مخاطبة المشاعر والحس الديني للعوام، ويبدو ذلك في محاكاتها للسياق الشرعي وإيهامها بأن سبيل أصحابها هو الصراط المستقيم الذي لا نجاة بدونه، ولا إسلام ولا إيمان بالعزوف عنه. وأن ما جاء فيها يعد ثورة جهادية تخلصه من الظلم الذي حال بينه وبين الحياة الكريمة التي أنعم بها الله عليه، ودعوة إصلاحية لدفع الفساد، وتقويم المعوج، ورد الجاحدين والجانحين والمجذفين إلى الصراط المستقيم.

ومن أمثلتها: حتمية المواجهة للجماعة الإسلامية، حكم تغيير المنكر باليد لآحاد الرعية لعبد الآخر حماد، العمدة في إعداد العدة للجهاد في سبيل الله لعبد القادر بن عبد العزيز (سيد إمام)، الفريضة الغائبة لمحمد عبد السلام فرج، حكم الطائفة الممتنعة عن شرائع الإسلام لمحمد عصام الدين درباله، فرسان تحت راية النبي لأيمن الظواهري، وثيقة ترشيد العمل الجهادي لسيد إمام، مراجعات لا تراجع لطارق الزمر، التوسمات لشكري مصطفى، كلمة حق لعمر عبد الرحمن، منهج جماعة الجهاد الإسلامي لعبود الزمر، الجامع في طلب العلم الشريف لسيد إمام، رسالة الإيمان لصالح سرية... إلخ.

ذلك فضلاً عن الكتب المؤسسة مثل: «الخلافة والملك، الحكومة الإسلامية لأبي الأعلى المودودي، في ظلال القرآن، معالم في الطريق لسيد قطب، جاهلية القرن العشرين لمحمد قطب».

أما المضمون فيمكننا التماسه في عقلانية الآراء، وغزارة العلم، وقوة الأسانيد وحجيتها، وذلك في كتابات الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة، أما الكتابات الجانحة فتتسم مضامينها بالسطحية في المعالجة، والقطعية في الحكم، والتعمد في اجتزاء النصوص، والتدليس في استنباط النتائج، وغير ذلك من أمور تنبئ عن قلة بضاعة كتابها في العلم الشرعي. وليس هذا الحكم من باب القدح أو الذم، بل يعبر عن

الواقع. فمعظم كتاب الخطابات الجانحة بداية من المؤسسين إلى الشارحين لم يكونوا من المتخصصين، بل كانوا من الهواة إذا صح التعبير، أو المثقفين المبتدئين في ميدان البحث الشرعي، وليس أدل على صدق ما نقول من تراجع الكثيرين منهم والاعتراف بجهلهم بالمقاصد الشرعية، وسوف نناقش ذلك - بشيء من التفصيل - في الصفحات الآتية خلال تحليلنا للقضايا الرئيسية التي تضمنتها كتاباتهم.

قضايا السياسة الشرعية والحاكمية الربانية

القضية الأولى: قضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

تُعد هذه القضية أخطر القضايا ذات الصلة بمفهوم السياسة الشرعية، ولا سيما منذ أواخر القرن الثامن عشر عند الوهابيين ثم الجماعات الجهادية، وأخيرًا القاعدة وداعش، فجميع تلك الفرق قد وضعت دلالة خاصة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ألا وهي الجهاد ضد كل من يعارض أفكارها ومعتقداتها، وقد قادهم جنوحهم إلى تكفير المجتمع الإسلامي ووصفه بمجتمع الجاهلية، كما هو الحال في كتابات أبي الأعلى المودودي عن الحاكمية^(١)، وكتابات سيد قطب (١٩٠٦ - ١٩٦٦) في أشهر كتابيه: «في ظلال القرآن - الطبعة الثانية»، و«معالم في الطريق»، وكتاب «الفريضة الغائبة» لمحمد عبد السلام فرج.

ولا يعنينا في هذا المقام إيراد معتقداتهم الفاسدة التي دفعتهم لإراقة دماء المسلمين وتشويه صورة الإسلام إلى درجة أضحى الإسلام فيها متهماً بالوحشية والهمجية والإرهاب، ذلك فضلاً عن ذبوع الحركات الإلحادية كرد فعل مباشر لتلك الأفعال الهمجية التي نشاهدها الآن في حياتنا المعاصرة، بل الذي يعنينا هو توضيح حقيقة ذلك المفهوم من الناحية الشرعية؛ اعتماداً على البنية الثقافية الإسلامية التي لفظته.

فالأمر بالمعروف هو ما أحله الله وحثَّ عليه، ويدخل ذلك في باب الدعوة، والنهي عن المنكر هو النصح والتحذير والمنع مما حرَّمه الله، ويدخل في باب

(١) المودودي: الخلافة الإسلامية، ترجمة: أحمد إدريس، دار المختار الإسلامي، القاهرة، ١٩٧٧، ص ٨٢.

التقويم، ويعني ذلك ضرورة وجود من يتدبّر ويعقل ماهية الحلال والحرام وما يدخل في باب المعروف وما يخرج منه إلى المنكر؛ لذا ذهب الجمهور إلى أن المنوطين بتحديد معاني ودلالات المعروف والمنكر هم العلماء مصداقاً لقوله تعالى:

﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٧١]، وقوله تعالى: ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، وقوله تعالى: ﴿يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسْرِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ (١١٤) وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١١٣، ١١٤]؛ ففي الآية الأولى: يشترط الباري - عز وجل - الولاية في الأمر والنهي، وفي الثانية: يُحدد جماعة أو أمة ويقصد بهم أمة العلماء؛ وذلك لأنه وصفهم بأنهم ورثة الأنبياء، وأنهم أكثر الناس خشيةً لله، وفي الثالثة: أوضح أنهم أهل الورع والمخلصون في عبادتهم لله، ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر بغية الإصلاح.

وعليه: فكل التصورات الاجتهادية الفردية - التي تخرج من عصبية أو فريق أو جماعة لوصف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - لا ينطبق عليها ما جاء في الكتاب الكريم؛ وذلك لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ورد في القرآن مرهوناً بالإصلاح والفلاح والعلم والتقوى، وكلها معاني تبعد كل البعد عما يفعله الإرهابيون تحت ذلك الشعار.

وجاء في الخبر أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرضٌ عين على العالم الفقيه العاقل؛ فليس هناك أسوأ من أن يضل أهل الرأي فيسكتون على المنكر ويُعرضون عن الأمر بالمعروف، وأن هلاك الأمة في فساد أولي الأمر الذين يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف، ولا يُستنبط من أحاديث رسول الله ﷺ على كثرتها أن هناك طائفة بعينها تختص بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بل على العكس من ذلك تمامًا، فكل من عَرَف واستوثق وقَطِن وأحاط بالمعروف ولم يدعُ إليه، ومن

عرف المنكر ولم يحذر منه ويمنعه فقد أثم وضل؛ أي أن تلك الطائفة المنوطة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليست حزباً أو جماعة، بل المقصود: العلماء العارفون (أهل الحل والعقد).

والاحتساب في الإسلام يعطي حق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لكل من علم ما جاء في قطعي الثبوت والدلالة من حلال وحرام، وإن كان ذلك المحتسب على ملة مُغايرة أو فاسقاً أو ظالماً، فالعبرة هنا بالدراية بحقيقة مقصد الشارع، فالفاسق إن نهى عن الزنا، والذمي إن نهى عن شرب الخمر، فمقصده هو الخير والهداية، ويثاب كل من فعل هذا وذاك، والحسبة تجوز بمآلاتها، فالكذب لا يعط؛ لأن الناس لن تُصغي إليه، وأن من اعتاد الفُحش لا ينهى عنه، فهو مكروه ومغضوب عليه في عشيرته. الأمر الذي جعل الجمهور يضعون شرط الأثر الإيجابي فيمن يضطلع بالحسبة^(١)، وعليه أجمع الفقهاء على ضرورة توخي الحذر في أولئك الأشخاص المكلفين بالحسبة من رجال الأمن والشرطة؛ حتى لا يظلموا ولا يأثموا في تنفيذ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أما العوام الجهلاء فلا يجوز لهم الاضطلاع بالحسبة تطوعاً؛ لأن ثقافتهم وعلمهم لا يمكنانهم من الحكم على المنكر أو المعروف، فيفعلون ما يعتقدون أنه كذلك، فيخلطون بين الأمرين الأمر الذي يتعارض مع أصل الشرع.

وقد استغل بعض المُدلسين والمُجدّفين جواز الحسبة على الفاسق، فاستعملوا البلطجية وقطاع الطرق والمجرمين في عملياتهم الإرهابية ضد الجيش والشرطة، وفاتهم أن هذا الفعل يتعارض مع قاعدة أكبر ألا وهي: حرمانية الخروج على الحاكم المسلم إلا بالكفر البواح، فاستعمال السيف ضد الأمنيين سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين مخالف للمقاصد الشرعية وُصِّل بالعقيدة الذي نهى عن الاغتيال والغدر والعنف والاعتداء.

أما المحتسب المُكلف «رجال الأمن» فيجب تحليلهم بصفات ثلاث هي: العلم،

(١) أبو حامد الغزالي: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، دراسة: محمد عمارة، الأزهر الشريف، القاهرة، ١٤٣٣هـ، ص ٢١: ٣٠.

والورع، وحسن الخلق، مصداقاً لقوله ﷺ: «لا يأمر بالمعروف ولا ينهى عن المنكر إلا رفيق فيما يأمر به، رفيق فيما ينهى عنه، حليم فيما يأمر به، حليم فيما ينهى عنه، فقيه فيما يأمر به، فقيه فيما ينهى عنه»^(١) ونخلص من ذلك إلى أن القرآن الكريم والسنة النبوية قد وضعاً فصل الخطاب في من يجب عليه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ ألا وهو العالم العارف والفقيه الحليم والراغب في الإصلاح، وعليه: فإن حديث القرآن عن الأمة أو الطائفة لا يمكن تفسيره إلا على أنها جماعة العلماء؛ أي أهل الحل والعقد، ومنهم بطبيعة الحال ولي الأمر.

وللأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سُبُلٌ ومراتب، وهي: التعريف، الوعظ، التخشين في القول، والمنع بالقهر في الحمل على الحق بالعقوبة، وقد حذّر الإمام الغزالي الأفراد والجماعات التي تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر من الأقوال والأفعال التي ينتج عنها فتنة أو إحداث فوضى، وأكد أن مثل ذلك مخالفٌ للمقاصد الشرعية؛ وذلك لأنها تسوق الأمة إلى منكر أشد، ويعني ذلك أن الأفعال لا تُقاس بحسن أدائها، بل بمقاصدها وغاياتها ومآلاتها، والصبر على الشر الأقل أفضل من تفشي الشر الأكبر والأعم^(٢).

ويؤكد الزمخشري (أبو القاسم محمود بن عمر، ت ٥٣٨هـ) أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفاية، فهو لا يضطلع به إلا العارف بحقيقته وكيفية أدائه، وما سبترتب عليه من مآلات.

ويرى القاضي عبد الجبار أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبٌ أخلاقي لا يتعدى النصح والوعظ والتقويم في التربية، وذلك في حدود مسؤولية الأفراد عن رعيّتهم، أما التقويم بالسيف أو الإكراه على الصلاة مثلاً فلا يجوز للأفراد إكراه المسلمين على ذلك ﴿لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾ [الغاشية، ٢٢] إلا ما كان فيه حدٌّ ونحن محتسبون عليه، وبالجملّة فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من واجبات الإمام أو الحاكم ما دام مؤمناً عادلاً عاملاً بالكتاب والسنة، أما إذا كان غير ذلك فيجوز

(١) العراقي وابن السبكي والزيدي، تخريج أحاديث إحياء علوم الدين، استخراج: أبو عبد الله محمود بن محمد الحداد، دار العاصمة، الرياض، ١٤٠٨هـ، ج ٣، ص ١٣٦٠.

(٢) أبو حامد الغزالي: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ص ٥٢ وما بعدها.

الخروج عليه من قبل أهل الحل والعقد؛ انتصاراً لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، شريطة القدرة عليه والغلبة؛ وذلك اجتناباً للفتنة، وهي منكر أعظم^(١).

ويضيف المعتزلة أن للأمر بالمعروف شروطاً أولها: العلم؛ أي التأكد بأن ذلك معروفاً، ثم الغاية منه ألا وهو الإصلاح، ثم المآلة أي ما سترتب على الدعوة للمعروف للنصح والترغيب دون منكر؛ أي التهريب باليد أو السيف. أما النهي عن المنكر فله ضوابط أيضاً، تبدأ بالعلم، ثم التأكد من حدوث ذلك المنكر على وجه اليقين، ثم المآلات أي ما سترتب على النهي عن المنكر؛ وذلك لتحديد الآلية بالقلب أو باللسان أو باليد، فلو كان المترتب على النهي عن المنكر يؤدي إلى منكر أعظم، أو شر أشد، أو فتنة فيجب حصر إنكار المنكر باللسان أو القلب؛ أي «إذا علم المحتسب أن ذلك لا يؤدي إلى مضرة أعظم منه، فإنه لو علم أو غلب في ظنه أن نهيه عن شرب الخمر يؤدي إلى قتل جماعة من المسلمين أو إحراق محله لم يُجب، وكما لا يُوجب لا يُحسن».

كما ينزع المعتزلة إلى أن المنكرات عقلية مثل: الظلم وشرعية مثل الزنا، فكلاهما يجب النهي عنه بعد التحقق منه، أي أنه ظلم بالفعل واقع على الجمهور، وليس على الفرد وحدث الزنا بشروطه الحدية، وذلك يرجع إلى الأئمة أو السلاطين أو الحكام وعمالهم أي الشرطة أو القضاء، تجنباً للفوضى والفتنة، فالقاعدة هي ألا يُسبب الأمر بالمعروف الوقوع في منكر، أو النهي عن المنكر إتلاف المعروف أو إحداث منكر أعظم منه^(٢).

وقد نحا هذا النحو كل من العز بن عبد السلام (عز الدين بن عبد العزيز، ت ٦٦٠ هـ)، والإمام النووي (أبو زكريا يحيى الحزامي، ت ٦٧٦ هـ) اللذان ذهبا إلى أنه فرض عين على الولي (الأب والأم) في تربية الأبناء، وفرض كفاية للعالم الناصح^(٣)، كما بين ذلك ابن تيمية وابن الأزرق، إذ يُعرّف الأخير الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بأنه

(١) عادل خلف عبد العزيز: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بين الخوارج والمعتزلة، دار الهداية، القاهرة، ٢٠١١، ص ٦٥، ١٠٣.

(٢) عادل خلف عبد العزيز: المرجع نفسه، ص ٨٩-٩٠.

(٣) النووي: شرح النووي على صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٩٢ هـ، ج ٢، ص ٢٣.

فعل ما فيه صلاح وملائمة، وكلمة ملائمة هنا تعطي الموازنة بين المصلحة الشرعية ومقتضيات الواقع، وهو يتفق مع ابن خلدون في أن من يضطلعون به هم القائمون على أمر المسلمين أو من ينوب عنهم، أما النصح فهو واجب على المؤمنين العارفين كافة^(١). وكذا ابن القيم الذي وضع أن النهي عن المنكر واجب؛ شريطة ألا يتولد عنه منكر أبشع وأخطر منه على المسلمين؛ أي أن السياسة الشرعية تقتضي الحكم عليه من باب درء المفاسد وجلب المصالح^(٢). وعلى النقيض من ذلك كله نجد فرقة الخوارج التي غالت في تكفير المسلمين وأباح قتال العاصي، بل الحكم على الناس بالظاهر وإقامة الحدود بالقرائن وليس بالأدلة، وإباحة الخروج على الحاكم بالسيف بمقتضى مخالفته لهم.

وقد نحا نفس المنحى - كما ذكرنا - الحشاشون وغلاة السلفية المعاصرون وداعش، وجميعهم استحل دماء المسلمين وقتل الأئمة والتمثيل بجثثهم ونشر الفوضى وإشعال نار الفتنة، وكل ذلك يتعارض تمامًا - كما بينا - مع قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقلوه تعالى: ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، يتناقض مع حال المسلمين الآن، ويتناقض مع الإرهاب والاعتقال السياسي وترويع الأئمة، وقد نسي هؤلاء أن الأمر بالمعروف مبدأ أخلاقي يرمي إلى الإصلاح، أما ما يفعلونه الآن ليس من السياسة الشرعية ولا من مقاصد الدين ولا من مبادئ الأخلاق، فالإسلام نسق لا يتجزأ، فالأخلاق صلبه والعبادات مسلكه^(٣).

ولا ريب في أن أبا الأعلى المودودي وسيد قطب والجماعات المتأسلمة قد غالوا جميعاً في حديثهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى درجة تكفير المخالفين، وإن كانوا من المسلمين (يصلون ويصومون ويؤدون الفرائض)، فقد أطلقوا على الحكومات التي لم تطبق مبدأ الحاكمية بفهمهم السابق اسم دار الكفر،

(١) محمد محمود محمد: الفكر السياسي عند ابن الأزرقي الغرطاني، بحث غير منشور «رسالة ماجستير» كلية دار العلوم - جامعة القاهرة، ٢٠١٦، ص ١٣٨.

(٢) الموسوعة الفقهية: ج ٥، ص ٢٥٠.

(٣) محمد أبو سعدة: الخوارج في ميزان الفكر الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٨، ص ١٦٨.

ومن ثم يجب على المؤمنين بدعوة الجماعات (الفرقة الناجية) قتالها، وسلب أموالها، وسبي نساءها، وتقتيل أفراد حكومتها وجيشها وشرطتها.

أضف إلى ذلك أن معظم منظري هذه الجماعات قد فتحوا الباب على مصراعيه للحسبة الفردية، أي حق دفع المنكر لأفراد الرعية، ولا ضابط لها سوى حرارة الإيمان وتحريض الأمير أو قائد الفرقة أو الجماعة.

الأمر الذي يتعارض مع رأى الجمهور بعامة، ورأي ابن تيمية بخاصة، فقد حذر الأخير من جهل القائمين بالحسبة، أو عدم درايتهم بالمقاصد الشرعية، أو شططهم واندفاعهم الذي يقودهم إلى تكفير الرعية بغير حق، أو الخروج على الولي أو السلطان دون إثبات الكفر البواح عليهم.

فها هو المودودي يربط بين النهي عن المنكر والجهاد، فيرى أن دفع المنكر فرض عين على الأمة الإسلامية باللسان وبالقلب، أما التقويم بالسيف واليد فتختص به جماعة في كل عصر تتوفر فيهم حرارة الإيمان والدراية بالشرعية والإحساس بخطر ذلك المنكر^(١). وفي ذلك يقول: «إن الإسلام ليس بنحلة كالنحل الرائجة، وأن المسلمين ليسوا بأمة كأمم العالم، بل الأمر أن الإسلام فكرة انقلابية ومنهاج انقلابي يريد أن يهدم نظام العالم الاجتماعي بأسره، ويأتي بنبأ من القواعد، ويؤسس بناية من جديد حسب فكره ومنهاجه العملي.

ومن هناك تعرف أن لفظ «المسلم» وصف للحنز الانقلابي العالمي الذي يكونه الإسلام وينظم صفوفه؛ ليكون أداة في أحداث ذلك البرنامج الانقلابي الذي يرمي إليه الإسلام ويطمح إليه ببصره، والجهاد عبارة عن الكفاح الانقلابي من تلك الحركة الدائبة المستمرة التي يقام بها للوصول إلى هذه الغاية وإدراك هذا المبتغى^(٢).

ويمضي سيد قطب في ركاب المودودي معلناً أن الإسلام جاء ثورة على كل النظم التي لا تحكم بشرع الله، وعليه فالجهاد بالسيف فرض عين ضد كل من يأبى الانصياع إلى الحاكمية الإلهية دستوراً ومنهجاً، وفي ذلك يقول: «إن إعلان ربوبية الله

(١) أبو الأعلى المودودي: مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة، دار القلم، الكويت، ط ٥، ١٩٩٤، ص ٨٦.

(٢) أبو الأعلى المودودي: الجهاد للأمة الثلاثة، المختار الإسلامي، القاهرة، ١٩٥٠، ص ٢٣.

وحده للعالمين معناها: الثورة الشاملة على حاكمية البشر في كل صورها وأشكالها وأنظمتها وأوضاعها، والتمرد الكامل على كل وضع في أرجاء الأرض، الحكم فيه للبشر بصورة من الصور... أو بتغيير آخر مرادف: الألوهية فيه للبشر بصورة من الصور... ذلك أن الحكم الذي مرد الأمر فيه إلى البشر، ومصدر السلطات فيه هم البشر، هو تأليه البشر، يجعل بعضهم لبعض أرباباً من دون الله»^(١).

ويقسم سيد قطب المعروف إلى معروف أكبر ومعروف أصغر، فالأول: يعني الحاكمية الربانية، والأصغر: هو تنفيذ وطاعة ما أمر به الله في شريعته. ويقسم كذلك المنكر إلى منكر أكبر ومنكر أصغر، ويجعل الأول: في الحكم لغير شرع الله؛ أي حكم الطاغوت والنظم الغريبة الحديثة، أما المنكر الأصغر: فيتمثل في العصيان والفسق وارتكاب المعاصي والآثام، وعلى المسلم الفرد أن يضطلع أولاً بالمعروف الأكبر؛ أي يجاهد من أجل إعلان كلمة الله وتمكين الحاكمية الربانية من تسييس الدنيا، ومجاهدة المنكر الأكبر بالسيف، وقتل كل من يعارض أو يتباطأ في تنفيذ شرع الله.

ويقول: «إن راية المسلم التي يحامي عنها هي عقيدة... ووطنه الذي يجاهد من أجله هو البلد الذي تقام شريعة الله فيه، وأرضه التي يدافع عنها هي (دار الإسلام) التي تتخذ المنهج الإسلامي منهجاً للحياة... وكل تصور آخر للوطن هو تصور غير إسلامي تنصح به الجاهليات، ولا يعرفه الإسلام»^(٢).

ويمكننا أن نلاحظ ربط سيد قطب بين العديد من المصطلحات وجعلها في سياق واحد، فالحاكمية الربانية هي المعروف الأكبر وإنكارها هو المنكر الأشهر الذي يستوجب الجهاد بالسيف، والحاكمية أيضاً هي أرض السلام والوطن، ودونها ديار حرب وشرك واغتراب. الأمر الذي يبرر جحود القطبيين من جماعة الإخوان لمبدأ الوطنية والقومية ونظرتهم المتعالية لسائر المجتمعات دون أفراد الجماعة التي تقمصت دور الفرقة الناجية والجماعة المقصودة بحماية الدين وقيادة العالم.

(١) سيد قطب: في ظلال القرآن، ج ٣، ص ١٧٢٠.

(٢) سيد قطب: في ظلال القرآن، ج ٢، ص ٧٠٨، ٧٠٩.

وقد وجدت آراء المودودي وشروح سيد قطب أصداء عديدة بين شباب من أطلقوا على أنفسهم «الجماعات الإسلامية» و«الجهاد»، ومن هؤلاء صالح سرية الذي خالف التراث الفقهي والخبر النبوي في ربطه بين الجهاد بالسيف ودفع المنكر، وجعلهما فرض عين على كل مسلم ومسلمة قادر على حمل السيف؛ لمحاربة الحاكم الظالم والمجتمعات الكافرة التي تسوس المسلمين بغير شريعة الله، معلنة بذلك أنها ديار حرب^(١).

ويضيف محمد عبد السلام فرج أن قتال هؤلاء الحكام واجب شرعاً؛ وذلك لأنهم اتبعوا الطاغوت ذلك الفعل الذي لا يحتاج لفتوى شرعية توجب قتالهم ومن انحاز لهم من المجتمعات الكافرة الجاهلة^(٢).

ويؤكد عبود الزمر على أن الجهاد لتمكين حاكمية الله لا يحتاج لإذن من ولي أو راع، فعلى الشباب أن يلبوا نداء الجهاد مدفوعين من حرارة إيمانهم وأن كلمة الله هي العليا، وأن الله غالب على أمره، وأن الشهادة في هذا السبيل غاية الغايات^(٣).

ولا يفرق عبود الزمر في تلك الحرب بين المسلمين وأهل الذمة والمعاهدين المسالمين، فجميعهم كفار يستوجبون القتل حتى يسلمون بالحاكمية الربانية، ويجوز مع ذلك موالاته الكافر ومصارعته. والقتال تحت راية الفاسق لحين التمكن من قتلهم جميعاً بعد التمكن من ناحية الحاكم المسلم الفاجر والظالم.

ويتوسع سيد إمام في إباحته جهاد آحاد الرعية والثورة على الحاكم الفاسق، زاعماً أن قتال كل من يأبى الحاكمية الربانية (بالمفهوم السابق) مجمع على قتله، إذا ما قدر عليه المجاهدون، وإذا افتقروا إلى العدة للمجابهة هاجروا أو قاتلوا غدراً (حرب العصابات).

ويقدم سيد إمام قتال حكام المسلمين عن غيرهم بحكم أنهم مرتدون، ثم يقاتل

(١) صالح سرية: رسالة الإيمان، ص ٦٣٨.

(٢) محمد عبد السلام فرج: الفريضة الغائبة، نقلاً عن: مجدي محمود عبدالحافظ، المراجعات الفكرية، ص ١٥٧.

(٣) عبود الزمر: منهج جماعة الجهاد الإسلامي، نقلاً عن: المرجع نفسه، ص ١٦٠-١٦١.

اليهود والنصارى والمنكرين للألوهية، وذلك بشتى الصور وعلى نحو خالٍ تمامًا من الشفقة أو الرحمة؛ وذلك لأنهم أطاعوا الطاغوت وجحدوا شرعة الله، ووصف من يتقاعس من شبيبة المسلمين عن دفع ذلك المنكر بأنهم أكثر كفرًا وأشد ضللاً؛ وذلك أنهم تقاعسوا عن نصره الله، وقعدوا عن قتال جيش الشيطان وشرطته، وقضائه ونوابه، والمجتمع الذي ارتضى أن يساس بدستور غربي كفري^(١).

وإذا ما نظرنا إلى عقيدة (داعش والنصرة وبيت المقدس وبوكو حرام وغيرها من الجماعات الإرهابية) فسوف نجد أنها مستمدة من كتابات سيد إمام، الذي أكد في غير موضع من كتاباته على أن القتال بشتى صورته وأعنف طرائقه هو الحل الأوحـد لتمكين الحاكـمية الإسلامية، ويقول في ذلك: «إن كان الحاكم المرتد ممتنعاً بطائفة تقاتل دونه، وجب قتالهم، وكل من قاتل دونه فهو كافر... وجهاد هؤلاء الحكام المرتدين وأعوانهم فرض عين على كل مسلم»^(٢).

وإذا ما أردنا تحليل ما سبق من هاتيك الآراء الجانحة والأحكام الجائرة، فسوف نجد أن علتها تبدو بوضوح في ذلك الحكم - الذي تنقصه الحجة والروية الشرعية - الذي وصفت فيه السياسة الشرعية والحكومات الإسلامية بأنها سياسات كافرة، ثم حشدت النصوص التي تؤيد ضرورة محاربة الكافر المنكر لشرع الله، الأمر الذي يخالف واقع الحال، فإن الحكومات الإسلامية لم تجحد الحاكـمية الربانية بمعناها التشريعي الكلي، كما أنها لم تعتمد إباحة المنكر أو تحليل الحرام أو نهـي المسلمين عن عبادة الله، أو أمرهم بطاعة دونه.

فجهل أصحاب هذه الكتابات بالمقاصد الشرعية وطبيعة السياسة الشرعية وحقيقة الحاكـمية الربانية التي وردت في الكتاب وصحيح السنة هو الذي دفعهم إلى هذا الجنوح الذي يشوه حقيقة الإسلام.

القضية الثانية: قضية تطبيق الحدود الشرعية

إذا ما انتقلنا إلى القضية الثانية التي طالما أثارها المتأسلمون والمتنطعون في

(١) عبد القادر عبد العزيز: العمدة في إعداد العدة، نقلاً عن: المرجع نفسه، ص ١٦٣-١٦٨.

(٢) عبد القادر عبد العزيز: العمدة في إعداد العدة، نقلاً عن: المرجع نفسه، ص ١٦٩.

الدين، فسوف نجد لها مقولة حق أُريد بها باطل، فالحدود الشرعية لا خلاف بين الفرق الإسلامية على وجوب تطبيقها باعتبارها الجزاء الرادع لمن تعمّد معصية الله - عز وجل - وفعل أكبر المنكرات، شريطة توفر ضوابط تطبيقها، بدايةً من وعي المجتمع ثم درايته بخطورة ارتكاب هذه المعاصي، وأخيراً توفر الأدلة التي تُثبت باليقين وقوعها من مرتكبيها، ويعني ذلك أن تطبيق الحدود الإسلامية من باب سدّ الزرائع والعقوبات التي يجب على الحاكم المسلم تطبيقها على من تعدّاها من المسلمين، وإذا لم تتوفر ضوابط تطبيقها فعلى الحاكم المسلم والقاضي اللجوء إلى التعازير، وهي أحكام اجتهادية ترمي إلى درء المفاسد وإصلاح المجتمع وتقويم الخلق.

ولمّا كان التعزير غير مقدّر ولا محدد شرعاً من حيث الكم والكيف، فإن أمره لا بد وأن يكون متروكاً للإمام أو الحاكم، أو ما يجري مجراها بحسب الجريمة وظروفها وحسب المصلحة العامة، فيجري الاجتهاد فيه ولا يوجد سقف له، ولذلك فإن العقوبات التعزيرية يرجع في تقديرها إلى اجتهاد الأئمة والقضاة في كل زمان ومكان حسب المصلحة، حيث إن الجريمة غير الموجبة للحد الشرعي المقدّر يمكن مواجهتها بالاستناد إلى قانون التعازير، حيث يمكن أن يوضع لها الجزاء المناسب بحسب تقدير الحالة والظروف، وليس بالضرورة أن تكون العقوبة التعزيرية بأقل من الحد الشرعي، إذ إن المساحة التعزيرية تجمع بين أدنى العقوبات وأقصاها؛ ويعني ذلك أنه بمقتضى نظام التعزير في السياسة الشرعية التي تأخذ في اعتبارها مصالح الرعية، يجوز للحاكم أو القاضي تأثيم أي فعل يرى فيه إخلالاً بالأمن أو تحييقاً للحقوق الخاصة بالناس، أو عدواناً على أموالهم وأعراضهم، ويضع لها عقوبة مناسبة وإن تجاوزت الحد إلى الإعدام. وهذا معناه أن التعزير كله من باب السياسة الشرعية التي يكون المدار فيها على المصلحة العامة للأمة حسبما يقدّرها ولي الأمر، وهي متغيّرة بتغيّر الزمان والمكان، ومتطورة بتطور المجتمعات وتبدّل ظروفها، فما تُثمليه المصلحة اليوم في مجتمع قد لا تُثمليه في مجتمع آخر، أو في نفس المجتمع في وقت آخر؛ والمراد بذلك العمل هو تحقيق مقاصد الشريعة، وليس السير على حرفية النص الفقهي الذي إذا ما اتبعناه تعطل المقصد الشرعي الأصلي، مثل: إقامة العدل، أو استتباب الأمن، أو الحفاظ على الأعراض والأموال.

والخلاصة: إن التعزير في حقيقته مرّن للغاية، وقابل للتغيير، ويختلف باختلاف الظروف والأحوال، فكل ما يؤدي إلى التأديب والعقاب وقوة الردع ويُحقق المصالح العامة ويتناسب مع البيئة الاجتماعية يُعد من باب السياسة الشرعية^(١).

وقد اجتمع جمهور الفقهاء على قاعدة درء الحدود بالشبهات؛ وذلك سيراً على قوله ﷺ في الحديث: «تعافوا الحدود فيما بينكم، فما بلغني من حدٍّ فقد وجب»^(٢).

فسماحة الإسلام قد وضعت شروطاً لإقامة الحدود باعتبارها الحد الأقصى للعقوبة، وتبدأ هذه الشروط بسلامة المجتمع؛ مما يسوقه إلى ارتكاب الجرائم والجنایات مدفوعاً بالحاجة أو مضطراً مثل: المجاعة والنوازل، والفروق بين الطبقات والإكراه، أضف إلى ذلك جهل الأفراد بخطورة ما يفعلونه من منكرات على مصلحة الفرد والجماعة، وعدم درايتهم بما ينتظرهم من عقاب في الدنيا والآخرة، ولمّا كان الحكم على الإنسان بأنه خير بطبعه يقيناً، فإن أيّ شك في براءة المتهم يمنع الحاكم أو القاضي من تطبيق أقصى العقوبة عليه ألا وهي: الحد الشرعي. فقد أبى عمر بن الخطاب تطبيق حد الزنا على امرأة اعترفت صراحة بارتكابها له؛ وذلك لأنه وجد في اعترافها ما ينم عن جهلها بفداحة هذا الفعل والعقاب الشرعي الذي ينتظرها، أي أن الحد قد سقط عنها لعلّة جهلها.

وقد اتفق الفقهاء على أن أيّ اختلاف في شرط أو في توصيف للواقعة يُعطل إقامة الحد، ويقول الشيخ أبو زهرة (ت ١٣٩٤ هـ): «إن كل فعل يختلف فيه الفقهاء حلاً وتحريماً، فإن الاختلاف يكون شبهة تمنع إقامة الحد»^(٣).

ولما كانت شروط الحدود مختلف في بعضها بين الفقهاء، بات التعزير أقرب إلى السياسة الشرعية من إقامة الحد بشروط ناقصة، فاليقين هو الطريق الأوضح لتطبيق الحدود.

(١) مصطفى معوض: مشكلة الحدود، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠١٥، ص ٤٣، ٤٤.

(٢) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، ح ١٨٩٣٧، وأبو داود في سننه، ح ٤٣٧٦، وأحمد في سننه، ح ٢٧٢٤٠، وغيرهم.

(٣) مصطفى معوض: مشكلة الحدود، ص ٥٠.

وصفوة القول إن التعازيرَ حكمٌ شرعي لا يتعارض مع المقاصد التي تسعى السياسة الشرعية إلى تحقيقها؛ ألا وهي: إقامة العدل، وكفل الأمن وحماية الأنفس والأموال والأعراض، وبث الطمأنينة في المجتمع، ودرء المفاسد وجلب المصالح. ويتضح من ذلك تهافت الشعارات التي يرددتها البعض بأن الحكومات الإسلامية التي سنّت القوانين الوضعية كافرة؛ لأنها لا تُطبق السياسة الشرعية، وحسبنا أن نُشير أيضًا إلى أولئك الذين تمسكوا بحرفية النص؛ أي العقوبة التي وردت في القرآن وصحيح الحديث، وتجاهلوا المقاصد الشرعية وفقه الحدود والمآلات. فتؤكد أنَّ ما ذهبوا إليه من تشدد وتنطع في الدين لا يُعبر إلا عن رأي الخوارج الذين كفّروا المسلمين وخلطوا المُحكم بالمتشابه والمحرّم بالمكروه والقرائن بالأدلة والبراهين؛ فقد حكم رسولنا الكريم بالمقاصد الشرعية وليس بحرفية النصوص، والأمثلة على ذلك: أنه لم يقتل المنافقين ولم يُحرّب بيوت غير المصلين من المسلمين، ولم يهدم الكعبة ليعيد بناءها على القواعد التي وضعها نبي الله إبراهيم - عليه السلام - وكان يُلقن السارق قبل قطع يده: «قل لا»، ويناقش الزاني: «لعلك باطنتت أو فاخذت»، وغير ذلك من أفعال خالفت في ظاهرها ظاهر النص، بينما راعى فيها ﷺ المقاصد الشرعية، وهي الأهم ومآلات دفع المنكر الأقل، وقد عطّل عمر بن الخطاب حد السرقة في عام الرمادة، وضاعف حد شرب الخمر من أربعين إلى ثمانين جلدة، وجعل أرض الفيء مشاعًا عوضًا عن تقسيمها على المحاربين، وحرّق عثمان بن عفان - ذو النورين - كل المصاحف المخالفة لما اجتمع الحُفّاظ عليه، كما عاقب علي بن أبي طالب المجترئين - الذين غالوا في تشيعهم له إلى درجه تأليهه - بتحريقهم، فكل ذلك يؤكد أن السياسة الشرعية تتخذ من المقاصد الشرعية دستورًا لها، اقتفاءً لأثر النبي وصحابته^(١).

وقد ذهب الشيخ عبد المتعال الصعيدي (ت ١٣٨٦هـ) إلى أن تطبيق الحدود يحتاج إلى العديد من الإصلاحات الفقهية والدراسات الشرعية في التأويل، والأخلاقية والاجتماعية في التطبيق قبل المطالبة به، ذلك فضلًا عن دعوته إلى تحديث فقه الحدود؛ وذلك ليتواءم مع المتغيرات الثقافية والحضارية، تلك التي

(١) عبد العال أحمد عطوة: مدخل للسياسة الشرعية، ص ٣٢: ٣٦.

حالت بين تطبيق الحدود بشروطها التي وضعها الفقهاء، فذهب إلى أنه لم يعد بمقدور ولي الأمر أو من يجري مجراه التيقن من إثبات وقوع الجريمة مثل السرقة والزنا، طبقاً للشروط الفقهية المُجمع عليها. وبيّن الصعيدي أن فساد الذم وانحطاط الأخلاق وتحايل المذنبين في إخفاء جرائمهم وتعصّب الجامدين في أخذهم بالشبه؛ يحول كل ذلك بين تطبيق الحدود الشرعية، والانحراف عن مقاصدها. الأمر الذي يدفعنا في السياسة الشرعية إلى الأخذ بالقوانين الوضعية المتمثلة في التعازير، ونجعل الحد الأقصى للسرقة والزنا هو قطع اليد والرجم والجلد، مما لا يُعطّل الحدود من جهة، ويكشف عن مرونة النص الإسلامي من جهة ثانية، ويفتح باب الاجتهاد في فقه الحدود من جهة ثالثة. ويقول الصعيدي: «فهل لنا أن نجتهد في الأمر الوارد في حد السرقة، وهو قوله تعالى: ﴿فَاقْطِعُوا﴾، وفي الأمر الوارد في حد الزنا في قوله تعالى: ﴿فَاجْلِدُوا﴾؛ فنجعل كلاً منهما للإباحة لا للوجوب، ويكون الأمر فيها مثل قوله تعالى: ﴿يَنْبَغِيْءَ آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ [الأعراف: ٣١]. فلا يكون قطع يد السارق حداً مفروضاً لا يجوز العدول عنه في جميع الحالات إلى عقوبات أخرى رادعة، ويكون شأنه في ذلك شأن كل المباحات التي تخضع لتصرفات ولي الأمر، وتقبل التأثير بظروف كل زمان ومكان، وهكذا الأمر في حد الزنا - سواء كان رجماً أم جلداً - مع مراعاة أن الرجم في الزنا لا يقول به فقهاء الإباضية من الخوارج؛ لعدم النص عليه في القرآن الكريم. وهل لنا أن نذل بهذه الحالة عقبة من العقوبات التي تقوم في سبيل الأخذ بالتشريع الإسلامي، مع أنه في هذه الحالة لا نكون قد أبطلنا نصاً، ولا ألغينا حداً، وإنما وسّعنا الأمر توسيعاً يليق بما امتازت به الشريعة الإسلامية من المرونة والصلاحيّة لكل زمان ومكان.

وأعني بالإباحة معناها الأعم، الذي يدخل في باب الوجوب، كما قال بذلك بعض أئمة الأصول، والحققة: أنني لم أرد إلا حصر المواضع التي يجب فيها حد القطع وغيره في حالات قليلة جداً، وهي الحالات التي ثبت اتفاق الأئمة المجتهدين فيها على وجوب القطع. أما الحالات التي يكون فيها خلاف بينهم فيكون من حق ولي الأمر ألا يأخذ فيها بعقوبة القطع، بل له أن يعدل عنها في ذلك إلى عقوبات رادعة^(١).

(١) عصمت نصار: حقيقة الأصولية الإسلامية، دار الهداية، القاهرة، ٢٠١٢، ص ٢٠٧: ٢١٠.

إن الذين يتاجرون بشعار الحاكمية الإسلامية لا يخرجون عن كونهم: إما جاهلين بأصول التشريع الإسلامي وفقه الحدود أو متعصبين لاتجاهات جانحة؛ شأن الخوارج الذين كانوا يُشبهون السيف ضد مخالفهم في الرأي دون أدنى تعقل أو تدبر للمسألة الخلافية. فمسألة تطبيق الحدود - كما ذكرنا - ليست سيرة المنال في السياسة الشرعية في عالمنا المعاصر؛ وذلك يرجع إلى تطور الجرائم وفساد الذمم وتدني الأخلاق، ناهيك عن تردي الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، فلا يُعقل أن يُحد السارق (النشال) إذا ضُبط بسرقة، ولا يُحد المختلس الذي لا سبيل لإثبات التهمة عليه وفق الشروط الفقهية، قس على ذلك باقي العقوبات الحديثة، فالعقوبات التعزيرية هي الأنسب لزماننا في ظل تعطيل الاجتهاد في فقه الحدود.

والجدير بالإشارة في هذا السياق أن سائر الحكومات الإسلامية منذ عصر أبي بكر الصديق إلى نهاية الخلافة العثمانية قد طبقت الحدود الشرعية في أضيق نطاق؛ وذلك لصعوبة استيفاء شروطها. وفي العصر الحديث نجد الوهابيين وأبي الأعلى المودودي يرفعون شعار الحاكمية الإسلامية ويضعون في الوقت نفسه قانونًا للجنايات في السياسة الشرعية؛ وذلك لدرء المفاسد التي لا تخضع لشروط الحدود، أي أن التعازير الشرعية أضحت هي القواعد المنظمة للسياسة في الدساتير الإسلامية. أما الكتابات الإرهابية التي حررت بأيدي أعضاء جماعتي الإرهاب والجماعة الإسلامية، فقد كفرت كل الحكومات التي لم تلتزم بحرفية تطبيق الحدود، ولم تناقش تلك الصعوبات التي تحول بين التطبيق الصحيح للحدود الشرعية بشروطها واستيفاء المقاصد الشرعية ومآلاتها، الأمر الذي جعل من كتاباتهم مجرد صيحات نائرة لا علم فيها ولا عقل.

القضية الثالثة: الخلافة الإسلامية:

إذا ما انتقلنا للقضية الثالثة التي طرحها المتشددون والمتعصبون من الجماعات السلفية المعاصرة والإخوان وداعش ومن على شاكلتهم، فسوف نجد أنها تتعلق بنظام الخلافة بدايةً من توصيفه، ونهايةً بشروط إقامة الخليفة أو الإمام، ومهامه والخروج عليه، فقد زعموا أن نظام الخلافة نظام ديني، في حين أن جمهور الفقهاء قد اتفقوا

على أنه نظام سياسي مدني، وجعلوا له ثلاثة أشكال «البيعة والمُلك والغلبة»، ولكنه ضرورة من ضرورات إقامة المجتمعات دينياً وعقلياً.

فذهب الحسن البصري (أبو سعيد بن يسار، ت ١١٠هـ) إلى أن موضوع الخلافة أو الإمامة من شؤون الدنيا، وأن الخليفة بشر يُخطئ ويُصيب، وهو حاكم لا يرقى إلى قدر النبوة في كماله، ولا يوحى إليه لنصفه بأنه ظل الله على الأرض، وإن كانت طاعته واجبة فهي من أجل حفظ النظام، فلا يجوز الخروج عليه إلا بغلبة وقوة مانعة للفتن وإراقة الدماء.

والخلافة عند أبي حنيفة (النعمان بن ثابت الكوفي، ت ١٥٠هـ)، ومالك (أبي عبد الله مالك بن أنس، ت ١٧٩هـ) والشافعي (أبي عبد الله محمد بن إدريس، ت ٢٠٤هـ)، وأحمد (أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، ت ٢٤١هـ) ليست من الأصول الشرعية، بل من الفروع التي يُحكم فيها بالرأي والاجتهاد. وأن الإمام أو الخليفة غير معصوم، بل إنه يحتاج دوماً لمشورة العلماء (إجماع المجتهدين)، وهو الأمر الذي إذا ما اتفق عليه علماء الأمة استناداً على قطعي الثبوت والدلالة يجعل من السياسة حكماً شرعياً؛ أي أنه لا كهانة ولا سلطة في الإسلام سوى سلطة العلم والعقل الذي يهتدي بفهمه للشرع ومقاصده إلى ما فيه خير الناس وصالح الأمة وسعادتها، وذهب معظم فرقة المعتزلة إلى أن نظام الخلافة ليس نظاماً دينياً، بل تدفعنا إليه المصلحة والرغبة في استتباب الأمن وحماية المقاصد الشرعية.

ونزعت الأشاعرة وجمهور أهل السنة إلى أن نظام الخلافة نظام سياسي حثّ عليه الشرع والعقل معاً، أي أنه يجب على الأمة الإسلامية أن تُنظم مجتمعاتها عن طريق قيادة يختارونها وفق عقد يُمكنهم من تحقيق المقاصد الشرعية وإقامة العدل ودرء المفاسد وجلب المصالح. وجميعهم لم يزعم أن نظام الخلافة شرعي أو إلهي؛ والدليل على ذلك إقرارهم بأن كل ما فيه يخضع لسلطة الأمة المتمثلة في أهل الحل والعقد، وأن له أشكالاً فرضتها وقائع وأحداث، فلو كان نظام الخلافة شرعياً لما اختلف عليه ولما تحوّل عنه المسلمون بالمُلك والسلطان^(١).

(١) مصطفى حلمي: نظام الخلافة في الفكر الإسلامي، ص ٣٩٠: ٤٠١.

وقد ذهب الماودري^(١) وأبو يعلى^(٢) والغزالي^(٣) وابن تيمية^(٤) وابن الأزرقي^(٥) إلى الرفع من قدر الإمام أو الخليفة أو الحاكم المسلم العادل الذي يطبق شرع الله والمنوط بحفظ مقاصده، وذلك استناداً على قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]، وكذلك ﴿يَكْدَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ﴾ [ص: ٢٦]، ولا يفهم من تصورات الماودري ومن نحا نحوه أن أهل السنة والجماعة كانوا يؤلهون الحاكم بالمعنى الشيوقيراطي (ظل الله على الأرض) ولا رفعه إلى مقام النبوة، بل على العكس من ذلك تماماً؛ فالإسلام برئ من تلك الفرية الشيعية، فلا كهنوت في الإسلام والحاكم فرد من الأمة نصبه أهل الحل والعقد أو آل إليه المُلْك والحكم فحسب، ومن ثمَّ فالدربة والدراية والعلم والورع هي المعايير التي ترفعه إذا ما التزم بها أو تُقْصيه إذا ما حاد عنها، وقد فسّر ذلك إمام الحرمين الجويني^(٦) (أبو المعالي عبد الملك، ت ٤٧٨هـ)، وذلك بتمييزه بين النبي والخليفة، فالثاني منوط بتسييس أمور المسلمين فيأمر بالمعروف وينهى عن المنكر فيهم باجتهاداته بحسب ما استطاع إلى ذلك سبيلاً.

ويُضيف فخر الدين الرازي^(٧) (محمد بن عمر بن الحسن، ت ٦٠٦هـ) أن نظام الخلافة أو الرئاسة أو المُلْك واجب على المسلمين سمعاً، وعند الجاحظ^(٨) (أبي عثمان عمرو بن بحر، ت ٢٥٥هـ) عقلاً وسمعاً أيضاً؛ أي - كما ذكرنا - ضرورة إقامة

(١) حورية توفيق: الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٦، ص ٢٤٦.

(٢) أبو يعلى بن الفراء: الأحكام السلطانية، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠، ص ١٩، ٥٨.

(٣) حورية توفيق: الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، ص ٢٥٥.

(٤) حورية توفيق: الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، ص ٢٤٦.

(٥) نجاح محسن: فلاسفة الحكم والإدارة في العصر الإسلامي الوسيط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٢، ص ٢٣٨.

(٦) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق: مصطفى حلمي، دار الدعوة، الإسكندرية، ١٤٠١هـ، ص ١٩: ٢٩.

(٧) محمد صالح الزركان: فخر الدين الرازي، دار الفكر، القاهرة، ١٩٦٣، ص ٥٩٤: ٦٠٢.

(٨) الجاحظ: رسائل الجاحظ السياسية، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الخانجي، القاهرة، ١٩٧٩، ص ٩١ وما بعدها.

نظام سياسي يقوم بتدبير شؤون المسلمين الدنيوية والدينية معاً، عملاً بقاعدتي الحكم بالمقاصد الشرعية وقطعي الثبوت والدلالة من السمعيات، ودرء المفاسد وجلب المصالح في اختيار عماله، وإقامة العدل وحفظ الأمن في السياسة.

ويبين نصير الطوسي^(١) (أبو جعفر محمد بن محمد بن الحسن، ت ٦٧٢هـ) أن وجوب الإمامة أو الخلافة بالسمع (أمر شرعي) لا يعني عدم وجوبها عقلاً، بل إن السمع مُقَدَّم على العقل؛ وذلك لأن الحاكم المسلم هو الذي يخلف الله ورسوله في اجتهاداته وتصرفاته وتدابيره في تسييس شؤون العباد، أما العقل فمناه الصالح ومنه الطالح الذي يضل إذا ما جعل أمر المسلمين موكلاً في يد من يهدم الدين، أو يُبدِّل شرعته ويهمل مقاصده، وقد وضع السمع معياراً للاستخلاف الذي يوجب السمع والطاعة على الرعية، الأمر الذي دفعه إلى القول بعصمة الإمام: «إن الإمام لطف وجب تنصيبه على الله تعالى، تحصيلاً للغرض والمفاسد معلومة الانتفاء، وانحسار اللطف فيه معلوم للعقلاء، ووجوده لطف، وانحسار التسلسل فيه يوجب عصمته».

وإذا ما انتقلنا إلى فلاسفة الإسلام الخُلص فسوف نجد الفارابي (أبا نصر محمد بن محمد، ت ٣٣٩هـ)، وابن سينا (أبا علي الحسين بن عبد الله، ت ٤٢٧هـ)، وابن رشد (أبا الوليد محمد بن أحمد، ت ٥٩٥هـ) يتناولون السياسة على أنها إحدى العلوم العملية التي يجب على المجتمعات الأخذ بأصولها لتدبير أحوالها، متأثرين في ذلك بفلاسفة اليونان. ولا نكاد نلمح حديثاً لهم عن السياسة الشرعية سوى في تلك الصفات التي وضعوها للحاكم الأمثل في نظرهم، والتي تجمع بين العلم والورع، ويعني ذلك أن السياسة عندهم لا تنفصل عن الأخلاق، الأمر الذي يُشير إلى تغليبهم السياسة الشرعية على دونها من السياسات الجاهلة. أما ابن خلدون فالخلافة عنده من الأمور السياسية التي أوجبها الشرع والعقل معاً؛ لتدبير شؤون المسلمين في مجتمعاتهم، وأن الحاكم موظف يُعيَّن من قبل أهل الحل والعقد، وطاعته واجبة ما دام يُقيم العدل ويحمي الرعية ويدبّر شؤون الدولة، والخروج عليه واجب إذا ما خالف هذا العقد الذي أبرم بينه وبين الأمة؛ شريطة تجنب الفتن وإراقة الدماء، وهو

(١) نصير الدين الطوسي: تجريد العقائد، تحقيق: عباس محمد حسن، دار المعرفة، الإسكندرية، ١٩٩٦، ص ١٣٤.

في ذلك يتفق مع الماوردي مع الغزالي وابن الأزرق. ولم يأت ابن تيمية^(١) بجديد عندما أسهب في أن نظام الخلافة والسياسة الشرعية تُمثل عقدًا مُبرمًا بين الحاكم وأهل الحل والعقد، أي ممثلي الأمة، وأن لا عصمة له وإن كانت طاعته واجبة من قبل الرعية إذا ما أطاع فيهم الله ولم يخرج عن أصول عقيدة المسلمين أو يكفر كفرًا بواح، فيُبدل الدين ويهدم أركانه ويرغب عن مقاصده.

ويُضيف ابن القيم أن السياسة الشرعية هي مرادفة للخلافة العادلة؛ ومن ثم لا يمكن الفصل بين السياسة والأخلاق، وأخلاق المسلمين هي التي شرّعها الله لهم، والمراد بالحكم بما أنزل الله هو الالتزام في السياسة بما أمر الله به ونهى عنه في المُحكم وآياته القاطعة، وأن كل من يسعى إلى الفتن وشق عصا الطاعة وإراقة دماء المسلمين بحجة يعتقدونها ليس من المسلمين في شيء، بل أقرب إلى الخوارج الذين شقوا عصا الطاعة بالشُّبه والقرائن دون الأدلة القاطعة، وقد ذهب إلى مثل ذلك معظم المفكرين الإسلاميين المعاصرين من تلاميذ حسن العطار، والإمام محمد عبده، ومحمد رشيد رضا^(٢)، وقد تأثر بهذه الآراء أبو الأعلى المودودي^(٣)، وإن فهمها في بداية حياته وأوائل كتاباته على نحو مغاير لمقاصدها، ثم عدل عن تشدده ولا سيما كتاباته عن الحاكمية في النصف الأول من القرن العشرين، بينما ظل سيد قطب ومن اتبعه من الإخوان على جنوحهم في وجهتهم التكفيرية.

وقد أردنا مما أوردناه في تعريف الخلافة إثبات أمرين:

أولهما: أنها نظام سياسي يمكن العدول عنه، وبالتالي يسقط ادعاء الجماعات الجانحة بضرورة إقامتها باعتبارها الشكل الشرعي الأوحى لقيادة المسلمين، ومن ثم يجحدون القومية والانتماء الوطني. فالمراد بوحدة الأمة الإسلامية هو عدم تعارض المسلمين وتفرقهم فيما يتعلق بالمقاصد الشرعية، والأحكام التي وردت في قطعي الثبوت والدلالة، وذلك يمكن تحقيقه عن طريق المجالس العلمية العليا والروابط التي تقضى فيها الأمور الفقهية المختلف حولها. أما الأمور السياسية فلم يُعارض

(١) ابن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ص ١٣٤: ١٤٠.

(٢) محمد رشيد رضا: الخلافة، مكتبة الزهراء، القاهرة، ١٩٩٤، ص ١٨، ١٩.

(٣) المودودي: الخلافة والمُلك، ترجمة: أحمد إدريس، دار القلم، القاهرة، ١٩٧٨، ص ٤٩ وما بعده.

الشرع وجود العديد من الدول الإسلامية التي تُحكم بنظم مختلفة (الملكية، الرئاسة، الإمارة) فالذي يعني الشارع هو أن يحكم الحاكم أيًا كان بالعدل على نحو لا يتعارض مع ما أمر الله به ونهى عنه.

فمقصد الخلافة عند ابن الأزرق^(١) - كما ذكرنا - هي إقامة المصالح الدنيوية والدنيوية، وتحقيق هذا المقصد يُمكن أن يُقيمه حاكمٌ مسلمٌ في قطر من أقطار المسلمين وليس ثمة خلافة، وله السَّمع والطاعة حينئذ على مَنْ كان تحت إمرته، أو داخلًا تحت حكم ولايته، وإن لم تكن إمامته إمامةً عظمى. وقد ذهب الشوكاني^(٢) (محمد بن علي بن محمد، ت: ١٢٥٠ هـ) إلى أنه بعد انتشار الإسلام، واتساع رُقعته، وتباعد أطرافه، فمعلوم أنه قد صار لكل قطر من الأقطار أو ولاية إمامٌ أو سلطان أو حاكم أو أمير، وفي الأقطار كذلك، ولا ينفذ لبعضهم أمرٌ ولا نهْيٌ في قطر الآخر وأقطاره التي رجعت إلى ولايته؛ فلا بأس بتعدد الأئمة والسلاطين. ويجب الطاعة لكل واحد منهم بعد البيعة له على أهل القطر الذي ينفذ فيه أو امره ونواهيهِ، وكذلك صاحب القطر الآخر، وعليه لن يضني العالم الإسلامي أن تتعدد فيه الرئاسة ما دام الدستور الذي يحكمهم جميعًا هو المقاصد الشرعية وقطعي الثبوت والدلالات من المنقول. ونقل هذا الكلام صديق حسن خان (محمد صديق بن حسن الهندي، ت ١٣٠٧ هـ) في كتابه «إكليل الكرامة في تبيان مقاصد الإمامة» وجلُّ أهل العلم من شتى المذاهب قد أجازوا تعدُّد الأئمة إذا تعدَّر على إمام واحد حكم كل بلاد المسلمين لتباعده^(٣)، ويشهد القرن التاسع الهجري تعدُّد الولايات والرؤساء والسلاطين والأئمة في شتى أنحاء العالم الإسلامي من الأندلس إلى الصين.

ويعني ذلك أن فكرة الأُممية التي طالما رددتها الجماعات الجانحة مثل الخلافة الإسلامية ليست من الشريعة في شيء؛ أي أن المواطنة^(٤) وما يترتب عليها من حقوق

(١) ابن الأزرق: بدائع السلك في طبائع الملوك، ص ٧٨.

(٢) الشوكاني: السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، القاهرة، دار ابن حزم، ٢٠٠٤م، ص ٣١٤، ٣٣٥.

(٣) علوي بن عبد القادر السقاف: مقال بعنوان إعلان الخلافة الإسلامية، <http://www.dorar.net/article/1760>

(٤) محمد عبد الفضلي القوصي: مفاهيم بين الشريعة والمواطنة، مقال بمجلة الأزهر، عدد ديسمبر ٢٠١٥/

يناير ٢٠١٦، ٥٦١

ليست ضد الإسلام كديانة، وأن جحد الانتماء للأوطان لا يعني نصرته الدين، ففكرة الجامعة الإسلامية والرابطة الإسلامية ليست تحالفًا مِلِّيًّا على غرار التحالف الصليبي؛ وذلك لأن الدين الإسلامي قد هبط للناس كافة «أمة الدعوة». أما الوحدة المنشودة فهي مع الأقطار التي تُشكل «أمة الاستجابة»؛ وذلك مصداقًا لقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [المائدة: ٢]، أما المساواة في تكافؤ الفرص في ظل مبدأ القومية، فلا يُحرمه الإسلام أيضًا، ويشهد تاريخ الحضارة الإسلامية بتولي غير المسلمين الكثير من المناصب المهمة بالدولة «كبار الأطباء، أمور التشييد والبناء، سك العملة، إدارة الدواوين، الترجمة، وغير ذلك من الأمور التي تُدرج ضمن السياسة الشرعية».

وقد عالج أبو الحسن الندوي (علي بن عبد الحي، ١٤٢٠هـ) تلك المسألة، إذ ذهب إلى أن الخطر في التشيع للقومية أو الوطنية هو أن تستحيل ولاءات الناس إلى تعصب يصرف أنظارهم عن التراحم والمحبة والتعاون الذي يجب على المسلمين التحلي به، فلا يتعاونون على التقوى ولا يتحدثون ضد العدوان حتى تُستأصل شأفتهم، أو تدفعهم تلك العصبية للعرق أو المكان إلى الصراع وقتال بعضهم بعضًا فيقتل المسلم أخاه بدافع من التعصب الأعمى.

أما الأمر الثاني المراد إثباته: هو عدم جواز تفرق المسلمين إلى شيع وأحزاب باسم الجهاد تارة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تارة أخرى، فيشكلون دولة داخل دولة أو طائفة تُمزق صف الجماعة (السلفيون، جماعات الجهاد، الإخوان، داعش)؛ فكل هذه جماعات تُثير الفتن، ولا شرعية لمن يقودوها ولا إمامة له ولا أستاذية، وعليه فإن طاعتهم من قبل أتباعهم ليست من الشرع في شيء، فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق {واعتصموا بحبل الله جميعًا ولا تفرقوا}، وتلك الجماعات - كما ذكرنا - لا تتخذ من حجة جنوحها سوى اجتهادات خاصة من قاداتها، فالخروج على الحاكم أو تكفيره أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو الحسبة. فكل هذه المسائل لها ضوابط شرعية دقيقة، تمنع المسلمين من الفوضى والفتن ما ظهر منها وما بطن وسفك الدماء والصراع باسم السياسة الشرعية.

وعلى الرغم من أن رشيد رضا قد ذهب إلى أن الخلافة واجبة شرعًا ثم عقلاً، وأن الخليفة نائب عن رسول الله في تسييس الدين والدنيا، إلا أنه لم يخرج بأرائه

عن جمهور أهل السنة والجماعة، إلا في تعديلات طفيفة منها إصراره على شرط القريشية لصحة تنصيب الإمام مبيناً أنه شرط لازم لا عدول عنه إلا الغلبة، وافق في ذلك من المحدثين أحمد ولي الله الدهلوي (١١٠١-١١٧٦هـ)، غير أن المودودي لم يأخذ به وخالفهم، وانحاز إلى رأي الخوارج والمعتزلة.

كما ذهب رشيد رضا إلى أن أهل الحل والعقد لا يمكن حصرهم في العارفين بأصول الشرعية فحسب، بل يدخل فيهم علماء الأمة ووجهائها وذوو النفوذ الذين يثق فيهم الجمهور، وقد استند فيما ذهب إليه السعد التفتازاني في شرح المقاصد والنووي في كتابه «المنهاج».

ونلمح انحيازاً من رشيد رضا لسلطة الجيش على دونه، مما يشكل منه أهل الحل والعقد، ويبدو ذلك في قوله: «إنما تصح المبايعات باتفاق الرؤساء الذين يتبعهم غيرهم... ومن رؤسائهم في هذا العصر قواد الجيش كوزيري الحربية والبحرية وأركان الحرب لهما»^(١).

وأضاف أن سلطة أهل الحل والعقد لا تنحصر في المشورة فحسب، بل تقويم الحاكم أيضاً ومراجعته في الأمور التي يرون أنها أصلح للأمة. وقد أعطى رشيد رضا لجماعة أهل الحل والعقد الكثير من السلطات أولها: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعزل الحاكم إن قدروا عليه، وكان بقاءه أقل شراً من عزله بالسيف، ومنهم ينصب الخليفة.

وقد تأثر - فيما ذهب إليه - برأي فخر الدين الرازي والأستاذ الإمام محمد عبده اللذين جعلوا سلطة الأمة في عقلائها وعلمائها، وجنبها دون عوامها ونبلائها بالنسب أو بالمال.

ولا يخلو حديث رشيد رضا من الاضطراب، ويبدو ذلك في تأثره بالشروط التي وضعها الماوردي لأهل الحل والعقد الذين ينصب منهم الخليفة، وهي ثلاثة: رجاحة الرأي، وسعة العلم في أمور الدين والدنيا، والعدالة العامة لسائر الأخلاق التي يتحلى بها الصالحون ويتخلى عن نقائصها الورعون.

(١) محمد رشيد رضا: الخلافة، ص ١٩-٢٠.

وقد خلت هذه الشروط من القريشية التي جعلها رشيد رضا شرطاً لازماً كما بينا. ويعود رشيد رضا ويؤكد على ضرورة أن تكون الخلافة الشرعية عربية. أما خلافة بني عثمان (العثمانيين الأتراك) فهي بالشوكة والغلبة، وعليه فخلافة الوهابيين وآل سعود أقرب إلى الشرعية من غيرها. وكان أميل كذلك لتعدد الرئاسات بتعدد الأمصار الواسعة وبين أنها أفضل أن تتحد تحت إمرة مجلس من الرؤساء أو خليفة أكبر. أما الصراع حول الخلافة في قطر فيجب أن ينتصر الناس إلى من بوع، وإذا خاصمه أو نازعه أحد، فليقتل، أو يأخذها بالشوكة أو بالسيف؛ حتى لا تعم الفوضى وينقسم الناس ويتفرقوا شيعاً وأحزاباً.

أما أبو الأعلى المودودي، فيتحدث عن الخلافة على نحو مضطرب لا يخلو من التناقض والعجز عن إيجاد آلية واقعية؛ لتطبيق نظام الخلافة الإسلامية وأركانها... فنجدته عند الحديث عن كيفية تعيين الحاكم يذهب إلى أن من يطلبها يتولاها، وأن الأمة بأسرها لها الحق في اختيار ذلك الحاكم بعد اكتشافه من بين المؤمنين بالحاكمة الربانية، والعارفين بالشرعية، والحريصين على إقامة العدل، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وإذا ما تعذر انتخاب الخليفة عن طريق المبايعة الشعبية يرى أن تنصيبه يتم بالتفويض، أي تفويض الجمهور لمن ينوب عنه، وذلك دون أن يحدد ضوابط ذلك الاختيار أو التفويض، ثم يعود ويؤكد على ضرورة وجود صفوة أو نخبة لا تنحاز للخليفة أو إلى الشعب (العوام) على أن تكون مهمتها مراقبة الحاكم، والفصل بين ما يعني للحاكم من اجتهادات، وما يطلبه الناس من مطالب ورغبات.

ولهذه الجماعة أيضاً حق عزل الخليفة وتحريض الناس للثورة عليه^(١)، وعن مبدأ الشورى يرى المودودي أنه ضروري وأساس للحكم الشرعي، فلا يجوز للحاكم إبرام أمر إلا بعد مشورة الجمهور، وإذا ما تعذر ذلك يستشير من يفوضه الجمهور بغض النظر عن مكانة المفوضين أو علمهم، فالمهم أنهم يعبرون عن آراء كل الناس. ولم تقف اجتهادات المودودي عند هذا الحد، بل يعود ويؤكد أن نظام الخلافة

(١) أبو الأعلى المودودي: الخلافة والملك، ص ٢٥.

نظام رباني يعبر أصدق التعبير عن الحاكمية الربانية، ومن ثم لا ينبغي البحث عن آليات أو نظم لتطبيق الخلافة العالمية أو الحكومة الإسلامية؛ وذلك لأنها في الأصل شريعة إلهية، والله غالب على أمره^(١). ومن أقواله في ذلك: «إن الإسلام يستعمل دائماً لفظ الخلافة بدل لفظة الحاكمية لله خاصة، فكل من قام بالحكم في الأرض تحت الدستور الإسلامي يكون خليفة الحاكم الأعلى، ولا يتولى إلا ما ولاه المستخلف - أي الحاكم الأعلى - من أملاكه وعبيده نيابه عنه... وأن الله قد وعد جميع المؤمنين بالاستخلاف، ولم يقل إنه يستخلف أحداً منهم، فالظاهر من هذا أن المؤمنين كلهم خلفاء لله، وهذه الخلافة التي أوتيتها المؤمنون خلافة عمومية لا يستبد بها فرد أو أسرة أو طبقة، بل كل مؤمن خليفة^(٢)، وقد أقره على ذلك كل من حسن البناء ومأمون الهضيبي وسيد قطب وعبد القادر عودة ومعظم الجماعات المتأسلمة^(٣).

وقد أجمع سائر الجماعات الجانحة على ضرورة الخروج على الحاكم الذي لا يقر ويعمل بالحاكمية الربانية؛ وذلك لا ينسحب عليه فقط، بل يجب قتال جنده ووزرائه وقضائه وكل من ولاه من الرعية، وذلك رغم إسلامهم وإقامة شعائر الإسلام في أراضيهم، إلا أنهم يعتبرون أعداء، وديارهم ديار كفر وحرب.

فها هي (الجماعة الإسلامية) في كتابها «ميثاق العمل الإسلامي» تقول: «يملي علينا الجهاد والإجماع المنعقد على وجوب خلع الحاكم الكافر، أليس حكام بلادنا قد كفروا باستبدال الشرع وبحكم الخلق بشرع جاهلي؟... وإن حكم الإسلام في هذه الأنظمة والحكومات واضحٌ وصريح، إنها كافرة وجاهلية، إنها ساقطة الشرعية، لا يجوز لها أن توجد فضلاً عن أن تستقر أو تستمر، يجب إزالتها^(٤).

ويضيف عمر عبد الرحمن في تفسيره للآية (٤٤) من سورة المائدة: «والحق

(١) أبو الأعلى المودودي: الحكومة الإسلامية، ص ٩٣.

(٢) أبو الأعلى المودودي: نظرية الإسلام السياسية، دار الكتاب العربي، ١٩٥١، ص ٥٠-٥١.

(٣) محمد علي ضناوي: كبرى الحركات الإسلامية، ص ١٢٣، ١٢٤.

- مأمون الهضيبي: السياسة في الإسلام، المختار الإسلامي، ١٩٩٨، ص ١٣.

- سيد قطب: في ظلال القرآن، ج ٥، ص ٣٠١٩.

(٤) الجماعة الإسلامية: ميثاق العمل الإسلامي، نقلاً عن مجدي محمود عبد الحافظ، المراجعات الفكرية،

الذي لا مرأى فيه في هذه الآفة؁ وهو الرأي المؤيد المنصور: أن الآفة عامة في أهل الكتاب وغيرهم؁ شاملة اليهود والنصارى والمسلمين؁ وأن الحاكم بغير ما أنزل الله كافر؁ وأن الكفر فيها هو الكفر المخرج من الملة»^(١).

وتؤكد الجماعة الإسلامية في كتابها «حتمية المواجهة» أن الحكام الذين لا يحكمون بما أنزل الله في كتابه وسنته يعاملون معاملة أهل الذمة والمرتدين؛ وذلك لأن في تفضيلهم النظم الغربية والأخذ بها في سياستهم قد أوقعهم في الكفر البواح الذي يستوجب قتلهم»^(٢).

ومن أقوالهم في ذلك: «ونحن في حاجة إلى الجهاد؁ إذ بغيره لن ترتفع للإسلام راية؁ ولن تزول للشرك دولة؁ ولأنه طريق إعادة خلافتنا (الإسلامية)؁ بعد أن نخلع الحكام الكافرين المستبدين»^(٣).

القضية الرابعة: شروط تنصيب الحاكم وعزله في السياسة الشرعية:

إذا ما انتقلنا إلى القضية الرابعة المتعلقة بالسياسة الشرعية في الفكر المعاصر فإننا سنجد قادة الفرق الجانحة قد زعموا أنهم ملهمون ومؤيدون من السماء؁ وأن دعوتهم تمثل الفرقة الناجية؁ وأن ما يبتدعونه من أقوال وفتاوى ونظم يُعبر عن فصل الخطاب؁ وقد رَوَّجوا لأنفسهم بين العوام والمهزومين نفسياً ومحدودي القدرات والمعوزين والمُعْدَمين؁ والذين يشعرون بالاضطهاد والاعتراب والمتعصبين لما يعتقدون أنه الحق؁ وقد انتهجوا هذا النهج إما بدافع من التعالم أو الحُمق أو الرغبة في الظهور والهيمنة والسيطرة من جهة؁ أو بتوجيه من قوى معادية للإسلام ترمي إلى تمزيقه إلى مذاهب وفرق متصارعة لضرب الإسلام من الداخل من جهة أخرى؁ ويبدو ذلك واضحاً في كل فرق الغلاة من الشيعة والمجترئين مثل: القرامطة والحشاشين والبابيين والبهايين والقديانيين؁ ومن أطلقوا على أنفسهم الجهاديين السلفيين والإخوان وداعش ومدعي النبوة؁ الأمر الذي جعلهم يصفون أنفسهم بأنهم

(١) عمر عبدالرحمن: كلمة حق؁ نقلاً عن: المرجع نفسه؁ ص ٢١٢.

(٢) الجماعة الإسلامية: حتمية المواجهة؁ نقلاً عن المرجع نفسه؁ ص ٢١٣.

(٣) الجماعة الإسلامية: ميثاق العمل الإسلامي؁ نقلاً عن المرجع نفسه؁ ص ٢١٩.

حماة الإسلام المغلوبون في الأرض الذين يجب على المؤمنين نُصرتهم، وأطلقوا على أنفسهم ألقاباً خادعة مثل: الأستاذ الإمام والمرشد وآية الله والمهدي والقطب والخليفة.

ولعل أشهر الوقائع التي تُعبر عن ذلك واقعتان، أولهما: ادعاء الإخوان بأنهم المنوطون بحكم العالم، وأن قيادتهم بتونس ومصر قيادة شرعية وانتخاباتهم مؤيدة من السماء، وأن حكمهم سوف يأتي بالخير والسعادة في الدنيا والآخرة، أما الواقعة الثانية: فهي إعلان (أبي بكر البغدادي) زعيم داعش أنه خليفة المسلمين المؤيد من السماء الساعي إلى تحرير العالم من قيد الجاهلية وظلم الحكومات الغربية وسيطرتها، وضلال اليهود والمسيحيين والشيعة ودون ذلك من معتقدات، فجميعهم يستحق السيف. كما أكد أن في أتباعه ونصرة فرقة النجاة أيضاً، وأن قتلهم شهداء في سبيل الحق تنتظرهم حور العين في جنة الخلد مع الأبرار والصديقين، وقد فات كل هؤلاء قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ [الأنعام، ١٥٩]، ولم يقارنوا بين ما يفعلونه - من إفساد ودمار وفتنة وفوضى وترويع الآمنين وغدر بالأبرياء وسفك للدماء - وحديث رسول الله عن خوارج آخر الزمان الذي جاء على لسان علي بن أبي طالب، ووصفهم فيه بأنهم شر أهل الأرض: «إِنَّ مِنْ ضُئْضَى هَذَا أَوْ عَقَب هَذَا قَوْمًا يَقْرَأُونَ الْقُرْآنَ، لَا يَجَاوِزُ تَرَاقِيَهُمْ، يَمْرُقُونَ مِنَ الدِّينِ مَرْوَقَ السَّهْمِ مِنَ الرِّمِيَةِ، يَقْتُلُونَ أَهْلَ الْإِسْلَامِ، وَيَدْعُونَ أَهْلَ الْأَوْثَانِ، لَئِنْ أَنَا أَدْرَكْتَهُمْ لَأَقْتُلَنَّهُمْ قَتْلَ عَادٍ»^(١)؛ لذلك كله سوف نكشف عن حقيقة السلطة السياسية في الإسلام والشروط المتفق علي صحة إقامتها ومُجمع على ضرورة توفرها لعقد البيعة، وخصال السلطان أو الحاكم وحقوقه على الرعية، وواجباته التي يجب أن يقوم بها في تسييسه لأُمور الدولة، والمحاذير التي توجب عزله من قبل من أيدوه.

ولمّا كان النَسَقُ الإسلامي يتخذ من العلم والعقل والأخلاق والمصلحة العامة سبيلاً لمعالجة قضايا الواقع في ضوء المقاصد الشرعية، جاءت كتابات الأصوليين

(١) رواه البخاري في صحيحه، ح ٣٣٤٤، وأبو داود في سننه، ح ٢٤٣، وغيرهما.

وفلاسفة الإسلام تُعبر عن ذلك في حديثها عن الإمامة والخلافة والسياسة الشرعية. وقد حاولت الجمع والموازنة بين المثال والواقع أو ما ينبغي أن يكون وما تقضي به الظروف والأحداث؛ إذ اجتمع الأصوليون وفلاسفة الإسلام على أن أصح الحكومات الإسلامية هي التي تنشأ في مجتمعات واعية يظلُّها الأمن والعدالة والسلام الاجتماعي، ويغلب على قادة الرأي فيها الورع وحب العلم والعفة والحياء والرحمة والقناعة، لذا كان الحاكم الأمثل عندهم هو الذي يأتي عن طريقبيعة أهل الحل والعقد له، وهم من الفضلاء المؤمنين من العلماء بأمور الدين والدنيا.

وقد اختلف المتكلمون حول تحديد عدد العلماء الذين يصح بيععتهم عقد الخلافة أو السلطنة، غير أنهم اتفقوا جميعاً على ضرورة أن يكون الاختيار والانتخاب والبيعة بأغلبية أهل الحل والعقد وليس من العوام؛ وذلك لأن فضلاء الأمة دون غيرهم لا تسوقهم عواطفهم أو عصبيايتهم أو عوزهم لتوجيه اختياراتهم، كما أن العوام يفتقرون إلى العلم بالمعايير التي بمقتضاها يتم الاختيار، والصفات التي لا يصح العقد بدون وجودها في الحاكم المنتخب، ولم ينحرف عن ذلك الشرط سوى أبي بكر الأصم (عبد الرحمن بن كيسان، ت ٢٧٩هـ) من فرقة المعتزلة؛ إذ ذهب إلى أن عقد البيعة لا يصح إلا باتفاق الأمة أي كل أفراد الرعية علمائها وعوامها^(١).

وقد اختلف الفقهاء والمتكلمون حول صفات أهل الحل والعقد؛ فذهب الجويني إلى استبعاد أهل الذمة والعبيد والنساء من حق الانتخاب، وجعلوا العقل والعلم والورع والصدق والاستقلال في الرأي والدربة بأمور السياسة هي الشروط الحاكمة لأعضاء اللجنة الناجبة للإمام أو الخليفة^(٢). بينما ذهب الجاحظ والمعتزلة إلى أن العقل والعلم ومراعاة المصلحة والدربة والدراية والصدق والورع وإدراك احتياجات الواقع، هي الشروط التي يجب أن يتحلى بها الناخب من العلماء^(٣).

أما العلماء المحدثون فقد بيّنوا أن إقصاء المرأة ومنعها من حقها في الانتخاب إذا ما كانت من أهل الحل والعقد، فليس في الدين من شيء، بل هي اجتهادات الفقهاء

(١) محمد عمارة: المعتزلة والثورة، ص ١٦١.

(٢) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم، ص ٣٦.

(٣) نجاح محسن: فلاسفة الحكم والإدارة، ٢٣.

استجابة للثقافة العربية الذكورية في أزمانهم، واحتجّ المؤيدون لحقوق المرأة على صحة حق المرأة في المشاركة السياسية بالعديد من الأدلة منها: أن ما ورد في الخبر والحديث بشأن تمييز الرجال عن النساء قد ورد في سياق وليس على الإطلاق، وأن مبايعة النساء للنبي في بيعتي العقبة الأولى والثانية تؤكد حقهنّ في المشاركة في أمور السياسة، أضف إلى ذلك مشورة النبي لنسائه وكذا الخلفاء الراشدين من بعده في أمور السياسة، ومنهم عمر بن الخطاب الذي ولّى إحداهنّ أمور حسبة السوق، وهي الشفاء بنت عبد الله (ت ٢٠هـ)، كما ذهب أبو حنيفة والطبري (محمد بن جرير الجعفي، ت ٣١٠هـ) إلى جواز توليهن القضاء وهو من أخطر الأعمال في أمور السياسة^(١). كما أجاز ابن حزم (أبو محمد بن علي، ٤٥٦هـ)^(٢) توليهن سائر الوظائف دون الإمامة الكبرى، أما ابن رشد فأجاز توليهن الإمامة الكبرى استناداً على عدم نقصانهن القدرة على الحرب وتدير أمور الدولة وحنكة التصرف في الشؤون المالية، بالإضافة إلى استعدادهن لتلقي العلم، بل النبوغ فيه^(٣).

وذهب مصطفى المراغي (ت ١٣٦٤هـ) إلى أن اجتماع أهل الحل والعقد في الأمة الإسلامية على منصب الخلافة أضحى عسيراً؛ وذلك لتفرق العلماء في مشارق الأرض ومغاربها وصعوبة حصرهم والإلمام بآرائهم^(٤).

وإذا ما انتقلنا إلى شروط السلطان أو الحاكم في الإسلام فسوف نجد أن هناك بعض الصفات المتفق عليها مثل: الإسلام والذكورة والحرية والعقل والعلم والقوة والحزم والورع والرحمة بالرعية والكرم والهيبة والشجاعة وقوة البأس والدراية بشؤون السياسة، والحنكة في اختيار معاونيه من الفضلاء الأمناء، والأخذ بالشورى، والعمل بالمقاصد الشرعية، وعدم الخروج عما أحله وحرمه الله في قطعي الثبوت والدلالة من آياته وصحيح سنة نبيه وسلامة البدن. وقد اتفق الجمهور والمعتزلة

(١) حازم عبد المتعال الصعيدي: النظرية الإسلامية في الدولة، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٦، ص ٢٥٠: ٢٥٢.

(٢) شاكر النابلسي: أسئلة الحمقى في السياسة والإسلام السياسي، المؤسسة العربية للنشر، عمان، ٢٠٠٦، ص ١٣١.

(٣) معجب الزهراني: مقال في جريدة الرياض، <http://www.alriyadh.com/14935>

(٤) حازم عبد المتعال، الإسلام والخلافة في العصر الحديث، دار ملتزم، القاهرة، ١٩٨٤، ص ١١٥، ١١٦.

والأشاعرة على تلك الصفات وكذا ابن المقفع (أبو محمد عبد الله، ت ١٤٢هـ) والجاحظ وابن حزم والماوردي وأبو يعلى الفراء والغزالي وابن الطقطقي وابن خلدون وابن تيمية وابن القيم وابن الأزرق، ومن المحدثين: عبد الرؤوف المناوي ومحمد بن عبد الوهاب وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا والمودودي، وغيرهم من أكابر علماء الفقه والفلاسفة والمصلحين من المعنيين بالسياسة الشرعية.

ويذكر الماوردي أنه واجب على الحاكم الاقتضاء بسنة النبي في رحمته بالرية ورأفته بالمستضعفين، وجاء في الأثر: «إذا ما اطلعت إلى الإمارة أو الرئاسة فعليك باللين مع الرعية»، ويضيف الغزالي^(١) أن هناك شروطاً لا ينبغي على الحاكم التخلي عنها: «أن يبادر إلى قضاء حاجات المحتاجين، وألا يزدري أرباب الحوائج ووقوفهم ببابه، فتحقير انتظار أرباب الحوائج من أخطر الأخطار».

ويمضي ابن الأزرق^(٢) إلى أنه من صفات الحاكم أن يتحلّى بالرحمة والمودة والوازع الديني أكثر مما يتحلّى بالسلطة والشرطة، فالشعوب لا يمكن تغييرها جذرياً بالقهر وتربيتها تربية عقائدية، وإنما يستطيع تغيير صفاتهم بالقوانين لا بالخوف والعقاب، فهذه وسيلة الحاكم العاجز، والبشر ليسوا كالأغنام تُجرّجراً وتُساق سوقاً، إنما هم بشر ذوو عقل وعواطف ووجدان، ويقول الرسول ﷺ: «اللهم من ولى أمر أمتي شيئاً فشق عليهم فاشقق عليه، ومن ولى من أمر أمتي شيئاً فرفق بهم فارفق به»^(٣). ويضيف ابن المقفع والطروشى أن الحليم والأناة واللين والرفق من صفات الحاكم التي لا تقل أهمية في الحكم عن الحزم والقوة والعدالة وصون الشريعة.

أما الشروط غير المتفق عليها بين الفقهاء والمتكلمين هي صفة القريشية، فقد اعترض عليها الخوارج وبعض المعتزلة، وذهب ابن تيمية إلى أن المراد بها هو العصبة والشوكة، وقد أقره على ذلك ابن الأزرق، أما سلامة الحواس فقد ذهب

(١) حورية توفيق: الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، ص ٢٤٣.

(٢) نجاح محسن: فلاسفة الحكم والإدارة، ٢٣٨.

(٣) رواه مسلم في صحيحه، ح ١٨٢٨، وأحمد في مسنده، ح ٢٤٦٢٢، وابن حبان في صحيحه، ح ٥٥٣، وغيرهم.

ابن حزم إلى أن شرط سلامة الحواس غير لازم في اختيار الحاكم ما دام هذا العجز كالعَمى لا يحول بين الحاكم وبين القيام بمهامه الرئيسية؛ ألا وهي تدبير شؤون الدولة. أما الماوردي فذهب إلى أن العَمى وفقدان العقل يخرجان صاحبهما من الترشح لمنصب الخلافة، أما ولاية المفضول مع وجود الأفضل فقد ذهب المعتزلة إلى أن الأصل هو تولية الأفضل، غير أنهم عادوا وجَّزوا ولاية المفضول، وتبعهم في ذلك الأشاعرة والجمهور. أما الشيعة والخوارج فذهبوا إلى ضرورة تولي الأفضل وإن اختلف مفهومهم لمعنى الأفضل، بينما ذهبت الزيدية من الشيعة إلى جواز تولية المفضول مع وجود الأفضل تجنباً للفتنة، وكذا الإباضية من الخوارج.

ويعبر الجويني عن حجة القائلين بولاية المفضول بأن المراد هو المصلحة؛ فمراتب الفضل ليست شخص الإمام أو أخلاقه، بل في الأصلح في أمور السياسة، فربما يكون المفضول هو الأكثر دراية وخبرة من الفاضل، وبذلك يؤول له الأمر^(١). ونزع الماوردي^(٢) إلى أن المعيار في المفاضلة هو اجتماع أهل الحل والعقد على المفضول ما علمهم بوجود الأفضل، بينما ابن تيمية^(٣) يرى أن الغلبة والشوكة هي الأجدر في المفاضلة، فمن بايعه أهل الشوكة (الجند) عُقدت له الخلافة وأصبح من يعارضه خارجاً وآثماً.

وذهب الجمهور^(٤) أنه إذا ما تبين لأهل الحل والعقد تحول الحاكم من الصفات التي بايعوه عليها إلى نقيضها يجب عزله، ولا يجوز على الرعية معاونته أو طاعته، مصداقاً لقول النبي: «سيكون بعدي أمراء يكذبون ويظلمون، فمن صدّقهم بكذبهم، وأعانهم على ظلمهم، فليس مني ولست منه، ولا يرد عليّ الحوض»^(٥).

أما عن العقد الذي يجب إبرامه بين الحاكم وأهل الحل والعقد فيمكن إيجازه في

(١) مصطفى حلمي: نظام الخلافة، ٤٣٩.

(٢) الماوردي: الأحكام السلطانية، ص ٨.

(٣) ابن تيمية: منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق: محمد رشاد، جامعة الإمام محمد بن سعود، السعودية، ١٩٨٦، ص ١١٥.

(٤) محمد عبد الحميد، شفيق العياري، النظام السياسي في الإسلام، مكتبة النصر، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ١٧٤.

(٥) رواه الطبراني في معجمه الكبير، ح ٢٩٤، وابن حبان في صحيحه، ح ٢٨٥، وغيرهما.

عدم خروج الحاكم عما أمر الله ونهى عنه في قطعي الثبوت والدلالة من المنقول، والعمل على تطبيق المقاصد الشرعية ودرء المفاسد وجلب المصالح العامة، وقد اتفق الماوردي والغزالي والإيجي (عضد الدين الإيجي، ت ٧٥٦هـ) وابن خلدون وابن تيمية وابن الأزرقي على أن أهم واجبات الحاكم هي إقامة العدل وتوفير الأمن للرعية، ويقول الغزالي: «إن الدين والسلطان توأمان، فالدين أصل والسلطان حارس، وما لا أصل له فهو مهدوم، وما لا حارس له فهو ضائع»^(١)، ويضيف ابن رضوان (أبو منصور المالقي، ت ٧٣٨هـ)^(٢) وابن الأزرقي^(٣) أن من واجبات الحاكم: حفظ أصول الدين وتنفيذ الأحكام وإقامة الحدود والتعازير وحل النزاعات بشخصه أو من ينوب عنه من القضاة، وتأمين السبل ومجالسة النصحاء، وإعمار الأرض، وإكرام الوفود ورعاية العهود، والתיقظ والتلطف في الوصول إلى المقاصد، وتدبير الحروب وشؤون الجنود.

ويشترط نظام الملك^(٤) (قوام الدين أبو علي الحسي، ٤٨٥هـ) أن يحسن الحاكم اختيار عماله ووزرائه، وألا يتعدى على القضاء، ويضيف الثعالبي^(٥) أن من واجباته أيضًا: تقسيم العمل على الرعية بمقتضى الكفاءة ورعاية الموظفين ومراقبتهم وتدبير شؤون المالية بمقتضى القدرة والكفاءة، ويشير المعتزلة إلى أن أي خلل في الالتزام بالشروط المبرمة بين الحاكم والمحكومين يقضي بفسخ العقد وشق عصا الطاعة وخلع الحاكم إذا لم يتسبب ذلك في فوضى أو فتنه^(٦).

بينما يرى الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب، ت ٤٠٢هـ)، والشهرستاني (أبو الفتح عبد الكريم، ت ٥٤٨هـ)، والجويني أن من أهم الشروط التي لا يستقيم العقد إلا بدونها هي قدرة المرشح لتولي الإمامة على الاجتهاد في تدبير شؤون الرعية،

(١) حورية توفيق: الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، ص ٢٤٣.

(٢) أبو القاسم بن رضوان: الشهب اللامعة في السياسة النافعة، تحقيق: علي سامي النشار، دار الثقافة، الدار البيضاء، ١٩٨٤، ص ٢٥٤.

(٣) نجاح محسن: فلاسفة الحكم والإدارة، ص ٢٤٧.

(٤) المرجع نفسه، ص ١١٤.

(٥) الثعالبي: آداب الملوك، تحقيق: عبد الحميد حمدان، عالم الكتب، القاهرة، ٢٠٠٧، ص ٥٢.

(٦) محمد عمارة: المعتزلة والثورة، ص ١٨٥.

وهذا الاجتهاد يستلزم الخبرة والقدرة على اتخاذ القرار والأريحية في الموازنة بين الأمور واختيار الأصلح من بينها أو الانصياع لمعيته من أهل الحل والعقد^(١).

أما الطقطقي فيرى أن هناك صفات وطباعاً مذمومة لا ينبغي للحاكم أو عمّاله أو معيّنه الاتصاف بها؛ وهي سرعة الغضب والكذب والبخل والحقد والنفاق والحقّ واليأس من الإصلاح والحكم بالهوى والولع بالنساء، وأن يكون للحاكم بطانة سوء وعصبة ضلال^(٢).

أما عن الأحكام المستنبطة التي يقوم بها الحاكم والعلماء والفقهاء من أهل الحل والعقد فإن لها شروطاً حاكمة تتمثل في:

أن يكون الحكم المستنبط متفقاً مع أحكام الشريعة، أو يكون معتمداً على أصولها الكلية أو أصولها العامة، وألا يخالف الحكم دليلاً من الأدلة التفصيلية التي تُثبت شريعة عامة دائمة للناس، وأن يكون الحكم معتدلاً وسطاً بين التفريط والإفراط؛ حتى لا تقع المشورة في مخالفة شرعية أو تسقط في دياجير الظلم^(٣).

وإذا ما انتقلنا إلى حقوق الحاكم على الرعية فسوف نجد الجمهور قد اتفق على أن للحاكم العادل - المستوفي للشروط السابقة والقائم بمهامه المشار إليها - حق الطاعة والنصرة والتأييد والمعاونة والاحترام والحب والتقدير، وذلك باعتباره خليفة لرسول الله في تسييسهم وإرشادهم إلى ما فيه الصالح والخير، وأضافوا أنه باعتبار الحاكم موظفاً في الدولة ومتفرغاً لتسييسها يجب أن يُخصص له راتب يكفيه وأهله يعوضه عن تركه لشواغله الأخرى؛ شريطة ألا يخلط بين ما قرّر له من راتب ومال المسلمين المُخصص للإنفاق منه على المرافق العامة. وقد استند الفقهاء والمتكلمون والفلاسفة في حديثهم عن حق الحاكم على الرعية إلى ما جاء في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩]،

(١) المرجع نفسه، ص ١٩٤.

(٢) ابن الطقطقي: الفخري في الآداب السلطانية، ص ١٧: ٢٧.

(٣) عبد العال أحمد عطوة: مدخل للسياسة الشرعية، ص ٣٨: ٦٣.

وما جاء في قوله ﷺ «من خلع يداً من طاعة لقي الله ولا حجة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية»^(١). وقد أسهب الماوردي والشعالبي والغزالي في تبيان حق الحاكم على الرعية؛ إذ ذهب الماوردي إلى القول: «وإذا قام الإمام بما ذكرناه من حقوق الأمة فقد أدى حق الله تعالى فيها، ووجب له عليهم حقان: الطاعة والنصرة ما لم يتغير حاله»^(٢).

ويُضيف ابن الأزرق أن للحاكم حقَّ النصح من أصحاب الدربة والدراية والمشورة من أهل الحل والعقد مع عدم التزامه بالنصح أو المشورة، إذا ما كان دافعه إلى الانفراد برأيه واجتهاده هو سد الذرائع ودرء المفاسد وجلب المصلحة أو لحكمة يراها وحده، وإن أخفى ذلك عن معيته، فالعبرة بمآلات الأفعال ومقاصدها. فالأمر من قبل ومن بعد يُسند إليه باعتباره السلطان الحاكم والمسؤول أمام الرعية وحده عن أيِّ قرار يتخذه^(٣).

وإذا ما انتقلنا إلى الشروط التي تُجيز للرعية الثورة والعصيان والتمرد وخلع الحاكم فإننا سوف نجد أن جُلَّ الأصوليين من الفقهاء والمتكلمين ثم الفلاسفة جعلوا الأمن والأمان هو القاعدة الرئيسة للحكم، فاستقرار أمور المسلمين وحماية المقاصد الشرعية هي بالنسبة لهم غاية الغايات؛ ومن ثمَّ لم يُجيزوا الخروج على الحاكم إلا إذا عجز عن توفير الأمن والأمان للرعية وصدرت منه أفعال تؤكد كفره البواح كصده الناس عن الصلاة، ودعوته لعبادة دون الله، وسفكه للدماء، وخيانة الأوطان وغير ذلك من نقائص ما اتفق على وجوبه في عقد البيعة.

أما إذا كان الحاكم قد تولَّى الخلافة أو السلطنة عن طريق المُلْك أو الشوكة، فإنهم يُغلبون طاعته ويؤثرون السلم على الخروج بالسيف؛ منعاً للفتنة والفوضى، حتى وإن كان ظالماً أو فاسقاً فحكمه مُطاع؛ وذلك لأن الصبر على الظلم أقلَّ خطراً على الأمة من الفتنة، كما أن فسقه يُحاسب عليه وحده يوم لا ظلَّ إلا ظله، أما الخروج عليه لا يتم إلا بأمرين: أولهما القدرة عليه دون سفكٍ للدماء وترويع الأمنين، وثانيهما وجود

(١) رواه مسلم في صحيحه، ح ١٨٥١.

(٢) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ١٩.

(٣) أبو عبد الله بن الأزرق: بدائع السلك في طبائع المُلْك، ص ٨٩.

البديل الذي يحل محل المعزول لتسييس أمور الدولة، وهذا ما ذهب إليه أهل السنة والجماعة، وأيدهم فيه جُلُّ المعتزلة ومعظم الفلاسفة والزيدية من الشيعة. فقد ذهب الجويني إلى أن فسق الحاكم أو ظلمه لا يُقوم بالسيف، بل بالنصح ثم الاعتراض عليه فحسب، أما إذا تقاعس الحاكم عن القيام بواجباته، وعلى رأسها العمل بقطعي الثبوت والدلالة من الأوامر والنواهي، وثُبَّت للعلماء كفره البواح أو عَجَزَ عن تحقيق الأمن للرعية، استوجب ذلك الخروج عليه بالسيف شريطة القدرة ووجود البديل؛ وذلك حتى لا يُعالج الشر بشر أكبر منه، ألا وهو الفتنة والفوضى^(١).

كما ذهب ابن تيمية إلى أن الخروج على الحاكم العادل المُنْفَذ لشروط العقد - التي أشرنا إليها سالفاً - لا يجوز قطعاً، ولا الثورة عليه ولا مخاطبته إلا باللين، ولا اعتراض العوام على أوامره ولا تهكُّم السفهاء عليه؛ فكل ذلك يستوجب الردع والتأديب، أما إذا ثبت كفره كان الخروج عليه بحسب القدرة (حسبة) من باب مجابهة الكافر الظالم، وحذر ابن تيمية من أن تكفير الحاكم لا يكون من جماعة ولا من عصابة، بل تجتمع الأمة أو أهل الحل والعقد من الثبُت من كفره بالبراهين القاطعة، أما فسقه وظلمه فلا يُجوز الخروج عليه، وإذا ما عَرَّض مصلحة المسلمين إلى نقيض الواقع الكائن ودون ذلك فهو جائز؛ أي أن يستعين المتضررون والمظلومون بقوة أكبر من قوة ذلك الظالم وبأسه، فيثورون عليه ويتغلبون بالقوة على نفوذه فيُطِيحون به، فهذا جائز أيضاً ويُصبح الغالب، أي صاحب الشوكة هو الأحق بالرياسة والطاعة؛ ولا يُعد ذلك انقلاباً؛ لأن الدافع في الثورة في البدء هو عدم استطاعة الحاكم القيام بمهام وظيفته كحفظ البيضة وصيانة الأمانة وإقامة العدل^(٢)، وهذا رأي الجمهور وما استقر عليه الماوردي وأبو يعلى والغزالي والقرافي وابن الأزرقي، فجميعهم رفض الثورة على الظالم إذا كانت نتائجها غير مضمونة العواقب، أما إذا توفرت الشوكة والقوة والغلبة لأهل الحل والعقد باتت الثورة على الحاكم الظالم جائزة في حالة عجزه عن القيام بما اتفق عليه من واجبات، والخروج واجب إذا ما ثُبَّت كفره بواحاً وظهر من ينوب عنه.

(١) الجويني: غياث الامم في التباث الظلم، ص ٥٦-٥٧.

(٢) محمد رشيد رضا: الخلافة الإسلامية، ص ٤٩.

ويستفيض المعتزلة في بحثهم عن جواز الخروج على الحاكم، فيُبينون أن المرشح لمقام الخلافة أو السلطنة لا يجوز تنصيبه إذا كان فاسقاً أو ظالماً، ولو حدث ذلك لجاز الخروج عليه، وقد ذهب إلى مثل ذلك أبو حنيفة، أما إذا استتب للخليفة الظالم الأمر (الولاية، المُلك) بالشوكة (الانقلاب) فلا يجوز الخروج عليه إلا إذا كان الثائرون من أهل الشوكة وفي مقدورهم تحقيق النصر.

فالمعتزلة لا تدعو إلى الثورة الهوجاء التي لا تحمل في ذاتها عناصر النجاح، فلا بد من أن تكون ضمانات النجاح أكثر رجحاناً من الفشل، وإذا لم تتحقق ضمانات النجاح فيجب تأجيل الثورة أو إلغاؤها^(١). ويتفق ابن عابدين (محمد أمين بن عمر، ت ١٢٥٢هـ) مع المعتزلة في أن الحاكم الذي جاء بتأييد من أهل الشوكة وبنصرة من الجمهور تُعد خلافته صحيحة ورئاسته موافقة للسياسة الشرعية؛ وذلك إذا ما قام بمهامها وأعبائها ومطالبها، وهذا الوضع (الانقلاب أو الثورة) ليس هو القاعدة في السياسة الشرعية، بل هو ما تقود إليه الظروف والمنازل^(٢).

ولا يُفهم من رأي أهل السنة والجماعة والمعتزلة أنهم ضد الثورة على الظلم وتبنيهم سياسة الخضوع والخنوع أمام المستبد، بيد أن واقع الأمر يشهد بغير ذلك؛ فحق الاعتراض في الإسلام مكفول فما أكثر المنافقين الذين اتهموا النبي ﷺ بما ليس فيه بُغية المعارضة والهدم، ورغم ذلك نهى النبي عن قمعهم أو إسكاتهم؛ وذلك بقوله: «إنني لم أؤمر بأن أُنقب على قلوب الناس، أو أشق قلوبهم»^(٣)، وقد نحا الصحابة نفس المنحى في تقبل المعارضة، ولم يشترطوا في البوح بها سوى الحجة والاحتكام إلى أولي الرأي، نذكر منها خطبة أبي بكر والمساجلة التي دارت بين عمر بن الخطاب وخالد بن الوليد بعد عزل الأخير^(٤)، ولم يبقَ لنا سوى التأكيد على أمرين: أولهما أن شروط اختيار الحاكم وضوابط المعايير التي تقضي بتنصيبه وعزله جاءت

(١) سامية صادق سليمان: المرجع السابق، ص ٦٤: ٦٦.

(٢) ابن عابدين: رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، تحقيق: عادل علي عبد الموجود، دار عالم الكتب، الرياض، ٢٠٠٣، ج ٢، ص ٢٨٧.

(٣) رواه البيهقي في سننه الكبرى، ح ١٦٦٠٣.

(٤) أحمد شوقي الفنجري، الحرية السياسية في الإسلام، دار القلم، الكويت، ١٩٨٣، ص ٢٥٩.

متسقة تمامًا مع البنية العقدية والسياسة الشرعية، إذ جمعت بين الأخلاق والخبرة والعلم والدربة والدراسة، الأمر الذي يميز العقد الذي أبرمته الأمة مع الحاكم عن تلك العقود التي وضعها فلاسفة السياسة بين الحاكم والرعية، وعلى رأسها العقد الاجتماعي عند (هوبز - لوك - وجان جاك روسو)؛ فجميعها يحتكم إلى الواقع وحاجياته من جهة، وطبائع المجتمعات والثقافة السائدة من جهة أخرى.

أما العقد الذي وضعه الأصوليون استنادًا إلى المقاصد الشرعية وصلب العقيدة، نجد ثوابته أقرب إلى العقل والحكمة والقيم الأخلاقية الإنسانية التي تصلح للتطبيق في كل زمان ومكان؛ لأنها الأقرب إلى العدل، ومن المرونة بالقدر الذي يُتيح لها التوافق مع متغيرات الواقع المعيش والتصدي إلى مشكلاته، ومن ثم يمكننا وصف السياسة الشرعية بأنها عقل معصوم. أما السياسة المدنية فهي رأي محكوم؛ فالأولى: يعصمها جوهر الدين ومقاصده ومآلاته، أما الثانية: فتتحكم فيها إما الأهواء أو الوقائع والأحداث والظروف، وما إلى ذلك من الدوافع والعوامل التي تؤثر في الدول والحضارات والنظم.

وثانيهما: حرص النسق السياسي الإسلامي على الأمن والأمان وإعلاء هذه الغاية على دونها من قيم؛ فإذا كانت شروط الحاكم تقتضي منه إقامة العدل والدربة والدراسة في تسييس أمور الدولة ودرء المفاسد وجلب المصالح العامة وحفظ الدين والدفاع عن الأنفس والأعراض؛ فإننا نجد الأصوليين على اختلافهم يُجيزون الصبر على الحاكم الظالم والفساق؛ حمايةً للمجتمع من الفرقة والتمزق والفوضى، فاحتمال الظلم أهون على الأمة من احتمال الفتن.

ويتضح من ذلك أن قول الإخوان بشرعية انتخاباتهم وحكمهم، وكذا زعم الدواعش والإرهابيون بأن ما يفعلونه من السياسة الشرعية يُعد باطلاً، بل تجديفاً على الله ورسوله، كما يتبين أيضًا أن انضمام الجيش للإرادة الشعبية في ٢٥ يناير ٢٠١٠، و٣٠ يونيو ٢٠١٣ كان في تلك الحالتين أقرب إلى السياسة الشرعية منه إلى الانقلاب؛ فأهل الشوكة - أي الجيش - هو الذي حرص على استتباب الأمن وأنقذ الأمة من شرور الفوضى والفتن، وهي الغاية والمقصد الأعلى عند الأصوليين الذين حددوا معاني ومفهوم السياسة الشرعية في الإسلام، وعليه فإن أي اعتداء على

الجيش أو الشرطة باسم الخلافة أو الدفاع عن الدين ما هو إلا إفك وافتراء على الله يستوجب أشد العقاب؛ لأن من يقومون به خوارج ومثيرو الفوضى والفتن.

وبالطبع لسنا في حاجة لذكر أقوال الإرهابيين في ضرورة قتل الحاكم والخروج عليه، وكذا التآمر على الدولة والغدر بأهلها الآمنين، وذلك كله باسم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإقامة الحاكمية الربانية كما بينا.

القضية الخامسة: المستبد العادل:

إذا ما انتقلنا للقضية الخامسة والأخيرة فإننا سوف نجد أنها جاءت انعكاسًا لظاهرة العنف السياسي التي أضحت ملازمة للمسلمين ونداءهم في الجهاد (الله أكبر) إذ ردها المتظاهرون أثناء هدمهم للمؤسسات والبنيات، وردها الإرهابيون أثناء اغتيالهم لضحاياهم من الأسرى أو المغدورين، والغريب أن جُل الفئات المتصارعة تُردد نفس الشعار إلى درجة حالت بين المسلمين أنفسهم والاهتداء إلى الحقيقة؛ ولا سيما في ظل حروب الجيل الرابع التي اتخذت من التليفزيون الإعلامي (الفيديولوجيا) آليات لها.

ولقد زعم العديد من المستشرقين أن البيئة البدوية التي نشأ فيها الإسلام بما فيها من تعصب وصراع قبلي، قد انعكست بدورها على السياسة الشرعية؛ إذ جعلت معيار اختيار الحاكم هي القوة والشوكة، وجعلت المستبد العادل هو الحاكم الأفضل في الحكومة الإسلامية، كما أوجبت على الرعية السمع والطاعة له، باعتباره ظل الله على الأرض وخليفة النبي المنوط بنشر الدين الإسلامي طوعًا أو قهرًا، كما أن السياسة الشرعية قد جعلت لذلك الحاكم اليد العليا دون شريك في تسييس البلاد واختيار الأعوان من الوزراء والقضاة والجند. وحسبنا هنا أن نوضح الأمر وإثبات تهافت هذه الادعاءات؛ فحديثهم عن البيئة البدوية ومنطق البقاء للأقوى هو - في الحقيقة - سنة لم يخل منها مجتمعٌ في رحلة انتقاله من طور البداوة إلى طور التمدن، ولعل اعتناق العرب للإسلام هو الذي عجّل بطور التحضر والسلام بين القبائل ثم تشييد أعظم حضارة في التاريخ، أما تفضيل المسلمين في السياسة الشرعية لصاحب الشوكة، فإن هذا يتناسب مع الطور الذي نشأت فيه دولتهم؛ فلا يجوز أن

تُقام دولة بين إمبراطوريتين (الفرس والروم) عظميين لهما تاريخ حافل في المعارك والحروب، ولا تُعلن عن بأسها وقوتها العسكرية، كما أن شرط القوة أو الشوكة يأتي ضمن المعايير التي يُختار بمقتضاها الحاكم؛ أي أن القوة ليست هي المعيار الأوحد. أما مصطلح المستبد العادل فقد استخدم في سياق إجرائي ففهم خطأً، فالمستبد في معناه اللغوي الصحيح هو الشخص الذي يأخذ الشيء ولا يتركه إلا بعد تمامه^(١)، وليس المستبد المنفرد بالرأي الراديكالي الإيطالي الفاشي الذي لا يحترم آراء الآخرين ولا ينصت إلا لنفسه، كما هو الحال في المصطلح السياسي المعاصر، فإن مثل هذه الصفات لا تتفق مع صفة العدالة.

والمراد عند الأصوليين بالمستبد العادل هو ذلك القائد الحاسم الحازم، الذي يحسم الأمر دون تباطؤ أو خوف. وقد اجتمع المتكلمون على صفات رئيسية يجب أن تتوفر في الحاكم؛ وهي: العلم والعدالة والورع وحسن التدبير في السياسة والقوة والشجاعة والرفق والرحمة بالرعية^(٢)، وقد انتقل المصطلح السياسي الغربي إلى الثقافة الإسلامية في أخريات القرن التاسع عشر^(٣)، ولعل (جمال الدين الأفغاني)^(٤) ومن بعده تلميذه الإمام (محمد عبده) قد صاغوا المصطلح؛ أي «المستبد العادل» بنفس الدلالة التي أوردها الماوردي وابن تيمية وابن الأزرقي؛ أي القوي الغالب ذو البأس العادل؛ فنجد محمد عبده يقول: «إنما ينهض بالشرق مستبد عادل، مستبد يكره المتناكرين على التعارف، ويُلجئ الأهل إلى التراحم، ويقهر الجيران على التناصف،

(١) المُنجد في اللغة والأعلام: دار المشرق، بيروت، ١٩٩٨، ص ٢٨.

(٢) حازم عبد المتعال، الإسلام والخلافة في العصر الحديث، القاهرة، ١٩٨٤، ص ١٩٤.

(٣) عبد الله علي العليان، المستبد العادل في التراث السياسي العربي الإسلامي، مقال على شبكة الجزيرة، <http://www.aljazeera.net/specialcoverage/coverage2004/2004/10/28/%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B3%D8%AA%D8%A8%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%A7%D8%AF%D9%84-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B1%D8%A7%D8%AB-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%A7%D8%B3%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%8A>

(٤) جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، العروة الوثقى والثورة التحريرية الكبرى، دار العرب، ١٩٥٨، ص ١٠٤، ١٠٥.

يحمل الناس على رأيه في منافعهم بالرهبة، إن لم يحملوا أنفسهم على ما فيه سعادتهم بالرغبة، عادل لا يخطو خطوة إلا ونظرته الأولى إلى شعبه الذي يحكمه، فإن عرض حظ لنفسه فليقع دائماً تحت النظرة الثانية، فهو لهم أكثر مما هو لنفسه..... هل يعدم الشرق كله مستبداً من أهله، عادلاً في قومه، يتمكن به العدل أن يصنع في خمس عشرة سنة ما لا يصنع العقل وحده في خمسة عشر قرناً؟^(١)، ويمكننا ملاحظة تأثير المتأخر بالمتقدم فيما ذهب إليه كل من ابن أبي الربيع^(٢)، والماوردي، والغزالي، وابن خلدون وغيرهم، فهم يشترطون أن يكون الحاكم مستبداً عادلاً؛ أي حريصاً على تحقيق العدل وإفشائه في الأمة.

فذهب الماوردي^(٣) إلى أن خلق الدنيا زاد للمعاد، ليتناول منها البشر ما يصلح للتزود، فلو تناولوها بالعدل انقطعت الخصومات، ولكن تناولوها بالشهوات فتولدت الخصومات، فمست الحاجة إلى سلطان يسوسهم، واحتاج السلطان إلى قانون يقومهم. ويعني ذلك أن انحطاط الأخلاق في المجتمع وفساد الرعية وتطاول المجرمين منهم هو الباب الذي يدخل منه المتجبر لإهدار كرامة الناس؛ بغية إصلاحهم وإقامة العدل فيهم والحفاظ على أمنهم.

وأضاف الغزالي أن الاستبداد لا يعني أبداً القمع أو الإرهاب أو إهدار كرامة المحكومين، بل إن ذلك يتعارض تماماً مع أخلاقيات الحاكم المسلم، فالحسم لا يتعارض أبداً مع النصح واللين في التوجيه، كما أن السياسة لا تعني الاستطالة أو التجبر أو الإفراط في العنف، فالكرامة الإنسانية هي أساس ممارسة السياسة في الإسلام عدلاً وإنصافاً، باعتبار أن الأمة هي صاحبة الشأن والحق والمصلحة ابتداءً ما لم يسقط المكلف بنفسه عصمته وكرامته باختياره ومحض إرادته^(٤) بـ (الجهل - الفساد - الإجرام - العصيان)، كما أكد الغزالي أننا نريد أن ينفذ السلطان أموره بالرفق، وألا يلجأ إلى الشدة والعنف في كل أمر يستطيع تحقيقه^(٥).

(١) أحمد عبده، الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم: محمد عمار، دار الشرق، ١٩٩٣، ج ١، ص ٨٤٥، ٨٤٦.

(٢) شهاب الدين بن أبي الربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، ص ٣١٣.

(٣) الماوردي: الأحكام السلطانية، ص ٥١، ٦٢.

(٤) أبو حامد الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، ٤.

(٥) المرجع نفسه، ص ٦: ٩.

كما بين ابن خلدون مع الماوردي والغزالي أن إرادة المستبد العادل وقوته في تحقيق العدل لا يمكن الوفاء بها إلا إذا كان المجتمع مهيباً لذلك، الأمر الذي يترتب عليه الحكم بنجاح السلطان أو الساسة أو الزعماء أو القادة، وحتى الرسل والأنبياء مرهونٌ بصلاح المجتمع؛ فابن خلدون يقدم حسن التربية وغرس الأخلاق الحميدة في الأمة على الردع والعنف في إقامة العدل واستتباب الأمن.

ويضيف ابن خلدون^(١) أن المجتمع والملك في حاجة إلى ذلك المستبد العادل الذي لا يذم فعله من قبل الله أو الرعية، ولا يقدر لظلمه أو غصب الرعية على اعتناق الملة؛ فهو مستبد في انتصاره للحق ومراعاة المصالح.

ونبه ابن الأزرق^(٢) إلى ضرورة تولي ملك المسلمين للمستبد العادل؛ إذ يرى أنه لا يستحق هذا المنصب إلا من تمكن بقهر يده التي لا فوقها يد، لجباية الأموال وحماية الحدود ونشر العلم وإصلاح المجتمع والضرب على يد الخارجين والعمل بمشورة الصالحين، والعاجز عن ذلك ناقص الملك، وأنه الكفيل بإرضاء الخلق وإنزال الساخط منزلة الراضي^(٣).

وحسبنا أن نشير إلى أن مبدأ الغاية تبرر الوسيلة الذي استنته الفيلسوف الإيطالي «ميكافلي»، وفصل بمقتضاه الدين والأخلاق عن السياسة يختلف تماماً عن مبدأ أن السبل للمقاصد لا تتعارض مع مآلاتها في الإسلام؛ ويعني ذلك أنه لا يحق لولي الأمر في السياسة الشرعية الخروج عن قطعي الثبوت والدلالة، أو الأمر بنقيض صلب العقيدة؛ كإباحة الزنا مثلاً لجلب المال، أو الكذب على الشعب وخيانة الوطن، وتبديد الأرض اتقاءً لقوة غاشمة أو سلطان أعظم أو إهدار كرامة الأمنين وترويعهم لتخويف المجرمين، بل يمكن للمقاصد الشرعية أن تسلك مسلكاً مغايراً لطبيعتها الخيرة في الظاهر، ولكنها تنتمي إلى خيريتها في الحقيقة، مثل الشر الجزئي المتمثل في الضرب على يد القلة الباغية والتنكيل بها، فظاهر الفعل أو الوسيلة شر غير أن الغاية من تقييدهم هو استتباب الأمن ومراعاة المصالح العامة، شأن سد الذرائع وجلب المصالح، وهي مقصد خير بطبيعة الحال، ومآله المصلحة العامة.

(١) عبد الرحمن بن خلدون: مقدمة ابن خلدون، ص ٥٢٨: ٥٣١.

(٢) أبو عبد الله بن الأزرق: بدائع السلك في طبائع الملك، ص ٤٢٠: ٤٦٢.

(٣) أبو عبد الله بن الأزرق: بدائع السلك في طبائع الملك، ص ٩٠، ١٢٤.

وينزع ابن خلدون إلى أن مبدأ الأخلاقي الإسلامي هو الذي يسعى إلى خيرية الإنسان، وعليه فإن الوسائل التي يسلكها في السياسة ينبغي ألا تختلف عن ذلك المقصد، فالغاية الثابتة لها وسائل متعددة غير متعارضة، ولما كان الإنسان إلى خلال الخير أقرب فالملك والسياسة إنما كانتا له من حيث هو إنسان؛ لأنها خاصة بالإنسان لا بالحيوان، فإن خلال (الخير) هي التي تناسب السياسة والملك.

كما أن مفهوم السيادة في فلسفة الفيلسوف الإنجليزي هوبز يختلف تمامًا عن مفهومها الإسلامي؛ إذ يجعل الأول من الحاكم ملكًا متجبرًا مطلق الأحكام، وليس من حق الرعية مراجعته أو تقييمه، أما السيادة في الإسلام فتعني القوة العليا التي تسهر على تسييس أمور الدولة؛ لتحقيق الأمن والمصالح العامة للرعية التي رفعت الحاكم إلى تلك المكانة، فإذا فشل فحق لها فسخ العقد، ففرازة الفوضى وانعدام الأمن التي يبرر بها «هوبز» تجبره واستبداده وجوره، لا تجوز في الإسلام إلا إذا كانت الرعية أضعف من أن تحقق النصر عليه وتطيح به، وتأتي بغيره مستبدًا في عدله.

وقد انتهى ابن رشد وابن خلدون وابن الأزرقي^(١) إلى أن تغيير المجتمع للأفضل مرهونٌ بأمرين؛ أولهما: استعدادات العقل الجمعي للتقدم؛ وذلك بنشر القيم الأخلاقية والمثالية فيه.

والثاني: هو وجود رغبة عند الأفراد لقبول العلم وآليات النهوض، وبذلك يتلاقى العقل القائد مع العقل الجمعي السائد.

والسيادة في السياسة الشرعية هي المعنية بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتعبير عن مصلحة الأمة؛ ومن ثم لا يمثلها العوام أو الجمهور كما هو الحال عند جان جاك روسو، ولا الأفراد وأصحاب الأموال كما هو الحال عند لوك، بل يمثلها أهل الحل والعقد في الإسلام؛ لما توفر فيهم من الحكمة والدربة والدراية والعلم والتقوى، وعليه: فإن اعتراض العامة أو عصيانهم لولي الأمر غير جائز شرعًا؛ وذلك لأنهم غير مؤهلين للسياسة أو تطبيق المقاصد الشرعية التي تحتاج في أحكامها السياسية إلى اجتهاد واستنباط، وتقديم المقاصد على حرفية النصوص وغير ذلك

(١) أبو عبد الله بن الأزرقي، بدائع السلك في طبائع الملوك، ص ١٨٤.

مما يفتقرون إليه، كما أن السير وفق مصالح الأفراد وأهوائهم بحجة أن في أيديهم عصب الاقتصاد ورأس المال المتحكم في المجتمع ليس من السياسة الشرعية أيضًا؛ أي أن السياسة الشرعية لا تعبر عن النظام الاشتراكي أو الماركسي من جهة، ولا النظام الليبرالي الديمقراطي من جهة أخرى، غير أنها اشتملت على محاسن نظامين، فالحكم للأمة الواعية، وليس لكهنوت أو طبقة بعينها، كما أن للأفراد كل الحرية في ممارسة أعمالهم؛ شريطة ألا ينعكس ذلك على مصالح الفقراء، أو يهدد أمن المجتمع، أو يجعل من الدولة مجرد كيان هش لرعاية مصالحهم؛ أي الطبقة التي تملك رأس المال، فالعدالة بالمفهوم الإسلامي تحمل دلالة خاصة تكفل لكل أفراد المجتمع العيش الكريم والحرية الواعية.

ويمضى الغزالي مبيّنًا أن السيادة الشرعية المستمدة من الدستور الإلهي لا تتمكن من تسييس الدولة إلا بذلك المستبد العادل؛ فهو الذي يفعل القانون ويطبق الدستور^(١) بالتعاون مع رعيته (قويهم وضعيفهم - غنيهم وفقيرهم) التي تبادله حبًا بحب وعطفًا برعاية واطاعة.

ولا شك في أن غيبة القراءة النسقية للتشريع الإسلامي هي التي جعلت من كل الدعوات التي تردد مبدأ الحاكمية، والإسلام هو الحل، والحكومة الشرعية مجرد أوهام أو شعارات جوفاء على ألسنة مردديها وخصومهم المنكرين لحقيقة السياسة الشرعية الجامعة بين أخلاقيات الدين ومقاصده وسياسة الدولة على حد سواء، فالحقيقة الغائبة تتفق تمامًا مع الأصول الشرعية للعلاقة بين الحاكم والمحكومين^(٢).

أما عن حديث المستشرقين عن النزعة الاستعمارية للسياسة الشرعية باسم الدعوة للدين واستخدام القوة في ردع المخالفين فإن ذلك مردود عليه؛ فقد تصدّى العلماء المحدثون لهذه الفرية وبيّنوا أن الجهاد في الإسلام لا يكون واجبًا إلا للدفاع وصد الاعتداء، ونشر الدعوة، وإغاثة المضطهدين، ودرء الفتن، والحفاظ على العهود

(١) فتحي الدريني، الفكر السياسي عند الغزالي والماوردي وابن خلدون، <http://feqhweb.com/vb/t3550.html> تاريخ 11/1/2016

(٢) أحمد شوقي الفنجرى، الحرية السياسية في الإسلام، ص ١٨، ١٩.

والمواثيق، وحماية النظم الإسلامية، واستتباب الأمن، ودون ذلك من عنف لا يسأل عنه الإسلام، بل هي مطامع السياسة وانحرافات المجترئين.

وما قدمته لا يعدو أن يكون قراءة؛ لتذكرة الغافلين وتنبية المضللين وتبصيرهم بحقيقة راسخة في السياسة الشرعية؛ ألا وهي: إن من أهم آليات الحاكم لتقويم الواقع وإصلاحه هي القدرة على اختيار عماله ومعاونيه وجلسائه ومستشاريه؛ فإساءة عماله للرعية أو تجبرهم عليهم سوف ينسب لمن أوكل لهم الأمر وولاهم على رقاب العباد، والسؤال المطروح: هل يمكننا إدراج مفهوم «المستبد العادل» ضمن الأساطير والمدن الخيالية الفاضلة وأحلام الفقهاء وأوهام الفلاسفة والسياسة؟؟؟

وهل يمكننا إدراك الجمال والحسن الكائن في حقيقة السياسة الشرعية الإسلامية؟ ونمحو تلك الصورة القبيحة التي بدت في سلوكيات الجامدين والجاحدين والمضللين الذين وصفوا الإسلام بما يناقض مقاصده وشرعته، وذلك في تعريفهم لمصطلح الحاكمية الربانية، فصدّوا الناس عنه واسترهبوا بعضهم، ووسوسوا للبعض الآخر فضللوه. وهل حان الوقت أن نزيل تلك الأوهام ونحطم تلك الأصنام ونكشف ثانية عن جماليات الخطاب الإسلامي وما فيه من حلم ورحمة وتسامح مع الأغيار؟؟؟

وأعتقد أنه يجدر بنا توضيح علة جنوح وانحراف تلك الجماعات عن الفهم الحقيقي لمفهوم السياسة الشرعية وخلطها بين مفهوم الحاكمية، وتطبيق الحدود، والزج بالقضايا السياسية في معترك الفكر العقدي، وتزييف دلالة العديد من المصطلحات الشرعية مثل: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والجهاد، والكفر، والمروق، والردة، والطواغيت وغير ذلك من المفاهيم الشرعية التي اجتزئت من سياقاتها ونصوصها، ذلك فضلاً عن إهمال مقاصدها والظروف التي رويت فيها بعض الأحاديث، والكثير من الآيات المتشابهات التي تخضع بطبيعة الحال للاجتهاد والنظر العقلي.

أعتقد أن هناك أكثر من علة كانت وراء الفهم الجانح لمفهوم السياسة الشرعية وقضاياها، نذكر منها غيبة من نطلق عليهم أهل الدربة والدراية القادرين على تبصير

الجمهور بحقيقة الدين ومقاصده، ومعاني ودلالات ما ورد في النص من أحكام، وذلك في ضوء فهمهم للمقاصد والمآلات، ووعيمهم الكلي للعلوم الشرعية.

فإذا ما نظرنا لتاريخ هذه الأفكار الجانحة فسوف نجدها قد ظهرت مع غيبة العلماء الراسخين الذين يمكن أن نصفهم بالمصلحين المجددين. وإذا ما فحصنا الكتابات التي روجت للمفاهيم الجانحة فسوف نجدها قد انطلقت من أعلام جاهلة بالأصول الشرعية، ومن أذهان عجزت عن فهم تلك الرابطة التي ما زالت تجمع بين المنقول والمعقول، وأمور الدنيا وأمور الآخرة، والأخلاق والسياسة، والأحكام الشرعية ومقاصدها.

ومن العوامل أيضًا التي تسببت في ظهور تلك الأفكار والمعتقدات المجترئة على صلب العقيدة ضعفُ الوازع الديني في الطبقة الوسطى، على نحو جعلها تنقاد إلى الإسراف في تقليد الغرب، وخضوع شيوخ الأزهر إلى أهواء الساسة، وانحياز المثقفين للعديد من النظريات السياسية والفلسفية التي تناقض الدين أو تهمله في أدبياتها، مثل: «الماركسية، والليبرالية العلمانية، والوجودية، والوضعية الفرنسية، والبرجماتية»، ذلك فضلًا عن تعلق الشباب المسلم ببعض النزعات الهدامة التي يمكن وصفها بالشطط والمجون مثل عبدة الشيطان والإيموز. ناهيك عن ترويج الدوائر الغربية لكتابات المثقفين التي لا تخلو من اجتراءٍ على الثوابت العقدية باسم الحرية والتمدن.

وأخيرًا مجابهة الرأي العام القائد لهذه الظاهرة للعنف المتمثل في المطاردة والاعتقالات والسجن والقتل، في حين أن دوائر الاستشراق العقدي كانت تمد رؤوس هذه الجماعات بالأفكار والمال والعتاد، وهذا ليس بغريب عليها، فقد اصطنعت من قبل العديد من الفرق الغالبة، مثل: الوهابية، والإخوان المسلمين، والقاعدة، والجماعات الإسلامية، وأخيرًا داعش. فجميعها من صنع المخابرات الإنجليزية فالأمريكية والمحافل الماسونية الصهيونية.

وقد انعكس ذلك كله من انحراف على الطبقة الوسطى المثقفة التي سحقت بعد هزيمة ١٩٦٧ وقسوة الأوضاع الاجتماعية الاقتصادية، وفساد مؤسسات الدولة

وانهيار القاعدة التعليمية والتربوية، وانحطاط الأخلاق بين الطبقات الراقية والدنيا على حد سواء، بالإضافة إلى تزايد الفروق الطبقية (غنى فاحش وفقير مفزع)، الأمر الذي جعل من آراء هذه الجماعات ملجأ للعوام يبصرهم بأن علة الهزيمة هو الابتعاد عن حكم الله، وأن نجاتهم في الرجوع إليه، وأن لا سبيل إلى ذلك إلا في اتباعهم.

تلك كانت أهم العلل التي أدت إلى الانحراف العقدي والفكري، ومن ثم لا تقويم له إلا بتجديد الخطاب العقدي والدعوى، وإحياء علم الكلام لمناظرة الجاهلين والغافلين والمأجورين بحقيقة الدين. فالكفر الجانح لا يعالج إلا بالتساجل والخطاب العقلي الذي يحتكم إلى الحجة والبرهان، وبذلك وحده نصل إلى حقيقة الأصول والتحرر من أوهام الفكر.

الفصل الثالث

الديموقراطية بين الممارسات والشعارات (في ثقافتنا العربية المعاصرة)

إشكالية المفهوم

ما أكثر الأصوات التي تنادي بالديموقراطية في ثقافتنا المصرية المعاصرة، فنألف بعض هذه الأصوات يتحدث عنها باعتبارها إحدى الحقوق الشرعية المستحقة التي يجب تفعيلها في حياتنا السياسية، بل والعيش تحت مظلتها في شتى مؤسساتنا التربوية والتعليمية والاجتماعية. ويروق إلى عصابة الشباب رفعها شعارًا في تظاهراتهم الساخطة على كل أشكال الاستبداد والقمع والقرارات والقوانين التي تحد من حرية الأفراد والجمعيات المدنية وتحول بين المبدعين والمفكرين والبوح بتصوراتهم وآرائهم، باسم (الحفاظ على العادات والتقاليد تارة، وحماية الأصول العقديّة تارة ثانية، والعمل على الاستقرار واستتباب الأمن تارة ثالثة). أضف إلى ذلك أحاديث الإعلاميين عن حرية النقد والمناظرة باعتبارهما من أهم آليات الإعلام الثوري الرامي إلى إيقاظ الرأي العام وتنويره وردع السلطة القائمة للحد من إساءتها وجورها للشعب والكشف في الوقت نفسه عن مواطن الفساد الذي استشرى في كل نواحي حياتنا اليومية.

ومع تقديرنا لهذه الجهود النظرية والغايات المأمولة للدفاع عن أجل وأعظم حقوقنا الإنسانية ألا وهي الحرية، فإنني أصرح أن أفعالهم تلك لا تعدو أن تكون مجرد دعوات غوغائية تتشدق بشعارات غير واضحة المعالم على أرض الواقع لا حظ فيها من العقلانية أو العمل الجاد الساعي إلى تحقيق الرغبات وتفعيل الأماني والآمال في حياتنا العملية.

وحتى لا تُلصق بي التهم وكل الصفات المعادية للروح الثورية، فإنني سوف أحاول

مناقشة القضية بمنحى فلسفي منحاز إلى المنطق في الاستدلال وإلى الممارسة في المحاجة وبسط الأدلة، وذلك من عدة زوايا.

وأول سؤال يطرح نفسه، هل مصطلح الديمقراطية الذي أضحى شعاراً قد خرج من بين سطور القواميس والمعالم السياسية وصفحات فلاسفة السياسة القدماء والمعاصرين إلى دنيا الممارسة؟ وهل هذا مصطلح متفق عليه أو مجمع على دلالاته التطبيقية بين ممارسيه؟

الحق أن أبسط معاني الديمقراطية التي وردت في المعاجم السياسية هي نظام سياسي يكون فيه للشعب نصيب في حكم الدولة بطريقة مباشرة أو شبه مباشرة. وقد أجمع التطبيقيون على أن الصيغة الديمقراطية المباشرة (الشعب يحكم نفسه بنفسه) لا يمكن تطبيقها إلا في نطاق ضيق (الأسرة، المؤتمرات، الإدارات، داخل الأحزاب والمؤسسات، أو المدن الصغيرة من حيث المساحة وعدد المواطنين). أما الديمقراطية شبه المباشرة هي التي يشترك فيها الشعب عن طريق ممثليه يختارهم بالانتخاب أو الاقتراع ويعرف ذلك النظام بالديموقراطية النيابية، ويقضي ذلك العقد - المبروم بين الشعب ونوابه في الدساتير - بالمساواة التامة في الحقوق والواجبات بين كل أفراد المجتمع، ومن ثم كان لممثليهم الحق في تنصيب الحكومة وإقضاؤها بناء على النصوص الدستورية التي تحدد شكل الحكم (ملكية أو جمهورية) دون أدنى مساس لسيادة الشعب باعتباره هو مصدر السلطات. ويعرف الليبراليون الديمقراطية بأنها تلك التي تقوم على البرلمان أو المجلس النيابي المنتخب من قبل الشعب، وتتلخص وظيفته في: (التشريع وسن القوانين، ومراقبة الحكومة، وحماية القضاء، والتأكد من إخلاص ووطنية وولاء الممارسات الحزبية القائمة).

في حين يرى الاشتراكيون والماركسيون أن ديموقراطية الغرب زائفة لأنها تحمل بين طياتها الفروق الاجتماعية والطبقية الجائرة (سادة رأس المال، وعبودية الفقراء) ذلك فضلاً عن فساد البرجوازية واستغلال الإقطاعية، ويعني ذلك أن الديمقراطية الأمريكية والأوربية في نظر الماركسيين مجرد شعارات وهمية تُخدع بها الشعوب. والحقيقة أنها لعبة لا يملك قواعدا إلا من يمتلك الدولارات والمصانع ودور الصحف.. إلخ، فجميعهم هم أصحاب القرار الحقيقيون. بينما يؤكد الاشتراكيون

أن الديمقراطية الحققة هي التي تعبر عن مصالح الجماهير الكادحة وتمثل الصيغة السياسية للدولة الاشتراكية، فتحمي حقوق الشعب في تطبيق العدالة والمساواة والرعاية الصحية والاجتماعية، وتصبح الحكومة في ظل هذا النظام خادمة للشعب وساعية إلى تحقيق حقوقه في العمل والإسكان والتأمينات وحرية التعبير والنشر. ويصرح الاشتراكيون المعاصرون بأن الديمقراطية الحققة هي التي تسعى إلى سعادة ورفاهية المواطنين دون أدنى تفرقة بينهم طبقية كانت أو عرقية أو دينية، شريطة أن تطلع بهذه المهام الآتية: (تنظيم الأسواق وحماية المواطنين من الاستغلال، الضمانات الاجتماعية والتأمينات المعيشية، إيجاد تعليم حكومي راقى يعمل على تلبية احتياجات المجتمع وتقدمه، نظام ضريبي تقدمي).

وحرري بنا أن نسألك: إلى أي من الديمقراطيتين ننتصر وندعو ونطالب؟ وهل لدينا من الوعي ما يمكننا من التفرقة بين الأشكال العديدة لتطبيقات الديمقراطية؟ وهل عندنا أحزاب حقيقية تمتلك رؤى وتصورات واستراتيجيات ثورية بديلة أو انتقادات واعية لما هو قائم بالفعل أو تعديلات مبررة لقرارات الحكومة أو سياسات المؤسسات؟ وهل ندرك البون الشاسع بين النظر والتطبيق في تصريحاتنا السياسية وخطابنا الحماسية وترشيحاتنا لتولي المناصب والمهام؟



لا ينبغي أن يتشدد أحدنا بما كان يحدث في العصر الذهبي للسياسة المصرية، أعني التجربة الحزبية الثانية من عام ١٩١٩م إلى ١٩٥٣م، وهي تلك الحقبة التي شهدت أقطاب التنويريين يحكمون ويشرعون ويدافعون عن الحقوق ويحترمون القانون ويتقنون السلطة الملكية والحكومة ويعارض بعضهم البعض ويتساجلون تساجل الأيقاظ الأصحاء دون أدنى مساس بمصلحة مصر. فإن مثل هذه المظاهر غابت تمامًا عن المسرح السياسي الذي نعيشه، وعليه يجب الحديث على أرض الواقع.

ونسألك من جديد: هل رجل الشارع وطلاب المدارس والجامعات وعمال المصانع والحرفيين والموظفين والفلاحين تدربوا على العمل السياسي حتى يتسنى

لهم ممارسته؟ أم مازالت تقديراتهم وترشيحاتهم وقراراتهم تعود إلى العصبية القبلية أو العرقية أو الدينية أو إن شئت قل الأيدولوجية؟

أليس الوعي هو الذي يجب أن يقودهم جميعاً ويكون هو الشرط الأول للترشح لعضوية الأحزاب والبرلمان واللجان المختلفة في المحليات! وهل لدينا مؤسسة قومية واحدة لصناعة قادة الرأي؟

الحق أن فلاسفة السياسة قبل المثقفين والمناضلين الثوريين لم يفلحوا في الإجابة عن هاتيك التساؤلات، وذلك في ظل المفهوم التطبيقي للديموقراطية المعاصرة التي يمكن وصفها بأنها إحدى أركان مربع وهمي افتراضي يشغل الدين، والدولار، والدمار باقي أركانه، أما مركزه فشاغل بكائنات لا تُرى، تروح وتغدو بين أطراف هذا المربع لتصطنع أوهاما تصدرها للمشاهدين أو إن شئت قل المواطنين.

أجل إن الديموقراطية المعاصرة أضحت أيدولوجية يفرضها الأقوياء على الضعفاء، فتقوم الحروب باسمها ويتآمر بها الأذكياء على الأغبياء، فتنبش الثورات وتخرج المظاهرات لقلب الأنظمة وإحداث الفوضى، ويُنظر إليها على إنها ضد الدين وسلاح العلمانيين ومن ثم يجب أن يجيش ضدها الجيوش وتسفك من أجلها الدماء. وفي كل الأحوال يقف العقل ساخراً على زاوية الفوضى التي تلعب الدور الرئيس على رقعة الشطرنج التي لا معالم لها ولا قطع تتحرك وفق قانون ثابت.

أوهام الديموقراطية

ونعود ثانية لطرح الأسئلة، وذلك لنؤكد أن مصطلح الديموقراطية فعل وليس اسم، مشروع لا خطاب، الأمر الذي يدفعنا إلى الحديث عن آليات ذلك الفعل ومقومات هذا المشروع.

دعونا نتفق أن إزالة الأوهام من العقل الجمعي تحتاج إلى تنظيف مرآة الوعي والنقد والإصلاح لكل فرد فينا ثم تنتقل بعد ذلك مباشرة إلى العقل الجمعي التابع والقائد معاً. وأولى هذه الأوهام هي عبادة البطل وتقديس الحاكم باعتباره هو المسئول وحده عن تسيير الحياة السياسية وضبط إيقاع المجتمع في شتى نواحيه،

وينحدر ذلك الوهم من موروثاتنا الثقافية التي تجعل الحاكم هو ظل الله على الأرض، وأن جلوسه على كرسي الحكم قدر لا فكاك منه، ومن ثم وجبت طاعته والانصياع إلى أوامره والدعاء له من فوق المنابر عقب كل صلاة، أما مناقشته أو مراجعته أو عصيانه فهو إثم وجريمة تتدرج درجاتها إلى أن تصل للمروق أو العصيان أو الخيانة أو الكفر. وفي ظل ذلك التواكل المذموم من قبل الشعب تختفي الديمقراطية تمامًا من المشهد، وتصبح الأركان الثلاثة المتبقية من مربع الفكر السياسي تحوي الدين والدولار والدمار.

فما أسوأ أن تستحل السياسة إلى دين يلقي بالشعب في أتون الطغيان وسجن الاستبداد انطلاقًا من تفسيرات شيطانية لنصوص تبرأ من هذا وذاك، وما أقبح أن تؤول قيادة الديمقراطية إلى الدولار حيث تحكم الأغنياء الأقوياء في رقاب عبيد لقمة العيش من الشعوب الفقيرة التي شل إرادتها العوذ وقيدت عقولها الديكتاتورية، وبالطبع سوف تقودنا نقائص الديمقراطية (الاستبداد والانتهازية) إلى الصراع ودمار المجتمع.

وإذا كان البعض يستحسن ذلك المعتقد اقتفاءً لما كتبه الحكماء في أحاديثهم عن السياسة الشرعية، سواء في المسيحية أو الإسلام عن حق الإمام أو الخليفة على الرعية، فنرد أن الطاعة والتأييد والمؤازرة والمعاونة والإخلاص والولاء، وغير ذلك من مظاهر الاحترام والتبجيل لم يجعلها فلاسفة السياسة ومن قبلهم الفقهاء والمتكلمون في الإسلام، حقوق مطلقة للحاكم بغير ضوابط وشروط، وأهم هذه الشروط هو أن يعامل الحاكم الشعب بما يرضي الله ورسوله، وبمعنى آخر على ذلك الحاكم أن يتحلّى بالصفات التي تؤهله ليكون بمثابة الأب لأبنائه فلا يظلمهم أو يقهرهم أو يعرضهم للمهالك أو يفرق بينهم في الحقوق والواجبات.

ولما كانت هذه المثل أقرب إلى الأخلاق ولغة الوعظ، فقد حرص العقل الجمعي على وضع الدساتير والعقود والقوانين في النظم الديمقراطية لتحديد العلاقة بين الحاكم والشعب.

لا غرو في أن أي خلل في تلك العلاقة بين الحاكم والرعية يُرد إلى الطرفين،

فتقديس الحاكم والتملق له أو تضليله أو تعجيزه أو التمرد عليه بغير حق من قبل الرعية يؤدي إلى استبداده وتجبره وانفراده بالرأي أو كذبه وخداع الرعية وخيانة الأمانة، وكذا آفة التواكل والتقاعس عن المشاركة الجادة في مجريات الأمور سوف تؤدي حتما إلى نفس المصير، كما أن إهمال الحاكم تعليم الرعية وتثقيفهم وتوعيتهم ورعايتهم اجتماعيا وصحيا سوف يخلق من أفراد المجتمع جماعات فاسدة ومتطرفة في ميولها إلى العنف أو الاستسلام ومواطنين غير متممين مغتربين ويائسين أو أنانيين جشعين لا ولاء لهم لقيمة أو دين أو وطن أو مجتمع أو سلطة حاكمة.

وبذلك كله تصبح الديمقراطية في هذه المجتمعات مجرد شعارات أو أكاذيب يتلفظ بها المنتفعون لتخدير الشعب، فتستحيل الديمقراطية إلى دين فاسد أو إن شئت قل أفيون للشعوب، وذلك بفعل زاوية الدولارات والأموال التي تنفق على الناحيين وتجار الأصوات والمزورين والمتاجرين بالكلمات والوعود المعسولة قبيل الترشيحات والصناديق التي تُملأ بأصوات الجهلاء الطامعين أو الآملين في تحقيق ما وُعدوا به من قبل الساسة، ثم تستحيل الديمقراطية على يد الحكام إلى يد باطشة بالشعب فهدر كرامتهم وتسفه أحلامهم وتضيع حقوقهم، جزاء عادلا لاختيارهم الخاطيء.

ومثل هذه المجتمعات لا مصير لها إلا الدمار - أي الزاوية الرابعة من المربع الذي تحدثنا عنه أو توهمناه -، وعليه فالدرس الأول الذي يجب فعله هو اقتلاع ذلك الوهم من العقل الجمعي واقناع الجمهور بأن أي حاكم أو مسئول ما هو إلا موظف عند الشعب لخدمتهم ويحقق كل بنود الاتفاق المبرم في الدستور ونصت عليه القوانين، ومن ثم يصبح الدستور هو السلطان الحقيقي أي كلمة الشعب التي يحق له تعديلها أو العدول عنها وتغييرها.

وحري بي التنبيه على أن إهمال محاسبة الحاكم ونقد أفعاله وسياساته وتقييم ما حققه من المهام التي كُلف بها يجب أن يكون المعيار الأول لانتخابه أو تنصيبه من قبل الشعب الذي يتحرى الدقة في استقصاء بياناته ومعلوماته، كما أن الروح السلبية اليائسة من التغيير وإهمال الحق في المشاركة في الانتخابات يعد تنازلا حقيقيا عن تلك الغاية أو عن ذلك الشعار، فالتصريح بالرأي هو الأساس الأول الذي تبنى عليه لبنات ممارسة الديمقراطية.

أما الوهم الثاني الذي يجب اقتلعه من ذهن العقل الجمعي هو النظر إلى أوروبا باعتبارها الممثل الحقيقي للديموقراطية والنظر إلى المجتمعات الشرقية بعامة والعربية منها بخاصة على أنها شعوب وليدة ثقافة استبدادية جُبلت على التبعية والتسييس بمنطق العصا والجزرة فمثل ذلك الوهم يُبْطِط الهمم ويثبت العقول ويخلق رأياً عاماً عاجزاً عن اتخاذ أي قرار اصلاحي أو يقتل أي رغبة في التغيير. وتشهد الوقائع والدراسات العلمية المعاصرة ان ذلك النموذج المُتوهم (الديموقراطية الأوروبية والأمريكية) ابعد ما تكون في الممارسة والتطبيق عن المقصد المنشود من الديموقراطية وحقوق الإنسان فما اكثر الجرائم التي يرتكبها الديموقراطيون باسم مصالحهم الاستراتيجية أو الايديولوجية أو الاجتماعية والاقتصادية فزاوية المال هي التي تسييس الجماهير للاختيار أو الاستبعاد كما انها تساهم بقوة في تزييف الحقائق وذلك على السنة وباقلام رجال الاعلام الذين نجحوا إلى حدّا كبير في تقييد كل اشكال الحريات ومن يطالع كتابات فلاسفة السياسة الغربيين سوف يتيقن من ان الديموقراطية التي يتشدد بها ساسة أوروبا ما هي الا جزء من اوهام المجتمع الافتراضي أو يوتوبيا ما زال المجتمع الغربي يحلم بها وعليه يجب ان نتحرر من ذلك الوهم ونثق في انفسنا ونُعول على عقولنا وسواعدنا ونتخير من النظم السياسية ما يتواءم مع ثوابتنا ومشخصاتنا وفي مقدمتها تلك المشخصات التي تكفل لكل فرد فينا (حرية البوح والاعتقاد والتفكير والمرأة) شريطة ان تُؤسس هذه الحريات على قاعدة متينة من العقلانية والوعي وان يكون المقصد الاوحد من ممارسة أي نظام سياسي هو تحقيق السعادة والطمأنينة والامن والرخاء لافراد المجتمع .

وان مثل ذلك المطلب لا يمكننا ادراكه الا بحسن الممارسة. والسؤال المطروح هل للديموقراطية مكاناً في حياتنا ؟

إذا ما انتقلنا إلى ثالث أو هام الديموقراطية التي نشدها، أعني جوهرها الذي يحوي بين طياته العدالة والحرية، فسوف ندرك أن جل فلاسفة السياسة والأخلاق أكدوا أن ذلك الجوهر من اليوتوبيات التي يحلم بها الشعب دوماً في كل المجتمعات، وذلك لأن كل نظام يتوهم أنه يحقق العدالة تبعاً لوجهة نظره وخدمته مصالحه. ومن ثم ليست هناك حرية مطلقة ولا مفهوم للعدالة متفق على صحته، الأمر الذي يستوجب تفعيل

ذلك الجوهر في حياتنا بداية من الأسرة وتربية الصغار دون ادنى تقليد لعوائد غريبة عن شخصياتنا أو السير في ذيل المجتمعات المغايرة فالديموقراطية شأن الحداثة لا تتحقق بالخطب أو الشعارات بل هي وليدة الفعل والممارسة.

والسؤال المطروح: هل نحن نمارس الديموقراطية في حياتنا الأسرية؟ إننا نعتبر الأب هو الحاكم لا لشيء إلا لأنه ينفق ويعول ويدبر شئون الخاضعين إلى ولايته، وإذا ما شاركته الأم في نفس هذه المهام وحملت عنه أكثر الأعباء مشقة ألا وهي رعاية الصغار وتنشئتهم، نجد المجتمع لا يعترف بهذه القيادة التي تجمع بين الأب والأم، ويعود ذلك الوهم إلى موروثاتنا الاجتماعية التي تسربت إلى الدين والمعتقدات فجعلت منهما دستوراً جاحداً وظالماً لدور المرأة ومكانتها، ويتمثل ذلك الوهم في النظر إليها دائماً بأنها تابع ناقص الأهلية التي تمكنها من حرية التصرف والتعبير عن رأيها وتفعيل إرادتها، وعليه لا يحق لها المطالبة بالعدالة والمساواة في المجتمع والأسرة، فينشأ الصغار على أن القيادة والريادة والحكم من نصيب الأقوى، وذلك لأن باقي المعايير (الإنفاق، الرعاية والحماية، تدبير شئون المنزل) تشارك فيها الأم، بيد أن الأب انتزع القيادة منها دون وجه حق أو مبرر معقول، وغالباً ما تستسلم الأم لذلك.

فهل في إمكاننا اقتلاع ذلك الوهم من عقولنا لتربية أبنائنا على أسس تؤمن بالحرية تمكنهم من الانتصار إلى الأصوب والأحكم وليس للأقوى، وتزيل الفوارق في المعاملة بين الذكور والإناث (ولاية الأب والام) فينعم الجميع بالحرية والمساواة والعدالة باعتبارها من القيم التليدة التي نشأوا عليها، ومن ثم لا مجال للتنازل عنها، وبذلك نكون قد دربنا أبنائنا على أولى درجات ممارسة الديموقراطية. ثم نفتلح من حياتنا تلك الأمثال الموروثة التي تقعدنا دوماً عن حكمة الاختيار والقدرة على انتخاب الأصلح والأقرب إلى التنفيذ، ومن أشهر هذه الأمثال (من غير عادته قلت سعادته)، (اللي عايز تحيره خيره)، فإن مثلها يورثنا التقليد والرجعية ويدير التفكير الناقد ضمن الرذائل والمكدرات. أضف إلى ذلك وجوب تعويد الآباء على لغة الحوار والمناقشة والمساجلة ليعلموا أبنائهم أن الأمور الحياتية لا تعالج بالأوامر والنواهي، بل بالتفاهم والتآلف والنقاش الهادئ الذي يوصل دوماً إلى النجاح

والفلاح. أما القيود التي يفرضها الأبوان على الأبناء فيجب أن تُعرض أيضا على أبنائهم في صورة نصائح مبررة ودروب توصل إلى السعادة، فتستحيل الأوامر الإلزامية إلى عوائد، وبطول الممارسة تصبح التزامًا عقديًا ينبع من داخل كل فرد فينا. فيكبر النشء على احترام القوانين والنظم العامة والانصياع للأداب والأخلاق دون أن يشعر بالقهر أو الاستبداد أو العنف فلا يمارس تلك الرذائل في حياته فيصبح مواطنًا خلوًا وجدير بالمجتمع الذي تحكمه الديمقراطية، تلك التي تعلم أول دروسها في البيت بداية من حقه في اختيار الملبس ومجال الدراسة والزوج، والالتزام في الوقت نفسه بالواجبات والأخلاق التي تفرضها روح التعاون عليه في مجتمع الأسرة.

وإذا ما عدنا إلى مربع الديمقراطية لنؤكد أن خلو زاوية الديمقراطية بين الزوجين أو بين الأبناء باسم الدين أو العادات والتقاليد والأعراف أو القوة البدنية الذكورية، سوف ينشئ البنات على الخنوع والانكسار وينمي فيهن روح الاغتراب أو الكفر بذلك المجتمع الظالم والنفور من تلك العوائد الفاسدة. وإذا ما نشأ أبنائنا على أن الهيمنة والسيطرة يجب أن تكون في يد من لديه القدرة على الإنفاق فسوف ينشأ كل منهم لا غاية له سوى جمع الثروة بغض النظر عن مصدرها، والأصوب تعليمهم بأن المال وسيلة لتحقيق جانب من السعادة لا لفرد واحد بل للأسرة مجتمعة. وبذلك نكون قد حققنا ثاني دروس الديمقراطية في حياتنا السياسية واقتلنا الوهم الأكبر الذي ينمي فينا روح الاستبداد والعنف حتى لا ننشأ عليه.

بين مصطلحي الديمقراطية والحرية

إذا ما عدنا إلى رؤوس المربع الذي وضعناه للوقوف على جوهر الديمقراطية (الحرية الواعية، المعتقدات والأعراف، المال والثروة، العنف والاستبداد) للكشف عن أثر كل منها في حواراتنا وأحاديثنا ومثاقفاتنا وتباين آرائنا، فإننا سوف ندرك أن واقعنا السياسي والاجتماعي والثقافي والعقدي أبعد ما يكون عن الجانب الإيجابي الذي يجب أن يشغل المساحة الفاصلة بين هذه الحدود، أعني مركز المربع والفراغات المحيطة لرؤوسه.

ونبدأ بالسؤال: هل مبدأ الشورى والاختلاف وتباين الرؤى ثم الاجماع على

انتخاب الأصوب منها سنة كونية؟ أم أن عقولنا فطرت على أحادية الرأي والتبعية والاستبداد المبرر بالهيمنة والسيطرة؟ الحق أن الله خلق الإنسان ليكون ذلك الوجود الحر صاحب الإرادة المسؤولة عن اختياراته إلى أقصى حد، فقد خيره بين عبادته والامتثال إلى دستوره أو جحده وإنكاره والكفر بنعمته وذلك بعد تبصيره بمحاسن ومضار هذين الاختيارين، ومن الغريب إننا قد تناسينا ذلك النهج أو إن شئت قل تجاهلناه، وراح كل منا يلصق اخفاقاته وجهالاته وحمق اختياراته للقدر، وتشهد بذلك الأساطير التي شغلت حيزًا كبيرًا من مقدساتنا، فالحاكم الظالم قدر وابتلاء، والأمم المتخلفة سنة كونية، وفساد الحياة الزوجية نصيب، والشقاق والصراع من فعل الشيطان. وإذا ما انتقلنا من التعميمات ودائرة التنظير إلى استقراء مجهر التطبيق على منطق الحوار، فهل ما يجري بيننا على كل الأصعدة وفي كل الميادين يتسم بجوهر الديمقراطية الذي يعترف بالمخالفة واحترام الرأي الآخر؟ وهل نمارس التفكير الناقد في محاججائنا؟ والإجابة بالقطع لا.

فإذا ما استعرضنا خطاباتنا المرسلة سوف نجد لها بين دربين: أولهما يتنازل طواعية عن إرادة الأنا في تصور الآراء والتخطيط واتخاذ القرارات وتنفيذها، فنقول بناء على توجيهات أو تكليفات وتوصيات دون أي ذكر لجهود أو لدور القائم الحقيقي بالتنفيذ، وجميعنا يسمع بانعقاد المؤتمرات وإقامة الندوات التي تنتهي عادة بتوصيات، غير أن معظمها يخلو تمامًا من ثمرات المثاقفة والتفكير الناقد لمعظمها صيغ إنشائية وعبارات فضفاضة أقرب إلى لغة الخطابات المرسلة منها إلى المشروعات المعدة للتطبيق؛ أما الحوارات الإعلامية فحدث ولا حرج بداية من جهل الطرفين بآداب الاختلاف وأخلاقيات طرح الرؤى وتعصب المتحاورين لآراء انتحلوها أو مذهب آمنوا بها أو أيدولوجيات انضوا تحتها دون استيعاب لمقاصدها أو مآلاتها أو أقوال مسيسة كُلفوا بترديدها ومرورًا بالأكاذيب المدسوسة والمغالطات المقصودة والتدليس المتعمد وانتهاء بخصومة وعداء في متنفس من العنف، وكل ذلك بالطبع يبعد تمامًا عن الديمقراطية التي نطالب بتطبيقها، بل إنه يعكس منطق الاستبداد والرجعية والسلبية وكلها من الآفات التي تلعب دورًا كبيرًا في تزييف الرأي العام وذلك لابتعادها عن الروح العلمية في التناول والرؤى الإبداعية الحرة التي لا يتجهها أنصاف الدارسين أو

من استملحوا التقليد ودأبوا على الانصياع لمن يجلسون على رؤوس الموائد من أهل السلطة أو الصفوة وذلك بغض النظر عن دربتهم أو درايتهم. ولعل أفلاطون (عاش ٤٢٧ ق.م - ٣٤٧ ق.م) كان مصيبا عندما نادى بضرورة استبعاد مثل أولئك الذين يقودهم الهوى وتعودهم الحنكة والدراية عن المسرح السياسي، وذلك لأن كثرتهم الجاهلة أو اندفاعهم وراء شهواتهم لا يعود بالنفع على المجتمع من تطبيق مثل هذه الديموقراطية الضالة، ومن ثم يرى أفلاطون أن استبعاد النخبة العاقلة أنفع لتسييس المجتمع من الكثرة المضللة التي يقودها التعصب لشعارات أو أوهام فتفرضها على المجتمع فيؤدي ذلك إلى دماره. والحق أن أفلاطون كان محقاً في ثلاثة من طعونه على الديموقراطية: أولها أن السياسة من العلوم العملية التي لا تكتسب إلا بالممارسة ومن ثم يجب على من يريد اللعب على المسرح السياسي أن يكون ممارساً لها منذ صغره، وثانيها أن القول بأن النظام الديموقراطي يتيح لكل الأفراد التعبير عن آراءهم الحرة ورغباتهم الحقيقية زعم يحتاج إلى مراجعة لأن معظم العوام تنقصهم القدرة على المفاضلة بين الرؤى وتمحيص الآراء ثم الانتصار لواحد منها بمحض اختياره، وثالثها أن الجماهير التي تمارس الديموقراطية بغير استحقاق يقعون فريسة لسماسرة العمل السياسي من المأجورين أو لمزيفي الوعي الذين يوجهون الرأي العام تبعاً لقناعتهم أو أيديولوجياتهم.

يؤكد أرسطو (٣٨٤-٣٢٢ ق.م) أن الحاكم الغيور على مصلحة بلاده عليه أن يبذل قصارى جهده لتحرير شعبه من سجنين، هما: الفقر والجهل، فكلهما يحول بين المواطن وممارسة حقوقه الديموقراطية. فالعوز يدفع المرء للتنازل طواعية عن رأيه لمن يدفع الثمن، والثاني يجعل من المواطن مجرد دمية تتحرك بمقتضى إرادة الأغيار، فعقله العاجز لا يقوى على فضح مكائد من يتعمدون اللعب به على المسرح السياسي. وعليه لا ينبغي على أي حاكم الفرع بتأييد الجماهير الذين تقودهم عواطفهم أو حماسهم، فإن ذلك الدافع سرعان ما يتبدل أمام الإغراءات المادية أو الوقوع في شرك شعارات عقدية أو أيديولوجية.

أما الدرب الثاني الذي يحول بيننا وبين ممارسة الديموقراطية في مناقشتنا أو محاوراتنا: فيتمثل في ادعاء أحد المحاورين بأنه يمتلك فصل الخطاب والحقائق

التي لا يمكن الشك فيها، الأمر الذي يدفعه إلى اتهام محاوره الذي يخالفه الرأي بالجهل والدونية، ومن ثم يستيحي الإطاحة به أو تجاهله أو إرغامه على السكوت أو الخنوع والخضوع، والغريب أن الجمهور يطلب دومًا هذه الروح العدائية في المناقشة ليصفق للمتصر ويزدري الخاسر دون أدنى مراعاة أو تعقل لشروط التناظر ومضمون موضوع النقاش، فتصبح الديموقراطية على أيديهم مجرد ظلال باهتة، كثرة المؤيدين أو المعارضين. وطالما حذر الفيلسوف الإنجليزي ديفيد هيوم (١٧١١-١٧٧٦) من الديموقراطيات الفاسدة وهي تلك التي يتشدد بها من لم يدركون مسئولية تطبيقها، فليس هناك أسوأ من غلبة الجهلاء أو كثرة الحمقى عند التشاور أو اتخاذ القرار أو تقييم الأفكار أو ديكتاتورية عصبية الكثرة.

والصواب لإصلاح هذين الدربين من الاستبداد هو تفعيل الديموقراطية الحقيقية أي أن تصبح قراراتنا الاستراتيجية وخططنا التكتيكية وليدة حوارات ومناقشات بين علماء متخصصين لا مجال في موائلهم للمجاملة أو المداهنة أو التحزب أو الاتفاقات المبرمة قبل التصويت عليها لتطبيقها وتنفيذها. فإن مثل ذلك الفعل سوف يجعل كل المشاركين في الرأي مسئولين مسئولية كاملة عن المقاصد والمآلات ويخفي المثل القميء الشائع (اربط الحمار كما يريد صاحبه)، ويمنع صاحب السلطة من الانفراد بالرأي ويعوّده في الوقت نفسه على دراسة الآراء المتباينة وتمحيصها بمنطق العقل الجمعي، والإيمان بأن النقد والمعارضة من سبل الإصلاح والبناء وليس الهدم. وعلينا كذلك الالتزام بمعايير التناظر بداية من اختيار المتناظرين والصفات والسمات التي يجب أن تتوفر فيهم.

والجدير بالذكر أن الفكر الإسلامي اشترط توفر العديد من الخصال والسمات في متخذي القرار وأهل الشورى وأرباب التناظر وأطلق عليهم أهل الحل والعقد ومن ثم لا تجوز المشورة أو الديموقراطية إلا في وجودهم.

ولا ريب في أن التشاور والنقاش والثقاف من أهم تطبيقات الديموقراطية التي ننشدها ومن ثم السؤال يطرح نفسه: هل نحن ديموقراطيون في دور العلم وحلقات البحث؟ إن الواقعات تشهد بالنفي، فدروسنا في المدارس والجامعات المصرية تسير وفق نهج تلقيني استبدادي سلطوي، فالمعلم يلقي الدروس على طلاب المدارس

وفق مقررات دراسية لم يشارك في وضعها ومن ثم فهو مكلف بتوصيلها لعقول الطلاب دون قيد أو شرط، وعليه تصبح وظيفة الملحق هي حشو أدمغة الطلاب بالمعارف المكتوبة دون مناقشتها من حيث القيمة والغاية والمقصد ومدى الاستفادة منها في الحياة العملية.

والغريب أن جل المشتغلين بالعملية التعليمية والمناهج التربوية -في مصر على وجه الخصوص- يعلمون أن مثل هذه الطرائق التلقينية قد ثبت فشلها في التطبيق وعجزت عن صناعة العقول وتنمية المدارك وعصف الأذهان، بيد أن الواقع يشهد بأنهم مصرون على هذا النهج الخاطيء، فلا نكاد نلمح في برامجنا الدراسية ساعات أو حصص للمناقشة الحرة بين المعلم والتلميذ ولم نسمع كذلك عن تلاميذ أعادوا صياغة ما يدرسون من معارف بأساليبهم وتعبيراتهم الخاصة ولم نقف أيضا على ضروب من الأسئلة أو الاختبارات تخاطب الملكات الإبداعية أو العقلية الناقدة، بل جميعها ينشد ما اختزنه أذهان الطلاب من معلومات بغض النظر عن كونها معارف مشوشة تفتقر إلى الدقة أو مشوهة يعوزها الوضوح والبساطة.

الديموقراطية ومعوقات تطبيقها

إن نهج المعلم في إلقاء الخطاب المعرفي على التلميذ له عظيم الأثر في تربية أذهانهم وتعويدهم على ممارسة الديموقراطية من عدمها، فإذا كان حديثه أدنى إلى صيغ الأمر والانفراد بالرأي وإيهام سامعيه بامتلاكه لب الحقيقة التي لا تقبل الارتياح أو المناقشة ولا التقويم، فيكبر التلميذ على رفض كل شكل من أشكال الاختلاف وكل درب من النقد وتعدد الرؤى، وينعكس ذلك بطبيعة الحال على حياته وتصرفاته فيخرج من استبداد الأب إلى استبداد المعلم معتقدا أن في طاعتها النجاة من شر العقوق أو الخسران والرسوب في الامتحانات. ويتلقف المتلاعبون بالعقول هذه الذهنية في سن المراهقة -وهو المرحلة العمرية الأخطر من حيث تأثيرها في تكوين الشخصية وطرائق التفكير بوجه عام- فيطبعونها تبعاً لأهوائهم ومنازعاتهم ومعتقداتهم محافظين بذلك على آفة التقليد والطاعة التي حملوها منذ نعومة أظافرهم ويقضون تماماً على بذور الحرية والتقويم، متخذين من الموروث والدين والمأثورات من

المحفوظات وما خفي عن هاتيك الأذهان من معارف ومعلومات وآليات للسيطرة عليها. أما الفارون من شَرَك القولية والتبعية يظلون عاجزين عن التعبير عن آرائهم، وذلك لأنهم لم يمارسوا هذا الدرب من دروب التعلم، وهذا الخلل نجده واضحًا تمامًا بين طلاب الجامعات الذين يصرون على ضرورة السير على نهج المدرسين: التلقين ثم التلقين، ومن المؤسف أن نجد نفر غير قليل من الأساتذة يخضعون إلى رغباتهم فتستحيل الجامعات إلى مدارس تلقينية وليست قاعات للتثقيف والتنوير والبحث العلمي.

ولا ينبغي أن نلقي بالتبعة على الطلاب ومعلمي المدارس و أساتذة الجامعات وحدهم، آخذين في الاعتبار (أعداد التلاميذ، فساد الدورات التدريبية لرفع كفاءة المدرسين، وجود معلمين غير مؤهلين لحمل الرسالة ولا يقدمون الالتزام بأخلاقيات المهنة على مصالحهم الشخصية)، وذلك لأن المنظومة التعليمية بكاملها تحتاج إلى تقويم وإعادة بناء، كما أن البيئة الجامعية أضحت للأسف معقل لسجن العقول.

والعلاقة وثيقة بين غياب الديمقراطية في المؤسسات التعليمية وحياتنا السياسية، والأمثلة عديدة (عدم تشاور المعلمين مع آباء التلاميذ خلال مجالس أولياء الأمور، انعدام الوعي السياسي تبعًا لإهمال تدريس التربية الوطنية، فشل نظام الانتخابات في الحياة الجامعية سواء على مستوى الاتحادات الطلابية أو اختيار القيادات في الكليات والمراكز البحثية)، فكل هذه الصور مازالت تحكمها الشللية والمنافع الخاصة والفساد بكل أشكاله بما في ذلك لجان التعيينات الترقية. فالديموقراطية التي نشدها وثيقة الصلة بالأخلاق التطبيقية، وقد أكد على ذلك معظم فلاسفة السياسة بداية من أفلاطون، الماوردي (٩٧٢-١٠٥٨) ابن حزم (٩٩٤-١٠٦٤)، جوسيا رويس (١٨٥٥-١٩١٦)، جورج برنارد شو (١٨٥٦-١٩٥٠) بيرتراند راسل (١٨٧٢-١٩٧٠)، هارولد لاسكي (١٨٩٣-١٩٥٠)، إريك فروم (١٩٠٠-١٩٨٠)، مايكل أوكشوت (١٩٠١-١٩٩٠)، حنة آرنت (١٩٠٦-١٩٧٠)، ديجون رولس (١٩٢١-٢٠٠٢)، ميشيل فوكو (١٩٢٦-١٩٨٤)، وغيرهم مما لا يتسع المقام لذكرهم وعرض آرائهم تلك التي أكدت على أمرين:

أولهما أن دمار الديمقراطية في إخراجها من دائرة التطبيق إلى فوضى الشعارات،

وانتقال حمى التعصب إلى آراء المتساجلين، فتصبح صكوكا ومقدسات لا يمكن التنازل عنها أو التسامح مع من ينكرها من المخالفين، أضف إلى ذلك تغلغل الفساد في دنيا السياسة فيبيت الدولار والمصالح الخاصة والتآمر على مقدرات الشعب هو ديدن رجالات الأحزاب ورؤساء النقابات ورجال الثقافة والإعلام، ذلك فضلا عن جعل شعار الغلبة للأقوى هو دستور العلاقات السياسية في الأمم غير المؤهلة لذلك.

أما الأمر الثاني يتمثل في غيبة أو ضعف آليات الديمقراطية باعتبارها أفعال وسلوك وفلسفة للتطبيق: فالوعي بأبعاد مفهوم مصطلح الحرية بكل أشكالها وتربية الرأي العام وتعليمه وتثقيفه والمشاركة الإيجابية في جل ضروب التعبير عن الرأي والتمسك بالقيم الأخلاقية أثناء الثورات وإعلاء روح التسامح بين المتنافسين والمتناظرين من أهم هذه الآليات بل إن شئت قل هي عماد الديمقراطية. وقد أجمع فلاسفة السياسة أيضًا على ضرورة استبعاد الجهلاء والحمقى من ممارسة الديمقراطية المباشرة، كما أوصوا بأن أهل الدربة والدراية هم المسؤولون في المقام الأول عن احتلال موقع الصدارة على المسرح السياسي. أما من يفضل الانزواء أو المقاطعة أو الصمت والخنوع، فيجب إدراج أسمائهم في جداول الخائنين للديموقراطية.

الفصل الرابع

الثقافة العربية المعاصرة من الحداثة إلى ما قبل الحداثة

ليس من اليسير - على المتأمل القارئ لواقع الثقافة العربية المعيش - الوقوف على بنيتها ورصد قضاياها والتوصل إلى العلل الحقيقية لمشكلاتها وظواهرها الاجتماعية وتحولاتها السياسية، ذلك فضلا عن صراع منابرها العقدية والفكرية، ولا سيما بعد تلك الهزات العنيفة التي نطلق عليها ثورات الربيع العربي وما صاحبها من تحولات فجائية حالت بين الدارسين وتحليل الأحداث والوقائع والأخبار والرؤى. فسماء الفكر ضبابية والأخبار والمعلومات مشوشة وملفقة وكاذبة في معظم الأحيان، والأرض رخوة لا استقرار فيها وشاغلة بالزلازل والبراكين، والأجواء ساخنة من فرط ما فيها من عنف وصلف، والمياه عكرة من جراء التلوث القيمي وفساد الضمائر وانحدار الأذواق والسرائر. وأعتقد أن الدور الحقيقي الذي يجب على المثقفين عمله حيال ذلك الواقع، هو المراقبة والملاحظة دون أي محاولة لإصدار الأحكام أو تقييم المواقف، فلم يعد في حياتنا بديهيات يقينية أو مقدمات صادقة لنحمل عليها التصورات والرؤى والأحكام، والمرأة متسخة لا نقوى على تنظيفها أو التحقق من حقيقة ما تعكسه وهم أو واقع أو أكاذيب ملفقة.

وإذا ما أردنا وصف ما يحدث في ضوء المعاشية والاستقراء المباشر، فإن البيانات الأولية والنتائج البديهية التي يمكن أن نتوصل إليها عن طريق المراجعة الفلسفية، هي انتقال الثقافة العربية من طور الحداثة Modernity إلى ما قبل الحداثة Pre-modernity. ذلك بشهادة قادة الرأي أنفسهم، أعني كبار الكتاب وصفوة النقاد وأعلام المؤرخين، أولئك الذين اتفقت تحليلاتهم ونقودهم - رغم تباين أساليبهم في الطرح وأولوية آليات المعالجة - على إننا نسير إلى الخلف ونعيش أكذوبة كبرى (مظاهر مدنية غربية براق، وعقول جاهلة، وآراء جامدة، وتصورات تقليدية عاجزة عن الإبداع)، وسوف نتعرض لتقييمهم للثقافة العربية المعاصرة.

وحرى بنا قبل الحديث عن تلك الانتكاسة الفكرية أن نفصح عن الدلالات الإجرائية بمصطلحي الحداثة وما قبل الحداثة قبل استخدامهم. فالمقصود بالحداثة العربية في هذا السياق هو مناقشة ومعالجة قضايا الواقع المتمثلة في (قضايا التراث والتجديد، والوعي والحرية والإصلاح) بنظرة علمية أقرب إلى الموضوعية منها إلى الشعارات والحلول الخطائية والتصورات الخيالية. ودلالة المصطلح لا تختلف كثيراً عن المعنى الاصطلاحي المعجمي، الذي يعني الانتقال من طور التقليد الرجعي إلى طور التحديث العقلي النقدي والمعرفي؛ وهو نسق في مقدوره استيعاب ما يجري من تطورات اجتماعية وسياسية واقتصادية وثقافية وأدبية وعلمية وتكنولوجية ودينية وتطويعها لحل المشكلات التي يتجها الواقع المعيش. أما مصطلح ما قبل الحداثة فهو على النقيض مما ذكرناه، أي نصف به المجتمعات التي عجزت عن مواصلة السير والانتقال من عصر النهضة إلى التنوير إلى المدنية والتقدم دون نكوص أو اضطراب أو تناقض مع مشخصات الذات وثوابت الهوية والطابع العام للثقافة التي نشأت فيها. أي هو الانقلاب الفكري على مقومات تقدم الأنا وسلوك مسلك معاكس لا يعمل على تقدمها بقدر ما يوقعها في شرك التبعية والتقليد والاضطراب والعبثية والتخلف. وخلاصة المفهوم أن الفكر العربي المعاصر يتقدم إلى الخلف ويرتد إلى حال أسوأ مما كان عليه قبل عصر الحداثة، ويرجع ذلك إلى عدة عوامل أهمها تشتت الطبقة الوسطى أو انسحاقها وغيبة قادة الفكر الذين يمثلون الاتجاه المحافظ المستنير والافتقار للموضوعية في النقد والتقويم والمغالة في الذاتية والفردية والشفونية والرايكية والطنطنة بالخطابات المنتحلة وغياب المشروعات الإصلاحية

الثقافة العربية المعاصرة في مرآة العصر

أعتقد إن وصفني لواقع الثقافة العربية لا يعدو أن يكون إقراراً بصحة ما انتهى إليه النقاد المعاصرون في قراءتهم للواقع. فالجدير بالإشارة أن معظم النقاد الذين حاولوا تبرير انتكاسة الثقافة العربية قد ذهبوا إلى إن علة ذلك ترجع إلى تردي مستوى التعليم، وغيبة الديمقراطية السياسية والحرية الفكرية، والتعلق بالماضي وإهمال التخطيط للمستقبل، وفساد الإعلام، والصراع بين الأجيال، وتفشي الخرافة ليس بين

العوام فحسب بل بين صفوة المعلمين أيضا، واختفاء المبدعين في جل المجالات، ثقافة مسطحة متعالية تعتنق الأفكار الراديكالية والشيوعية والعنصرية، واقعة تحت وهم نظرية المؤامرة الغربية وصراع الحضارات ونهاية التاريخ.

ويرى بعضهم أن الثقافة العربية المعاصرة تنحدر في كل المجالات بداية من القيم إلى طرائق التفكير والمؤسسات التعليمية ونهاية بالمشخصات القومية والثوابت العقدية ووعي الرأي العام القائد والتابع؛ الأمر الذي يبرر تناقض أحكام مفكرها على الذات والآخر (العقلية العربية خاملة وغير قابلة للتحضر غير أنها مزدهرة ثقافيا وتكنولوجيا، الغرب يتآمر عليها ولكننا مضطرون لمتابعته والسير على دربه في كل الميادين، والتعلم في جامعاته والترويج لأفكار فلاسفته وإنشاء فروع لجمعياته وجامعاته الأهلية، والانصياع لأوامره وتسييس الأمور بمشورته).

ويلخص معظم الكتاب المعاصرين حال الثقافة العربية المعاصرة في مقولة «أنها تسير من السيء إلى الأسوأ»، وعلة ذلك في رأيهم عدم القدرة على الموازنة بين الأصالة والمعاصرة والجمع بين المشخصات القومية والدعوى للعولمة والانفتاح على الأغيار. في حين يرد بعضهم علة هذا التردّي إلى انعدام الوعي بالذات والجهل بحقيقة الأغيار (الآخر يعرفنا جيدا ولكنه لا يعترف بوجودنا ولديه القدرة على تسييسنا وتوجيهنا تبعاً لرغباته، في حين ما زلنا نجهل حقيقة ذواتنا، ومعرفتنا بالآخر مشوشة وعاجزة عن إدراك أهدافه ومراميّه)، ذلك فضلا عن انعدام قدرة الذات على تفعيل الأمانى والغايات عن طريق خطط مدروسة على أرض الواقع، ناهيك عن قوة النظم الاستبدادية في الحكم والأنظمة السياسية الهشة وغياب الحرية الحقيقية والعدالة الاجتماعية، وتقاعس الجهات الرقابية عن مواجهة الفساد وذلك لأنها في الأغلب لها حظ فيه أو منتفعة من وجوده، ذلك فضلا عن استيراد وابتضاع جيف النظم الغربية وأدراجها بحجة التحديث والتطوير (فمن الليبرالية أخذنا الرأسمالية المستغلة، ومن الاستثمار: الانتهازية والاستغلال، ومن تعدد منابر التعليم والمعرفة إلى فوضى المعلومات والمناهج المبتورة والآليات المعطلة وحمق القوى البشرية المنفذة، وجهل المقومين بالإضافة إلى فقدان الهوية، ومن الفلسفة التفكيكية: التصارع والعنف والانفراد بالرأي والقضاء على المخالفين والتآمر على المبدعين،

ومن الديموقراطية: الأحزاب الهشة والمعارضة الضعيفة والقضاء الميسس والسلطة التنفيذية المأجورة والسلطة الحاكمة القائمة والثورات البالونية ومظاهرات الشعارات الغوغائية).

وينزع نفر من أولئك المحللين إلى أن علة انتكاسة النهضة العربية الحديثة التي تشير إليها بالفكر الحدائي ترجع إلى كونها ثقافة نخبة، أي لم تنبع من الجماهير العريضة ولم تفلح في الانتشار داخل بنية الرأي العام التابع ولم تستطع الحلول في روحه الجمعي. وإن الخطوات التي مرت بها النهضة الأوربية - وحاكيها - (الإحياء، الإصلاح، النهضة، التنوير، العقلانية، التجديد، التقدم صوب المدنية والمشاركة الإيجابية في العالم المعاصر) كانت أسرع مما ينبغي، الأمر الذي بات من اليسير على الرأي العام التابع العزوف عنها وكفر الرأي العام القائد بأساقها ومضامينها. وعجز شبيبة المثقفين عن الدفاع عنها أو تجديدها أو مواصلة السير على دربها وتطويرها وتحديثها. وأضحى السؤال في أي المراحل التاريخية نعيش؟ هو السؤال الرئيس والأساس في معظم خواتيم الأبحاث والمقالات. وذلك لأننا ثقافة غير منتجة في ميدان العلم والتكنولوجيا وغير مبدعة في ميدان الفن والأدب، ولا نستطيع الجلوس على مائدة الكبار للتخطيط للسياسة العالمية والاقتصاد، بل دائما ما نجلس تحت موائدهم لنظفر بالفتات فأغذيتنا وملابسنا من صناعتهم وأسلحتنا أيضا، فإذا ما أرادوا منعوا أو منحوا تبعاً لمصالحهم فقط.

وعلى مقربة من تلك الكتابات يرى فريق آخر أن الثالوث الذي تتكون منه الثقافة العربية - بخاصة - (العقل، الواقع، اللحظة التاريخية) قد بلي وتلاشى تماما من على خشبة المسرح وأمسى الفكر العربي شبحاً عاجزاً ينتظر عجلة النسيان وقدر الموت. ويربر أنصار هذا الاتجاه هذه الرؤية بأن الثقافة العربية لم تعد من نتاج أبنائها، بل إن معظم ظواهرها ومظاهرها مستورد من الخارج وتقليد باهت للأغيار ومحاكاة رديئة لأفكار ملوثة، فالمنابر الفكرية العربية قد سقطت وتحطمت أركانها عقب الزلزال الذي أطاح بالطبقة الوسطى، تلك الطبقة التي أنتجت - كما ذكرنا - قادة الرأي وزعماء الإصلاح والمجدين والمستنيرين في مصر والشام والمغرب العربي، وهي المسئول الأول عن تحديد مشخصات الهوية بكل ما تحتويه من قيم ومبادئ ومثل عليا، وهي

المنوطة بتربية الرأي العام وتوجيهه وتجييشه للعمل من أجل الصالح العام، وهي المتطلعة دوماً بوضع الأسس والمعايير الخاصة بالثابت والمتحول ورسم الخطط التي تمكن الشباب من تحقيق الغايات والطموحات ونقد الوافد وإحياء الموروث ومحاربة الفساد وتقويم الجانح والمعوج.

ويضيف أحدهم أن الألفاظ المتداولة بين العوام والمتخصصين لم تعد لها قيمة مرجعية، وذلك لغلبة الضابط المعرفي أي أن الجمهور بمختلف طبقاته أضحي مثل الببغاوات يردد عشرات المصطلحات في سائر الميادين المعرفية دون أدنى دراية منه بمضامينها ولا معانيها؛ وليس أدل على ذلك من الكتابات الصحفية وكلمات الأغاني والحوارات التلفزيونية والخطابات الحزبية والشعارات الثورية وخطب الساسة وتحليلات مدعي الثقافة وتصريحات المتعالمين وفتاوى المجترئين والجانحين عن حقيقة الدين وصلب العقيدة وأصول الشريعة؛ فجميعهم ينتج ثقافة لا تمثل ما جُبل عليه العقل العربي الذي عُرف عنه الدقة في فحص المعاني والدلالات ووضع المصطلحات وتهذيب المفاهيم قبل طرحها على الجمهور بغض النظر عن مصادر تلك الألفاظ عربية كانت أو أعجمية (اقتضاء بابن جني وأبي هلال العسكري)، فالمراد هو استيعاب العقل لها وتوظيفها فيما يتوافق مع طبيعة الثقافة التي ينتجها ويعيشها.

ويروق لأحدهم إطلاق مصطلح الغزو الثقافي على ذلك العطب الذي أصاب عقل الأمة العربية مبينا أن الضعف والتكاسل والعجز عن الاطلاع بدور حقيقي في الحضارة المعاصرة هو الذي فتح الباب على مصرعيه للأيقاظ الأقوياء من الأغيار على احتلال تلك العقول التي استملحت التقليد واستطابت التبعية. وعليه فليس من حق التابع أو الخادم الجلوس مكان السيد المجتهد المبدع ولا يحق له كذلك قلب عطفة أصحاب الموائد فهو مجبور على أخذها إما بسبب الحاجة أو لعجزه عن نقدها أو نقضها للكشف عن صلاحيتها ونفعها من عدمه.

وقد ترتب على هذه الحال اعتناق بعض الكتاب العرب الكثير من المصطلحات الغربية أو التراثية وراحوا يروجون لها في الرأي العام دون هضم منهم لمضامينها أو تفهما لدلالاتها المعرفية التي اكتسبتها من الثقافة التي نشأت فيها (العولمة، ما بعد

الحدثة، نهاية التاريخ، صراع الحضارات، الشرق الأوسط الجديد، الربيع العربي، الأرثوذكسية الإسلامية، الحاكمية الإسلامية، الثورات الإسلامية، حقوق الإنسان، حرية الإعلام، حقوق الشواذ، حق التظاهر، مجون المبدعين، لا معقولية الفن، القراءة الناقدة، التفكيكية، حروب الجيل الخامس، نهاية التاريخ.....). والغريب أن العديد من هذه المصطلحات قد ألقى به أصحابها في سلة النفايات أو فرض قيودا على دالاتها لتتوائم مع بنيتها ونظمها، في حين أن الكتاب العرب غالوا في تمسكهم بها وجعلوا منها قضايا مصيرية لا يمكن التنازل عنها.

وعلى النقيض من هذه التحليلات نجد المستشرق الألماني «بلمان» ومعه عشرات الصحفيين والكتاب الأوربيين يشيدون بتطور الثقافة العربية المعاصرة وذلك في كتابه «الثقافة العربية المعاصرة، مراجعات لرصد آفاق المستقبل»، وقد اعتبر الانفتاح على الثقافة الأوروبية وعولمة البنائات الحضارية دليلا على تطور تلك الثقافة !!!.

من الخطاب إلى المشروع

إذا ما حاولنا الانتقال من التنظير إلى الواقع والتطبيق، فإننا سوف نجد ردة إلى الوراء في القضايا الخمسة الرئيسة التي شكلت بنية الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة.

وأولى هذه القضايا: - قضية التراث

تلك التي شغلت الحيز الأكبر في كتابات الجيلين الأول والثاني من أعلام النهضة العربية، إذ اجتهد روادها منذ الربع الأول من القرن التاسع عشر في جمع وتهذيب وتحقيق ثم إعادة نشر أمهات الكتب العربية وذلك لإحيائها وتبسيط ما فيها من غموض على الشبية وحثهم على دراستها بمنحى نقدي لإبراز ما فيها من أصالة وتبرير ما فيها من إخفاق أو جموح أو اجترافات، مقتفين بذلك سنة النهضويين الأوربيين. ثم عكف الجيل الثاني على مراجعة كتابات المستشرقين على الثقافة العربية بما فيها من آداب وعلوم وفلسفات وعقيدة والرد على ما تحويه من تجني أو طعون أو أخطاء أو اتهامات جائزة قادمهم التعصب الملي أو الأيدلوجي إليها. ولم تقف جهود المحافظين المستنيرين العرب عند هذا الحد، بل نزعوا إلى

تهذيب الكتابات الأدبية واللغوية بغية التحديث والتطوير وتيسير الدراسة ولا سيما في اللسانيات وفن الترجمة، وظل هذا الحال من النهوض العلمي حتى منتصف القرن العشرين. وبذلك يمكننا اعتبار الفترة الممتدة من منتصف القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين طور الحداثة العربية. أما الفترة من أخريات الستينات حتى الآن فهي بلا أدنى شك تمثل طور التخلف أو الرجوع إلى ما قبل الحداثة. وقد تميز الطور الأول بالجدّة والأصالة والابتكار ويرجع ذلك إلى أن المثقفين العرب قد انتحلوا المناهج العلمية في الدرس والبحث دون المذاهب، تلك التي وضعوها على مائدة النقد والتقويم. وعلى النقيض من ذلك تماما نألف المثقفين العرب -في الطور الثاني الذي أطلقنا عليه طور التراجع إلى ما قبل الحداثة- ينتحلون المذاهب والفلسفات ويتبنون الأخبار والأقوال بل والادعاءات والآراء التي لا تستند إلى العلم في كتابات المستشرقين بخاصة والمفكرين الأوروبيين بعامة ويجهلون المناهج. فظهرت عشرات الكتب التي تشكك في أصالة الثقافة العربية وآدابها وعلومها وثوابتها العقدية وتنقل عن أعداء الأمة العربية افتراءاتهم ذلك فضلا عن انتحالهم العديد من النظريات الغربية؛ وحاولوا عبثاً تطبيقها على مخرجات الثقافة العربية بما في ذلك الكتب المقدسة، الأمر الذي جعل من مؤلفات مثقفي ذلك الطور مجرد مسوخ باهتة دفعت الرأي العام التابع إلى النفور من مشخصاتهم والعزوف عن قيامهم والشك في معتقداتهم وتاريخهم، ودفع الجامدين والرجعيين من المثقفين إلى تشكيل تيار راديكالي أكثر عنفاً تجاه الثقافة الغربية وفلسفاتها من جهة وتشبهاً بنصوص تراثية لم يحسنوا دراستها باسم الحفاظ على التراث والسلفية وإحياء الدين من جهة أخرى. ومع انهيار الطبقة الوسطى التي كان يقودها أعلام الاتجاه المحافظ المستنير في الطور الأول باتت الثقافة العربية تعاني من الصراع بين تيارين من نتاج ثقافة ما قبل الحداثة، أولهما اتجاه تغريبي أكثر جهلاً وحمقاً وتطاولاً وهدماً للموروث دون أدنى تمييز بين ثوابته ومتغيراته، وعلى الجانب الآخر اتجاه موغل في الرجعية والتعصب بظاهر النصوص يتخذ من الإطاحية والعنف سبيلاً لإثبات ما يعتقد في صحته وهو لا يقل عن سابقه جهلاً أو تعنتاً.

والجدير بالإشارة في هذا السياق أن الكتابات الإصلاحية التي تبني أصحابها ضرب

الحداثيين العرب ما زالت أضعف من الاتجاهين الجانحين. وذلك لأن الجمع بين المحافظة والاستنارة والتأليف بين الثابت والمتحول في ظل الثقافة الراهنة قد أضحى من الأمور الشاقة، وذلك لأن رواده يعانون من جحود الرأي العام التابع المتأثر بطبيعة الحال بالثقافة السائدة (أعني ثقافة ما قبل الحداثة) فطالما أُتهموا - أي المصلحين الحقيقيين - بالكفر والتغريب من قبل الرجعيين أو التخلف والجمود من قبل التغريبيين العلمانيين المعاصرين. أما الاتجاهات النقدية الابداعية فلا نكاد نلمحها إلا بين بضع مؤلفات في الكتابات النسوية والحديث عن الفلسفات التطبيقية وآداب المهنة وتجديد الخطاب الديني ومقارنة الأديان والقراءات المعاصرة للفلكلور والتراث الشعبي؛ وفيما عدا ذلك نجد معظم الكتابات غارقة في التقليد والتبعية والمسخ الفكري.

قضية التجديد

وإذا انتقلنا إلى القضية الثانية (قضية التجديد) فإننا سوف ندرك البون الشاسع الذي يفصل طور الحداثة عن طور ما قبل الحداثة. فالطور الأول كما أشرنا كان يقوده أعلام التنوير والإصلاح من رجالات الطبقة الوسطى العربية، أولئك الذين كانوا يتميزون بدراسة المصطلحات وأبعادها ودلالاتها قبل استخدامها وتداولها. فعلى سبيل المثال كانوا يفرقون بين حركة البعث والإحياء، وخطاب التجديد، ومشروع التحديث، الأمر الذي انعكس بدوره في كتاباتهم عن موقف العقلية العربية من الآخر ومناقشة نظرية المؤامرة بأسلوب علمي ونظرية القصور الذاتي والحكم على العقلية العربية بمنحى تقويمي إصلاحي. وراحوا يضعون معايير وأسس لنقد الفكر الوافد وتحديد العلاقة بين الأنا والأغيار (مقاطعة، تبعية، نقد وانتقاء) ولاسيما في ظل النظريات الذائعة في أخريات القرن التاسع عشر مثل نظرية الكوكبة أو العولمة التي تبنتها المحافل الماسونية، ومصطلح الفكر القومي الذي كان يرمي إلى التمييز بين الهوية الثقافية انطلاقا من وحدة التاريخ واللغة والعادات والتقاليد وكذا نظرية الإنسية الجديدة. ولا ريب في أن الاتجاه المحافظ المستنير قد اتخذ من المنحى النقدي سبيلا لتجديد الفكر العربي وتطوير الفكر الوافد بما يحويه من علوم وفلسفات ونظم لخدمة الإصلاح.

أما المثقفين المعاصرين مما نطلق عليهم طبقة الصفوة وأصحاب المنابر مازالوا على النقيض من ذلك تماماً فمصطلحاتهم غير منضبطة سواء في مؤلفاتهم أو في ترجماتهم ومصنفاتهم المحاكية بالتصانيف الغربية. ناهيك عن انتحالهم النظريات دون المناهج وترويحهم لها دون فهم دقيق لأبعادها ومراميتها بل ومعانيها، ولم يميزوا بين مآلات تفعيلها في الثقافة التي نشأت فيها وما يترتب على نقلها إلى ثقافتنا العربية. فما زال لم يعنى جل الكتاب المعاصرين إلا بالإثارة، وذلك لأن هدفهم في طور ما قبل الحداثة ليس الإصلاح بل إذاعة الغريب والجانح والتأثر على المؤلف والحديث من الأفكار والنظريات والترويج له بل ونشره بين الشبيبة التي لم يحسنوا تنشئتها، وقد ترتب على ذلك العديد من النتائج أهمها تقديس الوافد وجعل التبعية للآخر طوق النجاة من التخلف، وتراجع الكتابات النقدية الانتقائية وبالتالي خلو الساحة من الكتابات الإبداعية، ناهيك عن الملوثات الأخلاقية والاجتماعية والثقافية والدينية التي تفشت في صورة ظواهر مرضية (التفكك الأسري، انحطاط الأخلاق، تزايد العنف، تبادل الزوجات، الإدمان، تدني لغة الحوار). ولا يعني ذلك أن أسلوب التبعية لم ينعكس على مفهوم التجديد الذي -أضحى مرادفاً للتبديد فحسب- بل أن التبعية أصابت البنية الثقافية العربية برمتها في شتى الميادين بداية من التربية والتنشئة إلى الخطابات العلمية والإعلامية والذوقية واللسانية. ولا يفوتنا توضيح أن فساد مصطلح التجديد على يد التغريبيين المعاصرين في طور ما قبل الحداثة قد لحق كذلك بالاتجاه الرجعي الذي اعتبر متابعة الموروث بكل ما فيه هو عين التجديد، الأمر الذي أشعل نيران الصراع بين الجماعات الدينية المسيسة وبين من أطلقوا على أنفسهم التقدميين أو أحرار الفكر، وقد انتهى الأمر كما نرى بخصومة مفتعلة ضد الفكر الوافد ولم يفتن الجامدون أو إن شئت قل أرباب الجماعات الدينية إلى أنهم يسبغون وفق المخططات الغربية التي مدتهم بالدعم الأيدلوجي والتكنولوجي والتقني والاستراتيجي لهدم كل محاولات الإصلاح في الثقافة العربية. ولا يفوتنا الإشارة إلى الفارق بين المعارك والمساجلات الفكرية التي كانت تدور في طور الحداثة العربية ونظائرها في طور ما قبل الحداثة؛ فقد اتسمت المناظرات والمساجلات بين المثقفين العرب حول القضايا الواقعية التي تشغل الرأي العام وتشكل عائقاً

حقيقيا في رحلة تقدمه وتجديده وتحديثه وذلك بأسلوب منهجي أقرب للعلم والحكمة الفلسفية منه إلى اللجاجة والخطابة والشعارات المهيجة للرأي العام، وذلك في متنفس من الوعي والحرية والرغبة الحقيقية في الإصلاح. أما المثقفين المعاصرين فإن مساجلاتهم باتت أقرب إلى القدح والشتم والتطرف والإطاحية منها إلى الحياء وأدب النقاش والموضوعية، ناهيك عن أثرها في عيون الشيبة والرأي العام التابع، ذلك الأثر السلبي الذي فضح جهل وحمق المتناظرين وعجز الطرفين عن الإتيان بحجة علمية أو رؤية فلسفية متماسكة الأركان، فالهدف كما ذكرنا من تلك المساجلات هو الشهرة وتعملق الأقسام من جهة وتزييف الوعي العام وشغله بأمور قُتلت بحثا وأبعد ما تكون عن المنفعة العامة أو أسس التقدم. ولعل المناظرات التي تعقد بين (المسلمين والمسيحيين، الممثلين للدين والملحدين، السنة والشيعة، أنصار الحجاب والمتشيعين بالسفور، المتحدثين باسم العلم والمعتنقين للخرافة والشعوذة) خير شاهد على ما قدمناه.

قضية الوعي

تعد هذه القضية هي ثالث قضايا الفكر والثقافة العربية، وهي لا تنفصل عن سابقتها (التراث والتجديد) وذلك لأن كليهما يشكلان وعي الأنا ومشخصاته. وقد تحاور المجددون العرب في طور الحداثة حول كيفية تربية الرأي العام وتجييش شيبته لخدمة النهضة، فراحوا يطورون الكتابات والمدارس الأهلية ويطبعون المدارس الأولية بالطابع الوطني ولاسيما في الشام ومصر، ذلك فضلا عن حرصهم على التواصل مع الرأي العام بمختلف طبقاته وذلك عن طريق صحافة الرأي والصالونات الأدبية والمنتديات العامة والخطب في الجوامع والكنائس والمقاهي ومقرات الأحزاب، وذلك لإقناع شرائح المجتمع بأسس النهضة التي ينشدونها. ولا ريب في أن الحداثيين العرب - على الرغم من تباين نوازعهم - قد اتفقوا على مبادئ لم يحدوا عنها مثل تأسيس الهوية على مشخصات مستمدة من القيم والعقائد الموروثة والعلوم الحديثة والتواصل مع الأغيار من أجل الإصلاح والتسامح الديني. وجعلوا مبدأ المواطنة عوضًا عن الرابطة الدينية ولاسيما بعد الحرب الطائفية في بلاد الشام

عام ١٨٦٠، فراح أكابر رجالات النهضة يدعون إلى القومية العربية والنظم السياسية الحديثة والتحرر من قبضة تركيا ومطامع الأوروبيين وأدركوا أن مجد العرب لن يتحقق إلا بإعادة بناء حضارتهم على أسس تجمع بينهم في وحدة كونفدرالية يحتفظ فيها كل قطر بوطنيته وقوميته معا، وبذلك عالجوا قضية الولاء والانتماء وفضوا النزاع المصطنع بين الوحدة الدينية، والرابطة الشرقية، والقومية العربية، والتعاون الدولي والعولمة. بيد أن المثقفين المعاصرين في طور ما قبل الحداثة قد عجزوا عن تربية الرأي العام (فساد التربية الأسرية، انحطاط مستوى التعليم، غيبة المنابر الثقافية الإصلاحية) وافتقروا أيضا إلى آليات التواصل رغم التقدم التكنولوجي والتقني (صحف، إذاعة، تليفزيون، شبكة الانترنت) وذلك يرجع إلى هشاشة الخطاب وغيبة قادة الرأي من العلماء. فإذا كان الخطاب الحداثي يرمي إلى توعية المجتمع فإن معظم الكتابات المعاصرة قد أدت بقصد أو عن غير قصد إلى تزييفه وتشتت ولاءاته، ولم تعد المدارس ولا الجامعات قادرة على توعية خريجها، وقد اصطبغت الصحف وقنوات التواصل بصبغات ايدلوجية أدت إلى انقسام الرأي العام إلى تيارات ومذاهب شتى (الماركسية، الاشتراكية، الماسونية، الوجودية، الفاشية، الشيوعية، الراديكالية العقدية، الليبرالية) الأمر الذي جعل شبيبة العرب يكفرون بالقومية العربية والانتماء إلى العروبة وأصبح طموحهم في التجنس بجنسيات أخرى. أضف إلى ذلك تلك الأقلام المروجة للثقافة الأوروبية والأمريكية بحجة أنها تمثل النموذج الذي يجب علينا اقتفاء أثره. ناهيك عن تقعر كتابات المتخصصين ولاسيما الخطابات الفلسفية التي صدت القراء بمختلف طبقاتهم عن الكتب الفلسفية قديمها وحديثها، وبذلك أهدر الكتّاب المعاصرون جهدا كبيرا أنفق فيه المفكرون الحداثيون العرب عمرهم، ألا وهو تبسيط الخطاب الفلسفي ونشر المنهج العقلي في شتى أروقة الثقافة العربية، وتحبيب الشبيبة في الحوارات العقلانية التي تتسم بالرقى في الأسلوب وأدب الاختلاف.

ولا يفوتنا الحديث عن الإخفاقات المتتالية لتوحيد كلمة العرب سواء في وحدات إقليمية (المغرب العربي) أو وحدات استراتيجية (مصر وسوريا، ثم السودان وليبيا، ثم العراق والأردن)، فجميعها باء بالفشل، أما الوحدة الخليجية فهي أقرب إلى

الاتحاد الاقتصادي منها إلى الوحدة الثقافية. ولم تستمر الحال على هذا النحو من التردى بل سقطت في أتون الصراع المسلح (حرب الخليج، الحرب اللبنانية، انقسام السودان، وأخيرا ثورات الربيع العربي التي كادت أن تقضي تماما على معظم البلدان العربية [تونس، ليبيا، مصر، سوريا]، الحرب السعودية اليمنية، تأمر قطر.. وما خفي أعظم). ولم تغلح المنابر العقدية في نشر روح السلام والمحبة بين الطوائف الدينية، الأمر الذي أتاح الفرصة كاملة أمام الجماعات الجانحة لرفع لواء العنف والتطرف باسم الجهاد والحاكمة الإسلامية (الإخوان المسلمين، السلفيين، القاعدة، النصرة، داعش). وعلى العكس من ذلك التطرف الملي نجد جماعات الإلحاد وعبد الشيطان والبهايين يعلنون عن تواجدهم. وقد ساهمت الكتابات المتعصبة إلى إشعال نار الطائفية من جديد بين السنة والشيعة. أضف إلى ذلك كله عزوف شريحة المثقفين عن الهوية العربية ومشخصاتها وأسهم من تهذيب ثقافتها أو بعث حضارتها. ويعني ذلك أن مثقفي طور ما قبل الحداثة قد رغبوا تماما عن خطة أسلافهم الحداثيين في تربية الرأي العام أو إعادة بناء الشخصية العربية أو تحقيق الوحدة بين أقطارها.

قضية الحرية

لم يفصل المثقفون العرب في طور الحداثة بين مفهومي الوعي والحرية، فلا وعي بلا حرية والعكس صحيح، وقد حرص الكتاب في أخريات القرن التاسع عشر على توضيح معاني الحرية بوصفها نقيض الاستبداد والظلم والاستعمار الأجنبي. ثم انقلت إلى مناقشة قضايا الحرية في ضوء الواقع المعيش: الحرية والعادات والتقاليد، الحرية والأخلاق، الحياء والحرية، الحرية بين الإلزام والالتزام، ثم الحرية كحق إنساني -في مطلع القرن العشرين-، الحرية السياسية والديموقراطية والحياة البرلمانية وسلطة الدولة وحق الشعب والأحزاب المدنية في الاعتراض على الحاكم والحكومة، وحاولوا ربط أفكارهم السياسية ودعوتهم للحرية بترائهم التليد من جهة والحياة العصرية من جهة أخرى، وقابلوا بين النظم الليبرالية والماركسية واجتهدوا في التأليف بينهما لتحقيق أكبر قدر من العدالة والإنصاف والمساواة، ثم انتقلوا إلى حرية المرأة العربية وحقوقها في اختيار الزوج والطلاق والخلع والسفور والحجاب

والتعلم والعمل ومشاركة الرجل في مسئولية التربية في الداخل والكفاح الوطني والسياسي في الخارج، وتناولوا كذلك حرية الفكر والعقيدة والاجتهاد والإبداع، وانتهوا إلى أن هناك ضوابط وآداب وأخلاقيات يجب الالتزام بها في ممارستنا للحرية بجميع أشكالها حتى لا تقودنا تصرفاتنا غير المسؤولة إلى الفوضى والهدم.

ومن المؤسف أن المفكرين المعاصرين في طور ما قبل الحداثة قد أهدروا كل هذه الجهود ففصلوا بين الحرية والوعي وراحوا يتاجرون بالشعارات ويرددون الشائعات التي تعمل على تهيج الرأي العام وانتصر بعضهم للكثير من الأفكار اليوتوبية الخيالية التي لا يمكن تطبيقها على أرض الواقع، وراق لبعضهم الحديث عن الحرية باعتبارها حق مطلق لا قيد له ولا ضابط. وذهب البعض الآخر إلى الانتصار للنظم الغربية المعاصرة واستشهد بواقعات وأحداث من هنا أو هناك، وغاب عن هذا الفريق أن النظم الليبرالية أو الاشتراكية بناء متكامل لا يمكن اجتزائه ولا سيما في باب الحريات، فحرية السوق لا تعني الاستغلال أو الانتهازية أو الاحتكار، والحرية السياسية لا يمكن تلخيصها في التظاهر أو الثورة على المألوف أو قرارات الحاكم أو نقض الأحزاب أو تجيش الجمعيات الأهلية ضد المؤسسات الحكومية، وحرية المرأة ليست انقلاب على المجتمع الذكوري أو كفر بالعادات والتقاليد كما إنها ليست ضربا من المجون أو الإباحية أو الانحلال، كما أن حرية الفكر لا يمكن إدراجها ضمن معاول هدم المجتمع مثل ازدراء الأديان أو التملق للسلطة أو الكذب على الشعب وتضليله أو التحريض على هدم النظام أو اتباع سياسة التهوين والتهويل في مناقشة المشكلات، وحرية الصحافة والنقد ليست مجالا للشتم والقذح وتبادل البذاءات أو نقل غير الموثوق به من أخبار ومعلومات أو الترويج للنزاعات الهدامة والفساد من النظريات. وللأسف أن كل ذلك نألفه بوضوح في حياتنا الثقافية المعاصرة وبالطبع لا أقصد كل المفكرين المعاصرين بل -كما أشرت سلفا- المشاهير وأصحاب الصوت العالي الذين أضحوا سلطة قميئة تسيسها أهوائها ومصالحها الخاصة ويستأجرها من يدفع الثمن ناهيك عن قلة الخبرة وسطحية الفكر وفساد الذمم.

وقد استغل الاتجاه الرجعي هذه الفوضى الثقافية وراح يصف المجتمع العربي

بالانحلال والمجون والكفر والانغماس في ثقافة الملحدين، وقد برر له هذا الادعاء اعتلاء منبر الوعظ والارشاد والتوجيه باسم الحفاظ على بنية المجتمع الثقافية وما تحمله من عادات وتقاليد وقيم. وادعى المتعصبون من هذا الاتجاه إلى رفع شعار الجهاد المسلح ضد كل ممارسات العلمانية باعتبارها بوابة الكفر والشرك والإلحاد وفرضوا القيود على المرأة التي لا سند لها من الشرع وقصفوا الأقلام وأطاحوا بكل الآراء التي تخالف مزاعمهم. وانقسم المجتمع إلى شطرين ازاء قضية الحرية عصابة ينادون بالحرية على غرار الثقافة الأوروبية، وعصابة تتهم كل من يخرج عن المألوف والموروث بالكفر والضلال ومن ثم يستوجب العقاب. أما حرية الإبداع فحدث ولا حرج فلم تعد في ظل هذه الفوضى الفكرية سوى ثمرة من ثمرات التلوث الثقافي ويبدو ذلك في جل الأعمال الفنية المرئية والمسموعة وباتت الدعوى لحرية الإبداع مساوية تماما للدعوات الماجنة التي لا ذوق فيها ولا حياء ولا فن.

قضية الإصلاح

لقد أشرنا فيما سبق عند حديثنا عن سمات مفكري عصر الحداثة العربية إلى خاصية مهمة، ألا وهي عدم الفصل بين النظر والعمل أي بين الخطاب والمشروع فالمنظرون، هم الذين حددوا الغايات وتخيروا الآليات وباشروا بأنفسهم خطوات التطبيق بسواعد الجيل الذي ربوه وأعدوه لحمل هذه الرسالة. ويتميز المشروع الحداثي العربي بأنه وليد الاستقراء الدقيق، فمعظم المشكلات التي طرحها على مائدة التخطيط لم تكن سوى مظاهر وظواهر لفظها الواقع المعيش من جهة أو كانت تشكل إحدى عقبات التقدم والنهضة من جهة أخرى؛ فإذا ما نظرنا إلى مشكلة التعليم والانتقال بالمجتمع الجاهل من طور الخرافة والمعارف المشوشة إلى العلم الحديث فإننا سوف نجد قادة الرأي الحداثيين يبدؤون بتحديد الغاية من التعليم ثم كيفية تحقيق هذه الغاية، الأمر الذي مكنهم من إنشاء المدارس الأهلية والنظامية والإشراف على المدارس الأجنبية ثم إنشاء المدارس العليا وإرسال البعثات لتوفير ما يحتاجه المجتمع من كوادر علمية ثم إنشاء الجامعات واستبدال المعلمين الأجانب بمعلمين عرب جمعوا بين الثقافتين العربية والغربية وذلك لتوجيه العقول وجهة

صحيحة أما الإصلاحات التربوية والأخلاقية والاجتماعية فكانت تُطرح على مائدة النقد للكشف عن أبعادها وأسبابها وأيسر السبل لحلها مستعينين في ذلك إما بالقيم الموروثة من العادات والتقاليد والدين أو من المعارف الحديثة التي لا تتعارض مع الثوابت العقدية ومبادئ مشخصات الهوية؛ وقد حسموا كذلك الرأي في مشكلات السياسة وبينوا أن الخلافة العثمانية لا تمثل الدين بل هي نظام أخذ به القدماء ومن ثم لا جناح علينا إذا ما استحسننا نظاما آخر يحقق المقاصد الشرعية والمصالح المرسلة ويتواءم في الوقت نفسه مع مقتضيات الواقع المعيش. وقد وضخوا ذلك في الدساتير التي استنوها وبرامج الأحزاب التي وضعوها. ثم انتقلوا إلى قضايا الدين الشائكة ففصلوا بين النص المقدس واجتهادات الفقهاء والمفسرين ووضعوا حدا فاصلا بين الثابت العقدي قطعي الثبوت وقطعي الدلالة والنص ظني الدلالة الذي يقبل التفسير والتأويل في ضوء علم المقاصد وفقه المآلات والأولويات، وفرقوا بين الدين والسياسة والمعارف العلمية التي وردت في القرآن وما ثبت بالقطع من العلم وأيدته التجربة وضبطوا بذلك مصطلح الإعجاز العلمي للكتب المقدسة، وشرعوا في تحديث فقه الحدود ونقد كتب السنة بما فيها كتب الحديث والقصص النبوي، وشجعوا الاجتهادات الحديثة وصياغة المؤلفات الجامعة بين النقل والعقل عوضاً عن الشروح والحواشي، وأصلحوا التعليم في الأزهر على نحو يواكب المشروع العام لإصلاح التعليم.

وصفوة القول أن قادة الفكر في عصر الحداثة العربية قد وضعوا لأنفسهم نهجاً حرصوا على تطبيقه يبدأ بطرح السؤال (من نحن، وماذا نريد، ولماذا؟) واعترفوا بأن الغيرية طاقة إيجابية تساعد على تقوية الأنا وتقدمها وأن الجمود والتبعية - للموروث أو الوافد - والتقليد والتغيير الفجائي والعنف في التطبيق، لا تصلح جميعها لمشروع النهضة.

ومن المؤسف أن نجد المفكرين المعاصرين ينزعون إلى النقيض من ذلك تماماً، فخطاباتهم مقتبسة أو محاكية لنظريات لا تتفق مع الواقع، وصوروا للرأي العام على إنها مشروعات ما بعد حداثة Postmodernism! والنتيجة معروفة وكلنا نلمسها إخفاق فإخفاق وذلك في شتى الميادين بداية من التعليم إلى الفكر الاجتماعي

والثقافي والسياسي والديني؛ والواقع خير شاهد على أن جل كتابات المفكرين المعاصرين العرب لا تخرج عن كونها خطابات نقضية لا تخلو من المحاكاة والاقتباس من كتابات سالفة ردها المستغربين، أو نظريات منقولة عن المفكرين الغربيين. أما القليل من الكتابات المعاصرة فهو يحاول عبثا التواصل مع المشروع الرئيس للنهضة الذي وضعه الحداثيون العرب في عصري النهضة والتنوير، وفات أصحاب هذه الكتابات أن الواقع قد تحول ومن ثم يجب إعادة النظر في الخطاب وتحديث المشروع.

ولا يفوتنا ذكر أن المفكرين الحداثيين العرب قد وضعوا نسقا متكامل الأركان عالجا فيه القضايا الخمسة التي أشرنا إليها دون اضطراب أو تناقض، الأمر الذي نفتقر إليه في عصر التراجع إلى الخلف، أي عصر ما قبل الحداثة.

وحقيق بي أن أؤكد على أن ما أوردته لا يعدو أن يكون مراجعات للثقافة المعاصرة، فليس في مقدور أحد من المثقفين تقييم الوضع الحالي أو التنبؤ بالمصير المجهول، أي أن وظيفة من يشتغل بالفلسفة في ضوء ذلك الواقع المتردي هي التفسير والتبرير، ويدعو على استحياء للإصلاح والتغيير وإعادة البناء على النهج الذي مكن قادة الرأي المبدعين العرب للانتقال من طور ما قبل الحداثة إلى عصر الحداثة.

الفصل الخامس أمين الريحاني والعلمانية العربية

بين العلمانية والإلحاد في الثقافة العربية

تخلط العديد من الكتابات العربية بين مصطلحي العلمانية (Secularization) والإلحاد (Atheism) إلى درجة الترادف، وقد انعكس ذلك الخلط في أحكام النقاد والمحللين على جل الاتجاهات والخطابات والمواقف التي حملتها مصنفات النهضة في العرب في مصر والشام وتونس والعراق منذ أخريات القرن الثامن عشر. وأعتقد أن علة ذلك الخلط يرجع إلى جهل أو تجاهل بعض النقاد لحقيقة البنية العقدية والفلسفية التي لفظت المصطلحين، ذلك فضلا عن إهمالها الأشكال المتباينة والبواعث الخاصة والسياقات التي ورد فيها مصطلحي الإلحاد والعلمانية. فإذا نظرنا إلى مصطلح الإلحاد التام فإننا سوف نجده يدل على نقض وإنكار كل ما نصفه بالقداسة وكل المعارف الغيبية التي وردت في الأديان؛ أما العلمانية بوصفها أيولوجية ووجهة فلسفية مادية فإنها تعبر عن فصل الدين عن كل شئون الحياة وإخضاع المقدس لدائرة النقد شأنه في ذلك كل المعارف التي يخترنها العقل أو يتلقاها عن طريق الحواس والتجربة.

وإذا كان للإلحاد أشكال تجمع بين الإنكار التام للألوهية ونقد ما نطلق عليه الثابت والقطعي من الأمور العقدية، فإننا نجد كذلك أشكال عديدة للعلمانية تجمع هي الأخرى بين الفصل التام بين الدين من جهة والأخلاق والسياسة والاقتصاد والعلم والاجتماع من جهة أخرى، وكذا حصر الدين في دائرة الأخلاق دون الفلسفة والسياسة والعلم ورفض كل المحاولات التليفقية أو التوفيقية بين الدين وهذه الدوائر الإنسانية.

وقد درج الكتاب المحافظون - في الثقافة العربية مسلمين كانوا أو مسيحيين -

الجمع بين تهمة الإلحاد والعلمانية والتغريب في سياق واحد، ووصفوا بها كل من يخالف الموروث الثقافي بعامة، أو من يقترب - بعين النقد - من المعتقدات (بكتب التفسير والفقه والسيرة والحديث والفرق) بخاصة، أو نصوص الكتاب المقدس وشروح الكهنة والمعلمين على وجه الخصوص.

في حين اجتهد المحافظون المستنبرون بداية من حسن العطار وتلاميذه، ومحمد عبده ومدرسته، وأحمد لطفي السيد ورصفاؤه من الليبراليين، في توضيح الفارق بين الإلحاد والفلسفات المادية والنزعات اللاأدرية والكتابات المشككة في العقيدة والطاعة فيها من جهة، ومصطلح العلمانية الذي يحمل في جوفه أسس المدنية ومبادئ العمران وقواعد العلم من جهة أخرى. وميزوا كذلك بين الفكر الديني الموروث، وأصول العقيدة والثواب الشرعية والقطعي من أحكامها وظني الدلالة من نصوص الآيات والأحاديث. وذلك كله في مشروعاتهم للتجديد والتحديث وتحرير العقل من قيد التقليد والفصل بين الشريعة ومقاصدها واجتهادات المفسرين والفقهاء والمؤرخين لإنهاض الأمة الإسلامية من كبوتها. وقد سلك مسلكهم بدرجات مختلفة خير الدين التونسي، وأحمد فارس الشدياق وحسين الجسر في بلاد الشام، وعبدالقادر الجزائري، وعبدالرحمن الكواكبي؛ ومن النهضويين المسيحيين نجد: بطرس البستاني، وسعيد الشرتوني، وجورجي زيدان، ويعقوب صروف، وفليكس فارس. فجميعهم حاول إقناع العقل الجمعي ومثقفي الطبقة الوسطى - المسؤولين عن تربية الرأي العام - بأن كتاباتهم عن العلم والمدنية وحرية المرأة ونبذ الطائفية والتسامح بين الأديان واقتباس النظم الحديثة من الغرب والدعوة لحرية الفكر لا تتعارض مع جوهر الدين ولا الأصيل من المعتقدات الموروثة والمشخصات الحضارية، بل مع الفكر الديني السائد وكتابات الرجعيين من القساوسة والشيوخ.

وعلى مقربة من هؤلاء نجد طه حسين، وعلي عبدالرازق، وأحمد ذكي شيخ العروبة، وعبدالمتعال الصعيدي، وخالد محمد خالد، ومحمد حسين هيكل، وغيرهم من المجددين الذين أعملوا العقل في الموروث الثقافي قد أتهموا بالعلمانية والإلحاد والتغريب، وهم في الحقيقة يمثلون الجناح اليساري الحر من الاتجاه المحافظ المستنبر، وذلك لأن اعتراضاتهم ونقداتهم لم تكن ضد الدين ولم تشك

في قطعي الثبوت والدلالة ولم تنكر الألوهية أو النبوات والكتب المقدسة وما ورد فيها من غيبات ولا المعجزات.

أما الاتجاه العلماني التغريبي في الثقافة العربية فهو المناهض الأول للاتجاه المحافظ التقليدي (أو إن شئت قل السلفي الحديث)، وينقسم بدوره إلى عدة تيارات متباينة في المنطلقات ومتوافقة في المقصد، فنجد على سبيل المثال شبلي شميل، وفرح أنطون، وسلامة موسى، وجميل صدقي الزهاوي، وحسين فوزي السندباد، ومحمود عزمي، وإسماعيل أدهم، يجمعون في آرائهم بين الإلحاد والعلمانية والتغريب بدرجات متفاوتة، ويتمثل ذلك في تصريحاتهم المجترئة على الثقافة العربية الإسلامية وانتصارهم للعقل والفلسفات المادية والنظم والسياسات الغربية، غير عابئين بثقافة العقل الجمعي ولا السلطات المعارضة لخطاباتهم.

ونجد من بين العلمانيين من تأثر بالنزعات النقدية الأوروبية تجاه الموروث مثل أديب إسحاق، ومنصور فهمي، وإسماعيل مظهر، وشاهين مكاريوس، وفارس نمر، وفتح الله مراًش، وعبد الحميد الزهراوي، وجلال العظم، وعصام الدين حفني ناصف، وجلهم أتهم بالعلمانية والتغريب وذلك على الرغم من أن نقودهم واعتراضاتهم كانت موجهة - في المقام الأول - إلى الفكر الديني وليس وحدانية الله أو الشرائع السماوية، فمنهم من أراد فصل الدين عن الدولة أو إعمال العقل في الكتب المقدسة وتنقيتها من التحريف، ومنهم من شكك في كتب السيرة أو كتب التفسير التي تتعارض مع الحقائق العلمية.

أما الاتجاه الأخير فيمثله أمين الريحاني (١٨٧٦-١٩٤٠)، وأحمد ذكي أبوشادي، فكلاهما تأثر بالفلسفات الروحية والكتابات الصوفية، غير أن نقداتهما للثقافة السائدة - وما أصابها من جمود وتخلف ورجعية، ذلك فضلاً عن التعصب العقدي والطائفي والاستبداد السياسي والجور الاجتماعي والاعتداء على الحريات باسم الدين ومعاداة العلم باسم المقدس - قد قادهما إلى الطعن في الثوابت العقدية والاجترار على التعاليم الدينية والمطالبة بفصل الدين عن شؤون الحياة (التعليم والتربية، العلاقات الاجتماعية، الشؤون السياسية)، ونادا بحرية الفكر والاعتقاد والنقد، وروجوا للنزعة الشيوصوفية في الثقافة العربية. وقد رفع الأول شعار القومية

العربية وجعله الأساس لوحدة الأقطار العربية، ونقض في الوقت نفسه كل مظاهر الطائفية والتعصب الملي والربط بين العروبة والإسلام وكل محاولات التوفيق بين ما انتهى إليه العلم وما ورد في الكتب المقدسة، وأفسح المجال للعقلانية والنقد إلى درجة أنه صرح برغبته في إقامة الدين على أسس علمية وليس معتقدات غيبية أو ميتافيزيقية.

وعلى الرغم أن كليهما لم يتخصص في الدراسات الفلسفية ولم يتخرج في كلياتها إلا أنهما قد تأثرا بمعظم فلاسفتها العقلين والوضعيين والماديين، بالإضافة إلى تصورات الماسونية للعالم ودعوتها للحرية والعدالة والإخاء بين البشر.

مرتآب يعتلي منبر اليقين

على الرغم من انصواء أمين فارس الريحاني تحت مظلة الاتجاه العلماني في الثقافة العربية - كما أشرنا-، إلا أن وجهته التي صرح بها في كل كتاباته تميزه عن رفاهه الذين ثاروا على الواقع الذي تعيشه الأمة العربية في العصر الحديث. فهو لم يجحد ثقافة الشرق ولم يهون من الدور الريادي الذي اضطلع به فلاسفة العرب في الفكر الإنساني وإسهاماتهم العلمية التي تتلمذ عليها الغرب؛ ورغم ذلك نجده يرغب عنها ويعترف بأنها غير صالحة لحل مشكلاتنا في زمن الحداثة، كما أن ما تحمله من قيم وعادات وتقاليد ومقدسات يجب أن يطرح على مائدة النقد لاستبعاد الفاسد منها وتطوير الجيد المتبقي للعيش في زمن العلم.

ونألفه ينشد الأشعار ويؤلف الروايات والمسرحيات ويدبج المقالات التي تحرض الأمة العربية على الأخذ بفلسفات الغرب (القائمة على العدالة والديموقراطية، وعلمانية التعليم، والثقافة العلمية) لتنتفع بعلومها وتستنير بنجومها، بيد أنه يحذر في الوقت نفسه من الفناء فيها والتنازل عن المشخصات العربية ولغتها وآدابها والأخلاقيات الشرقية في ثوبها النقي الذي يسعى إلى سعادة الإنسان.

ونراه يعلن عن وجهته العقلية ورؤيته الواقعية وجحده للغيبات ونقده للميتافيزيقا والمقدسات، ومساييرته لمذهب اللاأدرية تجاه حقيقة الاعتقاد في الألوهية والنبوات

وتعاليم الكنيسة والخلاص والفداء. وفي الوقت نفسه يقر بأنه رافض للمذاهب المادية ومناصر للنزعات الروحية وعلى رأسها الثيوصوفية ونظرية وحدة الوجود.

كما تشهد كتاباته - التي دافع فيها عن الثورة الفرنسية - بتفضيله النهج التنويري القائم على نشر العلم وتربية الرأي العام وتوعية الطبقة الوسطى في تقويم المجتمع وإصلاحه، راغباً بذلك عن كل الحركات الراديكالية الانقلابية سواء في المعتقد السائد مثل الدعوى الوهابية ودعوة جمال الدين الأفغاني أو في ميدان السياسة والوثوب على السلطة بالقوة. ولكنه يؤكد من حين إلى آخر أنه قائد ثورة ضد الجمود والتخلف والجهل والخرافة والدين والكهنة والاحتلال والمطامع الأوروبية وظلم العثمانيين والتعصب الملي والطائفي.

ويدعو للقومية العربية والوطنية العلمانية مناهضاً بذلك فكرة الرابطة الإسلامية والخلافة العثمانية ومصادرة العروبة لصالح الإسلام في فكر محمد بن عبد الوهاب وعبدالرحمن الكواكبي وشكيب أرسلان.

وإذا ما حاولنا تحليل البنية الأيدولوجية التي شكلت أفكار أمين الريحاني، فسوف نجدها تجمع بين الكثير من المذاهب المتباينة؛ الأمر الذي يكشف عن قدرته على الجمع بين الرؤى المختلفة ويوضح في الوقت نفسه علة ما يشوب آراءه من عدم الاتساق والاضطراب النسقي.

فقد رغب الريحاني عن التعليم الديني - منذ طفولته - وسخر من دروس الأحد وتهكم على كتابات أوغسطين وتعاليم الكنيسة بما في ذلك التثليث والخلاص والفداء، غير أنه كان يرى أن خير مرشد للعوام البسطاء هو ما ورد من وصايا وإرشادات على لسان السيد المسيح. كما أن الاعتقاد في وجود الله العادل الرحيم العطوف هو المنقذ الحقيقي للبسطاء من عذابات القهر والظلم الاجتماعي والعنف الطائفي والتشاؤم واليأس، فالتسامح والتفاؤل والمحبة التي جاءت في وصايا المسيح لا غنى عنها في ثقافة الجمهور الذي نشأ على الوعظ والارشاد دون الحكمة العقلية والمبادئ العلمية.

فقد تأثر بدعوى كانت وسان سيمون والماسونيين والمستنيرين الفرنسيين في

الدعوى للعدالة والإخاء والمساواة والسلام بين البشر، وكان من أكثر شببية اللبنانيين تحمّساً للثورة ضد العثمانيين وتحريضاً لبني جلدته للانضمام للجيش الأمريكي لمحاربة تركيا للاستقلال عن الخلافة العثمانية.

ومن برتراند راسل أخذ اللاأدرية، ومن وليم جيمس استوحى الفلسفة البراجماتية، ومن أوجست كونت تمثل الفلسفة الوضعية، ومن محي الدين بن عربي اعتنق نظرية وحدة الوجود ووحدة الأديان، ومن سبينوزا أمن بنظرية الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة، ومن جان جاك روسو وفولتير استلهم تحمّسهما للقومية والوطنية، وأعلى من شأن قيم السلام والسعادة والتعاون والإخاء البشري والقيم العلمية التي ناد بها الماسونيون وسان سيمون والمستنثرون الفرنسيون الذين تأثر بهم كذلك في سكب أفكاره في العديد من القوالب الأدبية (الشعر، الرواية، المقال الأدبي).

ويكتب الريحاني محاوره من نسج خياله بينه وبين ابن رشد: يؤكد فيها الأول على عظم أفكار أبي الوليد وأثرها في الفكر الإنساني، فيجيبه الثاني -أي ابن رشد-: إن أفكاره لم يحسن العرب الاستفادة منها بل إن الغرب فعل ذلك فتقدم وتمدن وارتقى، أما العرب فارتضوا العزلة والتقليد فوقعوا في شرك الخرافات والأوهام، اعتقاداً منهم بأن ما يحفظونه من تراثهم هو الدين وجوهر العقيدة فخدعوا الناس وضللّوهم وصرفوهم عن العقلانية والعلم والنقد والابداع وجميعها قد حث عليها الشرع، ورغب حكامهم عن الحرية والعدالة واستعملوا الفقهاء لتبرير جورهم واشتروا ذمهم وحرّقوا كتب الفلسفة وأسكتوا صوت العلم، فمنعهم التعصب الملي من رؤية الحكمة والانتفاع بنورها فأفل نجم حضارتهم وأصبح الصراع والعنف هو ديدنهم عوضاً عن روح التعاون والتسامح والحب التي تعبر عن الأصول الحقيقية للدين بعمامة والرسالة الخاتمة بخاصة.

وانتحل قول هيجل «الوضوح في التخفي، والحقيقة في التقية، ومشارك الشمس في مغاربها».

ويلخص أمين الريحاني هويته الثقافية في تلك الكلمات التي جمع فيها بين الشرق والغرب، الإسلام والمسيحية، الاشتراكية والليبرالية، القومية والعالمية، فيقول: "إني

أشعر وأتقن في بعض الأحيان أن شخصيتي مركبة من شخصيات متعددة متنافرة متناكفة. هي عنصرًا سامية آرية أي آشورية إيرانية يونانية عربية، وهي دينيًا بعلية أدونيسية توحيدية مسيحية إسلامية صوفية، وهي أدبيًا شرقية غربية شعرية فلسفية عملية علمية، وهي سياسيًا أرستوقراطية (شرقية) وديموقراطية غربية، أرستوقراطية الإرادة ديموقراطية السلوك بسيطة مركبة معا، عالية سافلة تنشد الحرية والاستقلال للأمم في نطاق الإيمان الإنساني وفي ظلال الإخاء والسلام».

ثائر بلا أعوان

إذا ما استعرضنا تاريخ الحركات العربية الحديثة التي تقصد التغيير من أجل التقويم والإصلاح، فسوف نجد أنها تنقسم إلى ثلاثة أشكال رئيسة، وذلك تبعًا للقواعد الفكرية والمنطلقات العقدية والأسس المنهجية التي استخدمتها في إجراء عملية التغيير والثورة على سلبات الواقع المعيش.

فتعد الحركة الوهابية أولى الحركات الإصلاحية التي ثارت على ما آلت إليه الحياة الثقافية في الجزيرة العربية. وقد اتخذت من النهج الراديكالي الانقلابي الإطاحي سبيلًا لتقويم ما فسد من صحيح الدين وإقامة خلافة عربية عوضًا عن الرابطة العثمانية، واستعانت بالقوى الغربية لمدّها بالسلاح والدعم الاستراتيجي الذي يمكنها من تحقيق مآربها، بالإضافة إلى التحالف السياسي مع شيوخ القبائل ولاسيما آل سعود.

وعلى مقربة من هذا النهج والمقصد سارت الدعوة السنوسية في ليبيا والمهدية في السودان، وذلك مع تسليمنا بأن هناك فوارق تميزها عن بعضها وأن ما يجمع بينها هو النهج الثوري المسلح والمنطلق العقدي (الإصلاح الديني)، الأمر الذي كان وراء إقناع الرأي العام التابع لمشروعيتها.

أما جمال الدين الأفغاني فكانت دعوته أكثر وعي ودراية من سابقتها بالواقع الاجتماعي والسياسي للأقطار الإسلامية من جهة، واللغة المناسبة للترويج إلى خطابه بين شبيبة العرب مسلمين كانوا أو مسيحيين من جهة أخرى. بيد أنه اتخذ

من النهج الثوري والمواجهة المباشرة ضد الخصوم سبيلاً لتحقيق ما أراد؛ إذ راح يحرض الرأي العام التابع على الثورة المسلحة ضد كل أشكال الاستبداد والظلم ويحذر في الوقت نفسه من المطامع الغربية التي ترسم الخطط للوثوب على الأقطار الإسلامية لنهب ثرواتها وضرب الإسلام من الداخل عن طريق الفتن والمؤامرات ودعم الحركات الانفصالية وتشجيع الجماعات الإلحادية والفرق الجانحة.

أما الشكل الثاني فهو المنحى التنويري الذي يمثله محمد الشوكاني، وحسن العطار، ورفاعة الطهطاوي، وخير الدين التونسي، وأحمد فارس الشدياق، وعبدالقادر الجزائري، وبطرس البستاني، ومحمد عبده، وعبدالرحمن الكواكبي، وحسين الجسر، وابن باديس، ذلك الاتجاه قد اتخذ من نشر التعليم ومحاربة البدع والخرافات والإصلاح الاجتماعي - الذي يحقق قدراً مناسباً من العدالة والحياة الكريمة للطبقات الدنيا - والتأليف بين المنقول والمعقول، والدين والعلم، والموروث والوفاة، للحفاظ على مشخصات الهوية، سبيلاً لإصلاح شئون ثقافية كانت أو سياسية. ذلك بالإضافة إلى الدور الأكبر الذي اضطلع به هذا الشكل ألا وهو إعادة بناء الطبقة الوسطى بنهج تنويري يحاكي منهج التنويريين الأوروبيين في القرن الثامن عشر. وقد أشرنا إلى هذا الاتجاه - سلفاً - بوصفه الاتجاه المعتدل أو المحافظ المستنير، ذلك الذي اتخذ موقفاً وسطاً بين الاتجاه المحافظ السلفي والاتجاه العلماني التغريبي.

ولسنا في حاجة بطبيعة الحال للاستفاضة في الحديث عن الشكل الثالث للحركات الإصلاحية الذي يمثله الاتجاه العلماني. فقد أشرنا فيما سبق إلى أهم اتجاهاته وبيّنا أن جماعة منهم كانت ثورية راديكالية في دعوتها التنويرية، أقصد أنها كانت تريد التغيير الكلي الشامل؛ ويمثلهم جماعة التغريبيين الذين رفضوا ثقافة الشرق برمتها بما في ذلك الدين واللغة وأرادوا طبع الثقافة العربية بالثقافة الأوروبية وفلسفاتها وعلومها. ومنهم جماعة أرادت فصل الدين عن كل شئون الحياة وطبع الثقافة العربية بالطابع العلماني دون التنازل عن مشخصات العربية التليدة أو معادات النظم والفلسفات والعلوم الغربية الجديدة.

ويقرب أمين الريحاني من هذه الجماعة فهو ثوري في رسالته التنويرية وإطاحي

بكل معوقات النهضة وعلى رأسها الجمود والتخلف والجهل والدين والطائفية والتعصب العرقي والاستبداد السياسي والظلم الاجتماعي وحجاب المرأة والاستبداد العثماني باسم الدين ومصادرة الوحدة العربية لصالح الإسلام والخضوع للحكام والمغتصبين باسم الأمن والسلام. الأمر الذي جعله ثائر تنويري بلا أعوان، فلم تنطلق دعوته من الدين مسيحياً كان أو إسلامياً شأن المحافظين، ولم يرتمي في أحضان الغرب ليؤيده العلمانيون التغريبيون، ولم يكن شعوبياً ليعضده الانفصاليون، بل كان متميزاً عن كل هؤلاء. وكان دائماً لترديد عبارة «قل كلمتك وامش»، وذلك ليبر عن عدم تقيد آراءه بمذهب أو اتجاه بعينه، فهو لا يتحدث إلا بقناعاته تبعاً للموقف والوقت شأنه ما بعد حدثين الذين تبدل آراؤهم تبعاً لقراءتهم للمواقف والأحداث التي تؤثر في إرادتهم وعقولهم وشعورهم فالأنا الحرة وحدها هي التي تملك فصل الخطاب.

ولا ريب في أن أمين الريحاني قد تأثر بالاتجاهين السابقين أعني الاتجاه الثوري المسلح والاتجاه التنويري التثقيفي الهادئ، وحاول في خطابه الجمع بينهما فقد أقر مشروعية الثورة والجهد المسلح ضد المحتل بغض النظر عن هويته (العثمانيين أو الفرنسيين)، وفيما عدا ذلك استخدم مصطلح الثورة باعتبارها آلية لمحو كل مظاهر التخلف والانحطاط التي تحول بين الثقافة العربية والحقا بركب الحضارة الأوروبية. وعلى الرغم من حماسه للثورة الفرنسية وحمله للجنسية الأمريكية إلا إننا نجده يرفض كل مظاهر التغريب التي تحول بين الثقافة العربية وحقها في الوجود والنهوض والتحديث والاستقلال. وقد صرح في غير موضع من كتاباته بمفهومه للثورة وآلياتها، فيقول «إن الثورة مطهر الأمة وقد ثارت على ما فيها من الظلم والفساد، وهي مطهر الإنسان وقد ثارت على ما في نفسه من قديم التقاليد والخرافات، ومن لا يثور على ما في نفسه لا ينجو من العبودية ولا حق له أن يشكو العبودية». ويقول في موضع آخر: «أنا ثوروي.. أدعو الناس إلى ثورة أفكار وأخلاق وآداب وأديان، أقول وحقاً ما أقول أن إصلاح الشرقيين يتوقف على مقدمتين جوهريتين بدونهما تظل نهضاتنا مناهضات غايتها السيادة والإثراء وينحصر إصلاحها في تغيير الثياب والأعلام والأسماء، وأولى هاتين المقدمتين تنقية الدين وتخليصه من السياسة فذلك

شرط ضروري للإصلاح، وثاني هاتين المقدمتين إصلاح المجتمع وإصلاح الحياة في البيت والمدرسة وجميع المؤسسات الاجتماعية».

«أجل إنني أدعو الناس إلى ثورة فكرية تذهب بما في الأخلاق والعادات والتقاليد والعقائد من فساد وسخافة وضلال. الثورة الأدبية قبل الثورة السياسية، والثورة الروحية قبل الثورة الاجتماعية، إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم، فالمرء الذي يثور أولاً على ما ورث من الأجداد مما كان فاسداً أصلاً أو مما أفسده الزمان فيصلحه أو ينبذه، هو هو الذي يحق له أن يثور إذا اقتضى الأمر حتى على الحكومة».

ويؤكد الريحاني أن الثورات التي تتخذ من العنف سبيلاً للتغيير والإصلاح غير مأمونة العواقب، وذلك لأن في فشلها انتصاراً لما كان قبلها من فساد وظلم واستبداد ناهيك عن الدماء التي سوف تُدفع وهي ثمناً باهظاً، ومن ثم يجب أن توجه مثل هذه الثورات للنضال من أجل التحرر والدفاع عن الوجود (النفس، وحرية الوطن). أما ثورات التنويريين التي تتخذ من المنبر والقلم ضرباً للإصلاح فهي حركات هادئة وطريقها أطول في التغيير ولكنه أأمن وأقوى أثراً في المجتمع وتربية الرأي العام. ويقول: «إن للنهضة الإصلاحية في الأمم أسلوبين: أسلوب سلبي نسميه الثورة أي الانقلاب الفجائي بالسيف، وأسلوب إيجابي قوامه المدارس والتربية والمشاريع الحيوية لعمران البلاد. فإذا أحسننا الأسلوب الثاني لا نحتاج إلى الأسلوب الأول».

والجدير بالإشارة أن أمين الريحاني لم يكن نسقياً في مفهومه للثورة وآلياتها، فالواضح من كتاباته أنه أقرب إلى الفلسفة البراجماتية والمفهوم الليبرالي للحرية والمنحى الأميركي في التقويم والإصلاح والعدالة الاجتماعية. غير أننا نجده في مواضع عديدة من رواياته ومقالاته ينصح المثقفين العرب بضرورة وضع الثورة الروسية الماركسية على مائدة النقد وليس الاستبعاد، وذلك لأن فيها من قيم التكافل ورعاية المعوزين والمعاقين والمعدمين والطبقات الدنيا وغير ذلك من أشكال الإصلاح الاجتماعي الذي يرفع الظلم عن كاهل الفقراء من العمال والفلاحين ما لا يوجد أثر له في النظم الرأسمالية الغربية. ومن أقواله في ذلك: «تقوم اليوم في بلاد السوفيات تجربة اجتماعية سياسية اقتصادية منقطعة النظير في تاريخ الإنسان، ويجب علينا أن نصبر لنرى نتائجها، ليس من الحق ولا من العدل ولا من الحكمة أن نسارع

إلى شجبها، أو نحكم اعتبارا عليها. فقد تكون في نتائجها أفضع التجربات. وقد تكون أكثرها خيرا ونعمة. علينا أن نصبر، والصبر في مثل هذه الانقلابات الاجتماعية لا يحسب صبرا إذا قيس بحقبة لا تتجاوز العشرين أو الثلاثين سنة.... إني متفائل لأن ثروة العالم التي كانت تعد في الماضي بالملايين أضحت تعد بملايين البلايين، وستنتقل غدا بعد خمسين أو مئة سنة من يد الأفراد إلى يد الجماهير في كل الأمم».

أما إذا انتقلنا إلى تحليل مضمون خطاب أمين الريحاني الثوري فسوف نجده لا يختلف كثيرا عن رصفائه من المجددين التنويريين العلمانيين، فهي هو يعلي من شأن الحرية ويجعلها القاعدة الأساسية للإصلاح. حرية للفكر من قيد التقليد وسجن الموروث، حرية تشد العدالة الاجتماعية والسياسية التي حُرِم منها المواطن تارة على أيدي الأثرياء والحكام الموالين لهم وتارة أخرى على أيدي رجال الدين الذين أوغزوا للعوام بأن ما هم فيه من فقر وجور ما هو إلا قدر من الله أو عقاب لما اقترفوه من آثام، ويقول: «هدف في الحياة أن أبذل ما في طاقتي كتابة وخطابة وعملا لتحرير الإنسان من قيود الجهل والفقر والخوف، وتخفيف آلام البشرية، وإزالة الأوهام والأضاليل في العقائد والتعاليم السياسية والاجتماعية والدينية»... «سريا صديقي في طريق الحياة الأصيلة الرحبة، انزع عنك العلامات الصناعية، ارفع عن رأسك الإعلانات الطائفية، امح عن صفحات قلبك ما خطه أجدادك من كلام الغيرة والتعصب، نظف يا أخي لوح النفس جيدا وكن أنت الكاتب عليه لا سواك، وانقش عليه هذه الكلمات الجميلة العذبة (الحقيقة، الحرية، المحبة، الاستقلال)، كن إنسانا صرفا».

ويفرق الريحاني بين الحرية التي ينشدها والمجون والفوضى والتقليد الأعمى للأغيار، ويقول: «أما حرية الإرادة فإننا في الشرق لفي أشد الحاجة إليها، لا أريد بحرية الإرادة معناها الوضعي الفلسفي، ولا أريد بحرية الإرادة أن ينزع كل امرئ إلى أهوائه ويسترسل في التفكك والأثرة المفضيين إلى تفكك الجامعة والفوضى. إنما أريد بحرية الإرادة أن يدرك المرء الحسن والأحسن وأن يريد للناس كما يريد لنفسه الأحسن دائما. وأن يدرك الواجب عليه ويريد القيام به دون أن ينبه له أو يُكره عليه. وأن يدرك روح السيادة فيريد القويمة السليمة على شدة أحكامها ولا يريد الفاسدة

الأئيمة على تساهلها... إن تمرين الإرادة في الصغائر والكبائر من الأمور يزيدها قوة ومرونة ويمكن صاحبها من السعي المستمر والثبات».

ويلخص محمد علي موسى مضمون الخطاب الثوري لأمين الريحاني في هذه الأهداف (العمل من أجل تحرير المجتمع وأفراده من كل القيود التي تحول بينهم وبين العيش بإرادة حرة مستقلة، نشر التعليم الوطني الرسمي العلماني، الإصلاح الديموقراطي الثوري الذي يقوم على العدالة والمساواة والحياة البرلمانية التي تجعل من الحكومة خادمة للشعب وليس العكس، التصدي لسلطة رجال الدين والحيلولة بينهم وتزيف الرأي العام أو نشر معتقداتهم المحرضة على العنف الطائفي وانقسام المجتمع وتصارعه، توجيه كل منابر الثقيف والتنوير والتعليم لنشر روح التسامح والتآخي والمحبة بين أفراد المجتمع بمختلف اتجاهاتهم وانتماءاتهم، إزالة الهوة الفاصلة بين طبقات المجتمع والعمل على التقريب بينها الأمر الذي يتيح للطبقة الوسطى القيام بدورها التنويري والإصلاحي، تحرير المرأة من كل الأوهام التي تهدر حقوقها الإنسانية بداية من الحجاب المادي ونهاية بالنظر إليها على إنها دون الرجل في المكانة والإرادة، محاربة العادات والتقاليد المقيدة لحرية الإنسان وتطوره أيا كان مصدرها، جهاد المحتل بكل الوسائل من أجل الاستقلال ومناهضة الوصاية الأجنبية على سوريا ولبنان).

ومن أقواله في ذلك: «إن العلم والحكمة والحرية هم الرعاة الحقيقيون، هم الذين يعرفون الموارد العذبة والمناجع الخصبة الطيبة، فيدعون ولا يُكرهون، أجل إنهم يدعون بالحسنى ولا يكرهون أحداً».... «إن الناس عبيد ما ألفوا يسيرون تابعين، مسوقين فيقتفون الآثار البادية للعين أو لحاسة الشم وإن أفضت بهم إلى القفار المهلكة أو إلى البوادي التي يكثر فيها الرب، فإن لم يقم فيهم من يحمل العصا ويصيح صيحة المنقذ فهم لا يسمعون ولا يزدجرون، فالعوام يقدسون الجهل ويننون معابد للخوف ويشعلون أمام الظلم الشموع ويقدمون للضلال القرايين ويجلسون بعد ذلك كالقضاة يدين بعضهم بعضاً»... «إن الجهل والخوف توأمان أمهما العبودية وأبوهما الظلم».

والحق أن أمين الريحاني لم يكن فيلسوفاً بالمعنى الدقيق، فلم يتدع مذهبا ولم تكن

له نظرية أو نسق بل كان صاحب خطاب عقلي توجيهي وآراء إصلاحية ملتصقة الأركان إلى حد ما، غير أنها مضطربة السياقات في أحيان أخرى. ويبدو ذلك في وصيته التي ضمنها مشروعه الإصلاحي، تلك التي دعا فيها إلى حق الشعوب في تقرير مصيرها باعتباره حق مقدس وأن الحرية هي شرط كل رقي وتقدم. محاربة الاستعمار بكل أشكاله على أن تستخدم الشعوب الأسلحة التي تمكنها من الحرية، بداية من التعليم للقضاء على الجهل والخرافة إلى الكفاح المسلح. - تقديم الحب على الصراع لإنقاذ المجتمع من كل أشكال العنف، يقول: «لا بد من تحطيم كل القيود إلا قيد الحب إذ لا قيمة للحياة إلا بالحب الذي يتدرج من الطبيعة إلى الإنسانية إلى الله».

ناسك في محراب الفلسفة والعلم

ليس من اليسير على من يراجع آراء وأفكار أمين الريحاني حيال قضية الألوهية والغيبيات والكتب المقدسة، اتهمه بالإلحاد الكامل أو الكفر كما ذهب بعض معاصريه؛ ويرجع ذلك إلى ثلاثة أسباب: أولها تأثره بالزرعة الثيوصوفية والميتافيزيقا الماسونية التي انتشرت محافلها في أمريكا خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر؛ وثانيها إيمانه بالعديد من النظريات الفلسفية والروحية التي تقطع بوجود إله خالق مبدع للكون غير منفصل عنه، وهو في ذلك أقرب لنظرية وحدة الوجود الصوفية ونظرية الدين الطبيعي الفلسفية والقول بالطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة التي صاغها «سبينوزا»؛ وثالث هذه الأسباب هو اضطراب سياقاته فتارة ينتصر إلى اللاأدرية وأخرى يؤكد العناية الإلهية ووحدة الشرائع الدينية والإيمان بالقضاء والقدر، بجانب تأكيده على أن الدين ورجاله وما يحويه الكتاب المقدس من غيبيات تعد من أكبر معوقات النهضة الحديثة التي لا دين لها سوى العلم.

فقد آمن الريحاني بالحقيقة الروحية لله ووحدانيته دون سلطات كهنوتية أو كنائسية أو كتب مقدسة أو بعث أو نشور. يقول: «من يجرد الله من قشور الديانات كلها، من يجد في كل دين حرفا من اسم الله، لا يسعه أن يحبس نفسه في أمكنة مخصصة يعبد فيها جوهر الله، فكل مكان على الأرض صالح أن يكون معبدا لأنه يحوي شيئا من الجهور الإلهي».

ويفرق أمين الريحاني بين روحانيته العاقلة وروحانية المتصوفة الفانية في حب الله، مبينا أن حب الله يقود الإنسان إلى البقاء وليس الفناء، ومن ثم فيجب على الإنسان المحب أن يتأمل ويعقل ثم يعمل لإرضاء نفسه ومجتمعه من جهة وخالقه من جهة أخرى. ويقول «المتصوف الشرقي يُعرض عن العالم ويقبل بكليته على الله. وفي طريقة السالكين والنسك هذه تعطيل الحواس الظاهرة وكفران الذات. فالسالك يقتل إرادته ويخلد إلى السكون الذي يولد الخمول والكسل».

ومن أقواله الصوفية التي تكشف عن روحانيته وتنسكه تلك المناجاة التي حوت حوارًا بينه وبين الذات الإلهية

« يا ذا الجلال الأزلي ألحقني بشيء من جلالك، يا ذا النور الدائم أمددني بقبس من نورك، يا ذا القوة غير المتناهية ابعث منها في قواي.

- إنما أنا مبدأ الحياة الأزلية، وعين الحب والقوة، وإني حي فيك، عليم بنجاويك.

- أنت الحياة بأجمعها أولا وأخرا وإني لأحيا بك.

- إنما أنا مصدر الإدراك البشري وسأزيدك إدراكا بأنك جزء مني.

- ساعدني اللهم لأجمع قواي الروحية والعقلية والجسدية في سبيل الحق والحب والحكمة.

- إني أيها الإنسان مصغ إليك، مطلق يديك، منعم عليك.

- يا أيها ينبوع السرمدي، المنبعثة منه أنوار الحب، المتدفقة منه مياه الحياة والعافية، إني أفتح لك عقلي وقلبي، وأبسط أمامك روحي، فلا تحرمني فيض مكارمك، ولا تبعдени عن ينابيعك».

واعتقد أن من يتأمل هذه الكلمات سوف يظن إنها لأحد الصوفية الكبار القائلين بالاتحاد أو الحلول من أمثال أبي يزيد البسطامي (ت: ٨٧٤) أو الحلاج (ت: ٩٢٢) أو السهروردي (ت: ١١٩١). الأمر الذي يكشف عن اضطراب سياقات الريحاني تجاه عقيدة الألوهية من جهة، ويبرهن على أنه كان ما بعد حدثًا في أحكامه ومزاجه وتصورات من جهة أخرى.

ويلخص الدكتور معن زيادة وجهة أمين الريحاني العقدية في الإيمان بالعلم وقدرته على كشف أسرار الوجود وليس الميتافيزيقا أو الكتب المقدس وفق ما ورد في وصية الريحاني قبيل وفاته (القلب المضاء بنور العلم خير من العقل المضاء بنور العرفان، ذلك أن نور العرفان الآتي عن طريق الدين يضيء لحين من الزمان ثم يخمد وجهه ليأتي بعده نور جديد، وأنوار العالم القديمة على وشك الانطفاء كلها لتحل محلها أنوار جديدة).

ويقول عن وحدة الأديان «الحقيقة الكبرى في كل الأديان واحدة لا تتغير. أما العقائد فكثيرة ومتضاربة. الحقيقة تجمع والعقائد تفرق. الحقيقة إلهية أزلية والعقائد زمنية زائلة، أن نعرف الله وأن نتأمله ونستشعره في سلوكنا الإنساني هذه هي الحقيقة الكبرى في كل الأديان». وهو يتفق في كل ما أورده عنه أحمد ذكي أبوشادي.

ويصرح بتأثيره بنظرية وحدة الوجود والدين الطبيعي، وذلك بقوله «أنا روحي ولست ماديا. إنني أرى في كل ما حولي من الطبيعة شيئا من الجوهر الإلهي الذي نسمي مصدره الأصلي إلها أو خالقا».... «الخالق هو جوهر أزلي سرمدي ينبعث منه جوهر الحياة التي تظهر في الأرض أنواعا وأشكالا فتندرج إلى الإنسان بما فيه من عقل وضمير وإدراك تميزه عن الحيوان.. إن الله عالم بكل شيء وقادر على كل شيء».

ورغم تأثر الريحاني بالغنوصية والفلسفة الثيوصوفية الماسونية إلا أنه أعرب عن انتحاله وميله لمذهب اللاأدرية (Agnosticism) ولا سيما في فلسفة توماس هكسلي (١٨٢٥-١٨٩٥). ذلك المذهب الذي ينزع إلى أن المعارف الدينية غير واضحة ولا محددة ولا يمكن للعقل الإنساني إدراكها خاصة المتعلقة بالقضايا الغيبية (وجود الله من عدم وجوده وما وراء الطبيعة) وذلك لأنها من الأمور الغامضة التي لا يمكن للعقل أو العلم أو الفلسفة الخوض فيها أو التأكد من صحتها أو التدليل على وجودها. وهذه النزعة تختلف بطبيعة الحال عن الغنوصية (Gnosticism) والثيوصوفية، وهي ضرب من ضروب الفلسفات الروحية، تمزج الفلسفة والعلم بالدين وتستند إلى المعرفة الحدسية الشعورية للوصول إلى معرفة الله. في حين أن اللاأدري لا

يؤمن ولا يكفر بالغيبيات أو الميتافيزيقا الغيبية، بينما الملحد هو الذي يقطع بعدم وجودها. وقد خلط الريحاني بين هذين الاتجاهين في كتاباته، ويقول عن تأثره باللادرية: «إن ما نعلمه ليس بجزء من ألف مما لا نعلمه.. أما الله فلنتركه في وحدته ومجده.. بين التأكيد والنفي طريق وسطي يلزمها العاقل، فيما يصل البحث إلى هذه الأشياء الغامضة». وهذه الطريق الوسطى دعاها هكسلي اللادرية.

ويقول عن علة رفضه للغيبيات «ما لنا وللآخرة الآن؟ لنصلح بيتنا هنا...».

غير أنه يقول في موضع آخر «أنا مؤمن بالله والحمد لله، لا أفضل طائفة على طائفة ولا دين على دين، الدين هو المعاملة».

ويقول معبرا عن حيرته وارتياحه «أنا أول درويش حمل قلمه وفيه سم الحيرة وخمرة اليقين، من وراء غيمة الشك ينبثق نور اليقين».

وذهب إلى أن كهنة المعابد وقساوسة الكنائس وشيوخ المساجد هم المسؤول الأول عن كل مظاهر الاستبداد والعنف والتعصب الديني والاجتماعي والسياسي والصراع الطبقي وتفكيك المجتمعات. وقد نقد الريحاني الأفكار الموروثة التي تعلي من شأن العنصرية الدينية (شعب الله المختار، أحباء الله، الفرقة الناجية، خير أمة أخرجت للناس، فرض الجزية، اعتبار غير المسلمين في الدول الإسلامية موالي وعليه فوطنيتهم غير كاملة وحقوقهم السياسية مهددة)؛ ورفض الحاكمية الإلهية وكل أشكال الثيوقراطية. ومن أقواله في ذلك «الدين في السياسة لا يأتي لغير الخراب والفساد، والشعب الذي لم ترسخ عنده مبادئ الحكم المدني ولم يتشرب مبادئ التسامح والعدل والحرية لا يسعه إلا ربط السياسة بالدين». كما رفض الأحزاب الدينية أو المؤسسة على الطائفية، وهاجم المدارس الدينية بكل صورها، يقول: «أنا لا مذهبي لا طائفي. ولكنني في ديني أصدق من كثير من أصحاب القلائس، وأحنف - إذا صحت الصيغة - من كثير من أصحاب العمام الكبيرة. أستغفر الله وأستغفركم من كلمة فخر تمقتها نفسي. ولكن الذين يكفروننا يحرجون».

ويصف رجال الدين بالكذب والتدليس وتزييف الرأي العام وخداعه، ذلك فضلا عن فساد الزم وانهطاط الأخلاق، وذلك في قوله: «إني أعرفك أيها الرجل، أنت

كاهن وأنا مكار، أنت تسلك في الحياة السلوك الذي أساسه الكذب والرياء ونتيجته المراهنة والاستبداد. التدليس لمن هم فوقك والاستبداد بمن هم دونك. أما أنا: أنا مكار، أنا أحد العامة، أنا صفر إلى الشمال، ولكني مع ذلك لا أستحل سرقة شعير جاري لأطعم بغلي. أنتم تبشرون بالقناعة وتجمعون في أكياسكم وصناديقكم المال. أنتم تنهون عن الشر وقلما تعملون عملاً مجرداً من الغايات الشخصية الخبيثة، أنتم تبشرون بالمحبة وتدسون الدسائس بعضكم لبعض، طمعا بالمناصب والألقاب والمال. أنتم تعلموننا الطاعة والخنوع، ونحن نعلمكم كيف يكون الحلم مع القوة، والوداعة مع السيادة، والمحبة مع الحرية، والعدل مع العلم، والإنصاف مع المساواة، والنجاح مع الحكم الديموقراطي العام».

ولم تقف نقداً الريحاني لآباء الكنيسة والشيوخ عند هذا الحد، بل نجده يعرب عن رفضه التام لتدخل الدين في شئون الحياة مصرحاً بأنه علماني الوجهة ووضع في الفلسفة وعلمي الديانة. ومن ثم لم يدرج القيم الدينية ولا العادات والتقاليد ضمن المبادئ التي تستمد الأخلاق منها قيمها وتُبنى تربية الأطفال عليها، وذلك الأصول العشرة التي حددها للأخلاق العالية في كتابه التطرف والإصلاح وهي: (الاعتماد على النفس، الكرامة، حسن الظن بالناس، الإرادة الحرة، الشجاعة، نبذ العقائد والتقاليد القديمة البالية، الصدق، الاستقامة في القول والسلوك، حب العدل والإنصاف، العزوف عن التحيز والطائفية بكل صورها). ويقول: «إن من العقبات التي تعترض الشرقي عامة والعربي خاصة عقبة جهنمية، يكرم عندها أبناء الطاعة والجهل، ويُقضى فيها على الحرية والاستقلال. عقبة أقامها رؤساء الأديان وزرعوا جوانبها شوكا وقلاما. عقبة يلجأ إلى أكوأخها كل من يخشى النور، نور العلم والحرية والرقي المدني. وكل من يرفض الإخاء والوحدة القومية والمساواة، خوف أن يغبن فيها. عقبة تبعد الناس بعضهم عن بعض وتثير الناس بعضهم على بعض فتفتك عناصر الأمة، وتتقوض أركان الوطن. هي حقا عقبة كآداء ولا حياة لنا راقية، لا حياة وطنية جامعة إلا في تذليلها أو هجرها... ليس الدين ما أعني إنما الدين سهل منبسط فسيح فيه طرق للشعوب كلها. أما العقبة فهي محوطة بالأسلاك الشائكة، العقبة هي الطائفة هي الملة هي العشيرة... أيها المعلم علم تلاميذك الحرية فكراً وعملاً، والاستقامة

فكرا وعملا، والتساهل فكرا وعملا. وعلمهم ان كنت أجنبيا أن من واجبتهم الأولى أن يعتمدوا على أنفسهم فيستغنوا تدريجيا عن الأجانب. أيها الأديب اذكر رعاك الله مسلما كنت أو مسيحيا أو درزيا أو إسرائيليا أن التعصب الديني لغايات سياسية أو التعصب السياسي لأغراض دينية، هو أخبث أنواع التعصب وأكثرها شرا».

ويصرح بانتصاره للعلم ورغبته في فصل الدين عن ميدان التعليم وإعادة بناء المناهج التعليمية في شتى مراحل التدريس على الأسس العلمية والفلسفية، ويقول: «العلم هو الفاتح الذي سيستولي على الأرض كلها، فيخترق بسياراته الدهناء ويجتازها إلى قلب البلاد العربية، ويغمغم بلا سلكيته وبطاريته فوق الجبال والبحار»... «ندعو لتعليم عصري علماني عمومي تسطع أنواره في المدارس الوطنية المجردة من كل صبغة دينية».

ومن الغريب أن نجد في كتابات الريحاني ما يناقد وجهته العلمانية ونزعتة الوضعية ورؤيته العلمية، الأمر الذي يؤكد أن سياقاته لا تخلو من التناقض والاضطراب. فهذا هو يعرب عن انتصاره لنظرية النسوء والارتقاء، غير أنه ينفي تمامًا تفسيرها المادي الإلحادي الذي ذهب إليه بوختر (١٨٢٤-١٨٩٩م)، وشبلي شميل (١٨٥٠-١٩١٧م)، إذ يقول: «نعم إني ممن يعتقدون بالنسوء والارتقاء وإني لأؤيده. غير أن في نشوء الأنواع وارتقاؤها عناية إلهية عظيمة، والناموس الطبيعي الذي يكثر من ذكره العلماء إنما هو مشيئة الله في الأشياء».

ويمضي الريحاني في اضطرابه حيال قضايا الدين والألوهية، فعلى الرغم من كثرة كتاباته عن انتصاره للعلمانية ولا سيما في مجال السياسة، نجده يقرر بأن الزعيم والبطل والحاكم المنشود هو منحة إلهية وليس نتاج ثقافة أو مجتمع. ويقول: «البطل هو ابن السموات والأرض ولا يوجد في الناس إلا الله. فإن كنت يا أخي اللبناني تشعر أن في جلدك شيئا من البطل.. وفي قلبك شيئا من نور الله، اظهر باسم الله واحكمني وسخرني في سبيل الحق والوطن. إذا كانت تلك الروح العظيمة داخل جلدك وذاك النور الإلهي في قلبك يتبعك الناس ويطيعونك بل يعبدونك... تباركت ثمرة بطنك أيتها الأخت الفلاحة، تباركت في أحشائك جرثومة الأبطال، وتبارك من يراها ويعرفها ويمجدها متى ظهرت لتقود وتهدي الناس».

وأعتقد أن ما أوردناه من نصوص مضطربة ومتعارضة مع سابقتها التي تعبر عن وجهة الريحاني العلمانية لا تمثل نكوصاً أو تراجعاً، وليس أدل على ذلك مما جاء في وصيته من اعتراف صريح بأنه مؤمن بالثيوصوفية التي تجمع بين الإيمان العقلي الجامع بين الروحانية والعلم، والوجدان والحس. وها هو يقول ”لا أظن أن المسيحيين والمسلمين واليهود والبوذيين يسارعون ويتسابقون في الصلاة على جثماني. ولا أظنهم إذا فعلوا ينفعونني، لأنني لا أعتقد بنفع الصلاة لغير صاحبها، ولا أعتقد بنفعها إلا إذا كانت محض روحية، أي محصورة في التأمل ولا تتجاوزه إلى الطلب والاستغاثة. فالتأمل الروحي هو للنفس كالنور للحياة النباتية فتغذى به أزهار الألوهية ويفوح طيها في بساتين الحياة. وكل امرئ من هذا القبيل هو كاهن وإمام نفسه يفيدها باجتهاده ولا يفيد سواها. أما الصلاة التي هي طلبات يوجهها المرء إلى خالقه فإنما هي صبيانية... وكلمة بسيطة مريحة مجيزة لا أريد أن يصلي على جثماني أحد من رجال الدين أو غيرهم“.

الوحدة العربية بين المصلحة والعصبية

لم تنطلق دعوة الريحاني للوحدة العربية من حمية عاطفية وغيره على الجنس العربي الذي انتقل إلى دائرة الظل والعبودية تحت وطأة العثمانيين وتكبرهم وجورهم، ولم ترجع كتاباته المحذرة من التبعية للغرب أو الذوبان في دعوة الماسونيين والسانسيميونيين للوحدة الإنسانية والكوكبة على حساب الوطنية والقومية والمشخصات الثقافية للشعوب، ولم ترد كذلك إلى أيديولوجية شيفونية أو تعصب جنسي يعلي من شأن العرب وتاريخهم وحضارتهم على دونهم من الشعوب؛ بل كانت دعوته التي آمن بها طيلة حياته منطلقة من رؤية واقعية لما آل إليه العالم العربي، وتحليل علمي براجماتي يغلب المصلحة العامة على دونها من الأفكار التفكيكية التي تنتصر للعصبيات القبلية والأعراق الموروثة. ويقول: «إني وإن كنت لبنانيا، لمن العرب. وإن كنت أمريكي الجنسية، لمن العرب. إني لعربي الدم والقومية، عربي الحس والنزعة، عربي القلب والروح، كما أنني عربي اللسان. وليس في البلاد العربية كلها، من حلب إلى عدن، ومن القدس إلى بغداد، ما هو أقدس عندي من الفكرة

الوطنية العلمية التي تجمعني وإخواني العرب في مضمار واحد، هو مضمار الجهاد القومي أينما كان الجهاد ألزم؛ فالיום في فلسطين، وغدا في لبنان، وبعد غد في سورية أو في العراق أو شبه الجزيرة».

ويؤكد شقيقه «ألبرت الريحاني» على أن قناعة مفكرنا بأصالة الحضارة العربية، ودورها في ارتقاء الحضارة الإنسانية، وتميزها عن غيرها بالأسس التي أقامت عليها علومها وآدابها، والمشخصات الروحية والأخلاقية التي طبعت بها أهلها؛ هي التي ترشحها دوماً للتجديد والتحديث وتنأى بها في نفس الوقت عن الاضمحلال والفناء، رغم تخلفها عن ركب الحضارة الحديثة وانكسارها أمام المستعمرين أو خضوع عقول أبناءها لجراثيم الرجعية والتخلف بفعل الفقر والجهل والمرض الذي حاق بآبائها. ويقول الريحاني مبينا الآثار الإيجابية للوحدة العربية والعواقب الضارة لتفكك العرب وانقسامهم: «العروبة روح قومية عالية شاملة تحمل صاحبها على التعاون والتضامن مع إخوانه ليكون لهم جميعا وطن قوي عزيز مستقل يضمن لهم السلامة والخير والهناء ويدفع عنهم تعدي الأجانب... فالأمة المقسمة التي هي في دور التكوين والتوحيد مثل أمتنا، تحتاج في الدرجة الأولى إلى الروح القومية تغذى بها فيشتد ساعدها ويشد إيمانها.. فقد كان العرب قبل الإسلام وقبل المسيحية، وسيبقى العرب بعد المسيحية وبعد الإسلام».

وحسبنا أن نشير إلى أن دعوة أمين الريحاني للوحدة العربية في مطلع الثلاثينات من القرن العشرين قد سبقتها العديد من المحاولات الرائدة، مثل دعوة الكواكبي لإقامة خلافة عربية في كتابه (أم القرى) عام ١٨٩٨م الذي أشار فيه إلى أن الوطنية فوق الفوارق الدينية والمذاهب الطائفية، ورغم ذلك لم يستطع التخلص تماماً من المسحة الإسلامية التي اصطبغت بها فصول الكتاب. ودعوة نجيب العازوري في كتابه (يقظة الأمة العربية في آسيا) الذي صدر بالفرنسية عام ١٩٠٥م، وطالب فيه المؤلف بالوحدة العربية وإقامة خلافة عربية إسلامية مقرها الحجاز مع توحيد بلاد الشام والعراق في دولة واحدة. ثم ظهرت العديد من الجمعيات الداعية للقومية العربية مثل (المنتدى الأدبي، جمعية النهضة العربية) في الفترة الممتدة من ١٩٠٩ إلى ١٩١٣ كرد فعل مباشر لحركة التتريك والدعوة الطورانية المناهضة للعرب، ذلك

فضلا عن كراهية معظم المثقفين الشوام - على وجه الخصوص - للتعصب العثماني الذي شوه صورة الإسلام السمحة مع المسيحيين، ولاسيما خلال فترة الحرب العالمية الأولى والمذابح التي قام بها الأتراك في سوريا ولبنان، الأمر الذي حرض المثقفين العرب على القيام بالثورة العربية عام ١٩١٦ م ضد الخلافة العثمانية وفكرة الوحدة الإسلامية.

وعلى الجانب الآخر نجد من بين المثقفين من يدعو إلى الشوعية والعرقية (الفيينية، البابلية، الفرعونية)، وأصبح الولاء الأول في نظر هؤلاء للأصول التاريخية والعرقية بغض النظر عن الدين، كما أن فكرة القومية العربية لم تكن مطروحة في برنامجهم الإصلاحى آن ذاك. وقد تشكلت العديد من الجماعات السرية المناهضة للخلافة العثمانية والوحدة الإسلامية بحجة أن في كليهما إهداراً لمبدأ الوطنية، كما أن العصبية الدينية لم تخلف سوى العنف الطائفي الذي ظهر بوضوح عام ١٨٦٠ م في الحرب التي نشبت بين الدروز والكاثوليك في لبنان، والمسلمين في سوريا ضد مخالفهم من أصحاب الديانات الأخرى.

وعلى مقربة من هذا الاتجاه ظهر الاتجاه الوطني والإقليمي الذي ترجع جذوره إلى بطرس البستاني (١٨١٩-١٨٨٣)، وإبراهيم اليازجي (١٨٤٧-١٩٠٦). ثم جاء ساطع الحصري (١٨٨٠-١٩٦٨) الذي فرق بين الوطنية والقومية ورغب عن العصبية الدينية؛ وأنطون سعادة (١٩٠٤-١٩٤٩٨) ولاسيما في كتابه (نشوء الأمم) الذي ظهر في منتصف الثلاثينيات من القرن العشرين ووضح فيه مفهوم القومية وردّه إلى وحدة التاريخ والأنساب والأعراق واللغة وليس الدين والتعصب الطائفي، وبيّن أن هذا المفهوم لا ينطبق إلا على الهلال الخصيب ومن ثم اقتصرت دعوته للوحدة العربية على سوريا ولبنان وفلسطين والأردن والعراق. ويبدو أن المفكرين الشوام قد تأثروا بالتعريف الألماني الذي وضعه «فيشته» (١٧٦٢-١٨١٤) للوطنية والقومية، وأهملوا التعريفين الآخرين للقومية (أعني المفهوم الفرنسي، والمفهوم الروسي). ولم يختلف تعريف الشيخ علي يوسف للأمة والقومية عن ذلك، إذ جعل وحدة اللغة والثقافة والمصالح المتبادلة والقانون هي العمد التي يمكن للشعوب أن تقيم عليها دول وقوميات، كما ذهب إلى أن الدين والطائفية حيث التعصب الملى تعد من أكبر

معوقات الوحدة والقومية، وهو يتفق في ذلك مع معظم العديد من المثقفين مثل تادرس المنقبادي، وميشيل عفلق، وأخنوخ فانوس. وأضاف عبدالله النديم على ما تقدم أن الوطنية والقومية لن يُكتب لها الاستقرار في ظل الاستبداد السياسي والتعصب الديني والجهل والبطالة والفقر.

وقد تأثر أمين الريحاني بجل هذه الآراء واتخذ لنفسه نسقاً متميزاً عنها، فالقومية العربية عنده لا يمكن مصادرتها لصالح دين أو عرق، لأن مثل هذه العصبية لا تنتج إلا الصراع والعنف والهدم؛ ومن ثم رفض مصادرة الوحدة العربية لصالح الإسلام ورغب كذلك عن كل مظاهر الشعوية وبيّن أنها آله من آليات التفكيك وليس التوحد، كما جعل الوطنية والقومية والعروبة حلقات متداخلة غير متصارعة، فالولاء للبنان لا يتعارض مع دعوته لوحدة سوريا ولا الوحدة المزمعة. أما نزوعه لتطبيق النظم السياسية الغربية من حيث طبيعة العلاقة بين الأقطار الموحدة ونظام الحكم العلماني، فلم تدفع به إلى ميدان التغريب والدعوات التي تبناها شبلي شميل، وسلامة موسى، إلى ضرورة صبغة الأقطار العربية بالطابع الأوروبي، بداية من الثقافة إلى السياسة والأذواق والأخلاق. غير أننا نألفه يؤكد أن العواطف وحدها والثقافة واللغة والتاريخ والآمال والطموحات لا يمكنها عمل رابطة قوية وتشيد دولة فنية، بل المنهج العلمي في التخطيط والتوسع في انتشار التعليم بالنظم الحديثة بالإضافة إلى الروابط الاقتصادية والسياسية المؤسسة على تبادل المصالح والمنافع، وذلك لمواجهة المطامع الاستعمارية التي لا يمكن مجابقتها إلا بتوحيد الأمة وتوظيف كل طاقاتها البشرية ومواردها لكي تصبح أمة منتجة.

فها هو يدعو للعلمانية والقومية ويحذر من الطائفية الدينية ويصفها بأنها خيانة للوطنية وعائق كؤود لتماسك المجتمع ونهوضه وتقدمه، وميدان فسيح للعابثين من الأغيار الذين لا يريدون لأمتنا خيراً، فالحكومات الدينية لن يكتب لها النجاح وذلك لما تحمله من تعصب يدفعها إلى الظلم والعنصرية. في حين أن الوطنية القائمة على الليبرالية العلمانية قادرة على جمع شتات المجتمع بمختلف أديانه واتجاهاته.

ويؤكد الريحاني أن الوحدة العربية المنشودة يجب أن تقوم على عدة دعائم لا يمكننا إهمال أحدها أو التنازل عنه، وهي: الحرية الواعية، التسامح الملي والطائفي

والجنسي، العلمانية السياسية التي تفصل تماما بين الدين والسياسة، فتح باب الاجتهاد لقراءة النص الديني في ضوء العقل والتخلص تماما من كل أشكال السلطة الكهنوتية التي تحول بين العقل وفهم النصوص المقدسة، فاليهودية والمسيحية والإسلام في رأيه لم تهبط من السماء لنشر الفتن والصراع بين الناس بل جاءت لتهديب البشر وهدايتهم لما فيه خير الإنسانية فجميعها يؤمن بدستور المحبة الذي لا يحجر على العقول ولا يذل الأنفس ولا يبطش بالمرتابين، الوحدة القائمة على تبادل المصالح والتعاون والدفاع المشترك، العلم والتمدن بغض النظر عن مصادرهما؛ واشترط تطويع كل المعارف الوافدة لخدمة المجتمع العربي ومن ثم دعا إلى وحدة المناهج التعليمية وطبعها بالطابع الوطني ولا سيما في مراحل الأولى، يقول: «إني على يقين أن إصلاح هذه الأمة الإصلاح الحقيقي الثابت إنما هو بالمدارس الوطنية اللامذهبية العامة وبالتربية الوطنية العالية الجامعة»، الزواج المدني القائم على المحبة والتفاهم بين الجنسين». فلا غضاضة عنده أن يتزوج المسيحي من مسلمة ولا المسلم من كاتبة ويكون للأبناء حرية اعتناق الدين، وعدم التعارض بين القومية والوطنية، ومكافحة كل النزعات الاستعمارية والفوضوية والعنصرية، عدم التحالف مع الدول الأجنبية عسكريا أو سياسيا.

أما عن الشكل السياسي للوحدة فهو يفضل اتحاد الولايات على غرار الحكومة السويسرية، تتمتع باستقلال رئاسي وينتخب منه رئيسا أعلى بالتناوب (اتحاد فيدرالي) يعترف بالتعدد الملي ويتبع سياسة الحياد ويعتمد على المنافع والمصالح المتبادلة والتكامل بين الولايات لحماية اقتصاد الدولة.

ويشير حليم اليازجي إلى أن أمين الريحاني قد تأثر بالأديب والسياسي الإنجليزي نورمال أنجل (١٨٧٢-١٩٦٧) الذي اعتبر القومية أهم شيء في الوجود وفضلها على العولمة والدعوى الإنسانية والدين والكرامة بل أهم من الحياة نفسها. وتأثر كذلك بأرنست رينان (١٨٢٣-١٨٩٢) في جعله العادات والتقاليد والعمل المشترك والمصالح المترابطة، الدعائم الرئيسة لجمع أفراد الأمة عوضا عن الدين، فالتاريخ المشترك والإرادة الواعية ووحدة العقل الجمعي - عنده - هي من أهم الدعائم لتماسك الأمم.

ويعمضي مفكرنا مع عبدالرحمن الكواكبي وعبدالله النديم إلى ضرورة محاربة الاستبداد في شتى صورته، وذلك بتحديد العلاقة بين الحاكم والرعية عن طريق الدساتير والقوانين، والسعي الحثيث للقضاء على الجهل إيماناً منه بأن الشعب الجاهل لا يفلح في الحفاظ على الحرية ولا ممارستها. كما أكد الريحاني على أن التكاسل والتراخي والبطالة وعدم الاتقان في العمل، تعد أيضاً من معوقات استقرار الأمم، الأمر الذي يدفع الطامعين إلى الاستيلاء على ما بين أيدي العرب من ثروات للانتفاع بها دونهم، ويقول عن مفهوم الاستقلال السياسي: «إن الاستقلال الحقيقي لا يقوم بغير الاستقلال الاقتصادي، والاستقلال الاقتصادي لا يقوم بغير الإنتاج، والإنتاج لا يقوم بغير الإقبال على المصنوعات الوطنية».

وإذا ما تأملنا كتابات الريحاني عن النظام السياسي الذي يجب تطبيقه في الدولة المزمع إقامتها، سوف نجد أولى مبادئه يتلخص في أن الحكومة ملكاً للشعب وليس الشعب من أملاك الحكومة، وهو متأثر في ذلك بفلاسفة التنوير الفرنسيين. فكان يفضل النظام الدستوري الفرنسي والليبرالية الأمريكية والشكل الجمهوري للحكم القائم على الفصل بين السلطات وسيادة الشعب والصحافة الحرة والمساواة بين المرأة والرجل وحق اعتراض الشعب على كل مظاهر الظلم والاستبداد والإلزام المجاني في التعليم والمدارس الوطنية.

غير أنه نقض الطابع النظري للسياسات الغربية التي ترفع شعارات براق، في حين أن التطبيق يأتي بعكسها تماماً، لذا عدل عن تأييدها ووضع لنفسه خطاباً سياسياً يقوم على عدة دعائم هي (العلمانية السياسية، الاشتراكية العلمية التي تسعى إلى تحقيق العدالة الإنسانية بين المواطنين وتمنع الاحتكار وتفتح الباب لتكافؤ الفرص ورعاية الفقراء والمعدمين والمعاقين). ومن أقواله في هذا السياق: «متى تستريح القلة من التخمّة ويأمن الجمهور من الجوع؟ كم يموت من المتمولين بالانتفاخ ومن المساكين بالضمور؟ ومتى يا رب تتساوى الأعضاء وتتوازن فتظهر على المجتمع علائم الجمال والكمال».

غير أنه يعود إلى الشيوعية التي طالما نقدتها وتهكم عليها مبيناً أن العدالة لن تتحقق إلا على يد المخلص الملهم من السماء شأنه شأن الأنبياء وكأنه يكرر

عبارات الفارابي في كتابه المدينة الفاضلة. ويحدثنا الأستاذ عبدالله قبرصي عن ذلك الاضطراب والتناقض غير المبرر، بقوله «بطله هو الرسول القائد الملهم، وديمقراطيته هي في تجسد حقوق الشعب ومطامحه في مثل هذا الرسول الملهم الذي لا يُنتخب بل ترسله السموات إلى الأرض، وقد تجسد بطل الريحاني في أبي بكر الصديق وكروموال وواشنطن، وفي هذا التجسد دلالة واضحة على ما يقصده بالبطل الملهم، إنه لا يأتي ليتحكم بل ليصلح وينقذ ويحقق العدل والرخاء، ليس هدفه السلطة بل إنها وسيلة للإصلاح وللحكم المثالي».

ولعل الريحاني لم يفلح في التخلص من فكرة المُخلص والبطل الملهم ولا سيما في ميدان السياسة، وذلك رغم ثقافته الليبرالية البراجماتية الأمريكية وإيمانه بالفكر العلماني وانتهاجه الأسلوب العلمي في عرض القضايا والمعالجة.

بين الأصالة والمعاصرة

على الرغم من دعوة الريحاني لنقض كل قلاع الماضي التي تحول بين الإنسان العربي والتفكير الحر وابتضاع المناهج والنظم التي تعينه على الخروج من أزمتة الحضارية والوقوف ثانية ليعدو فيلحق بركب الحضارة، إلا إنه لم يكن مثل سلامة موسى أو إسماعيل أدهم أو توفيق الحكيم في كتاباته الأولى أو مثل حسين فوزي السندباد وغيره من التغريبيين المصريين الذين ارتضوا أن يضحوا بهويتهم ومشخصاتهم العربية التليدة طامعين في تقليد النموذج الغربي في كل أوضاعه بداية من العقيدة إلى التربية والأخلاق والملبس والمشرّب.

فها هو يؤكد على أن اقتباس النظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية من الغرب ذلك فضلا عن المناهج العلمية لا ينقص من وطنيتنا، ويقول: «ولما كنا اليوم نعيش في عصر تشرق فيه الشمس من الغرب لزم علينا أن نتوجه إلى مركز الإشراق نستمد منه بعضا من نور، وليس في ذلك من ضير فهذه الشمس نفسها هي شمس مجدنا الغابر، إنها شمس واحدة انتقل مركز إشراقها من الشرق إلى الغرب، ونحن الآن بين هذين الأمرين بين مدينة غازية منتصرة وأخرى مدبرة، في الأولى سلبيات وإيجابيات وفي الثانية ما في الأولى، في الأولى راحة في المعيشة المادية وسهولة في الأسفار

والمواصلات وتقدم في كل ميدان إنها مدنية كهرباء وبخار ونور ونار وهي في نفس الوقت مدنية تجارة واستغلال وحروب واستعمار، وفي الثانية شيء من الضمير الحي والتجرد إلا أنها مدنية جمود واستسلام... بين هاتين المدينتين علينا أن نتلمس الطريق فنبعث الثانية بالأولى ونصحح الأولى بالثانية.... إنني أدعوكم إلى ثورة خلقية، أناشدكم بالحرية التي بعثت من غور ماضينا حياة جديدة أن تطردوا الخوف والتقية والندالة والجبن من قلوبكم». ويعني ذلك أنه كان أقرب إلى الاتجاه المحافظ المستنير الجامع بين محاسن الثقافة الغربية ولاسيما الجانب الحضاري منها المتمثل في المناهج والعلوم الحديثة وتطبيقاتها، والأخلاق الشرقية والقيم الروحية التي تميز العرب عن دونهم. ولعل ذلك الاضطراب النسقي يقودنا إلى المقارنة بين آراءه تلك وكتابات السالفة عن محاسن العلمانية والحرية الأوروبية، فقد كان أقرب إلى صديقة مارون عبود (١٨٨٦-١٩٦٢) في دعوته للاستنارة الإنسانية واعتزازه في الوقت نفسه بعروبه وسقطه على العوائد والعصبية التي تحمل بين طياتها الطائفية والعنف والصراع الذي يحول بين وحدة الشام من جهة والبلدان العربية من جهة أخرى، وقد عبر الأخير عن تقديره واحترامه لأمين الريحاني وذلك في استشهاده بالعديد من شذرات اقتطعها من كتبه تؤكد إنه كان عربيا إلى النخاع وإنسانيا علمانيا من الكوع إلى الجوع، فقد استطاع الجمع بين تدين الوهابية وحرص اليسوعيين على الدور الذي تلعبه الكنيسة في الإصلاح وعمل المصريين على دمج ثقافتهم بين التقاليد الشرقية والعلوم الغربية ومن أقوال الريحاني التي استشهد بها مارون عبود على ما تقدم «إن أنوار العالم القديم على وشك الانطفاء كلها، فتيقظوا وراقبوا المصاييح الجديدة وسيروا في مقدمة المستنيرين بأنوارها».

ويلخص مارون عبود فلسفة أمين الريحاني التوفيقية بين الثقافتين الشرقية والغربية في قوله «حمل إلى أمريكا أكياساً من صوفية الشرق وفلسفته، وجاء إلى الشرق بحمولة من عملية العالم الجديد، وصناديق من متوجات حرة كتب عليها: سريعة الانفجار. كانت رسالته أحيانا غير مرغوب فيها ولكنه فرضها على الناس فرضا. له رسالة لا بد من أن يؤديها وحسبه ما يعلق منها بالأذهان، فهو لا يلح على الناس ولا يلحف، يقول كلمته ويمشي كما قلنا، يكفيه أن يدعك تفكر بما قال ليعتقد أنه خرج

من المعركة ظافرا».....«الريحاني في هذه الصلاة رجل يريد روحا وعقلا وجسدا، ليؤدي رسالة بني أمه، رسالة العروبة الموحدة، رسالة الفلاح العربي وإحياء المجد العربي القديم»... «لقد مر أمين الريحاني في أدوار عديدة، فحبه الطبيعة واطلاعه الواسع على آداب أمته وتاريخها ربطه بوطنه، ونفسه الأبية التي تكره التدجيل والرياء والمحاباة سلخته من مدينة الغرب وجلبته إلى أمته، فأطل عليها من تلك النافذة، نافذة حب الوطن الذي تسيره الطبيعة»... «أمين نائر متمرّد، هو رجل كفاح ومن كتاب المعارك، يثير خلفه وفوقه وتحت غبارا لا يشق، يقول كلمته ويمشي، ينفذ نعله على عتبة كوخه، ويعد حذاء جديدا لرحلة أجد»... «يخلط أمين دائما التصوف بالعمل المجدي، يقدم بروزا للزارعين وهو كبير الأمل بالغلة، ما تنكب عن صراطه قط، أغراه لقب الفيلسوف فطرب وانتشى وتفلسف حتى في المواضيع التي لا تربطها بالفلسفة أصرة قري، كان الإصلاح الديني هدفه الأسمى»... «وقصارى القول إن فيلسوفنا عاش حرا ومات حرا، وما أقل من ترافقهم مبادئ كاملة حتى يبلغوا المأوى الضيق».

ويخالف الريحاني كل الداعين للسير في ركاب الحضارة الغربية والتعلق بأذيالها - كما أشرنا - مبينا الطابع المادي الذي وقعت فيه مدينة أميركا وأوروبا، ذلك الطابع الذي أنساهم القيم الإنسانية والمبادئ الروحية، فالرحمة والسكينة والجمال أضحت من المقولات الغربية التي لا يستحسنها عبيد المال وتجار السلاح والمخدرات في الغرب، ذلك فضلا عن تبنّيهم شعارات لا يؤمنون بها ولا يطبقونها، فأين الحرية والعدالة والسلام في الطبقة الجائرة والعنصرية القميّة والمطامع الاستعمارية التي تردّهم إلى حيوانية الغاب، ويقول «إنهم مسيحيون ولكنهم في الحقيقة وثنيون، وثنيون بترفهم، وثنيون بأخلاقهم وشعورهم، وثنيون بمطامعهم واستثمارهم، وثنيون بتعدد آلهتهم». ورغم هذه الانتقادات نجده يطلب من المثقفين العرب التوجه بأعينهم إلى العلم الأوروبي ومدينة الغرب الحديثة، ويقول «أريد توجيهكم نحو أوروبا حقا، أوروبا رفيعة ونبيلة، معافاة ونقية، وفوق ذلك تقدمية. إلى ينباع العبقريّة هناك، وهي عميقة ولا تنضب، ينباع العقل والحكمة والحقيقة، أريد لكم أن تلتفتوا انتباه العقل إلى المثالية الرائعة للفلسفة الألمانية، والصفاء الرفيع للفرنسي الحقيقي، والقيمة الأصيلة للحرية الإنجليزية وقوتها».

ويقول عن أمراض الشرق الثقافية والاجتماعية وعلة تخلفه: «إذا ما بحثنا عن أسباب التقهقر في الأمم الشرقية إجمالاً نجد أهمها في ثلاثة، هي: الجهل والكسل والادعاء. الجهل أولاً هو الظلمة بعينها هو الظلم وهو العبودية هو التعصب والخرافة هو الطاعة العمياء والأثرة الأثيمة هو الخوف والجبن والمذلة. الكسل ثانياً وهو الجمود بعينه، الكسل هو القناعة والفقر، هو المرض والشقاء، هو خداع النفس والغبن والخمول. أما الادعاء وهو ثالث هذه الآفات فهو تلك المظاهر الاجتماعية التي تكاد تكون محض شرقية، أي مظاهر الفخفة والأبهة والمجد والباطل. الادعاء إنما هو في الألقاب التي تعشقها وفي المقامات التي تقدسها، وفي الوجهات التي تبذل من أجلها المال والشرف، وفي العظمة الجوفاء التي يرتدي كل رئيس رداءها وإن كان باليا مرقعاً». ويقول مخاطباً العقل العربي «جرد نفسك ولو بضع ساعات من أطمار الأجيال وتعال نحج معاً إلى كعبة الحقيقة.. فإما أن تعود إلى ما كنت عليه وإما أنك تعترض عنه بثوب ليس بفخيم ولكنه من الرقع والفتوق سليم». وتحدث عن مجد العرب قائلاً «مرت السنوات المئة منها تلو المئة، والعرب حاملون مشاعيل المدنية شرقاً وغرباً، من الهند والسند إلى الأندلس، وما وراء جبال البرانس، وكانت تلك المدنية في انتقال مصابيحها من العرب إلى الفرنجة تزداد نورا عندهم ونقل نورا عندنا، فانقلبت الآية، وصرنا نحن نخيط الأكفان، بينما هم يجدون في تشييد صروح العلم وتعزيز أسباب العمران».

ويقرر بأن الحضارة العربية لا تفنى ولا تندثر وإن أصابها التخلف وتخلفت عن ركب الحاضر، وذلك لأن بنيتها الأصلية قادرة على إحيائها من جديد، ويقول «الأمم التي كان لها في نشر المدنية أيدي بيضاء، لا تضمحل. بل هي خالدة في مآثرها وحية فتية على الدوام في يقظاتها ووثباتها. وإنها يوم تستيقظ تحمل مصابيح الرسالة، كما حملتها في الماضي، ويلحق المتأخر منها بالمتقدم فتستعيد منزلتها العالية، تصبح من عوامل الخير الكبرى في العالم. إن العرب من هذه الأمم الخالدة». ويقول مفصلاً عن ولاءه الوطني وعقيدته الروحية وانتصاره للعلم والمدنية: «أنا سوري أولاً ولبناني ثانياً وماروني بعد ذلك، أنا سوري أنشد الوحدة السورية القومية الجغرافية السياسية، أنا سوري مسقط رأسي لبنان وأحترم مصدر لغتي العرب، وأستوكل في ديني الله

وحده، أنا سوري لبناني أعتقد بفصل الدين عن السياسة لأنني مدرك أن حجر العثرة في سبيل الوحدة القومية إنما هو التحزب الديني.. أنا سوري لبناني ماروني أنظر إلى الماضي مودعا، وأتطلع إلى المستقبل مسلما مستبشرا».

ويؤكد أن المطاعم الغربية في الأقطار العربية دفعتهم إلى اتخاذ المسيحية التي تجمع بينهم في الظاهر أي بين الثقافة الأوربية وغالبية اللبنانيين - جسرا للتسلل خلاله إلى سوريا ولبنان، اعتقادا منهم بأن هذه الخديعة أي وحدة الملة سوف تقضي على المشخصات التي تجمع العرب وتوحدهم، ويقول «هل يعقل أن تبذل فرنسا دم أبنائها في سبيل استقلالنا لمجرد كوننا من سليلة الصليبيين كما يزعم الزاعمون؟، هل نحن على هذا المقدار من السذاجة؟.. لا شيء بلا شيء، لا شيء مجانا، مبدأ قويم سديد لا ينكر صحته إلا الجهلاء أو المضللون».

ويقرر أنه لا خلاص للعرب مما هم فيه من تخلف وانحطاط وفرقة وتصارع إلا بالتخلي تماما عن العصبية الدينية والطائفية، ويقول «لا خلاص لنا، حرية ولا سيادة ولا كرامة، إلا بالاتحاد قلبا وقالبًا، بالاتحاد روحا وفكرا وعملا. ولا يتم هذا الاتحاد ولا يتعزز ولا يثمر ثماره الطيبة ما دمنا نفكر في أمورنا الوطنية بصفة مسلمين أو مسيحيين أو دروز أو علويين أو يهود».

وعلى الرغم من تسامحه الديني ودعوته لبند الطائفية، نجده يفضل الوحدة العلمانية المتمثلة في القومية العربية على دونها، ويقول «إن الوحدة المؤسسة على القومية لا على الدين هي وحدة مقدسة فأوصيكم بها، وأعلموا أن لا خلاص للأقليات من ربة الأجانب، أو في الأقل من التدخل الأجنبي، إلا باتحادهم مع العرب بل بامتزاجهم بالأكثريات امتزاجا عقليا أدبيا روحيا فتصبح البلاد لا أكثريات فيها ولا أقليات».

ويستشرف مستقبل الطائفية مؤكدا على أن وجودها سوف يظل حجر عثرة أمام الوحدة العربية، وسوف يظل أيضا الباب المفتوح الذي سوف يدخل منه الأجانب والمستعمرون الطامعون في خيرات وطننا، سوف يؤدي حتما إلى تصارعنا وانقسامنا بل وقتل بعضنا لبعض، ويقول: «إن كل طائفة عندنا وطن قائم بنفسه. فالسنة والشيعة

في العراق، والمارونية وأخواتها في لبنان، والوهابية في نجد، والزيدية في اليمن، إنها كلها من هذا القبيل واحدة. كلها تقدم مصالحها على المصلحة الوطنية الكبرى. والوطن في عقيدتها القديمة شيء مائع ضائع في أدغال نعراتها ونزعاتها.... «علينا أن نبرهن أن التعصب الديني الطائفي أو التعصب السياسي الديني قد مات، أو أنه سيموت. فإذا كان قد مات فلنكن نحن في أقوالنا وأعمالنا البرهان الأول على ذلك. وإذا كنا على يقين أنه سيموت فيجب علينا أن نغض الطرف عما بقي من آثاره في إخوان لنا من الجيل القادم».

ويقرر أمين الريحاني أن انشقاق العرب وتحزبهم إلى أيديولوجيات سياسية وعصبية دينية سوف يؤدي حتما إلى تغلب الصهاينة عليهم وذلك لأنهم يحسنون فنون السياسة ويقدمون مصلحتهم العامة على أغراضهم الشخصية، والعرب عكس ذلك تماما.

ويقرر أمين الريحاني أن أسوأ التآلفات التي تعمل على تخلف المجتمع العربي هو ذلك التآلف الذي ينشأ بين أصحاب الأعمال والساسة ورجالات الدين، وذلك لأن المصلحة الشخصية هي التي تجمع بينهم دون صالح البلاد، وقد يقودهم هذا المنطق المادي القائم على المنافع الشخصية إلى معاونة الطامعين من المحتلين والتآمر معهم ضد العروبة، ويقول «إن بليتينا يا أصحابي ليس من الأكلرويس فقط، بل من أصحاب الوجاهة فينا أيضا.. فلا نستطيع أن نعمل ما زالت النعرات حية فينا قوية ظاهرة كانت أو خفية».

ثم يعود أمين الريحاني مبينا أن القومية التي يدعو إليها سوف يأتي يوما وتندثر شأنها شأن الأديان وأن الأيدولوجية التي سوف تبقى هي العولمة والفلسفة الماسونية التي يعدها دستور الإنسانية، ويؤكد أن العصبية الشعوبية والدينية سوف تزول في المستقبل وسيحل محلها الوحدة الإنسانية، ويقول «قد يجيء اليوم الذي تذوي فيه الوطنيات كلها أو تندمج كلها في وطنية واحدة، هي وطنية الإنسانية، وطنية العالم».

ويتنقل الريحاني إلى قضايا الحرية والمرأة، فنألفه يرفض الوصاية بكل أشكالها، ويتنحل منهج ديكرت وبيكون في دعوتهما لتخليص الذهن من كل الموضوعات

الغامضة التي يصعب على الذهن التسليم بوجودها أو فهمها، ويرفض كذلك تلك الأوهام التي يعظ بها الشيوخ على المنابر والآباء في الكنائس والعوام في الأسواق، وتخبر عنها العادات والتقاليد وتتوارثها العقول وتعتبرها من الحقائق المقدسة، ويقول في ذلك: «تحاشا الأدلاء واحمل عصا ترحالك وانطلق سيرا على القدمين بتؤدة وتمهل ولكن عليك أن تدير ظهرك للأدلاء لأننا في الحقيقة نراهم ينتشرون حولنا بكثرة تفوق الخرائب والأطلال والآثار. أجل إننا معرضون للتراجمة والمفسرين أكثر من استمتاعنا بمشاهدة المعروضات».

ونجده أقرب إلى التغريبيين العلمانيين في مناقشته لقضايا المرأة العربية، ويبدو ذلك في رفضه كل أشكال الاستبداد التي تعانيه المرأة من العالم الذكوري الذي حرّمها حقها في الحب والمتعة والزهو بجمالها والانطلاق في تصرفاتها شأنها شأن الرجال، إذ عبر عن تلك الأفكار خلال روايته «خارج الحريم» التي كتبها بالإنجليزية، ونقلها بالعربية الكاتب عبدالمسيح الحداد. ومن أهم القضايا التي تناولها فيها: قضية طغيان الرجل واستبداده في المجتمع وداخل البيت حيث المجتمع الذكوري الذي يعلي من شأن الرجل، ولاسيما في الثقافة الإسلامية. وقضية خضوع المرأة للعادات والتقاليد الشرقية التي تحد من حريتها ومناصرة المرأة المثقفة العاملة الراغبة في التحرر من عنت تلك العادات والتقاليد والراغبة في التعبير عن حبها وعواطفها بإرادة حرة لا تحدّها حدود. ثم انتقل إلى قضية تعدد الزوجات التي اعتبرها عودة إلى الاتجار بالرقائق الأبيض أو شكل من أشكال استعباد الرجل للجواري والحريم للاستمتاع الخاص، وبين أنها ليست من أصول الشرائع، بل من العادات الفاسدة. ونقض كل السلطات التي تحول بين حرية تفكير المرأة ومشاركتها الإيجابية في أمور السياسة والاجتماع. واعتراض كذلك على حجاب المرأة بشكليه الظاهري والمعنوي أي الحجاب والعزلة. ثم أباح زواجها من الأغيار في الجنسية والملة، فليس لديه أي اعتراض من أن تتزوج مسلمة سعودية من مسيحي لبناني أو يهودي تركي من مسيحية أردنية أو مسلم شيعي من ماجوسية. ومن أقواله التي تعبر عن هذه الأفكار: «المدينة العظمى هي التي لا تكره فيها المرأة على الإقامة مع رجل لا تحبه، ولا الرجل مع امرأة لا يحبها. هي التي تكثر فيها الأمهات الحازمات العزومات المدركات ما سمى

من مقاصد الحياة، فلا يعلمن أولادهن الخرافة والكذب والمراوغة، ولا يعودونهم الطاعة العمياء والخوف. المدينة العظمى هي التي تسير النساء في أسواقها سافرات، ويحضرن الاجتماعات العمومية كالرجال، ويشاركن كالرجال في البحث والإرشاد.

وينتقل الريحاني إلى الذوق الأدبي والفني مؤكداً أن لكل ثقافة آدابها وفنونها التي تعبر عن مشخصاتها وعراقة تاريخها، ومع ذلك فإن هذه الفنون والآداب تحتاج دوماً للتجديد عن طريق حقنها وتهجينها بثقافات أخرى شريطة ألا تطغى هذه التطعيمات على جوهرها أو أصولها التي تميزها عن غيرها، يقول «إن من ينشدون فنا لا وطن له، يمسون لا فن لهم ولا وطن».

فكان يعيب على البلاغة العربية حرصها على بلاغة اللفظ دون بلاغة المعنى وعمق الفكرة.

ويبين أن اللسان العربي قد تجلت عبقريته في الوصف شعراً ونثراً، ولكنه افتقر إلى مثل ما سطره اليونان من فلسفة اجتماعية وسياسية وتربوية، فغذت آدابهم وارتقت بموضوعاته فانتقلت من طور المثاقفات اللفظية والخطابات المنبرية وروعة الصور البلاغية إلى الحكمة المنطقية وعمق الفلسفة الذهنية، ويقول «إذا أمعنا النظر في المسألة تبين أن بين الشعر الكوني الروحي وبين الفلسفة التي تقرن المادة بالروح علاقة متينة، ونسباً قديماً، والحق يقال أن في فلسفة أفلاطون شعراً صافياً، وفي شعر هوميروس فلسفة سامية، إن الحقيقة العلمية المجردة هي ناقصة نقص المنحصرة بالشعور، أما الحقيقة الشاملة الدائمة الثابتة فهي التي تجمع بين الحقيقتين: بين ما يدركه الشاعر بحسه الدقيق، وما يدركه الفيلسوف بعقله المحيط».

تلك كانت قراءتنا لفلسفة أمين الريحاني التي كانت بمثابة ثورة ثقافية بكل معاني هذا المصطلح، إذ نجحت في تحديث الثقافة العربية وأيقظت العقول من سباتها ونبهت الأذهان إلى أن رجعيته التي تعدها من المقدسات - التي لا يمكن التنازل عنها -، سوف تقودها إما إلى الثرى فتندثر شأن الحضارات البائدة أو إلى الاندحار فتتكسر وتضطرب بثقافة المتغلب الذي يمحو هوية المغلوب ويبدد ثوابته. كانت فلسفته ساخرة متهمكة على حال أمته، وهي في نفس الوقت تنشد صلاحها

وتخليصها من كل آفات الجهل والعنت والجمود والتعصب، كما أن اضطراب نسق تلك الفلسفة وتحيز بنيتها للثيوصوفية والعولمة الماسونية لا يقودنا إلى إنكار ما فيها من مواطن إبداعية وأفكار جادة ومشاعر صادقة.

ولا غرو في أن أمين الريحاني يستحق بجدارة أن يدرج اسمه ضمن الفلاسفة الأدباء النهضةيين العربي الذين جمعوا بين الثقافتين الشرقية والغربية في تصانيفهم، والمفكرين المجددين الذين أضاءت أقلامهم النصف الأخير من القرن التاسع عشر والرابع الأول من القرن العشرين. ولا أكون مبالغاً عندما أقرر أن فلسفة أمين الريحاني تحتاج إلى قراءة معاصرة للكشف عن طابعها المابعد حدائي، الأمر الذي جعلها مازالت حية فينا، فالكثير من الموضوعات التي طرحها وعالجها واستشرفها تنبأ بأنها وليدة أريحية راقية وعقلية ناقدة حرة نحن أحوج ما نكون إلى مثلها في أيامنا التي تعاني من كل الآفات والأدران والأمراض التي طالما حذرنا منها خلال أعماله الأدبية ومقالاته الفلسفية.

الفصل السادس مصاييح في دائرة الظل

(١) مارون عبود (أبو محمد)

كثيرون أولئك التنويريون العرب الذين أضاءوا حياتنا العقلية في شتى دروب الثقافة، ومع اعتراف بعضنا بفضلهم إلا أن معظمنا لم يعمل على إحياء رسالتهم ولم يسير على دربهم وتركناهم وحكمتهم في دائرة الظل. نعم أهملناهم رغم احتياجنا لإرشاداتهم النابعة من وعيهم ودربتهم ودرائتهم بمعالجة العديد من المشكلات التي ما زالت تعيينا في حياتنا المعاصرة.

أجل أنادي بإحياء سنن أهل الفضل من قادتنا وأعلام نهضتنا الذين نجحوا في إخراجنا من طور العزلة الحضارية والجمود والتعصب والتخلف - في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر -، ووضعونا على أول طريق المدنية الحافل بأنوار التسامح والحرية والفلسفة والعلم والعدالة الاجتماعية. غير أننا جنحنا عنه فعدنا أسوأ مما كنا عليه فتقدمنا إلى الخلف نذك بأيدينا كل ما بنيناه، ودفعنا حماقتنا إلى تحطيم ثوابتنا وجميل أخلاقياتنا وجيل عوائلنا، فتمردنا على شخصياتنا فزادنا ذلك انحطاطاً. ومن ثم كان لزاما علينا إعادة البناء لانتقاء النافع من هويتنا لنحييه، وإحصاء الضار لتتخلص منه ومن طريقنا نخليه.

واليوم أحدثكم عن نموذج فريد في ثقافتنا العربية، مفكر وأديب وشاعر جمع كل أزهير الحب والمودة والتسامح من فوق قمم جبال الشام، وغرسها منمقة في جل أقواله وكتاباتة، ثم عصرها فأضحت ترياقاً شافياً من الأحقاد والصراعات السياسية والفتن الطائفية - لمن يرتشفها -، قابل خصومه بالود، وجابه قادحيه ومنكريه بجميل الرد، فاستحق وسام التسامح الذي لم يناله في حياته بل نقدمه له اليوم وفاءً وبراً واعتراحاً بجميل لا يُنكر.

هو المعلم و الصحفي والخطيب والناقد والمؤرخ «مارون حنا الخوري يوحنا عبود» (١٨٨٦-١٩٦٢ م)، نشأ في كنف أسرة مسيحية لبنانية متدينة غير أنه رغب عن دراسة اللاهوت وسجن ذهنه المتوقد بين تفاسير إصحاحات الكتاب المقدس وراح ينهل من كل أروقة الأدب والفلسفة والعلم قدر طاقته. جمع في أفكاره بين الأصالة والمعاصرة ورغب في نقداته عن لغة الهجوم والشجب والطعن والقبح وفضّل عليها أسلوب الحوار والتقويم العلمي والحجج البرهانية والاقتراحات الإصلاحية الواقعية. أجاد السريانية وهضم في صباه أمهات الكتب اللغوية والأدبية العربية. جمع الكثير من مآثر العرب ومناقب علمائهم وترجم عن الفرنسية العديد من أقوال الفلاسفة والمبدعين المستنيرين، ومن أقواله الناقدة للتقليد والمحفزة للتجديد "أخشى على كتابنا الناشئين من تأثير همنغواي وسارتر، فإنهم يضيعون في فضائهما الغريب.. والأدب العربي عندي انعكاس لمظهر حياتي، فكيف يمكننا أن نوفق بين جونا الخاص وجو الغرباء عنا. وأخاف أن يصيبنا ما أصاب الغراب الذي حاول أن يقلد الحجل (وهو طائر يشبه السمان)، فما نجح بتقليده بل نسي مشيته"، ومن أقواله في إصلاح التعليم «أشعر ويا للأسف أن التعليم صار واسطة بعد أن كان غاية... والدليل هذه الشهادات الغالية اسما الرخيصة فعلا. كنا نتعلم لنعرف واليوم يتعلمون ليحملوا شهادة ويحصلوا على لقب علمي». حفظ المزامير وآمن بجوهر المسيحية ولم يمنعه ذلك من الاستماع للقرآن مجّودا ومرتلا وتدبر آياته ومدح سنة النبي والإشادة بتعاليمه. اتخذ من الصحافة والتدريس في المدارس والمعاهد سبيلا لنشر فلسفته في الوطنية والتسامح الملي بحرية البوح والتضامن الاجتماعي. وظل طيلة حياته مؤمنا بأن المخالفين في الفكر والعقيدة - وإن كانوا قلة - لهم نفس الحقوق التي ينعم بها الكثرة، وأن المواطنة لا ينبغي أن تؤسس على العصبية العرقية أو الحمية الدينية بل على الألفة والحب ووحدّة العوائد والمنافع العامة وحسن الجوار؛ كما بيّن أن خطاب السماء لم يتنزل على البشر لشقائهم وغرس الأحقاد في قلوبهم بل لإسعادهم وتراحمهم وإيمانهم بأن الله هو المحبة وأن رسله وإن تباينت كتبهم فإن مضمونها واحد ألا وهو حسن المعاملة وأن الإحسان مقدم على العمل بالأركان وأن أجراس الكنائس ومآذن الجوامع لا طائل منها إذا لم تفشي السلام والرحمة ومكارم الأخلاق في قلوب وسلوك وأعمال المتتمين إليها.

تأثر بـ (أفلاطون، والجاحظ، وأحمد فارس الشدياق، وأناطول فرنس) ومع ذلك كان له أسلوبه الرصين في السرد ونهجه المتميز في النقد الساخر والإصلاح، تشهد به مؤلفاته التي تجاوزت الستين. وليس أدل على تصالح الرجل مع نفسه من شهادة معاصريه الذين أكدوا أنه كان صاحب فلسفة يعيشها ويدافع عنها، وكان دائم التحذير من خطر الفتنة الطائفية على سوريا ولبنان، لذا لم يتخرج من أفراد عائلته الكهنة الذين أمضوا حياتهم في خدمة الكنيسة المارونية من أن يسمي ابنه الأوسط محمد وابنته الصغرى فاطمة إجلالا واحتراما للنبي المصطفى، وإعلانا عن بره واحترامه للشيعية بمختلف طوائفهم والدروز، وكأنه أراد أن يجعل من بيته وعائلته أنموذجا للمواطنة التي لا يحيا فيها إلا من آمن بدستور الحب. ولما سُئل عن علة ذلك، قال: ”نكاية في الطائفيين“. وكيف لا وهو القائل عن حكمة الإيمان: صلوا من أجل الرب فهو أصل كل محبة، الذي علمنا التضحية من أجل الآخرين فصلوا من أجل برهم وإسعادهم. ومن أقوال حفيده وليد عبود عن تدين جده ”إنه مع رجال الدين المناضلين ضد السلطات الغاصبة على أنواعها، لا مع رجال الدين الخانعين، الخاضعين، المتأمرين مع السلطة المدنية على الرعية. إنه مع المسيحية الحق، مع اشتراكية المسيح، لا مع تحويل الكهنوت وسيلة للإثراء والصعد الاجتماعي والاقتصادي والمادي“.

وما أحوجنا الآن لأمثال مارون عبود لتعليم الطوائف المتناحرة في شتى أنحاء العالم العربي أصول الإيمان وفلسفة الحب.

ترى هل يستحق هذا الرجل وسام التسامح؟

٢) نظمي لوقا جرجس

لا نكاد نلمح من بين الفلاسفة الغربيين من هو أعمق من الفيلسوف الإنجليزي جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤ م) في ربطه بين الحقيقة النسقية - التي تؤكدتها التجربة المباشرة ولا يعيها الاضراب والتناقض -، والتسامح - باعتباره الدرب المعرفي الأخلاقي للوصول لليقين -، والعقلانية والموضوعية والحدس الواعي غير المتحيز، وقوة الإيمان المستمد من قناعات الأنا بأن الله محبة وأن شرائعه هداية وتهذيب وإفشاء للسلام وتراحم بين الناس.

أما في ثقافتنا المصرية المعاصرة فلا يمكننا تجاهل الفيلسوف نظمي لوقا سفير المحبة الأرثوذكسية في الفكر الإسلامي المعاصر. ذلك المصباح الذي يجب علينا إخراجهم من دائرة الظل ووضعهم في ذروة ثقافتنا التي أعياها العنف وضللها الجاهلون وأقعدوها عن المصالحة بين الدين والعلم فباتت بين كفي الرحي التعصب والارتباب.

هو الأديب والشاعر والفيلسوف المصري نظمي لوقا جرجس (١٩٢٠-١٩٨٧م)، وُلد بدمهور في كنف عائلة مسيحية أرثوذكسية، نشأ نشأة دينية، وفي صباه تردد على مساجد مدينة السويس وجلس في حلقات العلم لاستيعاب التراث العربي الإسلامي فحفظ القرآن في التاسعة من عمره والعديد من الأحاديث، رغبة منه في التعرف على الدين الإسلامي عن قرب. ومع ذلك لم يترك المسيحية لأنه أدرك أن ليس هناك فارق بين الشريعتين من حيث الجوهر وثوابت المعتقدات والمقاصد والغايات. وقد أتم دراسته الثانوية في الإسكندرية ثم انتقل للقاهرة فالتحق بكلية الآداب جامعة القاهرة وتخرج فيها عام ١٩٤٠م. ولعل عشقه للدراسات النفسية والاجتماعية والفلسفية هو الذي مكّنه من الوصول إلى هذه الحقيقة فقد درب ذهنه على استيعاب الأفكار المتباينة والربط بينها في نسقية تزيل ما يعتليها من اضطراب وتناقض، كما أدرك أن دراسة اللاهوت المسيحي عن طريق دروس الأحد التقليدية لا يوصل الذهن إلى اليقين الإيماني، بل البحث عن الحقيقة الروحية بمنأى عن الجمود والتعصب، ومن أشهر أقواله في هذا السياق: «لئن كنت أنصفت الإسلام - في كتاباتي - فليس ذلك من منطلق التخلي عن مسيحيتي بل من منطلق الإخلاص لها والتمسك بجوهرها وأخلاقياتها»... «وإذا كان جوهر جميع الأديان السماوية هو التوحيد فإن القرآن الكريم لا يدع شائبة من ريب في مسألة وحدانية الله، وقد أفصح عن ذلك في سورة الإخلاص التي عبرت عن جوهر الله الأحد الفرد الصمد»، الأمر الذي لا يتعارض مع حقيقة المسيحية فـ «لم يرد على لسان المسيح في أقواله الواردة في بشارات حواريه (الأنجيل) إشارة إلى ألوهية المسيح بل كان يدعو نفسه على الدوام (بابن الإنسان) وأما البنية لله عز وجل فما ورد لها ذكر إلا على سبيل المجاز المطلق وبمعنى يشمل البشر كافة، حين أوصي أن تكون صلاة الناس إلى الله بادئة بقولهم (يا أبانا الذى فى السماء)». وقد أراد بذلك التأويل نفى تهمة الشرك التي ألصقتها الجهلاء بالمسيحية

أولئك الذين زعموا أن المسيحيين يعبدون ثلاثة أقانين ويعتقدون بأن المسيح ابن الله على شاكلة البشر: «لا بد من رد الناس إلى بساطة الاعتقاد، ولا بد من نفي اللبس وشوائب الريب عن العقيدة المسيحية، وهو التوحيد مطلق التوحيد»... «الدين لسواد الناس وما كان الدين للمجادلة الذهنية. وإنما هو نبراس الهداية للكافة»، ويضيف «لا بد للدين أن يثبت قلوب الناس بالطمأنينة إلى عناية الله بالخلق، وإلى قدرته، وإلى سلطانه المطلق على الكون كله، فقرر القرآن في عزم وحسم أن (الله خالق كل شيء)، (وكان الله على كل شيء قديراً)». كما ناشد المسلمين وذكرهم بأن العقيدة الإسلامية تنأى عن التعصب والعنف أو إيذاء المخالفين، وانطلاقاً من ذلك فهي لا تضمّر الشر إلى أحد وتؤمن الجيران وتآخي بين جميع البشر ولا تفاضل بينهم إلا بالتقوى.

حصل على الدكتوراه في الفلسفة وعمل مدرساً في معهد المعلمين بالقاهرة، ثم كلية الآداب جامعة عين شمس. وراح يرغب تلاميذه في دراسة الفلسفة باعتبارها طوق النجاة من الخرافة والنزعات الإلحادية والنظريات المادية، ومن أقواله في هذا السياق: «البحث الموضوعي في نشاط العقل لا بد أن يوصلنا إلى حتمية وجود الألوهية، وذلك لأن للعقل أعداء كثيرون من الجنسين والماديين».

أما عشقه للرسول ﷺ فذلك من الأمور التي كانت سبباً مباشراً في شهرته وذيوع أخباره، إذ كتب عام ١٩٥٩م كتاباً بعنوان (محمد الرسالة والرسول)، صرح في مقدمته بتلك الرابطة الروحية التي ربطت بينه وسيرة المصطفى منذ صباه، وأنه لم يمدح النبي ولم يثني على دينه تملقاً أو مDAHنة بل لعظم رسالته المتممة لمكارم الأخلاق، مؤكداً أن أصول النقد والإنصاف تقضي بإعطاء كل ذي حق حقه من أهل الفضل والبر والإحسان، فيقول: «لست أنكر أن بواعث كثيرة في صباي قربت بيني وبين هذا الرسول، وليس في نيتي أن أنكر هذا الحب أو أتنكر له، بل إنني لأشرف به وأحمد له بوادره وعقباه».

ولم تقف كتابات نظمي لوقا عند هذا الحد بل تخطت ذلك إلى الدفاع عن الإسلام ضد هجمات غلاة المستشرقين والمتعصبين.

ظل طيلة حياته مؤمناً بأن جبلة الشعب المصري تختلف عن سائر الشعوب من حيث التسامح الخلقي، وطيبة الطباع، وميله للألفة والعشرة والتعاون والتعاطف، وعزوفه عن العنف والشجار وغلظة القلب، أضف إلى ذلك شخصية المصري المرححة وتفأؤله الدائم وسخريته من الأحداث، وإبداعه لفلسفة الممكن التي تحوّل كل الصعوبات بل والمستحيلات إلى إبداعات ومبتكرات؛ لذلك كله كان نظمي لوقا دائم تحذير المصريين من الفتن والمؤامرات التي ترمي إلى الإيقاع بين المسلمين والمسيحيين وإفساد ما بينهم من مودة وحب وتراحم، وقد سخر قلمه لتنبيه العقول وإرشاد الأذهان لخطر الفتنة الطائفية على المجتمع المصري.

وحسبي أن أ همس في أذن أولئك الذين يغرسون بذور الفرقة والفتن في أحاديثهم التلفزيونية وكتاباتهم الصحفية من المتعصين الذين لا يقدرّون مسؤولية الكلمة، ولا سيما في ميدان العاطفة الدينية، أقول لهم انصتوا واستوعبوا رسالة هذا الفيلسوف، ثم قلّده وسام المحبة العاقلة.

(٣) رشيد سليم الخوري

لم يطرد أفلاطون من مدينته كل الشعراء، بل أولئك الذين زيفوا الوعي وغلبوا الشهوة على العقل ونقلوا أخبار كاذبة عن الآلهة. وعلى النقيض من ذلك نجده ينظر إلى المصلحين منهم بإجلال واحترام ويعلي من شأن أقلامهم الملهمة، تلك التي ترشد الناس إلى مواطن الجمال والجلال في الكون وتحثهم على التضحية من أجل الوطن وتذكرهم بأمجاد الأبطال والحكماء والعلماء والمصلحين.

وأحسب شاعرنا من الذين حرص أفلاطون على وجودهم في طليعة قادة الفكر المستنيرين.

هو الشاعر والصحفي القروي رشيد سليم طنوس الخوري (١٨٨٧-١٩٨٤ م)، الملقب بـ«قديس الوطنية العربية»، «شاعر القومية والإنسانية»، أما أشهر ألقابه فهو «الشاعر القروي» وقد أراد أحد النقاد دمه بهذا اللقب فأضحى نعتاً يفتخر به صاحبه. ولد في قرية البربرة في لبنان، تعلم في صيدا والتحق بمدرسة الفنون الأمريكية

بيروت ومنها إلى الكلية السورية الإنجيلية هناك، غير أن ضيق ذات اليد حرمه من إتمام دراسته الجامعية فراح يعلم الصبية في المدارس الأولية، وجمع عشرات الكتب العلمية والتاريخية والأدبية وعكف عليها حتى ثقف ذاته. وفي عام ١٩١٣ رحل إلى البرازيل فاشتغل في التجارة من بائع أقمشة متجول إلى صاحب وكالة تجارية بالإضافة إلى تعليمه اللغة العربية لغير الناطقين بها، واشتغل كذلك بالصحافة ورأس تحرير مجلة الرابطة وعضوية العصبة الأندلسية في سان باولو ورئاستها بعد ذلك، ثم عاد إلى الوطن عام ١٩٥٨.

أما شعره الذي راح ينشده منذ نعومة أظافره فقد وجهه إلى عدة قضايا أهمها القومية والوطنية والوحدة العربية والحملة على الصهيونية والماسونية والمطامع الاستعمارية الغربية ثم الطائفية وكل أشكال التعصب، أضف إلى ذلك مناهضة الاحتلال اليهودي لفلسطين ومساندة الكفاح الفلسطيني، ومن أشهر قصائده التي ألقاها احتجاجاً على وعد بلفور الغاصب:

عد من تشاء بما تشاء فإنما	دعواه خاسرة ووعدك أخسرُ
فلقد نفوز ونحن أضعف أمة	وتؤوب مغلوباً وأنت الأقدرُ
فلكم وقى متواضعاً إطراره	وكبا بفضل ردائه المتكبرُ
يا مصدر الكذب الذي ما بعده	كذبٌ، تعالى الحق عما تنشرُ

....

يا غُربُ، والثراتُ قد حُلقت لكم	اليوم تفتخر العلا أن تثأروا
يدعوك شعبك يا صلاح الدين قم	تأبى المروءة أن تنام ويسهروا
نسي الصليبيون ما علّمهم	قبل الرحيل، فعدّ إليهم يذكروا

....

للسلم نحن كما علمت وللوعى	منا المسيح أتى، ومنا عنترُ
تجني على وطن المسيح مدمراً	وتذيع أنك في البلاد معمرُ

صعد رشيد المنابر خطيباً في بلاد المهجر، وقد بلغت شهرته ذروتها على أثر

قصائده وخطبه عن عظمة الإسلام ودور حضارة المسلمين في نهضة الإنسانية وفضائل النبي وحكمة القرآن.

ومن أشعاره عن الوحدة الوطنية والتسامح الديني بين الإسلام والمسيحية:

يا قومُ هذا مسيحيٌّ يذكركم لا يُنهض الشرقَ إلّا حبُّنا الأخوي

فإن ذكرتم رسول الله تكربة فبلغوه سلام الشاعر القروي

وقد تصدر الشاعر القروي للكثير من القضايا العربية والإسلامية فذهب في إحدى خطبه في سان باولو في عيد المولد النبوي: إلى أن حب المسلمين للنبي لا ينبغي أن يكون بكثرة الصلاة عليه شفاهة أو التغني بقصائد مدحه في حفلات الذكر والمواسم الدينية، فحب النبي فعلاً وسلوكاً وليس غناء وطرباً، فعلى كل مسلم أن يتخذ من سنة النبي وسيرته العطرة زاد ليعمر قلبه بالإيمان والتسامح مع الأغيار وحب من شاركوه في الحياة والجوار، وعلى كل مسيحي أيضاً أن يتأمل رسالته التي لا تختلف في عطرها وأنوارها وجوهرها وصلبها عما جاء به موسى وعيسى وذلك لأن السراج واحد ومصابيح الإيمان تضاء بزيت رباني يدعو إلى وحدة الجنس البشري والعدل بين الناس كافة واقتلاع العنف والعصبية والمطامع البربرية من سلوكنا، فنصبح بذلك خير أمة أخرجت للناس تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر «أيها المسلمون، ينسب أعداؤكم إلى دينكم كل فرية، ودينكم من بُهتانهم براء. ولكنكم أنتم تصدقون الفرية بأعمالكم، وتقرؤونها بإهمالكم. دينكم دين العلم، وأنتم الجاهلون. دينكم دين التيسير، وأنتم المعسرون. دينكم دين الحُسنَى وأنتم المنفرون. دينكم دين النصر، ولكنكم متخاذلون. دينكم دين الزكاة، ولكنكم تبخلون.. يا محمد يا نبي الله حقاً، يا فيلسوف الفلاسفة، وسلطان البلغاء. ويا مجد العرب والإنسانية، إنك لم تقتل الروح بشهوات الجسد، ولم تحتقر الجسد تعظيماً للروح. فدينك دين الفطرة السليمة، وإني موقن أن الإنسانية بعد أن يئست من كل فلسفاتِها وعلومِها، وقنطت من مذاهب الحكماء جميعاً؛ سوف لا تجد مخرجاً من مأزقِها وراحة روحِها وصلاح أمرِها إلّا بالارتقاء بأحضان الإسلام».

وقد فطن الشاعر القروي إلى أن ما يعانيه الشوام في سوريا ولبنان والأردن

وفلسطين من جور وعنت وتعالى من الأتراك العثمانيين - في النصف الثاني من القرن التاسع عشر - ليس من الإسلام في شيء، وذلك لأن التفاضل بين الناس في الإسلام ليس باللون أو الجنس أو العرق، بل المفاضلة بينهم في التقوى والورع والصدق في محبة الله وطاعته، ومن ثم راح يبصر بني قومه بأن سبيلهم لدفع ظلم الأتراك ومطامع الغزاة المستعمرين هو الوحدة والتآخي والجهاد في صف واحد دفاعاً عن عروبتهم ضد مؤامرات الصهيونية والحملات التغريبية التي ترمي لطمس هويتهم.

إذا حاولت رفع الضيم فاضرب

بسيف محمدٍ واهجر يسوعاً!

أحبوا بعضكم بعضاً وعظنا

بها ذنباً فما نجت قطيعاً

والجدير بالإشارة في هذا السياق أن رشيد لم يكن هو الشاعر المسيحي الأوحـد الذي مدح النبي في القصائد وفي المنتديات الثقافية وعلى منابر الساسة في بلاد الشام، ومنهم ميخائيل ويردي (١٨٦٨-١٩٤٥ م)، نقولا فياض (١٨٧١-١٩٣٠ م)، خليل مطران (١٩٧٢-١٩٤٩ م)، شلبي ملاط (١٨٧٥-١٩٦١ م)، أنيس الخوري المقدسي (١٨٨٠-١٨٧٧ م)، إلياس فرحات (١٨٩٣-١٩٧٦ م)، جورج سلسـتي (١٩٠٩-١٩٦٨ م).

وحقيق بي أن أؤكد أن أثر أولئك الشعراء في الرأي العام لا يمكن إنكاره أو تجاهله، فقد نجحوا جميعاً في إيقاظ العقل الجمعي وتوعية الجمهور وتجيش المثقفين للإصلاح وإعادة البناء. وعليه لا مجال للمقارنة بين ما يتغنى به أبنائنا اليوم من كلمات منحطة وصور متدنية ومقاصد عفنة، وما كان من أمر هؤلاء الشعراء وسامعيهم، فشاعرنا يستحق بجدارة وسام الشاعر المستنير.

٤) أمير المنابر فليكس فارس

يلقي الفيلسوف الفرنسي جوستاف لوبون (١٨٤١-١٩٣١ م) على كاهل النخب - من المبدعين في السياسة والعلوم والآدب والفلسفة - مسئولية تقدم الأمم ورقبها،

وتخلفها عند غيابهم أو إقصائهم من موقع القيادة والريادة، وذلك لأنهم من أكثر المؤثرات فاعلية في بناء الروح الجمعي وتوجيهه الوجهة الصحيحة صوب الإصلاح والمدنية. كما أكد الفيلسوف الإنجليزي أرنولد توينبي (١٨٨٩ - ١٩٧٥ م) على ذلك، وأضاف أن قادة الفكر وزعماء الإصلاح في كل حضارة هم الذين يُعقد عليهم الآمال في إعادة بناء العقل الجمعي وتجديد الفكر العقدي السائد، ومن ثم تصبح خطاباتهم ومشروعاتهم هي المسئول الأول عن تذليل الصعوبات ونقد الموانع التي تحول بين الرأي العام التابع والنهوض بالمجتمع، ذلك بقدر نجاحهم في تجييش الرأي العام لتفعيل رسالتهم التنويرية التي ترمي في المقام الأول إلى محاربة الاستبداد وتحرير الفكر من قيد التقليد وإبراز القيم الأخلاقية وإذكاء روح التسامح بمنأى عن التعصب الملي والمذهبي.

وأحسب مفكرنا خير من يمثل هذه الطبقة المستنيرة في الثقافة العربية المعاصرة. هو فليكس حبيب فارس أنطوان أديب وصحفي ومفكر موسوعي وعلم من أعلام النهضة العربية المعاصرة (١٨٨٢ - ١٩٣٩ م)، ولد في قرية صليما من أعمال جبل لبنان من أب عربي ماروني وأم أوروبية تحمل الجنسيين الفرنسية والسويسرية. رغب في طفولته عن المدارس النظامية ومناهجها التلقينية واختار أن يثقف نفسه بنفسه وقد أعانته مكتبة أبيه على ما أراد، فاستوعب معنى الأصالة والولاء خلال درسه - الوطنية والانتماء الحضاري والإيمان العقلي المؤسس على التسامح بين الأغيار ورفض التعصب في كل صوره - الذي وجدته في قراءاته للتراث العربي الإسلامي، وأخذ عن والدته معظم الآداب الغربية ولاسيما الفرنسية والألمانية فجمع بذلك بين الثقافتين في بوتقة واحدة تولدت عنها عقلية نقدية راقية.

وفي شبابه التحق بالمدرسة الوطنية في بعيدات ومنها إلى مدرسة الشويفات الثانوية. وقد تجلت إبداعاته في شعره وخطبه التي تناقلها المثقفون في السهل والجبل وذلك في سنين عمره المبكرة، وقد جمعها في ديوانه «زهر الربا في شعر الصبا». أما مقالاته النثرية فكانت محط إعجاب معاصريه، تلك التي كان ينشرها في مجلة «الاتحاد» و«العروس» و«المراقب» و«أنيس الجليس» و«لوتس» و«سركيس»، - وذلك خلال عمله بالتدريس في مدرسة الآباء الكبوشيين، ومدرسة الآداب

الوطنية، والمكتب السلطاني بحلب، وقد جمع في دروسه بين آداب اللغة العربية واللغة الفرنسية ثم اللغة التركية التي أجادها بعد ذلك، وكان جميعها موجه لإصلاح الأمة ونقد العادات الفاسدة وتقويم الأخلاق المنحرفة والرد على جحود المستغربين لفضل أمتهم العربية على الحضارة الإنسانية في جل ميادين العلم والفلسفة، ومن أقواله «وَيْلٌ لَّأُمَّةٍ لَا وَطَنَ لَهَا وَلَا تَمْلِكُ عَنَانَ نَفْسِهَا.. وَيْلٌ لَّأُمَّةٍ لَا يَنْبُتُ فِيهَا رَأْسٌ إِلَّا وَهُوَ مُشْدُودٌ بِنَاصِيَتِهِ إِلَى أَذْيَالِ الْغَرِيبِ».

أسس في لبنان رابطة وطنية لمحاربة التعصب الملي وانضم كذلك لجمعية الاتحاد والترقي لمناهضة ظلم العثمانيين للعرب، ثم هاجر إلى أمريكا عام ١٩٢١ لتأسيس رأي عام قائد من مثقفي الشوام في المهجر وذلك للدفاع عن حق بني جلدته في الحرية والعدالة والمساواة، ذلك فضلاً عن تأسيسه للعديد من الجمعيات الخيرية لمساعدة اللبنانيين الذين فتكت بهم المجاعة وضائق بشبيبتهم الأرزاق، ومن أقواله «لنحترس من أن نقول إن هذا الوطن هو وطن هذا الدين أو ذاك المعتقد فإذا نحن ألقينا بشقائنا إلى هذه الأرض المغطاة برماد الرفات المتحدة فإنما نحن مدسّوها ولعلّ هذه الأرض تعلم أكثر مما نعلم نحن بأن خالقها هو الواحد الأحد وبأنها غدّت كل أبنائها على السواء من حشاشتها الواحدة»..

ثم عاد إلى بيروت عام ١٩٢٢م واحترف المحاماة شأن أبيه، غير أن آراءه السياسية ضد الباب العالي والحكومات العثمانية الاستبدادية قد سببت له الكثير من المضايقات فغادر لبنان إلى الإسكندرية عام ١٩٣٠م ليتسلم رئاسة قلم الترجمة هناك، وخلال هذه الفترة أسس مع رفاقه الشوام وبعض الأدباء المصريين جمعية الرابطة العربية وذلك للترويج بين المثقفين لفكرة جامعة الدول العربية والوحدة بين مصر وبلاد الشام والمغرب العربي والعراق واليمن وقد ألقى في هذه الجمعية عشرات الخطب التي تدافع عن أصالة الشرق وعبقورية الحضارة الإسلامية وحرية المرأة وسماحة وعقلانية الدستور الإسلامي المحفوظ في القرآن وسنة محمد عليه الصلاة والسلام، ذلك فضلاً عن تصديه لحمولات العلمانيين المستغربين وافتراءات غلاة المستشرقين ومزاعم الكاتب التركي إسماعيل أدهم (١٩١١ - ١٩٤٠ م) وآراءه العدائية تجاه الفكر الشرقي والعقيدة المحمدية - على صفحات مجلة الرسالة.

وقد راقى خطبه للخاصة والعامة وقد استحسن أكابر المثقفين بلاغته وفصاحة ردوده وقوة طعونه ونقوده، وقد رفض الانضمام إلى الجمعيات الماسونية وانضوى تحت راية الاتجاه المحافظ المستنير الذي يدين بالولاء إلى تعاليم الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده ولطفي السيد ومصطفى عبدالرازق؛ وجميعهم نادى بالتأليف بين الأصالة والمعاصرة والدين والعلم والانتماء الوطني والانضواء الحضاري ورفض التبعية للأغيار والاعتماد على الذات في التجديد وإعادة البناء والإصلاح ونقد الفكر الوافد قديماً وموروثاً كان أو حديثاً لفظته الحضارة الأوربية ونظمها المعاصرة، ومن أقواله المعبرة عن ذلك «لقد طغت على مجتمعنا في معتقداته وفي نظم أسرته وفي آدابه وفي حكوماته من متخلفات جميع العصور وجميع الأمم فنحن اليوم أشبه بنبيل أحنى عليه الدهر فأجاعه، فهو يأكل من فضلات موائد الأمم ومزق ثوبه فهو يستر عورته بترقيعه ملتقطاً له الخرق أمام كل بيت غريب، ومن كل مزبلة تعترض طريقه».

وقد حمل فليكس فارس على شبيبة العرب الذين انخدعوا بأقوال الفلاسفة الماديين الغربيين وروجوا للإلحاد وجحدوا عروبتهم باسم المدنية واستهزئوا بمعتقداتهم وأصدروا دينهم وتعاليمه التي جاء بها عيسى ومحمد وعاب على نفر منهم التعصب الديني الذي يقودهم إلى الفتنة الطائفية التي لا يُحصَد من غرسها في جسد الأمة إلا الدمار والخراب والفرقة وتكالب الأمم عليها فينهون ثرواتها ويستبعدون أهلها مؤكداً أن الإخوة الدينية والتصالح بين المذاهب العقدية هو السبيل الذي لا عوض عنه لنهوض الشرق واستقراره وسلامه وأمنه من كيد الكائدين، ومن أشهر أقواله في ذلك «من رأى في الإنجيل والقرآن ما يدفع إلى الشقاق ويؤدي إلى خلاف فقد جهل حقيقة الإنجيل والقرآن، وكلاهما إلهام الحق المطلق يتعالى من أن تتناوله فكرة إنسانية بإصلاح وتحوير، ليولي المسيحي وجهة شطر الشرق وليولي المسلم وجهة شطر القبلة، إنهما لجهتان مختلفتان في الابتداء ولكنهما ينتهيان إلى وجه الله الحق، والحق محور الكائنات وقطبها».

والغريب أن مفكرنا قد تنبأ بمقامه في سماء الفكر العربي المعاصر وإهمال الشبيبة لكتابات، وها هو يقول «أهملني الترك لأنني عربي، وأهملني العرب لأنني

نصراني، وأهملني النصراني لأنني لست جيزوتيا - وهي إحدى فرق الكاثوليك اليسوعيين».

فهل يمكننا اليوم إعادة هذا المفكر ثانية إلى دائرة الضوء ونقلده وسام الثقافة العربية؟

(٥) ميخائيل نعيمة

لا غرو في أن الثقافة الأوروبية بعلموها وفلسفاتها ونظمها السياسة والاقتصادية قد سحرت عيون النازحين إليها من رجالات المستنيرين العرب وتمكنت أذهانهم، فعاد بعضهم ساخط على الشرق وكافر به، وعاد البعض الآخر وغايته هي الاقتداء بالثقافة الغربية والسير في ركبها، والقليل من هؤلاء عاد وفي يده غربال سكب فيه كل معارفه التي ابتضعها من هناك ليستخلص منها ما يعينه على تجديد ثقافة أمتة وإصلاح ما فسد فيها وإحياء ما بلي من مشخصات هويته. ولعل ميخائيل نعيمة أحد هؤلاء.

هو المفكر والأديب المسرحي والروائي والشاعر والناقد والصحفي اللبناني، ولد في بلدة بسكتا الواقعة بجبل صنين بלבnaan (١٨٨٩ - ١٩٨٨ م) وتعلم في مدرسة القرية ثم التحق بالمدرسة الروسية حتى أتم دراسته الأولية عام ١٩٠٢ م ومنها إلى مدرسة دار المعلمين إحدى جمعيات الإمبراطورية الروسية في فلسطين لإتمام دراسته الثانوية. ثم انتقل إلى أوكرانيا ١٩٠٦ م لإتمام دراسته الجامعية وتعلم هناك اللغة الروسية وآدابها، كما تعرف هناك على فلسفة دوستوفسكي (١٨٢١ - ١٨٨١ م) وتولستوي (١٨٢٨ - ١٩١٠ م) وآرائهما الإصلاحية التي سكبها في مؤلفاتهما وأحاديثهما عن دور الأدب والفن في توعية الرأي العام والارتقاء بأخلاقه ومعالجة مشكلاته وتبني قضايا المصيرية الاجتماعية والسياسية والأخلاقية. ثم رحل إلى أمريكا عام ١٩١١ م لدراسة الفلسفة والآداب والحقوق في جامعة سياتل بواشنطن فألم باللغة الإنجليزية وتعرف هناك على معظم إبداعات الفلاسفة والأدباء الأوروبيين، واستهوته دراسة ثقافات الشعوب والشرائع المقارنة وكتب الفقه الإسلامي وتفسير القرآن والحديث، وكتابات النهضة والتنويريين الأوروبيين، وذلك خلال الساعات الطوال التي كان يقضيها في المكتبات والمنتديات الأدبية والحلقات الفنية، ذلك

فضلا عن انضمامه للرابطة القلمية التي أسسها الأدباء العرب في المهجر، واتصاله كذلك بالجمعيات الشيوعية التي قومت العديد من أفكاره الموروثة ورغبته في دراسة الأساطير والدين الطبيعي ووحدة الأديان، وكان يكتب خلال هذه الفترة في العديد من المجالات منها مجلة الفنون الأمريكية ومجلة السائح. حصل على الجنسية الأمريكية والتحق بجيشها أثناء الحرب العالمية الأولى ١٩١٨ وسافر إلى فرنسا ضمن قوات التحالف. ثم عاد إلى لبنان ١٩٣٢، ولقبه قرائه (ناسك الشخروب) نسبة إلى المكان الذي كان يتأمل فيه مستلهماً معظم آرائه ونقداته وإبداعاته الفنية، الواقع بجبل في قريته.

ويمكننا إيجاز فلسفة نعيمة في عدة أنساق مترابطة تعكس تأثره بأفكار الأدباء الروس والفلسفة الشيوعية وعلمانية فلاسفة عصر التنوير، بالإضافة إلى تعلقه بروحانية الفكر الشرقي وأخلاقياته وانتمائه الحضاري والوطني. فنجد أنه ينظر إلى الدين في جوهره الروحي ومقاصده الأخلاقية بمنأى عن كل أشكال التعصب والطائفية ومتاجرة رجالات الكنيسة بالصليب والخلاص وخداعهم للجماهير وتحالفهم مع الحكام، ومن أقوله عن المسيحية الحقبة «إن المصباح الوحيد الذي أهدى بنوره هو الإنجيل، وقد ضايقتني أن تحجب الكنيسة نور ذلك المصباح بغيوم كثيفة من الطقوس والتقاليد... ها هي الكنيسة ورجال الكنيسة يتحالفون مع المال والسلطة، يخدمون الله بألستهم وشفاهم لا غير»... «أما إذا آمنتم بشيء قبل أن تخبروه بأنفسكم وتهموه بأرواحكم، كان إيمانكم كالعين الضريزة التي لا تنفي وجود الشمس، أو كالأذن الصماء التي تسلم بوجود الصوت».

وبتأثير من صوفية وحدة الوجود وفلسفة سبينوزا (١٦٣٢-١٦٧٧ م) لا يفرق بين وجود العالم ووجود الله (الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة)، وأن لا سبيل لمعرفة الله بمعزل عن الوجود الإنساني، ولا يُعرف الله حق معرفته إلا بالله. وانتهى إلى أن الكنيسة خانت المسيح يوم جعلت من الأنجيل سلطة حاكمة تجيش الجيوش وتكثّر الأموال وتبارك المستبدّين والظلمة، وأن المسلمين لن يكونوا خير أمة أخرجت للناس إلا بقدر ورعهم وإحسانهم وبرهم بمخالفهم وتسامحهم مع الأغيار، ويقول: «لا ما أفلس الدين ولا أفلس من الدين حتى الذين يهتمون بالدين بالإفلاس، بل كل ما

هنالك أن شعورهم بالله لا يزال في شكل دخان يضيق عليهم أنفاسهم، فيتعذر عليهم معه أن يفهموا كيف أن الشرائع الدينية تداس وتمتهن ويبقى مع ذلك الدين حيًا قويًا». ويتنقل نعيمة من حديثه عن الدين الحق إلى المجتمع المثالي مؤكدًا أن الأخلاق وحدها هي التي يمكن أن تصنع الخلاص والسعادة على الأرض، أما الفساد والعنف والشر والكراهية وغير ذلك من الرذائل فجميعها من طقوس عبادة الهمجية.

وعن السياسة يرى نعيمة أن كثرة القوانين والمحاكم والسجون تنبأ عن فشل الحاكم ورجالات الدولة في تربية وتعليم الشعب وتنشئته على حب الوطن والحرية الواعية والعدالة الناجزة. وذهب إلى أن الميتافيزيقا تحدثنا عن مكائد الشياطين الذين يريدون الزج بنا في أتون الجحيم غير أن الحقيقة أن استبداد الساسة وجشع أصحاب الأموال وتجار السلاح هم الذين يصنعون جهنم على الأرض ويطعنون الإنسانية بخنجر مسموم لا يسلم منه أحد.

وكان لميخائيل نعيمة إسهامات كبيرة في تيسير اللغة العربية في ميدان الخطابة والقصص والمقال الصحفي، ذلك فضلا عن تحديث أساليب التقرير والنقد متأثرًا في ذلك بموسوعيته وتنوع ثقافته، تلك التي جمع فيها بين الدراسات الكلاسيكية والإنجليزية والروسية وإلمامه بفن الكتابة المسرحية. وقد وجه معارفه العلمية وملكانه الإبداعية الأدبية لخدمة قضايا مجتمعه، إذ رفض نظرية الفن للفن ووجه الأدب وجهة إصلاحية لمناقشة قضايا المجتمع ومعالجة أدرانه وهموم المهمشين وأزمات المثقفين وعذابات المضطهدين، وتوعية الجمهور بالقدر الذي يجعله مدرّكًا لحقوقه وواجباته تجاه وطنه وقوميته والأغيار الذين يحيطون به ويشاركونه العيش؛ وقد وضع منهجه هذا في كتابه (الغربال) الذي صرح فيه بأن الكاتب هو رسول أمته ومعلمها وهاديتها ومرشدها ومحاميها والمدافع الأول عن حقوقها، والمعبر الفصيح الصادق عن رغباتها، والبطل المغوار الذي يقودها إلى طريق السعادة حيث الحرية والعدالة والأمن والسلام والتسامح والمدنية والعمران. ومن أقواله «إن الدين والفلسفة هما السجلان اللذان يحتفظ فيهما الإنسان بما اهتدى إليه من الأجوبة التي ما برحت نفسه تطرحها عليه منذ أن وعى نفسه كإنسان: من أنت؟ ومن أين؟ وإلى أين؟ ولماذا؟، والفنون هي السجلات التي تشهد بعراكه ضد كل بشاعة، بفتوحاته في

دنيا الجمال، أكان جمالا في الإيقاع، أم في الحركة، أم في الخطوط، أم في الألوان، أم في كل ذلك معاً... «إن مهمة الأدب هي التعبير عن الإنسان وكل حاجاته وحالاته تعبيراً جميلاً، صادقاً من شأنه أن يساعد الإنسان على تفهم نفسه وتفهم الغاية من وجوده، وأن يمهد له الطريق إلى غايته. فللأدب رسالة سامية، وكل من أنكر على الأدب رسالته كان مارقاً من الأدب».

ويعيب نعيمة على أصحاب الأقلام الذين أهانوا الأدب وتناسوا بأن الأديب صاحب رسالة سامية وأنه معلم يغذي العقول والقلوب معاً، فراحوا يتحدثون عن الشهوات والمطامع الجنسية غير عابئين بمثل هذه الإباحية على وجدان الشباب وأحاسيسهم، ويقول «ليس من ينكر للعاطفة الجنسية من بالغ الأثر في حياة الإنسان، ولكن من ورائها غاية إذا نحن أدركناها بدت كل لذة بهيمية تجاهها قذارة ودعارة. فالإنسان ما انشطر إلى اثنين فكان ذكراً أو أنثى إلا ليقطع مرحلة الشائبة (الخير والشر) فيعرف نفسه ويعود فيتوحد في الإنسان الكامل الذي ليس ذكراً ولا أنثى».

ويعيب كذلك على الكتاب الذين يتاجرون بمشاعر الجماهير فيهيجونهم باسم شعارات لا يعرفون دلالاتها ولا معانيها، مثل الحرية والعدالة والديموقراطية والمساواة، ولا يستهدفون من ذلك إلا شهرة أقلامهم أو إشعال نيران الفوضى في المجتمع، ويقول «العدل ملح الأرض، والحرية لب الحياة، ويا ليت هؤلاء يسألون أنفسهم: ما هو العدل؟ وما هي الحرية؟ وهل في استطاعتهم أن يعدلوا إذا ألقيت إليهم مقاليد الحكم وأن يعلموا غير العدل؟ وهل هم حقا أحرار ليهدوا الآخرين إلى الحرية؟ إذاً لأدركوا أن العدل ليس في استبدال قانون بقانون. وأن الحرية ليست في تحطيم حكم وتركيز حكم».

وقد عبرت كتابات ميخائيل نعيمة عن مدى أصالته وإخلاصه لعروبته وانتمائه لثقافته التي نشأ فيها، فموسوعيته وإلمامه بالثقافات الغربية لم تجعل منه بوقاً من أبواقها ولا مروجاً لنظرياتها المناهضة لتراثه رغم تأثره بآدابها ومناهجها النقدية وأساليبها العلمية وفلسفاتها المختلفة، أي هو أنموذج للمفكر المستنير، والمصلح المجدد الذي عكف طيلة حياته لخدمة مجتمعه، والفنان الذي آمن بأن هناك ثوابت

ومتحولات ضابطة لمشخصات الهوية تمنعها من الخلط بين الحرية والإباحية، بين التدين والتعصب، بين النقد والقدح، والتجديد والتبديد، والتأثر والتبعية.

وإذا كانت الحكومة اللبنانية قد منحتة وسام الاستحقاق عام ١٩٨٧م اعترافاً منها بفضلها وإجلالاً لمكانته بين النهضةيين العرب، فإننا اليوم نقدمه لبعض شببينا الذين استنكروا لمشخصاتهم وجحدوا هويتهم واستغربوا ورفعوا شعار الفن للفن غير عابئين بمآلات التقليد وتبعاته وآثاره على المجتمع وأعرافه وتقاليدته التي تشكل بنية ثقافته، وذلك تارة باسم الحرية وأخرى باسم ما بعد الحداثة، تلك الألفاظ التي يرددوها والشعارات التي يتبناها دون إدراك معانيها أو استيعاب مراميها.

٦) عبد الحميد حمدي وصحافة الرأي الحر

لما كان النقد والحوار والمحااجة من آليات الإبداع والإصلاح انتهج التنويريون المحدثون في الثقافتين الغربية والعربية هذا المنحى ولاسيما في مصر في النصف الأول من القرن العشرين، وكان مقصدهم من ذلك هو غربلة كل المعارف الوافدة سواء من الموروث أو من الغرب، وانتقاء منها النافع الذي يتفق مع العقل والعلم واحتياجات الواقع من جهة، والثوابت العقدية والمقاصد الشرعية من جهة ثانية. ويعد مفكرنا من أوائل المستنيرين الذين اتهموا من قبل الرجعيين بالإلحاد ووصفه الوهابيون وأنصارهم في مصر بالعمالة والعمل على تزييف الهوية الإسلامية.

هو عبد الحميد أفندي حمدي، أديب وناقد اجتماعي وسياسي ليبرالي ورائد من رواد صحافة الرأي المصرية (١٨٨٥-١٩٥٠م)، ولد في دمياط في كنف أسرة برجوازية وطنية وكان أبوه مهندساً في جيش عرابي، ولم تورد كتب الإعلام والتراجم إلا النذر القليل عن دراساته الأولية ورحلة شبابه التي قضاها في القاهرة وكيفية احترافه الصحافة وعله انضمامه إلى نادي حزب الأمة، وكان من شببنة كتاب الجريدة وله عشرات المقالات في مجلة الثبات عام ١٨٩٦، ثم السياسة اليومية والسياسة الأسبوعية، والرسالة، والأخبار، ورأس تحرير العديد من الصحف والمجلات نذكر منها الطلبة عام ١٩٠٨، والسفور عام ١٩١٥، والنهضة المصرية عام ١٩٢٢ بالاشتراك مع إدوار بايار، والتجارب عام ١٩٣٠، والرواية ١٩٣٧، وأخبار الحرب والعالم عام ١٩٤٢.

وقد اشتهر بين رصفاء بثقافته الموسوعية وإلمامه بالثقافتين العربية والغربية، وقد مكنته إجادته للغتين الإنجليزية والفرنسية من ترجمة الكثير من الروايات العالمية ومنها (غرام إدوارد الثالث، لماذا أبغضت زوجتي، لم يرغب أحد في وجودي)، وتلخيص أشهر النظريات الاجتماعية والسياسية التي ظهرت في النصف الأول من القرن العشرين. وقد وصفه معظم معاصريه بأنه الناقد الواعي المجادل. ولعل أشهر مساجلاته هي تلك التي جرت بينه وبين محمد رشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥م) الذي كان يروج في الفترة ما بين الحريين إلى الفكر الوهابي بكل ما فيه من تقليد وجمود، ولا سيما حيال المرأة وحجابها، وقد انقلب بتلك الآراء على مدرسة الإمام محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥م) وتلاميذه - تلك التي كان ينتمي إليها - من أحرار الفكر إلى درجة وصفهم بالمروق والكفر في العقيدة، الأمر الذي دفع عبدالحميد أفندي حمدي إلى التصدي له على صفحات مجلة السفور منذ عددها الأول في ٢١ مايو ١٩١٥، مبينا أن وجهته الليبرالية المدافعة عن حرية الفكر والاعتقاد والمرأة ليست بدعة ولا ضربا من ضروب المروق، بل هي امتداد لمشروع التجديد وتحرير الفكر من قيد التقليد وتحرير المرأة والدفاع عن كرامتها وفتح باب الاجتهاد وغير ذلك من ضروب الإصلاح والاستنارة، وهو الضرب الذي سلكه لطفي السيد وقاسم أمين ومصطفى عبدالرازق ومحمد حسين هيكل وغيرهم من تلاميذ الإمام الذين أخلصوا لرسالته واجتهدوا في تطبيق مشروعه دون نكوث أو نكوص، كما بين أن حملة الرجعيين على مجلة السفور لا مبرر لها إلا الجهل بحقيقة مراميتها والتشكيك في وجهة كتابها. وأكد أن السفور الذي يدعو له لا ينبغي حصره في قضية سفور المرأة وحجابها ولا وصفه بأنه دعوة للتبرج، بل إنه يريد تمزيق كل حجب الزيف والخداع والفساد والعش والرياء والتملق في شتى ميادين حياتنا السياسية والاجتماعية والثقافية والدينية. وقد رمز في هذا السياق إلى حال الأمة المتردي بالمرأة التي أرادوا سجنها واغتصاب حقوقها وإذلالها وانتهاك كرامتها باسم الدين تارة أو العادات والتقاليد تارة أخرى، متوهمين أن المظهر يمكنه ستر المخبر المريض، وكأنه أراد إعادة قراءة كتاب (كارليل) فلسفة الملابس الخادعة التي تظهر المدلس الجاهل في عباءة العالم الأريب، والمرأة اللعوب في حجاب العفة والحياء، ومن أقواله في هذا السياق:

«ليست المرأة وحدها هي المحجبة في مصر. ولكنها محجبة نزعاتنا وفضائلنا وكفاءتنا ومعارفنا وأمنياتنا، كل شيء عندنا يبدو على غير حقيقته. فنحن أمة محجبة، حقيقتها بادية، منها ظواهر كاذبة لا تتفق مع ما فطرت عليه الأمة في شيء».

وأعتقد أن عبقرية قلم عبدالحميد حمدي تتجلى بوضوح في مناقشته الفلسفية الهادئة لقضية سفور المرأة وحجابها التي طرحت على مائدة الثقاف والتناظر منذ مائة عام، ولا ريب في أن دفعه وحججه التي ساقها تكشف عن أصالة نهجه الفلسفي واعتدال وجهته العقدية وقوة أسانيده العلمية. فقد ذهب إلى أن ادعاء الرجعيين بأن دعوتهم ضد سفور المرأة زود عن الدين والأعراف والتقاليد زعم يحتاج إلى مراجعة، فالحجاب المادي الذي يشيرون إليه (النقاب) غير متفق عليه بين الفقهاء وغير معروف للعوام، فالقفطان الذي يغطي كل الجسد لم تلبسه المصريات إلا في أقاصي الصعيد، أما نساء الوجه البحري فترتدين الجلابيب والطرح، ونساء المدن يرتدين الملاية والبرقع، كما أن الخمار الذي ورد في النص صفاته غير معروفة، وكل هذه الأزياء لا تعبر عن الصورة المتهمة للحجاب الشرعي الذي أباح ظهور الوجه والكفين من جسد المرأة. وإذا قيل أنهم ينادون بالنقاب الوهابي درءاً للمفاسد الخلقية وصونا للعفة والحياء فإن هذا القول أيضا تكذبه شكايتهم من انحلال أخلاقيات النسوة المحجبات، وإذا قيل أن حجاب المرأة المصرية هو الأصل الذي نشأت عليه وأن غالبية النسوة في مصر محجبات فإن مثل ذلك القول يبطل دعوتهم لشيء غير موجود (السفور). أما إذا كانت دعوتهم للحجاب بمعنى الفصل والعزل وسجن المرأة في بيتها، فإن مثل ذلك المقصد لا يوجبه الشرع ولم تحث عليه الأعراف، فالمرأة المصرية على وجه الخصوص ما زالت تجوب الأسواق في المدن وتشارك زوجها في أعمال الحقل في القرى شأنها في ذلك شأن المرأة في صدر الإسلام التي كانت تتعلم وتعلم وتعمل جنباً إلى جنب الرجال، ولم ينهها الشرع عن ذلك، ويقول: «إن ذلك الحجاب المتعارف بيننا ليس من الحجاب الشرعي في شيء، كما نقرر أنه لا يدفع فساداً ولا يرد عن الأخلاق شراً».

وانتهى إلى أن الحصن الحقيقي للمرأة في تعليمها وحسن تربيتها وتعويدها على خوض ميدان العمل والمشاركة الإيجابية للمجتمع، فالعفة والحياء والفضيلة وغير

ذلك من القيم التي نريدها لجمال المرأة وكمالها لا يمكن حصره في تلك الخرق التي تتسربل بها النساء. فما فائدة سلامة المظهر إذا ما فسد المخبر؟

ويضيف أنه أراد أن يدافع عن حقوق المرأة التي انتهكت على نحو لا يرضاه الشرع ولا طبائع البشر إلى درجة وصفها في الثقافة المصرية - في العقد الثاني من القرن العشرين - بـ «أنها برطوشة في رجل الرجل وأنها سلاله ناقصات العقل والدين» وأنهن لم يخلقن إلا لخدمة الرجال وامتاعهم على الفراش وإنجاب الأولاد. كما يؤكد أن تقليد المرأة المصرية للباس الأوربيات مرفوض من زاويتين: الأولى إنه لا يتفق مع ما ثبت شرعاً بشأن ما يجب على المرأة ستره من جسدها، والثانية أنه مغاير للعادات والتقاليد المصرية التي تأبى على نساءها الخلاعة والعري والتهتك، فسفور المرأة المصرية الذي يدعو إليه عبدالحميد حمدي وجماعته لا يناقض ما ثبت من الشرع كما ذكرنا، ويقول في معرض رده على محمد رشيد رضا حيال هذه القضية: «لو كان قرأ ما كتبه أنصار السفور في مسألة زي النساء لعلم أننا دعونا إلى تغيير لباس المدنيات بحجة أنه مخالف لأداب الإسلام وصيانتهم وقلنا إنه لا يتفق مع الحجاب الشرعي في شيء، فهو من هذه الوجهة يعد من الحجاب الضار المذموم المنسوب إلى التقاليد الموروثة عن شعوب أعجمية لا المنسوبة إلى الدين».

ويناقش من جديد مبيناً أنه إذا كانت دعوة الرجعيين تنظر إلى جسد المرأة باعتباره متاع يثير شهوة الأراذل من الرجال، ومن ثم يجب حجب حبه عن عيونهم تجنباً للفتنة، فيرد أن الخزائن الحديدية لا تحول بين ما تحويه واللصوص، ولكنها لا تعدو أن تكون إحدى الموانع، ومن ثم فالخزائن تسرق وكذا المنتقبات تغتصب، وإذا قيل أن سفور الجميلات يغري الرجال فإن ذلك يعني أن النقاب غير واجب على الدميمات أو غير الفاتنات، والاستثناء في هذه الحالة يعلق الحكم ولا يفيد العموم فتدور العلة مع المعلول، ويقول: «كانت النساء في صدر الإسلام سافرات والتاريخ يثبت ذلك بما لا يحتمل الشك... وليس من ينكر أن النساء في ذلك العهد كن تقيات عفيفات وكن فوق ذلك مساويات للرجال في المعارف والعلوم، فقد كن يحضرن معهم حلقات الدروس، لذلك كان التناسب موجود بين عقول الرجال والنساء، فكان التفاهم بينهم سهلاً ميسوراً، وإذا ساء التفاهم بين الناس أمكنهم أن يسيروا في طريق الإصلاح

بأقدام ثابتة». ويضيف «نريد اختلاطاً شريفاً بريئاً مبيناً على قواعد الدين والآداب، لا انفجار غير حميد جاء نتيجة حبس النساء كل ذلك الزمان الماضي، نريد أن يلبس الاختلاط ثوباً طاهراً كريماً يلجأ إليه الناس جهراً، لا أن يكون اختلاصاً مذموماً حتى لا تكون مخادنة بين التلاميذ والتلميذات... «أجدوا المرأة الصالحة واطرقوا لها الأمر وأطلقوا أيديهم في العمل، تخلق هي الأمة الصالحة رضية الأخلاق...» نريد أن تنهض الأمة وتسعى إلى ما سعت إليه غيرها من الأمم من المدنية والرقى الصحيح. ولكننا لا نريد أن نسلك الطريق التي سلكتها تلك الأمم. لا نريد أن نعد الأم لعملها الحقيقي، عمل المربي الأول والمعلم الذي لا يمحي أثر تعليمه من رأس تلميذه أو يموت. ذلك لأن إعداد المرأة لهذه المهمة السامية يقتضى أن تصفر السفور التام».

وحسبنا أن نشير إلى أن أصالة هذا المفكر لا تكمن في آرائه حيال هذه القضية بل تكمن في لغة مثاقفته ومصاولته للخصوم، وتأكيداته على حرية البوح والرأي بمنأى عن القدح والسب والشتم، فهو مؤمن كل الإيمان بأنه لا يقدم فصل الخطاب أو الحكم الذي لا يُرد، بل نجده في المقالات التي عالج فيها هذه القضية يؤكد أن الحقيقة تكمن في الحوار العلمي بين المثقفين والعارفين بمقاصد الشريعة وطبائع المجتمع وحاجاته وأن هدفه من طرح هذه القضية هو الإصلاح وليس الفوضى، أو إنكار ما يثبت صحته شرعاً، ويقول عن آفة التعصب في التناظر: «يريد جماعة من الكاتبيين أن لا يكون في البلد رأي غير رأيهم... يا إخواننا زنوا ما تقولون ولا تنزلوا أنفسكم منزلة هؤلاء الذين يمتنون على الناس بالسلامة منهم، واعلموا أنكم لم تسكتوا عنا طائعين مختارين، فقد يكون العجز هو الذي أسكتكم». ويقول: «لا نحب أن نجادل كتاباً لا يريدون أن يحترموا رأي مناظرهم، تعوزهم الحجة فيشتمون خصومهم في الرأي ويرمونهم بالكفر والإلحاد».

واعتقد أن عبد الحميد حمدي يستحق عن جدارة وسام أدب الاختلاف، وإذا كان منا من يعشق التقليد فينبغي عليه أن يحتذي أدب هذا الرجل في المثاقفات عوضاً عن تلك البذاءات التي نعيشها في عصر انحطاط الفكر.

تشهد الوقائع ومحاولات المستيرين المتتالية - منذ العقد الثاني من القرن التاسع عشر حتى اليوم - لتجديد الخطاب الديني بأن هذا الأمر ليس سير التحقيق من الخارج، ولن يأتي بأكله أو بتحقيق كل مراميه في ظل جمود الأزهريين وعنت الرجعيين منهم ووجود بعض التيارات المناقضة للوجهة الأشعرية التي اصطبغت بها نهوجهم حيال قضية العلاقة بين المنقول والمعقول. ومع تسليمنا بأن هناك مشروعات قد نمت بين جدران الأزهر واضطلع بها بعض الثائرين الداعين لنبد التقليد وفتح باب الاجتهاد - ثانية - لتحديث علم أصول الفقه وعلم أصول الحديث وعلم الكلام، فإن مثل هذه المشروعات قد وُجِعت بالرفض بل والطعن في أصحابها، وعليه لن ينصلح حال الأزهر - القادر دون غيره - على تجديد الخطاب الديني، إلا إذا قوي تيار المصلحين من علماء الأزهر الذين يستلهمون مشروع الأستاذ محمد عبده ومدرسته لهذا الغرض. ويعد مفكرنا الذي نقدمه اليوم أحد أولئك الثائرين والمصلحين في النصف الأول من القرن العشرين، هو الفقيه والقانوني والكاتب والمعلم والمتفلسف المصري محمد يوسف موسى (١٨٩٩ - ١٩٦٣م) أحد رواد التجديد في النصف الأول من القرن العشرين، وُلد بمدينة «الزقازيق» بمحافظة «الشرقية»، في بيت علم وتقوى، إذ كان معظم أفراد عائلته من خريجي الأزهر، وكانت أمه من حفاظ القرآن. ختم القرآن مرتلا ومجودا في سن مبكرة، ثم ارتحل إلى الأزهر عام ١٩١٢م لإتمام دراسته حتى حصل على العالمية عام ١٩٢٥م، ونظراً لتفوقه العلمي، عُين في أحد المعاهد الأزهرية في مدينة الزقازيق لمدة ثلاث سنوات، وفي هذه الفترة أصيب بضعف شديد في بصره، ومن المؤسف أن الأزهر فصله من وظيفته عقب هذه الحادثة، غير أنه لم يستسلم لهذه المأساة وقرر أن يبدأ من جديد، فتعلم الفرنسية ليتمكن من دراسة الحقوق واحتراف المحاماة عام ١٩٣٢، وفي نفس الوقت راح يطلع على الكتب الفلسفية قديمها وحديثها وقرر ترجمة العديد من كتب المستشرقين والرد عليها وذلك لما تحويه من مغالطات وأخطاء تاريخية. وقد ذاع صيته بين المشتغلين بالقانون، وفي عام ١٩٣٦ أرسل للشيخ مصطفى المراغي (١٨٨١ - ١٩٤٥م) عقب توليه مشيخة الأزهر مظلمة يحتج فيها على موقف الأزهر منه عقب ضعف بصره، فما

كان على الإمام الأكبر إلا وأعادته لوظيفته ورفع عنه الظلم الذي وقع عليه وفي العام التالي عينه معيدا للفلسفة والأخلاق في كلية أصول الدين.

وفي عام ١٩٣٨م سافر إلى فرنسا للحصول على درجة الدكتوراه في الفلسفة الإسلامية من جامعة باريس تحت إشراف المستشرق الفرنسي (ماسينيون) وكان موضوع رسالته «الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط»، غير أن ظروف الحرب العالمية الثانية دفعته إلى العودة ثانية إلى مصر، وفي هذه الفترة تعرف على الشيخ مصطفى عبدالرازق (١٨٨٥-١٩٤٧م)، وأخذ عنه منهجه في دراسة الفكر الإسلامي ونهجه في الترجمة وأسلوبه في التدريس، وفي عام ١٩٤٥ ألحقه الشيخ مصطفى عبدالرازق ببعثة الأزهر إلى جامعة السوربون وحصل على الدكتوراه عام ١٩٤٨م بدرجة مشرف جدا بعد مناقشته من خمسة أساتذة يرأسهم (ليفي بروفنسال).

ولم يكن محمد يوسف موسى مدرسا تقليديا، بل كان مجددا ومحدثا ومطورا بطبعه، الأمر الذي دفعه إلى إعلان الحرب على كل قلاع الجمود والتقليد في التعليم الأزهري بخاصة وحياتنا الثقافية بعامة وقد شجعه على ذلك معظم تلاميذ الشيخ مصطفى عبدالرازق، ومن أقواله في ذلك: «ليس أضر من الاستعمار الفكري والتبعية القانونية من أمة لأخرى. وأن القانون هو أساس النظم التي يقوم عليها بناء الأمة، وليس من الرشد أن تقيم أمة نظمها على أساس مستعار من أمة أخرى، وهو مع هذا قد لا يتفق ودينها وماضيها وتقاليدها الطيبة».

وراح يؤكد أن الذين يطالبون بتطبيق الشريعة الإسلامية واهمون، وذلك لأن الفقه الإسلامي قد انزوى وانسحب من ميدان القضايا الحياتية فجمد وفقد بذلك الجمود أخص خصائصه ألا وهي المرونة والواقعية في ظل المقاصد الشرعية، وعليه إن هذه الغاية لن تتحقق إلا بفتح باب الاجتهاد وتحرير العقل الإسلامي من التبعية التي حاربتة من القيام بمسؤولياته حيال الشرع. ويقول: «قد نمنا زمنا طويلا ركذ فيه الفقه الإسلامي وجمد على حالة واحدة، فلا بد من زمن نفيق فيه من هذا النوم الذي طال أمده ولا مناص من زمن يطول أو يقصر يتطور فيه هذا الفقه، ليكون منه حلول لكل مشاكل العصر التي تجد وتتغير من حين إلى حين، وهذا ما يحتاج منا إلى عمل جاد متواصل».

وذهب ينادي في الصحف بضرورة تطوير المناهج الدراسية لا في كلية أصول الدين فحسب بل في سائر المعاهد الأزهرية، كما دعا إلى التوسع في إرسال البعثات العلمية إلى المراكز البحثية الكبرى في أوروبا ولاسيما تلك التي عكفت على دراسة التراث العقدي والفلسفي الإسلامي، وقد جابه الأزهريون دعوته بالرفض وراحوا يحققون حوله المؤامرات، الأمر الذي كان وراء نقله إلى جامعة فؤاد الأول للعمل أستاذًا للشرعية في كلية الحقوق عام ١٩٥٢، وقد رغب عن تدريس الفلسفة الإسلامية بكلية الآداب، اعتقادًا منه بأن مشروعه - في دراسة القانون المقارن وإثبات أن معظم القوانين الوضعية الأوروبية قد تأثرت بالفقه الإسلامي والمقاصد الشرعية الإسلامية، أولى وأفضل من التوسع في دراسة ابن رشد ولاسيما مع وجود رفقاءه من تلاميذ الشيخ مصطفى عبدالرازق على رأس العمل بقسم الفلسفة بكلية الآداب. ومن أشهر أقواله في محاربة الجمود والتخلف والتقليد «إن علينا أن نذكر أولئك الجامدين من الذين يسمّون أنفسهم فقهاء في هذه الأيام بأن رحمة الله واسعة تسع الناس جميعا في كل عصر، وبأن الله لا يخلي أمة في أيّ عصر من بعض ما يمكن أن يكونوا أئمة في التشريع باجتهادهم»... «لعل من مظاهر تقدير الإسلام والمسلمين للعقل، وأثره في الحياة في مختلف شئونها، اتفاق العلماء إلا قليلا من الشواذ على أنه إذا تعارض الرأي الذي ذهب إليه العقل السليم مع بعض النصوص المنقولة وجب الأخذ بما يدل عليه العقل وحينئذ إما أن نعترف بالعجز عن فهم النص المنقول إن كان صحيحا ونفوض علمه إلى الله، وإما أن نؤوله تأويلا تجيزه قوانين اللغة حتى يتفق مع ما أدى إليه العقل بنظره المنطقي السليم. فأَيُّ جلال للعقل مثل هذا؟ وبذلك مهد الإسلام للعقل كل سبيل وأزاح أمامه كل ما قد يعترضه من عقبات».

وله عشرات المقالات التي حمل فيها على غلاة المستشرقين الذين أنكروا أصالة الفلسفة الإسلامية، فبين في نقوده ودفعه أن للفكر الإسلامي سماته الخاصة تجلت في نتاجه الفلسفي، بداية من علم أصول الفقه، ومبحث الأخلاق، وعلم الكلام، والتصوف، وفلسفة الفلاسفة، ثم الأبحاث العلمية العربية، وذلك على صفحات الأزهر، الرسالة، المسلمون، المجلة، الثقافة، الكاتب المصري، تراث الإنسانية، الأهرام، المقتطف.

ومع ذلك نجده يرفض إلحاق بالإسلام ما هو غريب عنه من نظريات ومذاهب وسياسات مثل القول بديموقراطية الإسلام واشتراكية الإسلام، أو الزعم بأن بنيته حاوية لكل العلوم المعاصرة، فإن مثل ذلك - في رأيه - يضر الإسلام ولا ينفعه، ويقول: «لسنا نحاول أن ندخل في الإسلام كل تفكير نراه طيباً وكل علاج نراه عادلاً لبعض ما نحس من مشكلات، كأن نقول مع القائلين بأن الإسلام دين اشتراكي وديمقراطي وما إلى ذلك، إن الإسلام أسمى من هذا كله إنه دين أصيل له أسسه الخاصة وطابعه الخاص».

أما مشروعه الإصلاحية فيمكن إيجازه في ثلاثة محاور، وجميعها مستمد من مشروع الأستاذ الإمام محمد عبده ومدرسته. أولها القضاء على الخصومة المتوهمة بين الفلسفة والعلم من جهة، والدين الإسلامي من جهة أخرى، وتبيان أن علاقة التجاور بين الأنساق المعرفية هي الأفضل، فليس من مصلحة الدين القضاء على العقل أو الإطاحة بالفلسفة كأسلوب تفكير، أو جحد العلم ونظرياته وتطبيقاته المعاصرة باسم الموروث العقدي وما ألفناه من فقهاءنا الأقدمين، وهذا لا يعني التضحية بالثوابت العقدية التي تحوي بين طياتها الشخصيات الإسلامية لمسيرة نظريات سياسية أو اجتماعية أو علمية لم يقطع بصحتها، كما ينبغي على المفكرين المسلمين عدم القطع بصحة الوافد سواء كان مصدره التراث العربي الإسلامي أو الوافد الحديث من الغرب، وتطويع القيم والأخلاق الإسلامية والمبادئ العقلية الفلسفية لتتواءم مع الواقع المعيش، فلا فائدة من التجريد والتنظير في الواقع العملي الذي لا يعترف بصحة الأمور إلا في ميدان التجريب والتطبيق، ومن ثم جاءت دعوة مفكرنا للفلسفة التطبيقية وأخلاقيات المهنة. ويضيف أن الجمع بين الوحي والعقل أو التوفيق بين الدين والفلسفة من المطامع العvisية، وبأ، السبيل إليه شاق وعمر، فلنسر فيه إذاً على حذر، ذلك بأن نجعل أولاً ما جاء به الدين من حقائق لا لبس فيها من الأسس التي يجب التمسك بها وإن خالفها رأي هذا الفيلسوف أو ذلك وعلينا مع هذا أن ندرس الفلسفة لتكون عوناً لنا على حل ما يعترضنا من مشكلات ومعضلات وأن نتخلص من النظرة القائمة إليها، أو أ، نرى فيها بجملتها تفكيراً يجافي الدين، ويقول: «الفيلسوف في حاجة ماسة إلى الدين، يجد فيه برد اليقين والملاذ الأمين في الاعتقاد

بالله والقدر خيره وشره، واليوم الآخر وما يكون فيه من جزاء ينعم به الخير وإن كان بائسا محروما في الدنيا؛ ورجل الدين في حاجة للتفلسف يعرفه ما غمض من عقائده وقضاياه ويساعد على درك حلول كثر من المشكلات التي يجول فيها الفكر ولم يبينها الوحي بيانا شافيا لحكم رآها العليم الخبير. ولهذا لم يكن ضروريا أو طبيعيا أن تنشأ خصومة بين الدين والفلسفة». أما المحور الثاني فيتمثل في قضايا التعليم الذي يجب تطويره من حيث الأسلوب والآليات وتجديده من حيث تخليصه من الحواشي ومواطن الحفظ ومواضع التلقين وتحديثه للمعارف والعلوم والفلسفات والمناهج النقدية المعاصرة وطرائق التحقيق العلمي، ذلك بالإضافة إلى دعوته لتوحيد التعليم الابتدائي الذي يتلقى فيه النشء المبادئ الأساسية التي تكون الهوية وتؤسس عليها الشخصيات الدينية والقومية، لا فرق في ذلك بين المدارس الأزهرية والمدارس المدنية مصرية كانت أو أجنبية، وتحديث الخطاب الدعوي في الكليات الأزهرية والتأكيد على أن الاجتهاد هو الأصل الذي يجب أن تقوم عليه الدراسات الأصولية والفقهية. وثالثها تحديث المناهج الأزهرية في دراسة الفقه الإسلامي على نحو يمكن الطالب من فهم مقاصد الشريعة وكيفية استنباط الأحكام وتخير ما يناسب الواقع المعيش من الآراء المتباينة، وذلك بفضل اطلاعه على الفقه المقارن، وقد نادى غير مرة بضرورة عمل موسوعات فقهية تشتمل على الآراء والأحكام الفقهية دون التقيد بمذهب أو بطائفة دون أخرى، أما الشاذ فيجب إدراجه أيضا وتبيان أوجه الشطط والخلل والانحراف فيه دون تسفيه أو قدح، فالمجتهد المصيب له أجران، ودونه له أجر المحاولة.

أما آليات تطوير هذا العلم فيمكن إيجازها في: عدم مخالفة قطعي الثبوت والدلالة من القرآن وصحيح السنة، وذلك في إصدار الأحكام أو مناقشة القضايا المعاصرة، وتقديم المقاصد الشرعية في ميدان التطبيق. وتحقيق المصادر الفقهية تحقيقا علميا نقديا واستبعاد ما لا يتلاءم مع الواقع. وإنشاء مجمع عالمي للفقه الإسلامي وتكون سلطته العلمية هي التي يجب تعميمها بوصفها نتيجة إجماع العلماء المجتهدين في هذا العصر. تقديم العقل على النقل في فهم النصوص الشرعية. تشكيل مكتب فني استشاري من أكابر العلماء الذين يجمعون بين الثقافتين الشرقية والغربية لتجديد

البرنامج الدعوي والعمل على إصلاح المناهج الأزهرية في المعاهد وتخليصها من دروب التقليد والآراء الشاذة التي لا تتفق مع العقل والواقع. ودراسة كتابات المستشرقين بمنهج نقدي وتصويب ما جاء فيها من الأخطاء العلمية والآراء التي يقودها الغلو والتعصب، وإنصاف الكتابات العلمية والأساليب المنهجية في دراسة تاريخ التشريع الإسلامي، ووضع معايير علمية دقيقة لترقية الأساتذة ونقلهم وابتعائهم وتحرير الأزهريين من سيطرة الساسة على آرائهم ومواقفهم.

كما نزع إلى أن السياسة الشرعية الإسلامية تختلف تمامًا عن السياسة العلمانية التي تفصل الدين عن أمورها، وكذا النظام الشيوعي الذي يقوده رجال الدين باسم القانون الإلهي. فهي سياسة مدنية في ارتباطها بالمجتمع واحتياجاته والدولة ونظم الحكم فيها، ذلك مع مراعاة ما جاء في قطعي الثبوت وقطعي الدلالة من نصوصها الشرعية في وضع الدساتير والقوانين والعقوبات، ثم العمل على تحقيق المقاصد الشرعية، ويقول: «هناك ثلاث نواح لا يزال الغرب في كل دوله ومجتمعاته منقسما فيها ومختلفا على علاج كل منها، وكان لذلك أثره السيء في العالم كله، وهي ناحية الحكم، وناحية المال، وحراسة المجتمع من البغي والعدوان، فمن الناحية الأولى نجد الإسلام يقيم الحكم على دعائمين: الأولى الشورى، والثانية المسؤولية، فليس لحاكم أن يستبد برأيه، وليس لأحد أن يتنصل مما عليه من المسؤولية فيما يعمل. ونظام الحكم الذي يقوم على هاتين الدعائتين يقتضي عدم الاستبداد بالرأي كما يقتضي طاعة الحكام والولاة فيما يأمر به، مادام لا معصية فيه لله ورسوله كما يتطلب مع هذا أو ذاك تقديم النصيحة التي ترشد إلى الحق وتقيم المعوج»... «فغاية التشريع الإسلامي هي تنظيم العلاقة بين الإنسان والله، والفرد والجماعة من حيث المصلحة، وذلك تبعاً لقاعدتي «درء المفاسد مقدم على جلب المصالح» و«المنافع العامة مقدمة على المنافع الخاصة».

والجدير بالإشارة في هذا السياق أن مفكرنا لم يصف كثيرا عما جاء به الماوردي (٩٧٢-١٠٥٨م) أو ابن خلدون (١٣٣٢-١٤٠٦م) أو ابن الأزرق (١٤٢٧-١٤٩١م) في أحاديثهم عن السياسة الشرعية، فهذا هو يؤكد أن شروط الحاكم المسلم تتمثل في الحسم، الأمانة، العلم، الدراية، الكفاءة، المهمة، على أن يكون الحاكم

مسئول مسؤولية كاملة أمام الأمة باعتبارها السلطة الحقيقية الحاكمة، بداية من اختيار عماله وولاته، ونهاية بإعداد الجيش والقائمين على تنفيذ القانون.

وحسبي أن أؤكد أن مشروعات التجديد وآلياتها موجودة بالفعل ولا ينقصها إلا الطاقة الدافعة للتطبيق الذي نادى به مفكرنا المجتهد المناضل.

٨) الفيلسوف الأزهرى محمد غلاب

ما زال صناع الأمل من أصحاب القدرات الخاصة الذين نطلق عليهم في ثقافتنا المعاصرة (المعاقين، العميان، العجزة، أصحاب الاحتياجات الخاصة)، على هامش حياتنا الاجتماعية والسياسية والثقافية بل إن شئت قل في الدرك المهمل منها، ذلك على الرغم من القانون الذي صدر هذا العام لرد إليهم بعض حقوقهم ويحقق شيئاً من طموحاتنا.

نعم إن الكثير منهم خارج دائرة الظل، والقليل الذي عُرف منهم لم ينل القدر الكافي من الاهتمام سواء كان من الأحياء أو الأموات، وعالمنا هو واحد منهم، هو المفكر والناقد والمترجم والرئد الأول لتاريخ الدراسات الفلسفية في مصر، محمد غلاب (١٨٩٩-١٩٧٠م). لا نعرف على وجه الدقة شيئاً عن طفولته، ولا عن سجنه في ظلمة محبسه، فقد أجمع معاصروه على أنه أصيب بكف البصر في سن مبكرة، غير أن هذه الواقعة لم تؤثر في إرادته الفولاذية الطامحة لاعتلاء مقعده بين صفوة المثقفين ورواد الفكر وأكابر المعلمين في ميدان الفلسفة. نعم فقد وُلد ذو عقلية ناقدة باحثة عن الحقيقة عاشقة للكمال صانعة للأمل. وُلد في بلدة بني خالد التابعة لمركز ملوي بمحافظة المنيا بمصر. نشأ نشأة دينية وتلقى تعليمه الأولى في كتّاب القرية ثم انتقل إلى الأزهر بعد حفظه للقرآن عام ١٩١٧م، وحصل على الشهادة الثانوية عام ١٩٢٤م ثم التحق بالجامعة المصرية في نفس العام، ثم أبتعث إلى فرنسا عام ١٩٢٦، للحصول على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة ليون عام ١٩٢٩ ثم عاد إلى مصر. اشتغل بالصحافة وأنشأ مجلة النهضة الفكرية عام ١٩٣١، وفي عام ١٩٣٢ عاد إلى الأزهر وعمل مدرسا في كلية أصول الدين، وظل فيها حتى سن التقاعد عام ١٩٥٩.

وله عشرات المقالات في العديد من الدوريات، نذكر منها: الأزهر، الرسالة، السياسية، المشرق اللبناني، الحديث، النهضة الفكرية، منبر الشرق، مصر الفتاة، البيان، الثقافة، المجلة الجديدة، تراث الإنسانية، الإسلام والتصوف.

ولا ترجع أهمية مفكرنا إلى ريادته في ميدان التأريخ للفلسفة الشرقية واليونانية والإسلامية والحديثة ولا إلى إثارته العديد من القضايا الدقيقة في بنية الفلسفة بوجه عام، بل ترجع إلى وعيه بأنه صاحب مشروع نقدي يرمي إلى تصويب آراء بعض المؤرخين لتأريخ الفلسفة ونفر من المتعصبين للجنس أو الدين من غلاة المستشرقين، ذلك بالإضافة إلى تدريس الفلسفة على نحو نسقي في لغة بسيطة ونظرة عميقة ورؤية علمية أقرب إلى الحيدة والموضوعية منها إلى الرؤى الذاتية والأحكام المتعجلة، وذلك بين جدران كلية أصول الدين بالأزهر.

ومن الطريف أن نجد مفكرنا واع تماماً برسالته ويصرح بمشروعه النويري، وذلك في قوله: «إن مهمتنا هي رسم الطريق للباحثين البادئين، ولنضيء الطريق أمام الظالمين إلى الثقافة الرفيعة»... «وقد حق على كل من يتصدى لتأريخ الفكر لفلسفي أن يلم بالعوامل المؤثرة تأثيراً فعلياً مباشراً أو غير مباشر في تكوين هذا الفكر وفي تطورات ما مر به من مشكلات وحلول. ونحن على يقين من أن إلقاء الضوء على أمهات المشكلات الأساسية التي تعني بها الفلسفة، والطرائق التي تعرض بها تلك المشاكل على بسط البحث في العصور المختلفة، والأسباب التي تحدث تلك الطرائق، والمحاولات الفردية التي قام بها كل فيلسوف على حدى، وما إلى ذلك من بواهر النتائج العقلية لم يكن إلا ثمرة من ثمار الموازن بين تلك العوامل، على أن هذه العناية بالبيئة ومؤثراتها لا ينبغي أن تفوت علينا الاهتمام بالمواهب الشخصية للمفكرين وبكل الأحداث التي يمكن أن تشرح منتجاتهم وتوضح آرائهم وتجلب أسباب اتجاهاتهم من الناحية النفسية البحتة وكذلك لا ينبغي أن يغفل المظاهر المتباينة التي اتخذتها المشكلات وما تعاقب عليها من تطورات منذ أقدم العصور التي عرضت فيها لأن مجموعة هذه الظواهر وتلك التطورات هي التي تؤلف من المشكلات كيانها الممتين الذي هو منشأ مغالبتها أحداث الدهر، ومآتي بقائها على الزمن».

ويمكننا إيجاز الأسس المنهجية التي يقوم عليها الدرس الفلسفي عنده في:

- يجب دراسة النظريات الفلسفية على مر تاريخ الفكر الإنساني على إنها مجرد تجارب ذهنية وسياحات عقلية وقراءات للواقع واستشرافات للمستقبل ومن ثم لا ينبغي علينا التسليم بصحتها والنظر إليها على إنها تحوي الحقائق التي لا ينبغي الخروج عليها فإن مثل ذلك يفقد الفلسفة معناها فيجعلها بمثابة نصوص جامدة أو قيود تمنع العقل من الانطلاق حراً صوب البحث عن الحقيقة.
- لا ينبغي النظر للفلسفة على إنها كيانا معاد للدين أو مناهضا ومكذبا لحقائقه وجاحدا لثوابته وأن أفضل علاقة بين الفلسفة والدين هي علاقة التجاور أي تأخي المعقول والمنقول.
- إن من أكبر الأخطاء دراسة الفلسفة على إنها كيانات منفصلة أو منعزلة بل يجب اعتبارها شلال متصل من الأفكار يؤثر سابقه على لاحقه، كما أن إغفال أثر الثقافة والبيئة وحياة الفلاسفة على التصورات والآراء والنظريات لا يمكننا من فهمها، فالفيلسوف وليد عصره وفلسفته مرآة صادقة تعكس واقعه بما فيه من سلطات مناهضة ونجاحات وإخفاقات وآمال وطموحات.
- إن القلم الحر دون غيره هو الذي يستطيع كتابة تاريخ الفلسفة بمنأى عن آراء السابقين وآراءهم وأحكامهم عليه، وأن الحيادة والموضوعية بمنأى عن العواطف والتحيز والتعصب الملي أو الجنسي هو الذي يمكن الدارس للفلسفة من الوصول إلى مرامي النصوص ظاهرها وباطنها.
- أن البساطة والوضوح في الأسلوب والعمق في التحليل والنقد في المعالجة والأمانة في العرض هي الآليات التي يجب على من يشرع في كتابة الفلسفة أن يمتلكها أو ينتحلها.

فقد ذهب في كتابه الرائد (الفلسفة الشرقية) الذي ظهر عام ١٩٣٨ إلى أن الفلسفة الشرقية لا تقل عمقاً أو جدة أو طرافة من تلك التي نبت المصطلح في لغتها وثقافتها، ألا وهي الفلسفة الإغريقية. وبيّن أن المعترضين من المؤرخين على ما كان له السبق في إثباته، يمكن تلخيصه في اعتراضين؛ أولهما: يدعي أصحابه من المؤرخين

الغربيين أن العقلية السامية ليس في إمكانها إنتاج مثل هذا الدرب من التفكير النسقي المنظم، وأن العقلية الآرية دون غيرها من سلالات الشعوب هي الأقدر على ذلك. أما الاعتراض الثاني يرى أن الفكر المصري والبابلي والآشوري والفينيقي كان بارعاً في التفكير العلمي، أما التفكير الفلسفي النظري فقد حالت الأساطير الدينية التي شغلت مخيلة الصفوة من المشتغلين بالنظر العقلي بينه وبين ظهوره. وينقد مفكرنا الادعائين وحجته في ذلك أن اعتراف الفريق الأول لتفوق العقلية الشرقية في دراسة العلوم ووضع نظريات لها وتطبيقات وتجارب يثبت قدرتها على إنتاج أي درب من دروب التفكير المنظم، وبالتالي لا مجال للحديث عن عقلية آرية مبدعة وأخرى تحليلية تقليدية. أما قول الفريق الثاني بأن الدين وما فيه من أساطير وحكم يمنع الذهن من إنتاج الفلسفة فإن مثل ذلك الرأي يحتاج إلى مراجعة لأن فلاسفة اليونان أنفسهم قد تأثروا بالأساطير الدينية الإغريقية وكذا بالأفكار الشرقية. وانتهى إلى أن الدراسات الجادة غير المتحيزة للفكر الشرقي مازالت في مهدها وأنها لم تبلغ بعد طور النضج والاكتمال ولم تتحرر من التعصب الجنسي أو النظرة الدونية للشعوب الشرقية. وعليه فإن السبيل العلمي لإثبات أصالة الفلسفة الشرقية يجب أن يبدأ بدراسة بنية الثقافة الشرقية ومشكلاتها، وتتبع حلول المفكرين الشرقيين لها، ثم العكوف على تقييم تلك الإجابات التي كان يصيغها حكماء الشرق بناء على الأسئلة المطروحة حيال نشأة الكون وطبيعة المعرفة ومصادرها والقيم وأصولها وآثارها ثم بعد ذلك يمكننا أن نحكم على هذا الفكر من حيث قدرته على إنتاج الأنساق الفلسفية أو عجزه عن ذلك، ويقول: «إن دراسة البحث الفلسفي لا تيسر إلا إذا شعر الباحث الذي يحاول استخلاص الحقائق من حوادث التاريخ المتراكمة المعقدة بأنه يجب عليه أن يبسط أمام عقله مشاكل تلك الحوادث مشكلة إثر مشكلة، وأن يستعرض حلولها التي قام بها القدماء حلاً بعد حل ثم يتأمل في هذه الحلول تأملاً دقيقاً وفي حياد تام، فإذا ارتضى أحدها ولكنه رأى أن براهينه غير مقنعة لضعفها أو لظلمها، وجب عليه أن يقوم بمجهوده في إتمام ما كان سلفه قد بدأه حتى يصبح حلقة مكملية لسلسلة الحياة الفكرية... فإذا فرغ الباحث من النظر في هذه الحلول وجب عليه أن يقسم تلك المشاكل إلى فصائل وطبقات ثم يوازن بين تلك الفصائل من ناحية وبين

جزئيات كل منها من ناحية أخرى كي يصل من وراء هذه الموازنة إلى بعض الحقائق المنشودة. وهذا هو الذي قام به الفلاسفة والعلماء الباحثون في تاريخ الفلسفة... «ولما كان مهد هذا النظر العقلي هو الشرق القديم، فقد وجب علينا أن نتعقبه في مواطن نشأته ونموه، لتيسر لنا متابعته في شبابه ونضوجه، ولكن كثير من العلماء المحدثين يرون أن بحثا من هذا النوع يكون متعذرا لسببين: الأول: أن فكرة بدء الخلق في الشرق تستمد عناصرها من الدين أكثر مما تستمدّها من الفلسفة، ولهذا لم يعرف التاريخ نظرية فلسفية ظهرت في الشرق القديم مستقلة عن الدين، وهذا هو الباعث الأول الذي قلل من أهمية دراسة الفلسفة الشرقية في نظر علماء العصور الحديثة وخط من قيمتها عندهم. الثاني: أن المصادر التي وصلت إلينا عن فلسفة تلك الشعوب الشرقية قليلة ولا تكفي لإشباع الرغبة العلمية عند الدارس،. لهذين السببين تعود أكثر العلماء أن يبدؤا بحثهم عن الفكر البشري بالفلسفة الإغريقية».

ويعود مفكرنا ويؤكد إنه ينبغي على من يشرع في دراسة الفكر الشرقي القديم أن يتحرر من سلطة دراسات المستشرقين السابقة لأنها لا تخلو من التعصب من جهة، وقلة المعلومات من جهة أخرى. وصرح أن هدفه هو إثبات أن الفكر الإنساني سلسلة متصلة الحلقات لم يحل بين تأثير السابق منها في اللاحق بُعد الزمان ولا شقة المكان. ويعني ذلك أنه قد أخذ برأي (ديوجين لايرتيوس) (٤١٣ ق.م) الذي أشار في كتابه حياة الفلاسفة إلى أن هناك حكماء في الشرق قد سبقوا بأقوالهم ونظرياتهم فلاسفة اليونان، الأمر الذي رفضه تماما أرسطو (٣٢٢-٣٨٤ ق.م) في حديثه عن نشأة التفلسف. وقد ساق محمد غلاب مع المتتصرين للثقافة الشرقية العديد من الأدلة والبراهين التي تؤكد على وجود فلسفة نسقية أصيلة من نتاج حكماء الشرق منها:

أن الحضارات الشرقية القديمة كانت متصلة بالمدن اليونانية وكان بينهما علاقات تجارية وثقافية، وأن أقدم النظريات التي ترجع أصل الكون إلى الماء قد ظهرت بداية في الأساطير الشرقية، أضف إلى ذلك وجود العديد من المصطلحات الفلسفية في كتابات المصريين مثل العدالة، الفضيلة، النفس، الحياة الأخرى، في حقبة سابقة عن ظهورها في بلاد اليونان، الأمر الذي يؤكد أن المتأخرين قد أخذوها عن الشرقيين

وليس العكس، كما أن وجود الرياضيات النظرية ضمن المباحث الهندسية في الثقافة المصرية يقطع باستيعاب المصريين للتفكير النظري وليس التطبيقي فحسب، أضف إلى ذلك هجرة العديد من الفلاسفة إلى بلاد الشرق ونقلوا عنهم العديد من النظريات الفلسفية مثل التناسخ، والعناصر الأولى المكونة للكون، والحديث عن جوهر الفرد، وغيرها. وانتهى إلى أنه إذا سلمنا جدلاً بأن الفلسفة الشرقية هي الأرض الخصبة التي نبتت فيها أشجار التفلسف وصُنعت من طينها اللبنة الأولى للحكمة وأن الإغريق هم الذين صاغوا التراث الشرقي في ثوب فلسفي، فإننا يجب علينا دراسة هذا الأصل لتتعرف على قدر الإبداع الذي طرأ على الحكمة الشرقية على يد فلاسفة اليونان.

ويمضي مفكرنا مع (إميل برييه) (١٨٧٦-١٩٥٢ م) مؤكداً أن الحديث عن المعجزة اليونانية أو عبقرية فلاسفة اليونان التي صاغت النظريات الفلسفية على غير مثال من الأمور التي لا يمكن تصديقها أو التسليم بصحتها، ويقول: «وأنا شخصياً أميل من بين هذه الآراء المتقدمة إلى الرأي القائل بتأثير السابق في اللاحق مع إنكار التقدم المطرد في سير الفلسفة، وأرى أن أثر القديم في المحدث قد يكون سلبياً عكسياً، وذلك كما أثرت الفلسفة السوفسطائية المنكرة للحقائق المطلقة في مذهبي سقراط (ت: ٣٩٩ ق.م) وأرسطو».

وعن جهوده في ميدان الفكر الشرقي، يعلق الدكتور مصطفى النشار قائلاً: "أكد محمد غلاب في حديثه عن الفلسفة الكلدانية أنها هي ومصر واضعتا البذرة الأولى من بذور التوحيد في حقول الديانات واللبنات الأولى في صرح الأخلاق والسياسة والقانون والعلوم الرياضية والطبيعية.. وقد كشف أن الشرقيين سبقوا الإغريق في الفلسفة النظرية بمزاولة حلول مشاكل الألوهية والنفس والتناسخ والحياة الأخرى والمعرفة والمفاهيم الذهنية والتعريفات العامة والمثل، وفي المنطق بالمقولات والقياس والأشكال والتعليل: الصاعد والهابط والاستقراء والحجج اليقينية والإقناعية والظنية والخطابية والارتيابية والسفسطة والتلاعب بالألفاظ، وفي الفلسفة الطبيعية سبقوهم بمعرفة العناصر الخمسة واكتشاف تجاوب كل حاسة من حواسنا مع عنصر من هذه العناصر كما سبقوهم إلى نظرية الذرة وإلى تركيب الجسم ذهنياً من الهولي والصورة وإلى معرفة أن الأولى ثابتة والثانية حائلة زائلة، وفي الأخلاق

كذلك سبقوهم إلى معرفة الضمير والواجب وبواعث أعمال الإنسان والمسئولية الخلقية وحرية الإرادة وتكون الخلق وعمومية القانون الأخلاقي وإطلاقه».

وإذا ما انتقلنا إلى ميدان البحث في الفلسفة الإسلامية فسوف نجد أن دراساته لها سبق والريادة أيضا في إثبات أصالة الفلسفة الإسلامية بداية من علم أصول الفقه وعلم الكلام والتصوف ونهاية بفلسفة الفلاسفة في المشرق والمغرب، وقد تأثر فيما ذهب إليه من آراء بالشيخ مصطفى عبدالرازق (١٨٨٥-١٩٤٧م) ونقد الكثير من أحكام الدكتور أحمد أمين (١٨٨٦-١٩٥٤م) في تقييمه للتناج الفلسفي لفلاسفة المسلمين بوجه عام، فقد ذهب أن متكلمي وفلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب لم يكونوا مجرد نقلة أو مقلدين بل كانت لهم إبداعاتهم في المحاولات الجادة للتوفيق بين المنقول والمعقول والتأليف بين الحكم العقلية والأحكام الشرعية وكذا في إثبات أدلة وجود الله وخلق العالم وحديثهم عن النبوة والبحث وغير ذلك من موضوعات لم تتعرض إليها فلاسفة اليونان، وأن القرآن كان باعثهم الأول للنظر العقلي متفقا في ذلك مع معاصره الشيخ محمد يوسف موسى (١٨٩٩-١٩٦٣)، ويقول في ذلك: «إن الحقيقة الناصعة هي أن فلاسفة الإسلام لم يزدوا على أنهم استعاروا من أساتذتهم الإغريق أدوات النظر الفكري كالمنطق... كما استعاروا عناصر فلسفتهم الطبيعية، ومبادئ فلسفتهم العليا أو ما بعد الطبيعة، وما إلى ذلك من الأسس التي أعدها أولئك الفلاسفة العظماء من الإغريق خير إعداد، ووجد فلاسفة الإسلام أنها لا تتعارض مع العقيدة فعضوا عليها بالنواجذ، واستفادوا منها أعظم استفادة ممكنة. ولكن الذي لا سبيل إلى الشك فيه أن القرآن هو المنبع الرئيسي الذي انتهل منه أولئك الأعلام رحيق الحكمة العالية، فالقرآن هو أول كتاب سماوي فرض تعلم الفلسفة على أتباعه فرضا وأوجب عليهم التفكير في أسرار الكون وخفايا الوجود».

ويمضي مفكرنا مع جل تلاميذ الشيخ مصطفى عبدالرازق - من أمثال إبراهيم مدكور (١٩٠٢-١٩٩٦)، وعثمان أمين (١٩٠٥-١٩٧٨)، وأحمد فؤاد الأهواني (١٩٠٨-١٩٧٠)، وتوفيق الطويل (١٩٠٩-١٩٩١)، ومحمد عبدالهادي أبوريدة (١٩٠٩-١٩٩١)، وعلي سامي النشار (١٩١٧-١٩٨٠)، ومحمد عثمان نجاتي (١٩١٤-٢٠٠٠)، وغيرهم من الذين تأثروا بآراء أولئك الرواد في تقييمهم للتراث

الفلسفي الإسلامي، إلى إن إحياء النفس من التراث العلمي والفلسفي للحضارة العربية الإسلامية يعد واجبا وطني وقومي وأن جحود هذا التراث أو الاستخفاف به والتعلق بأذيال الغرب بحجة أن ذلك الموروث لا فائدة منه في حياتنا وأن إضافته في تاريخ الفكر الإنساني كانت محدودة، فإن مثل هذه الأقوال لا تليق بأمة تشد النهوض ثانية وتجديد أفكارها وإرشاد شبيبتها إلى الحفاظ على مشخصاتهم الثقافية والعقدية، ويقول في ذلك: «إن الأمة التي تحافظ على مكانتها في ركب الحضارة الإنسانية، تحرص أشد الحرص على أن تشيد بنيانها على أسس من ماضيها بعد أن تمزج بها أقوى عناصر حاضرها الذي استفادته من صميم حياتها المتصلة بثقافة غيرها من رificات الأمم الجدية المعاصرة». ولما كان تراثنا القديم في مقدمة الآثار الإنسانية التي سطعت في سماء الحضارة وقت أن كان أكثر شعوب الأرض يعيشون في دامس الظلام، فقد وجب علينا أن نقب عن هذا التراث رافعي الرؤوس موفوري الكرامة لنستخرجه ونبسطة أمام شبابنا كي يكون له مرشدا في طريق الحياة الثقافية فوق أن فيه تقديرا للنابهين واحتفاظا بالجميل لذوي الجهود الصادقة، وتحفيزا لكل من يرى في نفسه من أبناء الأمة القدرة على تقفي أثار أولئك الأماجد الخالدين». ويقول عن موقف الإسلام من الفلسفة: «إن العقيدة الإسلامية الخالصة من الخرافات لا تجزع من الفلسفة ولا تضطرب من صولتها، بل لا تصادم معها البتة».

كما ذهب إلى أنه من الخطأ الاعتقاد بأن الديانات مجرد خرافات تعيق العقل عن التفكير السليم أو تكون حجر عثرة أمام تخلف الأمم - كما يزعم الفلاسفة الوضعيون والماديون والعلمانيون، ولا فرق في ذلك بين الديانات الوضعية أو الديانات السماوية. فالدين في حد ذاته يحمل بين طياته أنساق شتى من القيم والأخلاق والمبادئ والسياسات والشرائع التي تعمل على تماسك المجتمع لا تفككه، وتنشر السعادة للأفراد، وعليه فللديانات الوضعية أهمية في تاريخ المجتمع البشري تتمثل في تنظيم المجتمع عن طريق خلق العادات والتقاليد والفضائل والأخلاق والأعراف ووضع طقوس لتنظيم العلاقة بينهم وبين ما يعبدون والقيادة التي يسيرون بأمرها، كما أنها لها فضلا آخر ألا وهو تعريف البشر بوجود إله أيا تكن صفته أو صورته، واعتباره هو الخالق والمدير لهذا العالم والمهيمن على أقداره بكل ما فيه. الأمر

الذي مهد الطريق للديانات السماوية، كما أن فكرة وجود إله أعطت للأُنفس الأمل في تغيير الواقع والصبر على ما فيه من مكارم تبعا للمشيئة الإلهية الراضية، ومن ثم تتحقق السعادة إذ لم يكن في الدنيا ففي الآخرة.

أما الديانات السماوية فهي الحاملة للدستور الإلهي أي علم الله الأزلي وهو بمثابة المرشد القويم الذي يحقق السعادة والخير لجميع البشر إذا ما امتثلوا له في الدنيا ليظفروا بنعيم الآخرة.

أما زعمهم بأن الأديان أصل كل نزاع وسبب كل صراع فهذا زعم مردود عليهم فعلته تكمن في أولئك الذين يتلاعبون بالعقول أي طبقة الكهنة ورؤساء المعابد الذين يخضعون البشر بإيعاز من الساسة وتبعا للهوى والمصالح الخاصة، أما الأفكار الدينية فهي بعيدة كل البعد عما ارتكب باسمها، ويقول: «وأما أولئك الذين يزعمون بأن الدين والعلم متعاديان، فهم واهمون أو سطحيون لأن العقل لم يخرج عن كونه هبة من صاحب الدين. وإذا فنبغي أن يمتزج الدين بكل أفكار الإنسان وأعماله في هذه الحياة».

ولعل مفكرنا أراد بحديثه عن فلسفة الدين التي ترمي إلى تحليل بنيته وقيمه وأثرها في المجتمعات والأفراد ليؤكد أن الفلسفة باعتبارها منهجا للتفكير ووعاء للتصورات والآراء ليست مناهضة للدين في حد ذاته بل للأفكار التي تتعارض مع العقل وتنتمي إلى الخرافة وهي في أغلب الأحيان من صنع الكهنة - كما بينا.

ويضيف مفكرنا أن النزعات الإلحادية التي تنشأ فصل الدين عن المجتمع كلية يجب عليها أن تراجع الوقائع التاريخية والدراسات الاجتماعية الأنثروبولوجية التي تؤكد أن الدين هو الضامن الأوحد ل تماسك المجتمع من جهة، ونشر الأمن والسلام بين طبقاته من جهة ثانية، وتحقيق السعادة والأمل للإنسان من الداخل من جهة ثالثة، ويقول «في الحق أن حكومة تشعر بأن عليها واجبا تؤديه لأفراد الشعب لا تستطيع أن تؤسس تعاليمها الأخلاقية منفصلة عن الدين، بل يجب عليها أن تشركه على الأقل في تأسيس هذه الأخلاق إن لم تعتمد عليه اعتمادا كلياً، وأن تفسح لها مكانا عظيما في مدارسها ومعاهدها ومنتدياتها ليستطيع أن يؤدي مهمته في تهذيب النفوس كما ينبغي».

وإذا ما تطرقنا لجهوده في ميدان البحث في الدراسات الفلسفية الإسلامية فإننا سوف نجد أنه يتفق مع مصطفى عبدالرازق وتلاميذه على أن فلاسفة الإسلام لهم إبداعاتهم وإضافاتهم على ما أخذوه من فلاسفة اليونان وهذا الرأي على العكس مما ذهب إليه بعض غلاة المستشرقين الذين وصفوا علماء العرب وفلاسفتهم بأنهم مجرد نقلة أو شراح، ويقول: «جحد كثير من الباحثين الأوربيين المحدثين المنزلة التي شغلها فلاسفة الإسلام في تاريخ الفلسفة وزعموا أن مصباح الفكر الذي خبا نوره في الإسكندرية تحت ضغط الديانة المسيحية لم يعد إلى السطوع إلا على أيدي بيكون وديكارت، وأنصارهما من الفلاسفة المحدثين. أما جميع من ظهوروا في البيئتين: المسيحية والإسلامية منذ القرن السادس إلى القرن السابع عشر، فليسوا إلا تراجمة أو مقلدين لا يصح إطلاق كلمة فلاسفة عليهم البتة. ولكن فريق آخر من هؤلاء الباحثين خالفوا الأولين في هذا الرأي فذهبوا إلى أن مفكري الإسلام فلاسفة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، وأن لهم بين الفلاسفة العالميين منازل رفيعة وبرهنوا على ما ذهبوا إليه ببراهين اقتطعوها من منتجات أولئك الفلاسفة».

ويمضي مفكرنا في دراسته لفلسفة أبي نصر الفارابي (٨٧٤-٩٥٠م) إلى إنه قد فاق فلاسفة اليونان في معالجة العديد من المسائل والمشكلات والقضايا بداية من تصنيف العلوم والحديث عن المدينة الفاضلة مروراً بكتابات المنطقية ونهاية بحديثه عن النفس والربوبية والنبوة. وذهب إلى أن الفارابي لم يكن أول من حاول الجمع بين رأي أفلاطون وأرسطو في سياق واحد، بل سبقه إلى ذلك فلاسفة الإسكندرية واللاهوتيون المدرسيون من أمثال أومنيوس ساكاس (١٧٥-٢٤٢م)، كما أوضح أن الخطأ الذي وقع فيه الفارابي في حديثه عن الربوبية عند أرسطو يرجع إلى ذلك الكتاب المنتحل المسمى (أثولوجيا أرسطو) وذلك لما فيه من نظريات روحية تتناقض مع حديث أرسطو عن الإله المحرك الأول، ويقول: «لم يقف إيمان الفارابي بوحدة الفلسفة عند حد التوحيد بين آراء أفلاطون وأرسطو، بل سار في هذا الطريق شوطاً بعيداً فحاول التوفيق بين الفلسفة والإسلام تحقيقاً لنفس الغاية الأولى وهي إثبات وحدة الحق، وليس مجهوده في العقول العشرة إلا أثراً لهذه المحاولة». ويضيف أن نظرية السعادة عند الفارابي لا تخلو من الطرافة رغم تأثرها بما جاء في

فلسفة سقراط من حيث صفات الرجل السعيد بأنه ذلك الفاضل الكامل الذي انتزع من نفسه الشهوات أو الرذائل وحكم عقله في اختيار الحسن والخير.

ويتنقل مفكرنا إلى الشيخ الرئيس ابن سينا (٩٨٠-١٠٣٧م) مؤكداً قبل عمر فروخ (١٩٠٦-١٩٨٧م) أن أثر الفارابي على ابن سينا لا يمكن إنكاره غير أن الأخير أضاف واستحدث وأصل وعمق ويبدو ذلك واضحاً في كتاباته المنطقية والفلسفية والروحية والطبية. يستشهد محمد غلاب بقول المستشرق الفرنسي (كارادي فو) (١٨٦٧-١٩٥٣م) «إنه على الرغم من تأثر ابن سينا بأرسطو وفرفيوس في المنطق لم يكن ذنباً لهما وإنما كان حر الفكر، مجدداً في كثير من النواحي». أما حديث ابن سينا عن واجب الوجود، والنفس، والمعرفة الحسية والعقلية والإلهامية والفطرية والمكتسبة، وجوهرية الخير وعرضية الشر، والعناية الإلهية، فهي تعبر عن عبقريته بعمق تصوراتهِ وإبداعاتهِ التي تولدت من نقداًته للفلسفات السابقة عليه، ومن أقوالهِ عن التنسك السينوي «على الرغم من أن ابن سينا قد تأثر في أكثر آرائهِ بأرسطو الحقيقي نشاهد له طائفة من الآراء الحديثة وذلك كالجانب التنسكي بقسميه النظري والعملية فحين يستعرض الباحث الأجزاء الأخيرة من كتبه يلفت نظره ما يصطدم به فيها من حديثهِ عن الوحي والإلهام والرياضة ومن قوله بأن الفضيلة تستطيع أن تكشف للنفس أسرار الكون، وبأن الإلهام الذي يختص به الله الأخيار من عباده هو إحدى وسائل المعرفة البشرية وبأن النبوة مكتبة يفوز بها كل من توفرت فيه شروطه فيحس بأن الهوة بينه وبين أرسطو قد اتسعت وبأنه أخذ يدون من أفلاطون وأفلوطين بخطوات واسعة»، ويقول في موضع آخر عن نظرية الاتصال عند ابن سينا وإبداعاتهِ في ميدان التصوف الفلسفي «تبع ابن سينا في مسلكهِ الصوفي إلى المعرفة العليا طريقة صعودية ذات مراحل ومنازل تبتدئ ثانیتها على أثر انتهاء أولها كأنها حلقات سلسلة رأسية صاعدة في نظام وانسجام. ويمتاز بعض مراتبها على البعض الآخر بمقدار بعدها عن الحسيات وتقدمها في العالم العقلي. ويلاحظ الناظر في المعرفة التصوفية عند ابن سينا أنها منذ المرحلتين الأولى والثانية قد بدأت النفس تتقدم نحو المجردات بخطوات واسعة بوساطة تطهر خلقي وعقلي مزدوج. وقبل أن يشرع في صعود سلم هذه المراحل الأولية أخذ يفرق بين الزاهد والعابد والعارف، فقرر

أن الزاهد هو من يتخلى عن لذائذ الحياة الدنيا، وأن العابد هو من يقوم بطاعة الله وعبادته، وتنفيذ تعاليم الكتاب والسنة، وأن العارف هو من يتجه نحو الباري قصد عرفانه لذاته فحسب. وأولى مميزاته أنه لا يرمي من وراء معرفته إلى أي هدف آخر سوى الله».

ولم تقف كتابات مفكرنا العملاق عند الحديث عن فلاسفة المشرق أعني الفارابي وابن سينا ومن قبلهم المتكلمين، بل تناول كذلك فلسفة إخوان الصفا ووصفها بأنها من أعظم إنجازات تراث الإنسانية ومن أفضل ما أنتجته الفلسفة العربية الإسلامية من حيث بنية أنساقها الفلسفية وتنوع آراءها وإبداعاتها في الفلسفة الطبيعية والإلهية والأخلاقية والتربوية والروحية والمنهجية العلمية، ويقول في ذلك: «ومن أبرز هذه الموسوعات وأخلدها على الزمن وأجدرها بالمباهاة موسوعة إخوان الصفا، التي تعتبر في الصفوف الأولى من روائع الإنتاجات العملاقية المجهولة القيمة المهضومة التقدير، بل هي في رأينا أنفس وأعمق وأنفع من أكثر الموسوعات الغربية، لأنها كلها من إنتاج الخاصة المختارين».

ويتنقل مفكرنا إلى فلاسفة المغرب العربي مبينا أن مطامعهم ومشاربهم الفلسفية لا تختلف عن إخوانهم في المشرق، ألا وهي الفلسفة اليونانية، ويؤكد أن فلاسفة المغرب قد تناولوا الفلسفة المشرقية بالنقل وليس التقليد، كما أن مصادرهم اليونانية قد وضعوها كذلك على مائدة الفحص بعد شرحها وتأويلها بما يتوافق مع ثقافتهم العامة وقناعاتهم العقدية.

ويضيف أن مصادرنا عن فلاسفة المغرب والأندلس لا تتوفر في المشرق العربي، بل إن أوروبا بعامة والأندلس بخاصة تحفل بعشرات المصنفات التي وضعها ابن جبيرول وابن ماجة وابن طفيل وابن رشد وموسى بن ميمون وغيرهم من علماء المغرب العربي. الأمر الذي يبرر ندرة الأبحاث العربية عنهم في المشرق، في حين أن الدراسات الرشدية على وجه الخصوص لا تخلو منها جامعات ودوائر البحث الفلسفي في أوروبا، إذ عقدوا عنها عشرات الدراسات لإبراز أثرها في فلاسفة العصر الوسيط والفلسفة الحديثة أيضا. ويقول في كتابه الفلسفة الإسلامية في المغرب الذي صدر عام ١٩٤٨ «لم نر بأسا في أن نفصل هذا الجزء الجوهري من جسم الحركة

الفلسفية الإسلامية، وأن نخصص لأعيانه سفراً مستقلاً نعتمد فيه أكثر ما نعتمد بعد المصادر الأصلية على مؤلفات الباحثين الأوروبيين. ولنا موطد الأمل في أن نوفق في وضع أولئك الأعلام في مرتبتهم الحقيقية وأن نحكم لهم أو عليهم أحكاماً نزيهة بريئة عن علائق الإفراط وغواشي التفریط.

وقد سبق محمد غلاب معظم الباحثين الذين تتبعوا أثر فلسفة ابن رشد في فلسفة العصر الوسيط والفكر الحديث والمعاصر، ويتفق مع محمد يوسف موسى، وأحمد فؤاد الأهواني، على أن الفلسفة الرشدية لم تفعل بعد في ثقافتنا العربية المعاصرة واعتبارها مشروع حضاري يجمع بين المعقول والمنقول والثابت والمتحول، ويحمل في الوقت نفسه جل الأفكار التقدمية التي يمكنها قيادة الأمة الإسلامية إلى ذروة المجد والمدنية، ويقول: «إن من يتتبع الثورة العقلية التي أحدثتها نظريات فلاسفة الإسلام، ولا سيما ابن رشد تبين له أن أهمية هذا الفيلسوف قد بلغت في أوروبا حداً لم تبلغ عشر معشاره في الهيئات الإسلامية، إذ أنه ظل بطل المعارك العلمية التي اشتعل أوراها في أواخر القرون الوسطية في أوروبا حتى نهايتها في العصر الحديث، فكانت المحاورات تدور حول كتبه والمؤلفات تكتب لشرح مذهبه والمحاضرات تلقى في تفسير آرائه».

وعن ضرورة دراسة كتب مؤلفات المستشرقين عن الثقافة الإسلامية، ذهب إلى أنها الطريق الوحيد الذي تسلكه المعارف الإسلامية للتغلغل في أصقاع الغرب والتعرف على آرائهم وانطباعاتهم حيال الثقافة الإسلامية، تلك التي يستقونها ويدرسون مبادئها عن طريق أولئك المستشرقين الذين تختلف مشاربهم وانتماءاتهم، فبعضهم أميل إلى التعصب الملي، وبعضهم ينحاز إلى التعصب الجنسي، والقليل منهم ينتصر إلى العلم والموضوعية، وعليه فيجب علينا دراسة هذه المؤلفات وغربلتها ونقدها للوقوف على حقيقتها ومدى دراية مؤلفيها، ذلك فضلاً عن ولع شبيبنا بالكتابات الغربية ومنها كتب المستشرقين، فيسلمون بما تحويه من آراء وادعاءات وبيانات ومعلومات وأحكام وتفسيرات دون أدنى تمحيص منهم، الأمر الذي يشوش على أذهانهم ويشككهم في أصالة عقيدتهم من جهة، وتراثهم الحضاري من جهة أخرى. وبعين هذه المنهجية الدقيقة في عرض الآراء وتحليلها ونقد الأنساق للتمييز بين

ما فيها من أصالة إسلامية وأفكار مقتبسة من الأغيار، ذهب مع مصطفى عبدالرازق، وتوفيق الطويل، ومحمد مصطفى حلمي، وعلي سامي النشار، إلى أن وصف بعض المستشرقين للتصوف الإسلامي بأنه إحدى المباحث المقتبسة من الديانات الغابرة مثل الهندوسية والبوذية، وأنه تأثر بالمسيحية في الكثير من آرائه ونظرياته، زعم يجب مراجعته، وذلك لأن الزهد والتسك والتقشف وغير ذلك من بوابات الطريق نحو التصوف قد استمدتها المسلمون الأوائل من سلوك النبي قبل وبعد البعثة ثم القرآن ويشهد بذلك العديد من المستشرقين المنصفين من أمثال جوستاف لوبون (١٨٤١- ١٩٣١م)، وسنوك هرخونه (١٨٥٧-١٩٣٦م)، ولويس ماسينيون (١٨٨٣- ١٩٦٢م)، وروبير بلانشي (١٨٩٨-١٩٧٥م)، وغيرهم من الذين أكدوا على أثر القرآن وسنة النبي وأحاديثه في البنية الذهنية للقبائل العربية التي آمنت بالإسلام، إذ أخرجته من طور الهمجية إلى طور المدنية والتحضّر لا في العلم فحسب بل في الأخلاق والتصوف أيضًا. وأن التصوف على وجه الخصوص هو القاعدة التي -عن طريق التأمل في القرآن ومحاكاة النبي- تسمح لصاحبها إلى أن يصل لأسمى حد ممكن من الحياة الروحية التي أبرز طوابعها الواضحة هو حب الفضيلة، ولكن ليس حبا قوامه انعزال المرء في نفسه، أو دورانه حول ذاته، بل هو حب سداه الاحتكاك الكثير المتفاعل مع بيئته، ولحمته الإيثار، وذلك لأن المميز الذاتي للصوفي الحقيقي هو الامتزاج التام بالحياة اليومية للجماعة، والعكوف الدائب على تأدية واجب المساعدة والنصيحة. والصوف بعد أن ينتهي من أزمت الانجذاب، ويظفر بالرضى والطمأنينة، يعود إلى الحياة الاجتماعية بوجه كل نشاطه وجميع مظاهر سلوكه إلى فائد الآخرين ومنافعهم، وتلك بالإجمال هي حياة الأتقياء والأنقياء والحكماء من صوفية المسلمين.

ويضيف أنه إذا كانت الحكمة النظرية تحصل في الذهنية الصافية والعقلية المنطقية الواعية، استنادا على موضوعية الحقائق واتساق الموضوعات وخلوها من الاضطراب والتناقض، فإن الحكمة العملية الصوفية تستوحي زادها من فيض الأريحية الفردية بعلم لدني رباني لا يمكن البرهنة عليه ولا إثبات وجوده أو الوقوف على حقائقه بالطرائق الفلسفية والنهوج المنطقية أو التجارب العلمية.

ويوضح أنه ليس هناك معايير ثقافية أو اجتماعية أو علمية لأولئك الذين ارتحلت أنفسهم بحثاً عن الحقائق المطلقة في معية الباري. ولا يعني ذلك أن الحكمة العملية لا يظفر بها إلا العوام والدهماء، بل إن العلماء أنفسهم هم الذين يرغبون عن طرائقهم العقلية في تحصيل الحكمة النظرية خلال رحلتهم الروحية الباطنية الإشرافية المجردة.

ومن الجدير بالإشارة في هذا السياق أن أبحاث محمد غلاب في التصوف لم تقف عند مناقشة آراء المستشرقين لتوضيح أصالة ذلك العلم في بدايته الأولى والتميز بينه وبين التصوف الفلسفي المتأخر والكشف عن بعده الأخلاقي العملي وأثره في المجتمع، بل تجاوزت ذلك كله إلى وضع أولى الدراسات المقارنة بين التصوف الإسلامي والمسيحي واليهودي. وقد هدف من ذلك إثبات أن للتصوف الإسلامي مشخصات انطلقت من العقيدة وأصول الإيمان بوحداية الله وصمديته وأن الكمال والجمال من صفات الله وحده وإذا اقتبس منهما العبد الصالح بعض النفحات لا يمكنه الوصول إلى ذروة هذه الصفات، أضف إلى ذلك أن النظريات الفلسفية الصوفية الإسلامية لم تستطع نقد هذه المشخصات وكذا الإطار الذي يمنعها من الشطح.

وقد نقد الفقهاء الكثير من كتابات المتصوفة الذين تأثروا بالنحل الأخرى المغايرة للعقيدة، وكذا الفلسفات الروحية التي جمعت في معتقداتها بين الصيغ الأسطورية والرياضات الروحية بتنقية النفس من الآثام والذنوب التي ارتكبتها عند اتصالها بالبدن، ويقول: «إن عصرنا الراهن قد شاهد ولا يزال يشاهد كثيراً من الأنهاج الروحية والطرائق المعنوية التي يزعم أشياخ كل واحدة منها أنها وحدها الصراط المستقيم أو المعراج القويم الذي عليه تصعد الأرواح إلى العزيز الحكيم لتغمس في فيضه الباهر العميم».

ويضيف محمد غلاب أن التشابه الموجود بين التصوف الهندي والمسيحي والإسلامي لا ينبغي رده إلى نظرية التأثير والتأثر، وذلك لأن التصوف كعلم روحاني له خصوصية تميزه عن غيره، وذلك لأنه في البداية والنهاية تجربة روحية فردية، والذي يمارسها لا يؤثر فيه سوى ما يؤمن به من عقيدة بغض النظر عن ماهيتها، فالمسلم مثلاً

يطمع في معية الله والحشر مع الصديقين والأولياء ويرتقي إلى صحبة الأنبياء، أما المسيحي فغاياته هي أن يلتقي بالمسيح في ملكوته ليظفر بالسعادة الأبدية، أما الهندي فغاياته العتق من عذابات قانون الكارما والتطهر تماما من المادة التي حاقت بالروح فأقعدتها عن الانطلاق. وعليه فإنه يرى أن الجانب الأخلاقي والسلوكي من التصوف يتبع في المقام الأول الإيمان بفكرة الألوهية والثقافة التي نشأ فيها الصوفي ثم تجربته الشخصية، أما النظريات الفلسفية بداية من الاتحاد والحلول ووحدة الوجود والإنسان الكامل ووحدة الأديان كل ذلك يخضع لنظرية التأثير والتأثر بين الثقافات والشعوب.

ويرد على الطاعنين في التصوف الإسلامي من زاوية تعدد الطرق فيه، إذ بين أن تباين الطرق الصوفية لا يعني تعارضها أو اختلافها وذلك يرجع إلى طبيعة العلاقة بين المحب والمحبوب، فلكل طريقته في الوصال والاتصال، ومن ثم تتعدد الدروب والطرق تبعا للمسالك والسبل وما يصدق على السبل يصدق على طرائق الذكر وحلقات المدائح النبوية. ومع ذلك يؤكد محمد غلاب أن حلقات الذكر لا تتعدى أن تكون إحدى طرائق الاتصال، أو الوصال فليس وقفا عليها، فيمكن أن يحدث بدونها، أما عن موقف الشرع من تلك الحلقات فلا يحرمها.

ويختلف مع زكي مبارك (١٨٩٢-١٩٥٨م) الذي ذهب في كتابه (الأخلاق عند الغزالي) إلى أن الفرق الصوفية قد انتحلوا طرائقهم في التعبد من الثقافات والديانات الغابرة، ثم زجوا بها في تعاليم الإسلام؛ فبين محمد غلاب أن كل البدع ومواطن الشر والغلو التي وردت في سلوك وكتابات الصوفية هي التي تُرد وحدها إلى ذلك التأثير الأجنبي، أما الأوراد والأدعية وكثرة الركوع والسجود وقيام الليل لا يمكننا التسليم بأنها غريبة عن ما جاء في القرآن، وهو يتفق في ذلك تمام الاتفاق مع مصطفى عبدالرازق، وتوفيق الطويل، وعلي سالم النشار، ومحمد مصطفى حلمي.

وهذا كله بعضًا من كل، وجزء من آثار تركها لنا مفكرنا في ميدان الفلسفة الإسلامية، وأقل ما توصف به هو الجدة والأصالة والريادة في تناول القضايا والموضوعات والنسقية والمنهجية والتحليل الدقيق والنقد العميق والمراجعة المبدعة في السرد والمعالجة.

أما عن إسهاماته في ميدان التأريخ للفلسفة الأوروبية الحديثة فيفصح عنها كتابه الرائد (المذاهب الفلسفية العظمى في العصور الحديثة) الصادر عام ١٩٤٧ الذي لم يسبقه في الثقافة العربية سوى كتابات مجتزة، أو تلخيصات لمؤلفات غربية، أو ترجمات لمصنفات أوروبية. ومن أشهر الكتابات التي تجمع بين التأليف والتلخيص والترجمة في هذا الباب هو كتاب (قصة الفلسفة الحديثة) لأحمد أمين، وزكي نجيب محمود ١٩٣٦، أما أشهر كتاب مؤلف فهو (تاريخ الفلسفة الحديثة) ليوسف كرم، وقد ظهر عام ١٩٤٩. وبذلك يصبح محمد غلاب من الرواد الأوائل الذين وضعوا مصنفات تاريخية عن الفكر الأوروبي الحديث مع عثمان أمين، وعبدالرحمن بدوي.

يبد أن ما يميز كتاب محمد غلاب هو حرصه على تبيان النسق الفلسفي الذي يجمع بين فلاسفة هذا العصر والسمات العامة التي تميز عصر النهضة عن عصر التنوير، كما نبه على أنه سوف يقف على أهم التيارات والنزعات والفلسفات الأوروبية بشيء من الإيجاز والتوضيح الذي يكشف عن المؤثرات التي كونت بنيتها الفلسفية مع الاعتراف بخصوصية كل منها من حيث هي مرآة عاكسة لثقافة البيئة التي نشأت فيها. وقد أعلن عن منهجه المقارن في صلب مقدمته مؤكداً على أن التباين بين التيارات والاتجاهات لا يمكن الحكم عليه إلا عن طريق الموازنة بين سابقها ولحقها، وبين أن معظم تيارات عصر النهضة كانت ترمي إلى هدم التراث الميتافيزيقي واللاهوتي والشك في الأفكار غير العلمية والتحرر من قيود الموروث الفلسفي المفعم بالأساطير، وذلك بحثاً عن الحقيقة في آفاق العلم الحديث والنظريات الإنسانية الحرة بمنأى عن سلطات اللاهوت وحكمة الأقدمين، ومن ثم جاء التيار الأول لفلسفة الحديثة الذي قاده فرنسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦م)، وديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠م) ليجيب على الأسئلة التي طرحها فلاسفة النهضة، وقد اتخذ فلاسفة هذه الحقبة من الأنساق الكبرى والنظريات الشاملة والمناهج الصارمة سبلاً لإيجاد إجابة شافعة ومقتنعة للعقل تجاه الوجود والعالم والله والإنسان والعلم والخير والجمال.

ولا ريب في أن من يقرأ مصنفات أو ترجمات أو مؤلفات محمد غلاب سوف يشعر بأنه يعاتبنا على إهمالنا لسيرته وسته في البحث والتأليف وعدم إحيائها لهذه المصنفات الراقية، كأنه يقول: إياكم والجحود ونكران الجميل وانعدام الوفاء سواء

في حياتنا الثقافية أو من تقاعس من أولو الأمر عن توجيه النشء لتبجيل واحترام واقتفاء سنة أساتذتهم الذين أضاءوا لهم طريق الاستنارة والوعي والحرية وإن كانت جهالاتهم وحمقهم منعتهم من السير فيه، فهذا هي كلماته «إن أول واجبات الأمم نحو أفاضها الموهوبين وأعلامها الممتازين، أن تعني عناية فائقة بتقديرهم واحترامهم اعترافاً بفضلهم وإبرازاً لإنتاجهم إن كانوا من الأحياء، وتخليداً لأسمائهم إن كانوا من الأموات، وتشجيعاً لأخلافهم على متابعة الجهود النشيطة ومزاولة الأعمال الرفيعة على اختلاف أنواعها وتباين نواحيها، وكلما كانت المواهب عالية كان واجب الأمة نحو صاحبها أثقل وأشد جدية بحيث لو لم تقم به لقصت على نفسها بالموت الأدبي ولأوصدت في وجه نهوضها كل باب».

(٩) محمد مصطفى حلمي وفلسفة التصوف الإسلامي

تباينت تعريفات المعنيين بالدراسات الروحية قديماً ومحدثين حول مصطلح (التصوف الإسلامي) فعرفه بعضهم بأنه: هو التخلق بالاخلاق الإلهية وبالوقوف مع الآداب الشرعية ظاهراً: فيرى حكمها من الظاهر في الباطن وباطناً: فيرى حكمها من الباطن في الظاهر فيحصل للتأدب بالحكمين كمال: ويعرفه المحدثون بأنه: هو العلم الذي يصور المثل الأعلى الإسلامي في الاخلاق. بينما يعرفه خصومه بأنه علم الشطط والبدع وان في ممارسته مروق وتجديف. وينزع منكريه إلى انه ضرباً من ضروب الجهالة والخرافة وان اربابه من المشعوذين والمتواكلين وأراذل الناس. اما عندي هو الحكمة العملية للحب الجامع بين كمال العبودية وجمال وجلال الربوبية وجوهره المجاهدة والاجتهاد والجهاد فالمجاهدة لتلك النفس التي لم تعرف كيف تحب فأغرتها اللذائذ المادية وغوتها الشهوات الحسية وامتتها الوسوسات الشيطانية. والاجتهاد في فهم ما استطر وعرفه ما خفي من الخبر وتأويل ما بطن وما ظهر من كلام الباري وسنة خير من بعث وشكر. والجهاد في نشر السماحة والسلام والعمل على اسعاد كل الانام وغرس المحبة والرفق باللئام قبل الكرام ومدح كل ملة تنزه وتعظم الرحمن وتدين بالإسلام. وقد استلهمنا هذا التعريف من فيض روح تعاليم مفكرنا وكلماته. فقد عبر مفكرنا في دراساته وتحقيقاته عن تلك المعاني وذلك الجوهر

وهاتيك المناهج والطرائق والسبل. هو الدكتور محمد مصطفى حلمي (١٩٠٤ - ١٩٦٩) رائد الدراسات الصوفية العربية في العصر الحديث والمفكر المصري الذي اثرت مؤلفاته وتحقيقاته وترجماته المكتبة الفلسفية العربية وهو المتفلسف الذي نظر إلى الفلسفة باعتبارها افعال وان التصوف منها سلوك وليس مظاهر واقوال.

ولد في حي شبرا بالقاهرة، في اسرة اسلامية الخصال والفعال فجميع اعضائها يدين بالورع ويمقت الجشع والطمع، وعُرفوا بين الناس بانهم عشاق المساجد واهل المروءة والتسامح، فنشأ الصبي في معيتهم على حب النبي وخصاله وسنته، وتلقى تعليمه الأولى في مدارس شبرا حتى حصل على الثانوية القسم الأدبي عام ١٩٢٣، وفي هذه الآونة وهو في ريعان الشباب ابتلاه الله بكف البصر فلم يجزع بل حمد وشكر واتخذ من بلوته دافعاً لاجتياز كل العقبات وراح يعبد الله بنفس راضيه في مقام الجهاد، وقد دون هذه المحنة في مذكراته التي بدأ في كتابتها قبل اصابته بكف البصر بشهور أي عام ١٩٢٢، وجاء فيها بصيغة الغائب (وقد تعرض - صاحبنا - لمحنة من اشد المحن على نفس شاب في مستهل عهده بالشباب، فاذا هو يمسي ذات مساء يوم من ايام الشتاء، وقد اكفهر وجه السماء، وارخى الليل سدول الظلماء فأسدل معها على عينيه حجاباً لم يبق له الا مساعاً لشعاع من ضياء، ولكنه قد كان إيمانه بالله ومشيبته ايماناً قوياً، واطمئنانه إلى الله وقدرته اطمئناناً نقياً، لم يسعه الا ان يقف من المحنة موقف الصابرين، ومن الله موقف الشاكرين، وكان في ذلك، وفي كل ما عرض له بعد ذلك من المتفائلين الراضين، لأنه قد رسخ في عقله وفي قلبه ان الله خير فلا يمكن ان يريد به الا خير).

وفي عام ١٩٢٥ اصر على دخول الجامعة ليدرس الفلسفة اقتناعاً منه بانها السبيل الاوحد الذي يمكنه من التعرف على العالم ببصيرته واريحيته وذهنه إذا ما احسن تعلمها، وذلك عوضاً عن بصره الذي فارق عيناه، وفي عام ١٩٢٩ حصل على ليسانس الآداب بقسم الفلسفة، ثم عين معيداً عام ١٩٣٢ ثم حصل على الماجستير وكان موضوعه (نظرية الجوهر عند ديكارت وسبينوزا) عام ١٩٣٧ تحت اشراف الفيلسوفين الفرنسيين أندريه لالاند واميل برييه، ثم حصل على الدكتوراه عام ١٩٤٠ بعنوان (ابن الفارض والحب الالهي) تحت اشراف الشيخ مصطفى عبدالرازق

بمرتبة الشرف الاولى. وعين مدرسًا عام ١٩٤١ في نفس القسم، ثم استاذ مساعد عام ١٩٤٨. وفي عام ١٩٥٤ تقدم لشغل وظيفة استاذ كرسي الفلسفة بكلية الآداب مع زميله الدكتور عثمان امين، وقد اقرت اللجنة المحكمة بأحقيتهما معًا بالدرجة، غير ان الفساد الاداري حال بين مفكرنا وبلوغ ما استحق، ومنحت الدرجة لزميله الآخر دون تبرير، وقد قابل مفكرنا ذلك الظلم بصبر جميل وروح ضاحكه وستهكمة على طمع الطامعين فحمد الله وشكره على ما قدره وفعله ليختبر تلك النفس المحبة لوجهه دون سواه.

وبعد بضع سنوات عاد مفكرنا للتقدم مرة ثانية للحصول على نفس الدرجة ولم ينلها بحجة انه لم يتقدم بأوراقه في الموعد، ثم تقدم للمرة الثالثة عقب اعلان الجامعة عن حاجتها لمن يشغل هذه الدرجة فتقدم اليها فاعتذرت ادارة الجامعة عن قبول طلبه بحجة اقترابه من سن المعاش عام ١٩٦٤.

ويبدو ان ظلم ذوي الاحتياجات الخاصة له جذور مكينه ومتينة في ثقافة المجتمعات والادارات والهيئات المريضة والنفوس التي حاق بها العطب بعد ان شغل منها الحقد موضعًا لا شفاء منه، واصابها العمى الذي حجب اعينها عن رؤية طريق الصلاح والفلاح.

وخلال عمله بالجامعة كان مثالا لكل - ما نفتقده الان من خصال - الاب والمعلم والعالم الأريب المحنك الراغب في تثقيف النشء وصنع عقول الرجال وتربية وتوعية طلابه واصدقائه ومريديه، وانموذج رائعًا للوفاء والاخلاص لأستاذته ورفاقه، وذلك لان الحب والبر قد منحهما الله له عوضًا عن نور مقلتيه.

وقد رشحه مقامه الرفيع في ميدان البحث الفلسفي لشغل العديد من المواقع البحثية والعلمية، فقد انتدب لتدريس التصوف الإسلامي في جامعة عين شمس، والاسكندرية، والخرطوم، وكلية أصول الدين بالأزهر، ومعهد الدراسات الإسلامية بالقاهرة. وعمل خبيرًا للفلسفة بمجمع اللغة العربية، كما شارك في كتابة الردود والتعليقات على ابحاث المستشرقين في موسوعة (دائرة المعارف الإسلامية الفرنسية) النسخة المترجمة إلى العربية.

ولم يقف دور مفكرنا عند عمله الاكاديمي في الجامعة بل كان كاتبًا تنويريًا من الطراز الأول إذ اخذ على عاتقه رساله تنبيه الازهان بحقيقة الحياة الروحية الإسلامية وتوضيح دور التصوف العملي في اصلاح المجتمع ومؤسساته وتقويم اخلاقيات الفرد وسلوك الاسرة، وتشهد بذلك مقالاته في: مجلة الرسالة، تراث الانسانية، الفكر المعاصر، الإسلام والتصوف، عالم الروح، الازهر، منبر الإسلام، مجلة كلية الآداب.

ويلخص مفكرنا مشوار حياته بقوله: (ما الحياة في الدنيا الا نفس يتردد في الإنسان يوم قدومه اليها، والى نفس اخر يتصعد يوم رحيله منها، فيفنى المرء وتبقى ذكراه، وتبلى عظامه ولا تبلى اثاره، ورحم الله امرءاً قضى حياته في علم يحصله، أو ادب يكتسبه، أو خير يؤتيه أو نفع لوطنه يؤديه، فأن هذا لهو الخالد اثره، الباقي ذكره، الجنة مأواه، ونعيم الخلد مثواه).

اما عن منهجه في دراسة التصوف الإسلامي فيمكن التماسه في ذلك النهج الذي اوصى به لتلاميذه قبل شروعه في التصنيف عن الصوفية ونقد آرائهم وتحليل كتاباتهم في هذه النقاط:

عدم الفصل في تناول الخطاب الصوفي بين المتلقي والدارس والمعايش وذلك لان هذا العلم من العلوم الذوقية فلا يمكن ادراكه الا من آلفه وتذوقه شأن سائر الفنون وقنع به قناعة المحب لمحجوبه فهو ليس من العلوم التلقينية بل يدرك عن طريق التحصيل بالتجربة الذاتية من ذاق عرف ومن لج الابواب تفتح له.

لذا نجد مفكرنا يضع أصول منهجه على نحو لا يفرق فيه بين الدارس والمتذوق الحقيقي اعتقاداً منه ان الذي يدرس التصوف من الخارج لن يستطيع فهمه أو الحكم عليه أو معاشته أو ادراك اللحظة الاشراقية التي كتب المتصوفة بمقتضاها اشعارهم وشذراتهم الملهمة.

يجب على الدارسين البدء بتحقيق اقوال الصوفية اعتماداً على الدارسات التاريخية التي تثبت صدق انتساب النصوص إلى اصحابها من جهة والتحليلات الفيلولوجية اللغوية المقارنة لتحديد البنية التعبيرية في الشعر والنثر للصوفي من جهة ثانية، الأمر

الذي يمكننا من القطع بسلامة التحقيق وصحة المصدر الذي يمكن ان نعول عليه في دراسة شذرات المتصوفة ووجهتهم ومنازعهم، بالإضافة إلى ذلك كله نقد البنية الثقافية للعصر الذي عاش فيه الصوفي بوجه عام للتعرف على احواله والسلطات المهيمنة والاصوات المسيطرة.

بالإضافة إلى تحليل بنية الأقوال والأشعار للوقوف على دلالة الألفاظ ومفهوم الاصطلاحات، الأمر الذي يمكن الدارس من عقد المقارنات والكشف عن مواطن التأثير والتأثر بين المتصوفة، والتحقق في الوقت نفسه من صحة النصوص الاصيل منها والمنتحل، وقد طبق مفكرنا ذلك في دراسته عن ذي النون.

يجب تسليم الدارس بان هناك نظريات ونحل قد تسلمت إلى بنية التصوف في اطواره المتأخرة، ومن ثم كان لزماً عليه العودة إلى اصولها الثقافية والعقدية والفلسفية للكشف عن مبلغ اثارها في كتابات المتصوف وقدر تأثره بها وفي اية مرحلة من تصوفه، وبيان ما طرأ عليها من تغير عند الحاقها أو ادخالها على بنية التصوف الإسلامي وتأويلات الصوفية لها والتنبيه على انها مؤثرات دخيلة على بنية التصوف السني.

توضيح الجانب الايجابي من الحياة الروحية الإسلامية واثبات ان التصوف رياضات ربانية لمجاهدة النفس والجهد في معاشة الحياة وتوضيح ان التصوف الإسلامي لم تبنى قواعده واصوله بمنأى عن العقل والحقائق البديهية حتى لا تلوث معارفه بالخرافات والبدع، كما يجب التأكيد على ان هذا التصوف يقوم على الارادة الحرة، ومن ثم لا يخضع إلى المسايرة والتقليد الا في اضيق الحدود، فمتابعة الطالب أو المريد لشيخه أو امامه دون تدبر من الامور الغربية على مسلك الصوفية الأول، فلا محاكاة - عندهم - واقتفاء سنة الا بالانقياد للسنة النبوية والصحابة والتابعين ولا سيما في المسلك واداء الفرائض والخلو والاعتكاف.

ضرورة قيام العلاقة بين المريد والشيخ أو طالب هذا العلم والاستاذ على لغة الحوار الحر حتى لا يكون التحصيل عن طريق التلقين والتبعية العمياء، شريطة ان يكون دستور هذا الحوار هو السياج الخلق الجامع بين ادب المعلم واخلاقيات

المتلقي وهذا الدرب من دروب التعليم هو الاساس في التربية الإسلامية. فيحق للطالب ان يستوضح المعاني ويستجلي الدلالات ويستفسر عن الغامض من حديث المعلم، وينبغي على المعلم ان يحاور التلميذ بقدر ما يطيق وما يفهم وما يستوعب وان يتجنب توبيخه أو لومه إذا ما بدر منه ما يوحى بالحق أو ما يبدو من قلة الفهم، وبالجمله ان يتحلى المعلم والمتعلم بالسماحة والأناة، لان الطريق شاق ووعر.

يجب ان يكون الصوفي صادق مع نفسه بعد ان يعرفها وينتهي من ترويضها بالتخلية والتحلية، ويقول: (ان من الخير لمن اراد بنفسه الخير انما هو ان يعرف الإنسان نفسه اولا فيأخذها بالتصفية والتحلية والترقية: التصفية من شوائب الجهالة والضلالة والرعونه والغواية، والتحلية بافضل الفضائل واكرم الاخلاق واحمد الخصال، والترقية بالاقبال على لعلم الذي يبدد بنوره ظلمة الجهل، ويكشف عن القلب كل حجاب، ويفتح من دونه عن العقل كل باب، واذا كان ثمة احد احرى بان يستقي مبادئ حياته في العلم والعمل من هذه المنابع الثلاثة فهم الشباب الذين يحتاجون إلى ما يقوم نفوسهم، ويثقف عقولهم، وينقي قلوبهم، ويضبط سلوكهم).

ضرورة التنبيه على المبتدئين وطلاب الحقيقة الصوفية على ان النصوص الانشائية والأشعار الصوفية تحوي معنيين ودلالتين للألفاظ: اولهما مباشر يفيد صدق العاطفة، والثاني رمزي باطن يحتوي على معان مستترة خلف الكلمات لا يفقه معانيها الا المتبحرون في العشق. وكذا النظريات التي صاغها كبار الصوفية مثل: نظرية وحدة الاديان والانسان الكامل والنور المحمدي.

فأن هذه النظريات لها وجهان اولهما: نبوة المصطفى وما حوته رسالته من شرائع، وما كانت عليه سيرته قبل وبعد البعثة وما امرت به سنته من فضائل تعد الجانب العملي من التصوف الإسلامي، اما الجانب الفلسفي فيمكن التماسه في المعنى الباطن لهذه النظريات ويبدو في تلك الحقائق النورانية والكمالات الانسانية التي لا يصل اليها الا الواصلون والعارفون والفانون في حب الله فتزول من امام اعينهم الحجب وتنكشف امامهم مئات الاسرار العلوية التي تبدو في عيون الخلائق خفية، ويمكن التعبير عنها بالعلم اللدني أو المعرفة الصوفية.

والجدير بالإشارة ان مفكرنا لم يصرح بمنهجه هذا دفعة واحدة، بل جاء في عدة سياقات خلال دراساته عن التصوف واعلامه ونظرياته، غير ان الملفت للنظر ان نجد من بين مقالاته قصة تحوي أصول منهجه التربوي في دراسة التصوف، وهي قصة حديث العقل والقلب، وهي عبارة عن حلقات نشرها مفكرنا في مجلة (الإسلام والتصوف) في الفترة من يونيه ١٩٥٩ إلى أغسطس ١٩٦٠، وقد جاءت حلقاتها غير متتابعة، بل جاءت متفرقة تحوي موضوع واحد، الا وهو علاقة العقل بالقلب أو ان شئت قل علاقة الفلسفة بالتصوف، أو الحكمة العقلية والحكمة الروحية العملية، وهو فيما ذهب اليه - اعني قالب القصة - قد انتهج نهج الغزالي في سكب الأفكار في اسلوب تربوي شائق ومسلّي، وهو أيضًا مسلك الشيخ مصطفى عبدالرازق في نشر افكاره النقدية التنويرية في قالب قصصي ضاحك.

واذا كان مفكرنا قد حاكى رسالة الغزالي (أيها الولد) أو (مذكرات الشيخ حسان الفزاري) للشيخ مصطفى عبدالرازق فان ذلك لا ينقص من قدراته الابداعية، إذ جمع بين الاطار القصصي واسلوب المقامة وحافظ في الوقت نفسه على البنية المعرفية للتصوف.

لذلك سوف نحاول في السطور التالية التعرف على اهم الأفكار التي اوردها مفكرنا في قصته، والكشف عن اصداؤها وتطبيقاتها في معظم كتاباته عن التصوف الإسلامي، لتتمكن من تقييم تجربته واصالة منهجه في هذا السياق.

وتبدأ القصة بقوله: (هذه اطراف من الحديث يصدر بعضها عن العقل ويخاطب فيه العقل، ويصدر بعضها الآخر عن القلب ويخاطب فيه القلب، ويرمي كلها على كل حال إلى الكشف عن الحقيقة، وعمّا تنطوي عليه الحقيقة من معاني الحق والخير والجمال، والى كل من كان له عقل وآلف القلب، اقدم هذه الاطراف من حديث العقل لعله ان يتحقق، ومن حديث القلب لعله ان يتذوق).

أما عن شخصيات القصة فهي تتألف من ثلاثة شخصيات الراوي - محمد مصطفى حلمي - والشيخ والطالب. اما عن الراوي فيعرف نفسه بأنه كان من طلاب العلم المرتابين في المعارف التي يتلقونها والمعلومات التي يحصلونها، ثم اضحى متكلمًا

وفقيهاً، ثم ثم فيلسوفاً ثم مصلحاً اجتماعياً وأخلاقياً، ثم كاتباً موسوعياً يميزه الصدق في الطرح والموضوعية في المعالجة والجمع بين رجاحة العقل ونقاء السريرة، أي انه اقرب ما يكون لابي حامد الغزالي. اما الشخصية الثانية فهي شخصية الشيخ الذي يعبر عن حقيقة العلاقة بين العقل والقلب واحسبه المحاسبي (٧٨١-٨٥٧ م)، وتأتي الشخصية الثالثة ويمثلها الطالب أو المريد.

ولا توجد في القصة احداث الا ذلك التنقل من فكرة إلى فكرة، ومن لقاء إلى اخر. وهي في هذه الصورة اقرب إلى المحاورات السقراطية. وسوف نتحدث عما اثارته من قضايا وما عالجتة من مسائل ومشكلات.

اما عن وجهته في دراسة التصوف فهي نفس نهج مدرسة مصطفى عبدالرازق وجهودها الجادة في اثبات اصالة الفلسفة الإسلامية بوجه عام والتصوف على وجه الخصوص باعتباره ثالث المباحث الفلسفية - بعد علم أصول الفقه وعلم الكلام - التي تعبر عن عبقرية الفكر الإسلامي في ينابيعه الاولى المستمدة من القرآن والحديث والسيرة النبوية العطرة، ويقول: «القرآن هو المنبع الأصفى والمنهل الأشفى الذي سلك إليه الصوفية أو ما سلكوا طريق الاستسقاء والاهتداء، استقوا منه واهتدوا به بقدر ما استقوا من الحياة الروحية المحمدية واهتدوا بها، ولم يهتدوا بالقرآن أو يستقوا منه من الناحيتين العلمية العملية فحسب، وإنما كان ذلك أيضاً من الناحية النفسية».

ويعد محمد مصطفى حلمي بلا منازع اقوى من صاول المستشرقين ورد على مزاعم المتعصبين منهم وصوب الكثير من الاخطاء التي وقع فيها بعضهم، كما اوضح وبين وحقق ووثق جل ما يعين الباحثين العرب والغربيين على فهم حقيقة الحياة الروحية في الإسلام، فذهب مع محمد غلاب ومحمد يوسف موسى وتوفيق ٥٤ الطويل إلى ان منابع ومشارب الزهاد الأول الذين ساروا على نهج النبي في التحنث والتعبد والتكشف لم يكونوا في حاجة لملل أو نحل اخرى ليحاكونها في صلواتهم وادعيتهم واورادهم ومناجاتهم للباري، ويقول: «أن الدستور الخلقي النبوي هو الأساس الذي يقام عليه كل دستور صوفي في الإسلام، وأن الذين يردون الحياة الروحية الإسلامية إلى أصول أجنبية عن الإسلام والذين يتخرجون من رد

هذه الحياة الروحية الإسلامية إلى أصلها الأول في تحنث محمد قبل البعثة يدعون أن التحنث كان عادة من عادات العرب في الجاهلية، لم يكن أولئك ولا هؤلاء من المنصفين أو المحققين»، واستطعنا آخر الأمر أن نبين أن أولئك وهؤلاء لو درسوا الحياة الروحية المحمدية بعد البعثة بصفة خاصة دراسة تحليل وتمحيص وموازنة في ضوء المصادر الإسلامية الصحيحة لانتهوا معنا إلى ما انتهينا إليه من أن يد محمد النبي العربي هي التي كتبت الصفحة الأولى من كتاب الحية الروحية الإسلامية“. ولعل هذا الدرب كان مشتركاً بين كل من سلك سبل الوصال والاتصال بالله عن طريق بحور الحب والعشق والورع والتقوى وغير ذلك من اللآلئ الخلقية التي يزدان بها تاج الفضائل، فالتحلية والتخلية والجمال والكمال والأنس والرضا لا تحتاج من المريد إلى معلم، بل هي ثمرات تنشأ في النفس الراقية والقلوب الصافية، ومن ثم فإن وجوج أي تشابه بين البنية الأخلاقية لهذه المرحلة في الزهد الإسلامي التي بنى عليها التصوف السني لا يمكن ردها لثقافة شرقية أو غربية من تلك التي زعم المتعصبون من المستشرقين أنها مجرد محاكاة لها، ولم يكن الخطاب الصوفي عند محمد مصطفى حلمي محصوراً في تلك المصاولات التي دارت بينه وبين المستشرقين، تلك التي حفلت بها مقالاته وتحقيقاته وتعليقاته في أشهر الدوريات والموسوعات الإسلامية، بل نجده يتخذ من النقد غربالاً لتخليص التصوف الإسلامي في العصر الحديث مما علق به من بدع وخرافات ومجون وشطح وطقوس وموالد وحلقات من الزار وغير ذلك من مظاهر وظواهر وتقاليد يأبأها الشرع وترغب عنها سنة النبي العطرة وتناقض في الوقت نفسه جوهر التصوف باعتباره علم روحاني متمم ومكمل ومجمل لأفعال العباد التي نص عليها الشرع، مبيناً أن الكثير من الدخلاء على هذا الطريق الروحي قد شوهوه بأفعالهم الجاهلة والبذيئة والمجترئة، الأمر الذي دفع أعداء التصوف من المتشددين والمتعصبين إلى وصف طالبيه وأقطابه بالكفر والزندقة والمروق.

وإذا ما انتقلنا إلى جهوده البحثية في هذا الميدان فسوف نجده قد عالج العديد من المسائل على الصعيد العلمي الأكاديمي فتعرض إلى قضية العرفان عند الصوفية (المعرفة الإشرافية أو الحدس الصوفي) فذهب إلى أن ذي النون المصري (٧٩٦-٨٥٩ م) هو الذي وضع الحجر الأساس في صرح التصوف الشيوصوفي الإسلامي

(أي التجربة الباطنية بالمعارف الإلهية والحقائق الربانية)، وهو يعد أعلى درجات المعرفة الصوفية التي يبدأ سلمها: بمعرفة عامة المسلمين، ومعرفة المتكلمين، ومعرفة خواص الأولياء المقربين الذين يعرفون الله بقلوبهم. والأخيرة لا تحصل عن طريق الكسب والتعلم والتصور والاستدلال، ويقول: «إنما هي إلهام ونفث في الروح ونور يقذفه الله في سر العبد فيعرف العبد الله معرفة مباشرة لا واسطة فيها ويقتنية لا شك يعتريها».

ويضيف أستاذنا أن هذه الدرجة العرفانية لا تأتي عن طريق المجاهدة الروحية فحسب، بل عن طريق إمعان نظر المتصوف في ثلاثة أشياء هي: بالنظر في الأمور كيف دبرها، وفي المقادير كيف قدرها، وفي الخلائق كيف خلقها.

ويتنقل مفكرنا من الحديث عن المعرفة عند ذي النون إلى مقام الحب موضحا أن الأنس والاتصال والوصال بين العابد المحب والباري المحبوب تعد من أخص أسرار المتصوف التي لا ييوح بحقيقتها لأحد، غير أنه يمكن أن يصف بعض عتبات الطريق إليها، وهي أن يكون المحب صابرا شاكرا ذاكرة، ويقول: «أما إذا كان العبد ساهيا لاهيا معرضا عن ذكر الله فذلك علامة إعراض الله عنه، ويرى أيضا أن الرب إذا أنس العبد بخلقه أو حشه من نفسه، وإذا أوحشه من خلقه أنسه بنفسه».

ويرى مفكرنا أن أصدق الأمثلة على صدق دروب الحب عند المتصوفة الأول نجده في تجربة رابعة العدوية (٧١٣-٨٠١م)، تلك التي ذابت عشقا في الذات الإلهية بمنأى عن أحوال الخلائق المحبة، فلم تكن خائفة ولا طامعة بل كانت فانية في معيته وحضرته، ويقول: «وعلى يد رابعة بذرت لأول مرة في تاريخ الحياة الروحية الإسلامية بذور الحب في بستان القلب». ويضيف أن هناك العديد من الأوجه تجمع بين رابعة وابن الفارض (١١٨١-١٢٣٤م) فكلاهما خاض بحور الحب إلى منتهاها قاصدا الأنس والاتصال والوصال والعيش في معية اللطف الإلهي، غير أن ما يميز الأخير جمعه بين الحب الإلهي وعشقه للحقيقة المحمدية مبينا مكانة النبي عند الباري الذي أعلى من شأنه على كل الخلائق وجعله أنموذج للإنسان الكامل وخير من بعث واستأن على كلام الله، ويبين مفكرنا أن عشق ابن الفارض للنبي لا يعني مشاركته للباري في قلبه وعواطفه، بل أن حبه للمصطفى لم يكن سوى صورة من صور حبه لله باعتبار النبي أحب خلق الله إليه.

ويعرف مفكرنا في قصته التي نسجها من خياله فتروي حوارا بين المرید وشيخه وهي المعنونة بـ(حديث العقل والقلب) على لسان الشيخ، النفس المطمئنة بأنها «هي التي تنورت بما أشرق عليها من أنوار قلبية، وتهذبت بما فاض عليها من أسرار إليها.. والنفس الناطقة هي هذا الجوهر العاقل في الإنسان به يرى ويفكر، وعليه يعول فيما يعقل ويدبر. وإذا استطاعت النفس أن تتمثل الحقائق تمثلا يقينيا وأن تستحضر الدقائق استحضارا حدسيا، فهي النفس القدیسة التي تتصل بذاتها بموضوعها اتصالا مباشرا تسقط فيه الوسائط وتزول الحجب وينكشف المحجوب، فيحصل الطالب على المطلوب، ويصل المحب إلى المحبوب».

ولا يفصل مفكرنا بين العقل بوصفه آلية من آليات المعرفة والنفس القدیسة الحدسية القادرة على الوقوف على الحقائق الربانية إلا من حيث هي درجة ف سلم العرفان، وهو يتفق في ذلك مع المحاسبي، وابن سينا (٩٨٠-١٠٣٧م)، وابن باجة (١٠٩٥-١١٣٨م) ويقول: «القوة العقلية هي التي تقود الإنسان إلى الحقائق وتجنبه الباطل، وتظهره على الحسن فيتبعه، وعلى القبح فيمنعه.. ولا يكون الإنسان إنسانا بالمعنى الصحيح إلا إذا كانت القوة العقلية هي الغالبة عليه والموجهة له، بحيث لا يأخذ من سائر القوى إلا ما لا بد منه، ولا غنى عنه، وبحيث يقع التعادل بين قواه فيحصل التوازن بين أفعاله، ويكون بمنجاة من الوقوع في الزلل والحرج، أو الإغراق في الغلط والشطط».

ويعرف مفكرنا التصوف على لسان المرید الذي كان يراجع شيخه فيما حفظه عنه، المنهج الذي أجملته لي في ثلاث هي: «النظر العقلي السليم، والدوق القلي المستقيم، والخلق النقي القويم، وأخذت أفكر وأنظر وأتذوق وأشعر وأعمل وأدبر، على هدى من ذلك المنهج الذي أحسبني قد أصبحت معه أكثر استعدادا لتحقيق المثل الأعلى الذي تريدني على أن أحققه على يديك».

ويحذر مفكرنا على لسان الشيخ كل من يشرع في اختيار هذا الدرب من آفة الغرور، فيقول: «أنني أحب أن أنبهك إلى شيء يجب أن تنتبه إليه، وتحذر منه، وتتجنب الوقوع فيه أو الخضوع له، وأعني بذلك الشيء الفتنة التي تدفع الإنسان إلى حيث يخيل إليه أنه قد وصل من العلم إلى أقصى نهاياته، وانتهى في العمل إلى

أسمى غاياته وأنه لم يعد في حاجة إلى أن يستزيد من علم أو وجود في عمل، ذلك ما أعيدك منه، وأربأ بك عنه، وألح عليك في أن تجنب نفسك السبيل إليه. واعلم يا بني أنك مهما علمت، ومهما أصبحت في نظر نفسك وفي نظر الناس عالماً، فأنت مع ذلك ما زلت جاهلاً، ومن يدريك فلعل الذي تعلمه إذا قيس إلى الذي تجهله فلن يكون شيئاً.. فإياك إياك يا بني أ، يفتنك علمك عن جهلك وأن تشغلك فضيلتك عن رذيلتك، وأن يلهيك ما استقام منك عما لا يزال معوجاً فيك».

ويحذر مفكرنا أيضاً تلميذه من الجهلاء وأدعياء العلم، وذلك بقوله: «ألا ترى أنه ليس أضر بالعلم والخلق من أن يترك هؤلاء يعيشون في العلم فساداً ويعبثون بالخلق إفساداً، يرددون ألفاظاً وعبارات جوفاء. يوهمون بها السذج والبلهاء ويتملقون بها العواطف والأهواء ويتخذون منها سبيلهم إلى المآرب والغايات وما دروا أنهم إنما يعولون على سراب وأن الله قد كتب لهم أسوأ النهايات».

وذهب إلى أن التصوف الإسلامي العملي لا ينفصل عن ذلك التصوف الروحي المتمثل في الزهد والتبتل والدعاء والارتقاء في المقامات بالمجاهدة الروحية، والحجة في ذلك سيرة النبي وسنته قبل وبعد البعثة.

ويتحدث عن النبي بوصفه الإنسان الكامل، والنور الأول، والحقيقة الأولى، قائلاً: «لم يكن إنساناً كاملاً كغيره من أفراد الإنسان الكامل الذين يتمثلون في هذا النبي أو ذاك فحسب، ولا هو أكمل إنسان اختص بما لم يختص به غيره من الكمال فحسب، ولكنه كان هذا وذاك وكان شيئاً آخر أسمى من هذا وذاك، وكان له أثره في التاريخ الديني بصفة عامة وفي تاريخ الحياة الروحية الإسلامية بصفة خاصة، وفي تاريخ الفلسفة الصوفية الإسلامية بصفة أخص، فنوته الظاهرة كانت مطلع فجر جديد في حياة الإنسانية وسلوكه الذي سلكه إعداداً أو استعداداً لهذه النبوة وفي إبانها كان كله إقامة لصرح الدين القويم على دعائم نفسية وخلقية وروحية واجتماعية، وتوجيهها للأفراد والجماعات إلى الأخذ بالمبادئ التي أخذ بها نفسه وعقله وقلبه، والتي لو أخذوا بها نفوسهم وعقولهم وقلوبهم على نحو ما أخذ بها لصلحت حالهم في معاشهم وحسن مآلهم في معادهم ولظفروا بما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر». ويقول عن أهمية الحب في الشق الصوفي: «لا نكاد نقف

على حياة صوفي من الصوفية ولا على أثر من آثاره إلا ونجد الحب الإلهي قد أثر فيه، ووجه ألفاظه ومعانيه وجعل منه شاعرا أو ثائرا يختلف حظ شعره أو نشره من القوة أو الضعف ومن الرقة أو العنف بمقدار ما سيطر عليه الحب وصفا منه القلب.. وليس من شك في أن هذا التراث الروحي الذي خلفه الصوفية المسلمون في الحب الإلهي هو خير المنابع التي تستقي منها الفلسفة الصوفية الإسلامية وما تنطوي عليه هذه الفلسفة من المعاني النفسية والخلقية والميتافيزيقية».

ويرى شراح ابن الفارض أن مديح سلطان العاشقين للنبي لم يكن لشخصه بل أن حبه وعشقه الذي ورد في شعره لم يكن سوى تعبيرا عن هيامه بالنور المحمدي والحقيقة المحمدية التي خلق الله منها كل الأنوار والحقائق، ويقول: «ولا نكاد نعر لآبن الفارض على قصيدة بأكملها قصد فيها من أولها إلى آخرها إلى وصف حبه النبوي وذكر حبيبه المحمدي وإنما هو قد احتفل بحبه الإلهي، وبمحبوبه الحقيقي، احتفالا لم يسبقه إليه أحد من المتقدمين ولم يشاره فيه أحد من المعاصرين ولم يلحق به فيه أحد من المتأخرين فهو من هذه الناحية إمام المحبين وسلطان العاشقين، ولم يخصص بعض قصائده الطوال أو القصار لممدح الرسول عليه الصلاة والسلام ولعله قد شغله حبه الإلهي عن حبه النبوي وملك عليه قلبه ذكر محبوبه الحقيقي وهو الله عز وجل أكثر مما ملك عليه هذا القلب ذكر حبيب ذلك المحبوب الحقيقي وهو محمد صلى الله عليه وسلم، لأن محمدا قد اختص من دون الأنبياء عليهم السلام بمقام المحبة، فالله قد اتخذ من محمد حبيبا، على حين اتخذ من غيره من الأنبياء صفياء ونجيا وخليلا».

ونألف مفكرنا يعمل على نشر الأخلاق الصوفية بين الشباب مرغا إياهم فيها ومحبا السير في دروبهم، وذلك عوضا عن طريق الجهلاء الشاغل بالشهوات وطريق المتعصبين المهدد والمحذر بالولايات، وطريق المتطرفين الذين لا يضمرون للأغيار سوى الشر والعدوات، ويقول على سان أحد أبطال أفاصيصه التي كان ينسجها كآلية من آليات التواصل مع الجمهور: «إذا أردت بعلمك وعملك وقولك وجه الله فكن عقلا منزها عن الأغراض، وكن قلبا مبرأ من الأمراض، وكن ضميرا مجردا عن النزوات والأهواء، ثم قل بعد ذلك ما شئت لمن شئت، فلن يكون قولك عند ذلك

إلا حقا وصدقا».. «والعقل سمي عقلا لأنه يعقل صاحبه عن ركوب شهواته وإتيان المكاره والمضار، وإن مثل العقل فيما يعقل ويضبط من أمر الإنسان، كمثل العقل فيما يمنع الناقه من الشرود والنفار، ومن هنا يمكن أن يقال إن العقل هو عقل النفس». تلك كانت فلسفة التصوف عند محمد مصطفى حلمي، فأين نحن منها الآن؟ فمعظم طرقنا الصوفية المعاصرة قد انصرفت عن هذه الوجهة العملية للتصوف. فنألف بعضها قد استغرق في بحور العشق الإلهي، فرغب في كثرة العبادة وانفصل عن المجتمع بحجة أن الفساد أكبر من مجاهداتهم وجهادهم، وأن العنف والظلم قد سلك مسالك وعرة لا يقوون على السير فيها، وأن الأكاذيب والدسائس والحسد والضغائن قد ملئت القلوب فهجرها الحب وهو الذي يعد الآلية الأولى التي تعمل على تصفية النفوس وتهيتها بالاتصال والوصال الرباني.

أما الفرق الأخرى فقد راق لها السير في ركاب العوام الذين أخذوا من التصوف قشوره ومظاهره الدخيلة على جوهره، مثل حفلات الذكر والموائد الشاغلة بالمنتطعين والعطالة والبهايل، ومعظمهم ارتدى لباس الجهل وحسبه زهدا ورغب عن أفعال العباد بحجة أنهم من المختارين وصفوة العابدين، فابتدعوا البدع وروجوا للخرافات واحترفوا الدجل.

أما الصنف الثالث فيمثلته تصوف رجال الأعمال الذين يكتفون بمجالسة المشايخ وبذل المال للفقراء ومد الموائد في رمضان وحسبوا ذل تصوفاً، في حين أن واجبهم الحقيقي هو إحياء الأخلاق الإسلامية في قلوب الشباب قبل الشيوخ واقتلاع الطمع منها وإعادة نشر بذور الورع فيها كما أن إكثار بعضهم من الصلاة على النبي وترديد مدائحه والاحتفال بمولده لا يمكن إدراجه في التصوف العملي، فتحية النبي الحقيقية في السير على سنته وتبليغ دعوته والزود عن سيرته، وهذا هو الذي دعا إليه أستاذنا ومعلمنا محمد مصطفى حلمي.

(١٠) الشيخ حمزة فتح الله وحقوق المرأة في الإسلام

يصنف المعنيون بدراسة الفكر العربي الحديث، اعلامه واتجاهاتهم إلى محافظين

ومجديدين ومتطرفين مبددين، وذلك تبعاً للنسق العام لخطاباتهم ووجهة مشروعاتهم وانطلاقاتهم وموقفهم من قضايا: التراث والتجديد والحرية والوعي والاصلاح.

غير ان هذا الدرب من التصنيف لا يصدق الا على اصحاب المدارس الفكرية الكبرى، اعني الاتجاهات النهضوية والمنابر التنويرية التي ظهرت في مصر والشام وتونس منذ العقد الثالث من القرن التاسع عشر، اما المفكرون غير النسقيين فكانت موقفهم تتباين - إلى حد التناقض - وفقاً للقضايا المطروحة باعتبارها المحرك الأول للأفكار والآراء، فنجد من بين هؤلاء المفكرين من ينتمي إلى الاتجاه المحافظ في تناوله لقضايا الادب واللغة، ونألفه ثائراً متحمساً لقضايا الحرية على النموذج الاوروبي، ونرى منهم من ينضوي تحت راية الليبراليين في ميدان العقيدة والسياسة، وسرعان ما ينقلب على وجهته انتصاراً للعادات والتقاليد خلال مناقشته لقضايا المرأة وحجابها، ويعني ذلك انه ليس من الغريب ان نجد من التقليديين المتشيعين للموروث والمنافحين عنه من يدافع عن قضايا العلم الحديث وضرورة الاخذ به للقضاء على الخرافة والبدع وتخليص العادات والتقاليد من الآفات التي افسدها الجهل، بل وانتحال بعض النظم والمناهج الغربية في شتى الميادين - ما دامت لا تتعارض مع الثوابت الشرعية ومقاصدها - وينادي بتحرير المرأة ويدافع عن حقوقها التي سُلبت منها وحرمتها من انسانيته باسم الدين تارة والمجتمع الذكوري تارة ثانية وجهل المتعالمين تارة ثالثة، واحسب مفكرنا الذي سوف نتحدث عنه على هذه الشاكلة، ومن هذا الصنف من المثقفين.

هو الاديب واللغوي والمتكلم والناقد والمحقق حمزة فتح الله حسين المصري بن محمد التونسي (١٨٤٩ - ١٩١٨) ولد بالاسكندرية، وتلقى تعليمه الاولي في مدارسها، ثم التحق بجامعة (ابراهيم باشا) لدراسة العلوم اللغوية والشرعية التي تؤهله للالتحاق بالازهر، وبين جدران الازهر تعرف على العديد من المشايخ المحافظين فراق له نهجهم في القاء الدرس ودرهمهم في التحصيل وطريقتهم في الكتابة فطبع بطابعهم، ورغب في الوقت نفسه عن المحدثين في الاساليب والانشاء، فكان اسلوبه اقرب إلى الاطنا ب منه إلى الايجاز والى التقعر في اللغة منه إلى السلاسة والوضوح، الأمر الذي دفع معاصروه إلى انتقاده بل والتهكم على كتاباته الشعرية والنثرية التي

اضحت مجالاً للتندر والتفكه، الأمر الذي دفع بعض المقربين من انتحال عليه بعض المواقف المضحكة، نذكر منها انه سقط ذات يومًا في بئر ذات غطاء من الخشب، فراح يصرخ ويصيح طالبًا النجدة، فأجابه احد الجيران والقى اليه بحبل ليمسك به، ونادى عليه قائلاً: تشعبط يا شيخ حمزه (بالهاء)، فرفض ان يفعل وينجو بنفسه بحجة ان اسلوب الرجل كان ركيكًا وتعبيراته سوقية، وانه نطق اسمه بالهاء وليس بالتاء المربوطة، وصرخ في وجهه قائلاً (اني اوثر ان اموت غريقًا على ان اسمع هذا اللغو واللحن).

والطريف ان ذلك الشيخ الازهري لم يغضب من النكات والحكايات التي نُسجت حول شخصيته حتى اضحى مثل (جحا)، بل كان يشارك الناس في ضحكهم وسخرياتهم من المواقف التي يروونها عنه، وقد عُرف بين اصدقاءه بالمرح وخفة الظل.

وقد وجد مفكرنا - فور تخرجه من الازهر - ضالته في الصحافة الادبية فراق له احترافها، غير ان الاجواء في مصر كانت مفعمة بالروح الثورية والخطابات السياسية والكتابات الاصلاحية وذلك بفعل مدرسة جمال الدين الافغاني، ولما كان مفكرنا من التقليديين المسالمين ومن غير الراغبين في مخالفة اولي الأمر. فقد سافر إلى تونس عند اعمامه وعمل محررًا في جريدة (الرائد التونسي)، و(الكوكب الشرقي) من ١٨٧٣ حتى ١٨٨١ ولم يجد من بين الصحف المصرية - عند عودته اليها - سوى صحيفة (البرهان) التي ظهرت في الاسكندرية في نفس العام، فقد ظل قلمه بمنأى عن ما يدور من احداث في الثقافة المصرية الأمر الذي يفسر موقفه السلبي من الثورة العرابية، وتحيزه للخديوي توفيق والباب العالي في اسطنبول.

وعندما سئل عن موقفه من الاحداث اجاب بدعوة اهل المحروسة إلى التسليم بالأمر الواقع، ومسالمة المحتل حتى لا يسوء الحال وتم الفوضى والخراب.

وفي سبتمبر ١٨٨٢ أنشأ صحيفة (الاعتدال) وسلكت نفس السياسة المنتصرة والمبررة لأفعال الخديوي، والجدير بالذكر ان حمزة فتح الله لم يكن خائنًا أو عميلًا بل كان شأن معظم الازهريين تابعًا لسياسة الخديوي ومدافعًا عن الباب العالي،

وجامعًا بين الشعور الوطني والانتماء للعروبة والاسلام في سياق واحد، ومحذرًا في الوقت نفسه من المطاعم الاوروبية في العالم الإسلامي وهجمة غلاة المستشرقين على التراث العربي الإسلامي ومن دعاة التغريب الذين كانوا يشككون في صحة نصوص القرآن والسنة النبوية واصالة حضارة المسلمين، وتشهد بذلك مقالاته في هذه الآونة.

وقد كافأه الخديوي على مساندته لسياسته والدفاع عن مصالح القصر عقب الاحتلال. فاصدر قرار بتعيينه مفتشًا للغة العربية في وزارة المعارف، وفي عام ١٨٨٦ سافر إلى فيينا لحضور مؤتمر المستشرقين عن الحضارة العربية، وفي عام ١٨٨٨ قام بالتدريس في مدرسة دار العلوم، وهناك احيا في دروسه كتابات الجاحظ والمبرد والمرتضى، وكان محافظاً في نهجه البلاغي والنقدي، وحريصاً على احياء الموروث من ادأب العرب، ومشيداً لأمجادهم في مجال الفلسفة والعلوم.

وفي عام ١٨٨٩ سافر مبعوثاً من قبل الباب العالي لحضور مؤتمر المستشرقين عن الحضارة العربية ايضاً في استكهولم عاصمة السويد، وقد القى الشيخ حمزة فتح الله بحثاً بعنوان (باكورة الكلام على حقوق النساء في الإسلام) تناول فيه موقف الإسلام من العلم والعقل والمجتمع الإنساني، ثم انتقل إلى حقوق المرأة، ووضح سبق الإسلام لتكريمها، والحث على تعليمها وعدم ممانعته لاندماجها في المجتمع، فتعمل بجانب الرجال غير منفصلة عن الحياة وشئونها، بل كان لها الحق في المشاركة في امور الحكم والمعارضة السياسية، والاشتراك في الأمور الحياتية.

وقد اشاد (مدحت باشا) بما جاء في كلمة الشيخ حمزة فتح الله مبيناً انه قد صوب العديد من المفاهيم المغلوطة تجاه الإسلام وحقوق المرأة المسلمة. كما بين ان ما جاء به الإسلام اوسع بكثير وارحب من تصورات المرأة الاوروبية عن حقوقها في العالم الذكوري الأوروبي الذي كان لا يعتبرها إنساناً كامل الاهلية شأن الرجل.

وفي عام ١٩١٠ عُيِّن مفتشاً أول للغة العربية في وزارة المعارف، وفي هذه الآونة كف بصره، غير انه استمر في القراءة والكتابة في الصحف وداوم الحضور في حلقات العلم والمنتديات الثقافية والأدبية.

وفي عام ١٩١٢ أُحيل إلى المعاش مودعًا الوظيفة الحكومية في ميدان التربية والتعليم، غير ان قلمه ولسانه لم يتوقفا عن اثراء الحياة الثقافية في ميدان الادب والعقيدة واللغة. وتشهد بذلك اثاره المنشورة والمخطوطة، ومن المؤسف ان هذا الرجل لم يأخذ حقه بين رصفاء اللغويين والادباء، ولم يذكر اسمه من بين الداعين لحرية المرأة.

واعتقد ان ذروة ابداعاته تتمثل في ذلك الكتاب الذي يستحق به موقع الريادة الا وهو كتاب (باكورة الكلام على حقوق النساء في الإسلام) الذي لم يسبقه في موضوعه سوى بعض المقالات كتبها احمد فارس الشدياق وبطرس البستاني، ثم كتاب (المرشد الامين) لرفاعه رافع الطهطاوي عام ١٨٧٢. وقد سبق كتاب الشيخ حمزة فتح الله كتاب قاسم امين (تحرير المرأة) ١٨٩٩ أي بعشر سنوات.

وسوف نوجز في السطور التالية اهم آرائه التي تعد بدون ادنى شك سابقة لثقافة عصره، ومن هنا يأتي موطن المفارقة في شخصية حمزة فتح الله ومواقفه من القضايا المطروحة فنجده يجمع بين ذروة التقليد في اللغة والبلاغة والادب وقمة التجديد في قضايا الحرية والاجتماع.

فتناول مفكرنا قضية العلاقة بين الدين والعلم، والمعقول والمنقول، والثابت والمتغير من الشرع، وما يجوز فيه التأويل وما لا يجوز فيه، المتمثل في قطعي الثبوت وقطعي الدلالة، ونبه على خطر تغريب الفكر أو التبعية غير الواعية للنظريات الغربية وكتابات غلاة المستشرقين التي لم تعرض على مائدة النقد والتمحيص موضعًا ان خطرهما على الشباب اكبر ما يمكن تصويره لانه يشكك في سلامة العقيدة.

وقد ذهب إلى ضرورة تسليح الداعية المسلم بالثقافة العلمية والا تقتصر معارفه على العلوم اللغوية والشرعية، وذلك ليتمكن من مخاطبة الاغيار والمخالفين استنادًا على العقل والعلم، ووضح ان الإسلام لم يمنع الفقهاء والمحدثين والمفسرين من الاطلاع ودراسة العلوم الطبيعية والرياضية، وفي تاريخ العلوم عند العرب مئات الشواهد على ذلك.

وذهب في هذا السياق إلى انه لا ينبغي علينا معادة أو تكفير العلماء الذين ينكرون

ما نؤمن به، وذلك لان ما توصلوا اليه لا يعدو ان يكون نتائج احتمالية وحقائق جزئية ومن ثم جاء انكارهم لما نؤمن به استنادًا على ما توصلوا اليه من معارف، فالعالم المدقق لا يستطيع القطع أو القول في مسألة علمية برأي لا يحتمل المراجعة أو النقد، وعليه يجب علينا استقبال معارفهم ونتائجهم لدراستها وتقييمها وتقويمها في ضوء ما نؤمن به وما يتفق مع العقل ومنطق الاحتمالات.

ويقول: (اننا نقر بفضل هؤلاء الأجانب فيما اتقنوه وزادوا عليه وحسنوه مما وصل اليهم من العلوم العربية، لكننا مع ذلك لا نبلغ بهم اوجه الاغراق كما هو معتقد من قبل غلاتنا فيهم، فلقد ارتقوا بهم مرتقى صعبًا كاد ان يزاحم الافلاك، ولا نحط من قدرهم إلى درك الحضيض الذي اهبطهم اليه جهابذتهم... وان تسارع بعض علمائنا إلى تأويل ما يخالف تفسير القدماء وتخطئتهم لمجرد هذه المخالفة اجترأ على الدين كما وقع لبعض المفسرين في اية اولها لذلك، ثم ثبت ظاهرها تمامًا باكتشاف علماء الأجانب).

ويعني ذلك ان مفكرنا قد رغب عن اقحام الثابت في مضمار المتغير ورفض ما نطلق عليه التأويل العلمي للقرآن حتى يصل العلم إلى مرتبة اليقين، فما ورد في القرآن من آيات محكمات غير قابلة للتأويل يجب علينا التسليم بصحته شرعًا، اما المتغيرات ظنية الدلالة فلا ينبغي الصد عن تفسيرها في ضوء ثقافة العصر، أو ذمها وتكذيبها إذا ما تغيرت معارف تلك الثقافة العلمية، وذلك لأن العلم يمر بأطوار معرفية واستنتاجات عقلية تخطئ وتصيب، ومن ثم يجب علينا الوقوف منها موقف الناقد والدارس، وليس موقف الشاك المرتاب في الثابت العقدي.

ويترتب على ذلك أيضًا عدم اجراء أي محاولة لتأويل الثابت ليتواءم مع المتغير، ما دام في طور الاحتمالات ولم يصل إلى درجة اليقين (فذاث يوم سوف يثبت العلماء صدق ما حدث عنه القرآن بشأن انشقاق القمر).

ويتنقل مفكرنا إلى الحديث عن انسانية الإسلام ومرونة تشريعاته موضعًا ان مقاصده لا ترمي الا لسعادة الإنسان في الدنيا والاخرة، وان دستوراه الاخلاقي فاق كل التصورات الفلسفية والقانونية سوء في حكمته في تقدير الإنسان من حيث هو

عقل وشهوة ومشاعر أو المجتمع وما فيه من متغيرات أو البيئة التي تحيط به وما يطرأ عليها من سنن كونية، وان باب العقوبات والترهيب اقل بكثير من ابواب الترغيب والرفق والرحمة والتسامح، وان المحرم والممنوع والمكروه لم يحرم الإنسان من نعمة أو خير، بل ان الحلال المباح هو الذي يسعى إلى ذلك.

وذهب إلى ان التشريع الإسلامي لم يترك باباً أو قضية من قضايا المجتمع الإنساني الا وبين فيها ما يجب عمله وما يجوز فعله أو تركه، كما بينت مقاصده ان ما جاء به القرآن وصحيح الحديث من اوامر ونواهي لا يختص بالآخرة فحسب - كما يزعمون - بل هو موجه في المقام الأول إلى كيفية عيش الإنسان على الارض ليحصل السعادة في الدنيا والآخرة معاً.

ويتنقل مفكرنا إلى الحوار مع الآخر فيذكر اخطاء المستشرقين ومعارفهم المغلوطة وتصريحاتهم الجاهلة وآرائهم المتعصبة، فنزع إلى ان ما يعتقد غلاة المستشرقين عن طبائع العرب واخلاقياتهم محض كذب، فوصفهم اياهم بانهم اعداء للعلم والمدنية والعمران لا اساس له، ولا سند له في الوقائع التاريخية، وان كثير من الرحالة الغربيين والعلماء المدققين قد اكدوا جميعاً ان للعرب السبق في ميدان العلم واكتشافاته وتطبيقاته، وان مدنهم التي شيدها على اروع واحسن حال تكذب ادعاء الجاهلين بان العرب اهل بداءة وهمجية وسكناتهم اقرب للخرائب منها إلى المدن الراقية.

وقد عاب على غلاة المستشرقين تقييمهم الإسلام والحكم عليه من خلال تصرفات معظم المجتمعات الإسلامية وما يحدث للمرأة فيها، مما يتعارض مع اصل الشرع وصلب الدين، فبين ان وجود المجرمين لا يعني عدم جدوى القوانين، وان وجود الفساد لا يفضي إلى الكفر بأثر الاخلاق والدين.

ويقول: (ان الشريعة الإسلامية غير العمل بها، وانما نتكلم فيما تقتضيه الشريعة بقطع النظر عن العمل بها، لان المصائب انما تفاقم بسبب نبذها ظاهرياً ومرجعه كان وكنا، ويخجلني الاكثار من هذه الكينونة التي تأبى الاستناد عليها نفس الشريعة لأنها انما تأمرنا بالعمل والفعل لا بالأمل والقول).

واذا ما انتقلنا إلى قضايا المرأة - كما تناولها مفكرنا - فسوف ندرك إلى أي حد كان هذا العالم مجدداً، فقد طرق العديد من الابواب لم سبقه احد اليها، فبين ان الشريعة الإسلامية قد وضعت الاسس القويمة للعلاقة بين الرجل والمرأة بداية من مشروعية الحب بينهما وانتهاء بأسباب الطلاق ومضارة ومآلاته، وجاءت كتاباته - في هذا المضممار - اقرب إلى النصائح والتحذير والواجبات والمنفرات، والحلال الطيب والحرام المنهي عنه بوصفه شر في ذاته أو في عواقبه ومآلاته، وجميع ذلك مستمد من القرآن وسنة النبي.

فذهب إلى ان الحب والألفة والتراحم والقبول وطيب العشرة من اهم مقومات العلاقة بين الجنسين، وبين ان الحب ليس مرادفاً للشهوة الجسدية، ولا مبرراً للمطامع المادية، ولا مدفوعاً بمؤثرات خارجية، بل هو تألف وقبول من قبل الاثنين، فاذا لم يحدث هذا القبول فلا ينبغي على ولي الأمر ان يدفع ببناته أو اخواته أو بمن يقعن تحت ولايته إلى زيجة طمعاً في نسب أو مال أو عصبية. ونهى عن الزواج من الاقارب حتى لا تورث الجينات الضارة، واستشهد بحديث رسول الله الذي رغب فيه عن الزواج من غير العصب، كما بين مفكرنا ان الغاية من الزواج هو بناء اسرة سوية تبدأ بالتفاهم والانسجام بين القرينين وتنتهي بحسن تربية الابناء وتنشأتهم نشأة صالحة، وعليه نفر من زواج المصلحة وزواج الشهوة، ونصح الرجال والنساء ان يختاروا من يمتلك الباءة في عقله وجسده وماله. ومن يراعي الله ويخافه في دنياه ودينه، ودعا إلى عدم المغالاة في المهور أو التسرع في تخير الازواج الا بعد استقصاء وتقصي، كما حذر من الكذب من قبل المتحابين اثناء الخطبة أو اخفاء ما يكرهه أو يسئ إلى احدهما بغية التجميل وستر العوائد المنفرة، الأمر الذي لا يحمد عواقبه عند كشف المخبي وفضح المحجوب، كما حث الرجال على ان يتطبوا ويعتوا بنظافة اجسادهم شأن النساء، وان يكون كل منهما حريصاً على ان يبدو في اكمل هيئة واجمل صورة قبل الزواج وبعده وقبيل الجماع، مبيناً انه لا يليق ان تتجمل المرأة وتهيأ لرجل لم يراع شعورها واحاسيسها ومزاجها ورغباتها، ولا سيما قبل العلاقة الحميمة.

كما حث الرجال إذا ما غابوا عن زوجاتهم الا يعاودهن فجأة أو يطلبهن للفراش

عنوة، بل يجب عليهم ابلاغهم بموعد اللقاء حتى تتمكن المرأة من تهيئة نفسها نفسياً وجسدياً، كما حذر من انانية الرجل في الفراش فيأتي زوجته حتى ينال مأربه ثم يتركها دون ذلك كوطأ البهائم.

كما على الزوج الغلظة في الحوار والشدة في التوجيه، والشح في المال، والتهديد والوعيد طلباً في الطاعة، ونهاهم ايضاً عن تعدد الزوجات دون حاجة، شريطة الباءة والعدل، ونفر من الرجل المطلق الغضوب العجول، ومن المرأة التي لا تسأل زوجها عن مصدر ماله ان كان حلالاً أو حرام، وان تكون حريصة على ان لا تثقل على كاهله من النفقات ما لا يطيق، كما حذر الرجال من هجر زوجاتهم أو الاساءة اليهن بالسان أو اليد، والتلاعب بشرع الله فالهجر أو الضرب لا يرمي إلى الايذاء بل إلى التعبير عن الغضب والكراهة، وان يتجنب ما يضايقهن، زان يرفق بهن فيما يطلب منهن من اعمال، وان يساعدهن في الاعمال المنزلية، والا يجامعهن الا في مكان مناسب بمنأى عن عيون الاغراب والابناء، وان يراعي في ذلك ادأب الجماع وخلق الفراش كما وردت في الخبر والسنة النبوية.

كما نبه النساء بخطورة افساد سر الأسرة والمخادع واهدار مال الرجل وحسد الجيران، والخروج دون استئذان، والغيرة المفرطة، وكثرة اللوم والمعاصرة وتكرار العبارات المثبطة، واختتم نصائحه في هذا السياق بهذه الكلمات: (انهي عن المظالم واكل اموال الناس بالباطل، والاكْتساب من غير حل، وذلك ابعث على العمران وانماء النفس بالمال، فاذا الامة آمنت في سربها (أي مجتمعها) وضحت في جسمها، وابقنت انها لا تظلم ولا تُظلم، ووطنت نفسها على هذا الأمر فحسن النظام وازداد العمران).

ويسهب مفكرنا في توضيح ما تقدم فيتناول ثلاث قضايا تخص المرأة في المقام الأول، هي: التربية ثم التعليم والحجاب.

فذهب إلى (ان التربية في الإسلام ليست قاصرة على اصلاح الاجسام وتثقيف العقول بالعلوم والمعارف، كلا، بل التربية في شريعتنا اعم من ذلك واوسع نطاقاً... وان التربية في الإسلام يعمد فيها ابتداء إلى انتقاء العقائل واجتباء الحرائر واصطفاء الكرائم اللاتي هن محل التكوين ووعاء التخلق).

واضاف ان الغرض الشرعي من الزواج ليس قضاء لمتعة أو استجابة لشهوة أو التلذذ بجسد بل اعمار الارض بالانجاب من زوجين سليمين وصحيحين العقل والبدن والنشأة والتربية واستقامة العوائد حتى تضمن الامة اجيالاً اصحاء، اتقياء، اقوياء. لذا اشترط ان تكون المرأة من اهل بيت دين وصلاح اعمالاً لوصية النبي (تخيروا لنطفكم) وذلك لتتمكن المرأة من رعاية زوجها واولادها، وان نتحسن معاملتهم فتنشأهم على الفضائل وتخلى سلوكهم من الرذائل وتحببهم في طاعة الله وتنفرهم من هوى الشيطان.

اما عن دستور العلاقة بين الزوجين فقد لخصه في قول ورد على لسان اسماء بنت خارجة الفزاري لابنتها عند الزوج: (انكي خرجتي من العش الذي فيه درجتي فصرت إلى فراش لم تعرفيه، وقرين لم تألفيه: فكوني له ارضاً يكن لك سماءً، وكوني له مهاداً يكن لكى عماداً، وكوني له أمه يكون لك عبداً، لا تلحفى به فيقلاك، ولا تباعدي عنه فينسأك، ان دنا منك فأقربي به، وان نأى فأبعدي عنه، واحتفظي أنفه وسمعه وعينه فلا يشمن منك الا طيباً، ولا يسمع الا حسناً، ولا ينظر الا جميلاً، فانصف يرحمك الله تعالى. ل ترى ان واجبات التربية وادأب الزوجية والمعاشرة للبعل مهما بلغت التأليف فيها من المجلدات لا تخرج من هذه الكلمات).

ويحتهد مفكرنا في مناقشة ادعاءات المستشرقين وزعمهم ان الإسلام دين ذكوري، ومن ثم اهتم بإمتاع الرجل، ويدو ذلك في تعدد الزوجات وإباحته للإتجار في النساء وعدم تجريمه الاعتداء على الاسيرات جنسياً والاستحواذ على الفقيرات في المجتمع الإسلامي واتخاذ منهن اماء وجواري وسرائر.

فذهب إلى ان تعدد الزوجات في الإسلام لم يكن بدعة على المجتمع العربي الجاهلي ولا مستنكر أو غريب على المجتمع الإنساني بأسره بل العكس من ذلك تماماً، فقد حدد الإسلام التعدد باربعة كحد اقصى وهو مباح مشروط بالباءة والعدل، وان علته هي الحاجة الملحة من قبل الرجل الذي لا ترضي شهوته واحدة، فقد اراد الشارع درء مفسدة الزنا لخطرها على المجتمع فأباح التعدد المشروط الذي يصبح باطلاً إذا ما تعدى الرجل على ذلك الشرط، ويقول في ذلك: (ان من الرجال من تتوافر قوته وتعظم شهوته وتشتد غلمته فلا تحصنه المرأة الواحدة، فلو اننا لافضى به الحال

إلى ما لا يذكر، ولكان المنع له اغراء... ويرخص في التعدد إذ مدار الشريعة المطهرة في زواج الواحدة أو الاكثر على العدل، حتى لو تيقن الجور حرم عليه الزواج، وقد نص أئمتنا على ان افضلية الزواج على التخلي للعبادة انما هو بالنسبة للتائق - أي امتلاء وفاض - القادر على مؤنه بخلاف ما إذا فقد التوقان أو القدرة على المؤن.. فان وقع الزنا مع ذلك فهو لا محاله ناشئ عن غلبة البهيمية لا عن حرج في الدين).

اما التسري فقد ذكر انه مرتبط بالسبي والاماء وتجارة الرقيق، وكل هذه الظواهر قد حث الشارع على الاقلاع عنها أو ممارستها في اضيق الحدود لدرجة ان الآمه أو السبية أو الجارية لا تكره ولا تضرب من سيدها إذا أبت الفراش، وان فعل وجب عليه تحريرها من الرق، واذا انجبت منه اضحت حرة، كما اوصى النبي بحسن معاملة الجواري، والاماء، كما جعل الشارع تحرير الرقبة كفارة لكثير من الذنوب والآثام ليقضي على ظاهرة العبيد والاماء.

ويضيف مفكرنا ان للتعدد ضرورة اجتماعية يمكننا ان نشعر بها في المجتمعات التي يكثر عدد نساءها عن رجالها، فاذا ترك الحال دون تعدد فتكثر العوانس وتفسد اخلاق اللواتي لا يستطعن الصبر على عدم الزواج - كما ان التسري والجواري لا ينعم بهن الا طبقة الأغنياء - وقد شاع ذلك عند كل الممالك وفي شائر المجتمعات، ثم جاء الإسلام لتحرير الناس من الرق بوجه عام، والزام المسلمين بالرفق بالجواري والعبيد ومعاقبة من يسئ اليهم بنزع ملكيته لهم، أو القصاص من المالك إذا ما ارتكب في حقهم جرماً، فالإسلام حقاً هو دين الحرية.

اما الطلاق وحكمة اباحته فهو ابغض الحلال، ولكنه ضروري رغم ما يترتب على حدوثه من اضرار للزوجين والاولاد، فعندما تستحيل العشرة أو تسود الكراهية والبغض والخلاف والشجار بين الزوجين فالمصلحة تقتضي فسخ العقد، اصف إلى ذلك فقدان احد الزوجين لشروط الباءة وتضرر الطرف الآخر من ذلك، فمن باب دراء المفسدة التي يمكن ان تترتب على ذلك فيكون الطلاق هو الانسب. كما ان للزوجة ان تشرط في عقد النكاح تطليق ذاتها إذا ما اقتضت الضرورة ذلك، وان تخلع شريكها إذا لم تحتمل طباعه التي كانت تخفى عليها. وان المجتمع المسيحي قد شرع في اباحة الطلاق بعد تفشي خطر انكاره وتحريمه الا لعللة الزنا.

ويختتم مفكرنا حديثه ونصائحه وإرشاداته في ميدان التربية بنصح الرجال ان يعدلوا بين ابنائهم ولا يفضلوا الذكور على الاناث، وذلك اقتضاء لسنة النبي الذي امر ان نسوي بين الابناء ولو في القبل، ووعد الذين يحسنون إلى بناتهم بان يسعدوا بجواره في الجنة، وحذر لزوجين كذلك من الاسراف والبذخ ونصحهما بالادخار من أموالهما ما يعين ابنائهما على سد عوزهم، ولا يتسولوا ويكونون عالة يتكفون الناس.

ويتنقل مفكرنا إلى قضايا تعليم المرأة وعملها، فراح يؤكد انه ليس ثمة اعتراض في الشرع على تعليم المرأة أو احترافها بعض الصنائع ومزاولة العمل بها، إذا لم يترتب على ذلك مفسدة لها أو للمجتمع، ولم يعترض النبي على النساء اللواتي يشتغلن ببعض الحرف المعروفة في زمانه، وقد أبدى إعجابه بمن تجيد منهن القراءة والكتابة، ومن تتحدث اللغات الأجنبية، وكذا من يصاحبن الجيش في الغزوات للتطبيب أو اعداد المؤن والتموين أو من يحملن السلاح منهن ويقاتلن شأن الفرسان، ولم يمانع صلى اله عليه وسلم من خروجهن لهذه الاعمال، كما عرف من فتيات العرب الحافظات للقرآن ومعانيه ومرامي آياته ومقاصد احكامه ونافسن الرجال في علومه.

ويستطرد مفكرنا ويعدد ميادين نبوغ النساء في مختلف العلوم، ويقول: (ان طلب العلم مشترك الوجوب بين الرجال والنساء، وبناء على هذا الاصل الديني قد طالما برع منهن كرائم اربين في العلوم على ذوي العمائم. وتواريخ الامة عابق بعبيرهن ذكرا، زاهية باخبارهن زهرا، منهن المحدثات وقد اشار اليهن صاحب (مسند النساء) وهو مجلد ضخم التزم فيه مؤلفه ذكر الاحاديث التي روتها امرأة عن امرأة من غير ان يكون في سندها رجل إلى سيدنا رسول الله. اما النابهات منهن في علوم اللغة والنحو والادب والبلاغة والشعر والانشاء فحدث ولا حرج، فعددهن عدد الرمال، ويشهد الجاحظ بذلك في معظم كتاباته عن اخبارهن.

وفي ميدان الفقه كانت الكثيرات في عهد النبي يشهد لهن بسعة العلم والقدرة على استنباط الاحكام الشرعية من الآيات القرآنية والاحاديث النبوية.

اما في ميدان التعليم فقد نبغت الكثيرات في علم الحديث، وكن يُدرسن البخاري إلى النساء والرجال في المجالس والجوامع. ناهيك عن الشاعرات اللواتي اعجزن بشعرهن فحول الشعراء، واعاظم البلغاء. والعالمات في ميدان السير والاخبار والروايات التاريخية وكتب الاعلام والتصوف.

الأمر الذي يقطع بسلامة اذهانهن وبراعتهن في استيعاب العلوم وهضمها والاستفادة من مضامينها في حياتهن العملية وهن في ذلك لا يختلفن عن اذكي الرجال واكثرهم فطنة وابداع.

ثم ينتقل إلى قضية حجاب المرأة ذلك الحجاب الذي يعني عنده ستر مفاتن المرأة وحجب صورة الجسد عن عيون الأجانب فيما عدا الوجه والكفين. وقد رفض - مفكرنا - الحجاب بمعنى العزلة أو فصل المرأة عن سائر المجتمع أو منعها من العمل عند الحاجة أو تحريم مجالستها الرجال ان كانت هناك ضرورة لذلك مثل التعلم أو الطيب.

ذهب إلى ان الحجاب مقبول عقلاً وذلك من باب سد الذرائع واجتناب المفسد والحفاظ على الحرائر من مطامع السفلة والشرار من المتهتكين والمتحرشين، كما ان المرأة اميل إلى ستر جمالها منها إلى التعري والتبذل حتى لا تعرض نفسها إلى المضايقات أو اجتراء السفلة عليها، كما انه اضحى سمة وخصلة توصف بها العفيفات من النساء في سائر الثقافات.

وان قول بعض الرافضين للحجاب انه دافع أو حافز أو مثير للرجال لكي يتعرفوا على ما تحته ورؤية ما يخفيه (الممنوع مرغوب) فمردود عليه لان كل مخالفة للمألوف تؤدي إلى نفس النتيجة فتثير الشوف والتطلع، فالسافرات بين المتحجبات مثيرات اكثر من غيرهن وكذا المحجبات بين السافرات ان كن قله، فالعيب إذا ليس في الحجاب، وبالجمله ان فائدة الحجاب عقلاً انه يمثل احدى العوائق التي تحول بين الطامعين والمتحرشين وما ارادوا.

ويقول: (وقد تقرر ثبوت ان الوصول إلى المتحجبات متعذر أو متعسر بالنسبة إلى المبتذلات فثبت المطلوب، وهو ضرورة الحجاب من طريق العقل لمنع الفساد أو تقليله).

ويضيف ان الحجاب ليس له اية قيمة شرعية أو عقلية إذا فسدت اخلاق من ترتديه، وإذا قيل ان السفور افضل منه في هذه الحالة نقول ان المرأة السافرة المتبرجة تدفع الرجال إلى ارتكاب الفواحش أي انها تصبح عامل من عوامل الفساد الخلقي.

وليس هناك من شك في ان الشيخ حمزة فتح الله قد نجح في اثاره العديد من القضايا التي تخص المرأة وناقشها بعقلية المفكر المسلم الواعي بأصول الشرع وضوابطه ومقاصده ومآلاته على نحو عقلي سابق لعصره فالكثير من المسائل التي اثارها ما زالت مثار نقاش وجدل بين المعاصرين، وان العديد من كتاباتهم حولها لم تضاف جديد عما اهتدى اليه مفكرنا، بل ان المسائل الجنسية وآداب الفراش التي تحدث عنها بوضوح ما زالت خفية على المتخصصين من الذين يزعمون الاحاطة بشئون المرأة المسلمة، وإذا ما تحدثوا عن جانب منها تناولوه على استحياء بحجة انه من الامور غير المرغوب فيها لأنها تخدش الحياء تاركين الساحة شاغرة امام المفسدين والمتعالمين وكأن الشرع والنبي واکابر الفقهاء لم يتحدثوا عن آداب الجماع واخلاقيات التعامل بين الزوجين.

والكتاب على صغر حجمه فهو عظيم الفائدة من حيث ريادته في هذا الباب في العصر الحديث ولا يعيبه سوى الاطناب المخل وعدم ترتيب الأفكار ووعورة اللغة المكتوب بها.

حول المصاييح العشرة

لم يكن مقصدي من محاولة اخراج اكابر التنويريين - الذين كان لهم الاثر الاكبر في تقويم واصلاح ما فسد في حياتهم الثقافية - من دائرة الظل إلى دائرة البحث والدرس المعاصرة في ثقافة قد خلت من أضرابهم ومن صاروا على شاكلتهم لكي يقتدي بهم شببيتنا الذين كفروا بالقدوة وارتابوا في اصحاب الاقلام وتشككوا في معارفهم وتهكموا على حججهم ومنطقهم وحكمتهم المستمدة من مشخصاتهم العقدية وانتماءاتهم الوطنية.

نعم اردنا من خلال احاديثنا عن تلك المصاييح احياء قيمة الصدق والامانة

العلمية في جُل ما صنّفوه، وقيمة الحب والاخلاص والوفاء للرسائل التي حملتها خطاباتهم ومشروعاتهم التي تنزهت عن الأغراض الشخصية والاتجار بالشعارات الثورية، والاكاذيب التي زيفت وعي الرأي العام وصرفته عن ايجاد الاجابة المناسبة للسؤال المطروح دومًا امام الامم والمجتمعات التي تسعى للنهوض ثانيةً بعد الكبوت والازمات والانكسارات الكبرى التي القت بها في ركام التخلف حيث الجهل والفساد والتطرف والتعصب والاباحية والعنف، اعني السؤال الذي لا غنى عنه لنضعه امام اعيننا قبل ان نشرع في التخطيط ونبدأ في التنفيذ ونتخير القيادات ونشرع القوانين (من نحن؟ وماذا نريد؟ ولماذا؟) فالمقطع الأول يرمي إلى تحديد الهوية التي كادت ان تطمس في ظل عشرات الشعارات الجوفاء، واذا قال بعضنا ان هذا المقطع لا يضعه الا البلهاء، لان الهوية نكتسبها بالمواطنة فتتساءل ثانيةً ما المواطنة؟ هل هي الارض؟ أم ثقافة المجتمع بما في ذلك اللغة والعقيدة، أو المصالح المشتركة؟ وهل كل ولائتنا وانتماءاتنا وسلوكنا واقوالنا تعبر عن ذلك؟ وهل نحن مصريون حقًا؟ فلماذا الجحود اذن؟ ولماذا نتصارع انتصارًا لولاءات دونها ونتأمر عليها لانتماءات غيرها؟ وهل نحن في حاجة لإعادة تشيئة اطفالنا على حبها؟ واين اولئك القادة الذين يفلحون الارض لإنبات ازاهير الحب في قلوب اطفالنا في مناهجهم الدراسية واعلامهم واغانيهم؟

اجل نحن في ازمة - تهيمن على العقل الجمعي، لان الولاء لا يكبر الا بالعطاء، ولا يترسخ الا بالعدل، ولا يقوى الا بالحرية، ولما كانت الام عاجزة عن ان تفي بواجبات الامومة، فمن العسير ايضًا مطالبة الابناء بالتفاني في عشقها وهم على هذا النحو من الشعور بالجوع والجور واليأس من طلوع فجرٍ لغدٍ أفضل.

ويأتي المقطع الثاني من السؤال (ماذا نريد؟) فهل حقًا لنا ارادة؟ أم نسبح كغيرنا من الاقزام في افلاك الكبار الذين يضعون الخطط وينظمون العالم ويقسمون الدول؟ وهل في مقدورنا الاعتماد على انفسنا لتحقيق ما نريد؟ وهل نعي معنى وحدة الارادة؟ وهل اجتماعنا عليها وعيًا، قهراً، قدرًا؟ وهل لدينا الحنكة لترتيب اولويات ما نريد تبعًا لاحتياجات الواقع؟ وهل سواعدنا تقوى وحدها لتحقيق اختياراتنا ومطامحننا؟ وهل لدينا من العزائم ما يؤهلنا لتحدي الصعوبات في الداخل والخارج بداية من المتشككين ونهاية بالمتأمرين؟

تصرخ الواقعات مؤكدة اننا في طور الهرج والمرج، وان منابر مسيلمة اعلى صوتاً، وسيوف الخوارج اقوى اثرًا، واقلام المتلاعبين بالعقول اعلى كعبًا، والحفنة المتبقية من المستيرين قد اصيب نفرًا منهم بالخرص، والتزم الاخرون بالسكوت، وانزوى المتبقي منهم خارج المشهد خوفًا من السقوط.

اما المقطع الثالث فموقعه في القمة التي لا يصل اليها الا الاشداء والعقلاء، الذين يمتلكون القدرة على التبرير والاتيان بالحجج والعلل التي تدعم غاية مشروعاتهم وتبرر اختياراتهم. ومن المؤسف اننا نفكر بمنطق معكوس، فنسارع في ايجاد الآليات، وتطبيق القرارات، وترديد الشعارات، وانشاء المؤسسات، دون ان نكلف انفسنا التفكير في العله أو الغاية التي تدفعنا لتنفيذ ما نؤمن به.

والامثلة لا يمكن اغفالها من كثرتها، فعندما نتساءل عن التعليم. نبدأ بكيف نتعلم؟ والصواب. ان نتساءل لماذا نتعلم؟ فهل حاجتنا للتعليم لمحو الجهل؟ أو لسد حاجة المجتمع؟ لأصحاب الدربة والدراية لحل مشكلات واقعية، وهل ما نقدمه من برامج في المدارس والمعاهد والجامعات وكذا استيراد البرامج والتوسع في بناء الجامعات الأجنبية والأهلية مطموسة المعالم والمآلات يؤهلنا لبلوغ تلك الغاية المفقودة؟

الحق ان ما قدمناه من نماذج أو مصاييح ما زالت خير مثال للإجابة النموذجية عن تلك التساؤلات. ويرجع ذلك إلى ان اولئك المستيرين كانوا يخططون ويعملون تبعًا لغايات آمنوا بها، وتيقنوا انها العلاج الانسب لواقعهم المعيش، فشرخوا ثقافة التسامح في الرأي العام التابع، فحالفوا بين انتشار التعصب والفتن الطائفية، وصالحوا بين المعقول والمنقول، وفتحوا ابواب الاجتهاد حتى لا يكون الدين افيون للشعوب أو حجر عثره امام التقدم أو سيف ظالم على رقاب احرار الفكر والاعتقاد.

وجعلوا الحوار والتشاقف اداة لاختيار الاصلح والاقوى من الخطابات والمشروعات، وآليات عاقلة لدرأ الخلاف حول القضايا المطروحة، وأنشؤوا الأحزاب السياسية القوية، وجعلوا على رؤوسها أكابر المستيرين، واشد المخلصين للوطن، وذلك للعمل من اجل صالح الجمهور من جهة، والحد من استبداد الحاكم ان جار من جهة ثانية، ونشر السلام والمحبة بين طبقات المجتمع من جهة ثالثة.

أجل أردت إحياء خطابات نسيناها أو تجاهلناها لأنها تفضح: ما نحن فيه من عبثية في التفكير، وتهافت الرؤى، ورجعية الآراء. فقد برهنت كتابات أولئك المستنيرين على أن معظم القضايا التي نتشدد بطرحها ونتصارع حول الفصل فيها قد وضعها قادة الفكر منذ أكثر من مائة وخمسين عامًا على مائدة النقد والتحليل، وقدموا حلولاً لها أقرب إلى الموضوعية والواقعية منها إلى الشطط والخيال. فمن المؤسف أن نجد من بين مثقفينا من يتحدث عن مدى أحقية أهل الكتاب في بناء الكنائس والمعابد في دار الإسلام، ومن يتحاور حول جواز وطئ الدواب ونكاح الوداع وإرضاع الكبير، ومن يناقش قضية كفر أهل الكتاب وحرمانهم من دخول الجنة، ومن عارض كل الكتابات التي تؤكد أن السياسة الشرعية الإسلامية لا تختلف عن السياسة المدنية إلا إذا هدمت الأخيرة ثابت عقدي أو نقدت مقصد شرعي من مقاصدها.

ولم يبق لي إلا البحث عن مصابيح على شاكلة ما أوردنا في حياتنا المعاصرة لنخرجهم من دوائر الظل ونقتفي أثرهم بمنطق الايقاظ وعقلية النقد وتسامح المختلفين في الوسائل والمتفقيين في الغايات.

الفصل السابع

جحا والأوغاد ومحاربة الفساد

ما برحت خطابات القراء والمريدين تتوالى عن طريق البريد والفيس بوك على مقر جحا في رمضان، وهو تلك المقهى الكائنة في حي الملك الصالح بمصر القديمة التي شهدت مثاقفته ومحاوراته حول ما كان وما يحدث الآن، وبالفعل جلس جحا على كرسيه في اليوم الموعود، محافظاً على سنته ووافياً بالعهود والوعود.

وبعد التحية والسلام، سأل جالسليه عن أهم القضايا التي ينبغي عليه أن يخصصها بالكلام؟ فرد جمهور الحاضرين، حدثنا عن اليأس والهم اللي أصبح في حياتنا دستور متين.

وصاح محسن الحداد: حدثنا يا جحا عن الأوغاد، صناع الفساد، اللي نهبونا وضيعونا وقلبوا حياتنا سواد في سواد.

فرد عليه الشيخ عبد المغيث: الفساد سنة كونية، زي الشيطان والنفس الذكية، والفول والطعمية، والفتة والتقلية، أما السؤال إزاي نتخلص منه؟ ونكتف إيديه ونبعد عنه.

وقال جرجس السماك: هذا كلام صريح، ولا يحتاج إلى توضيح، فلولا الشر والخطايا ما جاء الرسل ويهوذا والمسيح.

واستوى جحا على كرسيه، كاشفاً عما انتهى إليه ذهنه وخلص إليه ضميره ويرضيه، قائلاً: الأوغاد هم الحمقى وأراذل الناس وتصحبهم الدنائة، وعلى ألسنتهم تجري البذائة، والفساد هو ديدنهم، ودرهمهم ومسلكتهم، وللفساد أشكال ودروب يبدأ بتولية الوغد الجاهل المتعالم، وينتهي بفعل المتآمر الناقم. أما أسبابه المفضوحة، فهي لا تحتاج لبحث ولا تقديم أطروحة، فالعلة في عطب المعايير، والعجلة وعدم

الروية والتفكير، فأهل الثقة الجهلاء فاسدين حتى لو كانت إيديهم نظيفة، وأرباب الخبرة فسدة أيضًا لو كانوا حلنجية وفي السرقة حريفة.

وصرخ في غضب أبو النور النجار: العيب يرجع على اللي بينقي ويختار، اللي بيحكّم الظالم ويدي للفار، مفتاح القرار، وعلى منابر الفكر والعلم ينصب حمار.

ورد عليه الدكتور مذكور: هي الشماعة ديت مش هتنكسر ولا تغور، العيب مش في اللي بيختار هو انتو فاكرينه عارف الكل وكاشف المستور، دي لجان وتحريات، ومعلومات وبيانات، وكل شلة ليها ملة، وكل هوا وراه علة، الفساد فينا ماتغلطوش، ودواه جوانا ماتدوروش، هو حد فينا للواسطى والرشوة بيقول لأ؟ ولما بيتسأل في الشهادة بيقول الحق؟

جحا: الفساد مش هينتهي بقوة الرقابة، ولا بحبس الحرامية وكشف العصابة، ولا بالخطب في المساجد والكنائس ولا بوعظ المواويل والغنا على الرابة. علاج الفساد يا إخوانا في أمرين، والاتنين بيدأوا بحرف العين: أولهم عدالة لا تعرف شلة ولا محسوبية، ولا حبايب النظام ولا المعارضة الغبية، ولا نانسي وموريس ولا طه وفاطمة النبوية، عدالة ماتخودش اللقمة من اللي عايزها، ولا تكبش وتدي للي يغالها، عدالة ماتجورش على المحروم، ولا اللي مش لاقى يكفي اللقمة قبل الدوا والهدوم، عدالة ماتقولش هات، إلا لأصحاب اليخوت والطيارات، من البهوات والبشوات. والأمر الثاني علم وبناء أكاديمية، يتعلم فيها القادة والوزرا وكل واحد يحمل مسئولية.

وميعادنا الجلسة الجاية

جحا والجيش وأكاذيب الكلامنجية والدراويش

انتهى جحا من صلاة التراويح، وتوجه مسرعاً إلى القهوة لعقد الجلسة الثانية واستئناف حوارات الشقيف والحديث الصادق والصريح، والتف حوله جمع كثير، يضم العامل والموظف والمدير، وسائق التوكتوك والبائع السريع، وكان ما بينهم الحاجة أم شريف، والأنسة هايدي والأخت لميا وبنت خالتها عابدة اللي بتشتغل في شركة المبيدات والتنظيف.

جحا: بعد البسملة والسلام، على الحبيب وخير الأنام، تحبوا إيه يكون موضوع الكلام؟

عايدة: أنا عايزة أناقش اللي بتقوله قنوات المسخرة، اللي نص كلامها ردح والباقي تئيس وتشكيك وتحريض وكله يجيب ورا.

هايدي: إحنا عارفين إن دي تجارة وحرب وأكل عيش، بس الغريب إن كل كلامهم مركز على السيسي والجيش، والبكا على اللي راح واللي اتسجن من الربوعية وغيرهم من أصحاب الدقون اللي عاملين فيها مجاهدين ونخبة الدراويش.

جحا: ما تيجوا نحلل الموضوع، من غير حماسة ولا تطيل ولا غمز ولمز وضرب بالكوع، ولا الأكاذيب اللي في الجرايد منشورة، ولا في التلميححات عن الثورة المغدورة، وشد لعيبة الكورة، ولا على اللي أصوله يهودية أو صليبية، اللي هاجروا من المغرب واتربوا في الجمالية، وسكنوا في المنصورة. ما إحنا قولنا إن دي خيانة ولعب بالعقول، هما مش قالوا إن المارد من الأرض هيطلع ومن البحر هيجي الغول، ولما طلعت كدبة قالوا بكرة هنألف ونعد ونقول، وإن جه لكلامنا جفاف بقوللة قطر هنديله محلول.

أم شريف: بيقولوا على جيشنا عسكر، وبيخلطوا ما بين الملح والسكر، هما كانوا ممالك، ولا فرنسويين وإنجليز ولا عثمانية اللي حكمونا من غير شريك، عيالنا مش بومة وغراب، ربيناهم وكبرناهم ولبسناهم البدلة والكاب، مش عشان يتعايقوا بيها علشان يحمونا، وياخدوا بتارنا من اللي بيقتلونا، وعاوزين ينهبونا، ويسكتوا الحلنجية اللي عاوزين بكلامهم يخدعونا.

وائل الحويط: بس مش كل اللي بيقولوه كذب جيشنا وعارفينه، والسيسي أصيل وضمنينه، ومصدقينه، بس ايه دخل الجيش في المناقصات، والمقاولات، وفي الزراعة والتليفونات، وفي التموين والتعيين والأغاني والأفلام والتمثيلات.

لميا: جرى إيه يا أخينا هو أنت عييط، وعازيز في القعدة تزيط، هو الجيش ده مش من المجتمع وقطاعاته، زي الأطباء والمهندسين والمعلمين والصحفيين الكل بيشتغل في مؤسسات وغيرها بجانب اختصاصاته، وأوعى تفكر إن الجيش بيكوش، وييلم

الفلوس ويحوش، والحقيقة إن في كل الأشغال دي بيحارب جشع التجار، والنصابين والشطار، واللي بيعش المونة، والانتهازين اللي علشان مصالحهم باعونا، واللي في الأغاني بيخدرونا، وفي الأفلام بيهيجونا، وفي البرامج في بكرة يئسونا.

جحا: يا إخوانا كل كلامهم وإن كان رصاص هيطيش، لأننا الشعب وإحنا الجيش، والفرق بينا بدلة لبسوها وراحوا يحاربوا في سينا والعريش، واخواتهم بيحمونا من الحرامية وتجار الحشيش، غيرهم بيداي وبيني وبيقصرص الكحك عشان العيد والبسكوت والقراقيش، ولعبتهم معروفة فرق وفكك عدوك عشان تسيطر وتعيش، واحنا كتلة صلبة اللي داخل بينا ملوش غير التلطيش، وهيخرج من بين ايدينا بدرة ناعمة أو سترافيش.

جحا يبحث عن الطيبين في شوارع المصريين

استيقظ جحا قبيل صلاة الفجر على صرخة قتلت الصمت الذي أنام عقول الخاملين، (لقد مات أبو يوسف) وُفتحت عشرات نوافذ شبيبة الساكنين، في البيوت المحيطة بالمكان الذي انطلقت منه الصرخة وارتفع منه صوت الأنين، تتساءل من أبو يوسف؟ فتعجب جحا قائلاً هل أصبح جل المصريين يجهلون جيرانهم مثل المهاجرين والمغتربين؟

فرد عليه أحدهم كل ساكن هنا في حاله، ويجري على رزقه وقافل على بيته وعياله، أصل عينين الناس بقت وحشة، فيها غل وحسد، وضمائرهم مش خالصة، لا بتراعي حرمة جيرة والمعروف ما بينهم بابه إنسد.

نزل جحا ومعه ابنه الطيب، كشف على الراجل وقال ده شيء غريب، الراجل مامتش لكنه حاول الانتحار، من قرفه ويأسه وفي لحظة شيطان خد القرار.

جحا: حد يروح لأقرب جامع وينادي الشباب المعتكفين، اللي بيقضوا ليلهم راكعين وساجدين.

رد واحد منهم: قال محدش هيجي أصل أبويوسف علماني، ومعظم اللي هناك سلفيين و٦ منهم تبع التيار الإخواني.

وقف جحا يضرب كف على كف، والعقل منه هرب وخف، والله دي مصيبة وحوسة، هو ده سلوك سكان المحروسة! وبعد شوية جم صحاب جحا ونجدوه، وشالوا الرجل في الإسعاف وعلى المستشفى ودوه.

وفي الاستقبال قالوا لجحا اسمع يا عم، الرجل ده بسرعة عاوزين له نقل دم، دي مصيبة إيه دي بص جحا للشباب اللي واقفين، قالهم مين هيتبرع له يا مصريين، بصوا البعض وقالوله مش هينفع بابا، معظمنا يبشرب حشيش وبرشام وترامادول وكبر وشوف غيرنا داحنا غلابة.

جري جحا على بنك الدم واشتره بالفلوس، وزوجة المريض قالت أدي الجدة والرجولة ووطت على إيد جحا علشان تبوس، قالها جحا دا أمر واجب، بس إحنا اتغيرت طباعنا، ونسينا إن الشهامة من عوايدنا، ودمنا الحامي بقى معكر وسالب.

وقرر جحا إن جلسة اليوم تخصص عن سلوك الشباب، اللي بقت حالته أسود من الهباب. وفي الميعاد اتلمت الشلة، وكل واحد بعد ما سمع الحكاية بقى مشحون بالغل وفي صدره ميت علة.

هيشم القهوجي: معظم شبابنا بقى متطرف، اللي مربى دقنه واللي بالمزاج يتكيف، والباقي ضاربها صارمة وكل يوم ياخدوا المصروف ويجوا على القهوة قاعدين أهلاوية وزمالك، وسياسة وخبائة وغطاة وتحرش وربك ينجي من المهالك.

منصور صاحب المدبغة: يا ناس دي قلة أدب دول عايزين حد يلهم، لسانهم طول كدا ولا بيحترموا خالهم ولا عمهم، بيقولوا بطالة ومش لاقين، والله ظلمة وكدايين، الشغل موجود، بس مش على الهوى ولا في دي جي ولا رقص ولا عود، كل واحد عاوز توكتوك ويلعب بيه، أو على ناصية يفرش فرشة ويقعد يعاكس والرايح والجاي يناكف فيه.

جحا: وفوق ده وده الأذواق انحطت، والمطالب شطت وفطت، وبقي الكل مستني ضربة حظ محبوكة، هبشة أو غبة أو غنا على سيكا ودوكا، فوقوا يا خلق في بيوتكم ربوهم، ولأصولهم رجعوهم، عشان الذوق يفضل في مصر ومتبقاش منكوسة، وشوارعه تفضل أمنة ومحروسة.

جحا والسياسي والإدارة وتشكيل الوزارة

جلس جحا بين أصدقائه ومريديه، لسماع خطبة الرئيس وبعد ست عشرة دقيقة من الإنصات، افتتح جحا حلقة المناقشة مؤكدا على ضرورة الدقة في طرح الأسئلة ومراعاة النظام والانضباط.

الشيخ عبدالمقصود: والله كلام موزون، لم يخرج فيه الرئيس عن الشرع ولا الأعراف ولا القانون. وطلب فيه العون من الله وإعانتة على خدمة الأمة، وطلب من الشعب العمل والهمة، وإخلاص النية وتنقية الذمة، بس مقالشي إزاي هنخرج من الغمة، ضيق المعاش وغلو الأسعار، واستغلال التجار، وكيد الأسافل والإرهاب اللي أصابنا بالحمى.

الأنسة رقية: عجبني تمسكه بالقيم والأخلاق، اللي من يوم ما إحنا نسيناها وأهملناها لا نافع لنا إصلاح ولا دوا ولا ترياق، بدأ حديثه بالوفاء، والوقوف تكريما للي استشهدوا واللي بنوا والمخلصين من الأحياء، شكر الأزهر والكنيسة، وأشاد بدور المرأة وعملها الاجتماعي والسياسي والتوعية ومحاربتها للشائعات الخبيثة.

الأستاذ ناصح: حديث الرئيس كان متوازن حرية وديموقراطية، ونظام ومعارضة في دولة قوية، مابتسمحش بالفوضى ولا بشغل الأنفاق ولا التآمر من الأبواب الخلفية، والاختلاف ليه أدب وأصول، يحكمه الإخلاص في طلب الحق ومحاسبة المسئول.

المهندس ياسين: بس في عبارة في الخطاب مش فاهمها، ياريت حد يفسرها لي ويوضح لي معالمها، هو كلامه عن قبول الآخر يقصد المعارضين في ميدان السياسة؟، ولا الإرهابيين والمتآمرين اللي ابتدعوا الكذب وضيعونا وقتلوا ولادنا بكل قساوة وشراسة؟

جحا: القضية دي محسومة، لا محتاجة شرح ولا تفسير ولا إضافة ولا تغيير معلومة، والسياسي نبه على إن مصر للمصريين، ومفيش تفريط لا في الأرض ولا في العرض ولا في الدين، وإنه رئيسهم كلهم مؤيدين ومعارضين، مادام ولائهم وانتمائهم لمصر ومش من الخونة ولا المتطرفين.

وبصريح العبارة لا عودة للإخوان، لا في جماعة ولا حزب ولا مؤسسة ولا كيان، ولكن اللي منهم هيتوب، فربك وحده علام الغيوب، ومن غير تسويق وطنطنة المعيار هو حب مصر والإخلاص للمواطنة.

هويدا: هو متكلمش ليه عن الإدارة، ولا تشكيل الوزارة، وهل هتحكمها المعايير ولا العلاقات ولا التقارير والشللية ولا السمعة الطيبة وحسن المنظر ولا الاختبارات ولا المهارة والشطارة، ومتكلمش عن آليات محاربة الفساد، ولا القرارات العشوائية وسرقة واختلاسات الأوغاد.

جحا: كلمة الرئيس يا إخواننا يمكن تلخيصها في أمرين أولها عهد، وتانيها عقد، عهد بصون الأمانة والحفاظ على كيان الدولة اللي علشانها انتخبته، وأصواتكم في الصناديق اديتوه، وكان واضح وقال إنه مش هيبني لوحده، فزمن البطولات مضى والراجل لا معاه عصاية موسى ولا خاتم سليمان، ولا مخاوي ملك ولا جان، والمجد ده مايبجيش بالدعا، لكن ثمرة عرق وكفاح وربك بيجازي لكل واحد بحسب تعبته وكده، ومفيش مجال للكسالى ولا النايمين، ولا لتجار الشعارات ولا الخائنين، أما العقد فهو رئيس مش فرعون، ولا مستبد ولا معاه توكيل إلهي كن فيكون، هو خادم للأمة وراعي لكل المصريين والدولة هو حاميتها مش حراميتها وإذا كان في الفترة الأولى كان بيخطط ويبني ويشق الحجر، فالفترة اللي جاية صحة وتعليم وثقافة ليعيد تربية عقول البشر، هو عاوز يبني مؤسسات، وأحزاب قوية عشان منرجعش للعك اللي فات.

محمد سليمان: عهد وعقد كلام بنسمعه وبنصدقه وبنوثقه في الدساتير، وبنكتبه في الورق وربك هو الكبير، هو العالم بالسرائر واللي كامن في الضمير، وكل ليل بعديه فلق، وأفلاح إن أحلص النية وصدق.

كتب للمؤلف

- ١ - الأبعاد التنويرية للفلسفة الرشدية في الفكر العربي الحديث، المكتبة المصرية، الإسكندرية، ٢٠٠٠.
- ٢ - اتجاهات فلسفية معاصرة في بنية الثقافة الإسلامية دار الهداية، القاهرة، ٢٠٠٣.
- ٣ - أحمد فارس الشدياق قراءة في صفائح المقاومة، دار الهداية، القاهرة، ٢٠٠٥.
- ٤ - إمام المستنيرين الشيخ حسن العطار وبواعث النهضة المصرية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، تحت الطبع.
- ٥ - «الإنسان الكامل» من عالم الأساطير إلى عصر الجينوم، ج ١، في ثقافات العالم القديم، دار الهداية، القاهرة، ٢٠٠٤.
- ٦ - «أوهام الفهم» مصطلحات ومفاهيم في دائرة النقد والتقويم.
- ٧ - ثقافتنا العربية بين الإيمان والإلحاد، دار الهداية، القاهرة، ٢٠٠٠.
- ٨ - حقيقة الأصولية الإسلامية في فكر الشيخ عبد المتعال الصعيدي، دار الهداية، القاهرة، ٢٠٠٤، ط ٢، ٢٠١٢، ط ٣ الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة الفلسفة، ٢٠١٧.
- ٩ - الخطاب الديني والمشروع العلماني وجهان لعملة زائفة، دار روافد، القاهرة، ٢٠١٣ م.
- ١٠ - الخطاب الفلسفي عند ابن رشد وأثره في كتابات محمد عبده وزكي نجيب محمود، دار الهداية، القاهرة، ٢٠٠٢ ط ٢ ٢٠١٢.

- ١١ - دعوة العقل لقراءة إنجيل متى، دار الصفا، القاهرة، ١٩٨٨.
- ١٢ - رحلة الرجوع إلى الأمام، دار روافد، القاهرة، ط١، ٢٠١٤م، ط٢ مزيده، دار الجوهرة، القاهرة، ٢٠١٥.
- ١٣ - الروحية الحديثة في الثقافتين الشرقية والغربية، دار العلم، الفيوم، ١٩٩٩.
- ١٤ - الصراع الثقافي والحوار الحضاري في فلسفة محمد إقبال، دار الهداية، القاهرة، ٢٠٠١.
- ١٥ - الفكر الديني عند اليونان، دار الهداية، القاهرة، ٢٠٠٢.
- ١٦ - الفكر المصري الحديث بين النقض والنقد، دار نهضة مصر، ط٣، ٢٠٠٦.
- ١٧ - فكرة التنوير بين أحمد لطفي السيد وسلامة موسى، دار الهداية، القاهرة، ط٢، ٢٠١٠، ط٣ الهيئة العامة لقصور الثقافة ٢٠١٤.
- ١٨ - فلسفة اللاهوت المسيحي في العصر المدرسي المبكر، دار الهداية، ٢٠٠٨.
- ١٩ - في الفيلسوف الكامل مصطفى عبد الرازق، دار الهداية، القاهرة، ٢٠١٣م.
- ٢٠ - مدخل إلى مقارنة الأديان، دار الهداية، القاهرة، ٢٠٠١.
- ٢١ - من جوه نبدأ، دار روافد، القاهرة، ٢٠١٢ ط٢ دار الهداية ٢٠١٣.
- ٢٢ - في الفلسفة التطبيقية، دار الهداية القاهرة، ٢٠١٦.
- ٢٣ - مراجعات فلسفية في الفكر العربي الحديث، نيويورك للنشر والتوزيع، ٢٠١٧.