

افضل الثاني

النموذج الإسلامي

وتطرف ثان

مدرسة الأفغاني

١

«لم تكد تخمد تلك الحركة في بادئ النظر، حتى خلفتها حركة أخرى، وفتح باب كان مسدودا، وقام قائم بدعوة لها المكانة الأولى في نفوس المسلمين، دعوة المهدي والمهدي، فإن خمدت هذه، وستخمد، سيعقبها من الحركات في مستقبل الأيام ما لا يمكن إخمادها، وتعميمهم الحيرة، فيعجزون عن تلافيها»^(١).

٢

يكاد الأفغاني في الاقتباس السابق، يضع يده على حقيقة يلاحظها الباحث على مدى التاريخ العربي الإسلامي، فكلما ظهر دخيل في العالم الإسلامي، وبأية صورة من الصور، وكلما أحس هذا الدخيل بالطمأنينة، وبأن الأمور قد استقرت لصالحه، تنبثق له ودون توقع حركة مقاومة، تنبع من داخل الأمة، وكأنها جهاز المناعة يتحرك عند اللزوم.

سقطت بغداد فظهر ابن تيمية وتلاميذه، جاءت الحملة الفرنسية إلى مصر فانبعثت الثورات في صحن الأزهر، وحركات الجهاد في كل أرجاء الوطن العربي، جاء الإنجليز إلى البلاد، فظهرت حركة عرابي الذي يتحدث عنها الأفغاني في الاقتباس السابق، ثم تلتها حركة المهدي، وحركات أخرى، اشتدت غطرسة الاستعمار في بلاد الشرق، فتصدت لها مدرسة جمال الدين الأفغاني.

(١) الأعمال الكاملة ص ٤٨٥

ويبدو أن النفوس كانت مهياة لتلك المدرسة، فقد كانت تستشعر تهديد العنصر الخارجى، وتحس بمحاولاته المستعينة فى فرض نموذجها الخاص به، فقط كانت تنتظر الشرارة، لكى تتحرك وتشعل.

وكان الأفغانى هو تلك الشرارة، التى امتدت فى أرجاء الوطن العربى والعالم الإسلامى، كان الرجل يصنع التلاميذ أينما يحل، ثم يدفعهم ليشوا أفكاره، خلال أعمدة الصحافة، وأروقة المساجد، وصفحات الكتب، ومنابر الخطابة. وصنع التلاميذ تلاميذ آخرين وتلاحقت الأجيال.

وخرجت صحيفة «العروة الوثقى»، تحمل فى عددها الأول منهاج تلك المدرسة «ستأتى فى خدمة الشرقيين على ما فى الإمكان من بيان الواجبات، التى كان التفريط فيها موجبا للسقوط والضعف وتوضيح الطرق التى يجب سلوكها لتدارك ما فات، والاحتراس من غوائل ما هو آت... الخ»^(١).

ونمضى العروة الوثقى فى منهاجها، فتحدث الشرقيين على التمسك ببعض الأصول التى كان عليها الأسلاف، وتراه شيئا طبيعيا فعلته الدول الأوروبية فى نهضتها، وإنه ليس من الضرورى أن يستعين الشرقي فى بداية نهضته بما توصل إليه الأوروبي فى نهاية نهضته، فالنهضة الأوروبية هى نتيجة طبيعية فى بيئتها، وغرسها عند الشرقيين دون تفهم لتاريخها، قد يجز العجز ويوقع فى التبعة.

وكان محمد عبده هو الرجل الثانى بعد الأفغانى فى العروة الوثقى.

وكان أحمد عرابى وعبد الله النديم والبارودى وسعد زغلول ومحمد رشيد رضا، أنبه تلاميذ تلك المدرسة فى مصر.

وكانت المدرسة المصرية هى أزهى امتدادات الأفغانى فى بلاد الشرق.

وعن تلك المدرسة يقول الأفغانى «مصر أحب بلاد الله إلى، وقد تركت لها من الشيخ محمد عبده طودا من العلم الراسخ، وعمرها من الحكمة والشمم وعلو النعمة، وإنى

(١) الأعمال الكاملة للأفغانى ص ٥٣٣.

ليذهب إلى العجب، ويأخذ مني كل مأخذ، عندما أرى المصريين في جمود، وأولى الهمة منهم في قعود، وكيف لم يتسن إلى الشيخ في همته ونهضته، وله من تلاميذه مثل سعد زغلول وإخوانه خير أعوان، ولم تتألف منهم إلى اليوم، عصابة حق تصدم باطل الإنجليز»^(١).

٦

لم يدع الرجل إلى النزعة التوفيقية، ولم يحاول أن يكسب المظاهر الأوروبية شرعة إسلامية، لم يهجم ذلك، ولم يحدده الظاهر عن الجوهر، ومن هنا هدته فطرته القيادية السليمة إلى أن يبدأ من التيار الشرقي الإسلامي العربي، وترك هذا التيار يقوده حتى نهاية مسيرته، وقد يتفق أثناء مسيرته مع بعض المظاهر الأوروبية، وقد يختلف معها. لا يهم ذلك، ولكن المهم أن «الخصوصية» هي التي توجه مسيرته.

٧

أدرك الرجل أن حضارة الشرق إنما تقوم على عنصر الدين، فهو ليس بمجرد تيار ثقافي يقوم بدوره مع التيارات الأخرى، إنه عنصر جوهرى في حضارة الشرق، قامت عليه أصول تلك الحضارة، وتوارثه الناس في تكوينهم النفسى، والحضارة حين تستثير ذلك التكوين النفسى إنما تزدهر، ولكنها حين تتصادم مع هذا التكوين تنحدر، وهذا هو السبب في ازدهار الحضارة العربية الإسلامية قديما، فقد اهتدت إلى ذلك العنصر الجوهرى، وهذا هو السبب أيضا في تعثر حضارة الشرق حديثا، فهي قامت على التقليد، ولم تقم على استلهام ذلك العنصر.

يتحدث الأفغانى عن علاج الأمة الإسلامية المعاصرة، فيقول «فعلاجها الناجع إنما يكون برجوعها إلى قواعد دينها، والأخذ بأحكامه على ما كان في بدايته، وإرشاد العامة بالمواظع الوافية، بتطهير القلوب وتهذيب الأخلاق، وإيقاد نيران الغيرة، وجمع الكلمة، وبيع الأرواح لشرف الأمة، ولا سبيل لليأس والقنوط، فإن جراثيم الدين متأصلة في النفوس، بالوراثنة من أحقاب طويلة، والنفوس مطمئنة إليه، وفي زواياها أنوار خفية من محبته، فلا يحتاج القائم بإحياء الأمة إلا إلى نفخة واحدة، يسرى نفسها في جميع الأرواح لأقرب وقت، فإذا قاموا لشئونهم، ووضعوا أقدامهم على طريق نجاحهم، وجعلوا أصول دينهم الحق نصب أعينهم، فلا يعجزهم أن يبلغوا في سيرهم منتهى الكمال الإنسانى، ومن طلب إصلاح أمة شأنها ما ذكرنا بوسيلة سوى هذه، فقد ركب بها شططا، وجعل النهاية

بداية، وانعكست التربية، وانعكس فيها نظام الوجود، فينعكس عليه القصد، ولا يزيد الأمة إلا نحسا، ولا يكسبها إلا تعسا»^(١).

٨

ومفهوم الدين عنده ليس مجرد حلية، أو تعبد وصلوات فقط، ولكنه هو الجذوة التي تشتعل في النفوس، فتدفع إلى التضحية والفداء. كما فعل النبي في نتائج تلك الحضارة الشرقية، ابتداء من إبراهيم، وانتهاء بمحمد، ومرورا بجوسى وعيسى، عليهم جميعا أفضل الصلوات، وهو بذلك يتنبه إلى أصول تلك الحضارة، وإلى الوحدة الشاملة التي تربط بين الأديان.

وتحت عنوان «وحدة الأديان وانقسام نجارها» يشير الأفغانى إلى تلك الحقائق «فالأديان في مجموعها هي الكل، وأجزاؤها هي الموسوية واليسوية والإسلام، فمن كان من هذه الأديان كلها على الحق، فهو الذى يتم له الظهور والغلبة، لأن الظهور الموعود به إنما هو دين الحق كما قلنا، وليس دين اليهودية ولا النصرارى ولا الإسلام، إذا بقوا أسماء مجردة، ولكن من عمل من هؤلاء بالحق فهو الدين الخالص»^(٢).

٩

ويقرب إلى الخصوصية أكثر، ويركز على دور الإسلام في المنطقة، ويراد تأكيدا على روح الدين في المنطقة، والتي تعبر عن نفسها في صور متعددة ولكنها متوافقة، وقد تكون الصورة مرة متمثلة في اليهودية، وثانية في النصرانية، ثم أخيرا في الإسلام.

فالإسلام إذن هو تعبير عن روح المنطقة، ومن هنا راح الأفغانى يجلو وجهه الحضارى، ويدخل في حوار مع المستشرقين الذى لم يتفهموا جوهره الحقيقى.

ففى «رسالة الرد على الدهريين»^(٣) يكشف عن الوجه الحضارى للدين، ويركز على دور الإسلام في تخلص العقول من الأوهام، ودفعها إلى أن تتجه وجهة الشرق كما يقول.

وفى «رسالة في القضاء والقدر»^(٤)، يكشف عن المفهوم الوسطى لهذه العقيدة، التي تخلص الإنسان من الجبن، وتدفع إلى اقتحام المخاطر، وإن ما شابها من مفهوم «التواكل» إنما هو انحراف عن تلك العقيدة في مفهومها الصحيح.

(٣) المرجع السابق ص ١٢٧.

(٤) المرجع السابق ص ١٨٤.

(١) المرجع السابق ص ١٩٨.

(٢) المرجع السابق ص ٢٩٣.

ومن هنا حين جاء إلى مصر، أخذ يلتبس أنصاره في الأزهر الشريف، لم يفعل كما فعل محمد علي حين ابتعد عن علماء الأزهر، وأقام التعليم المدني على نظام التعليم الأوروبي، بل إن الأفغانى اعتبر هذا تقليدا للغير لا يفيد في بعث النهضة^(١)!

ويتحدث الرافعى عن اهتمام الأفغانى بالأزهر الشريف فيقول: «ولما جاء السيد جمال الدين الأفغانى مصر سنة ١٨٧١ م، وجد في تلاميذ الأزهر وطائفة من المنتسبين إليه، البيئة الصالحة التي بث فيها تعاليمه وأفكاره، فنفع في الأزهر روح النهضة، وغرس فيه مبادئ التقدم الفكرى والعلمى، وقد بدت ثمارها بظهور المدرسة العلمية الحديثة، التي حمل لواءها فيها بعد الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، فاتجاه السيد جمال الدين إلى الأزهر في بث تعاليمه الحرة، دليل على ما فيه من الاستعداد للنهضة العلمية والاجتماعية، وحسبك أن الشيخ محمد عبده إمام هذه النهضة في ختام القرن التاسع عشر، هو من علماء الأزهر الأعلام»^(٢).

وراح الأفغانى يحمل تلك الرسالة في ربوع الشرق وأبنا يتجول يبعث الروح الإسلامية، ويجعل تلك الروح تقف ضد الاستعمار الغربى.

حارب الإنجليز وكشف عن مناورتهم في الهند ومصر والسودان، ووقف على الثورات وخاصة مع المهديّة في السودان، لأنها تحمل روحا إسلامية، وتدفع إلى الجهاد المقدس، وأخذ يكيل النصائح للدولة العثمانية، حتى تغير من سياستها، وحتى لا تكون فريسة للدول الأوروبية، فقد كان يراها رمزا للعالم الإسلامى.

ثم يقترب إلى خصوصية أخرى لتلك الحضارة وهى العروبة، ويحل اشكالية «الإسلامية أو العروبة»، ويرى إنه لا تناقض بينها، فالإسلام يمثل الدين والعقيدة،

(٢) عصر اسماعيل ٢٠٣/٢.

(١) المرجع السابق ص ١٩٥.

والعروبة تمثل الثقافة والأدب «إن لكل دين لسانا، ولسان دين الإسلام (العربي) ولكل لسان أداب، ومن هذه الآداب تحصل ملكة الأخلاق، وعلى حفظها تكون العقيدة»^(١). وهو هنا يميز بين العقيدة والحضارة، فالإسلام هو العقيدة واللغة العربية هي الحضارة، والوجهان لا ينفكان على الرغم من تمايزهما، فالعربية بحاجة إلى العقيدة، والإسلام ينتشر عن طريق وجهه الحضارى.

وهذا هو الخطأ في ظنه الذى وقع فيه الأتراك، حين قبلوا من الإسلام الدين والعقيدة، ولم يقبلوا اللسان العربى الذى يمثل وجه الأمة الإسلامية الثقافى والحضارى. ومن هنا على الرغم من توسعهم تحت ظل العقيدة الإسلامية في ربوع أوروبا، وامتلاكهم لتلك البلاد مئات من السنين، إلا أنهم لم يتركوا وراءهم حضارة، وزالت أنارهم مع زوال ملكهم.

١٣

ثم يقترب إلى خصائص الحضارة الإسلامية العربية خطوة أخرى، فيتحدث عن فكرة الاعتدال في الكون وفي الحياة الإنسانية.

إن «المزاج المعتدل» على حدة تعبيره، شئ طبيعى في الأجسام النباتية والحيوانية والإنسانية، فقوام حياتها يكون «بتفاعل العناصر الداخلية في قوامها تفاعلا متناسبا، بحيث لا يتميز أحد تلك العناصر بالعلبة على باقيها، غلبة تقتضى بظهور خواصه وتسلبها على خصائص البقية»^(٢).

ثم إن استيحاء الفطرة يوفر للإنسان حياة صحية، ومن هنا فإن الأفق ينتقل من تلك المقدمة السابقة، إلى نتيجة طبيعية وهي أن الحياة الإنسانية إنما تصلح إذا بنيت على فكرة «المزاج المعتدل»، فالنفس الإنسانية تحتوى على ملكات متضادة. إذا استطاع الإنسان أن يوازن بينها أمكنه أن يعيش الحياة الصحية في نفسه وفي مجتمعه، أما إذا تغلبت ملكة على أخرى فإن حياة الإنسان تختل، تماما كما يختل النبات، أو الجسد إذا تغلب عنصر طبيعى على عنصر آخر.

إن الإنسان كما يرى يملك في داخله الجرأة والخافة، فإذا استطاع أن يوازن بينها أمكنه أن يعيش في حالة صحية يسميها «الشجاعة»، ولديه أيضا صفتان متضادتان هما «الإمساك والبذل» يستطيع أن يوازن بينهما، فيعيش في حالة صحية هي «السواء».

(١) المرجع السابق ص ٢٢٤.

(٢) المرجع السابق ص ٢٧٢.

كانت فكرة «المزاج المعتدل» عند الأفغانى فكرة عامة لاحظها في الكائنات الطبيعية الحية، ورأى أنها الفطرة التي تصلح عليها المجتمعات الإنسانية، ولكنه في مقالة أخرى أراد أن يقترب أكثر من خصائص الحضارة العربية الإسلامية، وأن ينتزع مصطلحاتها من داخلها، إنه مثلا يسمى الاشتراكية «اخاء»، لأن هذه التسمية تقترب من المفهوم الإسلامى الذى يقوم على الاخاء والحب والتسامح، وتبتعد من المفهوم الغربى، للاشتراكية، الذى يقوم على العنف وحاسة الانتقام.

إنه يرى أن الاشتراكية الغربية إنما تقوم على التطرف، أفرط الغريبيون الأغنياء بنيد حقوق العمال والفقراء وراء ظهورهم، فأفرط العمال بمناهضة أهل الثروة وغاصبى حقوق الأمة»^(١).

أما الاشتراكية الإسلامية فإنها تقوم على الوسطية، وتنبذ فكرة التطرف والانتقام «لما كان مذهب الاشتراكية، كبقية المذاهب والمبادئ، لها طرفان مذمومان، وخير الأمور أوسطها، رأى الشارع الأعظم أن تنعم فريق من قوم، وشقاء الفريق الآخر، في محيط واحد، وبمساح ليس بينها وبين مساعى الآخرين كبير تفاوت، مما لا يتم به نظام الاجتماع»^(٢).

وراح بعد ذلك يكشف عما في نظام الإسلام الاقتصادى من توازن، يتم به نظام الاجتماع البشرى، ويزدهر به الاخاء الانسانى.

إن مقياس الأفغانى كما رأينا، يقوم على أركان ثلاثة: الإسلامية - العروبة - المزاج المعتدل.

هو حقا لم يقدم هذا المقياس داخل نظرية علمية تامة الأركان، ولكنها الاشارات يلتقطها الباحث هنا وهناك، ويحاول أن يضمها داخل نسق واحد، ان الرجل مصلح وليس منظرا، تكفيه اللمحة الدالة عن الافاضة والتحليل والتعليل، وبهم بالدرجة الأولى أن يغير واقعه، وان يحرك تلاميذه.

(٢) المرجع السابق ص ٤١٧.

(١) المرجع السابق ص ٤١٤.

ان النظرة النفاذة قد جعلته دائماً يرتبط بحقائق تاريخه، وحمته من أن ينهر بالنموذج الأوروبي على الرغم من قوته، ومن أن ينساق مع الحضارة الغربية على الرغم من انتشارها، ومن أن يخدع بظواهر الاستعمار على الرغم من جلجلته، ان الكثيرين من المصلحين في عصره، المنتشرين في أرجاء العالم الإسلامي، في مصر، والشام، والمغرب، والهند، وباكستان لم يبرءوا بصورة أو بأخرى من الوقوع تحت دائرة النموذج الغربي، بعضهم حاول التوفيق بين الإسلام والحضارة الأوروبية، وبعضهم حاول أن يضع الفكر الإسلامي داخل النظريات الفلسفية الغربية، وان يبرهن أنه لا يقل عنها في المظهر العلمي، وفي مسيرة الحضارة، وكل هذه المحاولات تنبع من إحساس قد لا يدركه أصحابه، بأن الفكر العربي الإسلامي قد يكون في مرتبة أقل، وانه لا يستطيع أن يجارى الأفكار المعاصرة، إلا إذا استعار أثوابها ومناهجها.

ولكن الأفغاني بدأ من واقعه، وأثبت أنه يقف على أرض ثابتة، يستطيع أن يتحرك فوقها، دون أن يحتاج إلى «عكاز» يسند خطوه.

نشر الأفغاني سنة ١٣٢٨ هـ في مقالة في العروة الوثقى تحت عنوان «ماضى الأمة وحاضرها وعلاج عللها»^(١)، حاول فيها وهو فوق أرضه الثابتة، ان يطل على النموذج الأوروبي، الذى انتشر وسار على عصره، وان يحلله بطريقة تنفذ إلى جوهره، وتتنبأ بمستقبله.

إن انشاء الجرايد وفتح المدارس على النسق الأوروبي لا يحل المشكلة - هذا أولاً.

وإن انشاء المساكن والمباني على الطراز الأوروبي لا يحل المشكلة أيضاً - هذا ثانياً.

وإن المقلدين في نهاية الأمر يرفضون الأمة، ويقفون في صفوف الأعداء - هذا ثالثاً.

ان مقاله تلك كأنها تلخص المراحل الثلاث التى مر بها النموذج الأوروبي، والتى سبق أن تحدثنا عنها، ورمزنا لها بالطهطاوى (أولاً)، ثم على مبارك (ثانياً)، ثم طه حسين ومن خرج من معطفه (ثالثاً).

(١) الأعمال الكاملة ص ١٩٢.

وإذا كان الأفغانى يلح في كثير من مقالاته على أن النهضة إنما تتم من خلال التراث وواقع الأمة التاريخي، فإن هذا لا يعنى الانغلاق، بل يعنى الأصالة والخصوصية، وتأق دعوته المتكررة إلى الاجتهاد، فتبعث الحياة في الأصالة والخصوصية، انه يفتح الباب الحقيقي للنهضة، وهو أن تجتهد الأمة خلال تراثها.

إن باب الاجتهاد في ظنه لن يقفل «لو فسح في أجل أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد بن حنبل، وعاشوا إلى اليوم، لداموا مجدين مجتهدين، يستنبطون لكل قضية حكماً من القرآن والحديث، وكلما زاد تعمقهم وعمقهم ازدادوا فهماً وتدقيقاً»^(١).

وإنه يرى أن الاجتهاد من خلال التراث والأصول شيء طبيعي، والحقائق متغيرة، والأحداث متجددة، والاسلام يملك منها مفتوحاً، صالحاً لكل زمان ومكان، ويستجيب للمتغيرات، ويساير الفطرة البشرية، ان هذا المنهج يقدم على نسبية الحقائق والأحكام «لكل خط طرفان، ولكل إنسان وجه وقفا، وفيه صفات قبيحة ومزايا طيبة. والحكم على الأشخاص والأشياء إنما يختلف باختلاف الزمان والمكان والموقف ورغبة القائل. أمر النبي ﷺ أن يربط أبو سفيان في خطم الجبل، لتمر عليه جيوش الله، فاستحق هذا الإذلال في ذلك الموقف، ثم في موضعه من قريش وأنه من كبارهم، قال بحقه «كل الصيد في جوف الفري». ثم لما برز أبو دجانة لقتال كفار قريش، وأخذ يتبختر، قال صلى الله عليه وسلم «مشية يكرهها الله إلا في مثل هذا الموضع». وهكذا قال «نعم الأدم الخل»، تطيباً لقلب ذلك الصحابي الفقير الذي لا يملك سوى الخل، فقدمه طعماً في دعوة رسول الله. وقال «بش الأدم الخل» إذ قدمه ذلك الصحابي الموسر. فكان اختلاف الحكم على الشيء الواحد لاختلاف الوضع والواضع»^(٢).

وانفتح الباب، وحمل تلميذه محمد عبده رسالة الاجتهاد.

(١) المرجع السابق ص ٣٣٠.

(٢) المرجع السابق ص ٥٣٤.

١

إن موقع محمد عبده بعد الأفغانى، يشابه إلى حد كبير موقع على مبارك بعد الطهطاوى.

الطهطاوى وضع صورة النموذج الأوروبى بين صفحات كتبه، وأغرى به من بعده، ثم جاء على مبارك وأحال هذه الصورة إلى واقع فعلى.

كذلك تحدث الأفغانى عن مشروعه الإسلامى، وحث عليه من بعده، ثم جاء محمد عبده فقتن هذا المشروع وأبرزه.

٢

أخلص الإمام لأفكار أستاذه، وإن زاد عليها بالشرح والتحليل، ووضعها في الصورة العلمية، والاستشهاد عليها بالنصوص الدينية.

٣

فهو أولا يرى أن الإصلاح إنما يكون عن طريق الدين. لأنه متأصل في النفوس، وعن طريقه يمكن تحريكها، ودفعها إلى القيم الفاضلة، إن المصلح لو سلك طريقا آخر لاحتاج إلى بناء جديد، وإلى تدريب للنفوس طويل:

«فإن إتيانهم من طرف الأدب والحكمة العارية عن صيغة الدين يحوجه إلى إنشاء بناء جديد، ليس عنده من مواده شيء، ولا يسهل عليه أن يجد من عماله أحدا. وإذا كان الدين كافلا بتهذيب الأخلاق، وصلاح الأعمال، وحمل النفوس على طلب السعادة من أبوابها، ولأهله من الثقة به ما بيناه، وهو حاضر لديهم، والعناء في إرجاعهم إليه، أخف من إحداث ما لا إمام لهم به، فلم العدول عنه إلى غيره»^(١).

(١) الأعمال الكاملة ٣/٢٢٥.

وهو ثانيا يرفض النموذج الأوروبي، إنه مظهر خادع لا يقوم على أسس حقيقية من واقع البيئة، انه يقوم تجربة محمد على فيرى أنها دخيلة لم تخاطب وجدان الناس «هل تفكر في بناء التربية على قاعدة من الدين أو الأدب»، ومن هنا كانت إصلاحاته عارضة تهتم بالسطح دون الجوهر، أرسل البعثات ولكنه استخدم الطلاب كآلات يصنعون له ما يريد، ترجم الكتب ولكنه لم ينشر القراءة حتى ينتفع الناس بتلك الكتب، أنشأ المعامل والمصانع ولكنه لم يجيب إلى المصريين العمل والصناعة حتى يتحكموا في تلك المصانع. أنشأ جيشا كبيرا وأسطولا ضخما ولكنه لم يدفع المصريين إلى حب الجندية، ولم يثر لديهم روح الفتح والغلبة.

ثم كانت النتيجة لكل هذا كما يرى في مقالته السابقة، أن التقليد السطحي للنموذج الأوروبي، يؤدي في نهاية أمره إلى الهزيمة، ان محمد على بتركيزه على السطح دون الجوهر، قد أمت النفوس، وجعلها تستكين للدخيل. إن روح المقاومة التي ظهرت في نفوس المصريين عند مجيء الحملة الفرنسية قد خمدت، فتركوا الإنجليز يدخلون مصر دون مقاومة:

«ظهر الأثر العظيم عندما جاء الإنجليز لاختاد ثورة عرابي، دخل الإنجليز مصر بأسهل مما يدخل به دامر على قوم، ثم استقروا، ولم توجد في البلاد نخوة في رأس، تثبت لهم أن في البلاد من يحامي عن استقلالها، وهو ضد ما رأيناه عند دخول الفرنسيين إلى مصر، وبهذا رأينا الفرق بين الحياة الأولى والموت الأخير»^(١).

أخلص الإمام إذن لافكار أستاذه كما قلنا، وحرص على مشروعه بأركانه الثلاثة: الإسلام - العروبة - المزاج المعتدل.

ولكن حديث الإمام عن «المزاج المعتدل» فاق حديث أستاذه.

(١) رائد الفكر المصري ص ٢٤٣.

كان الأستاذ يتحدث عن الاعتدال كفكرة عامة، يراها نظاما طبيعيا في الكائنات النباتية والحيوانية والإنسانية، وأنها من أجل ذلك أصلح نظام لتربية الأمم والأفراد، إنه نظام يقوم على قانون الطبيعة، ومنهج الفطرة.

أما الإمام فقد نقل هذه الملاحظة من مجرد مزاج عام في الكائنات الحية، إلى فكرة يراها جوهرية في الإسلام، ويكرر الحديث عنها في أكثر من مناسبة.

٨

وهو في حديثه عن الوسطية لا يقع مثل الفلاسفة الإسلاميين في تجريدات أرسطو، إنه يقترب من المفهوم الإسلامي الذي لا يلغى الجانبين لحساب النقطة الوسطى، فيقول:

«ومن كان متوسطا بين شيئين، فإنه يرى أحدهما من جانب، وثانيهما من الجانب الآخر، وأما من كان في أحد الطرفين، فلا يعرف حقيقة حال الطرف الآخر، ولا حال الوسط أيضا»^(١).

٩

والوسطية عنده أيضا غائية، تهدف إلى الكمال، وتحول الأمة الإسلامية إلى أمة تقتدى بها الأطراف الأخرى، وتجد عندها «الحق» الذي تفتقده عند الطرف الآخر، إنها حينئذ تتحول إلى نموذج للكمال

«وتسبقون الأمم كلها باعتمادكم وتوسطكم في الأمور كلها، ذلك بأن ما هديتم إليه، هو الكمال الإنساني الذي ليس بعده كمال، لأن صاحبه يعطى كل ذي حق حقه، يؤدي حقوق ربه، وحقوق نفسه، وحقوق جسمه، وحقوق ذوى القربى، وحقوق سائر الناس»^(٢).

١٠

ويلج على فكرة الوسطية في جوهر الإسلام، ويكرر الحديث عنها كلما تكرر الحديث عن الإسلام.

١١

مرة يرى أن الإسلام دين الكمال، يجمع بين اليهودية والنصرانية، ثم يضيف إليهما،

(١) تفسير المنار (١٤٣/البقرة). (٢) المرجع السابق (١٤٣/البقرة).

كانت اليهودية تهتم بالأشياء الحسية، وكانت النصرانية تهتم بالعواطف الإنسانية، فلما جاء الإسلام، وكانت الإنسانية في عصره قد بلغت مرحلة من النضج، أضاف العقل ليعطي الحس والمشاعر:

«كانت سنن الاجتماع قد بلغت بالإنسان أشده، وأعادته الحوادث الماضية إلى رشده، فجاء الإسلام يخاطب العقل، ويستصرخ الفهم واللب، ويشركه مع العواطف والإحساس في إرشاد الإنسان إلى سعادته الدنيوية والأخروية»^(١).

١٢

وثانية يرد على هانوتو وزير خارجية فرنسا، فيكشف له حقيقة الإسلام: «ظهر الإسلام لا روحياً مجرداً، ولا جسدياً جامداً، بل إنسانياً وسطابين ذلك، أخذاً من كل القبيلين بنصيب، فتوفر له من ملاءمة الفطرة البشرية ما لم يتوفر لغيره، ولذلك سمي نفسه دين الفطرة»^(٢).

١٣

وثالثة يرى أن الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة، أصل من أصول الإسلام الأساسية:

«الحياة في الإسلام مقدمة على الدين، وأوامره الحنفية السمحة إن كانت تختطف العبد إلى ربه، وتغفل قلبه من رهبة، وتغفل أمله من رغبة، فهي مع ذلك لا تأخذه عن كسبه، ولا تحرمه من التمتع به، ولا توجب عليه تقشف الزهادة ولا تجشمه في ترك الملذات ما فوق العادة.

صاحب هذا الدين ﷺ لم يقل «بع ما تملك واتبعني» ولكن قال لمن استشاره فيما يتصدق به من ماله «الثلث، والثلث كثير، إنك أن تذر ورثك أغنياً خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس»^(٣).

١٤

وهكذا يبرز تلك الفكرة في أكثر من مناسبة.

(٣) الأعمال الكاملة ٢٥٩/٣.

(١) رسالة التوحيد ص ١٣٥.

(٢) الأعمال الكاملة ٢٢٥/٣.

ولكن حديثه عنها لا يخرج عن حديث المفسرين القدماء، يعرفها لغويا وشرعيا، وتطبيقاته أيضا لا تخرج عن تطبيقات القدماء. فالإسلام وسط بين المادية والمعنوية، وبين الحس والشعور، وبين الجسد والروح، وبين الشيطان والملاك، وتشيلائه كالقدماء لا تخرج عن فكر اليهودية وفكر النصرانية، وهما الديانتان الشائعتان في العصور الأولى للرسالة، ولهما أنصار وعلماء في مكة والمدينة وسائر المناطق العربية.

إنه يحى الوسطية بالمفهوم القديم، ولا يتفخ فيها روحا جديدة. تتحاور مع الثقافات المعاصرة وتلتبس تطبيقات أخرى، وتضرب أمثلة جديدة.

١٥

وتحولت الوسطية إلى منهج شخصى عند الإمام يتخذه ازاء الظواهر التي تطرأ على حياته، إنه يتحدث عن سيرته الذاتية^(١)، فنلمح في حديثه موقفا وسطا، كلما فرضت الظروف خيارا بين أمرين.

يكون هناك موقف لكل فئة من «الفئتين العظيمتين اللتين يتركب منها جسم الأمة: طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم، وطلاب فنون هذا العصر ومن هو في ناحيتهم» على حد قوله، فيرفض الانحياز لفريق منها، ويختار موقفا وسطا هو:

«فهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف. والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى، وإعتباره من ضمن موازين العقل البشرى، التي وضعها الله لترد من شططه، وتقل من خلطه وخبطه، لتتم حكمة الله في حفظ نظام العالم الإنساني، وإنه على هذا الوجه يعد صديقا للعلم، باعنا على البحث في أسرار الكون، داعيا إلى احترام الحقائق الثابتة، مطالباً بالتعويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل».

١٦

ويكون هناك أسلوبان للكتابة في عصره.

أسلوب الدواوين الحكومية، وهو مجرد تأليف كلمات غير مفهومة «ولا يمكن رده إلى لغة من لغات العالم لا في صورته ولا في مادته» على حد قوله.

وأسلوب مشايخ الأزهر، وتكثر فيه المحسنات البديعية، فيبدو «رديئا في الذوق، بعيدا عن الفهم، ثقيل على السمع غير مؤد للمعنى المقصود» على حد قوله أيضا.

(١) انظر: الأعمال الكاملة ٣١٨/٢.

ويرفض الإمام هذين الأسلوبين، ويختار له أسلوبا ثالثا: عربي فصيح، ولكنه بعيد عن التكلف.

١٧

تحمس الأفغانى، كما ذكرنا، كثيرا لفكرة الاجتهاد، ورآها الباب الرئيسى لكى يمنح مشروعه صفة التجدد والاستمرارية.

وجاء محمد عبده فطبق هذه الفكرة، نظريا وعمليا.

نظريا.. جاءت فتاويه^(١) تتناول الكثير من ظواهر الحياة المتجددة: الجنسية والقومية، زى الكتابين، التأمين على الحياة، صندوق التوفيق... الخ. وعمليا.... جاءت اصلاحاته حول الأزهر^(٢)، والأوقاف^(٣)، والمحاكم الشرعية^(٤). تعكس رغبته فى الاجتهاد والتجديد.

١٨

لم يكن محمد عبده صانع كتب فحسب، بل كان أيضا صانع تلاميذ. وكان من أنبه تلاميذه أحمد عرابي^(٥)، وسعد زغلول^(٦).

(١) انظر: الأعمال الكاملة ٢٥١/٦ - ٢٧٥، وأيضا ٦٧٦/١ - ٦٨٠.

(٢) انظر: راند الفكر المصرى ص ١٨٢.

(٣) انظر: الأعمال الكاملة ٣٠٣/٢.

(٤) انظر: الأعمال الكاملة ٢١٧/٢.

(٥) ولد سنة ١٢٥٧ هـ (١٨٤١ م) فى قرية «هرية رزنة» بالشرقية، حفظ القرآن الكريم وبعض العلوم الدينية فى مكتب القرية، أرسله والده إلى الجامع الأزهر سنة ١٨٤٩ م ومكث فيه أربع سنوات، التحق بالمسكينة سنة ١٨٥٤ م، وترقى بها حتى صار أميرالاي سنة ١٨٧٩ م، توفى سنة ١٩١١ م. (٦) ولد سنة ١٢٧٣ هـ (١٨٥٦ م) فى بلويزة إبانة - مركز فوه - الغربية، دخل مكتب القرية وهو فى نحو السادسة، وحفظ القرآن الكريم، دخل الأزهر سنة ١٨٧١ م، وتعلم على شيوخه، وقرأ كتب التوحيد على الإمام محمد عبده، وانضوى إلى مجلس السيد جمال الدين الأفغانى الذى هبط مصر لأول مرة سنة ١٨٧٠ م، عين سنة ١٨٨٠ م محررا بجريدة الوقائع المصرية، التى كان يرأس تحريرها الإمام محمد عبده، ثم مستشارا بمحكمة الإستئناف سنة ١٨٩٢، ثم وزيرا للمعارف سنة ١٩٠٦ م، وتوفى سنة ١٩٢٧ م.

وتكشف مذكرات عرابي عن شخصية مسلمة متدينة، ومؤمنة بتقاليد الأمة، يبدؤها فيقول «الحمد لله الناشر على الخلق فضله» وينتهيها فيقول «وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين».

وتظل هذه الشخصية حريصة على روح السلف، التي أذكأها الأفغاني وصحبه، حتى بعد هزيمته ونفيه.

يزوره في المنفى «اللورد روزبري»، ويدور بينها حوار حول المهدي الذي ظهر في السودان، ويسأله عرابي: وماذا يهكم من أمره؟!

- إن أمره يهنا كثيرا فإن عندنا في الهند ٦٠ مليوناً من المسلمين وكلهم يعتقد أن المهدي المنتظر يجمع شتات المسلمين تحت رايته.

- إن هذا الاعتقاد يعتقده كل مسلم، ولكن له مقدمات لم تأت بعد.

- إذن ليس هو بمهدي.

- كل راع إلى العدل والإصلاح. فهو مهدي، ولكن غير المنتظر^(١) إنها إجابة تحمل عناصر المقاومة والاستمرار.

ويؤكد الرافعي هذه الروح التي انتقلت من الأفغاني إلى عرابي، فيقول: «وقد ظهرت على يده بيئة استضاءت بأنوار العرفان، وارتوت من ينابيع العلم والحكمة، وتحررت عقولها من قيود الجمود والأوهام، وبفضله خطا فن الكتابة والخطابة في مصر خطوات واسعة، ولم تقتصر حلقات دروسه ومجلسه على طلبة العلم، بل كان يؤمها كثير من العلماء والموظفين والأعيان، وكان يحمل بين جنبيه روحاً كبيرة، ونفصاً هوية، تزينها صفات وأخلاق عالية، فأخذ يبيت في النفوس روح العزة والشهامة، ويحارب روح الذلة والاستكانة وكان بنفسيته ودروسه وأحاديثه ومناهجه في الحياة، مدرسة أخلاقية، رفعت

(١) مذكرات عرابي ١٧٤/٢.

من مستوى النفوس، وكانت على الزمن من العوامل الفعالة للتحويل الذى بدا على الأمة، وانتقالها من حالة الخضوع والاستكانة، إلى التطلع للحرية والتبرم بنظام الحكم القديم ومساوئه، والسخط على تدخل الدول فى شئون البلاد. ولئن نفى جمال الدين من مصر فى أوائل حكم توفيق، فإن روحه ومبادئه وتعاليمه، تركت أثرها فى المجتمع المصرى، وهباته للثورة، ولاغرو فكثير من أقطابها هم من تلاميذه أو مريديه أو المتأثرين بتعاليمه»^(١).

٢٢

وتكشف رسائل سعد زغلول إلى الإمام وهو فى منفاه ببيروت^(٢)، عن عمق الصلة الروحية والفكرية بينهما.

كتب إليه فى ٢٤ ربيع الثانى سنة ١٣٠٠ هـ (١٨٨٣ م) رسالة بدأها فقال: «مولاي الأفاضل، ووالدى الأكمل. أحسن الله معاده.

بعد تقبيل الأيدى الكريمة، قد ورد الكتاب الكريم على طول تشوقنا إليه، فتلوناه ووعيناه فى الفؤاد، وحمدنا الله تعالى على أن شرفتم تلك الديار سالمين، مبالغاً فى إكرامكم والاحتفاء بكم من كرام أعيانها المسلمين، وأماجد نبهائها المؤمنين جزاهم الله عن كل مصرى يعرف مقداركم خير الجزاء، ولهم منا معشر أتباعك ومريدك، بما تقبلوك به من كريم الاحتفال، وعظيم الجلال، السنة مرطبة بالثناء عليهم، وضماير مطوية على مزيد من احترامهم وفائق تعظيمهم».

ثم أنهاها فقال:

«مولاي: ذكرت لحضرتك أن الضعف ألم بفكرى، فيا الله إلا ما قوته بتواصل المراسلة، غير تارك فيها ما عودتنا على سماعه من النصائح والحكم التى تهتدى بها إلى سواء السبيل، وتتمكن بها من السير فى العالم المصرى، الذى اختبرت حقائقه، وعرفت خلائقه، وما يناسبها من ضروب المعاملة، وفقنا الله لمتابعتك، ولا أطال على بلادك مدة غيبتك، إنك إمامها وإن اقتدت بفيرك، ومحبتها الصادق وإن لم تعرف بقدرك. والسلام.

ولدكم

سعد زغلول

(٢) انظر: الأعمال الكاملة للإمام ١٨/٦

(١) الزعيم أحمد عرابى ص ٣٠

وكتب إليه في ٢٧ جمادى الثانية سنة ١٣٠٠ هـ (١٨٨٣ م)، رسالة يتحدث فيها عن تأثيرات السيد جمال الدين الأفغانى، ويقول فيها:

«اطلعنا على مقالة السيد في جريدة البصير، فعلمنا أنها لم تصدر إلا عنه، وقد كان لها الوقع الجميل في نفوس المصريين على اختلاف طبقاتهم، وقد رأينا له مقالة أخرى هذه المرة في تلك الجريدة، عنوانها (مضار الشقاق ومنافع الوفاق)، نسجها على منواله المعهود، وبين فيها أسباب سقوط الأمم وموجبات ارتفاعها، ووعد في آخرها بنشر رسالة، تتضمن إيضاح ما يوجب رفعة الأمة بعد سقوطها، ومن الغريب أن آراءه، فيما يختص ببلادنا، تصادف منازل الاستحسان عند أولياء الإنكليز الأقدمين، ويصوبونها في كل محفل حضروه، مع كونها سهاماً مفوقة إليهم ولكنهم لا يعقلون».

ولكن على الرغم من كل ذلك، فإن تأثير مدرسة الأفغانى على أحمد عرابى وسعد زغلول لم تتجاوز أدمغتهما، إنها مجرد تأثيرات ثقافية، واقتناعات رضى بها الزعيمان، ولم يطبقاها في ثورتيهما.

فتوره عرابى لم تصدر عن برنامج دينى وإن كان زعيمها متدينا، إن برنامج الحزب الوطنى المصرى^(١) الذى قاد الثورة بزعامة عرابى، ينص في أحد بنوده على أنه حزب سياسى لا دينى. إنها هبة عسكرية تهدف إلى رد الاعتبار للضباط المصريين، ومساواتهم بزملائهم من الأجانب.

وأىضا ثورة سنة ١٩١٩ لم تحمل مضامين إسلامية. وإن كان زعيمها تلميذا للإمام، إنها هبة شعبية، تتمرد على التدخل الإنجليزى، وتنادى ببعض الإصلاحات السياسية.

انتصر إذن النموذج الأوروبى، واستطاع أن يفرغ الثورات من محتواها، وأن يوجهها الوجهة التى يهواها.

(١) انظر: الأعمال الكاملة للإمام ٣٦٩/١.

ووقع سعد زغلول في متاهة المفاوضات حتى مات.
وقال أحمد عرابي بحسرة، وهو يودع مصر إلى منفاه «يا كنانة الله! صبرا على
الأذى، حتى يأتي الله لك بالنصر»^(١).

(١) مذكرات عرابي ١٦٠/٢.

الإخوان المسلمون

١

وفي الوقت الذي بدا فيه النموذج الأوروبي متفوقاً، تنازله الثورات الوطنية، وترتفع الأصوات هنا وهناك بمجاهرة بالسير على منواله.

وفي الوقت الذي ظهر فيه كتاب الشيخ على عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم» سنة ١٩٢٥ م، وكتاب الدكتور طه حسين «في الشعر الجاهلي» سنة ١٩٢٦ م. في هذا الوقت بالذات بدأت دعوة الإخوان المسلمين تتشكل سنة ١٩٢٩ م.

٢

دعوة الأفغانى انحصرت بين المثقفين، وفي بطون الكتب، وتلاميذه كانوا من صفوة المفكرين، يكتبون بترديد أفكاره في النوادي وعلى المنابر، وفوق صفحات الكتب والصحف والمجلات.

ولكن حسن البنا^(١) قد أوتي قدرة على التنظيم والتشكيل، واستطاع أن ينقل فكرته من مجرد حلم يرأود المثقفين، إلى واقع يتغلغل بين الجماهير، وفي الكفور والنجوع. وإلى هيكل تنظيمي يشمل كافة الأنشطة المالية والسياسية والقضائية وغير ذلك. وكافة الطوائف المهنية من أطباء ومهندسين وغيرهما.

(١) هو حسن بن أحمد بن عبد الرحمن البنا، ولد سنة ١٣٢٤ هـ (١٩٠٦ م)، في المحمودية قرب الإسكندرية، وتخرج في مدرسة دار العلوم، واشتغل بالتعليم، فنقل في بعض البلدان، ثم استقر مدرسا في مدينة الإسماعيلية، وأسس فيها دعوة الإخوان المسلمين، ولقب نفسه بالمرشد. ثم نقل إلى القاهرة فانتقل مع المركز العام للإخوان المسلمين. وأنشأ جريدة الإخوان المسلمين، وحل القرائش تنظيمات الإخوان المسلمين فتحولوا إلى خلايا سرية. وقتل أحدهم القرائش، ثم قتل حسن البنا سنة ١٣٦٨ هـ (١٩٤٩ م).

ودعوته تمتد إلى منابع إسلامية، ويمكن أن نرتد بها إلى مصادر ثلاثة:

أولاً: السلف الصالح وأهل السنة والوسط.

ثانياً: ابن تيمية وخاصة آراءه حول الاجتهاد والجهاد.

ثالثاً: مدرسة الأفغانى وخاصة في التركيز على الحل الإسلامي، والبداية من الواقع الإسلامي.

وفي رسالته للمؤتمر الخامس، التي ألقاها سنة ١٣٥٧هـ (١٩٣٩م)، وبعد مرور عشر سنوات على تأسيس الإخوان المسلمين، يؤكد حسن البنا مسيرته في طريق السلف الصالح، ويقول: «ولهذا يجب أن نستقى النظم الإسلامية، التي تحمل عليها هذه الأمة، من هذا المعين الصافي، معين السهولة الأولى. وأن نفهم الإسلام كما يفهمه الصحابة والتابعون من السلف الصالح، رضوان الله عليهم، وأن نقف عند هذه الحدود الربانية النبوية».

ومفهوم الإسلام عنده هو ذلك المفهوم الشامل، الذي ارتضاه السلف الصالح، وأهل السنة والوسط، فهو يردد في مناسبات كثيرة أن الإسلام دين شامل لكل الجوانب الإنسانية، لا يهتم بجانب ويهمل الجانب الآخر.

يقول في رسالته السابقة للمؤتمر الخامس: «نحن نعتقد أن أحكام الإسلام وتعاليمه شاملة، تنظم شئون الناس في الدنيا وفي الآخرة، وأن الذين يظنون أن هذه التعاليم، إنما تتناول الناحية العبادية أو الروحية دون غيرها من النواحي، مخطلون في هذا الظن، فالإسلام عقيدة وعبادة، ووطن وجنسية، ودين ودولة، وروحانية، وعمل، ومصحف وسيف، والقرآن الكريم ينطق بذلك كله، ويعتبره من لب الإسلام ومن صميمه، ويوصى بالإحسان فيه جميعه، وإلى هذا تشير الآية الكريمة ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأُحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾^(١).

(١) مجموعة رسائل الإمام ص ١٥٣.

ويقول تحت عنوان (إلى الشباب):

«يخطئ من يظن أن جماعة الإخوان المسلمين جماعة دراويش قد حصروا أنفسهم في دائرة ضيقة من العبارات الإسلامية، كل همهم صلاة وصوم، وذكر وتسييح. فالمسلمون الأولون لم يعرفوا الإسلام بهذه الصورة، ولم يؤمنوا به على هذا النحو، ولكنهم آمنوا به عقيدة وعبادة، ووطنا وجنسية، وخلقا ومادة، وثقافة وقانونا، وسماحة وقوة، واعتقدوا نظاما كاملا يفرض نفسه على كل مظاهر الحياة، وينظم أمر الدنيا كما ينظم الآخرة، اعتقدوه نظاما عمليا وروحيا معًا، فهو عندهم دين ودولة، ومصحف وسيف»^(١).

وتحت عنوان «دعوتنا في طور جديد»، يرى حسن البنا أن البشرية قد مرت بطورين من التفكير، أحدهما يؤمن بالغيبيات، والآخر يركز على الجوانب المادية، ولكن الإسلام يجمع بين هذين الاتجاهين، ويقول «هذا الموقف من الإسلام الحنيف، الزم العقل البشري لونا من ألوان التفكير، هو أكملها وأتمها وأكثرها انطباقا على واقع الحياة ومنطق الكون، وأعظمها نفعاً لبني الإنسان، ذلك هو الجمع بين الإيمان بالغيب والانتفاع بالعقل»^(٢).

وهو يؤكد هذا المعنى في تفسيره للآية الكريمة «اهدنا الصراط المستقيم»، ويقول: «فإن الإنسان في حاجة إلى الهداية إلى الصراط المستقيم، في كل قول وعمل وفكرة وخاطرة، لأنه في كل ذلك بين أفرط وتفریط، وكلاهما ضار. والنافع المفيد إنما هو الحد الوسط، وهو الصراط المستقيم، الذي نطلب الهداية إليه من الله تبارك وتعالى بهذه الآية»^(٣).

وهو في رسالة التعاليم يتحدث عن الإسلام وعينه على الواقع، إنه لا يريد أن

(٣) السلام في الإسلام ص ١١٩.

(١) المرجع السابق ص ٨٧.

(٢) المرجع السابق ص ١١١.

يتحدث عن ألفاظ مجردة، مجرد تاريخ مجيد وجميل، ولكن عن ألفاظ لها رصيد من الحياة اليومية الواقعية، فالدولة عنده تعنى الحكومة، والوطن يعنى الأمة، والقانون يعنى القضاء، والمادة تعنى الكسب، والجهاد يعنى الجيش، إنه يقول:

«الإسلام نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعا، فهو دولة ووطن أو حكومة وأمة، وهو خلق وقوة، أو رحمة وعدالة. وهو ثقافة وقانون، أو علم وقضاء. وهو مادة وثروة، أو كسب وغنى. وهو جهاد ودعوة، أو جيش وفكرة. كما هو عقيدة صادقة وعبادة صحيحة سواء بسواء»^(١).

١٠

حرصت هنا على كثرة الاستشهاد حول مفهوم الإخوان المسلمين لفكرة شمولية الإسلام، أو بتعبير آخر وسطيته، تلك الفكرة التي كان يلح عليها أهل السلف، وجماعة السنة والوسط، والتي أُلح عليها أيضا حسن البنا، فكان يرددها في مناسبات كثيرة، وأحيانا يكرر ألفاظا بعينها، فالفكرة كانت تضرب في تفكيره بجذور عميقة، وتظهر على السطح خلال المناسبات المختلفة.

١١

وحسن البنا يؤكد في رسالته للمؤتمر الخامس، إنه يسير على نهج ابن تيمية، وقد طبع هذا النهج الكثير من آرائه النظرية ومواقفه العملية، ونحب أن نقف بنوع خاص عند فكرته عن الاجتهاد، وموقفه من الجهاد.

١٢

أما الاجتهاد، فهو يرى تحت عنوان «دعوتنا»، أن اختلاف العقول، واختلاف البيئات، وتنوع المعارف، وتنوع الدلالات يجعل الاجتهاد أمراً ضرورياً، بل مطلباً دينياً، ثم يقول:

«كل هذه أسباب جعلتنا نعتقد، أن الإجماع على أمر واحد في فروع الدين مطلب استحيل، بل هو يتنافى مع طبيعة الدين وإنما يريد الله لهذا الدين أن يبقى ومخلد، ويساير العصور، وعاشي الأزمان، وهو لهذا سهل مرن لين، لا جهود فيه ولا تشديد»^(٢).

(٢) المرجع السابق ص ٢٤.

(١) مجموعة رسائل الإمام ص ٢٦٨.

ويكتشف ما في طبيعة الإسلام من قابلية للاجتهاد، ومرونة تجعله صالحا لكل زمان ومكان، إنه ينص على الكليات، ويدع أمر الجزئيات للإنسان، يفهمها حسب مقتضيات عصره، ويضرب أمثلة من واقع التشريع الإسلامي، تدل على تلك المرونة، التي تتجدد مع تجدد الظروف، فيقول:

«وهذا تاريخ التشريع الإسلامي يحدثنا أن ابن عمر رضى الله عنه كان يفتى في الموسم في القضية من القضايا برأى، ثم تعرض عليه في الموسم التالي من العام القابل، فيفتى برأى آخر. فيقال له في ذلك، فيقول: ذاك على ما علمنا، وهذا على ما يعلم، أو كلام هذا نحوه. كما يحدثنا أن الشافعي رضى الله عنه وضع بالعراق مذهبه القديم، فلما قصر وضع مذهبه الجديد نزولا على حكم البيئة، وتمشيا مع مظاهر الحياة الجديدة، من غير أن يخل ذلك بسلامة التطبيق، على مقتضى القواعد الإسلامية الكلية الأولى، وأصبحنا نسמע: «قال الشافعي في القديم، وقال الشافعي في الجديد»، ونرى تغير رأى الرجل الواحد في القضية الواحدة، بحسب الزمان تارة، كما فعل ابن عمر. وبحسب المكان تارة كما فعل الشافعي»^(١).

وهذا الموقف من الأمور الفرعية، جعله لا يعادى مخالفه، وإن اختلف أمر ضرورى بل ومطلب ديني، ولكن التعصب مرفوض، إنه خلاف وليس اختلافا. ومن هنا فهو ينصح الإخوان المسلمين بأن يبتعدوا عن التعصب، وألا يبحثوا عن مواطن الخلاف، إنه يقول لهم:

«فأما البعد عن مواطن الخلاف الفقهي، فلأن الإخوان يعتقدون أن الخلاف في الفرعيات أمر ضرورى لا بد منه. إذ أن أصول الإسلام آيات وأحاديث، تختلف في فهمها وتصورها العقول والأفهام. لهذا كان الخلاف واقعا بين الصحابة أنفسهم، ومازال كذلك وسيظل إلى يوم القيامة. وما أحكم الإمام مالك رضى الله عنه حين قال لأبي جعفر، وقد أراد أن يحمل الناس على الموطأ: «إن أصحاب رسول الله ﷺ تفرقوا في الأمصار. وعند كل قوم علم، فإذا حملتهم على رأى واحد تكون فتنة»، وليس العيب في الخلاف ولكن العيب في التعصب للرأى والحجر على عقول الناس وآرائهم. هذه النظرة إلى الأمور

(١) المرجع السابق ص ١٩٩.

الخلافية جمعت القلوب المتفرقة على الفكرة الواحدة، وحسب الناس أن يجتمعوا على ما يصير، المسلم مسلماً، كما قال زيد رضى الله عنه^(١).

١٥

ومن هنا فهو لا يرفض الحياة حوله، ولا يرمى أهلها بالكفر، ولا يعتبر مظاهرها جاهلية، يجب أن يهجرها، بل إنها في عمومها مظاهر إسلامية، إنه يقول:

«ومن هنا بدت مظاهر الإسلام قوية فياضة دفاقة في كثير من جوانب الحياة المصرية، فأسماءها إسلامية، ولغتها عربية، وهذه المساجد العظيمة يذكر فيها اسم الله، ويعلو منها نداء الحق صباح مساء، وهذه مشاعرنا لا تهتز لشيء اهتزازها للإسلام وما يتصل بالإسلام»^(٢).

١٦

ولا يرى أن الحياة النيابية «والدستور المصرى، يتعارضان مع الإسلام، ويقول: «وعلى هذا فليس في قواعد النظام النيابى، ما يتنافى مع القواعد التى وضعها الإسلام لنظام الحكم. وهو بهذا الاعتبار ليس بعيداً عن النظام الإسلامى ولا غريباً عنه. وبهذا الاعتبار يمكن أيضاً أن نقول فى اطمئنان إن القواعد الأساسية التى قام عليه الدستور المصرى لا تتنافى مع قواعد الإسلام، وليست بعيدة من النظام الإسلامى ولا غريبة عنه. بل إن واضعى الدستور المصرى، رغم أنهم وضعوه على أحدث المبادئ والآراء الدستورية وأرقاها، فقد توخوا فيه ألا يصطدم أى من نصوصه بالقواعد الإسلامية، فهى إما متمشية معها صراحة، كالنص الذى يقول: «دين الدولة الإسلام». أو قابلة للتفسير الذى يجعلها لا تتنافى معها كالنص الذى يقول: (حرية الاعتقاد مكفولة)»^(٣).

١٧

أما الجهاد فهو ركن أساسى فى تفكير حسن البنا، وكرر الحديث عنه أكثر من مرة، وفرد له رسالة سماها «رسالة الجهاد» بدأها بقوله:

«فرض الله الجهاد على كل مسلم فريضة لازمة حازمة، لا مناص منها ولا مفر معها؛ ورغب فيه أعظم الترغيب، وأجزل ثواب المجاهدين والشهداء، فلم يلحقهم فى مثوبتهم

(٣) المرجع السابق ص ٢١٦.

(١) المرجع السابق ص ١٥٨.

(٢) المرجع السابق ص ١٢١.

إلا من عمل بمثل عملهم، ومن اقتدى بهم في جهادهم، ومنحهم من الامتيازات الروحية والعملية، في الدنيا والآخرة، ما لم يمنح سواهم، وجعل دماءهم الطاهرة الزكية عربون النصر في الدنيا، وعنوان الفوز والفلاح في العقبى»^(١).

وهو في رسالته تلك لا يلجأ إلى البحوث النظرية، والأحكام الفقهية، والتعاريف المنطقية، إنه يكثر من الآيات الكريمة، والأحاديث النبوية، إنه يريد أن يفرس الفكرة في قلوب الناس، لا تهمه التعاريف والبحوث الجهاد إلا ثمرته الأخيرة، وهي بذل النفس والنفس من أجل العقيدة.

وقد صرح بمنهجه هذا في مقالة نشرها في العدد الثاني من مجلة الشهاب الصادر في غرة صفر سنة ١٣٦٧ هـ (١٤ ديسمبر سنة ١٩٤٧ م)، فهو يعيب تلك الطريقة التي تكثر من المصطلحات الفلسفية المعقدة، ومن الإسراف في التساؤلات عما هو الإيمان، وما الفرق بينه وبين التصديق، وهل يزيد وينقص، وهل هو الإسلام أو غيره، وماذا بينها من العموم والخصوص، وهل العمل شرط فيه، أو ركن من أركانه، أو لازم من لوازمه، أنها تساؤلات مربكة تتنافى ومنهج الفطرة والإيمان النقي الذي كان عليه الصحابة والسلف الصالح، ومن ثم فهو يقول:

١٨

«لن ألجأ إلى المصطلحات الفنية التي كان عليها العلماء المختصون بعلم الكلام، ولن أحاول الخوض في النظريات الفلسفية، أو الأساليب المنطقية، التي درج عليها المتكلمون حين يعالجون مثل هذه الموضوعات. ولكني سألجأ إلى القرآن الكريم، وإلى السنة المطهرة، وإلى ما عرفنا من سيرة الصدر الأول من المؤمنين بهذا الدين. وهم لاشك أصفى الناس فطرة، وألينهم قلوبا، وأدقهم إدراكا للمقاصد، وأعرفهم بمواقع الألفاظ والجمل والتراكيب، وأعذبهم تذوقا لدقائق المعاني والمشاعر، وبهذا كانوا غاذج الكمال لأهل هذا الدين»^(٢).

١٩

وحسن البنا من ناحية ثالثة امتداد لمدرسة الأفغانى، وخاصة في التركيز على الحل الإسلامي في مقابل الحل الأوروبي.

(٢) السلام في الإسلام ص ٥١.

(١) المرجع السابق ص ٢٤٨.

فبداية يلاحظ أن هناك تيارين يتصارعان في محيط العالم الإسلامي والعربي، وهما التيار الأوروبي والتيار الإسلامي، وقد تمت الغلبة أخيراً للتيار الأوروبي، ويسجل حسن البنا هذه الحقيقة بأسى شديد ويقول:

«وتعالت بعض الأمم الإسلامية في الإعجاب بهذه الحضارة الأوروبية، والتبرم بصيغتها الإسلامية، حتى أعلنت تركيا أنها دولة غير إسلامية، وتبعت الأوروبيين بعنف قاس في كل ما يصنعون. وحاول ذلك أمان الله خان ملك الأفغان فطاحت تلك المحاولة بعرشه. وازدادت في مصر مظاهر ذلك التقليد واستفحلت، حتى استطاع رجل من ذوى الرأى فيها أن يجهر بأنه لا سبيل إلى الترقى، إلا بأن نأخذ بهذه الحضارة خيرها وشرها حلوها ومرها، وما يجب منها وما يكره، وما يحمد منها وما يعاب. وأخذت تنتقل في سرعة وقوة، من مصر إلى ما جاورها من البلاد، حتى وصلت إلى أقصى المغرب، وطوقت بالمشاعر المقدسة في ربوع الحجاز»^(١).

٢٠

ويرفض حسن البنا التيار الأوروبي، ويحلل أصوله الرأسمالية والشيوعية، ويرى أنها انتهت بالعالم إلى الأزمات والحروب والاستعمار، وأخيراً التطاحن بين القوتين العظميتين، والشعوب تعيش في قلق، يحجم عليها شبح الحرب.

كتب في رجب سنة ١٣٦٦ هـ رسالة إلى ملوك وأمراء وحكام العالم الإسلامي، وإلى كبار البارزين في تلك البلدان، من ذوى الصفات الدينية والدينية، تتضمن رؤيته للعالم المعاصر، ويقول عن المدينة الغربية:

«إن مدينة الغرب التي زهت بجمالها العلمى حيناً من الدهر، وأخضعت العالم كله بنتائج هذا العلم لدوله وأمم، تفلس الآن وتندحر، وتندك أصولها، وتهدم نظمها وقواعدها، فهذه أصولها السياسية تقوضها الديكتاتوريات، وأصولها الاقتصادية تجتاحها الأزمات، ويشهد ضدها ملايين البائسين من العاطلين والجانحين، وأصولها الاجتماعية تقضى عليها المبادئ الشاذة والتورات المندلعة في كل مكان، وقد جار القوم في علاج شأنها وضلوا السبيل. مؤتمراتهم تفشل، ومعاهداتهم تخرق، ومواثيقهم تمزق، وعصية أمهم شبح لا روح فيه ولا نفوذ له، ويد العظيم فيهم توقع مع غيره ميثاق السلام والطمأنينة في ناحية، بينما تلطمه اليد الثانية في ناحية أخرى أقسى اللطمات. وهكذا أصبح العالم

(١) مجموعة رسائل الامام ص ١٣٩.

بفضل هذه السياسات الجائرة الطامعة كسفينة في وسط اليم، حار ربانها، وهبت عليها العواصف من كل مكان. الإنسانية كلها معذبة شقية قلقة مضطربة، وقد اكتوت بنيران المطامع والمادة»^(١).

٢١

وأخيرا يرى ما كان يراه من قبله الأفغانى ومحمد عبده، من أن الحل لعالمنا المضطرب إنما يكون بالرجوع إلى الدين عامة، وإلى الإسلام بنوع خاص، ففى رسالته السابقة التى بعث بها إلى الملوك والرؤساء، وبعد أن حلل النظام الفاسد فى الغرب، أخذ يقترح على الملوك والرؤساء حلا إسلاميا، ويقول لهم:

«وها هو ذا الغرب يظلم ويحجور ويظفى ويحار ويتخبط، فلم يبق إلا أن تمتد يد «شرقية» قوية، يظللها لواء الله، وتحقق على رأسها راية القرآن، ويمدها جند الإيمان القوى المتين، فإذا بالدنيا مسلمة هانئة، وإذا بالعوالم كلها هاتفة ﴿الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله﴾ الأعراف آية ٤٣.

٢٢

يردد حسن البنا هذه المصادر بصورة أو بأخرى فى رسائله ومؤلفاته^(٢). ولكن هذا وحده لبس هو المهم، فقد رده من قبله كثير من المصلحين والمفكرين، وخاصة زعماء مدرسة الأفغانى.

وإنما المهم أن حسن البنا استطاع أن يحقق ذلك عمليا، وأن يحول الأحلام إلى مؤسسات اقتصادية واجتماعية وعسكرية وما شابه ذلك.

ونحتاج إلى مؤلف مستقل لو أردنا أن نحصر انجازات الأخوان المسلمين على أرض الواقع، ولكن نكتفى بالعناوين الرئيسية التى وردت فى كتاب الأستاذ محمد شوقى

(١) المرجع السابق ص ٥٩.

(٢) راجع فى «مجموعة رسائل الإمام» الموضوعات الآتية:

= رسالة إلى الملوك والرؤساء العرب. (ص ٥٥).

= رسالة بين أمس واليوم. (ص ١٢٥).

= رسالة المؤتمر الخامس. (ص ١٤٧).

= مشكلاتنا فى ضوء النظام الإسلامى. (ص ١٨٩).

«الإخوان المسلمون والمجتمع المصرى»، وأكدها الأستاذ حسين محسن على جابر فى رسالته «الطريق إلى جماعة المسلمين»:

- ١ - الجانب الاجتماعى.
- ٢ - الجانب الزراعى.
- ٣ - الجانب الرياضى.
- ٤ - الجانب الكشفى.
- ٥ - الجانب العلمى.
- ٦ - الجانب الثقافى.
- ٧ - الجانب الصحافى.
- ٨ - الجانب النسوى.
- ٩ - الجانب الاقتصادى.
- ١٠ - الجانب الصحى.

٢٣

وفعلا ديجت مؤلفات كثيرة عن انجازات الاخوان المسلمين على أرض الواقع، وعن التشكيلات والتنظيمات والإدارات التى تتناول كافة الأنشطة السياسية والاجتماعية، وتنضم مختلف الطوائف والمتخصصين، وتحاول أن تجسد التيار الإسلامى فى شكل واقعى يرتبط بالجماهير، ولا يكتفى بالحماس النظرى فى بطون الكتب وفوق أخشاب المنابر.

ويمكن فى هذا المجال أن نشير إلى عناوين بعض تلك المؤلفات:

- ١ - الإخوان المسلمون فى حرب فلسطين - كامل الشريف.
- ٢ - المقاومة السرية فى قناة السويس - كامل الشريف.
- ٣ - أيديولوجية جماعة الإخوان - ريتشارد ميتشيل.
- ٤ - الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية - إسحاق موسى الحسينى.
- ٥ - الإخوان المسلمون والمجتمع المصرى - محمد شوقى.
- ٦ - المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين - سعيد حوى.
- ٧ - الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية، فى الحياة السياسية المصرية - د. زكريا سليمان بيومى.

١

وتخلق حول «حسن البناء» مجموعة من مريديه. يبشرون بأفكاره^(١). وكان الكثير منهم يتمتعون بثقافة عربية واسعة، وأضافوا إليها خبرة بالثقافة الأوروبية، فضلاً عن مواهب في التأليف والخطابة وكتابة المقال، وبذلك استطاعوا أن يحيوا الكثير من أفكار السلف وأهل السنة، وأن يضيفوا عليها روحاً جديدة.

٢

كانت مدرسة الأفغانى تقارن بين الإسلام واليهودية والنصرانية، شأن أهل السلف القدامى اللذين كانوا يتحركون خلال ثقافة عصرهم، ولكن مدرسة الإخوان المسلمين خطت خطوة أوسع. فركزت في المقارنة، كما هو واضح من عناوين الكثير من المؤلفات على الرأسمالية والشيوعية.

٣

وربما كان «سيد قطب»^(٢) هو أهم تلاميذ حسن البناء، فقد تلقف دعوته، وأوقف عليها مؤلفاته، أخذ يحللها ويقارنها بالمازب المعاصرة، إن نظرة على عناوين بعض مؤلفاته (الإسلام ومشكلات الحضارة - خصائص التصور الإسلامى ومقوماته - هذا الدين - السلام العالمى والإسلام - نحو مجتمع إسلامى - فى التاريخ فكرة ومنهاج - المستقبل لهذا الدين - معركتنا مع اليهود - معركة الإسلام والرأسمالية - العدالة

(١) ذكر صاحب كتاب «الطريق إلى جماعة المسلمين» أكثر من مائة وتلاتين مؤلفاً لتلاميذ حسن البناء، ونحواً من تسع صحف كانت تصدر عن الإخوان المسلمين (ص ٣٩٩ - ٤٠٥).

(٢) ولد سنة ١٩٠٦ م (١٣٢٤ هـ) فى قرية موشا بأسبوط، تخرج فى دار العلوم سنة ١٩٣٤ م (١٣٥٣ هـ)، عمل بوزارة المعارف، أوفد فى بعثة إلى أمريكا سنة ١٩٤٨ م لدراسة برامج التعليم، استقال سنة ١٩٥٣، وانضم إلى الإخوان المسلمين، وترأس قسم نشر الدعوة وتولى تحرير جريدتهم، ثم سجن وأعدم سنة ١٩٦٦ م (١٣٨٧ هـ).

الاجتماعية في الإسلام) - إن نظرة خاطفة على هذه العناوين وغيرها، تثبت أن سيد قطب يحاول أن يضع أفكار أستاذه في تيارات معاصرة، وأن يثبت صلاحيتها من خلال الحوار مع التطبيقات الجديدة.

٤

وشيء من هذا فعله مع فكرة الوسطية، كان حسن البناء يمر على هذه الفكرة أثناء تفسيره للآية، أو شرحه لموقف سلفي، ولكن سيد قطب وقف متأملاً هذه الفكرة، واعتبرها في كتابه «خصائص التصور الإسلامي ومقوماته» دعامة من دعائم التصور الإسلامي، وسماها بالتوازن.

ثم حاول «في ظلال القرآن»، وعند تفسيره للآية الكريمة ﴿وَكذلك جعلناكم أمة وسطاً﴾^(١)، أن يضيف على فكرة الوسطية تطبيقات أخرى، في التصور والاعتقاد، وفي التفكير والشعور، وفي التنظيم والتنسيق، وفي الارتباطات والعلاقات، وأخيراً في الزمان.

٥

وينتهي سيد قطب تلك التطبيقات، فيبحث بحرارة الأمة الإسلامية على أن تستعيد دورها ويقول «وما يعوق هذه الأمة اليوم عن أن تأخذ مكانها هذا الذي وهبه الله لها، إلا أنها تخلت عن منهج الله الذي اختاره لها، واتخذت لها مناهج مختلفة، ليست هي التي اختارها الله لها، واصطبغت بصبغات شتى، ليست صبغة الله واحدة منها، والله يريد لها أن تصطبغ بصبغته وحدها. وأمة تلك وظيفتها وذلك دورها، خليفة بأن تحتل التبعة وتبذل التضحية، فللقادة تكاليفها، وللقوامه تبعاتها، ولا بد أن تفتن قبل ذلك وتبتلى، ليتأكد خلوصها لله وتجردها، واستعدادها للطاعة المطلقة للقيادة الراشدة».

٦

حرصت على ذكر النص السابق دون تغيير، لكي يطلع القارئ بنفسه على روح سيد قطب، إنها روح متقدمة، مليئة بالحماسة وحب التغيير، فإذا كان أستاذه حسن البناء هادئاً يقلب الفكرة، مشغولاً بتجميع القلوب، وتهئية النفوس لتحمل الأمانة، فإن سيد قطب كان مشغولاً بتحريك القلوب واثارتها وحثها على التغيير.

(١) ١٤٣ / ليرة.

ويجىء السجن وظروف الاعتقال، فتجعل هذه البذور الكامنة داخل سيد قطب تنمو، وتجعل روحه تميل إلى الرفض، ويجىء كتابه «معالم في الطريق» ليعكس هذه الروح. وتتردد في قاموس هذا الكتاب مفردات: ثورة، تمرد، تحرير، تحطيم، رفض، صراع، معركة، انفصال، انطلاق، حركة... الخ.

حسن البنا لا يكفر المجتمع، ولا يرميه بالجاهلية، ولا يدعو إلى الهجرة ويعترف بمؤسساته الدستورية وحياته النيابية، ويرى أن مصر عامرة بالمساجد، وإن الإسلام قد كفل الوحدة والمساواة لكل الفئات (ص ١٩)، وإنه لا بأس من الاستعانة بمن هو على غير ديننا (ص ٢٦٥) ومن اقتباس أفضل ما في الحضارة الأوروبية (ص ١٤٧)، ويدعو إلى البعد عن الخلاف والتدرج في الخطوات (ص ٢١٥)، فالإسلام دين يسر يكره الغلو (ص ٢٧).

ولكن سيد قطب يذهب في كتابه الأخير إلى ما هو أبعد في ذلك، فكل ما حولنا جاهلية (ص ١٧) والفلسفة والتاريخ وعلم النفس متأثرة بتصورات جاهلية (ص ١٢٧)، وكل أرض لا تحقق شرع الله فهي دار حرب (ص ١٤٥)، ولا بد من الثورة الشاملة (ص ٥٩)، والجهاد ضد هذه المجتمعات لازم (ص ٧٣ - ٨٠).

ويجىء الفصل الأخير من هذا الكتاب تحت عنوان «هذا هو الطريق»، فيتحدث عن قصة أصحاب الأخدود، إنها قصة لم تنته شأن كثير من القصص بانتصار المؤمنين وهزيمة الكافرين، ولكنها انتهت وقد القى أصحاب الأخدود في النار، ولم يتراجعوا عن المبدأ والعقيدة، إنها قصة تدعو إلى التضحية والاستشهاد من أجل المبدأ، دون انتظار أجر عاجل.

ويكتب سيد قطب هذه القصة بأسلوب مثير حي، وكأنه يتحدث عن نفسه ومجموعته، ويقول «وهذه اللفتة جديرة بأن يتدبرها الدعاة إلى الله، في كل أرض وفي كل جيل،

فهى كفيلة بأن تريحهم معالم الطريق واضحة بلا غش، وإن تثبت خطى الذين يريدون أن يقطعوا الطريق إلى نهايته، كيفما كانت هذه النهاية. ثم يكون قدر الله بدعوته وبهم ما يكون، فلا يتلفتون فى أثناء الطريق الدامى المفروش بالجماعم والأشلاء، وبالعرق والدماء، إلى نصر أو غلبة، أو فيصل بين الحق والباطل فى هذه الأرض».

١١

ويعت سبد قطب فى السجن، وتروى قصته على كل لسان، ويخرج من عباءته «تطرف ثان».

تطرف ثان

١

فكرة الوسطية تقوم على مراعاة الجانبين معا (الدين والدنيا - النقل والعقل - الجبر والاختيار)، وأهمية الوعي البشرى تكون في ضرورة التوازن بين الجانبين فلا يطفى جانب على آخر، إن الإنسان حينذاك يصبح واعيا وموجها، أو شاهدا حسب التعبير القرآنى، إنه يعى الضرورة ويوجهها، بل ويشهد على انحرافها إن كان هناك انحراف. والتطرف هو انحراف عن الوسطية، إنه يركز على جانب وينحاز له، حتى لو كان الموقف لا يتطلب انحيازاً، فقد يركز على جانب الدين، أو النقل، أو الجبر، ويلغى من حسابه جانب الدنيا، أو العقل، أو الاختيار. مع أن الموقف هنا لا يتطلب انحيازاً، بل يتطلب الوعي بضرورة التوازن بين الجانبين.

٢

وكان أن حدثت من العصر الحديث أسباب خارجية وأخرى داخلية، تعملان معا على تعميق هوة التطرف.

٣

أما الأسباب الخارجية فتتمثل في المتغيرات الدولية، كان الاستعمار السياسى فى القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، يمثل التحدى الحقيقى لبلادنا، وكان المشروع القومى يتمثل فى مقاومة ذلك التحدى، كان العدو الخارجى غربيا ومحددا يستفز الإمكانيات، ويجمع الأرواح والأجساد للكفاح، كان صوت الأفغانى يرتفع مطالبا بتحرير العالم الإسلامى من النفوذ الأوروبى، وكانت القلوب تتجمع حوله من أجل هذا المشروع القومى.

ثم تحررت البلاد من الاستعمار السياسى، وفقد المشروع القومى مبرراته، ووقعت البلاد تحت استعمار جديد، لا يتسلل إلى الجسد كمادة دخيلة وغريبة، فيستفز بذلك جهاز المناعة، ويثير لديه روح المقاومة، بل تسلل بخبت وضراوة إلى جهاز المناعة نفسه،

فألمات عنده روح المقاومة، وجعله يستجيب لإغراءاته، ويصير جزءاً من أسلحته الضارية.

ولم يكن هناك «مشروع قومي» جديد، يتناسب والمتغيرات الجديدة، ويستطيع أن يحل محل المشروع القديم، ويجمع الأرواح والأجساد حوله، بل ظلت أساليب المشروع القديم، والتي تقوم على الاستثارة والخطابة وتصوير الأخطار المحدقة وعلو الصوت والأنشيد والأغاني الحماسية والطبول المرتفعة، ظلت كما هي تملأ فراغ المنطقة، ولكنها كانت قد فقدت مبرراتها من واقع حي، فأصبحت بلا جدوى.

٤

وفي الوقت الذي غاب فيه المشروع القومي، ظهر عنصر البترول، وأغرقت المنطقة بأكداس من المواد الاستهلاكية، دغدغت حواس العربي، وجعلته يفرق في المتع والاستهلاك، ولا يفكر في أهمية مشروع قومي، ثم تدفقت الأموال، وجعلت البعض يثرون بطريقة فاحشة، ولم يكن هذا الثراء نتيجة جهد أو ذكاء، بل كان يهبط من السماء كأوراق الياصيص، ويصيب النفوس الحساسة بحالة من القلق والحيرة.

٥

وفي ظل تلك الظروف الخارجية والداخلية، ارتفع مد «جماعة التكفير والهجرة» والتي تمثل نظراً ثانياً.

٦

وكان شكري أحمد مصطفى^(١) هو أمير جماعة التكفير والهجرة، ومن خلال ديوان شعره الذي لا يزال مخطوطاً، ومن خلال أقواله أمام نيابة أمن دولة في القضية رقم ٦/ لسنة ١٩٧٧م، بتاريخ ١١/٦/١٩٧٧، من خلال هذين المصدرين نستطيع أن نستشف آراء تلك الجماعة.

٧

يمر شعر شكري بمرحلتين: مرحلة «ما قبل التحول الصحيح ناحية الإسلام» على

(١) ولد في قرية من قرى أسيوط سنة ١٩٤١م، وتخرج في كلية الزراعة بجامعة أسيوط، وكون خلايا «جماعة التكفير والهجرة» في جبل أسيوط والمنيا، واعتقل سنة ١٩٧٧م، وأعدم سنة ١٩٧٨م.

حد قوله من مقدمة قصيدته «ليل وقبر». أما المرحلة الثانية فكانت «بعد أن جاء الحل العبقري من السماء. جاءت المعجزة لنجاق» على حد قوله أيضا في مقدمة قصيدته «هاجر إلى الله».

٨

يبدأ قصائد المرحلة الأولى بقصيدة تحت عنوان «ليل وقبر»، وقد كتبها سنة ١٩٥٧ م «وكنت في السادس عشرة من عمري»^(١) كما يذكر، أى في فترة التكوين النفسى.

ويبدأ قصيدته تلك فيقول:

هيمن الليل على قلب ضجور ليس في دنياه أفرح ونور
بل دموع وضياح وقبور من أساه ضحكت كل الثغور
هل هم الدهر يحنون يثور

٩

وتستمر قصائد تلك المرحلة على نفس الوتيرة، حيرة وقلق وضياح وعذاب، إنه يعبر عن ذلك في قصيدة «السفح»، التي كتبها سنة ١٩٦٢، فيقول:

يا شاربي الخمر حالى مثل حالكم رأسى مرنحة كالشارب التمل
كأسى مكدره من هم صاحبها وإن صفت فصفاء السم في العسل
شتان بين الذى في السفح منزله مثل، وبين الذى في ذروة الجبل

١٠

وتأتى قصيدتان تحت عنوان واحد هو «المعركة» كتبها في الفترة ٦٢ - ٦٤ ونعبران عن نفس متوترة منعزلة تتوجس من الغير، انه يقدم لها فيقول «واليكم قصيدتين أومعركتين، لا أعرف فيها على وجه التحديد من أقاتل، ولكنى أقاتل وحدى».

يقول في إحدى القصيدتين:

أنى تزورنى برأس الدرب منفردا أسير وحدى وزادى في الورى قيمى
لم أصطحب صاحباً في الفكر أشركه سوى الكتاب وحسن الرأى والقلم
يلومنى لوم ولكن لولهمم الأذن معرضة والقلب في صمم

(١) هكذا يذكر وهناك خطأ نحوى ظاهر.

وهنا يمكن أن نضيف إلى الأسباب الخارجية والداخلية التي سبق أن ذكرناها أسبابا أخرى نفسية، تظهر أعراضها في صورة قلق وتوتر وإحساس بالعزلة والريبة والتوجس، إن بعض القيادات قد قاست طفولة معذبة، تركت آثارها على تكوينها النفسي، وقد استطاعت تلك القيادات أن تنقل حالتها النفسية، وفي ظل الظروف الخارجية والداخلية، إلى جبهة من الأتباع، وانتشرت تلك الحالة عن طريق العدوى السريعة.

إن الأسباب مجتمعة، سواء كانت خارجية أو داخلية أو نفسية، هي أسباب استثنائية غير عادية، أو قل هي ظروف مرضية تتمثل في التغيرات الدولية، وغياب المشروع القومي، والثراء بدون عمل أو ذكاء، وأخيرا في الظروف النفسية المعقدة. ومن الطبيعي أن تنتج هذه الأسباب الاستثنائية، أفكارا تكفر المجتمع وتدعو إلى الهجرة منه.

وهنا نصل إلى المرحلة الثانية في شعر شكرى.

وتبدأ هذه المرحلة سنة ١٩٦٦، مع قصيدته «هاجر إلى الله»، ويقدم لهذه القصيدة فيقول «إن الذى يشكو كل ما حوله، ويخالف كل ما حوله، ويعتقد أن ما حوله باطل، فليس أمامه إلا أن يزيل الباطل، أو يزول هو عنه، وكان عنوان أول قصيدة «لى»، وأنا لا أدري أن هذا العنوان هو بداية الحل العبقري لمشكلة الضالين».

إن هذه القصيدة تشير إلى البعد الأول من تفكير تلك الجماعة، وهو بعد الهجرة، فيقول في تلك القصيدة:

يا نفس ويحك إذ تبغين عافية فجددى العزم واتوى حسن مرتحل
هاجر إلى الله وهاجر ما ولعت به وما ألفت من الخلان والخلل
إلى أن يقول:

لا ألفينك فيهم في جماعتهم ودع تفرقهم واطفر بمنعزل
بغربة هي للناجى مؤانسة كغربة الورد في مستوحش الطلل

وتأتى قصيدته «قبل الطوفان» والتي كتبها سنة ١٩٦٧، فتؤكد هذا الحل بوضوح، إن عنوانها يعنى الإنذار بالهلاك والدمار، إنه يقدم لها فيقول «لقد كان فى داخلى وأنا لا أدرى أيضا تحديد لأرض الهجرة، بل حدث^(١) غالب فى أن هذه الأرض، وهذه الهجرة هى نجاة لى ولكل من هاجر إليها، من دمار وهلاك، سيصيب ما عداها من الأرض ومن عداهم من الناس، ولكنى كنت مقيدا لا أستطيع حتى أن أهاجر، كانت الهجرة وهما وأملًا، وأيضًا إحساسًا صادقًا».

وتبدأ القصيدة فتدعو إلى هذا الأمل:

من قبل الطوفان اسمعنى، يا عبد الله
واخرج من أرضك واتبعنى، فى أرض فلاة
أرضى فى قلبى لم يعبد فيها الشيطان
أرضى فى فكرى احملها فى كل مكان

وإذا كانت قصيدة «هاجر إلى الله» تحدد البعد الأول فى تفكير تلك الجماعة، فإن قصيدة «ليسوا مسلمين»، تحدد البعد الثانى، وهو بعد التكفير.

إنه يقدم لهذه القصيدة فيقول «جاء التحديد، وعرفت العدو، وحكمت الحكم الذى كان يجب على أن أحكم به».

أما ما يعنيه «الحكم الذى كان يجب على أن أحكم به» فإن الآيات الآتية تكشف عنه:

أينما سرت ويمت خطاك كلما دقت فى الأرض رؤاك
حيثما قلب عصفوا جانبك تجد الأشرار يرمون الشراك
ويصيدون رقاب المؤمنين

وتمضى هذه القصيدة فتتخيل الشر فى كل شىء، فى الأطفال، فى شيوخ الأزهر، فى الأسرة، فى كل ظاهرة من ظواهر المجتمع المصرى.

(١) لعله يعنى حدسا.

حقاً، إن انفعاله قوى، وعواطفه إزاء فكرته تملأ عليه كل نفسه، ولكنها في النهاية عواطف تدور في فلك واحد، لا تقبل المناقشة، إنها تتحول إلى قوالب جامدة، إن قوله في قصيدة «العودة»:

لعلك إن جادلتني مارددتني فخذني بحالي، لن أغير حاليا
إن هذا القول إنما يعكس تركيبته النفسية التي لا تقبل الجدل.

إن ما ورد في شعره على هيئة عواطف هلامية غامضة، تشرحه أقواله أمام نيابة أمن الدولة بتفصيل وتحليل.

إن أقواله تدور بوجه عام حول ثلاث قضايا، يحددها في بداية جلسة ١٩٧٧/١١/٦، فيقول: «أبدأ الآن بإعطاء فكرة عن هيكل الموضوعات التي سأتكلم فيها.

أولها: ما يتصل بإيجاب التماس الهدى والعلم من الله وحده، وإبطال كل ما يسمى علماً وليس بعلم، مما لا يتصل سنده بالرب تبارك وتعالى.

وثانياً: الموضوع الثاني ما يتصل بحد الإسلام، يعني تبين الهدى ذاته، بعد أن بينا مصدره.

وثالثاً: ما يتصل بتحديد الغاية الإسلامية وأسلوب السعي إليها بالطريقة «شرعية».

قد لا نجد على هذه القضايا في الظاهر اعتراضاً، ولكنه حين يتناولها بطريقة تفصيلية تحليلية يخرج بها عن القصد والاعتدال، ويسلك إليها طريقاً غير مألوف، لم يرد في كتب السلف من قبل.

فالقضية الأولى تعنى عنده أن يأخذ من القرآن والسنة مباشرة، وأن يطرح ما قاله العلماء بعد ذلك، فلا يعترف بالأئمة الأربعة، ولا يعترف بما جاء في كتب أصول الفقه من قياس وإجماع إنه يقول بصراحة:

«إنهم أوردوا مصادر للهدى غير كتاب الله، وسنة رسوله، سموها مرة بالاجماع، ومرة يقول الجمهور، ومرة يقول الصحابي، ومرة برأى الفقيه، ومرة بعمل أهل المدينة، وهو مذهب مالك، ويقدم عمل أهل المدينة على الحديث الصحيح، واستشهدوا لنصر هذا الباطل، أعنى إحلال هذه المصادر محل القرآن والسنة، بأحاديث موضوعة وضعيفة، كحديث «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»، وكحديث رواه ابن ماجة وضعفه «لا تجتمع أمتي على ضلالة، وعليكم بالسواد الأعظم»، وكذلك حديث معاذ بن جبل وذكره الترمذي عن مجهول، يرويه عن مجاهيل من أهل الشام، وهو مضعف عند علماء الحديث، ولكن نحن نثبت وضعه من حيث المتن، ويقول الحديث «ان النبي صلى الله عليه وسلم، حين وجه معاذًا إلى اليمن قال له، بم تحكم؟ قال: بكتاب الله. قال: فإن لم تجد. قال: فبسنة رسول الله، قال: فإن لم تجد قال: اجتهد برأى ولا آلو». وهم بذلك يدون أن يشبوا حجة القياس، كمصدر من مصادر التشريع عندهم بعد الاجماع».

إن شكرى هنا يحرم التقليد، ويدعو جماعته إلى الاعتماد على مصدر واحد هو السر والسنة، ثم يصل بعد تلك المقدمة إلى نتيجة غريبة، يلغى فيها تاريخ الأمة، ويرفض الحركات الاجتهادية والإصلاحية السابقة، ليجعل من جماعته، هي الجماعة الوحيدة، بعد عصر النبي والخلفاء الراشدين، فحين سألته المحكمة في جلسة ١٩٧٧/١١/٩ «وهل تعلم أحدًا من السابقين عليك رأى مثل رأيك تمامًا» أجاب:

«إن كان المقصود هو محمد صلى الله عليه وسلم والمسلمين ومن بعده في أيام الخلافة الراشدة من بعده، بغير تحديد لزمان ومدة الخلافة الراشدة، فإني أجزم بأن ما أقوله وأرتأيه وأعبد الله به هو عين ما كان عندهم، وإن كان المقصود القرون التي تلت هذه الفترات فأنا أجزم أيضًا، بأن جماعة منهم لم تدع أبدًا لما ندعو إليه، ولا عملت به، حيث أنها لو عملت ما فعلت، ودعت لما ندعو إليه لوجب لها التمكين، وقال الله تعالى ﴿وما كان الله ليضيع إيمانكم﴾ ونصوص أخرى كثيرة».

وهو بهذا يقع في التناقض، إنه يحرم التقليد على نفسه ويوجبه على غيره، ليس دافعه هو تجديد الإسلام ومن منطلق «اختلافهم رحمة»، بل دافعه هو تمجيد الذات، يرفض آراء الأئمة الكبار، ويرى أن آراءه غير قابلة للرفض، إنه يهدد لأقواله في أول جلسة فيقول:

«والنقطة الثانية في المقدمة، أن حديثي هذا عن الإسلام، وهو كما علمت قد يبلغ إلى جهات الرد عليه، فأريد أن أقرر أنه: لن تستطيع هيئة ما أن ترد على فكرنا، ذلك أننا اشترطنا على أنفسنا، أن تكون أدلتنا في موضوعنا كله أدلة قطعية الدلالة، ليس فيها احتمال الترجيح مطلقا، وقد سبق في الفطرة البشرية أن الدليل القطعي لا يمكن أن يبطل. وحيث إن اليقين لا يزول إلا بيقين، فإننا على سبيل الافتراض الجدلي، نطلب منهم مقابل عشرات الأدلة، التي سنسوقها قطعية الدلالة، دليلا واحدا متصل السند إلى الله سبحانه وتعالى، قطعي الدلالة، وما هو. أقرر الآن أنه: ليس في طوقهم أن يأتوا بدليل واحد قطعي الدلالة متصل السند بالله سبحانه وتعالى يرد علي ما نقول، وهذا التحدى قائم إلى قيام الساعة».

إن قاموسه اللغوي تتردد فيه عبارات مثل: إني أجزم - عين ما كان عندهم - قطعية الدلالة - لا يمكن أن يبطل - اليقين - متصل السند إلى الله - أقرر الآن - التحدى قائم. وهي عبارات توحى في جملتها بقفل باب الاجتهاد عليه وحده. وحين سئل «وما الذي تقصده بقولك: الإسلام الحق هو ما ندعو إليه، أم أنه مفتوح ومتروك لاجتهاد كل امرئ بحسب ما يهديه الله تعالى إليه؟»، أجاب إجابة قطعية: «الإسلام الحق من وجهة نظري، هو ما أدعو إليه بالذات. حيث أوقن أنه هو الإسلام الذي بعث به محمد صلى الله عليه وسلم».

والقضية الثانية تتصل بتعريف الإسلام تعريفا يمكنه من الحكم بتكفير الآخرين، فالإسلام ليس اقراراً باللسان فقط وليس نطقاً بالشهادتين فحسب وإنما هو عمل أيضاً، يقول في جلسة ١٩٧٧/١١/٨.

«والآن نبدأ فوراً في أدلتنا الإيجابية في تحديد الاسلام، وبيان أن كل فريضة فرضها الله شرط فيه، وأن تواجد الفرائض جميعاً مع غياب واحدة، محبط للجميع وكأنها لم تكن، وأيضاً فإن الاصرار على معصية واحدة، كفر بالله العظيم، ومحبط لكل أعمال البر، كجبل تامة».

٢٥

ومفهومه هذا عن الإسلام خرج عن أهل السنة، الذين يرون أن الإسلام يتحقق بنطق الشهادتين، ولا يكفرون مرتكب الكبيرة، يقول شكري في جلسة ١٩٧٧/١١/٧.

«وقد علم بيدييات العقل، أن مراد الله من الخلق، هو أن يطيعوه لا أن يقروا بطاعته، وأن يعبدوه لا أن يقروا بوجوب عبادته، وإنما الإقرار بذلك كله ضرورة لبلوغ هذه الغاية العملية، وهذه البديهية تكون قد أسقطنا مذهب أهل السنة كله، المبني على أن الإسلام هو الإقرار، وإن شرط الكفر هو الإنكار، وأثبتنا بطلان قاعدة أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، التي بنوا عليها أن الأعمال لا تؤثر في الإيمان زيادة أو نقصاناً».

٢٦

وانطلق من هذا المفهوم يكفر كل المؤسسات القائمة، فلا انخراط في الجيش، ولا التحاق بالمدارس، ولا صلاة في المساجد، ولا اعتراف بالدستور، ولا بالمجالس النيابية، كل ذلك حرام، حتى تعلم الكتابة في حد ذاتها حرام، وطلاق المرأة من زوجها وقتل العلماء وارد، لإختلاف العقيدة بين جماعته والجماعة القائمة.

٢٧

والقضية الثالثة تترتب على ذلك الحكم بتكفير المجتمع، وهو ضرورة الانسحاب من ذلك المجتمع «خطئنا نقوم أصلاً على الانسحاب من هذه المجتمعات من أساسها بكل ما فيها، وقلبها رأساً على عقب، إذا صح هذا التعبير، حيث أننا لا نؤمن بسياسة الترقيع، ولا نؤمن بتزيين الجاهلية بالإسلام، وقال تعالى: ﴿فَأَنى الله بنيانهم من القواعد﴾ - سورة النحل. دلالة على أن الخطة الإسلامية، والسنة الربانية، تقوم على الهدم من القاعدة».

إن الغاية الإسلامية لجماعته هي الفرار إلى أرض الهجرة، إنها الطريقة الصحيحة التي تقتل مستقبل الجماعة، وهو يعبر عنها في أسلوب عاطفي حماسي، فيقول:

«ولما كان بحر الجاهلية المتلاطم بعلم الله، قد اقتضت سنة الله فيه أن يحسب من فيه وان يحرفهم معه، كانت السنة الربانية... هي تمييز وانفصال وفرار الهيئة المزمنة، من ذلك الخصم الكافر، يتوج ذلك بالهجرة إلى أرض غير الأرض، وعبادة غير العبادة، تهيدا للانطلاق باسم الله، وفي سبيل الله، لتكون كلمة الله هي العليا».