

الفصل الثاني

الشأن الإسلامي

- تأملات في التفسير الحضاري للقرآن الكريم.
- نحو تفسير ملهم للقرآن الكريم الآيات الست الأولى من سورة الروم (نموذجًا).
- الشريعة والحداثة مبحث في جدال الأصل والعصر.
- مقاصد العمل الخيري والأصول الإسلامية للمشاركة الاجتماعية.
- الأوقاف السياسية في مصر « في الوقف والسياسة ».
- المرأة والعمل السياسي رؤية إسلامية.
- شاهد على تاريخ الحركة الإسلامية في مصر 1970 - 1984.
- الفكر السياسي للإمام حسن البنا.
- الغضب الإسلامي « تفكيك العنف: دراسة نقدية »
- ما بين أمريكا وحركات الإحياء الديني: التحدي والمناورة والخداع السياسي.

تقديم تأملات في التفسير الحضاري للقرآن الكريم⁽¹⁾

(1)

ترددت كثيرًا في أن أكتب هذه المقدمة، لما قرّ لديّ من شعور غالب بالهيبة والإشفاق على نفسي. وأخي القوي الأمين الدكتور سيد دسوقي، أكرمني بأن عرض عليّ هذه الاستضافة، أي أن أكون ضيفًا على كتابه بهذه المقدمة، وهي دعوة كريم شككت في استحقاقي لها.

الكتاب أولاً يتعلق بتفسير لآي من القرآن الكريم، والقرآن نزل على النبي المصطفى خاتم الرسل وأطهر الخلق وأحكمهم، والمعصوم فيما يقتدى به من أقواله وأفعاله، نزل عليه بقول ﴿إِنَّا سُلِّقَىٰ عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ فإذا كان القول ثقیلاً على أقوى الخلق، فكيف به علينا ممن أسماهم القرآن ذاته ﴿وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾، ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ فَيَكُمُ ضَعْفًا﴾ فلم أهب فقط من تفسير القرآن، إنما هبت أن أقرب من كتاب يفسر بعض آياته، ووددت ألا أمسك القلم وأن أفر فرارًا.

والكتاب ليس آخرًا، هو لأخي سيد دسوقي، الفطن الورع، وإني أحبه؛ لأن الله سبحانه وتعالى حبّب إليّ من أرى أنهم خير مني وأحسن، دعاني إلى كتابه بموجب تواضعه وأوابته ومراجعته النفس، وخشيت أن تكون

(1) تقديم كتاب دكتور سيد دسوقي، تأملات في التفسير الحضاري للقرآن الكريم، تقديم المستشار طارق البشري، سلسلة في التنوير الإسلامي (11)، القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 1998.

استجابتي بموجب غفلي عن أمر نفسي في هذا المجال، ولكنني خشيت
أيضاً أن أتقلت من قبول هذه المنة، وقطعت ترددي بترجيح الأصعب
والأبعد عن هوى نفسي.

أذكر ذلك ليعرف القارئ أنني ضيف هنا، ووجودي وجود سماح،
وأني أعرف من آداب الضيافة، أن مجلس الضيف على نصف المقعد
متيحاً للانصراف، وأن يختار مقعده من المكان المسموح بما يجعل بصره
يتراعى إلى خارج الدار لا إلى داخلها.

(2)

في تعقيب سابق لي على بعض ما كتبه (سيد دسوقي) قلت أنك تقرأه،
فلا تخرج فقط من قراءته وأنت أوفر معلومات ولا أكثر فهماً بالنسبة
للموضوع الذي تكلم عنه، إنما تخرج من قراءته وقد صرت أكثر ذكاءً مما
كنت؛ لأنه تكون جدت لديك قدرة أدق على تصنيف الظواهر وترتيبها بما
يجعلك أفهم في معالجة وقائع الحياة، وبما يجعلك صاحب ميزان أوزن
وصاحب معيار أفرز للنافع من الضار.

وهذا الكتاب الذي بين يدي القارئ الآن، أرجو أن يخرج منه وهو
أصقل إيماناً وأرطب نفساً، وأجمع لبحري منطق العقل وإيمان القلب،
أي يخرج منه بنفس قرآنية، يسري القرآن بمعانيه فيها مسرى الدم في
العروق، وتصير جوارح الإنسان كما لو صارت أسماعاً وأفهاماً لحديث
القرآن، ثم نتعامل مع واقع الحياة بهذه النفس. وشرط أن نفعل ذلك هو
أن نعي الدرس الذي تعلمه الشاعر محمد إقبال من أبيه، عندما كان
ينصحه بأن يقرأ القرآن، وكأن القرآن يُبلَّغ إليه في ساعة تلاوته تلك،
وهي نصيحة تشبه ما قاله بعض السلف، أن إذا أردت أن تُحدث الله
سبحانه فادعُ وصلِّ له، وإذا أردت أن يُحدثك الله جل شأنه فاقراً من

القرآن. وهذا أخي سيد دسوقي يمارس هذا الأمر، وينقل درسه العملي إلينا في كتابه هذا.

إنه عرض لأمثلة من التفاسير الحديثة للقرآن الكريم، وعرض بكلمات سريعة لأسلوب كل منها، ومنها التفسير البياني، والتفسير الجهادي، والتفسير الوعظي، والتفسير الصوفي، ثم توجه هو نحو ما أسماه «التفسير الحضاري» لأن أسس الحضارة هي ضالة د. سيد دسوقي ففتح المصحف ليتسمع حديث القرآن إلينا في هذا المجال، وأسس الحضارة عنده هي ميزان القيم ومرجحات السلوك البشري، أنصت د. سيد دسوقي ونقل إلينا ما رأى أنه سمعه، وذلك بأوجز بيان وأخصر تعبير. فجاء كتابه كبيرًا ذا صفحات قليلة.

(3)

تكلم الكتاب عن «القيمة» و«الميزان» يفتش عنهما، ويستخرج الدلالة عنهما من قصص القرآن الكريم، ولم يهتم الكتاب بتحقيق واقع القصة المحكية، ولم ير ضرورة في أن يرجح من التفاسير ما يظنه أوقع وأضبط في تحديد زمان وقوع الحدث المروي ومكانه وأشخاصه التاريخيين، مثل ما فعل كثير من المفسرين من قبل، وصرح الكتاب أحيانًا أن ليس هذا الأمر مما يستحسن أن يخوض فيه، ولكن د. سيد دسوقي أحاط موقفه هذا بنظرين مهمين، أولهما: أنه يفرق فيما يروي القرآن الكريم بين الأمثلة والقصص، والأمثلة تذكر للتوضيح، بينما القصص فهي من وقائع السابقين ومن الأحداث الحاصلة. وثاني النظرين أنه دائم التذكير لقارئه، بأن عدم اهتمامه بتحقيق وقائع القصص القرآني وتاريخ حدوثها، هو أمر مردود إلى وجه التفسير والتحليل الذي اختار الوقوف عنده، دون أن يجرح ذلك اعتقاده بحقيقة الأحداث

المروية وتاريخيتها.

والحق أن د. سيد دسوقي بهذين التحفظين، يضع سدًا منيعًا بينه وبين من يحاولون تجريد القصص القرآني من واقعيته التاريخية كأحداث جرت في زمان ومكان، وكانت هذه النقطة من أحداث المعارك الفكرية التي اشتعل أوارها بين العشرينيات والأربعينيات في هذا القرن، من «الشعر الجاهلي» لطله حسين إلى رسالة «الفن القصصي في القرآن» لمحمد أحمد خلف الله. وأن غالب القصص القرآني قصص أنبياء وصالحين، والتشكيك في وقائعه تشكيك في أصل قيام النبوة على الأرض، فضلاً عن التشكيك في الدلالة الإخبارية للقرآن الكريم.

ولكن الفارق جليٌّ بين هذا الصنيع وبين قصر التفسير للقصة القرآنية على استخلاص الدلالة منها، ونحن نعرف أن أحداث الزمان ووقائعه، كثيرة كثرة رمال الصحراء وقطرات ماء البحر، ولكن القصة تروى لا لكونها حدث فقط، وإنما لاستخلاص معانيها ودلالاتها، وأن اختيار الحدث واختيار الجانب الذي يروى منه وذكره في سياقه المحيط، إن ذلك هو ما به يبدو وجه الدلالة التي يروى الحدث من أجل الاعتبار بها. وهذا ما ركز عليه الكتاب الذي بين أيدينا، استخلاص الدلالة المتعلق بـ«القيمة والميزان» وتبين الدرس الذي يستفاد للتوجه البشري.

والكتاب فصيح في موقعه، مستقر على صراطه، يستغرق في بيان الدلالة دون أن يصير الحدث رمزاً، ودون أن يصير القصة محض مثل يُضرب. ويستخرج أعمق ما تفيده في هداية الإنسان مع التزامه بضوابط التفسير الجليّ لغة وأسلوباً ومنطقاً، فكان صاحب ميزان أراه دقيقاً، وأراه جامعاً لدقة الفهم العقلي وسخاء الهداية الإيمانية.

(4)

أستطرد إلى نقطة قد يستدعيها سياق الحديث السابق، وهي تتعلق بالمعيار الفاصل في فهمنا لمعاني الوقائع الإسلامية الواردة في القرآن والسنة، المعيار الفاصل في ذلك بين ما تسعه النصوص وما لا تسعه، فمثلاً قصة شرح صدر الرسول (صلى الله عليه وسلم) في صباه وغسله وختم قلبه عليه السلام، هل كان شق الصدر وختم القلب واقعاً مادياً ملموساً أم كان حدثاً معنوياً ونفسانياً؟ وقصة الإسراء والمعراج، هل كانت بالجسد مع الروح أم كانت بالروح فقط؟ وقد يختلف المختلفون في تحقيق الروايات وفي تأويل معاني الأحاديث، قد يختلفون بين مرجح لهذا الوجه وبين مرجح عليه، فأما عامة الناس ففيهم من يجد كفايته في الجانب المعنوي من القصة، وفيهم من لا يراه حقيقةً بالاعتبار بغير اقترانه بالجانب المحسوس، وأما خاصة الناس، ففيهم من لا يجاوز الجانب المعنوي الرمزي لأنه يستبعد الخوارق، وفيهم من لا يقف عند الجانب المعنوي لأنه لا يصدق بغير المحسوس.

وقد وقفت طويلاً عند النظر بين هؤلاء وهؤلاء، بعامتهم وخاصتهم. وانتهيت إلى ما اطمأن إليه قلبي وصدقه عقلي، إلى أننا نحن مسلمون لأننا نصدق بكتاب الله العزيز وبسنة نبيه المصطفى. وقد صدقنا بعقولنا بواجب الوجود تبارك وتعالى وسلمنا بربوبيته سبحانه. وما من عقيدة سماوية أو غير سماوية، مؤمنة بالغيب أو منكرة له، روحية أو مادية، ما من عقيدة من أي من ذلكم إلا وهي تبدأ سياقها العقلي والمنطقي بعدد من المسلمات، ولعل لفظ العقيدة نشأ من هذا المعنى؛ ليجمع مجموع المسلمات التي انعقدت في نفس المرء وعقله، ومنها بدأت تنجدل أصول تفكيره وسلوكه وموازين هدايته وحكمه على الأمور.

ومن كل ذلك صدقنا بكتاب الله وتحقق لدينا بالدليل العقلي المستفاد من التواتر، وصدقنا الصحيح من سنة رسول الله وتحققت لدينا بالدليل العقلي المستفاد من علم مصطلح الحديث. ثم تحققنا من دلالة أي من ذلك بالمعاني المستفادة من نصوص كتاب الله وسنة رسوله.

(5)

بهذا المنهج الذي آمنا وسلمنا به وصدقنا به يجري بيننا الترجيح في تحقيق الروايات وتأويل النصوص، وقد يختلف المختلفون في باب التقوية أو الإضعاف، وفي باب الراجحية والمرجوحية، وأن وقائع الحال تسع هذا الخلاف، شريطة بقاءه داخل الوعاء الإيماني المحدد بالمسلمات العقيدية الثابتة. ومن يُضعف حديث «شرح الصدر» يتعين ألا يكون مبنى إضعافه أنه يستبعد الحدوث الواقعي للفعل. ومن يؤكد على الإسراء والمعراج بالروح وحدها يتعين ألا يكون مبنى تأكيده استبعاد حدوث الفعل من الناحية الواقعية، ويتعين ذلك حتى يبقى خلاف المختلفين في إطار النظر الإسلامي، ونحن نبقى في إطار النظر الإسلامي ما بقينا مراعين لأمرين في هذا المجال:

الأمر الأول: أن نتبع منهج أبي بكر الصديق رضي الله عنه، بلغه نبأ إسراء رسول الله ومعراجه، فعلق على الفور أنه إن كان قال فقد صدق، ثم يشرح طريقته في التفكير قائلاً أنه صدق الرسول عليه الصلاة والسلام في كونه نبي الله ينقل عن السماء، فكيف لا يصدقه في خبر إسراء ومعراج، صدقه في الأخطر فكيف لا يصدقه في الأهون. وهكذا يتعين أن نكون عندما نظمان للسند الصحيح لخبر من أخبار الإسلام ووقائعه، مما ورد بالقرآن الكريم أو عن نبينا المصطفى. ولا حرج على مجتهد عند تأويل نص ولا عند تحقيق حديث يتعلق بأخبار عن أمر من أمور الخوارق، لا

حرج عليه ما دام هو نفسه سابق التسليم بإمكان الحدوث الواقعي للأمر وسابق التصديق بقدرة الله سبحانه فيما لا نحيط به علمًا ولا تدركه عقولنا؛ لأن كل ذلك فرع من أصل التسليم الأول ببلاغ رسالة الإسلام من الغيب. الأمر الثاني: أنه سواء بالنسبة لنصوص الأخبار عن وقائع الإسلام أو بالنسبة لنصوص الأحكام، ورد أي من ذلك في القرآن أو في سنة رسول الله، فإن الناس تختلف في فهم النصوص، فيما يسعه النص من وجوه التأويل والتفسير، ولكل من المختلفين أن يتمسك برأيه وينكر رأي غيره، ولا إثم في ترجيح ولا في إنكار لأي من وجوه القول مما يحتمله النص ويسعه من وجوه الدلالات، ولكن كل ذلك بواجب اعتقادي أساسي وهو ألا يكون إيمان المجتهد بالنص مشروطًا لديه بقصره على وجه من وجوه التأويل دون غيره، ولا مشروطًا بصرفه من وجه من وجوه التأويل يراه المجتهد وجهًا مستبعدًا بذاته، إننا إذا لم نلتزم بهذا الواجب الاعتقادي نكون قد شرطنا على النص، شرطنا على إسلامنا واعتقادنا، أي نكون شرطنا على الله سبحانه.

والأمر هنا لا يتعلق باجتهاد وإنما بانتماء وعقيدة، والأمر في مجال الانتماء هو أمر تسليم في الأساس، وهو في مجال العقيدة أمر مسلمات، وإن من يشرط على النص لا يخضع للنص وإنما يتحكم في النص، إنه لا ينصاع للنص، ولكنه يخضع النص لإرادته وفكره، إنه لا يتبين حكم النص ومفاده، ولكنه يستنتق النص الحكم الذي يراه هو.

اطمأن قلبي وتطامن عقلي إلى هذا الأسلوب، وتصالحت نفسي مع نفسي عليه بغير تقبض، وعرف عقلي حدوده وعرف قلبي شواطئه واستراحا معًا على هذه الأعراف. وعندما أتيح لي من بعد قراءة كتاب فضيلة العالم الجليل الشيخ محمد الصادق عرجون عن «محمد رسول

الله» وجدته عندما يعرض لوقائع السيرة النبوية، يعرض من معانيها ما تدركه العقول وما لا تدركه بحسبان ذلك مما يسعه الخبر من الدلالة، ثم يرجح المعنى الأبعد عن مدارك الجوارح، وفهمت أنه رحمه الله يريد أن يدرب قارئه على رحابة اشتغال الخبر على ما يحتمل من المعاني، ثم يدربه على التسليم والتصديق، وما أخرجنا لهذا التدريب في عصرنا هذا. وكل ذلك أتذكره وأنا أقرأ لأخي سيد دسوقي في كتابه هذا؛ لأنه وهو يُعْمَل عقله الذكي في تفهم الآيات، لا ينفك أبداً عن التذكير بالتسليم والتصديق، مصداق قول الله سبحانه وتعالى ﴿وَأَسْجُدْ وَاقْتَرِبْ﴾.

(6)

ومع كل ما يقال عن وجوب التسليم والتصديق في نصوص الدين وأخبار القرآن ووقائع النبوة، مع كل ذلك يتعين التعقيب والجزم بأن دينا سماوياً أو غير سماوي، لم تثبت وقائعه ثبوتاً يقينياً لا ظن فيه بمثل ما كان في الإسلام، ولا أعمل العقل في دين من الأديان بمثل ما أعمل في الإسلام، وما من دين اشترط لثبوت وقائعه أشد مناهج الإثبات وأدق أساليب تحقيق الوقائع والنصوص بمثل ما حدث في الإسلام.

إنني قاضٍ يعمل بالقضاء من بضع وأربعين سنة، وصنعتي تحقيق الوقائع إثباتاً ونفيًا وإثبات التصرفات والأفعال وإنزال حكم القانون في ضوء من هذا التحقيق، وقد قرأت في التاريخ ومارست التأريخ من بضع وثلاثين سنة، وعرفت كيف يثبت المؤرخ من وقائعه ويستجمع الأحداث، ومن مقارنة مناهج تحقيق الوقائع والتصرفات والأفعال في مجال القضاء والحقوق، بمناهج هذا التحقيق في التاريخ والسياسة، يتبين أن تلك المناهج في القضاء والحقوق أدق وأصعب بما لا يقاس عنها في التاريخ والسياسة؛ لأن القاضي فيما يفعل إنما ينتهي إلى قرار بتجريد شخص من

حياته أو من زوجه أو ماله أو من عمله أو غير ذلك، بينما المؤرخ يحلل وقائع ويدرسها وينتهي إلى رأي قد تقف إزاءه آراء معارضة.

أكاد أقول أن ما شرط في علوم القرآن والحديث للتثبت من وجود النص هو أكثر دقة وأكد في التيقن مما يشرطه القاضي عند إثباته للواقعة المطروحة عليه، وأن شاهدين ليكفيانه متى كانا عدلين؛ ليتيقن من شخص قاتل أو سارق أو من وقوع زواج أو من انبرام دين، بما يفضي إليه أي من ذلك من إعدام القاتل أو ثبوت النسب أو إفقار مدين، في حين أننا نحتاج إلى ما هو أكبر من ذلك للتثبت من النص الشرعي.

أكاد أقول أنني كقاضٍ، وبوسائل التحقيق القضائي للوقائع التي تفضي إلى حكم على شخص في حياته أو في حريته أو في ماله وملكه أو في زواجه ونسبه وولده، بهذه الوسائل أستطيع أن أفضي من باب أولى بثبوت القرآن الكريم ثبوتاً قطعياً؛ لأنه ثابت بالتواتر، والتواتر هو انتقال الخبر أو النص من جمع لا يتفق على كذب إلى جمع مثله، وهكذا تكون كل حلقات نقل الخبر أو النص حتى يصل المتلقى الأخير، وهذا الأسلوب أشد كثراً من شهود الدعاوى ومن خبرات ذوي الخبرة كنظر طبيب واحد أو مضاهاة خبير خطوط. ومن جهة أخرى فإننا كمؤرخين إذا التزمنا بمناهج علماء مصطلح الحديث الشريف في تحقيقهم الأحاديث - إذا التزمنا بها في تطبيقها على وقائع التاريخ، فلن يبقى لنا من التاريخ المكتوب والمروي إلا أقل القليل، وإذا التزمنا التواتر فلن يبقى من وقائع التاريخ عشر معشارها، لن يبقى مثلاً من وقائع القرن العشرين إلا الأحداث التي من نوع تواريخ قيام الحروب وموت القادة وإعلان نشأة الدول.

أكاد أتجاسر بالقول بأن الله سبحانه وتعالى أنعم علينا نحن المسلمين بوقائع الفتنة الكبرى على عهد عثمان بن عفان " ، ووجه كونها نعمة أن

عثمان هو من جمع المسلمين على مصحف واحد، وهو نفسه الذي قام عليه من المسلمين من أفضت قَومَتهم إلى قتله، فكان الخلاف بين هؤلاء وهؤلاء وقتها يبلغ من الجسامة حدَّ قتل أمير المؤمنين، وبقي الخلاف حلقات بعد ذلك حسبما هو معروف ومشتهر، وتوافر لدينا بهذا القيام عنفاً وسعة وشمولاً واستمراراً، بين مسلمين من جيل الصحابة وحفظة القرآن الكريم، توافر لدينا ما نستطيع به القول باستحالة اتفاق على كذب في أي شأن من شئون الحياة، بل أن يكون هذا الشأن هو نص كلام الله تبارك وتعالى الوارد في المصحف بدءاً بسورة الفاتحة وانتهاء بسورة الناس. فكانت الفتنة الكبرى مما يدعم قطعية ثبوتِ نصِّ كتابنا نزل من الغيب، ومنه نتجت أمة الإسلام كلها.

(7)

لو أعملنا مناهج الإثبات القضائي القديمة أو الحديثة، الجنائية أو المدنية، لثبت بها القرآن بأفصح وأقطع مما تثبت به الحقائق الواقعية الأخرى المعاصرة أو غير المعاصرة، مما تقوم به الحقيقة القضائية ذات الحجية التامة، وبرؤية العيان للكافة، مسلمين وغير مسلمين يثبت وجود الكعبة وقبر الرسول، وبالتواتر غير المنقطع على مدى خمسة عشر قرناً يثبت استمرار بقائهما، وكل ذلك أسانيد معنوية ومادية محسوسة على حقيقة الدعوة الإسلامية، وهي تقوم بدلائل يقبلها ويعملها المنهج الوضعي والعقلي الصرف، وكل ذلك يوفر للحقائق الإسلامية الأساسية ما لم يتوفر مثيل له لأي من الأديان الأخرى السماوية وغير السماوية، بل أكاد أقول أنه لم يتوفر لأي من وقائع التاريخ البشري قبل البعثة المحمدية.

(8)

ونحن بوصفنا مسلمين، لدينا وحدنا أقدم وثيقة ثبتت ثبوتًا يقينياً بالأدلة والبراهين الواقعية والعقلية، لدينا وحدنا أقدم وثيقة من هذا النوع تؤكد على وجود الأنبياء والرسل السابقين وكتبهم، وتؤكد وجود موسى والتوراه واليهودية، ووجود المسيح والإنجيل والمسيحية، وكلاهما ثابت لدينا واقعاً وعقلاً بأكثر مما هما ثابتان واقعاً وعقلاً لدى معتنقيهما اليوم.

أردت من كل ذلك أن أوضح أنني عندما أشرت إلى ما يتعين أن يتحلّى به المؤمن من تسليم وتصديق ومن أن يبدأ سعيه الفكري بالمسلمات الإيمانية، لم أكن بهذا أشير إلى الابتعاد عن مناهج التحقيق العقلي والواقعي، ولم أكن أتهرب من إعمال هذه المناهج؛ لأننا نحن المسلمين أكثر من أعملها من ذوي الأديان والعقائد، بل هي في الصميم من ركائز الممارسة الإيمانية لدينا. ولكنني كنت أقصد الإشارة إلى أنه ما من منهج عقلي أعمله الإنسان ويعمله إلا ويعتمد على مجموعة أصلية من المسلمات الفلسفية تشكل لديه المنطق الفكري ونقطة البدء، حتى العلماني وحتى الوضعي وحتى اللاأدري لدى كل منهم من فلسفته مجموعة من المسلمات الأساسية عن أصل المعرفة، بها يبدأ ومنها يجدل كل مواقف الفكرية.

وأردت أن أوضح عددًا من الأسس المنهجية العقلية والفلسفية الإيمانية التي تصورت أن أخي سيد دسوقي بدأ منها وأعملها في تفسيره هذه الآيات من الذكر الحكيم.

والقرآن الكريم، يستخرج منه الأصوليون مبادئ علم أصول الفقه بدقتها العقلية الصارمة، ويستخرج منه المفسرون ما يستخرجون من سخاء المعارف الروحية. ونحن أمة خرجت من هذا الكتاب، ولا تزال تنهل منه. والله سبحانه أسأل أن يجعل أمته هذه أمة قرآنية، وأن يبقوها على القرآن.

والحمد لله

نحو تفسير مُلهم للقرآن الكريم الآيات الست الأولى من سورة الروم (نموذجاً) ⁽¹⁾

(1)

تأتي هذه الدراسة تفسيراً للآيات الست الأولى من سورة الروم. وهي تفسير رأّت الباحثة فيه جدّة تستدعي التسجيل؛ لأنها بهذا التفسير لم تقرر نزول هذه الآيات الكريمة بمعارك الروم والفرس، وبما أشارت إليه الآيات من تغلب الفرس أولاً ثم توقع تغلب الروم من بعد، على ما حدث في قابل الأيام وقتها، ولكن الباحثة خرجت من نطاق هذا التفسير الذي رأته تفسيراً ضيقاً، خرجت إلى رحاب تفسير آخر يتعلق برسالة الإسلام، فإن ما توقعته الآيات الكريمة ليس مجرد تغلب الروم في معركة أنت، ولكنها كانت ترهص إلى تمام تغلب الروم على الفرس، كما ترهص إلى بدء خروج دعوة الإسلام من جزيرة العرب إلى العالم كله بفُرسه ورُومه، وتستدل على ذلك بمعاصرة الحدث المشار إليه في الآيات الكريمة إلى حادث الحديبية وإلى بدء مكاتبة الرسول ﷺ للقيصرة والأكاسرة، يدعوهم وأهلهم إلى الدين الجديد القديم الذي بُعث به خاتم الأنبياء والمرسلين، عليه أفضل الصلاة والسلام.

هذا الكتاب هو الكتاب الثاني - فيما أعلم - للباحثة، والباحثة جادة

(1) تقديم كتاب: رانيا رجب شعبان، نحو تفسير مُلهم للقرآن الكريم الآيات الست الأولى من سورة الروم (نموذجاً)، تقديم المستشار طارق البشري، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2005.

وتسعى في بحثها إلى استكمال أدوات البحث من حيث المادة ومن حيث المنهج، وهل طُلِعَتْ لديها القدرة-إن شاء الله- على تركيب الرأي الذي تلمح صوابه، تركيبه من مفردات المادة العلمية التي تبحث عنها وتفتش وتجمعها عن جوانب الموضوع المتعددة. وقد قدم دراستها الأولى إلى جمهور القراء الأخ الصديق مفكرنا الكبير الدكتور محمد عمارة؛ لما رآه في بحثها من قدرات إيجابية تثير الأمل في ميلاد كاتب جاد، وإن هذا الكتاب الثاني يسير على درب سلفه، ويؤكد الظن المستفاد في كاتبته، بما نرجو لها معه التوفيق.

أريد فقط أن أوضح عددًا من الأمور القليلة، ولكنها تبدو مهمة في ظني، فإن القرآن الكريم «نصوص» كله، وهو معانٍ مصوغة في عبارات منها المُحْكَم ومنها المُتَشَابِه، وقد أتت إلينا من خارج الزمان والمكان؛ لتعامل بها نحن البشر مع اختلاف الأزمنة التي نعيشها، وتنوع الأمكنة التي نحيا فيها. والإحكام والمتشابه في النصوص صيغ بِقَدَرٍ من الله- سبحانه- لتثبت ما لا يتغير من أحوال البشر، وليسع ما يقبل التنوع والتغير من أحوالهم. ونحن مشمولون بهذه النصوص، عقائد وأحكامًا ومعاني، ومن هنا يرد التنوع والاختلاف سواء في فقه أحكام العبادات والمعاملات، أو في تفسير ما ورد بالقرآن الكريم مما صيغ الإخبار التاريخي أو القَصِّ لوقائع وأحداث.

لذلك نجد تفاسير القرآن الكريم، على أيدي علماء المسلمين عبر القرون، قد تنوعت تنوعًا هائلًا، فثمة تفسير يقترب من القرآن من باب اللغة والبيان، ومنها ما يتناول الآيات من الجانب الفقهي المتعلق بأحكام العبادات والمعاملات، ومنها ما يركز على الجانب الوعظي والتربوي، ومنها ما يؤكد على الجانب الصوفي، ونصوص القرآن فيما تشابه ذات

سعة تقبل تعدد التفاسير وتقبل تنوع الاجتهادات، وفي غير المحكمات من النصوص، لا يقول أحد بصواب رأي وحيد دون آراء الآخرين، ما دامت النصوص تسع هذه الآراء وفقاً لمناهج الفهم وإدراك المعاني المتفق عليها في علوم الأصول، أقصد علوم أصول الدين وأصول الفقه.

هذه السعة التي تحتملها النصوص في إطار ضوابط العقيدة واللغة، تقبل التعدد والتنوع في التفاسير، مصداق ما قال سفيان الثوري «لا تقل: اختلفوا، إنما قل: توسّعوا»، أقول هذه السعة تسمح لنا بأن نضع التفاسير المشمولة بها جنباً إلى جنب. فيزيد التنوع فهمنا للنصوص ثراء ومرونة، ولنا أن نعرف أن ليس من اجتهاد هنا يحل محل اجتهاد غيره، إنما هو اجتهاد يضاف إلى غيره، وإن من إكرام الله - سبحانه - لأي من ذوي الجهود، أن يبارك في عمله بما يبيّء لهذا العمل مكاناً مع ما بقي من أعمال السابقين، بوصفه لبنة تضاف إلى لبنات وتنتظر المزيد.

(2)

كانت الباحثة موفقة جداً في ظني، عندما وصلت في فهمها آيات سورة الروم، بين استقرار الدعوة الإسلامية في جزيرة العرب وبين الخروج بها إلى آفاق العالم المحيط. ودلالة الاستقرار هي صلح الحديبية ودلالة بدء الخروج بالدعوة هي كتابات الرسول (صلى الله عليه وسلم) للملوك والأمراء، وهذا الوصل الزماني وصل طيب، يفيد من الدلالات في الدعوة الإسلامية ما أوضحته الباحثة في بحثها، بحسبانها استخلاصات سائغة.

واستطراداً في هذا الحديث، أود الإشارة إلى ما كنت قد ذكرته في محاضرة لي بنادي القضاة في أول ديسمبر سنة 2002م عن صلح الحديبية، ونُشر ملخصه في مجلة القضاة في ديسمبر سنة 2002م، إذ حاولت أن أعرض لدلالة حادث الحديبية في سياق تاريخ الدعوة الإسلامية بدءاً من

الهجرة، ففي السنة عينها عدل القرآن بالمسلمين من أن تكون قبلتهم في صلاتهم جهة المسجد الأقصى، عدل عن ذلك فصارت القبلة إلى المسجد الحرام في مكة.

أقول إن العدول بالمسلمين في قبلتهم عن المسجد الأقصى إلى المسجد الحرام بمكة، كان إعلاناً جهيراً في ظني بأن الإسلام لا بد عائد إلى مكة، التي تركها الرسول الكريم، وهو لا بد عائد إليها فاتحاً، فما كان القرآن الكريم ليوجه قبلة المسلمين في صلواتهم وفي ركوعهم وسجودهم إلى بيت يكون بيتاً للأوثان على الدوام.

وكان توجيه المسلمين في عبادتهم لله - سبحانه - إلى المسجد الحرام يعني وجوب تطهير البيت الحرام من كل شرك بالله، ومن كل الرموز والرسوم والطقوس التي تعني الشرك بالله أو تشير إلى ذلك، ولن تتطهر الكعبة من الأوثان إلا بفتح يفيد انهيار عبادة الأوثان وإعلان لفظ الجلالة الواحد الأحد، وسواء في ذلك أن يتم الفتح بالسلم أو بالحرب.

وبعد السنة الأولى للهجرة يرد استقرار دولة المدينة، كما ترد الغزوات، بدر ثم أحد، ثم دومة الجندل، والخذق وغيرها، وتقررت أسس الأنظمة الاجتماعية والسياسية التي تُنظَّم بها الجماعة السياسية ويشد بها تماسكها مع مكافحة خصوم هذه الجماعة من قوى الوثنية ومن غدر يهود المدينة أيضاً، ثم ترد غزوة بني كيان وبني قرد وبني المصطلق، ثم القضاء على فتن المنافقين وفي مقدمتهم عبد الله بن أبيّ، وكل ذلك أنبت به المنعة للمسلمين وقويت به شوكتهم.

ثم في السنة السادسة من الهجرة بدأ رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يحشد للعمرة، وبدأ حادث الحديبية، لم يكن حرباً وإنما كان سلماً، كانت عمرة احتشد لها ألف وأربعمائة مسلم بملابس الإحرام

ومعهم الهدى؛ لأداء فريضة فرضها الإسلام وتفرضها أديان للعرب غير المسلمين. وكانت مكة من قبل مدينة مفتوحة للحجيج والمعتمرين من مختلف أديان العرب، وطلب المسلمون من غير المسلمين الخروج معهم في هذه العمرة، وكل ذلك ليثبت المسلمون أنهم يطالبون «بحق» الاعتراف العربي بهم بوصفهم أصحاب ديانة من الديانات الموجودة. كان ذلك ممارسة للوجود الشرعي في مجتمع ديني عربي لم يكن اعترف بعد بالإسلام بوصفه من الأديان الموجودة.

لم يكن ذلك حرباً بل كان فعلاً سلمياً، ولكنه مع سلميته فهو هجوم يتوجه به المسلمون إلى مكة وإلى الكعبة؛ ليكون لهم حق الوجود بها في إطار الأعراف والنظم السائدة من قبل، لم يكن ذلك دفاعاً ولكنه كان خروجاً إلى المواجهة، ولم يكن تقلصاً ولا انكماشاً إنما كان نمواً وامتداداً. وكان من شأن هذا المسعى أن يجبر قريش في مكة على الرضوخ والانصياع بقبول عمرة المسلمين والاعتراف بدين الإسلام، أو تكون قريش خارج إطار ما استقر من أعراف ونظم تدعي حمايتها والدفاع عنها. لذلك تفكك موقف القرشيين؛ لأنهم لا يستطيعون أن يتنكروا لمبدأ حرية السعي إلى مكة والحق في الطواف لذوي الأديان المختلفة وللقبائل المختلفة. وكان سعي المسلمين لكسر طوق الحصار بوصفهم أصحاب دين، وإجبار قريش على التسليم لهم بما هي زعيمة أنها تحميه لصالح العرب وعقائدهم.

وفي البداية أرسلت قريش جيشاً ليصد المسلمين عن الاقتراب من مكة، وجعلت على رأسه خالد بن الوليد وعكرمة بن أبي جهل، فتفادى المسلمون هذه المواجهة؛ لأنهم لا يقصدون المواجهة العسكرية، إنما كانوا يكتفون بالمواجهة السلمية، ويحرصون على ألا يتجاوزها الموقف.

وبهذا التفادي عدل المسلمون عن طريقهم وساروا في درب حتى بلغوا الحديبية. وهي من ضواحي مكة وفي نطاق حرمها.

كان الأمر كله مرسومًا بقدر الله- سبحانه- وأن ناقة الرسول ﷺ المسماة القصواء، لما بلغت الحديبية بركت ولم تقم «ولما حاول البعض أن يستحثها فنبههم الرسول أن «حبسها حابس الفيل». إن ما حبس فيل أبرهة عن الوصول إلى الكعبة لهدمها هو قدر الله- سبحانه- النافذ في خلقه، وذلك لحكمة عقيدية تتعلق ببقاء البيت الحرام الذي سيكون كعبة لأتباع دينه الخاتم. بعد بضعة عقود من السنين، هذا الحابس ذاته حبس القصواء ناقة الرسول الخاتم عن أن تجوز الحديبية إلى بيت الله الحرام.

والحكمة جليّة في حبس المسلمين من أن يصلوا إلى الكعبة في عامهم هذا؛ ذلك أن الأوثان كانت موجودة بالكعبة ومحيطه بها، وما كان لرسول الله ﷺ الذي بُعث بالحنيفية وبعقيدة التوحيد أن يصل في ذلك الوقت إلى البيت العتيق ويطوف به وفيه الأوثان والأصنام، والرسول الكريم قبل البعثة النبوية لم يحدث قط أن طاف بوثن، فما بالنا بعد البعثة بتسعة عشر عامًا بعد أن ظهر الإسلام واعتزّ. وما كان يمكن في شرعة عقيدة التوحيد المطلق والتنزيه الكامل أن تمارس شعيرة الطواف إلا بعد أن تحطّم الأصنام.

الناقة حُبست بقدر الله، وقريش صممت على ألا تتم عمرة المسلمين في ذلك العام، وأن يُمكن المسلمون من العمرة في عام لاحق، وأنهم فيما منعوا وفيما أجازوا مستقبلًا كانوا ينفذون مشيئة الله وقدره بألا يعتمر محمد بن عبد الله وأصحابه في عام وجود الأوثان بالبيت، وأن يفعلوا ذلك بعد فيما لم تحسب حسابه قريش.

لا يتسع المقام في ذكر تفاصيل ما جرى، ولكن الملاحظ أن إرادة قريش في صد المسلمين تفككت وجرت المفاوضات، ذهب من قريش

«بديل بن ورقاء» الذي اقتنع بسلمية المسلمين في سعيهم، و «الحليس» الذي رأى الهدي سبعين بدنة مع المسلمين فاقتنع بسلمية سعي المسلمين و «عروة بن مسعود»، وذهب «عثمان بن عفان» من المسلمين إلى قريش فاحتجزه القرشيون ثم أطلقوه وهو من هو مكانة بينهم وعصبية. وسعت قريش للصلح، وأتم المفاوضة عنها «سهيل بن عمرو». وأنتجت صلحاً رضيهِ الرسول ﷺ وأمضاه، وعارضه بعض صحابة الرسول ﷺ ومنهم «عمر بن الخطاب»، ووافق «أبو بكر» عليه تصديقاً منه لرسول الله ﷺ وإيماناً بنصر الله له واطمئناناً إلى ذلك، دون أن يظهر من قوله معرفة بوجوه النفع السياسي للمسلمين من شروط هذا الصلح.

أنتج الصلح هدنة عشر سنوات بين الطرفين (أو سنتين كما قال البعض) ونص على شروط ما يسمى بلغة السياسة الجارية في عصرنا الحاضر باتفاقيات حسن النوايا بغير سل للسيوف أو مكر أو خداع أو غير ذلك، وأن من أحب أن يحالف محمداً من القبائل دخل في حلفه، ومن حالف قريشاً منهم دخل في حلفها، ثم نص الاتفاق على أن من جاء رسول الله ﷺ من القرشيين بغير إذن قريش رده الرسول إليهم، ومن أتى قريشاً من المسلمين لم يردوه إليه، ورأى «عمر بن الخطاب» في ذلك غبناً بالمسلمين، كما رأى غيره ذلك أيضاً.

والحاصل أن الصلح لم يكتفِ بأن جعل الإسلام ديناً معترفاً به بين العرب، ولم يكتفِ بأن جعل قريشاً تعترف بحق المسلمين في الحج وفي ممارسة شعائر دينهم في البيت الحرام، إنما جعل ذلك نصاً مكتوباً توقعه قريش وجعل قريشاً تعترف بالمسلمين بوصفهم قوة سياسية وليس بوصفهم أصحاب عقيدة دينية فقط، آية ذلك أن الصلح نص على حق المسلمين في التحالف مع من يرضى بحلفهم من القبائل تماماً مثل حق

القرشيين على أن يتحالفوا مع من ينضم إليهم من قبائل العرب.

ومن جهة أخرى، فإن النص على ألا ترد قريش من يأتيها من المسلمين مرتدين، كان في حقيقته في صالح المسلمين حتى لا يبقى بينهم مرتد عن الإسلام يفسد تماسك جماعتهم، كما أن النص على أن يرد المسلمون من يأتيهم من قريش مؤمناً بالإسلام، كان أيضاً في صالح المسلمين؛ لأن المسلمين دخلوا في اتفاق سلام لسنوات بما يحتم عليهم احتراماً للمواثيق ألا يشنوا غارات على القرشيين ومن حالفهم، وقبول المسلمين من يأتيهم مؤمناً بدينهم من القرشيين يُخضع هؤلاء المحدثين لذات الالتزام باتباع سبل السلام، أما رفض المسلمين قبولهم في جماعتهم، فقد أبقى هؤلاء في طريق وسط، لا هم مع قريش ولا هم ملتزمون بمهادنة قريش، ومكّنهم هذا من مناوشة القرشيين بغير تبعة لأفعالهم تقع على عاتق الجانب الإسلامي، وصاروا قوة إسلامية غير مقيدة بالمواثيق.

وكل هذه الآثار التي أدركها الرسول الكريم ﷺ لم يدركها صحابته أنفسهم وقتها، الصحابة رأوا الاتفاق، أما الرسول فقد رأى ما بعد الاتفاق بمثل ما تعلمنا سورة الكهف عن قدرة «العبد الصالح» عندما كان يرى ما بعد الخطوة التالية، مسوقاً في ذلك بقدر الله. وبهذا كله أمكن للإسلام أن ينتشر بين القبائل بغير عائق، وأن يواجه المسلمون يهود خيبر فيطهرون جزيرة العرب، وأن تمتد دعوة الإسلام إلى خارج بلاد العرب.

هذا ما اخترت أن أقدم به كتاب الباحثة الفاضلة؛ ليكون تمهيداً لما أثبتته في البحث من نظرات تضيف بها إلى تفسير آيات سورة الروم ما يساعد على فهم جوانبها ويغني فهمنا لها.

جزى الله الباحثة خيراً فيما تقدمه إلينا من اجتهادات جادة، ونرجو لها المزيد من التوفيق والفلاح إن شاء الله.

الشرية والحادثة :

مبحث في جدل الأصل والعصر⁽¹⁾

الكتاب الذي أُعد له هذا التقديم من الكتب القليلة التي طرقت هذا المجال، مجال النظر والدراسة في حركة التشريع والقانون والقضاء على مدى القرنين الماضيين، وأنا لا أقصد بذلك الخصوص السوداني، إنما أشير إلى عموم الحركة الفكرية العربية في أقطارنا كلها.

إننا اعتدنا على التأريخ لحركة الفكر في مجالات عديدة، فمنها الفكر السياسي وتطوره والفكر الاجتماعي، وندرس تاريخ الأدب والشعر وغير ذلك من مجالات الأنشطة الفكرية، أما عن المجال التشريعي والقانوني والقضائي، فنجد أن الدارسين يتعدون في الغالب عن هذا الأمر، ورجال القانون والتشريع يركزون همهم في الدراسات القانونية المتعلقة بالنظرية القانونية وتطبيقاتها ويتابعون الأحكام والفتاوى، أي أنهم يمارسون العمل الفكري القانوني دون إدراك الحاجة إلى استشراف نظرة تاريخية تظهر الحركة العامة لهذا المجال.

ورجال التاريخ والفكر الاجتماعي، لا يدركون أن النشاط القانوني والتشريعي هو نشاط في مجال من مجالات الفكر الاجتماعي وأنه يحتاج إلى شمول النظر التاريخي له، كما أن وسائلهم في دراسته محدودة في الغالب لعدم الوقوف على الجوانب النظرية العلمية والفنية لهذا المجال، لذلك نلاحظ أن هذا المجال يكاد يكون متروكاً من ذوي التخصص العلمي

(1) تقديم كتاب دكتور عبد الله علي إبراهيم، الشريعة والحادثة: مبحث في جدل الأصل والعصر، تقديم طارق البشري، القاهرة: دار الأمين للنشر والتوزيع، 2004.

الفني الخاص، أو من ذوي النظر التاريخي الاجتماعي العام، على السواء. لذلك نلاحظ أن مادة القانون في كليات الحقوق عادة ما تقتصر دراستها على النظرات العامة لنشأة النظام القانوني في العالم، أو تعطي نظرات عامة للمسار القانوني في العصر الحديث، دون أن تستند إلى دراسات متخصصة وإلى جهود بحثية وتحليلية علمية تصل البناء القانوني والشرعي بالأوضاع المعيشة تاريخياً ثقافياً واجتماعياً سياسياً، كما نلاحظ أيضاً أن المذاهب القانونية ونظريات القانون إنما تُطرح مجردة عن الأوضاع الاجتماعية والثقافية التي رجّحت سيادة مذهب قانوني على غيره أو تعديلاً في الخيارات النظرية والمذهبية.

ومن جهة أخرى، فإننا نلاحظ أيضاً على كتب الفقه الإسلامي المعاصرة، أن الغالب الأغلب منها تقيم بناءها العلمي على كتب السلف من حيث المادة والآراء ومن حيث الأمثلة التي تُضرب، رغم أن أحكام المحاكم الشرعية المعاصرة وفتاوى المفتين الإسلاميين المعاصرين كثيرة جداً، وهي منشورة في كتب ودوريات متاح معرفتها للباحثين والدارسين، ويبدو أن كل ذلك عزل دراسة القانون والتشريع، كما عزل دراسة اجتهادات الفقه الإسلامي المعاصرة عن وجوه المعارف الاجتماعية والتاريخية المحيطة.

ومن هنا تردُّ هذه الدراسة التي بين أيدينا في مجال معرفي نحن في أشد الحاجة إلى أن تتجه إليه جهود الباحثين الذين يجمعون بين دقة نظر المتخصص في الفرع المعرفي المدروس وبين شمول نظراته الثقافية العامة، شريطة أن يتوافر النظر الموضوعي مجموعاً ومضافاً إلى موقف الانتماء الوطني، من حيث أن الوطن هو جماعة سياسية وتكوين ثقافي وترابط تاريخي ومصالح اقتصادية.

وقد بدا لي توافر أركان ذلك في الدراسة التي بين أيدينا، ومن هنا

يجئ شعوري بالحماس لها. فما أحوجنا إلى مثلها تصدر من مثل كاتبها، ويمتزج فيها التشريع مع التاريخ السياسي مع الأوضاع الثقافية والاجتماعية مع الأسلوب الأدبي الرصين.



كلنا في بلادنا العربية والإسلامية، عرفنا القانون الوضعي الغربي مع التغلغل الاستعماري، وعرفنا تقلص التشريع الإسلامي مع تقلص السيادة الوطنية لبلادنا، وجرى ذلك على مدى القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، حسبما مكنت له الأحداث السياسية. ولكن ما يميز السودان في هذا الاتجاه العام هو في ظني عدد من الأمور، أولها أن السودان كان أبعد نسبياً عن التأثير المباشر السريع بما يحدث في الدولة العثمانية على مدى القرن التاسع عشر، إذ كانت غزت العثمانيين بالتسرب أنماط من القوانين الغربية فيما عرف بمرحلة «التنظيمات» من أول ما أعلن «خط خلجانة» في 1839 مع بداية حكم السلطان عبد المجيد الأول وحتى تولى الحكم السلطان عبد الحميد الثاني في 1876. وفي هذه الفترة أدخلت قوانين مأخوذة من المصدر الفرنسي، قوانين جنائية وتقنين تجاري وقوانين للأراضي، وإنشاء المحاكم النظامية البعيدة عن المحاكم الشرعية، محاكم مدنية وتجارية وجنائية. وكل ذلك كانت تتأثر به، ويُطبق في البلاد التي كانت تحت السيطرة المباشرة للدولة العثمانية، وبخاصة بلاد الشام والعراق وغيرها.

وإذا كانت مصر ذات استقلال داخلي نسبي منذ معاهدة لندن في 1840، إلا أن القوانين الغربية غزتها مع مجالس الأحكام ومع الامتيازات الأجنبية والمحاكم المختلطة التي قننت قوانينها أخيراً من التشريعات الفرنسية في 1875 ثم تمت السيطرة القانونية الغربية على مصر مع الاحتلال البريطاني الحاصل في 1882، وذلك بدءاً بالسنة التالية للاحتلال، وكانت التشريعات

الغربية فيها مأخوذة من النظام اللاتيني المطبق في فرنسا.

أما السودان فقد بقي محكوماً بالشرعية الإسلامية بغير تحدٍ لها ولا مزاحمة حتى احتله الإنجليز في 1899. ومن جهة أخرى، فإن الوافد الغربي في التشريع الذي وفد إليه وفُرض عليه مع الاحتلال البريطاني كان تشريعاً إنجليزياً آتياً إليه من الهند، كما تعلمنا الكتاب الذي بين أيدينا، وهذه تجربة لنوع تشريع غربي متميزة تماماً عن تجارب مصر والشام وتركيا والمغرب العربي، مما كانت تشريعاته الوافدة فرنسية المورد. فتجربة السودان هنا تجربة فريدة ومهمة؛ لأنها متميزة.

ومن جهة أخرى، فإن السودان على مدى تاريخ المرحلة الحديثة التي نتكلم عنها، متميز أكثر من أي من بلادنا العربية الأخرى بأن الدولة المركزية فيه أضعف نسبياً من التكوينات الشعبية والأهلية للمواطنين، وأن الجامع الأساسي للسودان في ظروف الكثرة البشرية والجغرافية الحاصلة هو تكويناته الأهلية أكثر مما هي الدولة المركزية. وينتج عن ذلك في ظني أن فرض التشريع المكتوب على الشعب من جانب السلطة المركزية يكون أقل فاعلية بما لا يقارن بإمكان فرضه على الشعب المصري مثلاً من جانب سلطته المركزية؛ ولذلك كان فرض تشريع مكتوب على الطريقة الفرنسية كما حدث في التنظيمات العثمانية أو التقنينات المصرية، ما كان يكتب له فاعلية قط وهنا وجه اختلاف آخر يميز به السودان في هذا الشأن.

ونحن هنا في مجال تنوع الوسائل والأدوات للوصول إلى ذات الأهداف، فلا استعمار لا بد أن يحكم حتى تتحقق استعماريتها، ولكي يحكم لا بد أن تسود مرجعيته وأصول شرعيته مهما كانت غريبة عن المجتمع المحكوم وعن الشعب المراد تحقيق السيادة عليه؛ لأن القانون الأجنبي يحقق السيادة الأجنبية، والخضوع للقانون الأجنبي والاحتكام

إليه هو إقرار بالخضوع للغريب، أو أن الغريب لم يعد غريبًا.

فنحن في هذا المجال المدروس، أمام خصوصيات وطنية سودانية، وأمام خصوصيات استعمارية غربية أيضًا، وهذا يعطي الدراسة مذاقًا خاصًا وتفرّدًا، ويكسب القارئ لها غنى في التنوع وإدراك فروق التجارب وموافقات الأهداف.

تظهر هذه الدراسة وضعًا عامًا نلاحظه جميعًا في بلادنا العربية، إن إقصاء الشريعة الإسلامية من النظام القانوني المطبق في بلادنا، هذا الإقصاء الذي جرى مع الهيمنة الاستعمارية الغربية، ومع فقد بلادنا استقلالها لصالح المصالح الاستعمارية الغربية، هذا الإقصاء بقى في غالب بلادنا وبقي له المهنيون المدافعون عنه والمفكرون الزائدون عنه، بعد الاستقلال وخروج الأجنبي المحتل وتحقيق التحرر السياسي. وهذه الظاهرة لها امتداداتها المتعددة الجوانب في المجالات الفكرية المختلفة، وفي مجالات مؤسسية متعددة. إن الاستعمار يزول ولكن آثارًا له تبقى ويدود عنها بعض من أهلينا.

شبيهٌ بذلك مثلاً، موضوع التجزئة السياسية، فمع وفود الاستعمار أحدثت سياسته تجزئة وتقسيمًا لأوطاننا، وبخاصة في بلاد الشام مثلاً وفي العديد من البلاد العربية والأفريقية، ولكن عندما ذهب الاستعمار، بقيت الحدود الاستعمارية والتقسيمات القطرية على حالها، ووُجد من بيننا من يدافعون عنها باعتبارها واقعًا محليًا جديدًا.

ليس مطلوبًا طبعًا ولا ممكنًا ولا هو مما يكون محققًا لمطالبنا أن نعود إلى ما كنا عليه قبل الاحتلال الأجنبي، ونحن نعرف ونقر أن من أسباب الاحتلال الأجنبي لنا عندما حدث ما كان يرجع إلى ما كنا عليه من أحوال، ولكن المقصود أن إرادة الاستقلال لا تتحقق كاملة إلا مع الإدراك الثقافي

والحضاري المتميز، وهذا ما نلاحظه مثلاً لدى أبناء الحضارات المختلفة في العالم، كالصين واليابان وغيرها، كما نلاحظه داخل شعوب الحضارة الغربية ذاتها مثل الفرنسيين إزاء الأمريكيين ومثل الألمان وغيرهم.

ونحن لدينا من التراث الفكري الإسلامي ومن الغنى التاريخي ومن مرجعيات المعتقد الواحد ما تبلورت به ذاتية ذات منعة، وهي لازمة للشعور بالتميز الذي يمكن لإرادة الاستقلال. وكل هذا الذي لدينا هو فكر وثقافة وأصول نظم ومرجعيات قابلة للتطوير ولانبعاث مستجدات لما نواجهه من تحديات ونسعى إلى تحقيقه من استجابات إيجابية. ونحن قادرون على استيعاب ما ينفعا من جديد ومُستحدث داخل إطار المرجعية الشرعية والفكرية المميزة للجماعة الوطنية.

ومع حسن حظ السودان وشعبه، أن الوضعية الغربية في الفكر والثقافة وفي النظم القانونية، لم تقوَ ولا قوي رجالها بين الوطنيين المثقفين في السودان، بمثل ما قويت وقوي رجالها فكراً وتنظيماً ومؤسسات في بلاد عربية أخرى، ومنها مصر. ولذلك فإن حراس الإرث الاستعماري من الوطنيين -بتعبير الدكتور عبد الله علي إبراهيم- هم في السودان أقل منهم كثيراً في بلادنا العربية الأخرى، وأن صلة الحركات الوطنية السودانية بالمرجعية الإسلامية على المستوى الشعبي والرسمي لم تكد تنفك في الغالب من التاريخ السوداني الحديث.

وعلى كل حال، فإن معضلة ما أسميته في كتابات أخرى «العلماني الوطني» تكمن في توزيعه بين الانتماء الوطني لبلده وجماعته ضد السيطرة الأجنبية، وبين جنوحه الفكري إلى مرجعيات لا تنتمي عقيدياً وتاريخياً للجماعة السياسية التي ينتمي إليها وينحاز. ولكن ظني أنه ما بقي على وطنيته السياسية فإن التقارب الفكري والتنظيمي آت بعد

ذلك لا محالة، وهو يتوقف على ما يبذله المفكرون الإسلاميون من جهود للرد على التحديات بما ينفع الوطن، كما أن ثمة جهودًا لا بد أن يبذلها العلماني الوطني للمزيد من الفهم وتوسيع المعارف بالنسبة لثقافته التراثية.

إن أهم ما يعوق العلماني في بلادنا- ما بقي وطنيًا- عن إدراك ما تتيحه لمجتمعه الثقافة الإسلامية- مرجعية وتراثًا، من إمكانات الاستقلال والنهوض والتنمية والمساهمة الفذة في الحضارة العالمية، إن أهم ما يعوقه عن إدراك ذلك هو نقص معارفه التراثية، ذلك أنه عرف من فكر الغرب وثقف منه بأضعاف ما عرف وثقف من موروثة الثقافي.

وكثيرًا ما أفكر في مراجعاتي القانونية والفقهية، سواء في فقه الشريعة الإسلامية أو في فقه القانون الوضعي الذي صرنا نطبقه في بلادنا، كثيرًا ما أفكر، ترى لو كانت جهود هذه العقول الفذة التي صرفت كل طاقتها لاستزاع القانون الوضعي في بلادنا، لو أنها توجهت بجهودها وطاقاتها لدعم حركة التجديد في الفقه الإسلامي على مدى القرن ونصف القرن الماضي؛ لكنا وفرنا ما تبدد من جهود، وكنا قدمنا للعالم مدرسة في الفقه ذات شأن شديد الإلفات. ولكن كان شرط ذلك أن نكون مستقلين، وهو ما لم نكنه. وقد كان من الطبيعي أن يكون هدف المعتدين المحتلين أن يصرفونا عن شأننا وأن تبدد جهودنا وأن نتنازع ونتخالف.

ورغم ذلك فقد أمكن لحركة التجديد في الفقه الإسلامي أن تنمو وتتطور على مدى القرن العشرين، من خلال الاجتهادات وأحكام المحاكم الشرعية فيما كان بقي لها من اختصاص، ومن خلال فتاوى المفتين والبحوث العلمية في الجامعات وكلليات الحقوق والشريعة،

ومن خلال المؤتمرات الفقهية والدراسات المقارنة، ومن خلال ما قنن من هذه التشريعات فيما أتاح الأوضاع السياسية والتاريخية تقنيته في بلادنا.

وأتصور أن تجربة السودان في تقنين أحكام الشريعة الإسلامية منذ العمل بها، وعلى مدى عقدين من السنين حتى الآن، مما يكون له شأنه في تراكم الخبرات العربية والإسلامية في هذا الشأن. ومن هنا يبدو وجه أهمية أخرى للدراسة التي بين أيدينا، لأنها تفتح الطريق، أو بعبارة أخرى تفتح الشهية للمزيد من النظر والتأمل.

وإن الظروف التاريخية والأوضاع السياسية التي عاد فيها تطبيق الشريعة الإسلامية في السودان سنة 1983 مما عرضت له هذه الدراسة الطيبة، إن ذلك قد يكون ألقى ظلالاً من الشكوك حول بدء هذه العودة وأسلوب استغلالها لأهداف سياسية آنية وقتها، ولكن في ظني الذي يكاد يترجح إلى درجة اليقين، أن الأحداث الكبرى لا تصنعها أسباب صغيرة. وأن مسألة العدول عن نظام قانوني إلى نظام آخر لا يطبق حمله إرادة حاكم يريد أن يمد من عمر حكمه أياماً أو سنين، إلا أن يكون في ذلك استجابة لدواع أكبر كثيراً تتعلق بأصل التكوين الحضاري والاجتماعي والعقدي للأمة.

لقد قيل في مصر مثلاً، عندما ألغت حكومة الوفد في 1951 معاهدة الدفاع المشترك مع بريطانيا وأعلنت بذلك بدء الكفاح المسلح ضد القاعدة العسكرية البريطانية، قيل إن الحكومة أرادت بذلك أن تطيل بقاءها في الحكم، والظن أنه كان ذلك من أسباب اتخاذ هذا القرار، ولكن أي حكومة لا تفكر في إجراء كهذا، إلا إذا كان ذا تأييد شعبي، وأن

يتعلق بالمصالح العليا لهذا الشعب ويستجيب لها ويحقق مطلبًا تاريخيًا عميق الجذور.

إنه من الناحية المنهجية، يمكن القول إن الحدث الكبير يحدث نتيجة تجمع العديد من العوامل والعناصر، ولا يرد إلى عامل واحد، وهو يقع إرادياً عندما تلتقي هذه العوامل، ومنها ما يتعلق بالواقع التاريخي والاستجابة لتحدياته، ومنها ما يتعلق بالأهداف العليا والمصالح العليا للبلاد وموجباتها، ثم إن منها مستوى أقل يتعلق بالسياسات الخارجية وموازن القوى من التيارات المختلفة، متعارضة أو متوافقة، ثم منها مستوى أقل يتعلق برغبات الحكام أو صانعي الحدث من القيادات وطموحاتها وعلاقاتها بغيرها. ونحن عندما نحلل الأحداث، يتعين أن نرد أصل الحدث إلى أسبابه العميقة، ثم نرد ما لابسها من أوضاع آنية وتطبيقات لحظية إلى ما يتعلق بمستواها من أوضاع متغيرة ونسبية. ولا نرد أصل الحدث الكبير إلى مجرد الرغبات الذاتية لحاكم أو قائد. وإذا حقق استقلال بلد ما حاكمٌ مستبد ما، فلا نرد واقعة الاستقلال إلى مجرد أنها من سياسات الاستبداد. إنما نحفظه ونصونه باعتباره محققاً للطموحات العليا، ونبدل جهدنا لتنقيته من أوزار المستبدين وشوائب سياساتهم.

إنني أقصر حديثي على الموضوع العام الذي عالجتَه الدراسة باقتدار وبموضوعية تستدعي التقدير، وأتكلم عن المشترك الثقافي التاريخي وعن المشترك الوطني العام، وأجد الدراسة قد أوفت بالمطلوب، وقدمت إلى القارئ العربي ما ينفعه ويغني نظراته وخبراته السياسية والثقافية، من موضوع هو في ظني من أهم الموضوعات الثقافية والنظامية التي ينبغي

أن تشغل وعينا الاستقلالي والحضاري وسعينا لدعم قوى التماسك في الجماعة السياسية لدينا.

إن حديثي هنا لا يتصل بالجانب السياسي المباشر وتعليقات المؤلف بشأنه، حيث الشخصيات والحركات الحزبية، وأهل السودان أدرى بشعاب السودان في هذا الشأن، وهم أعرف بتفاصيل المسارات السياسية والبدائل المتاحة أمامهم والإمكانات الواقعية الخاصة بهذا الأمر، وذلك بموجب المعاشية وحجم المعارف المتاحة في كل حين وفي كل لحظة. والحقيقة التي أستطيع أن أعبر عنها هنا، أن قراءتي لهذا الكتاب أمتعتني إمتاعاً معرفياً وفكرياً وثقافياً عاماً، من حيث إسلامية المذهب ووطنية الموقف ومن حيث جزالة اللغة وذكاء المعالجة وشمول النظر.

مقاصد العمل الخيري

والأصول الإسلامية للمشاركة الاجتماع⁽¹⁾

ألاحظ في الدكتور إبراهيم البيومي غانم، من متابعة أعماله البحثية، أنه يختار من الموضوعات ما يكون له وجوه اتصال بأعماله البحثية السابقة؛ تفرعاً عليها، أو تأصيلاً لها، أو استطراداً لما تترابط به من وجوه النشاط الاجتماعي ذات الصلة، ومن هنا يرد أثر مهم لبحوثه يتعلق بتراكم المعارف، فكل بحث له يستفيد مما سبق، كما إنه يغذي سوابقه بإضافة جوانب أخرى لها. وهو في هذا المجال البحثي بدأ بدراسته الكبيرة عن «الأوقاف والسياسة في مصر»، ثم تلاها بدراسات أخرى تتعلق بتمويل الوقف وإدارته، وبقوانينه وتشريعاته الحديثة، وبالمجتمع الأهلي وأنشطته، وغير ذلك مما يتصل اتصالاً تكاملياً وترابطاً بسوابقه.

وبهذا النهج يتكلم إبراهيم غانم عن مقاصد العمل الخيري الإسلامي ومشاكل تطوره، وهو بهذا لا يخرج عن السياق المتصل باهتماماته، إنما يغوص فيها ويصعد بها إلى مجال «المقاصد». والمقاصد في ظني وظن غيري هي لب الأصول، سواء في الفقه الإسلامي، أو في النشاط الاجتماعي الواقعي أيضاً؛ لأنها تتصل بأصل الدوافع للسلوك الإنساني الذي نحكم عليه بالحسن والقبح، هذا من الناحية الفقهية، ولأنها تتصل

(1) تقديم كتاب: د. إبراهيم البيومي غانم، مقاصد العمل الخيري والأصول الإسلامية للمشاركة الاجتماعية، تقديم المستشار طارق البشري، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2010.

بأصل الدوافع التي تحرك العطاء الإنساني الخاص المبذول من أجل النفع الإنساني العام، وهذا من الناحية الاجتماعية.

يعترض مؤلف هذا الكتاب على أن نبقي أسارى التاريخ والاجتهادات الفقهية السابقة، ويتساءل: لماذا تبقى نظريات الفكر الإسلامي - وهي عملاقة - مُقصاة عن حقول العلوم الاجتماعية والإنسانية العامة. ويتساءل: كيف نُفعّل نظرية مثل نظرية المقاصد في بناء السياسات وصنع القرارات؟ وهو سؤال مهم رغبت بذكره الآن لا أن أجيب عليه؛ وإنما لأبرزه ليستقر في ذهن القارئ، وليبقى مجالاً للتأمل والتفاعل.

وفي ظني أن المشكلة ترد دائماً عندما يتحول «المنهج» إلى «مذهب»، سواء في الفكر الإسلامي ومدارسه، أو في الفكر الغربي ومدارسه. فليس الجمود خاصة من خواصنا الفكرية الإسلامية ولا الشرقية. وقد لاحظنا ما صنعه الجمود الذي أصاب الماركسيين رغم أنهم يبدؤون بالإيمان بأنه ليس من أمر ثابت على الإطلاق، ومع ذلك أمسك الجمود بتلابيب الكثير منهم، نظماً وأحزاباً ومفكرين؛ حتى أوقع بهم.

وأقصد بـ«المنهج»: الطريق، أو الأسلوب الذي يتبع في الصدور من مقدمة ما وصولاً إلى نتائج ملموسة، فالمنهج هو طريقة تناول أو أسلوب ممارسة، سواء في الفكر أو في الفعل الواقعي. أما «المذهب»: فأقصد به مجموعة النتائج، والأحكام والتقريرات التي توصل إليها أعمال منهج معين لدى واضع هذا المنهج، أو توصل إليها نظام ما خلال مرحلة ما. وتحويل المنهج إلى مذهب يتعدل به الموقف من ممارسة أسلوب للوصول لنتائج متعلقة بواقع مغاير، إلى الالتزام بمجمل من نتائج أسفرت عنها الممارسة في واقع سابق.

وإذا طبقنا ذلك على «السلفية» مثلاً في الفكر الإسلامي، عندما طبقت

بوصفها منهجاً، أي أسلوب تناول، فقد كانت تعني العودة إلى الأصول الأولى للفكر الإسلامي، وهي القرآن الكريم والسنة الشريفة - بحسبان أنهما الأصلان الوحيدان الملتمزم بهما - وبذلك يتخفف الباحث من مجمل النتائج التي طبقت بها أحكام القرآن والسنة في مراحل التاريخ السابقة، بوصفها نتائج ملتمزم بها، وتصير لديه مجرد سوابق تطبيقية يستعين بها في الفهم، ولا تقيده بالتزام، ويكون في مكنة الباحث أن يتناول أحكام القرآن والسنة بحسبانها أحكاماً نزلت بإلزامها في إطار الواقع الذي يحياه الباحث دون واسطة بينها وبينه، وهذا يعتبر تجديدًا، والسلفية بذلك - وعلى هذا النحو من التعامل - تكون منهجًا تجديدًا وتطوريًا. وهذا ما صنعه ابن تيمية وابن القيم، كما صنعه محمد بن عبد الوهاب من بعدهما في نجد، وصنعه الشوكانى في اليمن، ورشيد رضا في مصر والشام. أما الأخذ بنتائج أي من هؤلاء فهو تجميد لا تجديد بحسبانه يحول المنهج إلى مذهب.

وقد قصدتُ من قبل في سياق الأمثلة المضروبة أن أسوق مثلاً للجمود يمكن أن يرد من الماركسية التي لا تعترف نظريتها بأن شيئاً ما ثابت في الكون كله، وكيف تجمدت عندما تحولت إلى «مذهب»، أي إلى مجموعة من النتائج المتحققة في السابق، والتي تكون واجبة الالتزام في الحاضر وفي كل حاضر، وأن أسوق مقابل ذلك مثلاً للتجديد يمكن أن يرد من السلفية التي تؤكد في مصدريتها على أن ثمة أصليين ثابتين لا يتغيران ولا يتعدلان، ومع ذلك فعندما تطبق - هذه السلفية - بحسبانها منهجًا يتخفف من تجارب السابقين بوصفها تجارب ملزمة وواجبة الاتباع تكون منهجًا، تعين على تجديد الأحكام مطبقة على واقع مغاير. والعكس يحدث سواء في هذا النسق الفكري، أو في ذلك النسق.

لذلك فنحن عندما نتساءل عن كيف نجدد في أحكام ما، أو نفعل أمراً ما؟، علينا ألا نكتفي بالدعوة إلى ذلك، بل علينا أن نمارس هذا الأمر، فإن كان في غير تخصصاتنا علينا أن نحض عليه، ونهيئ له إمكان الممارسة الفعلية على المستوى الفكري، أو في حقل الواقع المعيش بحركته الدؤوب؛ لأن الممارسة ممن يستطيع هي أفعال درجات الدعوة؛ ولأن الممارسة في الفرعيات والجزئيات هي الطريق الأفعال لبلوغ الكليات الأنسب للواقع المعيش.

نقطة أخرى يمكن الإشارة إليها هنا، وهي أن جزءاً من مسألة ما أسماه إبراهيم بـ«المحبسين» يعود إلى ما تعودناه في تعاملنا مع الكتب المنشورة واستقائنا منها للمعارف الفكرية. ذلك أن الكتب والشروح التي ترد فيها المادة الفقهية إنما يعد الكثير منها بقصد الشرح والتدريس، ونحن عادة في الشرح والتدريس نلجأ لتقرير الأصول والمسلمات الأولى وتفاير ذلك، ونؤكد على الأسس، وعلى ما يميز مفهوماً عن مفهوم، ومصطلحاً عن مصطلح، ووضعاً عن وضع، ومن ثم تبدو الظواهر والمفاهيم في تميزها، رغم أنها في الواقع المعيش متداخلة ومتراكبة بحيث تتطلب الجهد للتمييز بين الواحدة والأخرى، وفي التطبيق تكثر المتشابهات أيضاً بحيث تدق الفروق.

ومن هنا نلاحظ تبايناً كبيراً بين الكتب التي تحتوي شروحاً ودورساً، والكتب التي تتضمن أحكاماً وفتاوى؛ لأن الكتب الأخيرة تحتوي على صور من الواقع المعيش بتداخلاته ومتشابهاته، ويكون جهد القاضي، أو المفتي أن يراوح بين المعاني، ويرجح بين المتشابهات ليصل إلى الوصف الغالب الذي يصدق عليه حكم من الأحكام المقررة؛ لذلك تتميز كتب الأحكام والفتاوى، وما كان يسمى قديماً بالنوازل في أنها

تورد الأحكام في تطبيقاتها، لا على أمثلة بسيطة محددة، ولكن على وقائع أو «نوازل» تتزاحم في وقائعها المعاني، ولذلك فنحن في مجموعات الأحكام والفتاوى التي تصدر في العصر الحديث، نحرص على نشر وقائع الدعاوى والمسائل المستفتى عليها بنصها وتفصيلها؛ حتى يكون المُطالع على بينة من علاقة وجه التفسير والتأويل المختار بالملابسات الواقعية وبآليات هذه العلاقة الجدلية من الأخذ والإعطاء للنص الثابت والألفاظ والعبارات بالواقع المتحرك والمتغير والمتداخلة جزئياته من عناصر متباينة.

ولكنَّ المادة الفقهية والفكرية الموروثة لنا مما قبل العصر الحديث، نقلت إلينا ما نقلت من فقه عميق جداً، ونقلت إلينا شيئاً لا بأس به من فتاوى المفتين، وكل ذلك كان أقل كثيراً مما يكشف لنا عن تفاصيل الوقائع المحكومة، ودقائق الحالات المنظورة، وأوضاع التداخلات بين الظواهر، ثم جاءت بعد ذلك جهود فقهاء تكتب الهوامش والحواشي والتقارير على الكتب السابقة، وهي تكتفي بتوليد المعاني من النصوص بغير نظر في واقع جديد، وقلت كتب النوازل والفتاوى إلى حد بعيد، وهذا ما أصاب أدواتنا البحثية بشيء من الجمود، وبالجملة فنحن لا نجد إلا أقل القليل من أحكام القضاة في العصور قبل العصر الحديث، وهذا النقص أفقدنا مادة علمية مهمة.

ومن هنا يمكننا أن نسد شيئاً من هذا النقص بقدر ولو قليل، إذا ندبنا بعضاً من أبنائنا والباحثين الشباب، إلى ما يمكن أن نسميه علم اجتماع الفقه الإسلامي، وذلك بالنظر في كتب التاريخ الإسلامي القديمة، واستخراج ما يترأى من وقائعها من علاقات ومعاملات ذات دلالة فقهية حقوقية، وذلك بالتعمق في دراسة الأوضاع الاجتماعية

والسياسية والإنسانية- بقدر الإمكان- للعصر الذي وجد فيه كل من الفقهاء المدروسين؛ لعلنا نستطيع بهذه المحاولات الوصول إلى شيء من الوصل بين وجه اجتهاد معين لفقيه معين، وبين أوضاع البيئة المعيشة في أيامه.

أشكر الدكتور إبراهيم البيومي غانم، أن أتاح لي مطالعة بحثه الطيب، وأن أتاح لي هذه المطالعة أن أتحدث إلى قارئه بهذه الملاحظات.

والحمد لله

في الوقف والسياسة⁽¹⁾

(1)

هذه الدراسة عن «الأوقاف والسياسة: دراسة في تطور المجتمع والدولة في مصر الحديثة» تبدو لي ذات أهمية خاصة، على الصعيد التاريخي وعلى الصعيد السياسي الاجتماعي، وكذلك على المستويين النظري والتطبيقي، وقد توافر لصاحبها من الإخلاص في العمل ومن الدأب وطول النفس ما أخرجها خيارًا من خيار.

أما على الصعيد التاريخي، فإن من يتابع حركة التأريخ في بلادنا على مدى عشرات السنين المنقضية، أي منذ ظهرت مدرسة التاريخ الحديثة مع ظهور الجامعة المصرية- من يتابع هذه الحركة يلحظ أن غالب اهتمام بحوثها كان يتعلق بسياسات الدولة وأبنيتها ووقائعها، ثم بدأ من داخل الدراسات الجامعية ومن خارجها يهتم بالمسألة الوطنية التي نشأت بالسيطرة الأجنبية على بلادنا، في مجالات الاقتصاد والسياسة وبالاحتلال العسكري، وبمقاومة حركاتنا الوطنية لهذه السيطرة، وصار غالب بحوث التاريخ الحديث يتركز في هذا المجال بحركاته وانتفاضاته وثوراته وأحزابه وصراعاته الخارجية والداخلية.

ثم دخل عنصر آخر في دراسة التاريخ، زكّته الأنشطة العلمية المتخصصة في كليات الجامعات، فأقسام الاقتصاد في كليات الحقوق والتجارة

(1) تقديم كتاب د. إبراهيم البيومي غانم، الأوقاف والسياسة في مصر، تقديم المستشار طارق البشري، القاهرة: دار الشروق، 1998.

أظهرت مؤلفات عن التطور الاقتصادي، من حيث الزراعة والصناعة، ونشأة المصارف وعوامل العرض والطلب ونمو السكان وأوضاع النقد والعملات وغير ذلك. كما أن الأقسام المختلفة في كليات الآداب زكت دراسات تطور التاريخ في الأدب والقصة والفكر وغير ذلك.

ثم بدأ أثر الفكر الاشتراكي منذ أواخر الأربعينيات وما بعدها يوجّه دراسات التاريخ في الجامعة وخارجها إلى دراسة الطبقات الاجتماعية ونشأة الرأسمالية وأوضاع ملاك الأراضي، وظهور الطبقة العاملة وتنظيماتها وتكشف أحوال الفلاحين وغير ذلك، وواكب هذه الحركة حركة تأريخ للأحزاب السياسية التي كانت انقضى دورها بعد ثورة 23 يولييه سنة 1952. وكذلك حركة تأريخ بعض التنظيمات الاجتماعية مثل النقابات العمالية.

ولكن صيغت هذه الدراسات كلها تقريباً برؤية لا تدرك علاقة هذه الجماعات والتكوينات الحادثة - منذ القرن التاسع عشر - بما سبقها، وبما كان لا يزال موجوداً من بقايا الجماعات والتكوينات القديمة والموروثة، وعلاقة الطريف الناشئ بالتالد الموروث، ومن ثم بدا كما لو أن التكوينات حديثة النشأة إنما ظهرت من العدم أو «مما هو قبل التاريخ». لذلك فإن الدراسات التاريخية كانت مما عمل على أن يقيم فاصلاً في رؤانا وإدراكنا التاريخي بين الماضي والحاضر. وكأنّ الماضي كان ركاماً من رجال وأشياء وعلاقات، ثم أجرت الأنظمة الحديثة أول تنظيم له.

لا نكاد نلاحظ أن اهتماماتنا بمسائل التاريخ الحديث والمعاصر، ووقائع هذا التاريخ قد شملت الاهتمام بدراسة المؤسسات والتكوينات الاجتماعية التي كانت قائمة وآتية من ماضى الجماعة والتشكيلات الاجتماعية القديمة. لا نجد اهتماماً بالأوقاف ولا بنقابات الطوائف

والحرف ولا بنظم الملل وتنظيماتها ولا بالطرق الصوفية، ولا بالتنظيمات المحلية. نجد الاهتمام بالمدارس الحديثة دون نظر للكتاتيب بموضوع دراسة علمية، ونجد الاهتمام بالنقابات العمالية دون اهتمام مماثل بالطوائف والحرف القديمة وهكذا.

لقد انفصلت في وعينا التاريخي نظم الماضي وتكويناته عن نظم الحاضر وتشكيلاته وأهم من ذلك، سقط من وعينا التاريخي أهم ما يتعين أن تهتم به الدراسة التاريخية، وهو فترات التبدل والتحول من شأن إلى شأن آخر، وكيفية الإحلال والإبدال التي جرت في مراحل التحول تلك. ومن أخطر ما أفقدنا إياه هذا النقص هو أننا فاتنا فحص كيف جرى هذا الإحلال والإبدال، وهي خبرة فكرية واجتماعية وتنظيمية وسياسية لا يكاد يعوضها أمر آخر.

إن ما اصطلحنا على تسميته بالدولة الحديثة في التاريخ المعاصر لبلادنا، هو ما يمكن وصفه بأنه الدولة المركزية والشمولية، وهي بمركزيتها الشديدة لم تسمح بوجود كيان تنظيمي اجتماعي أو سياسي مستقل عنها في اتخاذ قراراته وإدارة شؤنه، وهي بشموليتها الطاغية لم تسمح بأن يزاحمها أي تكوين آخر في أي من مجالات النشاط الاجتماعي أو السياسي أو الشعبي. كما أن أخطر وأهم عمليات التغريب الثقافي والمؤسسي قد أجرتها الدولة المركزية الشمولية الحديثة بجهازها القابض المسيطر الذي كان يزداد مع الزمن رسوخاً وقدرات وتوغلاً في أنشطة المجتمع كافة، وهيمنة على شئون الأفراد جميعها.

عملت الدولة الحديثة على تصفية مؤسسات المجتمع التقليدية، ليس لإحلال المؤسسات الأهلية الشعبية الجديدة محلها، ولكن لإحلال السيطرة المركزية للدولة الحديثة محلها، وهي قضت تباعاً على

التكوينات الأهلية التقليدية لا تُفسح لتكوينات شعبية أهلية أحدث وأكفأ من حيث الإدارة اللامركزية واتخاذ القرارات الذاتية، ولكنها قضت على القديم لتنهى الوجود الذاتي لمؤسسات تعتمد على فكر وأعراف وصلات اجتماعية راسخة، ولتنشئ واجهات مؤسسات حديثة تنشأ وتعمل تحت الهيمنة السيادية لجهاز الدولة القابض، وكان التحديث على الطريقة الغربية خير دافع ومسوّغ لذلك.

كما كانت الثقافة الغربية، بغربتها وبعدها عن التقبل الشعبي العام، مما يصعب أن تقوم به كيانات تنظيمية وعلاقات بشرية ذات قدرة على التسيير الذاتي والاحتكام إلى أصول شرعية ذات تقبل شعبي عام، وذات انتشار معرفي واسع لا تنحصر في نخب مغلقة على ذاتها نسبياً، من المسيطرين على جهاز الدولة، ولذلك فإن جهاز الدولة الحديثة بصياغته المركزية الشمولية قد نشر التغريب الثقافي والمؤسسي ودعمه، كما أنه تدعم بهذا التغريب وقوي به، ووجد فيه الصياغة الثقافية والتنظيمية الأوفق لاستتباب هذا الجهاز وترسيخه، ولسيطرته على أصول الشرعية التي تصدر عنها القوانين والقواعد والأوامر.

كل هذه الأمور لا أظن أن جهود التاريخ الحديث اهتمت بالدراسات التطبيقية والنوعية التي تتصل بها.

لذلك فإننا عندما نجد بحثاً علمياً وتطبيقياً يفرغ لدراسة نظام الوقف وعلاقته بالدولة الحديثة، وذلك كشأن من شئون دراسة التطور في العلاقة بين الجماعة والمجتمع من ناحية وبين الدولة الحديثة من ناحية أخرى، عندما نجد ذلك إنما نشعر بالأهمية البالغة لهذا البحث لا من كونه بحثاً عن نظام الوقف فقط، وإنما من حيث أنه يقدم نموذجاً للصلة الوثيقة بين الجماعة وبين الدولة. وهو بحث نرجو من الله أن يكون سبباً في حفز

آخرين من الباحثين الجادين الطَّلعة لطرق مجالات الأنشطة الجماعية الأخرى ودراستها بذات النهج التطبيقي، وعلى الضوء النظري ذاته.

(2)

أما أنا فقد كنت من سنين عدة أرجو من الله سبحانه أن يصدر كتاب في هذا الموضوع وبهذا المنهج في الدراسة، وبهذه الفكرية النظرية، وبهذا الثراء في جمع المادة من مظانها الأولى. وهذا إبراهيم يضع هذه الدراسة بين أيدينا كأنصح ما يكون العمل العلمي إخلاصاً في الأداء، وحكمة في الاستخلاص، وأمانة في العرض، وإن الإطار النظري في الدراسة كما أشرت إليه فيما سبق إطاراً مستقر، وتتغلغل مفاهيمه في كل مناحي الدراسة التطبيقية وثباتها وجزئياتها، مع وفرة هائلة في المادة التاريخية المستخرجة من المصادر الأصلية، مع الاعتماد في ذلك أساساً على حجج الوقف التي يكاد أن يكون مسح المحفوظ منها مسحاً، ويكاد أن يكون أحصاه عدداً.

وبهذه المناسبة أضع أمام القارئ الطَّلعة عدداً من رؤوس الموضوعات التي تمثل جوانب ما يتعين علينا أن ندرسه من نظم الإدارة للدولة والمجتمع، بما يفيدنا إن شاء الله في سعينا لوصل ما انقطع في سياق تجاربنا الاجتماعية وسياقها التاريخي.

وأول سؤال يتعين أن نلحظه، لا ينبغي أن يكتفي بمعرفة كيف كانت الدولة أو أي من تكويناتها تدور وتدار، إنما يتعين أن ينظر في كيف كان المجتمع كله - أي الشأن الجماعي الكلي - يدور ويدار لتحقيق غايات الجماعة في شئونها المتعددة والمتنوعة والمتداخلة. والمسألة ليست مسألة نظام حكم فقط، وليس الأمر فقط أمر كيفية الإدارة الذاتية لمؤسسة ما، إنما الأمر يتعلق بالمجتمع في عموميه، وبالجماعة كلها وما يتكون فيها من تكوينات جماعية، وما يقوم فيها من هيئات ومؤسسات، وكيفية تعامل

كل هذه الكيانات بعضها مع بعض لتغطي في تعاملها وتبادلها للأنشطة، لتستجيب لكل مجالات الشؤون الاجتماعية وتغطي مطالب البيئة البشرية في عمومها بما تنوع به وما تتعدد فيه، وبما تتألف فيه أو تختلف.

لدينا الدولة وأنشطتها ووظائفها، ولدينا الجماعات الفرعية سواء كانت تتعلق بجماعات ثقافية أو قرابية أو إقليمية أو مهنية، ولدينا وجوه النشاط المتعددة من إدارة مرافق وتعليم وصحة وإعلام وترفيه، ولدينا التداخل والتداول في الأداء بين الهيئات والتكوينات التنظيمية التي تقوم بهذه الأنشطة.

إن البحث التاريخي في كل هذه الوجوه يتطلب بحثاً تطبيقية وفكرية عن كل من الجماعات الفرعية في المجتمع، أي الجماعات الإقليمية والقبلية والمذهبية والمالية والطرقية والسياسية والاقتصادية وغير ذلك، كما يقتضي بحثاً تطبيقية وتنظيمية عن كيفية إدارة كل جماعة لشئونها الذاتية، ثم ربط كل هذه التكوينات معاً.

وإن التأهل للبحث التاريخي في هذه الوجوه، يتطلب معرفة بعلم الإدارة وعلوم السياسية والنظم لتبين هذه الأوضاع، كما يتطلب معرفة بالفقه الشرعي وفقه القانون والنظم القانونية، والأشق من ذلك كله فإنه يتطلب معرفة بوقائع التاريخ ومصادره في أي من مراحل المدروسة، وذلك لالتقاط المادة البحثية ولتكوين التصورات الواقعية عن الهياكل الفاعلة. وإن هذه الدراسة التي بين أيدينا نجحت بحمد الله في الجمع بين هذه الوجوه اللازمة من وجوه التأهل للنظر والدرس. ولكني أشير إليها الآن لكي أحفز شباب الباحثين لهذا الوجه من وجوه البحث وما يلزمه.

ونحن عندما ننظر في بحث التكوينات التنظيمية في الماضي، سواء تنظيمات الدولة وأجهزتها، أو تنظيمات الجماعات ووحدات الانتماء

الفرعية، عندما ننظر في ذلك إنما يتحتم علينا أن نقارن بين الماضي والحاضر، شاء الباحث أم لم يشأ، لأنه عندما يبحث في تكوينات الماضي إنما يبحثها بعقل متمثل لتكوينات الحاضر، مرتب على أساسها، وعليه أن يفني بهذا الأمر لكي يستطيع أن يضبط أثر ذاتية نظريته على وقائع تاريخ يعبر عن تجاربه الحاضرة، ويستطيع أن يدرك الفروق ويرتب عليها نتائجها.

أول هذه الفروق في ظني، أن نظام الإدارة القديم كان يعتمد على الدمج بين العمل والعامل، فتمتزج الوظيفة بالشخص، ويقوم العمل على الأداء الكلي للعامل من أول خطواته إلى آخرها بواسطة شخص واحد، فهو عمل فردي، كما أن العامل كان يمتلك وسائل عمله، فهو يؤدي عمله في منزله ويملك ما عسى أن يستعمله في أدائه من سجلات أو أدوات، كشأن صاحب الحرفة.

بينما علاقة العمل في النظم الحديثة التي نعيشها، تتصف بأن العمل يتجرد في أدائه الوظيفي عن الشخص الذي يؤديه وهو ينفك عنه. كما أن العمل صار يعتمد على تقسيمه إلى خطوات نوعية من حيث التثبيت الذاتي من الصواب، وكل مرحلة من هذه الخطوات يقوم بها أفراد وناس غير الأفراد والناس الذين يقومون بغيرها، ثم إن العامل صار ينفصل عن وسائل عمله سواء مكان العمل أو المكاتب أو الأدوات، فصارت كلها ملكاً لصاحب العمل. ومن هنا صار العمل جماعياً، ليس فردياً، وصار مؤقتاً أو دورياً وليس دائماً. ولا بد من ملاحظة هذا الفرق عند البحث في الماضي.

وإن واحداً أيضاً من أهم الفروق بين النظم المؤسسية في الماضي ونظم الحاضر، هو أن النظم والمعاملات قديماً كانت تعتمد على المشافهة، لم تكن عرفت المطبوعة ولا كانت الأوراق والأخبار بالكملة التي نعرفها الآن،

ولا كانت الكتابة بالذيوع الذي نراه الآن، فكان النقل بالسمع والمشاهدة، وكان الإخبار بالرواية، وكان التثبيت بالشهادة. والتدوين لا يكاد يذكر إلا لدى رجال العلم المتخصصين أو كبار رجال الدولة، ولم يكن يشيع استخدام السجلات والأرشفات والخزائن.

بينما النظام الحديث نظام «ورقي» في الأساس وليس «شفاهياً»، وهو يعتمد على الوثائق المكتوبة، والتدوين فيه صار عملاً تأسيسياً، ولا يتصور انتظام ولا انضباط ولا ثبوت لواقع مع غياب التدوين، والإثبات صار أساساً بالكتابة والتوثيق، وإن شيوع تقسيم العمل جعل تداول خطواته يجرى، وللكتابة أثر مهم في انتظام تنالي هذه الخطوات. وبسبب إمكان حفظ الأوراق صار «لجهة العمل»-أي للمؤسسة- ذاكرة محفوظة تمتد بعشرات السنين بحفظ الورق، وتجتمع منها خبرات السابقين وتراكم؛ فصارت دراسة النظم والتكوينات المؤسسية أسهل وأضبط.

وقد ترتب على الفروق السابقة أن النظم القديمة كانت تعتمد في جريانها على الأعراف والعادات وما يستقر من تقاليد وسوابق عمل ذات دلالات عامة، وكل ذلك إذ ينتقل بالمشاهدة ويستقر بالتقبل العام فهو لا يستطيع أن يعمل تفاصيل إجرائية، إنما يكتفي بالقيم العامة دون اهتمام بالجوانب الإجرائية حسبما نسميها الآن، ودون الأخذ المنظم بمواعيد عمل منظمة، أو باختصاصات دقيقة، وساعد على عدم أهمية هذه الجوانب عدم شيوع تقسيم العمل بصورته الدقيقة الحالية.

أما النظم الحديثة فهي تعتمد على لوائح مكتوبة وعلى توزيع دقيق للعمل من خلال تخصصات محددة، وعلى إجراءات معروفة سلفاً، وإسراف في بيان التفاصيل، وكل ذلك يثبت ويذيع بالكتابة. ولذلك

فإن وسائل بحث التكوينات المؤسسية القديمة تختلف عن وسائل بحث الحديث منها، وسنفتش عن الأولى في كتب التاريخ والحوليات ومدونات الفقه، بينما الأخيرة يمكننا أن نفتش عنها في السجلات واللوائح والقرارات المنظمة.

كما أن النظم الحديثة التي عرفناها إنما جاءت استعارة من النظم التي عرفتها أوروبا، والتي حملت في ظني أثرًا من آثار الثقافة المسيحية الأوروبية وفق التكوين الكنسي المؤسسي كمشخص للفكرة، وما نجم عن ذلك من ثنائية بين الدين والدولة، وبين الروح والجسد، وما ولد ذلك من فصل بين الحق وبين إجراءات تحقيقه، ولكن هذه المسألة قد يكون لها حديث آخر إن شاء الله.

والمهم في هذه البحوث هو بيان وسائل النظر في التكوينات المؤسسية القديمة مع إدراك الفروق بينها وبين الظواهر المثلثة لها في الحاضر.

(3)

إن المشكل الرئيسي الذي نعاني منه، سواء في مصر أو فيما هو على شاكلتها من بلاد الشرق-آسيا وأفريقيا- هو في ظني مشكل تنظيمي، يتعلق بكيفية إدارة المجتمع من خلال الدولة ومؤسسات النشاط الأهلي والشعبي، بحيث يكون كل ذلك في علاقته ببعضه مع بعض كأجهزة الجسد الواحد، أو أجهزة الماكينة الواحدة، لكل جهاز قدراته على العمل الذاتي، ولها كلها قدرة على التعامل المنسجم المتناسق الذي يفيد التكوين الكلي الشامل.

ونحن- في مصر وفي مَن على شاكلتها من المجتمعات- لا نقصنا الكفاية ولا العلم ولا درجة التحضر ولا مستوى الذكاء، ولا القدرة على

العمل الشاق الدؤوب، إنما ينقصنا التنظيم والتنسيق والربط بين الجهود والأعمال. في أحد أيام الستينيات وقف رئيس جمهورية مصر يتعجب فيما لاحظته من أننا استطعنا أن ندير قناة السويس ولم نستطع أن ندير بالكفاءة ذاتها مستشفى قصر العيني، وهي تبدو أقل كثيرًا في متطلباتها الإدارية من قناة السويس. والملاحظة صحيحة في أننا نستطيع بالتركيز الشديد وبذل العناية الفائقة أن نركز على إدارة مشروع بعينه فننجزه، ولكننا لا نستطيع أن نضمن ذات المستوى من الكفاءة لكل الأعمال والأنشطة، على خلاف ما نراه في الغرب من أن مصنع إنتاج «البطاطس» قد يكون مُدارًا بذات كفاءة مصنع صناعة الطائرات، وذلك لارتفاع مستوى الكفاءة التنظيمية في متوسطه العام.

ويرجع ذلك في ظني إلى أننا في بنائنا للمؤسسات الحديثة، جاء التركيز على دعم الدولة المركزية، وعظم الجهد باسم الخروج من المجتمع التقليدي على حصار المؤسسات التقليدية القديمة وهدمها أو إهمالها حتى تذوي وتضمحل، وزاد الاهتمام ببناء مؤسسات جديدة على النمط الغربي بغير أن تكون له جذور فكرية وثقافية واجتماعية تصونه وتدعم استقلاله وذاتيته، بل إن الدولة المركزية - كما سبقت الإشارة - عملت على إنشاء هذه المؤسسات تحت جناحها وهيمنتها، وفي إطار قوامة وصائية عليها، كالجمعيات والتعاونيات والنقابات وغير ذلك.

ومن كل ذلك اختل نسق العلاقات المتبادلة بين المؤسسات بعضها وبعض، وقام نوع من التنافر من جهة، وقامت السيطرة المركزية لتقوم بوظائف ناءت الدولة بثقلها وبتعددتها من جهة أخرى... وإذا كان مما سبقت الإشارة إليه أن إدارة المجتمع تعتمد على نوعين من التنظيم:

تنظيم عام يتمثل في الدولة بسلطاتها ومجالسها وهيئاتها، وتنظيم خاص يتمثل في المؤسسات والهيئات الأهلية، سواء اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية، وإن لكل مع النوعين العام والخاص وجوه تنظيم وضبط داخلي، ووجوه تبادل وتنسيق خارجي من الجهات الأخرى، إذا كان ذلك كذلك فإن الخلل بدا من سيطرة النوع الرسمي العام على النوع الأهلي الخاص، ومن سيطرة العلاقات الداخلية على وجوه التنظيم الذاتية التي تكفل استقلال الإرادة والإدارة للوحدات المعنية. فضعت قدرة التسيير الذاتي للوحدات حتى أنها كثيراً ما كادت تتلاشى، وحل محل التنسيق المتبادل هيمنة من كل ما هو أعلى على ما هو دونه، ونحن نعلم أن ثمة نوعاً من الصياغة العنقودية للشئون الاجتماعية، بحيث ينقسم العنقود إلى عناقيد أصغر، ثم إلى عناقيد أصغر وهكذا، وهي طريقة في التنظيم تعرفها التنظيمات السرية والعننية، وهي تخفف من الأعباء الملقاة على المركز، وتسمح بمساحة من النشاط الذاتي للوحدات المختلفة، وهذا الأسلوب ضعف في الصياغة الحديثة للنظام الاجتماعي بشكل حط من قدرات الجماعات المختلفة على إدارة شئونها.

لا أريد أن استطرد في بيان وجوه النظر في هذه الأمور، إنما تصورت ضرورة رسم الخطوط العامة التي يتبين منها الإطار النظري الذي يحيط بالدراسة المطروحة، أي بيان الخريطة العامة التي تشكل دراسة «الوقف» عنصراً مهماً من عناصر تكوينها.

وعندما نتحدث عن وحدات الانتماء الفرعية في المجتمع نجد أنها تتعلق بالحرف والمهن والأقاليم والمذاهب والأديان والأعراق واللغات واللهجات والمصالح، وعندما نتحدث عن هيئات تشخيص هذه

الوحدات، نلاحظ أنها تشكل من نظم الملل والأديان وهيئات المذاهب ومجالس الأقاليم والقبائل ومشروعات الاقتصاد والطرق الصوفية وطوائف المهن وغيرها، وعندما نتحدث عن وجهات إدارة المرفق نجد الأوقاف والتكايا والمساجد وغيرها.

وكل ذلك تجمعات أهلية وأبنية تنظيمية يقيمها الأهالي ممن يجمعهم وجه انتماء مشترك، وبينونها طوعاً بإراداتهم، أو يجدون أنفسهم مندرجين فيها، مما هو منحدر من الماضي، أو أن تكون تكوينات «غائية» نشأت لتحقيق أهدافاً مرجوة يفتقدها المجتمع، أو تفتقدها واحدة من جماعاته الفرعية، وهي غالباً ما تشكل للتعبير عن الوجود المشترك لتأكيد، ودعم وجوده، وإجابة حاجاته، وتسيير شؤنه المشتركة.

نحن يتعين علينا أن ندرس كل ذلك، ولدينا الآن من التكوينات الأهلية أو شبه الأهلية - مما كان موجوداً في الماضي أو نشأ في الحاضر - لدينا مما يتعين دراسته تاريخياً واجتماعياً وتنظيماً، وبحث دوره في كل مراحل وجوده ودوره الممكن في تصورات المستقبل، أقول لدينا الوقف، الطرق الصوفية، ونظم العُمد والمشايخ، والمساجد ووظائفها الاجتماعية، والجمعيات، والتعاونيات، والنقابات المهنية، والنقابات العمالية، واتحادات العاملين في أي من الأنشطة الاجتماعية أو الاقتصادية، ولدينا الكتاتيب والمعاهد، والأزهر، والجامعات، والأحزاب، والصحافة. وكل من ذلك ينبغي النظر في طرق وأساليب نشاطه الذاتي، وفيما يجب أن يقوم من علاقات بالتنسيق والتعاون الإيجابي بين بعضها البعض، وبينها وبين أجهزة الدولة المركزية.

هذا في ظني هو المجال النظري - من حيث الفكر السياسي

والاجتماعي - للبحث الذي أعده أخي الدكتور إبراهيم غانم عن الوقف والسياسة، ولقد أعده بكفاية نادرة.

وإبراهيم مثال تطبيقي لصحة مقولة تحوك في صدري دائماً، هي أن البحث الجيد لا يخرج إلا من صاحب خلق جيد، والعمل الطيب لا يأتي إلا من طيب؛ لأن البحث الجيد يحتاج إلى أمانة ونزاهة واستقامة وصدق وإخلاص، وإلى فناء في الموضوع المدروس، فضلاً عن الذكاء والقدرة على التبين، وأنا إذ أشكره على ما يفيد أرجو منه المزيد.

والحمد لله

القاهرة 2 من ذي الحجة 1418هـ

30 مارس 1998م

المرأة والعمل السياسي : رؤية إسلامية⁽¹⁾

(1)

يسعدني أن أقدم هذه الدراسة للقارئ، فهي موضوع يشتد حوله الجدل في السنين الأخيرة، أو هو في مجال من أهم مجالات المعارك التي دارت خلال السنوات العشر الأخيرة بين الإسلاميين والعلمانيين، وهي موضوعات المرأة والربا وغير المسلمين والفنون، أراد العلمانيون بإثارة هذه الموضوعات إثبات أن شريعة الإسلام متوقفة عن التطور وأنها نبت زمانٍ غابر وأنها لا تصلح لأيماننا هذه، أيام التقدم والتحضر والنور، يقصدون أيام سيادة نماذج الحضارة الأوروبية، وحشد الفكر الإسلامي جهوده للرد على هذه الدفع، ورجال الفكر الإسلامي في هذا الشأن بين مدافع عن أحكام الشريعة مبين صلاحيتها، وبين مجتهد في الأحكام لبلوغ ثواب التشريع الإسلامي مع أوضاع الحاضر.

والخطاب يرد من «الطرف الإسلامي» صنفان، خطاب موجه لفصائل إسلامية أخرى يحاول معها ترجيح رأي مجدّد أو التنبيه للتمسك بالنظر التقليدي، والصنف الآخر خطاب موجه «للطرف العلماني» مهاجمًا إياه أو مدافعًا عن نفسه أو شارحًا وعارضًا ما لديه من جديد، لعل الطرف «العلماني» يرضى أو بالأقل يعترف بأن الآخرين لهم الحق في الوجود في هذا العصر الحاضر، عهد «التقدم والتحضر والنور».

(1) تقديم كتاب: هبة رؤوف عزت، المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلامية، تقديم المستشار طارق البشري، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1416هـ/ 1995م.

أما الخطاب من الطرف العلماني فلا أخاله إلا صنفًا واحدًا موجه إلى الإسلاميين، يريد التكرار بأن فكرهم من فكر الغابرين وليس له جدارة البقاء.

ولم ألحظ أن حوارًا يجري بين العلمانيين بعضهم وبعض في بلادنا حول ما عسى أن يكون من احتمال صواب وملاءمة للزمان الحاضر لا يزال قائمًا لدى دعاة النسق الإسلامي، ومن هنا يُرجَّح لديّ الظن أن الخطاب الإسلامي أكثر جدارة للبقاء، لا من حيث قياسه بمقاييس خارجة عنه من مثل حضارية أخرى، ولكن من حيث أنه ينطوي على قدرة على التفاعل الذاتي، فهو خطاب نهضة يتضمن حوارًا داخليًا في إطار الفكر الإسلامي، وليس كخطاب العلمانيين خطابًا مصمتًا وحيد الجانب موجهًا للآخرين فقط دون أن يتضمن تفاعلًا داخليًا أو حركة ذاتية.

أود أن أقول إنه في هذا المجال الإسلامي، ترد هذه الرسالة التي أعدتها الباحثة هبة رؤوف، وهي من نوع الخطاب الإسلامي الذاتي أو الحوار الداخلي، وهي معدة ومكتوبة ليقرأها وليتفاعل معها في الأساس من يعتبرون الإسلام هو وطنهم الفكري، مهما كانت أهمية حصيلتهم المعرفية من فكر الغرب. أكاد أشعر أن لدى الباحثة قدر من الثقة بالذات و«بالاستقلال المعرفي» بما لم يجعل لديها عقدة نقص أو فكرة مركبة أو شعورًا بالانبهار تجاه موازين الحضارة الغربية. إنها لا تريد أن تتشبه ولا أن تتمشى مع الفكر الغربي، ولا أن تشرح له نفسها، وليس من أهدافها أن يعترف بها أو لا يعترف. لم أشعر في أي صفحة من صفحات البحث أنها تصدر عن أمر من هذه الأمور أو تبغيه. يحدث كل ذلك رغم اطلاعها على كتابات الغربيين واستفادتها منها واستشهادها ببعضها، وهبة رؤوف في بحثها هذا، هي من مثيرات

التفاعل داخل الفكر الإسلامي وليست من «حراس الحدود». ونحن إن كنا نحتاج على الدوام لكلا الوظيفتين، فحاجتنا لمثيري التفاعل أكبر لأن القدرة فيهم أشد. أنعم الله عليها بما تصلح به دائماً لنفع أمتها، هي ومن على شاكلتها من جيلها الناهض بإذن الله.

وهبة رؤوف من جيل جديد، جيل الباحثين الإسلاميين الجدد الذين جرت ولادتهم العلمية في السنوات العشر الماضية، وتفتح إدراكهم الفكري والعلمي في غبار هذه المعركة الفكرية العجيبة التي عرفتها أمتنا بين الإسلاميين والعلمانيين، على امتداد السنوات العشر الماضية، وجزى الله الشدائد كل خير، فإن خبرة يوم من أيام الشدة لعلها تفوق خبرة السنين من غيرها. لقد شاهد هذا الجيل كل ما يمكن أن يقال من رأي وردّ على الردّ، ومن حجج وأسانيد، وشاهدوا صحوة إسلامية تنهض سريعاً وتنتشر سريعاً في الأمصار، وأصقاع الأرض، وشاهدوا حركات شعبية تتجمع ونظماً تتغير وممالك وإمبراطوريات تتهاوى، كإيران الملكية والاتحاد السوفيتي، وخبروا حركات وطنية ترتدّ، وكل ذلك مع صراعات فكرية يحشد فيها كل جانب كل ما أودعه التاريخ له من تراكمات فكرية ومعرفية.

ودراسة «هبة رؤوف» التي تقدمها بين يدي القراء الآن، ليست فقط دراسة عن المرأة، بحسبان موضوع المرأة من موضوعات الساعة في الصراع الفكري القائم، ولكنها عن أقصى جوانب هذا الموضوع. فهي لم تتكلم في الموضوعات التقليدية كالتعليم والعمل والمساواة... إلخ، ولكنها قفزت إلى قمة الموضوع وهو «العمل السياسي للمرأة في الرؤية الإسلامية» هذه أول ملحوظة عامة. والملحوظة العامة الثانية أنها لم تُؤثّر نوع الدراسات التطبيقية التي تدرس واقعاً محدد الزمان والمكان

لتخلص منه إلى عدد من النتائج، فهي دراسة نظرية، ولكنها رغم منحها النظري لم تكتفِ بالجانب الفقهي الشرعي، بل غدَّت الموضوع بعدد من جوانب النظر الاجتماعي، ولكنها في هذا الصعيد اكتفت بالمنحى النظري لم تتعده إلى الجوانب التطبيقية التي يُغرى بها مجال علم الاجتماع، ويستدرج إليها. هكذا أرادت لبحثها أن يكون، وهكذا قامت عليه وأنجزته.

وفي الجانب الفقهي من الدراسة استخدمت الباحثة عددًا من الأساليب يتصل كلها بفهم المتن، دون التعرض لنقد السند، وعرضت مباشرة لما يستند إليه النظر المخالف لموقعها الفكري، أي النظر المضيق على نشاط المرأة، وجهدت في تفنيد هذا النظر، بما أعملته من أساليب رأتها مناسبة، وهي مأخوذة من أصول الفقه ومن غيرها في تصدُّ مباشر بإعمال العقل، وبغير خوض في متابعة تفاصيل وجهات النظر المعارضة. وقد يختلف معها قارئ، في أمر أو أمور مما أبدت، وقد يرجو قارئ آخر أن تستكمل الأسانيد الفقهية والأصولية في بعض ما أبدت، ولكنني في جُلِّ الأحوال ألمح صواب ما انتهت إليه، مع اتساع في الأفق، وأرجو لها أن تتابع دراسة الفقه والقانون، فلها قدرة على عقل هذه الأمور، وإدراك «الفروق» و«الموافقات»، والفروق كتاب مشهور للإمام القرافي يبحث فيما يميز كل مفهوم عن غيره من المفاهيم المشابهة أو المماثلة، والموافقات كتاب مشهور للإمام الشاطبي يبحث في السمات المشتركة لهذه المفاهيم وإن اختلفت أو تغيرت، وأتصور أنه بإدراك الفروق والموافقات تتكامل ملكة الفقه والقانون لدى الدارس، وهبة رؤوف لديها هذه الملكة.

(2)

بهذا الإدراك استطاعت الباحثة أن تقيم بحثها على أساس فهم للأوضاع المؤسسية في المجتمع الإسلامي، لم تنظر للعمل السياسي للمرأة من حيث كونه حقاً فردياً فقط، ولم تسقط في النزعة الفردية في فهم الحقوق، إنما أقامت رؤيتها الإسلامية للعمل السياسي للمرأة في إطار التكوين المؤسسي للمجتمع وما للمرأة من صلاحيات شرعية ووظائف اجتماعية للمشاركة في هذا التكوين، فتكلمت عن الأهلية والوعي بحسبانها صلاحيات للمشاركة في هذه التكوينات الاجتماعية، ثم انتقلت مباشرة إلى البيعة والولايات العامة والشورى، ثم تحدثت عن الجهاد في إطار التنمية بما يسع النشاط السياسي للمرأة، ثم انتقلت إلى دائرة الأسرة من حيث كل من الرؤيتين الغربية والإسلامية للأسرة، ومن حيث دور الأسرة في التنشئة السياسية.

هذا التوجه قاد الباحثة إلى رؤية أراها صائبة للواقع، وإلى فهم أخاله صحيحاً للتصور الإسلامي؛ ولأن التصور الإسلامي مبني -في ظني- على أساس التكوين الجماعي للمجتمع وليس على أساس التكوين الفردي، ولأنه في الغالب الأعم ينظر للفرد في إطار وجوده الجماعي، ومن ثم على أساس التكوينات المؤسسية التي تشخص هذه الجماعات؛ لأن هذا هو التصور فقد قام النسق الحقوقي للفرد في الإسلام، قام مصاغاً في «واجبات»، فحقوق الزوجة في الأسرة تحددها واجبات الزوج، وحق الولد في النفقة من أبيه يحددها واجب إنفاق الأب على ابنه، وحق الجار من واجب الجار الآخر إزاءه.

هذا الأسلوب في صياغة حق الفرد بأنه واجب على الغير إزاءه، يتفق

مع التكوين المؤسسي الذي يتكون بهذه الطريقة، طريقة بيان ما على المتدرجين في هذا التكوين من واجبات لغيرهم من الأفراد داخل الجماعة وللجماعة كلها، وهي صياغة توقظ في الفرد دائماً مشيرات «العطاء» لا مشيرات «الأخذ»، كما يعبر أحياناً في النظرية القانونية الوضعية بالحق بوصفه التزاماً.

إن الصياغة الليبرالية للفكرة الحقوقية في الغرب، تنظر إلى الفرد كما لو أنه مستقل عن الجماعة في تصوره الأصلي، أي أنه في البدء كان فرداً ثم دخل الجماعة متنازلاً عن بعض حقوقه لتُحمى له حقوقه الباقية، فظهرت فكرة الحق في تصور فردي، وهو تصور صوري لأن الفرد لم يكن خارج جماعة قط منذ مولده حتى وفاته، ولأن اندراجه مع الجماعة لا يفقده حقوقاً فردية له، بل يكسبه هذه الحقوق، والحق «علاقة» ولا يمكن فهم حق الفرد دون آخرين تقوم معهم العلاقة.

كما أن وضع الفكرة الحقوقية بهذا التصور الليبرالي، الذي يؤكد على الحق، إنما أقام «الحق» في مواجهة الغير، فصار حق الفرد ينتهي عندما يبدأ حق غيره، وحرته تقف عند بدء حرية غيره. وهكذا صار وجود الآخر يشكل قيداً وهو نوع من الانتقاص، لذلك يصعب فهم الفكرة الحقوقية الغربية بدون مفهوم الصراع.

وقد انسخ ذلك على وضع المرأة في الغرب، فصيغت حقوقها في مواجهة الرجل وعلى أن كسبها يتأتى من صراعها معه، حتى في العلاقة الزوجية، وغابت من هذا التصور فكرة «المساكنة» بين الزوجين التي أوردها القرآن الكريم، وفكرة البناء المشترك للأسرة كمؤسسة اجتماعية تتولد الحقوق فيها عن التكاتف والتآزر وليس انتقاصاً من حق الآخر. وهنا نلمح جزءاً مهماً لخلاف جوهري بين التصور الإسلامي والتصور

الغربي، والخطاب الإسلامي موجه في الأساس للجماعات، والإنسان وسط الجماعة لم يتنازل عن حق، بل ينشأ حقه وتنشأ حريته، والواجب هو حق الآخرين.

(3)

عرضت الدراسة لوضع المرأة المستفاد من نقص شهادتها، وذكرت أن مساواة شهادة الرجل لشهادة امرأتين لم ترد إلا في سورة البقرة في آية (الدِّين) وأن باقي الشهادات لم يرد في القرآن نصّ بشأن ارتباطها بشروط الرجولة لصحة الشهادة أو كمالها، إنما قام الشرط في حدود العدالة، وعندما عرضت الدراسة لهذا الأمر، كنت أود أن تكمله الباحثة بالتعرض لطبيعة الشهادة، فإن ما جرى عليه النظر لدى كثير من الفقهاء أن في الشهادة معنى الولاية، ومن هنا جرى القياس، قياس نقص ولاية المرأة بعمامة على حكم نقص شهادتها... وهذه النقطة تحتاج إلى تحرير، هل الشهادة نوع «ولاية» أم نوع «إخبار».

إن الولاية إذا أردنا أن نعرفها في كلمات مبسطة قليلة، هي إمضاء القول على الغير، وهي تكون ولاية خاصة إن كان إمضاء القول على محصورين معينين، وتكون ولاية عامة إن كان إمضاء القول على غير محصورين، هذا هو وضع الولاية بصفة مجملة، فالولاية قول نافذ على الغير، أي أنها حسب المصطلحات الوضعية الحديثة، هي في صورتها العامة صلاحية إصدار قرار ينشئ مركزاً قانونياً للغير أو يعدله أو يلغيه، والمركز القانوني هو مجموع حقوق والتزامات. والولاية في صورتها الخاصة صلاحية التصرف عن الغير بإنشاء مجموعة من الآثار القانونية - حقوقاً أو التزامات - في حق هذا الغير. هذا هو جوهر الولاية بالمعنى الفقهي المقصود هنا.

أما الإخبار فهو التحديث بأمرٍ وقع أو ذكر حادثٍ حدث، وهو ليس

الوقوع ولا الحدود ولكن القول بذلك، وهو ليس إنشاء الأمر ولكنه إثبات نشوء الأمر. الإخبار هو نقل الوعي بوقوع الأمر من شخص عارف به إلى شخص آخر غير عارف به. والإخبار بهذا الوضع لا ينشئ بذاته مركزاً قانونياً ولا يعدل منه ولا يلغيه، إنما يقوم به ثبوت أمر قد يفضي إلى إنشاء مركز أو تعديله أو إلغائه.

والشهادة في حقيقتها هي إخبار بفعل حدث أو بواقعة نزلت أو بحق لأحد على أحد، ولا يقوم بها بذاتها تقرير ما يترتب على حدوث الفعل أو نزول الواقعة أو تعلق الحق بالذمة، ما يترتب على شيء من ذلك من أثر يوجبه الحكم. والشهادة تكون بما وقع تحت بصر الشاهد أو سمعه من فعل أو قول. ومع كون الشهادة من قبيل الإخبار، إلا أنها كانت قديماً أقوى أدلة الثبوت الشرعية التي يُعترف بها أمام القضاء، ولذلك سميت البينة بحسبانها دليل الثبوت الغالب، لا يقوى عليها إلا الإقرار على النفس، أو اليمين في بعض الأقوال في بعض الأحيان.

وقد قرر الفقهاء أن دليل ثبوت الحق هو ما عليه المعول في معرفة هذا الحق وترتيب آثار قيامه، وإذ لم تكن الكتابة منتشرة وكانت المعرفة بها محدودة، والحصول على وسائلها من أدوات وأوراق ليس متوافراً، والأمية غالبية، والترحال كثير، وحفظ الأوراق لا يجري مجرى العادة ولا تتوافر وسائل ضبطه، إذ كان كل ذلك كانت الشهادة هي أقوى وسائل إثبات الحقوق، وكانت هي تقريباً ما عليه المعول في الاعتراف بقيام الحق أو الاعتراف بحدوث النازلة التي تستوجب ترتيب الأثر الشرعي، سواء في مواد المعاملات أو مواد الحدود وغيرها.

ولمّا كان للشهادة من الحسم في ترتيب ما يحدث عن المشهود به من آثار شرعية، جهد الفقهاء في تفصيل أحكامها وتبيان شروطها من

حيث التحمل ومن حيث الأداء، وشروط كل من ذلك، ومن حيث أنواع الشهادات وأنواع المشهود به، وشروط الشاهد من حيث عدالته وتجربته ومراتب الشهود من العدل المبرز إلى غير المبرز إلى من تُتَوَسَّم فيه العدالة إلى من لا يُتَوَسَّم عدله ولا جرحه إلى ما يُتَوَسَّم جرحه إلى المعروف بالجرح، ولكل منهم نوعٌ أداءٍ يصلح به بذاته أو بغيره وهكذا. وقد قيل في الأثر «شاهداك قاتلاك» دلالة على ما ترتبه الشهادة من أثر، كما لو أنه يترتب عليها بالزوم ودون فكاك.

ومن هنا قال الفقهاء إن الشهادة ولاية، يريدون بذلك القول أن من شهد فكأنما رتب بذاته الأثر المقرر على ثبوت المشهود به، أي من شهد كمن قرر وكمن قضى، ويغنون بذلك التوصية بوجوب التشدد وبذل أقصى الجهد في تحقيق شروط الشهادة لما لثبوتها من أثر الترتيب المباشر للحكم، يغنون إقران الشهادة بالولاية من حيث التشديد في الاستيثاق من عدالتها. وشبيه بذلك ما يقال عن الإقرار بالحق على النفس، فالإقرار إخبار بحق للغير على النفس، ولكنه من الحسم في إثبات الأمر المقر به بحيث يعتبر كما لو أنه هو عين التصرف، أو هو عين الفعل المنشئ للحق على النفس، وهو بهذه المثابة يلزم فيه ما يلزم من أهلية للتصرف رغم كونه إخبارًا في أصل وظيفته، وشبيه بذلك أيضًا ما نعرفه اليوم بالعقد المسجل إذ له من الحسم في ترتيب الحقوق ما وصل ببعض التشريعات إلى اعتباره ركنَ نشوءٍ للحق. وشبيه به أيضًا ما نسميه اليوم في لغة القانون التجاري من اندماج الحق في الصك، أي أن الحق اندمج في وسيلة إثباته، كـ«الشيك» أو «السهم» أحيانًا.

إن القول بأن الشهادة ولاية هو محض تصور فقهي، وليس حكمًا من أحكام التشريع المنزل، وهو تصور يفيد أهمية الشهادة في ترتيب آثار

الأحكام، دون أن يجردها من أصل وضعها الوظيفي، وهو أنها إخبار ووسيلة ثبوت، وأهمية هذا التمييز تظهر حالياً في زماننا المعيش، إذ انتشرت الكتابة تعلمًا وممارسةً ووسائل استخدام وعادات استخدام، وهي أثبت وأحفظ، فصارت وسيلة الإثبات الأقوى، وصار الدليل المستفاد منها أكد وأوثق، وتراجعت الشهادة إلى أن صارت وسيلة إثبات ثانوية، ومن ثم يزايها وصف الولاية الذي كان مبنياً لا على طبيعتها ولكن على أهميتها، وكان مستمداً لا من حقيقة كنهها ولكن من تفردا في الدلالة والثبوت، يضاف إلى ذلك أن ظهرت أدلة وأدوات ثبوت جديدة، مثل المعاينة والخبرات الفنية لأهل التخصص في كل ميدان ونتائج المعامل الكيميائية، وهذه كلها إن أدخلها فقهاء الشريعة المحدثون في المعنى العام الواسع للشهادة، فهي من جانب آخر أخص من الدلالة المستفادة من الشهادة قديماً. وقد تكاثرت هذه الوسائل في الثبوت وتنوعت بحيث لم يعد أي منها وحده مما يلزم القاضي ويرتب بذاته نزول الأحكام، أي أنها تكاثرت وتنوعت بحيث لم يعد لأي منها وحده من الأهمية ما يبوئه جدارة الاتصاف بأنه ولاية، إلا أن يكون الإقرار على النفس أو حكم القاضي بالثبوت.

ونخلص من ذلك كله إلى:

أولاً: أن القول بأن الشهادة هي ولاية، هذا القول هو محض تصور فقهي، وأنه تصور فقهي نتج لا عن كنه الشهادة وطبيعتها من حيث كونها إجراء للأمر على الغير، ولكنه نتج عن أهمية الشهادة كدليل وإخبار أهمية تعلق بها أصل الحق أو الوضع.

ثانياً: أن الشهادة فقدت مكانتها المنفردة في إثبات الحقوق والوقائع وفقدت مكان الصدارة في ذلك، فزايها ما كان لها من أهمية في ترتيب آثار الاعتراف بالحقوق والوقائع، وزايها ما قامت به جدارتها في اكتساب

وصف الولاية.

ثالثاً: أن نقص الشهادة لا يقوم به قياس صحيح من نقص الولاية، لا يقوم به هذا القياس قديماً؛ لأن الولاية ليست من طبيعة الشهادة ولا يقوم به هذا القياس الآن من باب أولى.

(4)

خصصت الباحثة رسالتها في الجانب السياسي من نشاط المرأة، وأن صلة ما يعتبر سياسياً وما يعتبر اجتماعياً صلة غير منفكة، والمجالان متداخلان يصعب التمييز بينهما في أحيان ليست قليلة، ويظهر ذلك من قراءة الدراسة.

وقد يكون من الدقة ألا نسرف في التمييز بين هذين المجالين فنفرق أمرين مجتمعين يتبادلان الاعتماد. ومن الإيضاح أحياناً ألا نسرف في الإيضاح، فنصل إلى التبسيط المُخل، ومن الدقة أحياناً ألا نسرف في التحديد فتأكل بعض ملامح الظاهرة وخصائصها بهذه المبالغة في رسم حدودها.

وأقصد بهذه العجالة الإشارة إلى أن النظر في جوانب النشاط السياسي للمرأة، يوجب النظر في مقتضيات هذا النشاط، وأهم هذه المقتضيات أمران أساسيان جرى الحديث عنهما في عشرات السنين الماضية ولا يزال يدور، وهما مجالا التعليم والعمل. لم تتعرض الباحثة لهذين الأمرين في مجملهما، ولا تثريب في ذلك، فقد أولت اهتمامها لما تراه إضافة علمية تقدمها. ولكن ما دعاني إلى الإشارة إلى هذا الأمر أن البحث كرر حكمه الحاسم بأنه لا يرى أن ثمة تقسيم للوظائف الاجتماعية بين الرجل والمرأة، والبحث في هذه النقطة إنما أراد أن يواجه قول القائلين بقصر

وظيفة المرأة على المنزل وتربية الأولاد، وشمول وظيفة الرجل للسعي وراء الرزق وتولي الشؤون العامة، وهناك كثيرون يصورون الأمر بهذه الصورة المبسطة. وأنا أفهم اعتراض الباحثة على هذا التصور، وإنكارها لصحته وأتفق معها في أساس نظرها، ولكني لا أحسب أن إنكارها أصل التقسيم الوظيفي كان من الحسم والإجمال والإطلاق بحيث مال بحكمها إلى درجة من التبسيط. وقد يكون تحرير هذه المسألة وفهمها بغير حسم وبغير تبسيط أصدق مع الواقع وأبلغ في تحقيق الأهداف.

وبداية، فإن من نافلة القول الحديث عن مساواة المرأة والرجل في كمال الصلاحية؛ لتلقي الحقوق والالتزام بالواجبات، وفي كمال الشخصية القانونية سواء في الموقف إزاء التكاليف الدينية أو في الموقف إزاء المعاملات الاجتماعية.

ومن نافلة القول أيضًا الحديث عن استقلال شخصية المرأة عن الرجل أمام الله سبحانه وتعالى وأمام المجتمع، وكل ذلك حسب الأصل يقيم منها شخصًا ذا استقلال مساوٍ للرجل في تولي الشؤون العامة والخاصة. والتصور الإسلامي ناصع الوضوح فيما قرره للمرأة في كل ذلك، وقد أعطتها أحكام الشريعة الإسلامية من أوضاع المساواة والاستقلال ما لم تعرف تشريعات الغرب أكثره إلا في القرن التاسع عشر، مما يجعل التشريع الإسلامي يباهي الأمم من حيث السبق والوضوح والتكامل.

وفي هذا الإطار لم يَقم خلاف جدي فيما يتعلق بحق المرأة في التعليم وفي العمل، لا نجد خلافًا ذا شأن يتعلق بهذا الأمر لدى الفقهاء من حيث الحكم الشرعي، إنما قام المشكل بسبب نقطتين، أولاهما: التقسيم الاجتماعي للعمل بين المرأة والرجل، وثانيهما: ما قد يُفرضي إليه التعليم أو العمل من اختلاط بين المرأة والرجل، ومن هنا تبدو أهمية مناقشة هاتين

المسألتين، لا من حيث الجوانب النظرية الفقهية والاجتماعية التي عرض لهما البحث، ولكن من حيث الأوضاع التطبيقية للمسألتين، وأتصور أنه في هذا الجانب التطبيقي يمكن أن يتلاشى جزء كبير من الخلاف الدائر في صفوف مفكري الإسلام حول هذا الأمر.

أما بالنسبة للنقطة الأولى وهي تقسيم العمل، فنحن نعلم أن من الأعمال ما لا تطيقه المرأة، ومنها ما تطيقه، ومنها ما يسلس لها، ونحن نعلم أن المنادين بالمساواة التامة بين الرجل والمرأة من غلاة العلمانيين هم أنفسهم ينكرون الصلاحية المطلقة لكل الأعمال لأي من الرجل والمرأة، ونعلم أن الحركات الخاصة بحقوق الإنسان وبحقوق العمال حسبما تفتقت عنها صراعات القرن التاسع عشر في أوروبا، كانت تجهد لتحقيق المساواة بين الجنسين بالأجر الواحد للعمل الواحد، والحقوق العامة كحق تولي الوظائف العامة وحق الانتخاب والترشيح للمجالس النيابية، ولكنها في الوقت والاهتمام ذاته كانت تجهد لأن تحقق للمرأة والطفل حماية خاصة بالنسبة لظروف العمل. وجرى تمييز المرأة في إطار أوضاع العمل تمييزاً سببه وضعها الطبيعي الخاص، وذلك بمنع النساء من العمل في الأعمال العنيفة أو القاسية كعمل المناجم أو حمل الأثقال، وإقالتها من العمل في المناطق النائية وحمايتها من العمل في الأوقات المتأخرة، وكفالة حق المرأة في إجازات إضافية تُمنح لها بسبب طبيعتها الخاصة، نتيجة الحمل أو الوضع أو رعاية الوليد. ونحن نعلم أيضاً أن ثمة أنشطة حَسُنَ عملُ المرأة فيها كالتدريس والتمريض، ونوع صناعات كصناعة الأدوية وغير ذلك. إن ذلك لا يعني حجراً على المرأة وحصرها لها في مثل هذه الأعمال، ولكننا كباحثين في مجال النشاط الاجتماعي ينبغي ألا نغفل عن هذه الخصائص.

وخلاصة ذلك أن موجبات المساواة تفرض تمييزاً للمرأة في بعض الأعمال، وموجبات النظر الاجتماعي تمنع غرض النظر عن الخصائص النوعية التي تتفق عنها الحقائق الاجتماعية، كل هذه الأمور لا تمس الأصل العام الذي قصده الباحثة فيما أرى فيه رأيها، ولكنها أمور ينبغي عدم إغفالها في مجال الحرص على تكامل النظر، وفي مجال الحذر من إجمال الحكم وإطلاقه. وأضيف إلى ذلك أن هذه الأوضاع التي قد تميز بين المرأة والرجل في مجال الأداء الاجتماعي، قد تكون متغيرة بتغير الأزمان والأمكنة، ومن أمثلة ذلك ما ذكرته الباحثة عن الوظيفة الجهادية للمرأة، إذ أوضحت صوراً للجهاد هي من متغيرات الزمان، وكان حديثها بشأنها صائب.

وأهم ما أقصد بيانه في هذه العجالة، أن ثمة جوانب تطبيقية لا بد من إثارتها والنظر فيها عند الحديث عن الأوضاع النظرية، وأن التطبيق يفيد فيما يفيد جرد محتويات المفاهيم النظرية وعرض كشوف الحسابات الخاصة بها، وأن ما لا يحسمه الجدل النظري قد يحسمه النظر في مجالات التطبيق، وهو إن لم يحسم الخلاف حسمًا كاملاً، فهو بالأقل يحدد نطاق الاختلاف، ويُعين بنوده، وهذا ما يفيد فائدة كبيرة عند حساب «اقتصاديات الاختلاف»، أي الأهمية النسبية لكل من وجوه الاختلاف، وترتيب أولويات الجدل والصراعات الفكرية من بعد.

أما النقطة الثانية فتتعلق بالموقف من تعليم المرأة وعملها من ناحية موضوع اختلاط النساء بالرجال، إن انسحاب المرأة من المجتمع وفرض العزلة عليها في المراحل المتأخرة من تاريخ الأمة الإسلامية، كان قد جرى من الناحية الفقهية استناداً إلى باب سد الذرائع، فالعمل أو التعليم يفضي إلى اختلاط، والاختلاط يفضي إلى المعصية، وما يفضي إلى المحرم فهو

محرم، وما تنتج عنه المعصية فهو من المعاصي.

وسد الذرائع من مصادر التشريع الإسلامي، وهو باب لا نستغنى عنه في ترتيب الأحكام، وهو باب يولد طاقة نمو للتشريع الإسلامي شأنه شأن القياس والاستصحاب وغيرهما، ونحن لا شك ندين له فيما ندين بما اتسم به البناء الفقهي الإسلامي من رحابة وسعة وشمول، وبما استطاعه من ملاحقة الواقع المتغير ومن امتداد لمظلة الحكم الشرعي لمتغيرات الحياة المتجددة وثوابتها، ولهذا التنوع الهائل الذي شمل الأمصار الإسلامية على هذا المدى الجغرافي العريض وعلى هذا المدى الزمني الطويل. وسد الذرائع يكمله - كما نعرف - فتح الذرائع بتقرير أن ما يفضي إلى الواجب فهو واجب. نحن نعرف فضل هذا الباب بمصراعيه ونفعه، ونعرف لزوم التمسك به.

ولكننا في أعمال هذا المصدر للتشريع، يتعين علينا أن ندقق في آليات إعماله، فإن القول بأن ما يفضي إلى المعصية هو معصية، يوجب علينا تقرير أن ثمة فعل منصوص بأنه معصية، وثمة فعل غير منصوص على كونه معصية، ولكن الفعل الثاني يفضي إلى الفعل الأول من قبيل اللزوم أو حسب الغالب من الأحوال، ومن هنا فثمة علاقة بين الفعلين تقيم سببية لا تنفك بينهما أو سببية تجري مجرى الأحوال الغالبة، وبقيام هذه العلاقة بصورتها هذه يأخذ الحكم الثاني حكم العمل الأول، وينسب حكم معصية الفعل الأول على الفعل الثاني، فثمة معصية منصوصة ومعصية مضافة وعلاقة رابطة بينهما.

وعلى هذا لإعمال حكم سد الذرائع، أن نقف كثيرًا عند تلك الرابطة بين الفعلين، ونتأمل في مدى صدقها ومدى قوتها، وأن نؤمن النظر في مدى صواب قيام هذه الرابطة، هل الفعل المضاف يفضي حتماً أو غالباً إلى

الفعل المنصوص، ونحن هنا لسنا في إطار تفسير النصوص فقط، إنما أمام نظر في الواقع وتقدير لتداعيات الأحداث ولروابط العلة والمعلول بين فعل هو مقدمة وسبب، وبين فعل هو أثر ونتيجة. نحن هنا نكون في مجال فهم الواقع ورؤية الأحداث، والخلاف بين بعضنا البعض هنا لا يكون في استنباط دلالات النصوص، وإنما هو يرجع أكثر ما يرجع إلى إدراكنا لتداعيات الأحداث، ومدى الصلة اللازمة أو الغالبة بين فعل سبب وفعل نتيجة، فيأخذ الفعل السبب حكم الفعل النتيجة، وينسحب وصف المعصية من الفعل النتيجة (أي المعصية المنصوصة) إلى الفعل السبب (أي المعصية المضافة أو الملحقة) وذلك في مجال سد الذرائع، أو ينسحب وصف الواجب من الفعل النتيجة إلى الفعل السبب، أي من الواجب المنصوص إلى الواجب المضاف، وذلك في مجال فتح الذرائع. وعندما نقول أن النظر في هذا «الإفضاء» أو هذه العلاقة السببية بين الفعلين المنصوص والمضاف، هو نظر في الواقع وروابط أحداثه وتداعيات نوازله. عندما نقول بذلك نكون قد دخلنا في صلب التحليل لأوضاع الزمان والمكان، وأن الروابط بين الأفعال هي روابط متغيرة بتغير أوضاع الزمان والمكان، وعلاقة الإفضاء هذه بين فعل سبب وفعل نتيجة لا تختلف فقط في تقديرها الأنظار، ولكنها علاقة متغيرة، ومن ثم فإن سد الذرائع أو فتحها، إن قام بين فعلين في مجتمع ما قد لا يقوم بين هذين الفعلين ذاتهما في مجتمع آخر، أو في زمان آخر، بحكم ما تتغير به أوضاع المجتمعات وعلائق للناس، وما تتغير به وسائط العيش وأساليب الحياة. وهنا أيضًا يتعين علينا، عند إثارة هذه النقطة المتعلقة بأوضاع الاختلاط الناجم عن العمل أو التعليم، أن نتنبه إلى الجوانب التطبيقية الواجب إثارتها والنظر فيها، عن تلك الصلات بين أفعال المعاصي المنصوصة

وأفعال المعاصي المضافة. وأن القائلين قديمًا بصلة غالبية أو غير منفكة بين تعلم المرأة وعملها وبين الاختلاط وبين ما رأوه من معاصي تترتب بالحثم أو بالغالب الأعم، إن القائلين بذلك قديمًا قد غالوا في الأمر غلوا بعيدًا، فيما أرى، ولكن علينا أن نبحث في أوضاع مجتمعاتهم عن الدواعي الاجتماعية التي ألجأتهم لهذه المقالة، وهذا يستدعي القيام بدراسات تاريخية تطبيقية في أوضاع تلك المجتمعات، وتاريخنا الإسلامي العربي غنى بالمواد التاريخية السياسية الاجتماعية الحضارية، وهي تنتظر من يعيد قراءة هذه الموسوعات ويلتقط منها مادته.

وعلى كل الأحوال فإن روابط السببية تلك بين المعاصي المنصوصة والمعاصي المضافة، أيًا كان قيام تلك الروابط في الماضي، فلا شك أن صادفها الكثير من التغيير والتعديل في أوضاع مجتمعات الحاضر، وهذا مجال أيضًا من مجالات البحث التطبيقي يتعين علينا أن نوليه ما يستحق من اهتمام.

أحاول هنا ما أحاوله في مناسبات كثيرة، أن أوجه نظر العقل الإسلامي الحديث لدى شباب الباحثين الواعدين بإقامة النهضة العلمية الإسلامية إن شاء الله، أن أوجه نظر هؤلاء إلى مجال رؤية الواقع في النسق المعرفي الإسلامي، مجال صلة النص بالواقع، وإلى ما تحتاجه دراسة الواقع في النسق المعرفي الإسلامي، مجال صلة النص بالواقع، وإلى ما تحتاجه دراسة الواقع من أساليب البحث التطبيقي، سواء في مجتمعات الماضي لنستكمل دلالة التجارب التاريخية، أو في مجتمعات الحاضر لنصل النصوص وأحكام السماء بواقعنا المعيش، وأنتهز كل فرصة لأبين ما يمكنني بيانه من هذه النقاط لشباب الباحثين.

وهبة رؤوف من أهل هذا الجيل، ولها ولجيلها أوجه خطابي على رجاء

أن يُعيد فيه شيئاً من النفع لهم ولأمة الإسلام، لو كنت من جيلهم لسرت معهم في هذا الطريق يدًا بيد وكتفًا بكتف، ولو كانت أدركتني هذه المعاني في شبابي لما ترددت لحظة أن أسلك هذه الطرق الشاقة الوعرة. رعاهم الله وزاد من حميتهم وعزمهم.

والحمد لله

القاهرة: مارس 1994م

شوال 1414هـ

عبد المنعم أبو الفتوح شاهد على تاريخ الحركة الإسلامية في مصر (1) 1984 - 1970

الكتاب المحرر الذي كتبت له هذا المقدمة هو شهادة عن الحركة الإسلامية في خمس عشرة سنة، وهي سنوات البداية أو سنوات إعادة التشكل الفكري الثقافي والحركي التنظيمي لها.

وهي شهادة بمعنى أن الذاكر لها لديه اطلاع مباشر عليها ورؤية ذاتية لها، وهو يتحدث عما وقع تحت بصره أو جال في مجال سمعه المباشر وفي إطار ما شارك فيه من أحداث، أي في حدود ما له به صلة معرفة مباشرة، وصاحب الشهادة هنا رجل نعرفه ويعرفه المتابعون، وهو أحد من صنعتهم هذه الحركة وأحد من صنعوها في ذات الوقت، ولد مع مولدها، ونما مع نموها، ونضج مع نضجها والتأم شمله الفكري والحركي مع التأم شملها فكريًا وحركة.

والكتاب شهادة على تاريخ الحركة الإسلامية في مصر من بدء السبعينيات إلى منتصف الثمانينيات، وهو مزج بين أحداث التاريخ الموضوعية وبين السيرة الذاتية للشاهد، وقد جاءت بطريقة يغبط الدكتور عبد المنعم أبو الفتوح عليها كل من يحاول محاولة شبيهة؛ لأن رواية الراوي جاءت بطريقة لا يستطيعها إلا شخص راض نفسه على

(1) تقديم كتاب عبد المنعم أبو الفتوح شاهد على تاريخ الحركة الإسلامية في مصر 1970 - 1984، تحرير حسام تمام، تقديم: طارق البشري، القاهرة: دار الشروق، 2010.

قدّر من إنكار الذات كبير، فهو يضع نفسه ونشاطه وأحزانه الذاتية في سياق الحركة التاريخية العام، ويضع نفسه جزءاً منها وعنصرًا فيها، وكاد أن يبلغ الأمر لديه أنه يحول بين القارئ وبين نفسه إفراطاً منه في البعد عن شبهة الذاتية.

إن الكثير من كُتّاب السيرة بسبب أنهم يتحدثون عن الأحداث من خلال ذواتهم، يميل بهم سياق الرؤية الذاتية وتدافع الشعور بالنفس إلى كثرة الحديث عن الذات وما قالت وما فعلت وما شجّعت وما ثبّطت وما دُفّعت إليه وما مُنعت منه، لأن الكاتب هو موضوع الكتابة، فتمتزج الذات بالموضوع بقدر من غلبة الذات على الموضوع. ولكننا هنا نلاحظ أن الشاهد يحكي عن غيره أكثر كثيرًا جدًّا مما يكتب عن نفسه، ويتكلم عمن أثروا فيه من كُتّاب وقادة بحسابه واحدًا ضمن من أثروا فيهم وأعطوهم، ويكثر في ذلك دون أن يتحدث أيّ حديث عمن أثّر هو فيهم وأعطاهم.

لقد أفلت الدكتور عبد المنعم أبو الفتوح من التداعيات التلقائية لكتابة السير الذاتية، وللشهادة من خلال الرؤية الشخصية لحركة تاريخية موضوعية، أفلت من ذلك بما نشأ عليه وتربى، وهو بذلك مثل واضح لأهمية التربية الدينية في «ذمّ» النفس ذمًا ما عند التصدي للأمر العامة، وهذا بالضبط ما صرنا نحتاجه احتياجًا شديدًا في حياتنا العامة وفي تربيتنا القومية على صعيد المجتمع ككل، وهذا بالضبط هو الإحياء الخُلقي الذي لا تحرير نرجوه ولا نهضة ولا تنمية ولا تقدّمًا ولا نجاحًا في أمر عام إلا بعد التحلي به ممن يمارسون صنيعًا يستهدف تفيّق هذه المقاصد.

تبدو لي أهمية هذه الشهادة في أنها تضع أيدينا على نابت الحركة

الإسلامية الحالية- من أي روافد فكرية إسلامية تكوّنت، وبأي عناصر حركية تشكلت؟- ونحن نلاحظ من روايات الراوي أنه بالنسبة لهذه الحركة المعاصرة، فإنه في البدء كان الشباب، من شباب الجامعات الذين سبقت تطلعاتهم الإسلامية تشكيلهم الحركي في تنظيمات أكاد أقول إنها بدأت حركة شعبية شبابية تلقائية لشباب لم يعد يكفيه الفكر السياسي الوطني السائد، وذلك بعد نكسة 1967، فعاد يفتش في الجذور، وهو سيجدها دائماً فيما يسميه مالك بن نبي بالفكرة المجردة، أي الفكرة التي يكون لها من العموم والشمول والانتشار ما يجعلها قائمة بين الناس بذاتها، بغير حاجة إلى زعيم بعينه يدعو لها أو حزب أو مؤسسة بعينها تروّجها أو دولة تقوم عليها، وذلك لأنها سرت مسرى الدماء في شرايين الأمة وشكّلت أساساً ثقافياً يمارس الناس تفاريعه ويتحاكمون بقواعده في سلوكياتهم وتقويماتهم الجارية، وكان هذا هو الإسلام عقيدة وثقافة وهو فكر موجود ومنتشر بتفاريح ومذاهب وكتابات في التاريخ والقانون والمجتمع والأخلاق والسياسة، وباجتهادات متنوعة وفيه القديم وفيه الحديث، وفيه الراجعي وفيه المستقبلي بنسب وتقارير من الصواب والخطأ واليقين والظن والشك لا حدود لها. وأنت لن تجهد للبحث عنه، بل ستجده بجوارك وفي بيتك، بل ستجده داخل نفسك بما تربيت عليه من صغرك واستقر في وعيك.

سنجد في الروافد الأولى فكراً إسلامياً يظهر من البيئة المصرية من ذوي الأصول الممتدة من جماعة الإخوان المسلمين في خمسينيات القرن العشرين، مثل الشيخ محمد الغزالي، والدكتور عبد المنعم أبو الفضل، والشيخ سيد سابق، والأستاذ البهي الخولي، وسنجد فكراً إسلامياً ممتزجاً بالصوفية مثل الشيخ عبد الحليم محمود. كما أن ثمة

فكرًا مصريًا ذا أصول سلفية يأتي من الجمعية الشرعية منذ عهد نشأتها الشيخ محمود خطاب السبكي، ومن جمعية أنصار السنة المحمدية ذات التوجه السلفي، وكذلك سنجد الرافد الوارد من السعودية بغزارة شديدة حاملاً الفكر الوهابي السلفي، فضلاً عن شريحة واسعة من المفكرين من أبي الأعلى المودودي إلى مالك بن نبي، شرقاً وغرباً ومحافظة وتجديداً، وهذا كله يموج بعضه في بعضه من جيل جديد من الشباب.

ثم يرد بعد ذلك دور الإخوان المسلمين بعد خروجهم من السجون، بفكرهم التقليدي السابق الناتج من البيئة المصرية، وبتجاربهم التنظيمية الحركية، وهم على فرعين: فرع يرد من التنظيم الخاص للإخوان بانضباطه وخبراته في التشكيل والتنظيم، وفرع يرد من الساحة الإخوانية للدعوة بمرونتها وسلوكها الفضفاض.

وتكشف لنا هذه الشهادة عن نماذج من هذا اللقاء التاريخي الفريد بين حركة شباب إسلامي تلقائية وبين كوادِر تنظيم قديم مخضرم، بين جيل نابت لا يزال يتفتح وجيل أدرك عهدين وخاض تجربتين، ونحن هنا أمام كيائين لكل منهما ذاتيته المتميزة، حتى وإن كان أحدهما أحدث خبرة وأصغر سناً، بمعنى أن هذا الجيل الشاب عندما يقترن بالحركة القديمة إنما يحمل لها تغييرات وتعديلات من ناحيته، ولا يكون فقط منفعلاً بها متلقياً عنها تلقياً سلبياً، إنما هو مُحاور ومُجادِل بحكم ما لديه من ذاتية، ولذلك فإنه عند الامتزاج عدل كل منهما من صاحبه.

وبالجملة فقد أنقذ جيل الإخوان الآباء جيل الشباب من السلفية الواردة من الخارج، وغذى جيل الشباب وحمل الأقدم بخبرة حركة طلابية طليقة

من الناحية التنظيمية، وهي خبرة تمت بعد ذلك في حركة نقابية مهنية كان لها أثر بعيد للجيل القديم أشاع الوسطية والاعتدال لدى الشباب الذي انحاز له، والجيل النابت استطاع أن يخرج الجيل السابق إلى حد كبير من الآثار العميقة لمحنة السجن طويل المدى وما حدث به، وأثر ذلك في الفكر والعمل من بعد.

بقيت نقطة أستحسن الإشارة إليها لا لدلالاتها الماضية ولكن لعبرتها المستقبلية، فنحن نعرف من هذه الشهادة أنه مع تنوع قراءات الشباب في الفكر الإسلامي الذي كان ذائعاً في السبعينيات، فإن كتابات الشيخ محمد الغزالي هي مما بث فيهم الوعي العملي بالإسلام كمشروع حضاري، وهذا معنى دقيق؛ لأن كتابات الشيخ الغزالي - رحمه الله - هي من أنضج ما كُتب من فكر سياسي بمنظور إسلامي في هذه الفترة، وهو في ذلك يفرع على مدرسة حسن البنا في هذا الشأن، ومن هذا المنظور نعرف أثر كتابات أمثال البهي الخولي وسيد سابق، وكل هؤلاء كانوا من الإخوان المسلمين.

وما أريد أن أوضحه أن الشيخ الغزالي وفريقاً آخر كانوا ممن اختلفوا مع قيادة جماعة الإخوان المسلمين في موقف هذه القيادة من ثورة 23 يوليو 1952، وابتعدوا عن الخصومة الحادة التي قامت وقتها بين نظام ثورة 23 يوليو وبين جماعة الإخوان، وظلوا ناشطين فاعلين متمرسين فيما بذلوه من جهود فكرية وما طَوَّروه من فكر وما جددوا به وما دافعوا عنه من قضايا الإسلام المعاصر، فظلوا أمناء على رسالتهم يقومون بها بكل ما منحهم الله من قدرة، وكان من آثارهم ما أودعوا عقول شباب السبعينيات الإسلامي. ترى لو كان اتجاههم هو ما غلب في موقف الإخوان وقتها أما كانوا يشكّلون قوة أعظم للمزج بين

الحركة الوطنية وعمقها الإسلامي في دعم الموقف الوطني وتصحيح ما يحتاجه إلى تصحيح.

نحن هنا لا نبكي على اللبن المسكوب، ولكننا نشير إلى دروس الماضي لنعتبر بها في المستقبل - إن شاء الله - مستقبل العلاقة بين القوى الوطنية جميعها.

إن شهادة الدكتور عبد المنعم أبو الفتوح تثير الشهية للتفكير والبحث.

والحمد لله

الفكر السياسي للإمام حسن البنا⁽¹⁾

(1)

حتى بداية القرن العشرين، كانت الحركات الوطنية في بلادنا مرتبطة بالإسلام لا تكاد تنفصل عنه، وكانت الشعوب العربية الإسلامية وهي تقاوم الاستعمار، إنما تنهض تحت راية الإسلام، والحركات الإسلامية هي ما كانت تتجمع فيه الشعوب لمكافحة أجنبي محتل أو مقاومة ظالم مستبد. وبهذا التصور نفهم حركة عبد القادر الجزائري في الجزائر، وحركة عبد الكريم الخطابي في المغرب، وحركة السنوسي في ليبيا، وحركة المهدي في السودان، وكذلك كانت الحركات في مصر من جمال الدين الأفغاني إلى مصطفى كامل... وهكذا.

وكانت التكوينات المتأثرة بالفكر الغربي لا تعدو وقتها دوائر النخب السياسية من كبار رجالات المجتمع ذوي المناصب الكبيرة، ولكن هذه الدوائر بدأت مع الوقت تتسع وتنمو ويتكاثر الناس فيها، وذلك بفعل نظام التعليم الحديث الذي لم يكتفِ بإدخال العلوم الحديثة والعلوم الطبيعية واللغات، ولكنه تأسس وتكون على النمط الأوروبي من حيث فصل علوم الدنيا عن علوم الدين، فركّز على الأول وأهمّل الثانية إهمالاً. كذلك انتشر الفكر الأوروبي الفلسفي بين صفوة المثقفين المتخرجين من هذه

(1) تقديم كتاب: إبراهيم البيومي غانم، الفكر السياسي للإمام حسن البنا، تقديم المستشار طارق البشري، سلسلة الدراسات الحضارية، القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 1992.

المدارس، بفعل الكتب والمجلات الشهرية تظهر لتروج لهذه الأفكار وتعارض بها أسس الفكر الإسلامي التقليدي. جرى هذا في مصر في فترة استتباب الهيمنة الإنجليزية عليها في خواتيم القرن التاسع عشر وفواتيح القرن العشرين.

ولم تكّد الحرب العالمية الأولى تنتهي (1914-1918)، حتى كانت الدولة العثمانية قد صُفّيت، وحلت محلها دولة تركيا الحديثة التي ألغت الخلافة الإسلامية واتخذت إجراءات بالغة الحدة لتصفية كل أثر للإسلام كنظام للحياة وأساس للشرعية الاجتماعية والسياسية هناك، وكان لذلك وقع الصدمة الشديدة على المسلمين في العالم أجمع، وذلك أَلَمًا من تلك الظروف التي نقضت عقد المسلمين وشتت شملهم، فباتوا لا يرون جهة أو هيئة يتجهون إليها كجامع لهم، وفي الوقت نفسه احتلت القوات الأوروبية ما كان لم يُحتل بعدُ من أراضي العرب والمسلمين واقتسمها بينهم المنتصرون في الحرب، وبخاصة منطقة الشام والعراق.

وفي هذا الوقت ظهر عديد من الحركات الوطنية في العالم الإسلامي كمصر، وفي غير العالم الإسلامي كالصين والهند، وكذلك ظهرت حركات مقاومة الغزو في البلدان حديثة العهد بالاحتلال كسوريا والعراق. وكانت القوى السياسية التي قامت بهذه الحركات تتكون في الأساس من الشباب والكهول لبناء المؤسسات الحديثة في التعليم وممن تربوا على أسس علمانية بعيدة عن المؤسسات الدينية التقليدية.

وتكاثفت هذه العوامل لتضع الحركات الوطنية التي تظهر في هذه المرحلة بصورة علمانية، فهي حركات تعمل على إجلاء المحتل وتطلب الاستقلال السياسي لأقطارها، ولكنها ترسم لمستقبل بلادها - مجتمعات ما بعد الاحتلال - صورة مستمدة من أنماط النظم الاجتماعية السائدة في

الغرب، وتستهدف بناء نظم وضعية بعيدة عن الفكر الديني وعن أصول الشرعية المستمدة من الإسلام.

في البداية، أي في صدر العشرينات، اندمج التوجه الإسلامي ورجاله في هذه الحركات، بحسبان أن مقاومة الغاصب الأجنبي أولى في الاعتبار، وأن جلأه مما يفيد القوى الوطنية كلها، وأن المتتبع للحركات الوطنية في هذه السنوات من بدايات العشرينيات يلحظ اتصالاً قوياً للعناصر ذات التوجه الإسلامي ومشاركة فعالة في هذه الحركات.

ولكن مع نهايات العشرينيات بدا أن الفكر العلماني يعمل بإصرار على أن يسيطر على أوضاع المجتمع كاملة، وأن يصوغ المؤسسات الاجتماعية ومؤسسات الدولة بطابعه، وعلى أن يفصل الدين عن شؤون المجتمع وينشئ نظاماً وضعياً صرفاً أو يكمل التنظيم العلماني الذي كان بدأ مع نهايات القرن التاسع عشر. وكانت أقلام كتّاب ومقالات صحف تطالب صراحة بتنحية الدين عن أن يكون له شأن بأي من وجوه النشاط الاجتماعي.

وفي الوقت نفسه تحررت حركات التبشير المسيحي الأوروبي والأمريكي من خوفها إزاء المسلمين. كانت هذه الحركات قد وفدت إلى أقطارنا الإسلامية والعربية منذ منتصف القرن التاسع عشر، وكانت تنشط بين المسيحيين من المواطنين في بلادنا، لتكون لها قواعد بشرية موالية لها، وأثار ذلك سخط المسيحيين الشرقيين في بلادنا، وحفزهم لمقاومة هذا النشاط أن تلك البعثات لم تكن تجرؤ على أن تقترب من المسلمين، هذا البحر الواسع الذي يمكن أن يتلع في هياجه حركة التبشير ويغرقها في قراره السحيق. ولكن بعد الحرب العالمية الأولى ونشأة النظم العلمانية وتبني قيادات الدول وقيادات الحركات الوطنية المنهج

العلماني الوضعي، بعد ذلك كله وبسببه تشجعت حركات التبشير لتعمل بين المسلمين، وبدأت عملها فعلا بعد مؤتمر عقده المبشرون في القدس في 1924، وارتفع فيه شعار «تنصير العالم في جيل واحد».

(2)

في هذا السياق التاريخي ظهرت دعوة الشيخ حسن البنا، بما تعنيه الدعوة من فكر ومن حركة، وهو ما اجتهد الأخ الأستاذ إبراهيم البيومي غانم في دراسته في هذا الكتاب، وقد درسه إبراهيم من حيث هو تفاعل بين الفكر والحركة في الواقع السياسي، والشيخ البنا لا يبحث إلا وفق هذا التصور لأنه لم يصنع فكرا مجردا، إنما صنعه من خلال حركة شعبية أسسها وصاغ رؤيتها، فكان فكره فكرا لا يستدل عليه من أقواله فقط، إنما يتابع من خلال حركته وأعماله، ومن خلال الجماعة التي أنشأها، ولعل هذا التوجه العملي الحركي هو ما كان يشكل الاستجابة للأوضاع التاريخية المحيطة. إن الحلقة الرئيسية في فكر الشيخ البنا وموقفه هو «شمول الإسلام»، أي الدعوة للإسلام الشامل لكل أوضاع الكون والمجتمع والفرد، والإسلام الجامع لكل أطراف الحياة، أي الإسلام المهيمن على كل شئون البشر عقيدة وشريعة وسلوكا، وبالعقيدة تتحدد للإنسان نظرتة إلى الكون وموقعه في هذا الكون، وبالشريعة تتحدد أسس نظرتة إلى المجتمع وموقع الفرد من الجماعة والتوازن الواجب بين الحقوق والواجبات بين الناس، وبالسلوك تتحدد له أسس نظرتة إلى غيره من الأفراد والجماعات وأساليب تعامله معهم فالإسلام فلسفة وقانون وأخلاق، وهو يحكم عقل الإنسان وقلبه، ظاهره وباطنه.

إن التأكيد على هذا المعنى الشامل، هو ما به تمثلت الاستجابة الإسلامية الصحيحة التي تطلّبها الواقع عندما اتجهت حركة المجتمع إلى إضمار

الإسلام وإلى حصره في نطاق العلاقة الباطنية بين الفرد وربه، وفي تقييده في حدود العبادات فقط، وفي إقصائه عن أن يكون حاكمًا لنظام المجتمع ولعلاقاته، إن ذلك لا يعني أن الدعوة كانت ردَّ فعل لواقع معين فقط، ولكنه يعني أن أي كيان حي وكبير كالإسلام، عندما يلقي تحدياً لأي من جوانبه وخصائصه الأساسية، إنما يبرز لهذا الوجه من وجوه التحدي كلّ طاقته ويحشد كلّ قوته لمواجهة التحدي في هذه الزاوية أو الجانب الذي وقع فيه الخلل، كشأن جسم الإنسان عندما يركز كل طاقاته لمواجهة الآثار الموجهة إليه في الجانب المصاب. وشبيهٌ بذلك أيضًا حركات الاستقلال الوطني التي انتشرت مع الاحتلال الأجنبي لهذه الأوطان، لم تكن رد فعل بالمعنى السلبي للكلمة، ولكنها كانت استجابة لوجوه التحدي والخلل التي واجهت الجماعة.

فشمول الإسلام خاصة أصيلة فيه وهي ملاصقة له لا تبارحه، ولا يكون الإسلام مكتملاً بغيرها، وهذه الصفة تمارَس في أوضاعها العادية حيثما تجد مجالاً للأعمال، فإذا تصدى لها من ينكرها ويحاول تجريد الإسلام منها، ظهرت كمطلب يؤكد عليه المسلمون، وكشعار ترفعه الحركات السياسية، كما أن وصف الاستقلال يلزم الجماعة السياسية ولا يكاد يثور كمطلب أو مشكل ما دام مطبقاً ممارساً، ولكنه يثور كمطلب ويرتفع كشعار سياسي عندما يواجه من ينكره أو يمنع ممارسته.

وبما يتسق مع هذه النظرة لشمولية الإسلام، اندمج فكر الدعوة بعملها، وحسن البناء مندمج في «جماعة الإخوان المسلمين» وفكره مندمج في نشاطه الحركي، والدعوة ليست عرضاً لفكرة ولا دفاعاً عنها، ولكنها تنظيم يجمع بينهم وينتظمهم ويأخذهم بالتعليم والتربية الدينية والسياسية، ويطلب منهم أن يقوموا بهذا العمل مع الآخرين وأن ينقلوا ما تلقوه إلى

غيرهم، وذلك كشأن أي تنظيم حركي يقوم بدعوة ما.

وكان التكوين الفكري الوجداني للجماعة مزيجاً من علوم الإسلام التي تدرس في الأزهر من قرآن وسنة وتوحيد وتفسير وفقه ولغة، ومن ممارسات الطرق الصوفية التي تأثر بها الشيخ البنا في صباه وأفادته في استخلاص الأسلوب التربوي للجماعة، وفي إشاعة روح المعاملة الإسلامية من حيث أن الإسلام دين ونظام للحياة وعبادة وعمل مندمجين، مع غرس مفهوم الأخوة الإسلامية والبعد عن مواطن الخلاف الفكري والعقدي.

توجهت الدعوة أساساً في بدايتها إلى الشباب، وبخاصة الشباب من طلبة الجامعات والمدارس الحديثة التي تنشر الفكر الوضعي بين طلبتها، توجهت الدعوة لهؤلاء لتقاوم الأثر العلماني في عقول الناشئة؛ ولأن هؤلاء الطلبة هم عدة المستقبل الذين تنفتح أمامهم بعد تخرجهم آفاق العمل العام في مجالات الإدارة والمهن المختلفة، ومنهم تتكون النخب السياسية والاجتماعية؛ لأن هؤلاء الطلبة يعتبرون من ذوي الانتشار الاجتماعي الواسع والمرونة الحركية الكبيرة في المجتمع، وهم ينتشرون بين أسرهم وذويهم، ويتشرون في أشهر الصيف بين أبناء بلدانهم وقراهم وأبناء الأحياء التي يسكنون فيها، وقام هذا النشاط على أساس تجمعات روحية عبادية هي الكتائب، وتجمعات شبابية رياضية هي الجواله، وتجمعات اجتماعية هي الأسر.

لقد أرسى الأفغاني فكرة الإسلام المجاهد وقدم فكرة الإسلام المقاوم للغزو الأجنبي الذائد عن الحوزة الإسلامية في مواجهة الأطماع الأوروبية. وأضاف الشيخ محمد عبده فكرة التجديد في الفقه الإسلامي والتفسير لمواجهة مطالب الحياة الحديثة، وأضاف السيد محمد رشيد رضا ربط

التجديد بالسلفية والتفاعل مع السياسات الوطنية ووصل الفكرة العربية بالإسلامية السياسية، وأضاف الشيخ البنا التركيز على فكرة شمول الإسلام وارتباط الفكر بالعمل والدعوة بالتنظيم الحركي، والمزج بين فكريات فقه الأزهر ووجدانيات الطرق الصوفية ووطنيات الحزب الوطني.

(3)

الدراسة التي بين أيدينا، أتت لتسهم في سد النقص في مجالين من مجالات الدراسات العلمية عندنا: نقص البحوث العلمية في مجال السير والتراجم للقادة ورجال السياسة، ونقص البحوث العلمية في مجال الفكر الإسلامي المعاصر.

إن الدراسات العلمية والجامعية كانت قليلة جداً في مجال السير والتراجم، وخاصة بالنسبة لشخصيات التاريخ الحديث، وخاصة بالنسبة للقادة ولرجال السياسة والفكر السياسي. إنني عندما أتناول كتاباً مثل كتاب جورجى زيدان عن «تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر» وهو من جزأين شمل أكثر من مائة شخصية، لا أجد منهم من اهتمت بهم الدراسات الجامعية إلا قلة قليلة رأست دولا وحكومات أو قادت ثورات وحروباً. إن العقدين الأخيرين عرفا دراسات ورسائل أُعدت في مجال السير والتراجم أكثر مما سبق، ولكن لا يزال النقص واضحاً، ولا يزال النقص النسبي مؤكداً، إن ذلك لا يعني أن للسير والتراجم أفضلية على غيرها، فهذا غير صحيح، وقد نكون من حيث الأولويات المطلقة أحوج لدراسة المؤسسات الاجتماعية والسياسية، ولكن الإشارة التي أبديتها هنا، تعني أن السير والتراجم لم تحظَ بما هي جديرة أن تحظى به من اهتمام الدراسات العلمية حتى وإن سبقها غيرها من المجالات في مراتب الأولوية. وأن اقتصار معارفنا على عدد محدود من أمثال محمد

علي وإسماعيل وعراقي والأفغاني وسعد زغلول، ليعطي انطباعاً غير صحيح وغير منصف بأننا مصابون بنقص في الرجال الكبار. لذلك فإن دراسة إبراهيم اليومي هذه تجد مكانة مهمة فيما تسهم به من سد النقص في هذا المجال وبخاصة أنها تتعلق برجل من أخطر الرجال الذين أظهرهم المجتمع المصري في النصف الأول من القرن العشرين.

ومن جهة ثانية، فإن الدراسات العلمية والجامعية المتعلقة بالفكر الإسلامي المعاصر، قليلة وتتصف بالندرة، وبوجه خاص الفكر السياسي الإسلامي، وبوجه أخص الفكر السياسي الإسلامي فيما بعد السيد محمد رشيد رضا، أي بالنسبة لما ظهر بعد الحرب العالمية الأولى وثورة 1919. ونستطيع أن نقول إن شجرة الفكر كانت واحدة لدى الباحثين والمؤرخين حتى العقد الثاني من القرن العشرين، ثم انفصل بعض فروعها عنها في وعي هؤلاء الباحثين والمؤرخين. نحن نلاحظ أن تاريخ الفكر موصول أو شبه موصول حتى رشيد رضا، ثم بعد ذلك فإن شجرة الفكر التي تحوز الاعتراف من الباحثين والمؤرخين الجامعيين تكاد تقتصر على مدرسة واحدة من مدارس الفكر، وهي المدرسة التي يسميها أهلها بمدرسة الفكر الحديث، ويسميها الآخرون مدرسة الفكر العلماني أو الفكر الوافد.

على هذه الشجرة نجد أحمد لطفي السيد وقاسم أمين وطه حسين وحسين هيكل ومنصور فهمي وأحمد أمين وسلامة موسى... إلخ.

ولا نجد على هذه الشجرة أو على غيرها مكاناً للشيخ مصطفى المراغي والشيخ محمود شلتوت ومحمد شاکر ومحمود أبو العيون ويوسف الدجوي وطنطاوي جوهرى وماضي أبو العزائم ومحمود خطاب السبكي. وحتى فيما قبل العشرينيات من هذا القرن، فإن حركة الإصلاح التي أثبتتها التاريخ واتسعت لمواقف سعد زغلول ضد دانلوب الإنجليزى في وزارة

المعارف، لم تتسع للشيخ حسونة النواوي ومواقفه المماثلة ضد كرومر بالنسبة للقضاء الشرعي. وحركة الإصلاح التي اتسعت لمطالب الشيخ محمد عبده لم تتسع لما أنجز الأزهريون من إصلاح لمؤسستهم على عهد الشيخ سليم البشري في 1910، وحركة الإصلاح التي اتسعت لموقف علي عبد الرازق والأحرار الدستوريين ضد دعوة الملك فؤاد لنفسه بالخلافة عام 1925 لم تتسع لحركة الشيخ ماضي أبو العزايم ضد الدعوة نفسها للملك نفسه في الوقت نفسه. وهذا يؤكد أنه سواء قبل العشرينيات أو بعدها، فإن التاريخ الفكري المعاصر يُكتب على أساس انتقائي، وإنه استبعد من شجرة الفكر من لم يصدق عليهم وصفه ومعياره الخاص بالتحديث والتجديد قبل العشرينيات، ثم كاد أن يستبعد من الشجرة كل من ينتمي إلى أصول فكرية تخالف الأصل الفكري العلماني الوافد الذي جعله مناطقاً للتحديث ومعياراً له.

ليست المشكلة أن الصورة تكون غير صادقة ولا أنها غير منصفة، فقد يختلف الناس على اعتماد المعيار الذي يصدق به الوعي بالموجود أو لا يصدقه، بل يكون اختلافهم حول ماهية العدل والإنصاف، ولكن المشكلة التي لا يختلف عليها بأي من معايير النظر والاختلاف، ومهما تضادت هذه المعايير، المشكلة هي أن الصورة تكون غير واقعية لأنها تقتصر على جزء من العناصر المكوّنة لها فقط، ومن ثم فإن أي نظر في تفاعل هذه العناصر مع بعضها البعض يكون نظراً قاصراً عن معرفة حقيقة الأوضاع العامة، وهذا النقص يفسر القدرة على فهم هذه الأوضاع، ويشل القدرة على التوقيع وحساب ما يمكن أن تسفر عنه التفاعلات الفكرية والاجتماعية، ويفسر القدرة على معالجة أوضاع المجتمع واقتراح الحلول وتزكية البدائل، ألم يكن المراقبون يحللون أوضاع المجتمع المصري في الستينيات بين

بديلين، هما القومية والماركسية، ثم إذا بهم يفاجأون بأن لا هذه ولا تلك، وأن تصورهم كان قاصرا، وأتاهم الإسلام من أقصى المدينة يسعى، أقصى مدينة وعيهم بالواقع وليس أقصى مدينة الواقع نفسه، إن المحللين والمراقبين يفاجأون دائما، وأساس المفاجأة أن العنصر الفاعل يأتيهم من خارج «النسق» الذي كَوَّنوه، وهم يشعرون بالغرابة إزاء ما يجحدون كونه من معطيات الواقع المعيش.

ومن هنا فإن دراسة إبراهيم البيومي تسد نقصا مهما، وتسهم إسهاما له شأنه في سعينا لتكوين النسق «الشامل» غير المنقوص للأوضاع الفكرية الاجتماعية السياسية في مجتمعنا.

(4)

الشيخ حسن البنا شخصية محورية في تاريخنا المعاصر، وفي تاريخ الحركة الإسلامية في العصر الحديث، أثار خلافا في حياته لأنه كان يعيد شق طريق يكاد أن ينطمر، ولكنه كان شخصية مجمعة لا يبدد صلة ولا علاقة تقوم بينه وبين الآخرين، وخاصة في المجال الإسلامي ولا يفرط في إمكانية مهما كانت قليلة لقيام هذه الصلة، لذلك لا نرى عراقا أو خصومة قامت بينه وبين أي من فصائل العمل والنشاط في المجال الإسلامي، سواء بالنسبة للهيئة الرسمية كالأزهر والأوقاف، أو بالنسبة للهيئات الأهلية كالطرق الصوفية والجمعيات رغم أن خلافه معهم كان ظاهرا غير مطموس.

أذكر هذه الملاحظة لأننا محتاجون في أيامنا هذه إلى هذا النوع من الشخصيات المجمعلة القادرة على تبين مجالات اللقاء بين التيارات المختلفة في المجتمع وتنميتها، وعلى المساهمة مع آخرين من نوعهم في بناء التيار الأساسي في المجتمع.

وقد استطاع الشيخ البنا بهذا المنهج أن تبقى شخصيته بعد مماته شخصية مجمعة، من حيث أنها تمثل نقطة التقاء للفصائل الإسلامية المختلفة، ومن حيث أن أيا من هذه الفصائل والشخصيات على اختلاف وتباين مواقفهم واجتهاداتهم، أن أيا منهم إلا ويرى للشيخ البنا في عقله شعاعاً.

وعند الاقتراب من فكر الشيخ البنا، فإن أول ما يلحظ الدارس أن الشيخ كان حركياً، ولم يكن مجرد مفكر بعيد عن الحركة، ولا أقصد من هذه الملاحظة أن أقيم فاصلاً بين الحركة وبين الفكر، فلا توجد حركة بغير فكر، وحركة الإصلاح لابد أن تتضمن رؤية فكرية لوجوه الإصلاح المطلوب، ولا يوجد فكر بغير حركة، لأن النظر الفكري متى صدر عن صاحبه فهو بالغٌ متلقياً، وهو مُغيّرٌ فيمن يتلقى بشكل من الأشكال، وليست الحركة المعنية بأكثر من ذلك ولا أقل. إنما الفارق يتعلق بطريقة التعبير الفكري عن الأوضاع، وبأسلوب التعامل مع الظواهر، وبالوسائل التي يجري بها الإفصاح عن المواقف الفكرية. والمقصود عندي برجل الفكر المجرد هذا النوع من الرجال الذين يتعاملون مع قضايا الفكر بمفاهيم نقية في مفادها وبتعريفات محددة ومصطلحات تبلغ شأوها في الضبط المنهجي للمعاني ولظلال المعاني، وذلك بقدر ما يعي العقل الجمعي المتخصص في النظر لنوع قضايا محددة، فقها كانت أو اقتصاداً أو غير ذلك من مجالات المعارف. بمعنى أن المفكرين يتعاملون هنا بمواد فكرية على أعلى درجة ممكنة من النقاوة والصفاء وعدم الاختلاط، وعلى أقل درجة ممكنة من حمل الشوائب، فيصير «المفهوم» أو «المصطلح» كمعادن المعامل التي يُجرى بها علماء الفيزياء والكيمياء تجاربهم. وهذا هو فكر المفكرين الخالصين للنشاط الفكري، وهو الفكر الذي يسود في الكتابات

المتخصصة وفي أعمال الكليات الجامعية ومراكز البحوث والدراسات، وهو كل فكر يتوجه لأهل التخصص ويتعامل به أهل الفن المعرفي، والمجال المعرفي الواحد، ونحن نعتاد في مجالات أهل التخصص أن نحدد معنى اللفظ المستعمل، ونعتاد أن نسأل عما نقصده بالضبط من استخدام لفظ محدد، والسائل عندما يسأل، والمجيب عندما يجيب في هذا الشأن، إنما يتبادلون المعرفة بالنسبة لدرجة نقاوة المادة العملية التي يتناولونها بالبحث والدرس. هذا ما يمكن تسميته «الفكر المعلمي». تميزاً له عن «الفكر الحركي».

والفكر الحركي لا يتوجه إلى المتخصصين ولا يحصر نفسه في بيئتهم، إنما يتوجه إلى الناس بعامة ليرشدهم إلى ما يرى وجه إرشاد لهم فيه، وليدعوهم إلى ما يرى خيرهم في الاستجابة له، وليوجههم إلى ما يرى توجيههم إليه لغيره ما بأنفسهم، والناس بعامة من غير المتخصصين لا يكون فكرهم في العادة من هذا النوع «المعملي المقطر» الذي يتكون وفقاً لمفاهيم صافية مفادها مدقق في ضبط مصطلحاتها. وهم عادة ما يتعاملون بفكر مشوب أقرب في درجات اختلاطه إلى مواد الحقول ومواد المصانع، وهو فكر يتخذ طابعه لا وفقاً لدقة ضبطه بالتعبير الاصطلاحي، ولكن وفقاً للفهم العام الذي يغلب عليه، المؤدى العام الذي يشير إليه.

والمفكر الحركي يتوجه بفكره إلى الناس عامة، ولا يحصر نفسه في جدل المتخصصين من أهل المجال الفكري المعني، وهو يهدف مباشرة إلى تغيير أوضاع البيئة الاجتماعية وتعديل ما يشيع من فهم يراه خاطئاً في أي من المجالات، ويهدف إعادة بناء العلاقات بين الناس وفقاً للتصور الذي يرى فيه الصلاح، وحشد الجماعات في مواقف معينة لدفع ما يراه خطراً أو لجلب ما يراه نافعاً.

ومن هنا فإن المفكر الحركي يتعامل بمواد الحقول والمصانع لا بمواد المعامل. ومن هنا نراه لا يفصل بين قول وفعل، لأن أقواله أفعال تؤول مباشرة إلى المتلقي تقصد تغييره في أمر ما أو لأمر ما، كما أن فكره لا يعبر عنها بالأقوال وحدها، إنما قد يجري التعبير عنه بالموقف العملي أو بالسلوك الذي يتبعه في التصدي لواقعة معينة أو بالخيار الذي يرجحه من بدائل مطروحة، وأحياناً ما يعبر عن نفسه بالصمت إن جرى الصمت في سياق ينبئ عن معنى محدد.

ونحن عندما نقوم بدراسة فكر مفكر ما، إنما نتناول فكره بأدوات التحليل والفحص، أي نتناول فكره تناولاً معملياً، ولا مشكل في ذلك إن كنا نتناول فكر «مفكر معلمي» لأننا ساعته نستطيع بدرجة كبيرة أن نتعامل مع مفاهيمه المستخلصة من ظاهر عباراته، وأن نستخلص مقاصده من أقواله وحدها تقريباً، أو هكذا يغلب علينا الميل دون أن نكون قد ركبنا متن الشطط، أما إن كنا نتناول بالدراسة مفكراً حركياً فقد وجب علينا عملياً أن نتعامل معه بطريقة مختلفة، ومفاهيمه لا تؤخذ من ظاهر عباراته وحدها، ومقاصده لا تستخلص من محض أقواله، وعباراته ليس من الحتم أن نتعامل معها مصطلحاً مما يطابق مفهومه تطابق الصك مع الحق (كأوراق العملات النقدية)، لأن استخدامه للعبارة ليس من الحتم أن يرد بالمفهوم الاصطلاحي، وليس من الحتم أن يرد بمفهوم نمطي فيتحمل شحنة المعاني ذاتها كلما استخدمت، بصرف النظر عن تنوع المناسبات وتنوع المتلقين وتغير الأحداث.

(5)

وأول ما نصنع في فكر المفكر الحركي، أن نأخذه من «الأرض بطيته»، أي نأخذه في سياقه التاريخي، حدثاً وزماناً ومكاناً، والفكر هنا يضرب

بجذوره في الواقع التاريخي، وهو جزء من حدث، وليس يضرب بجذره فقط في التركيب المنطقي وتسلسل المفاهيم كما نعتاد مع «المفكرين المعملين». والفكر الحركي لا نستخلصه من العبارة التي صيغ فيها ودلت عليه وحدها، وإنما نستخلصه من الحدث الذي قيلت العبارة في مناسبتها وكانت جزءاً منه، ومن الواقع الذي جاءت العبارة لتؤكد له أو لتغيره أو لتعده، ذلك أن المفكر الحركي يكتب وعينه على الواقع الجاري أمامه في يومه وليلته وبصره على قارئ الصباح في صحيفته أو سامع المساء في اجتماعه. والعبارات هنا ترد قصيرة أو مطلقة، عامة أو مخصصة، وفقاً للأوزان النسبية للعناصر التي يتشكل منها الحدث، ووفقاً لوجوه الخلاف التي تتداول الحدث وهو يتشكل وللحجم النسبي لكل من هذه الوجوه في صراعها أو تدافعها من أجل صبغ الحدث بصبغة معينة. بمعنى أن عبارات المفكر الحركي تتخذ حجمها ووزنها في ظروف حركة التدافع التي تجري وقتها عند تشكيل الحدث وتتأثر بهذه الحركة زيادة وصخباً أو قلة وخفوتاً. ومن جهة ثانية، فإن القول المكتوب للمفكر الحركي لا يدل بذاته على موقف فكري، إلا أن يمتد إلى نوع من التكرار يعطي الانطباع بأن ثمة درجة من الاستقرار عليه كموقف فكري، ذلك أن الاستجابة الفورية والسريعة للرجل الحركي تستدعي من الباحثين التأمني لفرز ما هو أصيل وما قد يكون جاء عفو اللحظة أو عفو الحدث من أقوال. القول هنا حركة وفعل لأنه استجابة لواقع وحدث، ودلالته الفكرية ترد بعد ذلك من خلال كونه حركة وفعلًا، وهذه الدلالة تتأتى من خلال مدى زمني، لأن القول بوصفه فعلًا وحركة يحتاج إلى زمن، والزمن هنا يستفاد بالتكرار أو باستبقاء الأثر المستفاد من القول على مدى زمني، ومن هنا تقل دلالة الأقوال التي تبدى ولا يؤكد لها سياق الأقوال والأفعال التالية أو ينقضها ويخالفها هذا السياق.

ومن جهة ثالثة، فإن فكر الرجل الحركي لا يُستدل عليه من أقواله فقط إنما يستدل عليه أيضا من وسائل تعبيره الحركية الأخرى، كنوع التنظيم السياسي الذي ينشئه، ووجوه النشاط التي يجري التركيز عليها، تعليمًا أو تربية أو تدريبًا على السلاح أو اهتماما بالنشر والصحافة أو التركيز على وجوه النشاط العلني أو السري، ومدى الأهمية التي تمنح لنوع أحداث دون نوع آخر مثل التركيز على الأحداث الوطنية وعلى الأحداث المتعلقة بالنظام السياسي للدولة أو على سياسات التعليم والتربية، ونوع البيئات الاجتماعية التي يجري التركيز على الدعوة والنشاط السياسي والاجتماعي فيها، من الريف أو المدن، من الأحياء الشعبية أو أحياء المياسير، من الشباب أو الشيوخ، من المهنيين أو الحرفيين، إلى آخر ذلك من وجوه العمل.

ويبدو فارق مهم بين الفكر المعملي والفكر الحركي، يبدو في طريقة كل منهما في صياغة علاقات السببية بين الأحداث والظواهر، الفكر المعملي يهتم عادة بالبحث عن السبب «المنتج» للظاهرة، وهو يحاول أن يتعقب تسلسل الأسباب، فينتقل من الظاهرة المبحوثة إلى الظاهرة أو مجموع الظواهر التي أنتجتها، ثم ينتقل إلى بحث ما أنتج الظاهرة السبب... وهكذا، وهو في سعيه الدؤوب هذا يتصاعد من ظاهرة إلى أخرى «على عمود النسب»، ويخاف أن ترتفع في وجهه في أية لحظة عصا الأستاذية المنهجية بقولها المأثور «لا تجب إجابة تصلح أن تكون سؤالاً»، فيسعى دائما نحو الجواب التام.

أما الفكر الحركي فينظر للظاهرة من زاوية أخرى، ويقترّب منها من جانب آخر، إنه يريد أن يدّوي وأن يغير ويعدّل، لذلك فهو يتناول الظاهرة وعينه على المستقبل وليس على الماضي، وهو يحذر من الاقتصار على

البحث عن السبب المنتج للظاهرة، وأن معرفة السبب المنتج لظاهرة يراد لها الزوال، هذه المعرفة تفيد في توقي بقاء الظاهرة، وتوقي تكرار حدوثها، ولكن علينا أن نعي أن السبب المنتج للظاهرة قد يختلف عن السبب المبقي على الظاهرة، والظاهرة إن أنتجها سبب معين فهي قد لا تبقى في وجودها أسيرة وجود سببها وبقائه، وهي عادة ما تنفصل بوجودها عما أوجدها، أو بالأقل تتميز عنه وتستقل بذاتية جديدة، لذلك لا يصير كافيا أن نقضي على السبب المنتج لتنتفي الظاهرة. ومن هنا فإن المفكر الحركي مع استفادته عن معرفة السبب المنتج، لا يقتصر عليه ولا يقف عنده، إنما يفتش عما يمكن تسميته «السبب المُبقي» على الظاهرة، وهو في ذلك يبحث عن وسيلة نفي الظاهرة الضارة، أي العنصر الماضي للظاهرة الضارة، ويعتبر عدم هذا العنصر أو نقصه هو «سبب الظاهرة» أي سبب وجودها الحاضر وبقائها. فسبب المرض هو نقص الدواء. وعلى سبيل المثال، بالنسبة لانتشار وباء البلهارسيا، يرى الباحث المعلمي أن سببه هو وجود البرك والمستنقعات التي تظهر فيها قواقع المرض، ويرى الباحث الحركي، أي الطبيب المعالج، أن ردم جميع البرك والمستنقعات إن كفل عدم عودة ظهور المرض إن انتهى، فهو لن يعالج مريضًا واحدًا ولن ينهي المرض، وأن علينا أن نفتش عن السبب المبقي على المرض في أجسام الناس.

ومن هنا نفهم أقوال الشيخ البنا عندما يتحدث عن سبب انحطاط المجتمع فيرجعه إلى ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هذا التسبب لا يصح بالمنهج المعلمي، لأنه لا يفسر لماذا ترك الناس الأمر بالمعروف، والجواب يصح أن يكون سؤالًا، ولكنه تسبب مفهوم بالمنهج الحركي لأنه يبحث عن العنصر «الحادث» أو «الحافز». ونحن

لا نجد سببا نهائيا لأي ظاهرة إلا أن يقودنا الأمر إلى النظر المطلق بأن يكون السبب النهائي هو مشيئة الله سبحانه وتعالى، أما الأسباب في إطار الوسائل المدركة للظواهر، فالغالب أن يقوم للظاهرة مجموع أسباب مع انتفاء موانع، وهو ما يمكن أن نسميه «وعاء السببية» أو «مجمع الأسباب» الذي يضم مجموع العناصر ويستبعد مجموع الموانع مما تكون حصيلة تفاعله كله وجود الظاهرة. وبمحض وجود الظاهرة المسببة، تتبدل وتتغير الأوزان والأحجام النسبية والعلاقات بين العناصر الموجبة والسالبة داخل وعاء السببية وتتحول الظاهرة المفعولة إلى عنصر فاعل، لذلك فإن الحالة التاريخية التي أنتجت الظاهرة (في الظواهر الاجتماعية) تتغير بموجب ما أنتجت وتتولد حالة تاريخية جديدة. ومن هنا يكون جهد المفكر الحركي نفهم هذه الحالة التاريخية الجديدة للظاهرة المنتجة والتعامل مع وعاء السببية في وضعه الجديد بعد أن تحولت الظواهر من مفعول إلى فاعل، وأنتجت بنفسها أسباب بقائها كأسباب متميزة عن الأسباب التي أنتجتها في أصل نشأتها الأولى. ومن هنا يتعين على المفكر الحركي أن يفكر بطريقة تغاير طريقة تفكير المفكر المعلمي، لأنه يعمل على إعادة تصنيف العناصر المسببة لبقاء الظاهرة بما ينفياها إن كانت ظاهرة ضارة أو يدعمها إن كانت مُصلحة. وعلينا ونحن نفحص الفكر الحركي أن ندخل في حسابنا هذه الأمور وأن ننظر إلى الأوضاع من هذه الزاوية.

(6)

أسأل القارئ العفو عن هذا الاستطراد في الحديث عن الجوانب المنهجية التي تثور عند دراسة الفكر السياسي والاجتماعي، أغراني بهذا الحديث أنني أتكلم عن كتاب مهم وعن سيرة رجل كبير من رجالات مصر والإسلام في العصر الحديث، وأغراني به أن الكتاب وضعه أخونا

الأستاذ إبراهيم السيومي وهو من جيل الباحثين والدارسين الشباب الذين ينزلون مني منزلة الأبناء، والذين أشعر إزاءهم بتبعة كبيرة تتراءى بما أشعره واجبا على أن أقدم لهم ما أستطيع تقديمه مما قد يكون له وجه نفع لهم في نشاطهم البحثي، وأن أنقل إليهم ما عسى أن يكون تولد عن تجارب بحثية وعن خبرات أتت من معالجة مثل هذه الموضوعات، عسى أن يكون فيها وجه نفع لهم، وأغراني به أن إبراهيم هو ممن عرفت من شباب باحثي هذا الجيل وممن أرجو من الله النفع على أيديهم في مستقبل نشاطهم، وكتاب إبراهيم بين يدي القارئ لا أزكيه له، حسب أنه يقرأه ليدرك مدى الجهد المشكور الذي تكبده المؤلف في إعداد جمعا للمادة من كل مظان وجودها واهتماما بالأصيل من المصادر وحصرها لكل كتابات الشيخ البنا رحمه الله. وحسب القارئ أيضا أن يلحظ ما اجتهد به إبراهيم في تصنيف مادته وتحليلها، وأن يدرك من ذلك مدى ما تميز به الباحث في بحثه من خلوص له وحماس ولدا لديه ما تولده خبرة الكهولة من ضبط وتدقيق، وما أنتج ذلك من نضوج للبحث واستواء.

قد يجد قارئ ما أن حماس الباحث مال به أحيانا إلى النظر وحيد الجانب، أو انعطف به إلى إطلاق بعض الأحكام العامة في التاريخ المصري بغير ضبط لنسبية هذه الأحكام، أو نزع به إلى أن يحسب نفسه طرفا في الموضوع المبحوث فيؤيد ويدافع ويهاجم ويفند، ولكنني عندما أقارن ما كان من الباحث هنا وما يقع فيه الكثير من الكتاب ذوي المواقف الفكرية من الميل لأنكار وجود الفكر المخالف والميل من تجريد الفكر المخالف من أي دور إيجابي، أجد أن إبراهيم هنا قد جهد ألا يقع في هذا الأمر ولم يقع فيه إلا قليلا، ولم يقع فيه إلا فيما كان من تبنيه لبعض الأحكام والتقارير التي أوردها منقولة من مصادر قديمة يصدق عليها

لقد كنت متفائلاً من أن جيل شباب هذه الأيام قادر على أن يستوعب إيجابيات القدامى من أهل جيلنا وأن يمتص رحيقه من كل المدارس والتيارات، وأن يستخلص خير ما في كل منها لصالح المنهج الوطني الإسلامي الناهض المستقل، وهذا البحث الذي بين يدي القارئ يؤكد لي تفاؤلي ويجعلني أكثر اطمئناناً لأنه يسير على هذا الدرب ويجتهد لأنه سلك طريقاً متوازناً. وهو يشير إلى مراجع يستمد منها مادته ويستشهد بها على وقائع عامة في التاريخ المصري، مراجع بعيدة تماماً عن منهجه الفكري.

إن العيب القديم كان يصبغ دراسات المؤلفين ذوي المواقف الفكرية بغالب اتجاهاتهم ويصبغ فكر الباحثين الإسلاميين معهم، إنهم كانوا ينكرون دور الآخرين من ذوي المواقف الأخرى، وهم يغفلون بذلك عن أن تغذية الذات لا تكون إلا بالجدل مع التيار المخالف جدلاً يمتص إيجابياته ويتشربها، كما يغفلون عن حقيقة أن من يريد أن يرث الأرض عليه أن يكتسب كل إيجابيات الآخرين ومهاراتهم أي أن يستوعبهم ويحتويهم، ولن يملك قيادة أمة إلا من يستطيع أن يضم إليه كل ما يحويه تاريخها ورجالها واتجاهاتها من جد وصبر ونفع. ومن لم يفعل فقد حكم على نفسه قبل أن يحكم الغير عليه، بأنه لن يعدو أن يكون فئة من فئات أو طائفة من طوائف أو جماعة محدودة من جماعات محدودة.

هذا البحث الذي بيدي القارئ أراه بدأ يسير في الطريق الصحيح، وبدأ يفهم أننا مأمورون بطلب العلم ولو في الصين، وأن الصين ليست بعداً جغرافياً فقط ولكنها بعدٌ عقلي ونفسي أيضاً، وأن بلوغها لا يستلزم مشقة مادية في السفر والترحال فقط، ولكنه يستلزم سعة نفسية ورحابة عقلية

أيضاً، تتراءى لي مقدماتها في جيل الباحثين والذي يخرج منه هذا الكتاب. ومن أجل تمام هذا التوجه، أود أن أستغل هذه الفرصة للإشارة إلى عدد من النقاط قد ينفذ القارئ أن يتناولها بفكره، وقد تعينه على استيعاب ما لدى الآخرين، ولا أزعج أني أناقش أفكار الكتاب أو المؤلف وإنما أتكلم فيما يثور الآن.

فإن القول بأن تأخر المسلمين هو سبب ما اعتراهم من غزو أجنبي هو قول صحيح، ولكنه لا يعني أن الحلول التي ننشدها الآن لمواجهة مشاكلنا حاضرينا ومقاومة الأثر الأجنبي تتعلق بتدارك وجوه التخلف على النحو الذي ثار قديماً أيام ابن عبد الوهاب، لا يعني ذلك لأن السبب القديم لم يعد قائماً بشكله وطبيعته السابقة، إنما اختلطت طبيعته وتركيبته بالعنصر الأجنبي، فصار الضعف ضعفاً مركباً من اختلاط عناصر «السبب» القديم مع عناصر «النتيجة» اللاحقة، لذلك لن نجدنا مجرد أن نعمل على إحياء دعوات التجديد القديمة التي ظهرت قبل الاحتلال الغربي أو في مواجهة أيام حدوثه كدعوات الأفغاني ومحمد عبده، كما أن اعتبار التخلف الذاتي سبباً للخضوع الأجنبي لا يعني أن نقصر جهدنا الآن على تدارك هذا التخلف الذاتي برغم أنه «السبب» للظاهرة الأخرى العارضة وهي الخضوع للأجنبي؛ لأن السبب القديم لم يعد هو هنا بعد أن اختلط بالمسبب، ولأن قصر النظر عليه من شأنه أن يجعل صراعات الداخل تعلو على صراعات الخارج، وليست المشكلة من يعلو على من؟، ولكن المشكلة هي من يحكم من أنواع الصراع والمخاطر التي تواجه الجماعة. وقد تصير واحدة مما كان يعتبر من قوى المحافظة القديمة، قد تصير واحدة من قوى المقاومة للمخاطر الخارجية الآن.

نقطة أخرى، فإن مخالفة ذي النظر الإسلامي للنظرة القطرية الضيقة

(كالنظرة المصرية) أو للفكرة القومية العربية، هذه المخالفة مفهومة؛ لأن صاحب النظر الإسلامي يرى في المصرية نوعَ تشردٍ يدعم التفكك الشعبي الذي تواجهه جماعاتنا العامة، ويرى في المصرية والعروبة نوعَ حيادٍ عن الانتماء الأعم للجماعة الإسلامية، نوعَ انحيازٍ للون من ألوان النظر العلماني، وهذه المخالفة تدخل في إطار الجدل الدائر الآن حول هذه الأمور.

ولكن لا نريد أن يتحمل هذا الخلاف مضاعفات ليست صحيحة تأتي من الخطأ في تأويل وقائع التاريخ. فإن «الدولة الوطنية» أو «الجماعة المصرية» أو «النزعة القطرية» لم تنشأ في مصر لتسلخ مصر عن الجماعة الإسلامية، لقد سلخت مصر أولاً وفرضت التجزئة عليها وانفردت بها القوى الأوروبية وحيدة بعد معاهدة لندن 1840، ثم جاءت القومية المصرية لتدراً عن هذا الإقليم مخاطر النفوذ الأجنبي القادم للسيطرة الاقتصادية الأوروبية على مصر وللاحتلال الإنجليزي لها (1875 - 1952)، أو لتطالب بإجلاء القوات الإنجليزية عن مصر في 1919، وليس من منصف يقول بأن المفروض إرجاء القيام بهذه المهام حتى تتحقق الوحدة الإسلامية الأشمل، ومن ناحية الموقف من العروبة، فهي إن كانت في أرض الشام قامت كدعوة للانسلاخ عن الدولة العثمانية المشخصة وقتها للجماعة الإسلامية، إلا أنها في مصر قامت منذ الثلاثينيات كدعوة تعبر عن الشوق للتوحد والتقارب مع الشعوب العربية سواء بسواء مع الجامع الإسلامي، وظهرت في مصر وقتها من داخل التيار الإسلامي، وكتابات ساطع الحصري العروبية العلمانية لم تؤثر في البنية المصرية إلا من الخمسينيات، وقد بدأ يكتب منذ 1947، وتوفي الشيخ البنا في بدايات عام 1949، فلم تكن أفكار الحصري مما أثر في مصر بعد، لذلك كان

مفهوماً أن هذا العراك بين العروبة والإسلام الذي ظهر من بعد لا نجد ظلاً له على كتابات الشيخ البنا.

(7)

قبل أن أنهى هذه المقدمة وأخلي بين القارئ وبين كتاب أتوقع منه نفعاً كثيراً لمن يقرأه، أود أن أثبت في عجالة النقاط الآتية، عن الكتاب وعن الكاتب:

1. عندما ننظر في أوضاع العشرينيات في بلدنا نلاحظ أنها احتاجت إلى من يقوم فيها بهذا الدور الذي قام به الشيخ البنا، هذا الواجب الكفائي تلقاه الشيخ البنا رحمه الله بوصفه فرض عين عليه، فوهبه حياة قصيرة لم تطل لأكثر من ثلاثة وأربعين عاماً، ولكنها كانت كثيفة جداً بارك الله فيها بما تركت من أثر، ونحن عندما نقرأ للشيخ البنا أو عنه لا نجد له حياة تخالف أو توازي نشاط الدعوة، كانت حياته فيما يبدو لي دعوة فقط، أو كانت للدعوة وحدها.

مع تمام انسلاخ دولنا وأقطارنا كلها من الإسلام بدأت دعوته، ومع تمام الزهو التغريبي بالانتشار والشعور بالسيادة التي لا تجد تحدياً لها، ظهرت دعوته، ومع بدء توهم بعثات التبشير الغربية المسيحية بأن الشرق وأرض المسلمين فتحت لنشاطهم، جاءت دعوته.

وفي مواجهة توغل الفكر التغريبي في كل المؤسسات والبيئات، وفي ظروف اتخاذ الإسلام موقف الدفاع، بدأ الشيخ البنا دعوته المضادة بالتوغل في مؤسسات التغريب وبيئاته، بدأ من الجامعة المصرية، واستبدل بموقف الدفاع وضع التقدم.

2. أما إبراهيم البيومي غانم، فإني أهنئه على عمله الطيب كما هنأته من قبل، وإليه وإلى جيله من الباحثين أرجو أن يأخذوا أنفسهم بالنظر فيما يبحثون دون ميل للأحكام المطلقة، وأن يخصصوا ويقيدوا وينظروا إلى الأمور كل في مناسبتها، فهذا أحسن لهم من الخطأ.

وأرجو في جدالهم التاريخي مع الفكر العلماني، أن يميلوا في الجدل إلى استيعاب خير الآخرين، لن ينهدم فكر ما دام يتضمن شيئاً من خير ووجهاً للنفع، إنما هو يذبل بأن تمتص ما لديه من خير أو نفع، والفكر العلماني لا يزال لديه علم فهم الواقع ومنهاج النظر إلى هذا الواقع، والفكر الإسلامي يتخلى عن رسالته إن اهتم بهدم العلمانية دون أن يستوعب خيرها، وهو أساليب فهم الواقع وعلوم النظر فيه. وهو إن قام بهذا الاستيعاب فلن يتخذ الجدل طابع التدمير، بل سيتمكن من جذب هذه الملكات التي تثقل موازين الطرف الآخر.

أذكر ما سمعته عن أستاذنا الكبير المستشار عبد الحليم الجندي من سنين بعيدة، كان ينصح المحامين من تلاميذه قائلاً: إنه ليس الصواب دائماً اتخاذ موقف الهجوم والهدم للموقف الآخر، قد يكون الأصوب أن تصرف جهدك لا في هدم موقف خصمك ولكن في بناء موقفك بناءً يغري باختياره دون الآخر، وأحسب أن الأسلوبين يمكن أن يقوما معاً، وأحسب أن إدراك مكان القوة في الموقف الآخر وإدراك وجوه ما يؤديه من نفع أمر من الأهمية بمكان.

وأرجو في النهاية من إبراهيم وجيله أن يبذلوا فضل اهتمام في دراسة الجوانب الاجتماعية والمؤسسية في الحضارة الإسلامية التي قامت على أساسها مجتمعاتنا حتى القرن التاسع عشر. إن هذا المجال

مع أهميته البالغة لا نجد دراسات جادة فيه إلا أقل من القليل وهي في غالبها من نتاج المستشرقين. وتبدو الأهمية الكبرى لهذا النوع من الدراسات أنه يتعلق بجوانب تشمل المفاصل وهمزات الوصل بين الفكر والواقع الاجتماعي والسياسي وبين الفكر وصوره العملية وبين الفكر وأنماط الحركة التي اتخذها.

نفع الله بك يا إبراهيم، أنت وأهل جيلك.

والحمد لله

ما بين أمريكا وحركات الإحياء الديني⁽¹⁾

هذا الكتاب مترامي الأطراف، يصلح أن يكون عدة كتب، عن السياسة الأمريكية في بلادنا، وعن المنطقة العربية، وعن السودان وما يحيط بذلك في الإطار الإسلامي والأفريقي ولكن يجمع موضوعاته أنها من أهم القضايا السياسية التي تشغل بها أمتنا في هذه المرحلة التاريخية المعيشة، وهو يعرض هذه القضايا السياسية بمواقف هي فيما أظن جوهر ما يمكن أن نتوافق عليه من نظر ومن أساليب سلوك ونشاط عام. وقد تكون ثمة خلافات وتنوعات في النظر السياسي بين بعضنا البعض في الحكم على الأحداث والوقائع ونقد السياسات المتبعة، ولكن ذلكمجمعه مما يندرج في تفاصيل الشأن الخاص بكل من التوجهات الفرعية لتشكيلاتنا السياسية المتباينة.

وقد يختلف القراء في تبايناتهم السياسية وأوضاع أنشطة العمل السياسي في أية لحظات آتية، ولكن سيبقى في الخطوط العامة التي صورها هذا الكتاب أهميتها كاملة فيما يتعلق بالأسس العامة للأوضاع السياسية الدولية والإقليمية والقُطرية التي أوضحها وركّز الاهتمام عليها، وهو من ثمّ كتاب مجمع للخطوط العامة ول بعضها التي تتلاقى عليها، أو يمكن أن تتلاقى عليها الفصائل الوطنية في توجهها نحو الاندراج في تيار

(1) تقديم كتاب: د. إبراهيم الأمين عبد القادر، «ما بين أمريكا وحركات الإحياء الديني»: «التحدي والمناورة والحداد السياسي»، تقديم المستشار طارق البشري، الخرطوم: طبعة الحنيفة الحديثة، 2011.

أساسي للأمم، يتحدد به المشترك العام لها رغم ما بينها من تباين واختلاف في تفاصيل السياسات.

نحن إذا أردنا أن نصف المرحلة التاريخية التي تحياها أمتنا الإسلامية والعربية في هذين القرنين الأخيرين، وأن نطلق عليها وصفًا جامعًا لأهم ما تتصف به وللأوضاع السياسية ذات الفاعلية في دفع الأحداث فسنقول: إننا نعيش الآن في مرحلة "الاستعمار ومقاومته" وهذا الوصف يشمل فيما أظن كل وقائع تاريخنا في كل بلادنا العربية والإسلامية منذ بداية القرن التاسع عشر، وهو عصر عرفنا بدايته ولا نزال نعيش أحداثه، ولم تتراى بعد في الأفق نهاياته. ولكننا نقاوم دائمًا ونحتشد دائمًا من أجل التخلص منه بكف العدوان علينا وكف مخاطره أيضًا. هذا يقينٌ من زمان بعيد، وهذا ما يخرج به قارئ الكتاب من مطالعته إياه.

أن أطراف الكتاب المترامية تجمع بين الوضع الإسلامي العام وبين الوضع العربي الخاص وبين الوضع القطري السوداني الأخص. وهو أيضًا يمزج بين الأوضاع السياسية والأوضاع الثقافية الخاصة بالسياسات والمتبعة ويكشف ترابطها فيما تتبعه قوى العدوان الأجنبي علينا، وفيما يتراى لقوانا الوطنية من أنواع ضد هذا الصنيع فنحن نقاوم لا بالعمل السياسي فقط ولكن بالعمل الثقافي أيضًا سواء في نشاطنا الحكومي الوطني أو في أنشطتنا الأهلية المتنوعة والتي تظهر في الحراك الشعبي. وأن الجمع بين هذه الوجوه السياسية والثقافية يظهر المشترك العام فيما تواجه شعوبنا في أقطارها، ويكشف الصلة الوثيقة بين سياسات القوى العدوانية الخارجية وبين المعارك الثقافية والحملات والتي تشن علينا بين الحين والحين، سيمًا بعد سقوط الاتحاد السوفيتي وانتهاء الثنائية الدولية التي كانت تتنازع العالم، وانفراد الولايات المتحدة الأمريكية

بإدارة الهيمنة الخارجية على العالم وعلى المجال الإسلامي والعربي على وجه الخصوص.

ونحن نعرف أنه بسقوط الاتحاد السوفيتي الخصم اللدود للولايات المتحدة الأمريكية، انفردت هذه الأخيرة أو أرادت أن تنفرد بالحاكمة على العالم كله، وقد كانت قبل هذا السقوط تؤلف قلوب من يدينون بالإسلام وحركاتهم ليتوجهوا ضد الدعاوي المادية العقيدية للشيوعية التي كان يتبعها المعسكر الاشتراكي بقيادة الاتحاد السوفيتي، فلما سقط هذا المعسكر انتهى احتياج الولايات المتحدة الأمريكية لهذا العنصر الثقافي في نشاطها السياسي الجديد، بل إنها وجدت في هذا العنصر الثقافي الإسلامي عامل تماسك للشعوب الإسلامية وقرارات مقاومة لديها ضد الأطماع الأمريكية، فبدأت تتخذ سياسات معاكسة لما كانت تفعله من قبل، سواء على الصعيد السياسي أو في المجال الثقافي.

ونحن نعرف أنه يمكن للقوى الخارجية الطامعة في السيطرة أن تستخدم جبروتها المادي في غزو أي من بلادنا بما تملك من أسلحة حديثة لا تقاوم، ولكن ذا صعوبة عليها أن تستبقى هذه السيطرة بدوام بقائها حاكمة للبلد المعني؛ لأن هذه القوى الطامعة إنما تغزو وتسيطر لتحصل على الغنم المادي من ثروات البلاد المغزوة الطبيعية أو البشرية ومن موقعها الجغرافي الهام، فهي تبغي الربح، ولكن المقاومة الشعبية لهذا الغزو والحكم الأجنبي خليق استمرارها والإصرار على التحرر أن يكبد القوى الغازية من التكلفة والجهد والنفقات ما يفقدها هذا الغنم المادي المطموع فيه.

والحاصل أن القوى الطامعة في السيطرة إنما تحارب من أجل الكسب، بينما القوى المقاومة لها إنما تحارب من أجل الوجود، ومن يحارب أو

يعمل من أجل الوجود يكون نفسه أطول وصلابته أشد وإصراره أعمق. لذلك لا بد للقوى الخارجية الطامعة أن تروّج لثقافة تقلل من إصرار الشعب المقاوم على المقاومة، إما بتفتيت الشعب المقاوم وإفقاده قوة تماسكه بإثارة الخلافات الطائفية والانتماءات الفرعية في صفوفه، سواء كانت دينية أو قومية أو قبلية، وإما بإشاعة ثقافة تدعو إلى اليأس من المقاومة، بإشاعة ثقافة تدعو إلى الاقتناع بسمو ثقافة السيد الجديد وانحطاط ثقافة الشعب المقاوم، والتي هي أساس التوافق الشعبي المعزز لقوة التماسك الشعبي. ومن هنا يبدو الجهد الثقافي واقعاً في صميم الصراع السياسي بين قوى العدوان وقوى التحرر.

ومن جهة أخرى، فإن القوى العدوانية حريصة دائماً على أن تحول المعركة السياسية مع من تغزوهم إلى معركة ثقافية، وهي بهذا التحول تعمل على أن تخفي عدوانيتها لتبدو كما لو كانت هي المُعتدي عليها، إن المعركة بين الجانب المعتدي وبين الجانب المتحرر، إذا ظهرت بصورتها السياسية، يكون مؤاذاها أن أناساً يمسكون بالسلاح ضد أجانب دخلوا بلادهم واحتلوها، أو أنهم يقاومون أناساً ومصالح أجنبية تحاول السيطرة على بلادهم، وهذا التصور يكشف بوضوح من المعتدي ومن المدافع عن نفسه، ومن الغاصب ومن طالب التحرر والمقاومة، إنما إذا صيغ التصور السياسي للمعركة على أنه خلاف ونزاع ثقافي، فإنه يتخذ هيئة أن أناساً بسبب ما يدور في رؤوسهم من أفكار يمسكون بالسلاح ويضربون الآخرين، أو أنهم في هذه الأقطار يقاومون التعاون والتعامل مع غيرهم، فيبدو بذلك المقاومون وطلاب التحرر في صورة المعتدين المتعصبين.

ومن هنا نفهم فعلة هانتجتون في حديثه عن صراع الحضارات، أنه بهذا التصور الذي وضعه حَوّل الصراع السياسي بطرفيه المعتدي والمقاوم

إلى صراع حضاري ثقافي صار به المعتدي صاحب رسالة سامية وصار طالب التحرر من المقاومين متخلفاً صاحب تعصب أعمى، ولا تخفي دلالة لفظ «المتخلف» التي تثور في مواجهة «المتقدم» أو «العصري» أو «الحداثي» لأن لفظ التخلف يوحي بعدم الجدارة في البقاء وبوجوب الإزالة والمحو، أن اللفظ يتضمن معنى عدم استحقاق الوجود، لقد ظهر «صراع الحضارات» بعد أن سقط الاتحاد السوفيتي وانتهت في السياسة الأمريكية مسألة مواجهة نظام ودولة معادية، وحل محلها الرغبة العامة في حكومة العالم ومواجهة الشعوب الأخرى وحركاتهم لإخضاعها، وعلى وجه الخصوص مواجهة الشعوب الإسلامية والعربية وما أسماه الأمريكيون «الشرق الأوسط الكبير» ورسموا حدوده بما يذكرنا بالدولة العباسية قديماً.

أن من أطيب ما ركز عليه هذا الكتاب، تلك الصلة الوثيقة التي تقوم بين الولايات المتحدة الأمريكية وإسرائيل، وقد أوضحها من جانبيين: الجانب المرئي لكل ذي عيين يتابع بهما أخبار المنطقة العربية، والجانب الآخر هو العمق التاريخي والثقافي لهذه الرابطة، ذلك أن تاريخ الولايات المتحدة على مدى قرون نشاطها تحكمه واقعة هجرة المغامرين الأوروبيين إلى الأرض الأمريكية وصراعهم مع سكان أمريكا الأصليين وإفنائهم لهم، وكذلك استجلاب الأفريقيين اصيظاداً لهم من أفريقيا وتهجيرهم إلى أمريكا واستخدامهم لا ليكونوا عمالاً لدى الملوك من الجنس الأبيض ولكن مسترقين يقومون بأعمال القوى المحركة وهذه التجربة التاريخية بجانبها هذين حكمت التاريخ الأمريكي كله، وهي في عنفوانها المادي الحاضر تجد في إسرائيل صورة مصغرة لها وتكرار لهذه التجربة الفريدة، وأن تكرار الظواهر يقلل من الشعور بالإثم، ويساعد على اعتباره من

الظواهر البشرية الطبيعية.

ويؤكد هذا التوافق بين التجربتين ما يشار إليه من وضع ثقافي يشعر به ذووها لتمييزها بحسبانها عرق أو جنس أو شعب سام على البشر جميعاً وأنه يستحيل على بشر أن يعتدي على بشر آخر بموجب ما يستشعره من حق له في الحلول محل هذا الآخر.

يستحيل ذلك إلا بموجب ما يستشعره من وضع ثقافي يشده التميز والسمو عن هذا الآخر وأن يشعر بأن امتياز طبيعة متضمنة فيه تتيح له حق إفناء هذا الآخر واعتباره غير موجود.

هذا الفكر استند لدى النازيين في ألمانيا إلى فكره سمو الجنس الآرى على البشر جميعاً وقد كبد البشر في حرب عالمية مدمرة أكثر من ثلاثين مليوناً من البشر على مدى ست سنوات، وهو الفكر ذاته الذي تبناه الرجل الأبيض في الولايات المتحدة ليفني السكان الأصليين في أمريكا ويستعبد الملايين من أهل أفريقيا، وهو ذاته الفكر الذي يتبناه "الشعب المختار" في إسرائيل ضد العرب لإقصائهم والحلول محلهم، وهذا ما يلفت البصر إليه هذا الكتاب إذ صاغ المشكل السياسي في المنطقة العربية والإسلامية والأفريقية صياغة ثقافية وكشف عن وظيفتها السياسية لدى من يروجون لها ويمارسونها.

وقد أعجبني في هذا الكتاب أيضاً إشارته إلى أنه آن لنا أن نتعلم الديمقراطية دون أن نمارسها، وهي ملاحظة ذكية بقدر ما هي صادقة، لأن تعلم أمر طيب دون ممارسة هو من الناحية الثقافية - يولد في الإنسان الشك في قدراته ويفقده الثقة بالنفس على الفعل، ويشعره دائماً أنه في مركز أدنى من غيره الذين بلغوا القدرة على الممارسة ويودع في نفسه الشعور بالدونية إزاءهم. والجانب الآخر أن ممارسة الديمقراطية لدى شعوبنا لا بد

أن يتضمن تحقيق الاستقلال السياسي والفكري لدى الجماعة الممارسة بحسبانها جماعة ذات وجود متميز وتماسك وذات مصالح مادية ومعنوية تعمل على صيانتها وتحقيقها استقلالاً عن الآخرين ومقارنة للمعتدي عليها. والديمقراطية الحققة تستصحب الاستقلال الحقيقي إن كان قائماً أو تؤدي إلى التحرير وصولاً إليه إن لم يكن.

أنني لا أتكلم فيما يثيره الكتاب من أمور تتعلق بالتبانيات والتنوعات في السياسات داخل السودان؛ لأن أهل الحي أعرف بشأنهم هذا مني، لأن ذلك يتعلق بتفاصيل الحياة السياسية ومواقفها مما يتفق أن يسع بعضنا بعضاً في شأنها، مادمننا نكون متوافقين على الأسس العامة من حيث مواجهة مخاطر الخارج وحماية قوى التماسك لدى الجماعة الوطنية والسعي لدعم أسسها والوقوف ضد التجزئة والتفكك.

وثمة نقطة أرى فيها رأيي بالنسبة لعلاقة الدين بالدولة، مما قد يكون مجالاً لحديث آخر، ولكن ينبغي الإشارة إلى ما يرى مناسباً في الفقه في هذا الشأن، وهنا يتعين النظر في كتاب "علي عبد الرزاق" عن "الإسلام وأصول الحكم"، وذلك لضبط الصياغات الفكرية الخاصة بهذا الأمر وقد طبع هذا الكتاب طبعين متتاليتين في سنة 1926 ليواجه مؤلفه سعي الملك فؤاد في مصر لاقتناص منصب الخلافة الإسلامية بعد أن ألغيت في استانبول، وانتهت بذلك هناك الدولة العثمانية في سنة 1924. صدر كتاب علي عبد الرزاق في هذا الظرف لينكر أصل شرعية اتصال الدولة بالإسلام في شأنها فأنكر أن نبي الإسلام (صلى الله عليه وسلم) أقام دولة في زمانه. وكان الكتاب ضعيفاً في منهجه الفكري وأساسه النظري في هذا الشأن، لأنه ما من شك من وقائع التاريخ أن الرسول ﷺ في حياته بالمدينة قد جيش جيوشاً وعين قضاة، ويستحيل نظراً وتطبيقاً إنكار وصف الدولة

على ممارسات حياتية فيها تجيش جيوش وتعيين قضاة، واتخاذ قرارات تلزم الجماعة المعنية في شئون نشاطها العام، وكان ذلك سنة من أفعال الرسول وتقريراته المقصود بها الاقتداء، بذلك أنه عند وفاته -عليه الصلاة والسلام- وقبل أن يُشيع جسده الطاهر اجتمع الصحابة ليعينوا أميراً عليهم، بما يؤكد أن كان ثمة إمرة وحكومة تقتضي الاستمرار والبقاء حتى في ذلك الوقت الحرج، وسمى من يتولى الحكم بالخليفة لأنه يمارس ذات السلطة والإمرة في الشئون العامة الدنيوية، وأنفذ ما كان الرسول عليه السلام أمر بإنفاذه من أعمال الجيش وجاءت حروب الردة لتثبت أركان الدولة ضد من أرادوا هدمها، ومن ثم لا يقال أبداً أن أصل قيام الدولة ليس من أسس الممارسة الإسلامية، أما ممارسة السياسات المتنوعة عبر مراحل التاريخ وأحواله المتغيرة، فهذا مما تتسع له السياسات الشرعية الحاكمة لصالح الرعية والمواطنين في كل زمان ومكان بمراعاة المرجعية الثقافية السائدة بين المواطنين وهي مرجعية دينية في الأساس تحفظ قوة تماسكهم وتسند نظرهم إلى الصواب والخطأ وترعى صوالحهم المعنوية والمادية.

أهنئ الكاتب البليغ والسياسي القدير وأدعو الله أن يبارك في عمله لخدمة أمته.

والحمد لله