# اليسار الإسلامي إطلالة عامة

نصر أبو زيد

**Abstract**

*Islamic thought develop rapidly as the progress of Islam in the classical era especially when Islam is facing modernity nowadays. In general, the discourse of Islamic thought ranges from the "left" to the "right". The term "left" is used for political movement and changes which defends the rights and interest of poor individuals, i.e., vulnerable and oppressed people. This mainstream fights against social injustice caused by economics and politics, such as the tendency of elites to support certain communities in any forms and to neglect others. In general, it can be stated that leftist movements aim to develop society, toward freedom of thought and civilized, and also employ logic as a way of life and thinking method. Although it seems very excellent for the society, however, it also has some disadvantages such as it could harm personal freedom. Meanwhile, the "right" is used for political movements and changes which demand for private freedom. It seems that the "right" movements more flexible than the "left" one to protect personal freedom especially freedom of faith, freedom of thought etc. To conclude, the "right" movement is more conservative to protect traditions.*

Keyword: *Islam Left, Reformation Islam, Socialism Islam, Islam Radicalism.*

**Abstrak**

*Apa yang dimaksud dengan kata "kiri" adalah gerakan politik dan perubahan yang secara umum membela hak dan kepentingan orang-orang miskin, merupakan kaum lemah dan tertindas. Aliran kiri ini melawan ketidak-adilan sosial disebabkan oleh kekayaan misalnya disebagaian orang pemegang kekuasaan yang memperkuat kepentingan beberapa lapisan masyarakat, dalam bentuk yayasan politik, sosial dan ekonomi. Sedangkan lawan kata "kiri" adalah "kanan" yang mana istilah ini dipakai untuk gerakan-gerakan politik dan perubahan yang*

*mendukung kebebasan pribadi di bidang ekonomi, dan menghalangi setiap usaha untuk di bagi-bagikannya kekayaan untuk mempertipis perbedaan antar lapisan masyarakat. Gerakan ini membawa satu keketatan atau kekacauan untuk membela kepentingan yang melawan campur tangan budaya, tradisi dan politik untuk menertibkan kebebasan itu dan membatasi keganasannya. Gerakan kanan kelihatannya lebih leluasa dari gerakan kiri dalam membela kebebasan pribadi, khususnya dalam kebebasan keyakinan, kebebasan berfikir, kebebasan berpendapat, dll. Sedangkan gerakan kiri kelihatannya lebih mementingkan "keadilan sosial" bahkan kadang hal tersebut merugikan kebebasan pribadi. Bisa kita simpulkan secara umum bahwa istilah "kiri" adalah gerakan yang bertujuan mengembangkan (sosial, poilitik, dan ekonomi) dan menuju ke kebebasan berpikir dan berkebudaya dan logika sebagai gaya hidup dan cara berpikir. Sedangkan arti "kanan" adalah konserfatif dan yang memang teguh dalam tradisi.*

Kata kunci: *Aliran Islam Kiri, Islam Reformis, Islam Sosialis, Islam Radikal.*

## تقديم:

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

هذا هو المعنى الحديث والمعاصر لمصطلحي "اليسار" و"اليمين"، وهو المعنى الذي انبثق وتطورت دلالته في سياق الثورات الكبرى في العصر الحديث، خاصة "الثورة الفرنسية"، وما أفضت إليه من تطور في الوعي الإنساني بقوانين التطور الاجتماعي وعلاقته بالأنساق السياسية والفكرية والثقافية. لكن إذا كان لنا أن نتتبع مشروع "اليسار الإسلامي" أو نؤرخ لنمط من التأويل "اليساري" للإسلام، فإن الأمر يستدعي التعامل مع المصطلحين من خلال تحديد أكثر اتساعا من تلك المفاهيم الحديثة والمعاصرة. يمكن لنا تحديد معنى عام لمصطلحي "اليسار" و"اليمين"، يكون معنى "اليسار" هو كل نزوع نحو "التقدم" -الاجتماعي والسياسي والاقتصادي- ونحو "التحرر" الفكري والثقافي، ونحو "العقلانية" أسلوبا في الحياة ونمطا في التفكير. في هذا التحديد الفضفاض يمكن أن يكون معنى "اليمين" هو "المحافظة" والتمسك بالتقاليد والميل إلى تثبيت الواقع باعتبار أنه "ليس في الإمكان أفضل مما كان، أو مما هو كائن"

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

وإذا انتقلنا من التعميم إلى التخصيص، أي من الحديث عن الأديان بصفة عامة إلى الحديث عن الإسلام بصفة خاصة، سنجد أن مفاهيم "العدل"، بمشتقاته من "القسط" ونفي الظلم. الخ تتخلل الخطابين الإلهي والنبوي بأساليب شتى، بدءا من العدل الاقتصادي وصولا إلى العدل الكوني مرورا بالعدل الاجتماعي والمساواة بين البشر. وإذا تجاوزنا مستوى "الخطاب" بنمطيه الإلهي والنبوي إلى الممارسات العملية الفعلية

في عصر التكوين والنشأة يتأكد لنا مشروعية تصنيف رسالة الإسلام في إطار ما صار يعرف في التصنيفات الحديثة باسم "اليسار".[1]

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

## ١ - الخلفية التاريخية:

لا شك أن التاريخ الإسلامي يكشف في بواكيره الأولى عن وجود حالة من التوتر والاحتقان الاجتماعي والسياسي بين المسلمين وصلت إلى مستوى الحروب

---

[1] انظر مقالتنا بالإنجليزية:

"The Qur'anic Concept of Justice", Polylog, forum for Intercultural Philosophizing', Website address:

http://www.univie.ac.at/wigip/http://www.univie.ac.at/wigip/

http://www.polylog.org/them/٢,١/fcs٨-en.htm

وانظر الترجمة الألمانية:

Der Begriff >>Gerechtigkeit<< nach dem Koran, Polylog ٦, Wien ٢٠٠٠, pp. ٣٨-٥٢.

الدموية، فيما عرف بالفتنة التي قتل فيها ثلاثة من الخلفاء الراشدين، هم على التوالي: عمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب. والتحليل الاجتماعي السياسي يبين أن الصراع الذي عبر عن نفسه في صياغات دينية كان صراعا بين قوى اجتماعية وفئات متنافسة على السلطة والثروة معا، أي أنها كانت تعبيرا عن اتجاهات يمكن تصنيفها وفقا للمصطلحات السياسية الفكرية إلى "يسار" و"يمين". في معسكر "اليسار" مثلا يضع الباحثون من سنة وشيعة كل القوى والجماعات التي احتجت على سياسة الخليفة الثالث "عثمان بن عفان" وأصبحت فيما بعد القوى المكونة لمعسكر "على بن أبي طالب" في صراعه ضد كل من "طلحة والزبير والسيدة عائشة" أولا فيما يعرف باسم موقعة "الجمل"، وفي صراعه ثانيا ضد "معاوية بن أبي سفيان" فيما يعرف بحرب "صفين".

في سياق تلك الحروب الأهلية ولدت البذور الأولى للفكر اللاهوتي الإسلامي، حيث أثيرت الأسئلة حول "السلطة" ومشروعيتها، وهو السؤال الذي أثير عشية وفاة الرسول عليه السلام، ولكن الصراعات المشار إليها طرحت إجابات مختلفة، تطورت فيما بعد في شكل صياغات نظرية فيما عرف بقضية "الخلافة" في الفكر السني، أو "الإمامة" في الفكر الشيعي. بعد أن استقر الأمر لحكم بني أمية تولدت المعارضة السياسية، وتعددت من ثم الأطروحات اللاهوتية، بدءا من عقيدة "الجبر" التي تبناها الأمويون لما تكرسه من مفهوم "قضاء الله السابق" الذي حكم بوصولهم إلى السلطة، الأمر الذي يصنف أي معارضة لحكمهم في خانة "الكفر" بوصفها اعتراضا على قضاء الله. وما كان للمعارضة أن تستسلم لهذا التوظيف السياسي للعقائد، التي يمكن أن تجد لها سندا في النصوص الدينية المنزوعة عن سياقها بالضرورة لتثبيت هذه العقائد. تصدت المعارضة بصياغة عقيدة مخالفة، هي عقيدة "عدم إرادة الله للقبيح" أولا -وأفعال الأمويين صنفت في خانة القبائح التي لا يجوز نسبتها إلى الإرادة الإلهية بأي شكل من الأشكال- وتطورت مع المعتزلة الأوائل إلى عقيدة "خلق" الإنسان لأفعاله ومن ثم مسئوليته عنها. وتم الاستناد إلى حقيقة أن "العدل" ليس صفة من صفات الله سبحانه وتعالى فحسب، بل هو اسم من أسمائه الحسنى. ولأن الله "عادل"

فلا يصح تصور أنه يحاسب الإنسان على أفعال لم يفعلها بإرادته الحرة. وهكذا تطورت التفسيرات والتأويلات العقلية في مقابل التأويلات والتفسيرات المحافظة التقليدية، فأمكن للباحثين المعاصرين أيضا أن يصنفوا الفكر الإسلامي إلى تيارات واتجاهات وفق هذا التصنيف الأساسي.

بالإضافة إلى المشكلات الاجتماعية والسياسية التي سعى المفكرون المسلمون باختلاف مواقفهم ومواقعهم إلى التعامل معها، كانت هناك مشكلة العلاقة بالآخر. كان هناك "الآخر" التاريخي، أو الآخر الثقافي والحضاري، أي الذي ليس له حضور حي مؤثر، بعد الانتصارات المدوية والفتوحات التي حققها المسلمون لمراكز وعواصم الحضارتين اللتين كانتا تتصارعان على سيادة العالم، وهما "الفرس" و"الروم". تمثل حضور هذا الآخر التاريخي في حضور تراثه وفكره وثقافته، تراث اليونان والرومان والمصريين والهنود. وإلى جانب الآخر التاريخي وُجد الآخر الحي، ممثلا في المسيحية التي كان معتنقوها جزءا من النسيج السكاني للإمبراطورية الإسلامية. طرحت مشكلة العلاقة مع الآخر قضايا "العقل" و"النقل"، "تراث الأوائل" و"مرويات الآباء"، أو بعبارة أخرى طرحت قضايا العلاقة بين "الدين" و"الفلسفة"، بين "النبوة" و"الحكمة"، بين "الشريعة" و"البرهان".

وإذا صح لنا في هذا العرض الموجز أن نلخص المواقف تلخيصا مخلا بالضرورة؛ حيث بين الأبيض والأسود -اليسار واليمين وفقا لتعريفنا السابق- درجات من الألوان والظلال لا يمكن الإحاطة بها في هذا العرض، فإن كل محاولات "التوفيق" وإزالة التناقض بين الثنائيات المذكورة يمكن أن توضع في خانة "اليسار"، بينما توضع المواقف المتصلبة المتشددة، التي لا ترى سوى "الخطأ" المطلق أو "الصواب" المطلق، في خانة "اليمين". نضع في الخانة الأولى "المعتزلة" و"الفلاسفة" وبعض المتصوفة وبعض الفقهاء، بينما تضم الخانة الثانية "الحنابلة" من المتكلمين والفقهاء بالإضافة إلى المفكرين الذين ناصبوا العداء للتفكير الفلسفي، هذا بالطبع دون التقليل من شأن إنجازات من نصنفهم في خانة "اليمين". من المهم في هذه العجالة الإشارة إلى أول دراسة شاملة تتناول مجمل الفكر الإسلامي من هذا المنظور، وإن لم تستخدم

مصطلحي "اليسار" و"اليمين" ووظفت في المقابل مصطلحي "الثبات والتحول". الإشارة هنا إلى دراسة الشاعر "أدونيس" بعنوان "الثابت والمتحول: بحث في الاتباع والإبداع عند العرب".[٢]

## ٢- عصر النهضة:

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

كانت الخطوة الهامة في الإصلاح هي خطوة إصدار أول دستور عصري في عهد السلطان عبد الحميد الثاني، حيث وجهت وزارة الخارجية، في ١٢ أكتوبر (تشرين الأول) ١٨٧٦، مذكرة إلى السفارات الأجنبية لدى الباب العالي، أعلنت فيها

---

[٢] صدرت في ثلاثة مجلدات عن دار العودة في بيروت (١٩٧٤-١٩٧٩)، انظر تحليلنا النقدي لهذه الدراسة الهامة في "إشكاليات القراءة وآليات التأويل"، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط٥، ص: ٢٢٧-٢٥١.

عزم السلطان على إصدار دستور عصري، يتضمن إنشاء مجلس نيابي، يقوم بمهمة السلطة التشريعية في الدولة ويراقب أعمال السلطة التنفيذية.

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

كان الدستور قد أبقى مادة "الإسلام الدين الرسمي للدولة"، وهذا أمر مفهوم في دولة تضم أكثرية ساحقة من المسلمين ويرى فيها المسلمون في العالم حاميهم ودرعهم الأخير ضد المخاطر الخارجية. في نفس الفترة تقريبيا –فترة التنظيمات والإصلاحات العثمانية– كانت الدولة المصرية الحديثة قد بدأ بناؤها عشية جلاء قوات الحملة الفرنسية (١٧٩٨–١٨٠١) وتولّي "محمد علي باشا" (١٧٦٠–١٨٤٩) أمر مصر عام ١٨٠٤. كانت إصلاحات "محمد علي" ذات الطابع العسكري في الأساس؛ حيث كان تأسيس جيش قوي مسلح بالأسلحة الحديثة على رأس أولوياته، قد طالت ميادين أخرى مثل "التعليم"، و"التنظيم الإداري". وفي عهده بدأ إيفاد البعثات لدراسة العلوم العسكرية، الأمر الذي أفضى إلى بداية عصر الترجمة والتعرف تعرفا مباشرا على ثقافة "الغرب" وعلمه. لكن البذور التي وضعها مؤسس الدولة المصرية الحديثة أثمرت في عهد

حفيده "الخديوي إسماعيل باشا" (١٨٦٣-١٨٧٩) الذي أراد لمصر أن تكون قطعة من أوروبا حضارة ومدنية وثقافة وفكرا.[٣]

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

ولاشك أن هذه العمليات التحديثية الشاملة، سواء تلك التي بدأها "محمد علي" أو تلك التي حدثت في عصر "إسماعيل" كانت تجد معارضة خفية أحيانا وعلنية أحيانا أخرى من المؤسسات التقليدية، خاصة مؤسسة "الأزهر". ورغم أن علماء الأزهر، الذين قادوا حركة المقاومة ضد الحملة الفرنسية، كانوا هم اللذين تحمسوا لتولية "محمد علي" شأن مصر، فإنهم عارضوا معارضة شديدة إدخال العلوم العصرية –علوم الطب والكيمياء والطبيعة– لتدرس ضمن علوم الأزهر. ولم تتوقف معارضة علماء الأزهر للحداثة عند حدود رفض تعليم العلوم الحديثة في مؤسستهم بل امتد رفضهم ليشمل أي محاولة لتقنين الشريعة بصياغة أحكامها وفق أسلوب القوانين الحديثة، وترتيب هذه الأحكام على النسق الذي استقر عليه ترتيب القوانين الحديثة. وقد طلب الخديوي

---

[٣] الأهرام ديوان الحياة المعصرة، الجزء الأول (١٨٧٦-١٨٨٢)، مركز تاريخ الأهرام، القاهرة، ص: ١٣.

"إسماعيل" من علماء الأزهر تأليف كتاب "في الحقوق والعقوبات موافق لحال العصر، سهل العبارة، مرتب المسائل على نحو ترتيب كتب القوانين الأوروبية"، فرفض هؤلاء العلماء ذلك. وقد تم تعليل الرفض بالمحافظة على طريقة السلف في كيفية التأليف، وهو أن يكون الكتاب مؤلفا من متن وشرح وحاشية. أما تأليف كتاب يقتصر على القول الراجح بعبارة سهلة، مقسم إلى مسائل وأحكام يتوالى سردها ومرقمة بأرقام على كيفية كتب القوانين الأوروبية فقد رأوا أن ذلك من "البدع الهدامة".

وقد أراد الخديوي الاستعانة برفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١-١٨٧٣) -وهو الشيخ الذي أوفده "محمد علي" إماما للبعثة العسكرية إلى فرنسا؛ فأصبح رائدا من أهم رواد "الإصلاح" وأسس مؤسسة الترجمة التي عرفت باسم "مدرسة الألسن"؛ كما ألف كتبا في مجالات شتى معروفة مشهورة- في إقناع الشيوخ بضرورة تقنين الشريعة، على أساس أنه منهم ونشأ معهم، فهو أقدر على إقناعهم. لكن "رفاعة" اعتذر للخديوي بقوله: "إنني يا مولاي قد شخت ولم يطعن أحد في ديني؛ فلا تعرضني لتكفير شيوخ الأزهر إياي في آخر حياتي"[٤] وهو الأمر الذي يعكس لنا ذلك التعارض بين أنصار التغيير والتجديد والتقدم، وبين أنصار التقليد، أي بين أهل "اليسار" وأهل "اليمين" حسب التعريف الفضفاض الذي طرحناه. بسبب هذا التيار المقاوم من قبل المؤسسة التقليدية تم إنشاء مؤسستين تعليميتين في عهد "إسماعيل"، تهتم الأولى منهما -مدرسة دار العلوم (١٨٧٢)- بالجمع بين العلوم "النقلية" والعلوم "العقلية" في برامجها التعليمية. أما الثانية فهي "مدرسة الحقوق" التي أنشئت عام ١٨٦٨، لتدريس القوانين الحديثة، ومنه تخرج كثير من الزعماء السياسيين ورجال الفكر والرأي. في كل ما ذكرناه لم تكن أوروبا بتحدياتها غائبة عن خطط النهضة والإصلاح.

---

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

## ٣-٠تيار الإصلاح الديني:

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

### أولا: الأفغاني:

في توصيفه لموقف "الأفغاني" من حركة الإصلاح، وتحديده لأولوياته، يرى "أحمد أمين" أن الأفغاني أعطى الأولوية للإصلاح الفكري والثقافي والتعليمي على الإصلاحات الفوقية -من جهة الحاكم أو من جهة الضغوط الأجنبية- لأنه كان ينطلق من نتائج تجربة عصر التنظيمات العثماني وما آلت إليه من فشل. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فقد أدرك "الأفغاني" أن حياة نيابية بلا وعي شعبي وجماهيري يمكن أن تؤدي إلى تكريس "الاستبداد"، لا إلى القضاء عليه. إن مثل تلك الحياة النيابية المفروضة من أعلى ليست إلا هبة من الحاكم، تعني حزبا واحدا هو حزب التأييد لولي النعم، صاحب الفضل في إنشاء البرلمان وسن القوانين. [٥] يبدو هذا واضحا فيما يقوله "الأفغاني" برواية "أحمد أمين":

---

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

> هبوا أن مجلسا نيابيا أنشئ فستجدون أن حزب الشمال لا أثر له، وسيفر الأعضاء كلهم إلى حزب اليمين، وسيكونون كلهم آلة صماء. وسيرى كل عضو أن الدفاع عن الوطن ومناقشة الحاكم قلة أدب وسوء تدبير وقلة حنكة وتهور. لا. لا. العقول والنفوس هي المقدمة، والحكومة الصالحة هي النتيجة.[٦]

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

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

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

---

[٦] السابق، ص: ١٢.

[٧] الثائر الإسلامي: جمال الدين الأفغاني، كتاب الهلال، القاهرة، العدد ٢٧٤، أكتوبر ١٩٧٣، ص: ٢٨.

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

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

وللأفغاني في رسالة "الرد على الدهريين" توصيف للدين بصفة عامة، سواء كان دينا منزلا أم كان دينا فلسفيا، يجعله مشتملا على عقائد ثلاث تكسب كل عقيدة منهما عقول البشر خصلة بعينها، وهي خصال ثلاث تمثل أسس بناء الإنسان المتمدن. وبعبارة أخرى يرى الأفغاني أن الإنسان حيوان يمدنه الدين، وليس متمدينا بالطبع كما يذهب "الطبيعيون" أو "الدهريون". ذلك أن "الدين قوام الأمم وبه فلاحها، وفيه سعادتها وعليه مدارها"[٩].

---

[٨] من زعماء الإصلاح، الجزء الثاني، ص: ٢٨.

[٩] جمال الدين الأفغاني: رسالة الرد على الدهريين، ترجمها عن الفارسية الشيخ محمد عبده، ملحق بكتاب "الثائر الإسلامي" سبق ذكره في الحاشية ٢، ص: ١٢٠.

العقيدة الأولى في بنية الأديان هي "التصديق بأن الإنسان ملك أرضي، وهو أشرف المخلوقات"، ومن شأن هذه العقيدة أن تمنح عقل الإنسان خصلة الارتفاع عن الخصال البهيمية.[١٠]

أما العقيدة الثانية في بنية الأديان فهي: "يقين كل ذي دين بأن أمته أشرف الأمم، وكل مخالف له فعلى ضلال وباطل." ورغم أن هذه العقيدة تسببت تاريخيا في إعطاء مبررات دينية للحروب والصراعات الدموية، لا بين "الأديان" فحسب، بل بين الفرق المختلفة داخل الدين الواحد، فإن الأفغاني لا يرى فيها أيا من ذلك. إنه على العكس يرى فيها حافزا على التنافس ومحاولة التفوق على الأمم الأخرى، أو بعبارة أخرى يرى أن هذا الإحساس بالتفوق يمكن أن يكون حافزا على تجاوز حالة الضعف، وعلى مقاومة حالة الهوان التي كان يعيش فيها العالم الإسلامي.[١١]

إذا كانت العقيدة الأولى تتعلق كما رأينا بتحديد هوية "الإنسان" من حيث هو إنسان فرد أولا، بوصفه أرقى الكائنات وأعلاها، فإن العقيدة الثانية تتعلق بتحديد هوية "الجماعة" بوصفها أرقى الجماعات وأرقاها وأجدرها بتسم ذرى المجد والشرف والفضيلة، والترقي في مدارج التقدم المادي والفكري والفني إلى أرقى المستويات. بعبارة أخرى يمكن القول إن العقيدتين الأولى والثانية يتعلقان بدنيا الإنسان فردا وجماعة؛ ومن ثم يحفزان الفرد والجماعة على السعي لاكتساب الفضائل الدنيوية، مادية كانت أو معنوية. وتأتي العقيدة الثالثة لإبراز البعد "الروحي" للوجود الإنساني، وهو البعد القادر على منح كل فضائله الدنيوية طابع الثبات والديمومة. يحدد الأفغاني هذه "العقيدة" الثالثة بأنها الجزم:

> بأن الإنسان إنما ورد هذه الحياة الدنيا لاستحصال كمال يُهيِّئُهُ للعروج إلى عالم أرفع وأوسع من هذا العالم الدنيوي والانتقال به من دار ضيقة الساحات كثيرة المكروهات، جديرة بأن تسمى "بيت الأحزان وقرار الآلام" إلى دار فسيحة الساحات، خالية من المؤلمات، لا تنقضي

---

[١٠] السابق، ص: ١٣٦.

[١١] السابق، ص: ١٣٨.

سعادتها، ولا تنتهي مدتها.[١٢] هذا الاعتقاد نفحة من روح الرحمة الأزلية، تهب على القلوب ببرد السكون والمسالمة؛ فإن المسالمة ثمرة العدل الحسنة، وهي غراس تلك العقيدة التي تحيد بصاحبها عن مضارب الشرور، وتُنجيه من متائه الشقاء، وتعاسة الجد، وترفعه إلى غرف المدينة الفاضلة، وتجلسه على كرسي السعادة.[١٣]

رغم أن هذا التحديد لوظيفة الدين في تقدم الأمم ونهضتها كتب في سياق الرد على "الطبيعيين" أو "الدهريين"، وهي حركة فكرية وجدت في الهند وانتشر أتباعها بين المسلمين الهنود، فإن دلالة الرسالة بأكملها تشير إلى السياق السجالي بين بعض التيارات الفكرية الغربية وبين خطاب الإصلاح الديني. في هذا السياق اشتبك الأفغاني مع "إرنست رينان" الفيلسوف الفرنسي (١٨٣٢-١٨٩٧) حين أدعى أن" الإسلام لا يشجع على العلم والفلسفة والبحث الحر، بل هو عائق لهما، بما فيه من اعتقاد للغيبيات وخوارق العادات، والإيمان التام بالقضاء والقدر"[١٤] وكان على "الأفغاني" وعلى حركة الإصلاح الديني كلها أن تتصدى لهذه المحاولات لتشويه الإسلام. وكان الحل هو الفصل بين "الإسلام" وبين تاريخ المسلمين؛ حيث يمكن نسبة المعوقات التي يتحدث عنها المستشرقون لا بوصفها معوقات نابعة من "الإسلام" ذاته، بل ما هي معوقات بشرية إنسانية منشؤها تخلف العالم الإسلامي نتيجة لظروف السياسة وعوامل الضعف الاجتماعي.[١٥]

ويبين الشيخ في رسالته "الرد على الدهريين" أن "الإسلام" نفسه دين يحض على التقدم والتطور والتفكير الحر، وأنه بالفعل قد نقل الشعوب التي انتشر فيها، وأولها الشعب العربي، من طور البداوة إلى طور الحضارة. وقد أصاب الخلل تقدم هذه الشعوب حين انتشرت الأفكار الضالة والأقاويل الزائفة التي خربت العقائد، وأبعدت الناس عن المعنى الصحيح للدين. وإذا كانت العقائد الأساسية -التي سلف ذكرها- تنتج خصال "الحياء" و"الأمانة" و"الصدق"، فإن تخريب العقائد بالضلالات

---

[١٢] السابق، ص: ١٣٥.

[١٣] السابق، ص: ١٣٩.

[١٤] انظر: أحمد أمين: من زعماء الإصلاح، سبق ذكره، الجزء الثاني، ص: ٤٠-٤٨.

[١٥] السابق، ص: ٤٤.

والشكوك يقضي على تلك الخصال ويستأصلها من النفوس؛ فيتقوض بناء الحضارة وينهار أساس العمران. وهذا ما حدث في تاريخ المسلمين.[١٦]

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

## ثانيا: محمد عبده:

لم يكن الخطاب الإصلاحي للشيخ "محمد عبده" مختلفا في منطلقاته العامة عن خطاب "الأفغاني" وإن اختلف معه في التفاصيل الدقيقة، ونحن نعلم تأثير "الأفغاني" العميق في "عبده"، وهو تأثير أكثر من تأثيره في كل من أثر فيهم خلال سنوات إقامته في مصر. وقد أتيح لعبده، علاوة على ذلك، ما لم يتح لغيره من أتباع "الأفغاني"، أتيح له أن يعمل معه في تحرير جريدة "العروة الوثقى" في "باريس" (مارس – أكتوبر عام ١٨٨٤)، وهي الجريدة التي صدر منها ثمانية عشر عددا قبل أن تغلقها ضغوط الإنجليز التي أوصدت دونها باب "الهند". لقد استطاع "عبده" أن يحول أطروحات "الأفغاني" العامة إلى خطة عمل فكري ثقافي شاملة. فمحاولات الأفغاني لإعادة فتح أبواب الاجتهاد في الفكر الإسلامي أتت أُكُلَها على يد "عبده" سواء منها ما يتصل بالمساواة، بين المسلم وغير المسلم من جهة، وبين الرجل والمرأة من جهة أخرى، على أسس من التأويل العقلاني للنصوص الأساسية. ومفهوم "العدل" الاجتماعي، الذي جعل الأفغاني "يفيض في اشتراكية الإسلام ويقارن بينها وبين اشتراكية الغرب" –فيما

---

[١٦] رسالة الرد على الدهريين، سبق ذكرها، ص: ١٦٢، ١٦٥.

يورده عنه "أحمد أمين"[١٧] أسسه "عبده" على أساس تأويلي مكين في تفسيره الذي تناولنا كثيرا من جوانبه في كتاباتنا.

ومثله مثل "الأفغاني" انخرط "عبده" في الدفاع عن الإسلام ضد منتقديه من مفكري الغرب وكتابه. وردوده على المسيو "جابريل هانوتو" السياسي والمؤرخ الفرنسي (١٨٥٣-١٩٤٤)، فيما ذهب إليه من اتهام "الإسلام" بأنه علة تخلف المسلمين، يمكن للقارئ الرجوع إليها في كتابه الهام "الإسلام بين العلم والمدنية".[١٨] وما قلناه عن "الأفغاني" وعن طبيعة خطابه الإصلاحي يمكن أن يقال عن خطاب "عبده"، إنه خطاب "يساري" من حيث توجهاته ومقاصده، "سلفي" من حيث أدواته ووسائله. والتمييز الذي طرحناه بين "سلفية" تقدمية وأخرى تقليدية تمييز ينطبق على خطاب عبده قدر انطباقه على خطاب "الأفغاني". يعود نشاط "محمد عبده" في مجال الكتابة إلى ما قبل تعيينه محررا لجريدة "الوقائع المصرية"، حيث نشر في جريدة "الأهرام"، التي كانت حديثة النشأة آنذاك، مجموعة من المقالات الوطنية والأدبية، الاجتماعية والدينية، وهي كلها تعكس وعيا متناميا بقضايا الإصلاح القومي، والحرية ومعارضة الظلم والاستبداد، بهدف رفع مستوى الأمة.

كان "عبده" في هذه المقالات ينتقد الحكومة انتقادا شديدا، تسبب أحيانا في سقوط إحدى الوزارات (وزارة نوبار باشا)، وذلك قبل أحداث ثورة الجيش المعروفة بثورة "عرابي"، والتي كان "عبده" واحدا من المشاركين فيها. وبسبب هذه المقالات التي نشرها كان رجال الجيش وسائر المتعلمين في الأمة يرونه الرائد الأول ليقظة البلاد بعد خروج أستاذه جمال الدين الأفغاني مرغما من مصر (عام ١٨٧٩). من هذه المقالات مقالة بعنوان "حب الفقر وسفه الفلاح" وقد نشرت في ٢٥ نوفمبر سنة ١٨٨٠، وفيها يدافع عن الفلاح، وينتقد الضرائب المفروضة على أرضه مما جعله يلجأ للمرابين وأرباب البنوك. ومن هذه المقالات التي نشرت بين سنتي ١٨٨٠ و ١٨٨١م

---

[١٧] من زعماء الإصلاح، الجزء الثاني، ص: ٧-٨.

[١٨] انظر الترجمة العربية لنصوص هانوتو وردود "عبده" في الكتاب، طبعة الهيئة العامة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص: ١٥-٩٣.

قبل الثورة العرابية، مقالات "وخامة الرشوة" و"القوة والقانون" و"منتدياتنا العمومية وأحاديثها" و"خطأ العقلاء" و"ما هو الفقر الحقيقي في البلاد" و"وضع الشيء في غير محله" و"الشورى وولي الأمر" و"الشورى والقانون"، وفي هذا المقال الأخير يرى أن الأحوال في مصر صارت مهيأة لإقامة حكم الديمقراطية والشورى، وأنه لا معنى للتعلل بأن الناس ليسوا مستعدين بعد لممارسة الديمقراطية، وأن على الديمقراطية أن تنتظر حتى يتدرب الناس على أساليب الجدل والحوار . الخ.[١٩]

وقد كتب فيما كتب قبل احتدام الثورة العرابية مقالا عن "الحياة السياسية والوطن والوطنية" بتاريخ ٢٨ نوفمبر ١٨٨١، وذلك بعد موافقة الخديوي على طلب العرابيين وصدور قانون مجلس النواب. في هذا المقال يخوض "عبده" في تحديد معني "الوطن" و"المواطنة". وجدير بالالتفات أنه يربط معنى الوطن بأمرين: الحماية والأمان من جهة، والحرية من جهة أخرى. هذا بالإضافة إلى أن تحديده لمعنى "المواطنة" لا يتضمن إدراج "الدين" فيه.[٢٠]

يمكن القول إذن إن المشروع الإصلاحي للشيخ "محمد عبده" نبع من انشغاله أساسا بقضايا اجتماعية سياسية تهم المجتمع المصري أولا، لكنها تمثل من حيث بنيتها وإشكالياتها الفكرية والمعرفية قضايا المجتمعات العربية والإسلامية. هذا الاحتضان لمشكلات الواقع العربي الإسلامي من خلال تحليل مشكلات الواقع المصري كان أيضا جزءا من مشاغل "الأفغاني" الذي ترك بصماته الفكرية العميقة في حركة الإصلاح العامة من خلال إنجازات تلاميذه المصريين على وجه الخصوص. يمكن تلخيص المشروع الإصلاحي لمحمد عبده في ثلاث محاور:

يتمثل المحور الأول في الدعوة إلى تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم "الدين" على طريقة السلف بالرجوع إلى ينابيعه الأولى قبل عصر الخلافات والفتن.[٢١]

---

[١٩] محمد عبده: مذكرات الإمام محمد عبده، عرض وتحقيق وتعليق: طاهر الطناحي، دار الهلال، العدد ٥٠٧، رمضان-مارس ١٩٩٣، ص: ١١-١٢.

[٢٠] السابق، ص: ١٢-١٥.

[٢١] نفسه، ص: ٢٦-٢٧.

المحور الثاني دعوته السياسية للعدل والإصلاح والشورى، وهي دعوة تم تضمينها في مشروعه للإصلاح الديني بعد فشل الثورة العرابية في تحقيق أهدافها، وبعد الاحتلال البريطاني لمصر (١٨٨٢) ونفي الشيخ إلى "بيروت" عقابا على مشاركته في الثورة، وبعد محاولاته مع الأفغاني في باريس، وما آلت إليه أيضا من فشل في تحقيق أهدافها السياسية. يبدو أن الشيخ قد وصل إلى قناعة مؤداها أن التغيير السياسي لا بد أن يسبقه إصلاح فكري. وهذا ما يؤكده قوله إنه ترك أمر الإصلاح السياسي للزمن.[٢٢] أما المحور الثالث فهو دعوته إلى تحرير اللغة وفك إسارها مما يثقل كاهلها ويعوق قدرتها على التوصيل.

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

انصب اهتمام الأول على التجديد اللغوي والأدبي من خلال إنتاج أدبي وافر تسيطر عليه نزعة نقدية حادة طالت كل شيء في المجتمع والسياسة والدين. وليست سيرة حياته كلها سوى انعكاس لهذا التوتر النقدي الذي لم يغادر عقله حتى رحيله عن الدنيا؛ فقد "ولد مارونيا وانحاز إلى مذهب البروتستانتيين. وهو إذ ينقلب على المذهبين معا ويبلور منظورا متشككا في شئون الماورائيات يفاجئك باعتناق الإسلام".[٢٣] وهو لم يفعل ذلك إلا من منظور نقدي لا يري في تغيير الدين جريمة، وينظر للدين بوصفه شأنا شخصيا بين الإنسان وخالقه لا سلطة لأحد عليها. ومن هنا مطالبته بالفصل بين "الدين" و"الدولة" وسلب رجال الدين أي سلطان على النفوس والقلوب أو الأرواح. هذا

---

[٢٢] نفسه، ص: ٢٨-٢٩.

[٢٣] فواز الطرابلسي وعزيز العظمة: أحمد فارس الشدياق، سلسلة الأعمال الكاملة، رياض الريّس للكتب والنشر، لندن، ١٩٩٥، ص: ٧.

بالإضافة إلى نزعة "اشتراكية" واضحة تسربت إلى وعيه لا من خلال قراءاته فقط، بل من خلال أسفاره وتجاربه خاصة في باريس أيام ثورتها، ثم في إنجلترا وهو يشارك في ترجمة الكتاب المقدس إلى اللغة العربية. وباختصار لم يكن موقفه النقدي من العقائد الدينية موقفا فوضويا، بل كان موقفا إصلاحيا تنويريا.

أما "عبد الرحمن الكواكبي" فقد انصب جل اهتمامه على النقد السياسي والاجتماعي، فقام بنقد الاستبداد والطغيان في كل أشكاله وتجلياته، ناسبا إليه كل البلايا التي يعاني منها أهل الشرق عامة والعرب والمسلمون بصفة خاصة. وحين يناقش العلاقة بين "الاستبداد" و"الدين" نجد أنه لا ينكر وجود ارتباط بين الاستبداد السياسي والاستبداد الديني، بل يتفق مع الباحثين الذين يورد آراءهم بأن

> بين الاستبدادين السياسي والديني مقارنة لن تنفك، متى وجد أحدهما في أمة جرَّ الآخر إليه، ومتى زال زال رفيقه. وإن ضعُف، أي صلُح، أحدهما ضعُف الآخر.[٢٤]

> لكن هذا التلازم بين الاستبداد والدين لا ينطبق على "الإسلام".[٢٥]

ليس "الإسلام" إذن مسئولا عن الاستبداد الذي يعاني منه المسلمون، إنما المسئول عن ذلك هو "هجر الدين" والابتعاد عن قيمه وتعاليمه. إن المسئول الحقيقي هو "البدع" "التي شوهت الإيمان، وشوهت الأديان".[٢٦] وهكذا يصب نقد "الكواكبي" للاستبداد في خانة "الإصلاح الديني" الذي حفر مجراه "الأفغاني" و"الشدياق" وملأه بالماء مجايله الشيخ "محمد عبده". وهكذا نرى كيف يتسع مجال دعاة "اليسار"، أي العدل بالمعنى الاجتماعي، فيؤكد جميعهم ألا تعارض بين الإسلام والعلم، وألا تعارض بينه وبين الحرية، ناهيك عن عدم تناقضه مع قيم "الاشتراكية". ألم يقل "أحمد شوقي" (١٨٦٨-١٩٣٢)، الذي ينتمي إلى نفس التيار الإحيائي –التقدمي السلفي– في قصيدته الشهيرة، المعروفة باسم "الهمزية" في مدح النبي ﷺ :

الاشتراكيون أنت إمامهم　　لولا دعاوى القوم والغلواء

---

[٢٤] طبائع الاستبداد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣، ص: ١٣.

[٢٥] السابق، ص: ١٦-١٧.

[٢٦] نفسه، ص:١٩.

مرددا أصداء ما قاله "الأفغاني" و"الشدياق" و"عبده"، وما يقوله "الكواكبي" تصريحا.[٢٧]

## ٤- من الإصلاح الديني إلى الليبرالية:

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

---

[٢٧] السابق نفسه، ص:١٥-١٦.

في سياق القضاء على الإمبراطورية العثمانية وتقسيم تركة الرجل المريض بين الطامعين الأوروبيين خضع العالم الإسلامي كله تقريبا للسيطرة الاستعمارية، الأمر الذي أفضى بالتدريج إلى سقوط معادلة مشروع الإصلاح القائم على ازدواجية "القبول والرفض"، على اختيار حداثة الحاضر والتحمس لقيمها، ولكن بشرط بنائها على أسس من "التراث". في سقوط المعادلة كان قد تم تكريس سلطة التراث بطريقة لا تقبل التراجع، لكن كان قد تم بالمثل استزراع بعض قيم الحداثة بطريقة لا تقبل التراجع كذلك. من هنا سنجد أن العقود الأولى من القرن العشرين قد شهدت بدايات حالة الاحتقان والتوتر بين طرفي المعادلة، وهو احتقان أدى إلى ميلاد تيارين لم يكفا أبدا عن التصادم حتى اليوم: تيار الإصلاح الليبرالي والتيار السلفي التقليدي.

يمكن أن ندرج في ممثلي التيار الليبرالي "قاسم أمين" (١٨٦٣-١٩٠٨)، الذي كرس كل نشاطه الفكري، بالإضافة إلى نشاطه الوظيفي كرجل قانون وصل إلى درجة "مستشار" في محكمة الاستئناف، لقضية النهضة، خاصة قضية تحرير المرأة من قيد التقاليد البالية التي تقف ضد تعليمها وتسجنها في البيت وتتعامل معها بوصفها متاعا للرجل لا كائنا إنسانيا مساويا له في الحقوق والواجبات.[٢٨] ينتمي "قاسم أمين" إلى مجموعة الشباب التي اجتذبها حضور "الأفغاني" وبهرتها أطروحاته، سواء في دروسه العامة أو الخاصة. وهو بالإضافة إلى ذلك خريج "مدرسة الحقوق" التي أنشئت في عصر "إسماعيل" كما سبقت الإشارة، ومعنى ذلك أنه تلقى تعليما قانونيا عصريا. وكانت دراسته في فرنسا (١٨٨١-١٨٨٥) فرصة أتاحت له النهل من أفكار "نيتشه" (١٨٤٤-١٩٠٠) وداروين (١٨٠٩-١٨٨٢) وماركس (١٨١٨-١٨٨٣)، هذا

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

بالإضافة إلى مواصلة صلته بكل من "الأفغاني" و"محمد عبده" ومشاركته بجهد الترجمة في إصدار جريدة "العروة الوثقى".[٢٩]

ورغم انتماء "قاسم أمين" زمانيا لعصر كل من "الأفغاني و"عبده" فإن منطلقه الفكري لتحقيق "التمدن" على الطريقة الإسلامية لا يقوم على الجمع بين "اليسارية" من حيث الأهداف و"السلفية" من حيث الوسائل. إن مناقشته لقضايا الزواج والطلاق والتعليم والمساواة والحقوق والواجبات . الخ لا تقوم على الاستناد إلى مرجعية "التراث" بشكل انتقائي، كما هو الحال عند "عبده"، بل تقوم على نمط من العقلانية لا تحتقر التراث ولا تستهين به، لكنها لا تتخذ منه مرجعية مطلقة. وبعبارة أخرى يمكن القول إن "يسارية" "قاسم أمين" لا تتسم بالسلفية التي لاحظناها عند الرواد.

وإذا كان "قاسم أمين" لم يتعرض لأي شكل من أشكال "الاضطهاد" باستثناء بعض التعليقات والاعتداءات اللفظية، فإن "منصور فهمي" الذي حاز درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة "السوربون" على أطروحته "أحوال المرأة في الإسلام"

La Condition de la Femme dans la Tradition de L'Islam

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

أن المدعو منصور فهمي قد ناقش في فرنس أطروحة دكتوراه مضادة للإسلام ونبيه، وذلك تحت إشراف "أستاذ يهودي"[٣٠]

---

[٢٩] انظر: محمد عمارة: قاسم أمين وتحرير المرأة، كتاب الهلال، القاهرة، العدد ٣٥٢، أبريل ١٩٨٠، ص: ١٧.

وهذا الاتهام بمضادة الإسلام ومضادة النبي ﷺ سيتكرر كثيرا ضد ممثلي الاتجاه الليبرالي من قبل المتزمتين التقليديين. وجدير بالإشارة أن "منصور فهمي" كان قد خطا خطوة أوسع من خطوات سابقيه، ذلك أنه لم يتعرض فقط لدراسة أحوال المرأة بالمنهج التاريخي الاجتماعي، وهو أمر لم يكن مألوفا بعد أو مقبولا، بل إنه توجه إلى نقد الماضي والتراث مدركا أنه يخوض في أرض مليئة بالأشواك. وهذا ما يعبر عنه في مقدمته، شارحا أنه هو نفسه يعاني من حالة من "التمزق" بين ضميره العلمي الذي يسعى لاجتلاء الحقيقة، وبين مشاعره الذاتية ومؤثرات نشأته التراثية وانتمائه الديني الفكري والثقافي[٣١]

لكن ما عاناه "منصور فهمي" من حرمان من حقه الوظيفي بعد عودته من بعثته لا يقاس بمدى المعاناة التي سيعاني منها من جاءوا بعده. ولم يكن الاضطهاد بدعوى معادة الدين موجها فقط ضد دعاة العصرية من الليبراليين، بل كان يوجه بنفس الدرجة من القسوة والصرامة ضد أبناء "الأزهر" الذين يقفزون فوق أسوار "التقليد" و"الإجماع" متأثرين دون شك بدعوة "الحرية الفكرية" التي أطلقها كل من "الأفغاني" و"عبده" في أفق الفكر الديني. واحد من هؤلاء هو "محمد أبو زيد" مؤلف مجموعة من الكتب، بينها كتاب في التفسير بعنوان "الهداية والعرفان" تمت مصادرته وقت صدوره.[٣٢] وجريمة "محمد أبو زيد" التي أدت إلى محاكمته سنة ١٩١٧ أنه قال إن "إن آدم ليس نبيا ولا رسول بنص قطعي وإنما نبوته ورسالته ظنيتان"؛ فكان هذا مبررا ليرفع بعض الناس شأنه للقضاء طالبين التفريق بينه وبين زوجته بتهمة "الردة"، واستجابت المحكمة الابتدائية للأحوال الشخصية بمدينة "دمنهور" وحكمت بالتفريق بين

---

[٣٠] انظر خاتمة "محمد حربي" الملحقة بالترجمة العربية الأولى للرسالة الصادرة عن "منشورات دار الجمل" بمدينة كولون بالمانيا ١٩٩٧، ترجمة "رفيدة مقدادي" ومراجعة "صالح هاشم"، ص: ١٤٣.

[٣١] السابق، ص: ٦-٧.

[٣٢] هذه الكتب هي: ١-الزواج والطلاق المدني في الإسلام، مطبعة التقدم، القاهرة، ١٣٤٦/ ١٩٢٧؛ ٢-مختصر من زاد المعاد، مطبعة الاستقامة، القاهرة، د.ت؛ ٣-الهداية والعرفان في تفسير القرآن بالقرآن، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٤٩/١٩٣٠

المدعى عليه وزوجته. ولكن محكمة الاستئناف بمدينة الإسكندرية حكمت برفض الدعوى ونقض الحكم ضد "محمد أبو زيد" يوم أول ديسمبر ١٩١٨.[٣٣]

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

والحقيقة أن تفسير "محمد أبو زيد" للآية ٥٩ من سورة "النساء"، "يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم" هو الذي أثار ضده غضب القصر الملكي، واستدعى من ثم محاكمته وإدانة الأزهر له ومصادرة الكتاب. يرى "أبو زيد" أن استخدام القرآن لضمير الجمع في الحديث عن الحكام "أولي الأمر" يعني أن القرآن ضد حكم الفرد؛ أي أنه بدلالة المخالفة مع حكم "الشورى" الملزمة، أي الحكم الديمقراطي الحقيقي. ومن الطبيعي أن يكون هذا التفسير في عمقه معاديا للحكم الملكي الديكتاتوري الذي يتمتع فيه "السلطان" أو "الملك" بسلطات مطلقة. هذا من ناحية نظام الحكم، أما من ناحية الاقتصاد والمال فقد استنبط "أبو زيد" من الآية ١٣٠ في سورة "آل عمران" "يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة، واتقوا الله لعلكم تفلحون" أن التحريم لا يجب أن يطال تعاملات البنوك التي لا تصل فوائدها أبدا

---

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

إلى "الضَّعف".[٣٤] هكذا يمكن القول إن محاكمة "أبو زيد" كانت محاكمة لتيار فكري إسلامي لا مغالاة في وصفه بصفة "اليسار"، سواء في موقفه من قضية الحكم أو في موقفه من قضايا التحديث.

بين المحاكمتين اللتين تعرض لهما "محمد أبو زيد" وقعت محاكمة أخرى لشيخ أزهري هو الشيخ "على عبد الرازق" (١٨٨٨-١٩٦٦) بسبب كتابه "الإسلام وأصول الحكم" الصادر عام ١٩٢٥ في سياق الجدل السياسي والفكري الذي شغل العالم الإسلامي كله بعد قرار إلغاء الخلافة الذي أصدره "الكماليون" في تركيا. انتهت المحاكمة لا بفصل الشيخ فقط من وظيفته في سلك القضاء الشرعي -كان قاضيا بمحكمة مدينة "المنصورة"- بل بسحب شهادة "العالِمية" منه.[٣٥] لا نريد أن نقدم هنا قراءة تفصيلية للكتاب، فهذا أمر تناولناه مرارا في أكثر من دراسة. كانت محاكمة "علي عبد الرازق" إذن تعبيرا عن حالة "التوتر" و"الاحتقان" التي صارت ملموسة واضحة بين تياري "اليسار" و"اليمين" بالمعنى الفضفاض للمصطلحين. إنها أزمة الصراع بين "الحداثة" و"المحافظة" بين السعي للتطور والتقدم وبين الحرص على الثبات والتقليد.

نفس الأزمة ستتكرر بعد سنة واحدة مع "طه حسين" (١٨٨٩-١٩٧٣) ابن الأزهر الذي فر من تقليديته وانسداد آفاق حرية الفكر والنقاش فيه إلى الجامعة الجديدة -الجامعة المصرية- التي فتحت أمام "طه حسين" أبوابا من المعرفة والعلم لم تنغلق، إذ سرعان ما أوفدته في بعثة لاستكمال دراسته في فرنسا، ويعود في عام ١٩١٩ حاملا درجة الدكتوراه في العلوم الاجتماعية. فتحت له الدراسة في فرنسا، كما فتحت لـ"منصور فهمي" من قبل، أبواب التعرف على مناهج الدرس الاجتماعي، سرعان ما وجدت مجالات لتطبيقها لا في دراساته الأدبية فحسب بل في كتاباته في التاريخ

---

[٣٤] انظر مقالة "يا نسين JANSEN" عن "محمد أبو زيد" في دائرة المعارف الإسلامية (الإنجليزية)، ط٢، ليدن، الجزء الخامس، ص: ٤٢٠.

[٣٥] انظر تفاصيل المحاكمة في كتاب "محمد عمارة": الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق: دراسة ووثائق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، بيروت ١٩٨٨، ص: ٥٧-١١١.

الإسلامي كذلك. كانت جريمة "طه حسين" أنه أراد أن يؤصل منهج "الشك" في البحث العلمي متأثرا في ذلك بديكارت. وحين أراد أن يدرس "الشعر الجاهلي" مزج بين منهج الشك الديكارتي وإنجازات علماء "الحديث النبوي" في نقد المرويات. ومن خلال بعض الأدلة و الأسانيد التاريخية و اللغوية يرى طه حسين أن:

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

وبصرف النظر عن صحة هذه القضية أو خطئها، فإن المؤلف يستند إليها في الشك في صحة نسبة هذا الشعر المنسوب إلى شعراء أصلهم يمني و المصاغ بلغة عربية فصحى هي لغة الشمال. ويرى "طه حسين" أن هذا الشعر لا يمكن أن يكون قد ظهر قبل القرآن، لأنه مكتوب بلغة قريبة جدا من عربية القرآن التي لم تصبح لغة الجزيرة كلها إلا مع انتشار الإسلام. وتأسيسا على ذلك يرى "طه حسين" أن القرآن يجب أن يكون هو المرجع في فهم حياة الجاهلية، لا هذا الشعر الذي ينسب إلى الجاهليين وهو لا ينتسب لهذا العصر.[٣٦]

في مقابل هذا الشك في الشعر الجاهلي و التقليل من شأنه في مسائل التفسير و التأويل، نجد ثقة مطلقة في صحة النص القرآني؛ لأنه -في نظر "طه حسين"- المرآة الأصدق للحياة الجاهلية. يرى "طه حسين" أن هذه القضية بديهية رغم ما تبدوا عليه من غرابة بالنسبة لمن يسمعها لأول مرة. إنها قضية بديهية لأن "نص القرآن ثابت لا سبيل إلى الشك فيه". لكن هذا النفي الحاسم لصحة كثير من الشعر الجاهلي من حيث نسبته إلى ذلك العصر، مع التأكيد الحاسم كذلك بصحة النص القرآني وكونه هو المرآة الصادقة للعصر الجاهلي، يفضي إلى مشكل لابد من حله. ذلك أن الذين يقولون بوجود لغة موحدة يتكلمها العدنانيون والقحطانيون (أهل الشمال و الجنوب) يستندون إلى بعض المرويات في التفرقة بين العرب العاربة -أي الأصليين- وهم أهل الشمال،

---

[٣٦] في الشعر الجاهلي، ط ٢ دار نهر، القاهرة، ١٩٩٥ م، ص : ٢٠.

وبين العرب المستعربة، وهم أهل الجنوب، الذين تعلموا العربية وأتقنوها وتخلوا عن لغتهم الحميرية منذ عصور بعيدة. وهذه المرويات تستند بدورها في ذهن البعض إلى ما ورد في القرآن في قصة هجرة إبراهيم بكل من إسماعيل و هاجر إلى أرض الحجاز.

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

وهنا لا بد أن نشير إلى أن "طه حسين" يؤكد –بالإضافة إلى تأكيده صحة النص وكونه أصدق مرآة للعصر– أن إعجاب الناس بالقرآن –من أسلم منهم و من أصر على وثنيته– نابع من وجود نوع من الصلة "هي هذه الصلة بين الأثر الفني البديع و بين الذين يعجبون به حين يسمعونه أو ينظرون إليه" [٣٧]. ومن شروط الأثر الفني البديع أن يكون جديدا، لا بمعنى الغرابة التامة التي تجعله عصيا على الفهم و فوق مستوى الإدراك و التذوق، بل بمعنى الجدة اللافتة والمتضمنة لعناصر مألوفة في نفس الوقت، إذ لو كان "القرآن" جديدا تماما بالنسبة للعرب:

---

[٣٧] السابق، ص : ٢٦.

> لما فهموه ولا وعوه ولا آمن به بعضهم ولا ناهضه وجادل فيه بعضهم الآخر. إنما كان القرآن جديدا في أسلوبه، جديدا فيما يدعو إليه، جديدا فيما شرع للناس من دين وقانون. ولكنه كان كتابا عربيا، لغته هي اللغة العربية الأدبية التي كان يصطنعها الناس في عصره، أي في العصر الجاهلي.[٣٨]

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

تعرض الكتاب "في الشعر الجاهلي" (١٩٢٦) لحملات من الهجوم والمطالبة بمحاكمة المؤلف. وتم التحقيق بالفعل مع "طه حسين"، ورغم أن نائب المدعي العام برأه من القصد إلى إهانة العقيدة أو التشكيك في القرآن، فإن الهجوم على الكتاب وصاحبه لم يتوقف حتى أيامنا هذه. كانت معركة كتاب "في الشعر الجاهلي" هي معركة "طه حسين" الأولى، لكنها لم تكن الأخيرة. كانت المعركة الثانية حين أصدر كتابه "المعذبون في الأرض". وهو عمل أدبي إنشائي -قصة- لم يستطع طبعه في مصر وطبعه في لبنان، إلا أن الكتاب دخل مصر فصادرته الحكومة. يقول "طه حسين" في حديث له بمجلة الإذاعة والتليفزيون:

> قالوا عني وقتها أني شيوعي -على الرغم من أنني أقول صراحة في هذا الكتاب إن هذا الحديث يدل فيما أظن دلالة واضحة على أني من المحافظين المتشددين في المحافظة، ومن أصحاب اليمين الذين لا يضيقون بأحد كما يضيقون بأصحاب الشمال.[٣٩]

---

[٣٨] السابق نفسه.

[٣٩] انظر: سامح كريم: طه حسين في معاركه الفكرية، كتاب الإذاعة والتليفزيون، القاهرة، رقم ٢١، ١٩٧٤، ص: ٤٦.

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

تكررت نفس الاتهامات والمحاكمات ومصادرة الكتب –بعد "طه حسين" مع كثيرين، لا في مصر وحدها بل في أقطار أخرى من الوطن العربي كما حدث لـــ"الطاهر حداد" التونسي (١٨٩٩-١٩٣٥) بعد صدور كتابه "امرأتنا في الشريعة والمجتمع" (١٩٢٩)[٤٠]؛ فهاجت أقلام المحرضين ضده فسبوه ولعنوه من فوق منبر المساجد، وألفوا الكتب في سبه وشتمه، لعل أشهر هذه الكتب هو كتاب "الحدّاد على امرأة الحَدَّاد"، وهو عنوان كاف في دلالته على غرض السب والإهانة. وقد أثر هذا كله في حالته المعنوية والنفسية فمات كمدا وهو في ريعان الشباب. جدير بالذكر أن أفكار "الحداد"، التي ناله بسببها ما ناله، كانت هي الأفكار الملهمة لمجلة الأحوال الشخصية التونسية التي صدرت في تونس عام ١٩٥٧ فحققت للمرأة التونسية مكاسب غير مسبوقة.[٤١] نذكر هنا أيضا كتاب محمد احمد خالف الله "الفن القصصي في القرآن الكريم"، والذي كان في الأصل رسالة جامعية للحصول على درجة الدكتوراه، ولكن

---

[٤٠] تناولناه بالعرض والتعليق في كتاب "دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة"، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٢ ٢٠٠٠، ص: ٦٥-٧٢.

[٤١] انظر مناقشتنا لمحتوى هده المجلة الوثيقة القانونية في كتابنا المشار إليه في الحاشية السابقة، ص: ٢٨١-٣٠٩.

جامعة القاهرة رفضتها عام ١٩٤٨، وحولت صاحبها إلى عمل إداري.[٤٢] ويصدق القول كذلك على كتاب خالد محمد خالد "من هنا نبدأ" (١٩٥٠) الذي تمت مصادرته بأمر من النيابة العامة، استنادا إلى "كتاب صاحب الفضيلة رئيس لجنة الفتوى بالجامع الأزهر المؤرخ في أول مايو سنة ١٩٥٠".[٤٣] وقد قررت النيابة العامة -التي سبق لها أن برأت "طه حسين"-إدانة المؤلف والكتاب بعبارات لا تقل قسوة ورجعية وتزمتا عن عبارات تقرير الأزهر.

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

### ٥- اشتراكية الإسلام، أو الإسلام الاشتراكي:

كانت ثورة الجيش في يوليو ١٩٥٢ في الأساس ثورة ضد الفساد، الذي شمل تقريبا كل جوانب الحياة في مصر، من نظامها السياسي إلى الجمود الاجتماعي مرورا بالتزمت الفكري والثقافي، تحت وطأة استعمار غاشم يتحدى بالمهانة اليومية كل

---

[٤٢] يمكن العودة للتفاصيل في مقدمة "أمين الخولي" -الذي كان مشرفا على الرسالة- للطبعتين الثانية والثالثة لكتاب "الفن القصصي في القرآن الكريم"، ط٤، مكتبة النهضة المصرية، ص: ج-م.

[٤٣] انظر العدد الخاص الذي أصدرته جريدة "الأهالي" -جريدة حزب "اليسار: التجمع الديمقراطي الاشتراكي الوحدوي"- متضمنا نصوص المحاكمة والنص الكامل للكتاب، السبت ٤ مايو ١٩٩٦م-١٧ ذو الحجة ١٤١٦.

مشاعر الكرامة الوطنية. كانت قضية القضايا هي التخلص من "الاستعمار" وتحقيق الاستقلال الوطني. يلي ذلك "القضاء على الإقطاع وسيطرة رأس المال على الحكم"، وهو ما تحققت أولى خطواته في صدور قانون "الإصلاح الزراعي"، عام ١٩٥٤ الذي حدد الملكية بمائتي فدان، وقرر توزيع ما زاد عن ذلك من ملكيات على الفلاحين. كان صدور هذا القانون بمثابة الإعلان الأول عن التوجهات الاشتراكية لثورة يوليو، وهي التوجهات التي بلغت أقصى درجات وضوحها في قرارات الستينيات، التي نقلت ملكية كل وسائل الإنتاج للدولة.

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

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

في سياق حمى "حتمية الحل الاشتراكي" التي سادت فترة الستينيات لا في مصر وحدها، بل في سوريا كذلك، صدرت كتب كثيرة من العلماء من رجال الأزهر وغيرهم تؤكد الطابع الاشتراكي للإسلام وتنفي عنه صفة الرأسمالية. ما نكتفي بالإشارة إليه من هذه الكتب كتاب "مصطفى السباعي" أحد قيادات تنظيم "الإخوان

المسلمين السوري" في الستينيات. عنوان الكتاب "اشتراكية الإسلام" (١٩٦١)، وهو كما يقول المؤلف: "يعبر عن رأي طائفة ثالثة وسط، في المجتمع الإسلامي، تقف بين طائفة متطرفة، لا تؤمن بصلاحية ما في يد الأمة من التفكير الإسلامي لحل مشكلات المجتمع. وطائفة ثانية متزمتة سلبية، تؤمن إيمانا غيبيا بأن في الإسلام حلا لهذه المشكلات الاجتماعية كلها، لكنها لا تعرف كيف يحلها."[٤٤]

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

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

---

[٤٤] نقلا عن "أمين الخولي": في أمواهم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٧، ص: ١٢١-١٢٢.

يحجب بعده "المثالي" ولا يخفيه. ومن جهة أخرى لا يزعم الشيخ أن "مثالية" الوحي تطمس بعده التاريخي، إنما تكمن المشكلة في منهج التفسير ونهج التأويل؛ أي كيف نصوغ منهجا يكشف عن البعدين معا ويستخلص المغزى الحقيقي لهذا التوتر الجدلي بينهما. ليس إلا المنهج الأدبي في التفسير إجابة لهذا السؤال. يقول الشيخ بلغته البسيطة الكاشفة في نفس الوقت:

> إن في هذا القرآن ما هو واقع بداتي، من البيئة العربية البدوية الجاهلية، ويظل يتكرر وجوده فيما بقي على الأرض حتى الآن من بيئات في مستوى تلك البيئة العربية، التي حملت الرسالة وجدَّت في أدائها إلى الأمم شرقا وغربا في أنحاء العالم كله، وتركتها في حياة تلك الأمم رسالة بقاء وخلود، يساير الزمن، ويفي بحاجات التقدم. وكانت هذه الواقعيات ضرورية لهؤلاء القوم، حسب حياتهم ليندرجوا في التقدم، ولا يُفْجَأوا بما لا تناله عقولهم؛ فلا يتلقون هذه الدعوة الإسلامية، بله حملهم لها إلى سائر الدنيا وإبلاغها في حرص ويقين.
>
> لكن مع هذه الواقعية، التي تكون ما تكون في درجتها الاجتماعية، تجد في القرآن، وفي الآيات ذات الواقعية أو في آيات أخرى غير قريبة منها، ما هو مثال عالي الأفق، سامي الغاية، ذاهب في الرقي والتقدم إلى أقصى ما تستطيع الإنسانية أن تبلغها برقيها، وتصل إليه في تقدمها؛ فيفهم منها كل جيل ما يفهم، ويحقق منها ما يستطيع.[٤٥]

من هذا المنطلق النظري يناقش الشيخ قضية "المال" في القرآن مبتعدا عن أي محاولة لجذب القرآن إلى أي إطار مذهبي اجتماعي أو سياسي. وهو بهذا يميز بين "مثالية" القرآن وبين "المذهبية" التي يراد جذبه جذبا إليها. في هذا النقاش الذي طُرِح في شكل أحاديث إذاعية في الفترة بين ١٩٤٤ و١٩٥٢، أي قبل أن تصبح الاشتراكية إيديولوجية للدولة والنظام، يجمع الشيخ كل ما ورد في القرآن عن المال محللا مقارنا، كاشفا عن مستويات المعنى والمغزى، مشتبكا مع المفسرين القدماء في حوار نقدي عميق وخلاق، لكي يصل إلى حل مشكلة المال "حلا تطمئن له القلوب بهدي القرآن". والخلاصة التي يتوصل إليها الشيخ يطرحها في مقدمة الكتاب، الذي جمع فيه تلك الأحاديث لينشرها بين الناس مطبوعة، على النحو التالي

---

[٤٥] في أموالهم، سبق ذكره، ص: ١١-١٢.

وهو –القرآن– كدأبه، الذي أنِسْناه منه يجمع بين الواقعية والمثالية في ذلك التدبير، جمعا لبقا مرنا مسايرا للحياة، مهيِّئا للإنسانية أسمى ما تستطيع التطلع إليه من الآفاق. فهو حين يحمي الملكية الفردية واقعي: لا يفجأ الناس بتجريدهم من أموالهم تجريدا يفتر همتهم، ويثني عزائمهم، ويُقعدهم فلا يبتكرون ولا يجددون، ولا يذودون عن حماهم. ثم هو حين يهز أسس هذه الملكية الخاصة، كما رأيناه، يكون مثاليا: يكفكف من غلواء الأغنياء، ويزلزل صلتهم بأموالهم، ويجعلها للناس جميعا، وأصحابها عليها أمناء مُستخلفون، وهو ما الله لا مالهم. وبهذا التعديل الديني الأساسي، السماوي الصبغة الإلهي الروح، يوقيهم أخطار الجموح في التملك، والوصول إليه بأي وسيلة، وإهدار الخلق والفضيلة، والإسراف في التمتع، ونسيان حق الجماعة، أي حق الله، الذي هو صاحب المال. ثم يمضي الناس في طريقهم، يتقدمون ويتعلمون ويرقون، ويتطلعون إلى المثل السامية؛ فتهيئ لهم مثالية القرآن من ذلك ما لو صار عموما محضا واشتراكا كاملا، ونسيانا للذات تاما، لما رأى فيه القرآن بأسا، ولا حال دونه. فليهذبوا غريزة التملك ما استطاعوا، وليعدلوا بينتهم ما تساموا، فتلك مرامي القرآن وتوجيه هديه.[٤٦]

هل يمكن أن نقول إن "أمين الخولي" هو اليساري الإسلامي الأول؟ بل يحق لنا أن نقول أنه الاشتراكي الحقيقي قبل أن تصبح الاشتراكية بضاعة مطروحة في الطريق يسعى الجميع إلى الاندماج في تيارها بالتلفيق. إن النتائج التي توصل إليها بمنهجه الأدبي في التفسير لا تدل على كفاءة المنهج فقط، بل تشير إلى قدرته الفذة على الكشف عن مستويات من الدلالة تجعل القرآن حقا صالحا لكل زمان ومكان، لا بما يقول ويفصح، بل بما يشير ويومئ. يفصح القرآن عن "واقع" تاريخي، هو واقع العرب ومستوى إدراكهم في بحسب ثقافتهم في القرن السابع، لكنه يشير ويومئ إلى مرام بعيدة ترقى إلى المثال. إن محاولات جذب القرآن للتأويلات المذهبية، بما في ذلك التفسير العلمي الذي ينقده "الخولي" أشد النقد، هو جنب للمثالي إلى أرض "الواقعي"، بينما "الواقعي" في القرآن هو المؤدي إلى "المثال". بعبارة فإن محاولات التأويل المذهبي، أيا كانت، تقلب المعادلة، وتدمر البنية، وتفسد المعاني والدلالات معا.

---

[٤٦] السابق، ص: ١٢-١٣.

لهذا سارع "الخولي" إلى نقد كتاب "مصطفى السباعي" عن "اشتراكية الإسلام" نقدا تفصيليا من منظور منهجي[٤٧]، هو ما يسميه "المنهج الإسلامي الكلي" في ممارسة الشئون الدينية والدنيوية معا. وليس المنهج الإسلامي في نظر "الخولي" إلا "المنهج القرآني".[٤٨]

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

### ٦- الهزيمة وانتصار السلفية:

كانت هزيمة الجيوش العربية أمام جيش إسرائيل في الخامس من شهر حزيران (يونيو) ١٩٦٧ نقطة تحول فاصلة في مسيرة الخطاب العربي عموما، وفي مسيرة الخطاب الديني على وجه الخصوص. ويمكن المقارنة إلى حد كبير بين تأثير هزيمة حزيران وتأثير حدث إلغاء الخلافة العثمانية قبل الهزيمة بأكثر من أربعين سنة. كان قرار إلغاء الخلافة في تركيا في سياق التحديات الإمبريالية الأوروبية قد خلق حالة من الاضطراب السيكولوجي في الوعي الإسلامي نتيجة غياب الرمز

---

[٤٧] انظر المصدر السابق، ص: ١٢١-١٥٤.

[٤٨] السابق، ص: ١٦.

الجامع، الأمر الذي أفضى إلى عودة الخطاب الديني إلى التمسك بتقليديته المغرقة في السلفية. لم يعد الهدف إعادة الفهم وتجديد التفسير، بل صار هو حلم استعادة الماضي اليوتوبي بإعادة تأسيس الخلافة. وكان تأسيس "حسن البنا" لجمعية "الإخوان المسلمين" في مصر عام ١٩٢٨ يهدف إلى تحقيق هذه العودة، التي كان من أهم دعاتها قبل "البنا" الشيخ "محمد رشيد رضا" كما أسلفنا.

يمكن مقارنة الأثر السيكولوجي الذي أحدثته هزيمة حزيران في الوعي العربي والإسلامي بالأثر الناتج عن إلغاء الخلافة. لقد أبرزت الهزيمة حالة التفكك والتخلف والضياع في بنية المجتمعات العربية. لكن لأن الهزيمة وقعت بيد جيش الدولة العبرية، دولة اليهود، فقد اعتبرت هزيمة "دينية"، واعتبر الصراع العربي الإسرائيلي صراعا بين الإسلام واليهودية. ولما كان من المستحيل تحميل الدين ذنب الهزيمة فقد تم تحميلها لابتعاد المسلمين عن دينهم. هناك مؤشرات كثيرة تؤكد هذا الاستنتاج. يكفي هنا الاستشهاد بما قاله أحد أقطاب الخطاب الديني في مصر في بداية السبعينيات في برنامج تليفزيوني شهير من اعتبار الهزيمة "خيرا" لأنها كشفت للمسلمين ضعفهم الناتج عن هجرهم لدينهم. وذهب الشيخ "محمد متولي الشعراوي" إلى حد القول إنه سجد لله شكرا على هذه الهزيمة؛ لأنه لو كانت الجيوش العربية هزمت إسرائيل لكان ذلك يعد انتصارا للعلمانية والإلحاد (يقصد النظام السياسي المصري الاشتراكي في الستينات) على التدين (يقصد المجتمع اليهودي في إسرائيل،) والله سبحانه لا يرضى ذلك ولا يقبله.[٤٩]

في هذا السياق -سياق الهزيمة العربية الشاملة، تلك الهزيمة التي تم تفسيرها تفسيرا دينيا- نتوقف عند مفكر من أهم مفكري هذه المرحلة، وهو مفكر يمكن تصنيفه فكريا في خانة "اليسار" وإن كان منهجيا ينتمي إلى "السلفية. ذلكم هو المفكر السوداني "محمود محمد طه" (١٩٠٩-١٩٨٥)، الذي قام النظام السوداني بإعدامه رغم تجاوزه سن السبعين، بناء على الاتهام بالردة. ينتمي خطاب محمود محمد طه إلى نمط

[٤٩] انظر مناقشتنا لهذا الرأي في "نقد الخطاب الديني"، مكتبة مدبولي بالقاهرة، ط٣، ١٩٩٥، ص.

الخطاب الإصلاحي دون شك، وهو النمط الذي يستغرقه الاجتهاد الفكري أكثر مما يشغله النشاط السياسي. وزعامة محمود طه لحزب "الإخوان الجمهوريين" لا ينفي هذه الحقيقة؛ لأن هذا الحزب ظل حزبا نخبويا، أو حزب المثقفين إذا شئنا الدقة، ولم يكن أبدا حتى إعدام محمود طه حزبا جماهيريا بأي معنى من المعاني. بدأ محمود طه إنتاج خطابه الفكري وممارسة نشاطه السياسي في مناخ تحوّل "الإخوان المسلمين" في مصر من "الإصلاح" إلى "السلفية"، وهو تحوّل طال "الإخوان" في السودان وتفاعل مع مناخ "الطائفية"؛ فخلق مشكلات شكّلت إلى حد كبير حدود خطاب محمود طه وآفاقه. ولابد من إضافة بعد آخر ساهم في تشكيل خطاب محمود طه: ذلك هو بُعد العلاقة بالآخر الأوروبي وطبيعة التحدي الذي تطرحه هذه العلاقة. ومن الضروري الإشارة كذلك إلى أن الانفتاح الذي عاشه العالم العربي في عقد الستينيات على المعسكر الاشتراكي، مقارنة بعلاقة العداء والصراع ضد المعسكر الرأسمالي، كان له دور إيجابي في خطاب "محمود طه"، خلافا للدور السلبي الذي مارسه الانفتاح ذاته في خطاب معاصره المصري "سيد قطب."

يبدأ محمود طه –شأنه شأن كل الإصلاحيين– بنقد حالة "التخلّف" التي يعيشها العالم الإسلامي، لكنه يفسر حالة التخلف تلك –ككل السلفيين– بالبعد عن الإسلام. إن حال المسلمين اليوم هو التمسك بالشريعة (العروة الوثقى) منفصمة عن الدين (الإيمان بالله والكفر بالطاغوت) في حين أن الإسلام "الصحيح" يكمن في عدم "الانفصام" أو الفصل بينهما. إن الشريعة التي يتصوّر المسلمون اليوم أنها "الإسلام" ليست إلا "ظاهر القرآن"، بينما يكمن الإسلام الحقيقي في معناه الباطن. وهنا على وجه التحديد –أي في هذا التمييز بين "ظاهر" المعنى القرآني، الذي تمثله الشريعة، وبين "باطن" المعنى الذي يتمثل في الإيمان– تتمثّل خصوصية خطاب محمود طه، تلك الخصوصية التي تميّزه عن الخطاب السلفي التقليدي، و تدخله في دائرة الخطاب الإصلاحي. لكن إصلاحية محمود طه تختلف كثيرا عن إصلاحية محمد عبده، وذلك بقدر ما يختلف التحدّي الذي واجهه عبده عن ذلك الذي واجهه طه. كان التحدي الذي واجهه عبده: كيف يمكن للعالم الإسلامي أن يحقق "التقدّم" الذي حققته أوروبا مع الاحتفاظ بعقيدته وشريعته؟

كان التحدي مطروحا وأوروبا تبدو – على الأقل لعين المراقب من الخارج – كيانا ثابتا موحّدا يتلخّص في "القوة" و"التقدّم". كان هذا الكيان الموحد لأوروبا قد انقسم في زمن محمود طه إلى معسكرين يتنازعان السيطرة والسيادة على العالم "الثالث"، الذي يضم العالم الإسلامي.

كان التحدي الذي يواجه العالم الإسلامي بعد الحرب العالمية الثانية، وما يزال، تحديا أكثر تعقيدا وتركيبا. وقد كان عقد الستينيات، الذي أنتج فيه محمود طه خطابه، يمثل مرحلة دقيقة في سياق هذا التحدي. كان السؤال هو: كيف يمكن للعالم الإسلامي، المنفلت حديثا من أسر "الاحتلال" العسكري، أن يحافظ على استقلاله في مناخ صراع الحرب الباردة المحتدم بين القوتين العظميين، وأن يحقق في الوقت نفسه "التقدّم" – الضامن الوحيد للاستقلال– مع المحافظة على هويته/الإسلام؟ لم تعد إجابات محمد عبده كافية في سياق هذا التحدي المعقد؛ لأن الإطار المرجعي الوحيد لنموذج القوة والتقدم فقد صلابته ويقينه المرجعي، وصار إشكاليا في حد ذاته. لذلك يقدم "محمود طه" الإسلام حلا لمشكلات البشرية كلّها، لا لمشكلات العالم الإسلامي وحده: لقد وصل الصراع بين القوتين إلى طريق مسدود خلقه التقدم المذهل في أسلحة الدمار والهلاك، بحيث أصبح من المستحيل أن تكون الحرب حلاّ مطروحا. هذا تطور إيجابي في رأى محمود طه؛ لأنه يجعل الحاجة إلى "الوحدة" بديلا عن الصراع مطلبا ملحّا.[٥٠]

ولا يمكن تحقيق هذا المطلب الجوهري إلا بتحقيق "السلام"، الذي يستحيل أن يتحقق بدوره إلا بسيادة حكم "القانون والعدل. والإسلام هو "المنهاج" الوحيد القادر على تحقيق إطار "المدنية" التي توفّر حكم القانون والعدل.[٥١]

---

[٥٠] مشكلة الشرق الأوسط، الخرطوم، ١٩٦٧، ص: ٩.

[٥١] المرجع السابق، ص:١٢.

وقانون العدل الذي يوفّره الإسلام يقوم على ثلاثة مبادئ أساسية: المساواة الاقتصادية (الاشتراكية،) والمساواة السياسية (الديمقراطية)، فالمساواة الاجتماعية "بين الناس من كل لون وجنس ودين"[٥٢].

من إشكالية "حكم الوقت" بالنسبة للبشرية في القرن العشرين تتحدّد إشكالية العالم الإسلامي عامة والعالم العربي على وجه الخصوص. من الواضح أن الهزيمة العسكرية والسياسية التي منّى بها العرب في حزيران (يونيو) ١٩٦٧ تمثل عند طه، كما عند الكثيرين، مظهرا لأزمة خطيرة لابد من تلمّس أسبابها ونتائجها وصولا لإدراك كيفيّة تجاوزها بالخروج منها. تتلخّص الأزمة في نظر "محمود طه" في عجز القيادات العربية –و"عبد الناصر" هو النموذج الممثل لهذا العجز بامتياز عند طه– عن إدراك "حكم الوقت" بالنسبة للوضع العالمي.

إن للهزائم المتكررة التي منّى بها العرب –١٩٤٨، ١٩٥٦، وأخيرا ١٩٦٧– جانبا إيجابيا يتمثّل في التنبيه إلى أصل "الداء" وحقيقة المرض الذي تعد تلك الهزائم المتكررة أعراضا –مجرد أعراض– له. ذلك هو داء "العصبية" ومرض "القومية"، الذي على أساسه يقيس العرب قامتهم إلى تحديات العصر الحاضر.[٥٣]

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

> من الخطأ الشنيع أن يظن إنسان أن الشريعة الإسلامية في القرن السابع تصلح، بكل تفاصيلها، للتطبيق في القرن العشرين؛ ذلك بأن اختلاف مستوى مجتمع القرن السابع عن مستوى القرن العشرين أمر لا يقبل المقارنة، ولا يحتاج العارف ليفصّل فيه تفصيل، إنما هو يتحدّث عن نفسه. فيصبح الأمر عندنا أمام إحدى خصلتين: إما أن يكون الإسلام، كما جاء به المعصوم

---

[٥٢] السابق، ص: ٢٣.

[٥٣] السابق، ص: ٥.

بين دفّتي المصحف، قادرا على استيعاب طاقات مجتمع القرن العشرين؛ فيتولّى توجيهه في مضمار التشريع وفى مضمار الأخلاق، وإما أن تكون قدرته قد نفدت وتوقفت عند حد تنظيم مجتمع القرن السابع والمجتمعات التي تلته مما هي مثله، فيكون لبشرية القرن العشرين أن تخرج عنه، وأن تلتمس حلّ مشاكلها في فلسفات أخريات، وهذا ما لا يقول به مسلم. ومع ذلك فإن المسلمين غير واعين بضرورة تطوير الشريعة. وهم يظنون أن مشاكل القرن العشرين يمكن أن يستوعبها، وينهض بحلّها، نفس التشريع الذي استوعب ونهض بحلّ مشاكل القرن السابع، وذلك جهل مفضوح.[٥٤]

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

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

---

[٥٤] الرسالة الثانية من الإسلام، الخرطوم، ط ٥، ص: ٨.

### ٧- إعلان ميلاد اليسار الإسلامي:

لقد طرح مصطلح "اليسار الإسلامي" لأول مرة فيما نعلم في بداية الثمانينيات في مصر في كتابات الدكتور "حسن حنفي"، وذلك في العدد الأول -والوحيد الذي صدر- من مجلة "اليسار الإسلامي: كتابات في النهضة الإسلامية" وهي مجلة كانت تسعى لإحياء المشروع النهضوي الإسلامي الذي سبق أن عبرت عنه مجلة "العروة الوثقى" التي كان يصدرها من باريس كل من "جمال الدين الأفغاني" و"محمد عبده" في نهاية القرن التاسع عشر. ولأننا قد حللنا تحليلا تفصيليا أطروحات "اليسار الإسلامي" كما تتجلى في كتابات "حسن حنفي"،[٥٥] فإننا نكتفي هنا بأن نتساءل عن دلالة هذا الإعلان المفاجئ عن "الإسلام السياسي" كتيار فكري متميز، وعن حالة الموت المفاجئ أيضا تلك التي أصابته لحظة الميلاد.

إذا كان حسن حنفي هو الذي صك مصطلح "اليسار الإسلامي" فإن بعض الدراسات التاريخية التي صدرت في السبعينيات -في مصر أيضا- كانت قد وظفت مصطلحات "اليسار" و"اليمين" في وصف بعض الاتجاهات السياسية والفكرية في التاريخ الإسلامي. نذكر في هذا الصدد دراسة "أحمد عباس صالح" "اليمين واليسار في الإسلام"[٥٦]، كما نذكر أيضا دراسة "محمود إسماعيل" بعنوان "الحركات السرية في الإسلام".[٥٧] وقد ساهم "حسن حنفي" نفسه في هذا التيار من الدراسات بدراسة نشرها في مجلة "الطليعة" القاهرية -وهي مجلة يسارية الطابع والمتحوى- بعنوان "اليمين واليسار في الفكر الديني"[٥٨]، وهي الدراسة التي أعاد نشرها في المجلد السابع من

---

[٥٥] وذلك في الفصل الثاني من كتاب "نقد الخطاب الديني" المعنون "التراث بين التأويل والتلوين: دراسة في مشروع اليسار الإسلامي". انظر الطبعة الثالثة، مكتبة مدبولي بالقاهرة، ١٩٩٥، ص: ١٣٧-١٩٣.

[٥٦] صدرت عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر في بيروت عام ١٩٧٢.

[٥٧] صدرت عن دار "روز اليوسف" بالقاهرة عام ١٩٧٣.

[٥٨] عدد شهر أكتوبر عام ١٩٧٦.

موسوعته (الدين والثورة في مصر ١٩٥٢-١٩٨١)[٥٩] بعد أن أضاف إليها مقالات أخرى تسير في نفس الاتجاه سبق نشرها في الصحف والدوريات.

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

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

[٥٩] عنوان "اليمين واليسار في الفكر الديني" (مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٨٩.)

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

غنيّ عن البيان أن الانشقاقات التي حدثت في السّجن داخل حركة الإخوان المسلمين -بفضل كتابات سيّد قطب بصفة خاصة- كان لها تأثير كبير في تدشين "العنف" الدموي سلاحا رئيسيا للقضاء على المجتمع "الجاهلي" وإقامة دولة "الإسلام" . هكذا بدأ نشاط جماعة "منظّمة التحرير الإسلامية"- بزعامة "صالح سرية"، الذي يقال إنه كان موظّفا فلسطينيا في مقر الجامعة العربية في القاهرة وعضوا في جماعة الإخوان المسلمين المصرية - بأحداث الكلّية الفنّية العسكرية في ١٨ أبريل ١٩٧٤. وفى ٣ يونيو ١٩٧٧، أي بعد أقل من ستة شهور من أحداث الانتفاضة الشعبية -التي ظل السادات يصرّ على إطلاق اسم "انتفاضة الحرامية" عليها- في شهر يناير، قامت جماعة "التكفير والهجرة" بزعامة "مصطفى شكري" باختطاف الشيخ "محمد حسين الذّهبي" -وكان وزيرا سابقا للأوقاف والشئون الدينية- وقتله. وتنامى مسلسل العنف في الصعيد والمناطق العشوائية في القاهرة، خاصة ضد "الأقباط" الذين اعتبروا بمثابة "رهائن" في الصراع ضد النظام السياسي للدولة. ووصل المسلسل إلى "ذروة" حبكته الدرامية حين قام تنظيم "الجهاد" بتخطيط المهندس "محمد عبد السلام فرج" -مؤلّف "الفريضة الغائبة"- باغتيال رئيس الدولة في يوم الاحتفال الكبير، السادس من أكتوبر ١٩٨١، بعد عشر سنوات من بداية التحالف.

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

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

مهندسين يمكن استئجارها. وواقع الحال أن مهمة استخراج البترول وتصديره، بل وتصنيعه، تم إسناده إلى شركات أجنبية.

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

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

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

كانت العوامل السابقة وراء أزمة تيار اليسار، ومن ثم كانت تلك الحاجة الملحة للتعبير عن نفسه والإفصاح عن وجوده. ولكن هذا الإعلان كان في تقديري محاولة لاختراق الحصار وتجاوز الأزمة، أكثر منه تعبيرا عن نمو وتطور؛ كان أقرب إلى صحوة أشبه بصحوة الموت. كان أشبه ب"تغريدة البجعة" على حد تعبير "زكي نجيب محمود" عن نفسه في سيرته الذاتية "حصاد السنين".[٦٠]

**تعقيب:**

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

---

[٦٠] انظر تحليلنا للكتاب ولفكر "زكي نجيب محمود" في: الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٠، ص: ٦٧ وما بعدها.

"المسلمة" دون التضحية بأحد العناصر لحساب العنصر الآخر؟ وأخيرا هل يمكن لتيار اليسار الإسلامي العربي أن يحفر لنفسه مجرى عميقا رغم كل المعوقات السياسية والاجتماعية، ورغم الضغوط التي تمثلها حقيقة "الانحياز الأمريكي" الأعمى لإسرائيل ضد الفلسطينيين في الصراع العربي الإسرائيلي، فضلا عن إصرارها على استمرار العدوان والحصار ضد الشعب العراق بالاحتلال الكامل لأراضيه والتحكم المطلق في مقدراته، فضلا عن التهديد الجاثم لأي دولة لا تخضع خضوعا كاملا لشروط الإمبراطورية الجديدة؟ تلك أسئلة تكشف عن حجم التحديات، التي يمكن أن تكون عوائق مخيفة، هذا رغم أن عدد المسلمين الذين يعيشون في الغرب -أمريكا وأوروبا- في تزايد جعل من "الإسلام" واحدا من الأديان المعترف بها. هل يمكن أن يولد "إسلام أوروبي" كما يحلم بعض الطامحين؟ أي إسلام سيكون؟ ما هي ملامحه؟ وما هي قواعده العقيدية واللاهوتية، وما هي ملامحه الإنسانية؟ ومن سيساهم في صياغة هذا الإسلام المرتقب، ومن أي موقع، وبأي منهج؟ حزمة أخرى من الأسئلة. ما أكثر الأسئلة، وما أحوجنا إلى التفكير.