

في ذاكرة التنوير



كُتّاب العدد :

* محمد جبريل

* محمد عزت



محمد جبريل
كاتب مصري

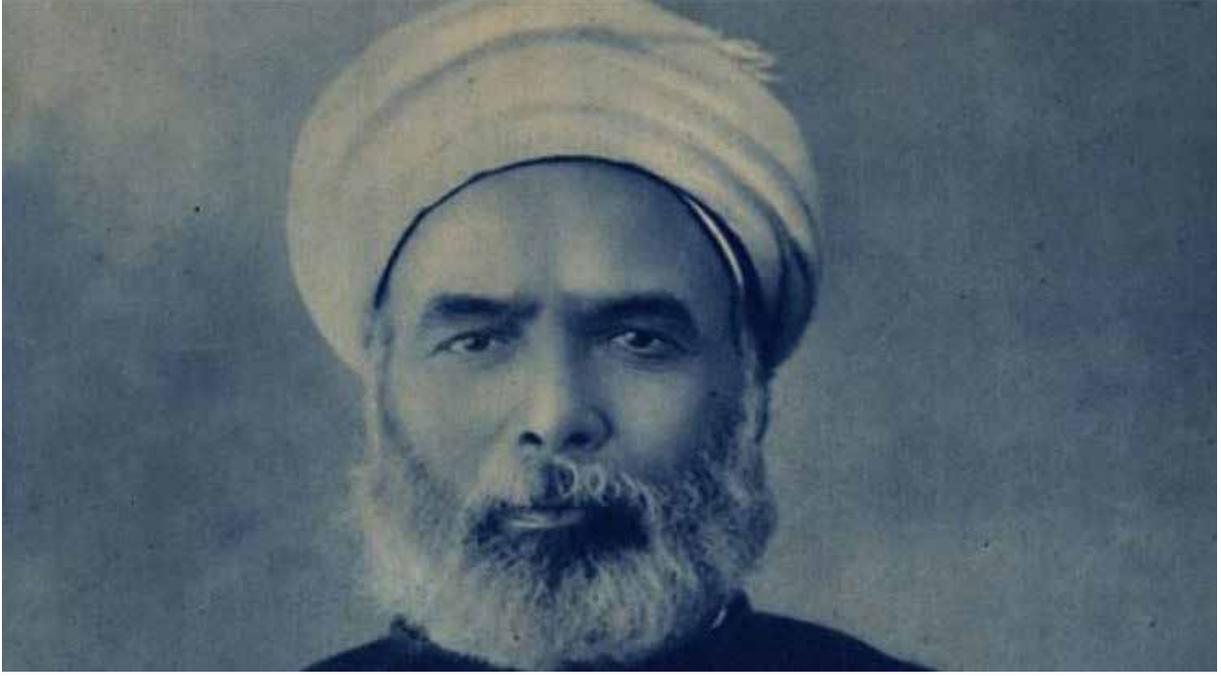
رشيد رضا والإصلاح الديني ... انقلاب على الانقلاب



(بقيادة تلميذه حسن البنا) نموذجه
الأول والأبرز.

ومن أجل تأكيد صحة تلك
الافتراضات؛ يتعين مناقشة طبيعة
«الإصلاح»، وحدوده، وعلاقته بفكر
رشيد رضا، وبحث ما إذا كان رضا منقلباً
فعالاً على فكر الإصلاح؟ وما حيثيات

من الشائع عن الشيخ رشيد رضا؛
أنه نفذ انقلاباً فكرياً على تعاليم الإمام
محمد عبده، أو على مدرسة الإصلاح
التوفيقية (بقيادة جمال الدين الأفغاني،
ومحمد عبده) لصالح «التسلف»؛
وأنه كان حلقة الوصل (الإشكالية) بين
مدرسة «الإصلاح» والإسلام الحركي،
الذي كانت جماعة الإخوان المسلمين



الإمام محمد عبده

التي تهدف لتخريج موظفين؛ لينتقل إلى مدرسة حسين الجسر (الوطنية الإسلامية)، ويدرس فيها علوم الشريعة واللغة، وبعد إغلاق المدرسة، شرع في طلب العلم في المدارس الدينية في طرابلس.

سيطبع هذا التكوين (أحادي الثقافة) مسيرة رشيد رضا بأكملها؛ إذ ظلّ حتى رحيله يشعر بالافتقار الذاتي ثقافياً، ولم يسع لتعلّم لغة أجنبية (وإن كان اطلع على بعض الكتب المترجمة)، أو لإقامة أيّة علاقات مع الأوروبيين، على عكس أستاذه، محمد عبده، الذي أتقن الفرنسية، وأقام علاقات وثيقة مع مفكرين وساسة أجنبي.

وبواسطة هذه العلاقات بالذات استطاع محمد عبده تأمين دعم مالي

هذا الانقلاب؟ وما علاقة الشيخ بسياقه الاجتماعي والتاريخي؟ وأخيراً مدى تكريسه للرؤية الأصولية للعالم، وهل كان رائدها في الأساس أم حلقة إشكالية من حلقاتها؟

بدايات المصلح ومازق الإصلاح

في الوقت الذي انطلقت فيه دعوات الإصلاح من القاهرة، ظهرت نشاطات إصلاحية في الشام، كان من أبرز أعلامها حسين الجسر، الذي درس في الأزهر، ثم أسّس في طرابلس المدرسة «الوطنية الإسلامية»، التي درس فيها رشيد رضا.

كان رضا قد وُلد في القلمون، لعائلة من «الأشراف»، وتعلّم في كتاب القرية، ثم دخل مدرسة حكومية، لم يلبث فيها سوى عام واحد، لسخطه على مناهج التدريس

«كان رشيد رضا الصوت الأكثر بروزاً في معارضة فصل الخلافة عن السلطنة والأكثر صخباً بعد سقوط الخلافة نفسها»

مقالات جريدة «المقتطف» العلمانية؛
ومن ثم فقد كانت مجلة سياسية بالمعنى
العميق.

فقد كانت فكرة الجامعة الإسلامية
(وهي فكرة سياسية)، هي الأساس
الفكري للمجلة، وفي تحديده لها، يقول
رضا: «لها [الجامعة] طرفان: أحدهما
يضمّ المعتقدين بالدين الإسلامي، الذين
يربطهم رابط الأخوة الإيمانية حتى يكونوا
جسماً واحداً، وقد انحلت هذه الرابطة،
لكنّها لم تنته، غير أنّ من الممكن توثيقها
وشدّها بعدد من الإجراءات العامة
والخاصة. أمّا الطرف الآخر؛ فهو الذي
يربط المسلم وغيره من أرباب الملل برابطة
الشريعة العادلة، وهذه الرابطة طرأ عليها
ما حلّ عقدها في بعض الحكومات، وما
أزالها كلياً في حكومات أخرى، فصار الحال
يقضي على المسلمين في كلّ قطر أن يسعوا
بالاشتراك مع مواطنيهم الذين يحكمون
معهم بحكومة واحدة إلى كلّ ما يعود على
وطنهم وبلادهم بالعمران، ويفجّر فيهم
ينابيع الثورة من أجل مزيد من المنعة
والقوة والاستعداد».

وإداري لرشيد رضا، حين قرّر تأسيس مجلة
«المنار» ١٨٩٨، ومن خلال خبرته السياسية،
قدّم لرضا نصيحة تمثّل خلاصة تجربته،
وهي الابتعاد عن الصراعات السياسية
المباشرة، والانغماس في قضايا التربية
والتعليم، وانتشال الأمة من التخلف
والضعف، برسم المواجهة طويلة المدى
مع الآخر الاستعماري، لا المواجهة العاجلة
والمباشرة، كما أمّل الأفغاني.

تأسست «المنار» في الأساس لإحياء
تعاليم «العروة الوثقى»، التي أطلقها
الأفغاني وعنده عام ١٨٨٤، والتي لم
يصدر منها إلا ١٨ عدداً، بعد أن نزع رضا
عن تلك التعاليم طابعها السياسي، حتى
تتلاشى المتاعب المتوقعة من قبل الإنجليز
والسلطة في مصر، وصارت «المنار» استثناءً
للخط التحريري الاجتماعي والفكري الذي
صاغه الشيخان، خصوصاً فيما يخصّ
الوحدة الإسلامية.

ورغم تخليّ الشيخ رضا عن أيّ طرح
سياسي مباشر، إلا أنّ السياسة كانت حاضرة
دائماً في اختياره لموضوعاته، وفي ردوده على



جمال الدين الأفغاني

وينيط رضا ثلاث مهمات بهذه الجمعية :
١- تلافي البدع والتعاليم الفاسدة قبل انتشارها.
٢- إصلاح الخطابة.
٣- الدعوة إلى الدين.

وهو يعلق آمالاً عريضة على هذه الجمعية، أهمها إحداث تقارب بين الحكومات الإسلامية، والاتحاد على صدّ هجمات أوروبا، وإيقاف مطامعها عند حدود معينة! ويرسم لها أفقاً صاغه على غرار التحالف البريطاني الفرنسي في السياسة الخارجية، والنموذج الأمريكي في الإصلاحات الداخلية المتعلقة بالتربية والتعليم.

واعتقد رضا أنّ بالإمكان تحقيق الجامعة الإسلامية عبر الترويج للوسائل التي تؤدي إليها، مثل الإصلاح الديني، ورغم تخليه عن العمل السياسي الصريح، إلا أنّه كان مدركاً أنّ إصلاحاً من هذا النوع لن يتحقق بمعزل عن إرادة سياسية «تجمع كلمة المسلمين على عقيدة واحدة وقانون شرعي واحد، ولغة واحدة (هي العربية)».

وبالنسبة إليه؛ فإنّ الإصلاح المأمول «يتوقف على تأليف جمعية إسلامية، تحت حماية الخليفة، يكون لها شعب في كلّ قطر إسلامي، وتكون أعظم شعبها في مكة المكرمة، التي يؤمّها المسلمون من جميع الأقطار، ويتآخون في مواقعها ومعاهدها المقدسة، وأهم اجتماعات هذه الشعبة تكون في موسم الحج الشريف».



تمثال ابن خلدون في تونس العاصمة

يرفض رضا أن تكون الشورى مجرد «اأثمار بأمر الدين وعمل بهدايته»؛ بل يجب أن تكون انعكاساً ميكانيكياً للارتقاء الاجتماعي، وإلا لن يطول العهد عليها، كما كان الحال مع حكومة الشورى عند المسلمين الأوائل؛ إذ لم تلبث أن عصفت بها العصبية في مهدها. وعليه؛ يستنتج أنّ «التاريخ الطويل للاستبداد في مسيرة الأمة التاريخية كان ثمرةً لعدم استعداد المحكومين للسيطرة على حكامهم، بسبب قلة معارفهم الاجتماعية» (كما يقول فهمي جدعان في كتابه «أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث» ١٩٨٨).

في طبيعة الحال، تطلّب النوعان من المواجهة، السياسية والحضارية، اعترافاً بتخلّف المسلمين، مع تنزيه الإسلام عن

ويدرك المصلح السوري محدودية الجانب التربوي والتعليمي في الإصلاح المأمول؛ لذا يضع شرطين لهذا الإصلاح: أولهما: أن يكون الحكم شورياً قائماً على العدل والمساواة بين الرعية، يتولاه موظفون أكفاء يكونون بمثابة «أجراء للأمة»، ليسوا سادة لها، ولا مستبدين عليها.

والثاني، وهو مرتبط بالأول: تغيير أفكار الأمة وأخلاقها بنشر العلوم والآداب الاجتماعية والأخلاقية، حتى يولد لدى الأمة، ولدى الحكام في آن، الاستعداد للإصلاح.

وفي ملاحظة بالغة الخطورة، وهي مستوحاة من فلسفة ابن خلدون الاجتماعية،

«لم يكن انقلاب رضا على أستاذه محمد عبده كاملاً فقد جراه في رؤيته السياسية وعُرف بموقفه المهادن من الاستعمار»

سريعاً لينتقل إلى غيره، وما كان يقاربه محمد عبده بحذر وروية، اشتبك معه رشيد رضا بتصلب وعنف شديدين؛ إذ تجاوز الشيخان معاً، ليستلهم ابن تيمية، ويستدعيه، كي يشارك في حملته الضارية على الصوفية التي شنتها «المنار».

وليس معقولاً أن يستدعي رضا ابن تيمية في البدع ويتجنب رؤيته للإصلاح؛ فحين تعلق الأمر بـ «السلف الصالح»، الذي حاول محمد عبده، بعنادٍ حديدي، التخفف من سلطته، دافع رضا عن تلك السلطة المعيارية بحسّ تكفيري عالٍ تظهر عليه بصمة ابن تيمية بشكل لا تخطئه العين.

وضمن هذه الروح؛ ألغى رضا وظيفة العقل، تقريباً، بحصر دوره في إقامة الدلائل على صحة العقائد، ومن ثمّ تحدّد مسبقاً موقفه من الاجتهاد؛ فرغم رفضه «النظري جداً» لإغلاق باب الاجتهاد، إلا أنّه، بتعريفه للاجتهاد بأنّه «تقيّد محض بأحكام القرآن والسنة وسيرة السلف الصالح»، يكون قد وضع حجراً إضافياً خلف باب الاجتهاد الموصد.

التسبّب في ذلك، وكأثرٍ من آثار التلمذة الفكرية على عبده والأفغاني، أعطى رضا أولوية حاسمة للإسلام في تطوير حياة المسلمين المعاصرين وانتشالهم من التخلف؛ فـ «القرآن هو الحلّ» لكلّ المشكلات، وبالرجوع إليه تعود للأمة وحدتها، وثُقام فيها الشورى والعدل (كما يقول أحمد صلاح الملا، في كتابه «جذور الأصولية الإسلامية في مصر المعاصرة، رشيد رضا ومجلة المنار ١٩٣٥-١٨٩٨».

حتى هنا كانت الأساسات الفكرية لمدرسة الإصلاح متفقاً عليها بين أعلامها الثلاثة؛ فأزمة المسلمين تكمن في انحرافهم عن الإسلام؛ فهم كانوا أعزاء وأقوياء حين كانوا متمسكين بتعاليم الله تعالى، وحين تخلوا عنها كان من الطبيعي أن يصابوا بالتخلف والانحطاط، وحتى يمكن رفع هذه العقوبة الإلهية، تجب العودة إلى الإسلام.

حيثيات الانقلاب المنقوص

اتفق أعلام الإصلاح على تطهير الإسلام من شوائبه، وبدؤوا بالتصوف، إلا أنّه ما كان يدينه الأفغاني، وينتهي منه



استيلاء إيطاليا على طرابلس عام ١٩١١

حوّل بموجبه «الإصلاح» من أيديولوجيا تجميع ومواجهة للمحتل الغربي، إلى خطة بعيدة المدى لإصلاح البناء الفكري للعالم الإسلامي، وبهذا المعنى يكون مشروع رشيد رضا بمثابة استئنافٍ، بوجهٍ ما، للأفغاني؛ أي نقّذ انقلاباً على الانقلاب.

نتمة الانقلاب

لم يكن انقلاب رشيد رضا على أستاذه كاملاً؛ فقد جراه في رؤيته السياسية، وعُرف بموقفه المهادن من الاستعمار، منذ أن انطلقت مجلته «المنار»، حتى تبشير الحرب العالمية الأولى، التي تحوّل موقف رضا خلالها نحو الاحتلال الإنجليزي من الرضا إلى العداة؛ لتيقنه من خيانة بريطانيا للمسلمين.

وطبيعي في مسار كهذا أن يعيد رضا تثبيت مفهوم «الإجماع» كسلطة مقيدة للاجتهاد، حتى كاد أن يساويه مع سلطة القرآن والسنة، وطبيعي أيضاً أن يكون موقفه في علم الكلام متناغماً مع موقفه في الفقه؛ إذ كان منذ بداياته الأولى رافضاً للمعتزلة ومنحاهم العقلاني، وظلّ مُحصناً طويلاً من تأثيرات أستاذه محمد عبده، الذي تميّز بحسّ اعتزالي رصين (لاحقاً) سيحاول رضا تطهير محمد عبده من درائن الاعتزال؛ وسيحشد كل الأدلة الممكنة والمتخيلة حتى يُثبت أنّ الآراء الاعتزالية المنسوبة إلى الإمام مدسوسة عليه).

كان الشيخ محمد عبده قد نقّذ انقلاباً فكرياً على جمال الدين الأفغاني،

كان هذا هو العنصر المفقود للانقلاب، وكان على رضا، من أجل إتمام انقلابه، العودة إلى الأفغاني ومواقفه المتصلبة من الاستعمار، وستحمل هذه الخلاصة صدمة، من نوع ما، لمن رأوا في رشيد رضا منافحاً دائماً عن قضايا الأمة ومناضلاً لا يلين ضد الاستعمار.

طوال الوقت أظهر رضا موقفاً مناهضاً للاستعمار، من خلال مقالاته «نصف النارية» التي، رغم لغتها العنيفة، لا يمكن بناء أيّ موقف سياسي عليها ضد الاستعمار، ولا يمكن لقارئها قطعاً أن يحتشد ويثار وينخرط في حركة مقاومة سياسية أو عسكرية، في طبيعة الحال، ضدّ الإنجليز؛ إذ اختار رضا طريق المقاومة الحضارية بعيدة المدى.

كان موقف محمد عبده السياسي قائماً على استبعاد إمكانية الحصول على الاستقلال في ظلّ تخلف الأمة وضعفها البادي، ولم يكن رضا بمنأى عن هذا الموقف، بل عبّر عنه، فقط، بلغة جمال الدين الأفغاني، وهنا كمّنت الخدعة.

على أيّ أساس بنى رضا موقفه السياسي؟ لم يكن هناك بين أعلام مدرسة الإصلاح الثلاثة: الأفغاني، عبده، رضا، من هو منقوض الاستقلال أو التابع أو المقلد،

وبالتالي ليس هناك مجال للقول إنّ رضا قد بنى موقفاً مهادناً من الاستعمار سيراً على خطى عبده؛ فكثيراً ما خالفه علناً في قضايا عديدة؛ وبالتالي يجب البحث عن سبب آخر بُني عليه هذا الموقف الإشكالي.

وضع رضا معياراً يحدّد موقفه من الاستعمار، وهو معيار مجلوب رأساً من قلب الممارسة التاريخية للإسلام؛ إذ حدّد الفقهاء أوضاعاً بعينها تقتضي الخروج على الحاكم: تحديه للعقيدة الإسلامية، منعه أداء المسلمين لشعائرهم، إلغاؤه للتعليم الديني؛ فيضيع العلم الشرعي بموت العلماء؛ إذ ليس هناك طلاب يحملونه عنهم، وعليه؛ رأى رضا أنّ الاحتلال الإنجليزي مقبول ما لم يمسّ الثوابت التي وضعها الفقهاء في السابق (كان موقفه من الاحتلال الفرنسي للجزائر عدائياً بالكامل؛ نظراً لفرض فرنسا ثقافتها بالقوة على المجتمع الجزائري المسلم، وسعيها، الذي لم يهدأ، لطمس ثقافته المحلية). وفي تخطّ لموقف أستاذه محمد عبده المهادن، اعترف رضا بحق بريطانيا في السيادة على العالم الإسلامي بحكم تفوقها الأخلاقي والعلمي.

سريعاً ما ستتلاشى أوهام رضا حول النوايا الطيبة للاستعمار؛ فبعد استيلاء إيطاليا على طرابلس، عام ١٩١١، واندلاع

والشعب، عبر النضال ضدّ المحتلين، في وقتٍ كانت فيه الحكومة العثمانية متورطة في مساومات مع الدول الأوروبية، انتهت بقبولها بمعاهدة «سيفر» ١٩١٠ المهينة؛ التي كرّست تمزيق الإمبراطورية، إلا أنّ أتاتورك حطم المعاهدة علمياً، باسترداده منطقة «أزمير»، الداخلة ضمن بنود المعاهدة.

آنذاك، كان كلّ نصر يحققه الكماليون يُخصم من رصيد السلطنة العاجزة، ويعزز إمكانية إطاحتها، حتى إذا جاء عام ١٩٢٢ ألغى المجلس الوطني في أنقرة السلطنة، وأعلن تركيا دولة جمهورية، وهو قرار لاقى تأييداً جارفاً في مصر، التي ماهت بين حركتها الوطنية ونظيرتها التركية، وتأييداً حذراً في بقية العالم الإسلامي، لكن بعد دفع القرار إلى نتيجه المنطقية بإلغاء الخلافة، عام ١٩٢٤، ثارت تائراً العالم الإسلامي.

كان رشيد رضا الصوت الأكثر بروزاً في معارضة فصل الخلافة عن السلطنة، والأكثر صخباً بعد سقوط الخلافة نفسها، وكان هذا ما اشتُّهر به لاحقاً.

الحرب بين دول البلقان والدولة العثمانية، عام ١٩١٢، بدأ رضا يدرك الطبيعة التدميرية للاستعمار وتعقيدات «المسألة الشرقية»، في ظلّ الأطماع المتنامية للدول الكبرى في اقتسام «إرث الخلافة»، وفي صدارتها بريطانيا «العاقلة»، كما كان يسميها.

بدأ رضا يفقد الأمل في بريطانيا، وقرّر معارضتها علناً، والتحريض على وجودها في المجتمعات الإسلامية، وعززت الحرب العالمية الأولى نزعه العدائية تجاهها، حتى أصبحت بريطانيا في عُرْفه هي «الشیطان الأكبر» حصراً؛ وتبرّع بإصدار ثاني فتوى «تكفير سياسي» في العالم الإسلامي الحديث (كانت الأولى من نصيبه أيضاً، حين كَفَّر الحاكم المستبد أثناء صراعه مع السلطان عبد الحميد)؛ إذ رأى أنّ الحياة تحت سلطان بريطانيا «كفر صريح وردّة عن الإسلام»، ورغم هذا الجنوح (المتوقع من أيّة أصولية؛ إصلاحية أو سلفية) نحو التكفير، لم يطور رضا أيّة نظرية للجهاد ضدّ الاستعمار.

في هذا الزمن، دخلت الخلافة العثمانية بخطى واسعة وسريعة مرحلة أفولها، وتنافست القوى العظمى على تركة الإمبراطورية، واحتلّ الحلفاء (بريطانيا وفرنسا) أراضى تركيا نفسها، فيما حاول مصطفى كمال أتاتورك ردّ الثقة إلى الجيش



محمد جبريل

جمال الدين الأفغاني: هل كان «عراب الصحوة» إسلامياً؟



أثناء رده على محاضرة لعالم اللغويات والمستشرق الفرنسي، إرنست رينان، في السوربون، ونشرتها جريدة «Débats» الفرنسية في أيار (مايو) ١٨٨٣ ولم يُترجم المقال إلى العربية إلا العام ٢٠٠٥، ودون كثير من الضجيج، بعد إهمال امتد إلى ١١٨ عاماً!

«إنّه لمن الواضح أنّه في أي مكان استقرت فيه هذه العقيدة (الإسلامية) حاولت خنق العلوم واستخدمت بشكل رائع في مقاصدها عن طريق الاستبداد».. لا يتصور إسلامي معاصر أنّ هذه الجملة مكتوبة بقلم جمال الدين الأفغاني «عراب الصحوة الإسلامية»

«كانت أفكاره مُصممة لأهداف إستراتيجية تدور حول كيفية النهوض بالأمة ومواجهة أوروبا الاستعمارية»

مارقاً»، كما يقول في كتابه «دعوة التقريب بين الأديان».

بعد ذلك تحول الأفغاني إلى فكرة توحيد العالم الإسلامي، كما عبّر عن ذلك في خاطراته، بدلاً من توحيد الأديان الإبراهيمية؛ لاقتناعه الأكيد بأنّ داء مجتمعات الإسلام ليس إلا «انقسام أهليه وتشتت آرائهم واختلافهم على الاتحاد واتحادهم على الاختلاف»، وقد بنى قناعته هذه على الفكرة الشائعة بين المستشرقين والمفكرين المسلمين على حدٍ سواء والمتعلقة بـ «انحطاط المسلمين».

ويتناول الأفغاني صنوف الأدوية المطروحة لعلاج داء الانحطاط الفئّاك فيبدأ بحل تثقيف الرأي العام، فيقول: «لقد ظن قوم في زماننا أنّ أمراض الأمم تعالج بنشر الجرائد وأنّها تكفل إنهاضها وتبنيه الأخلاق! لكن أين من يقرأ ومن يكتب فضلاً عمّن يفهم؟ ومن ذا الذي يستطيع تفهيم أمة، هي في درك الهبوط، فائدة الجرائد؟».

وبعد أن يثبت عدم جدوى الصحافة في وضع كهذا، يتطرق إلى حل التعليم الذي ارتضته النخبة المفكرة العربية لداء التخلف فيعلق عليه قائلاً:

فمع التحولات التي أصابت معنى الإسلام وتعدد هذا المعنى عاد مصطلح العقيدة ليذل على أخص خصائص الإسلام: الإيمان كما جاء به النبي محمد صلى الله عليه وسلم، ومن ثمّ لم يكن أمام المثقفين المتدينين من مهرب سوى تجاهل ترجمة مقال الأفغاني والتعمية عليه وتخليص مضمونه لأتباعهم كمحض دفاع للأفغاني عن الإسلام ضد هجوم رينان عليه، ورغم نجاح تكتيك التجاهل لما يزيد على قرن إلا أنّ النص وجد طريقه في النهاية إلى العربية.

فقه الداء والدواء

لم تكن هذه أول فكرة غريبة يأتي بها الأفغاني، فأولى محاولاته «النهضوية» تمثلت في توحيد الأديان السماوية الثلاث: اليهودية والمسيحية والإسلام لاتفاقها في المبدأ والغاية كما اعتقد في البداية، إلا أنّه سرعان ما توصل إلى استنتاج يقضي باستحالة محاولته الطموحة بسبب العقبات التي يضعها أولئك «المزاربة الذين جعلوا كل فرقة بمثابة حانوت وكل طائفة كمنجم من مناجم الذهب والفضة» تكمن قيمتها في «ما أحدثوه من الاختلافات الدينية والطائفية والمذهبية، بحيث إنّ كل من يجرؤ على مقاومة هذه التفرقة أو هذه التجارة لن يكون إلا كافرًا أو جاحداً أو

«آمن الأفغاني أنّ داء مجتمعات الإسلام انقسام أهله وتشتت آرائهم واختلافهم على الاتحاد واتحادهم على الاختلاف»

هذه النظرة المتشككة في النخبة المتعلمة وانفصالها سيؤكد لها بعد نصف قرن زكي نجيب محمود في تشبيهه للعلاقة بينها وبين المجتمع كالعلاقة بين بقعة زيت طافية والماء الذي تتحرك فوق سطحه.

إلا أنّ إدانة الأفغاني لوجود النخبة الحديثة لا يقتصر على اغترابها الروحي عن المجتمع بل تمتد إلى الأثر السياسي لهذا الانفصال والمتعلق بـ: الاقتصاد السياسي؛ حيث تساهم مثل هذه النخبة في نزح الفائض الاقتصادي إلى المتروبول الغربي من خلال تصدير المنتجات الخام واستيراد السلع المصنعة الحديثة بعد التخلي عن المنتجات اليدوية المحلية.

ويعبر الأفغاني عن ذلك بقوله: «منهم آخرون عمدوا إلى العمل بما وصل إليهم من العلم؛ فقبلوا أوضاع المباني والمساكن (يقصد تحديث القاهرة وإسنطبول)، وبدّلوا هيئات المآكل والملابس والفرش والآنية وسائر الماعون، وتنافسوا في تطبيقها على أجود ما يكون منها في الممالك الأجنبية، وعدّوها من مفاخرهم، وعرضوها معرض المباهاة،

«ذهب آخرون إلى أنّ شفاء الأمة من أمراضها القتالة يكون بإنشاء المدارس العمومية دفعة واحدة في كل بقعة من بقاعها (الأمة) وعلى الطراز الجديد المعروف بأوروبا؛ إذ متى عمت المعارف كلمت الأخلاق واتحدت الكلمة واجتمعت القوة. لكن ما أبعد ما يظنون! فإن مثل هذا العمل العظيم إنما يقوم به سلطان قاهر يحمل الأمة على ما تكره أزماناً، وليس عند الضعيف هذه السلطة التي تقهر فضلاً عن الثروة الذي تلزم».

وبعد أن يؤسس للمرة الأولى في تاريخ الفكر الإسلامي الحديث لفكرة «المستبد العادل» التي التقطتها تلميذه محمد عبده واعتبرها جوهر مشروعه الإصلاحية، ينتقل الأفغاني إلى خطورة العلوم الحديثة كجسم غريب على النسيج المجتمعي الراسخ، يقول: «كيف يمكن نقلها (المعارف الحديثة) إلى الأمة مع مراعاة النسبة بينها وبين مشارب الأمة وطباعها، ومع ما نعلم من غرور ورعونة الناشئين الثقلّة الذين بالرغم من أنّهم لم يكونوا هم ينبوع هذه العلوم لم يتنكبوا عن صدم مشاعر الأمة مولدين لديها أوهاماً أدت بها إلى الاضمحلال والفناء؟»

«إدانة الأفغاني لوجود النخبة الحديثة لا يقتصر على اغترابها الروحي عن المجتمع بل تمتد إلى الأثر السياسي»

هل فهم حسن البنّا الأفغاني؟

نص الأفغاني المهم في الواقع لا يفرق بين إمكانية استيعاب العلوم الحديثة وتبني الفكر والمعجم السياسي الحديثين في مقاومة المنظومة الاستعمارية، وهو المسار الذي مضت فيه الحركات الوطنية في البلاد ذات الأغلبية المسلمة ومنها مصر التي كانت حاضرة بقوة في ذهنه وقت كتابة «الخاطرات»، وبين التماهي مع نمط الحياة الغربي والارتباط الاقتصادي والسياسي بحضوره الاستعماري، وهو ما سيدفعه لنتيجة حتمية: العودة إلى «المنبع» وهي حجر الأساس للأصولية المعاصرة التي أدانت مثله تماماً كل مظاهر الحياة الحديثة في المجتمعات الإسلامية، يقول الأفغاني:

«اطلب أسباب نهوض الأول (نشأة الأمة الإسلامية) حتى تتبين مضارب الخل وجراثيم العلل، فقد يكون ما جمع كلمتها وأنهض همم أحادها ولحم ما بين أفرادها وصعد بها إلى مكانة تشرف منها رؤوس الأمم وتسوسهم وهي في مقامها بدقيق حكمتها، إنما هو دينٌ قويم الأصول، محكم القواعد، شامل لأنواع الحكم.. كافل لكل ما يحتاج إليه الإنسان من مباني الاجتماعات البشرية وحافظ وجودها، ويتأدى بمعتقديه إلى جميع فروع المدنية.»

ففسفوا بذلك ثروتهم إلى غير بلادهم وأماتوا أرباب الصنائع من قومهم، وأهلكوا العاملين في المهن لعدم اقتدارهم (على) أن يقوموا بكل ما تستدعيه تلك العلوم الجديدة من الحاجيات الجديدة، وأيديهم لم تتعود على صنع الحديد، وثروتهم لا تسع جلب الآلات الجديدة من البلاد البعيدة.»

ثم ينتقل إلى البعد الثاني الذي يتعلق بالكلفة السياسية الناتجة عن صعود طبقة مستفيدة من التبعية التامة للغرب ومنفصلة كلياً عن ديناميكية التاريخ القومي، إلى درجة أنها لم تعد لها جذور في التقاليد المحلية ولا أخلاقياتها الاجتماعية ولا قضاياها السياسية، ويشير إلى ذلك بقوله: «إن المقلدين من كل أمة، المنتحلين أطوار غيرها، يكونون فيها منافذ لتطرق الأعداء إليها، وتكون مداركهم مهابط الوسوس ومخازن الدسائس، بل يكونون -بما أفعمت أفئدتهم من تعظيم الذي قلدوهم واحتقار من لم يكن على مثالهم- شؤماً على أبناء أمتهم يذلونهم ويحقرون أمرهم ويستهيئون بجميع أعمالهم وإن جلت.. ويعين أولئك المقلدون طلائع الجيوش الغالبين وأرباب الغارات، يمهدون لهم السبل ويفتحون لهم الأبواب.»

«لم يفصل الأفغاني بين إمكانية استيعاب العلوم الحديثة وتبني الفكر والمعجم السياسي الحديثين في مقاومة المنظومة الاستعمارية»

ولا يقتصر إلهام الأفغاني للبناء في مسألة فكرية كـ «شمولية الإسلام» بل تعداها إلى الأفق السياسي مثل قضية «القومية الإسلامية» التي طرحها جريدة «العروة الوثقى»، وهي الفكرة القائمة على رفض الحدود الوطنية وافتراض وحدة روحية جامعة بين كل المسلمين، وكذلك إلى المستوى التنظيمي، وبشكل حربي؛ فحين أطلق الأفغاني دعوته للرياح بإنشاء «جماعة» تحمل أفكاره وتعمل بها بين الناس، وحده البناء من التقط دعوته لإنشاء الجماعة إلى درجة أنه ظل إلى لحظة اغتياله يعارض إطلاق صفة حزب سياسي على جماعته!

رمى الأفغاني من دعوته لإنشاء جماعة دينية أن يضع بذرة لحركة إصلاحية أراد لها أن تكون لوثرية تماماً (نسبة إلى مارتن لوثر مؤسس المذهب البروتستانتية) «ستكون مهتمة بقلع ما رسخ في عقول العوام وبعض الخواص من فهم بعض العقائد الدينية والنصوص الشرعية على غير وجهها»، وأعطى لجماعته المأمولة مهمات محددة تتلخص في «تهذيب علوم الدين وتنقيح المكتبة الإسلامية ووضع مصنفات فيها قرينة المأخذ سهلة الفهم

وليست فكرة «شمولية الإسلام» التي دعا إليها حسن البناء مؤسس جماعة الإخوان المسلمين إلا ثمرة هذه البذرة التي زرعها الأفغاني حين كان يروم وحدة، صعبة المنال، تواجه الهجوم الاستعماري على البلاد الإسلامية.

ومع ذلك فهناك هوة لا يمكن عبورها إلا قفزاً بين وعي الأفغاني البراغماتي لـ«العودة» ووعي البناء العقائدي لها؛ ويؤكد ذلك إشارته إلى أنّ الدين متأصل في نفوس أفراد المجتمعات الإسلامية «فلا يحتاج القائم بإحياء الأمة (كما يفعل هو) إلا إلى نفخة واحدة يسري نفسها في جميع الأرواح لأقرب وقت».

ومن ثم فقد كان الأفغاني يعمل وفق المعطيات الاجتماعية المتاحة لديه؛ فسبب هيمنة الدين على الوعي العام يمكن استغلال ذلك في عملية الإنهاض بدلاً من استلهاهم أيديولوجيات حديثة يطول زمن استنابتها في وعي الناس، أما البناء فلم يهدف إلى استغلال ما هو متاح لتحقيق هدف سياسي، كطرد الاستعمار مثلاً، بل رنا إلى صياغة مفهوم جديد كلياً للإسلام.

لتحرير الأمة من أساليب التعليم الموروثة التي لا طائل من ورائها».

كانت أفكار الأفغاني مُصممة خصيصاً لأهداف استراتيجية محددة تدور حول كيفية النهوض بالأمة ومواجهة أوروبا الاستعمارية، وكل أفكاره المهادنة للوعي الديني والمحتفية به، كانت أدواته في سبيل تحقيق ذلك، أما البناء فقد كان يعد لمشروع أسلمة واسع النطاق يرمي لمحو آثار العلمانية المتفشية في الأوساط المتعلمة وانتشار مظاهر التحديث الغربي في مصر.

أراد الأفغاني استغلال الإيمان سياسياً، بينما وهب البناء حياته لخلق مجتمع قويم الإيمان تخرج من قلبه «الدولة الإسلامية».. أي ما كان وسيلة عند الأفغاني أصبح غاية عند البناء.

ليس دفاعاً عن الإسلام

ينتمي رد الأفغاني على رينان، السابق الإشارة إليه، إلى سياق تحويل الإسلام إلى حضارة وثقافة من قبل المؤسسة الاستشراقية التي اعتبرت أنّ العقيدة الإسلامية تتسع لتشمل التاريخ الإسلامي وشكل السلطة فيه، والنتاج الثقافي المتنوع للمسلمين، وأنماط المعيشة التي تبناها، وصيغ الآداب العامة التي التزموا بها منذ القرن السابع الميلادي وحتى القرن التاسع عشر، وهي العملية التي يرصدها جوزيف مسعد في كتابه «الإسلام في الليبرالية» (٢٠١٧).

كان رينان يختص الإسلام، الذي وضعه في سياق ساميّ قبل مسيحي، رغم تأخره عن المسيحية بسبعة قرون، بصفة العدا للعلم والفلسفة، هي الصفة التي سيلحقها بالعرب كشعب أيضاً، وحاجج بأنّ أيّ إنجاز عربي وإسلامي في هذين المجالين قد تمّ رغماً عن الإسلام وبواسطة الشعوب غير العربية التي غزاها الإسلام والعرب (دون التمكن من إخضاعها ثقافياً بشكل كامل)، وما أن استعاد العرب سيطرتهم واستعاد الإسلام عافيته حتى تم تقويض هذه الإنجازات، وظهرت الروح الحقيقية لكليهما وهي بالتحديد: «كراهية العلم»، كما يزعم.

في المقابل استدعت هذه التهمة العنصرية رداً من الأفغاني الذي كان يشارك رينان في العديد من استنتاجاته المتعلقة بالوضع الراهن للبدان الإسلامية (أواخر القرن التاسع عشر)، كما يشير جوزيف مسعد؛ حيث اعتبر الأفغاني «الدين الإسلامي من الأسباب التي جعلت الحضارة العربية منطفئة، والعالم العربي مطموراً في الظلمة الكالحة».

لكن الأفغاني الذي قبل باستنتاج رينان حول قمع الإسلام للعلم، سرعان ما عمّم التهمة لتشمل المسيحية أيضاً، مقارناً نصيب الإسلام المتواضع من قمع العلماء بالرصيد الزاخر للمسيحية، وبذلك قوّض صفة الاستثنائية التي ألحقها رينان للإسلام الذي اعتبره «نقيضاً تاماً للعقل الإنساني».

تركيا، فنشط فيها جميعاً وأثر بأحداثها جميعاً».

لم يكن الأفغاني مهتماً بالدفاع عن الإسلام، لكنه كان منخرطاً في تنفيذ أسس النظرية العنصرية ضده، ونسف النظرية العرقية التي يرتكز عليها رينان في هجومه على العرق العربي، واستخدم في حجاجه هذا الدارونية الاجتماعية لشرح الأساس التطوري لكل المجتمعات؛ حيث يظهر الدين في مرحلتها البربرية كمرحلة انتقالية إلى الحضارة.

وعلى هذا الأساس، فإذا كان الإسلام قد أصبح عائقاً لتطور العلوم فإنّ هذه مرحلة ستختفي يوماً، كما اختفت في المسيحية: «بيد أنه لا يمكنني وأنا أدرك أن الدين المسيحي جاء إلى هذا العالم قبل الدين الإسلامي بعدة قرون، إلا مواصلة الأمل أن المجتمع المحمدي سينجح يوماً في كسر أصفاده ويخطو بثقة إلى درب الحضارة على طريقة المجتمع الأوروبي».

يفتقد مقال الأفغاني الذي جادل فيه رينان، والمكتوب إذن في سياق سجالي، للطابع الفلسفي الذي عليه رسائله التي كتبها في ظروف سياسية هادئة نسبياً، إلا أنّ أفكار الأفغاني في مجملها لم تكن، كما يذهب فهمي جدعان في كتابه «مفهوم التقدم عند مفكري الإسلام» نتيجة تأمل منظم منطقي في واقع الأحداث والأشياء، بل بنات ظروفها، تماماً كمواقف صاحبها، ويمكن اختصار جوهر اجتهاداته في مقولة رشيد رضا عنه: «كان غرضه ترقية دولة إسلامية، أيّ دولة كانت، مصر أو إيران أو



محمد جبريل

قاسم أمين..

تحولات في قراءة واقع المرأة



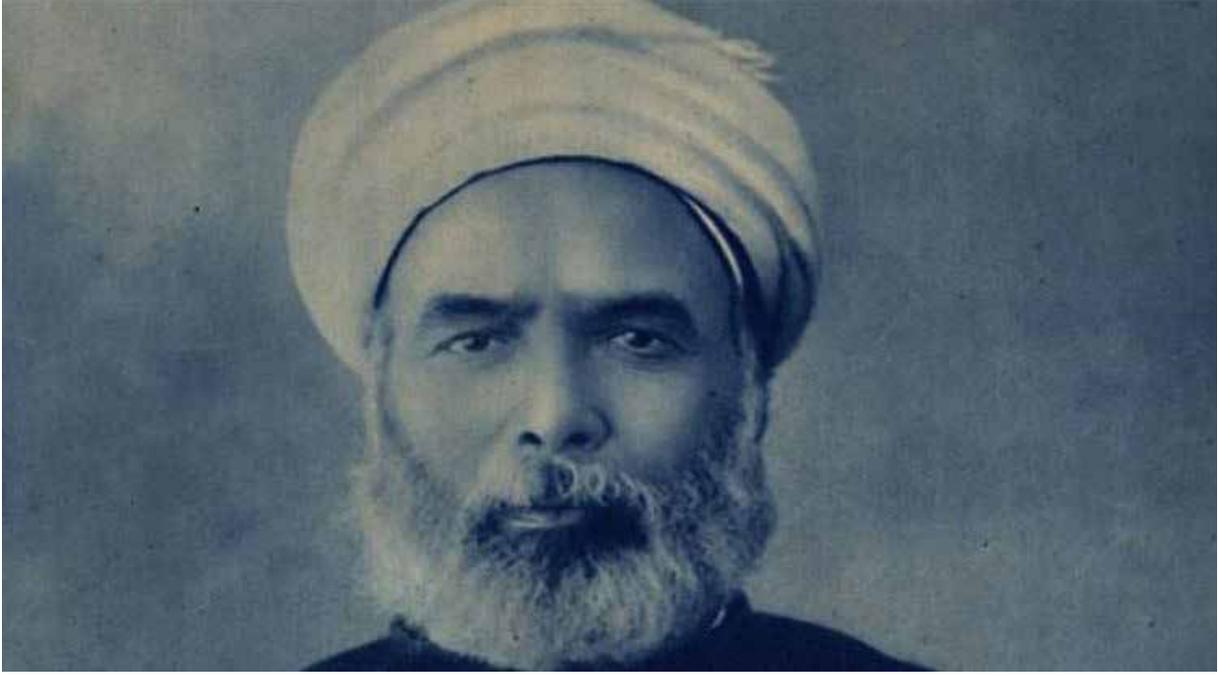
اجتهادات متباينة، منها ما انشغل بتكريس الثوابت الإسلامية، التي رفض الإمام المساومة عليها، ومنها ما انخرط في دعم إصلاحاته الاجتماعية، التي أراد لها الإمام أن تصبح شرارة الثورة على الجمود والتقليد، لتصبح نقطة انطلاق في التأسيس لعملية تحديث اجتماعي علمانية.

نزاع على إرث محمد عبده

ينطوي فكر محمد عبده، إضافة إلى ردوده الدفاعية عن الإسلام، التي استغرقتة جزئياً، ومنعته من تطوير آرائه، على توتر

في أواخر القرن التاسع عشر؛ كان هناك إجماع من قبل النخب المثقفة في العالم الإسلامي على واقع التخلف الذي تعيشه الأمة وضرورة تجاوزه، وإجماع موازٍ على أنّ الإسلام ليس نقيضاً للتمدّن، وأنّ التآخر والانحطاط واقع دخيل، أما سبل تخطّي هذا التآخر فقد اختلفت اختلافاً بيناً.

ورغم ذلك، فقد كان أشدهم تأثيراً على معاصريه هو الإمام محمد عبده؛ الذي انطلقت من مدرسته الخصبة



الإمام محمد عبده

تبحره في العلوم الشرعية، ولانطلاقه بهدي منها، لم يعتقد أنّ بين الإسلام والمدنية توافقاً؛ بل على النقيض من ذلك؛ لم ير أنّ الإسلام مطالب بإعطاء شرعية لكلّ مظاهر الحياة الحديثة التي لها مثالبها أيضاً، فضلاً عن أن افتراض التماهي التام بين الإسلام والمدنية لن يسفر سوى عن ضياع جوهر الإسلام؛ عبر التخلي عن ثوابته العقيدية والتشريعية والأخلاقية، التي تشكل قوامه كدين، ويفقده دوره الأكثر أهمية في أن يكون رقيباً أخلاقياً على المدينة.

هذا الوعي الحاد بالتمايز بين الإسلام كمبادئ عليا وكتقليد تاريخي، لم ينتقل إلى تلاميذه، الذين انخرطوا في مسارات متباينة، بها يختلّ التوازن الدقيق الذي

بين حقيقة الإسلام كتعبير عما أراده الله تعالى لحياة الإنسان، وبين المدنية الحديثة الآخذة في التغلغل في المجتمعات الإسلامية، كما يشير ألبرت حوراني، في كتابه «الفكر العربي في عصر النهضة»، وسواء في تأملاته الهادئة، أم في سجالاته الدفاعية، أراد محمد عبده البرهنة على أنّ الإسلام الحقيقي (المحدد في ذهنه بالاجتهادات العقلانية للمتكلمين الأوائل) لا يناقض التمدن بل يفترضه، وهو بتعاليمه الجليلة يمثل مهمازاً في خاصرة المسلمين تدفعهم للأعمال العظيمة، أو بالأحرى يدفعهم دفعاً للمدينة.»

انخرط الإمام في تحليل دقيق لتعاليم الإسلام الاجتماعية، بهدف إبراز (وتأويل) طابعها التقدمي، لكنه مع ذلك، وبسبب

«سواء في تأملاته الهادئة أم في سجلاته الدفاعية أراد محمد عبده البرهنة على أنّ الإسلام الحقيقي لا يناقض التمدن بل يفترضه»

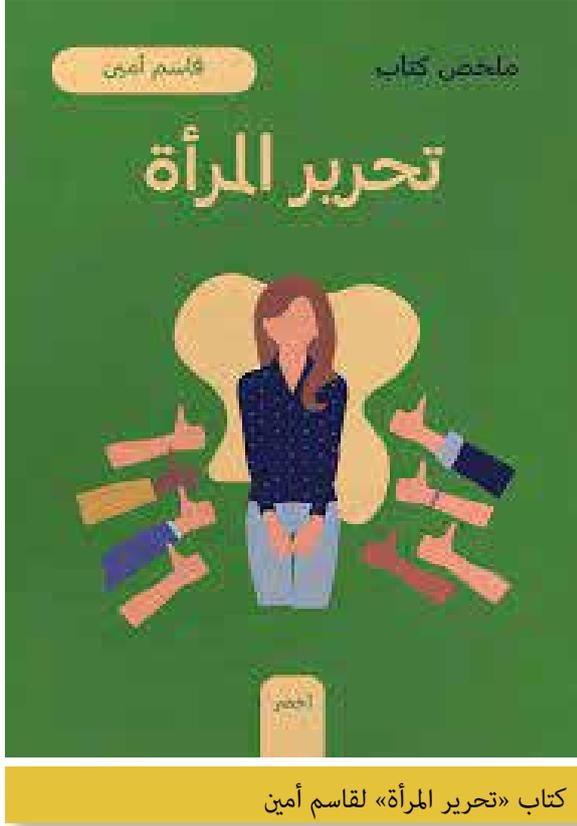
وهي ادعاءات تنهل عموماً من أدبيات الاستشراق الاستعماري التي «عمّمت الصورة النمطية للنساء المسلمات على أنهنّ مستعبدات في مؤسسة الحريم، ومحرومات من الحرية مقارنة بالنساء المسيحيات» كما يشير جوزيف مسعد في كتابه «الإسلام والليبرالية» (٢٠١٧).

يحتاج أمين في «المصريون»؛ بأنّ المرأة في مصر، وفي الشرق، وفي الإسلام، مساوية «مساواة تامة ومطلقة» للرجل، ولأنّ هدف الكتاب هو «الرد على» وليس مجرد معالجة موضوعية لواقع اجتماعي معين؛ فإن أمين يلجأ لعقد «مقارنة حضارية» بين الوضعين: التشريعي والاجتماعي للمرأة المسلمة والغربية، فيلجّ على أن المرأة المسلمة تحظى بامتياز «الحق المدني» في الملكية والبيع والشراء والرهن والتقاضي والإدارة، على عكس المرأة الفرنسية، التي تفتقر إلى هذا الامتياز؛ فليس لها حق التملك أو البيع أو الشراء إلا بإذن زوجها.

وضعه محمد عبده بين الإسلام والمدنية، ويظهر ذلك جلياً مع الدفاع الحماسي عن الإسلام، باعتباره مرادفاً لـ «التقدم العلمي» عند محمد فريد وجدي، ومع التشديد على ثوابت الإسلام التي لا يمكن المساومة بشأنها مع رشيد رضا، ومع مشروعية التغيير الاجتماعي برسم الإصلاح كما لدى قاسم أمين، قبل أن ينحاز تماماً للمدنية.

قاسم أمين رداً على داركور

في كتابه الأول «المصريون: ردّاً على الدوق داركور» انشغل قاسم أمين بتبرير وتمجيد وضع المرأة في الحضارة العربية الإسلامية، ووضعها كذلك في الشريعة الإسلامية، وبالدفاع غير المشروط عن وضع المرأة في المجتمع المصري، ومثل كلّ طرحٍ سجاليّ لا يرمي لفهم الواقع الاجتماعي ولا إلى تغييره، انصب اهتمام أمين على تفنيد ادعاءات الدوق داركور بشأن «الوضع المزري للمرأة في الحضارة العربية الإسلامية، والقيود التي تحاصرها بها الشريعة، التي هي بمثابة معادل قانوني للعقوبات الجنائية في الغرب إزاء (الأشرار)».



خطوة نحو التحرير

مثل الإمام محمد عبده؛ انطلق قاسم أمين في «تحرير المرأة» من الإجماع السائد على «تأخر المسلمين»، لكنّ الجديد الذي أتى به يكمن في تأكيده على أنّ الأمة الإسلامية أضعف من أن تجابه الضغوط التي تشد عليها من مختلف الجهات، وإذا بقيت على ضعفها فلن تتمكن من البقاء في عالم تسوده قوانين «الانتقاء الطبيعي»، وهكذا تطلّ «الدارونية الاجتماعية» برأسها من بين سطور أمين، وهكذا يؤسس، ولو جزئياً، لطريقة في التفكير تستبعد «العودة إلى الأصل» تمهيداً للانخراط في علمنة مأمولة.

ويرى أمين أنّ «الشريعة الإسلامية هي أول قانون ساوى بين المرأة بالرجل..». ويمركز قضية المرأة كجوهر للقضية الاجتماعية برمتها، وعلاجه المقترح بصد هذا يكمن في التربية والثقيف، إلا أنّه، خضوعاً لمحاذير ذلك الزمان، لا يدعو إلى أن تُثقف المرأة ثقيفاً عالياً كالرجل، وإنّما نادى بالأقلّ يقلّ تحصيلها عن التعليم الابتدائي، لتتمكن من إدارة أسرتها، وأن تلعب دوراً في المجتمع.

وبحسّه العملي؛ أدرك أمين أنّ مجرد تعليم المرأة وثقيفها لا يكفل لها التحرر، فدعا لإعداد المرأة للعمل بقصد كسب رزقها؛ إذ في العمل تكمن الضمانة الوحيدة

يحصّر أمين أسباب تدهور الأمة في «زوال القيم» الذي تسبّب به الجهل، الجهل بالعلوم التي يمكن من خلالها استنباط قوانين السعادة البشرية، الجهل الذي يبدأ في العائلة التي هي أساس المجتمع، وهكذا ينوط بالمرأة إصلاح «أخلاق الأمة» عبر إصلاحها «أخلاق العائلة»، لكنّ المرأة في البلدان الإسلامية، وفقه، لا تحصل على التربية اللازمة لإنشاء عائلة حقيقية، ولا تتمتع بالحرية والمكانة اللازمين للقيام بدورها، وعليه يصبح «تحرير المرأة» ضرورة سياسية للنهوض الشامل بالأمة.

«في خطوة واحدة انتقل أمين من الدفاع التبريري عن وضع المرأة في مواجهة العنصرية الاستشراقية لنقد الوضع ومحاولة إصلاحه»

خاتمة للتحويلات المفاجئة

في «تحرير المرأة»؛ أنجز أمين انقلاباً حقيقياً على أطروحاته في «المصريون»، لكن ليس فيما يتعلق بالموقف من المرأة، بمعنى الانتقال من موقف العداء لها إلى موقف الانتصار لها، بل كان انقلاباً في تقييم وضع المرأة، كما يقول جورج طرابيشي.

كان أمين تابعاً، بالنقيض، للاستنتاجات الاستشراقية، فقدم تبريراً لوضع المرأة في المجتمع الإسلامي، إلا أنه بمجرد تخلصه من الضغط الاستشراقي ومعالجته للوضع، اعتمد على المنجز الإصلاحية للإمام محمد عبده في مجال الفتوى، واستعمل إستراتيجيته في مخاطبة الجمهور، عبر الاستعانة بالقرآن الكريم والأحاديث النبوية لتدعيم آرائه.

كما خضع مثل الإمام إلى محاذير عصره وضغوط الثقافة المحافظة مع فتح ثغرات بها، لكنه، ومع عاصفة الرفض والغضب التي أثارها كتابه، أصبح غير مكترث بالمرّة بهذه الإستراتيجية المهادنة؛

لحقوق المرأة؛ فما لم تكن المرأة قادرة على إعالة نفسها، تبقى تحت رحمة الرجل بصرف النظر عن حقوقها (الإسمية) المعطاة من قبل الشريعة.

ومع عادة «مكوث المرأة في المنزل»؛ يلجأ أمين إلى الإمام محمد عبده الذي أشار إلى أن الآية القرآنية القائلة: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ موجهة صراحة إلى نساء النبي محمد، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وبما أنه لا يوجد نص صريح في المسألة يجب تقرير الأمر، وفقاً للخير العام الذي سيعطيه أمين تحديداً خاصاً؛ فللمكوث في المنزل، أو ما يعرف بـ «الخدر»، وفق أمين، «مضار اجتماعية وشرور؛ فهو يمنع المرأة من أن تصبح كائناً كاملاً؛ إذ إنّ المرأة لا تكون كاملة ما لم تتصرف بنفسها، وتتمتع بالحريّة التي منحها إياها الشريعة والطبيعة، كما أنّ طبيعة الخدر نفسها تقوم على عدم ثقة الرجل في المرأة، فهو لا يحترمها حين يقفل عليها الأبواب، لظنه أنها ناقصة إنسانياً؛ لقد جرّدها من مزاياها الإنسانية، وحصّر وظيفتها في أمر واحد: تمّتعه بجسدها».

«يحصّر أمين أسباب تدهور الأمة بزوال القيم الذي تسبّب به الجهل بالعلوم التي يمكن من خلالها استنباط قوانين السعادة البشرية»

سبنسر، وأجبره الاستشراق على أن يصبح رجعيًا، وأجبره الأمل على أن يصبح فقيهاً، وأخرجته الغضب من عبادة الفقه، ليفتح عصرًا جديدًا؛ عصرًا لا يقال فيه نصف الكلام.

فوظّف كتابه الثاني «المرأة الجديدة» ١٩٠٠ للردّ على مهاجميه، متخليًا تمامًا عن لغته الفقهية وإصلاحه الشرعي المتدرج، ليصبح مستندًا إلى منجزات الفكر الاجتماعي في الغرب، وميراث عصر التنوير الأوروبي، ومفاهيمه من الحرية والعدل والعقلانية، معتمدًا بشكل أخص على الفيلسوف هربرت سبنسر.

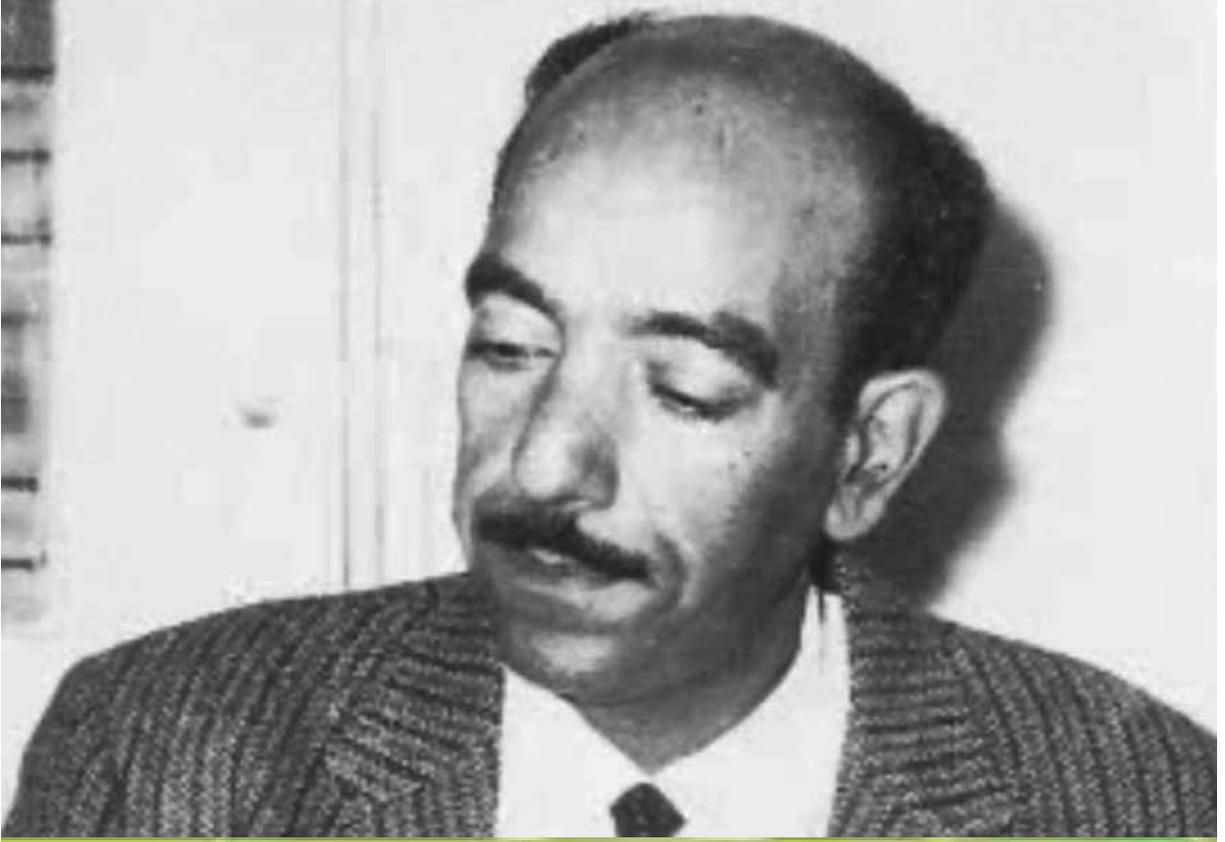
في «المرأة الجديدة»؛ أطلق أمين صرخته، التي تمثل الجواهر الصلب لأطروحاته الجديدة والمختلفة كلياً عن «تحرير المرأة»: «الحرية أساس التقدم البشري، وحرية المرأة أساس كل الحريات الأخرى؛ فعندما تكون المرأة حرة يكون المواطن حرًا».

في خطوة واحدة؛ انتقل قاسم أمين من الدفاع التبريري عن وضع المرأة في مواجهة العنصرية الاستشراقية، إلى نقد الوضع ومحاولة إصلاحه، وفي خطوة أخرى انتقل من الإصلاح إلى التغيير، انتقل من «نقيض دار كور» إلى مُطبّق لفكر محمد عبده، إلى مستلهم للفيلسوف هربرت



محمد عزت
كاتب مصري

سيد عويس: حارس الموت والصمت في الفكر العربي



العربي، والذي أراد أن يستنطق الصامتين، لا عن طريق التحاور معهم وإجبارهم على الحديث بغية تأويل ما ينطقون به صراحة، وإنما عبر استنطاق الرموز التي يتكونها خلف صمتهم؛ حيث تفرّد سيد عويس بالبحث والتحليل العلمي في العبارات المكتوبة على مؤخرات المركبات العامة، وعلى هياكل السيارات في القطر المصري دون اقتصار على مركزية مكان بعينه داخل القطر، وكان ذلك في دراسته

لم يتمتع سيد عويس بشهرة كبيرة، سوى في الأوساط الأكاديمية التي قدرت مجهوده ودراساته السوسولوجية السباقّة، ومن الصعوبة بمكان أن تذكر اسم سيد عويس في مصر التي عشقها، وتسمع صدى يدل على معرفة جيدة بعالم الاجتماع ذي المكانة العلمية المرموقة، وما نسعى إلى توضيحه هنا هو إلى حد ينبغي استعادة «سيد عويس» ومنهجه في التفكير بوصفه حارساً للموت والصمت في الفكر

«حاول سيد عويس أن يحقق للموت شرعيته fميدان الدراسة الأكاديمية في عصر ساد فيه التفاؤل بإمكانية تطويع المستحيل»

وسط الحارة، حتى إذا ما جاء وقت الإفطار انطلقوا إلى ضربه، وكان الطوب حاضراً والورق موجوداً، ولكن أداة الاشتعال لم تكن موجودة في ذلك اليوم، وكان على سيد عويس واجب إحضار علبة الكبريت، ولكي لا يراها أحد بحوزته وضعها بدرجة سري في كنبه مفروشة بالمندرة، وحين اقترب موعد الإفطار ذهب ليحضر علبة الكبريت، وحينها سمعته عمته «أم بطة» فنادت عليه، فأنكر ما كان ينوي فعله، وقال إنه جاء ليشرّب، فأتت له بالقلّة وشرب ثم خرج للحارة قليلاً، وعاد مسرعاً ليقوم بمهمته في إحضار الكبريت، لكنه حين دخل وجد عمته تنظر إلى البلاط ووجهها أصفر فاقعاً، ونادى عليها ولم ترد، فقد ماتت!، ربما لعفوية هذا الموت وصدمته وبساطته غير العابثة بالواقع، ومن ثم موت أبيه وتغير مسار حياته من بعد هذا الموت وضياع أحلامه في استكمال دراسته بالشكل الذي أراده وأراده أبوه من قبله؛ عميق الأثر في تناول سيد عويس للموت بعلمية شديدة مبتعدة تمام البعد عن أي تكلف في حرمة الموت المهيبة.

الرائدة «هتاف الصامتين»، هكذا وبمنتهى البساطة، تتبع سيد عويس برشاقة شديدة السلوكيات العفوية للهامش ليستنطقه، فعل ذلك وهو يفهم جيّداً، أن هذا الاستنطاق لو تم بلا حذق فسيكون أشبه بالمراقبة التي تجبر المراقب تلقائياً على اتخاذ أوضاع غير عفوية، بهذا استحق سيد عويس بين محبيه وقرائه لقب «رسول الفقراء».

لم يكن سيد عويس حارساً للموت مكتفياً بالتأمل والتعرق في إنائه المغلق عبر استعارة الاقتباسات من الفلاسفة، وإنما باحث سوسولوجي، أراد أن يجر الموت إلى حقل الدراسة الاجتماعية. كانت ذكريات الموت تحلق فوق عالم الاجتماع المصري منذ طفولته، فقد كان له إخوة كثيرون بعضهم لم يتم نضجه في رحم الأم، والبعض الآخر كان يموت بعد أن يأتي إلى الدنيا بسنوات قليلة، لكن المواجهة الأولى الحقيقية الأكثر قسوة وغبابة كانت في طفولته في غرة شهر رمضان؛ حيث كان هو وأطفال الأسرة الممتدة وأولاد الحارة قد اتفقوا على بناء مدفع من الطوب في

«لم يكن سيد عويس حارساً للموت مكتفياً بالتأمل والتعرق في إنائه المغلق عبر استعارة الاقتباسات من الفلاسفة»

عويس ينصب على «أم بطة» وأمه أيضاً،
كان يود أن يعرف ما كان من الممكن
أن تقوله وتشكيها منه، لو أتحت لهما
فرصة البوح، حتى لو كان هذا البوح مع
شخص ميت يعتقد فيه ولاية ما.

اهتم الدكتور سيد عويس بأن
يقدم عملاً موضوعياً يرتكز على منهج
البحث العلمي، وكانت هذه المحاولة
شديدة الجرأة

بدأ سيد عويس التفكير في دراسة
الموت بعد صدور القرارات الاشتراكية
في مصر في ٢٣ تموز (يوليو) ١٩٦١ مباشرة،
اعتقاداً منه بأن تلك القرارات ستحدث
تغيرات جذرية (اجتماعية كانت أو ثقافية)
في المجتمع المصري، وكان همه المعرفي
منصباً على دراسة ما ستحدثه هذه
التغيرات بدورها في نفوس أعضاء هذا
المجتمع، وفي نظرتهم العامة نحو الحياة
وفي نظرتهم الخاصة نحو ظاهرة الموت
ونحو الموتى.

في عصر ساد فيه التفاؤل بميلاد

لكن تلك الهيبة للموت لم تمنع
سيد عويس من دراسته بأدوات التحليل
الاجتماعي العلمية، فأنتج أعمالاً تميزت
بالعلمية الرصينة والبعد عن التعقيد؛ بل
صاغ معطياته العلمية بأسلوب أدبي يُقدر
الألغاز ويتعامل معها عبر المجاز، رافضاً
أن ينزع عنها سحريتها، ورافضاً أيضاً أن
يمنع قلمه من دراستها، وربما كان لموت
«أم بطة» المفاجئ ذلك الأثر في تتبع
سيد عويس لهمس البسطاء، فقد أفرد
بحثاً خاصاً للرسائل التي يرسلها الناس إلى
الإمام الشافعي، وفيها يقول الناس ما لا
يقدر على التحدث به لأحد من أسرار
ومعاص وهزائم وخيبات قد لا يتفهمها
قريب مهما اقترب، وقد يخجلون من
البوح بها حتى لأنفسهم بصراحة لكنهم
وجدوا في الإمام الشافعي خير منصت
لها، وكيف لا وهو نفسه في رحاب الموت،
وليس واحداً من هؤلاء الذين يعيشون
معهم، ومهما اقتربوا فما يربطهم بهم
في النهاية هو المصالح والمخاوف، كما
وجدوا في الإمام الشافعي خير وسيط إلى
الله سبحانه وتعالى، ليغفر لهم أو يحقق
لهم ما يصبون إليه، ربما كان تفكير سيد



سيد عويس في مقابلة نادرة مع التلفزيون المصري عام ١٩٨٧

السد العالي، وقدم دراسات مجتمعية كان قوامها الناس عقب هزيمة ١٩٦٧ التي كان يؤمن أنّ الشعب المصري لم يكن يستحقها.

إنّ ما يربط «عويس» بذاكرة التنوير ليس بالتأكيد مجرد دراسته لما هو هامشي في الخطابات والمشاريع الكبرى بالحياة، لكن ما يربطه بتلك الذاكرة - سواء اتفق البعض معها أو رآها مجرد ذاكرة معبأة بأوهام الحداثة- هو محاولته ربط نتائج دراساته بالاندفاع القائم في فترة أحلام الستينيات نحو التغيير الاجتماعي الثقافي عن طريق دراسة الظواهر، مادية كانت أو إنسانية، دراسة علمية تيسر لنا فهمها كما تيسر لنا التحكم فيها وتوجيهها نحو الأفضل.

الدولة القومية الصناعية الحديثة في مصر، لم يقف سيد عويس كثيراً أمام صفتها المجردة، فلم يكتف بالتحمس أو التعليق على الخطة الخمسية التي دشنها نظام عبد الناصر، والتي طورت واقعياً الاقتصاد المصري بشكل ملحوظ، ولم يكتف بالتعليق على المحاولة الجديدة لإعادة توزيع الثروة أو معدلات النمو والتنمية المرتفعة، لكنه اهتم بالنظر إلى المتغيرات من مرصد الموت، فحمل العنوان والسؤال البحثي نفسه منحى وجودياً بقدر ما هو عملي، ولعل هذه المنهجية في الرصد من فوق ربوة الهامش قد تجلت بوضوح مرة أخرى في حياة الباحث العلمية؛ حين ذهب إلى «النوبة» مع خمسة عشر باحثاً وباحثة ليسألوا أهلها عن مطالبهم في فترة بناء

«كان «عويس» بالنسبة للموت كعالم الاجتماع الماركسي الأشهر «إريك رايت» بالنسبة إلى الماركسية»

المركزي للسوسولوجيا الأكاديمية، القائمة بشكل مبين على الأبحاث الكمية وبأداة أساسية هي الاستمارة، حاول سيد عويس أن يحقق للموت شرعيته في ميدان الدراسة الأكاديمية عبر دراسة علمية لظاهرتة؛ في عصر ساد فيه التفاؤل بإمكانية تطويع المستحيل.

تظل استعادة منهجية سيد عويس في الاهتمام بما هو هامشي في الخطابات الكبرى وأساسي في حياة البشر، أمراً في غاية الأهمية بعد أحداث الانتفاضات العربية، التي خلفت أحزاناً تحتاج من المثقف أن يواسيها قبل أن يفكر في تغييرها، وقد ظهرت بواكير هذه الاستعادة في عناوين كتب جديدة، مثل «شهقة اليائسين: الانتحار في العالم العربي» للدكتور ياسر ثابت، وهو عنوان يستدعي إلى الذاكرة عناوين «سيد عويس» بامتياز، لكن مازال هذا الاهتمام بالنظر من فوق ربوة الهامش، يعاني من ندرة حقيقية، ويجد نفسه في الأدب أكثر مما يجد نفسه في ميدان الأبحاث العلمية.

في دراسته «عطاء المعدمين: نظرة القادة الثقافيين المصريين المعاصرين نحو ظاهرة الموت ونحو الموت» اهتم الدكتور سيد عويس بأن يقدم عملاً موضوعياً يرتكز على منهج البحث العلمي، وكانت هذه المحاولة شديدة الجرأة، فالبحث العلمي بمعناه الحديث في ميادين العلوم الإنسانية كان مقتصراً في أوائل القرن العشرين بمصر على العلماء الأجانب، وكان «سيد عويس» من رواد دارسي الاجتماع المصري بدوره في إضفاء طابع كهذا الطابع العلمي والموضوعي، فقد انقسمت دراسته عن الموت بشكل علمي إلى فصول تضمنت: «خطة الدراسة ومنهجها، وأضواء على ظاهرة الموت في حياة المصريين، وبعض البيانات الشخصية عن أعضاء عينة الدراسة المختارة، ونظرة أعضاء الدراسة المختارة نحو ظاهرة الموت، وكذلك نحو الموت، وأخيراً تناول بالبحث والتحليل العلمي بعض الاتجاهات العامة نحو ظاهرة الموت والموت»، بذلك كان «عويس» بالنسبة للموت كعالم الاجتماع الماركسي الأشهر «إريك رايت» بالنسبة إلى الماركسية، فكما حاول «رايت» أن يحقق للماركسية شرعيته بإدراجها في «الميدان



محمد جبريل

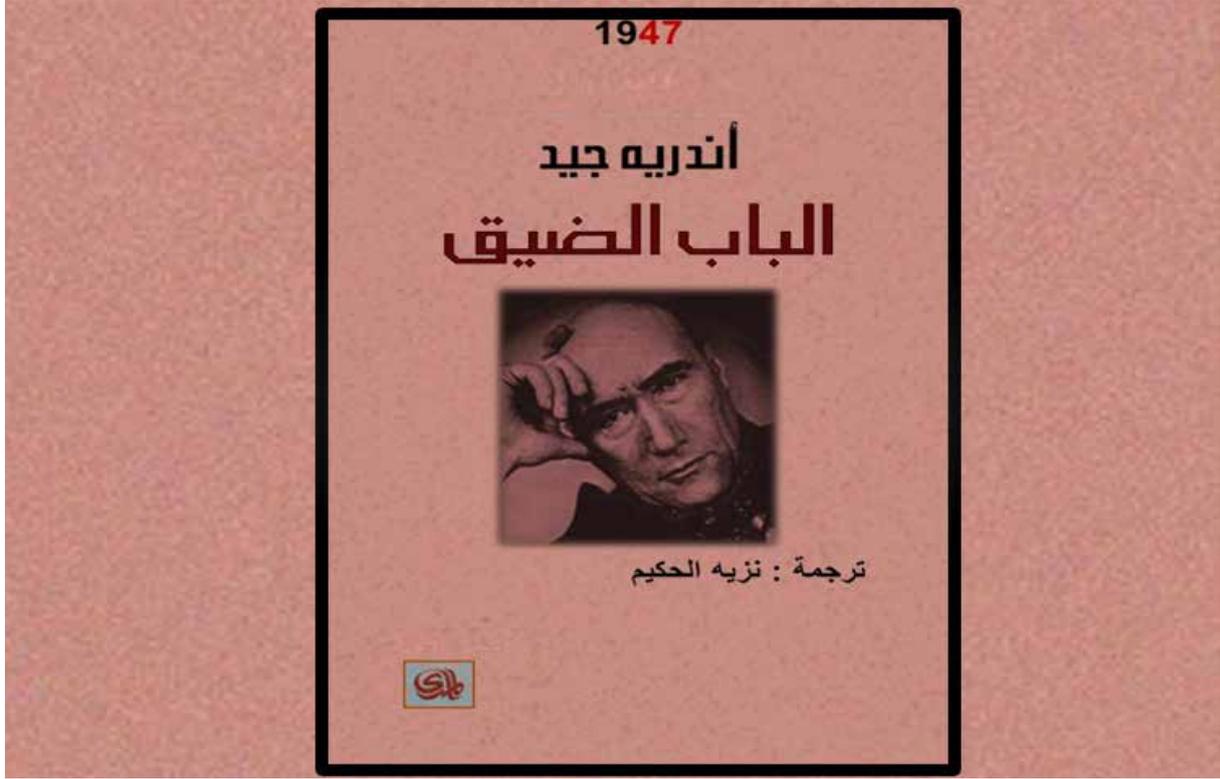
كيف دافع طه حسين عن الإسلام في رده على أندريه جيد؟



أنه وهو الإنساني الروح، يحمل من الأجوبة
أكثر مما يثير من أسئلة.

واستدعت الرواسب الاستشراقية
العميقة التي تبدت في رسالة جيد
خصوصاً في نظرته إلى الإسلام، رداً
حماسياً من طه حسين يدافع فيه عن
الإسلام ورحابته ودعوته لإعمال العقل
والحث على السؤال والتدبر في شؤون
الكون.

حين طلب طه حسين من الروائي
الفرنسي أندريه جيد العام ١٩٤٥ تقديماً
لترجمة روايته «الباب الضيق» إلى العربية،
بعث جيد برسالة إلى حسين معتبراً فيها
أنّ رواية صوفية مثل «الباب الضيق» لا
يمكن أن تتناسب مع قارئ عربي مسلم
لا يشغل نفسه بأي قلق وجودي، بوصفه
معبأً باليقين الذي منح القرآن (مدرسة
الطمأنينة) إياه، مؤكداً أنّ واحدة من
الخصائص الجوهرية في العالم المسلم،



رواية الباب الضيق

بالضبط هو التوتر الروحي أمام الشرق/
الصحراء التي كادت أن تبتلعه لولا تشبته
بظلال الثقافة الغربية العاصمة من
الذوبان في سحر الشرق.

والتفرقة الجوهرية التي يتبناها جيد
بين الغرب «الحديقة» الشرق «الصحراء»
ووضعه حدوداً لا يمكن تجاوزها بينهما
تتمشى مع صورة الشرق التي تم تبنيها
أوروبياً منذ القرن الثامن عشر، والمُصمّمة
من جغرافيا الغرابة والروحانية (على
عكس عقلانية الغرب) وهي صورة ضمن
مصفوفة من الصور المتنوعة والتي تدور
حول بهاء الشرق وروعته ونزوعه الروحاني،
وقد ظلت حية وكامنة في مسام الثقافة

تنهيط المسلمين

قال جيد في رسالته: «طالما أُنبت
في كتاباتي السحر الذي شغفني به العالم
العربي ونور الإسلام، ولقد أطلت عشرة
كثير من المعنيين بالشؤون العربية
والإسلامية. وكنت بلا ريب خليقاً أن أكون
شخصاً آخر لو لم أتلبث في ظلال النخيل
بعد أن تذوقت سحير الصحراء المحرق».

ورغم أنّ الغاية من مؤسسة
الاستشراق، كما بين إدوارد سعيد، هي
توضيح كيفية الإطاحة بالشرق والحيلولة
دون الانهزام الشخصي والاندحار النفسي
أمام سموه الروحي ونطاقه الشاسع
وأبعاده الرهيبة، فإنّ ما حدث لجيد

«اعتمد طه حسين الرؤية الاستشراقية وهو يقارع أندريه جيد والقائلة بأنّ الإسلام عبارة عن إعادة صياغة لليهودية والمسيحية»

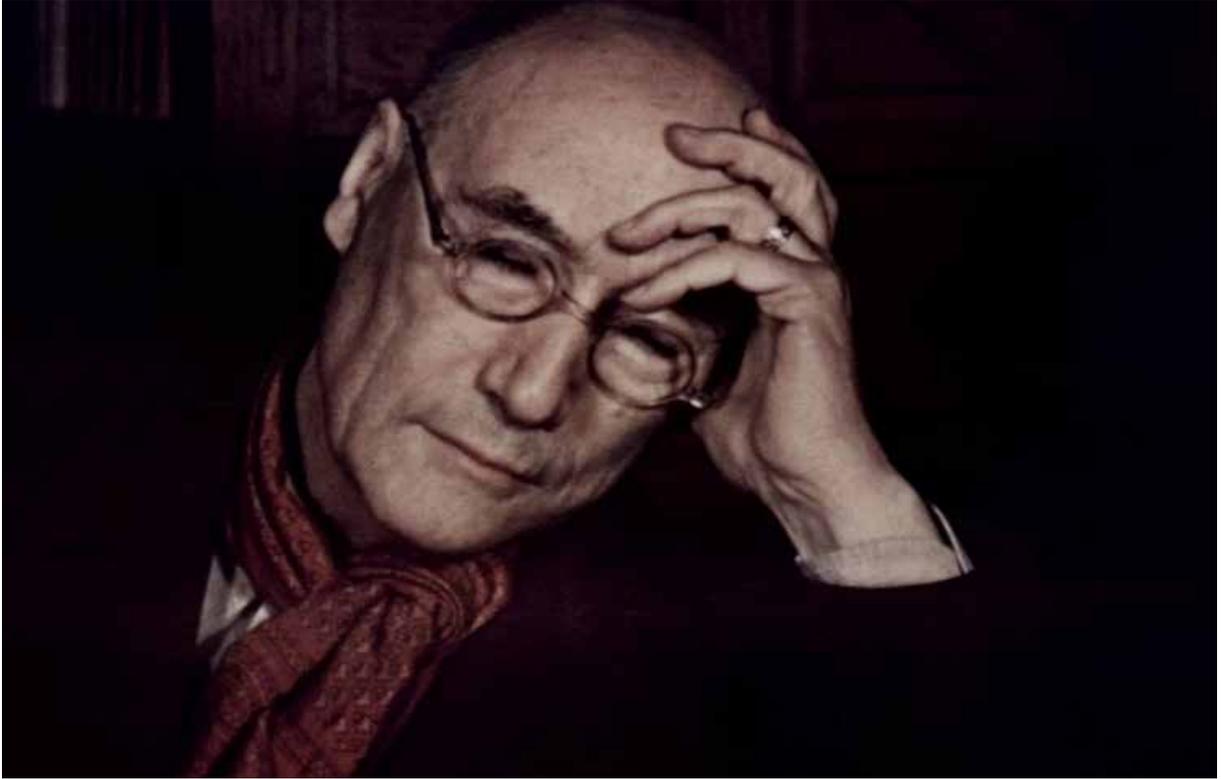
هذا التنميط الوجودي والمعرفي للشرق الروحاني، وهو سمة وركيزة للاستشراق، هو أساس النظرة التي تصف الشرق وتؤطر سكّانه في نظريات جوهرايية مستغلقة على التاريخ وتعميمات لا يمّسها الفعل والنشاط الإنسانيان، تحت إطار ما للهيمنة الغربية على الشرق؛ فعلى عكس توصيف أندريه جيد الاختزالي للعالم المسلم، تضم عباءة الإسلام الواسعة تحتها شعوباً مختلفة وثقافات متباينة ونزعات شتى، منها الروحي ومنها المادي، ومن ثم لا يصلح أي لون من ألوان التجريد المثالي في الحكم على الإسلام وإدخال معتنقيه، عبر قرون مديدة، في خانة واحدة.

ومع ذلك، فإنّ ما ذهب إليه جيد ليس غريباً على السائد في ثقافته؛ فالفرنسيون، كما يقول إدوارد سعيد، لديهم تقاليد مديدة مع الاستشراق، أو الخبرة الأوروبية الغربية، والشرق هو مصدر حضارة أوروبا ومنافسها الثقافي، وهو الصورة الأعمق لمفهوم الآخر.

الغربية لتجلى في أعمال المفكرين والأدباء والصحفيين، وغيرهم من المعنيين بشؤون والمتفكرين في قضايا الشرق.

فالاستشراق وقد أصبح مذهباً معرفياً تحوّل إلى شبكة مقبولة تسمح منافذها بتسريب صورة الشرق إلى وعي الغربيين جميعاً، مثلما أدى تحوله إلى مصدر حقيقي للإنتاج والكسب إلى تكاثر الأقوال والأفكار التي تتسرب من الاستشراق إلى الثقافة العامة، كما يقول إدوارد سعيد.

ويتعجب جيد من ترجمة كتبه إلى العربية مبرراً ذلك بأنّ «واحدة من الخصائص الجوهرية في العالم المسلم، فيما بدا لي، أنه وهو الإنساني الروح يحمل من الأجوبة أكثر مما يثير من أسئلة. أمخطئ أنا؟ هذا ممكن، ولكنني لا أحس قط كبير قلق في نفوس هؤلاء الذين كوّنهم القرآن وأدّبهم. إنه مدرسة للطمأنينة قلما تغري بالبحث، وهذا فيما أظن هو الذي يجعل تعليمه محدوداً!»



لا يمكن النظر لرأي جيد في الإسلام بمعزل عن السياق السياسي

أسرى اليقين الاستشراقي

يقول جيد «أحسب أن ليس بين كتي كلها أبعد عما يشغل نفوسكم من كتابي (الباب الضيق) فبم يستطيع هذا الظمأ الصوفي الذي صورته هنا أن يمَسَّ نفوساً هي قعيذة اليقين؟ أي صدىً يمكن أن تلقاه بينكم هذه الصلوات وهذه الابتهالات المسيحية؟ بل إن في هذه الصلوات والابتهالات من «البروتستانتية» ما يجعل من الخطأ العظيم أن يتخذ هذا الكتاب مرآة للنفس المسيحية العادية؟ فهذا الشكل من التصوف استثنائي حتى بيننا، أهل الغرب أو الشمال، بل بين النفوس التي كوَّنها المذهب البروتستانتية. أتراني أودعت كتاب «الباب الضيق» حظاً من الإنسانية الصادقة العامة، ومن الحب،

على الرغم من أنّ الحركات الصوفية انتشرت في العالم الإسلامي منذ القرن الثالث الهجري على نطاقات بالغة الاتساع، وصارت رموز المتصوفة أعلاماً في الثقافة والواقع الإسلاميين، وظل التصوف هو المذهب الأكثر شيوعاً في العالم الإسلامي حتى أوائل القرن العشرين، إلا أنّ أندريه جيد، وبسبب من رؤيته الاختزالية حشر المسلمين، كأمة بالغة التنوع، ضمن إطار الأرثوذكسية الإسلامية التي بدأت مع الحنابلة وتوجت بالحركة الوهابية والتي تعتمد اليقين أساساً لها.

«كسابقة تنويرية يفرق طه حسين بين الإسلام والمسلمين فيقول لجيد: لقد خالطت كثيراً من المسلمين ولكنك لم تخالط الإسلام»

وبوعي بالغ الحدة بطبيعة الظاهرة
الاستشراقية وبمأزقها البنيوي، أكد طه
حسين لجيد أنّ المستشرقين الدارسين
للإسلام يحسنون الثقافة الغربية أكثر
مما يتقنون الثقافة الشرقية. فلم يتح
لهم وهم الذين تضطروهم صناعتهم إلى
العناية بالنص أكثر من العناية بالروح، أن
يستخلصوا جوهر الإسلام ويبينوا تأثيره في
العقول والقلوب. فالإسلام لا يغري بالدعة
ولا بالخمول، وإنما يحث على التروية
والتفكير، ويدعو إلى التدبر والاستبصار.
وأي شيء أدل على ذلك من القرون الخمسة
الأولى من تاريخه؟».

وكدليل لمسيرة فكرية تنتهي بمحمد
عابد الجابري، الذي يرى أنّ استقالة
العقل في الإسلام ناتجة عن اختراق عناصر
سابقة على الإسلام ضمن نسق التفكير
الديني الإسلامي وفي الاجتماع العربي، يقول
حسين لجيد: «ما ينبغي أن تحمل على
الإسلام بل على مؤثرات أجنبية تبعت
ما رأيت من ميل إلى التسليم يدهشك،
وحدّ في التفكير يسوؤك واستلام إلى الدعة
يؤذيك»، ويذهب حسين إلى أبعد من ذلك

كافياً ليهز أولئك الذين استطاع تعليمهم
الخاص أن يؤمنهم من مثل هذا البلبال؟».

خطيئة الجهل بالإسلام

طه حسين، عميد الأدب العربي،
وأحد رواد النهضة العربية الذي طالما
عُرف بسجاله الملحمي مع أنصار العقل
الفقهي وسدنة التحريم والتقليد، ليخرج
منها مُثخناً بالتكفير والرمي بالذيلية
للغرب المستعمر، رفض تماماً هذا
الاجترار على الإسلام واتهامه بتجميد
عقول المسلمين.

وكسابقة تنويرية، يفرق طه حسين
بين الإسلام والمسلمين فيقول لجيد: «لقد
خالطت كثيراً من المسلمين ولكنك لم
تخالط الإسلام. فليس على الإسلام بأس
مما ألقى في روعك خلطاؤك المسلمون.
ولقد عرفتهم في عصر مؤلم من تاريخهم،
عصر انحطاط العلم بالدين، وفي الشعور
الديني جميعاً. ولم يكن من اليسير أن
يظهرك الذين لقيتهم على حقائق الإسلام»
مؤكداً البعد الجدلي في القرآن الذي يثير
المسائل ويعرض لها الجواب.

العبء الخطير فهو قادر فيما أعتقد على أن يتقبل الثقافة الأوروبية الحديثة وأنه ليتقبلها بقبولٍ حسنٍ».

ويختم حسين رسالته إلى جيد بمقولة دالة على رؤيته للإسلام: «إننا لنبتهج إذ نراك بيننا في الوقت الذي يُقدم فيه كتاب من كتبك إلى قرائنا ويسعدنا أن ينبئك نجاحهما بأن الإسلام يحسن اللقاء كما يحسن العطاء».

باعتباره أن الدين الخصب الذي خلقه الإسلام منح الآداب العالمية من الحب العذري والطموح إلى المثل العليا ما ليس له في الآداب الأخرى نظيراً.

صدي الاستشراق عربياً

كان للاستشراق بالغ الأثر في إنتاج الحدائث الفكرية العربية حتى وهي تناطحه وتتناقض معه، فلا يمكن النظر لرأي جيد ولا طه حسين في الإسلام بمعزل عن السياق السياسي الطاغي والمنظم للعلاقة بين الغرب والشرق، وهو السياق الذي أنتجت في ظله تلك الآراء.

فقد اعتمد طه حسين الرؤية الاستشراقية جزئياً، حتى وهو يقارع أندريه جيد، والقائلة بأن الإسلام عبارة إعادة صياغة لليهودية والمسيحية فيقول: «لقد أعطى الإسلام كثيراً لأنه تلقى كثيراً. تلقى اليهودية والمسيحية» ويمزج حسين تلك الرؤية بالتبرير التنويري للتشاقف مع الغرب والقائم على أنّ الفضل في الحضارة الغربية المعاصرة يعود حصراً إلى حضارة العرب. يقول حسين: «(إن الإسلام) وسّع ثقافة اليونان والفرس والهند. وتلقى هذا كله ثم أساغه، ثم صاغ منه ثقافة عربية، ثم استخرج منه خلاصته، ثم أهداه إلى الغرب قبل القرن الخامس عشر بوقت طويل. وإذا كان الإسلام قد استطاع أن ينهض بهذا



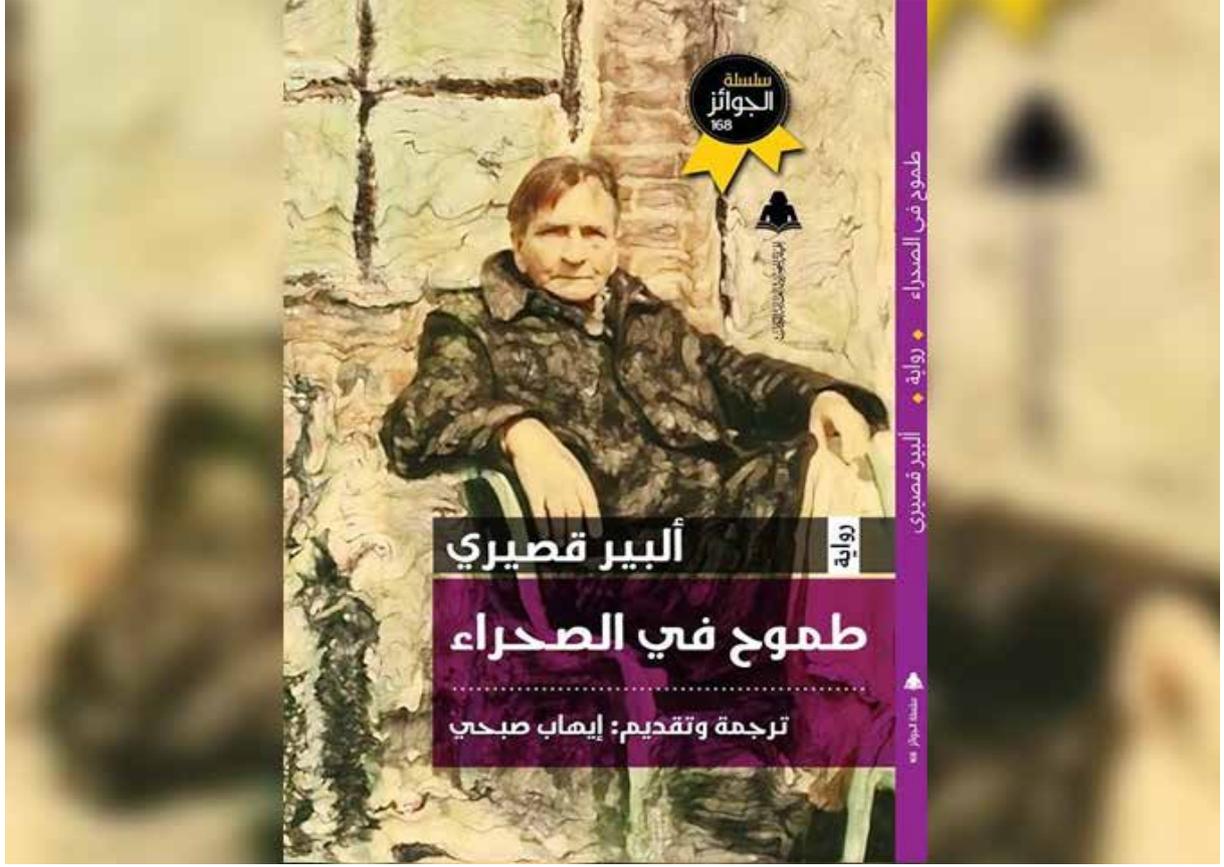
محمد جبريل

فيلسوف الكسل ألبير قصيري.. يمجّد الخمول ويهجو الحداثة



شخص الرواية الأساسية تبني، من أعمق نقطة في وجدانها، تحدي هذا الأسر إلى أقصى مدى، وتنخرط في مواجهة التحديث، بلا هوادة، بكل الأسلحة الممكنة التي تشمل الكسل والخمول ورفض الخضوع لنفوذ القوى الكبرى أو السلطة السياسية، كما تشمل السخرية، وهي في نظر قصيري سلاح الضعفاء، المهمّشين، ضد الحكام الطواغيت وضد المجتمع الموبوء بالفساد وبلادة الحس.

في إمارة ما بالخليج العربي، أعطاها ألبير قصيري اسم «الدوفة» -وهي كلمة قريبة من اسم العاصمة القطرية «الدوحة»- صغيرة وقاحلة لكن هادئة وساكنة تماماً لأنه لم يظهر بها بتروك كباقي ما حولها من إمارات، تدور أحداث رواية «طموح في الصحراء» وهي مرافعة أدبية تتحدى التحديث وضد وقوع البلدان التي حبتها الطبيعة بميزتي الجمال والهدوء فريسةً للتقدم المادي.



تعتبر رواية «طموح في الصحراء» مرافعة أدبية تتحدى التحديث

صعاليك أبدأ

وأعماله بلا استثناء، سواء تلك التي كتبها عن القاهرة وهي أغلبها، أو روايته الوحيدة عن الخليج العربي (طموح في الصحراء)، يسكنها هذا الولع بالكسل والخمول، وأبطاله صورة منه كما قال يوماً: «شخصياتي هي أنا، تفكر مثلي». إنهم كسالى من طراز فريد، يقاومون جرائم الطموح جميعها ويدبجون مقولات ساخرة منها. هم ساخرون لكن أحرار. يفتقدون إلى التأثير في محيطهم السياسي والاجتماعي لكنهم يدافعون بشراسة عن كرامة الإنسانية التي يسحقها العمل المأجور وأوهام التحديث، بلا رافة.

ألبير قصيري، الروائي المصري الفرانكفوني الذي عاش في غرفة بفندق لا لويزيان بشارع السين في الحي السادس الباريسي لمدة ٦٣ عاماً بلا انقطاع، كمتبطل بالوراثة، يراقب الناس والكائنات والأشياء من حوله، حتى صار من فلاسفة الكسل، والإنسان الكسول برأيه هو وحده الذي يمتلك الوقت للتأمل في الحياة والكلام عنها دون أن يعبأ بالوقت، على عكس أسرى الحداثة الذين يلهثون كـ «ثيران مطيعة» في ساقية العمل ويدورون مدة حياتهم القصيرة وراء أوهام حيازة المال والشراء والتملك.

«تكشف «طموح في الصحراء» عن الجمود الاجتماعي والاقتصادي والنفسي للجماهير التي تبدو وقد انغمست في حالة تبلد كلي»

عن ثورةٍ حقاء

إلى الشعوب المجاورة فيلتفون حول ثورته، وفي سبيل ذلك كان عليه أن يستعين بابن عمه سامانتار الضليع في السياسة الخارجية لأخذ النصيحة منه.

وسامانتار هو الشخصية المحورية في الرواية، يعيش في بيت يظله النخل ويطل على الخليج في صحراء مسكوناً بهدوئها ومتميم بسكينتها، ولديه استعداد لقتال العالم أجمع إذا ما هدد تلك السكينة، ويتمنى أن تعيش الإمارة تحت ظلالها ولو كانت في فقر مدقع وقاسٍ، وقد جعل احتقاره للطموح وعشقه لحرية بلده وذكائه الحاد وتأمله الوافر في الحياة، منه، الملهم الوحيد لابن عمه رئيس الوزراء.

الانفجارات، التي نفذها ابن عمه رئيس الوزراء بواسطة ثوريين محترفين، هددت استقرار عالمه، فظل يبحث طوال أحداث الرواية عمن يكون وراءها مع الاستعانة بصديق عمره المغني هشام. ولما كان الهدف من استعمال القنابل المصنوعة يدوياً مرتبطاً بالأساس بإحداث الإثارة وليس إسقاط ضحايا وصناعة

تضم إمارة الدوفة ميناءً يطل على الخليج ويخلو من السفن الكبيرة وناقلات النفط العملاقة، خلفه صحراء مترامية تخرقها عدة مناطق سكنية فقيرة وحي واحد على الطراز الحديث بناه الباحثون عن البترول (المادة الحيويّة لإبادة الجنس البشري برمته) وتركوه حين خيبت الطبيعة أملهم، كأطلال حدائية تثير الرثاء والتشفي بوقوفها كدليل مادي على الخسارة المهيمنة التي تكبدها عدو كريبه.

والزمان هو السبعينيات، أو ما بعد الاستقلال الرسمي لشبه الجزيرة العربية من الاحتلال الأجنبي، وتغلغل الإمبريالية الأمريكية في مسام الاقتصاد والسياسة بالمنطقة، ومحاولة تحطيم نفوذها هو المهمة العظيمة التي يضلع بها بن كادم، رئيس وزراء الإمارة الفقيرة وصاحب الطموح السياسي الكبير في أن يُخضع شبه الجزيرة لإمرته ويطرده الإمبرياليين، ويخطط لثورة تنجز ذلك في الخفاء عبر تنفيذ سلسلة من الانفجارات في المدينة، أمل أن تحرّك شعبه ومن ثم يُدحرج كرة الثلج الثورية



تدور أحداث رواية ألبير قصيري «طموح في الصحراء» في إمارة أسماها الدوفة

«جوهرة» وهي طالبة وسليمة عائلة محترمة ترتبط بعلاقة به دون علم أهلها؛ فالأحداث الأخيرة فاجأته على حين غرة، وهو المراقب الحصيف لكل ما يدور حوله والمُنصت الماهر لكل الإشاعات المنتشرة من قبل من لا يتورعون عن النائم ونشر أسرار الآخرين في المقاهي. وقد كان يظن أنه لا يمكن لحركة مخربة أن تنمو في الإمارة دون علمه حتى لو اتخذت كل الاحتياطات اللازمة، لكن ذلك قد حدث.

ما كان لحيرته إلا أن تزداد كثافة؛ فالناقمون على النظام نأوا بأنفسهم منذ زمن عن الانخراط في أية حركة عنيفة لا يمكن أن تفيد إمارة مزرية وستحطم الشيء الوحيد الذي تمتلكه بفضل البؤس نفسه:

مأساة، فقد زادت حيرة سامانتار الذي لم يتمكن من تحديد هذه النوعية من الثوار الساعين لعمل ثورة في أرض مقفرة وجذباً تاماً وبلا سلطة مركزية تشجع على إثارة الشعور بغياب الحرية، وبلا موارد يمكن تقاسمها عبر تصعيد مطالب اجتماعية بصددها، ولا مصادر بترولية تجتذب وحوش الشركات الأجنبية، وهذا هو الجانب المضيء للحياة في الإمارة.

الفقر ونعيمه

التفكير في لغز التفجيرات وتقليب حقائق الذاكرة عمن يمكن أن يقعوا فريسةً لمثالية بائسة أو يشاركوا في عمل ثوري بغرض التسلية، حرم سامانتار من الانخراط في مباحج المعيشة مع عشيقته

«فلسفة الهامش لدى ألبير قيصري تستند على حقيقة بسيطة: يجب مكافحة محاولات الانخراط في نظام السوق ومقاومة تسليع البشر»

لا يتورع عن إظهار احتقاره الشامل لكل المؤسسات التي عرفها العالم، ومستعد لأن يقف بكل ما أوتي من صلابة ضد أي تفجير سياسي للوضع، كي يقي إمارته سالمة وحررة غير خاضعة لأية ترتيبات اخترعها الأقوياء كي يستنزفوا بها البشر ويصادرون على حريتهم وحياتهم بالتبعية.

أخلاقيات النبالة المهذرة

لم يمتحن سامانتار عملاً في حياته؛ والمهنة في لغة العرب الأقحاح مأخوذة من امتهان النفس لكسب العيش؛ يحتاج الإنسان لروح ذليلة كي يعتنق عقيدة العمل في أخلاقيات الرأسمالية، وروح حقيرة كي يُرَبِّي في داخله طموحاً من أي نوع في عالم غبي يستنزف نفسه بإصرار كي يحقق غاياتٍ فيها نهايته.

لم يكن يتصور أن يكبح ويتألم في مصنع مُعتم بشكل يُثير الشفقة، وينام في مسكن قذر كقنٍ عصري، أو أن يُدجَّن في وظيفة روتينية بائسة ويستيقظ في موعد ثابت يذكره به «المنبه»، أكثر الاختراعات خبثاً على مدار التاريخ البشري، من أجل

السلام الذي يريده سامانتار ويريدونه، واقتصاد فقير إلى هذا الحد يغري أعتى المجرمين للاستسلام للعوز، والقوة الإمبريالية الكبرى التي تبسط نفوذها السياسي على الخليج بأكمله استثنت هذا الجزء المعدم من استراتيجياتها منذ تيقنها أنّ أرضها ليس بها قطرة بترول، ومن ثمّ لا يمكن تفسير التفجيرات على أنها مؤامرة إمبريالية.

فقد آمن سامانتار أنّ فقر إمارته يمثل حماية لها من أطماع لا تُقهر لأرواح لا تنتظر إلا أن تجد في بلدٍ ما منفعة لكي تهم بغزوه وتقسيمه وإفساده، لذا يشكر السماء على أنه ولد على أرض صحراوية متجردة من كل المواد الأولية، أرض منفرة بما فيه الكفاية لكي تُثبِّط كل الأرواح التجارية الشرهة.

وبالنسبة إليه فإنّ فقراً يوفر سلاماً وسكنية أفضل من أي تقدم يوفر متع الحياة الحديثة المستوردة من الغرب؛ فكل تقدم هو تجسيد لـ «الخداع العالمي» الذي يستعبد من يؤمنون به، لذا فهو

البيسة والسخرية، وإلا سبزل الخسوع للمؤسسات الراسخة وللزيف المهيب السائد، قائماً.

رهان التحدبث هو الكارثة في أوضب تجلياتها، وأن تحافظ على بقعة نقيّة من الصبراء (كما يسعى سامانتار) بعيداً عن موجات تدميرية عانت منها قارات بأكملها هو أكثر الأشياء قداسة على وجه الأرض؛ فالطبيعة في معظم بلاد المعمورة أضحت ذكرى لا تُستدعى إلا في أيام الراحة المعدودة.

كان سامانتار يدافع عن مفهوم للحياة لم يستوعبه أغلب البشر؛ وكان مُحصناً تماماً من الخداع القتال الذي أرسى مبادئه المستعمرون الأوائل أثناء سعيهم لتخليد نهبهم وإدامته عبر إفساد شعوبٍ سليمة الطوية بعقيدة الاستهلاك، وتمثيل دور أولياء نعم الأمم غير المتطورة لسرقتها بشكل ماكر ومهدّب.

تهدر وبلادة

منظمة غامضة أطلقت على نفسها «قوة تحرير الخليج» تبنت التفجيرات ووزعت منشورات سيئة الطباعة وذات لغة ثورية عفا عليها الزمن مما يعطي انطباعاتاً بأن أعضاءها على حداثة عهد بالأفكار الثورية، إلى درجة أنه لولا أن تلك المجموعة تهدد عالم سامانتار الهادئ

مرتب تافه، وهو البدوي المعبأ بالكبرياء والمُتوج بالنباله، الذي نشأ على الانطلاق في آفاق لا حدود لها، والاستيقاظ المريح تحت الخيمة: الصبراء مملكته الخاصة والسما سقفه الوحيد، وليس هناك تعويض عادل للتضحية بذلك مهما بلغت قيمة الرشوة.

فلسفة الهامش القصيرية، كما يجسدها سامانتار، تستند على حقيقة بسيطة: يجب مكافحة محاولات الانخراط في نظام السوق ومقاومة تسليع البشر والقتال للحفاظ على الكرامة الإنسانية: الأكثر جدارة بتنافس البشر على حمايتها، بدلاً من التناحر على الفوز برضا الأسياد (أحقر عصابة أوغاد دنست حتى الآن كوكب الأرض) بتعبير قصيري، وعلى هذا الأساس سيكون رفض أخذ العالم بجدية أكثر أشكال المقاومة نجاعة؛ فهم لا يحلمون بأكثر من أخذ الناس عالمهم بجدية.

ومحاولة خلق عالم بديل جديدة بالازدراء الكلي أيضاً، فهي تعتمد على خلق سلطة مضادة، وأيديولوجيا مضادة ومن ثمّ تديم حجج «الخداع العالمي» ولن يكون هناك حل للمأساة البشرية، التي يدور حولها التاريخ كله، إلا برفض الخطاب السياسي واحتقاره واللجوء إلى الهامش والتفاهة والمناورات الصغيرة لتحقيق المتع

لكان انفجر ضحكاً من نثرها السياسي ذي الطابع الملحمي والريكيك.

لم يعر سامانثار التفجيرات انتباهاً في البداية على اعتبار أن هناك دائماً ثلّة من البشر تكره السلام وتتمنى ثورة حمقاء، آملاً بأن يصيبهم الإعياء جراء عمل بالغ المشقة كتصميم ثورة، فتتوقف عجلة العنف عديم الفائدة والتافه، لكن ظنه، بأن وراء تفجيرات الإمارة ثوريين هواة وستنتهي حتماً، قد خاب واستمرت التفجيرات واتسعت نطاقاتها، وأثارت سخرية الدهماء المتعطشين للابتهاج حتى ولو كان دمويّاً، لكنهم لم يتفاعلوا معها إطلاقاً كما أمّل بن كادم.

«طموح في الصحراء» تكشف إلى أبعد حد عن الجمود الاجتماعي والاقتصادي والنفسي للجماهير التي تبدو وقد انغمست في حالة تبلد كلي وقد سحقها بؤس مضمّن إلى حد أن إعلان أي فكرة مهما كانت أهميتها وتدشين أي ثورة مهما كانت جاذبيتها يتجاوزان قدرتها على الاستيعاب والتفهم والمشاركة ويعجزان عن تبديد جنوحها الأبدي للصمت والسلام، كما يذهب استبصار باسم شاهين بصدد أدب ألبير قصيري في كتابه «ألبير قصيري: التهميش إجابة على الحداثة».

في القلب من ذاك الجمود المنقّر تشتعل الرغبة في التمرد، كما يجسدها هشام المغني وهو راديكالي حقيقي، روح حُرّة، متمرد على طريقته، فنان متعلق بالعمال ومُلمهم بعمق، يسكن وابنته في بيت بزقاق ضيق بالجزء القديم من المدينة ناحية الميناء وعماله الكسالى والبؤساء والصعاليك حتى النخاع والذين يحبون هشام ويسكرون من أغانيه ويلتفون حوله كملاك حارس، وهو إذ يتحمس لمعرفة المسؤولين عن انفجارات المدينة يعاني انقساماً داخلياً مؤلماً وبلا حل.

لكن رغبة هشام الحارقة في التمرد لا تقف، فقط، على النقيض من رغبته في سلام الإمارة وحمايتها من التدخل الإمبريالي للقضاء على ثورة محتمل أن تهدد مصالحها، بل هي مجهزة تماماً؛ فالشعب لم يصنع ثورة لكن الحاكم أراد اختلاق واحدة لم تجذب أي جماهير.

تنتهي الأحداث بمحاولة تفجير محيي، وهو ابن رئيس الوزراء الذي لم يعترف به وتركه لأمه كي تعتني به، قصر رئيس الوزراء نفسه، كان محيي ثائراً حقيقياً ينتظر إشارة كي يهدم كل مباني المدينة التي توحى بالثراء، لم يلتزم بتفجير البنايات التي حددتها اللجنة الثورية لتكون هدفاً

للاعتداءات، و نفذ انشقاقاً عن رئيسه في
الخلية الثورية شحات.

وشحات (صديق سامانتار) صعلوك
بحق، متهكم دائماً، ولا يأخذ شيئاً في
الحياة بجدية سوى الهزل، ويؤمن بأن
أكبر إهانة يمكن أن تُوجه إلى الذكاء البشري
هو أخذ هذا العالم المثير للسخرية على
محمل الجد، كان يصنع القنابل كتجربة
مثيرة تستدعي المغامرة، وهو اللغز الذي
طالما سعى سامانتار لحله، بينما كشفه
طارق المجنون المزيف لبني على أنقاض
الثورة المحدودة ثورة مضادة حقيقية جداً
وليست تحت السيطرة كما كان بن كادم
يأمل، فشرارة الثورة المزيفة التي أشعلها
خرجت عن سيطرته وكسرت، مثلما كسرت
طموحه السياسي الكبير.



محمد عزت

حبيب جرجس: نظير محمد عبده في المسيحية المصرية



الإسلامي»، وقد تقدمتهم أسماء مثل: محمد عبده، وجمال الدين الأفغاني، ورشيد رضا. وكان التيار الإصلاحى فى الفكر الإسلامى قد جعل من النص والتراث، وإعادة تأويلهما، وتنقيتهما، مجال حقله، فقد عكف هذا التيار على تقديم نسخة متجددة من الإسلام، لا تتعارض مع

بوابة القرن العشرين.. مطرقة الإصلاح تدقّ الفكر الإسلامى

بحلول القرن العشرين، كان سؤال الحداثة الذى جلبه الاستعمار، يعصف بالمشهد الفكرى فى العالم الإسلامى، ومن ثمّ كان هناك العديد ممّن سمّوا، فيما بعد، «آباء تيار الإصلاح الدينى فى العالم

«رغم انفجار حركة الإصلاح المسيحي في مصر، في الوقت نفسه الذي توهجت فيه حركة الإصلاح الإسلامي إلا أنّهما لم يلتقيا»

كانت تتكون من قساوسة «طيبين»،
ومطارنة أغنياء غير متدينين.

وكان الهمّ الأساسي لحركة
الإصلاح الديني المسيحية في مصر؛
إعادة تأسيس وإصلاح رجال الدين،
وبالتبعية بدأت حركة «مدارس الأحد»
في الانبثاق، من أجل صناعة جيل
جديد من القساوسة.

في الواقع، ورغم انفجار حركة
الإصلاح المسيحي في مصر، في الوقت
نفسه الذي توهجت فيه حركة الإصلاح
الديني الإسلامي، إلا أنّ كليهما لم يلتقيا،
وسارت كلّ حركة في خطّها على استقامته،
دون النظر لحركة أبناء الوطن من العقيدة
الأخرى، لذلك لم تطرح الحركتان معاً
أسئلة ونقاشات إصلاحية، تصبّ في
المصلحة الوطنية الجامعة، إنّما سارتا
في طريقين مفترقين منذ البداية، واحد
يحاول إصلاح المؤسسة الدينية الإسلامية
بجوار مقارباتها لتأويل جديد للنصوص،
والأخرى وضعت نصب أعينها إصلاح
رجال الكنيسة، وإعداد أجيال مختلفة من

مشروع الحداثة العربية في ثوبه الغربي،
بمحاولة إيجاد روابط عميقة بين الدين
والحداثة، ومحاولة محاربة أشكال التدين
التقليدية حينها، التي تعرقل مشروع
التحديث، ومن هنا لمعت الأسماء سابقة
الذكر، باعتبارها أسماء لمصلحين مجددين
حملوا راية التنوير في العالم الإسلامي على
عاتقهم، وتصدّوا لمهمة معقدة تشتمل
على الاشتباك مع النص، ومحاولة فهمه
وتأويله، في إطار القرن الجديد.

وتدقّ الفكر المسيحي الأرثوذكسي أيضاً.. بشكل مختلف

في بداية القرن العشرين، يرصد
المؤرخون المسيحيون أنّ رجل الدين
المسيحي كان قد تحوّل، بحلول هذا
الوقت، إلى رجل دين بالوراثة، في ظلّ
انهيار التعليم المسيحي الجاد، حتّى
لرجال الدين أنفسهم، ولم يكن لرجل
الدين المسيحي حينها راتب أو دخل ثابت،
بقدر عيشه على ما يقدّمه له «شعب
الكنيسة»، ويصف المفكّر والمؤرخ ميلاد
حنا الحالة في ذلك الوقت؛ بأنّ الكنيسة

«يعدّ العديد من المؤرخين حبيب بك جرجس الأب المؤسس للتيار الإصلاحى فى المسيحية الأرثوذكسية المصرية»

فى الكنيسة الأرثوذكسية المصرية، مؤسس مدارس الأحد، التى ستخرج أجيالاً مختلفة من القساوسة المتدينين والمتعلمين، لن تشبه، بأية حال، أجيال القساوسة والمطارنة فى بدايات القرن العشرين.

حبيب بك جرجس... مؤسس التيار الإصلاحى فى المسيحية الأرثوذكسية المصرية

«إنّ التعليم ثانى حاجة للشعوب
بعد الخبز» *حبيب جرجس

حبيب جرجس، الذى يحمل رتبة كنسية بمستوى أرشيدياكون (شماس)، ولد فى القاهرة عام ١٨٧٦، وتوفى فى أغسطس (آب) ١٩٥١، كان هدفه الإصلاحى يتمثل، قبل كلّ شيء، فى إخراج الكنيسة الأرثوذكسية، ممّا لم يزل عالقاً بها حينها من ميراث العصور الوسطى، وإدخالها العصر الجديد، ومحاولة إعادة ترميمها بعد ما أصابها من وهن جراء رياح البروتستانتية والكاثوليكية القادمة مع الاستعمار، وإصلاح رجال الدين فيها، وكان يرى أنّ الوسيلة الأولى

القساوسة، أكثر تديناً وعلماً وحرصاً على شعب الكنيسة.

على جانب آخر، وبينما كان التيار الإصلاحى الإسلامى، يحاول الاشتباك مع التراث والنص، ويحاول فهمه وتجديده فى إطار ما يطرحه القرن الجديد من أسئلة، لم تشهد المسيحية المصرية الأرثوذكسية المحاولات نفسها على مستوى تأويل النص بالشكل الواضح، واكتفى تيار الإصلاح بمسألة الإصلاح الكنسى، والتعليم الدينى، كغاية عظمى من الإصلاح؛ فبينما كان يحاول الإصلاح الإسلامى الخروج من المؤسسة أو تقليل وطأتها، حاول المصلحون المسيحيون خلق مؤسسة أكثر قوة.

فى ظلّ هذا السياق الإصلاحى؛ برز اسم مهمّ فى التاريخ المصرى، ربّما لا يعرفه كثيرون؛ إنّهُ حبيب بك جرجس، الذى يعدّه العديد من المؤرخين، الأب المؤسس للتيار الإصلاحى فى المسيحية الأرثوذكسية المصرية، فهو صاحب فكرة وجود تعليم للأطفال والشباب المسيحيين

«هو صاحب فكرة وجود تعليم للأطفال والشباب المسيحيين في الكنيسة الأرثوذكسية المصرية، مؤسس مدارس الأحد»

جدير بالذكر هنا؛ أنّ البابا شنودة الثالث، صاحب الكرسي البابوي في الكنيسة الأرثوذكسية المصرية لأكثر من ربع قرن حاسمة في التاريخ المصري، كان من أوائل خريجي القسم الجامعي للإكليريكية، ولعلّ ذلك يمثل شاهداً كبيراً على الدور الكبير الذي لعبه حبيب جرجس بحركته الإصلاحية التعليمية في تاريخ الكنيسة المصرية.

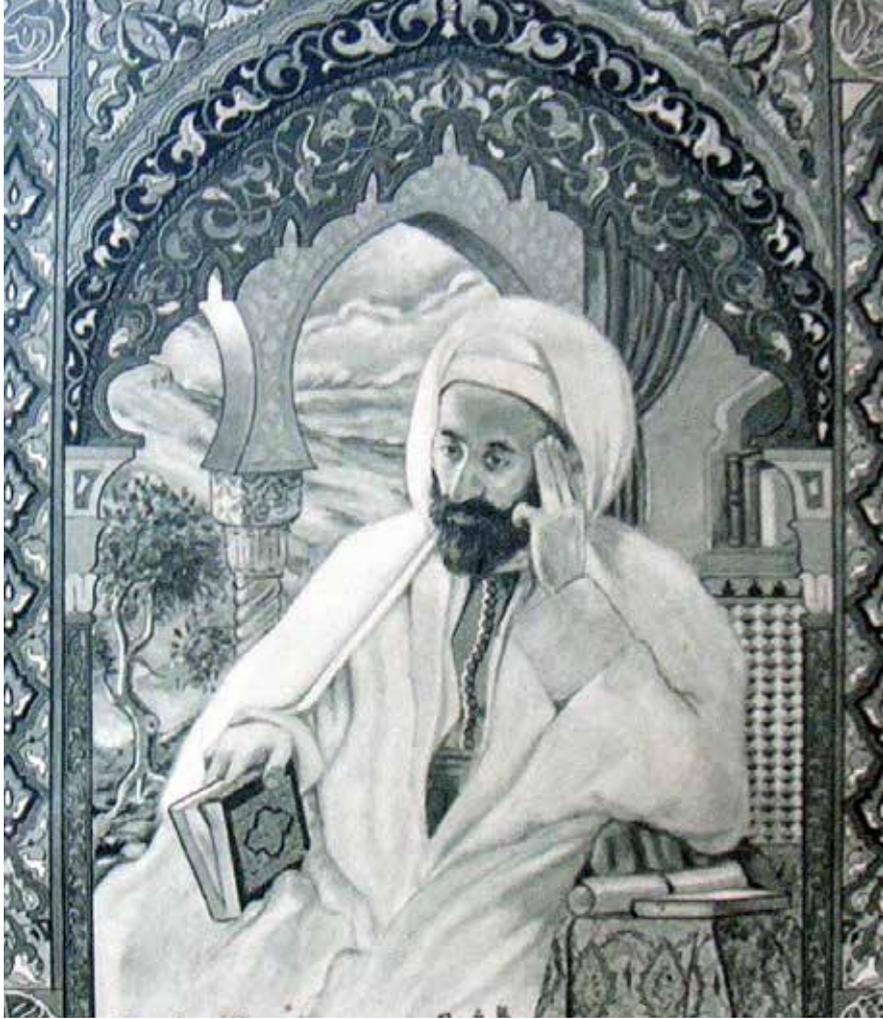
لصناعة كلّ ذلك تبدأ من التعليم، لذلك كان صاحب فكرة إنشاء مدارس الأحد، لتعليم أطفال وشباب شعب الكنيسة، وإعادة تقديم التاريخ الكنسي لهم بصورة تتلاءم مع روح العصر الحديث، فبدلاً من الطرق المملّة القديمة في التعليم، حلّت القصص المرتبطة بمشاعر الواقع، والطريقة التي تعتمد على الحكي، لتختفي تدريجياً لغة التلقين الأصمّ، الخالي من المشاعر، ومن أيّ ارتباط بين قصص تاريخ الكنيسة ولغة الواقع.

ومن ثمّ تولّى حبيب جرجس رئاسة المدرسة الإكليريكية، منذ عام ١٩١٨، وظلّ في هذا المنصب طوال ٣٣ عاماً، وقد قدّم في هذه المدرسة نموذجاً جديداً للتعليم المسيحي، فبدل مناهج وطريقة التدريس القروسطية، أحلّ حبيب نظاماً تعليمياً حديثاً، فوضع مناهج حديثة وشيئة تناسب العصر، فيها أكثر من ١٨ مادة، لا تقتصر على الدين فقط، إنّما تشمل أيضاً الفلسفة واللغات، والعلوم والأدب، وحاول اختيار الأساتذة الذين يدرّسون تلك المناهج بدقة كبيرة.



محمد جبريل

عبد الحميد بن باديس: إصلاح ضدّ الخلافة ومولع بأتاتورك



أحد أسس هذا النظام؛ «عقيدة الخلافة»، انبرى المجاهد الجزائري، عبد الحميد بن باديس، للدفاع، من وجوه عدة، عن طرح عبد الرازق، وإن بشكل غير مباشر؛ عبر نقد الخلافة كما طبقت في التاريخ، ومعارضة تحويلها إلى مشروع سياسي، يجري حشد المسلمين تحت ظلّاه.

حين كان الأزهريون يحاصرون الشيخ علي عبد الرازق، ويحاكمونه على كتابه «الإسلام وأصول الحكم»، عام ١٩٢٥، إلى درجة أنّ الشيخ محمد بخيت المطيعي، مفتي الديار المصرية حينها، اتهم الكتاب بأنّه يهدد، ضمناً، نظام العقيدة الإسلامية بكامله، وذلك بمحاولته هدم

«هبالغ ابن باديس في الهجوم على دعاة الخلافة بقرنهم بالأيدي الأجنبية التي تحرك شعار الخلافة في الخفاء»



كتاب «الإسلام وأصول الحكم» لعلي عبد الرازق

الأمازيغية، وأتمّ حفظ القرآن الكريم في الثالثة عشرة من عمره، وتعلّم مبادئ العربية في صغره، ثم انتقل إلى جامع الزيتونة؛ حيث درس في الفترة ما بين ١٩٠٨ و١٩١٢.

خلال دراسته اتصل بروافد الفكر الإصلاحية الآتي من المشرق، وهو الفكر الذي ظلّ بمثابة البطانة الثقافية؛ لإسهامه السياسي في تاريخ الجزائر، وكانت جمعية

سيرة فكرية

من أجل فهم كيف وقف هذا الشيخ في وجه العاصفة التي جعلت من الدفاع عن عبد الرازق من موقع «إسلامي» شبه مستحيل، (وإن كان هناك دفاع من قبل التيار العلماني في مصر، وقد أضعف في الواقع موقف عبد الرازق كعالم ديني)؛ يجب تتبع السيرة الفكرية لابن باديس، وهي السيرة التي تتموضع داخل المدرسة الإصلاحية، كما جسدها الإمام محمد عبده، وعبرت عنها مجلة «المنار»؛ وهي المدرسة التي يضرب عبد الرازق بسهمٍ فيها؛ وتكمن المفارقة في هجوم أحد مؤسسي الإصلاحية الكبار، الشيخ رشيد رضا، على كتاب «الإسلام وأصول الحكم»، واتهامه بأنه «آخر محاولة يقوم بها أعداء الإسلام لإضعاف هذا الدين وتجزئته من الداخل».

على كلٍّ، ولد ابن باديس، كما يقول كاتب سيرته الفكرية، محمد الميلي، في كانون الأول (ديسمبر) ١٨٨٩، في أسرة عريقة، في قسنطينة بالجزائر، يمتد نسبها إلى عائلة مالكة؛ هي عائلة المعز الصنهاجي

الحاد للتجربة التاريخية للمسلمين، أو ما يسميه «الإسلام الوراثةي»؛ أي الموروث تاريخياً دون تمحيص أو نظر.

وفي هذا تفوق ابن باديس على محمد عبده والأفغاني معاً، اللذين رأيا في الماضي مثلاً أعلى، من وجهٍ ما؛ إذ إنَّ هذا الماضي، في نظره، ليس محلاً للتقديس والاستلهام، بقدر ما هو خبرة تاريخية يمكن الاستعانة بجوانبها الإيجابية في خوض المعركة ضدَّ التخلف الذي يمثله «الإسلام الوراثةي».

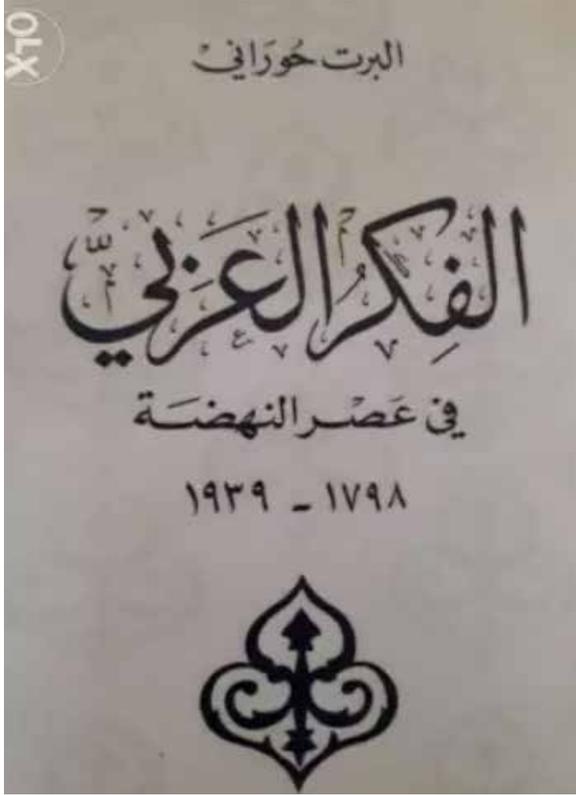
رأى ابن باديس؛ أنّ «الإسلام الوراثةي» لا يمكن أن ينهض بالأمة؛ لأنَّ الأمم لا تنهض إلا بعد تنبّه أفكارها، وتفتّح أنظارها؛ والإسلام الوراثةي مبني على الجمود فيه، لا النظر، ومع ذلك امتلك إدراكاً حاداً للجوانب الإيجابية، على ضمورها في الإسلام التاريخي؛ إذ إنَّه حفظ للأمة شخصيتها (وهو مشغول بالحفاظ على الشخصية الجزائرية في مواجهة المسخ الفرنسي الشامل للمجتمع الجزائري)، ولغتها، وشيئاً كثيراً من الأخلاق، ويتفق معه في هذا المفكر العربي، فهمي جدعان، في إنصافه للإسلام التاريخي في كتاب «أسس التقدّم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث»، عام ١٩٨٨.

«العلماء المسلمين»، التي أسسها، قائمة على فكر «المنار»؛ لذلك اضطلعت الجمعية بالهجوم على الطرق الصوفية، وإحياء «الكتاتيب» في كافة أرجاء الجزائر، ولم يكن تأسيسه لصحيفة «المنتقد» سوى صدى لأيدولوجيته الإصلاحية في مواجهة شعار الصوفية «اعتقد ولا تنتقد».

معالم إصلاحية

مثل كلّ مفكري الإصلاح (وابن باديس هو آخر نسخة من مدرسة الإصلاح) لم يهتم ابن باديس بالاستعمار كظاهرة سياسية بحتة وطارئة؛ بل ربط بينه وبين تخلف المجتمعات الإسلامية في شتى النواحي: الاجتماعية، الاقتصادية، الثقافية، السياسية، ورأى بين ظاهريّ التخلف والاستعمار وشيجة قرى ينبغي فصم عراها.

في سبيل ذلك؛ لم يكن هناك مفرّ من التثاقف مع الغرب، والأخذ بأسباب النهوض، وكذلك العودة إلى التاريخ، لا لاستلهام مرحلة ذهبية يمكن أن تُعاش مجدداً، كما فعل الإصلاحيون من قبله، بل من خلال القراءة النقدية لتجارب الأمة التاريخية شاملة ودون انتقائية (على عكس مفكري الإسلام الحركي)؛ وكانت هذه النظرة الشمولية بمثابة الرافعة المنهجية في هجومه على الخلافة، ونقده



كتاب «الفكر العربي في عصر النهضة» لأبي حوراني

وتعددت مراكز الحكم في الشرق والغرب، وقد أتى هذا التعدد بالهدم على معنى وصورة الخلافة.

إذاً، اختلف ابن باديس مع عبد الرازق في تقييمه السلبي الشامل للخلافة؛ إذ لم ينكر مبدأ الخلافة في ذاته، كما تبين، لكنه اتفق معه في الجوهر السياسي للمسألة؛ وهو استحالة قيامها، ووجوب عدم السعي إلى إحيائها مجدداً.

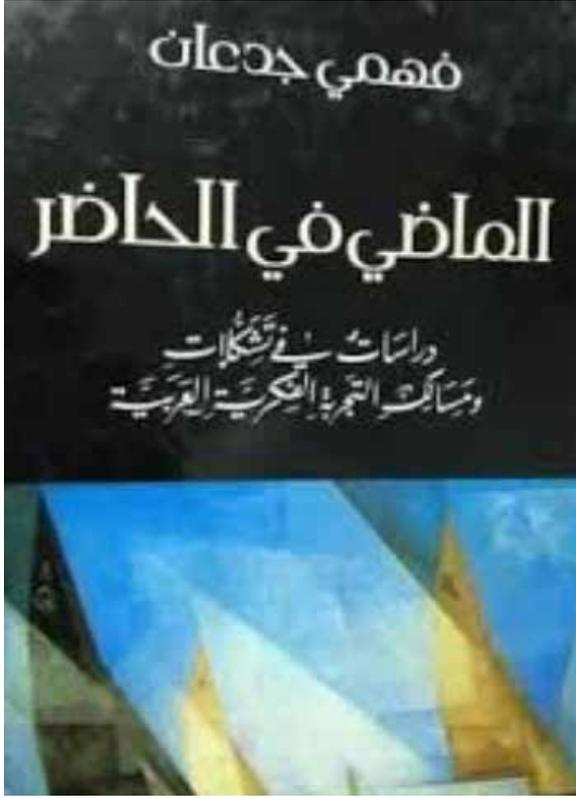
وبهذا المنطق استنكر ابن باديس دعوات شيوخ الأزهر المطالبة بعودة الخلافة التي دخلت طور الامتناع، والخلافة التي ألغها أتاتورك لم تكن إلا

ضدّ الأوهام المقدسة

أتى عبد الرازق، على حدّ قول ألبرت حوراني في «الفكر العربي في عصر النهضة»، عام ١٩٦١، «بنظرية تاريخية جديدة حول أمور كانت النظرة التاريخية المقبولة بشأنها بمثابة عقيدة دينية»، ومع ذلك لم يكن هذا ليبرر العاصفة ضدّه على كلّ حال، ولعلّ في العنف اللفظي لدى رشيد رضا؛ الذي أتم انقلابه على الإصلاحية العربية قبل صدور الكتاب بعقد على الأقل، وفي دفاع ابن باديس (سليل الإصلاحية) عنه، ما يؤكّد أنّ المسألة لا تتعلق بأصول الدين الإسلامي، بقدر ما تتعلق بتغييرات سياسية وفكرية حطمت محاولات عبد الرازق في استئناف القول الإصلاحية، بعد أن هدم رشيد رضا معبد الإصلاحية على من فيه.

على عكس عبد الرازق؛ كان ابن باديس يتخذ موقفاً إيجابياً من الخلافة (على المستوى النظري)؛ إذ عدّها بمثابة «المنصب الإسلامي الأعلى الذي يقوم على تنفيذ الشرع وحياطته بواسطة الشورى من أهل الحلّ والعقد من ذوي العلم والخبرة والنظر، وبالقوة بالجنود والقواد وسائر وسائل الدفاع»، إلّا أنّ هذا المنصب لم يظل على ذلك، في رأيه؛ إذ أوفى بمهمته السياسية في صدر الإسلام، ثم انهارت رمزيته ومركزيته السياسية،

«كان الفارق بين عبد الحميد بن باديس وعلي بلحاج كالفارق بين محمد عبده وعبد السلام فرج»



كتاب «الماضي في الحاضر: دراسات في تشكيلات التجربة الفكرية العربية» لفهمي جدعان

المُتفجع من سقوط الخلافة، الذي أحيا القول الفقهي والسياسي فيها، في ظلّ الهيمنة الاستعمارية على العالم الإسلامي المُهشّم، ولا ينفى كذلك الصعوبة الناجمة عن محاولة العودة بالمسألة السياسية إلى رحاب الإصلاحية الإسلامية التي انقلب عليها أحد كبار مؤسسيها (رشيد رضا)، حتّى بات السائر في مسارها، المحفوف بالمكاره، ملكياً أكثر من الملك المنقلب على نفسه.

نظاماً حكومياً خاصاً بتركيا الإمبراطورية، وإن كان قد اكتسب رمزيةً ما عند المسلمين، دونما أساس.

شنّ ابن باديس هجوماً شرساً على دعاة الخلافة، على اعتبار أنّهم «يفتنون الناس ويمتهنون إلهاءهم بما ليس في الإمكان تحقيقه»؛ ولأنّ «قيام الخلافة لن يتحقق، والمسلمون سينتهون يوماً ما، إن شاء الله، إلى هذا الرأي».

في كتابه «الماضي في الحاضر: دراسات في تشكيلات التجربة الفكرية العربية»، عام ١٩٩٧، حاول فهمي جدعان تفسير موقف ابن باديس المعادي لدعوات إعادة الخلافة، بالإحالة إلى البيئة السياسية الجزائرية؛ إذ إنّ نقد الخلافة يعني عملياً فصل الدين عن السياسة؛ وقد كان ذلك بمثابة الضمانة الوحيدة لمنع الإدارة الفرنسية من التذرّع بتدخّل علماء الدين في السياسة وبالتالي السيطرة على المؤسسات الدينية والثقافية.

إلا أنّ هذا لا ينفى القدر الكبير من المجازفة في الوقوف في وجه التيار

ومع ذلك، يبقى السؤال: إذا كان ابن باديس يرفض الخلافة كمشروع سياسي، الآن وهنا، فأَيُّ شكل للنظام يمكن أن يرتضيه؟

في سبيل الدولة الوطنية

للإجابة عن سؤال بديل الخلافة؛ يؤكد ابن باديس أنّ الشعب المستقل (لا الأمة برمتها)، هو صاحب القول الفصل في النظام السياسي الذي يريده، ولا يجوز أن يُستغل الدين في هذا؛ فمثل كلّ الإصلاحيين؛ لم يتناول ابن باديس الدولة كإشكالية نظرية (هذا شيء متأخر في الوعي العربي عموماً، بدأ مع المفكر المغربي، عبد الله العروي)، لكنّه عنيّ بتبيان علاقتها بالدين والأمة.

لذا فقد حدّد ابن باديس تصوّره للنظام السياسي الحائز للشرعية في الراهن في ثلاثة عشر أصلاً، ترتبط بجملتها بنموذج مغاير لنظام الخلافة التاريخي، ولشكل الدولة الإسلامية كما تجلّى في أدبيات الجماعات الدينية لاحقاً، وهي:

1- «لا حقّ لأحد في ولاية أمر من أمور الأمة إلا بتولية الأمة؛ فهي صاحبة الحقّ والسلطة في الولاية والعزل»، بالتالي؛ يكرّس ابن باديس لمرجعية الأمة على أساس أنّها مصدر السلطات.

2- «الذي يتولى أمراً من أمور الأمة

هو أكفؤها، لا خيرها في سلوكه»، وبذلك يسحب بساط الشرعية من حكم «رجال الدين» أصحاب التفوق الأخلاقي الأبدي. 3- «لا يكون أحدٌ بمجرد ولايته أمراً من أمور الأمة خيراً من الأمة» في استهداف واضح لأكثر مبررات الاستبداد فاعلية.

4- «للأمة الحقّ في مراجعة أولي الأمر؛ لأنّها مصدر سلطتهم وصاحبة النظر في ولايتهم وعزلهم» في إقرار لمبدأ المراقبة والمحاسبة.

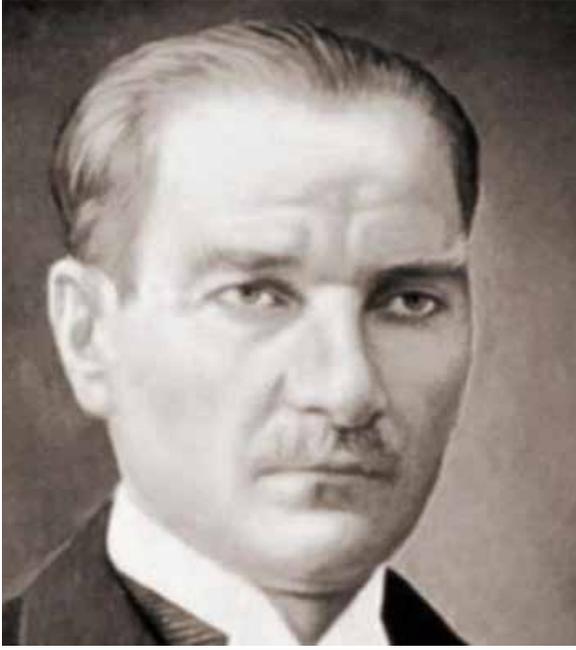
5- «هناك حقّ للوالي على الأمة إذا رأت استقامته؛ فهي شريكة في المسؤولية» وبالتالي ترتبط طاعة السلطة بسلامة سياساتها.

6- «حقّ الوالي على الأمة في نصحه وإرشاده» وهو مبدأ استوحاه ابن باديس من خطبة الخليفة الأول؛ الصحابي الجليل «أبي بكر الصديق».

7- «للأمة حقّ في مناقشة أولي الأمر ومحاسبتهم على أعمالهم، وحملهم على ما تراه هي لا ما يرونه»؛ وهو مبدأ يجرد الاستبداد من أيّة مشروعية محتملة.

8- «على من يتولى أمراً من أمور الأمة أن يبين لها الخطة التي يسير عليها؛ ليكونوا على بصيرة، ويكون [الحاكم] سائراً في تلك الخطة عن رضى الأمة»، وهو ما يعرف في الفكر السياسي الحديث بالبرنامج السياسي.

9- «لا تحكم الأمة إلا بالقانون الذي



كان مولعاً بمصطفى كمال أتاتورك

التي تحرك شعار الخلافة في الخفاء [في إشارة إلى بريطانيا]»، وهو لا يتعجب من سعي بريطانيا إلى إحياء الخلافة من أجل خلق قيادة للشعوب الإسلامية، تسهّل السيطرة عليها، وإنما العجيب بالنسبة إليه؛ «أن يُدفع في تيارها [تلك الدعوات] المسلمون، وعلى رأسهم أمراء وعلماء».

ويشير إلى مساعي علماء الأزهر، ومن خلفهم الملك فؤاد، في إقامة خلافة في مصر، حيث يقول: «في هذا الاندفاع ما يُتحدث به في مصر، فيتردّد صدهاء في الصحف في الشرق والغرب، وتهتم به صحافة الإنجليز على الخصوص، يتحدثون في مصر عن الخلافة كأنهم لا يرون المعازل الإنجليزية الضاربة في ديارهم».

رضيت به لنفسها، وما الولاة إلا منقذون لإرادتها؛ فهي تطيع القانون لأنّه قانونها، لا لأنّ سلطة أخرى لفرد أو جماعة فرضته عليها» في تحدّد سابق لأوانه لكلّ نظريات الحاكمية الإلهية.

١٠- «الناس (وليس المسلمون وحدهم) أمام القانون سواء» وهو إقرار صريح بمبدأ المواطنة.
١١- «من الواجب صون الحقوق؛ فلا يضيع حقّ الضعيف».

١٢- «من الواجب حفظ التوازن بين طبقات الأمة» كأثر لحساسية جديدة دشّنها المدّ الاشتراكي في العالم العربي.
١٣- «المسؤولية مشتركة بين الراعي والرعية».

وتؤسّس الأصول الثلاثة عشر (في المجمل) لتصور عصري للسياسة ونظام الحكم، تتأسّل من تصور الإصلاحية التي أرسى جذورها محمد عبده؛ وفي قلب هذا التصور يكمن مبدأ مدنية السلطة، وفي منطقته؛ إنّ الأمة هي الأساس، وليس الحاكم (كما في فقه السياسة الشرعية)، أو الشريعة (كما في اللاهوت المصطنع لمنظري الإسلام السياسي).

في مديح أتاتورك

بالغ ابن باديس في الهجوم على دعاة الخلافة؛ بقرنهم بـ «الأيدي الأجنبية

جماحه، وكسر غلواءه، وبعث في الشرق الإسلامي أملة، وضرب له المثل العالمي في المقاومة والتضحية؛ فنهض يكافح ويجاهد».

أما الأمثلة التي ضربها الشيخ كدليل على عداة أتاتورك للإسلام فقد جعل منها ابن باديس دليلاً على حُسن إيمانه، وعلى رأسها ترجمة القرآن بالتركية؛ إذ يقول: «لقد تُرجم القرآن إلى التركية، ليأخذ الأتراك الإسلام من معدنه، ويستسقونه من نبعه؛ ويتمكنون من إقامة شعائره [الإسلام]؛ فكانت مظاهر الإسلام في مساجد تركيا تتزايد في الظهور عاماً بعد عام، حتى كان المظهر الإسلامي العظيم يوم دفنه والصلاة عليه».

بل يقيم ابن بايس مفاضلة بين تطبيق الشريعة وتحقيق الاستقلال السياسي لصالح الأخير، يقول: إنَّ «مصطفى أتاتورك نزع عن الأتراك الأحكام الشرعية، وليس مسؤولاً في ذلك وحده (يشير إلى مسؤولية العلماء الذين تجمدوا على المدونة الفقهية الموروثة)، وفي إمكانهم (الأتراك) أن يسترجعوها متى شاؤوا، ولكّنه أعاد لهم حريتهم واستقلالهم وسيادتهم وعظمتهم بين أمم الأرض، وذلك ما لا يسهل استرجاعه لو ضاع».

لكنّ المفاجأة التي تتاب الباحث في سيرته الفكرية؛ كانت موقفه من مصطفى كمال أتاتورك «الشيطان الأكبر» عند الشيوخ الرسميين والحركيين الإسلاميين؛ إذ كتب عقب وفاة أتاتورك، عام ١٩٣٨، ما صدم به الذين احتفوا بموت أتاتورك على سبيل الشمامة والتشفي: «الآن خُتمت أنفاس أعظم رجل عرفته البشرية في التاريخ الحديث، وعبقري من أعظم عباقرة الشرق الذي يطلعون على العالم في مختلف الأحقاب؛ فيحولون مجرى التاريخ، ويخلقونه خلقاً جديداً؛ ذلك هو مصطفى كمال أتاتورك، باعث تركيا من شبه الموت إلى حيث هي اليوم من الغنى والعزّ والسمو».

أما حيثيات هذا الاحتفاء؛ فيردّها ابن باديس إلى أنّه: «لو لم يخلق الله المعجزة على يد كمال لذهبت تركيا وذهب الشرق الإسلامي معها؛ لكنّ كمالاً جمع تلك الفلول المبعثرة فالتفّ به (حوله) إخوانه من أبناء تركيا البررة، ونفخ من روحه في أرض الأناضول؛ حيث الأرومة التركية الكريمة، وحيث الشعب النبيل الذي قاوم الخليفة الأسير (يقصد تبعيته لقوات الحلفاء المحتلة) وحكومته المتداعية، وشيوخه الدجالين من الداخل، وقهر دول الغرب، وفي مقدمتها إنجلترا من الخارج؛ فأوقف الغرب عند حدّه، وكبح

في المجلد؛ أجهض مشروع ابن باديس الإصلاحية؛ إذ سارت الدولة الجزائرية الوليدة في درب القومية العلمانية، وسار الإسلاميون من بعده في مسار تحقيق الدولة الإسلامية، نحو التمايز عن العالم والانفصال عنه؛ فكان الفارق بينه وبين علي بلحاج، كالفارق بين محمد عبده وعبد السلام فرج، لكن هذا لا يمنع ضرورة العودة إلى مقدمات ونتائج المدرسة الإصلاحية، التي لا يبدو أننا تجاوزنا إشكالياتها كثيراً، رغم تبدد شرعيتها التاريخية.