

حفريات



أعلام



في ذاكرة



الفكر والتثوير



كتاب الملف: خلدون الشرقاوي، سامح اسماعيل، كريم شفيق، منى شكري،
عاصف الخالدي، خالد بشير، نادر رزق، منتصر حماده

محمد إقبال: تجديد الفكر الديني وتأويل الكون روحياً





**يتأسس الجهد المركزي للفيلسوف الهندي/ الباكستاني
محمد إقبال، على تعظيم الذات أو الواحدية؛ إذ
إنّ هدف الإنسان الديني والأخلاقي إثبات ذاته لا
نفيها، وعلى قدر تحقيق ذاته أو واحديته يقرب من
هذا الهدف، وتنقص فردية الإنسان على قدر بعده
عن الخالق، والإنسان الكامل هو الأقرب إلى الله،
وليس معنى ذلك أن يُفني وجوده في الله كما ذهبت
إليه فلسفة الإشراق ووحدة الوجود عند ابن عربي
واسبينوزا.**

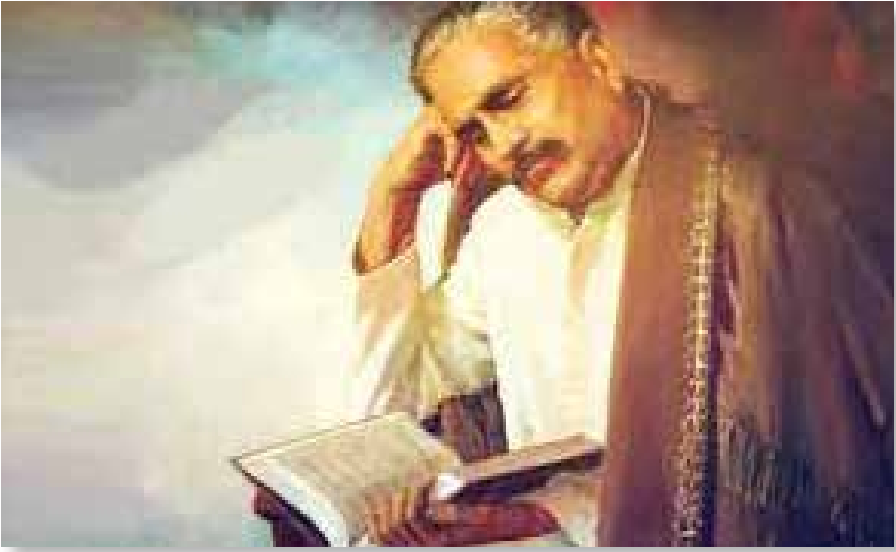
وقد مكنت هذه الآراء الفلسفية محمد إقبال من أن يقفز
قفزته المعرفية الأهم المتمثلة في دعوته إلى تجديد الفكر أو التفكير
الإسلامي؛ حيث يعد مفهوم «إعادة البناء» مفهوماً مركزياً في
فكره اعتماداً على أنّ الإسلام يتمتع بقوة حيوية يجب استعادتها
من خلال عملية الاجتهاد والتجديد، التي تجعل المجدد ينظر إلى
الأمم والخلف وإلى الداخل والخارج، حتى يبقى للإسلام مكانه
المناسب في مستقبل العالم. وينظر إقبال إلى أنّ إعادة البناء
تتناول المفاهيم الكبرى الثلاثة في الإسلام وهي: الله والذات
والأمة. فما نحتاجه اليوم يتعين أن يركز على الأبعاد الروحية،
من حيث تأويل الكون تأويلاً روحياً، وتحرير روح الفرد، ووضع

يري محمد إقبال أن الذات إذا قهرت كل الصعاب التي في طريقها، بلغت منزلة الاختيار، فالذات في نفسها فيها اختيار وجبر

مبادئ أساسية ذات أهمية عالمية توجه تطور المجتمع الإنساني
على أساس روحي.

وبرزت أفكار إقبال التنويرية في كتابه «تجديد التفكير الديني
في الإسلام» الذي مثل محاضرات ألقاها في عشرينيات القرن
الماضي، ورأى فيها أن المهمة المطروحة على المسلم المعاصر
ذات حجم لا متناهٍ. عليه أن يعيد التفكير في مجمل النظام
الإسلامي دون أن يقطع كلياً مع الماضي. وأحد الشروط الأساسية
في عملية التجديد هي تناول العلوم الحديثة تناولاً نقدياً، لأن
«الطريق الوحيدة التي ما تزال مفتوحة أمامنا تتمثل في التعامل
مع العلوم الحديثة باحترام لكن بموقف مستقل مع ذلك،
وتقدير التعاليم الإسلامية على ضوء ما تمنحه هذه العلوم من
إنارات.»

وهو يؤكد أنه ليس هناك من شعب يستطيع أن يسمح
لنفسه بالتنكر كلياً إلى ماضيه، ذلك أن ماضيه هو الذي شكل معالم
شخصيته. وفي مجتمع كالمجتمع الإسلامي «تعدو مراجعة المؤسسات



يتأسس الجهد المركزي للفيلسوف الهندي/ الباكستاني محمد إقبال على تعظيم الذات أو الواحدة

القديمة أمراً أكثر دقة وتعقيداً، ويكتسي الوعي بالمسؤولية لدى المصلح هنا أهمية قصوى.»

بناء الفلسفة الدينية

إقبال حصل من جامعة ميونخ بألمانيا على الدكتوراه في الفلسفة برسالة قدمها تحت عنوان: «تطور الميتافيزيقا في بلاد فارس»، لذا لا ينفك في دعوته يشدد على بناء الفلسفة الدينية الإسلامية بناءً جديداً، أخذاً بعين الاعتبار المأثور من فلسفة الإسلام، إلى جانب ما جرى على المعرفة الإنسانية من تطور في نواحيها المختلفة.

بعض قاداتنا الروحيين إنما وصلوا إلى مكانتهم فينا بفضل البياض في شعر رؤوسهم.. قلوبهم لا أثر فيها للإيمان باللّٰه

وفي هذا السياق، يذكر بأن الفلسفة اليونانية كانت قوة ثقافية عظيمة في تاريخ الإسلام، ولكن التدقيق في درس القرآن الكريم، وفي تمحيص مقالات المتكلمين على اختلاف مدارسهم التي نشأت ملهمة بالفكر اليوناني، يكشفان عن حقيقة بارزة هي أن «الفلسفة اليونانية مع أنها وسّعت آفاق النظر العقلي عند مفكري الإسلام غشت على أبصارهم في فهم القرآن».

لهذا، فإن الدين في نظر إقبال هو وحده القادر على إعداد الإنسان العصري، إعداداً أخلاقياً يؤهله لتحمل التبعة العظمى التي لا بد من أن يتمخض عنها تقدم العلم الحديث، وأن يرد إليه تلك النزعة من الإيمان التي تجعله قادراً على الفوز بشخصيته في الحياة الدنيا، والاحتفاظ بها في دار البقاء. فالسمو إلى مستوى جديد في فهم الإنسان لأصله ول مستقبله من أين جاء، وإلى أين المصير، هو وحده الذي يكفل، آخر الأمر، الفوز على مجتمع يحركه تنافس وحشي، وعلى حضارة فقدت وحدتها الروحية، بما انطوت عليه من صراع بين القيم الدينية والقيم السياسية.

لا ينظر إقبال إلى الدين على أنه طقوس وصلوات وأذكار كما ينظر الجهال إليه، حيث إنه يرى أن «الدين في أعلى صورته، ليس أحكاماً جاهدة

الدين يسمو على الفلسفة

لكن مطمح الدين، في نظر إقبال، يسمو فوق مطلب الفلسفة،
فالفلسفة نظر عقلي في الأشياء، وهي بهذا الوصف لا يهتمها أن
تذهب إلى أبعد من تصور يستطيع أن يرد كل ما للتجربة من صور
خصبة إلى نظام أو منهج، فهي كأنها ترى الحقيقة عن بعد. أما
الدين فيهدف إلى اتصال بالحقيقة أقرب وأوثق، فالفلسفة نظريات،
أما الدين فتجربة حية، ومشاركة واتصال وثيق، وينبغي على الفكر،
لكي يحقق هذا الاتصال، أن يسمو فوق ذاته.

ومن وجهة أخرى، يذهب إقبال إلى أن الإسلام يرفض اعتبار
قربانة الدم أساساً لوحدة الإنسانية؛ لأنّ قربانة الدم عنده أصلها
مادي مرتبط بالأرض، ولا يتيسر التماس أساس نفساني بحت لوحدة
الإنسانية، إلا إذا أدركنا أنّ الحياة الإنسانية جميعاً روحية في أصلها
ومنشئها، وهذا الذي ييسر للإنسان أن يحرر نفسه من أسر الروابط
المادية. أما مفهوم الدولة في الإسلام، فليست إلا محاولة لتحقيق
الروحانية في بناء المجتمع الإنساني، في ظل ما اعتبره «الديموقراطية
الروحانية» التي تجسد مقاصد الإسلام وغاياته.

لا بد من تبدل الأعماق

وفي غمرة آرائه الفلسفية، يحث إقبال أمم الشرق، أن تتبين أنّ الحياة لا تستطيع أن تبدل ما حولها حتى يكون تبدلٌ في أعماقها، وأنّ عالماً جديداً لا يستطيع أن يتخذ وجوده الخارجي حتى يوجد في ضمائر الناس قبلاً. هذا قانون الفطرة الثابت الذي بينه القرآن في كلمات يسيرة بليغة حين قال: «إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم»، فهذا، وفق إقبال، قانون يجمع جانبي الحياة كليهما؛ الفردي والاجتماعي. وإنه لجدير بالإكبار كل مسعى في العالم، ولاسيما في الشرق، يقصد إلى أن يرفع أنظار الأفراد والجماعات فوق الحدود الجغرافية، فيولد أو يجدد فيها سيرة إنسانية صحيحة.

ولإقبال إيمان شديد وراسخ بأن للدين أهمية عظيمة، وأثراً فعالاً في نفوس بني البشر على الإطلاق، وهو وحده الذي يملك القدرة على توجيه الفرد والجماعة، نحو الصراط المستقيم، والخير العميم، والمستقبل الزاهر. ولا ينظر إقبال إلى الدين على أنّه طقوس وصلوات وأذكار كما ينظر الجهال إليه، حيث إنه يرى أن «الدين في أعلى صورته، ليس أحكاماً جامدة، ولا كهنوتية، ولا أذكاراً. ولا يتيسر، إلا بالدين، تهيئة الإنسان المعاصر لحمل العبء الثقيل الذي يحمله إياه تقدم العلوم في عصرنا. والدين وحده يرد إليه الإيمان والثقة اللذين ييسران له اكتساب شخصية في هذه الدنيا والاحتفاظ بها في الآخرة. ولا بد للإنسان من الارتقاء إلى تصور جديد لماضيه

ومستقبله، ليستطيع التغلب على المجتمع المتنافر المتصادم، ويقهر هذه المدنية التي فقدت وحدتها الروحية بالتصادم الباطني بين الدين والمطامع السياسية. والحق أن سير الدين والعلم على اختلاف وسائلها، ينتهي إلى غاية واحدة، بل الدين أكثر من العلم اهتماماً ببلوغ الحقيقة الكبرى».

النفاق الديني

وكان لإقبال موقف متشدد مما سماه «النفاق الديني»؛ إذ رأى أنّ «بعض قادتنا الروحيين إنما وصلوا إلى مكائتهم فينا بفضل البياض في شعر رؤوسهم، وهم أضحوكة للأطفال في الشوارع والطرقات، قلوبهم لا أثر فيها للإيمان بالله، ولكنها عامرة بأصنام الشهوات، وكل ذي لحية طويلة يتصدى للدعوة والإرشاد. حمانا الله من قوم يتخذون الدين تجارة بالليل والنهار يجوبون البلاد مع الأتباع والأنصار. لا يستجيبون لدعاء ذي الحاجة أو المحروم. ينظرون ولا يبصرون، في قلوبهم فقر، وصدورهم من الحكمة خواء».



**حسين مروّة..
وُلد شيخاً ومات طفلاً
برصاص الحقد الطائفي**



سامح اسماعيل
كاتب مصري

يُحكى أنّ النسر إذا بلغ أربعين عاماً، فإنه يطير إلى قمة عالية، ثم ينتف ريشه، ويضرب منقاره بصخرة صلبة حتى يكسره، وكذلك يفعل بمخالبه، ثم يمكث في عزله شهوراً، فإذا بمنقار جديد أكثر حدة يخرج مكان القديم، ومخالب أشدّ قوة تثبت بدلاً من تلك التي أصابها الزمن بالوهن، بينما يكسو الجسد ريشاً جديداً، أكثر بريقاً، فيعود النسر شاباً ليعيش بعدها أربعين سنة أخرى .

في جنوب لبنان، ولد حسين مرّوة لعائلة شيعية، حيث كان الانتماء للطائفة أمراً ينطوي في جوهره على حمولة اجتماعية ودينية تؤطر حياة الفرد، وتوجهه في سياقات محددة سلفاً. أراد له والده أن يصبح رجل دين، ولُقّب في مهده بالشيخ، وما إن اشتدّ عودُه حتى أرسله إلى العراق ليدرّس في الحوزة العلمية بالنّجف، علّه يصبح ذات يوم مرجعية يلجأ إليها الناس، ويحيلون عليها. عند العتبات المقدسة استيقظت مداركه، ومضى عقله النقدي يعمل النظر في كل ما حوله، وكل ما درسه على يد المرجعيات الدينية هناك، لتدوّي في أعماقه جملة دفعته نحو العبور إلى حيث مرافئ الخلاص خارج مدارات المذهبية الضيقة: «ألا مرجعية سوى

درس حسين مروة التراث، ومضى يمارس التفكير المفاهيمي لمعطياته، واضعاً يده على مكامن الفكر الثوري فيه

الإنسان»، لينخرط في صفوف اليسار مدافعاً عن العدالة الاجتماعية، وسرعان ما استيقظ المناضل في قلب الشيخ الذي لم يهدأ بعدها أبداً.

خلع الشيخ عمامته، ليعمل في سياق الحركة الوطنية العراقية كاتباً وخطيباً ومناضلاً، ونتيجة لمواقفه، قام نوري السعيد بإبعاده عن العراق، وسحب منه الجنسية العراقية التي كان قد حصل عليها، ليعود إلى بيروت عام ١٩٤٩ وقد بلغ الأربعين من عمره.

كبرياء النسور

بكبرياء النسور، رفض مروة الهزيمة، ونبض عن كاهله وطأة ما تعرض له من ظلم، لينبت له ريش جديد، استعداد به عنفوان جناحيه قبل أن يطرق بقوة أبواب السماء .

واصل حسين مروة كتاباته الصحفية، ونضاله السياسي، خارج أطر المذهبية، ليصبح مفكراً لكل لبنان، ينتمي للوطن ولكل ما هو إنساني، ويرفض كل ما هو طائفي، وهو ما كان يمثل

إذا دفع الحجر اندفع، وإذا بلغت قوة الدفع وبلغها عاد الحجر إلى مكانه بمقتضى الطبيعة

خطراً للحركات السياسية التي ارتكزت أيديولوجيتها على منطلقات دينية طائفية، بينما ظل هو غير عابئ بالتهديدات، ينزع غطاء الشرعية السماوية عن الفرقاء الذين انخرطوا في مجاهل حرب أهلية طاحنة مزقت الوطن شراً ممزق. يقول «حناً مينه»: «لم يكن معلماً فحسب، بل كان أماً كبيراً، يسوق الكلام، كأنما يطرح أسئلة، ينتظر جوابها، في حين يتولى هو نفسه الإجابة، عبر حوار هادئ».

تشوير التراث

درس مروة التراث، ووضع يده على الكيفية التي بات يُقرأ بها على عواهنه، ليقرر كسر حلقة السرد والتكرار الرتيبة، ومضى يمارس نوعاً من التفكيك المفاهيمي لمعطياته، واضعاً يده على مكامن الفكر الثوري في ثنياه، وفي أحيان كثيرة كان يقوم بتشوير هذا الفكر العربي القديم لغة ومضموناً، فالتصوف مثلاً -في ظنه- لم يكن مجرد حالة إنعزالية يصاحبها الزهد، وإنما يرمز إلى حركة ثورية يكشف عنها المحتوى الأيديولوجي للفكر الصوفي نفسه، والذي ينطوي، وفق مروة، على نظرية ثورية بوضعها التاريخي، فحركة الزهد في مراحلها الأولى، وفي تطوراتها اللاحقة، تكشف عن كونها موقفاً ثورياً يرفض

أصبح مروة بلا منازع مؤسس مدرسة النقد الواقعي الاشتراكي في مواجهة النزعات الرجعية والمثالية

في جوهره ما ذهب إليه أطراف النزاع السياسي المتأجج منذ مقتل الخليفة عثمان بن عفان، قبل أن تتحول بنية هذا السلوك الانعزالي إلى رؤية فلسفية أكثر شمولاً، يراها أصبحت تمثل مرجعية فكرية لقوى المعارضة منذ العصر العباسي، وهو ما يفسر قيام السلطة بملاحقة المتصوفة ومحاكمتهم، وإنزال أشد العقاب بهم، وقد بلغ الأمر ذروته بصلب الحلاج، قبل أن يتم إفراغ التصوف من مضمونه بتحوله (الطريقي)، ليصبح وسيلة لتخدير الجماهير، وتثبيط كل جنوح نحو التمرد والثورة.

وفي معالجته لمسألة القوانين الموضوعية في الطبيعة، مضى مروة يتتبع النزعات المادية، مؤكداً أن المعتزلة استشفوا وجود تلك القوانين التي تجري وفقها الظاهرات الطبيعية كلها، مدلاً على ذلك بالرجوع إلى مبحث «الجزء الذي لا يتجزأ» وإلى مختلف آراء المعتزلة في مسألة الجوهر والعرض، متتبعاً ما أسماه بمحاولات معتزلية لتصوير هذه القوانين، مستخرجاً ومحللاً المقاربات التي ترجح ذلك، مثل مقولات الشهرستاني حول خضوع كل جسم طبيعي لقوانين ثابتة: «إذا دفع الحجر اندفع، وإذا بلغت قوة الدفع مبلغها عاد الحجر إلى مكانه بمقتضى الطبيعة»، وهو ما يجد فيه محاولات لتلمس

رفض كل ما هو طائفي، وهو ما كان يمثل خطراً للحركات السياسية التي ارتكزت أيديولوجيتها على منطلقات دينية طائفية

الوجود الموضوعي لقوانين الطبيعة، والتي تتلاقى في الوقت نفسه مع طروحات معمر بن عباد السلمي: «الحياة فعل الحي، القدرة فعل القادر، الموت فعل الميت»، ويتجلى كل ذلك في قوله الصريح إنّ «حركات الفلك وكل ما اشتمل عليه الفلك من ذي حركة أو سكون، وتأليف وافتراق ومماسة ومباينة، فعل غير الله»، اتفاقاً مع كلام الجاحظ الوارد في قوله: «إنّ للأجسام طبائع وأفعالاً مخصوصة بها».

معول النقد الديالكتيكي

أعملّ حسين مروة معول النقد الديالكتيكي، لا لهدم التراث، وإنما لتقويض الخطاب الصّنمي القروسطي الذي اعتاد العرب أن يتحدثوا به كلما قرأوه، واضعاً يده على الطريقة التي عملت بها حركة القوى الاجتماعية، في تفاعلها بما حولها من البنى التحتية، وما فوقها من بنى سياسية، وعلاقتها بالأنماط التاريخية في صيرورتها وحركتها بين مرحلة وأخرى، محاولاً استنطاق التراث، واستخراج مقولاته العليا وقوانينه المادية التي اتفقت إلى حد كبير مع رؤيته الماركسية.

الماركسية بنزعة جمالية

اكتسبت الماركسية، مع مروءة، نزعة جمالية، ونهجاً واقعياً جديداً، ليصبح بلا منازع مؤسس مدرسة النقد الواقعي الاشتراكي، في مواجهة النزعات الرجعية والمثالية، حيث اهتم بالجانب العملي التطبيقي، منطلقاً من طبيعة الاحتياجات الإنسانية وقوانين تطور المجتمع، وفق منهجية نقدية تهتم بكيفية عمل الخصائص التعبيرية، وسبر أغوار تلك العلاقة بين النص ومدلولاته الرمزية، وكيفية عمل تلك المدلولات ومدى ما تقدمه من حمولات معرفية.

اقتربت الأربعون سنة الأخرى من الاكتمال في حياة النسر المحلق دوماً عكس التيار، وقد أصبح العقل المفكر للحزب الشيوعي اللبناني الذي بات في مقدمة الصفوف في مواجهة الصهيونية، رافعاً راية إعادة تقييم وصياغة المشروع العربي في ظل ارتهانات الواقع، ورفضاً في الوقت نفسه الانصياع لمحاولات الاستقطاب التي مارسها حزب الله، قبل أن تتحول إلى تهديدات صريحة في ظل تواطؤ القوات السورية التي بات حسين مروءة بالنسبة لها أكثر إزعاجاً.

وفي السابع عشر من شباط (فبراير) عام ١٩٨٧، حدث ما كان متوقفاً، وأسكتت رصاصات الغدر صيحة الرفض التي انطلقت في مجاهل الحرب الأهلية البغيضة، وللمفارقة أشارت كل أصابع الاتهام لحزب الله، ليسقط الشيخ المناضل الذي أرسله والده في الصغر

للتفقه في المذهب، ولم يكن يعلم أنه سوف يسقط شهيداً بيد أتباعه انصياعاً لقوانين حرب ملعونة، وهو ما لخصه مهدي عامل في تأبين رفيقه قائلاً: قتلوك لأنك شيعي وشيوعي.



**سلامة موسى..
مفكر أعزل أبحر عكس التيار**



كريم شفيق
كاتب مصري

يعد سلامة موسى أحد الأسماء البارزة من جيل التنويريين المصريين، الذين عاشوا في النصف الأول من القرن العشرين، بكل أحداثه التاريخية، المهمة والمؤثرة، في مسارات حياتهم وتشكلاتهم الفكرية، ومن بينها، اندلاع الحريين العالميتين؛ الأولى والثانية، إضافة إلى الانبعاثات الفكرية والعلمية، والكشوفات والاختراعات، في ميادين العلم والسياسة والمعرفة، مثل: النظرية النسبية، والأفكار الاشتراكية والقومية، وتأثره البالغ بنظرية النشوء والارتقاء.

سافر سلامة موسى إلى فرنسا، عام ١٩٠٦؛ حيث مكث فيها ثلاثة أعوام، وانتقل بعدها إلى إنجلترا أربعة أعوام، بغية إكمال دراسته في القانون، وخلال هاتين المرحلتين، تشكلت المرتكزات الأساسية لديه التي نهل منها أفكاره، عبر اطلاعه على المنجز العلمي والأدبي والمعرفي، في الغرب، والتي صنعت وعيه الحادّ، وانحيازه شديد الخصوصية؛ فكان أبرز من تأثر بهم من مفكري الغرب وأدبائه: ماركس، وفولتير، وبرنارد شو، وتشارلز داروين.

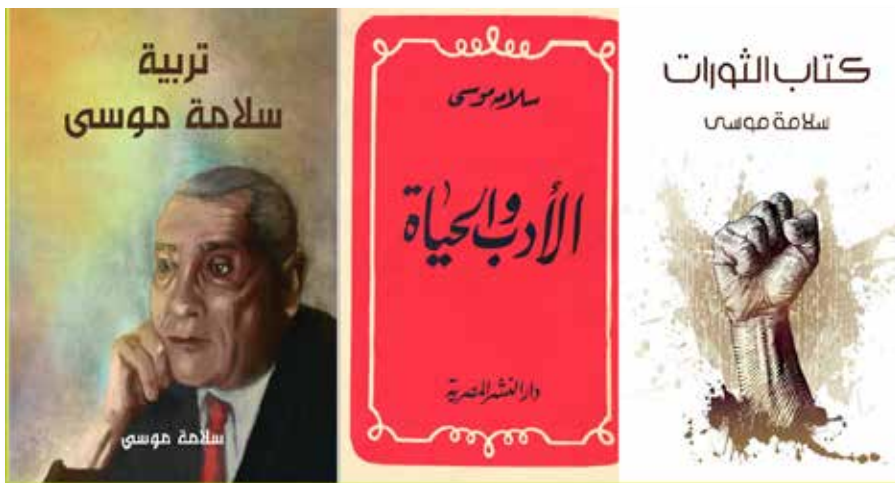
رفض موسى الجهل البلاغية واستخدام لغة علمية سهلة وواضحة يقتصد فيها على ضرورات المعنى

المقدّس في فكر موسى

يؤكد موسى أنّ «الدين في ذاته لا يمكن أن يضطهد، وإنّما ينشأ الاضطهاد، من السلطة المستعينة بالدين، وربما من الجمهور الذي يفضّل المألوف على الخلق والتجريب».

وتبرز أهمية مقولته «أسوأ ما تُصاب به أمة، أن يتحدّ الدّين مع الاستبداد»، التي أوردتها في كتابه: «هؤلاء علموني»، في راهنتها الشديدة، واستمرارية صلاحيتها، في الواقع الراهن، ومآلاته المتجددة؛ فهي تشكّل رؤيةً جذريّةً لوقائع الانسداد التاريخي، الذي يعاني منه كلّ مجتمع، يتعرض للانحطاط، والسقوط في فخّ الاستبداد باسم المقدّس، وأسباب ذلك الانسداد، ومن ثمّ، الدخول في دوّامات العنف والاضطهاد، لكلّ من يخالف تلك السلطة القسرية.

وشملت القضايا التي حرص موسى على إثارتها، في الدعوة إلى التقدّم الحضاري، والعدالة الاجتماعية، ودعم الفكر العلمي، وتحرير العقل العربي من الخرافة والغيبيات، وهو الخط التنويري الممتد، الذي تبناه آخرون من مجاليه، مثل: إسماعيل



يؤكد موسى أنّ الدين في ذاته لا يمكن أن يظهد وإنما ينشأ الاضطهاد من السلطة المستعينة بالدين

مظهر، ويعقوب صروف، وشبلي شميل، وفرح أنطون، ممن دعوا إلى الالتحاق بالحضارة الغربية، والامثال للقيم التنويرية والحداثيّة، بغية تجديد البنية الفكرية والثقافية، ورفض كلّ القيم الماضوية.

معاركه الفكرية

كان المفكر المصري يحمل هواجس تتمثل في استبدال الاستعمار الأجنبي بأخر محلي، والاستعانة بتبعية طوعية، وكان دائم الخوف من الاعتماد على ثقافة التقاليد والتعاويد؛ فعدّ أنّ ما يساعد الاستعمار الأجنبي، ممثلاً في الاحتلال البريطاني لمصر، على الاستمرار، في الأساس، هو أغلال الجهل وقيود التخلف، والتبعية الدائمة والمستمرة التي تتحل أسماء وأهداف مختلفة.

الدين في ذاته لا يمكن أن يضطهد وإنما ينشأ الاضطهاد من السلطة المستعينة بالدين

وقد عمد صاحب «حرية الفكر وأبطالها في التاريخ»، إلى بناء موقفٍ نقديٍّ وجذريٍّ من التراث، الذي لم يعرف فيه المهادنة أو التوفيق، ورفض السلفية بكلِّ أفكارها وتياراتها، والنزوع إلى القطيعة مع الماضي، بصورة تامّة. وتركّزت رؤية موسى، ومهمته الرئيسة لتطور المجتمعات، على تخليص أفرادها من سطوة الفكر الغيبي، ومن عبوديتهم واستبداد الدين بهم، ويتأتى بعد ذلك تحريرهم من الاستغلال الطبقي.

يقول في كتابه «ماهي النهضة؟»: «نحتاج إلى ثقافةٍ علميةٍ تعمّ الشعب حتى يترك غيبياته، وينزل على قوانين المادة في الزراعة، والصّحة، والصناعة، حتى تعمّه العقلانية العلمية، فيحلّ مشكلات الزواج والطلاق، والعائلة، والجريمة، والتربية والسياسة، بأساليب العلم، لا خضوعاً للتقاليد والعقائد».

كل ذلك عرّض سلامة موسى لهجومٍ شنيعٍ من عددٍ كبيرٍ من مفكري عصره، من بينهم: عباس العقاد، والمازني، ومصطفى صادق الرافعي، نتيجة مواقفه الراديكالية، فيما يتصل بالقطيعة مع التراث، وضرورة الانتماء الكامل للغرب؛ حيث وصفته مجلة «الرسالة» الأدبية،



لم يطرق موسى أبواب الفكر للحصول على العلم فقط بل كان يسعى إلى تحويل العلم إلى ثقافة وأن تكون هذه الثقافة جماهيرية

بأنه «يجيد اللاتينية أكثر من العربية»، وهو الهجوم ذاته الذي طاله من العقاد الذي قال عنه: «لقد أثبت سلامة موسى شيئاً مهماً؛ هو أنه غير عربي»، إلى جانب التشنيع ضدّه بأنه معادٍ للإسلام.

اللغة العربية في ميزان سلامة موسى

برزت قضية اللغة

العربية، التي وصف أسلوبها

السائد وصيغها المتداولة بين العديد من الكتاب والأدباء والمفكرين، بالانغلاق على رؤيةٍ سلفيةٍ، ورأى أنها تستعير صوراً قديمةً وتقليديةً، تعكس حالةً من الجمود العقائدي، وتبتعد عن روح العصر، وإمكانيات الثقافة الحديثة، والإنتاج المعرفي والعلمي الجديد لها.

رفض الجمل البلاغية «المفخخة»، والمعاني الفضفاضة الواسعة، والمجازات البعيدة، وقصد في كتابته أن يشتق لغةً علميةً سهلةً وواضحةً، يقتصد فيها على ضرورات المعنى، دون إفراطٍ أو تفريطٍ،

موسى: لا أعبأ بأسلوب الكتابة ولا ببلاغة العبارة، لكنّني أعتني بأن تكون الحياة بليغة

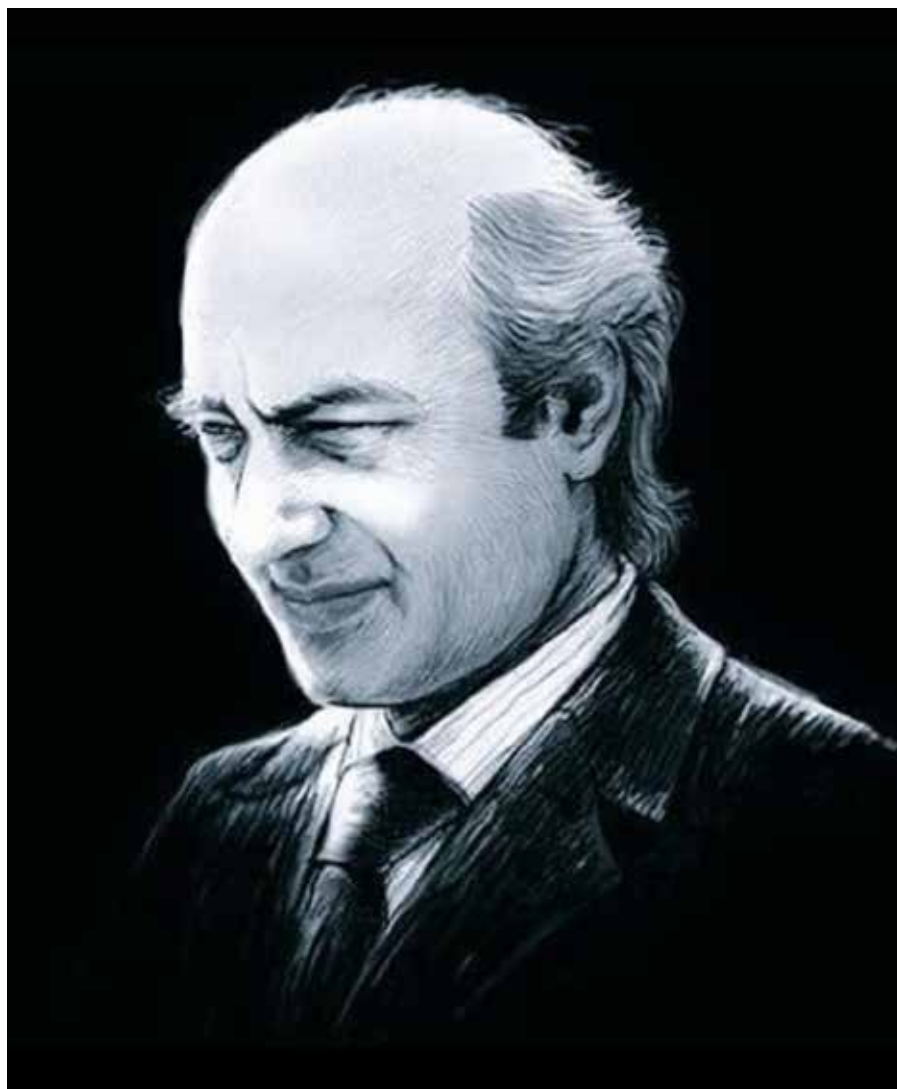
فيقول: «أنا لا أباي بما يقال عن أسلوب الكتابة، لكنني أباي أسلوب الحياة، ولا أعبأ ببلاغة العبارة، لكنني أعتني بأن تكون الحياة بليغة». وإلى جانب الحثّ على تبسيط اللغة واعتماد العامية، ونبذ اللغة القديمة المتهاكمة، رأى في الأدب العربي الذي انتشر في أوروبا من خلال الأندلس، سبيلاً إلى إحداث الثورة الرومانسية في الأدب الأوروبي، لذلك، ظلّ شغفه وهمّه الأساسي، هو التعريف بأدباء ومثقفي التنوير.

أدبه وانشغالاته الفكرية

ولئن كان الأدب، بالنسبة إليه، أداةً محرّضةً على التفاعل مع الحياة، والجدل مع الواقع، وطرح تناقضاته، والكشف عنها، للتخلص من كلّ أشكال الاضطهاد، القومي والديني، الطبقي والاجتماعي والسياسي، فإنّه قد دعا إلى استعادة مكانة الأدب الشعبي، الذي يعبر عن حسّ الجماهير، وينقل مشاعرهما، ويحوّل الهموم الذاتية، إلى إنسانية وكونية عالمية، لا تقتصر على فئة أو طبقة وعنصر؛ «فالزعة الإنسانية هي الشيء الخالد في الأدب، إذا كان ثمرّ خلودٍ في هذا العالم». ومن ثم، عدّ أنّ للمثقف وظيفةً اجتماعيةً، تستهدف التقدم والثورة الوطنية.

وثمة قاسمٌ مشتركٌ بين كلّ الانشغالات الفكرية والأدبية والعلمية، التي ساهم فيها سلامة موسى، عبر أربعين كتاباً، ويمكن أن يلخصه، كتابه «حرية الفكر وأبطاله في التاريخ»، الذي يعدُّ سرديّةً مكثفَةً لقصة الإنسان الأبدية، مع الجهل والقيود، العلم والحرية؛ حيث تتبع عبر فصولها تشكّل أوّل القيود، التي طوقت مسيرة الحرية، منذ ظهور «التابو»، والدوافع النفسية والدينية والسلطوية، التي تسببت في إعادة خلقه وقبوله والاستجابة الطوعية له، إضافةً إلى تناوبه على حرية الفكر ومشكلاته، في العصور القديمة، والمسيحية، والإسلامية، وحتى العصر الحديث.

لم يطرق موسى أبواب الفكر للحصول على العلم فقط؛ بل كان يسعى إلى تحويل العلم إلى ثقافة، وأن تكون هذه الثقافة جماهيرية.



علي شريعتي: إنسانية الفكر والإصلاح



منى شكري
كاتبة أردنية

على الرغم من أن الشعب الإيراني لقبه قبل سقوط
الشاه بـ «معلم الثورة» التي انتصرت عام ١٩٧٩ بعد
وفاته بعامين، وهو لم يتجاوز الثالثة والأربعين، إلا
أن أفكاره التي بشر بها، وحاول زرعها في أبناء جيله
كانت، وربما ما تزال، سابقة لعصره، فلم يكن مستغرباً
أن تكون هذه الشخصية الجدلية مستهدفة حتى الآن
بشتى التهم المتناقضة، فقد رُمي بالزندقة والوهابية
في نفس الوقت الذي اتهمه فيه خصومه بأنه «رافضي
وماركسي»..

ولد علي محمد تقي شريعتي عام ١٩٣٣ في قرية (مزينان)
قرب مدينة مشهد بمحافظة خراسان. تأثره الأكبر كان بوالده المفكر
والمناضل المعروف الذي شكل بداية معالم شخصيته وهويته
العلمية والدينية «اللامنتمية» لمذهب، فقد كان والده ضمن جماعة
من المثقفين الإيرانيين المتأثرين بالأفكار اليسارية، والتي كانت تجد
صدى واسعاً في ذلك الحين، وهي حركة «الاشتراكيون الذين يخشون
الله».

رُمي بالزندقة والوهابية في نفس الوقت الذي اتهمه فيه خصومه بأنه «رافضي وماركسي»

في عام ١٩٥٢، أصبح مدرساً في الثانوية وقد أسس في العام نفسه، اتحاد الطلبة المسلمين، وفي عام ١٩٥٥ التحق بكلية الآداب بجامعة مشهد وتخرج منها بدرجة امتياز عام ١٩٥٨. وتزوج حينها من زميلته (بوران شريعتي رضوي) عام ١٩٥٦.

في ظل هذه البيئة الغنية، تفتحت مدارك شريعتي السياسية مبكراً حيث انضم إلى جانب والده، وهو لم يزل في الثانوية إلى الحركة الوطنية التي كان يقودها مصدق، وبعد سقوط حكومته سجن ستة أشهر قبل تخرجه عام ١٩٥٨ عقب انضوائه تحت حركة المقاومة الوطنية التي أسسها آية الله الزنجاني وآية الله الطالقاني ومهدي بازرگان، وكان ممثلاً لها خارج إيران خلال دراسته في باريس التي ابتعث إليها عام ١٩٥٩، حيث حصل على شهادتي دكتوراه؛ الأولى في تاريخ الإسلام والثانية في علم الاجتماع من جامعة السوربون.

تعززت النزعة الإنسانية لدى شريعتي خلال مقامه في فرنسا، حيث دعم الثورة الجزائرية وحركات التحرر في العالم الثالث، واتصل بأبرز مناضليها كإيما سيزار وفرانز فانون، وكان ضمن المعتقلين خلال المظاهرات التي اندلعت في فرنسا احتجاجاً على

كان والده ضمن جماعة من المثقفين الإيرانيين المتأثرين بالأفكار اليسارية

تصفية الاستخبارات البلجيكية باتريس لومومبا أول رئيس وزراء منتخب للكونغو عام ١٩٦١، وهو ذات العام الذي أسس مع إبراهيم يزدي ومصطفى جمران وصادق قطب زاده حركة حرية إيران في الخارج.

في عام ١٩٦٤، عاد الدكتور شريعتي إلى مسقط رأسه، حيث عُيّن مدرساً بجامعة مشهد بعد أن اعتقل لفترة عقب إلقاء القبض عليه عند الحدود الإيرانية. يقول عنه الدكتور دسوقي الشتا في تقديمه لترجمة كتابه «العودة إلى الذات»: «كان شريعتي يستطيع آنذاك أن يكون أستاذاً مثل بقيّة الأساتذة، مفكراً مزيّفاً.. ودليلاً متطوعاً للتنوير والتغريب... عاد شريعتي وبدلاً من أن يقوم بترجمة «الوجود والعدم» لسارتر... ترجم «سلمان الفارسي» لماسينيون. وبدلاً من أن يكتب عن أقطاب الغرب، كتب عن أبي ذر الغفاري...».

تجسدت جرأة علي شريعتي في النأي بنفسه عن «النضال الآمن» خارج بلده مفضلاً محاربة نظام الشاه في عقر داره من خلال حسينية الإرشاد التي أسسها عام ١٩٦٩ إلى جانب مجموعة من المفكرين والمثقفين المتنورين، مثل مرتضى مطهري، وتمكن من

أسهمت أفكار علي شريعتي في التمهيد للإسقاط نظام الشاه



خلالها من نشر أفكاره التصحيحية عن الأفكار السائدة عن الإسلام والتشيع في صفوف طلابه، حتى وصلت إلى قطاعات واسعة من المجتمع الإيراني الذي أخذت آراؤه الجريئة في وجه التغريب والفكر الديني المزيف تنمو فيه بسرعة، واستعدت عليه الكهنوت السلطوي والديني على السواء «إن إسلامنا بدون رجال الدين هؤلاء، سيرجع أصيلاً سليماً، كما هو اقتصادنا بدون نفط».

أسس شريعتي في هذه الحسينية خمس لجان للإشراف على نشاطاتها المتعددة: لجنة تاريخ الإسلام، لجنة تفسير القرآن، لجنة

ضيقَت السُّلطة عليه ووضعتَه تحت المراقبة ومُنَع من ممارسة أي نشاط

للأدب والفن، لجنة للغة العربية لتصحيح منابع التراث الشيعي،
ولجنة للغة الإنكليزية لحمل رسالة الإسلام العالمية ونشرها.

بعد هذا الأثر الكبير الذي أحدثه لم تجد السلطة بدءاً
من إقفال الحسينية عام ١٩٧٣، ما كلفه مع والده ١٨ شهراً من
التعذيب في سجون النظام قبل أن ترضخ السلطات للضغط
الداخلي والخارجي خصوصاً بعد تدخّل مسؤولين جزائريين لتفرج
عنه عام ١٩٧٥. لكنها ضيقت عليه ووضعتَه تحت المراقبة ومُنَع
من ممارسة أي نشاط. وفي آذار ١٩٧٧ سُمح له بالسفر إلى لندن،
وبعد شهر عُثر عليه ميتاً في شقته في ظروف غامضة، واتهم كثيرون
مخابرات الشاه بالوقوف وراء تصفيته بهذه الطريقة التي اتبعتها
مع العديد من معارضيها.

لم تسمح السلطة بدفن جثمان الدكتور شريعتي في إيران،
فُنقل إلى دمشق حيث دُفن في مقام السيدة زينب، وصلّى عليه
الإمام موسى الصدر، وأقام له احتفالاً تأبينياً في بيروت كلفه سحب
الجنسية الإيرانية منه.

لم تسهح السلطة بـدفن جثمان الدكتور شريعتي في إيران، فنقل إلى دمشق حيث دفن في مقام السيدة زينب



وجه الفريدة في فكر علي شريعتي الذي تجاوز المئة عمل بين كتب ومحاضرات جمعها طلابه، مثل: العودة إلى الذات، ودين ضد الدين أنه في أوج نضاله ضد تسلط حكم الشاه «العلماني» سعى إلى التجرد عن هوى المذهب، وحارب «الشعوية» لدى رجال التشيع الصفوي و«التسنن الأموي»

متنبئاً بما ستؤول إليه الأمور، داعياً إلى التقارب بين «التشيع العلوي» الحقيقي و«التسنن المحمدي». «إن المعركة المثارة بين الشيعة والسنة هي معركة التسنن الأموي والتشيع الصفوي، وهي مثارة من أجل إلهاء المسلمين عن معركة الإسلام ضد الاستعمار والصهيونية.. إذا كانت وحدة التسنن والتشيع غير ممكنة، فإن وحدة الشيعة والسنة ممكنة وهي ضرورة حياتية». وللباحثين عن محور فكر شريعتي يجده في كتابه «دين ضد الدين»، بعبارة الشهيرة: «أنا سنيّ المذهب، صوفيّ

رأى شريعتي أن قيمة الإنسان تكمن في قيمته للاختيار، وحريته في الاعتقاد واتخاذ القرار

المشرب، بوذي ذو نزعة وجودية، شيوعي ذو نزعة دينية، مغترب ذو نزعة رجعية، واقعي ذو نزعة خيالية».

أسهمت أفكار علي شريعتي بدون شك في التمهيد لإسقاط نظام الشاه، لكنها وئدت بالطريقة التي تنبأ بها عندما حذر من تسليم السلطة في ظل «الديمقراطية المرتعشة» المشوبة بالروح الجمعية الأثرية القبلية والقومية والمذهبية التي طالما حذر منها. كما يظهر في كتابه ذي العنوان الصادم «النباهة والاستحمار» الذي يؤكد فيه شريعتي أن «قيمة الإنسان تكمن في قيمته للاختيار، وحرته في الاعتقاد واتخاذ القرار»، محذراً من «تحريك الأذهان إلى الجهل والغفلة، أو سوق الأذهان إلى الضلال. أو بشكل غير مباشر بإلهاء الأذهان بالحقوق الجزئية البسيطة اللافورية لتتشغل عن المطالبة أو التفكير بالحقوق الأساسية والحياتية الكبيرة والفورية».

سعى على شريعتي كما يقول فاضل رسول إلى إخراج الدين من صومعة الانعزال، وجعله من جديد دين الحياة والكفاح الاجتماعي، ودعا إلى الثورة السياسية والاجتماعية كأفضل تعبير عن الإيمان والالتزام بمبادئ الإسلام، وأخيراً تصفية الإسلام من الخرافات والبدع

وصيائته بالوقت نفسه من التغرب والخضوع للهيمنة على مختلف الأصعدة السياسية والاقتصادية والثقافية والأخلاقية، ورغم هاجسه الوطني والديني، إلا أن صاحب مقولة: «أن يكرهك الناس لصراحتك خير لك من أن يحبوك لنفاقك» تجاوز بأفكاره هذه الحدود إلى آفاق الإنسانية الرحبة، ويكفي أن نقرأ ما قاله في حقه الفيلسوف الوجودي الفرنسي جان بول سارتر: «أنا لا دين لي لكن لو حُيِّرت، سوف أختار دين علي شريعتي».

أحمد لطفي
السيد...
لا نهضة
دون اختلاف





عاصف الخالدي
كاتب أردني

تشكّل تاريخ مصر الحديث في السياسة والثقافة والفكر، حول عدة شخصيات مؤثرة لعبت أدواراً مختلفة في تكوين هوية هذا البلد منذ نهاية القرن التاسع عشر، ولعلّ من أبرزها وأكثرها جدلاً أحمد لطفي السيد؛ ذلك الرجل الموصوف بالبراغماتي حيناً، وبالليبرالي حيناً آخر، وبالإصلاحي المضاد للثورة! وقد اجتمعت فيه صفات عديدة أخرى، وألقيت عليه آراء وتهم مختلفة، جعلت منه، واحداً من أكثر شخصيات مصر الحديثة أهمية بامتياز.

ورغم أنّه لم ينجح في رأي كثيرين، في بناء مشروعه الفكري على أرض الواقع، غير أنه لا بدّ من إلقاء الضوء على سيرته ومسيرته في الحياة والمجتمع والفكر والسياسة، التي لا بدّ من أن تقود كذلك إلى صفحات مختلفة ومتنوعة، من تاريخ مصر، الذي لا يمكن أن يتنصل ممن صنعوه، أو أثّروا فيه.

الفتى القومي

ولد أحمد لطفي السيد في العام ١٨٧٢، في محافظة الدقهلية، لأسرة غنية، وكان والده أحد أشراف قريته ومثقفها، ودرس هناك في (الكتّاب)، لينتقل بعد ذلك إلى القاهرة فيكمل تعليمه الثانوي، ثم

التقى بهمد عبده وجهال الدين الأفغاني وتأثر بكل منهما مما أثر في نظرتة للأفكار السياسية والوطنية

يدرس الحقوق، العام ١٨٨٩، في مدرسة الحقوق بالقاهرة، وهو لم يكمل ثمانية عشر عاماً بعد.

وخلال تلك الفترة المبكرة من حياته، التقى بكلٍ من محمد عبده وجهال الدين الأفغاني؛ حيث تأثر بكلٍ منهما، مما أثر في نظرتة للأفكار السياسية والوطنية التي كانت سائدة في مصر آنذاك، خصوصاً تلك التي كانت محل نقاشٍ في كلية الحقوق، مع «زملاء لعبوا أدواراً مهمة في تاريخ مصر فيما بعد، مثل: مصطفى كامل، وعبد الخالق ثروت، وإسماعيل صدقي»، بحسب ما يذكره الكاتب محمد زكريا توفيق، في مقالة له عن السيد، نشرت على موقع «الحوار المتمدن» في ٢٠٠٨.

وفي دراسة صادرة عن مجلة جامعة «القادسية العراقية»، العام ٢٠١٥، يُذكر أنّ السيد لم يكن مهتماً كثيراً بدراسة الحقوق، بقدر ما اهتم بالفلسفة والمنطق وعلم الاجتماع، وأنّه «قرأ الكثير، وأخذ يفكر بصورة متقدمة عن زملائه في ذلك الحين؛ لأنّه كان مهتماً بتطبيق ما نتج عن قراءته من أفكار، في المجال العملي السياسي والثقافي في مصر».



اهتم السيد بالفكر والإصلاح ولم يعادِ أحداً

وقد انعكس هذا على حياته بوضوح، حين سافر، صيف ١٨٩٣، إلى إسطنبول، بصحبة صديقه إسماعيل صدقي، وذلك للمشاركة في الاحتفالات بتنصيب الخديوي عباس حلمي والياً على مصر (إنجلترا احتلت مصر العام ١٨٨٢)؛ إذ انتقد هناك سياسات العثمانيين، ووصلت انتقاداته إلى سدة الباب العالي، «وكاد أن يتم نفيه، هو وإسماعيل صدقي، من قبل السلطان عبد الحميد، لولا وساطة أمين باشا، مستشار السلطان».

وبدت ملامح القومية المصرية، تتضح منذ تلك اللحظة في أفكاره، فعاد إلى مصر، وأسس مع مجموعة من رفاقه «الجمعية الوطنية السرية»، مؤمناً بأن العمل العلني كان صعباً في ذلك الحين. وسرعان ما أصبحت تلك الجمعية جزءاً من نشاط القائد الوطني مصطفى كامل، إضافة إلى قبول الخديوي عباس حلمي نفسه بنشاطاتها لاحقاً، بحسب المصدر ذاته. وهو ما أهله حتى

من خلال قوميته المصرية المتشددة واجه السيد الاحتلال البريطاني كما رفض حكم العثمانيين بصفتهم محتلين أيضاً

يقوم الخديوي بإرساله إلى سويسرا، حتى يكتسب جنسيتها خلال عام، ليعود بعدها ويواجه الاستعمار الإنجليزي محمياً بجنسية ثانية، اتقاءً للخطر.

العام ١٩٠٧؛ شهد تغييراً في تفكير أحمد لطفي السيد، الذي سرعان ما ابتعد عن الجمعية الوطنية، منحازاً إلى مجموعة من المثقفين الوطنيين لتكوين حزب الأمة. للوقوف أمام التيار الذي يتزعمه الخديوي ومصطفى كامل بعد تقربهما إلى تركيا، وكان ينتمي إلى الحزب الجديد؛ مجموعة من كبار الملاك وأصحاب القلم والفكر والسياسة، منهم: محمود سليمان، وحسن عبد الرازق، وقاسم أمين، وعبد الخالق ثروت، وسعد زغلول، وكان السيد هو سكرتير عام الحزب، ورئيس تحرير جريدته «الجريدة».

تخلّى السيد عن الجمعية الوطنية، جاء بسبب دوافعه القومية، فقد أراد، وفق مقال زكريا توفيق أنف الذكر، التأكيد على أنّ «مصر أمة مستقلة لها تاريخها وحضارتها وشعبها». وكان يرى الخلاص من الاستعمار الإنجليزي الذي جاء، في رأيه، نتيجة



رفض السيد رئاسة مصر التي عُرضت عليه مؤمناً بأن كلاً يناضل من موقعه

«لاستعمار تري أطول أمداً» هو بانسلاخ مصر عن الاستعمارين،
والنهوض من خلال دوافع وطنية ذاتية وقومية.

ووفق الأحداث السياسية في حياته؛ درج عديدون على اتهامه بأنه صاحب قومية (شوفينية)، فهو -وفق تقريرٍ نشر عنه في صحيفة «الغد»، بتاريخ 5 تموز (يوليو) ٢٠١١- رفض حتى «آية ردود فعل مصرية على مهاجمة إيطاليا لليبيا، العام ١٩١١». منطلقاً في ذلك من خلفه مع الزعيم المصري، مصطفى كامل، الذي كان يناصر الخلافة العثمانية، فبرأي السيد، كانت مصر نفسها تعاني من الإنجليز واحتلالهم، والعثمانيون المنهارون سياسياً واقتصادياً، كانوا ينسحبون مخلفين وراءهم احتلالات تنخر جسد الوطن العربي،



أسهم في تأسيس جامعة القاهرة وكان أول من سمح للفتيات بالدراسة الجامعية

فالأجدر، في رأي السيد، كان «إنشاء وطن مصري قوي ومستقل»،
قبل الخوض في الشؤون العربية.

ومن هذا المنطلق؛ بدأت الاتهامات لأحمد لطفي السيد
بالشوفينية القومية، لكن وعبر تاريخ مصر الحديث، طالته تهم
أخرى، مثل «الليبرالية»، وذلك لمطالبته بإطلاق التعدديات
والحريات السياسية والاجتماعية في مصر، خصوصاً في مجالي التعليم
والثقافة، كما أنه كان ضدّ تخوين أيّ مفكرٍ أو ناشطٍ مصري، مهما
اختلف معه في الرأي.

كان أول من أدخل الفتيات إلى التعليم الجامعي في مصر بعد ترأسه جامعة القاهرة، وعمل على دعم الحريات والتعددية والقضاء

مفكرٌ مهتم

كانت حياة أحمد لطفي السيد، حافلة بالجدل والهجوم المتكرر كالذي لاحقه إثر قيامه بضم الفتيات لأول مرة إلى الجامعة المصرية (جامعة القاهرة لاحقاً) بعد أن أصبح رئيسها، وكان قد أسهم في تأسيسها، وذلك لإيمانه بحق النساء في التعليم، إضافة إلى رؤيته من خلال كتاباته الصحفية ومؤلفاته، حول طبيعة السياسة والسلطة والاجتماع في مصر؛ إذ كان يؤكد أنّ «السلطة يجب أن تقتصر على الدفاع عن أمن الوطن، وتأمين مناخ من التنوع والحريات، إضافة إلى إنشاء قضاء عادل، وألا تتدخل لأبعد من ذلك في شؤون المواطنين، إلا من خلال هذا العقد القائم بينها وبينهم، وإلا فإن استخدمت القوة أو القمع، فهي لا تمتلك الحق في حكم الناس».

ويمكن القول إذاً: إنّ ليبرالية اجتماعية سياسية، هي التي ظهرت ملامحها في فكر السيد، إضافة إلى قوميته، لكنّه ظلّ متهماً بالانسلاخ عن الأمة، لأنّه اعتبر العثمانيين مجرد احتلال، لكنه لم يؤمن بقومية عربية جامعة.

ورغم ذلك، كان السيد أول من ردّ على اللورد كرومر، الحاكم الإداري للسلطات الاستعمارية البريطانية في مصر، حتى العام ١٩٠٦، فبعد خروجه من منصبه، هاجم كرومر المصريين والعرب، فردّ عليه السيد آنذاك، بمقال مطوّل، وصف فيه ذكاء العرب، وترجماتهم، وفهمهم للفلسفة والفكر والإنسانية. وكانت جريدة «الجريدة» في وقتها، منبراً للإصلاح والوطنية المصرية، تحت إشراف السيد، الذي كان كذلك، ووفق المصادر ذاتها، يتيح للشباب الكتابة في الجريدة، وتعلّم فنون الصحافة والتفكير، وخوض الشأن العام. فلُقّب بأستاذ الجيل، لاهتمامه بثقافة الشباب وفكرهم.

وإضافة إلى ذلك؛ تنصدر رواية عرض الضباط الأحرار عليه رئاسة مصر، بعد ثورة ٢٣ تموز (يوليو) ١٩٥٢ قصص حياته؛ حيث رفض هذا العرض. بحجة «البقاء في العمل العام من موقعه الخاص، والبعد عن تولي السلطة التي لا يحتاجها من هو في مثل عمره وإنجازاته»، وفق مقال نشر في صحيفة «الشروق» العام ٢٠١٧.

وترأس أحمد لطفي السيد، منذ ١٩٤٥، مجمع اللغة العربية في مصر، ومع حكومة إسماعيل صدقي، العام ١٩٤٦، شارك بمنصب وزير الخارجية وعضو لجنة المفاوضات بين مصر وبريطانيا، غير أنّ تلك الحكومة فشلت، فخرج من الوزارة، ولم يشترك بعد ذلك في أعمال سياسية أخرى. واكتفى بمنصب رئيس مجمع اللغة العربية

حتى وفاته، كما كان عضواً في كثير من المجمع العلمية، مثل: المجمع العلمي العراقي، والمجمع العلمي المصري، والجمعية الجغرافية المصرية.

وله مؤلفاتٌ عديدة، منها: «قصة حياتي»، و«تأملات في الأدب والفلسفة»، و«مبادئ في السياسة وعلم الاجتماع»، كما ترجم كتب أرسطو: «الأخلاق»، «الكون والفساد»، «الطبيعة السياسية». وبعد تجاوزه التسعين من العمر بقليل، توفي أحمد لطفي السيد في وطنه مصر، العام ١٩٦٣، وذلك قبل أن يشهد هزيمة ١٩٦٧، وقبل وفاته بفترة، تلقى تهمة بأنه «ديمقراطي»؛ حيث كان الشاعر المرحلي السائد في مصر آنذاك، ينادي «بسقوط الديمقراطية من أجل بقاء الحرية»، في عهد الرئيس الراحل جمال عبد الناصر!

تجاوز السيد كونه مثقفاً، ليكون مفكراً ومصالحاً اجتماعياً يعلي بالدرجة الأولى من شأن العقل، حتى أن الشاعر والكاتب كامل الشناوي اختار أن ينعاه بمقال عنونه بـ«عقلي يجهش بالبكاء»، وفي هذا السياق وصفه طارق الشناوي بمقال نشرته صحيفة «المصري اليوم» بتاريخ ٢٠ نيسان (إبريل) ٢٠١٩، بأنه «حقاً كان أستاذاً للعقول، يحركها نحو الديمقراطية، فهو صاحب مقولة (الاختلاف في الرأي لا يفسد للود قضية) رغم أن كل الممارسات التي نعيشها في حياتنا، تؤكد أن كل اختلاف كان عمقه الحقيقي ووقوده الكامن في الصدور هو الرأي»!



**محمود محمد طه..
ترنيمة أخيرة على هلييب
الحلاج**



سامح اسماعيل
كاتب مصري

كانت لحظة الحلاج لحظة مربكة إلى أقصى حد، في مجتمع سادت فيه روح القرون الوسطى، يرفض التجديد، وينأى بنفسه عن كل ما يمكن أن يكون بداية لصيرورة تاريخية، مجتمع يحيا من خلال رؤى فقهية تتسم بالثبات والسكونية، وترتبط ببعضها البعض في نسق مغلق، يرفض مغادرة عتبات الماضي، ويقتل كل مغامرة فلسفية في مهدها.

كانت آخر كلمات الحلاج وهو مشدود على الصليب الخشبي: «هؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلي تعصباً لدينك وتقرباً إليك، فاغفر لهم». . بعدها انهالت عليه سياط الجهل والتعصب؛ ألف سوط سبقت قطع أطرافه وحز رأسه، قبل أن يحرق الكهنة جسده الهزيل، غير مدركين أنهم أخيراً أطلقوا سراح روحه لتسافر بلا عودة في مدارات الخلود الأبدي.

من رحم الخرافة والاستبداد

في السودان؛ حيث يقتات الناس على بقايا أحلامهم، ويتدثرون بغطاء الأمنيات المستحيلة، ولد محمود محمد طه، العام ١٩٠٩، وتحت

كأي صوفيّ يجنح بأفكاره نحو الخلاص كان لمحمود محمود طه فهم مغاير للإسلام هو فهم الخاصة

وطأة الاحتلال والتبعية، وصراع الهويات كان التصوف هو الملاذ الأخير
لنفوس سحقتها جبروت الاستعمار ووطأها الفقر والمرض، على ضفاف
النيل سافر طه بعقله، وفي حلقات الذكر التي انتظمت حول مقام
الشيخ الصوفي الكبير حسن ود بليل صفت نفسه وتطلعت للخلاص
الجماعي، وبين تأملاته الصوفية المتجردة، وتطلعاته السياسية التي
وضعت زعيماً على رأس الحزب الجمهوري، كان عليه أن يخوض غمار
الصراع، وأن يشق بنفسه طريقاً جديداً؛ لمواجهة جمود الفكر الديني
وانتهازية واستبداد النظام الحاكم.

يحكى أنّ طه وجماعة من رفاقه في الحزب الجمهوري كانوا ذات
يوم يطوفون بمزارات الأولياء، وعند مقام الشيخ حسن ود بليل ألقى
الروع في نفوسهم، ولم يقدر أحد منهم على التقدم، فقط وحده طه
دخل إلى الضريح لتحل السكينة في نفسه، ويتلقى من فيوض المعرفة
والعلم الصوفي ما جعل منه حلاجاً آخر على ضفاف النيل.

كانت الحالة الدينية في السودان شديدة التأخر والإنغلاق،
مثلها مثل الحالة العامة في كل الأنحاء، نفوس بائسة يشوبها الخمول

دعا طه لتشكيل وعي ديني كوني تبرز فيه قامات إنسانية جديدة سلمت دواخلها وتحررت من الخوف والكبت

والجهل، وبلاد ترتع في رحابها كل أشكال الخرافة، فلم يبق من الدين إلا طقوس وحركات شكلية، فالصلاة لم تعد غير أداء رتيب يمارسه الجسد الخامل في آلية، بينما العقل هائم ومشتمت في كل اتجاه، لا تحرك فيه صلواته شيئاً، ولا تهدئ من روع الروح القلقة في فيافي الحياة، رفض طه أن يكون الدين بهذه الشكلانية الفجة، فتصبح الصلاة طقساً ثقيلاً بلا صلة مع الله، يقول في رسالة الصلاة: «الصلاة الحقيقية هي التي نستطيع بها النظر إلى داخلنا حتى نلتقي بأنفسنا... هي حركة من الغفلة إلى الحضرة، ومن البعد إلى القرب، ومن الجهل إلى المعرفة، فهي قرب من الله».

كأي صوفيّ يجنح نحو الخلاص

في تجلياته الصوفية يحايي طه تأملات الحلاج، فنراه يقول إن العبودية وحدها هي الملاذ، وهو يقصد هنا العبودية بمعناها العرفاني الذي يعنى اتحاداً كاملاً مع الله، وبالتالي الخروج من الجهل إلى العلم، ومن الشقاء إلى السعادة، هنا تتحقق الحرية بتمثلاتها المطلقة، فهي «كالربوبية لا تتناهى... ولم يحققها إلا الأنبياء»،



وفي ذلك يقول للحلاج: أعد في
الناس مولى.... لأنني فيه عبد .

وكأي صوفيّ يجنح بأفكاره
نحو الخلاص، كان لمحمود
محمد طه فهم مغاير
للإسلام، هو فهم الخاصة،
فيذهب إلى تقسيم رسالة
الإسلام إلى رسالتين؛ الأولى
هي رسالة المؤمنين، وتختص
بمرحلة المدينة، وهي في صورته

ذلك القدر من الدين الذي يخاطب العامة على قدر عقولهم، فلم
يكن ممكناً في ظنّه أن يأتي الإسلام في لحظة التأسيس بتشريعات
لا تطابق الواقع الاجتماعي، ولا تتماهى مع الثقافة السائدة، إنما
جاء الإسلام ليؤلف بين قلوب المؤمنين وفقاً لفهمهم ومعطيات
حياتهم، وهو هنا يفرق بين الإيمان والإسلام، «فليس كل مؤمن
مسلماً، ولكن كل مسلم مؤمناً»؛ لأن الإسلام في رأيه أرق مرتبة من
الإيمان، وعليه، فرسالة المدينة جاءت للمؤمنين، وآياتها محكومة
بسياقات تاريخية واجتماعية وثقافية، لم يكن تجاوزها ممكناً في
ذلك الوقت؛ لأنه كان ينبغي لها أن تراعي شروط الاجتماع الإنساني
آنذاك، وعليه فإن قضايا مثل: الرق، تعدد الزوجات، الجهاد

في العام ١٩٨٥ كانت المحاكمة الثانية وقبلها كان طه أبرز المعارضين لقوانين أيلول (سبتمبر) ١٩٨٣ المعروفة بقوانين الشريعة الإسلامية

ليست أصلاً من أصول الإسلام، وإنما هي قضايا ذات طبيعة
مرحلية.

أما الرسالة الثانية وتمثلها الآيات المكية التي أُرِجئ العمل بها
حتى يتهيأ العصر ويستوعبها المُخاطب، وهي في رأيه رسالة العدالة
والمساواة في الحقوق والواجبات، رسالة عالمية يتحقق فيها إسلام
حدائي متصالح مع العصر، وهي رسالة آن لها أن تتحقق في عصرنا مع
تطور العقل، وأصبحت الدعوة لها أمراً واجباً، تبشيراً بعهد الإسلام
الكوبي.

ويرى طه أن آيات الأصول التي نزلت في مكة نُسخت نسخاً
مؤقتاً، تحت ضغط السياقات الاجتماعية، وما فرضته مرحلة بناء
الدولة الجديدة في المدينة، وما واجهته من تحديات.

وعليه، يمكن تجديد الدين من داخل الدين نفسه، بالكشف
عن منطلقات الرسالة الثانية، أو كما يقول: «الانتقال من نص إلى

نص، نص فرعي تم تطبيقه في عهد الصحابة إلى نص أصلي قابل للانفتاح على كل العصور»، داعياً إلى «تشكيل وعي ديني جديد.. وعي كوني تبرز فيه قامات إنسانية جديدة تحررت من الخوف ومن الكبت وسلمت دواخلها».

كان الصوفي المسافر في مدارات الوجد يتطلع إلى تأسيس فهم جديد للإسلام، لا يكون فيه الفرد إلا حرّاً، وهي حرية يخرج بها الإسلام من ظلمات القرون الوسطى، وأطر الانغلاق والجمود، ليحقق وفقاً لرؤيته الخاصة تصالحاً مع الحياة، وفهماً أكثر دينامية للوجود.

قربان تواطؤ السياسة والمجتمع

طرح محمود محمد طه فلسفته في مجتمع لا يستطيع فيه الإنسان فهم حاضره سوى برده إلى الماضي البعيد؛ فالماضي الموهل في القدم وحده هو الذي يمنح التفسيرات استحقاقها الديني، وقداستها المفارقة، هنا تتحرك السلطة المستبدة، ويصبح موالياً لها التنكيل بالمعارضين لممارساتها تحت غطاء حفظ الدين والدنيا وحماية الشريعة.

في تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٦٨ كانت المحاكمة الأولى له بتهمة الردة، أمام محكمة الاستئناف العليا الشرعية، وحُكم عليه غيابياً

«بأنه مرتد عن الإسلام مع أمره بالتوبة من جميع الأقوال والأفعال التي أدت إلى رده»، وكانت أبرز مسوغات حكم الردة أنه دعا إلى مذهب الحلول، ليشارك الحلاج التهمة نفسها، وفيما بعد المصير ذاته.

وفي العام ١٩٨٥، كانت المحاكمة الثانية، وقبلها كان طه أبرز المعارضين لقوانين أيلول (سبتمبر) ١٩٨٣، والمعروفة بقوانين الشريعة الإسلامية، التي أراد من خلالها النظام السياسي لجعفر النميري إسباغ القداسة الدينية على حكمه، ليضمن استمراره في السلطة لأطول وقت ممكن، تصدر الحزب الجمهوري المشهد المعارض، وزجت السلطة بالعشرات من أنصاره في السجون، وفي الخامس من كانون الثاني (يناير) ١٩٨٥ اعتقل طه وحكم عليه بالإعدام شنقاً حتى الموت، بدعوى تقديم فهم جديد للإسلام! وفقاً لما جاء في حكم محكمة الاستئناف الجنائية، التي ذهبت إلى تأييد الإدانة والعقوبة، مع الحكم بألا يُصلى عليه ولا يدفن في مقابر المسلمين، وأن تقوم الجهات المعنية بمصادرة أمواله فيئاً للمسلمين! وفي صباح الجمعة ١٨ كانون الثاني (يناير) ١٩٨٥، وقف حلاج آخر ذو بشرة سمراء، تحاي في صمتها طمي النيل عند ذات المقصلة لينفذ فيه الحكم بالموت.



**الطاهر الحداد..
مجتهد توفي في عزلة بعد
مواجهة مع فقهاء التقليد**



خالد بشير
كاتب أردني

عندما يطول مكوث المجتمعات في حالة من الركود الاجتماعي والسياسي، يتبع ذلك ركود مماثل في منظومة الأفكار والمعتقدات للمجتمع، ويبقى الحال كذلك حتى يظهر من يحاول إيقاظ محيطه من السبات، ولكن الاستجابة قد لا تكون إيجابية بالضرورة، وعادةً ما تكون ردة الفعل رافضة ومحاربة، وهذا ما أدركه «الطاهر الحداد»، المجتهد الشاب، الذي جلب له اجتهاده حرباً، تحالف ضده السلطان مع الفقيه مع رجل الشارع، فكيف كان ذلك؟

اطلاع وثقافة واسعة رغم النشأة التقليدية

ولد الطاهر الحداد بتونس عام ١٨٩٩، لوالد مهاجر من قابس (جنوب تونس) كان يعمل في حرفة متواضعة في سوق الشواشين بتونس العتيقة. وتلقى الحداد تعليماً دينياً تقليدياً، فالتحق بالكتاب، ثم أكمل دراسته بجامع الزيتونة.

ورغم عدم إتقانه لغات أخرى، إلا أن شغفه قاده إلى الاطلاع على المعارف والآداب الحديثة، فكان زائراً دائماً للجمعيات والأندية الأدبية



غلاف كتاب: العمال التونسيون وظهور الحركة النقابية

ومكتباتها، وكان يقرأ كل ما يقع بين يديه من الكتب المترجمة، إلى أن تشكّلت عنده ثقافة وإطلاع على تحولات الأفكار والنظم في العالم الحديث، وأدرك مدى ضرورة التحديث والتجديد في الفكر والعلم الشرعي، وهكذا بدأت رؤيته تتبلور منذ مرحلة مبكرة.

الثقافة إلى جانب النضال

وفي عام ١٩٢٠ تخرّج

الحداد من جامع الزيتونة، وسرعان ما برز اسمه بين كتاب الأعمدة في الصحف، رغم صغر سنّه، فكانت تفصح كتاباته عن بصمة وقراءة خاصة بصاحبها، وفي قوالب فكرية مبتكرة بعيدة عمّا هو سائد ومكرر.

وكان الحداد منذ تلك المرحلة منخرطاً في شؤون الاجتماع والسياسة العامّة، فقد شهد المرحلة التأسيسية لـ حزب «التجمع الحرّ الدستوري»، أول حزب وطني تونسي، والحزب القائد للحركة الوطنية التونسية في مواجهة الاستعمار الفرنسي.

لا يرى الحداد الإسلام كنصوص ثابتة عند لحظة تاريخية ما في الماضي وإنما كأحكام متجددة بتجدد الأحوال

كما كان الحداد مقرباً من الاسم الأهم والمنظر الأول في الحزب، وهو الشيخ الإصلاحى عبدالعزيز الثعالبي، الذي عهد إليه بمهمة إذاعة فكر الحزب ونشره عبر ما يكتب من مقالات، بسبب قدرة الحداد في البيان واتقّاده في الفكر.

كما كان الحداد في تلك المرحلة قريباً من مشهد الحركات النقابية والعمالية الناشئة آنذاك، حيث شهد مرحلة نشأتها وظهورها وتبلورها، بقيادة رفيقه المناضل النقابي «محمد علي الحامي»، وتتوج هذا الانخراط في إصداره كتابه التاريخي الهام «العمال التونسيون وظهور الحركة النقابية» عام ١٩٢٧، الذي أرّخ فيه للحراك العمالي.

ومع انخراطه ونضاله في قضايا السياسة، كان الحداد يواصل دراسته وتعليمه، فالتحق بمدرسة الحقوق التونسية، وتخرج منها عام ١٩٣٠ حاصلاً على شهادة القانون.

وجد الفقهاء في صدور كتاب الحداد الفرصة الأمثل للتغطية على ورطتهم في المؤتمر الأفخارستي

تبلور رؤية إصلاحية

وبفضل الثقافة الواسعة متنوّعة المشارب، ومع الانخراط والنشاط في المجتمع والسياسة، وعمله كموثّق للعقود، لمس الحداد صميم مشاكل المجتمع، وتبلورت لديه رؤية إصلاحية تنطلق من الإخلاص للمجتمع وقضاياها وإرادة النهوض به، وهي رؤية مستندة لنصوص الشريعة، وليست منقطعة عنها كما كان سائداً عند حاملي فكر التحديث آنذاك.

وكانت رؤية الحداد قد ذهبت في اتجاه المنظور المقاصدي لأحكام الشريعة؛ فهو يميّز بين ما هو ثابت في الدين ولا يتغيّر بمرور الزمن، كأحكام العقيدة ومكارم الأخلاق، وما هو قابل للتغيّر والتطور، بما يحقق مقتضيات العصر، وهو ما رأى أنه ينطبق على الأحكام الشخصية.

يرى الحداد بأنّ ثورة الإسلام ورسالته ينبغي أن تتطور وتستأنف، وبما يضمن تحقيق الغايات والمقاصد دائماً؛ حيث لا يرى الطاهر الإسلام كنصوص ثابتة عند لحظة تاريخية ما في الماضي، وإنما هي

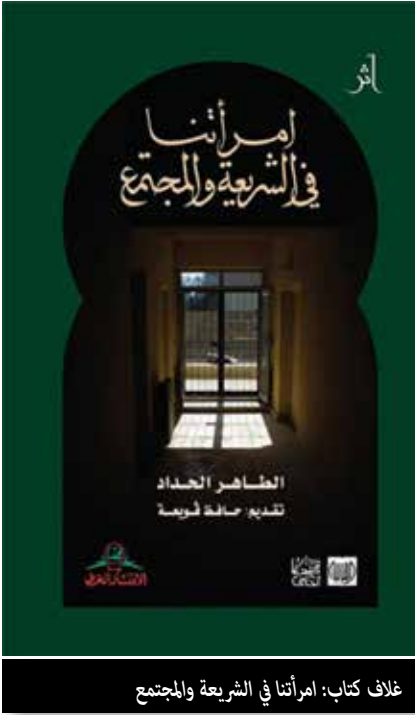
أحكام متجددة بتجدد الأحوال والأزمان، وبهذا المنطق انطلق الحداد باحثاً في أحكام الشريعة، وفق هذا المنظور المقاصدي، الذي تميزت به بعض اتجاهات المدرسة الفقهية المالكية، ممثلةً في الشاطبي، وكتابه «المقاصد»، ومن بنى عليه وتابعه.

«امراتنا في الشريعة والمجتمع»

أولى الحداد عناية كبيرة بالمرأة وكل ما يتعلق بأحكامها

في الشريعة، وذلك لإدراكه أن لا نهوض متكاملًا للمجتمع دون النهوض بنصفه، وهنا جاء كتابه الأشهر: «امراتنا في الشريعة والمجتمع»، الصادر عام ١٩٣٠، والذي تعرّض فيه بالتفصيل لأحكام الشريعة الخاصة بالمرأة، وطبّق فيها منظوره المقاصدي، ودعا فيه إلى تمكين المرأة من حقوقها المدنيّة كالمساواة في حقّ الشّهادة، والامتثال أمام القضاء كفرد مستقل، وحرية التصرف في مالها.

وجاءت الآراء الأكثر جرأة مع اعتباره مسألة الميراث «قابلة للتغيير في اتجاه المساواة»، وتطرق لموضوع «تعدد الزوجات» حفاظاً على



غلاف كتاب: امراتنا في الشريعة والمجتمع

مع انخراطه في العمل السياسي واصل الحداد دراسته وتعليمه فالتحق بمدرسة الحقوق التونسية وحصل على شهادة القانون

وحدة الأسرة واستقرارها جهر، كما نادى الحداد بتحكيم القضاء في كل ما يحدث من حوادث الطلاق، وشدد على إنهاء زواج القاصرات.

ارتباك الفقهاء وهجوم مضاد

لم يقتصر التحدي والصدمة التي جاء بها الحداد على الآراء الجريئة غير المعهود آنذاك، بل شكل استناده بشكل كامل على نصوص القرآن الكريم والحديث الشريف، ارتباكاً لفقهاء التقليد إزاء هذا الطرح الجديد.

حيث كانوا يرون أنّ من يحمل مثل هذه الآراء، منقطع عن الشرع، فيسهل وصمه بالضلال والجهل في أمور الدين.

بدأت الحملة مع نشر الشيخ «راجح إبراهيم» مقالاً مطولاً في جريدة النديم، تهجّم فيه على الكتاب والكاتب، والعجيب ما قاله في نهايته: «الحمد لله الذي برأني من قراءة الكتاب»، فهو هجوم أعمى، دون اطلاع.

ثم جاء رد الشيخ الزيتوني «محمد الصالح بن مراد»، الذي خصص كتاباً كاملاً باسم «الحداد على امرأة الحدّاد»، وجعل عنوانه الفرعي: «رد الخطأ والكفر والبِدَع التي حواها كتاب: امرأتنا في الشريعة والمجتمع».

وتبعه كتاب الشيخ «عمر البرّي المدني»، الكاتب في النظارة العلمية لجامع الزيتونة، وأسماه «سيف الحق على من لا يرى الحق».

ما وراء الحملة

وبالنظر إلى سياق الحملة وما سبقها من أحداث، نجد أن كتاب الحداد صدر بعد فترة قصيرة من انعقاد المؤتمر «الأفخارستي» بقرطاج في نيسان (أبريل) من عام ١٩٣٠، وهو مؤتمر كَنسي عقده الفرنسيون على أرض تونس لأهداف استعمارية صريحة، وبالتزامن مع احتفالاتهم بمئوية احتلال الجزائر، وقد رفعت فيه الصلبان، كنوع من التحدي، وفي إطار هجمة ومساعي التهديد والاستهداف لهوية الشعب التونسي المسلم.

وكان عدد من الفقهاء قد تورطوا في تزكيتته، وقبلوا أن تدرج أسماءهم بقائمة لجنته الشرفيّة والتزموا بالصّمت عند صدورها، وبعد أن بان لهم حقيقة المؤتمر وخطورته، وبدأت تطالهم هجمة

شعبية واسعة، لم يملكو أمامها سبيلاً للمواجهة، حتى ظهر كتاب الحداد، فوجدوا فيها الفرصة الأمثل للتغطية على ورطتهم، فأثاروا عليه ضجة كبرى، ليشغلوا الصحف والرأي العامّ به، وليستعيدوا صورتهم والثقة المهزوزة عند الجمهور عبر الظهور في صورة حماة الشريعة وحفظة الإسلام.

وكان ملك البلاد التونسية آنذاك أحمد باي، قد تورّط أيضاً في المؤتمر، فاندفع لتقديم الغطاء والتسهيلات للحملة ضد الحداد.

اضطهاد وعزلة

توجّه هذا الهجوم بتكليف النظارة العلميّة بالزيتونة هيئة من الشيوخ لتقييم الكتاب وتقديم تقرير عنه، ترأسها «الطاهر بن عاشور»، وقدّمت تقريراً أمرت فيه بحجز الكتاب لما جاء فيه من أقوال «تناقض التعاليم القرآنيّة وتتضمّن عدواناً على مقام النبيّ الأعظم»، حسب التقرير.

بالإضافة إلى ذلك، أعفى الحداد من عمله كموثّق للعقود، وقد تضمنت فتوى اللجنة وقرار المصادرة والإعفاء من العمل تكفيراً ضمنيّاً وسلباً لصفة الإسلام عن الحداد، وهو ما كان أكثر صراحةً في الشارع، حيث ذاعت تهمة كفر وزندقة الحداد بين العامة، حيث تحرّك الرأي العامّ الشعبي ضد الحداد، ما سبب له أذىً كبيراً، فكان



إذا خرج للشارع قام الناس
بشتمه وضربه ورماه الصيبة
بالحجارة، ما دفعه للبقاء
منعزلاً في منزله.

..الوفاة.. من القهر والعجز؟

بقي الحداد في عزته حتى
توفي عام ١٩٣٥، وهو شاب في
السادسة والثلاثين من عمره،
فكان سبب موته أقرب إلى أن يكون شعوره بالقهر والعجز واليأس.

واستمرت مقاطعة الحداد حتى بعد وفاته، فلم يمش في جنازته إلا
عشرة أفراد، من أقرب أصدقائه إليه. وقد رثاه صديقه الأديب «الطاهر
العبيدي»، بعد ما وقف على قبره، في قصيدة محكمة قال فيها:

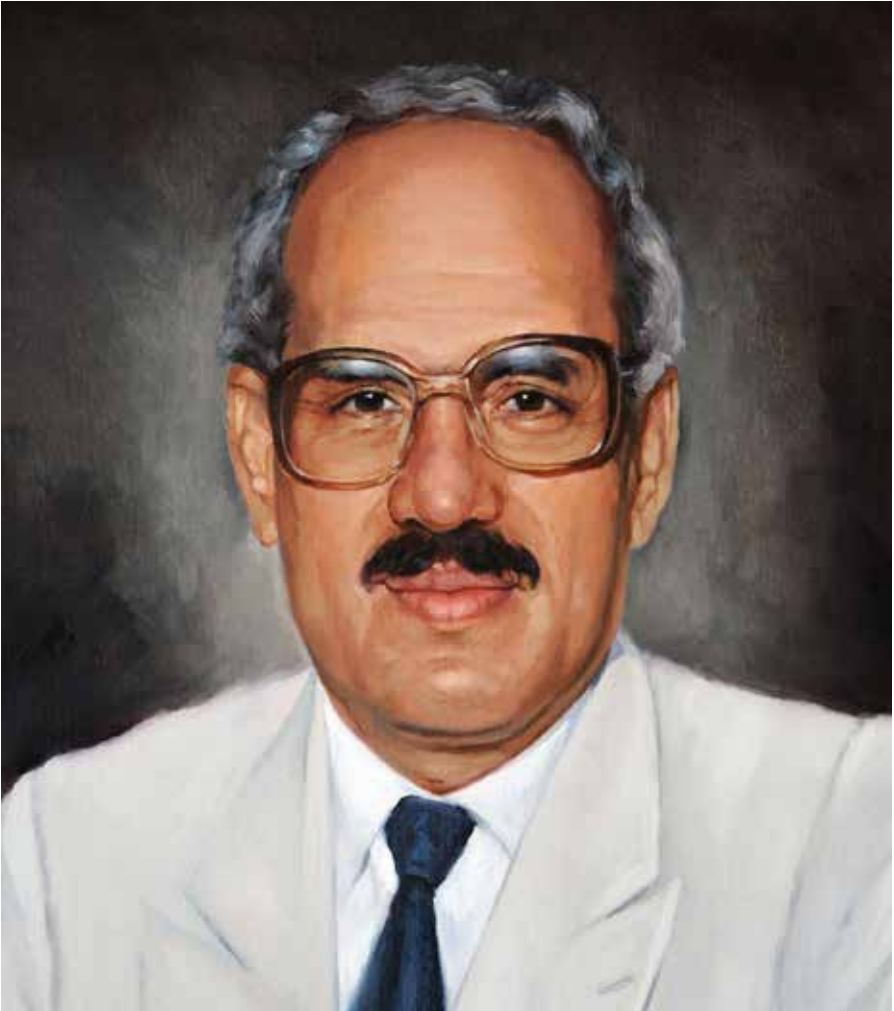
قفوا حيّوا المجاهد والعميدا ... وصلّوا لنبوغِ قضى شهيدا
قفوا وابكوا الرجولة والمبادي ... فذا معناهما أمسى لحيدا

ثم يقول في ختامها:

أخي إن سامك السفهاء سوءاً ... وكان زمانكم ندلاً كنودا
فلا تحزن فذا التاريخ عدل ... سيمنح اسمكم منه الخلودا

ولكن فكر الحداد لم يمت بوفاته، فقد حمله وتأثر به عدد كبير من قادة ومناضلي الحركة الوطنية التونسية، وفي مقدمتهم الحبيب بورقيبة، والذي بادر بعد استقلال البلاد إلى ترجمة واعتماد آرائه في مدونة الأحوال الشخصية الصادرة عام ١٩٥٦، وما زالت المرأة التونسية تحتلّ الصدارة في العالم الإسلامي من جهة الحقوق المكتسبة، وهو ما كان لجهود الحداد الفضل الأول فيه.

محمد جابر الأنصاري.. إعادة اكتشاف الذات العربية





منى شكري
كاتبة أردنية

عندما يطول مكوث المجتمعات في حالة من الركود الاجتماعي والسياسي، يتبع ذلك ركود مماثل في منظومة الأفكار والمعتقدات للمجتمع، ويبقى الحال كذلك حتى يظهر من يحاول إيقاظ محيطه من السبات، ولكن الاستجابة قد لا تكون إيجابية بالضرورة، وعادةً ما تكون ردة الفعل رافضة ومحاربة، وهذا ما أدركه «الطاهر الحداد»، المجتهد الشاب، الذي جلب له اجتهاده حرباً، تحالف ضده السلطان مع الفقيه مع رجل الشارع، فكيف كان ذلك؟

يُعدّ المفكّر البحريني محمد جابر الأنصاري من أهمّ الدارسين لفكر ابن خلدون والدّاعين لإعادة قراءة الذات العربية، وفي هذا السياق عمل على توظيف آراء صاحب «المقدمة» في دراسة الواقع العربي والإسلامي وتحليله، داعياً إلى البناء على ثورته الفكرية «عندما تجاوز ابن خلدون في مقارنته للتاريخ الفهم الرومانسي العجائبي الذي مازال يطبع العقلية العربية، فإنّه قارب السُنن والقوانين الثابتة والفاعلة في حركة العالم بين ماضٍ وحاضر»، متجاوزاً بذلك مجرد النظرة التمجيدية للتراث التي دأب عليها غيره، كما يظهر في كتابه «لقاء التاريخ بالعصر:

بدأ الأنصاري حياته التدريسية عام ١٩٦٤ في مدرسة المهامة الثانوية التي تخرّج منها

دعوة لبذر الخلدونية بأبعادها المعاصرة في وعي الشعب تأسيساً لثقافة العصر».

وعلى الرغم ممّا قدمته الحضارة الإسلامية من إنجازات على الصعيد الإنساني والعلمي إلا أنّه يرى أنّ سعيها في بناء نظام سياسي ناجز هو الحلقة الأضعف في مسيرتها التاريخية، فبقيت الهوية العربية حبيسة لهذه الأزمة التي زادت تفاقماً مع الزمن، عازياً التخلّف الحالي إلى ترسبات في الذهنية الجامدة في العقل الجمعي والنخبوي على السواء، والتي فشلنا في الخروج منها منذ قرون.

وهو يعتبر أنّ إشكاليات الواقع العربي والإسلامي وأبرزها العقل والإيمان، الدين والدولة، النظرة إلى الغرب، القومية واللاقومية لن يتوقف مسلسلها المتجذر في تاريخنا ما لم تتم المبادرة إلى «تمدين الريف والبادية بدل تريف وبدونة المدينة» وهو ما جر علينا، كما يرى، وتيرة العنف الفكري والفعل المتصاعد في أيامنا هذه، «المدينة المحكومة تنتج الحضارة ولا تنتج السلطة، فيما البادية الحاكمة - أعجمية كانت أو عربية - تنتج السلطة ولا تنتج الحضارة».

إشكاليات الواقع العربي والإسلامي وأبرزها العقل والإيمان لن تتوقف ما لم يتم تمهدين الريف والبادية بدل تريف وبدونة المدينة

ولد محمد جابر الأنصاري عام ١٩٣٩ في مدينة المحرق البحرينية. بدأ دراسته في الكتائب كأبناء جيله، ثم درس في المدرسة النظامية قبل أن ينتقل إلى مدرسة الهداية الخليفية حتى عام ١٩٥٤، أكمل دراسته الثانوية بمدرسة المنامة، الثانوية الوحيدة في البلاد آنذاك، ما وفّر له فرصة تعرف المشارب الفكرية والأيدولوجية المتنوعة لأعضاء بعثة المعلمين المصرية آنذاك التي كانت تضم إخواناً مسلمين وليبراليين ووفديين، وفي هذه المرحلة شارك بالمظاهرات ضدّ العدوان الثلاثي على مصر عام ١٩٥٦ والمؤيدة للوحدة المصرية السورية عام ١٩٥٨، وكان يتناوب الخطابة الصباحية مع زميله السعودي غازي القصيبي.

تخرّج وترتيبه الأول في دراسته الثانوية عام ١٩٥٨، ومن حسن حظه، كما يقول، أنّه لم يُبتعث للدراسة إلى بريطانيا كما هو مقرر للأوائل، حيث قصد الجامعة الأمريكية ببيروت التي كانت عامرة بالحياة الفكرية والسياسية والعلمية. واستمرّ فيها حتى حصوله على درجة الدكتوراة عام ١٩٧٩.



في بيروت التي يعتبرها أهم محطات حياته الدراسية، تعرف على إحسان عباس وقسطنطين زريق ويوسف إيش وحمد يوسف نجم ونديم نعيمة أعضاء لجنة مناقشته للدكتوراة، إضافة إلى أستاذه وصديقه الشاعر خليل حاوي وكمال اليازجي، واستكمل دراسته بدورات أكاديمية في كامبردج والسوربون حتى بلغ درجة الأستاذية، وخلال هذه المدة شارك في تأسيس مجلس معهد العالم العربي بباريس ١٩٨١-١٩٨٢.

بدأ الأنصاري حياته التدريسية عام ١٩٦٤ في مدرسة المنامة الثانوية التي تخرّج منها، وفي عام ١٩٦٦ عمل أستاذاً للغة العربية والأدب العربي في المعهد العالي للمعلمين الذي تأسس في ذلك العام، وفي العام ١٩٦٩ كان أول رئيس لـ «أسرة الأدباء والكتاب في البحرين» الذي أسسه بهدف تشجيع العمل الثقافي بمعناه الواسع بعيداً عن أيّ أبعاد سياسية

المدينة المحكومة تُنتج الحضارة ولا تنتج السلطة فيها البادية الحاكمة تُنتج السلطة ولا تنتج الحضارة

أو أيديولوجية. وفي العام ذاته عُيِّن في مجلس الدولة الذي كان بمثابة مجلس الوزراء رئيساً للإعلام لعام واحد.

وبين أعوام ١٩٧٥ و١٩٨٠ تولى مسؤولية رفد مجلة «الدوحة» بدراسات الخليج والجزيرة العربية في الأدب والثقافة، وفي عام ١٩٧٥ بدأ بكتابة أطروحته للدكتوراة «الاتجاهات التوفيقية في الفكر العربي الحديث بالمشرق» التي ظهرت كتاباً حمل اسم «الفكر العربي وصراع الأضداد»، وفي عام ١٩٨٣ بعد عودته من أوروبا باشر عمله في جامعة الخليج العربي أستاذاً مساعداً ثم أستاذاً لدراسات الحضارة الإسلامية والفكر المعاصر، وفي عام ١٩٨٨ تولى عمادة كلية التربية، ثم عميداً لكلية الدراسات العليا في عام ١٩٩٤.

على الرغم من انشغالات الأنصاري الأكاديمية، لم تنقطع مساهماته الصحفية في مختلف الإصدارات العربية، التي بدأها منذ كان على مقاعد الدراسة الثانوية في جريدتي القافلة والميزان تحت اسم مستعار هو «نصار» الذي كان يدعوه به أحد أساتذته المصريين، وفي عام ١٩٦٦ كتب في «الأضواء» الجريدة الوحيدة في البحرين في ذلك الوقت.



حاز على العديد من الجوائز منها جائزة الدولة التقديرية في البحرين، وجائزة سلطان العويس في الدراسات القومية والمستقبلية وجائزة منيف الرزاز للدراسات والفكر، وجائزة مؤسسة الكويت للتقدم العلمي عن كتابه تحولات الفكر عام ١٩٨١، وجائزة الدولة التقديرية للإنتاج الفكري في البحرين عام ١٩٨٩، ووسام قادة مجلس التعاون في قمة مسقط عام ١٩٨٩. وفي العام ذاته اختاره ملك البحرين حمد بن عيسى عندما كان ولياً للعهد مستشاراً ثقافياً وعلمياً في ديوان ولي العهد وما يزال حتى اليوم مستشاراً للملك، وفي عام ١٩٩٩ نال عضوية أكاديمية المملكة المغربية.

أصدر الأنصاري إضافة إلى مئات المقالات الصحفية أكثر من عشرين مؤلفاً في الفكر والأدب والثقافة والسوسيولوجيا السياسية من أبرزها: العالم والعرب سنة ٢٠٠٠، تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي وصدر ضمن سلسلة عالم المعرفة، الفكر العربي وصراع

دعا الأنصاري لدراسة الإشكال السياسي العربي ليس في توجهاته المؤدلجة وإنما في واقعه الخام

الأضداد، الحساسية المغربية والثقافة المشرقية، التفاعل الثقافي بين المغرب والمشرق، تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها، تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية، التأزم السياسي عند العرب وموقف الإسلام، العرب والسياسة: أين الخلل؟، رؤية قرآنية للمتغيرات الدولية وشواغل الفكر بين الإسلام والعصر، انتحار المثقفين العرب وقضايا راهنة في الثقافة العربية.

وتبدي من خلال هذه المؤلفات وغيرها، الملامح الأساسية لمشروع الأنصاري الفكري ومقولاته النقدية، وسعى فيه إلى «نقد الفكر العربي» و«نقد الواقع العربي»؛ ولعل أهم ما سعى الأنصاري إلى الإجابة عليه: لماذا يتكرر رسوب العرب في اختبارات السياسة؟ وفي سعيه إلى الإجابة يؤكد أنه حان الوقت لتحويل مأساتنا السياسية الذاتية عبر التاريخ إلى «موضوع» في مختبرات علم السياسة والاجتماع والتاريخ والاقتصاد لتتمكن من «موضعة» المأساة وبالتالي الإمساك بها وتشريحها.. والاتفاق على العلاج الناجع لها.

واستهجن إصرارنا بين كل كارثة سياسية وأخرى على وضع الأقنعة وتمثيل أدوار الملائكة والتغني بمدننا الفاضلة والجمهوريات الأفلاطونية

والانتقال من أيديولوجيا إلى أخرى ومن وعد إلى آخر دون أن نهبط إلى سطح الأرض التي سنقيم عليها هذه الوعود ونرى تضاريسها وحقيقة تكوينها وقابليتها لحمل ناطحات السحاب الأيديولوجية والمثالية واليوتوبية التي نحلم بها. ودعا إلى دراسة الإشكال السياسي العربي ليس في توجهاته المؤدلجة نحو القومية أو الديمقراطية أو الأصولية وإنما في واقع الخا، في حقائقه ووقائعه الموضوعية والمجتمعية.. قبل أن تتلبسه هذه الأيديولوجيا أو تلك.

وهو يشخص القصور السياسي العربي المعاصر في ناحيتين: الأولى عدم توفر القدرة القيادية العامة على توليد النظم والمؤسسات اللازمة ورسم التوجهات السياسية على المدى الطويل وتثبيت الاستقرار والاستمرار لكيان الدولة ضمن صيغة مرنة وفاعلة في العلاقة بين الحاكم والمحكومين، وبين مختلف أطراف المجتمع السياسي، ومن ناحية ثانية فإن الكوادر والفئات الوطنية عندما تسلمت زمام الأمور لم تثبت في إدارتها العملية أنها كانت أفضل من الإدارات الأجنبية بل على النقيض من ذلك في معظم البلاد العربية.

اتسم الأنصاري بجرأة الطرح ما جعله يختلف في كتابه «مساءلة الهزيمة» مع ما ذهب إليه الجابري في مشروعه «نقد العقل العربي»، كما وقف موقفاً حازماً ضد طروحات أدونيس الذي يعده شاعراً كبيراً إلا أنه يراه يقدم لقراءه انطباعاته الذاتية، وأن أخطر ما فيها قوله

إنّ كل ما هو «ثوري» و«رفضي» تقدمي، وكل ما سوى ذلك «رجعي و«متخلف» معتبراً ذلك «تزييفاً وتزويراً» لحركة التاريخ...

ونادى بوحدة عربية تقوم على الاختيار الحر وليس بالضم والإلحاق، وعلى أساس ديموقراطي؛ لأنّه لا قيام للعروبة إلا بقبول التعايش والتسامح داخل تنوعاتها القبلية والمناطقية والمذهبية والتعدديات الإثنية الأخرى، فهي بنظره مظاهر مشروعة يتعذر تجاوزها، لكن يمكن تطويرها ودمجها على المدى البعيد.

على هذا الأساس رأى الأنصاري أنّ الدولة القطرية العربية، كما يتبدى في كتابه «تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية»، خلافاً لأي منظور قومي عاطفي، هي التي وُحِّدت مجتمعياً واقتصادياً وتربوياً ونفسياً، بلداناً متعددة المناطق كاليمن والسعودية وليبيا وسورية والإمارات العربية.

ولطالما نبه إلى ما يعانيه العرب من التباس خطير في الوعي بين التصور والواقع، وبين الأيديولوجيا والحقيقة، مدلاً على ذلك بأنّ الحركات السياسية التي ظهرت في القرن العشرين اتصفت بالرومانسية التي تنساق في الحلم وتتمادى في العاطفة دون اعتبار للممكن وللواقع.. وفي كتابه «الفكر العربي وصراع الأضداد» يطرح مشروع الرؤية الذي يقوم على مفهوم «التوفيقية» التي ميزت الحضارة الإسلامية

النهضات الحقيقية في حياة الأمم لا تبدأ إلا بثورة علمية إلى فهم الذات الجماعية للأمة وإعادة اكتشافها ونقدها

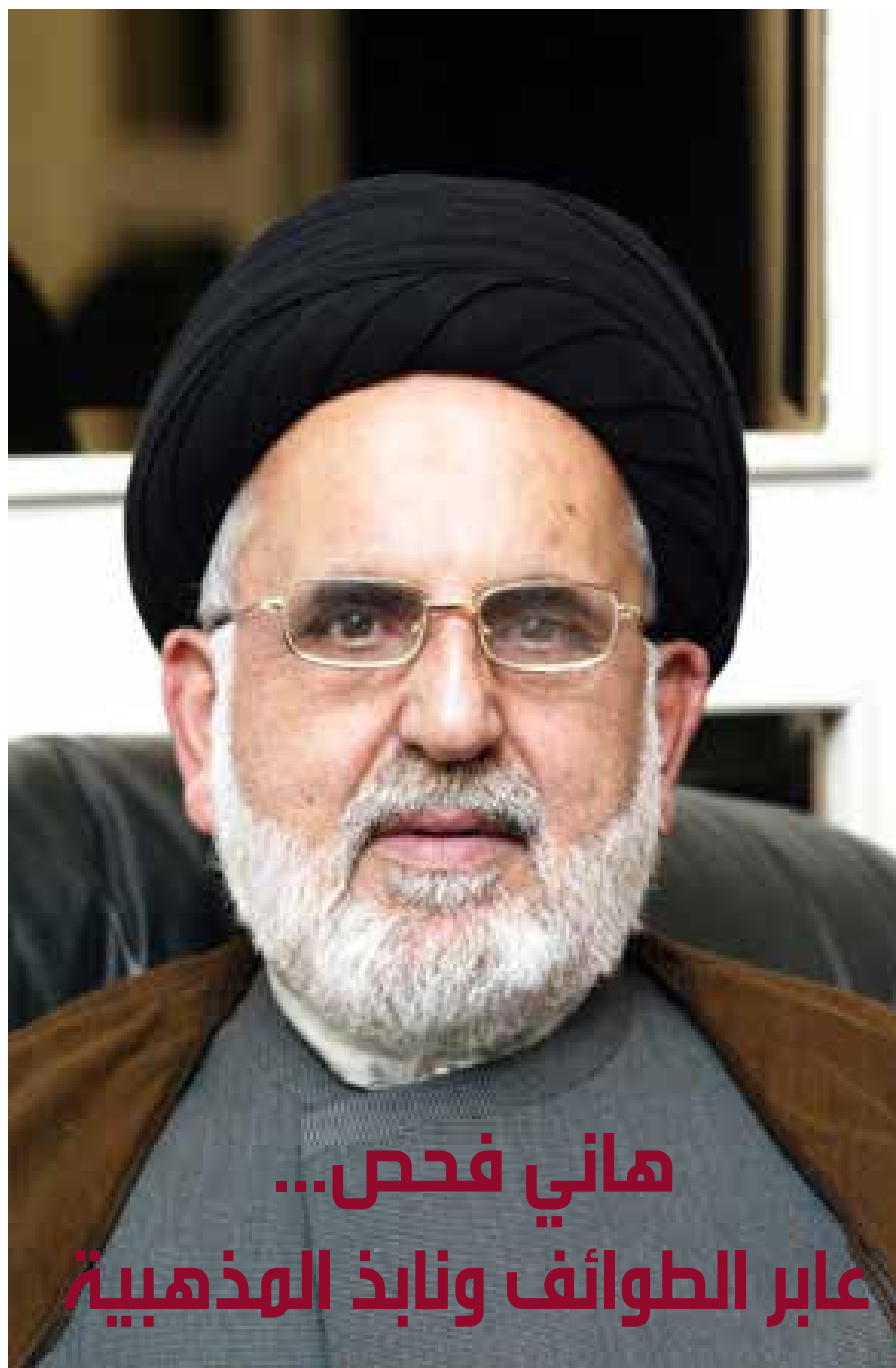
بتوفيقها بين الدين والتراث العقلي للحضارات الأخرى، ويحمل الأنصاري بشدة على ما وقعت السلفية العربية فيه من إيهام تاريخي عندما فاتها التمييز بين النهضة الإنسانية الحضارية الجديدة للغرب وفكره الاستعماري، وأنّ التحدي الجديد للعرب والمسلمين في جوهره حضاري لا عسكري أو ديني أو سياسي.

ويشخص الأنصاري القصور السياسي العربي المعاصر في ناحيتين: الأولى عدم توفر القدرة القيادية العامة على توليد النظم والمؤسسات اللازمة ورسم التوجهات السياسية على المدى الطويل وتثبيت الاستقرار والاستمرار لكيان الدولة ضمن صيغة مرنة وفاعلة في العلاقة بين الحاكم والمحكومين، وبين مختلف أطراف المجتمع السياسي، ومن ناحية ثانية فإنّ الكوادر والفئات الوطنية عندما تسلمت زمام الأمور لم تثبت في إدارتها العملية أنّها كانت أفضل من الإدارات الأجنبية الاستعمارية، بل على النقيض من ذلك في معظم البلاد العربية.

وينتقد أنّ وعينا المجتمعي والمدني العام لم يترسخ فيه بوضوح أنّ العمل السياسي في معظمه لا يتلخص في المعارك والمظاهرات وحركات

الاحتجاج الصاخبة «فهذه حالات استثنائية لا تحتاجها المجتمعات إلا في أوقات التآزم وتضخم المشكلات، أما محكّ العمل السياسي المثمر فيتمثل في الاقتدار على تسيير الإدارة اليومية للحياة العامة مما يعتبره أكثر «المناضلين» عندنا أموراً صغيرة وتافهة.. فما جدوى أن تكون مستعدة للموت في ميدان المعارك بالآلاف، ثم لا تكون مستعدة للعمل المنتج في ميدان الحياة؟..»، ليخلص إلى أنّ النهضات الحقيقية في حياة الأمم لا تبدأ إلا بثورة علمية موجهة - قبل كل شيء - إلى فهم الذات الجماعية للأمة وإعادة اكتشافها ونقدها.

«إنّ النهضات الحقيقية في حياة الأمم لا تبدأ إلا بثورة علمية موجهة - قبل كل شيء - إلى فهم الذات (الذات الجماعية للأمة) وإعادة اكتشافها ونقدها؛ وإنّ العجز عن تحقيق هذه الثورة العلمية النقدية يساوي التخبّط المزمّن في المأزق العربي الراهن، حيث يعاني العرب التباساً خطيراً في الوعي بين التصور والواقع، وبين الأيديولوجيا والحقيقة».



هاني فحص...
عابر الطوائف وناقد المذهبية



كريم شفيق
كاتب مصري

«من يحب الإمام علي سيرى نضال غيفارا، ومن يحب الحسين سيحب بابلو نيرودا. هذه الروح الكلية التي تحكم التاريخ، والفضاء الرحب للتعدد والاختلاف. كنت أرى ديني هكذا، إنسانياً مشتاقاً للتغيير والعدالة، يتسامح مع الكفر بشرط العدل». بهذه الكلمات المقتضبة السريعة، وما تحمله من معان ودلالات كثيفة، تتسع لتأويلات غنية وحياة بسيطة، في آن معاً، عبّر المفكر اللبناني والأديب والمناضل السياسي، السيد هاني فحص، عن مبادئه التي تقوم على الحرية والعدل والإنصاف للإنسان، بينما اشتق مفرداته بعناية ودقة شديدتين، ليكشف عن رؤيته للعالم والحياة، التي لا تصادرها أية مرجعية أيديولوجية مهما كانت قداستها وشموليتها.

ثمة مشاهد ومحطات كثيرة تحكمت في بلورة وصياغة مواقف ورؤى السيد فحص الذي تحين اليوم الثلاثاء الذكرى الرابعة لرحيله، خلال مسيرته الشخصية والعلمية، سواء الفكرية والأدبية والدينية والسياسية، منذ مولده في العام ١٩٤٦، وجعلته متفرداً في سلوكه وأفكاره وانحيازاته؛

فلم تطوق العمامة الدينية رأسه أو تقطع عقله عن العالم ورغبته
الدؤوبية في تجسير صلاته بالآخر.

ولطالما رفض أن يتم تلقيبه برجل دين، أو ينصب نفسه مرجعية
شيعية، حيث اعتبر نفسه، فقط، مفكراً دينياً، مشغولاً بالسؤال
والتجديد، بينما ظل يرفع عن ذاته كل الطبقات السميكة التي تعزله
عن الآخرين، وتعصمه من معرفتهم والاشتباك مع واقعهم، وبنفس
تلك القوة والإصرار، خلع أردية التعصب والكراهية، وعمد إلى الانفتاح
على الجميع وآمن بالتعدد والديمقراطية.

هاني فحس.. سفر التكوين

بين عناقيد العنب وأشجار التين وشتلة التبغ وأعشاش
العصافير، عاش السيد فحس طفولته، في قريته جبشيت، جنوب
لبنان، حيث درس المرحلة الابتدائية فيها، والتحق بالمرحلة المتوسطة
في النبطية، بينما نال شهادة البكالوريا السورية كطالب حر، وقرر
السفر إلى النجف في العام ١٩٦٣، وحاز الإجازة في العلوم الإسلامية
واللغة العربية من كلية الفقه في النجف، وهناك ترأس تحرير مجلة
«النجف».

حظي صاحب «ماضي لا يمضي» بمحبة الجميع، بدون استثناء.
وقرته جميع التيارات الدينية والسياسية في لبنان؛ لبيراليون ويساريون



المفكر اللبناني السيد هاني فخص

ومسلمون ومسيحيون؛ فقد كان الرجل عابراً للطوائف، ينبذ المذهبية، يؤمن بعروبتة وقضايا الأمة الوطنية.

الحرية والعدل.. كيف دافع عنها السيد؟

ناضل من أجل فلسطين ودافع عن حقوق شعبها، منذ رأى في صباه النازحين منهم في المخيمات اللبنانية، بعد تهجيرهم من مدنهم وقراهم في العام ١٩٤٨، تحت وطأة الآلة العسكرية للاحتلال الصهيوني، فانضم لمنظمة فتح، واقترب من الزعيم الفلسطيني الراحل ياسر عرفات.

ناضل هاني فحص من أجل فلسطين ودافع عن حقوق شعبها منذ رأى في صباح النازحين في المخيمات اللبنانية

دافع عن حقوق المضطهدين والمظلومين حيث ساند ثورة عمال التبغ في لبنان، وشارك في حركة مزارعي التبغ، ما تسبب في اعتقاله، في العام ١٩٧٣، بعد تظاهرة احتجاجية لمزارعي التبغ في النبطية، وكان أحد منظميها.

كما تصدى للعدوان الإسرائيلي على لبنان في كل مراحلها، وبنفس الصلابة والجسارة، تحدى أمراء الدم وملوك الطوائف عند اندلاع الحرب الأهلية اللبنانية، بدون أن يعفي نفسه من المسؤولية المباشرة أو غير المباشرة، من جراء نزيف الدم الذي تعرض له كل من حمل سلاحاً وأطلق رصاصة.

وعن الحرب الأهلية أعلن في مؤتمر عام ١٩٩٣: «إنّ الدم على طرف جبتي نتيجة موقف خطأ أو السكوت عن أمر معين. لقد كانوا جميعاً شركاء في الحرب، حركة فتح وحزب الكتائب والحركة الوطنية.. كنت ضد الحرب، ولم يذهب شاب من هذه الحرب الأهلية وأخبرني، ولم يعد شاب من الحرب وباركته».



هاني فحص في لقاء مع ياسر عرفات

في العام ١٩٥٨، كان عمره لا يتجاوز الـ١٢ ربيعاً عندما دفعته الحماسة وعدداً من أقرانه في قرينته للسفر إلى دمشق، في ذكرى الوحدة العربية بين مصر وسوريا، بغية رؤية الرئيس المصري جمال عبد الناصر في قصر الضيافة، وتحيته مع الجموع المحتشدة، والذي كان بمثابة أول اشتباك مبكر له مع الأحداث الملحمية الكبرى في تاريخ المنطقة العربية، وقتذاك، والتي عاشت حالة ثورية قوية، تهدف على إثرها لبناء مشاريع نهضوية عقب الاستقلال، وتطمح للخروج من تبعية الاستعمار والدول الإمبريالية.

لم يتوان هاني فحص لحظة للدفاع عن الثورة السورية ورغبة الجماهير الشعبية في التغيير وتنحية الأسد عن الحكم

مع المقاومة ورسائل ضد «حزب الله»

وكانت إذاعة القاهرة خلال تلك الفترة، في ستينيات القرن الماضي، بحسب ما يروي السيد فحص، هي نافذته الكبرى التي ينهل منها معارفه في السياسة والأدب والفن، ومن خلالها تابع تفاصيل العدوان الثلاثي على مصر ومعركة السويس، كما قرأ أعمال نجيب محفوظ ويوسف إدريس، بالإضافة إلى سماع صوت أم كلثوم ومحمد عبد الوهاب، كما سمع مناقشات عديدة لرسائل الدكتوراة، وأنصت للجدل الذي كان يدور حول بعض الأعمال الإبداعية والفنية المختلفة، في فقرات الإذاعة المختلفة، فظل شغفه بـ«الراديو» وحبه الجم له مرافقاً له بقية عمره.

وفي أثناء ارتباط السيد فحص بالمقاومة الفلسطينية في لبنان، وخصوصاً مع حركة فتح، قام بمهمات لافتة؛ من بينها زيارته للإمام الخميني، عندما كان يقيم في باريس، بعد أن تم إبعاده من إيران والنجف، بدعوى وتحريض من الشاه.

وقد زاره مرتين بتكليف من ياسر عرفات، وعرض عليه الإقامة في لبنان في حال إذا اضطر لمغادرة فرنسا ومُنِع من حق الإقامة هناك.



تشيع جثمان هاني فحص في ٢٠١٤/٩/١٨

ظل السيد فحص مؤمناً بالدولة المدنية والمواطنة، بغض النظر عن الحدود التي يصنعها الدين وخطه بالسياسة بين أبناء الوطن الواحد. لذا، لم يتوان لحظة عن الدفاع عن الثورة السورية وتأييد رغبة الجماهير الشعبية في التغيير، وتنحية الأسد عن الحكم؛ وهو ما آمن بحدوثه بالرغم من تكاليفه الباهظة ومشقته، بحسب تعبيره.

ولذلك، كتب السيد فحص إلى حزب الله رسالة قوية، كان لها تأثير مدوّ بين صفوفهم، عبّر فيها عن رفضه لموقفهم في دعم الأسد، حيث قال: «أدهشنا اندفاعكم المبكر، وقبل داعش والنصرة، وأي

ظل فحص مؤمناً بالدولة المدنية والمواطنة بعيداً عن الحدود التي يصنعها الدين وخطه بالسياسة بين أبناء الوطن

رصاصه نظيفة أو مشبوهة من المعارضة السورية، عندما كان الحراك شعبياً محضاً، وكان بوتين يفكر بكيفية استعادة تراث الـ K.G.B. في هنغاريا وتشيكوسلوفاكيا وغيرهما، وكان أوباما يفكر بكيفية الغزل الطيار مع المعارضة والبحث اليومي لتأمين المنامة في مخدع النظام، وكان العرب يتسابقون في زيادة جرعة المخدرات الشقاقية بينهم، تمهيداً أو توكيداً لقرار العجز من فلسطين إلى اليمن إلى ليبيا إلى مصر».

وأضاف في بيانه: «كان لافتاً، ومن يعرف ولا ينسى أسلوبكم في إدارة أموركم على سنة البلد المنشأ، لا يتعجب، أو يتعجب قليلاً، وإن عاد إلى السؤال، أو الحكم بأنكم أسرتم إلى سوريا، عندما كان الحراك السوري المعارض ما زال شعبياً وسلمياً محضاً، سلاحه الأمثال ثقافة فولكلورية راقصة وغنائية مفصلة على نوطة مواجع حرية وعدالة عتيقة ومبرحة، وحوله قوى وطنية مدنية تعددية تحاول أن توجهه من خلال الشراكة، وتتدبر له أطروحة أو لائحة مطالب ثورية واقعية موضوعة في سياقات ملائمة».

تعزية الخطاب التكفيري لحزب الله في سوريا

ودان في خطابه لحزب الله الاحتماء بغطاء التكفير، وأكد أنّ «قتلاً يتم من خلال متفجرة أو مجزرة وتقطع الرؤوس والأعضاء علناً من قبل إرهابي، تناول جرعة زائدة من المهيج الديني، في مقابل قتل آخر، وبأسلوب مختلف جزئياً، كأن تكون الرصاصة نظيفة ولماعة ومسددة إلى القلب، حتى لا يتألم القتيل (الكافر قطعاً وإلا فلماذا يقتل؟) .. حتى لا يتألم كثيراً ويموت وكأن موته موت الفجأة، هو يفاجأ ونحن نفاجأ، خاصة إذا عرفنا أنّ كثيراً من القتلى، أو أكثرهم، هم من أفراد الشعب السوري الذي كان طوال عمره مفتوناً بالمقاومة!»

وأوضح في خاتمة بيانه: «لقد كان بالإمكان أن تظهر مواهب كثيرة من قبلكم أو بمساعدتكم في سوريا، لأنكم تعرفون أنها غنية بالمفكرين والمناضلين المجريين من كل الأنواع والأوزان والمعايير المحلية والعربية والدولية.. وتعرفون أنّ النظام لم يقصر في العمل على تبديدهم في السجون والمنافي والمقابر والخianات المدروسة والموصوفة.. والبداية (النهائية) كانت منحة أمريكية لسوريا وعراق البعث، لدورها في تغذية الفتنة بين المقاومة الفلسطينية والجيش الأردني، من خلال تشجيع المقاومة ثم خذلانها تمهيداً لاختراقها، بالصاعقة (سوريا) وجبهة التحرير العربية (العراق)».

ويعد تأسيسه المركز اللبناني للدراسات والحوار والتقريب، من أبرز إسهاماته القوية في لبنان، بهدف تدشين مؤسسة تكون غايتها دعم

التواصل بين الهويات الثقافية والدينية المتفاوتة، عبر الحوار والجدل، وقد عمل فيه لمدة سنة أصدر خلالها عدداً من الدراسات والتقارير التي رصدت واقع الحالة الشيعية في لبنان.

وفي كتابه: «في وصف الحب والحرب» يقول: «أنا عربي مسلم شيعي هاشمي من سلالة الحسين ذي الدمعة بن يحيى الشهيد ابن زيد الشهيدين زين العابدين ابن الحسين الشهيدين علي وفاطمة.. إلى الذروة الباذخة في النبي الأمي العربي، الذي نبهنا مبكراً إلى العروبة الثقافية العابرة للعرق نحو بقية الأعراق، والتي ليست هي بأم ولا أب، وإنما هي عروبة أو عربية اللسان، أي المعرفة».

جورج طرابيشي.. عقلانية البحث عن الحقيقة





نادر رزق
كاتب أردني

«ليست الكثرة من أمارات الحق ولا القلة من أمارات الباطل»، بهذه المقولة للقاضي عبد الجبار المعتزلي، اختار جورج طرايشي أن يصدر الجزء الأول من كتابه «هرطقات»، لأنّ الكاتب كما يقول: «في لحظة بعينها من الحياة، وتوقعاً للرحيل، يجد نفسه منساقاً إلى الرجوع إلى «دفاتره العتيقة»... ليعدم منها ما يعتقد أنّه لا خسارة بإعدامه، ويستبقي منها ما هو جدير بأن يبقى من بعده، ولو لأجل معلوم بدوره».

كتب طرايشي هذه الكلمات قبل عشر سنوات من رحيله، الذي يصادف اليوم ذكراه السادسة، مدرّكاً أنّ حياة المفكّر ستظل مجموعة محطات من السعي الدائم للبحث عن الحقيقة، تحكمها دوماً تغيرات الوعي والاعتراف بالنقص، وأنّ المعرفة البشرية مهما علت لا يمكن أن تصل إلى غايتها، وأن لا ثابت إلا ممارسة النقد الدائم تجاه الذات قبل الآخر، وإعادة النظر في جميع المقولات مهما حاول البعض إعطاءها صفة التقديس، ناذراً حياته لتحطيم أصنام العقل التي تعيقه عن المضي إلى الأمام.

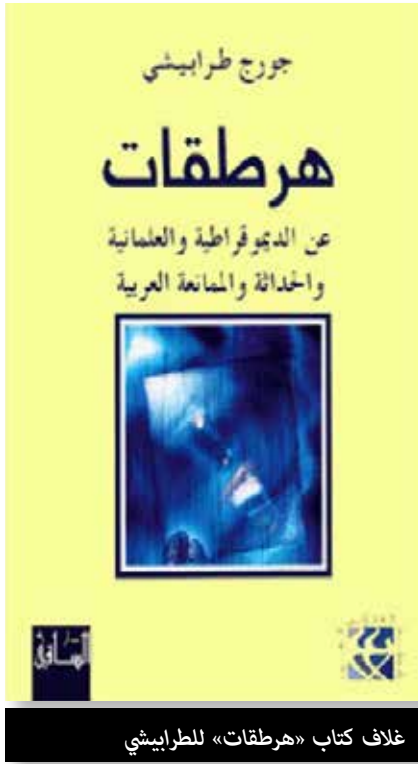
كان طرابيشي يدرك أنّ حياة المفكّر ستظل مجموعة محطات من السعي الدائم للبحث عن الحقيقة

ثلاث محطات من الصدمة

يعدّ هذا المفكّر والناقد والمترجم المولود في حلب عام ١٩٣٩ من القلة الذين وثّقوا «تحقيب» حياتهم الفكرية، وذلك في آخر ما سطّره في مقاله الأشهر الذي حمل عنوان: «ست محطات في حياتي»، ونشره في صحيفة أثير الإلكترونية بتاريخ ٢٣ شباط (فبراير) ٢٠١٥، وهي محطات «كان لها دور حاسم في أن أكتب كل ما كتبت وفي تحديد الاتجاه الذي كتبت فيه ما كتبت، وحتى ما ترجمته».

كانت المحطة الأولى خلال طفولته المبكرة، إذ وُلد في أسرة مسيحيّة ضمن بيئة جعلته في الطور الأوّل من مراهقته «يؤدي كلّ واجباته الدينية بحساسية مفرطة كانت تثير حتّى سخرية أخيه الأصغر منه»، وخرج من هذه المرحلة بعد قصة صراع عاصف مع صورة الإله الذي ينبش في خطايا الناس بهدف تعذيبهم في النهاية، مقتنعاً أنّ الله الذي حدّثه عنه الكاهن لا يمكن أن يوجد ولا يمكن أن يكون ظالماً إلى هذا الحدّ، ومن ذلك اليوم كَفَّ عن أن يكون مسيحياً.

أما المحطة الثانية التي حدّدت اتجاهه النهائي في الحياة، كما



يقول، كانت عند انتقاله في المرحلة الثانوية إلى مدرسة رسميّة تابعة للدولة، وصدّمته حين أراد أن يعلم المزيد عن الإسلام، وهو الذي لم يتلقَّ قبل ذلك سوى التعليم الديني المسيحي، ليفاجأ أنّ عقلية الشيخ لم تختلف كثيراً عن عقلية الكاهن، «ابتداءً من تلك اللحظة، وعيْتُ أنّ مهمّة كبيرة جدّاً لا تزال تنتظرنا في مجتمعاتنا، وأنّ القضية ليست قضية تغيير سياسة ولا وزارة، بل هي أولاً وربما أخيراً قضية تغيير على صعيد العقليات».

في طوره الأول ككاتب، اختار «موسم هجرة إلى الأيديولوجيا» قبل أن يهجّرها إلى غير رجعة، إذ أخذت تنهافت عنده كلما زاد اطلاعه وثقافته بعد أن أدرك أنّها مجرد نفي للواقع وإحلال بديل طوباوي محله، وفي تلك المرحلة أصدر أول كتبه «سارتر والماركسية» عام ١٩٦٣، ثم أتبعه بخمسة أخرى: «النزاع الصيني السوفياتي»، «الماركسية والمسألة القومية» (١٩٦٩)، «الماركسية والأيديولوجيا» (١٩٧١)، وكان أكثرها إيغالاً في المثالية «الاستراتيجية الطبقيّة للثورة» (١٩٧٠)، وأقربها إلى الواقع «الدولة

القطرية والنظرية القومية» (١٩٨٢) كما يذكر في تقديمه لأعماله النقدية الكاملة التي صدرت عام ٢٠١٣.

في هذه المرحلة عمل، وهو لم يتجاوز الرابعة والعشرين من عمره، مديراً عاماً للبرامج في إذاعة دمشق (١٩٦٣-١٩٦٤) بعد أن حصل على الإجازة باللغة العربية عام ١٩٦١، ثم الماجستير في التربية من جامعة دمشق، وبدأ بممارسة الترجمة من الفرنسية، إلى جانب عمله في تعليم اللغة العربية في ثانويتي حلب ودمشق.

لم يطلُ به المقام في بلده، لينتقل إلى لبنان عام ١٩٦٦ ويتفرغ للتأليف والترجمة اللذين نذر لهما عمره دون توقف، ثم تولّى منصب رئيس تحرير مجلة «دراسات عربية» بين عامي ١٩٧٢ و١٩٨٤، ثم محرراً رئيساً لمجلة الوحدة (١٩٨٤-١٩٨٩)، وبعد أن أوشكت الحرب الأهلية اللبنانية أن تضع أوزارها، هاجر إلى فرنسا التي ظلّ يقيم فيها متفرغاً للكتابة، حتى وافاه الأجل عام ٢٠١٦.

أما المحطّة الثالثة، فكانت خلال مرحلته القومية واليسارية هذه، وكانت سبباً أساسياً في تحوُّله إلى كاتب، حين شعر أنّ الكتابة «فعل هجرة عن الواقع»، ولكنها الطريقة الوحيدة التي بمستطاعه أن يسلكها لكي يغيّر العقليّة في المجتمع، وذلك إبان دخوله السّجن كمعارض سياسي ضد نظام حزب البعث بعد أن اعتنق أفكاره في البداية، وذلك عقب

عمل وهو لم يتجاوز الرابعة والعشرين من عمره مديراً عاماً للبرامج في إذاعة دمشق

زواجه من الكاتبة «هنرييت عبودي»، وإنجابه طفلته الأولى «مي»، حيث صدم هذه المرة بالعقلية الشرقية لرفاقه «التقدميين» تجاه المرأة؛ «من يومها أيضاً تعلّمت درساً جديداً، وهو أنّ القضية ليست فقط قضية مسلمين وغير مسلمين، ومسيحيين وغير مسيحيين، من حيث الوعي الاجتماعي حتى ولو كانوا ينتمون إلى أيديولوجيا واحدة، فالقضية أعمق من ذلك بكثير... قضية بنى عقلية في المقام الأول»، فتوطّد لديه الاقتناع بأنّ الموقف من المرأة في مجتمعاتنا يحدّد الموقف من العالم بأسره.

فرويد وبوابة الترجمة

يكاد جورج طرايشي «المترجم» يحتكر نقل فرويد إلى القارئ العربي، حيث كان له الفضل في تعريفه برائد علم النفس ومذهبه في التحليل النفسي، الذي يقول إنّه جعله يستعيد نسبة كبيرة من الهدوء النفسي، وينظر إلى الحياة نظرة جديدة إلى حدّ ما، فترجم لصاحب «تفسير الأحلام» قرابة ثلاثين كتاباً من خلال لغة وسيطة هي الفرنسية، وكم كان يتميّن لو كان متقناً للألمانية حتى «لا يرتكب خيانة مزدوجة بالترجمة من لغة إلى لغة»، وقد انصرف طرايشي في عامه الأخير مسكوناً بهذا الهاجس إلى إعادة النظر في ترجماته الفرويدية، مستفيداً



يكاڊ طرابيشي «المترجم» يحتكر نقل فرويد إلى القارئ العربي حيث كان له الفضل في تعريفه بمذهبه

من صدور ترجمات جديدة لفرويد باللغة الفرنسية، استعداداً لإعادة طبعها منقّحة وأكثر مطابِقة للنص الأصلي، ولكن الموت لم يمهلّه في استكمال هذا المشروع.

تضمّنت ترجمات طرابيشي في هذا المجال أشهر كتب فرويد، مثل: مدخل إلى التحليل النفسي، نظرية الأحلام، الطوطم والحرام، قلق في الحضارة، علم نفس الجماهير، التحليل النفسي لرهاب الأطفال، التحليل النفسي للهستيريا، موسى والتوحيد، مستقبل وهم، إبليس في التحليل النفسي، ثلاثة مباحث في نظرية الجنس.

في طوره الأول ككاتب اختار «موسم هجرة إلى الأيديولوجيا» قبل أن يهجرها إلى غير رجعة

لم تقتصر علاقة طرايشي بمدرسة التحليل النفسي على مجال الترجمة؛ ولكن قام بتطبيق هذا المنهج في كثير من أعماله، خاصة في مشروعه الضخم لنقد الرواية العربية الذي زاد على ألفي صفحة، مثل: شرق وغرب، رجولة وأنوثة: دراسة في أزمة الجنس والحضارة في الرواية العربية (١٩٧٧)، الأدب من الداخل (١٩٧٨)، عقدة أوديب في الرواية العربية (١٩٨٢)، أنثى ضد الأنوثة: دراسة في أدب نوال السعداوي على ضوء التحليل النفسي (١٩٨٤).

ولكن رغم إعجاب طرايشي بهذا المنهج، إلا أنه لم يقع أسيره، بل وجد نفسه مدفوعاً إلى تجاوز مسلمات المدرسة الفرويدية، كما فعل عند نقده مثلاً لرواية المغربي مبارك ربيع «بدر زمانه» التي صدرت عام ١٩٨٤.

لم يتوقف اهتمام طرايشي بالترجمة عند حدود فرويد، إذ نقل إلى العربية مجموعة كبيرة من المؤلفات التي أغنت المكتبة العربية في مجالاتها، لعل أهمها: تاريخ الفلسفة لإميل برهيه في ثمانية مجلدات، ومعظم الأدب الوجودي الذي راج في الستينيات كالفوضى والعبقرية لجان بول سارتر، ورواية الجحيم لهنري باربوس، و«المثقفون» لسيمون دي بوفوار التي تقع في ألفي صفحة.

كما ترجم موسوعة علم الجمال لهيغل التي تتضمن اثني عشر جزءاً، والإنسان ذو البعد الواحد لهيرت ماركوزه، ومحاضرات في تاريخ الماركسية لريازانوف، إضافة إلى كونه أول من ترجم إلى العربية رواية «زوربا» لليوناني نيكوس كازانتزاكيس عن الفرنسية، ونشرتها دار الآداب اللبنانية عام ١٩٦٥، وهي من أكثر الروايات التي يعتز بها، كونه عرّف القارئ العربي من خلالها بـ «زوربا» قبل ظهور فيلم أنتوني كوين الشهير الذي جسّد فيه هذه الشخصية.

ومن الطريف، أنّ طرايشي الذي ترجم أكثر من مائتي كتاب، يعترف بفشله الثقافي في علاقته باللغات الأجنبية، فرغم أنّه أتقن الفرنسية قراءةً وكتابةً وترجمةً، فإنّه لم ينجح قط في أن يتقنها نطقاً، وحتى بعد أن انقضت على إقامته في مغتربه بفرنسا سنوات طويلة، ظل يتلعثم بالنطق بالفرنسية والرطن بها!

هواجس الردة والنهضة

ضمن مؤلفاته التي زادت على ثلاثين كتاباً، شكّلت طروحاته في العقلانية، ونقد ومراجعة التراث والمشاريع الفكرية العربية المعاصرة على السواء، واحدة من العلامات الأبرز في الثقافة العربية النهضة، مما دفع الدكتور وليد خالص في مفتح كتابه «لو كان فولتير عربياً؟» إلى القول: «رسالة مفتوحة إلى جورج طرايشي على هيئة السؤال، لو كان فولتير عربياً أفما كنت ستكونه؟».

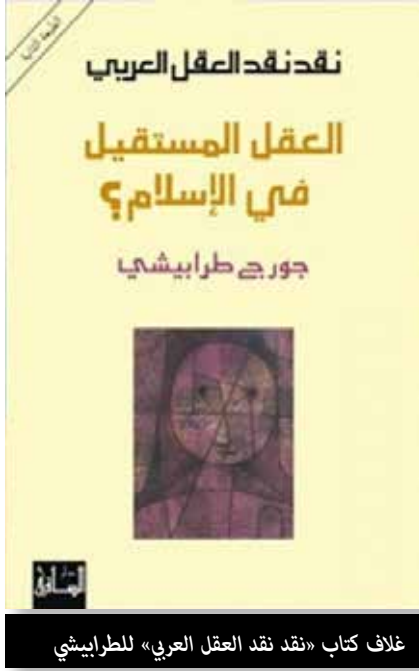
في هذا الدرب الذي نذر له سنواته الأخيرة، قدّم طراييشي مجموعة من المؤلفات في محاولة الإجابة عن أسئلة النهضة وأسباب الانتكاس الفكري والسياسي العربي بشكل خاص، من أبرزها: المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي (١٩٩١)، مذبحه التراث في الثقافة العربية المعاصرة (١٩٩٣)، مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام (١٩٩٨)، من النهضة إلى الردّة (٢٠٠٠)، هرطقات ١: عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية (٢٠٠٦)، هرطقات ٢: العلمانية كإشكالية إسلامية- إسلامية، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام (٢٠٠٨).

سعى طراييشي في هذه الأعمال، إلى كشف تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة بوصفه ينتمي إلى جيل «الرهانات الخاسرة» الذي راهن على القومية وعلى الثورة والاشتراكية، ثم الديمقراطية المتعجلة التي تحرق المراحل بهدف تجاوز الفوات الحضاري والوصول إلى النهضة المرجوة بعد سبات طال أمده، دون امتلاك «إرادة النهضة» ذاتها. وهنا كما يقول، تبرز خطورة دور المثقف «بحسب اختياره الأيديولوجي» الذي يحدّد فيما إذا كان سيغدو عاملاً لهذه الإرادة أو عامل نقيضها: الردة.

وفي هذا السياق، قدّم فرضيته عمّا أسماه «الجرح النرجسي الأثروبولوجي» العربي الناجم في الأساس عن السبق الحضاري غير المتفرد في التاريخ الإنساني الذي حقّقه الغرب مقارنة بالشرق، ومما

ضاعف هذا الجرح الهزائم المتتالية أمام المشروع الصهيوني، خاصة هزيمة حزيران (يونيو) ١٩٦٧ التي يصفها بأنها كانت الأكثر عرياً من بين سائر الهزائم العربية، وبالتالي الأكثر إذلالاً وجارحية؛ لأن الذي هُزم فيها لم يكن جيشاً أو طبقة، بل مجتمعاً كاملاً وطريقة تفكير جمعية، «وهي بذلك هزيمة متجددة وغير قابلة للتصريف... حرّرت على صعيد اللاشعور الجمعي كمية من الحصر النفسي لا تقلّ شأنًا على صعيد الشعور».

ومن هذا المنطلق، يرى طرابيشي أنّ هذه العقدة النفسية طال مفعولها الناخر للأسس الأيديولوجية والتاريخية التي قامت عليها عمارة عصر النهضة، وانعكس ذلك بتأثير هذه المرحلة وتمجيد ما سبقها، ولم تقف هذه النظرة عند حدود السعي إلى إعادة الاعتبار إلى الدولة العثمانية، وإعادة تقييم دورها التاريخي، بل وصل الأمر حدّ تمجيد الماضيّة ومحاولة التماهي معها بدعوى أنّ الإسلام ما انحطّ إلا بقدر ما كفّ عن أن يكون إسلامياً... مما يعني ضرورة تطهيره من كل «الجراثيم» التي لحقته من جراء تماسّه مع الآخر في محاولة هروب إلى الوراء، ويذهب إلى أنّ الأصولية الإسلامية الراهنة هي، جزئياً على الأقل، من إفراز الجرح النرجسي الذي نكّأته «النكسة» في الطور الجديد من نزفه، مما أدّى إلى «نقل الصراع الأيديولوجي إلى ساحة التراث، وكذلك إلى تبلور أيديولوجيا تراثية خالصة تنزل التراث منزلة الأيديولوجيا» في جناحي الإسلام: السنيّ والشيوعي.



ويرى طرابيشي أنّ هذا التصور الانفصالي والانغلاقى للواقعة الإسلامية الذي «يتعارض مع الواقع التاريخي للإسلام وللحضارة الإسلامية بنية وتفكيراً»، ابتدعه الإسلاميون المعاصرون، ولم يعهده المسلمون القدامى، بل ذهب إلى ضرورة التمييز بين «الإسلاميين» و«المسلمين» الذي يكفي، وفقه، لينطق بمدى الابتداء و«الأصولية» في ظاهرة «الأصولية» الإسلامية المعاصرة.

وعلى الجانب الآخر، يرى صاحب «مذبحة التراث» أنّ «الديمقراطيين العرب الجدد» لا يقلّون حالمة عن الأصوليين، في نظرتهم إلى الديمقراطية بوصفها الحل السحري لجميع المشاكل العربية بإهمالهم شرط الحامل الاجتماعى لها، «عندما تجاهلوا أنّ جميع المحاولات لبناء ديمقراطية في ظل تغييب البرجوازية قد باءت بالفشل»، وذهب إلى أنّ المجتمعات العربية تدفع اليوم غالباً ثمن تغييب البورجوازية وإفقادها اعتبارها الأيديولوجي.

في طوره الأول ككاتب اختار «موسم هجرة إلى الأيديولوجيا» قبل أن يهجرها إلى غير رجعة

ويظهر طراييشي عبقريته التحليلية، عندما يتنبأ بمآلات «الربيع العربي» في كتابه «هرطقات ١» الذي أصدره العام ٢٠٠٦؛ أي قبل خمس سنوات من تفجر «الثورات العربية»، إذ يقول حرفياً: «في ظل غياب البديل البرجوازي، فإنّ المعارضة الشعبية للدكتاتوريات القائمة، لا بد أن تأخذ شكل صعود محتوم لمدّ الأصولية، ولا سيما في الشروط العينية للعالم العربي الذي يتحكم في مقاديره، منذ ما لا يقل عن ثلاثة عقود، التوظيف الأيديولوجي والثقافي.. لصالح الأصولية الإسلامية».

ويخلص في هذا الجانب، إلى أنّ الديمقراطية في جوهرها ثقافة ومنظومة قيم متضامنة، والموضع الأول لتمظهرها ليس في صناديق الاقتراع وحدها، بل أساساً في الرؤوس «فالديمقراطية لا يمكن أن تكون نظاماً فصامياً، فهي لا يمكن أن تكون نظاماً للحكم بدون أن تكون نظاماً للمجتمع، وليس لها أن تسيّر العلاقات بين الحكّام بدون أن تسيّر العلاقات بين المحكومين أنفسهم».

ويخصّص طراييشي شطراً مهمّاً من مشروعه الفكري لقضية العولمة التي يرى أنّها - استعارةً من المفهوم الفقهي - «مسألة خلافية» بوصفها قابلة، لأن تكون موضوع أخذ ورد، قبول أو رفض «بدون أن

لم يطلُ به المقام في بلده لينتقل إلى لبنان العام ١٩٦٦ ويتفرَّغ للتأليف والترجمة اللذين نذر لهما عمره

يستتبع الموقف منها، إيجاباً أو سلباً، إدانة ودمغاً بالهرطقة» وذهب أبعد من ذلك، عندما قال إن الموقف من العولمة لا يحدد الهوية الأيديولوجية للمنتصرين لها أو للمشتَّعين عليها «فليس نصير العولمة ليبرالياً بالضرورة وليس خصيمها محافظاً بالضرورة».

استمراراً لما دأبوا عليه منذ عصر النهضة، كما يقول، يصف طرايشي موقف المثقفين العرب من العولمة بأنه أقرب لتقمُّص دور الفقهاء الذين كانوا أول القِيَمين على الوقائع الجديدة، وأول المتصدِّرين لاستقبال كل ما هو طارئ أو وافد تحليلاً أو تحريماً، ندباً أو تكريهاً، منعاً «فأكثر ما يقال اليوم عن العولمة يكاد يكون تكراراً لما قيل من قبل عن «الغزو الثقافي» أو «الإمبريالية» أو «التبعية» أو حتى عن الحداثة بوصفها «غريبة» و«غازية»».

مع الجابري... حوار بلا حوار

يبقى المشروع الأهم لجورج طرايشي «نقد نقد العقل العربي» الذي بدأه عام ١٩٨٤، وردّ فيه على «نقد العقل العربي» لمحمد عابد الجابري، وصدر هذا العمل المضني الذي استغرق منه أكثر من ربع قرن في خمسة أجزاء: نظرية العقل (١٩٩٦)، إشكاليات العقل العربي

(١٩٩٨)، وحدة العقل العربي والإسلامي (٢٠٠٢)، العقل المستقيل في الإسلام (٢٠٠٤)، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث (٢٠١٠).

وكان يرّد على من لاموه، بأن هل كان الأمر يستحق كل هذا العناء؟ بأن الجابري بالقوة التي يتبدى عليها خطابه ويحكم الإشكاليات التي اعتقل فيها العقل والتراث العربيين، بات يشكل عقبة إستمولوجية، «فالجابري قد نجح - لنعترف له بذلك - في إغلاق العديد من أبواب التأويل والاجتهاد».

تعود علاقة طرايشي بالجابري إلى عام ١٩٥٩ حين تزاملا طالبين في جامعة دمشق في درس مشترك كان يعطيه سعيد الأفغاني، لتقطع بعد ذلك لعشرين عاماً قبل أن تعود مع بداية الثمانينيات، عندما نشر له بعض المقالات في مجلة «دراسات عربية»، وما لبث أن وقع بين يديه مخطوطة «تكوين العقل العربي»؛ الجزء الأول من مشروع «نقد العقل العربي»، وبعد أن قرأه شجّع صاحب دار الطليعة على نشره فوراً، بل إن أول مقال كتبه طرايشي في مجلة «الوحدة» كان عن هذا الكتاب، وقال فيه: «هذا الكتاب من يقرؤه لا يعود بعد أن يقرأه كما كان قبل أن يقرأه».

لكن بمجرد أن أخذ طرايشي يراجع مصادر الجابري بعد أن أصابه الشك فيما نسبه الجابري إلى إخوان الصفا من معاداتهم للمنطق،

أصيب بصدمة كبيرة وبطعنة في كبريائه كمتقف، كما يقول، لأنه تعجّل في الحكم عليه.

في تقديمه للجزء الأول يبيّن طرايشي أنّ مشروعه اتجه في البداية إلى أن يكون محض نقد للجابري وتفنيداً لأحكامه وتمحيصاً لشواهده التي بنى عليها تأكيد فرضياته؛ لكنه وجد نفسه منساقاً لعدم الاكتفاء بالتفكيك «بل كان عليه أيضاً، كأبي مشروع نقدي طالب للمشروعية الإستمولوجية، فضلاً عن الجدوى الإيديولوجية، أن يعيد البناء»، ويضيف أنّ مكنن القوة والخطورة معاً في خطاب الجابري، أنّه يعرض نفسه على متلقيه من خلال شبكة من الإشكاليات، «والحال أنّ كل نقد يكتفي بمناقشة نتائج الإشكاليات يبقى أسيراً لها، فالمطلوب قبل دحض النتائج تفكيك الإشكاليات نفسها؛ فأسئلة الجابري، لا أجوبته، هي الملغومة».

ومن أهم الإشكاليات والأسئلة التي طرحها في هذا المشروع النقدي: إشكالية العقل المكوّن والعقل المكوّن، التفكير بالعقل والتفكير في العقل، توزيع الثلاثي لأنظمة المعرفة إلى برهان وبيان وعرفان، إشكالية التكوين والتدوين، وعقلانية التراث المغربي بوصفه برهانياً، وعدم عقلانية التراث المشرقي بوصفه بيانياً وعرفانياً، إضافة إلى إشكالية الضدية الإستمولوجية ما بين العقل العربي والعقل «اليوناني - الأوروبي».

مشروعه الأهم هو «نقد العقل العربي» الذي بدأه العام ١٩٨٤ وردّ فيه على «نقد العقل العربي» للجابري

يعد الجزء المعنون بـ «من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث»، مختلفاً عن الأجزاء السابقة، حتى أنّ طراييشي لم يشر إليه، باعتباره متمماً لها على غلافه؛ إذ إنّ حضور الجابري فيه أتى على نحو عارض؛ إذ يتناول آليات أفول العقل العربي الإسلامي و«استقالته» من الداخل، ويخلص فيه طراييشي إلى التأكيد أنّ تغييب القرآن الكريم والعقل والتعددية في الأيديولوجيا الحديثة المنتصرة هو المسؤول الأول عن أفول العقلانية العربية الإسلامية، ويجزم أنّه ما لم يتم تفتح ما أغلقته هذه الأيديولوجيا من مسامّ العقل، وفي المقدمة منه العقل الديني، فس يبقى الأمل في كسب «رهان تجديد النهضة معدوماً»، وستبقى الاحتمالات جميعها قائمة للارتداد نحو ما أسماه «قروناً وسطى جديدة».

وعلى الرغم من النقد الشديد الذي وجهه للمفكر المغربي الراحل، إلا أنّ طراييشي يعترف في مقاله الأخير أنّ الجابري أجبره على أن يقرأه ويقراً مراجعه ومئات المراجع في التراث الإسلامي، ومن قبله المسيحي ومن قبلهما التراث اليوناني، وكل ما يستوجه الحوار مع مشروعه.

يقول طرايشي في «ربع قرن من حوار بلا حوار» الكلمة التي كتبها في رثاء الجابري عام ٢٠١٠: «واليوم، إذ يسبقي إلى الرحيل، فإنّي لا أملك إلا أن أعترف بمديونيتي له؛ فهو لم يساعدي فقط على الانعتاق من الأيديولوجي الذي كنته، بل كانت له اليد الطولى، ولو من خلال المناقضة ونقد النقد، على إعادة بناء ثقافتنا التراثية. والتراث هو المحلّ الهندسي لكلّ معركتنا اليوم. فالموقف من التراث ومن نقد التراث وإعادة بناء التراث - ونحن أمة تراثية بامتياز - هو ما سيحدّد موقعنا في التاريخ والجغرافية البشرية: أندفاعة نحو الحداثة أم الانكفاء نحو قرون وسطى جديدة؟».

وعلى الرغم من هذا العطاء الفكري الذي لم ينقطع، وجد طرايشي نفسه (توفي في ١٦ آذار / مارس ٢٠١٦ بفرنسا) في سنواته الست الأخيرة في حالة شلل تام عن الكتابة، باستثناء ثلاث مقالات يتيمة، وهو الذي لم يتقن غير الإمساك بالقلم لأكثر من خمسين عاماً، بعد أن شعر بالعجز، وهو ينظر إلى وطنه وهو يذبح تحت راية «الربيع العربي»: «هو بمثابة موت... ولكنه يبقى على كلّ حال موتاً صغيراً على هامش ما قد يكونه الموت الكبير الذي هو موت الوطن»، وكأنّه بهذه الكلمات التي كانت آخر ما خطّه يسترجع شريط رحلته في عالم الكتاب التي بدأها مع جان بول سارتر، فيتمثّله عام ١٩٦٩، وهو يشكو أمام حشد من المثقفين: «ماذا بوسع كتاب ما أن يفعل إزاء موت طفل؟».



علي الوردي... التمرد على اليقينيّات الثقافية والدينيّة



منى شكري
كاتبة أردنية

في الكاظمية حيث يتجاور مرقد موسى الكاظم وأحمد بن حنبل في الجانب الغربي من بغداد، تشاء الصدف أن ينشأ واحد من أهم علماء الاجتماع العرب في العصر الحديث وأكثرهم واقعية وانفتاحاً، في بيئة اجتماعية راضية بما تحتكم إليه من يقينيات ثقافية ودينية، لكنه تمكّن من النأي بنفسه عن الانجراف مع تعصبات أكبر اتجاهين إسلاميين في بلده، ويكون بفكره حلقة وصل بينهما أشبه ما تكون بجسر الأئمة الذي يربط مسقط رأسه مع الأعظمية مدفن أبي حنيفة على الضفة الأخرى لنهر دجلة.

الأول في مستقبل علم الاجتماع

ولد علي حسين عبد الجليل الوردى في عام ١٩١٣ وسط جو أرسقراطي لم تظفر منه عائلته التي امتهنت لأجيال تقطير الورد بسعة الحال، فجلب توق هذا الفتى للعلم والمعرفة معاناة صبغت بداية حياته؛ حيث اضطر إلى ترك الكتاب ليساعد والده العطار في عمله، ثم التحق بالمدرسة التي ما لبث أن هجر مقاعدها عام ١٩٢٤؛ لأنها برأى والده «لا تطعم خبزاً»، ليعمل عند عطار لم يجد بداً من طرده

تنبأ أنه بدون الديمقراطية التي نهضت بالأهم الأخرى لا مناص من إعادة انفجار الأوضاع العربية بين فترة وأخرى

لانشغاله عن الزبائن بقراءة الكتب والمجلات، ليفتح إثرها دكاناً صغيراً
أداره بنفسه، وفي عام ١٩٣١ عاد ليلتحق بالصف السادس الابتدائي بعد
أن لجأ إلى الدراسة المسائية، ليتخرج من الثانوية بالمرتبة الثالثة على
مستوى العراق.

وبعد أن عمل معلماً عامين حصل على بعثة دراسية للجامعة
الأمريكية في بيروت، وتخرج منها بدرجة الشرف، ثم ابتعث بعد أن
درّس ثلاثة أعوام إلى جامعة تكساس لينال درجة الماجستير عام ١٩٤٨ في
العلوم الاجتماعية عن رسالته «دراسة في سوسولوجيا الإسلام»، وبعد
عامين تنبأ له رئيس جامعة تكساس، وهو يسلمه شهادة الدكتوراه
عن أطروحته «نظرية المعرفة عند ابن خلدون» بأنه سيكون «الأول في
مستقبل علم الاجتماع»، ليعود إلى بلده عام ١٩٥٠ كما يقول صديقه
سلام الشماع «بثورة غير سياسية على الرسوم والتقاليد الاجتماعية
والتاريخ لا في الشرق وحده، بل في الغرب أيضاً».

آراء مثيرة للجدل

عرفته الأوساط الشعبية والعلمية عبر مؤلفاته التي وصلت



الفاضل في نظرهم هو الذي
يدافع عن طائفته في الحق
والباطل ، وينصر أخاه ظالماً
أو مظلوماً .

د. علي الوردي

إلى ثمانية عشر كتاباً، فضلاً عن مئات البحوث والمقالات في الجرائد والمجلات العراقية منذ الأربعينيات، ويكاد يكون المفكر العراقي الوحيد الذي نالت آراؤه في حياته شهرة واسعة بين العامة، وأثارت وما تزال أفكاره النقدية الجريئة السخط عليه من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار. حتى صار اسمه على كل لسان، بين قليل معجب وكثير حانق، كما يظهر جلياً من الضجة التي أحدثها كتابه «وعاظ السلاطين» وآراؤه في خلفاء ما بعد العهد الراشدي وترفهم ومطيلهم، ساخراً من المساجلات العبثية حول الأفضلية بين أبي بكر وعمر وعلي مع أنهم برأيهم يمثلون اتجاهاً واحداً.

عين الوردي بعد عودته من أمريكا مدرساً في قسم الاجتماع بجامعة بغداد، واستمر فيها حتى تقاعده العام ١٩٦٩ قبل أن يتجاوز

بعد انقطاعه عن المدرسة، عمل عند عطار لم يجد بداً من طرده لانشغاله عن الزبائن بالقراءة

السادسة والخمسين ليتفرغ للبحث العلمي والتأليف، وبالذات مشروعه الضخم «لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث» الذي صدر منه في حياته ستة أجزاء وملحقان، تغطي تاريخ المجتمع العراقي من العهد العثماني «أشدّ الفترات التاريخية علاقة بواقع المجتمع العراقي الراهن» حتى عام ١٩٢٤ التي استقرت فيها الدولة العراقية الحديثة بعد زوال الحكم العثماني. وللأسف، اختفت تمة هذا السفر المهم عقب وفاته عام ١٩٩٥، فضلاً عن العديد من مؤلفاته كمذكراته الشخصية ومشروع عمره «طبائع البشر».

يعد الوردى الرائد الأول في تأسيس علم الاجتماع في العالم العربي كله، كعلم منفصل عن باقي العلوم الإنسانية، والمجدد له منذ أستاذه ابن خلدون؛ وتكمن عبقريته أنه أعاد اكتشاف منطق ابن خلدون، الذي برأيه، نجا من المنطق الأرسطي الذي صبغ المتقدمين والمتأخرين من مفكري العرب وحتى فقهاءهم، فعمد إلى توظيف منطق صاحب «المقدمة» لتحرر من قيود التفكير الكلاسيكي مستعيناً بأحدث المدارس الفلسفية والاجتماعية ليؤسس مدرسة في البحث الاجتماعي تقوم على استنتاج مفاهيم نظرية مؤسسة على الاستقراء والتفكير التحليلي غير المؤطر والانفتاح على الآخر، معلناً الثورة على «أصحاب

عاد ليلتحق بالصف السادس الابتدائي بعد أن لجأ إلى الدراسة المسائية ليتخرج من الثانوية بالمرتبة الثالثة على مستوى العراق

المنطق التقليدي في المنظورات الاجتماعية الموروثة المصطبغة بصبغة المثالية الزاهدة الخاضعة الذين لا يعترفون بوجود فكر جديد».

وفي هذا السياق، دعا إلى إنشاء «علم اجتماع عربي» يدرس مجتمعاتنا في ضوء خصوصيتها الجغرافية والتاريخية والثقافية، وهو ما نهض به عملياً من خلال منهج استقرائي نقدي لا يؤمن بالمسلمات، فكل شيء عنده لا بد أن يخضع للمنهج التجريبي حتى يمكن الحكم عليه، وهو ما قام بتطبيقه بامتياز في دراساته الاجتماعية والتاريخية التي لا تقيم وزناً للعواطف، فالطبيعة البشرية عنده «لا يمكن إصلاحها بالوعظ المجرد فهي كغيرها من ظواهر الكون تجري حسب نواميس معينة، ولا يمكن التأثير في شيء قبل دراسة ما جبل عليه من صفات».

انفتاح على المنجز الإنساني

وهو ما دفع البعض إلى اتهامه -رغم عدم اعتناقه لوجهة فكرية أو فلسفية بعينها- بأنه متأثر بالفلسفة البراغماتية أو الرؤية الاستشراقية في دراسة المجتمع العربي، مع أنه رد على الكثير من شبهات المستشرقين،



وتبنى منهاجاً مستحدثاً بتركيبة فريدة تبدو للوهلة الأولى متناقضة، وهي تضم الثقافتين الغربية والعربية الموروثة بانتقاء علمي دقيق.

المفكر الحقيقي، بحسبه، «لا يتبع نظرية جديدة بغير الاستعانة بمن سبقوه من المفكرين، فهو يستمد عناصر نظريته من غيره، في الغالب، ولكنه يربط بين تلك العناصر، أو يركبها على صورة جديدة لم تكن معروفة من قبل»، فأخذ ببعض آراء الغزالي والمتصوفة والمعتزلة والمتكلمين، ومن معاصريه العقاد وطه حسين، إلا أن تأثره الأعمق كان بابن خلدون خاصة نظريته حول «صراع البداوة والحضارة» التي أعاد صياغتها، فضلاً عن تأثره بمنجزات علم الاجتماع الأمريكي المتحرر نسبياً من المدرسة التقليدية، فارتكز عليهما في تفسيراته التاريخية ودراسة المجتمع العربي والعراقي، على وجه الخصوص، فحلل أغلب مناطق العراق باستثناء الكردية منها بسبب عدم إمامه بلغة أهلها،

مشروعه الأهم هو «نقد العقل العربي» الذي بدأه العام ١٩٨٤ وردّ فيه على «نقد العقل العربي» للجابري

حسب قوله، وتوصل إلى أن صراع البداوة والتمدن هو الذي يفرز ازدواج الشخصية العربية الذي بدوره ينتج ما أسماه «التناشز الاجتماعي».

ولطالما شعر بالأسف لإساءة فهم هذا الازدواج الذي ظن كثيرون أنه يذهب فيه مذهباً نفسياً محضاً في تفسيره للشخصية العراقية، مع أنّه قال إنّ الثنائية الجغرافية التاريخية لبلده أنتجت ثنائية اجتماعية تاريخية، وإن تصادم نظامين متناقضين من القيم تتعايشان بفعل هذا الإرث التاريخي العميق لا بد أن ينشأ عنه ازدواج شخصية في السلوك العام وليس الفردي، وهذا المذهب التحليلي، كما يرى، لا يختص تطبيقه بالمجتمع العراقي فقط، فـ «تاريخ التصير الاجتماعي الذي أدى إلى استفحال الازدواج في المجتمع العربي له تاريخ طويل... والبذرة التي نشأ حولها انبعثت من جراء النزاع الاجتماعي بين قيم الإسلام وقيم البداوة... وبهذا أصبحنا نعيش في عالمين متناقضين؛ عالم الفكر المثالي من ناحية وعالم الفعل الواقعي من ناحية أخرى».

كشف غطاء القداسة

مع ذلك كان الوردّي يؤمن أنّ التناقض الداخلي في المجتمع ليس سلبياً بالمطلق؛ بل هو الدافع الدائم للتطور والتقدم إلى الأمام،

تنبأ له رئيس جامعة تكساس وهو يسلمه شهادة الدكتوراه بأنه سيكون «الأول في مستقبل علم الاجتماع»

فاتخذ طريقاً وسطاً في نظريته الاجتماعية تتجنب الصرامة المنهجية المثالية للجدل الهيجلي والمنهجية البدئية للمنطق الخلدوني، بدءاً من مؤلفه الأول «شخصية الفرد العراقي» (١٩٥٠) مروراً بـ«عاز السلاطين» (١٩٥٤) و«مهزلة العقل البشري» (١٩٥٥) وأسطورة الأدب الرفيع (١٩٥٧) والأحلام بين العلم والعقيدة (١٩٥٩) ومنطق ابن خلدون (١٩٦٢) و«دراسة في طبيعة المجتمع العراقي» (١٩٦٥).

امتاز الوردى أنه كان متابعاً لأحدث الدراسات الغربية في مجال تخصصه وهوامشه كعلم النفس والفلسفة والاقتصاد والسياسة وحتى الفيزياء النظرية والعلوم التطبيقية، وكانت لديه مقدرة فريدة على تبسيط أكثر الأفكار تعقيداً، ليقدمها وجبة سهلة للقارئ العادي غير المتخصص؛ فنزل بالعلوم النخبوية من برجها العاجي إلى العامة؛ كنظرية فرويد الجنسية ومادية ماركس التاريخية وجدلية هيجل الذي يعده الوردى «من أعظم الفلاسفة الذين ساهموا في إنشاء منطق الصيرورة التاريخية وأحد رواد علم الاجتماع في العصر الحديث».

تأثره الأعمق كان بابن خلدون خاصة نظريته حول صراع البداوة والحضارة التي أعاد صياغتها

كان الوردى يؤمن أن لا أحد يملك الحقيقة المطلقة؛ فتراه ينتقد بأسلوبه العلمي الرصين، الذي لا يخلو من طرافة، كاشفاً غطاء القداسة عن كثير من الشخصيات والأفكار، بدءاً من فيتاغورس وأفلاطون وأرسطو مروراً بابن رشد والفارابي وابن خلدون نفسه في بعض آرائه، وانتهاءً بأحمد أمين والمقلدين من «وعاظ السلاطين» على مر العصور كما كان يحلو له أن يسميهم.

كل شيء بنظره في حركة دائبة وكل فكرة لا بد أن يتأثر صاحبها بمحيطه الاجتماعي والفكري بشكل أو بآخر؛ لأنه يستخدم أدوات عصره، حتى عندما يثور على أفكاره البالية، وفي هذا السياق عانى من أزمة فكرية بعد انتهاء الحكم الملكي في بلده تذكراً بما مر به نجيب محفوظ عقب ثورة ١٩٥٢ بزوال البيئة التي كانت تلهمه.

يقول عن تلك المرحلة «كنت أنظر إلى الحياة والمجتمع نظرة معينة، ثم شهدت الأحداث الصاخبة التي حدثت في تموز ١٩٥٨ وما بعده وأدركت عند ذلك أنني مخطئ في نظريتي القديمة في طبيعة البشر بوجه عام وطبيعة المجتمع العراقي بوجه خاص»، فاستمت مؤلفاته الخمسة قبل عام ١٩٥٨ بأسلوبها الأدبي النقدي ومضامينها التنويرية

الجديدة الساخرة، لذلك واجهت انتقادات لاذعة، أما ما صدر له بعد ذلك فقد غلب عليه طابع علمي أكثر التزاماً، وهو ما تمثل بمشروعه في وضع نظرية اجتماعية حول طبيعة المجتمع العراقي.

منهج واقعي بعيد عن المثالية

مساهمات الوردية التاريخية لا تقل أهمية عن إنجازاته في علم الاجتماع، فأعاد قراءة العديد من أحداث وشخصيات التاريخ الإسلامي وفق منهج واقعي بعيد عن المثالية يأخذ بالاعتبار الميول البشرية التي لا يمكن تجاهلها، وذلك بإلقاءه الضوء على كثير من القضايا الشائكة التي تجنب معظم الدارسين الخوض فيها لحساسيتها.

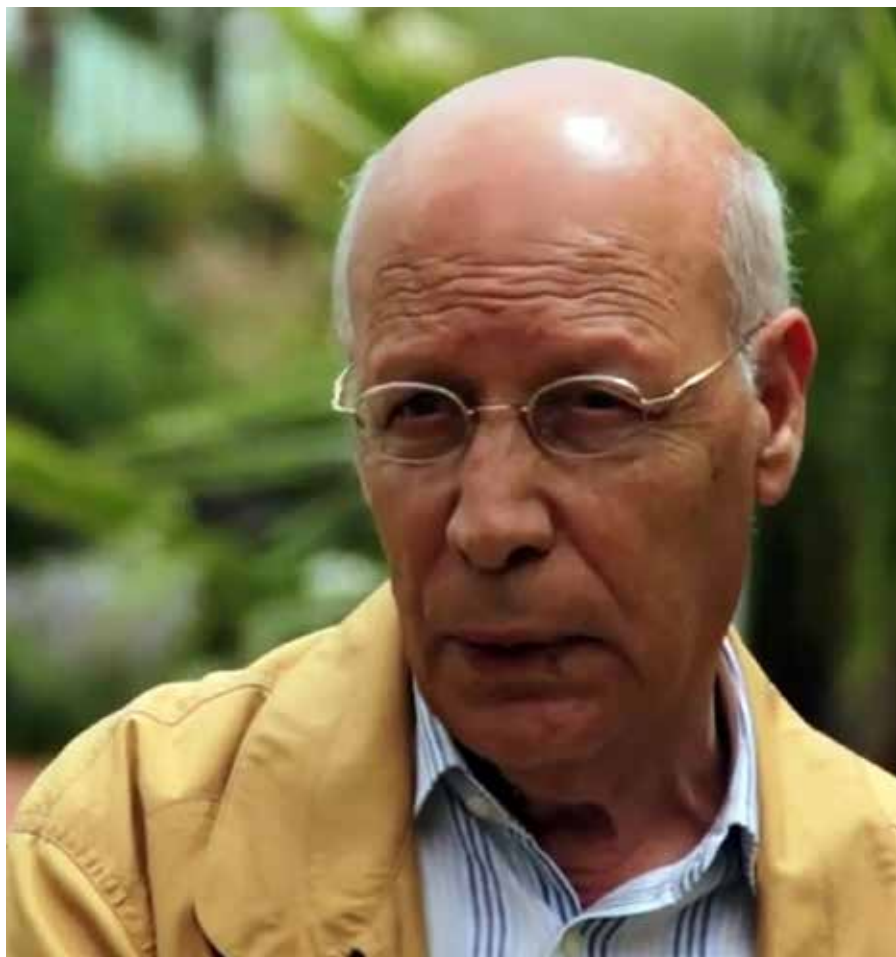
وقد اتسمت معالجته بالموضوعية الشديدة التي ألزم نفسه بها؛ من خلال تحليله العلمي غير المتحيز لأهم الأحداث التي مر بها التاريخ الإسلامي، وبالذات الفتنة الكبرى وعلاقة علي ومعاوية، وجذور الصراع الشيعي السني، وما تبعه من تداعيات ما تزال تعاني منها الأمة حتى الوقت الراهن، وفيها أعاد معظم ما جرى إلى أنه محصلة صراع بين دافعي الواقعية والمثالية، تطور إلى خلافات مذهبية دينية في ظاهرها، لكن منشأها سياسي في المقام الأول.

وبذا دعا إلى نبذ الخلاف الطائفي بين الشيعة والسنة، وطالب بالنظر إليه على أنه خلاف تاريخي تجاوزه الزمن، ويجب على المسلمين

أهن أن لا أحد يملك الحقيقة المطلقة وانتقد بأسلوبه العلمي الرصين كثيراً من الشخصيات والأفكار

عوضاً عن ذلك استلهم العبر من الأمم المتقدمة التي مرت بما مررنا به، لكنها تمكنت من تحويل أدوات الصراع على السلطة من صليل السيوف إلى صناديق الاقتراع.

في آخر أيام حياته أثر الوردي الصمت؛ لأن كثيراً مما سيقوله «لم يحن وقته»، وهذا ربما يفسر أن كتبه السبعة التي أعلن عنها في ثنانيا كتبه المطبوعة لم تر النور في حياته، لكن إرثه ما يزال يتكلم حاملاً في طياته رؤيته لحل لكثير من المعضلات التي استشرفها وفكك مسبباتها، فتنبأ أنه بدون الديمقراطية التي نهضت بالأمم الأخرى لا مناص من إعادة انفجار الأوضاع العربية بين فترة وأخرى بسبب جذور العصبية التي تتحكم بشخصية الفرد العربي والعراقي تحديداً، وهو يعيش واقعاً مجتمعياً أسيراً للتاريخ وثارته وقيم وأعراف اجتماعية وعصبية طائفية وعشائرية معقدة ماتزال بقاياها كامنة في النفوس، فضلاً عن الاستبداد السلطوي وأبواقه الذي طالما حذر منه، وهو يعيد إحياء رفات الرواسب الاجتماعية والثقافية التقليدية القديمة ويرسخها لمصلحته من جديد، كما نشهده اليوم، داعياً إلى أن «نحدث انقلاباً في أسلوب تفكيرنا الذي يسير على نمط ما كان يفكر به أسلافنا في القرون المظلمة».



**فهني جدعان .. إذ يدعو إلى
تحرير الإسلام من التطرف
والغلوّ الديني**



منتصر حماده
كاتب مغربي

**يتقدم المفكر فهمي جدعان، المفكرين العرب
والمسلمين الذين ينتصرون لهاجس المشترك
الإنساني، في معرض الدعوة والترويج للخطاب
الإصلاحى، انطلاقاً من الذات العربية الإسلامية.
بمعنى أنّ دعواته الإصلاحية لا تنتصر للمرجعيات
الطائفية والأيدولوجية، وإلا لكانت هذه الطوائف
والأيدولوجيات، منخرطة في الترويج لأعماله، كما
هو السائد في العديد من الأسماء على الساحة
العربية والإسلامية.**

بل يبدو جدعان، في مضامين أعماله، أكثر غيرة ودفاعاً عن
الإسلام والمسلمين، من الذين يزعمون النطق باسم الإسلام، أو الذين
يراهنون على «اختطاف الإسلام» من أهله، ناهيك عن اشتغاله على
أسئلة النهضة والحرية والمرأة؛ بل في موضوع الاشتغال على المرأة،
وبحكم الحضور الكبير للعقلية الذكورية عند العديد من المفكرين
والباحثين في المنطقة، يبدو فهمي جدعان حالة فريدة، واتضح ذلك،
على الخصوص، في مضامين كتابه الذي جاء تحت عنوان «خارج السرب:
بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية».



«خارج السرب: بحث في النسوية الإسلامية الراضية وإغراءات الحرية»

ويأتي «خارج السرب..» جزءاً من أعماله التي أبرزها: «تحرير الإسلام ورسائل زمن التحولات»؛ «في الخلاص النهائي: مقال في وعود النظم الفكرية العربية المعاصرة»، «أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث»، «المحنة - بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام»، «الطريق إلى المستقبل: أفكار - قوى للأزمة العربية المنظورة»، «الماضي في الحاضر: دراسات في تشكيلات ومسالك التجربة الفكرية العربية»، «رياح العصر: قضايا مركزية وحوارات كاشفة»، «المقدس والحرية»، وسواها.

فهمي جدعان؛ مهمتنا لا تنحصر فقط في تلقي التراث وإنها أيضاً، وربما بقدر أكبر، في إبداع التراث

«إصلاح الإنسان»

يرى جدعان أنّ المسلمين ليسوا في حاجة، بعد أن استقر دينهم في أفئدة وقلوب العالم، إلى أن يخططوا لوجودهم في هذا العالم وفق مبادئ السياسة في الصراع والاقتيال والحرب الدائمة، بقدر ما نحن في حاجة إلى «إصلاح الإنسان» بالمعنى، والقيمة، والمبادئ الأخلاقية والإنسانية الرحيمة، وبذلك وحده سنتميّز عن حضارات الاستبداد والهيمنة والاستعباد، وبذلك وحده يمكن أن نكون قدوة ونموذجاً لدى الآخرين، وبذلك وحده يتحقق لنا ولأبنائنا ولشعوبنا الخير والسعادة والرفاهية والطمأنينة والأمن، لا العذاب والامتحان الدائم والوضع الشقي.

الإيمان التقي الرحيم، التواصل العادل، هو طريق الخلاص، لا «الإيمان المستعلي» المسكون بإجراءات التفرد والسلطة والاستبداد والانفصال.

لنتوقف عند بعض إشارات جدعان، ذات الصلة بوقائع وقضايا وأحداث، ومنها: مواقفه من أحداث «الربيع العربي»، أو «الفوضى الخلاقة»؛ حيث جاءت إشارات جدعان حول الأحداث بشكل مختلف

كثيراً، مقارنة بالسائد في باقي القراءات، دون أن يُشكك في أحقية الشباب العربي الذي خرج للشارع احتجاجاً على الأنظمة العربية المعنية، معتبراً مثلاً؛ أنّ الانتفاضات التي نجمت تجري في مسارات تتوعد بأزمة صعبة، وتتوخى تحقيق أهداف ليست هي تلك التي نهضت من أجلها، وأنّ الخريطة العربية تتشكل اليوم وفق تخطيطات مُخرعة يجري فيها إحلال نظم جديدة بدلاً من النظم التي فقدت صلاحيتها وتحكم أعطافها وجناباتها آليات التجزئة والتفكيك والتدمير الذاتي والاختلالات البنيوية.

لا يسقط مفكّر رصين من طينة فهمي جدعان في فخّ «القراءة المؤامراتية»، ولكنه يتحدث انطلاقاً من خبرة في حياة الأمس أولاً، ومن قراءة متأنية لتطورات حياة اليوم ثانياً.

إنقاذ الديمقراطية

أما المخرَج العملي الذي يقترحه في هذا الصدد، من باب إنقاذ الديمقراطية على وجهها السديد، فيتمّ عبر تزويد العامة بقدر ضروري من المعرفة والعلم والتميز؛ لأنّ الديمقراطية غير العالمة لن تقود إلا إلى مدينة جاهلة؛ لأنّ الحقيقة هي أنّ الواقع العربي في مساحات واسعة محكوم حتى اليوم بمنطق البداوة، وهو منطق يستعصي تماماً على الديمقراطية.



«تحرير الإسلام ورسائل زمن التحولات»

وللباحثين في المغرب العربي ذكرى طريفة وتاريخية مع فهمي جدعان، وذات صلة بسلسلة مقالات نشرها الراحل محمد عابد الجابري، في صحيفة «الشرق الأوسط» اللندنية، تنطرق لمحنة الإمام أحمد بن حنبل، ولكن دون الرجوع إلى أصل المادة الخام؛ أي دون الإحالة إلى المصدر، ولم يكن هذا المصدر، سوى فهمي جدعان، ولو أنّ هذا الأخير، لم يشكك قط في قدرة الجابري العلمية، بما تطلب لاحقاً من الجابري، أن يضحّح خطيئته، ذاكراً اسم جدعان في مصادره، معتذراً بأنّه لجأ لبحث جدعان لثقتّه به كباحث ولضيق الوقت، وردّ عليه جدعان بتحية متبادلة، هذه أخلاق الأقلام الوازنة والنافعة.

وَجَّهَ جدعان الدعوة مراراً إلى «تحرير الإسلام»، حتى أنه ألف كتاباً بعنوان «تحرير الإسلام ورسائل زمن التحولات»، ولكن، ما المقصود بـ «تحرير الإسلام»؟ يُجيب جدعان بأنه لا يقصد «تحرير دين الإسلام من مقدماته الكبرى ولا تقديم إسلام جديد، ولا بالأحرى شجب التجربة التاريخية الإسلامية، وإنما الدفاع عن صورة للإسلام، ماهيتها صادرة عن منطوق كتابه المنظم العظيم: صورة نقية، أصلية، مُحرّرة من الاختلالات، وبأخذ في الحسبان ثلاثة مُحدّدات على الأقل؛ تمثله الشخصي العقلي والإيماني لنصوص الوحي، واجتهاده النقدي العقلي الإنساني في مسائل الوجود والمجتمع، وأخيراً، اعتقاده بأنّ دين الإسلام في ذاته، دين يستحق أن يُعاش، وأن يكون خياراً إنسانياً عاقلاً لإنسان يريد أن يحيا حياة أخلاقية، عادلة كريمة، فمن الضروري بذل الوسع من أجل حماية هذا الدين من أهله أولاً، ومن أعدائه ثانياً».

في النتيجة؛ يرفع فهمي جدعان شعار «تحرير الإسلام» أيضاً، ليس باعتباره داعية أو واعظاً أو إسلامياً سياسياً أو غير سياسي، وإنما باعتباره مفكراً يلتزم منهجاً عقلانياً تكاملياً، واقعيّاً، ونقدياً.

الإسلام السياسي بدعة أيديولوجية

موقف جدعان من ظاهرة الحركات الإسلامية، موقف لا لبس فيه؛ حيث يرى أنّ الإسلام السياسي «بدعة أيديولوجية حديثة، ونَسْجٌ

يأخذ جدعان على التيار الإسلامي بشكل عام، ذلك التعلق الشديد بمنظور ظاهري حرفي في مقاربة وفهم النصوص الدينية

على منوال الأحزاب السياسية الحديثة، وأنه انحراف صريح عن غائية الإسلام الحقيقية التي هي غائية أخلاقية حضارية، لا حركة سياسية مكيفيلية تطلب السلطة والغلبة والإقصاء للمختلف».

وقد تطلب منه نقد الظاهرة التوقف بين الفينة والأخرى عند اجتهادات علي عبد الرزاق، صاحب «الإسلام وأصول الحكم»، والردود التي طالت تلك الاجتهادات، قبل أن يخلص إلى أنه يصعب اختزال الغائية الرسالية للنبوة في تمثل دين الإسلام بما هو مُلك، أي دولة سياسية دنيائية تقيمها وتدعمها وتغذيها أحزاب أو قوى أو جماعات سياسية توحد بين نفسها وبين الدولة، وتدعي أنّ رسالة الإسلام وحقيقته ومستقبله منوطة بالفعل السياسي لهذه الأحزاب أو الجماعات.

والسبب عنده بدهي؛ هو أنّ دين الإسلام ينبغي ألا يكون موضوعاً لأحاييل السياسة وخدمها ومراوغاتها ونسبيتها، وأنّ الغايات الدينية ينبغي ألا تكون خاضعة لإستراتيجيات المغامرة والمؤامرة والمكيفيلية والذرائعية السياسية اللاأخلاقية.

كما يأخذ جدعان على التيار الإسلامي بشكل عام، ذلك التعلق الشديد بمنظور ظاهري حرفي في مقارنة، وفهم النصوص الدينية المتشابهة، وفي تمثّل القضايا الاجتماعية والكونية الخطيرة لا يمكن أن يحمل لدين الإسلام وأهله إلا أسباب الضعف والعجز والإساءة والتخلف، وهذا ما نعاينه بشكل صادم في السياق الحضاري الراهن، ويكفي تأمل تفاعل الرأي العام العالمي مع الظاهرة «الداعشية»، على سبيل المثال لا الحصر.

القراءة الحرفية للنصوص الدينية

ومن باب سحب البساط عن مآزق هذه القراءة الحرفية أو القراءة النصية لفهم النصوص الدينية، يذهب جدعان أيضاً إلى أنه لن يتقدم الإسلام في الأزمنة الحديثة إلا بالتححرر من الرؤية الاتباعية الحرفية للنصوص المتشابهة، وباختيار قراءة لها، معززة بالتأويل والفهم العقلي، الموافق لأحكام الزمن وطبائعه ومتطلباته المصلحية.

تميزت أعمال جدعان بالاشتغال على سؤال التراث، وهو مؤلّف أحد أهم الكتب التي تطرقت لمحنة الإمام أحمد بن حنبل، وعنوانه «المحنة - بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام»، ويمكن تصنيف أعمال جدعان في مقام تقييم وتقويم المشاريع العلمية التي اشتغلت على أسئلة التراث؛ حيث يُخصّصها جدعان في اتجاهات ثلاثة: «إحياء التراث»، «استلهام التراث»، و«إعادة قراءة التراث»، أخذاً عليها السقوط

في بعض المزالق؛ فمع جماعة إحياء التراث، مثلاً، ويقصد بها تجسيد الفهم السلفي للتراث، يرى أنّ من يظنّ أنّ التراث سيقدّم له مفتاح جميع الأبواب المغلقة هو بكل تأكيد إنسان حالم، لكن من المؤكّد أنّه سيكون هناك تراث حي يتبلور بعملية التثقف، ويمكن دمجّه في منظومة الحاضر وعيشه على نحو غير قسري؛ أمّا مع جماعة استلهام التراث، فيُلخصها جدعان بما يُشبه تسويغ لقيم الحاضر، بإسقاط غطاء تراثي عليها، والعملية هنا هي عملية صورية أو تسويغية يلجأ إليها هؤلاء ذرّاً للرماد في العيون، وإيهاماً للمتعبين من التراثيين بأننا نوقر التراث ونأخذ منه، أي نستلهمه؛ وأخيراً، مع جماعة إعادة قراءة التراث؛ فإنّ جدعان يطلب من هؤلاء التفتن لجزئية دقيقة، مفادها أنّ «مهمتنا لا تنحصر فقط في تلقي التراث وإنما أيضاً، وربما بقدر أكبر، في إبداع التراث».

الخطاب الديني بشأن المرأة

نأتي لاجتهادات فهمي جدعان بخصوص القضية النسائية؛ وهي القضية التي تتعرض بدورها للاختزال بين طائفتين أساسيتين: الأولى تبني مقارنة إسلامية محافظة مُتصلبة، والثانية تبني مقارنة غربية إثنية عرقية معادية للإسلام، مورداً أسئلة مؤرقة من قبيل: «هل حقاً كان الخطاب بشأن المرأة، كما صيغ في القرآن الكريم منذ أكثر من ١٤٠٠ عام، أكثر تحررية بل ومخالفاً في بعض الأحيان لما يقدم ويقترح حالياً؟ وكيف يمكن أن نوافق على استبدال النصوص القرآنية بالتقاليد

الأبوية، ونوهم الناس بعد ذلك بأنّ القرآن الكريم يقوم في حدّ ذاته على نظام أقرب إلى النظام الأبوي؟ وهل صحيح أنّ المرأة المسلمة ضحية لاختيارات تمت طيلة قرون من الجمود وما تزال إلى اليوم تعيش في ظلّ نظام اجتماعي يُطيل باسم الدين وبدرجات متفاوتة أمد الجور الذي ترزح تحته؟ وكيف يُعقّلُ ألا نجد، عبر كلّ عصور تاريخ الإسلام، ولو تفسيراً واحداً وضعته امرأة مسلمة؟ وغيرها من الأسئلة والاجتهادات والإشارات النقدية التي تخوّل لنا استحضار ما قام به الإصلاح، قاسم أمين، في معرض التعامل مع قضايا المرأة.



رضوان السيد.. «مولانا» المدافع عن الدولة الوطنية



منتصر حمادة
كاتب مغربي

مفكر ومترجم ومحقق لبناني، رجل موسوعي، لا ينافسه في ذلك سوى قلة قليلة من الأسماء في المنطقة، إنه رضوان السيد الذي جمع في النهل العلمي بين العلوم الدينية (درس في مؤسسة الأزهر الشريف) والعلوم الإنسانية (درس في ألمانيا)، وهذه ميزة قلماً يتمتع بها من يتخصصون في مجاله، باطلاعه ومتابعته للفلسفات والمناهج الحديثة والمعاصرة من جهة، وتواصله المتجدد مع أساتذة وزملاء من مختلف المشارب والمرجعيات، من جهة أخرى.

في سياق تكريس ثقافة الاعتراف، اجتمعت ثلثة من الأسماء الفكرية والبحثية في المنطقة، ومن الخارج أيضاً، يتقدمها صديقه السيد ولد أباه وبرانون ويلر، لتنشر كتاباً ضخماً، احتفاءً بالرجل، جاء تحت عنوان: «الأمة والدولة والتاريخ والمصائر: دراسات مهداة إلى الأستاذ رضوان السيد بمناسبة بلوغه الستين»، حيث جاء المجلد الذي صدر عن الشبكة العربية للأبحاث ونشر منذ بضع سنين، في حوالي ٩٠٠ صفحة.

يتميز رضوان السيد بمتابعتة للفلسفات والمناهج الحديثة وتواصله المتجدد مع أساتذة وزملاء من مختلف المشارب والمرجعيات

سبق لرضوان السيد أن اشتغل بالتدريس بجامعة صنعاء، وعكف على مدى عامين في الجامع الكبير بالمدينة العريقة على قراءة المخطوطات الكلامية والفقهية والتاريخية الزيدية، والكتابة عنها، ونشر بعضها في نشرات علمية، وقد بقيت «الهجرة اليمينية» في فكره وكتابته، كما نقرأ في الكتاب سالف الذكر، علامة بارزة في مجال العمل على التراث الديني والثقافي للأمة؛ حيث عرف الأشعرية والصوفية بالأزهر، وعرف المعتزلة لدى أستاذه جوزف فان إس بألمانيا؛ إذ هو أكبر المتخصصين المعاصرين فيهم. وتابع الاهتمام بالإمامية والإسماعيلية والزيدية لدى أستاذه؛ مادلونج وهالم، قبل الرحلة اليمينية وبعدها. وفي عُمان ازدادت معرفته بالإباضية بعد أن كان قد كتب في تجربتهم الأولى في مفاهيم الجماعات، وما يزال يتابع التأمل والعمل على تجاربهم الكلامية والسياسية والفقهية، وتأثيراتهم في التيارات والمذاهب الإسلامية الأخرى.

اشتهر السيد لدى الباحثين الشباب في المنطقة، من الذين يرغبون ويحلمون بالنشر في أهم المجالات الفكرية العربية، بإدارته العلمية لمجلة «الاجتهاد» الشهيرة، رفقة الفضل شلق، ابتداءً من العام ١٩٨٨،



اشتهر بنقد الإيديولوجيات الدينية والمادية وبدعوته لصيانة الدولة الوطنية ومؤسساتها الدينية

والتي تركت فراغاً كبيراً بعد توقفها في غضون ٢٠٠٤، (ولعل ذلك بعض من تبعات اعتداءات ١١ سبتمبر)؛ حيث سينصرف رضوان السيد، محملاً بتجربته الغنية مع مجلة «الاجتهاد»، للعمل مستشاراً للتحريك بمجلة «التسامح» التي ما تزال تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بعمّان، وأصبح اسمها اليوم «التفاهم»، وتعتبر في طليعة المجلات الفكرية؛ العربية والإسلامية.

وقبل هذه التجربة، كان مشرفاً على مجلة «الفكر العربي»؛ حيث نقرأ له في هذا السياق، أنّه صار بالمصادفة رئيساً لحرير المجلة

اشتهر السيد بإدارته العلمية لهجلة «الاجتهاد» التي تركت فراغاً كبيراً بعد توقفها

العام ١٩٧٩، لكن الأمر ما كان كذلك عندما قام عامداً بإصدار مجلة «الاجتهاد»، ففي العام نفسه حصل على درجة الأستاذية من الجامعة اللبنانية، وكانت أعماله العلمية في مجال الفكر السياسي الإسلامي قد صنعت له اسماً في أوساط الدارسين.

نذكر من أهم ملفات مجلة «الاجتهاد»، السبّاقة إلى الخوض فيها من منظور معرفي رصين: الإمبراطورية العثمانية والإمبراطوريات الأخرى، حضارة الإسلام وحضارة العالم، الوعي والتاريخ في حضارة عالمية، والتاريخ العالمي والنظام العالمي، والأصولية الإسلامية وعودة الدين إلى المجال العام، حوار الحضارات وصراع الدول والأمم، الإسلام باعتباره مشكلة عالمية. بما يُفيد أننا إزاء حضور جليّ لرؤى شاملة في فكر السيد، ومن هنا جاءت أولى أعماله للظاهرة الإسلامية الحركية؛ حيث تبلورت هذه الرؤية واهتماماتها في كتابه الثاني عن الظاهرة والصادر في ١٩٩٧، وسماه: «سياسيات الإسلام المعاصر».

يقول الباحث الموريتاني السيد ولد أباه، والذي على الأرجح، هو محرر مقدمة العمل سالف الذكر، والموقع باسم لائحة من الباحثين: «عرفنا نحن الطلاب الجامعيين العرب بمصر والمغرب والخليج الباحث

طبعة ثانية
مزيدة
ومنقحة

رضوان السيد

سياسيات الإسلام المعاصر

مراجعات ومتابعات



«سياسيات الإسلام المعاصر»

والكاتب رضوان السيد أول ما عرفناه، مطلع الثمانينيات من القرن الماضي من خلال مجلة الفكر العربي، التي صدرت عن معهد الإنماء العربي ببيروت، العام ١٩٧٧، وتولى الشاب رضوان السيد القادم من الدراسة بألمانيا، رئاسة تحريرها منذ العام ١٩٧٩. كانت مجلة الفكر العربي طليعة المجالات الفكرية العربية آنذاك، ومع أنّ الدكتور رضوان، ما رأس تحريرها إلا لخمس سنوات وتيّف؛ فإنّ الفرق بدا واضحاً فيما قبل وما بعد. ولا يزال الزملاء المعنيون يذكرون له تحويله المجلة إلى منتدى فكري ونقاشي بالغ العصرية والعمق في مجالات العلوم الإنسانية. فمنذ العدد رقم ١٨ وإلى العدد رقم ٤٥، صار كل عدد من

للسيد العديد من المؤلفات والترجمات من أبرزها: الأمة والجماعة والسلطة، ومفاهيم الجماعات في الإسلام

أعداد المجلة كتابة متخصصة في موضوع، يسهم فيه كبار الدارسين العرب والأوروبيين من: الجامعة الفكرة والدور، وإلى المدينة العربية والمدينة العالمية، والاستشراق والأثروبولوجيا، والدولة والأسطورة، والفكر السياسي العالمي والتحول، والعرب والعالم، والدين والدولة، ومصائر التجربة السياسية العربية الحديثة».

ومن أهم المناصب العلمية التي ظفر بها رضوان السيد: سكرتير تحرير مجلة الفكر الإسلامي، الصادرة عن دار الفتوى بالجمهورية اللبنانية؛ رئيس تحرير مجلة الفكر العربي، مدير معهد الإنماء العربي بالوكالة، مدير المعهد العالي للدراسات الإسلامية، مستشار مختص بقضايا العالم الإسلامي، لدى الصيب الأحمر الدولي، عضو المجلس الاستشاري لجائزة الشيخ زايد للكتاب، بأبو ظبي، في دولة الإمارات العربية.

وللسيد العديد من المؤلفات والترجمات، من أبرزها: الأمة والجماعة والسلطة، ١٩٨٤؛ مفاهيم الجماعات في الإسلام، ١٩٨٥؛ الإسلام المعاصر، ١٩٨٧؛ الجماعة والمجتمع والدولة، ١٩٩٧؛ سياسات الإسلام

في ما يتعلق بشعار «الوسطية» الذي ترفعه بعض الحركات الإسلامية ينتقد السيد بشدة هذا التوظيف

المعاصر، ١٩٩٧؛ ترجمة كتاب «بردة النبي» للكاتب الأمريكي روي متحدة؛ المستشرقون الألمان: النشوء والتأثير والمصادر، ومؤلفات أخرى عديدة، بالإضافة إلى ذلك فله مقالات سياسية وفكرية في عدة صحف.

ومن بين الأعمال التي احتفت بفكر رضوان السيد، نقرأ على الخصوص كتاب «الجماعة وتحولاتها: التجربة السياسية العربية – الإسلامية في فكر رضوان السيد»، لشمس الدين الكيلاني، وصدر عن الشبكة العربية للدراسات والنشر.

مما يُحسبُ لرضوان السيد، وهذه ميزة تؤكدُها شهادات العديد من الباحثين المغاربة، أنه من الذين يفتحون أبواب النشر في هذا المنبر أو ذاك، ولا يتكبر، متواضع مع الجميع، رغم علاقاته الوازنة مع صنّاع القرار، وخاصة في لبنان والسعودية، ولكن في مقام العلم، يحترم مقتضى أن تكون عالماً: التواضع للجميع، وفتح أبواب الاستشارة للجميع، وهذه خاصية يمكن التأكد منها عملياً، أثناء الزيارات الكثيرة التي يقوم بها «مولانا»، كما يُلقب عند المفكرين والباحثين، للمغرب، على هامش مشاركته في ندوات ومؤتمرات ومحاضرات.

اشتهر رضوان السيد بنقد الإيديولوجيات الدينية والمادية، حتى إنَّ أحد مقالاته الصادرة منذ بضع سنين عن الأسماء البحثية التي تحرر في مجال القراءات الحداثية للقرآن الكريم، وصدر حينها في صحيفة «الشرق الأوسط»، تسبب في إثارة نقاش عربي واسع؛ لأنَّه انتقد بعض الانزلاقات التي طالت هذه القراءات، وخصَّ بالذكر التيار البحثي الذي يقوده على الخصوص المفكر الجزائري محمد أركون.

أما نقده للإيديولوجيات الإسلامية الحركية، فتحصيل حاصل، خاصة تلك التي تسعى لإقامة «دولة الخلافة»؛ لأنَّه من دعاة صيانة الدولة والدين وصيانة الدولة الوطنية، ونقرأ له في هذا السياق: لا مفر من «العمل من جانب المثقفين وكلِّ المفكرين على دعم مشروع الحكم الصالح والرشيد بغض النظر عن اسمه، لكي يشعر الناس بأنَّ مصالحهم الأساسية مرعية، فينصرفون عن العنف وأوهام الدولة الدينية البديلة. هذا عمل حيوي جداً، لا يمكن لأيِّ مثقف عربي أن يتخطَّاه بقطع النظر عن عواطفه تجاه هذا الحزب أو غيره. فقيام حكم من هذا القبيل يمكن أن يحل نصف المشكلة»، موجهاً الدعوة بالمناسبة للاشتغال على نقد المفاهيم، وهذه «مهمة لا يقوم بها إلا المفكِّرون الكبار الذين لم يقوموا بشيء خلال الخمسين سنة الماضية. الآن لدينا مفاهيم جديدة سواء في الإسلام أو في الاجتماع والسياسة وفي الدولة، وكلها مفاهيم قاتلة، مثل تطبيق الشريعة أو القول بأنَّ الدولة ركن من أركان الدين، ومثل الجهاد في الداخل والخارج. أو الاعتقاد بأنَّ الإصلاح الديني لا يتم إلا

بالطريقة الأوروبية، وكذلك القول بأنّ الإسلام التقليدي هو المشكلة. وهذه المسائل تتراوح بين معالجة على يد إسلامي متطرّف، ومرة أخرى على يد علماني متطرّف أيضاً. فتحوّلات المفاهيم، هي التي أدّت إلى الانحراف بالدين وضيّعت الأمل في إمكانية قيام مجتمعات مطمئنة. لقد صار الدين عنصر انقسام وليس عنصر توحيد».

بخصوص الجماعات الإسلامية الحاملة للسلح اليوم، فيرى السيد أنّها «جماعات مأزومة لأنّها وليدة الأزمة الشاملة، وليس بإمكانها أن تنظم سياسياً وفق مقتضيات الحكم الديمقراطي، وتقيم نظاماً مديناً يعيش في عالم العصر وعصر العالم»، ولأنّه من دعاة صيانة الدولة والدين، كما سلف الذكر، فغالباً ما يدعو صنّاع القرار الديني لتأهيل المؤسسات الدينية، معتبراً أنّها «شئنا أم أبينا، ليس لدينا اليوم سوى المؤسسات الدينية للقيام على الشأن الديني، بما يعنيه رعاية العبادات والفتوى والتعليم الديني والإرشاد. وهي مؤسسات ليست ناهضة، لكنها هي الحافظة بقية السكينة في الدين وفي المجتمع. كما أنّها لا يستطيع القيام بهذه المهام غيرها. يجب أن يقع عليها تصالح اجتماعي جديد، فتصبح بينها وبين السلطات مسافة. ليست ضدّ السلطات، ولكنها لا تعمل عندها. هي في خدمة المجتمع وخدمة دينه ومصالحه الدينية الحميمة. المؤسسات الدينية ضرورية باعتبارها من بين أدوات طمأنة المجتمع بأنّ دينه بعيد عن العنف، وأنّ هناك مهمات شرعية يجب القيام بها حتى لا يقال بأنّ الإسلام مهمل».

في ما يتعلق بشعار «الوسطية»، الذي ترفعه بعض الحركات الإسلامية، ينتقد السيد بشدة هذا التوظيف، معتبراً أننا إزاء «صفة يطلقها حزبي على تنظيمه، وإنما يجب أن يُقال أبناء الحركة الإحيائية»؛ حيث يُفرّق بين الحركات الإحيائية والحركات الإصلاحية والخيرية، وهو الذي نشر عدة دراسات عن الحركات الإحيائية التي ظهرت خلال العشرينيات والثلاثينيات في أنحاء متفرقة من العالمين؛ العربي والإسلامي، والتي حلّت محل الحركات الإصلاحية، التي كان من بين رموزها محمد عبده والطاهر بن عاشور وعبد الحميد بن باديس. هذه الحركات كانت نهضوية تتخذ من الغرب والتحديث، مرجعية لها ودعمت ذلك بالاستناد إلى الكتاب والسنة، بخلاف السائد مع إسلامي اليوم.



**عبد الجواد ياسين..
هايسترو الارتحال**



اسلام سعد
كاتب مصري

مفكر ومترجم ومحقق لبناني، رجل موسوعي، لا ينافسه في ذلك سوى قلة قليلة من الأسماء في المنطقة، إنه رضوان السيد الذي جمع في النهل العلمي بين العلوم الدينية (درس في مؤسسة الأزهر الشريف) والعلوم الإنسانية (درس في ألمانيا)، وهذه ميزة قلماً يتمتع بها من يتخصصون في مجاله، باطلاعه ومتابعته للفلسفات والمناهج الحديثة والمعاصرة من جهة، وتواصله المتجدد مع أساتذة وزملاء من مختلف المشارب والمرجعيات، من جهة أخرى.

يجلس على مكتبه، بهدوئه المعتاد، وترؤيه في الحركة، الإضاءة الخافتة تُدخله في غاره الخاص. للظلام جلاله، وكذلك الاقتراب منه، السير في اتجاهه، عكس اتجاه الضوء الذي يغشى العين، وربما العقل. ينظر للدرج الأول في مكتبه، وهو مُغلقٌ، يشعر بحاجة ماسة إلى فتحه الآن واستخراج الصورة. يشعر بصمت أبيه يناديه. ينظر أمام المكتب، لأعلى قليلاً، جهة اليمين. الصورة لرجلٍ حَسِبَهُ أحدُ أصدقائه -يوم كان يجلس معه في زيارةٍ ما- فيلسوفاً أوروبياً. الصورة لرجل يجلس

الله والأخلاق وجهان لعملة واحدة فالله يُفهم ولا يُفهم إلا من جهة كونه مفارقاً لعالمنا

على كرسي من الطراز العتيق، الثمين. شعره ينتشر بأريحية في النصف الخلفي من رأسه فقط، مُصَفَّف بعناية. ذقنٌ أوروبية متوسطة الطول، تمّ تشذيبها على مهلٍ، واضعاً قدماً فوق الأخرى، وممسكاً بكتابٍ بين يديه ينظر لصفحاته من خلال نظارة ذات إطار سميك، باللون الغامق. بدا وكأنه قد تجاوز حدود التفكير في المكتوب للتأمل فيه.

كان هو السبب في حسم قرار صاحبنا بالعمل في السلك القضائي بعد تخرجه عام ١٩٧٦ من كلية الحقوق. بحسب تشارلز بوكوفسكي، يظل الأب معلمك حتى حينما يموت. يخبره صديقه أنه قد لاحظ أن جلسته تشبه جلسة أبيه تماماً حينما أمسك بكتابٍ لينقده، يخبره كذلك أن ظهره كان مستقيماً، تقريباً بنفس زاوية الميل الضئيلة في صورة والده. انشغل بالكتاب ولم يُعَلِّق.

«خياراتي محدودة. أستطيع البقاء ساكناً، أو أستطيع الحديث عن أشياء لا يمكن الوثوق بها. أو على أعلى تقدير، أريدُ أن أضغَ الوقائع، أعرضها بأكبر صراحة ممكنة، وأجعلها تقول ما لديها. ولكن حتى الوقائع قد لا تقول الحقيقة دائماً».



الآن يفتح الدرج، يبحث بيده لثانيتين ثم يُخرج صورة. فيها ثلاثة أشخاص، صاحبنا وفرج فودة (يجلسان على نفس الامتداد الطولي للمائدة التي يضع فودة يده اليسرى عليها، نفس اليد التي تُمسك بسيجارة. الابتسامة ظاهرة كالعادة على وجه فودة برغم أنه لا يقصد النظر إلى الكاميرا) وشخص آخر. يتذكر لحظتها، قبل يومين على أقصى تقدير من اغتيال فرج فودة، أنّ فودة لم يكن يريد أن يتركه ليلتها. بعد يومين عرفَ الخبرَ وعَلّفه حزنٌ عميقٌ، لعلّ صوته لا يزال يكتسي به للآن موجّهاً أحباله الصوتية كمايسترو لمقطوعة موسيقية مُفَعَمَةٌ بالشَّجنِ. كتب عنه في كتابه المنسوخ (فكرًا) ما يلي: «يدعى د. فرج فودة، تشهد بطاقته الرسمية بأنه وُلِدَ لأبوين مسلمين». بعدها أخبره فودة: «تقول عني (يُدعى) وكأنك لا تعرفني». ضحك صاحبنا كثيراً لأنه بدا وكأن هذا هو المأخذ الوحيد لفودة عليه. يخبرني بهذه الحكاية ضاحكاً برغم الحزن العميق الذي يدوي في جنبات ذاته.

الهدف هو تحرير الله من اللاهوت وتحرير البشر من الخطابات التي تعالت لتلمس سماوات القداسة

يُعيدُ الصورة لمكانها في الدرج. يُغلقه بهدوءٍ شديدٍ كأنه لا يريد لفودة أن ينزعج أكثر من ذلك. يُرتَّبُ مجموعة الأقلام الرصاص على مكتبه كما يفعل دومًا.

أقول له: أقف بكل قوة ضد التصور القديم للعلاقة بين الذاكرة والخيال الذي يرى أن الذاكرة حين يتم اختزالها إلى استذكار، فإنها تعمل بالتالي في سياق الخيال. ولكن الفكرة الرئيسية، التي أراها مناط النقد ومدار اشتغاله تتعلق بوجود «اختلاف نستطيع أن نقول إنه جوهرى بين استهدافين، قصديتين: إحداهما، وهي قصدية الخيال تتجه نحو الوهمي، القصصي، غير الحقيقي وغير الواقعي، والممكن واليوتوبي، والأخرى، وهي قصدية الذاكرة، تتجه نحو الحقيقة السابقة، الواقع السابق، وتُشكِّلُ السبقية الزمنية بامتياز «للشيء المتذكَّر»، «للمتذكر» بوصفه كذلك».

ينظر لي. يعلن موافقته بإيماءة من رأسه.

على المستوى الفكري، يقول صاحبنا إنه يريد لحياته أن تتجسد فيها المبادئ التي يؤمن بها. أثبت ذلك في سنته الأولى بالجامعة حينما شارك في حركة المعارضة الطلابية عام ١٩٧٢. كان شاغله الأكبر



«الحرية». وأوضح صور تمثلها في الواقع ما هو إلا الحرية السياسية. في عام ١٩٨٦ صدر كتابه «المقدمة» السالف الذكر، وهو في أصله، وفي قلبه، يحمل همّ فكرة الحرية؛ حرية هيمنة الله على الدولة، وإيمان المجتمع بذلك. مجتمع يتحول من جاهليته إلى عبادة الله الحق هو مجتمع يتحرر بالله ويحرره في آنٍ.

بدا الإسلام له، والله في المركز منه، كجبلٍ لا يمكن التنازل عن أصغر حجارة تستقر عليه. ويلزم على هذا المجتمع أن يقبل بالجبل كله بدون التخلّي أو التكاثر عن الإمساك بأصغر وحدة بنيوية فيه، وإلا فهو الشرك، والوقوع في مصاد الجاهلية التي تحيق به من كل جانب. حتى وقت كتابة الكتاب، رأى صاحبنا أن الإسلام هو أعظم

لا بد أن يكون هدف الإنسان التجاوزَ على الدوام حين يتوقف عن فعل ذلك يكون قد حكم على نفسه بالموت

«إمكان مُخْتَنِق» بيد المسلمين أنفسهم. ويلزم تحريره لتحقيق ربّانية الدولة واجتماعها. كان الكتاب دَعْوِيّاً بالأساس، ولذلك لم يخلُ من فنون الأدب والممارسة بالخطابة بجانب الذخيرة القانونية التي اكتسبها صاحبنا بفضل دراسته.

في الفترة التي تبلور فيها مشروع «السلطة في الإسلام» جزأيه المنشورين عامي ١٩٩٨ و٢٠٠٩، ابتعد صاحبنا كثيراً عن رؤيته الأولى، وصار مشروط النقد يعمل في كل الاتجاهات الإيديولوجية، من أكثرها راديكالية (السلفية الجهادية) ليصل لتلك التي تحتاج بأنها ذات انتماء كوني، تسامحي تعددي (الرؤية العلمانية بشكل عام).

في كتابه الأخير، أقصد «الدين والتدين» الصادر عام ٢٠١٢، بدا وكأننا نتحدث عن شخصين، أحدهما آمن يوماً بهيمنة الشريعة، ويرى الآخر إمكانية تجاوز أي تشريع بصرف النظر عن مصدره. احتاج الأمر لكثير من السعي لتعميق الأفكار، وكسر كل الأسوار الإيديولوجية للنظر لما يقبع ويكمن خلفها. اتضح له أن الدين لا تجمععه علاقة مع التشريع إلا من جهة كونهما يتبلوران وينوجدان

في «الاجتماع»، لا أكثر ولا أقل. وفي حسم تام، فإن التشريع لا ينتمي للدين في ذاته.

على المستوى الوجودي، يقول صاحبنا إنه قد حسم مسألة وجود الله بشكل إيجابي. استغرق الأمر منه أحد عشر عاماً على الأقل، متنقلاً بين الدين في صورته الأولى، مروراً بأنظمة اللاهوت المركبة حتى تجلياتها التوحيدية، ووصولاً للتفكير في الله بأطلقة كاملة. الله والأخلاق وجهان لعملة واحدة. الله يُفهم ولا يُفهم - في آنٍ - إلا من جهة كونه مفارقاً لعالمنا. والأخلاق لا تُمارس إلا لكونها أخلاقاً، بدون انتظار مقابل ما، بدون انتفاعية أو مصلحة شخصية أو جماعية على المستوى السياسي.

صارت الفلسفة وعلم الاجتماع يحتلان جزءاً كبيراً من إنتاجه الفكري؛ فالاجتماع هو نقطة البدء لفهم الدين والتدين. الدخول لمسألة الدين الآن، عنده، صار يتطلب استيعاب أكبر قدر ممكن من العلوم الإنسانية وتوظيفها لخلق تفسير جديد، ومُتجاوز. الانشغال الآن صار متعلقاً بفهم وتحليل الكيفيات التي يتواصل من خلالها الإنساني مع المقدس والعكس كذلك صحيح. لا بد من فهم الهياكل اللاهوتية المُشَيَّدة إنسانياً والتي تدّعي أنها أحاطت بالله في كُليته وتعالیه.

الهدف هو تحرير الله من اللاهوت، وتحرير البشر من الخطابات التي تعالت لتلمس سماوات القداسة، وتستقر هناك، وتكتسي بها، بفعل التاريخ، والسلطة.

يصير الله ماضيًا معلومًا بالكلية حين ندّعي الإحاطة به، بينما يتحقق له دوام الحضور الخلاق حينما نحرره من برائن الخطابات التاريخية المصاغة حوله، خطابات اللاهوت. تحرير البشر ينبع من حقيقة أن الله خارج التاريخ، وبالتالي فهناك - على الدوام - إمكانات للتعالي الحر في سبيله، سعيًا للاقتراب.

يغادر مكتبه. يسير خطوتين ليجلس أسفل صورة أبيه. يقول بينما يضع قدمًا على قدم:

«لا بد أن يكون هدف الإنسان التجاوزَ على الدوام. حين يتوقف عن فعل ذلك، فإنه يكون قد حكم على نفسه بالموت قبل أن يموت».