

قراءة حوارية

في كتابات أعلام الأمة

قراءة حوارية في كتابات أعلام الأمة

فهرسة أثناء النشر

مدحت ماهر - أحمد خلف (تحرير)

قراءة حوارية في كتابات أعلام الأمة/ مجموعة من المؤلفين؛ تحرير مدحت ماهر - أحمد خلف. ط. ١. القاهرة: مركز الحضارة للدراسات والبحوث، ٢٠٢٤. ١٥٦ ص.

١. عبد الحميد أبو سليمان ٢. طارق البشري.

٣. علي شريعتي. ٤. حامد ربيع.

٥. جمال الدين عطية. ٦. علي الأمين المزروعى.

٧. علي عزت بيجوفيتش.

أ. العنوان. ب. مدحت ماهر (محرر).

ج. أحمد خلف (محرر).

رقم الإيداع: ٢٠٢٤/١٧٨٠١

الترقيم الدولي: ISBN 978-977-9627-03-8

٩٢٠ / م. د. ق.

حقوق النشر والطباعة محفوظة للناسر
يحظر إعادة النشر أو النسخ أو الاقتباس
بأي صورة إلا بإذن كتابي من الناسر



مركز الحضارة للدراسات والبحوث
١٠ ش. د. حندوسة - جاردن سيتي
القاهرة - جمهورية مصر العربية

www.hadaracenter.com

E-mail: info@hadaracenter.com



قراءة حوارية في كتابات أعلام الأمة

تحرير

أحمد خلف

د. مدحت ماهر

٢٠٢٤

المحتويات

مقدمة.....	٥
العطاء الفكري والعملي للدكتور عبد الحميد أبو سليمان.....	٩
حوارات مع المستنشار طارق البشري سيرة معرفية بين الذات والأمة.....	٢٧
قراءة فكر الدكتور حامد ربيع (١) سلسلة دراسات في الظاهرة الصهيونية.....	٣٥
قراءة فكر الدكتور حامد ربيع (٢) سلسلة دراسات في الشؤون العربية.....	٥١
العطاء الفكري والعملي للأستاذ الدكتور جمال الدين عطية.....	٦٧
قراءة في فكر الدكتور علي شريعتي (١).....	٨٣
قراءة في فكر الدكتور علي شريعتي (٢).....	١٠٣
قراءة في العطاء الفكري والعملي للدكتور علي الأمين المزروعى.....	١٢١
قراءة في فكر الرئيس المفكر علي عزت بيجوفيتش.....	١٣٩

مقدمة

حظيت الأمة الإسلامية خلال هذه الحقبة المعاصرة بنخبة من المفكرين والأعلام المعاصرين الذين شكّلوا منارة وطلیعة مقدامة في محراب الفكر الإسلامي بعد حالة من سنوات التيه الكبير إبان أواخر سنوات الخلافة العثمانية وبعد انهيارها وحتى وقتنا الحالي؛ وقد تركوا للأمة الإسلامية ذخيرة نفیسة من الفكر والتجديد والتقريب والمقاربات ومحاولة التوفيق بين الأصالة الإسلامية والمعاصرة وتقديم أجوبة عن أهم الأسئلة التي شغلت الأمة خلال القرنين الماضیین؛ ويستلزم حفظ الأمانات الفكرية التي تركوها للأمة أن نقرأ فكرهم وعطاءهم الفكري. إن هناك حاجة لمناقشة العطاء الفكري لهؤلاء الأعلام وهم -ولله الحمد- في الأمة كثر ومعطاءون، وإن كان بينهم وبين نشر عطاءهم وتفعيله تحديات وصعوبات؛ فمن الضروري مواجهتها وتذليل الطريق للأجيال القادمة للاستفادة منها، لا سيما في لحظتنا التاريخية الأخيرة.

وفي الأعوام الأخيرة فقدت الأمة الإسلامية عددًا من هؤلاء الأعلام؛ منهم أساتذتنا: الدكتور عبد الرحمن النقیب، والدكتور عبد الحمید أبو سلیمان، والمستشار طارق البشري، والدكتور محمد عمارة، والدكتور محمد کمال إمام، والدكتور جمال الدين عطیة، والدكتور طه العلواني، والدكتور أحمد المهدي وغيرهم من الأعلام الذين يعبرون عن الأمة الإسلامية وفكرها وحضارتها بطرق وأشكال مختلفة، كما أنهم -وهذا هو الأهم- يعبرون عن عصرنا الحالي بواقعه وهمومه وأزماته، فهؤلاء مفكرو النصف الثاني من القرن العشرين ومطالع القرن الحادي والعشرين، كما أن أكثر أفكارهم وعطاءهم الفكري لصيق الصلّة بأزماتنا المعاصرة ولذلك يكون التعاطي معهم له مدلوله العملي والواقعي الكبير. من أجل ذلك أقام مركز الحضارة مقراء فكرية للقراءة الجماعية والمشاركة في موروث هؤلاء الأعلام باسم «المقراءة الحضارية».

أما عن المقراءة الحضارية؛ فهي امتداد لمفهوم دشّنه أعلام المنظور الحضاري في العلوم الاجتماعية المعاصرون تحت اسم "القراءة الحضارية"، وقصدوا به أن النظرة

الحضارية للأشياء تَضْفِي عليها أبعادًا لا تدركها النظرة الجزئية والأحادية، وأن النظرة الحضارية تسعى إلى أن تكون كليةً وترى في الظواهر أبعادًا تاريخية، وأبعادًا قيمية قد لا تظهر في ماديّات وشكليّات الظواهر، وترى فيها أبعادًا ثقافية وأبعادًا مجتمعية؛ فالظواهر الاجتماعية عملات تعبر عن مجتمعاتها. وبناء عليه تستحق هذه الظواهر أن تُقرأ قراءة لائقة بها أو كما كانت تسمّيها د. منى أبو الفضل "اللياقة / الكفاءة المنهجية" وأن يكون المنهج لائقًا بالشيء محل الدراسة والنظر أو القراءة.

ومن ناحية أخرى، فإن مفهوم القراءة مفهوم حضاري عرفته العرب في دواوينها، ثم كرّسه الإسلام تكريسًا عظيمًا حين نزل قول الله عز وجل: ﴿اقْرَأْ﴾ [العلق: ١]، وفهم منه أهل العلم قديمًا وكذا حديثًا أن القراءة قراءة في الكتاب المسطور وهو القرآن الكريم؛ وقراءة في الكتاب المنظور وهو الكون والحياة، وعرفت تلك القراءة بالجمع بين القراءتين وأنها المعبر الأساسي عن المعرفة الإسلامية والتي تجمع بين الوحي والوجود بالنظر إليهما وفي الأخذ منهما.

وبناء عليه؛ تكوّن مفهومٌ للقراءة يجري في عمليّاتنا البحثية بصفة عامة؛ لينظر الباحث في موضوعه بهاتين القراءتين. والمقرأة اسمٌ على وزن «مَفْعَلَةٌ» وهو اسم زمان، واسم مكان، ومصدر ميمي، يعبر عن الحالة التي تمارس فيها القراءة بشكل جماعي حين يُنظر في نصٍّ أو بحثيًا في ظاهرة أو في فكر أو في شخص... إلى آخره؛ نظرات متعدّدة متنوّعة، تلتقي، وتتلاقى، وتشتبك، وتتشابك، وتتفاعل، وتنتج من ذلك مشتركات وتنويعات؛ فيكون ذلك هو مُنتج القراءة الجماعية أو المقرأة الحضارية، ويكون تحقيقًا للمعنى الحضاري في الممارسات الجزئية نفسها. كما تقدم هذه القراءة أمرًا مهمًا وهو الخبرة الحية التي يراكمها المشاركون والتي تولّد أفكارًا متنوعة لكن ذات ناظم مشترك. وقد عمل مركز الحضارة منذ تأسيسه على إجراء وإمضاء عملية واسعة للقراءة الحضارية في شؤون الأمة ومنتجها الفكري عبر نحو ربع قرن من الزمان وإلى اليوم. وفي العام ٢٠٢٣ عقد المركز مجموعة لقاءات لتجديد القراءة في كتابات وأفكار نخبة من أعلام الأمة: عبد الحميد أبو سليمان، طارق البشري، حامد ربيع، جمال الدين عطية، علي شريعتي، علي مزروعى، علي عزت بيجوفيتش؛ بوصفهم يمثلون نماذج متنوعة

وزوايا نظر مختلفة ضمن وحدة الإطار الفكري الإسلامي.

وربما يتسع لنا الوقت لعقد مثل هذه القراءات الحوارية لبعض الأعلام الآخرين الذين رحلوا عن دنيانا خلال الأعوام الأخيرة ولم تشملهم هذه القراءات الحوارية.

ومن الجدير بالذكر أن مركز الحضارة للدراسات والبحوث عقد مقراً منذ عدة سنوات بمنهجية مختلفة تناولت قراءة أعمال معينة، مثل بعض أعداد سلسلة أمتي في العالم، وكتب لعددٍ من أعلام الأمة، مثل ابن خلدون ومالك بن نبي وعبد الرحمن الكواكبي وعبد الوهاب المسيري ونادية مصطفى، وأعمال متعلقة ببعض التجارب الواقعية لدول مثل إندونيسيا وماليزيا وباكستان والسنغال ودول غرب أفريقيا.

وقام على قراءة أهم كتب كل علم منهم والتحاور بشأنها مناهج ومضامين، باقةً من الباحثين والدارسين الشباب؛ وأدار هذه اللقاءات وشارك فيها مدحت ماهر مدير المركز؛ وقام على تفريغ مادتها من باحثي المركز شيماء بهاء الدين وعبد الرحمن فهمم والزهران نادي، ثم قام على تحرير مادة اللقاءات وتحويلها من الصيغة القولية إلى الصياغة الكتابية المتناسكة أحمد خلف الباحث بالمركز، فلهم جميعاً يتوجه المركز بالتحية والتقدير.

د. مدحت ماهر

العطاء الفكري والعملي للدكتور عبد الحميد أبو سليمان^(١)

د. عبد الحميد أحمد أبو سليمان من مواليد مكة المكرمة عام ١٩٣٦، أتمَّ بها تعليمه الثانوي، وحصل على درجة البكالوريوس في التجارة من جامعة القاهرة عام ١٩٥٩، ثم أتبَّعها بدرجة الماجستير في العلوم السياسية من جامعة القاهرة عام ١٩٦٣، ثمَّ حصل على درجة الدكتوراه في العلاقات الدولية من جامعة بنسلفانيا عام ١٩٧٣. وشغل مناصب عدَّة خلال حياته العملية، منها: منصب سكرتير لجنة التخطيط العام بالمملكة العربية السعودية (١٩٦٣-١٩٦٤)، وكان عضواً مؤسساً لرابطة علماء الاجتماع المسلمين في أمريكا (AMSS) Association of Muslim Social Scientists عام ١٩٧٢، والأمين العام للندوة العالمية للشباب الإسلامي (١٩٨٠-١٩٧٣) World Assembly of Muslim Youths (WAMY)، ورئيس قسم العلوم السياسية بجامعة الملك سعود بالرياض (١٩٨٢-١٩٨٤) ومدير الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا (١٩٨٨-١٩٩٨). وكان دوره محورياً في تنظيم العديد من المؤتمرات الأكاديمية والندوات والمؤتمرات الدولية، وتقلَّد منصب رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي. وصدرت له العديد من المقالات والكتب المتعلِّقة بإصلاح المجتمع الإسلامي، منها: (النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية: اتجاهات جديدة نحو منهج وفكر إسلامي)، و(أزمة العقل المسلم) و(الخلافات الزوجية: استعادة الروح الإسلامية الكاملة للكرامة الإنسانية)، و(إحياء التعليم العالي في العالم الإسلامي) و(الرؤية الكونية القرآنية: نقطة انطلاق نحو الإصلاح الثقافي).

(١) تمَّ التدارس والتناقش في (العطاء الفكري والعملي للدكتور عبد الحميد أبو سليمان) على ضوء قراءة كتاب: «قراءة في فكر أعلام الأمة: في رؤية ومنهج الدكتور عبد الحميد أبو سليمان»، الذي أعدَّه مركز الحضارة في ٢٠٢١. فقد حاول المركز منذ سنتين إعداد قراءة لفكر الدكتور عبد الحميد أبو سليمان وتوافق ذلك مع سعي مشابه لمركز دراسات الإسلام والعالم في الولايات المتحدة، وقد تيسَّر العمل على إخراج ملخَّص لكتب د. عبد الحميد أبو سليمان في كتاب واحد، ولم يستغرق تخطيطه وتنفيذه أكثر من ستة أشهر، وشارك فيه مجموعة من الباحثين، فقام مركز الحضارة بإعداد الكتاب وقام مركز دراسات الإسلام بجامعة شناندوا بنشره.

وأهم ما يتميز به د. عبد الحميد شخصية هادئة وصوت رخم وفيه درجة من درجات الهدوء والطمأنينة والاستماع الطويل ويُتعلَّم من استماعه أكثر من كلامه، ففي كلّ الجلسات يحسن الاستماع والإنصات، فهو -رحمة الله عليه- شخصيه تؤثر في كلّ من يعرفه وذلك بسبب تصرّفه الإنساني الراقى والعالي، هذا بالإضافة لما يعرفه الجميع عن شخصه وشخصيته وسيرته منذ ولادته في عام ١٩٣٥ وحتى وفاته رحمه الله ١٨ أغسطس ٢٠٢١.

وأخذًا من مجموع التراث الفكري في المسيرة الفكرية لـ"د. عبد الحميد أبو سليمان"؛ وبالتركيز على رؤاه، وأفكاره، وأطروحاته، ومنهج نظره، والسياقات التي خرج فيها عطاؤه وتفاعل معها، وثمار تفاعلاته هذه. يمكن إجمال ما نخلص من كل ذلك على النحو التالي:

(١) تأثير معرفتنا الشخصية للمفكر في قراءتنا له

كان من التساؤلات المهمّة عند مناقشة حياة د. عبد الحميد أبو سليمان تساؤلٌ يدور حول إمكانية أن تؤثر المعرفة الشخصية من الباحث للمفكر أو العَلَم من أعلام الأمة في قراءتنا له؛ فالمعرفة الشخصية بلا شكّ تؤثر، وهي في غاية الأهمية؛ فالقُرب الزائد يبيّن علاقة المفكر بفكره والمسافات بينها وبين فكره، وتساعد على معرفة السياق بشكل مباشر؛ أي من الشخص نفسه، فشخصية دكتور عبد الحميد أبو سليمان ومساحة اطلاعه وما درسه؛ تعبر عن مسيرة تبعث على الإعجاب الكبير، فقد تنقّل كثيرًا بين التخصصات المتعدّدة، بين العلوم الرياضية أو المحاسبية التطبيقية، ثم العلوم السياسية، ثم العلوم التربوية والإنتاج والإسهام في عدّة زوايا؛ ومنها: ما هو فكري متّصل بمسألة إسلامية المعرفة، ومنها المتّصل بما هو تطبيقي؛ سواء في مساحة العلوم السياسية أو في مساحة التربية. وتلك كانت من الأشياء المهمّة التي تعطي انطباعًا عن الشخصية وقدرتها على استيعاب عدّة مجالات وعدّة زوايا نظر متّصلة بعدّة علوم، تسهم في تشكيل رؤية الإنسان بشكل عام. فقصة الدكتور عبد الحميد أبو سليمان هي قصة المسلم المعاصر الذي يجد أن أمّته ضعيفة ومتفرقة ومتخلّفة مادّيًا وسياسيًا

واقتصادياً وعسكرياً، وليست على الصورة التي يقرأ عنها أنها «خير أمة» في كتاب الله، فلا تبدو خير أمة في أرض الله، فيتداعى في نفسه وعقله هذا السؤال الكبير: لماذا؟، ويُذكر أن د. عبد الحميد طرح هذا السؤال على نفسه وسياقه منذ البداية، طرحه بشجاعة، وأجاب عنه مبكراً. فقد بدأ الكتابة وهو طالب، وأخرج أول كتبه التي بين أيدينا "النظرية الاقتصادية في الإسلام" وقَدَّم النظرية الإسلامية في الاقتصاد لينقدَ فيها الرؤية القديمة أو المعهودة ويقدم بعض الاجتهادات المعاصرة، وهو خريج حديث من الجامعة، وبالتالي تشكّل شخصية د. عبد الحميد وحياته عنصراً مهماً في متوجهه الفكري وفهمه، فالاطلاع على الشخص عن قرب مسألة مهمّة في سبيل الإمام بفكره وما قدّمه.

٢) قضية المنهج عند د. عبد الحميد أبو سليمان

تأتي قضية المنهج في فكر د. عبد الحميد أبو سليمان على رأس القضايا التي شغلت فكره كثيراً، وله إسهام كبير في الاتجاه الجديد في المنهجية الإسلامية للتعامل مثلاً مع حقل العلوم السياسية والعلاقات الدولية من خلال الرؤية الشرعية، فقد أشار إلى مجموعة من القيم الحاكمة لهذا المجال بشكل محدّد واضح، وعبر خلفية تاريخية عن تطوّر النظام العالمي، وهذه الخلفية التاريخية حدثت لها تغيّرات كثيرة، فيربط الخلفية التاريخية بشكل جيد بما يتحدّث عنه من مقوّمات المنهجية الإسلامية، كما أن د. عبد الحميد قد كتب كثيراً وعلى فترات ممتدّة من الستينيّات من القرن العشرين إلى العقد الأول من القرن الحادي والعشرين؛ ما يجعل البُعد التاريخي والسياقي محدّداً من محدّدات قراءته وقراءة أفكاره. لكن ممّا قد يُلاحظ أن د. عبد الحميد لم يُسقط هذه المنهجية على وقائع سياسية معاصرة بحدّ ذاتها، بالرغم من أن تخصّصه الأصلي في العلوم السياسية، فإنه لم يضع هذه المنهجية موضع التطبيق في وقائع بذاتها، أو يصلها بقضايا محدّدة، وحتى الحديث عن القضايا المتعلّقة بالإصلاح السياسي أو العنف جاءت إلى حدّ ما في شكل عموميّات، وغلّبت عليها درجةٌ مثاليّة قد تبدو غير قابلة للتطبيق ليس بالضرورة في السنوات الحالية لكن بشكل عام، حيث إن شباب الباحثين

قد يجدون صعوبات في تطبيق المنهاج العام والإرشادي، فيلزم أن يرتبط بقضايا محدّدة وترتبط بواقع محدّد، فهذا أدعى للفهم.

والدكتور عبد الحميد فيلسوف من النوع الخاص؛ حيث إن كلّ فيلسوف يجرّد القضايا الإنسانية أو قضايا أمّته أو قضايا عصره لقضية مركزية، أمّا هو -رحمه الله- فقد جرّد قضايا الأمة في قضية المنهج، وأزمة الأمة في أزمة منهج التفكير، وهو مفكّر عيّنهُ في الواقع؛ ولذلك يميّز الفكر عن الفقه؛ حيث إن الفقه قراءةٌ أساسُها النصوص، والفكر قراءةٌ أيضًا، ولكن أساسها الواقع والنظر في الكون، وقد نظر في تاريخنا وواقعنا من منظور وجوب التكامل ووجوب الكلية، ومن ثم قديمًا في وصالٍ وحديثًا في انفصامٍ، وقرأ تاريخنا وكيف أن فيه انفصامًا، فهو لم يقدّم الاجتهادات المتعلّقة بالربا والبنوك والعملات وربما الذهب وغيرها من القضايا المتعلّقة بتخصّصه الأول فقط؛ لكنه قدّم أيضًا منهجيةً في كيف يتم التفكير أصلًا في هذه الأمور، وأنه اختار مدخلَ ومخرجَ المنهجية، وأن المنهجية فيها الإشكال ومنها الحل.

وتعريف المنهج عند الدكتور أبو سليمان -وفي نصّه- هو أن الفكر يساوي المنهج ويساوي فكرة العقل حين يتحدّث عن أزمة العقل المسلم.

كما أن أزمة العقل المسلم يراها د. عبد الحميد أزمة منهج التفكير عند المسلمين، ومن ثم قرأ التاريخ الإسلامي وقرأ العلوم الإسلامية وقرأ العلوم الاجتماعية المعاصرة، خاصة أنه خريج تجارة القاهرة ثم تخصّص في العلوم السياسية بعد ذلك حتى صار رئيسًا لقسم العلوم السياسية في جامعة ابن سعود، وأطروحته في الماجستير كانت في الاقتصاد، وفي الدكتوراه كانت في العلاقات الدولية، ثم بعد ذلك انصبّ جُلُّ اهتمامه في مجال التربية والتعليم، وخاصة التعليم العالي إبان رئاسته للجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، وتناول قضايا اجتماعية مثل قضية الخلافات الزوجية.. وكلها يتناولها بالنظر في علوم الإسلام وكيف تفكّر أهل الإسلام فيها، مستصحبًا الحالة النقدية الثابتة الملازمة له، وكيف هي -أي القضية محل النظر- في الواقع؛ وهو أيضًا ينظر إلى تلك الفئة التي تفكّر خارج هذه الدائرة وخارج المرجعية الإسلامية من أصحاب

التقليد الحدائي الأجنبي كما سَمَّاهُ في بعض كتبه، وكان ينعى دائماً على التقليد والمقلّدة؛ سواء قلّدوا ما في التاريخ؛ أو قلّدوا ما في الغرب.

٣) مسألة تغيّر الواقع ومراعاة الزمان والمكان

يمكن استلهم مسألة "مراعاة الزمان والمكان" من كتابات د. عبد الحميد أبو سليمان التي أسهم فيها إسهاماً منهجياً أوسع وأعمق؛ حيث إنه دائماً ما يفرّق بين رؤية الحكم في سياقه التاريخي -وليس المقصود تاريخيّة الحكم الإلهي أو الشرعي ولكن تاريخيّة استنباطه من النصّ وإسقاطه في الواقع- وربط الحكم بواقعه وسياقه، حتى لا تكون معايير التقييم غير صالحة للتطبيق. فمثلاً عند الحديث عن قضية العنف وإدارة الصراع صنع تفرقة بين نطاق المكان أي الداخل والخارج، وميّز نوعية العدو؛ هل هو من المسلمين المتحكّم فيهم في الداخل، أم هل هو أجنبيّ تماماً لا تحكّم فيه، أم هل هي دولة أخرى؟ فمسألة المكان هنا وتعريف الآخر كانت مسألة أساسية. وكذلك مسألة مراعاة الزمان؛ فليس بالضرورة لدينا ما نطلبه من حكم على كل الفترات الزمنية؛ هذا يلغي سُنّة التطوّر والتغيّر، وأن هناك فترات علوّ وفترات انحطاط، تجب مقارنتها بعضها ببعض، والاستفادة منها سُنناً وقوانين فهم وحركة، فالسياق في هذه المسألة مهم.

ثمّة نقطتان نشير إليهما: إحداهما- الفصام الذي وقع بين الحكّام أهل السياسة والعلماء من أهل الدين عبر التاريخ الإسلامي. في البداية كان الحكّام من الصحابة الجامعين بين الدين والدنيا؛ ولما انتهى جيلُ الصحابة تولّى آخر من التابعين ولم يكمل في خطِّ الراشدين، حتى تولّى غيرُ الراشدين، واتّسعت الفجوة بين الواقع والمثال، وحكم هذا التحوّل مسارَ التاريخ السياسي للأمة. واليوم.. السياق إلى حدٍّ كبيرٍ أصبح مختلفاً.

النقطة الثانية- قضية واجب الوقت: ففي بعض الأحيان كان واجب الوقت يتمثّل في الدفاع عن الأراضي الإسلامية ضدّ الهجمات الصليبيّة؛ فينبغي القادة من المجاهدين، في حين أن علماء هذه المرحلة التاريخية قد يرون إعطاء الأولوية لتطوير علميٍّ أو دعويٍّ في شكل إحياء أو تجديد علوم محدّدة. ليس من الإنصاف أن يتمّ تجاهل

ذلك البُعد المتعلّق بواجب الوقت؛ الذي نفهم به: من فعل ماذا ولماذا وكيف؟ ونستطيع تقييمه. في وقت آخر كان واجب الوقت هو جمع الأحاديث النبوية وتنقيتها من الوضع (وهو نسبة كلام إلى الرسول لم يُقل به) والتحريف، بهذا المستوى المعروف من التدقيق الذي اشتهر به علماء الحديث. فهذا لا يُعاب عليهم، وكان ضرورةً في تلك المرحلة التاريخية. والخلاصة أنه لا يمكن أن يكون هناك معايير عمل ثابتة تطبّق على كل المراحل التاريخية.

وفي منهجية الدكتور عبد الحميد نفسها رسّخ فكرة أن الزمان والمكان لا بدّ أن يُؤخّدا بعين الاعتبار، فلا نحاكم الفترات السابقة بنفس المعايير التي نحاكم بها أنفسنا في الوقت الحالي ولا نحاكم سلفنا بمعايير تتناسب مع وقتنا الحالي. وهذا يظهر أيضًا في التعامل مع قضية النسخ (أي الأحكام والنصوص التي نُسخت أو رفعت من الوحي) باعتبار أنه شكل من القضايا المنهجية للتعامل مع النص، وتناولها أبو سليمان تناولًا نقديًا أكثره يتعلّق بأنها اختيارات سياقية لا مبدئية. وكذا علم السياسة بالمدخل الحضاري يضعه بين ثنائية الواقع والنص، وأي شيء آخر يتفاعل بينهما ويمكن تسميته "التدافع"؛ أي إنّنا لن نغيّر النصّ لكن قراءتنا له ستختلف؛ ويمكن بذلك تغيير الواقع. لذا فإن السياق الزماني والمكاني يأتي ضمن نفس المنهجية في دراسة فكر د. أبو سليمان، وهو كان يفعل ذلك عند تقديمه قراءةً جديدةً للتأكيد على أهمية السياق في تناول فكر المفكر، ومدى تأثره بهذا السياق.

٤) تجديد النظر في الفقه والتفسير

ومن القضايا التي اهتمّ بها د. عبد الحميد أبو سليمان قضية تجديد النظر في الفقه والتفسير، ونجد من ذلك رسالةً عن ضرب المرأة وعن الآية التي فيها قول الله تعالى ﴿وَاضْرِبُوهُنَّ﴾، وقد حاول -رحمه الله- إيجاد تفسير آخر لموضوع ضرب المرأة، فأحيانًا ينتاب المفكر حيرة حين يجد أن الواقع لا يتقبّل النصّ بالمعنى المتداول، ويحاول الاجتهاد للمواءمة، وحتى لا يكون الدين مطمئنًا لكلّ من هَبَّ ودَبَّ ومحلًّا لسوء الفهم. فأخذ يفسّر معنى الضرب بالمقاطعة؛ بمعنى أنه يُضرب عنها؛ أي يقاطعها زوجها، وأن هناك

آخرين قالوا بهذا المعنى، ولكن ذلك ليس المعنى المتداول ولا المستقر فقهيًا، وفي هذه المسألة آراء كثيرة، ورغم ذلك لا ينبغي التعجّل في الحكم على مفكّر ما، فالمسألة قد تكون محيّرة، وحيرة المفكّر مستمرة، وذلك يستلزم التمهّل في الحكم على المجتهد؛ فليس كلّ من يأتي باجتهد غريب فهو مضادّ للدين، على العكس من ذلك؛ فمن الممكن أن يكون هذا المجتهد أو المفكّر يحمل همّ الدين أكثر من الآخرين الذين يدّعون الدفاع عنه.

ويمكن قراءة ما تحدّث عنه د. عبد الحميد أبو سليمان ضمن إشكاليّات سياقيّة بشكل كبير، وأحيانًا يبدو أنه يطرح حلولًا للقضايا من داخل الأمة، وأحيانًا يبدو أنه ينتقدها من خارجها، لكنه يطرح إشكاليّات من السياق الذي يعيش فيه. إحدى تلك الإشكاليات إشكالية الفقه والواقع؛ وربط الواقع بالفقه، وربط الاجتهادات الفقهية بالواقع الذي نعيشه. فمثلاً في الجزء الخاصّ بضرب المرأة ثمة مفاهيم في الأمة قد جانبها الصواب بسبب المعركة بين الفكر والفقه، والموروثات والتقاليد والثقافة؛ فهذه إشكاليّة مهمّة جدًّا نحتاج أن نتساءل حول كيفية التعامل مع الفقه والاجتهاد والتعامل مع واقعنا؛ بحيث تكون لدينا رؤية وحلول لمشاكلنا، ولا نقع في فخاخ النقد لأجل النقد فحسب. فمثلاً عندما تحدّث عن ضرب المرأة، وطرح فكرة مغايرة نسبياً لفهم آيات الضرب؛ هذا التفسير بالفعل موجودٌ في التراث؛ فحجّم الاتّساع في التراث كبير، والسؤال هنا هو كيف يتمّ إخراج هذا الاتّساع إلى واقعنا دون أن نغرق فيه، وفي نفس الوقت يناسبنا ولا نشطّح فيه.

ويرى البعض أن هناك اجتهاداتٍ للدكتور أبو سليمان في معاني الآيات واستخلاص بعض الرؤى القرآنية الكونية منبثّة الصلّة عن تفسيرات المفسّرين على مدار أربعة عشر قرناً، وأنه كان من المفترض أن يبني على ذلك، وينتقده ويتفاعل معه، لا أن يُنتج تفسيرات منفصلة عن ذلك؛ فقد أدّى ذلك إلى وجود آراء بعضها مجدّد والبعض الآخر يكون خارج ذلك التجديد، في محاولة تبرير بعض الأشياء التي لا تحتاج لذلك في بعض الأحكام الشرعية، وأننا حين نناقشها؛ نناقشها من الأدلة الإسلامية والقواعد الدقيقة وليس مباشرة بالتعامل مع القرآن والسنة؛ بل من خلال المختصّين الدارسين لعلوم

الآلة وعلوم القرآن وعلوم السنة وعلوم الأصول؛ حينها يمكن الانطلاق نحو التجديد، وأنه ليس من الممكن قراءة الآيات بفهمنا الخاص ونستخلص منها رؤى كونية بلا ضبط قوي.

لكن بشكل عام نجد أن د. عبد الحميد أبو سليمان حين يتكلم عن الفقه يضع في عناصر المنهجية الإسلامية "فكرة التوكل الشامل والكلي"، ويضع فيه فكرة الربط بين التوحيد وخلافة الإنسان، وأنه حين يتكلم مع الفقهاء في أنهم جزئيون تفصيليون يستعمل معهم تعبيرات فيها عمومية وفيها إجمال، وهذه ربما يراها البعض غير متسقة، فمن غير الممكن مقابلة التفصيلي بالمجمل، مثل أن يتكلم في قضية المرأة وقوله تعالى ﴿وَاضْرِبُوهُنَّ﴾ فيذهب للحديث عن كرامة المرأة بصفة عامة، وإثبات أن هذا مخالف لكرامة المرأة، ويحتاج إلى عمل كهذا التفصيل المتعلق بلفظ ﴿وَاضْرِبُوهُنَّ﴾.. وهكذا.

أما كون فكر أو طرح د. عبد الحميد أبو سليمان اعتذارياً فهذا بعيد عنه تماماً، فهو حين ينتقد التغريب يهجم عليه هجمة الأسد الهصور، ويبين أن هذا الأمر مرفوض من جذوره ومن بابه، هذا التغريب الذي يضيق أصول الأمة بدعوى أنه يريد أن ينهض بالأمة. ففكرة أن د. عبد الحميد أو فكره كان اعتذارياً أو يقدم ما يقبله العلمانيون أو المتغربة فهذا أبعد ما يكون عن الحقيقة.

٥) مركزية التربية في فكره وعمله

في مجمل أعمال د. عبد الحميد أبو سليمان تبرز أهمية عنصر التربية والوعي؛ فبالرغم من أن خلفياته الأساسية في حقل العلوم السياسية وبحسب ما يحكي عن نفسه أنه انتقل من العلوم السياسية إلى التربية الوالدية، وذكر كيف انتقل من العلوم السياسية للتنشئة السياسية ثم إلى التنشئة الاجتماعية حتى وصل لمجال التربية؛ وهذا الانتقال كان انتقالاً طبيعياً لأن عنصر التربية تصوّر جوهري في إعادة البناء وأنه يعزز الوعي. فهناك حالة من الاهتمام البالغ أولها الدكتور عبد الحميد لمسألة التربية، على اعتبار أن عملية الإصلاح تحتاج إلى الوعي والمعرفة، وبطبيعة الحال تحتاج إلى تطبيق، والتطبيق متّصل بالممارسة والسلوك؛ وبالتالي فإن مسألة التربية في فكر الدكتور عبد

الحميد هي قاعدةٌ يتحرَّكُ منها في كافَّة المجالات؛ سواء إذا كان الحديث عن التربية العامة أو التربية بالمعنى المخصوص، كالتربية السياسية أو في غيرها من المجالات الأخرى. لذا رَسَّخَ د. عبد الحميد أبو سليمان فكرة أن التربية والأسرة القويمة هي ما يقوم عليه صلاح الأمة وصلاح المجتمع، وأن هناك حاجة للعمل على من يقوم بالتربية كيف يربي نفسه قبل تربية الجيل التالي.

ويرجع اهتمام د. أبو سليمان بمسألة التربية إلى بحثه عن مفاتيح لنقل فكرة المنهجية والعقل المسلم الجامع ما بين الغيب والشهادة، والوحي والشهادة، والوحي والكون، والواقع الجامع ما بين علوم الأديان وعلوم الأكوان، ونقطة التحول الكبرى فيها مشروع «إسلاميه المعرفة»، وأراد أن يوصِّل ذلك للأجيال الشابة والصغيرة، بما أن الأجيال الراهنة تشبه بني إسرائيل ودخلهم في التيه وتحتاج إلى ٤٠ سنة لكي يتمكن من التغيير. وفي هذا الإطار فكَّر أبو سليمان في قضية تكون مفتاحًا للتغيير ولا تحتاج إلى إقناع عقلي طويل إنما تحتاج إلى استجابة تلقائية، فتكلَّم عن فكرة الوالدية؛ باعتبار أن الفطرة عند الوالدين حاضرة، فإذا عرض عليهما فكرة طيبة ولحَّيَّهما لأولادهما وشدَّة حرصهما عليهما سيأخذ الوالدان بهذا الكلام، وبدأ يطرح على التربيَّين فكرة الوالدية، وأن مدخل الوالدية مدخل مهمُّ لنقل الفكر الإسلامي الفعَّال إلى الأجيال الجديدة، وشرع في ذلك وبذل فيه مجهودًا كبيرًا؛ ممَّا يدلُّ على شدَّة اهتمامه وهَمِّه بأُمَّته، حتى إنه حوَّل ذلك إلى "رواية" و"قصة" رغم أنه ليس من الروائيين في الأصل كما في كتابه (جزيرة البنَّائين).

أمَّا كتاب (التربية الوالدية) الذي أنتجَه الدكتور عبد الحميد أبو سليمان بالمشاركة مع أساتذة من المعهد العالمي للفكر الإسلامي فهو مقدَّم بالأساس للمسلمين في الغرب؛ على أساس أنه يعالج مسألة التربية بقضايا متَّصلة بواقع المسلمين في الغرب. وقد بدأ الكتاب بالتنويه على تلك المسألة: أنه يعالج قضايا تربوية تطبيقية، ولكن يغلب عليها أنها تتَّصل بالواقع المعيش في العالم الغربي؛ كمسألة العلاقات الجنسية المفتوحة في السياق الغربي، وقضايا المخدِّرات وانتشارها، والعصابات والجريمة... إلخ. والملح العام

المميّز في هذا المنتج هو الحرص على التشبيك بين التنظير والتطبيق؛ فنجد أن الكتاب يقدّم ويحمل المسألتين (التنظير والتطبيق) على محمل الجدّ والتغطية الواسعة والعناية الفائقة في أيّ فصلٍ من فصول الكتاب بمجرد الانتهاء من المقدمات النظرية والعلمية المتّصلة بموضوع الكتاب أو فصل من فصوله، فنجد نماذج تطبيقية تُحوّل أفكار الكتاب لمنتج عملي تطبيقي. فالدكتور عبد الحميد أبو سليمان ينقلنا -هو والأساتذة الأفاضل المشاركين في إعداد الكتاب- إلى أن النظري يستلزم ضرورة التطبيق العملي وضرورة هذا مع ذلك، وهذا هو الملمح الكبير الذي يمثّل بشكلٍ عامٍ استكمالاً لمسارٍ ومسيرة أبو سليمان في تنقّلاته الفكرية، ويمثّل مرحلة النضج للمفكر.

٦) الرؤية الكونية الحضارية

ممّا سبق أتّضح أن د. عبد الحميد أبو سليمان يرى أن المعادلة الحضارية لا تُفهم إلّا من خلال منهج تفكير، مع التركيز على دور الزمان والمكان في فهم الظاهرة، وكذلك دور العلم في فهم السُنن. فقدّم رؤيةً حضاريةً إسلاميةً مستنبطةً ومستخرجةً من القرآن الكريم، ولذلك تكوّنت لديه رؤيةً إسلاميةً معمّقةً؛ ونظرًا لكون هذه الرؤية متعلّقة بالرسالة (الإسلامية الكونية الحضارية الإنسانية) في حدّ ذاتها فهي تُعدّ تصوّرًا تجسديًا لأداء الرسالة وترجمتها في سلوكيّات، وهذه الأفكار دفعت إلى تساؤلاتٍ عدّة؛ فالسؤال الذي يطرح نفسه في خضمّ حالة الإحباط النفسي والتأزّم العقلي للمسلم وانشطار الداخل -ما يؤكّد حالة الانحطاط الحضاري وغلبة الواقع وهيمنة الآخر- يجب أن يكون على قدر هذه الرؤية.

وعند الحديث عن الرؤية الكونية الكلية الحضارية فلا بدّ من اقترانها بالرسالة الحضارية والتي هي في حقيقتها ملزمةٌ للمسلم الذي يُعاني من ضبابية الرؤية الناتجة عن قصر فهم الرسالة. فجوهر الرسالة يتجلّى في مدى وعي الإنسان بها، والرؤية هي سعي لتحقيق تلك الرسالة، وباختلال الوعي ينعدم الوعي أو يتشتّت أو يخطئ هدفه، وهنا تبرز شخصية المسلم ورسالتها الحضارية وأن اختلال أي عنصر يفرض على العناصر الأخرى أن تثبت فاعليتها في الدفع والبناء الحضاري. وفي ظل الواقع الراهن

للأمة والفرد المسلم يُطرح سؤال: كيف نضمن استقامة فهم الفرد الحالي والأجيال القادمة لرسالة المسلم ودور الأمة الإسلامية باعتبارها خير أمة أخرجت للناس وعلى المستويات العالمية؟

وعلى الرغم من أن الدكتور عبد الحميد أبو سليمان تكلم عن الرسالة، فإنه أعطى الأولوية للرؤية الكونية الحضارية الكلية؛ وذلك يثير تساؤلاً مهماً حول الكيفية التي من خلالها نخلق مفهوماً حضارياً للرسالة الإسلامية على اعتبار أن الرسالة مهمة وقيّمة حضارية للمسلم، وتستوجب الرؤية الكلية الكونية الحضارية، والتي تتضمن علاقة الإنسان بنفسه وبغيره من أفراد الأمة، وكذلك علاقة الأمة بغيرها من الأمم؛ بما يفعل دور الأمة الإسلامية حتى تُعيد للإنسان قوة الحق والعدل والحرية، وترتب على هذا علاقاتها الخارجية باعتبار أن الله تعالى قال في القرآن الكريم للنبي صلى الله عليه وسلم: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِداً وَمُبَشِّراً وَنَذِيراً﴾ [الفتح: ٨].

وبتعبير آخر، كيف تتحقق الرسالة الإسلامية عبر الفرد المسلم ومن خلال الرسالة الإسلامية وقيمها، ومن خلال سلوكيات المسلم؟ بالجمع بين الرسالة الحضارية كفكرة وبين الرؤية الكونية القرآنية كسلوك يلتزم به الفرد المسلم وكذلك الأمة الإسلامية لتخرج به من الحالة الراهنة ويكون ذلك بمراعاة جملة من المفاهيم والقيم التي ركّز عليها أبو سليمان، كالتوحيد والعدل والاعتدال والحرية والعالمية والسلام.

إن هناك أهمية للتركيز على القضية المركزية؛ وهي الرسالة الإسلامية وكيف تتم صياغتها، وكيف يتم إبلاغها، وكيف يتم تفعيلها؛ سواء في سلوك الفرد المسلم أو في المناشط العامة للأمة، وكيف تكون الرؤية التي يحملها المسلم والتي يصفها د. عبد الحميد أبو سليمان بالكونية الحضارية -ومصدرها القرآن- وكيف تكون هي نفسها أداة ورسالة في تفعيلها وتحقيقها؟ وجزء من هذا يتعلّق بخطاب المسلم، وكيف ننتج خطاباً إنسانياً عالمياً يستطيع المسلم الذي هو في الشرق وفي الغرب والذي هو في وسط العالم أن يخاطب به الإنسانية وتفهمه، يقبله الناس أو يرفضونه هذه مسألة أخرى، ولكنهم يفهمونه، وأيضاً يمكن أن نفكر فيما يُسمّى صناعة القبول.

٧) متلازمة الفساد والاستبداد

أزمة المجتمع السياسية ومعها أزمة الفساد، كانت تأخذ حيزًا كبيرًا من اهتمام وكتابات الدكتور عبد الحميد أبو سليمان ورؤيته التكاملية. وتبدأ رؤيته بضرورة الاعتراف بأن هناك (آخر)؛ وأننا نتعامل معه لا على أنه تهديد مستمر وأن وجوده في حد ذاته تهديد أو خطر أو ما إليه، بل هو فرصة تُستغل لإيجاد نقاط الالتقاء لإنتاج مجتمع تكاملي. فها هنا أزمة كبيرة نواجهها في الوطن العربي، وتسببت لنا في العديد من الأزمات السياسية والمجتمعية، تجعل كلا الطرفين يزداد تطرفًا ويمهش الآخر. كما أنه عرض في كتابه (إشكالية الفساد والاستبداد) التلازم بين الفساد والاستبداد، والدائرة المفرغة التي يتسبب فيها كلٌّ منهما في ترسيخ التأخر، ورأى أن انكسار هذه الحلقة المفرغة يتم بالوعي.

ومن المسائل التي عالجها الكتاب أيضًا الفصل بين الدين والدولة؛ وهو من المواقف المهمة التي يجب الوقوف عندها، ويقول إنه فصلٌ بين الدين وبين السلطة التنفيذية أو فصلٌ بين الدعوة ورجال السلطة التنفيذية. ويعيد تصوّرنا وتخيّلنا عن موقف الدعوة من الدولة الإسلامية إذا قامت. لكن هناك نقطة من المهمّ مراعاتها في هذا الصدد حول مسألة الاستبداد والفساد، حيث إنه -رحمه الله- تحدّث عن المؤسسات شبه المستقلة، وهذه المؤسسات كان لها دور في سياقات متنوعة على مدار تاريخ الحضارة الإسلامية حين كانت الدولة لها بنية خاصة بها، لكن الدولة الحديثة وضعها مختلف بحسب الكتابات الحديثة.

٨) العنف وإدارة الصراع السياسي

كانت قضية العنف وإدارة الصراع السياسي من القضايا التي اهتمّ بها أبو سليمان، ففي كتابه (العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي)؛ قدّم طريقةً ومحاولةً لقراءة قضية الصراع السياسي، واستنبط منها -من القرآن والسنة- التشريع الإسلامي بين القتال الداخلي والقتال الخارجي، ورفض الصراع والعنف الداخلي وقبّل الخارجي بشروطه، وقرأ فيه الآيات والأحاديث بطريقته المنهجية، وتطبيقات لهذه المنهجية أيضًا.

سواء اتفقنا معه أو اختلفنا، لكنه يقدِّم المثال التطبيقي إلى جانب المنهج النظري. ونجده عندما تحدَّث عن الصراع السياسي داخل الأمة أو بين الأمم المختلفة، ومسألة المدافعات الناتجة عن واجبات السعي بالدعوة نحو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفَرَّقَ بعد ذلك عندما يكون أطراف الصراع في الداخل ويكون أطراف الصراع بين الداخل والخارج.

٩) أزمة فاعلية وتفاعل النخب العلمية مع واقع الأمة

في مسألة تجديد الفكر والعقل المسلم الذي يرى د. عبد الحميد أبو سليمان أنه تجمَّد في مرحلة ما، (وهذه فكرة منتشرة جدًّا في الفقه والاجتهاد)، لكن أبو سليمان يرجع بها في التاريخ لفترة زمنية بعيدة حتى زمن الخلفاء وبعد الخلفاء الراشدين مباشرة، وهي من الأفكار الرئيسيَّة لديه، وهي فكرة أن العلماء وأهل الدين في فترة الخلفاء الراشدين هم الطبقة المتحكِّمة في الأمور السياسية وهم الطبقة الحاكمة بشكلٍ أو بآخر، أمَّا بعد الخلفاء الراشدين فتحوَّل الأمر إلى صراعات قبلية بين القيسيَّة واليمينيَّة، وبين بني أميَّة وأهل البيت، وأنزوى العلماء إلى التدريس وأصبحوا علماء مدرسيِّين أكثر منهم علماء لهم اتِّصال بالحياة العامَّة السياسيَّة. وهذه نقطة مهمَّة التفت إليها أبو سليمان بشكلٍ فريد. لكن فيما بعد ذلك فإن بعض أفكاره التجديدية يُستشعر من بعضها أنها منقطعة الصلة قليلاً عن التراث الإسلامي، فكما ذكر فيها أن العلماء ابتعدوا عن الحياة السياسية لكن العقل المسلم لم يجمَّد بالمطلق؛ حيث كان العلماء يتناقشون ويدرسون ويعلمون ويعملون بالقضاء، ولكنهم تركوا الجانب السياسي المباشر فحسب، ولكنهم كانوا متفاعلين مع باقي أمور الحياة، ولم يكن هناك جمودٌ فقهِيٌّ سوى في آخر ١٠٠ سنة أو ٢٠٠ سنة، وربما جاءت إلينا هذه الفكرة من الكتابات الغربية وكتابات المستشرقين، ومن الممكن أن تكون فكرة غير صحيحة تمامًا، فلا يصحُّ التقليل من الكتب الفقهية والشروح والمختصرات والشروح على المختصرات والحواشي على الشروح... كلُّ هذا به قدرٌ كبيرٌ من العلم والتوضيح والنقاش والتفكير النقدي للأدلة والنقاش بين المذاهب، فهناك بناءٌ فكريٌّ ضخَّم جدًّا. ومع ذلك فقد تفاعل أبو سليمان مع هذا التراث بشكلٍ

إيجابيٍّ، كما أنه ذكر أن القرآن أصبح شيئاً يتمُّ التبرُّكُ به فقط، وأن الأحاديث النبوية يتمُّ تداولها لفظياً فقط، وهي فكرة يراها البعض غير صحيحة؛ فالعلماء لم يتركوا القرآن للتبرُّك، وكانوا يناقشون الأدلة وينظرون فيها.

ففي عصور الانحطاط الإسلامي والصدمة الحضارية التي حدثت مع الحملة الفرنسية وشعور المسلمين بأن هناك فجوة كبيرة بيننا وبينهم، بالرغم من أنها لم تكن فكرية بل كانت في الجانب السياسي حيث حدثت من الفساد والاستبداد في الطبقة السياسية، لكن في الفكر والتشريع والقوانين والأحكام بين الناس وإدارة المجتمع لم تكن الأمة متأخرة بهذا القدر، حتى إن هناك بعض الدراسات التي تقول إن نابليون أخذ كتاب (مختصر خليل) في الفقه المالكي إلى فرنسا ليُصبح بعد ذلك القانون المعتمد في كلِّ أوروبا، وأن هناك تشابهات كبيرة جداً ما بين هذا المختصر وتلك القوانين لدرجة تدعو إلى الجزم بأنه اقتبس منه، وأنهم في فرنسا وأوروبا عمومًا وجدوا بناءً فقهياً متكاملًا، وحين أرادوا توزيع الميراث أخذوا من علم الفرائض والمواثيق الإسلامي واستحسنوا ذلك، فلم يكن لديهم هذا التفصيل في مسائل الميراث؛ فوجدوا بناءً قوياً لكن كانت المشكلة في الجانب السياسي.

فبين النخبة والقيادة السياسية أو أهل الأعمال والقيادة الفكرية أو أهل العلوم ثمة حالة من الفصاميَّات التي قرأ منها -أي أبو سليمان- الكثير، وقرأ التاريخ قراءةً إجماليةً أو كتبه كتابه إجماليةً، والتاريخ في الحقيقة لا يُقرأ إلا بالتفاصيل قبل أن نُجملَ منه الخصائص العامة لنعرف كيف حصلت هذه الفجوة التي أبعدت أهل العلم والدين والتقوى عن أهل السياسة؛ ففرط أهل السياسة وأفرطوا، فكانت ظاهرة الاستبداد المستديمة في أمتنا، وكذلك عزل أهل الفكر وانعزلوا وعزلوا علومهم عن التعامل مع واقع الأمة.

ويأتي -ضمن نفس السياق لكن من الجهة العلمية- أنه يرى أن علماء الحديث انشغلوا جداً بما سماه "شكليَّات الحديث بين السند والرواية"، لكن هذا ممَّا يحسب لهم ولا يُحسب عليهم. ثمَّ يرى أنهم فسَّروا كثيراً من الأحاديث بعيداً عن سياقاتها الزمنية

والمكانية، وهذا أيضًا يُؤخذ فيه ويرد.

أيضًا تكلم أبو سليمان في علم أصول الفقه وخاصةً في باب الإجماع، وأنهم جعلوه إجماعًا نظريًا وأكاديميًا ونخبويًا، وكان من الأولى أن يكون إجماع واجتماع الأمة عمليًا واقعيًا.

١٠. الحالة النقدية البارزة في فكر د. عبد الحميد أبو سليمان

ومن الملاحظات المهمة ما بدا من أن د. عبد الحميد أبو سليمان كان يفسو على المفكرين والنخبة، في مواضع بعضها بدت جيّدة والبعض الآخر لم يبدُ هكذا؛ وأنه ربما كان يقصد بذلك، الضغط لصالح التربية والإصلاح، وأيًا ما كانت نتائج ذلك. فهناك جهودٌ لا نَقِلُّ من شأنها برغم ضعف النتائج. فالدكتور عبد الحميد أبو سليمان ليس هو ذلك الناقم على أمته ولا على تاريخها مطلقًا، ولكنه يسلط النظر الكثيف على المناطق التي يرى فيها عطبًا، ويتابع تحولات الأمة التي غلبت المفضول على الفاضل والفاضل على الأفضل، كما رآها أنها رُكبت الأعراب على الأصحاب، وقد يرى البعض أن في هذا تعميمًا وأن الذين ركبوا على السلطة لم يكونوا أصحابًا، ولكنهم لم يكونوا بالضرورة أعرابًا، وكانوا ملوكًا وليسوا خلفاء، لم يكونوا طغاة بالضرورة... إلى آخر ذلك من الردود، فهذه مسألة نأخذ فيها ونرد. لكن يمكن أن نستفيد من بحث أثر مسائل العصبية والقبلية والطائفية والخلافات المذهبية على حال الأمة قديمًا أو جديدًا، مع أهمية الإشارة إلى خيرية وأفضلية أمتنا حتى عند فسادها، وهنا كلام نفيس لشيخ الإسلام ابن تيمية في (رسالته القبرصية) بأن أمتنا خير أمة دائمة، وإن فسدت فإن فسادها لا يساوي فساد الأمم الأخرى؛ يكفي أنها لا يُغلب عليها الشرك ولا يزال فيها الخير إلى يوم القيامة بمقاييس ومعايير مختلفة عن المعايير السياسية والمعايير العسكرية إلى آخرها إنما بمعيار التوحيد.

ومن الأفكار الأساسية التي يمكن استخلاصها من فكر د. عبد الحميد أبو سليمان؛ الحرص على تجاوز الثنائيات النكدة أو الثنائيات المتضادة في معظم كتاباته وأعماله، فهو يقارن بين تلك الثنائيات مثل: ثنائية الواقعية والمثالية وثنائية الروحي والمادي، في

معظم طروحاته وأعماله، ويحاول أن يقدم الحل الإسلامي الذي يتجاوز تلك الثنائيات. ومن الصفات المهمة في د. عبد الحميد أبو سليمان وطروحاته الفكرية: الشجاعة؛ فهو يدخل على المجالات التي ربما يتهيب أصحابها أنفسهم منها؛ فتراه ينتقد في الفقه جزئياته وانفصاله عن العقيدة، وينتقد في الأصول شيئاً في كل شيء تقريباً. مثلاً يرى أن الأصوليين بالرغم من أنهم جعلوا الأصل هو القرآن فإنهم حين تعاملوا مع القرآن تعاملوا بتلك الكيفية التجزيئية كما يرى هو، فحين فسّروا الآيات فسّروها آية آية، ولكن كان يجب عليهم أن يعرفوا كلية القرآن وكتلياته الكبرى، وكذا أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم وما فيها من الرواية والدراية.

وقد اختلف البعض في هذه النقاط مع د. عبد الحميد أبو سليمان رحمه الله عليه، وعرضوا اختلافاتهم معه بين يديه في هذه المسائل، فيتقبل ويناقش بمنتهى الأريحية؛ فيذكر البعض أنه قال له إنهم -أي العلماء والمفسرين- كانوا يعرفون كليات القرآن ومعهودات القرآن والمعاني الكلية، وتفاسيرهم شاهدة على ذلك... إلى آخره، وكانوا يحصون القضية الواحدة، فإذا بدأوا في تفسيرها في موضع أتوا بكليتها ثم يُشِرون ويُحيلون عليها. ومن الشهادات المهمة في هذا الصدد ما يذكره البعض من أنه كان من الممكن أن تختلف مع هذا العالم الكبير والأستاذ الجليل والرئيس والمؤسس للمؤسسات الكبيرة، فلا تجد منه أيّ غضاضة أن تقول ويقول هو على قولك وكأنه قرين أو نظير لك، وكان يستمع ويناقش بكلّ أريحية.

وتلك الحالة النقدية الكبيرة في فكره -رحمه الله- تثير تساؤلاً مهماً؛ وهو: هل هذا هو وصف الأمة الشامل الكامل؟ أمّا جوابه هو رحمه الله كما عبّر عنه في مواقف عدّة، فكان يقول الكلمة المشهورة للنقاد عامة: أنا لست مسؤولاً عن وصف جسم الإنسان إنما أصف مرضه فقط، فهذه ليست رؤيته لما أنتجت أمتّه، فهو على عكس ذلك مقدّر جداً لهذه العلوم وهذه العقول وهذا التاريخ وهذه الحضارة وهذه الأمة التي ينتمي إليها بكلّ كيانه، وكما نرى في الصفحات الطوال وفي ظاهر الأمر وباطنه أنه يدافع وينافح عن هذه الأمة بعطائها؛ بإنسانها؛ بقيمها؛ بكلّ ما فيها، لكنه كرّس نفسه للتساؤل والجواب

في المناطق التي حدث فيها عطب وأزمة وإشكال. فمهمٌ جدًا أن تكون الشهادات على الأعلام تهدف توضيح المسكوت عنه في نصوصهم، وتبيّن الصلة بين النصّ والكاتب، وتبين ما لم تسعفه الأوراق أن يقول.

١١) ملازمة الاجتهاد العملي للعلمي في مسيرة د. عبد الحميد أبو سليمان

من الأمور المهمة في شخصية الدكتور عبد الحميد أن حياته تمثل تجسيدًا للمفكر العملي الذي يجمع بين الجانب الفكري ويحاول إيجاد خطة عملية لتكريسه في الواقع. لذلك فهو يحاول من خلال إنتاجه الفكري لتحويل القيم لسلوكيات معيشة في الحياة اليومية؛ وبالتالي تبرز شخصيته من خلال ما تمّت كتابته على أنه إنسان يجمع بين المثالية والواقعية، من خلال تكريس تلك القيمة في سلوكياته عبر خطة عملية لأفكارها. فالإنتاج الفكري يفتح العديد من الدراسات التي يجب تناولها في المستقبل، وبدا من إنتاجه أنه كتب في جُلّ المجالات؛ بحيث إنّه ركّز في كتاباته حول الرؤية والمنهجية الإسلامية وفي قضايا السياسة والاقتصاد، وكذلك قضايا التربية والمجتمع.

بالإضافة إلى أن تكوين ومسيرة الدكتور عبد الحميد أبو سليمان كانت تكتنفها فكرة "المؤسسة"؛ حيث إنه منذ البداية موجود في مؤسسات رسمية، في الدولة السعودية، مثل المجلس الأعلى للتخطيط، وفي تأسيس وإدارة ورئاسة مؤسسات كالندوة العالمية للشباب الإسلامي، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، وجمعية علماء الاجتماعيات المسلمين، والتنظيمات الطلابية، فهو شخص ليس قابلاً أن يُقرأ قراءة الشخص النظري البحت، فكل أفكاره لها مردود عملي وواقعي.

١٢) تجديد النظم السياسية المعاصرة

من المسائل المهمة التي تطرّق إليها أيضاً فكر د. عبد الحميد أبو سليمان خاصة المتّصل بالعلوم السياسية؛ ما يتعلّق بالدول القومية وليدة الفكر الغربي، حيث تطرّق إلى أهمية البنى المؤسسية؛ وبالتالي النظام السياسي؛ ليفتح بذلك المجال نحو إمكانية تحديد النظام السياسي من منظور حضاري إسلامي؛ بما ينبعث على خلق مؤسسات

خاصة بالعالم الإسلامي، ومراعية لخصوصيّاته. فالفكر الإسلامي لا بدّ أن يُراعى فيه خصوصيّته انطلاقاً من التراث. وقام أبو سليمان بتجسيد ثوابت الأمة الإسلامية عبر مجموعة من المبادئ والمفاهيم والقيم؛ مثل: نظام الخلافة بما يخدم مصالح الأمة؛ لذا فإن القراءة لكتبه لا بدّ أن تكون معمّقة لنستفيد من إنتاجه الفكري.

حوارات مع المستشار طارق البشري

سيرة معرفية بين الذات والأمة^(١)

القاضي والمؤرخ والقانوني والسياسي والمفكر طارق البشري رحمه الله، كرس حياته لتحرير وبحث مسائل الأمة الكبرى، وشغلته قضاياها ذات الأولوية القصوى، فأولى رحمه الله الاهتمام بمسائل بالغة الأهمية من قبيل: الأمة والوطنية والاستقلال الوطني والقانون والفقه والتاريخ والاجتهاد والتجديد الحضاري والديمقراطية والاستبداد والحوار الإسلامي العلماني والحركة السياسية المصرية... وصولاً إلى مشروعه الرئيس وندائه المخلص بضرورة بلورة تيار أساسي للأمة، ويقصد بذلك التيار الأساسي، الإطار الجامع لقوى الجماعة والحاضن لها، وهو الذي يجمعها ويحافظ على تعددها وتنوعها في الوقت نفسه. أي إنه ما يعبر عن وحدة الجماعة من حيث الخطوط العريضة للمكون الثقافي العام، ومن حيث إدراك المصالح العامة لهذه الجماعة دون أن يخل ذلك بإمكانات التعدد والتنوع والخلاف داخل هذه الوحدة.

بدأت حركة النهضة الفكرية والمعرفية للأمة الإسلامية، والتي على حد تعبير البشري منذ القرن الثامن عشر مع محمد بن عبد الوهاب، وتتابعت موجاتها جيلاً بعد جيل، يسعى جميعهم إلى إيجاد مخرج للأمة الإسلامية من كبوتها الراهنة والتي أعقبت سقوط الخلافة العثمانية، وإيجاد حلول لأزماتها التي تميزت أوصال جسد الأمة الواحدة، والبحث عمّا يرشدها لطريق الخروج من حالة التيه والتشرذم وفقدان البوصلة إلى استعادة مكانتها مرةً أخرى بين الأمم وإعادة الاعتبار لحضارتها التليدة.

وهناك مداخل متنوعة يمكن للباحث والقارئ المقبل على فكر طارق البشري، أن يدلف منها؛ فالبعض قد لا يعرفه فيقترب منه اقتراب المستطلع الراغب في التعرف،

(١) هذا عنوان الكتاب محل القراءة والحوار، انظر: مدحت ماهر (حوار)، حوارات مع طارق البشري، (القاهرة مركز الحضارة للدراسات والبحوث ودار البشير للثقافة والعلوم، ٢٠٢٠).

وآخر قد يقترب منه اقترب الباحث الدارس المستقرئ، وربما يدخل البعض على فكره واجتهاده من مدخل نقدي، وقد يتَّجه البعض للاستفادة من منهجه في النظر والعمل والبحث والكتابة، أو قد يقترب البعض منه عبر المقارنة بين البشري المفكر وغيره من مفكرَي الأمة. وهي اقترابات تفيد بالأساس في الإجابة عن ثلاثة أسئلة رئيسية، وهي: لماذا نقرأ البشري؟ وكيف نقرأه؟ ولماذا هو صاحب فكر إسلامي حضاري؟

أولاً- معالم مسار البشري

كان البشري -رحمه الله- شخصيةً غنيةً جدًا كإنسان ومفكرٍ ذي خبرة حضارية إسلامية وخبرة في التجذُّد الحضاري، وهو ما يبدو واضحًا في حديث من تعامل معه بشكل مباشر أو من خلال قراءاته لكتاباتهِ، عن استفادتهم من شخصيته بأشكال مختلفة من الاستفادة، سواءً على المستوى الأخلاقي أو المنهجي أو العملي والوظيفي، وهو ما نبينه بشيءٍ من التفصيل في النقاط التالية:

- ١- لم يكن المستشار البشري يحبُّ الحديث عن نفسه، بل لم يكن حتى يعتاد التفكير فيها، وكان يرى هذا نوعًا من إطالة النظر في المرأة وهو ما لا يحبه، وكان يرى أن الأولى استنزاف الوقت في قضية أو موضوع محل اهتمام ودراسة. وهو ما يشير إلى تواضعٍ جَمٍّ وترتيب للأولويات يجعل حظ النفس في مؤخِّرة اهتمامات الباحث والمفكر.
- ٢- كان قاضي عدل، قدوة في مجاله، لاستقلال شخصيته ونزاهة أحكامه وقوة إلمامه بالقانون، وهو مجال عمله. كما كان مسؤولًا لا يصدر حكمًا في مسألة إلا حينما يوقِّمها حقًّا من البحث والنظر والتمحيص. وهو ما انعكس على كتاباته وآرائه الفكرية، فكان لا يبدى رأيًا في مسألة إلا بعد إمعان النظر والتدقيق فيها.

- ٣- الصدق المنهجي، ذلك أنه كان -رحمه الله- رجلًا من الصادقين، بلا مبالغة ولا مجاوزة للحقيقة ولا حتى من باب المدح. ومن علامات صدقه أنه سأل نفسه سؤالًا لم يطرأ على بال الكثيرين في مبتدأ حياتهم الوظيفية، فقال: سألت نفسي عندما انتهيت من دراسة الحقوق ما الذي يمكن أن أصلح له في هذه الحياة؟ ثم أجاب: سأجرب نفسي في

العمل القانوني والقضائي، فإن صلحت فيها ونعمت وإلا بحثت عن غيره. وقد انعكس هذا الصدق على مشواره الفكري الطويل، فكان يكتب بصدق حتى قبل تحوُّله للفكر الإسلامي، وذلك أنه حينما كان يتبيَّن له أن ما كتبه في إحدى الدراسات به خلل أو قصور نتيجة نقص المعلومات، سرعان ما عاد وسجل ذلك، مُحييًّا بذلك تقليدًا تراثيًّا عريقًا اتَّسم به علماء أمتنا، حينما كان يتبيَّن لهم أنهم أخطأوا في مسألة، فيقوموا بمراجعتها وتبيينها على الوجه الصحيح الذي اتَّضح.

٤- التجرُّد للحقيقة فقط، وقد عبَّر عن ذلك بقوله: "لقد دعوت الله سبحانه وأرجوه أبدًا ألا أكون على ملك أحد من الناس، وأن أكون على حكم ملكه تعالى، ورجوته وأرجوه تعالى أن يبقي عليَّ ملكي التام، تلك المساحة الصغيرة التي لا تتجاوز حجم الحصى، والتي تقع بين سِنِّ القلم وسطح الورق وأن يُبقِها لي حرماً آمناً لا تفتح لغير النظر والفهم، ولا تفتح لدخل أو غضب أو غواية... اللهم هذا قسي فيما أملك، فلا تؤاخذني على قسي فيما لا أملك؛ ممَّا زاغ عنه البصر أو غفل عنه الخاطر أو ندَّ عنه الفكر أو قصر عنه الفهم". فأعطى البشري بهذا القول درسًا جديدًا لم يسبقه إليه أحد، ذلك أنه قد وقف قلمه لله تعالى لا يكتب به إلَّا ما يعتقد أنه يرضيه سبحانه وتعالى.

٥- القراءة الموسوعية، ولعلَّ هذا الدرس المستفاد من تكوينه الفكري والشخصي، بالغ الأهمية لكلِّ باحث يسعى إلى تكوين ذاته وبناء نفسه. فالبشري لم يقتصر على القراءة أو الاهتمام بمجال واحد أو حقل معرفي ضيق ومحدَّد، بل اتَّسعت قراءاته وتنوَّعت وتباينت ما بين قانون وشريعة وفقه وعقيدة وأدب وسياسة واقتصاد واجتماع وتاريخ، وهو ما ظهر جليًّا في كتاباته وعمق تناوله وبحثه للظواهر الاجتماعية والإنسانية.

٦- الرسالة في حياته وشخصه، وهو ما عبَّر عنه بقوله: "الموقف المثالي في ظني أن تنظر في موضوع تدرسه أو عمل تؤدِّيه تُفني نفسك فيه".

٧- وفيما يخصُّ الطِّباع النفسيَّة والشخصية، يعلمنا البشري -رحمه الله- رِقَّة القول والترفُّق بالمستمع والمُخاطَب، وكذلك التواضع واللين في القول والفعل. وفي الوقت ذاته

التحليّ بقوة الشخصية والقدرة على اتخاذ المواقف الحاسمة فيما تقتضيه الأمور وتحتاج فيه إلى الحزم.

ومن الواضح والجلي أن هذه الصفات تمثّل كلّها دروسًا بالغة الأهمية لجيل الشباب من الباحثين الطامحين لاستكمال مسيرة هذا الجبل العملاق والسير على هدي طريقه لخدمة الغاية نفسها والسعي للمهدف ذاته.

ثانيًا- أطر منهجية وفكرية

وعلى الصعيد الفكري والمنهجي واعتمادًا على قراءة أعمال البشري، وبالتحديد كتاب "حوارات مع طارق البشري: سيرة معرفية بين الذات والأمة"، هناك مجموعة من الدروس والاستفادات والمفاهيم والمقولات المنهجية، والتي يمكن استعمالها وتفعيلها في الدراسات والبحوث بما يحقق التراكم المعرفي والاستفادة من الخبرات الفكرية والنظرية للرواد الكبار في مدرسة المنظور الحضاري الإسلامي في العلوم الاجتماعية، ومنها ما يلي:

١- ليس التحوّل الفكري (من العلمانية إلى الإسلامية في حالة البشري) نزهة فكرية، بل عملية واعية مدروسة، تُبنى على أصول وقناعات وتجرد وصدق.

٢- امتازت كتابات البشري بمجموعةٍ من المفاهيم الهامة، يمكن استخراجها تحت مسمى "معجم مفاهيم البشري" ومن ذلك مفهومه عن الديمقراطية والجماعات الفرعية ودوائر الانتماء والأمن القومي والتيار الأساسي للأمة.

٣- منهجية الإجابة عن الأسئلة الفكرية والتي كانت تقوم على متوالية مفهوم وتعريف ثم تحليل واستنتاج فمثال. ويرتبط بهذا عملية الملاءمة المفاهيمية القائمة على إعادة الأصالة إلى المفاهيم، بدلًا من التلفيق أو التوفيق المزيف بين مفاهيم ومصطلحات ذات دلالات متباينة ومختلفة وحمولة فكرية وثقافية متعارضة.

٤- البحث عن الجامع، وقد كانت هذه سمةً مميّزة لفكر البشري وكتابات، فقد كان يسعى دائمًا لإيجاد الجامع بين أطراف الأمة وتوجّهاتهم المتباينة، وأتضح ذلك جليًا في دراسته للإسلام والعلمانية، والإسلام والعروبة، والإسلام والقومية، والإسلام

والمسيحية، بل والحركات الإسلامية نفسها بتنوعها. وعلى مستوى الفكر كان يجمع بين القانوني والفقه والسياسي في قالب واحد سعيًا لتفسير أوسع وأعمق.

٥- وُقِّعَ المستشار البشري إلى منهجية في اجتهاداته الفقهية، تجمع بين النظرية الفقهية الأصولية والنظر المعاصر، كما في اجتهاده في مسألة الجماعة الوطنية وتولي المناصب العامة ومشاركة غير المسلمين في الوظائف العامة.

٦- اعتماد البشري مجموعةً من المقولات والمقاربات التي تصلح لأن تُستخدم وتُفَعَّلَ في الدراسات والبحوث من قِبَلِ الباحثين في تلك الموضوعات، ومن ذلك:

أ) الانفصام النكِد في تاريخ الأمة المعاصر بين حركتي الإصلاح الفكري والتجديد المنهجي والإصلاح المؤسسي، فالأولى التي بدأت بمحمد بن عبد الوهاب في القرن الثامن عشر في نجد وكذا ولي الدين الدهلوي في الهند، ومحمد بن علي الشوكاني في اليمن، والشهاب الألوسي في العراق، امتدَّت وانتشرت في أطراف الدولة الإسلامية وبعيدًا عن مركز الدولة وقلبها (إستانبول - القاهرة - دمشق). والثانية والتي استفتحت بسعي السلطان سليم الثالث لإعادة بناء الجيش العثماني على الطراز الجديد، ثم تَلَّها حركة السلطان محمود الثاني وحركة محمد علي في مصر، وهي حركات قامت على إصلاح الدولة وبناء مؤسسات جديدة غير متأثرة أو متفاعلة مع حركة الإصلاح الفكري. وهذا الفصام والتباين ظلَّ ممتدًا ومستمرًا على مدار تاريخ الأمة، ولعلَّ هذه المقولة تصلح في فهم واقع العلاقة بين الدولة القومية العربية والحركة الإسلامية.

ب) وحدات الانتماء الفرعية داخل الدولة والمجتمع، وهي وحدات انتماء لا حصر لها، وممتدة الجذور في تاريخ الأمة، قد يكون أساسها الدين أو المذهب أو الطريقة الصوفية أو المِلَّة أو المشرب الثقافي أو الطائفة أو حتى اللغة أو اللهجة... إلخ، وكانت هذه الوحدات الفرعية تقوم بالوظيفة التي تنوط بها في مرحلة تاريخية، ولم تكن تتصارع أو تشدُّ عن وحدة الانتماء الكبرى المتمثلة في "الخلافة". بيد أن الدولة الحديثة عملت على إضعاف وتفكيك هذه الانتماءات وتوحيد الانتماء لها وحولها فقط. وهذه المقولة تساعد في فهم العلاقة بين الدولة والمجتمع في واقعنا المعاصر.

(ج) ربط الغلو بالتغريب، وفي هذه المسألة وَضَعَ البشري مقولَةً في غاية الأهمية مفادها أن الغلو سيَبْقَى بدرجات شتى وأشكال متنوّعة وعلى فترات ممتدّة أو متقطّعة، ما بقيت هيمنة التغريب، ولن يضعف إلاّ بضعفها، أو أن يلقى أيّ من بلادنا مصير الأندلس. وهو بذلك يدفع للنظر في هذه الظاهرة "الغلو" بمنظور جديدٍ مختلفٍ عن الشائع في هذا الباب، وخاصة الذي يعمد لربطها بالإسلام والأصولية الإسلامية وغير ذلك. فالغلو عنده مرتبطٌ بالتغريب ومحاولة نزع الهُوية وفرض العلمنة بالقوة على المجتمعات الإسلامية.

٧- انطلق البشري في كتاباته من الواقع وارتبط بالمرجعية الإسلامية وجعلها ميزانًا وكل ما عداها موزون، واستلهم من خبرة التاريخ ما يفهم به هذا الواقع، فكان دائماً ما ينظر للواقع والتاريخ كأنه نهر جارٍ متّصل أوّله بآخره ويجري في مسارٍ محدّدٍ ينبغي ملاحظته والنظر إليه نظرة كلية.

وغير هذه الدروس المنهاجية المستفادة من كتاباته وفكره، قدّم البعض انتقادات باعتماد منظور مقارن، قارن فيه بين البشري وقرنائه من المدرسة الإسلامية الكبرى بأجيالها المتباينة، وهي انتقادات تنتج أسئلةً وتدفع لمزيدٍ من البحث والتعمّق في أعماله. فالبشري ينتهي إلى الجيل الثالث من أجيال الصحوة الإسلامية المعاصرة، وهو جيل التجديد المهيج، وتحديدًا إلى المدرسة المصرية التي تأثرت بالشيخ محمد الغزالي، والبعض يوجّه إلى هذه المدرسة النقد المتعلّق بالمبالغة في الاهتمام بأصول الفقه، وأن أصول الفقه لا يمكنها حلّ جميع مشاكل الأمة. وقضية المشيخة والتفكير بالعقل الفقهي القائم على النظر إلى الظواهر الاجتماعية بمنظور الحلال والحرام. وكذلك المبالغة في مسألة التقنين والحاكمية.

غير أن البشري -عند من يوجّه مثل هذا النقد بغضّ النظر عن الاتّفاق معه من عدمه- تفوق على أهل هذه المدرسة، باستيعابه للتراث القريب وإدراكه لأهميته، وقد تجلّى ذلك فيما ذكره عن زكي مبارك وهدى شعراوي وقاسم أمين في كتاب الحوارات.

كما أنه يتميّز بالواقعية في فكره وتعامله مع قضايا الأمة الشاغلة من قبيل الاستبداد وتسُلُط الدولة بنظرة واقعية عملية.

وفي مقارنة بين طارق البشري وعبد الحميد أبوسليمان (الشخصية السابقة في هذه القراءات) رحمهما الله، يمكن أن نتبيّن ما يلي من خلال عدّة عناصر:

(أ) فمن حيث النشأة: نجد أن البشري نشأ في رحاب أسرة أزهريّة وتأثّر بالصوفية كمذهب للتهديب والتربية النفسية والإيمانية، أمّا الدكتور أبو سليمان فنشأ في رحاب السلفية التي تتميّز بها الجزيرة العربية محلّ ولادته، ثم سافر للولايات المتحدة لدراسة العلوم السياسية.

(ب) ومن حيث المنهج: فقد كان البشري موصولاً وواصلاً بالتاريخ ويعطيه مركزية كبيرة في تكوينه العقلي وكتاباتهِ ويحرص على الربط بينه وبين الواقع دائماً. أمّا أبو سليمان فكان التاريخ عنده لحظات يعود إليها للاستشهاد أو البرهنة على قضية معاصرة.

(ج) وأخيراً من حيث النظر إلى الدولة والمجتمع: فالبشري كان يعطي الدولة أهمية مركزية، ولعل ذلك راجع لكونه رجلَ قانون يعمل ضمن مؤسسات هذه الدولة، أمّا الدكتور عبد الحميد أبو سليمان فقد أعطى الأولوية والاهتمام للمجتمع. وبمعنى آخر كانت نظرة البشري نظرة مؤسسية تعطي الاعتبار والأهمية للمؤسسات، أمّا أبو سليمان فنظرته بشريّة تركّز على الفرد.

ثالثاً- تناول البشري بالمقارنة والنقد

وفي إطار هذه المقارنة ومن باب النقد المولّد لتساؤلات، يُمكن طرح سؤال عن حدود الواقعية السياسية في فكر البشري، وخاصة فيما يتعلّق بدعوته المتكرّرة وتنظيره حول الأهمية السياسية للتنظيمات والتكوينات الاجتماعية التي توازن الدولة؛ وهو: كيف يمكن بناء مثل هذه التكوينات في ظلّ الهيمنة الشديدة للدولة على المجتمع وعدم سماحها بأيّ حركة أو تنظيم يتكوّن خارج سيطرتها؟ فكتابات البشري لم توضح إجابة لهذه المسألة بالرغم من تركيزه المستمرّ عليها.

قراءة فكر الدكتور حامد ربيع (١) سلسلة دراسات في الظاهرة الصهيونية

مقدمة:

الدكتور حامد ربيع علّم له خصوصية بالنسبة لدارسي العلوم السياسية من منظور حضاري، وهو قصة مهمة وملهمة تستحق أن تُروى على المستوى الشخصي، قصة التكوين نفسه، وانتقاله منذ النكسة إلى الفكر الإسلامي، وإعادة التفكير في الجذور (أو ما يُعرف بالتحوّل الفكري)، وقد يرى البعض أن هذا ليس تحوُّلاً بقدر ما هو نوع من البريق والتجدّد، لأنه -وغيره ممّن حدث لهم التحوّل- لم يكونوا بعيدين عن الانتماء الحضاري الإسلامي.

ولد حامد ربيع عام ١٩٢٤، واسمه هو فقط مركب ثلاثي: "حامد عبد الله ربيع"، فالأب: هو عبد الجليل. منذ البداية وقضية العلم والثقافة والبحث قضية شاغلة له. وبعد أن أكمل دراسته للحقوق، انتقل ربيع بهذه الروح الوثّابة إلى الغرب في بعثة علمية مدّتها عشر سنوات (١٩٤٨-١٩٥٨)، فراح ينهل من العلم. وأثناء هذه الفترة نهّل من التراث الإسلامي (تراث الأجداد)؛ ليحدّث ذلك التكوين الفكري الكبير، ومعه ذلك الانتماء إلى هذه الحضارة وقيمها بالأخصّ، تلك الكلمة المركزية في حياة حامد ربيع وفكره؛ الذي قال عنه أستاذه الإيطالي: «أعطيتك معلومات وأعطيتني قيماً». وقد بدّر حامد ربيع في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بذرة التجدّد الحضاري (مقولة البشري)، ومارسه هو ذاته في بناء وتجديد علم السياسة، وكانت النتيجة أنه رَمَى أساسات مدرسة حيّة وتنمو؛ ألا وهي مدرسة المنظور الحضاري في العلوم السياسية أو العلوم السياسية من منظور حضاري.

فكان له أكبر الأثر في أقطابها، بالأخصّ د. سيف الدين عبد الفتاح، ود. نادية مصطفى. والدكتور حامد أيضاً له جذور مدرسة في بغداد في العراق، كما وجدنا من

يكتب رسائل ودراسات علمية عن حامد ربيع في ماليزيا، ومنها رسالة: صهيب جاسم تحت عنوان: الفكر السياسي عند حامد ربيع. كما أعدَّ حوله الباحث عبده إبراهيم رسالة علمية عن التجديد السياسي والحضاري عند حامد ربيع، فضلاً عن العديد من الكتب والدراسات الأخرى التي خرجت عن كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ومركز الحضارة للدراسات والبحوث حول فكر حامد ربيع وإسهاماته في المنظور الحضاري.

١- في إعادة إحياء تراث حامد ربيع

يتبنَّى مركز الحضارة للدراسات والبحوث مشروع إعادة طبع ونشر كتب د. حامد ربيع، ومجموع كتبه بلغ ٥٧ كتاباً، جرى تقسيمها في المشروع على عدد من المحاور (المجموعات). ومن حيث الكم حظيت الدراسات الصهيونية باهتمام كبير من قبل حامد ربيع، وكذلك الدراسات عن المنطقة العربية، التي كثيراً ما يسمّيها العالم العربي، وأحياناً يسمّيها الشرق الأوسط، ودراسات عن مصر نفسها، ودراسات قليلة عن الإسلام والعالم الإسلامي، بالإضافة لعدد من الدراسات، منها ما جُمع في كتاب: المدخل لدراسة التراث السياسي الإسلامي، وعنده دراسات مهمّة يمكن تسميتها بالدراسات البترولية: كيف تتم حمايته (أي البترول) من الهيمنة والسيطرة عليه في التفاعلات الدولية، ولديه كثير من الدراسات في العلم نفسه؛ في بناء نظريات العلم، في مفهوم علم السياسية، في نظرية القيم، في العلوم السلوكية، وهكذا... كما كان له مقالات نشرها في صحف مختلفة في الأهرام والطليلة، وهي تراث يعمل المركز على إعادة إخراجها.

ثمة مجموعة من الأسئلة تدور في نطاق ثلاثة محاور، كانت بمثابة معالم أو مرشحات حول إسهامات حامد ربيع في الدراسات الصهيونية، وهي:

الأولى: ما تقييمنا لما نقرأه للدكتور حامد ربيع؟ أو تقييم حامد ربيع من خلال هذه الكتب الثلاثة^(١)؟ وكيف تصوّر فكره ومنهجه في التفكير؟

(١) هذه الكتب هي:

- العنصرية الصهيونية ومنطق التعامل السياسي في التقاليد الغربية.

الثانية: في مضامين ما قرأنا في هذه الظاهرة الصهيونية المتوهّجة، خاصةً في وقتنا الحالي، التي تتحوّل لحالة تصهين في العالم العربي والإسلامي: ما تشخيص الصهيونية؟ وما هي طريقة التعامل معها؟

الثالثة: كيف نستفيد من حامد ربيع في قراءة ما نحن فيه الآن؟ ما صلة ما نقرؤه له بالذي نراه؟ وكيف يمكن وصله مع ما نعيشه عملاً وعلماً (في تطوير بحوثنا عن هذه الظاهرة المتحدّية لأمتنا)؟

٢- حامد ربيع: التكوين والهَمُّ

كان تكوين د. حامد ربيع منذ صغره إسلامياً، وعندما نهل من العلم (الغربي) وانخرط فيه، احتفظ بهذا التكوين داخله، وكان ينهل أيضاً من تراث الآباء والأجداد. فلم يقيم حامد ربيع بعمل تلك القطيعة مع الفكر المتعلّق بالعلاقة بين الدين والحضارة، حتى عندما درس في أوروبا فقد درس بجوار الحضارة المسيحية في الشّقِّ الكاثوليكي المؤمن بالعلاقة بين الدين والمجتمع، ويُعدُّ الدين مكوّنًا رئيسًا في كلّ مظاهر الحياة، وعماد المجتمع والحكم. وهو ما تخلّى عنه الشّقُّ البروتستانتي من المسيحية، وتركته العلمانية بداهةً. وكأنّ أوروبا حامد ربيع (أي أوروبا التي تكون فيها حامد ربيع وتلقّى بها العلم) مختلفة عن أوروبا العلمانية، وهي أوروبا أقرب لما كان عليه الحال في القرون الوسطى بين الحضارة الغربية والإسلامية، فكأنّه عاش أوروبا العصور الوسطى؛ فأخذ نسخةً أخرى من حضارة كفاحية. فهو عندما درس في الغرب لم تُلوّنه الحضارة الغربية بشقّها العلماني، ولكنه أطلع على الشّقِّ الكفاحي في الحضارة المسيحية، فأخذ منه ما جعله يقترب أكثر من الحضارة الإسلامية ولا يبتعد عنها.

وهو ما يجعلنا أمام عالمٍ نموذج لفكرة «العالم»، ونموذج للوظيفة الكفاحية للعلم. فعندما شرح د. سيف الدين عبد الفتاح (في دراسته المنشورة في العدد الأول من حولية أمتي في العالم) نموذج العالم الكفاحي، كان حامد ربيع النموذج الأساسي. ولا يستطيع

- فلسفة الدعاية الإسرائيلية.

- الثقافة العربية بين الغزو الصهيوني وإرادة التكامل القومي.

أحد أن ينكر عالمية ربيع في السياسة. وهذا الوصف نادر جدًا في عالم السياسة. لكن ما أنتجه هذا الرجل من حيث الكم والكيف والمنهجية جعله حقيقة عالمًا، ذا وظيفة كفاحية أثناء ممارسته للعلم، وليس فقط من خلال توجيه خطابات، فهو يمارس العلم بهذه الروح الحضارية وبهذا النفس.

وجدير بالذكر أن اقتراب ربيع من الواقع السياسي عمليًا -حيث كان يرسل رسائل للحكام، كما عمل مستشارًا سياسيًا لدى بعضهم- أثرى وميز تكوين حامد ربيع، وآخرين من رؤاد المنظور الحضاري مثل الدكتور منى أبو الفضل. وقد مرَّ حامد ربيع في هذا الإطار بمراحل؛ حيث عمل في مناصب استشارية قريبة من دوائر الحكم في مصر بعد عودته من الخارج، وكان له صلةٌ بزعماء بعض الدول العربية. وهو ما يفسّر سهولة كتابة حامد ربيع، وأنه اقتنع في النهاية بأهمية أن يكتب للناس ورجل الشارع، فأكثر في العقدين الأخيرين في حياته الكتابة في الصحف والجرائد الشائعة. وهو ما يجعل تجربته جديرة بأن نعيد التفكير فيها.

ويمكن من خلال تكوين حامد ربيع تلمُّس الرسالية، والإيمان العميق، والتعامل مع أمثاله من العلماء كأستاذة باحثين "مجاهدين"؛ يتعاملون مع وظيفتهم البحثية كهيم كبير متّصل بنظرتهم للأمة، ويؤمنون بارتباطهم بالله تعالى، ويدركون أن لهذه الأمة حقوقًا. وقد انعكس ذلك على مجهودهم في البناء الشخصي، وما يقديّمونه للأمة من إنتاج. وحامد ربيع كان نموذجًا شاهدًا على ذلك؛ ليصبح بعد ذلك «الفكر» و«التراث» و«المعاصر» مساحةً انتقالات في أعمال حامد ربيع، تعطي انطباعًا على هذه الطاقة الجبّارة، وهذه الإرادة القادرة على مواكبة هذه المستويات كلها بنفس الجودة من الإنتاج، وب نفس القدرة على الاجتهاد.

٣- منهجية حامد ربيع:

لماذا يحظى، ويجب أن يحظى، حامد ربيع بمكانة خاصة لدى المهتمين بالعلوم السياسية والمنطقة العربية؟

بدايةً د. حامد ربيع له مكانة خاصة لدى الباحثين في علم السياسية، وإسهاماته جديرة بالاهتمام، خاصةً وأنها استخدمت منهجية متميّزة، وعالجت قضايا لا زالت شائكة حتى الآن. كما أن أسلوبه السهل الممتنع، الذي يستخدم لغة شديدة السهولة، واضحةً منضبطةً المفاهيم، بحيث لا يحدث هناك لبس فيما يقصده بها، وهو بذلك يدحض تصوّر أن اللغة المقعّرة أو الصعبة (أو ما يمكن تسميته بالاستعراض باللغة العربية) هي اللغة العلمية.

كما تميّز حامد ربيع في تناوله بأنه يرسم ملامح منهجية، لا يتحدّث باستطراد رغم سهولة أسلوبه، ويتحدّث بشكل منهجي منضبط علميًا، يستطيع أن ينتقل من نقطة إلى أخرى بشكل واضح.

على أن أهمّ ما يميّز حامد ربيع (ومنهجيّته) هو التفكير الاستراتيجي؛ فمعظم القضايا التي أثارها، مهما اختلفت الوقائع المُستجدّة، لا زالت حتى الآن موضع تفكير واهتمام. وكذلك تميّز د. حامد ربيع بمنهجية في عرض الموضوعات والتعامل معها، ما يجعل ما كتبه صالحًا لفترات متنوّعة وللتطبيق على مستويات مختلفة منهجية وعملية طالما هي في إطار نفس القضايا التي تناولها. والخلاصة أن حامد ربيع لافتٌ لأيّ باحثٍ جادٍ، يهتمُّ بتأسيس وتثقيف ذاته، إذ لا بُدَّ لأيّ باحثٍ أن يقف أمامه على أكثر مستوى: كيف يفكر؟ وكيف يكتب؟ وكل ذلك يثيره حامد ربيع بمجرد القراءة له.

وتجدر الإشارة إلى أن من بين سمات منهجيّة حامد ربيع، الاشتباك مع المدرسة الواقعية، مع فارق جوهري هو أن حامد ربيع صاحب منظور حضاري (واقعية من منظور حضاري - إن صحَّ التعبير)؛ فما يتّفق فيه مع الواقعية هو احترام القوة ودور القوة في تحريك مجريات السياسة الدولية، ولكن أيّ قوّة يُعنى بها حامد ربيع: إنه مؤمن جدًّا بالقوة النفسية، والقوة السلوكية: التي فيها الدعاية، والدبلوماسية، والثقافة. وبالتالي فنحن أمام عالم من الصعب حسابه على أيّ مدرسة من مدارس العلاقات الدولية الغربية، ولا فصله عنها؛ لأنه مطّلع عليها بصورة عميقة عليها، وصاحب موقف منها جدير بالدراسة.

وكذلك، تتَّسم منهجية حامد ربيع بالمزج ببراعة بين المستوى الكلي والجزئي في البحث، وسهولة الانتقال بينهما، فتجده في بعض الدراسات أو المواضيع يتكلَّم في كليّات ويقدِّم فيها إسهامًا كبيرًا، وينتقل إلى جزئيّات ويقدِّم فيها إسهامًا بنفس الشغف والاجتهاد والحماس والإنتاج. فحامد ربيع يُثير كلَّ من يقرأ له بطريقةٍ مرَّغبة؛ مرَّةً على مستوى كليّ منهاجي استراتيجي، ومرَّةً أخرى على مستوى الواقعة والجزئية ومتابعته وتحليله لها، وهو ما يجعل حامد ربيع قابلاً لأن يُقرأ أكثر من مرة.

بالإضافة إلى ذلك، نلْمح من أعمال حامد ربيع أنه دائماً في تناوله للموضوعات يحاول أن يُرسيّ تقاليد، فحينما يتكلَّم في موضوعات السياسة الخارجية لمصر والدول العربية، يبحث أولاً في تقاليد السياسة الخارجية في القرن العشرين (القرن الذي عاش فيه) فيتساءل ما تقاليد صنع السياسة الخارجية؟ ثمَّ من خلال هذا السؤال يطرح أسئلة وإشكاليات يدرسها في السياق العربي؛ فيسأل: كيف نبعد السياسة الخارجية عن أهواء الحاكم أو غيره؟

وعلى ذلك يمكن أن نكشف عن سمةٍ رئيسةٍ في منهجية حامد ربيع، تتمثّل في قدرته على ملاحظة غير الموجود، وليس في قدرته فحسب على تحليل وتفكيك الظاهرة بشكلٍ عميق كما قد يفعل كلُّ باحث (أي يرصد ويحلّل ما هو موجود)، ولكن وهذا لا يفعله سوى باحث لديه تكوين عميق؛ فيمكنه أن يقول ببساطة: هذا هو الموجود فأين المفقود؟ فهو يدرس العدو: تاريخه وممارساته (وهذا الموجود)، ويكتشف المفقود: أين نحن من ذلك؟، ويجد أن المفقود عندنا -مثلاً- التقاليد التي نبني بها سياسة خارجية.

وهو ليس باحثاً نقدياً بالمعنى الشائع، فسمّة النقدية يمكن أن نشترك فيها جميعاً، ولكنه كان صاحب إطار نظري قوي، قابل لدراسة الظاهرة، فيكشف عن الأسئلة التي ربما لا يسألها الباحث غير المدقّق، وغير المعمّق للمسألة، ولا يكتفي فقط بالإجابات، فهو يطرح أسئلة يتفاجأ من يقرأها بجديّتها وواقعيتها. وهو يشبه في ذلك المستشار طارق البشري؛ إذ تكون أماننا الظاهرة ونطرح عليها أسئلة، وهو يطرح سؤالاً بسيطاً نجد أن هذا هو السؤال المهم، وهذا نوع من معايشة الظواهر.

ومن السمات الأخرى لفكر حامد ربيع ضخامة "المعجم الربيعي" كما يسمّيه د. سيف الدين عبد الفتاح، إذ إن لديه ماكيننة لسلك المفاهيم، التي ليس الهدف منها شغل فكر القارئ أو أن تكون فائض قول، وإنما هي مباشرة، ولتحليل الموضوع نفسه، وهي معظمها مفاهيم منهجية وليست من نوعية المفاهيم الاستعمالية، منها على سبيل المثال: المنطق الفكري - التعامل الاتصالي - العقيدة السياسية - مفهوم التقاليد - مفهوم النظرية العرقية - النازية - العنصرية - الممارسة القومية والممارسة الصهيونية - الحركة العنصرية - منطق العنصرية الصهيونية - مفهوم نظام قيم التعامل الاتصالي. فمثلاً مفهوم التعامل عند د. حامد ربيع له وزنه، وأحياناً يستخدم كلمة الممارسة، ويمكن أن نفهم من خلاله الاستدعاء الكبير لهذا المفهوم عند د. سيف الدين عبد الفتاح، حين يميّز بين منهج نظر، ومنهج تناول، ومنهج تعامل، فكلمة التعامل لها مركزيتها عند رؤاد هذا المنظور.

ومن سمات فكره أيضاً أنه مبنيٌّ على دراسة التحدي ثم الاستجابة، يتّضح ذلك - مثلاً - في موضوع النقاش والكتب محلّ التداول؛ حيث يمكن أن نقسّمها إلى ثلاثة محاور، فأولاً: تأتي قضية العنصرية لوصف العدو بشكل كبير، وثانياً: يلزم تحليل الدعاية (باعتبارها الآلة أو الآلية) التي يستخدمها ضدّنا، وثالثاً: يستحضر دور الذات: ثقافتنا بين إرادة المواجهة وإرادة التكامل، والتي يبيّن فيها وضع الغزو - مفهوم الإرادة - مفهوم القوة، ويفكّك كثيراً من الثنائيات التي تُعيق التعامل معها، ومن بينها (وعلى رأسها) ثنائية: القوة والقيادة...

٤- في الظاهرة الصهيونية:

أولاً: مفهوم العنصرية

في خاتمة كتابه عن العنصرية الصهيونية، وبعد وصف دقيق لمفهوم العنصرية، الواقع في ذلك الوقت، بيّن ربيع كيف أن هناك المزيد من الميل نحو اليمين، وهو ما أثبتته انتخابات الكنيست في ذلك الوقت، وما زال ذلك مستمرّاً حتى الآن. فانتقال السلطة من

الآباء المؤسسين من جيل الثورة، حتى جيل الصابرا (اليهود المولودين في إسرائيل) يشهد ميلاً نحو اليمين. والرؤية نفسها تتحقق في وقتنا هذا، حتى لو اختلفت الوقائع، ولكنها في نفس الاتجاه.

وقد خلص حامد ربيع إلى مجموعة من الخصائص الثقافية للدعوة الصهيونية لفت فيها إلى فكرة إعادة كتابة التاريخ بما يتناسب مع الرواية الصهيونية. وهذه الفكرة حول كيفية إعادة رواية التاريخ تجاه المسألة الصهيونية، وتقديمه للغير، نجد أمثلة عليها تأتي من الصين تحديداً؛ فالصين التي تمّ الترويج لها على أنها داعمة للقضية الفلسطينية، نلاحظ أنه في الوقت الحالي يُعاد تشكيل هذه الرواية، ليُسمح للصين بالميل نحو الكيان الصهيوني، وهو ما لم يكن عليه الحال حتى فترة قريبة، فأضحت الصين تروج لنفسها على أنها محايدة، وهذه حالة تطبيقية معاصرة لما ذكره د. حامد عن الرواية Narrative، ودورها في تغيير شكل العلاقات بين الكيانات المختلفة، بغض النظر عن مدى دقة هذه الروايات.

ثانياً: في فلسفة الدعاية الإسرائيلية

انطلق حامد ربيع في هذا الموضوع -الذي كان عنواناً لأحد كتبه- من نقطة منهجية قوامها أن: استكشاف الجزء يسمح بتصوّر الكل من خلال دراسة العلاقة بين الدعاية والسياسة الخارجية ككل. على هذا الأساس يمكن أن نأخذ بعض الجزئيات لنستكشف الكل لدى حامد ربيع في مسألة الدعاية والعلاقة مع العدو. فيقول: إن دعائم المعركة السياسية مع إسرائيل: صراع عسكري - تخطيط دعائي - دبلوماسية نشطة. وفي ذلك تأكيد على البُعد الحضاري لهذا الصراع، وللدبلوماسية المعاصرة. التي يرى أن أهم ما يميّزها في الوقت الراهن أنها: متخصصة وحضارية وعلمية، فأكد على أن خصائص الدبلوماسية أنها تتمحور حول البُعد الحضاري، في العلاقات بين الممثلين الدبلوماسيين والدول التي يقومون بوظائفهم الدبلوماسية فيها.

وينطلق حامد ربيع في تحليله للدعاية من تعريف مهمّ قوامه أن "السعي إلى تكتيل القوى العاطفية والمصالح الفردية في اتجاه واحد، لا بدّ أن يؤدي إلى الاقتناع بفكرة أو

بمبدأ ما كان يصل إليه الفرد لو ترك لمنطقه الذاتي أن يتطور بتلقائيته دون أي ضغط أو توجيه". وهذا التعريف لمفهوم الدعاية قد يفسر ٩٠٪ من المدخلات التي نسمعها يوميًا ونتعرض لها بصفة مستمرة على وسائل التواصل الاجتماعي والإعلام. والملفت في هذا التعريف أنه غير متداول، فرغم ما يُدرّس في مقرّرات الإعلام والرأي العام من تعريفات للدعاية والرأي العام كتعريفات لهذا المفهوم نجد أنه لم تتضمن أي منها هذه الكلمات؛ وهو ما يجعلنا نتساءل: أين هذا الكتاب من مراجع المقرّرات العلمية في التدريس؟ ولماذا لا تدخل فيها العناصر التي يتحدّث عنها حامد ربيع؟

بالإضافة إلى ذلك أشار ربيع إلى مسألة مهمّة حول الدعاية والكذب، فأكد أن الدعاية لا تعني الكذب، وأنه ليس كما يُشاع أن الدعاية هي كذبٌ مُكرّرٌ، ولا كما يُدرس أن الدعاية مبنية على أسلوب الكذبة الكبرى والكذب المنمّق حول العملية الدعائية. يهدم حامد ربيع هذه المقولات انطلاقًا من انتمائه الحضاري، ويؤكد أن الدعاية لا تلغي الحقائق الموضوعية، وأن حملة دعاية ذكية تستطيع أن تقف في وجه الكذب. يؤكد كذلك على أن الدعاية عاملٌ أساسيٌّ حاسمٌ في تضخيم النجاح أو تحويل الفشل الكليّ إلى فشلٍ جزئيّ. وهو بذلك يبرّر لماذا نهتمُّ بالدعاية، ولماذا هي مهمّة في التعامل مع القضية الصهيونية.

ويميّز حامد ربيع بصفة عامة، وفي هذا الكتاب بصفة خاصة، استخدامه للنقاط والتقسيمات والتفريعات والرسوم والأشكال، وهي ليست أشكالًا معتادة، فهو يضع أفكاره المركّبة في شكلٍ وبعد ذلك يكتبها، وهي طريقة غير تقليدية في صناعة الرسوم التوضيحية، ومع تعوّد القراءة في كتبه يحدث بينك وبين (الشكل) ألفة، إذ يفهمها من يعتاد عليها. ومع ذلك تبقى حوسبتها (إعدادها كليًا باستخدام برامج متخصصة على الكمبيوتر)، وربما تفكيكها أو توضيح تدفق الشكل أمورًا من شأنها أن ترسخ لمنهجية حامد ربيع شكلًا وموضوعًا.

ويمكن تلمّس تميّز حامد ربيع في تناول هذا الموضوع، أولًا في أنه بدأ ببناء المفهوم، ولكن توظيفه للمفهوم لتحليل الدعاية الصهيونية هو مدرسة في كيف تُعدُّ بحثًا عميقًا

جاءاً، تأخذه وتذهب به لأجهزة الدعاية وإلى القيادات، وتعرضه عليها في سياق الإجابة على سؤال: ما الواجب علينا فعله في تحليل العدو، أو الاستفادة من العدو؟ فالناظر في كتاب الدعاية الصهيونية يستغرب من موضوعية حامد ربيع في التعامل مع الصهيونية، إذ لم يكن الغاضب المنفعل، بل على العكس دَرَسَ الظاهرة بطريقة علمية، تحترم الواقع جدًّا، وهي مدرسة كبيرة في كيف تبني باحثًا، وكيف تبني عقلاً استراتيجيًا. وقد وجد ربيع أن الدعاية الصهيونية كانت فعَّالة جدًّا قبل ١٩٦٧ وبعدها. في المقابل كانت الدعاية العربية ضعيفة، بدأت بخطابات إلقاء اللوم، وعملياتٍ شكليةٍ لإعادة بناء الأجهزة الدعائية. والخلاصة أن حامد ربيع في هذا الكتاب جاء بالعدوِّ وحلَّله، ليأتي لنا بأفضل ما عنده، فيُطلِّعنا على نقاط ضعفه وقوَّته.

وفي النهاية، استطاع أن يحقق التوازن الدقيق بين أن يكون أكاديميًا منضبطًا (بمنهجية دراسة تحليل المضمون التي قام بها في هذا الكتاب)، وكان شديد الانضباط في تطبيقه بما يضمن إلى حدٍّ كبيرٍ، تحقيق ما يُطلق عليه "الحيادية"، وبين أن تكون لديه وظيفة كفاحية، ولم يكن لديه الخوف من أن يُتهمَ بأنه يعتنق نظريات المؤامرة، بل كان لديه الجرأة في أن يتصدَّى لهذه الوظيفة الكفاحية وبانضباط علمي، ودون الانشغال باتهامات الانتماء الأيديولوجي. وهذا لا يأتي من فراغ؛ فكما تسلَّح ربيع بالانتماء، تسلَّح بالعلم أيضًا؛ فأصبح نموذجًا للعالم المنتمي، عالم لديه انتماء بحقٍ لقضية الأمة.

ومن الملاحظ أن كتابات حامد ربيع تحاول إعادة الوعي بأهمية المعركة الدعائية في مجمل الصراع السياسي، وكأنه يؤكِّد على غياب الاهتمام بهذا البُعد، وعلى الأسلوب المتهاون في التعامل معه، وهو ما يتَّضح في كلِّ سطر من سطور الكتاب، فيؤكِّد أن المعركة الدعائية جزءٌ من المعركة السياسية، وتصبُّ في خدمة القضية ككل.

ويمكن عبر منهجية حامد ربيع في هذا الكتاب تحقيق استفادات بالجملة؛ منها ما يفيد في كيفية استخدام منهجية تحليل المضمون بطريقة منضبطة والاستفادة منها في تحليل أحدث صيحات الدبلوماسية الرقمية، وليس فقط كما فعل حامد ربيع فيما

يخصُّ تحليل الوسائط التقليدية للعملية الاتصالية (الصحف والقنوات)، إذ يمكن أن نستنبط منه منهجية للتعامل مع هذا النوع الرقمي من الدعاية ودراسته. كما يمكن الاستفادة من تناول حامد ربيع في بناء واشتقاق مفاهيم أخرى تتعلّق بالعملية الدعائية، منها مثلاً مفهوم التنافس الدبلوماسي والدعائي، والذي يمكن لإسهامات حامد ربيع أن تفيد بصدد بنائه.

ثالثاً: الذات الثقافية العربية

كان لحامد ربيع اشتباك شخصي حول العلاقة بين الثقافة العربية والثقافة الإسلامية، ويظهر من كتاباته هذه المواجهة بين القومي والحضاري، انطلاقاً من أنه لا انفصام بينهما. وفي نقاش ربيع حول الوظيفة الحضارية للدولة، يستدعي فكرة كُرَّرها وائل حلاق بشكلٍ أو بآخر عن أن الدولة بالمفهوم الحديث عليها علامات استفهام، ولديها مشكلة في أن تكون قريبة من الشكل القديم للدولة الإسلامية. إذ إن لدى الدولة الحديثة إشكالية مع الوظيفة الحضارية للدولة؛ لأنها بحكم تعريفها متمركزة حول ذاتها، بما يتعارض مع سعة فكرة الحضارة، وبالأخص الحضارة الإسلامية. وقد كان ربيع يحاول أن تكون مصر الرافعة للعرب في هذا الاتجاه (تحقيق الوظيفة الحضارية للدولة).

كما كان من ضمن هموم حامد ربيع النقد الذاتي، ونقد الأمة، ونقد النخبين السياسية والثقافية. ففي جزء كبير ممّا يكتبه يذكر الطبقة المثقفة (الإنتلجنسيا)، وقد قسّمها إلى ثلاث فئات: من يكتبون، ومن يتكلّمون، ومن يتكلّمون ويكتبون (كالباحثين والأساتذة). وقد تحدّث معهم في سياق الكتب الثلاثة بلطف، رغم أن المعروف عنه استخدام تعبيرات عنيفة في التعامل مع كثير من فئات النخب، مثل: الطبّالين، والزّمّارين. في هذه الكتب عرض لِهَمّ النخبة في تراثنا، فوصفها بأوصاف تدلُّ على أن ما كتبه في الإسلاميات إنما يدلُّ على أن مخزونه كان كبيراً وعميقاً، فأشار إلى أن تميّز العلماء في تاريخنا الحضاري يُردُّ إلى الجمع بين التفقُّه في الشريعة، والقدرة على القتال.

وذكر ربيع أن خصائص طبقة العلماء في تراثنا هي:

البُعد عن السلطان، وأن سلطة التشريع (أي وضع القواعد القانونية وتخريج الأحكام من مصادرها الأصلية) كانت في يد الفقهاء الذين هم نوعية معيّنة من الفقهاء والعلماء، ومن خصائصهم أيضاً القدرة على الزهد والقناعة. وحتى طريقة تعبير حامد ربيع فيها تفرّد - فكان يكتب كما يشعر (يكتب شعوره) - فهو لم يقل إن لديهم زهداً وقناعة، ولكن لديهم القدرة على ممارسة ذلك.

الوحدة الفكرية ميّزت التراث المعنوي للمجتمع العربي والإسلامي، على أن أعظم ما يميّز المجتمع من حيث وظيفة المفكّر، هو الاعتراف بأن وظيفة المفكّر الحقيقيّة، ومحور نجاحه، هو أن يكون وسيطاً بين صاحب السلطة والمجتمع المحكوم.

وعلى هذا التصوّر أتى حامد ربيع باستدلالات من عمق التراث. ثم انتقل بعد ذلك لوصف النخبة الثقافية العربية الراهنة؛ حيث ذكر أربع خصائص واضحة تعبّر عن ملامح الطبقة المثقّفة من حيث أدائها لوظيفتها، هي:

- الهروب من وظيفتها الحقيقية (المأساة).

- عدم القدرة على التعمق في تحليل المشاكل (الجهالة).

- الكذب والرياء.

- النقل الأجوف.

وفي ذلك اختصر توصيفات كثيرة في مواضع كثيرة وصف بها النخبة المثقّفة بما هو أصح وأجرح من ذلك. وبناءً عليه، فإن حامد ربيع في مساحة النقد الذاتي يُعدّ مدرسة لا يوجد لها مثيل عند مالك بن نبي مثلاً عند انتقاد الأمة حضاريّاً، ولا عند المستشار طارق البشري عند نقده للقوى السياسية والفكرية المختلفة، فحامد ربيع أكثر قتاليّة في مواجهة مشكلات الأمة، ومنّ طالع رسائله إلى القيادات العربية، يعرف أنه أمام رجل شديد المباشرة، وشديد الجدّيّة، والموضوعيّة.

٥- الأمن القومي عند حامد ربيع:

يقدم حامد ربيع تعريفًا للأمن القومي بأنه: "مجموعة من القواعد الحركية التي يجب على الدولة الحفاظ على احترامها وأن تفرض على دول جوارها والدول المتعاملة معها مراعاتها لتستطيع أن تضمن لنفسها نوعًا من الحماية الذاتية والوقاية الإقليمية". وعند وضع هذا التعريف في إطار مدارس العلاقات الدولية -مع التحفظ العام الذي سبقت الإشارة إليه- سنجد أقرب للمدرسة الواقعية، فهو لا ينفي الصدام. فربيع لم يكن منطويًا على نفسه أو يخشى أن يقول إن الأمن القومي قد يضرّ بسياسات حسن الجوار... وطوال الوقت يتحدث عن الأمن القومي المصري ويقول إنه يبدأ من حدود سوريا؛ بكلمات أخرى: قدّم في الشام وفلسطين وأخرى في حوض النيل. وهو لم يجد تبريرًا لأن نضالًا نعمل في المنطقة بسياسات حسن الجوار؛ لأنه كان يرى أن العدو يفعل غير ذلك طول الوقت.

ومع ذلك، نرى أن الواقع الحالي أفدح وأكثر بشاعة ممّا هو في ١٩٧٨، حين كان حامد ربيع ناقدًا لسياسات الرئيس السادات وكان يصفه على أنه ثعلب، بخلاف عبد الناصر الذي كان يصفه بالذئب والمبادر. مع تأكيد على عدم خضوع سياسات الأمن القومي لمقولات رئيسة، وأنها ليست بعيدة عن سياسات الحاكم؛ وقد أدّى ذلك للواقع الحالي، والذي يزداد سوءًا بمرور الوقت؛ إذ نجد كثيرًا من الحكّام في الوقت الحالي يرتكنون إلى إسرائيل في بقائهم.

فكان لحامد ربيع موقف جريء يرى فيه تهلّهل وعدم تناسق سياسات الأمن القومي، وعدم وضوح هذا المفهوم في ذهن من لديه سلطة صنع هذه السياسات. كما يرى أن سعة المفهوم تجعله غير موجود (كل شيء لا يعني أي شيء)؛ في المقابل حاول ربيع شرح مظاهر القوة في الأمن القومي الإسرائيلي التي تتمثل في المؤسسة، وفي أن قرار الأمن القومي لا يخضع للشخصانية، وهي مقولات تحتاج لدراسة. كما يرى أن مصر بؤرة رئيسية، لا توجد سياسات أمن قومي عربية من دونها.

٦- التراث عند حامد ربيع أو حامد ربيع والإسلاميات:

يعدُّ حامد ربيع رائدًا في هذا الاتجاه: اتجاه تحقيق التراث، والبحث في التراث السياسي الإسلامي، ومحاولة جعله منهجًا في الدراسة ضمن كلية الاقتصاد والعلوم السياسية؛ حيث كان الأول بين أقرانه، وله السبق في ذلك، أن جعله موضوعًا متكررًا للذكر في النقاش العلمي والأكاديمي.

من إسهامات حامد ربيع العلمية تقسيمه لنماذج الفكر السياسي على غير التقسيمات الشائعة، فقد قسَّمها إلى "نماذج حضارية" خمسة: اليوناني (التجريدي) - الروماني (الفعل والقانون وضبط القوة، وهو النموذج الغالب على الممارسة السياسية الغربية في هذه الأيام) - النموذج الكاثوليكي (نموذج التعصُّب للدين) - النموذج الفارسي الذي فيه تأليه للحاكم وإلغاء للمحكوم - النموذج القومي الذي يلغي الدين تمامًا، وتحلُّ الدولة القومية محل الإله. ويُعدُّ النموذج الإسلامي وسطًا بين هذه النماذج دون أن يطغى فيه أثرُ عواملٍ دون أخرى.

من سمات تناول حامد ربيع للنموذج الإسلامي والحضارة الإسلامية، أنه نظر إلى هذه الحضارة على أنها كانت مهيمنة منذ بدايتها، وتنظر للآخر نظرة السيادة، وليس نظرة التعاون، وهو أقرب للفهم الذي بعدنا عنه في الكتابات التوافقية.

كما أن نظرتَه لمصادر التراث الإسلامي السياسي، وأنها ليست قاصرةً على كتابات الفلاسفة والكتَّاب الكبار والمفكرين تُعدُّ ميزةً أخرى لدراسة ربيع للتراث، الذي يُعرِّفه على أنه: كل ما خلفه السلف للخلف من ممارسة وفقه ورسائل وتاريخ في التعامل والأنظمة السياسية، أي أكثر من مجرد كتابات المفكرين.

وقد انعكست شخصية حامد ربيع كإنسان عملي على كتابته في التراث الإسلامي، فعندما تحدَّث في الإسلاميات، نجد أنه لا يشبه كثيرًا ممَّن تحدَّثوا فيها الذين يتحدَّثون عن الإسلام كثيرًا، فهو مباشرة أدخل الإسلام في جملة مفيدة: كقوة دولية، وكثورة القرن الحادي والعشرين، فانتقل من التنظير للإسلام إلى التنظير بالإسلام. والمداولات

حول حامد ربيع ستكشف لنا أكثر من مجرد قراءته الفردية. فهو لديه مخزون "إسلامي" كبير، لم يفرد، ولكنه جاء به في صورة تحقيق وتقديم لكتاب «سلوك المالك في تدبير الممالك»، ولم ينتجه في بحوث منفردة.

٧- تكامل واتصال رواد المنظور الحضاري:

في كتاب «ماهية المعاصرة» للمستشار طارق البشري يصف تنويعات الأمة الإسلامية على مسائل الحضاري الغربي، ويضع لها مستويات منها ما هو على صعيد الفكر القومي، وقد قسّمهم إلى: فكر قومي ضال وراشد، وحامد ربيع يأتي على رأس هذه القائمة التي تقدّم لنا الفكر القومي "الراشد".

وهنا يظهر من خلال القراءة حالة الترابط والتكامل بين أساتذة المنظور الحضاري، فالدكتور المسيري اشتهر بكتاباتة عن الصهيونية وتشريحه للظاهرة على المستوى الفلسفي والكلي، ويمكن من خلال الاطلاع على كتابات د. حامد ربيع، نجد أنه بالإضافة للحديث بشكلٍ كلي، فكان له تركيزٌ كبيرٌ على المستوى الاستراتيجي، والاهتمام بمسألة القوة (مواطن توظيف القوة).

وعلى ذلك، فإذا احتاج الباحث أن يقرأ في مسألة، عليه إذن أن يقرأ للبشري، وأن يقرأ بالتوازي لحامد ربيع، وللمسيري؛ إذ يحتاج أن يقرأ نفس الفكرة ونفس الموضوع عند كلٍّ منهم.

فمثلاً عند حديث عن البشري عن التراث، نجده يقدّم لنا مستوى يتعلّق بالتبّع التاريخي، والمرحلة التي وصلنا فيها لوقتنا الحالي من مرحلة الانتكاسة إلى التجديد، أما المسيري فنجد أنه يهتم بمسألة المعرفة ونظرية المعرفة، وأما حامد ربيع فيتكلّم عن مسألة خاصة "بالثقافة والمعرفة" من منظور استراتيجي، وتأثير الثقافة الغربية والصهيونية في أوساطنا الإسلامية، وكيف توطّف ثقافتها في تحقيق أهدافها. ومن هنا نخلص إلى حقيقة أن علينا أن نستفيد من مفكرينا في قراءة مفكرينا.

خلاصة...

عندما نقرأ لحامد ربيع نجد أننا لسنا أمام مؤسس المنظور الحضاري فحسب، وإنما أمام المنظور نفسه؛ أمام الحالة التي ينبغي علينا الاقتداء بها، والتي ينبغي أن ندخل فيها ونكون جزءاً منها؛ لأنه يُقدِّم نموذجاً حول كيف تكون منظوراً، وليس صاحب منظور؛ فحديثه عن الكلي والجزئي، والتاريخي والمعاصر، والتحليل الواقعي والاستشراف المستقبلي... يتمُّ بمنتهى السلاسة، ويمكن اعتباره حالةً ناضجةً (بكلِّ ما تحمله الكلمة من معنى). ولكن يبقى السؤال: كيف نهضم حامد ربيع، حتى ننتقل إلى ما بعد حامد ربيع؟ وماذا أخذنا من حامد ربيع؟ وماذا بعد إخراج كتب حامد ربيع؟

فيلزم أن نخصِّص وقتاً لإحسان قراءة حامد ربيع؛ حتى نتجاوزَ حامد ربيع تجاوزاً حقيقياً يكون في النهاية ناتجاً عن الاستيعاب. وقراءة حامد ربيع ليست قاصرةً على أتباع مدرسة المنظور الحضاري، فهي مهمّةٌ حتى للباحث الذي لا يريد أن ينتهي إلى مدرسته؛ لأنه باحثٌ جادٌ يعطي الأمور حقّها، إمكانياته كبيرة، مصادره متنوّعة من كتب ومجلات بلغات مختلفة، ومن مكتبات مختلفة، تجعله يقع على النقطة التي يدرسها بشكل مباشر؛ ما يجعل غرسه مباشراً وشجرة تُؤتي أُكْلَهَا.

قراءة فكر الدكتور حامد ربيع (٢) سلسلة دراسات في الشؤون العربية

مقدمة:

نحن أمام مفكر استراتيجي من النوع الثقيل، إنتاجه الفكري من نوعية الصناعات الثقيلة، منها ما هو عن العروبة، والبحث عن "الوحدة العربية" والأمة الموحدة، والسياسة الموحدة، فهذه العناوين كانت تهمُّه وبطريقته، فهو لم يكن يتكلَّم عن الأسباب والعوامل القومية التي تجمع العرب، ولكن من خلال ما سمَّاه المواجهة الحركية، ومن خلال ممارسته لعملية النحت المستمر لمفاهيم ومصطلحات جادَّة. كان -رحمة الله عليه- يبحث عن عروبة متوجِّدة فاعلة، فبعد أن بحث في عالم الأهداف والغايات بحث في عالم الوسائل والأدوات التي تحقِّق تلك الأهداف والغايات، وبالتالي بحث في قضية البترول العربي وغيرها من القضايا العربية الحيويَّة؛ لتفعيل استراتيجية تحرير حقيقيَّة، وتحقيق الأهداف العُليا لهذه الأمة، وخاصة في الفترة التي كتب فيها في السبعينيَّات والثمانينيَّات؛ ومنها ثلاثة كتب كانت محل هذه القراءة الحوارية^(١).

بالنسبة إلى كتاب (سوف أظل عربيًّا: مقالات في الفكر والواقع الاستراتيجي العربي) فهو لم يصدر في حياة حامد ربيع كتابًا، فقد كان مجموعة مقالات جمعها بعض الأساتذة بعد وفاة ربيع، وقام المركز باستعادة وضعها الأساسي، وطابَّعها على الأصول، التي كانت تُنشر في مجلة الطليعة. وكتابة حامد ربيع فيها أقرب لما يُسمَّى في تراثنا «الرسائل»، التي كان يكتُبها العلماء للحكام فتُشرح لهم الواقع والواجب، وعلى منوالها

(١) أما عن الكتب الثلاثة موضوع هذا الحوار فهي:

- البترول العربي واستراتيجية تحرير الأرض المحتلة.

- التعاون العربي والسياسة البترولية.

- سوف أظل عربيًّا: مقالات في الفكر والواقع الاستراتيجي العربي.

كتب حامد ربيع لحكام عصره: حسني مبارك، وحافظ الأسد، ومعمر القذافي، ثم كتب للمواطن العادي الذي اقتنع بضرورة مخاطبته.

أمّا عن الكتّابين المتعلّقين بالبترول العربي (البترول العربي واستراتيجية تحرير الأرض المحتلة، والتعاون العربي والسياسة البترولية)، فنحن بين يدي أطروحة مهمّة بشأن كيف يستثمر العرب سلاحًا وأداة بأيديهم (البترول العربي) لكي ينتقلوا من دبلوماسية التبعية إلى استراتيجية التحرير، وحامد ربيع تعرّض فيها للعدوّ الأقرب (إسرائيل) والعدوّ الأبعد (الولايات المتحدة) بلغة القوميين وليس الإسلاميين؛ كتاب منهم سخّره لإسرائيل، وكتاب آخر لما يمكن تسميته الإمبريالية العالمية.

١- في طبيعة النص الربيعي:

كُتِبَ حامد ربيع نصوص حية، تختلف كثيرًا عن السائد في الكتابة في مجال العلوم السياسية، فالسائد هو تطبيق مناهج، ليست جافّة فحسب، ولكنها شبه ميّنة، بمعنى أنها لا تسعى إلى إحداث تغيير في الواقع، أو تحقيق إصلاح، وليست موجّهة تحديدًا إلى قارئ معين أو فاعل سياسي بعينه، فهي في النهاية جهدٌ بحثيٌّ منفصلٌ إلى حدٍ كبير عن (التأثير في) الواقع. فنصوص ربيع كلها موجّهة إلى الزعماء والقادة، الذين تأمل فهم خيرًا، أو إلى الجيل القادم الذي استفتح حامد ربيع كلّ مقال في كتابه ساطلٌ عربيًا بتوجيه الحديث إليه، فكان يكثرُ دائمًا من قول يا بني. وحامد ربيع يؤكّد على أن العلم المنفصل عن العمل هو علم لا نفع فيه، ولا حاجة لنا به؛ ومن ثمّ يؤكّد على ضرورة الربط بين العلم والنفع، مصداقًا للدعاء المأثور "اللهم ارزقنا علمًا نافعًا، وعملاً متقبلاً". إذن، نصوص حامد ربيع حيّة وهادفة وموجّهة تسعى لتغييرٍ سياسيٍّ معيّن.

وُعدَّت كتابات حامد ربيع بصفةٍ عامّة، وكتاباته عن "السياسة البترولية" بصفة خاصّة فيها الكثير من الفائدة من ناحية «المنهج»، وربما تغيّرت الأمور عن وقت كتابته للتفاصيل التاريخية، إذ مرَّ ما يقربُ من نصف قرن على وقت كتابتها، فالواقع تغيّر إلى حدٍّ كبيرٍ فيما يخصّ إنتاج البترول واستغلاله، وبالتالي فالشيء المهمُّ في الكتّابين هو المنهج الحركي الذي تحدّث عنه حامد ربيع. إذ أراد أن يُساهم القادة العرب ببترولهم أو

بترول دولهم في تحرير الأرض المحتلة، وفي توحيد السياسة العربية في هذا المجال لتحقيق القوة. ومع ذلك لا يتّضح من النصّ الذي أمامنا إن كان هو مقتنعاً بأن هذا الهدف يشترك فيه مع هؤلاء الزعماء أم أن الهدف منه هو فضّح سياستهم التي هي نقيض لهذه الأهداف لجمهرة الشعوب العربية؟

وإذا افترضنا صحة الخيار الأول، سيشعر القارئ من لغة بعض المقالات الموجّهة للحكّام أن صاحبها ربما كان يعيش في عالم آخر، وأنه لا يدرك المقاصد الحقيقية (أو أنه أحسن الظن فيها أكثر من اللازم) لكثيرٍ من النظم التي تسعى بشكلٍ أو بآخر للحفاظ على وجودها أكثر من تحقيق أهدافٍ جمعيّةٍ للأمة العربية أو حتى لدوائرٍ أوسع من ذواتها. وهذه إشكالية تؤكّد على السؤال التالي: هل فعلاً كان يوجّه هذا الخطاب على أمل حقيقي بأن يتحرّك الزعماء العرب لتحرير الأرض المحتلة أم لا؟

ولكن ما يُرجّح حقيقة التذبذب في هذا الجانب لدى حامد ربيع وقت كتابته لهذه الرسائل، هو قوله في فترات متأخّرة في حياته، في إحدى الرسائل المهمّة التي كانت موجّهة لأحد تلاميذه، ما مضمونه أنه: كان في بداية حياته لديه أفكار وطموحات كبيرة في عالم الفكر والسياسة والحركة، وكان يهدف إلى إحداث تغيّرات كبرى في واقعه، ولكن في مرحلة لاحقة، أصبحت كل أمانيه أن يكون قد ساهم في تحريك الواقع لعدّة سنتيمترات نحو الأفضل.

ومع ذلك، يبقى جزء كبير من كتابات حامد ربيع بمثابة تنظير Theorization، حتى في السياسة البترولية رغم أن كتاباته كانت في واقع مغاير، لكنه تحدّث في جزءٍ كبيرٍ منها عن أشياء لا يزال الواقع (واقعنا) يبحث عنها، فكلامه عن الوحدة العربية، وسياستها، والمقولات العامة التي يتكلّم فيها في إطار الوحدة هي بمثابة فرضيّات يمكن أن نقوم بدراسات للتأكّد من مدى صدقيّتها في الواقع، ومن أمثلتها: أن الوحدة نوع من الصراع بين مبدأي التكامل والحرية، وبين التضامن وعدم التبعية، والوحدة ليست تلقائيّة ولا مفروضة، وهذه مقولات عامّة قابلةٌ للتفكير فيها، وفي تطبيقاتها.

٢- الفكر القومي عند حامد ربيع وإشكالية العلاقة بين العروبة والإسلام:

وفقاً لبعض الآراء التي طُرحت في اللقاء، حاول د. حامد ربيع في كثير من كتاباته أن يُسقط مفهوم القومية، هذا المفهوم الحدائي على واقع (ما قبل) حدائي، بشكل تعودنا عليه من معظم المفكرين الحدائيين؛ فعندما يكتب أن القومية ممتدة لما قبل ألفي عام، وأنها موجودة قبل ظهور الإسلام، هذا القول كان فيه تحيُّز لتصوراته عن القومية العربية، باعتبار أنها أفضل الأيديولوجيات.

وهو ما أوقع د. حامد ربيع -وفقاً لهذا الرأي- في شبهة تناقض؛ ففي حين كان ينتقد الفكر الغربي في كثير من المواضع، كان أيضاً في كثير من المواضع الأخرى متأثراً جداً بالفكر (الغربي) فيما يتعلّق بالفكر القومي تحديداً، خاصة بالمفكر الألماني فيخته، ويضرب الأمثلة بالثورة الفرنسية، رغم اختلاف الواقع والتطور الأوروبي القومي إلى حدٍ كبير عن مسار التطوُّر في الحضارة الإسلامية. وقد حاول ربيع أن يقرأ التطوُّر الإسلامي بالأخص في مراحلهِ الأخيرة من هذا المنظور القومي، فعمد إلى إسقاطات في غير محلِّها على دولة المماليك، والعثمانيين.

ومع ذلك وَجَّهنا ربيع إلى البحث في حضارتنا وفي تاريخنا، وهو نفسه بدأ في هذا البحث، بكتابه (تحقيق) «سلوك المالك في تدبير الممالك»، الذي استفاد منه تلامذته في تحليل التاريخ الإسلامي والتراث، ليصلوا إلى نتائج مغايرة لما وصل إليها حامد ربيع، بل إن ما وصل إليه هو في «سلوك المالك» مغاير لما وصل إليه في «سوف أظل عربياً» فيما يتعلّق بالقومية العربية، فكانت هناك فكرة مختلفة تماماً عن الفكرة القومية، التي حاول د. حامد ربيع بشئٍ الطرق أن ينفي عنها صفة العنصرية، رغم أن العنصرية والقومية صنوان؛ فالقومية التي تفترض أن شعباً من الشعوب له خصائص مميزة، وأنه أفضل من الشعوب الأخرى، تُعدُّ العنصرية أحد مكُوناتها وجزءاً في بنائها الفكري. وقد ذكر د. حامد ربيع نفيًا لوصف القومية العربية بالعنصرية، أن ظهور العنصرية في الفكر القومي العربي ليس إلا نتيجة التأثر بالفكر الغربي، والحقيقة أن ظهور فكرة القومية العربية هي كُلُّها متأثرة بالفكر الغربي وليس فقط الجانب العنصري في الفكر

القومي العربي هو الذي تأثر بالغرب.

إن منطلق رؤية حامد ربيع للقومية العربية بأنها ليست عنصرية، هو أنه تحدّث أكثر عن الوحدة العربية، أو التكتّل العربي، أو الكيفيّة التي تجعل من خلالها العرب وحدة وقوّة متكثّلة، وقوة تفاوضيّة دوليّة، ولذلك هو نفى عنها مبدأ العنصرية؛ لأنه لا يُطالب بالقومية العربية لأجل التفوّق على الآخرين أو التفرد عنهم، وإنما لأجل حماية مصالحنا والدفاع عن أنفسنا وإثبات دورنا ووظيفتنا الحضارية. فهو عندما تحدّث عن مفهوم العنصرية السياسية في كتابه ساطلٌ عربيّاً، وعن نماذجها التاريخيّة، أشار إلى أن هناك ثلاثة أنماط مورست في ظلّها العنصرية: النمط الأولي تمثّل في اللامبالاة وعدم الاهتمام بالآخرين، والثاني تجسّد في التأكيد على مبدأ التفوّق، أما النمط الثالث فظهر في الحق في قيادة الآخرين، ولأن القومية العربية لا تسعى لأيّ من هذه الأهداف الثلاثة، فهي ليست عنصرية. ولكن القول بتطابق القومية مع الوحدة، ليس دقيقاً دائماً؛ وحامد ربيع نفسه، أكّد على أن الوحدة قد تحقّقت على أيدي غير قوميين، وقد تتحقّق لأهدافٍ غير قومية، ولمصالح سياسيّين انتهازيّين، كانوا يستخدمون القومية لخدمة مصالحهم. ولعلّ تناول الفكر القومي العربي لدى حامد ربيع كان فيه تأثّر بخلفيّته العلمية، وبسياقات المرحلة الزمنية التي عاش فيها؛ لأنه أتى من خلفيّة دراسة العلوم السياسية الحديثة، ومن خلفيّة الدراسة في الغرب، ورغم قراءته في التراث، وارتباطه العاطفي والوجداني بالإسلام، فإنه ظلّ متأثراً بما تعلّمه في الغرب، وبنشأته في ظلّ العلوم الاجتماعية التي كانت امتداداً لنشأتها في الغرب، فحتى وقتٍ قريبٍ لم تكن هناك مدرسة أصيلة لتدريس العلوم الاجتماعية في العالم العربي من منظور حضاري أو إسلامي (العلوم الاجتماعية الحضارية التي تنبع من بيئتنا الحضارية). فالدكتور حامد ربيع، باعتبار أنه مفكّر ابن مرحلته، كان متأثراً بنموذج جمال عبد الناصر، ومن ثمّ يلزم قراءة حامد ربيع في سياق هذه المرحلة وفي إطار هذا التأثير، فالقيم التي يعبر عنها جمال عبد الناصر، هي القيم التي دافع عنها حامد ربيع من ناحية القومية والوحدة وما إلى ذلك.

ومن ثَمَّ يمكن تفهّم الكثير من الأطروحات التي جاء بها ربيع، ومنها دفاعه عن العراق، باعتبار أنها بطلّة (لديها الحق) في الحرب العراقية - الإيرانية رغم ظهور مطامع شخصيّة وحزبيّة من جانب حزب البعث (العراقي)، في وقت كان هناك دَفْعٌ باتجاه التفكيك، وتحدّث الدكتور حامد ربيع عن الأفكار التي تُبْعِدُ بعض العرب عن بعض مثل الفرعونية المصرية، وكان الفعل المضاد هو التأكيد على القومية العربية، باعتبارها الشيء الوحيد الذي يبدو أنه منقذٌ من هذا الضلال الحاصل في الفكر الوطني، والسلوك، النابع من تفضيل كلّ دولة لمصالحها الضيّقة دون مصالح الأمة، فتحدّث أكثر من مرة عن الدولة القائد ودورها في تحقيق الوحدة العربية.

لذا، فالفكر العروبي عند ربيع غير مستغرب؛ لأنه كان منتشرًا في عصره وزمنه، ولكن العروبية المنتشرة في ذلك الوقت ليست هي العروبيّة التي انتشرت في فترات لاحقة على حامد ربيع، التي صاحبها هذا المستوى المتديّن من الأحزاب والمفكرين "القوميين"، وإنما كانت فكرًا محترمًا قديمًا مع مفكرين من أمثال ساطع الحصري وغيره، والعلامة محمد المبارك في كتابه (الأمة العربية في أزمة تحقيق الذات)، الذي حُورب عليه في وقتها، ولكنه كان كتابًا مهمًا، وكان عندهم فكر إسلامي كبير. ولعلّ ما يمكن أن نقوله في هذا الصدد، أن كتّاب الفكر القومي على طريقة حامد ربيع والحصري والمبارك لو كانوا موجودين لفترات لاحقة على زماهم لتراجعوا عن هذه النظريات بشأن العروبة؛ لأن العرب حكمًا ومحكومين خذلوا المشاريع الكبرى هذه. كما أن النظريات تستنفد مع الوقت، والتنظيرات التي جاءوا بها كلها تنظيرات غلوية، وإن كان حامد ربيع في أواخر حياته كان يكتب لرجل الشارع العادي، ويلزم أن نبدأ من حيث انتهى؛ من قضية القوة الناعمة، لأن الكلام وفقًا للسقف الكبير، وطريقة التفكير الشمولي، والتنظيرات الكبرى (من وصائية) لم تنفع في السابق، ولن تنفع في الوقت الحالي، وإنما عينا التحرك على مستويات أكثر جزئيّة، ومن هنا يمكن أن نغيّر أكثر.

ومع كلّ ذلك، يُلاحظ تطوّر فكر الدكتور حامد ربيع ليس بصفة عامة وحسب، ولكن خلال هذا العام الذي كتب فيه هذه المقالات المختلفة، التي يبدو فيها أن الدكتور حامد

ربيع كان يتقدّم رويدًا رويدًا في اتجاه دراسة التراث الإسلامي، والاهتمام بالكتابات الفكرية الإسلامية القديمة، فبينما بدأ المقالات بالحديث عن العروبة والإسلامية من منطلق أن فكرة "الوحدة" الإسلامية يستخدمها البعض (تُستخدم) في التشويش على الفكرة العربية، وأنها أحد أدوات الاستعمار لمحاربة القومية العربية، نجده في آخر مقالة يتحدّث عن أن الإسلام والقيم الإسلامية هي الروح، والعروبة هي الجسد، وأن الإسلام وظيفية، وأن العروبة هي القيادة، وأن المشكلة تحدث عندما تنفصل القيادة عن الوظيفة، فالقيادة تصبح ضالّة إذا فقدت الروح والوظيفة، وهذا حدث عندما انفصلت العروبة عن الإسلام في التاريخ الإسلامي، وكذلك يرى إذا انفصل الإسلام عن العروبة لا يستطيع أن يحقّق وظيفته؛ لأن القيادة عربية بالأساس، وهذا هو الدور الذي كلّفت العناية الإلهية العرب القيام به. فهذا التحوّل الذي نجده مع المستشار طارق البشري، هو موجود كذلك مع الدكتور حامد ربيع.

ومن دَرَسَ تطوّر فكر حامد ربيع إلى ضرورة معالجة قضايا الفكر والواقع، والتعاطي مع تطوّراتها، والتغيير في طريقة تفكير التنظيمات الإسلامية، حتى لا يكون التفكير بمنطق «الحكومة تسيطر» في مواجهة «التنظيم يُسيطر»؛ ولكن يلزم النظر إلى المشتركات بين الجميع، ويكون أساس العلاقات قائمًا على ما نتّفق عليه. ومن ذلك أيضًا، يلزم الانفتاح على المفكرين الغربيين، خصوصًا من الجهة الليبرالية، من أمثال كارل بوبر، وجون رولز، وأشعيا برلين، وبرتراند راسل، بفتح وسائل للحوار مع أفكارهم وتبادل المعرفة. ولذلك من المهم التفكير في القضايا السياسية بطريقة خارج الصندوق، وحتى بالنسبة للقضية الصهيونية، هل نحن الآن حين ننظر للمقاومة، هل بالضرورة نستمرّ على ذات الخطاب الإسلامي الذي جاءته العدوى من التيارات الشيوعية؛ ذلك الخطاب الشعراطي الذي لا يملك شيئًا يقدّمه للواقع سوى الخطب الرنانة؟ ومن ثمّ يتوجّب علينا أن ندرس مشروع المغرب (طريقة المغرب العربي في التعامل مع إسرائيل)؛ فحزب العدالة والتنمية كان له أسلوبٌ مغايرٌ عن الأسلوب الخطابي؛ إذ آمنوا بالعدل، ولم يؤمنوا بالعمالة، وشتّان بين الاثنين، والمُقترح أن نستفيد من تنظيرات

د. حامد ربيع وغيره، لكن مع إجراء نوع من التعديلات، وبالأخص أنها كلها -من وجهة نظر البعض- تسعى إلى تغيير الفكر الشمولي، الذي يكون قومياً أحياناً، وأحياناً أخرى يكون إسلامياً، مع التفكير بطريقة التغيرات الجزئية والتعديلات البسيطة.

ومع ذلك، يشير أحد الآراء إلى أن الفكرة العروبية بشكل عام لا زالت موجودة في النظر إلى العربي خاصة في بلدان أطراف العالم الإسلامي التي تميّز بين العربي وغير العربي، وعندها إيمان كبير بالعربي ودوره. ولذا مساحة العروبة هي مساحة مهمة جداً، وهي عليها مهمة كبيرة في حمل الرسالة، وذلك انطلاقاً من خبرة الاحتكاك بالواقع. والإنسان يتطور في حالة أنه يشتبك اشتباكاً حقيقياً من الواقع، وعلى الباحثين أن يخضعوا أنفسهم لتطورات الواقع؛ فالواقع هو مدرسة كبيرة، وأحياناً يكون الإنسان مقتنعاً بقناعات كثيرة، ويجد عكسها تماماً هو الموجود في الواقع.

ولذلك عند التعامل مع فكر حامد ربيع أو أي مفكر من أعلام الأمة، يمكن الانطلاق من جملة قالها المستشار طارق البشري: "...أخذها مذهباً، ولكن نستعين بالمنهج"; وذلك عند حديثه عن الوهابية والتعامل مع التراث، فنحن لا ندرس أفكار د. حامد ربيع على أساس أنها بحد ذاتها (مذهباً) واجب الاتباع، ولكن لنرى فيها تفاعل هذا المفكر مع الواقع وتطور أفكاره؛ لأن في النهاية المطلوب هو استيعاب هذه الأفكار. فمثلاً هذا التأثير (بالقومية العربية) نجد أنه لم يحدث لحامد ربيع بمفرده، بل كان أكثر من نظام سياسي قائماً عليها، وبالتالي كانت أفكاره أقرب إلى هذه الفكرة ومشتبكة معها، أما لو كان ممن نشؤوا في واقع يتحدّث عن الإسلام والأمة الإسلامية، وأن الواقع والمرجعية تفرض الاهتمام بهذا الدائرة ربما كان اهتمامه مختلف عن بدايته. وهذه كانت سمة من تشكّلوا فكرياً في الخمسينيات والستينيات، كان لهم تفاعل مع الأفكار المحيطة الذائعة، فمنهم من تحدّث عن الاشتراكية، واشتراكية الإسلام مثل الشيخ مصطفى السباعي، ومنهم من استفاد من الفاشية واعتبرها شيئاً مفيداً لتطوير الإسلامية، ومنهم من تشابهت أطروحاته مع مفكرين آخرين مثل التشابه بين سيد قطب في كتابه (ما العمل؟) وماركس. والدرس هنا، هو أن الباحث عندما يأتي للتفكير في أفكار مفكرين عاشوا في

سياقات مختلفة أن يفهم هذه السياقات وألا يجعل السياق الزمني الذي عاشه (الباحث) هو وحده المعيار والحاكم في أفكار أزمنة أخرى.

٣- علم تقديرات المواقف السياسية من منظور عروبي:

في الكتابات التي بين أيدينا يمكن أن نستخلص ما يمكن تسميته بـ "علم تقديرات المواقف السياسية" من منظور عروبي؛ لأن د. حامد ربيع يبدأ فيُعرِّف فيها العروبة نفسها على أنها: ذلك الرداء الفكري الذي يغطّي ويفسّر كل ما له صلة بعلاقة من يقيم على الأرض العربية بذلك الوجود المعنوي المجرد. ويعرف من هو القومي ومن هو غير ذلك، ويعرف المواقف والمدرجات، وآليات التعامل معها.

وقد وضع ربيع خماسية لتقديرات المواقف السياسية مهمّة خاصة عند التعامل مع العدو، هي:

١- التمييز بين عناصر القوة والضعف في الموقف السياسي.

٢- استغلال عناصر القوة إلى حدها الأقصى.

٣- شل عناصر الضعف الذاتية وتحويلها إلى مصادر قوة.

٤- استغلال عناصر ضعف الخصم.

٥- تحويل عناصر القوة لدى الخصم إلى عناصر ضعف.

كما قدّم حامد ربيع تعريفاً للسياسة فيه إفادة للمشغلين في هذا الميدان قوامه أن: السياسة هي أن تقوم وتقع ثم تسقط وتسقط، ولكنك تعود دائماً في كل مرة لتقف على أقدامك من جديد وتبدأ المسيرة من جديد، حتى لو استندت إلى خصمك لتعود منتصب القامة لتستمر في قصة الكفاح، تكتب فيها صفحة أخرى بقوة ثباتك، وبصدق إيمانك... تعلّم من الخبرة، هذا جوهر العمل السياسي. وفي هذا التعريف استمرار للروح النضالية والكفاحية في كتابات د. حامد ربيع، والذي يؤكّد أن كتاباته نصوصٌ حيّة.

٤- العلاقة بين المثقف والسلطة:

من الموضوعات المهمة التي يمكن أن تُناقش في إطار خبرة حامد ربيع هي العلاقة ما بين المثقف المستقل والسلطة. فمن الأشياء التي نستنتجها من تجربة حامد ربيع وغيره في ذلك أن العلاقة بين المثقف والحاكم لا تنتهي بشيءٍ سويٍّ، ولا تجعل فكر المثقف يستفيد في نهايته؛ فمالك بن نبي -مثلاً- كان يمد الجسور، وكان يرسل رسائل للدعوة للاستفادة من فكره، ولكن انتهى الأمر بضعف الاستفادة من فكره، حتى عندما رجع إلى الجزائر وتولى وزارة التعليم العالي، تولى لفترة بسيطة جداً، أما حامد ربيع نفسه فانهى الأمر بقتله، وكذلك سيد قطب الذي كانت علاقته قوية بسلطة الثورة في بدايتها، ولكن انتهت العلاقة بإعدامه. نموذج آخر هو د. أحمد كمال أبو المجد كانت صلته ممتدة بالأنظمة السياسية، وخاصة في مرحلة السادات، فكسبوا هذا المفكر لصالحهم، ولم يستفد منه العامة أو جمهور الباحثين. ومن هنا يأتي السؤال: كيف تكون العلاقة سوية بين المفكر المستقل والسلطة؟ وكيف تكون هذه العلاقة نافعة للأمة أو حتى للمثقف وفكره؟

على الجانب الآخر، يمكن أن نتحدث عن علم الحركة، فمعظم الحركة في بلداننا تتحرك بلا علم وبلا هدى، وهذا ليس ناتجاً عن غياب المفكرين الذين يقدمون المنهج، بالعكس لدينا مفكرين كبار، فالمستشار البشري طرح أفكاراً كبيرة ومهمة يمكن للحركة أن تستفيد منها، ولكنهم كانوا يستفيدون من مجموعة أخرى لديهم صوت أعلى، فمثلاً انتشر بين أبناء الحركة الإسلامية مفاهيم سيد قطب عن الحاكمية والجاهلية، في مقابل ضعف الاهتمام بمفاهيم الاستعمار والقابلية للاستعمار لمالك بن نبي، والتي ركّز عليها في مشروعه. وهنا يأتي السؤال المهم: لماذا يحدث التجاهل من أنظمة الحكم والحركيين والمعارضة للمفكرين؟ ولماذا لا يهتمون بالفكر العميق؟

٥- سوف أظل عربياً.. الثوابت والمتغيرات من واقع حامد ربيع إلى واقعنا:

يعبر د. حامد ربيع (تحت هذا العنوان) تعبيراً قوياً عن انتمائه وعن قناعاته الأيديولوجية وعن تحيزه بشكل واضح للقومية العربية، وبغض النظر عن هذه

الأيديولوجية تحديداً، فمثل هذا الانتماء يغيب كثيراً عن المحللين، بما في ذلك المحللين المنتمين فعلياً، فكثيرٌ منهم يُخفون انتماءاتهم، أما د. حامد ربيع فكان يجهر بانتمائه، ولا يخشى من هذا الجهر، وقد دفع ثمن هذا الجهر، ربما غالياً، في المعاملة القاسية التي عُوِّمل بها في مصر ودفعته للذهاب إلى العراق، ثم حتى بعد عودته لمصر، وهناك شكوك حول أسباب وفاته، لكنه مع ذلك كان شجاعاً، وكان جريئاً؛ يجهر بانتماءاته ويدافع عنها.

وجاء هذا التعبير، بخلاف العنوان الذي كان يوحي أن فيه تأثيراً عاطفياً (طغيان للعاطفة على العقل)، بأسلوب شديد التأثير باللغة المنطقية، فعندما يطرح ربيع أيّ موضوع، فإنه يطرح أولاً عدّة مقدّمات للحديث عن الموضوع، ثمّ يذكّرنا دومًا بجوهر القضية، ولا تهابه التفريعات أو التفاصيل المختلفة حولها، ثمّ بعد ذلك يخلص إلى مجموعة من النتائج، وهذه مصطلحات لها دلالاتها في علم المنطق.

وقد عبّر حامد ربيع عن هذا المزج في كتابه بلغةً فريدةً أظهر فيها قدرته على رسم اللوحات، فهو لم يكن يكتب فحسب، وإنما يرسم لوحات، فعندما تكلم عن العربي، على سبيل المثال، استحضر خمسةً عناصرٍ أساسيةً: الوادي - الجمل - النخلة - الحصان - الواحة، وأخذ يشرح كل واحدة، وكأنه يرسم لوحات فنية جميلة.

وكان لدى حامد ربيع مجموعة من القضايا والمسائل التي طرحها، مثّلت ثوابت في عصره وطرحه، منها مسألة الصديق والعدو التي كانت واضحةً وفيها درجة من درجات الاستقرار في وقته متمثلة في: إسرائيل، والسياسات الغربية، وحتى السياسات الفارسية التي تحاول أن تخترق النطاق العربي والإسلامي إمّا بطائفية وإما بقومية مضادة، وكان هناك درجة من درجات الاستقرار في قراءة هذه الأعمدة الكبيرة: قضية الاستقلال وإلى من تُوجّه، والنظر إلى الذات، والمراوحة بين الذات والوحدة، والوحدة والتعدد، والأسلحة والأدوات المستعملة بما في ذلك البترول، لكن الآن الثوابت هي التي تغيّرت، فتعاملُ القادة في دولنا مع البترول في إطار دبلوماسية التبعية هو الذي استقرّ، أمّا قضايا الاستقلال والاستعمار فأصبحت وجهات نظر، وقضايا الصديق والعدو في مهبّ

الرَّيْح. فلماذا انقلب العرب رأساً على عقب؟؛ قضية البترول يمكن أن تكشف هذه المسألة.

بالنسبة لمصر في هذا الوقت لدينا قضايا بترولية خطيرة (بعد اكتشافات غاز شرق المتوسط)، تدور حول التصنيع والتنقيب واستخدام الفوائض المتعلقة بالغاز، وكيف أصبح التعامل مع الإسرائيلي بمنطق: "جبنا جون"، ثم فتحنا الممر في تيران وصنافير (والبترول والممرات قضايا استراتيجية كبرى)، وكذلك يشتد الصراع على البترول في ليبيا. بالنسبة للجزائر وقطر فوضعهما على المحك في ظل الحرب الروسية - الأوكرانية الدائرة، وكذلك الخليج منذ بداية اكتشافات النفط، أما العراق فجري التعامل مع ثرواته من "منطق الغذاء مقابل البترول"، وأخيراً لبنان، التي تتوقف استفادتها من اكتشافات الغاز القريبة منها في البحر المتوسط على ترسيم حدودها مع إسرائيل، فتحول بذلك البترول (النفط) من سلاح في أيدينا - كما كان ينظر له حامد ربيع - إلى سلاح في أعناقنا، وَقُطِعَتْ أَمْتُنَا من هذا المدخل؛ لتتأكد الكلمة التي تقول: إن السلاح إما أن يكون لك أو يكون عليك، وسلاحك إن لم تستعمله وتُحَسِّنْ توظيفه، وَظُفَّتْ أنت به لأجل مصلحة الآخرين، أو وَظَّفَ نفسُ السلاح هذا في مضرَّتكَ.

والحل إذن، في العودة مرة أخرى لإعادة ترتيب الثوابت تحت عنوان "سوف أظل عربياً" بهذا العمق الحضاري الذي يقديمه حامد ربيع، الذي في آخر مقالته أعرب عن العروبة ببُعدها الحضاري، وليس عن الحضارة بإطارها العربي. هذا ما نحتاج إليه عند الاستفادة من حامد ربيع، هو أنني فعلاً سأظل مصرياً، سأظل عربياً، في هذا الإطار الإسلامي الرُخْبَ الإنساني العظيم.

وهو ما يجعلنا نطرح أسئلة دائماً حول: ما هي الأدوات التي جَدَّتْ لنا غير تلك الأسلحة التي أصبحت فاسدة؟ هل هناك أدوات أخرى بأيدي الشعوب والقوى الشعبية المحافظة على الثوابت لكي تستخدمها للخروج من أَسْرِ الواقع؟ هذه الأسئلة يمكن أن تُطرح على المنهجية الموروثة عن حامد ربيع وبها.

أمّا عن المسائل التي طرحها حامد ربيع، وكانت مرتبطة بواقعه، وهي ما يتعلّق بأمن

البحر المتوسط وأمن أوروبا، فأشار حامد ربيع إلى أن أمن أوروبا لن يتحقق إلا باستقرار أمن البحر المتوسط، وهذا بدوره لن يتحقق إلا بإخراج القوى الدخيلة على المنطقة، وكان ذلك مقبولا في ظل الظروف السياسية التي كُتبت فيها هذه الكتب، وتحديدًا فترة الانفراج الدولي التي شهدتها العالم نتيجة الانفراجة في العلاقات بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي، فكما هو معروف تنقسم الحرب الباردة إلى عدّة مراحل؛ فالمرحلة الأولى كانت صراع التكتلات الصارمة (غير المرنة) والتي استمرّت حتى الأزمة الكوبية عام ١٩٦٢، وبعد ذلك بدأ يحدث نوع من الانفراجة في العلاقات، فأصبح هناك حديث عن محاولة بناء تعاون بين القطبين، والتوصّل لاتفاقيات لنزع التسلّح وما إلى آخره في ظلّ هذه الأجواء التي سادت معظم فترة السبعينات، والتي أصبح فيها نوع من التمايز بين الموقف الأوروبي والموقف الأمريكي، وبين الموقف الصيني والموقف السوفيتي، وأصبحت التكتلات مرنة. ويمكن في هذا السياق فهم الديجولية على أنها نزعة استقلالية "للتحرّر" من الضغوط الأمريكية، وفهم كلام د. حامد ربيع على أن أمن أوروبا يحب أن ينفصل عن أمن الأطلسي وأمن الولايات المتحدة.

وهذا مثال جيّد في الإشارة إلى أن هناك وقائع تغيّرت، ومنها ما يتعلّق بالأمن الأوروبي الذي أصبح الآن أكثر التصاقًا بالأمن والمصالح الأمريكية، وخاصة في ظلّ الحرب الروسية - الأوكرانية، وهذا الظرف مختلف تمامًا عن الظرف الذي كُتب فيه الكتابان عن السياسة البترولية، فأوروبا الآن رغم أنها تبدو أكثر وحدة ممّا كانت عليه في الستينيات والسبعينيات فإنها أكثر التصاقًا بالولايات المتحدة من الناحية الاستراتيجية؛ وبالتالي فإن الحديث عن مصالح أوروبية منفصلة عن المصالح الأمريكية قد يكون نوعًا من الوهم.

ومن المسائل المهمّة أيضًا التي توقّف عندها المتداخلين في اللقاء، هو الحديث بلغة الملكية بالقول: بترولنا وسلاحنا، فقد يكون في ذلك خداع لأنفسنا، أو وهم لها بأن هذه أسلحتنا وأدواتنا، وهو ما يدفع للبحث عن مستوى أصغر في التحليل micro more، نعم كلنا عرب، ولكن ليس لدينا بترول ولا سلاح، ولكن الحديث عن طرف آخر، هو من

يملك السلاح والبترول يستخدمه لتحقيق مصالح ليست بالضرورة (مصالحنا)؛ لأن الطرف هذا لديه مصالح غير المصالح التي تعبّر عن الأمة العربية أو العالم الإسلامي؛ فالدكتور حامد ربيع في زمانه، يتحدث ويكأن كلّ العرب كيان واحد، ولكن ربما من الأشياء التي تعلّمها فيما بعد أن ذلك ليس صحيحًا. وربما اتّضح ذلك من انتقاده للقدافي، وحافظ الأسد؛ لأنهم كانوا من الكبار الذين رفعوا شعارات القومية والوحدة، واتّضح أن لهم مصالح أخرى، فاتّهمهم ربيع بالعمالة للغرب، وتفكيك الجسد العربي، وما إلى ذلك. لذا فإن من المهم أن يكون الباحث والمفكر على دراية كافية بمن معه، ومن عليه، ومن يقف موقف الحياد، وكيف يمكن أن يستفيد من هذا الفهم في تحقيق المصالح التي يدفع بها لصالح أمّته.

خلاصات:

- إن فكر د. حامد ربيع ومجالات اهتمامه، يمكن تمثيلها في مثلث متساوي الأضلاع: ضلعه الأول العروبة، وضلعه الثاني الصهيونية، أما ضلعه الثالث فهو التنظيرات السياسية.

- أرشدنا د. حامد ربيع إلى طريق دراسة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، وأنّ هناك منطقتين مختلفتين في تطوّر الحضارة الإسلامية يوصّلنا إلى أفكار مختلفة عن الفكر القومي التي اقتبسناها بشكل أو بآخر من الفكر الغربي، رغم ما طرحه هو ذاته في هذه الكتب عن القومية العربية.

- رغم كلّ التغيّرات التي حدثت في الواقع، وفي أسلحة الأمّة، وما جرى عليها من تفتيت وتقطيع، فإنه ما زال يحدونا الأمل بالحديث بصيغة بترونا وسلاحنا وممرّاتنا، على الأقل من جانب المؤمنين بهذه الأمّة وبمصالحها، وبحقوقها، وبمقدّراتها، الذين لا يزالون يقولون عن أرض فلسطين: أرضنا، وعن العروبة: عروبتنا، وعن الإسلام: إسلامنا، وإن تخلّى عنهم من تخلّى، سيبقون هكذا ولو وصل الأمر إلى أن يكون كلّ واحدٍ منهم بمفرده، مصداقًا للأثر: "الجماعة ما وافق الحق ولو كنت وحدك"، فإن كانت ممرّاتنا كلها الآن محتلة في الخليج وباب المندب وجبل طارق بشكل من الأشكال، ولكن لا زال احتلالها لا

يمنعنا من أن نستمرّ نذكرها بأنها ممراتنا وأننا نملكها، وإن لم نكن نحوزها ونسيطر عليها، وإن لم تكن في قبضتنا، ولكن هي في حق ملكيتنا من حيث الحق وواجب استعادته.

- ليس من المفترض أن نكون مستغرقين داخل إطار الكتب المقروءة وحسب. ومع ذلك نحن بحاجة إلى تدقيق النظر في المقروء.

- يوجد فارق بين وظيفة المفكر والسياسي، فالأخير يحاول أن يستغلّ الخلاف بين أعدائه وأصدقائه لتحقيق مصالحه، أمّا المفكر والباحث فهو المعنيّ بقراءة التغيّرات في المصالح والسياسات.

- لا ينبغي أن نقف عند أيّ من المفكرين، مهما زاد فضله، فالواقع يتطوّر بشدّة، لذا نستفيد من فكرهم من دون الاستغناء عن الثوابت، ومن ثمّ نستوعب، ونتجاوز، ولا نقع في أسر فكر أحد.

- من السّنن أن من كان مؤمناً بفكرة معيّنة، يجعل الله له امتداداً وأثراً، خاصة لو كانت أفكاره نضالية. فأفكار حامد ربيع والمستشار البشري تُدرس في كافة أنحاء العالم الإسلامي، ربما أكثر من مصر.

- تحقيق وظيفة نشر الإسلام لا يتطلّب دعاءً بالمعنى التقليدي، أو مجرد موظفين لنشر الدعوة، بل إن هناك شواهد عن أناس غير متعمّقين في العلوم الشرعية كان لهم تأثير أكبر ممّن كانوا موظفين تقليديّين لنشر الدعوة.

- من المهم أن تكون هناك دراسات تحليليّة لكتابات حامد ربيع؛ تُعمّق وتزيد الاستفادة من تراثه وكتاباته.

العطاء الفكري والعملي للأستاذ الدكتور جمال الدين عطية

مقدمة:

الدكتور جمال الدين عطية هو عَلمٌ من الأعلام الأخفياء الأتقياء المجاهدين في العديد من الميادين، فميادين المجاهدين هي فروض الكفايات المنوطة بالأمة كلها، حيث إنه إذا كان هناك فرض من فروض الكفايات غير مَأْتِيٍّ على الجادة، تحمّلت الأمة كلّها إثم عدم تحقيقه إلّا من حاول ومن سعى.

ومن أهمّ أركان وأبواب سياسة شؤون الأمة كذلك توسعة الميدان، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾. ولنلاحظ أن "سُبُلَنَا" جمعٌ له دلالة: وهو أنّ داخل سبيل الله عز وجل الأوحاد الموحد سُبُلًا هي أيضًا لله تعالى، فمن كان في المقدمة فهو في المقدمة ومن كان في الساقية فهو في الساقية، وكلٌّ على ثغرٍ من ثغور الإسلام، وليحذر كلّ واحدٍ منا أن تُؤتَى أَمَّتُهُ من الثغر المرباط عليه، ثم كلّ ميسرٌ لما خلقه الله تعالى له، فمننا أهل العلم والقلم ومننا أهل السيف والأمر والعمل.

ومن أهمّ ثغور هذه الأمة علومها الشرعية، علم الشريعة بعموم، والفقّه بخصوص، وما يتّصل بهما من علوم عمران هذه الأمة، ومن أهمّ ثغور هذه الأمة أيضًا إنسانها وحقوق إنسانها، وعقل إنسانها، وكيف يعيش بين واقعه والمثال الإسلامي الذي يؤمن به. ومن أهمّ الثغور أيضًا عالم المال، وتحولاته الكثيرة ووسائله المعاصرة، مثل عالم المصارف والبنوك.

هذه الميادين المتعلقة بالشريعة والفقّه والتراث وأصول الفقّه والعلوم الإسلامية بعموم، والعلوم الاجتماعية من علوم الاقتصاد والاجتماع والسياسة وعلم الإعلام بخصوص، وأيضًا قضايا الأمة المختلفة عن المرأة وحقوق الإنسان، ثم قضية الاقتصاد الإسلامي وفي قلبها قضية البنوك، كلها ميادين قام فيها عالم من أهمّ علمائنا وعَلمٌ من أهمّ أعلامنا بدورٍ كبير، ومع ذلك لم يحظَ ولم يسعَ إلى الشهرة التي نالها كثيرٌ ممّن

ساعدهم هو -رحمه الله- على الشهرة.

هذا هو الدكتور جمال الدين عطية -رحمه الله- الذي رحل عن عالمنا عام ٢٠١٧.

ونتناول في هذه الصفحات قراءة في سيرته وأفكاره من خلال محورين أساسيين:

المحور الأول: سيرة ومسيرة د. جمال الدين عطية، والدروس المستفادة من رحلته الفكرية والعملية -عليه رحمة الله.

المحور الثاني: مناقشة لأهم أفكاره -رحمة الله عليه- في ضوء ما قرأناه من أعماله.

المحور الأول- سيرة ومسيرة د. جمال الدين عطية

١- أبرز محطات المسار

عاش الدكتور جمال الدين عطية حياة مليئة بالعلم والعمل لآخر لحظات حياته رحمه الله، نحو تسعين عامًا هداه الله فيها سبلاً كثيرة، تخرّج في الحقوق، ثم حصل على دبلوم الشريعة، ثم خرج من مصر في منتصف الخمسينيات ذاهباً إلى الكويت ثم إلى السويد حيث حصل على الدكتوراه عام ١٩٦٠، ثم عاد إلى الكويت ليعمل محامياً بها ثم أستاذًا جامعياً في الجامعة الليبية عام ١٩٧٣.

ليعود في السبعينيات إلى مصر ليؤسس مع آخرين بعض الشركات، ويضع بذرة لعمله الجاد "مجلة المسلم المعاصر"، بعدها سافر في الثمانينيات إلى لكسمبورج، حيث أشرف على تنفيذ مشروع مؤسسي إسلامي باسم "البنوك الإسلامية"، ثم عاد ليقود مكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي في القاهرة، قبل أن يسافر -رحمه الله- سفرًا وصفه بالمهم في حياته حين ذهب إلى قطر وتولّى عمادة كلية الشريعة، ثم في السبعين، قاد معلمة للفقهاء الإسلامي في جدة عشر سنين حيث أدار "معلمة زايد للفقهاء الإسلامي" حتى عام ٢٠١٣، ثم عاد إلى القاهرة ومكث فيها متفرغاً لإدارة مجلة "المسلم المعاصر"، وليقوم على بعض الأبحاث والمراجعات -رحمه الله- حتى عام ٢٠١٧.

وتجدر الإشارة إلى المجالات الأربعة الكبرى التي عُني بها د. جمال الدين عطية:

- العلوم الشرعية والإسلامية.
- الوصل بين العلوم الشرعية والعلوم الاجتماعية.
- العلوم الاجتماعية والقضايا المعاصرة من منظور إسلامي.
- الاقتصاد الإسلامي، وخاصة قضايا البنوك والعقود والمؤسسات الاقتصادية والإعلامية.

وتصنيف تراث الأستاذ على مستوى الكتب يصل لأربعين كتاباً أو أكثر في هذه المجالات التي انتقلت من الكليّ إلى الجزئيّ والمؤسّسي والمعايشي.

٢- أبرز سماته

عُرِفَ الدكتور جمال الدين عطية -رحمه الله- على المستوى الشخصي من المقرّبين له بالتواضع الشديد رغم كل هذا العلم والتجربة الواسعة والعميقة، وقد أثر في حياتهم عظيم الأثر، كان يخرج منه العلم سلساً سهلاً، ويستمتع إلى الصغير كأنه كبير. تعلّم منه تلاميذه -عبر نقاشهم معه وأحياناً معارضته على صغر سيّهم- أنّ العلم واسعة أبوابه ومظانه، قد نقرأ ونحفظ ونفهم ولكن ليس هذا هو المنتهى، فهناك دائماً فهم ثانٍ وفهم ثالث...

كما عُرِفَ عنه الفهم العميق، الذي قد لا يدرك القارئ مداه نتيجة بساطة وسلاسة طرحه؛ فهو في كتابه "الواقع والمثال" يتحدّث بسلاسة في قضايا خطيرة. وكانت ردوده دائماً بها احتواء بجانب العمق. وانطلاقاً من أن الأخلاق تُجسّد في الفكر؛ فقد نعرف أخلاقيات الشخص من خلال فكره وكتابات، حتى قبل أن نلتقي به، كذلك كان الدكتور جمال الدين عطية رحمه الله، فقد عُرِفَ عن الدكتور الفكر الراقى والسلوك القويم، كان هادئاً يُحسن الصمت، يتفكّر قبل الحديث. تجد فيه الاستقامة العلمية.

ينتهي د. جمال الدين عطية إلى مدرسة علمية زاوجت بين الواجب والواقع، وجمعت بين القانون والشرعية، ومن روّادها معه: المستشار طارق البشري، والأستاذ فهد

هويدي، والدكتور محمد سليم العوا، والدكتور محمد أحمد سراج، والدكتور محمد فتحي عثمان...، وبالطبع كان لرؤاد هذه المدرسة إضافة كبيرة في جهود تطوير الفكر الإسلامي والتأصيل للإسلام في العلوم الاجتماعية، وإن غلب القانون على بعضهم نتيجة للتخصُّص.

كان د. جمال الدين عطية من الشخصيات الجامعة كما كان المستشار طارق البشري، فكان فكره يبحث عن الجمع أكثر من الطرح، واستيعاب الآخر من منظور إسلامي. من هذا المنطلق الجامع كتب عن «المشروع الحضاري الوطني»، ووضع ثوابت للتوافق الوطني. ومما نلاحظ في هذا المشروع التشابه مع ما كتبه المستشار البشري في كتابه «التيار الأساسي للأمة».

وفي جانب الانفتاح على الآخر وقبوله، كان د. جمال الدين عطية يُعطي الفرصة للشباب، والحُجَّة عنده للفكرة وليس للمنصب ولا للشخص، فكان ينشر للباحثين الشباب وإن كانوا يخالفونه في الرأي ويشتبكون مع آرائه، حتى من الشيعة.

كان د. جمال الدين عطية متجذراً بشدة، فهو صاحب فكرة "الموسوعة الفقهية الكويتية" ولكن لم يُصَرِّح بهذا، ونسب الفضل لآخرين. فهو رحمه الله كان دؤوباً صاحب مشروع لنهاية حياته.

٣- مجلة "المسلم المعاصر" (١)

لم يأت اسم مجلة "المسلم المعاصر" من فراغ، فقد اشتبك الدكتور فيها مع الواقع، وناقش قضاياها، ففي الاقتصاد الإسلامي على سبيل المثال ناقش قضية البنوك، والبحث في إشكالية أنها ربوية، وفي قضية تطبيق الشريعة، رأى أن الشريعة ليست حدوداً فقط، وفي قضية الحركات الإسلامية، تحدّث عن ضرورة وجود نظرية إسلامية تهتمُّ بمأسسة مفهوم الشورى، وكيف تحكم هذه القيمة العليا الدولة والبيت وغير ذلك من المؤسسات، وأخذ على هذه الحركات عدم التخطيط للمستقبل بالقدر

(١) مجلة دورية محكمة، صدر أول عدد منها عام ١٩٧٤، للاطلاع عليها انظر موقع المجلة: <https://cutt.us/bXXiX>

المناسب، ونصح بالبُعد عن التعالي.

للدكتور جمال رأي كذلك في سعي الجماعات والحركات الإسلامية للسلطة، ذلك الرأي مفاده أن هذه الحركات والجماعات يمكن أن تمارس السياسة وتسعى للرشاد فيها أن تتحوّل لجماعة ضغط دون السعي للسلطة، علمًا أن من اهتمامات د. جمال المتعدّدة في هذا الإطار، الجانب الأخلاقي للحركة الإسلامية، والاهتمام بالجانب التربوي والبُعد عن الأنانية.

وُلدت من هذه المنطلقات فكرة "المسلم المعاصر" استجابةً لتحديات الواقع، فضلًا عن النقص الذي وجده د. جمال في الجوانب التربوية والفكرية للحركات الإسلامية ومن ضمنها "الإخوان المسلمين" التي كان عضوًا فيها قبل أن يتركها منذ الخمسينيات، ويظل في اشتباكه مع واقعه من خلال المجلة.

كان للمجلة دورٌ كبير في الاجتهاد المعرفي -كما أسلفنا- تحدّث عنه د. علي جمعة قائلاً: "كلنا نتكلم (عن) المسألة، عدا الدكتور جمال الدين عطية فإنه يتكلم (في) المسألة"، ويقصد بالمسألة الدعوة للاجتهاد وضرورة التجديد، فالدكتور جمال الدين عطية كان يمارس هذا الاجتهاد وي طرح أفكارًا جديدة في تجديد الفقه وأصوله، وتجديد مقاصد الشريعة لتفعيلها، لقد أسهم في التأصيل لفكرة البنوك الإسلامية، وتكلّم عن حقوق الإنسان في الإسلام وحقوق الأقليات.

هذا الاجتهاد المعرفي لم يقتصر على المسلمين، فقد طرحت المجلة مفهوم الإنسانية والعالمية منذ افتتاحية العدد الأول، فطرحت رؤى وأبحاثاً تهتم بالجانب الإنساني ككل. ورفضت المجلة الفكر الدفاعي والتبريري.

وفي الحديث عن الأثر والتأثير، كانت المجلة العمل الذي وجد فيه المستشار طارق البشري ضالّته من افتتاحيته الأولى -كما ذكر هو- والذي اقتدى به د. عبد الجبار الرفاعي في إصداره لسلسلة "قضايا إسلامية معاصرة"، وكانت المجلة كذلك من أهم داعمي مدرسة إسلامية المعرفة.

٤- العالم، والفكرة، والمؤسسة:

اتصالاً بما سبق، وفي إطار الاهتمام بعالم الأشخاص كما عالم الأفكار، يبرز التأكيد على جدوى الاتصال المباشر مع صاحب التجربة، فهو أمر يعمّق فهمنا لأفكاره بالإضافة لتحليل سيرة الشخص وتجربته.

أيضاً من الأهمية بمكان أن يُنشئ العالم مؤسسة أو يكون جزءاً من مؤسسة تُبقي أثره، ليتحوّل فكر الشخص لحالة حية متجدّدة مستمرة، ولا يُترك في بعض الكتابات. وقد عبّر عن ذلك د. عبد الحميد أبو سليمان حين تحدّث واصفاً رحلة د. نادية مصطفى أنها "تحولت من أستاذة جامعية إلى مؤسسة"، د. عبد الحميد كذلك أسس الجامعة الإسلامية في ماليزيا، وشارك مع د. طه جابر العلواني في تأسيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي الذي أنشأ بدوره جامعة في أمريكا ومدارس ممتدة الأثر والتأثير، د. منى أبو الفضل أسست مدرسة وجمعية نسائية كذلك.

فوجود المؤسسات أمر مهم لاستيعاب عالم أفكار العالم؛ لتنشأ الاستمرارية ويتشرّب المهتمّون منه كل على حسب اهتمامه.

تفاعل العالم مع ظروف عصره من تضيق واضطهاد سياسي أيضاً مساحة مهمة للتأمل، فعندما تعرّض د. جمال الدين عطية للتضييق؛ فإنه سافر إلى الكويت ووضع الموسوعة الفقهية الكويتية، وفي لوكسمبورج كان رئيس بنك إسلامي، وهنا نجد كيف تحول عالم أفكاره إلى مساحة مؤسسية.

المحور الثاني- مناقشة لبعض من كتابات د. جمال الدين عطية: الفكرة، والمنهج

على سعة النطاقات التي تحدّث فيها د. جمال الدين عطية فإنه كان فيها عميق الفكر، لا يتحدّث عن الكليات بعموميّتها، وإنما ينزل إلى التفعيل والجزئي. ففي الوقت الذي يبحث في النظرات الكلية في الشريعة الإسلامية (في كتابه التنظير الفقهي) لا يُهمل الجزئيات والتفعيل على مستوى الفكر والفرد والأسرة والجماعة (كما في كتابه نحو تفعيل مقاصد الشريعة)، ولهذا؛ كان نقاشنا عرضياً ماراً بأهم أفكاره التي استوقفنا

ومستفيدين من منهجه وسيرته وحياته.

يطرح عطاء د. جمال الدين عطية سؤالاً مهماً قوامه: فيم نؤلف؟ ولماذا؟ ونجد كتاباته تجيبنا مباشرة: نكتب حينما يكون لدينا جديد نقدّمه، وذلك في تفريقه في كتاب (الواقع والمثال في الفكر الإسلامي)، بين من يكتب لمحاصرة فكرة، ويأتي بها من كل جوانبها أو جُلّها، ويتقصّى أطرافها، ويتتبع شواردها؛ ليستجمع من كلّ أولئك رؤية محدّدة يقدّمها إلى القارئ، وبين من يكتب لمحاصرة عقل، بحيث يُثير فيه الإحساس بالأزمة، وبوجود القضية، ويوجد مبرّرات القلق العلمي، ومن ثم يجعله أمام شعورٍ حادٍّ بضرورة البحث عن مخرج، فالنوع الأول يُعلّم، والثاني يثير لديه حاسة العلم، ويُشرك القارئ في الهمّ الفكري، وينقله معه على قدم المساواة إلى قلب المعترك، وإلى هذا النوع الثاني ينتهي الدكتور جمال الدين عطية.

وهذا الجديد في الكتابة الذي يعنيه الدكتور جمال الدين عطية لا يُشترط أن يكون تأليفاً غير مسبوق، وإنما قد يكون نوعاً من النظم الجديد، وهذا هو ما قدّمه على سبيل المثال في كتابه الخاص بتفعيل مقاصد الشريعة. فعندما تحدّث عن مراتب جديدة متعلّقة بالمقاصد الكلية، خاصةً مستوى ما دون الضروري، وما وراء التحسيني، وهما مستويان مهمّان جدّاً عند بحث موضوع المقاصد في الزمن المعاصر. وكذا تقسيمه الانطلاق من الكليات الخمس إلى المجالات الأربعة: الفرد، والأسرة، والأمة، والإنسانية، كان فيه جديداً بالمعنى المسبق (النظم الجديد).

ويقترح البعض فيما يخص المقاصد أن من المهم الإبقاء على صيغة الكليات الخمس التقليدية مع الوصول لصيغة إجرائية لتطبيقها على القضايا المعاصرة، قوامها: أن نحدّد لكلّ كلية من الكليات جانبين موضوعيّين: مادي ومعنوي، وجانبين للحفظ: سلبي وإيجابي، وكذا فردي وجماعي. وبهذا التقسيم يمكن أن نتحدّث بلغة الكليات الخمس في كلّ المجالات والموضوعات.

علماً بأن حديث النظم الجديد يُنسحب على كتابات د. جمال الدين عطية الأخرى، مثل: الأقليات، والفكر الإسلامي وغيره. ونستعرض فيما يلي أهم الأفكار التي ناقشها

الدكتور جمال الدين عطية وأولاهها عنايته:

١- البنوك الإسلامية

تحت بند البنوك الإسلامية والاقتصاد طُرحت أفكار عن الاستثمار وآلياته، ولكن السؤال الجوهرى هو: لماذا يضع الناس نقودهم في البنوك؟

حجم الودائع في البنوك الآن في مصر ٥,٥ تريليون جنيه تقريباً، ٨٠٪ منها قطاع عائلي، وهذا المسار الوحيد المتاح للجميع للاستثمار، وفي بلد لا يستطيع التحكم في مستوى التضخم، تكون النتيجة أن المدخرات تتآكل قيمتها بالأساس؛ فلو فرضنا أن الفائدة ١٠٪ ومعدل التضخم ١٥٪؛ تكون النتيجة خسارة ٥٪ من المدخرات.

والأصل أن هناك ٦ مسارات لاستثمار الأموال حديثاً، هي: البنوك، أسهم البورصة، شراء الذهب، شراء العملة، العقارات، وآخرها النشاط الإنتاجي، وحين تتضخم الخمسة الأولى؛ فمعنى هذا أن هناك خطأ كبيراً في الاقتصاد، فالأصل أن تشجع الدولة الناس على أن يكون العائد من النشاط الإنتاجي يفوق كافة الأنشطة الوسيطة الأخرى... تلك قضايا وتساؤلات تحتاج العودة إلى مراجع موثوقة، وإن تناولت فترات مختلفة.

في هذا الإطار، يناقش كتاب (البنوك الإسلامية)^(٢) جانباً في النظام المصرفي سُمح به في منتصف السبعينيات، بالتوازي مع ظاهرة توظيف الأموال، فيبحث د. جمال الدين عطية في كيف يمكن للبنوك الإسلامية أن تعمل في نفس قالب البنوك التقليدية، وكيف أننا بحاجة لنقاش تقييمي لشركات توظيف الأموال وتجربة البنوك الإسلامية وتجربة الريان لمعرفة النظام الأمثل للمسلمين.

الأصل في البنوك الإسلامية أنها نشأت لأن البنوك التقليدية ربوية بينما نحن بحاجة لحلٍ لإنقاذ الناس من استثمار أموالهم في الحرام. يناقش د. جمال كيف أن البنوك الإسلامية تعمل في بيئة لا تلائمها، فدخلت بنظام المربحة، وحققت نجاحات جزئية، ولكنها تجد تضيق من البنوك الأخرى، ولا توجد بنوك مركزية لحمايتها، وأي محاولة

(٢) جمال الدين عطية، البنوك الإسلامية، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط٢، ١٩٩٣).

للخروج عن النمط السائد قد تُفْضي بها لتصبح بنوًا ربوية فتفقد ثقة المستثمرين، أو تتَّجه للخسارة.

ويطرح د. جمال الدين عطية مشكلات ويقدم حلولاً في اثني عشر كتاباً في الاقتصاد الإسلامي، اثنان منهم عموميان وعشرة كتب في البنوك خصوصاً.

٢- نحو فقه جديد للأقليات^(٣)

وُصف د. جمال الدين عطية من خلال قراءة ذلك الكتاب خاصة بأنه يحمل فكراً متحضرًا ممنهجًا مرنًا، كما أنه استيعابي وتجاوزي للواقع وللآخر. تنطلق الدراسة من أجل تأسيس فقه جديد للأقليات من خلال ملاسة الواقع على مستويين؛ الأول: رصد حالة الأقليات، أما المستوى الثاني: رصد محاولات علاج هذه الحالة.

هذا التفاعل مع الواقع يشمل التفاعل مع الأقليات داخل البلاد الإسلامية، والأقليات المسلمة في الخارج، وكذا الأقليات العالمية، سواء كانت دينية أو عرقية أو لغوية أو ثقافية أو غير ذلك، وفق رؤية إسلامية شاملة ومتكاملة مع الرؤية الدولية.

وقد اتَّبع د. جمال الدين عطية في هذه الدراسة منهجاً اجتهادياً متفرداً، يُفرق بوضوح بين النصوص الشرعية والاجتهادات البشرية وكذا الممارسات التاريخية، مع إدراكٍ لمستجدات الواقع فضلاً عن استيعابٍ لخبرة التاريخ، ومحاولة العلاج في إطار احترام الالتزامات الدولية، مع النفاذ إلى صميم المشكلة (مشكلة الأقليات) وأسبابها من خلال مظاهرها المتنوعة دون الوقوف عند تفاصيل كلِّ حالة.

جاءت الدراسة في مقدماتها بتحديدٍ دقيقٍ للأقليات من حيث فئاتها ونماذجها، لتحديد بعدها جملةً من المشاكل الموضوعية والإجرائية التي تُعانيها، فضلاً عن التوقُّف على المرجعية الدولية ومحدداتها، والمرجعيات الأخرى الماثلة في الضغوط الدولية، والكتابات

(٣) جمال الدين عطية، نحو فقه جديد للأقليات، (في): مجموعة مؤلفين، أمّتي في العالم: عدد خاص (الأمة في قرن)، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، مركز الحضارة للدراسات السياسية، ٢٠٠٢، الكتاب الخامس (الأقوام والأعراق والممل في عالم متداخل).

الفقهية والفكرية، وكذلك الممارسات التاريخية للمسلمين وغيرهم، بالإضافة إلى القوانين الوطنية والشريعة الإسلامية.

وقد حدّد د. جمال الدين عطية المرجعية الشرعية في شقّين: شقّ النظرة إلى الآخر القائمة على وحدة الأصل الإنساني، والمواطنة، وسنة التنوّع في الدين والعرق واللغة واللون، أما الشقّ الثاني فيتمثّل في: التعارف والتكامل والتعاون واستباق الخيرات التي هي الهدف الأساسي من هذا التنوّع، وكذا رفض أنواع التمييز اللغوي والعنصري والديني.

ويعدّ الشقّ الأول المائل في النظرة إلى الآخر الضابط الذي يحكم أسس الشقّ الثاني وهو العلاقة مع الآخر وفق مقتضيات الأغلبية وخصوصيات الأقلية، وكذلك حرمة الدم والمال، ووجوب القسّط، والموضوعية وعدم التحيز، والبرّ واحترام عادات الطعام والزواج، والحريات وحسن الجوار، والمساواة أمام القانون والقضاء، وكذلك في التوظيف، وفي الحقوق الأساسية والسياسية وفي الانتفاع بالمرافق العامة، وكذلك أمام التكاليف العامة.

هذه العلاقة تقتضي إبراز وتفعيل مفهوم دار العهد، تجاوزاً لثنائية دار الحرب ودار السلم، وكذلك تطوير مشروع فقه الأقليات، حيث يوضّح معالم المساحة المشتركة في مجال العقائد والقيم والأخلاق بين مختلف العقائد والاتجاهات بتغيير جاد في المفاهيم والأفكار والمشاعر والسلوكيات على الصعيدين الفكري والوجداني، وليس الاعتماد فقط على صعيد الاتفاقيات والمعاهدات الدولية.

وكذلك إدارة حوار علمي جادٍ يؤسس لإرساء وتفعيل فقه جديد للأقليات يقديّم رؤية إسلامية عالمية شاملة لكلّ الأقليات في أيّ مكان؛ هذه الرؤية الإسلامية نابعة من ضرورة العدل في تصوّر الحلول ومتكاملة مع الاتجاه الدولي، ذات شمولية تتضمّن مراعاة الظروف المختلفة، التي تستدعي حلولاً مختلفة تنبّع من تصوّر واضح وتكامل بمكيال واحد في تعاملاتها مع قضية الأقليات على المستوى العالمي.

فلنُراعِ اعتبارات عدد الأقلية، ونسبتهم إلى العدد الكلي للسكان، والتركيز الجغرافي

للأقلية، ومن ثم التمثيل النسبي، وحق تقرير المصير، كما تُفتح الخيارات للأقلية وفق خيار الاستقلال، أو خيار الصورة الفيدرالية، أو الأوضاع الخاصة، أو خيار الاندماج النسبي.

تفتح هذه الدراسة القاعدية الآفاقَ نحو الاجتهاد من أجل بلورة هذا المشروع على مستوى دولي شامل لكلِّ الأقليات عبر العالم من منطلق التَّديَّة والفاعلية الحضارية، وذلك تفعيلاً لواجب المسلم تجاه نفسه وغيره من المسلمين، وتجاه الآخر من منطلق عالمية الرسالة الإسلامية.

وكذلك تستند الدراسة إلى دعائم أساسية تشمل في بدايتها، وكخطوة أولى وأساسية: تحديداً جديداً لمفاهيم محورية في العلاقات الدولية من منظور حضاري على رأسها مفهوم الأقلية والأغلبية، ومفهوم الأممية والقومية، ومفهوم العرق واللغة والدين، وفق المعيار الثقافي الحضاري المستوعب للأقلية والحافظ لخصوصيّتها ضمن الجماعة، وكذلك وفق أُسس التنوُّع الكافل للتعايش والتعارف والتنافس. وكذلك استحدثت تنظيمات ومؤسسات جديدة عبر دولية، هذا السعي للتفعيل يكون على مستوى مؤسسات فاعلة عابرة على المستوى الدولي.

هذا البدء بالواقع في قضية الأقليات كان مخططاً بُنيت عليه موسوعة الأمة في قرن (والتي نُشرت في إطارها تلك الدراسة)؛ كل من يكتب كان لا يبدأ بالفكر والواجب بل كان يبدأ برفع الواقع.

٣- عن كتاب "الواقع والمثال" (٤)

الكتاب يضمُّ افتتاحيات مجلة "المسلم المعاصر"، ومن ثم يتناول موضوعات في النهضة والبناء، والحركة الإسلامية، والاجتهاد والتجديد، والمجلة والرسالة، فقد كان د. جمال الدين عطية يُناقش قضايا معاصرة بفكرٍ عميقٍ وبسلاسةٍ وسهولة. ومن أبرز

(٤) د. جمال الدين عطية، الواقع والمثال في الفكر الإسلامي المعاصر، (بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠٠١).

تلك المقالات ما جاء بشأن الوصل بين القانون والأخلاق، حيث يدعو لتحويل المبادئ الأخلاقية التي يدعو إليها الإسلام لنصوص قانونية ملزمة، على سبيل المثال، تطبيق قوله تعالى: (تسريح بإحسان)، فدعى لتعويض الزوجة التي يطلقها زوجها دون مبرر مقبول، لأن هذا معنى التسريح بإحسان.

٤- عن كتاب "نحو تفعيل مقاصد الشريعة"^(٥)

الكتاب مقسم إلى ثلاثة فصول: أولها: يتناول بعض القضايا المحورية، فتحدث عن دور الفطرة والعقل والتجربة في تحديد المقاصد وإثباتها، وترتيبها، كما أولى عناية خاصة بوسائل المقاصد ووازعها (الفطري - الديني - الاجتماعي)، فضلاً عن تناول مراتبها، هل هي ثلاث أم خمس - كما سبق وتحدثنا فيما يتعلّق بالنظم الجديد- وترتيب الوسائل في كل مقصد وتطبيق ذلك.

والفصل الثاني: قدّم تصوّراً جديداً للمقاصد، تكلم فيه عن ذلك الحصر الموروث في الخمس، وعن أنواع المقاصد، وعن مجالات أربعة مقترحة - كما أشير - هي الفرد والأسرة والأمة والمجتمع الإنساني فوسّع بذلك المجالات وجعلها أكثر تفعيلاً.

وقد ركّز د. جمال الدين عطية في الفصل الثالث على كيفية ذلك التفعيل، فتوقّف على الحالة الراهنة لاستخدام المقاصد، ثم على الاجتهاد المقاصدي، ثم على التنظير الفقهي، ثم العقلية المقاصدية للفرد والجماعة ثم على مستقبل المقاصد، وهل سيصير علماً مستقلاً في قابل الأيام.

استرعى انتباه الحضور أسلوب الاهتمام بالجزئي والكلّي في الكتاب، والاهتمام بالواقع والنص، الكتاب يمكن أن نضعه في نطاق الوصل بين العلوم الشرعية والاجتماعية. وما يميّز هذا الكتاب عن الكتابات الوضعية والمعاصرة هو الاهتمام بالطريقة والمرجعية الإسلامية، ففي فكرة تطبيق السلام القائم على العدل يضع قواعد

(٥) د. جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، (عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دمشق: دار الفكر، ط ١، سبتمبر ٢٠٠١).

كلية من قبيل أن لا سلام دون عدل لينتقل منها إلى الجزئي والتفعيل والمؤسسات. كما أثار الكتاب الحديث عن "النظرية الإسلامية في العلوم الاجتماعية"، وكيف أن المقاصد هي وجه لعملية أخرى وهي الوسائل، فما هي الوسائل على مستوى الفرد والجماعة والأمة والعالم؟

هـ- حول كتاب "التنظير الفقهي"^(٦)

الكتاب يقع في باب التنظير للنظريات أو التنظير للتنظير، حيث العقبة هي: صياغة نظريات إسلامية، فمثلاً مبدأ المعاملة بالمثل مذكور في القرآن والسنة والاجتهادات الفقهية، وهنا جاء التنظير له في العلوم الاجتماعية.

والتنظير هنا: هو إخراج ما كان في أذهان الفقهاء عبر تاريخنا إلى الأقلام والأوراق، علماً بأن المظانَّ البحثية أوسع من النظريات بالمعنى الغربي المعروف، والنظرية الفقهية: هي التصور العام المجرد، الجامع للقواعد العامة الضابطة للأحكام الفرعية والجزئية. فالواقع تحكمه أحكام فرعية جزئية تضبطها قواعد ضابطة، مبنية على تصور عام مجرد (أي نظرية).

وقد اشتبك د. جمال الدين عطية مع استخدام المنهج المقارن مع القوانين الوضعية، حيث إنه يؤدّي بنا في أغلب الأحيان إلى التقيّد بالنظام أو النظرية محل المقارنة، مع أن الفروق بينها وبين النظرية الإسلامي قد تكون من الجذرية بحيث تصبح المقارنة متكلفة، ويكون الأولى بناء النظرية الإسلامية بناءً أصيلاً متميزاً دون تقيّد بالنظرية الأخرى.

وم قام به د. جمال الدين عطية في مشروع التنظير الإسلامي في العلوم الاجتماعية الذي راجع من خلاله الكتابات التراثية والكتابات المعاصرة، نحن بحاجة لمن يفعل ذلك فيما يتعلّق بالعلوم السياسية وعلوم التربية فضلاً عن علوم الاقتصاد.

ولمّا عرض الدكتور تطور علم أصول الفقه علمنا أنه لا توجد استجابة مقطوعة عن

(٦) د. جمال الدين عطية، التنظير الفقهي، د.ن، د.ت.

سابق لها من ذاكرة أو تراث، ولا عن لاحقٍ لها من تواصل وتراكم، كذلك الأمر مع الشافعي حين وضع الرسالة. إن الاجتهاد الذي اجتهد عليه الشافعي وأساتذة أصول الفقه، هو الاجتهاد في تأصيل وتفعيل فكرة الاجتهاد ذاتها، ولنعلم أن الاختلاف كان يقع بلا خلاف، والتوازي بين المذاهب كان بغير تدابر، إنما كان هناك نقد ومراكمة.

وفي ضوء القراءة في مؤلفات د. جمال الدين عطية، يمكن أن نستحضر ما ذكره الإمام العز بن عبد السلام في كتابه (القواعد الصغرى) حين قال إن قواعد الشريعة تعود لكلمتين: اعتبار المصالح وتحصيلها، واعتبار المفسد ودروها ومدافعتها. والكل يعود لمبدأ اعتبار المصالح. فنجد أن الجانب الذي نحن بحاجة لدراسته وتفعيله يلتقي مع الكلمة المركزية في علم السياسة والاقتصاد والقانون وهي المصالح. ويكون الاختلاف بين الوضعي والشرعي هو الطريقة والمرجعية في اعتبار المصالح.

خلاصات وتوصيات:

الفكر إنما هو رسالة، تلازم صاحبها لنهاية حياته ويتبنّاها في عيشه وأخلاقه وكتابات، فالدكتور جمال الدين عطية وغيره من العلماء الأجلاء مثل المستشار طارق البشري والشيخ محمد الغزالي كانوا أصحاب رسالة ومشروع على مدار أعمارهم. وعلى سعة النطاقات التي عالجها د. جمال الدين عطية كان عميق الفكر يعرض الإشكالية انطلاقاً من الواقع للحلول المرتبطة بالمرجعية الإسلامية والوسائل المعاصرة.

ومن أهم ما نخلص إليه من سيرة الدكتور جمال الدين عطية:

- العلاقة الوثيقة بين الفكر والمؤسسية: فوجود مركز أو مساحة مؤسسية تجعل الأثر باقياً وممتداً، ومن هنا ضرورة أن ينتمي المفكر والباحث إلى مساحة مؤسسية، تشجعه وتبنى أفكاره، وقد قدّم د. جمال الدين عطية في هذا المجال جهداً وافراً في التأسيس والتطبيق لفكرة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وبالفعل فقد أنجز المعهد كتابات كثيرة قيمة، وقدّم أشخاصاً أفادوا الفكر الإسلامي، لتحوّل بذلك الفكرة إلى مؤسسة تدوم ويبقى أثرها.

- وقد عرّفت مجلة "المسلم المعاصر" الأمة بكثيرٍ من الأعلام البارزين والظاهرين اليوم، واستطاعت أن تخرقَ طريقَ التجديد والاجتهاد، من الحديث (عن) الاجتهاد إلى الحديث (في) الاجتهاد، عن طريق ممارسة الاجتهاد وإعلانه والإعلام به عبر العالم العربي والإسلامي.

- محورية علم أصول الفقه: على سبيل المثال نستفيد من البحث في تطوّر هذا العلم في اكتشاف مناهج النقد والمراكمة، وأن طريقة خدمة العلم في أمتنا تحتاج لإعادة نظر.

- معاشة الواقع، والتواصل لا الصدام: فاهتمام د. جمال الدين عطية بالأقليات على سبيل المثال نابعٌ من معاشة. حيث حاول استيعاب قضايا الإسلام والمسلمين في الأماكن التي زارها، وحاول إنتاج مساحة فيها بناء للجسور وليس التصادم مع المواثيق والأعراف الدولية والوطنية، استجابةً لقوله تعالى (لتعارفوا).

- موضوعات مقترحة للدراسة:

دراسة سير الأعلام: حيث من المهم أن يكون هناك مساحة رشيقة للكتابة عن السير العملية لأعلام الأمة؛ لتصبح نموذجًا ملهمًا للأجيال الجديدة، ويمكن لهذه السير العملية أن تستثير الجانب الحركي لدى شباب الباحثين وغيرهم. على سبيل المثال، يستحق د. جمال عطية رسائل دكتوراه تطرح فكره وحياته وأهم أطروحاته بشكلٍ معمق.

أيضًا من المهم أن يفكر بعضنا في شرح كتب د. جمال، كما كانت من قبل كتب الشروح، أو اختصار الكتب الكبيرة كما كانت هناك المختصرات. فعلينا ألا نترك هذا التراث يُهال عليه التراب أو يضيع، بل لننتصل نحن به، ثم نوصله إلى إخواننا وأبنائنا من بعد.

اقتصاديات العالم الإسلامي: نحن بحاجة لدراسة تجارب الاستثمار المتعددة في العالم الإسلامي، ومآلاتها. أيضًا ما يتصل بتضخم ظاهرة البنوك وهي ظاهرة سلبية بالنسبة لاقتصاديات أمة؛ فهي مراكز ضخمة لتجميع الأموال في انتظار عائد بسيط

مقارنةً بقطاعات الإنتاج والزراعة وتعمير الأرض، ومن ثم فنحن بصدد ظاهرة تحثنا للدراسة والعمل.

قراءة في فكر الدكتور علي شريعتي (١)

حينما خَطَّ علي شريعتي آخر سطره، فتح نافذة بيته في المنفى لِيُطِلَّ على ذلك العالم الحافل بالصراعات، المتطاحن بالتناقضات، الذي بدا وكأنه أشبه بكواليس تهرِّي لحدث جلل لم يقدر لصاحبنا أن يراه! كانت إطلالة الختام بمثابة فاتحة رتل فيها علي شريعتي مقولته الرائعة "اللهم علِّمني كيف أحيَا، أما كيف سَأَمُوت فإني سَأَعْلَمُه". هكذا عاش علي شريعتي، وهكذا ظلَّ مشروعه حيًّا بعرق ووجدان وفكر صاحبه.

نقف هنا أمام مفكر إسلامي ينتمي إلى باقاة مهمَّة من المفكرين وإلى تيار المجيدين والمصلحين، ولكن في الوقت نفسه يتميَّز بأنه شيعي، وله في المذهب والمنهج والمُشرب والموضوعات الفكرية المعاصرة عطاءٌ متَّصل مع مصادره الشيعية ومجديدها فيها ومراجع لها.

وليس شريعتي وحده في هذا المضمار، والساحة فيها أكثر من اسم من المجيدين في النظر الشيعي لشؤون الأمة والإنسان والعالم المعاصر منهم "محمد باقر الصدر" وله مدرسة في العراق وإيران ولبنان، وخاصة العراق ولبنان، ويمكن أن تنسب إليها من الأساتذة الكبار أسماء مثل محمد مهدي شمس الدين، ومحمد حسين فضل الله، وأسماء أخرى لها دور مهم في المواصلة بين الشيعة والسنة وبين الشيعة والعالم، وليس الانكفاء على مفهوم الأقلية والمفهوم الطائفي.

علي شريعتي له كتابات ومحاضرات كثيرة تَمَّت صياغتها وكتابتها، وعناوينها كلها مُوحية للبحث عن أصول، والبحث عن تجديد، وهي في لبِّ تأسيس أفكاره التي تتعلَّق بالإسلام وبالقرآن وبالنبي والمرأة، خاصة من منظور فكري عميق يسمِّيهِ فاطمة، والدين بغض النظر عن كونه الإسلام أو غيره، والتشيعُّع وكونه مسؤولية، وقضايا الأمة في الاستبداد والتخلف والطبقيَّة.

وهو رجلٌ من رجال الموقف الإسلامي في النصف الثاني من القرن العشرين، تبيَّن

الفكر الإصلاحي التجديدي في موقفه من التقليديين، والثوري في الأسلوب والغايات.

وتأتي أهمية التعرُّض لأستاذ مثل علي شريعتي في هذه المرحلة الثالثة من مراحل الثورة الإيرانية، بعد أن مرَّت بمرحلة الخطاب الثوري في ظلِّ الانضغاط بالحرب مع العراق خلال عقدٍ كاملٍ، وهو عقد الخميني، ثم الانضغاط مرة ثانية في الصراع مع الغرب بصفة عامة ومحاولة النفاذ إلى الجوار الحضاري بطرق مختلفة أكثرها بالأساليب الناعمة، ثم مرحلة المحور الاستراتيجي الطائفي الحالية التي اندفعت مع الثورات لتجني ثمار المرحلة الثانية، وتستصحب من المرحلة الثانية استمرار الصراع مع الغرب في إطار الملف النووي، وتغيُّرات في الخطاب الثوري وفي الخطاب الطائفي وتغيُّرات في الخطاب الداخلي والخارجي.

فهي مرحلة مهمّة بالنسبة لإيران، بعض الناس يعدُّون علي شريعتي ملهم الثورة الإيرانية، والبعض يعتبره مهرطقاً دينياً، له قراءتان كبيرتان بين المفكر الإسلامي الأصيل والمفكر الإسلامي الدخيل وبينهما كتابات أخرى، والحوار حوله قد لا ينصبُّ على مضامين فكره فحسب، بل قراءتها في هذا السياق الذي نحن فيه الآن.

وشريعتي من المفكرين أصحاب المشاريع الفكرية، ويدور مشروعه حول العودة إلى الذات الإسلامية والحضارية، وعليه ركزت كتاباته حول عنصرين أساسيين: الأول- الإسلام حيث اعتبره منقذ العالم، حيث دعا إلى إسلام لا يحصره مذهب أو فصيل لإقصاء الآخرين، بل نحو إسلام حقيقي يسع الجميع وينطلق نحو العالمية. والثاني- الحضارة، فطرح شريعتي يركّز على التحرُّر من الهيمنة الأجنبية على نطاق أوسع، نطاق لا ينحصر في الهيمنة السياسية أو الاقتصادية، بل يتَّسع إطاره ليشمل الهيمنة الحضارية قبل أي شيء.

وفي هذا الفصل سنركّز على القضية الأولى لدى شريعتي ألا وهي إعادة التعريف بالإسلام من خلال عددٍ من مؤلفاته، والتي يمكن تقسيمها في المجموعات التالية:

أ) المجموعة الأولى:

معرفة الإسلام - منهج التعرف على الإسلام - الإنسان والإسلام - الإسلام ومدارس الغرب - دين ضد الدين.

ب) المجموعة الثانية:

محمد خاتم النبيين - سيماء محمد - الشهادة.

ج) المجموعة الثالثة:

الأمة والإمامة - التشيع العلوي والصفوي - التشيع مسؤولية.

■ مناقشة لبعض من كتابات علي شريعتي: الفكرة، والنهج

● عموم رؤية علي شريعتي:

خطاب علي شريعتي ومالك بن نبي من أكثر الخطابات المطلوبة في الواقع الحالي، فالمفكران افترضوا أن الدول استقلت صوريًا وتعاملًا على هذا الأساس، فتكلّموا عن الاستعمار بشدّة وكأنه ما زال موجودًا وله أتباع، ميزة أخرى في هذا الخطاب أنه يواجه كل من يحارب هذا الدين بفهمه الصحيح، فيؤكّد أن الدين ليس هكذا، يزيلان الشوائب والتوظيفات السياسية والاقتصادية.

شريعتي مفكّر يحارب على أكثر من جبهة كما سنوضح، وعندما نُفي من بلده قُتل على يد قوات الأمن الإيرانية، فيمكن أن نقف لنسأل أنفسنا: لماذا قُتل شريعتي؟

لأنه مفكّر حرٌّ يُقرأ في الكليّات ولا يتوه في تفصيلات الدين، أدرك أن الدين يحتاج لتحرير، أو أن الدين في الأسر كما يقول الصادق النهموم في كتابه (الإسلام في الأسر)، فكان شريعتي من المحرّرين للإسلام، يظهر هذا في مفهوم الدين الثوري أو الدين التوحيدي كما في كتابه "دين ضد الدين".

فالتوحيد كما يعرضه وكما عرضه بعد ذلك إسماعيل الفاروقي، مفهوم مظلمة، فهمه فهمًا عميقًا، وشرح معنى أن تعبد الله الواحد سبحانه، كما لمس عمق الأزمة في طرحه،

لم يقل الأزمة في الاستعمار الخارجي والتحرُّر منه واكتفى بهذا، بل تكلم عن رجال الدين في المذهب الشيعي، وهذا أمر ليس بالهين في مذهبٍ يقوم على أن الفقيه له مكانةٌ كبيرة، فكان يهاجم سطوة رجال الدين، حتى قال إن الإسلام ليس بحاجة لرجال دين.

ومع ذلك، فشريعتي يبقى في الإطار الشيعي ابن مذهبه، أمثلته الحاضرة يتبنّى فيها الفكر الشيعي، صرّح أن المذهب الشيعي هو المذهب الصحيح، ومع ذلك فعندما نتكلم عن مفكّرٍ في حجمه فمن المهم أن ندع أفكاره هي التي تتكلم.

في النقاش حول المجموعة الأولى من كتابات شريعتي:

● الكتاب الأول: كتاب "الإنسان والإسلام"^(١) وكيف تناول شريعتي "الرؤية الكونية"؟

من مجمل الكتاب تظهر السمة المستمرة عند رؤاد الفكر الحضاري: هي "المعجم المميز الثري" بالمصطلحات والمفاهيم الخاصة بكل علمٍ من أعلامنا، فعلي شريعتي كذلك لديه قدرة كبيرة على صك المصطلحات والمفاهيم والتفسير والتحليل من خلالها.

أما عن الرؤية الكونية: فالمميز عنده هو البحث عن أصول وجذور مفهوم الرؤية الكونية، فقال إنه في الأصل توجد رؤيتان: الخير والشر؛ متمثلة في النظام القابلي والنظام الهابلي، أرجع الأمر إلى أول جذور يمكن أن نتكلم فيها عن الرؤية الكونية، أو أساس كيفية تشكّل العلاقات بين البشر وفقاً لهذه الرؤية.

جمع شريعتي بين المستوى العام الكلي المجرد الفلسفي، وجذور وبذور المفهوم في الإسلام والغرب وكيف تشكّل المفهوم، وتطبيقاته الفعلية والكلية، وكيف تنعكس الرؤية الكونية في التفصيلات الجزئية، وضرب أمثلة في الشعر والأدب.

هذا يأخذنا إلى أن نستفيد من منهجه عند الحديث عن الرؤية الكونية، فيكون تناولنا لها باستخدام خيطين: خيط الكلي المجرد، وخيط الجزئي التفعيلي، فيأتي دور

(١) علي شريعتي، الإنسان والإسلام، ترجمة: عباس الترجمان، (بيروت، دار الأمير، ط٢، ٢٠٠٧).

ورش العمل وتحري الرؤية الكونية في القصصات والكتابات عند شرح المقصود بها، فهي تتجلى في التفصيلات كما أوضح شريعتي.

والاستشكال الذي طرحه القراءة في الكتاب: هو أنه لما أشار شريعتي إلى موت ممثل النظام الهابلي "الرؤية الخيرية للكون" صرّح بأن النظام القابلي هو السائد، فتصبح القيمة الأساسية في الكون هي قيمة "الصراع"، ولربما هذا مختلف عما نؤمن به أن محور الرؤية الكونية عندنا هي قيمة "التدافع".

● الكتاب الثاني: "منهج التعرف على الإسلام" (٢)

من الأطروحات المهمة في الكتاب: الإجابة عن سؤال كيف نقرأ عن الإسلام؟ فتأتي إجابة شريعتي بالمنهج الخماسي البسيط الممتنع:

١- معرفة الله، ٢- معرفة كتاب الله، ٣- معرفة الرسول، ٤- معرفة السياق التاريخي والزمني لظهور الرسالة وتطورها، ٥- معرفة النماذج من الصحابة المرتبطة بالرسول والتي نُشِأت على هذا الدين. وهي خمس مراحل منهجية.

والاستشكال الذي طرحه القراءة في الكتاب هو في إطار الحديث عن تحليل شخصية وتربية سيدنا محمد:

فيقول شريعتي إن هناك عوامل خمسة تشكّل الشخصية، وهي: الأم، والأب، والمدرسة، والبيئة الاجتماعية، والثقافة العامة السائدة. ولم يكن النبي محمد عليه السلام عليه أي من البصمات الخمس؛ وبالتالي أبعدته عن القوالب الموجودة في مجتمع شبه الجزيرة العربية، "فطريقة التنشئة هذه حرمتها من كل الثقافات والأفكار والقوالب الاجتماعية السائدة".

وكأنه يفترض أن البيئة العربية كانت كلها مساوئ وأخلاقاً فاسدة، ليس فيها شيء من القيم والأخلاق ولا من الحقائق المهمة التي قامت عليها الرسالة.

(٢) علي شريعتي، منهج التعرف على الإسلام، ترجمة: عادل كاظم، (بيروت، دار الأمير، ط ٢، ٢٠٠٧)

ويمكننا أن نقول إن هذا خلاف السائد والمعروف، فالجزيرة العربية كما كان بها بعض الصفات والخصائص السيئة التي جاءت الرسالة لتزيلها وتبني أساسًا آخر. كان في المقابل هناك أساس جيد جعل الجزيرة هي مهد الرسالة.

كما أن هذا القول يتعارض مع أن النبي ملقب بالصادق الأمين، وكأنه وضعه في خانة الانطواء والعزلة، ويتعارض كذلك مع الفكرة السائدة أن النبي أثنى على حُلف الفضول. فيكون لدينا السؤال المطروحان للتفكير: هل اعتبر شريعتي شخصية رسول الله بها انطوائية وانعزال؟ وهل اعتبر الجزيرة العربية كلها شر وسوء وفساد وبالتالي كان جديرًا برسول الله أن يبتعد بتربيته عنها؟

● ثلاث ملاحظات منهجية وتوضيحية نقف عليها في إطار ما سبق من أفكار:

أولاً- منهجية شريعتي: الدكتور علي شريعتي منهجي كما الأستاذ مالك بن نبي: تبني كلٍّ منهما قراءة الإسلام والتجديد في فهمه من منظور الاستفادة من العلوم الاجتماعية المعاصرة ومنهجها، بوعي وتصفية وإدراك لما وراءها من فلسفات ونماذج معرفية، ويؤكدان في المقدمات في معظم كتاباتهما على المنهج، والمنهج المتخير، والاختيار يتم من أي علوم، بعد نوع من المواءمة للدراسة في إطار الحضارة الإسلامية.

ومن هنا تأتي فكرة تحويل أي مسألة لخطوات منهجية مثل (الخطوات الخمس لفهم الدين، والعوامل الخمسة التي يدرس بها النبي صلى الله عليه وسلم) فيدرسها كما يدرسها عالم الاجتماع، واجتهاده في أن يحقق العوامل المؤثرة في شخصية النبي صلى الله عليه وسلم، هي مسألة بحاجةٍ لبحثٍ واستشكالٍ فيها.

- ومثله فعل مالك بن نبي في كتاب (الظاهرة القرآنية)، أراد أن يُبين ما بين النبي صلى الله عليه وسلم، وبين القرآن من انفصال واتصال، عبر قراءة المواضع المتعلقة بالنبي صلى الله عليه وسلم في القرآن كجزءٍ من الكتاب، ويتبين فيه أن النبي صلى الله عليه وسلم شخصية محورية في القرآن الكريم ولكنه ليس المؤلف، وليس صاحب هذا الكتاب، وليس من كتب وأخرج هذا القرآن. وهذه طريقة جديدة على علماء الدين عندنا

كما تستثير من أفكار مبدعة، فإنها قد تستثير إشكالات.

ثانيًا- النمذجة: التي صاغها أستاذنا المسيحي، فقال إن النموذج: كيفية اختزال الظاهرة الكبيرة في عناصر معبرة عنها.

فالأتنان (علي شريعتي ومالك بن نبي): يضربان الأمثال التي يلخصان بها أفكارهما عن الخير والشر ما بين قابيل وهابيل، عن الحركة والسكون، عن المجتمع التاريخي والمجتمع اللاتاريخي عند مالك بن نبي.

على أن المنزع الترميزي هو منزعٌ شريعتي: وهو منزع فيه وفيه، فيه من معاني النمذجة التي تختصر الأفكار بشكلٍ مهمٍّ وجيّد خاصة المعاني غير الملموسة والعميقة والفلسفية، وفيه خطر ضرب الأمثال غير المتسقة.

فشريعتي يستعمل كلمة الترميز، ومالك بن نبي يستعمل المثل والنموذج والرمز، والرمز مختلف عن النموذج: ولكنه يتداخل معه، قال تعالى: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ﴾ [النحل: ٧٤]، ﴿انظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا﴾ [الفرقان: ٩].

فالأمثال يمكن أن تُضِلَّ الإنسانَ وكذلك تهديده، والنبيُّ صلى الله عليه وسلم أكثر من ضرب الأمثال وكذلك كتاب الله.

ثالثًا- قيمة الصراع في الرؤية الكونية للعالم: وهو ما سبق وتناولنا فيها رأيَ أحدِ الحضور، فيأتي الرأي الآخر وهو: أن ما نفهمه من الصراع بعد مقتل الرمز الهابيلي: أنه لا يتحدّث عن الصراع بالمعنى الغربي، يمكن أن تحذف كلمة الصراع وتكتب تدافع، وفي الرؤية الحضارية لسنا خالين من معنى الصراع؛ فنؤكّد وجود صراع بشكل وجودي عميق، ونؤكّد وجود صراع أحيانًا على الهوية، ولكن حين نفضّل معنى التدافع نعطي للصراع معاني توجّهية، وقيمية، فقد ندفع السيئة بالحسنة أو بمثلها، ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوْقِبْتُمْ بِهِ﴾ [النحل: ١٢٦]، بل استعمل القرآن اللفظ في الرد كما في العدوان ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠].

عند العودة لسؤال: هل علي شريعتي هو الملهم للثورة الإيرانية؟

يرى البعض أنه حتى ولو لم نجد من الروايات التاريخية ما يكفي للبت في الأمر؛ فمجرد النظر في كتب علي شريعتي والأفكار النقدية الشديدة لحالة الاستبداد ومرتكزات الاستبداد، سواء السياسية أو الدينية أو الاقتصادية، فإنه يمكن القول إنه أحد ملهي الثورة الإيرانية، فشريعتي كان له تأثير كبير على كثير من الشباب بمحاضراته التي كان يلقيها في "حسينية الإرشاد"؛ هؤلاء الشباب كانوا وقوداً للثورة الإيرانية، وبعض رجال الدين البارزين الذين كان لهم دور أسبق من دور الخميني كانوا متأثرين بأفكار شريعتي. هناك من يقول في هذا السياق إن الخميني قد اختطف الثورة من الذين بدؤوها، وبغض النظر عن تقييمنا لدور الخمينية في الثورة، هل كان دوراً مؤجّجاً وبدائياً أم مختطفاً. ففي النهاية كان شريعتي ملهماً أساسياً من ملهي الثورة.

■ بعض المعالم البارزة في فكر شريعتي:

استطاع أن يفيد من منظورات ومناهج البحث في العلوم الاجتماعية في تشريح الظواهر الدينية أو الظواهر ذات الصلة بالقضايا الدينية.

تحليلات شريعتي حافلة بالمزاوجة بين المنظورات ومناهج البحث في العلوم الاجتماعية التي كان متخصصاً فيها، وبين تفكير الرجل المسلم الذي يعاني من حالة الاستبداد.

نلاحظ في أفكاره وتحليلاته هذه المزاوجة المفيدة، فنطرح سؤالاً قوامه هو كيف يمكن أن نقتبس من هذه العلوم ما يُطلَعُنَا على مزيد من التعمق في فهم الظواهر الاجتماعية ذات الصلة بالقضايا الدينية؟

وعلي شريعتي في هذا النهج يشبه د. عبد الوهاب المسيري الذي برع في إفادة المسلمين والدين والقضايا الدينية من العلوم الاجتماعية، مع اختلاف موضوع البحث بين الرجلين، فلم يكن همه الصهيونية، إنما كان اهتمامه نقد المجتمع وحالة الاستبداد، ونقد انحرافات الفكر الشيعي.

أطروحات شريعتي كذلك ركّزت على انحرافات الفكر الشيعي وربما الفقه الشيعي، فكانت كتاباته في نقد الفكر الشيعي، مثل كتابه التشيع العلوي والتشيع الصفوي^(٣)، وفي بعض أطروحات هذا الكتاب سلّط الضوء على كثيرٍ من الانحرافات التي وقعت في الفكر الشيعي ويرجع هذه الانحرافات إلى فترة سيطرة الصفويين، فإيران كانت في يوم من الأيام دولة سُنِّيَّةً جمهورها ينتهي لأهل السنة والجماعة، إذا بهذه الدولة الكبيرة المؤثرة تتحوّل لمعقل المذهب الشيعي وتصير حاملة للواء الانحرافات الفكرية التي باعدت الشقة بين أهل السنة والجماعة وبين الشيعة، ومن جهة أخرى أحدثت الكثير من المشكلات في المذهب الشيعي صعبت مهمة التقريب إلى حدٍ كبير.

كأن الحقبة الصفوية قد اختطفت التشيع من مذهب يرى أنّ علي بن أبي طالب رضي الله عنه خير الصحابة وهو أولى بالخلافة بعد النبي صلى الله عليه وسلم وهي مسألة وإن كانت تتعارض مع أدبيات أهل السنة والجماعة، فهي مسألة يمكن التعاطي معها بخلاف الانحرافات الكبيرة التي أدخلها التشيع الصفوي وأدّت لتباعد الشقة على المستوى العقيدي في مسائل كبرى من مسائل العقيدة.

فشريعتي وإن لم يكن مشهوراً بلقاءات التقريب مثل محمد مهدي شمس الدين، فإن أطروحته تجعل منه رمزاً للتقريب.

خلاصة القول، أن نوعي التشيع وفق رؤية علي شريعتي "العلوي والصفوي": يشيران إلى ما يُسمّى في الإطار السُّني (المتقدمون والمتأخرون)، فالسلف الصالح يقابل التشيع العلوي، والمتأخر الذي أتى عليه ما أتى هو التشيع الصفوي، وهو يفضّل الأول في إطار الفكرة العامة للتجديد وهي العودة للمنباع الأولى والصفافية.

وهذا ينقلنا للحديث عن أخلاقيات السياسة الإيرانية: وكيف أن السياسة الإيرانية وقعت في تناقضات أخلاقية خطيرة فهي تارة تؤيّد المقاومة ضدّ المشروع الصهيوني، ولكنها من جهة أخرى تورّطت في سوريا وناحزت لأرمينيا ضدّ دولة إسلامية شيعيّة هي

(٣) علي شريعتي، التشيع العلوي والتشيع الصفوي، ترجمة: حيدر مجيد، (بيروت، دار الأمير، ط ٢، ٢٠٠٧).

أذربيجان في الصراع الدائر بين الدولتين. فأطروحة شريعتي "التشيع العلوي والصفوي" ربما تفيد في إنارة هذه الظواهر.

من المعالم البارزة عند شريعتي كذلك براعته في الإسقاط الذكي، وهو يظهر بجلاء في أطروحة ثلاثية النباهة والاستحمار: (الفرعونية - القارونية - الهامانية). الفرعونية: إسقاط على مسألة رأس الاستبداد، القارونية: رجال الأعمال الذين يدعمون منظومة الاستبداد، الهامانية: رجال الدين الذين يمثلون مرتكزاً من مرتكزات الاستبداد، من خلال الانحراف بصحيح الدين، واختراع الفتاوى التي تكون داعمةً لمنظومة الاستبداد، هذا الإسقاط البارع الذي قام به في هذه الثلاثية، من الأمور التي تستحق أن نلتفت إليها.

يمكن القول إن ثلاثية النباهة والاستحمار هي استكمال للأطروحة التي طرحها شريعتي في كتاب دين ضد الدين^(٤)، وكأن كتاب دين ضد الدين تطبيقٌ مفصّلٌ للثلاثية التي شرحها في النباهة والاستحمار، فكان شغله الشاغل فيه تسليط الضوء على الفتاوى المخدرة للناس -ولا نعي هنا ما عناه ماركس بأن الدين أفيون الشعوب- ولكن الفتاوى التي تنحرف عن صحيح الدين، وشاركت في دعم منظومة الاستبداد، وتضعيب مهمة الخلاص من هذه الحالة؛ فركّز شريعتي على دور هؤلاء الذين يجعلون من الدين مساحيق تجميل تجمل الوجه القبيح للاستبداد.

المجموعة الثالثة: "التشيع مسؤولية"^(٥)

على خلاف المتوقّع من عنوان الكتاب فهو لا يناقش فقط كيف يكون التشيع مسؤولية، بل كيف تكون المسؤولية، وكيف يكون الإيمان، وطبيعة الإيمان في الإسلام، وأصالة العمل، وأصالة الإيمان في الإسلام.

لا يتحدث فقط عن العلم والعمل، والإقرار بالقلب والعمل بالجوارح، بل يأتي على

(٤) علي شريعتي، دين ضد الدين، ترجمة: حيدر مجيد، (العراق، دارالفكر الجديد، ٢٠٠٧).

(٥) علي شريعتي، التشيع مسؤولية، ترجمة: إبراهيم دسوقي، (بيروت، دار الأمير، ط٢، ٢٠٠٧).

ذكر تجسيد وتمثيل للأعمال في صياغة الفن وفي حديثه عن الفنانين في الوجود وتأثيرهم، وينقل نقولات عن الفلاسفة الغربيين في الفن. ويؤكد أن الفن لا يصبح فناً إلا إذا أخرج منتجاً يعبر عن قيمة، فقيمة وجود الشيء تنبع من العمل الذي ينتج عنه.

وينقل مقولة عن نيتشه يقول فيها: إنه عندما يكون الفن للفن فقط والعلم للعلم فقط والشعر للشعر فقط، فنحن بإزاء عملية هروب من المسؤولية الاجتماعية، لعدم الإنسان أن يكون له قيمة، فتنحول الأشياء مجرد ذاتها، فالعالم عالمٌ لأنه يشرح الظواهر، فإذا كان لدينا عالم اجتماع يتحدث عن الرأسمالية، فلم لا يحدثنا عن الفقر، كيف نعالج قضية الفقر، حين يرفض هذا العالم أن يتحدث عن هذه المساحة أو يخوض فيها، ويتحول حديثه فقط عن طبيعة الظاهرة وكيف ظهرت ولا تتصل بتفعيل هذا العلم في الواقع أو إظهار آثاره في الواقع؛ فإن مسألة القيمة تختفي ويصبح التخصص مجرد محاولة لتقديم حقائق دون أن يكون لها تأثير في الواقع.

ذكر مثلاً مسألة كيف يتعامل الإسلام مع الشعراء، في إطار البحث عن مسؤولية الفنانين أو العلماء، فيذكر قول الله تعالى: ﴿وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ﴾ [الشعراء: ٢٢٤]، فيقول إن الشعر الجاهلي كان فناً من أجل الفن، وشعراً من أجل الشعر، والإسلام بالرغم من النقد الذي وجهه للشعراء، لم يترك مسألة الشعر بدون توجيه، فالإسلام يدافع عن الشعر من طريق آخر، وهو طريق توظيف الرسول صلى الله عليه وسلم لحسان بن ثابت كشاعر في الدفاع عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن الإسلام.

نوع شريعتي من الأمثلة المرتبطة بالمسؤولية بعد أن تكلم عن الفنانين بشكل عام وأدخل من ضمنهم الشعراء والأدباء، وجاء على ذكر أن البحوث الجماعية التي يصدرها العلماء يجب أن تكون متصلة بمصالح الناس، لا أن يكونوا مجرد تقنيين أو وظيفيين بل عليهم أن يتحولوا إلى رساليين، فعندما يكون الفن لمجرد الفن والعلم لمجرد العلم، بهذه المنهجية يتحول الدين لمجرد مراسم، دون فعالية للتدين، والدين يتأثر بهذه المنهجية للتجريد من فاعليته في الوجود، بدأ شريعتي يوسّع في مسألة فهمه للدين، فهو ليس مجرد كلمة دالة على ممارسات شعائرية، بل هو الطريق أو المسلك الذي يتبعه

الإنسان وتتبعه الأمة في حياتها.

ثم بعد ذلك جاء على ذكر تصوُّراته عن التشيع، وسرد حديث تاريخ التشيع، من هو شيعي في تعريفه للشيعي، وحالة المقارنة بين كربلاء والكعبة، وحديثه عن بعض القضايا الخاصة بالتشيع، والتذكير بمسألة عاشوراء.

من أهم ما في هذا الكتاب: المقدمة، التي تحدّث فيها عن المسؤولية، والمسؤولية هي تعبير عن هذه الأمانة التي حمّلها الله للإنسان، وفي حال أن الإنسان عُدِمَ هذه المسؤولية؛ فإن كل فعل يفعله يتحول إلى فعل مجرد منعدم الصلة منعدم الفاعلية.

وفي كتابه "الأمة والإمامة" تعرّض لمسألة الإصلاح: فتكلّم عن طريق أوروبا نحو الإصلاح، والخلاص من العصور الوسطى وأنه كان من خلال عملية توزيع المسؤوليات، ولم يقتصر فقط على النهضة الصناعية، ولكن اعتمد على عوامل للإصلاح توزّعت أدوارها في المسؤوليات بين المثقّفين والسياسيين أو الثوريين. وهناك صلة بين الجزئين: جزء المسؤولية وجزء الإصلاح؛ حتى إنه في بحثه عن المسؤولية لم يتحدّث عن التشيع، بل تكلّم عن المسؤولية بشكل عام، والتي يمكن أن نوسّعها لتشمل مسؤولية المثقّف.

وفي إطار الأفكار السابقة في هذه المجموعة:

نجد أن شريعتي رجلٌ يستحثُّ الخطى نحو حركة ذات منطلق إسلامي، لكن بعد إعادة النظر في الفكر الإسلامي، غايتها إصلاح المجتمع، وفي قلبها تحمّل المثقف لمسؤوليته.

نقطة أخرى وهي وضوح الرافد الماركسي أو الشيوعي في الفكر الإيراني في الفترة التي كان فيها علي شريعتي، وشريعتي لا يُخفي تأثره بهذه المدرسة بشكل كبير، فنجد فيه من روح جرامشي عند حديثه عن المثقّف؛ فيقدّم نقدًا شديدًا وعنيفًا للمثقّف غير المسؤول، ويحاول من خلال التاريخ والمفاهيم الشيعية أن يُحرِّك هذه المسؤولية في الإطار الشيعي والإيراني.

وربما أهم ما في كتاب مسؤولية التشيع من الناحية المنهاجية: هو أنه نقله مهمّة

لتحويل الأفكار التي يتنازع عليها الناس لأفكار دينامية تطرح أعمالاً معينة، فيطرح مفهوم المسؤولية فيصبح التشيع مسؤولية.

ونجد أغلب النقد الموجّه لشريعتي هو على أسس دينية وليس على أسس اجتماعية أو سياسية، وما يعيننا هنا أنه بقدر ما كان كبيراً في كتاباته وتأثيره وحركته، كان له الكثير من المنتقدين وعليه الكثير من المثالب.

كما أن شريعتي تأثر بثلاثة عوامل:

١- انتماءه للمذهب الشيعي.

٢- انتشار الحركات التقدمية واليسارية الماركسية في فترة الستينيات والحركة الشيوعية كانت شريكاً للخميني في الثورة الإيرانية، ولكن تمّ إقصاؤها بعد ذلك.

٣- دراساته في الغرب واحتكاكه بالفكر الغربي.

وهذه العوامل بقدر ما كانت عوامل إثراء، فإنها كانت عوامل تناقض:

فيرى البعض أنه تقدّم أكثر منه إسلامياً، فهو يبحث عن العدالة الاجتماعية منحازاً للفقراء والمساكين، ويتحدّث عن تحرير الإنسان البسيط، شريعتي يبحث عن هذا الإنسان الضعيف في كل مكان يذهب إليه، يذهب لمصر فيرى من بنوا الأهرامات لا ليرى الأهرامات؛ فيكون المحور الأساسي لكتابات علي شريعتي هو محور البحث عن إنصاف الضعفاء.

النقطة الثانية المهمة؛ هي أن كتاباته تأسيسية عامة، وقد يكون هذا جزءاً من طبيعته الثورية، وأنه من جيل الرّواد، والثوريون يوصفون عادة أنهم يعرفون جيّداً ما لا يريدون، لكن لا يعرفون ما يريدون، فشريعتي يركّز على الأشياء التي ينتقدها والتي لا يرغب فيها، دون الحديث عن المجتمع الفاضل الذي يبحث عنه. باستثناء الشعارات العامة حول الإنصاف والحرية والتوحيد، وربما هذا بسبب طبيعته الثورية.

■ أفكار شريعتي ووصلها بما آلت إليه إيران ومشروعها الثوري والسياسي والفكري

عودة إلى السياق الحالي من جديد: يرى البعض أن شريعتي كان من المبشرين بالثورة الإيرانية، ترى ماذا يكون موقفه الآن؟ فيما آلت إليه الثورة في موقفها الحاضر، فهي تحوّلت لمعول استبداد وقهر للمستضعفين والضعفاء في إيران ذاتها وسوريا والعراق.

هل يدخل في خصام جديد مع النظام القائم؟ أم يتحوّل لواحد من رجال الثورة والذين أصبحوا بعد ذلك رجال النظام والمؤسسات التي بُني عليها النظام؟

كان شريعتي ضدّ مأسسة الدين، فيقول إن الدين علاقة بين الإنسان وربّه، في إيران الآن مؤسسات دينية مدعومة من قوى سياسية ومادية واجتماعية. فماذا سيكون موقف شريعتي من هذه المؤسسات؟

رأي آخر حول سؤال المال من المهم أن نطرحه مع كل مفكر ندرسه: فلو أن علي شريعتي بما تركه من كتابات وأفكار كان حيّاً، كيف كان يمكن أن يكون موقفه من الثورة الإيرانية؛ إن الحالة الإيرانية في هذا السياق حالة مركبة: فنجد الموقف المناهض ضد الهيمنة الأمريكية، والمساند الأبرز لجانب من القضية الفلسطينية، والمناوئ للصهيونية، بهذا يمكن أن يقول البعض إن الثورة تتقدّم، وليس أنها انهارت، وصارت ضدّ أهلها. لكن من يرى فعلها في العراق وسوريا ولبنان واليمن وأفغانستان... يرى عكس ذلك، فاجتمع فيها الصمود والطغيان؛ فالقضية مرّغبة، والتقدير للحسنات والسيئات ليس سهلاً.

الإمام الجويني حين كان يكلم "نظام الملك" في عهد دولة السلاجقة، ويشدّ على أيديهم، وعلى أنهم متقدّمون في كسر شوكة العدو وإسكات فتن في الداخل -ويقصد بها الفتن الشيعية- ويستطرد أنه إن وقعت من الجنود هينات هنا أو هناك أو تعرّضوا لبعض المال، فإنه ممّا يضيع في جبال حسناتهم.

كان هذا تقدير الإمام الجويني، علماً بأن الشخص الثوري النقي يرفض هذا الكلام،

لكن الشخص الواقعي الثوري يقول كلامًا آخر. نحتاج من منظورنا الحضاري إلى تقييمات معمّقة فيما فتحنا فيه الباب حول مصائر الثورات.

■ الجانب الشيعي في شخصية وكتابات شريعتي

علي شريعتي ثائرٌ ضدّ الأشياء جميعاً، هو في تكوينه وحياته كان حاملاً للواء العدالة الاجتماعية، وهي وإن كانت جزءاً أساسياً في الإسلام، ولكن لها مكانة أكبر في المذهب الشيعي، فالمظلومية بالتحديد تأخذ شأناً كبيراً في المذهب الشيعي، وشريعتي يمكن أن نقول إنه حاول تطويع المذهب الشيعي في قضيتته الأساسية "العدالة الاجتماعية" وقضية نصرة المظلومين والضعفاء.

ولكن التزامه بهذا المذهب ربما ضيق له واسعاً؛ على سبيل المثال، يحصر شريعتي مرحلة التوحيد أو ما يصفها "دين التوحيد" في السنوات العشر الأولى في المدينة ثم يقول بعد ذلك ورث هذه المرحلة أعداؤها، فهو يصف هؤلاء الخلفاء أبو بكر وعمر بالأعداء، على الرغم أنه كان يمكنه أن يستشهد بمرحلة الخلفاء في تحقّق دولة التوحيد، وهي الدولة المنشودة التي يسعى إليها المسلمون، على الأقل على المستوى الاجتماعي والأخلاقي والسياسي، ولم يكن الرسول صلى الله عليه وسلم فيها موجوداً. لكننا نجده يجازف بالقول عن خليفة مثل عمر بن الخطاب الذي كان يلبس ثياباً رثّة، ويلوم زوجته لأنها أقتنت في يوم من الأيام حلوى. فكيف يقول عن عمر بن الخطاب بأنه كان إمبراطوراً، وذلك في كتابه (النباهة والاستحمار).

فكونه حصر نفسه في المذهب الشيعي، وجد أمثلة صحيحة، ولكن ليست هي الأمثلة الأساسية في التاريخ الإسلامي؛ أبو ذر الغفاري، بلال بن رباح، عمار بن ياسر، هذه الشخصيات من الصحابة هم فقط المعترف بهم في المذهب الشيعي باعتبارهم صحابة، عطفاً على أن غالبية الصحابة دخلوا في مسألة الحرب بين الجانبين.

وكونه التزم التزاماً كبيراً برؤية المذهب الشيعي، نجدها أيضاً عندما اعتبر أن مرحلة السنوات العشر هي المرحلة الوحيدة التي تحقّق فيها دين التوحيد، وهو ما يجعلنا نطرح

استشكالاً: هل هذا هو المقصد من بعث الرسل والرسالات؟ يأتون كومضة خاطفة لمدة عشر سنوات؟ وهل إذا كانت هذه الدولة المنشودة إذا لم تتحقق وانقلب عليها أعداؤها فور وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم فكيف يمكن تحقيقها بعد ١٤٠٠ عام أو أكثر؟ ربما يكون هذا قدحاً غير مقصود في الرسالة نفسها، ما هذه الرسالة التي لا يمكن تطبيقها إلا عشر سنوات ثم تختفي بموت صاحبها؟

أكد شريعتي كذلك أكثر من مرة على أن دولة التوحيد أو دين الله لم يتحقق إلا فترة صغيرة جداً جداً، وكانت الغلبة لانتصار الكفار دائماً، وهي مسألة تبعث على اليأس؛ يأس المصلحين. أي مصلح سني أو شيعي سوف يظل في حالة حرب دائماً مع الجبّ والطاغوت والاستبداد والاستحمار، ولا أمل لهم في النجاة أو الانتصار؟ وهي مسألة قد تكون بحاجة لتفكير متجدد فيها.

● أثر التشيع على فكر على شريعتي ومنهجه:

يمكن أن نقول إن شريعتي مميّز في إطاره الشيعي والتاريخي، وينتمي إلى ما يعتبره مدرسته، ويوضحه في كتاب الأمة والإمامة: أي مدرسة الأفغاني فمحمد عبده فرشيد رضا فالكواكبي؛ وهي المدرسة التي واجهت كلاً من المتغربة والتقليديين، ولكن يختلف عن هؤلاء في أنه كان في داخل سياق شيعي، وكان هذا السياق الشيعي صاعداً ومتصاعداً في الفترة التي أُنِع فيها شريعتي.

تكلم شريعتي أحياناً عن المذهب الإنساني والإسلامي ولكنه كان لا بد وأن يقف من التشيع موقفاً.

والمشكل الشيعي عند شريعتي يمكن أن نفسمه لمشكل موضوعي، فيأتي بقضايا وتواريخ ومواقف ونقولات من المذهب، سواء عن آل البيت أو عن غيرهم.

ويمكن أن يكون مشكلاً في منهجه، حين يدخل المذهب في المنهج، وهذا لا يخص الشيعة والتشيع، فيحدث داخل دائرة أهل السنة أيضاً، وهنا لا بد أن يرى المفكر أشياء ويغنى عن أشياء.

ونجد نتيجة لهذا أن المفكر الموضوعي المنسق يقع في تناقضات ومقولات لا تليق بعلو وسمو منهجه.

ونجد مثلاً لذلك في كتابه (الأمة والإمامة)^(٦)، حين نرى ترى علي شريعتي باحثاً موضوعياً واضحاً يقول أنا لست بعالم دين في هذا المقام، ولا أُلقي جُزأً بأحكام، بل أُحَقِّق من أرضية الاجتماع السياسي، وأطرح نظرية مفادها أنني عندما طرحت قضية الإمامة من المذهب الشيعي لم أكن أفهم منها شيئاً، وحين طرحتها من مدخل الاجتماع السياسي بدأت الأمور تستنير وتتضح لي.

فالذي حصل أنه التزم نموذجاً منهجياً واضحاً، وهذا ما نلاحظه على كثير من مفكرينا العظام أن المداخل المهاجية تكون واضحة وملتزمًا بها جيداً، ولكن يدخل عامل معين يمكن أن يجهض هذا المدخل المهاجي.

أطروحة علي شريعتي في كتابه (الأمة والإمامة) كانت نتيجة سيمينار استمرّ لثلاثة أيام، وأغلب كتبه كانت محاضرات في سيمينارات، ثم بعد ذلك تُحرَّرُ، فهو يبدأ بفهم قضية الإمامة في إطار فهمه لقضية الأمة، وأيضاً حضر لها تحضيراً علمياً جيداً بمقارنة مفهوم الأمة بنحو عشرة مفاهيم أخرى، الجماعة والدولة والطائفة والقوم، وعند "الطائفة" التفت التفتاة لغوية لطيفة من المدخل الشيعي؛ فقال "الطائفة هي الجماعة التي تطوف حول ثابت كطواف الناس حول الكعبة"، ربما لم يتكلّم عنها أنها المفهوم الأفضل مثل مفهوم الأمة. ثم ينتقل لمفهوم الأمة ويشرحه شرحاً لغوياً عربياً جيداً مفصلاً؛ فمفهوم الأمة عنده له حيوية ودينامية ويحكمه اختيارٌ وتقدّمٌ وهدف وحركة، وقضية الحركة عنده هي قضية مهمّة؛ وهي مهمّة عند مالك كذلك، وكثير من مفكرين هذا الوقت المتأثرين بالثورية الماركسية.

الشاهد أنه عندما بدأ يقترب من مفهوم الإمامة بدلاً من أن يخرج بالمفهوم إلى الآفاق، بدأ يقربه من المفهوم الطائفي، وبدأت تنطفئ بعض الأضواء التي كان يضيئها المنهج العلمي المتحرّر من قيد الطائفية.

(٦) علي شريعتي، الأمة والإمامة، (بيروت، دار الأمير، ط ٢، ٢٠٠٧).

هذا ملحظ في هذا الكتاب نتعلّم منه أن المشرب: المنزع النفسي، أو المذهب: اختيارنا الفكري المخصوص، لا ينبغي أن يتحكّم بنا ونحن نتعرّض لقضية لا تتعلّق بطائفة وإنما بالأمة أو بالإنسانية.

والطائفية قلّصت المشروع الإيراني، فبينما كان محاصراً ظاهرياً؛ أقلية شيعية في وسط أغلبية سنية، الآن يُحاصر بنفسية ومعنوية ونظرة للشيعية باعتبارهم أعداء، كافحت السلفية خلال فترات البرود الشيعي بأن تحمل الأمة على كراهية الشيعية، ونجحت إيران بسياساتها الأخيرة بأن تحقق المراد بغير اجتهاد من السلفيين، والسلفيون واضح كيف أنهم محرّكون بواسطة الخليج، سكتوا عن المجازر التي تحدث في اليمن وسوريا، وحين قُدِّرَ لحزب الله اللبناني أن يتغلّب على الصهاينة قليلاً، بدؤوا بالهجوم؛ وهو شيء مخذل ومخزٍ من دعاة السلفيّة تجاه القضية الشيعية.

نعتقد أنه لو عاد علي شريعتي سيُراجع نفسه على المستوى المنهجي وليس المذهبي؛ على مستوى المنهجي، عنده إشكالية الشيعة في النظر للتاريخ الإسلامي بهذه الطريقة المقيدة والسلبية جداً. لكن نستفيد منه النَّقَسَ المنهجي في الكثير من المواضع، وفي الأفكار الوقّادة هو داعية حركة، وداعية عمل، وداعية تحقّق؛ حين يتكلّم شريعتي في "الحكم" مثلاً نجده يميّز تمييزاً ممتازاً بين حكم إدارة حياة الناس من أجل راحتهم وطمأنينتهم، فيقول إن أعظم صور الحكم والإدارة في التاريخ يتمثّل في الديمقراطية، ولكنها لا تعديّل شيئاً إذا كان المراد من المجتمع هدايته، والارتقاء به. ولكنه بدلاً من انتقال الهداية للنبي نقلها للإمام الشيعي! كانت أمامه فرصة رائعة أن ينقل الهداية للنبي ثم للأمة.

والفكر الاسلامي المعاصر الآن يُصهّر على أن خليفة النبي الآن هي الأمة، وأنه لو لم يكن الإمام على منوال الأمة، والاثنان على منوال النبي، فشرعية النظم في إشكال.

وفي قضية اختزاله التاريخ الإسلامي في فترة الرسول والخلفاء الراشدين، نجد أن مالك بن نبي توقّف عند معركة صفين، وقال إنها بداية الانشقاق، وكان هذا ممّا استثار المستشار البشري فنظر في الأمر، وقال إن فترة الرسول والخلفاء هي فترة التشريع، أما

بعد ذلك فكانت فترة التطبيق، والإسلام طُبِّقَ طوال فترة التاريخ الإسلامي ولكن بدرجات، والمثال والنموذج كان في فترة الرسول والخلفاء الراشدين أما بعد ذلك فهناك مزايا وعيوب.

وعند مقارنة شريعتي بسيد قطب، نجد أن شريعتي بالرغم من أنه سُجِنَ وَعَذِّبَ، فإن آثار التعذيب لم تظهر عليه، لم يقل إننا في عصر الجاهلية ولا بدَّ من طليعة مؤمنة. باستثناء المذهبية التي عند شريعتي، قد تكون مذهبية تكوينية فهو عنده خطوط حمراء لا يستطيع تجاوزها، ومع ذلك لم يتطرّف بهذا الشكل.

وعند الحديث عن المنهج والمشرّب، فمن المهم أن نأخذ شريعتي كمنهج وليس كمذهب، علينا أن نتجاوز مذهبه، ونتكلّم عنه بصفته مفكّرًا مسلمًا مع فهمٍ صحيحٍ وشاملٍ للدين في العديد من أفكاره وأطروحاته.

نقطة أخيرة مهمّة حول أفكار شريعتي؛ وهي أنه قُتل وهو في سن الثالثة والأربعين، كان معتقلًا قبلها، ثم نُفِيَ، وبعد ثلاثة أسابيع قُتِلَ، فلم يتمكن من أن يصلَ إلى مرحلة أخرى ويراجع أفكاره وأطروحاته.

قال في وصيّته: "إن حزني وألمي الوحيد، هو أنني لم أستطع أن أنهي أعمالي، بل إنني لم أستطع الاستمرار بها، وستبقى تلك غُصّةً ماثلةً أمامي، هذا من جانب، ومن جانب آخر فإن حزني وألمي على أن الكثير من أعمالي الرئيسية بقيت أسيرةً زماؤها ومهدّدةً بالزوال، وما نُشِرَ منها طُبِعَ على شكل مسودات مليئة بالأغلاط، وذلك لقلّة الإمكانيات وكثرة المشاغل، يجب عدم النظر إلى أعمالي على أنها أعمال علمية تحقيقيّة فحسب، بل يجب أن نتلقّاها كصرخات من شدّة الألم والأسى، ودلائل باتجاه الطريق، وهزّات من أجل الصحوة، ومشاعل على الطريق، ونظرات كلية في إطار الدين، ودعوة واحدة ورؤى، وأخيرًا نوعًا من التعبئة الفكرية والروحية للمجتمع. كل ذلك كتبته وأنا منفِيٌّ، وتحت ظروف ضاغطة ومؤامرات مُحاكاة، وفي حال كنت أنتظر فيه مصيبة في كل لحظة، لذلك يجب أن يُعاد النظرُ في هذه الكتابات من الناحية العلمية والفنية وتصحيح الأخطاء اللفظية والمعنوية، فهي ثمرة حياتي وكل ما أتمنّى، وهي كل وجودي

وميراثي... إن لطف الله وحرقة أوليائه للدين، جعلتني أتكلّم في هذا السكوت المطبق في زمان أصبحنا نفقد فيه كلّ شيء، فأمتّنا تُعاني من مَسْخِ هُوياتها، وغديرنا العذب في حال الجفاف، وهذه منائرنا الشامخة بقيت بلا أن يُدافَع عنها أمام الهمجيّة والغوغائية، حتى من الصعب أن يجد كلامي طريقه بين آلاف الأحقاد والآلام التي تحيطُنا... إنني أستودعك الله وأستودعه هداية وتربية الناس الذين هم أعزُّ من أولادي وإنني بانتظار مشيئة الله سبحانه وتعالى".

خلاصة:

أسهمت الأفكار التي أسّس لها شريعتي في تشكيل الروح الثورية التي عبّرت عن ذاتها لاحقاً في الثورة الإيرانية؛ وسواء اتّفق القارئ أو اختلفَ مع مآلات الثورة الإيرانية، فإن الروح التي أشعل علي شريعتي فتيلها تجعلنا نقف أمام أحد المفكرين العظماء، الذي أسهمت أفكاره في إعادة تشكيل الواقع وتحريك مياهه الراكدة، فحاولنا رصد أبرز ملامح فكره، والصراع الذي خاضه في مواجهة استبداد ومرتكزاته الدينية والسياسية والاقتصادية الذي لا يختلف كثيراً عن ذلك الرابض على قلب كثير من الأوطان العربية. ولم تكن قراءتنا منفصلة عن واقعنا؛ فدققنا النظر في مآلات خطابه في إطار السياق الذي نحن فيه الآن، محاولين استكشاف ماذا سيكون موقفه —لو كان حياً بيننا— من مآلات الثورة الإيرانية الآن في مرحلتها الثالثة من التحول.

ختاماً، تتشابه أفكار شريعتي مع أفكار غيره من المفكرين داخل إيران وخارجها، لكن ما ميز شريعتي عن غيره وأكسبه مكانته المرموقة أنه لم يجعل أفكاره حبيسة الكتب، بل صرح بها لآلاف الطلبة، ونقل علمه باحتكاك مجتمعي مباشر، وهو ما ضمن حياة أفكاره، واستخدامها، ونقلها من حيز التجريد إلى ساحة الممارسة، فأفكار شريعتي حفظتها صدور طلابه لا أوراق كتبه، وكما كان يأمل: لم تمت أفكاره بموت صاحبها.

قراءة في فكر الدكتور علي شريعتي (٢)

■ مفاتيح لقراءة شريعتي:

هل يحل شريعتي التناقض بين العالم الأستاذ الذي لديه طلاب، والعالم الباحث الذي يكتب؟ وأيهما يكون أكثر تأثيرًا؟ هل ينخرط العالم الباحث في العلوم السياسية تحديدًا بصورة أكبر من خلال البحث أم بالتدريس؟ وأيهما يجد صدًى أكبر؟

يمنح شريعتي مساحة واسعة في كتاباته إلى فكرة "الوعي": أي أن نفهم ماذا نفعل، ولماذا نفعله وكيف نفعله، وبالتالي ارتبط عنده الأمر بفكرة "النباهة" (الهدف)، كما ارتبط بفكرة "الاختيار". وارتبطت الفكرة أيضًا بحديثه عن الفرق ما بين المفكر صاحب الفكر "العالم" وما بين "المثقف" صاحب العمل، وكانت هذه تفرقة أساسية في كتابه (مسؤولية المثقف).

ومن ثم تحدّث شريعتي بشكلٍ كبيرٍ عن دور فاعل للمثقف، حيث إنه لا يقدّم الوعي فقط، بل لا بدّ أن يكون له فعل في المجتمع، ليس بمعنى قائد ولكن بمعنى أنه محرّك للجماهير بشكلٍ يتّسع عن مجرد الفكر، حيث يتخطّى بهم مرحلة الوعي الفكري، إلى الفعل الحركي.

من الأشياء المهمة التي تحدّث عنها شريعتي مسألة "الاختيار" في كتابه (الحر إنسان بين خيار الفاجعة والفلاح). وقد ركّز على الاختيار لدى الشخص غير الخارق؛ نحن نتصوّر أن الشخص الذي يختار أو لديه مقوّمات أن يكون واعيًا لخياراته، هو شخص خارق يكاد يكون من الأنبياء أو المفكرين، ولكن شريعتي يتحدّث عن شخص عاديّ لديه فكرة الاختيار، ويركّز في هذا الإطار على تحديات الاختيار، فيما يُتصوّر أن نُطلق عليه "خطوات الشيطان"، وكيف يمكن أن تكون إحدى صعوبات وتحديات الاختيار لدينا هو أننا نفتفي أو نتبع خطوات الشيطان بشكلٍ يُعمينا عن الاختيار الصحيح.

والشخص الذي تحدّث عنه ورَكَز عليه شريعتي في كتابه لم يكن صاحب سلطة، ولكن يعمل في مكان مرتبط بالسلطة بشكلٍ أو بآخر، ووصل به أنه كان لديه صعوبة في الاختيار لمجرّد قربهِ من السلطة، ومن ثم كان التحديّ الذي يواجهه هو أن يختار الاختيار الصحيح بين الوجه الأموي والوجه العلوي، أي ما بين يزيد والحسين.

أيضاً لدينا فكرة "الاستحمار" التي تحدّث عنها في كتابه (النباهة والاستحمار)، وببساطة هي الأشياء التي تشوّش على الفهم أو الوعي، وقد تحدّث عن أمورٍ كثيرة بما في ذلك التصوّف، والفلسفة، والشعر، وما أطلق عليه الاستحمار الحديث: والذي قد يكون التخصّص، والعلم، والحرية الفردية. وما لم يذكره شريعتي هنا هو أن هناك شعرة بين هذه الأشياء في حدّ ذاتها، وبين أن ننقاد خلقها وننسى مسؤوليّتنا الاجتماعية الصحيحة التي وصفها بـ"النباهة" ويقصد بها النباهة الشخصية، والنباهة المتعلّقة بالمسؤولية الاجتماعية.

كذلك فكرة "الاختيار" عند شريعتي، وارتباطها بفكرته الأخرى حول الوعي؛ فطالما امتلئنا الوعي، وكانت لدينا المعرفة والنباهة الكافية لتحديد أهدافنا، سواء الأهداف المتعلّقة بمسؤولياتنا النفسية والفردية أو المتعلّقة بالمسؤوليات الاجتماعية دون أن تشوبها شائبة أو تشوّشها أيُّ ظواهر أخرى، فنحن لدينا القدرة في هذه الحالة على الاختيار -إذا امتلئنا الوعي- وكلاهما شيء ليس بالسهل أبداً.

أمّا ما يتعلق بالمقارنات:

فيمكن عقد مقارنة بين شريعتي والخميني، وشريعتي وفرانز فانون الذي تأثر به شريعتي على نحوٍ بارز.

عند مقارنة شريعتي بالخميني: نجد أن الاثنين اتفقا على مسؤولية العالم، ولكن بالنسبة للخميني اقتضت المسؤولية على عالم الدين -بحكم تكوينه وتدريبه- في حين أن شريعتي أعطى مسؤوليةً كبرى للمثقّف بما يشمل عالم الدين، وليس حصراً على عالم الدين والفقهاء.

شريعتي أعطى مسؤوليةً للمثقف في هذه الحالة لتقديم الوعي ونقله للجماهير وليس للحكم بالنيابة عنها كما فعل الخميني، فالخميني اكتفى بأن الفقيه من ينوب عن العامة في الحكم، وبالتالي وكأن الجماهير دورها أن توصّل الفقيه للحكم وليس أن تتولّى عملية الرقابة عليه أو تكون جزءاً من عملية الحكم في هذه الحالة. وبالتالي، فشريعتي أعطى دوراً فاعلاً أكبر للجماهير، بحيث يكون لها دور في الوصول للحكم وأيضاً في ممارسة الحكم.

شريعتي وفرانز فانون كانا أكثر اتفاقاً، فعلى مستوى التكوين الشخصي: الاثنان لديهما تعليم غربي، كما أن لديهما تعليمًا غير العلوم السياسية؛ شريعتي عالم اجتماع، وفانون طبيب نفسي.

أيضاً يمتلكان تصوّراً مهماً عن جوهرية دور الاستعمار، وتدميره في المجتمع؛ والاستعمار لدى شريعتي كان استعماراً فكرياً أكثر منه استعماراً فعلياً، الاستعمار الفكري أيضاً كان حاضراً لدى فانون في كتابه "Black skin white masks" حول الشخص الأسود الذي يتقمّص شخصية الأبيض.

انتهى الطرفان أيضاً لفكرة "الثورة"، وللمفارقة كان فانون أحد الداعمين للثورة الجزائرية وتوفي عام ١٩٦١ قبل نجاحها، وكذلك توفي شريعتي عام ١٩٧٧ قبل نجاح الثورة الإيرانية.

كان لدى الطرفين حسٌّ نقدي بشكل كبير، لأنهما اقتريا من اليسار، إلا أن علي شريعتي كان لديه التكوين المتعلّق باليسار والتشيع معاً، واليسار والتشيع يمكن القول إنهما التياران الأكثر نقدية وثورية في طيفيهما الفكري؛ فالتشيع: الأكثر مراجعة وثورية في الفكر الإسلامي حتى وقت قريب، واليسار: الأكثر ثورية على مستوى الفكر الغربي.

جمّع شريعتي بين المدرستين؛ أهله لنقدهما؛ فانتقد التشيع الصفوي، في إطار اهتمامه بالتشيع العلوي. وانتقد أيضاً اليسار في إهماله للمرجعية الدينية، ويذكر شريعتي في إحدى الكتابات كيف أنه راجع فانون في إهماله للمرجعية الدينيّة، وكانت

المرجعية لدى فانون هي مرجعية اليسار ونَقَدَ الاستعمارَ دون حديث عن الدين.
فكان نقاشهما عن أهمية دور الدين، وخاصةً في المجتمعات التي لها موروث ثقافي قوي مرتبط بالدين.

تحدّث الاثنان أيضًا عن "المثقف الأصيل" و"المثقف المقلّد"، وبالرغم من تعليمهما الغربي انتقد كلاهما المثقف الناقل من الغرب. بالنسبة لفانون هو الشخص الأسود الذي يحاول أن يتحدّث بلغة غريبة ولكنه فعليًا مرفوض في الغرب، ويحاول أن ينقل هذه الأفكار دون أن يُعيد صياغتها بما يتناسب مع مجتمعه، وبالنسبة لشريعتي انتقد المثقف المقلّد بصورة أساسية.

وهنا نسعى للإجابة عن السؤالين الآتيين: ما الذي يضيفه شريعتي إلى الفكر الإسلامي الراهن؟ وما موقف فكره ممّا آلت إليه الثورة / الدولة الإيرانية الآن؟

وذلك من خلال محورين أساسيين:

الأول- السمات العامة: الفكرة، والمفكر، والسياق.

الثاني- مناقشة لأهم كتابات شريعتي.

■ السمات العامة: الفكرة، والمفكر، والسياق

● مكانة شريعتي:

يحتاج البعض بأن شريعتي اكتسب مكانته لأنه كان مفكرًا وحركيًا في نفس الوقت، وكان مهمومًا بالمشاكل التي تُعانيها بلده إيران، فضلًا عن المشاكل التي تُعانيها أمّته، حتى إن كتبه كانت محاضرات في حسينية الإرشاد، وكان لها بالغ التأثير فيما وصلت إليه إيران، فنجد أن البعض مثل فاضل رسول يقول: إن شريعتي هو معلّم الثورة، ومعلم الشباب في إيران، بعد الخميني مباشرةً، وتقول لولا سيكول: علي شريعتي هو منظر الثورة الأول.

ففكرة أنه كان مشتبكًا مع الواقع، هي التي جعلت فكر شريعتي يستحق هذه المكانة.

لقد كان مخلصاً لما يؤمن به: مذهبه الشيعي، توجّهاته اليسارية الماركسية، كما أنه في الكثير من محطات حياته كان شخصاً نشطاً، إذ انخرط في الحركة الطلابية في الخارج وأيد الثورة الجزائرية، وعلى مستوى الحركة القومية كان مع رئيس الوزراء محمد مصدق، وهو أيضاً مخلص لشيّعته، فبحث في التراث الثوري الغربي وأصله شيعياً كما يقول البعض عنه.

● السمات العامة لأفكار شريعتي:

لم يذكر شريعتي في كتاباته: الشاه والنظام السياسي الذي كان يحكم في عهده، ربما صمته عن الشاه دفعه إلى اللجوء للتاريخ والماضي للبحث عن النماذج والمسائل الثورية التي يستطيع بها مواجهة الشاه، ويمكن القول إن حياته كلها كانت تدور حول مواجهة الشاه الذي لم يذكره وكان بالأحرى صامتاً أو ساكناً عنه ولم يظهر في كتاباته.

على جانب آخر، هناك من قدّر أن شريعتي لم يكن يقصد الشاه وحده، بل كان لديه تحفّظ على رجال الدين، فكان ينتقد علماء الدين ويؤكّد في الوقت ذاته على دورهم في نشر الوعي. وقد يكون التحرّز على المستوى السياسي وكذلك الفكري، هو أحد الأسباب عدم ذكره وتخصيصه للشاه.

لذلك نجد في بعض كتاباته أن بها قدرًا من العمومية وقدرًا من التناقض في نفس الوقت، العمومية: لأنه لا يريد أن يتورّط في الواقع أو يذكر بعض التفاصيل المتعلقة به، أما التناقض: فلأنه رغم تلك العمومية تجده رجلاً ثورياً؛ وبمناسبة الثورة نستدرك بذكر ما قاله الدكتور محمد سليم العوا من أن المذهب الشيعي ظلّ ١٠٠٠ سنة عازفاً عن الانخراط في السياسة بشكل مباشر والوصول إلى الحكم، حتى جاء الخميني وأحدث هذه الثورة في المذهب الشيعي، بنظرية ولاية الفقيه؛ ولم تكن نظرية جديدة، ولكنه حولها من أمرٍ نظري فقهي موجود في بعض الكتب الفقهية الشيعية المهمة إلى واقع غيّر به الوجهة السياسي والاجتماعي والديني لإيران.

وعلى ذكر ثورة الخميني يذكر د. عبد الله النفيسي في مذكراته بشأن الدور السياسي

للشيعة في العراق، أنه قابل القادة الدينيين للشيعة هناك، وسأل عنه الشيوخ الشيعة -وكان الخميني في ذلك الوقت منفيًا إلى العراق- حينها قالوا إنه رجل مشوّش، إذ اعتبروا فكرة الولي الفقيه نوعًا من التشويش للفكر الشيعي، بينما هم في مرحلة انتظارٍ للوليّ الغائب الذي ذهب من ألف سنة ولم يعد.

فالمذهب الشيعي تمّ تثويره بعد أن كان من أكثر المذاهب سكوتًا، وقد حدثت الثورة على يد فقه "الخميني" وسانده في ذلك بشكل كبير على شريعتي.

علي شريعتي مفكّر يُقرأ من عناوينه: سواء على مستوى عناوين الكتب أو المباحث الفرعية، فهي قوية ومسبوكة، مثل: العودة إلى الذات، مسؤولية المثقف، مسؤولية المرأة.

فلديه القدرة على صكّ المفاهيم: في كتاب (العودة إلى الذات) صكّ مفهوم "جغرافية الكلمة"، والمهم في كتابات شريعتي أن نأخذ الأفكار في سياقها الزماني والمكاني، فشريعتي لديه هذا التعبير الاصطلاحي الرائق عن المضامين.

ومن تلك المفاهيم التي صكّها أيضًا "تخدير العقول": فقد كان لديه اهتمام بهذه الإشكالية، فكما أن الوجه الآخر من النباهة عند شريعتي هو الاستحمار، فالاستحمار يعمل عمله عن طريق "تخدير العقول"، وهي فكرة جوهرية تحدّث عنها شريعتي في كتابه مسؤولية المرأة، فقال: إن الغرب مستعمّر من طبقة برجوازية كما الشرق، وأدواتها هي الفن والسيطرة بأفكار كالجنس والعنف والمخدرات، وانتشار كمية المخدرات والعنف في الإحصاءات دليل على هذه النظرية، خوفًا ممّا قد يحدث إذا تحلّت هذه العقول بالنباهة.

وبذلك فالفن يعمل عمله في تخدير العقول، فيصبح الإنسان لاهيًا عن مصيره وعن المجتمع الذي يعيش فيه. وتُشوّش المخدّرات الوعي والاختيار الصحيح عن الأفكار المادّية والرغبات البشرية، والفن على وجه الخصوص يعمل عمله في تخدير العقول في العصر الحديث كونه أداة من أدوات السلطة.

الفكرة الأخرى المهمة في فكر شريعتي في كتابه مسؤولية المرأة كانت في: تحذيره المجتمعات المحافظة التي لا تعطي المرأة حقوقها الإسلامية والإنسانية بأنها ستكون تربة خصبة للأفكار الدخيلة على المجتمعات المسلمة كالأفكار الفرويدية، وتفتح الباب للغرب ليتحكم بها. وعندما تندلع ثورة ستكون ضد الدين، وليس الفهم الخاطئ للدين والاستبداد الذي تمارسه هذه المجتمعات وخصوصاً ضد المرأة، فأشار شريعتي لضرورة التفرقة بين القوانين الوضعية الاستبدادية والدين.

شريعتي تحدّث عن أن الوجدانية هي رؤية كونية، إذ يقول: وفي مدارستي العقائدية.. الإنسان هو ممثّل الله وخليفته وشبيهه، وهو يحمل الخصائص الأخلاقية لله وموضع أمانته، والذي يتعلّم الحقائق بواسطته، الإنسان هو المخلوق الوحيد من بين كلّ مظاهر الوجود الذي يملك أربع خصائص ممتازة يملكها الله:

١- الوعي، ٢- الإرادة: الحرية، والاختيار والقدرة على الاختيار، ٣- المثل، ٤- الخلّاقية.

فكيف يمتلك الإنسان صفة الخلّاقية وكيف هو شبيه الله، من أي مدرسة عقائدية يتحدّث شريعتي؟

من المهم أن نأخذ في الاعتبار أننا نتكلّم عن شيعة وعرفانيّين، والشيعة عامة هم أقرب إلى من يُسمّون بلغة علم الكلام بالصفائية، وبلغة الأشاعرة المشيّهة، ومعهم جمع كبير من فلاسفة الصوفية والعرفانيّين؛ حيث يقتربون من الله عز وجل في الوصف إلى درجة تشبه التشبيه، وبالتالي يتكلّمون عن الإنسان والله عز وجل باعتبار وجود مشتركات، وجزء من ذلك موجود عند ابن تيمية في كلامه عن "المشترك النوعي".

حتى الأشاعرة الصوفية كالإمام الغزالي، تجد عنده هذا النفس الموجود عن أخلاق الله وأخلاق الإنسان، والتعبير "تخلّقوا بأخلاق الله" تعبير منسوب للرسول صلى الله عليه وسلم وهو حديث لا أصل له، ومع ذلك فهو منسوب لبعض أهل العلم بالأخص الصوفية والعرفانية.

● فكر شريعتي والسياق الحالي:

في هذا الصدد، نأتي لنقطة مهمة تتعلق بمصائر الثورات، فشريعتي بَشَرَ بما يحدث الآن من احتجاجات، فقال نصًّا: "ليعلم تجَّار الدين هؤلاء.. سيأتي يوم وتثور الناس عليهم، وأنا أخشى ما أخشاه أن يكون الدين ضحية تلك الثورة".

فنرى الدولة تأتي باسم الدين تقيّد مساحة الحريات ضدَّ المرأة بناءً على الفهم الخاطئ للدين، وتنتظر منها عندما تقوم ثورة أن تستمرَّ في تأييد الدولة. وشريعتي هنا يحارب على جبهتين: جبهة رجال دين لا يطبِّقون الإسلام كما يجب، ويقبِّدون حقوق المرأة والإنسان أكثر ممَّا هي مقبَّدة، وجبهة الاستبداد.

فيقول إن الاستبداد باسم الدين يجعل المجتمعات أرضًا خصبة لأي أفكار دخيلة عليها، ويجعل العقول مفرَّغة فتتقبَّل أيَّ أفكار تُساق لها. هذا بينما الإيمان تظهر تجلياته في الحياة في كل شيء، فالحجاب فطرة وجزء من إيمان المرء واعتقاده بهوية تظهر تجلياتها في الحجاب كرمز.

فنجد بذلك أن الإطار الفكري الحديث عند شريعتي يُجيد فيه، لكن عندما ينتقل للتأصيل الإسلامي تظهر المشكلة الفكرية، الخاصة بالتشيع، ومن ثم تعامله مع مسألة الحجاب من مستوى عقدي على مستوى الترميز، كونه مرتبطًا بارتباط عقدي وليس بارتباط اجتماعي، وهو جزء يؤخذ عن شريعتي ويُرد فيه. وهنا يُشار إلى مسألة وصفه نفسه دائمًا بعالم اجتماع، وعالم اجتماع معرفة، فيبدو وكأن شريعتي لديه خصومة مع كلمة الموروث بعموم. فيصفه بأنه الموروث الجامد الذي يخرج عن دائرة الوعي، ويُمارس نوعًا من أنواع التسلط على الناس، مسألة الحجاب، والزواج، تطرح سؤال احتمالات التناقض في فكر شريعتي.

فيأتي السؤال من جديد هل لشريعتي أصول فكرية ينطلق منها، أم مقاصد واقعية ينطلق إليها؟ وهل تختلف المسألة؟ وبالتالي فمنهجية الفكر عند شريعتي لا زالت محلَّ تساؤل.

السؤال المهم الآن هو: ما الذي يضيفه فكر علي شريعتي للفكر الإسلامي الراهن؟

يمكن رسم خط متّصل بين المفكرين الذين تناولهم في هذه القراءة، وبالأخص: المستشار طارق البشري، والدكتور حامد ربيع، فقد اهتمّ حامد ربيع بالتأسيس النظري والمنهجي، أما البشري، فاهتمّ بالتأسيس الفكري، وشريعتي كان مهمّاً في مرحلة ما قبل الحركة، فبلّغته الموجّهة للشباب يبين لهم كيف نتحرك؟ كونه ثوريّاً يفكّر للتغيير. وكذلك أفكاره عن مسؤولية المثقّف، وفكرة الثقافة وكيف نتحرك بها؟ نجد بها الجانب الحركي؛ حيث الانخراط الواعي وإرادة حرة، والتحدّي الأساسي الذي واجهه شريعتي كان في الطبقة المتعلّمة التي لا تتحرّك.

عودة لسؤالنا الذي طرحناه سابقاً: ماذا لو كان شريعتي حيّاً؟ أين كان سيكون في مظاهرات إيران ٢٠٢٢؟

هناك من يتصوّر أن يكون شريعتي في الصفّ المعارض وليس في صف السلطة، فمن المؤكّد أن شريعتي ينظر إلى الدين بنظرة حضارية تهتمّ بالفقراء والمستضعفين، هذه الحركات الاحتجاجية الآن في إيران هي حركة هؤلاء، مع التحفّظ على أن تكون حركة الاحتجاج الشعبي التي تطالب بالحرية تحرق الحجاب في نفس الوقت، وبالتالي فالتصوّر هو أن يكون شريعتي في صف المعارضين.

فيما يرى آخرون أن شريعتي سيكون أيضاً مع المظاهرات ولكن بلافتة فيها اختلاف، بمعنى أنه سيكون له استدراك على هذا الحجاب الذي يُحرق، وذلك الحجاب الذي يُفرض، نصّه عن الحجاب يقول إنه مع هذا الحجاب رمزاً لهذا الدين والشعب، وليس مع الحجاب الموروث، فضلاً عن أن يكون مفروضاً من سلطة ما.

■ مناقشة لأهم كتابات شريعتي

● كتاب "بناء الذات الثورية":

في كتاب "بناء الذات الثورية"، تحدّث شريعتي عن المهمّ في بناء تلك الذات الثورية وتكوينها، وعن العبادة والدور المحوري للعبادة كوسيلة أولى لبناء الذات الثورية. وقد

استشهد بآية من سورة الفتح: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ...﴾ [الفتح: ٢٩]، وشبّه المؤمن بالبذرة التي تنمو ويصلح حالها بالرعاية والفلاح والتربية، ويحفظ بالعبادة ويكون الذات الثورية.

انتقد كذلك ماركس والحلاج؛ رغم ما كانا لديهما من فكر ثوري ونصرة للمستضعفين، وقال إن منهجهما كان غير مناسب لتخلّص العالم من هذه الشرور.

في هذا السياق يُشار إلى أن لدى شريعتي في كتاباته اهتمام رائع بتراث سيدنا علي بن أبي طالب وخاصةً حكمته وفلسفته. وكذلك في تحليله للعصر الأموي والعباسي والحياة السياسية فيهما، فيقول إنه في عصر صدر الإسلام عامة، كان لدى الناس اشتباك مع السياسة، وكانوا يحاسبون الحكام، ويُسائلون سيدنا عمر بن الخطاب، وفي ثورة الحسين كان العامة متفاعلين مع السياسة، على عكس العصر الأموي والعباسي، حيث صرف الحكّام أنظار الناس إلى الخلاف في مسائل جدلية وكلامية، بعيداً عن الحياة السياسية، وتركوا العجز في أمور الأحوال العامة. هذا بينما الذات الثورية يجب أن تكون مشتبكة مع الحياة العامة أكثر.

شريعتي تحدّث كذلك في كتابه عن ضرورة دراسة أصول الحضارة الغربية، ولم يقل لماذا أو ما أهمية ذلك بالنسبة للذات الثورية، وذلك على الرغم من أنه في كتبه الأخرى يرفض أن نستشهد بالحضارة الغربية، حيث إن أهميتها صغيرة جداً بالنسبة لشريعتي.

● قراءة في كتاب "النباهة والاستحمار"

من المعروف أنه عند الحديث عن النهضة الإسلامية وتقدّم وسائل الغرب، فإننا نقول بأننا نتعلّم الإدارة والعلوم التطبيقية، ولكن في أول كتابه يسأل شريعتي سؤالاً إجابته قد تكون صادمة: على الرغم من كل قوة الغرب المادية والعلم الهائل وكوننا المسلمين حفاة عراة مستضعفين في مواجهته؛ من سينتصر بعد فترة من الزمن؟

فيقول إن من سينتصر هم هؤلاء الحفاة العراة، بسبب الاستمرار والصلابة في مواجهة هذه الحضارة.

قدّم شريعتي في هذا الإطار نقدًا للمجتمع السعودي لما كان مجتمعًا بدويًا وصحراويًا، وحين دخلته الثقافة الغربية، لم يتقدّم بل كان مستهلاً فقط لهذه الحضارة دون أدنى تفكير في فحواها ومبادئها.

كذلك قدّم نقدًا للمجتمع الإيراني من حيث انتشار الجدالات العقيمة، فهي نوع من الاستحمار.

ولكن بالرغم من تأثر شريعتي الواضح بالفكر الشيوعي فإنه أثنى على بعض أفعال الصحابة، وأثنى على شخصية سيدنا عمر وعدله وقوته، وهو شيء قد يدلّ على إنصافه.

● مجموعة كتب التاريخ، والحضارة، والأديان

في البداية نجد أن شريعتي في مجموعة كتبه عن الحضارة والتاريخ والأديان أعرب عن عمقٍ فكري، فمضى بالمستمع لأعماقٍ ربما تتجاوز به مقصد الثورة والتغيير إلى مقصد العمق والوعي والفكر وما إلى ذلك.

ضمتّ المجموعة كتب: الإنسان والتاريخ، وتاريخ الحضارة، وتاريخ معرفة الأديان، وثالوث العرفان، والمساواة والحرية.

في كتابه "الإنسان والتاريخ"؛ تناول شريعتي التاريخ باعتباره علم صيرورة الإنسان، وهو بذلك حدّد الإنسانية باعتبارها صيرورة في امتدادها للبشرية التي رأى أنها تمثّل الكينونة.

كذلك ركّز على الشخصية التاريخية للإنسان؛ محاولاً تحديد وجود وماهية واختيار الإنسان، فحلّل الفكر الغربي، وخاصة الفلسفة الوجودية، وإقرار أن الإنسان وحده يعرف عالمه ووجوده.

أيضاً حلّل جذور الرؤية المعاصرة للتاريخ حسب المثالية المطلقة لهيجل، ومسيرة التاريخ كما تراها المدارس المادية وفق الجدلية. ومن ثم، فحسب الفكر الغربي عند هيجل والمدارس المادية، فإن الظروف المحيطة تصنع الإنسان جبراً.

فيخلص بعد تناوله لشبكة العلاقات الاجتماعية في إيران وكذلك عند العرب إلى أن الإنسان يكتسب خصوصيته من نظامه الاجتماعي، والمجتمع يظهر للوجود وفقًا لقانون الحركة والتحول الجبري في التاريخ، فالإنسان يصنعه المحيط إجبارًا ويغيّره التحول الاجتماعي بشكل إجباري أيضًا.

ومنه تحدث عن بداية ظهور المذهب العلمي تجاوزًا للمذهب الطبيعي ولتليه الداروينية، كما حدّد العوامل التي دفعت لظهور العلمانية، أيضًا ذكر أبرز العلماء الغربيين وما توصّلوا إليه من أن الإنسان ليس إلا جسمًا حيوانيًا؛ حتى يتمكّن علم الطبيعيات من تحليله وتعليله بصورة منطقية وعلمية. وعليه فقد أثّرت هذه العلمية في إيجاد المادية.

يناقش بعدها شريعتي إشكالية "أصالة الإنسان أم أصالة التاريخ"، ويحاجج أنه وفق المذهب التاريخي لعلماء الاجتماع، فالإنسان هو عبارة عن وعاء فارغ تملأه روح المجتمع. وطرح شريعتي سؤال "أصالة المجتمع أم أصالة الفرد"، ووجد أن ماهية الإنسان في علم النفس تتطابق مع علم الاجتماع.

ثم يغوص بعدها باحثًا عن معنى الإنسان في الميثولوجيا اليونانية، وعلى إثر ذلك ينتقل إلى تحديد ماهية الإنسان من وجهة نظر الدين والذي تحدّد ماهيته انطلاقًا من الحرية والإرادة والاختيار. وكما قد تناولنا في اللقاء الأول كتابه "الإنسان والإسلام"، والذي تطرّق للإنسان وماهيته من منظور حضاري إسلامي.

إذن بعد تحديد ماهية الإنسان من وجهة نظر الدين، والذي تحدّد هويته انطلاقًا من الحرية والإرادة والاختيار، تطرّق شريعتي إلى أن الإيمان بالجبر يعني عدم الإيمان بالإنسان.

ثم يحلّل بعدها طبيعة الإنسان في الفكر الغربي بطريقة جدلية بين الإجبار والإرادة، وإثر التساؤل عن حقيقة الإنسان يستخلص المفاهيم الإنسانية في قصة سيدنا آدم عليه السلام. فالإنسان تؤثّر فيه عدّة عوامل كالطبيعة والتاريخ والمجتمع والاقتصاد

وغير ذلك، إلا أن شريعتي يعود إلى أصل خلق الإنسان كما ذُكر في القرآن، فيقول بأنه مخلوق من تراب ونُفخ فيه من روح الله تعالى، وبذلك فهو يحوي قطبين اثنين؛ قطب ينحطُّ إلى الأرض باعتبار أصله من تراب، وقطب يسمو نحو السماء باعتباره نُفخ فيه من روح الله، وبذلك له صفات تجعله يسمو على باقي المخلوقات حتى يكون خليفة الله في الأرض. فأمر الله تعالى الملائكة -نظرًا لسمو الإنسان- بالسجود له.

ومن هنا تظهر مسؤولية الإنسان المقرونة بالحساب، إمَّا بالجنة أو بالنار، غير أن هذا الإنسان كما يقول شريعتي محكومٌ بسجونٍ أربعة: الأول الطبيعة، والثاني التاريخ، والثالث المجتمع، والرابع هو ذات الإنسان.

ويرى شريعتي أن التحرُّر من سجن الطبيعة والمجتمع والتاريخ يكون عن طريق العلم، أما التحرُّر من سجن الذات فيكون بالإيمان؛ والذي يَحُدُّ من شِدَّة العذاب الفلسفي، فالدين كما يراه شريعتي هو عامل النجاة من سجن الذات.

واختتم بقوله رغم أن: للتاريخ جبرًا إلا أن الإنسان يمتلك جبر صنع المسؤولية حسب تقديره، باعتباره مسؤولًا ذا إرادة وحرية واختيار، وسيُحاسب عن تلك المسؤولية.

أما في كتابه "تاريخ الحضارة":

فقد تناول شريعتي تاريخ الحضارة عبر المراحل السبع الأساسية، وقد بدأ في خطوة منهجية بتحديد ماهية الحضارة؛ فتطرق للعلوم والعوامل التي تشارك في بناء الحضارة، كالعامل الجغرافي العرقي، وغريزة النوع الإنساني، وعامل الفكر، والإرادة، والإبداع. وبَيَّن أن الحضارة مرهونةٌ بأربعة عوامل أساسية: القوانين الجبرية الموجودة في الحياة الاجتماعية، والعقود الاجتماعية، والحب والاحتياج، والدفاع والهجوم.

من خلال ذلك كله توصَّل شريعتي إلى أن الحضارة هي الأرضية التي يكون عليها الإنسان متحضِّرًا، حيث تفتح المجال لقدراته وإرادته للاختيار والإبداع، فتشكِّل حالةً روحيةً ودرجةً فكريةً ومعنويةً يمكن فهمها من خلال طريقة التفكير، والعقيدة والثقافة، ودرجة الإحساس، وبُعد النظر في الكون، والضمير الاجتماعي، ونسبة المعرفة

الذاتية، والإحساس بالمسؤولية، والهدف والمعرفة السياسية للأفراد.

ثم انتقل إلى العنصر المتعلق بتحليل الثقافة في سياق تحليل الحضارة باعتبارها الأرضية التي تنشأ عليها الحضارة. كما عرّف التاريخ بعدها من خلال المدارس الفكرية التاريخية ودرجة تحققها، وتطرّق لخصوصيات القرون المعاصرة: أصحاب رؤوس الأموال الكبار والاستعمار، وكيفية تزعزُع الليبرالية، والبيروقراطية، والنظام الآلي، واستقلال الحضارة عن الإنسان، والتحوُّل إلى المنتج والمستهلك، والطبقات البرجوازية الفاشية، نهايةً بخصائص الحضارة الحالية.

وفي كتابه تاريخ معرفة الأديان:

حدّد شريعتي تعريفه للدين باعتباره سعي الإنسان لتطهير ذنوبه، فهو بمثابة الآلية التي تنقل الإنسان من صفته المادية إلى الصفة الروحية الإلهية. كما حدّد العرفان كونه تجلياً لنور الفطرة الإنسانية، والدين والعرفان ينقلان الإنسان من الواقع إلى الحقيقة. وعرّف الفنّ: بأنه فلسفة باقية يستعمل الخيال للتعبير عن حالته وفقده، ثم انتقل إلى تحليل صيرورة الإنسان عبر الحضارات البشرية مركّزاً على حضارة الصين والهند.

لقد قدّم شريعتي العديد من الأفكار المهمة واستخدم في تناوله للظواهر في الواقع منهجاً تحليلياً جدلياً، وكذلك منهجاً مقارناً، حيث كان في تحليله يركّز على الظواهر والمصطلحات التي تحتكم للإنسان بعنصريه: فرداً ومجتمعاً، وكذلك عنصر التاريخ. فعندما يدرس شريعتي أيّ ظاهرة يدرس عنصري الإنسان والتاريخ: أي تطوّر هذه الظاهرة الاجتماعية في التاريخ من خلال دراسة الظواهر وتحديد المعاني والمصطلحات وصناعة المفاهيم من خلال تناولها واقعياً بالنظر لتطوُّرها العلمي والمجتمعي عبر التاريخ، فقد أضفى بُعداً حضاريّاً على بعض المفاهيم، أهمها: الإنسان، والتاريخ، والمجتمع، والحضارة، والسنة، والدين، والعرفان، والإيمان، والصحابة، والثقافة، والمساواة، والحرية، وغيرها.

ونحن إذ تناولنا فكر شريعتي وقمنا بتطويره فهذا يُحدث ثورة علمية في علم التاريخ

الحضاري عامةً، والإسلامي خاصةً، كذلك من شأن هذا الأمر أن يُمَثِّلَ أرضيةً لتأسيس علم اجتماعٍ إسلامي حضاري، وعلم اجتماع ديني من منظور حضاري، استناداً إلى المرجعية الحضارية الإسلامية.

ذلك أنه في الوقت الحالي، وفي ظلِّ ما تُعانيه الأمة من تمزُّقٍ داخلي، واختراقٍ الخارجي في كافة المجالات والمستويات، وبما أن الدين هو الوسيلة لتحقيق غاية التحضُّر، وجب أن نجعلَ من إعادة معرفة الإسلام ببعده الحضاري كما سعى إليه على شريعتي في كتبه وسيلةً للأمة بغرض العودة لذاتها الأصيلة والانطلاق في إعادة بناء حضارتها، وهو أمر يقتضي حشد الجهود لخلق مشروعٍ حضاريٍّ؛ هذا المشروع الحضاري يخوي قيادات قادرة على تأسيس مؤسسات وبرامج، وتوجيه الأمة بعد توعيتها نحو البناء والتطوُّر لخلق حضارة إسلامية وبعثها من جديد.

هذه المجموعة من كتابات شريعتي هي من العُمُق والدِقَّة والخطورة بمكان، بحيث يُعتبر ما سبق عرضه من قبل فروغٍ وأوراقِ الشجر لهذه الرؤى المخصوصة، والمجموعة الكبيرة من المفاهيم، وكأنَّ شريعتي كان يقدِّم تعريفات بمفاهيمه العميقة لما قام بتوظيفه في محاضراته ودروسه عن الواقع والمجتمع والمثقف والمرأة. ولكن هذه هي جذوره الفلسفية والاعتقادية الأساسية في هذه الكتب وبالأخص: تاريخ الحضارة، وتاريخ معرفة الأديان، وثالوث العرفان، والمساواة والحرية.

وفي ضوء تلك الأفكار نجد أن شريعتي قد تقاطع مع من سبقه ولحقه من مفكرين: على سبيل المثال، تتقاطع كتابات شريعتي الفلسفية مع كتابات مالك بن نبي، حيث يكاد يكون المجتمع التاريخي واللاتاريخي عند مالك هو المجتمع الحضاري واللاحضاري عند شريعتي، وفي تعريفه للحضارة والثقافة والتاريخ كذلك.

وهناك كذلك مفكرون في الفكر الحديث أو المعاصر يتقاطعون مع شريعتي، في تعريفه للدين والإنسان من خلال المنطلق الإلهي أو الديني، وذلك مثل علي عزت بيجوفيتش في كتابه الإسلام بين الشرق والغرب.

علي عزت بيجوفيتش والمسيري نَقَدَا الحضارة الغربية والمفاصل في هذه الحضارة والفلسفات الكامنة وراءها كما فعل شريعتي. كذلك اشترك علي عزت بيجوفيتش مع علي شريعتي في اعتبار الحرية قيمةً مركزيةً في الفكر الإسلامي والحضارة الإسلامية. وبالحديث عن الحرية، فإن شريعتي في كتابه "بناء الذات الثورية" تحدّث عن أن التكامل التاريخي في جوهر الإنسان يكمن في الحرية السياسية، وحرية العقيدة، وحرية الاختيار وشكل الحياة، وذلك في سياق حديثه عن ماركس وسارتر والحلاج، واعتبر أنه قد تكاملت هذه الحريات في سيدنا علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

رينيه جينو مؤلف كتاب النظريات الهندوسية، تشابك كذلك مع شريعتي عند ذكره أدلة وجوب معرفة أديان الهند، فهذا يُعمِّقُ المعرفة لفكرة الدين والعرفان، والمنتجات الفلسفية.

أمّا في المنتجات الفلسفية العليا فنستدعي المسيري، وما بين الفلسفة المعمّقة وتوظيفها في قضايا العصر، نمرُّ على بعض معطيات الدكتور المسيري وبالأخصّ ما يتعلّق بخصوصيات القرون المعاصرة، وقد أبدأع علي شريعتي في التلخيص التجريدي للحضارة الغربية المعاصرة، حتى إن هذا الجزء يستحقُّ أن يُفصّل وحده ويدرّس ويُحَفِّظ للأجيال الناشئة. حيث جمع شريعتي مجموعةً من الخصائص المدقّقة والمعمّقة بشكل تجريدي، التي تستدعي تصورات مختلفة عن الحضارة الغربية ونقدها.

خلاصة:

من عموم استقراء ما كتبه شريعتي يمكن القول إنه مفكر فارق في القراءة، فهو ليس المفكر الذي تلتقط مفاتيحه بسهولة بل تبقى هناك بقاع جدلية تحتاج أن تقرأه كله لكي تأخذ منها موقفاً، وعلى الرغم من ذلك، فهذه الإطلالة تسعى لفتح مجال لقراءته لمن لم يقرأ له من قبل، كما تفتح مجالاً للتفكير وقراءة السياق الحالي للأمة وإيران منطلقين من هذا الإرث الثوري.

ليتأكّد أننا في هذا السياق نحتاج لدراسات في نموذج شريعتي من بين أهل السنة،

كما أننا بحاجة لقراءة أفكاره والاستفادة منها في تقييم وتقويم الواقع كما حاولنا أن نفعل عبر هذه القراءة.

وانطلاقاً من افتراض يقوله البعض مفاده أن الفكر الشيوعي حتى سنوات قليلة كان يبرز أكثر ثورية ونقدية من الفكر السُّيِّي، فإننا في حاجة للتساؤل حول ثورية ونقدية الفكر الشيوعي، والتحقُّق منها في مضمونها وفي سياقاتها المنتجة لها وفي إطار ما أكَّده شريعتي من مشتركات مع الفكر التجديدي أو الإصلاحي أو الثوري.

قراءة في العطاء الفكري والعملي للدكتور علي الأمين المزروعى

مقدمة:

نتعرّف في هذه الإطالة على العطاء الفكري لواحدٍ من أبرز أصحاب المشاريع الفكرية ذات الخصوصية، فهو مثقّف يصل بين الثقافات، وخطيب مؤثر، ومعرّف بقضايا المجتمعات الإسلامية والأفريقية على وجه الخصوص. فقد ركّز مشروعه الفكري على تحاضن دوائر الانتماء العربية والإسلامية والأفريقية، وضرورة توحدها في مواجهة الهيمنة والمركزية الغربية، نحن نتحدّث إذن عن الدكتور علي الأمين المزروعى. وقد تعدّدت كتابات المزروعى في الدراسات السياسية والاجتماعية الخاصة بأفريقيا، والإسلام، وحقبة ما بعد الاستعمار.

وعلى المزروعى أستاذ علوم سياسية، ومفكر نوعي، كيني الأصل، غربي المقام، عمل بالولايات المتحدة، وهو مسلم الديانة، ثقافي النزعة والمنهج، أدار العديد من المؤسسات العلمية، فكان مديراً لمعهد الدراسات الثقافية العالمية بالولايات المتحدة. عاش مزروعى في الفترة (١٩٣٣-٢٠١٤)، أنتج خلالها سلسلة أفلام وثائقية عن أفريقيا، بالإضافة إلى كتبه ومحاضراته. وهو من مدرسة المدخل الثقافي، فله كتاب القوى الثقافية في السياسة العالمية؛ يتحدّث فيه عن السياسة العالمية وموقع الثقافة منها، وعلى الرغم من ذلك نجد أنفسنا نتحدّث الآن عن صيحة المدخل الثقافي والقوى الثقافية والأدوات الثقافية ونغفل أنه كتب عنها منذ ربع قرن كتابةً عميقةً مؤصّلةً بشكلٍ كبير. هذا كما أن علي مزروعى أستاذ مقاوم، ويظهر هذا جلياً في عنايته بالمنبوذين أو من أسماهم "براهمة العالم"، ممن تُلقى بهم السياسة العالمية بعيداً. ودائماً يعيش المزروعى حالة المقارنة والمقاربة باستمرار بين التعاطيات المختلفة، بالأخص بين الغرب والعالم، والإسلام والعالم.

وسوف نركّز هنا على تدارس فكر علي الأمين المزروعى، من خلال قراءة عدد من

مؤلفاته لكي نخرج بثمرة فكرية، أو نظرية، أو منهجية في منهج النظر للعالم حولنا وموقعنا منه^(١).

وتجدر الإشارة في هذا الموضع إلى جهود مركز الحضارة للدراسات والبحوث في مجال الدراسات الأفريقية، فقد كتب أساتذتنا المختصون عن أفريقيا القارة المدنية، وأفريقيا قارة الإسلام، في حولية "أمي في العالم". وفي فصلية "قضايا ونظرات" خُصِّصَ العدد السابع والعشرون لتناول أحوال وتفاعلات أفريقيًا، وحظي بمشاركة الشباب بجانب أساتذة الشأن الأفريقي، مع إعطاء أهمية خاصة للسودان نظرًا لوزنها الاستراتيجي على المستوى الوطني. وهذا في إطار سعى المركز لإنتاج تراكم معرفي عسى أن يكون له ما يُنتفع به في إعادة النظر للأمن القومي، أو الوطني، أو الإقليمي، أو الحضاري.

وسنناقش ذلك في محورين، هما:

- السمات الأساسية: حياته، فكره، إسهامه.
- نقاشات حول أهم أفكار د. المزروعى في سياق الكتب المطروحة، وموقعه من المنظور الحضاري.

■ السمات الأساسية: حياته - فكره - إسهامه

رغم فقر مكتبتنا العربية فيما يخص الكتابات بالعربية عن علي مزروعى حيث إنه قد كُتب عنه الكثير لكن باللغة الإنجليزية، وعلى الرغم من أن الكثير من المفكرين المسلمين لا يُدركون إسهامات المفكرين الأفارقة في الفكر الإسلامي وتقتصر تصوّراتهم

(١) هذه المؤلفات هي:

١- قضايا فكرية: أفريقيا والإسلام والغرب، ١٩٩٨، (الكتاب الرئيسي).
٢- القيم الإسلامية والقيم الغربية، د.ت، (دراسة).
٣- دراسات في النظام العالمي: براهمة العالم ومنبؤوه، ٢٠١٥، (كتاب).
٤- القوى الثقافية في السياسة العالمية، ٢٠١٧، (كتاب).
٥- أخلاق الحرب وخطاب السياسة (الغرب والباقيون)، ٢٠٠٢، (مقال).

على إسهامات المفكرين العرب، فإن د. علي مزروعى واحد من الاستثناءات الكبرى هنا، فقد أصبح معروفًا لدى المفكرين المسلمين المهتمين ليس فقط بحقل الدراسات الأفريقية، ولكن كذلك الدراسات الثقافية.

وجدير بالذكر أن د. محمد عاشور قام بتحرير أول كتاب باللغة العربية عن فكر د. علي المزروعى، والكتاب يحمل عنوان "أفريقيا والعرب والاستعمار: دراسات في فكر علي مزروعى"، صدر عام ٢٠٢٢ عن مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت.

أولاً- د. علي مزروعى الذي لا نعرفه

ما يرتبط بنشأته، وُلد علي مزروعى في كينيا، هو ابن قاضي القضاة الشرعيين في كينيا الشيخ الأمين المزروعى، وهو من أسرة علم وفقه ضاربة الجذور في التاريخ، جدّه الأكبر كان من أوائل من أدخلوا المذهب الشافعي في شرق أفريقيا بين العمانيين، وقبيلة المزارعة أصلها من عمان، واستقرت في شرق أفريقيا في أوائل القرن التاسع عشر.

علي مزروعى له موقفان في طفولته غيّرا من طريقة رؤيته للأمور، الأول أنه كان يلهو بهرة، فقال له والده لا يملك الروح ولا يسلمها إلا خالقها. والآخر أنه كان يعذب حشرة بالنار، فقال له والده لا يعذب بالنار إلا الواحد القهار.

فتعلّم من ذلك عدم الهيبة في قول الحق، وكان موقفه من الفن والإبداع واضحًا، فهو حسنٌ فيما يخصّ تمجيد الله في تصوير بدائع خلقه، بينما لا يجب أن نحول الخلق، أو أن نغيّر خلق الله.

تعليمه: كان أمل الشيخ الأمين المزروعى أن يُسافر ابنه إلى القاهرة ليتعلم في الأزهر، ولكنه ذهب إلى المملكة المتحدة وحصل على البكالوريوس، ثم انتقل للولايات المتحدة وحصل منها على الماجستير، ثم عاد إلى أفريقيا والتحق بجامعة ماكيريري في أوغندا، الجامعة التي لم يستطع أن يدخلها طالبًا، وتولّى رئاسة أول قسم للعلوم السياسية في شرق أفريقيا، علمًا بأن جامعة ماكيريري من الجامعات التي كان لها تأثير قوي في نشر المعارف الحديثة في شرق أفريقيا.

علي مزروعى كان يحمل العلم بالمفهوم الغربى - فى ذلك الوقت - ويحاول أن يطبِّقه فى السياق الأفريقى، فأول اهتماماته كانت أفريقيا، وهذا شيء مَيَّزه فى دراسة العلوم السياسية. متابعة رحلة مزروعى من دراسة السياسة الأفريقية إلى دراسة الثقافة العالمية، هى أفضل طريقة لفهم علي مزروعى، فقد بدأ دارساً لعلم السياسة فى السياق الأفريقى وانتهى عالماً فى مجال الثقافة على المستوى العالمى.

أمّا فيما يتّصل بالبُعد الإنسانى، فقد كان لدى علي مزروعى خبرات كثيرة؛ مثلت مخزناً له يستدعى منها ما يشاء فى المواقف المختلفة ويُدلّل بها على الأفكار التى يريد التعبير عنها.

وأمّا ما يتّصل بالبُعد الفكرى: فقد كان مزروعى متعلِّد المواهب فيما يتعلّق بالتخصّصات، كتب فى الثقافة والعلاقات الدولية، ونقد الأديان المقارنة، وكان ناقدًا بشكلٍ أو بآخر أوضاع المسلمين.

بناءً على ذلك، دخل علي مزروعى فى العديد من المباريات الفكرية مع كثيرٍ من مفكّري عصره من كبار القامة من المفكّرين ومن الروائيين.

أما الوظائف: فقد عمل حَكَّاءً فى الإذاعة، وأستاذًا فى الجامعة، كما عمل فى عدّة وظائف أخرى غير أكاديمية، وأثر ذلك فى أسلوبه، والأمثلة التى يستعين بها فى التدليل على أفكاره.

لم تَرُقْ له كثيرٌ من المسلّمات أو الأساسيّات فى حقل العلوم السياسية، كالاهتمام بالنظريات، فعلى المزروعى لم يكن منتمياً لأيّ مدرسةٍ نظريةٍ سياسيةٍ، لا الواقعية ولا الليبرالية، ولم يكن يهتمُّ بصياغة النظريات بالمنهج الوضعى، كان كلّ اهتمامه كيف تستفيد أفريقيا من علم السياسة، وكان مفكِّراً منتمياً لسياقه، ومهتمّاً بالشؤون العامة، وليس مفكِّراً يعيش فى برج العاجى.

ورغم أنه فى إطار الثورة السلوكية تحوّلت كثيرٌ من العلوم، من الدراسة التاريخية ودراسة الحالات إلى الدراسة الكميّة، واستخدام المنهج الكميّ الإحصائيّ؛ لم يَسِرْ علي

مزروعى فى هذا الاتجاه، ولم يستخدم المنهج الكميّ مطلقاً.

وفى المقابل، كان مزروعى أستاذًا فى المنهج المقارن، فكانت له مقارناته المتميزة، وكان يؤلف بين أشياء قد لا تبدو مرتبطة بعضها ببعض، وأشياء قد تبدو متشابهة يجعلها متقابلة أو متضادة، ولكن مقارناته كانت أوسع من نطاق النظم المقارنة، فكان يقارن على المستوى الحضاري وعلى مستوى العلاقات الدولية.

لقد كان بعيداً عن المادية (الإمبريقية)، فى حين كانت العلوم فى الغرب بعد الحرب العالمية الثانية، متأثرة بالثورة السلوكية، والأشياء القابلة للعدِّ والملاحظة والقياس، وهى أشياء مادية بالأساس.

مفهوم «القوة» على سبيل المثال، الذى ساد فى نظريات العلاقات الدولية، كان يتعلّق بعدد السكّان، والنتائج القومي الإجمالي، والأسلحة وعدد الأفراد فى الجيش... وما إلى ذلك. على النقيض من ذلك كان مزروعى يرى هذه المادية تبعد عالم السياسة عن جوهر السياسة، الذى كان من وجهة نظره هو جوهر ثقافي بالأساس، فعالم الأفكار وعالم القيم هو أهمُّ ما يُميز السياسة وفق علي مزروعى.

ومن هذه القناعة انطلق علي مزروعى من عالم السياسة الضيق إلى عالم الإسلام، كون الإسلام ينتمي إلى العالم الثقافي عند البعض، وجزءاً من المكون الثقافي العالمي عند البعض الآخر، وفى ضوء هذه القناعات تشكّلت إسهاماته.

ثانياً-مجالات الاهتمام والإسهام

- اهتمامه بالدراسات الإسلامية: اهتمّ مزروعى بالدراسات الإسلامية كاهتمامه بالدراسات الأفريقية، وقليل من الباحثين فى كتابات علي مزروعى يُدرك هذا الاهتمام من جانبه، لأن سمعته كمفكر وعالم سياسة أفريقي طغت على إسهاماته الأخرى، ومن ضمنها إسهاماته فى حقل الإسلاميات، وهذا ليس بالمعنى الفقهي أو الشرعي للدراسات الإسلامية، وإنما بالمعنى الثقافي.

فكان أول ما كتبه علي مزروعى عن الإسلام دراسة عن السياسة الخارجية المصرية

في فترة الخمسينيات والستينيات، ومثل كتاب فلسفة الثورة لجمال عبد الناصر - والذي كان قد حدّد دوائر معيّنة للسياسة الخارجية المصرية (العربية - الأفريقية - الإسلامية - العالمية)- مدخلاً لعلّي مزروعي لمحاولة فهم أثر الإسلام في السياسة الخارجية المصرية. وتناول أيضًا: أثر الإسلام في المقاومة ضدّ الحكم الاستبدادي في السودان، والثورة ضد إبراهيم عبود ١٩٦٤.

وأيضًا: أثر الإسلام في التنوّع الثقافي في أوغندا، خاصةً في ظل عيدي أمين والتوترات الثقافية التي حدثت نتيجة حكمه المستبد. وأثر الإسلام في شرق أفريقيا، بالذات فيما يتعلق بمساعدة المسلمين على مقاومة الاستعمار الثقافي.

فكان يُعَلّي من دور الإسلام في المحافظة على اللغة السواحيلية، كلغة أساسية للدولة، ولغة أساسية للتعليم، برغم محاولات اللغات الغربية التوغّل ضد اللغات المحلية، التي عمل على ربطها بالتواجد الإسلامي في شرق أفريقيا.

كانت الثقافة إذن مخرج علي مزروعي من عالم السياسة الضيق إلى عالم الإسلام، وكان الإسلام مخرجًا له من عالم الدراسات الأفريقية الضيق إلى عالم الدراسات الثقافية العالمية.

- تعريف الغرب بالإسلام: عندما هاجر علي مزروعي إلى الغرب وانفتحت أفكاره على الثقافة العالمية والإنسانية، أسهم إسهامًا كبيرًا في إطار تعريف الغرب بالإسلام؛ من خلال تقريب الإسلام إلى المفكرين الغربيين عن طريق كلّ من المدخل الديني والمدخل الاقتصادي والمدخل السياسي.

- فله دراسات وصف خلالها الإسلام بأنه أول ثورة بروتستانتية في المسيحية، منطلقًا من نفس الأساس التوحيدي الذي بدأت منه المسيحية، ثم حاول تصحيح المسيحية بإعادتها لأصلها التوحيدي، بنفس الطريقة التي اتّبعتها المفكّرون البروتستانت مثل كالفن، ومارتن لوتر، فكان يرى أن الإسلام هو محاولة إرجاع المسيحية إلى أصلها والأمر نفسه بالنسبة إلى اليهودية.

- كذلك أبرز علي مزروعى أن المسلمين ترجموا التراث اليوناني والتراث الروماني، واستفادوا منه، وكانوا منفتحين على الحضارات، فلم يكونوا ناقلين فحسب لهذه الكتابات وإنما طوّروها وأضافوا إليها.

- يرى مزروعى أيضاً أن الإسلام طَوَّرَ فكراً رأسمالياً أفضل من الفكر الرأسمالي الذي سادَ في أوروبا في الفترة الأخيرة في العصور الحديثة، ليس فقط على نطاق قضايا الإنتاج ولكن أيضاً فيما يتَّصل بقضايا الاستهلاك والتوزيع والتبادل، فالإسلام فرض أول ضريبة في التاريخ وهي الزكاة لتحقيق العدالة الاجتماعية.

- لقد حاول مزروعى أن يُظهر للغربيين كيف أنهم ظلُّوا لفترةٍ طويلة متأثرين بالفكر الإسلامي: التقسيم الثلاثي للمعمورة هو نفسه التقسيم الثلاثي الذي تبناه الغرب خلال فترة الحرب الباردة، على سبيل المثال: شبَّه رؤية الغرب لنفسه أنه ديار السلام ورويته للعالم الثالث أنها دار العهد، التي لم يأخذ منها فقط الجزية وإنما فوائد الديون، والموارد.

ومع ذلك لم يتجاهل مزروعى التوتُّر بين العالم الإسلامي والعالم الغربي، بل حاول أن يفسِّره ويشرِّحه، ويقول إنه نتاج سعي الغرب لاستعمار العالم الإسلامي سياسياً وعسكرياً وثقافياً، وأن المسلمين يشعرون بشكلٍ متزايدٍ بضغوط الحضارة الغربية.

كما أن محاولة الغرب فرض قيمه على العالم الإسلامي، هو أمر يجعل المسلمين يشعرون أنهم في حالة تهديد شديد وخاصةً المسلمين في بلاد الغرب، فهم ممزَّقون بين ولاءات سياسية تدفعهم في اتجاه، وولاءات ثقافية تدفعهم في اتجاهٍ مغاير. وضرب مثلاً بموقف المسلمين من الانتخابات الأمريكية، فالحزب الديمقراطي يروج للعلمانية، ويحمي الطلاب المسلمين في المدارس من الضغوط التي يشعرون بها عندما تشجع المدارس الصلوات المسيحية. والحكومة لا تقدِّم أيَّ دعم للمدارس الدينية، وهذا جيد بالنسبة للمسلمين أنه حزب علماني، ولكنه حزب تحرُّري ينشر قيم الشواذ، والقيم المضادة للأسرة، الأمر الذي يدفع المسلمين إلى الميل للحزب الجمهوري لأنه أفضل اجتماعياً وقيماً.

رغم هذه التوترات بين المسلمين والغرب، يرى علي مزروعى أن من واجب المسلمين الاستفادة من الخبرة الغربية كما من واجب الغرب أن يستفيدوا من الخبرة الإسلامية.

من الأبواب التي يمكن أن يستفيد منها الغرب في خبرات المسلمين أيضًا أن المسلمين لم يصدر عنهم سلوكيات تعد هي الأسوأ في التاريخ، إذ لم يشهد العالم الإسلامي نظيرًا للهولوكوست ولا الحربين العالميتين، ولا حقول الألغام التي قتلت ثلاثة مليون كمبودي، ولا إيذاء السود في الولايات المتحدة، الإسلام لم يُنتج هذه الصورة للممارسات البشرية.

وبالتالي، فالمسلمون يمكن أن يفيدوا الغرب أيضًا من ناحية الضبط الذاتي وضبط النفس، ويمكن أن يتعلّم الإنسان كيف يضبط نفسه، من خلال سلوكيات ضبط الشهوات، مثل الصيام.

وفي المقابل، المسلمون مدعوون للتعلّم مع الغرب في قيم الديمقراطية، وقيم التعامل مع المرأة، واحترام الوقت، فمزروعى كان يرى أن قضية الانضباط ضعيفة جدًا عند المسلمين.

من الانتقادات التي وجَّهها د. علي مزروعى للمسلمين:

- أن فهم المسلمين لمفهوم الأمة جعلهم بعيدين نوعًا ما عن الديمقراطية، بمعنى أن الأمة يجب أن تكون هي الأمة المتجاوزة للحدود، بينما يرى ضرورة تضيق المفاهيم بأن نقول إن الأمة كذلك هي الأمة داخل الحدود الوطنية، ولو كانت حدودًا مصطنعة، فهذا أمر من شأنه أن يُشجّع على الممارسة الديمقراطية.

- وكذلك انتقد فهم المسلمين لمفهوم التوحيد، المفهوم المركزي في الإسلام، حيث إن تصوّر بعض المسلمين عن التوحيد أنه من الواجب أن نكون جميعًا على رأي واحد. وهي طريقة أضعفت احترامهم للتعددية الفكرية والثقافية.

في إطار تلك الخريطة، رسم مزروعى العلاقات ما بين الإسلام والعالم، أفريقيا والغرب، أفريقيا والإسلام، ثنائيات مهمة في قلبها رؤية تأملية قادرة على تجريد المظاهر والظواهر من المتغيّرات إلى المكوّنات العميقة، والتفريق بين الدقائق والمتشابهات.

وعلى الرغم من كون علي مزروعى أستاذًا كبيرًا في مجال الدراسات الأفريقية، فإنه كانت له عداوات داخل دوائر الدراسات الأفريقية: لأسباب أيديولوجية وأخرى عنصرية:

البعد الأول: الحاجز الأيديولوجي

(أ) إن علي مزروعى كان أقرب للفكر الليبرالي من الفكر الماركسي، في وقت كان جميع أساتذة العلوم السياسية الأفارقة تقريبًا يميلون إلى الماركسية، والأمر نفسه بالنسبة لجميع قادة حركات التحرر الوطني في أفريقيا، وذلك في محاولة منهم للخروج على الأيديولوجيا السائدة لدى قوى الاستعمار. بينما اعتبر علي مزروعى أن الماركسية غريبة عن أفريقيا بنفس درجة غربة الليبرالية، بل الماركسية أسوأ من وجهة نظره لأنها لا تحترم الحقوق الفردية، ولتحرير أفريقيا لا يكفي تحرير الدول الأفريقية من الاستعمار بل يجب أن يشعر الأفارقة بالحرية في ممارسة حياتهم.

(ب) كما كانت له انتقادات على كثير من قادة الحركات التحررية، مثل نكروما، الزعيم الأفريقي الأكبر، فكتب عنه كتابه "القيصر الأحمر" وانتقده فيه، وهذا خلق له عداوات داخل الدوائر الأفريقية في العلوم السياسية وفي حركات المقاومة.

(ج) كان مزروعى يرى أن الإسلام أقوى من الماركسية في مواجهة الاستعمار، فالإسلام يستطيع الجمع بين راديكالية الماركسية من الناحية السياسية والاقتصادية، وفي نفس الوقت المحافظة على القيم التقليدية، وكان هذا أمرًا يستحيل على الماركسيين تقبله. فكان يرى أن الإسلام قادرٌ ليس فقط على بناء حركات مقاومة تحارب الغرب، ولكن أيضًا بناء أفراد قادرين على تقديم أنفسهم كفداء لهذه القضية، من حيث إن فكرة الشهادة محورية في الجهاد الإسلامي.

الحاجز الأيديولوجي أدى إلى اغتراب علي مزروعى في دوائر الدراسات الأفريقية في أفريقيا. وله مناظرة شهيرة عام ١٩٧٢ بينه وبين أحد المفكرين الأفارقة، كان يردُّ فيها على الأطروحات الماركسية، وعلى مقولات ما بعد الاستعمار من المنظور الماركسي، حيث لم

يَر أن المدخل الوحيد للدراسات ما بعد الاستعمارية هو المدخل الماركسي.

البعد الثاني: الحاجز العنصري

بعض علماء السياسة الأفارقة من الذين يدعون للوحدة الأفريقية، كانوا يُعرِّفون الأفارقة بطريقة عنصرية إلى حدٍ كبير، تستبعد العرب، وتستبعد الأفارقة من ذوي الأصول العربية ومن ضمنهم علي المزروعي، وفي أحد النقاشات تعدّى «سفينكا» في الحديث ووصف علي مزروعي بأنه عربي، على نحو تهكمي.

على إثر ذلك، ذكر علي مزروعي في كتابات كثيرة هذا الموقف، واعتبره دليلاً على ما اعتبره جانباً سلبياً في الميراث السياسي الأفريقي أو التقاليد الأفريقية، ولكنه وجد نوعاً من التعصّب للسود بين المفكرين السياسيين في الدراسات الأفريقية. بل إن حقل الدراسات الأفريقية كله مبنيٌّ على التمرکز العرقي، إذ بدأ متمركزاً حول العرق الأوروبي بمعنى أنه كان محاولةً لخدمة الأهداف الاستعمارية في أفريقيا، ثم مرَّ بمرحلة التمرکز حول العرق الأفريقي باعتبار أن هذا هو رمز النقاء ورمز البُعد عن الاستعمار.

وقد كان علي مزروعي ضدَّ فكرة التمرکز العرقي عامةً، فكان يبحث عن رحابة الإنسانية، والإسلام كان طريقه للانطلاق من ضيق الأفريقانية إلى رحابة الإنسانية. وكان هذا مدخلاً لعلي مزروعي ليس فقط للاطلاع على ثقافات المسلمين وأحوالهم، ولكن الثقافات العالمية كذلك، وانتهى به المطاف مديراً لمعهد الثقافات العالمية في نيويورك، الذي تولّى رئاسته في الفترة ١٩٩١-٢٠١٤.

كانت هذه شخصيته، ومسيرته، ومنهجية تفكيره، وطرفاً من مواقفه الفكرية والعملية المختلفة. التي تؤشّر على السمات الرئيسية للدكتور علي مزروعي، والتي من المهم عندما نقرأ له أن نأخذها في الاعتبار، فبدون أخذ كل هذه الخلفيات في الاعتبار نصل لحكم إما أن يكون مبالغاً أو مقللاً من شأن الرجل، فنجد كثيراً الاختلاف عليه، بين الملائكية والشيطانية.

■ نقاشات حول أهم أفكار مزروعى وموقعه من المنظور الحضارى

أولاً- السمات العامة لكتابات علي مزروعى

- يطبّق علي مزروعى فكرة الدفاع الهجومي كثيراً -التي أشار لها د. عبد الوهاب المسيرى- فكتاباتهِ ليست انهماكية، عندما تجد هجوماً غربياً على الإسلام تجده مقاوماً بأمثلة من الغرب والتاريخ الإسلامي الفكري القديم والحديث.

خطابه بلسان القوم: على سبيل المثال فكرة أن الإسلام أول ثورة بروتستانتية التي طرحها مزروعى، يفسّرُها السياق الذي ذكرها فيه، إذ إنه من المفكرين الذين درسوا واقعاً وردّوا على شُبّهات، فلجأوا لمصطلحات يقبلها الآخر بهدف تقريب الفكرة. فهو يُخاطب القوم بلسانهم، وليس معنى ذلك أنه ينسب الإسلام للبروتستانت. فيقول نصّاً: هل يمكن اعتبار الرسول أول من نادى بتجديد المسيحية؟ ولسان حاله أنه إذا كان هناك تجديد فالإسلام هو من ابتدعه. وفي نفس السياق كتب خالد محمد خالد عن الإسلام الديمقراطي، وكتب الشيخ مصطفى السباعي عن اشتراكية الإسلام.

وربما التحفّظ كقارئ يكون على تصنيفه للإسلام: كقوله الإسلام العربي أو الأفريقي، فهذا يُشوّش الإسلام، الإسلام واحد وأفهامنا متعدّدة، بغضّ النظر عن نُبل المقاصد.

وهو ينتمي إلى ما أطلق عليه د. حسن حنفي علم الاستغراب، حيث يطّلع على جوهر أفكار الغرب ويصبح على دراية كبيرة بمن يتحدّث لهم وعنهم. كما يطّلع على ثقافة الآخر: المعتدي. فنحن لا نزال نعاني من الاستعمار، وإن تغيّر شكله وأدواته، وعلي مزروعى كان مدرّكاً لهذا، ويُعتبر من المفكرين المقاومين.

● ماذا نستفيد من كتابات علي مزروعى وأفكاره؟

نستفيد من علي مزروعى سمات عامة من منهج كتاباته تتمثل في: المقارنات والمفارقات والثنائيات، فهو يتحدّث عن مقولات كبرى ثم يُظهر التشابهات المعيارية، على سبيل المثال: الصهيونية والفصل العنصري، وقد عرّج بعد ذلك للحديث عن أصول النشأة وتلاقي الأفكار، ثم بعد ذلك عرّج على تبعاتها في الوقت الحاضر.

علي مزروعى كذلك هو من المنحازين ضد الدولة القومية، فيقول إنه لا يوجد أسوأ من وجود دولة قومية من الدولة القومية النقيّة، تحدّث في هذا السياق عن عقدة الضحية عند الأفريقيّين واليهود، والقيمة المعيارية للأفكار: فكرة الدولة القومية النقية، والفصل العنصري.

تناول أيضاً فكرة العلمانيّة التي يتبنّاها الغرب، فقال إن الغرب ليسوا علمانيّين كما يصفون أنفسهم، وقال: المسلمون عالميُّون كما يدّعون، وتعاملهم مع الأقليات دليل على ذلك.

أهمية هذه الاستنتاجات والمقاربات الثقافية نجدها في العالم المعاصر، على سبيل المثال زيادة عدد السكّان الصهاينة وتقليل عدد السكان الأصليّين هي من أفكار الفصل العنصري. بالتالي، فإن مزروعى بمنهجه المقارن يثير الدهشة والتساؤل عن مآل هذه الأمور.

ثانياً- عناصر الالتقاء مع المنظور الحضاري

كان مزروعى يفكّر تفكيراً حضاريّاً رحباً، باحثاً عن دوائر الانتماء من جهة، وباحثاً عن نموذج غير النماذج التي عايشها وعاصرها من جهةٍ أخرى، هذا بالإضافة لما قدّمه من منهج نقدي، حتى أنتج هذا التفكير الحضاري والإسلامي: «أفريبيا» كأحد أشكال دوائر الانتماء، وهنا يُطرح السؤال: ما مدى تشابك المزروعى مع المدرسة الحضارية في كتاباتها وأدبياتها؟ هذا أمر لا بدّ أن يُبحث بعمق.

بشكلٍ عام، نستنتج من كتاباته أنه قد امتلك الوعي بالارتباط بين دوائر الانتماء ودوائر الفعالية: ولكن لعلّنا نتساءل أين علي مزروعى في مسألة وضع المسلمين في كينيا؛ باعتبارها الدولة المنشأ التي بدأ فيها حياته، هل يمكن أن نأخذ على المثقّف / المفكّر أن يكون جهده الفكري في المسائل العامة -وإن كان هذا ثغراً مهمّاً- ولكن دون الاهتمام الكافي بمسألة الفاعلية في نطاقه الوطني.

من باب المقارنة بين المفكرين؛ فالرئيس بيجوفيتش، ود. عبد الوهاب المسيري؛ قدّما

مثالاً لفاعلية المثقف وإحداث تأثير في الواقع، حيث لا يقتصر الأمر على كتابات فكرية، إنما يتحوّل الأمر لأفعال تحدث تغييراً في واقع المسلمين، وتحدّث عن مشاكلهم، وخاصةً إذا كان يقدّم لنا تفكيراً مهمّاً في دوائر الانتماء، فهناك دائرة مهمّة وهي البلد التي نشأ فيها ووضع المسلمين فيها.

إن علي مزروعى لم يكن مفكراً حركياً، يمكن أن نقول إنه كان مفكراً قيمياً حضارياً ثقافياً، وهذا يفسر لماذا كانت معظم مقولاته عامة؛ بحيث يعطي المساحة الأكبر للإطار العام أو السياق العام أو القراءة العميقة للواقع وتشخيصه. وربما يعود ذلك لطبيعة شخصيته كحكّاء وراوٍ حينما بدأ العمل بالإذاعة، وكان متأثراً في ذلك بترائه الحضاري والإسلامي ومجالس والده التي تعلّم فيها المناظرة وتعلّم فيها كثيراً من الفنون، فهو يُشخّص الواقع ولكنه لا ينزل لدرجة وضع الاستراتيجيات والتكتيكات وكيف يتم التعامل مع الواقع.

في إطار هذا التشخيص يستطيع علي مزروعى أن ينفذ إلى جوهر الأزمة ومكمنها. على سبيل المثال في كتابه (التراث الثلاثي) والذي تحوّل لوثائقي في الإذاعة البريطانية يقول: إنك لا تستطيع أن تكون مسلماً ومسيحياً في ذات الوقت، ولكنك يمكن أن تكون مسلماً وشديد التغريب في ذات الوقت. فهنا يتحدّث عن خطورة التغريب والوقوع في إطار الغرب دون وضع آليات المواجهة. ولكن يبقى أحد المآخذ عليه أنه يكتفي بالتشخيص دون استراتيجية للتعامل.

وفقاً لكتابي علي مزروعى (قضايا الإسلام والعمولة)، و(القوى الثقافية في السياسة العالمية)، يمكن الوقوف على بعض السمات في كتابات الدكتور مزروعى، والتي يمكن أن يكون لها فائدة في كتاباتنا من منظور حضاري.

١- القدرة على إظهار المقارنات البسيطة ذات الدلالة، وبالتالي أهمية الالتفات إلى أكبر قدرٍ من التفاصيل الصغيرة التي يمكن أن تكون صورةً دقيقةً عن أشياء بعينها، فمثلاً أشار مزروعى إلى العديد من الفروق بين نمط الثقافة الأمريكي (في اللباس والموسيقى والرواية)، والثقافة الأوروبية. وكذلك مثلاً يدلّ على أن أمريكا لديها قدرة

هائلة على التواصل (توصيل رسائل عن طريق آلتها الإعلامية الضخمة) إلا أنها لديها قدرة محدودة جداً على الإنصات، أو بالكاد تستمع للعالم.

٢- العمق في تناول القضايا وتحليلها، للوصول إلى نتائج جديدة، فمثلاً حاول مزروعي القراءة بعمق لما حدث في ثورة الجزائر ضد فرنسا، وما صاحب ذلك من أحداث عالمية كانت لها قدرة على التغيير في سياسات القوى العالمية. وبالتالي يمكن إعادة تأويل دور الإسلام من مفعول فيه إلى فاعل في السياسة العالمية، خاصةً مع التركيز على حالة أفغانستان مثلاً التي كان لها دورٌ مباشرٌ في تحديّ القوة السوفيتية.

٣- الحاجة أحياناً إلى تضيق المفاهيم بدلاً من توسعتها، كمفهوم الأمة بمعناه الإسلامي مثلاً، الذي عند استخدامه بطريقة موسّعة قد يؤول ضدّ المسلمين خاصةً في الغرب، أما إذ تمّ تضيقه ومحاولة تكييفه مع سياقات مختلفة ستكون له فائدةً عمليةً أكبر كما سبقت الإشارة.

٤- من المهمّ البحث دائماً عن أنماط وفرضيّات لتفسير واقع العلاقات الدولية والنظم السياسية، فمثلاً يُشير إلى أنه بتتبّع معيّن في أفريقيا وجد فرضيّة أن الحكّام المسلمين إما شديدي التسامح أو شديدي الاستبداد والتسلّط.

٥- الإشارة إلى أن دور الأديان "الإسلام والمسيحية"، وبخاصة الإسلام، لا يسبّب الصراع في ذاته، ولكنها تُسبب الصراع حال تدعيمها لانقسامات أخرى.

٦- من المهم إعادة التفكير بطريقة الثنائيات حينما تكون هناك ضرورةً لذلك، وعدم تركها بالكلية، فمثلاً يذكر منها ثنائية: أمركة العالم في مقابل أنسنة أمريكا.

تجدر الإشارة كذلك إلى أن علي مزروعي كان قريباً من مدرسة المنظور الحضاري، وكان قريباً من المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ودرّس في جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية والتي هي أحد مشروعات المعهد في الولايات المتحدة، كما شارك في المؤتمر الذي دشّن مشروع العلاقات الدولية في الإسلام في ديسمبر ١٩٩٧.

ثالثاً- تساؤلات ومآخذ

هناك بعض التساؤلات والمآخذ التي يطرحها البعض حول عددٍ من الأمور، منها على سبيل المثال:

- ماذا عن تطور فكر مزروعى بعد أحداث سبتمبر ٢٠٠١، أو بعد ٢٠١١ وأحداث الربيع العربي؟

بعد بداية الألفية بدأ يقل إنتاجه، وبدأ ينشر بشكل مشترك مع د. سيف الدين آدم، ورغم سَنِهِ المتقدِّمة كتب المزروعى عن الثورات العربية، وقارن بين الانتفاضات العربية والنهضة الأفريقية، وكتب كذلك عن عودة الوعي العربي، والاضطرابات في تركيا في سنة ٢٠١٣.

وممَّا يؤخذ على د. علي مزروعى أننا نجده مثلاً ينظر بتفاؤل -ربما ليس في محله- لبعض الأمور التي قد لا تكون ذات أهمية كبيرة، كوصول امرأة باكستانية أو امرأة بنجلاديشية للحكم، وحتى الدكتاتوريات العربية مثل صدام حسين، يبرّر أن أفعالها لم تصل لفضاعات ما ارتكبه الزعماء الأوروبيون.

ويتحدّث عن بعض الأمور في عالمنا العربي والإسلامي بشيءٍ من التلطف، وهي مشاكل حقيقية، وكان أدعى به أن يشرّح هذه المشكلات، فلو ركّز على أمراض المسلمين، وأمراض العالم الثالث وأمراض أفريقيا، أكثر من أمراض الغرب، ربما كانت تتم الاستفادة أكثر من هذا الطرح الساعي للإصلاح.

كذلك يتحدّث بإيجابية عن النعيم الأخلاقي في الحضارة العربية والإسلامية، ويضرب بذلك أمثلةً بشوارع القاهرة وشوارع طهران، وأنه رغم ازدحامها الشديد تجدُ الناس أكثر أماناً على أنفسها وأبنائها من الغرب. ولكننا نرى أن العقود الأخيرة خدشت هذا التفوّق الأخلاقي بقوة الدولة في هذه المنطقة، فنجدُ كثيراً من الانتهاكات لحقوق الإنسان، والاستبداد ونزعته في كثير من دول المنطقة، ومن ثم أصبحت الشعوب غير آمنة من سلطات الدولة نفسها. فلم تعدّ العواصمُ آمنةً بالشكل الذي يراه د. المزروعى في التسعينيات.

- طرح «أفريبيا» الذي طرحه المزروعي لا يخلو من إشكال، فهو يشير إلى فكرة ضرورة الاندماج العربي الأفريقي، ولكنها فكرة بداخلها ما يناقضها: مثلاً الحديث عن التراث الحضاري أو التراث الثقافي المشترك، أين ستقف من هذا التراث الحضاري، هل نقف عند الإسلام والأخوة الإسلامية، أم عند مرحلة الرق والعبودية التي سنجد أنها تردت سلباً. حتى الجوار الجغرافي، يؤخذ في هذا الإطار، اليمن على مرمى حجر من جيبوتي، كمدخل للتقارب وفي نفس الوقت مدخل للعديد من الصراعات الحدودية.

خاتمة:

يمكن الإشارة إلى الخلاصات الآتية:

- في لمحات سريعة نرى عدم انسحاق مزروعي للحضارة الغربية، رغم أنه بدأ دراسته مبكراً في الغرب، بخلاف الكثير من المفكرين الذين تأثروا بالغرب والنموذج المعرفي العلماني، ممّا يُثير تساؤلاً حول مسألة التحول في المراحل التي كان يكتب فيها.

مرحلة الانتقال من التحدّث عن الجامعة الأفريقية ونصرة قضايا الجنوب في مواجهة الرأسمالية، إلى المرحلة التي لازمته فيما بعد وكان محورها الدفاع عن الإسلام والانشغال بالقضايا الإسلامية للجنوب.

فهل هناك مرحلة انتقال؟ أم كان هو كذلك في تكوينه؟

- كان المزروعي كمن ينثر الأفكار ويترك رعايتها للآخرين، ويرى أن المنافسة بين الأفكار تؤدّي لرعاية الأفكار الجيدة، مع أنه لم يزعِ معظم أفكاره، الفكرة الأساسية التي رعاها هي الميراث الثلاثي الأفريقي في كتابه ذي الصلة، ثم سلسلة الأفلام الوثائقية، وفي مدرسة كاملة في دراسة أثر هذا التراث على كلّ جوانب الحياة في أفريقيا: وهي الفكرة الوحيدة التي رعاها رعاية شديدة.

ومن هنا كان مزروعي بارعاً في التشخيص، وإن لم يقدم آليات. ويبقى السؤال لماذا لم يقدم مزروعي شيئاً تفصيلياً لمعالجة أزمت الواقع؟

ثمّة مساحات تقاطع وتشابه بين مفكرينا، كما أن هناك مساحات تميّز وتمایز بينهم:

علي عزت بيجوفيتش - عبد الوهاب المسيرى - مالك بن نبي - علي مزروعى؛ هؤلاء اطلّعو على جوهر الثقافات العلمية المختلفة، خاصةً مالك بن نبي ومزروعى، حيث تشعر بالحرص على اختصار الفكر الذي يتحدّث عنه كل منهما.

أمرٌ آخر يجمع بينهم: الإنسانية، لا تجد إنسانًا يحمل قيمًا راقية إلا وتجدّه يتّجه للفكر الإسلامى. د. عبد الوهاب المسيرى رغم أنه كان ماركسيًّا كان اتجاؤه للإسلام من خلال إنسانيّته؛ لما وجد أن الفكر الغربى لا يخدم الإنسان، بل يحوِّله لأشياء. ويحذو المزروعى الحذو نفسه، فهو يسعد بالجدالات حول أفكاره، وله اجتهادات مفيدة، وكأنه نافذة يُطلُّ بها على الثقافات المختلفة من أجل الإنسان.

قراءة في فكر الرئيس المفكر علي عزت بيجوفيتش^(١)

مقدمة:

الرئيس علي عزت بيجوفيتش هو الرئيس السابق للبوسنة، وقائدها السياسي، وزعيمها الفكري والروحي، وهو صاحب اجتهادات مهمّة في تفسير ظاهرة الإنسان في كل تركيبيّتها. وهذه التركيبيّة المرتبطة تمام الارتباط بثنائيّة الإنسان والطبيعة، هي نقطة انطلاقه والركيزة الأساسيّة لنظامه الفلسفي. ولكن، قبل أن نحاول أن نصتّف إشرافاته وأفكاره المختلفة وقبل أن نتكشّف عالمه الفكري، لا بدّ أن نُشير إلى أنه ليس "مجتهداً" وحسب، وإنما هو "مجاهد" أيضاً، فهو مفكّر ورئيس دولة، يحلّل الحضارة الغربيّة ويبين النموذج المعرفيّ الماديّ العدميّ الكامن في علومها وفي نموذجها المهيمن، ثم يتصدّى لها ويقاوم محاولتها إبادة شعبه. ولكنه في ذات الوقت يستفيد من اجتهادات المفكرين الغربيّين المدافعين عن الإنسان، ولعلّ إيمانه بالإنسان الذي ينبع عن إيمانه بالله وإدراكه لثنائيّة الطبيعة البشريّة، هو الذي شدّ من أزره إلى أن كتب الله له ولشعبه النجاة، وهو الذي مكّنه من أن يلعب هذا الدور المزدوج... دور المجاهد والمجتهد، ودور الفارس والراهب.

وتتميّز كتابات علي عزت بيجوفيتش بالوضوح والتبلور (وقد قام الأستاذ محمد عدس بترجمة أهمّ كتبه "الإسلام بين الشرق والغرب" إلى العربيّة بلغة فصيحّة وخطاب فلسفي مرّكب؛ فجاءت ترجمته عملاً فلسفيّاً راقياً يتّسم بالدقّة والجمال).

وعلي عزت بيجوفيتش أنبت فكراً إسلاميّاً إيمانياً في ظلّ حالةٍ إحدائيّة قادها الفكر الشيوعي في المساحة التي عاش فيها في يوغسلافيا السابقة، ومع ذلك خرج فكراً إيمانياً عميقاً وذا أفقٍ، وهو ليس مكثراً من الكتابة، لكن من القليل الذي صنّفه: (الإعلان

(١) دار الحوار حول شخصيته وتجربته وبالأساس حول كتابه (الإسلام بين الشرق والغرب).

الإسلامي)، وخواطره في السجن (هروبي إلى الحرية)، وفي قلب ما كتبه (الإسلام بين الشرق والغرب) وهو محور حديثنا في هذا المقام.

وقد بدأ بيجوفيتش في كتابه (الإسلام بين الشرق والغرب) في الستينيات، على الرغم أنه كان مشهوراً أنه بدأه في الثمانينيات، وهذا ما استدرك عليه الدكتور محمد يوسف عدس بناءً على تصريح صرح به بيجوفيتش في القاهرة وهو يتسلم جائزة الملك فيصل، والستينيات كانت تمثل عزَّ الحالة الفكرية الإلحادية للشيوعية. والكتاب أيضاً به فكرة مميزة، وهي أنه يرفض فكرة اللادين، الدين موجود في كلِّ شيء حتى في مضادات الدين؛ الإلحاد أو غيره، والمفاهيم العلمية إنما تدلُّ إمَّا بالموافقة أو بالمخالفة على وجود الدين، ثم يستعرض الإسلام باعتباره ذُؤابة مفهوم الدين، ويستعرض مفهوم الدين عنده باعتباره شيئاً جامعاً سمَّاه ثنائياً القطب، لا يلغي شيئاً من الوجود لصالح فكرة أو أخرى.

الكتاب مفعم وتعرَّض فيه بيجوفيتش للأركان الكبرى قضية الخلق وقضية الأخلاق وقضية الفن والدراما، الفكر والمثال والواقع، والثقافة والتاريخ والحضارة، لكنه يدور كله حول فكرة إثبات الدين وأنه حقيقة موجودة مؤثرة.

ونستعرض فيما يلي حديثاً عن الكاتب وكتابه (الإسلام بين الشرق والغرب).

■ بيجوفيتش: شخصه وموقعه الجغرافي

أفكار بيجوفيتش لا تنفصل عن موقعه الجغرافي والحضاري، في البلقان وفي البوسنة وعلى مرحلة تاريخية ممتدة، ابتداءً من تصفية الوجود العثماني وتغلب مملكة يوغسلافيا بعد الحرب العالمية الأولى في ظلِّ الهيمنة الصربية، ثم الحرب العالمية الثانية ويوغسلافيا الاتحادية في ظلِّ الشيوعية، ثم تصفية هذا الأمر واستقلال البوسنة.

في هذا الموقع الجغرافي الخطير، لا يمكن أن نقرأ شخصية بيجوفيتش أو فكره أو كتاب واحد منه، دون أن نضع في اعتبارنا تأثير هذا السياق الوطني والإقليمي والعالمي، المتقلب بصورة خطيرة، كانت تهدد الوجود المسلم من جذوره في هذه المنطقة من العالم،

لولا قدرة المناورة الشديدة للمسلمين في هذه المنطقة، والقدرة على أن يستمرؤوا بهويتهم ووجودهم وبذاتية على الأرض، كما فعل البوسنيون.

هذا أمر مهم أن يأخذ في الاعتبار في طبيعة فكره مقارنة بغيره.

- ويرى البعض أن مسألة الموقع الجغرافي مسألة مهمة، تساعدنا لنخفّض قليلاً من توقّعاتنا من المفكرين، فأحياناً نتصوّر أن المفكر مطلوب منه أن يرى الحقيقة الكلية المطلقة، ولو ابتعد عن هذه الحقيقة فهناك خللٌ في فكره، لكن المفكر ما هو إلا انعكاس لواقعه وفكره بالأساس، فالثنائيات التي تحدّث عنها بيجوفيتش كانت هي لغة الوقت؛ في ظلّ الحرب الباردة والتي كانت عبارة عن ثنائيات: حيث المواجهة بين الرأسمالية والاشتراكية، أو مواجهة الاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة.

- ومن المهم هنا أن نذكر أن الإسلام ليس جزءاً من هذه الثنائيات، ولو كانت هناك ثنائية -الإسلام جزء منها- فهي ثنائية الإسلام وغير الإسلام، ليس الإسلام والاشتراكية أو الإسلام والرأسمالية، وكل ما هو غير الإسلام بتنويعاته المختلفة يدخل في ما هو غير الحق.

- حتى إن ثنائيات بيجوفيتش في كتابه مثل الروح والمادة، والشرق والغرب، مع كل محاولاته لأن تصوّر الواقع، نجد أجزاء من الواقع خرجت عليها. مثل اضطرابه في تسكين العقل: هل العقل جزء من الحضارة أم الثقافة؟ وهل العقل مرتبط بالروح أكثر أم المادة؟

أحياناً يصنّف العقل في صَفِّ الحضارة فيكون متعلّقاً بالمادة والتقدّم... إلى آخره، وأحياناً أخرى يربطه بالروح. والفكر غير الإسلامي ليس فقط ثنائيات وثنائيات بل فيه الكثير جداً من الطرق.

فالتركيز على العقل وحده بُعد عن الإسلام، والتركيز على الروح بمفردها بُعد عن الإسلام، والتركيز على المادة وحسب بُعد أيضاً عن الإسلام.

والأهم من هذا أن بيجوفيتش رجل حركة وليس مفكراً فقط، من نعومة أظفاره وهو

في العشرينيات، سُجن في أكثر من عهد، حتى وصل لقيادة دولة في ظلّ حرب أهلية، ونظام دولي يتغيّر تغيّراً رهيباً ما بين تصفية الإمبراطورية السوفيتية والصعود المهيمن للإمبراطورية الأمريكية.

في إحدى رسائل الدكتوراه قدّمت د. فاطمة أبو زيد، بيجوفيتش بوصفه نموذجاً لرجل الحركة المفكّر، وأوضح كيف أن طبيعة فكره أثّرت على طبيعة خبرته؛ وخبرته أثّرت على فكره، وخاصة في مرحلة إدارته للحرب الأهلية في البوسنة. وقد ظهر مفهوم «الإسلام المتعالي» عنده بما يعني عدم القبول بالدونية، وفي نفس الوقت يعني تحكيم كلّ المبادئ والأخلاق في السياسة، فقام بعملية مهمّة جدّاً خلال عدّة سنوات، بحيث إن خطبه وتصريحاته خلال هذه الفترة تعتبر مصدراً لفكر مهم.

ومن هنا فتنسب المفكّرين لمواقعهم الزمانية والمكانية والموضوعية يحلّ الكثير من الإشكالات.

وحول هذه الفكرة "إشكالية المفاهيم" تقول د. نادية مصطفى إن المفاهيم لا يُمكن أن تُفهم إلّا في السياق الغني التي نشأت في ظلّه؛ فتاريخ البلقان الذي عايشه بيجوفيتش يؤثر في طبيعة مفاهيمه.

بيجوفيتش، حين تكلم عن الديني، كان يعيش وسط مسيحيين متغلّبين على الحياة ثم الشيوعيين، وكانت رؤيته أن المسلمين يجب أن يعيشوا ويتواجدوا في هذا الوسط الصربي، لأن قدرهم أن يتواجدوا فيه، سواء في مرحلة قوة الدولة العثمانية أو ضعفها، وكان لا يتحدث عن دولة إسلامية، فيُهم بالسعي لدولة دينية، في حين كانت كلّ المخاوف والتحذيرات الدعائية في أوروبا كانت الخشية من أن تقوم دولة دينية، فأراد بيجوفيتش أن يثبت مفهوم الإسلام الأوسع من مجرد العقيدة والأحكام والشريعة بالمعنى الضيق، لكن الإسلام أكبر من هذا، فهو يصلح لكلّ الإنسانية.

وظلّ طوال فترة الحرب الأهلية وهو رئيس يُنافح بكلماته عن معنى دولة مسلمة في قلب أوروبا، وينفي عنها كلّ الدعايات والتشويهات التي كان يقصد أن تلصق بها كدعوى لاجتثاثها من الجذور.

- وبيجوفيتش من يقرأ له يظنُّه راهبًا في محراب الفكر، لكن في مساحة أخرى نجده محاربًا متقدِّمًا في مواجهة تحديات الحياة والسياسة وهكذا، وهو ما أثر على كثيرين، ومن ضمن المتأثرين به د. عبد الوهاب المسيري، فقد جعله يغيّر من مسار حياته، وكان قراره ومشاركاته في مجال السياسة بناءً على هذا التصوُّر، ويمكن أن نستدعي في هذا المقام ما ذكرناه عن د. علي المزروعى ودور المفكر في المجال العام.

المسيري كان يتكلَّم عن أن الإسلام الذي يقدِّمه علي عزت بيجوفيتش للإسلاميين الذين عاصروهم، أن الإسلام ليس فقط دينًا ودولة وإنما دين ورؤية.

فكلُّ مفكر يبحث عن المفقود أمامه، في بيئته ومجتمعه، وبالنسبة لبيجوفيتش كانت الرؤية الأوسع والأشمل والكلية أكثر شعورًا بالفقد لها من غيره، في هذه البيئة المتضاربة ما بين المسيحية والشيوعية، وانكشف غطاء الإسلام. فالخلافة الإسلامية كانت أشبه بالغطاء الإسلامي للأقليات، وتمثِّل رؤية الإسلام في التعامل مع الأعراق والأديان والمذاهب المختلفة.

- بالعودة إلى شخصية بيجوفيتش، يوجد ملمح واضح مهم، وهو كمُّ الثنائيات وكمُّ البيئات المختلفة التي اختلَّ بها: أقلية إسلامية تحت الوجود الصربي - أمة مسلمة تحت حكم أمة مسيحية لفترة - ثم أمة مسلمة تحت الحكم الشيوعي لفترة.

ولو أن علي عزت بيجوفيتش في بيئة مختلفة ربما نجده نموذجًا قريبًا من مالك بن نبي، بحسب وجود صيغة في التقارب، خاصة في المعنى الذي تحدَّث فيه عن الثقافة والحضارة والنهوض.

فالمفكر عادةً ما يتأثر بالبيئة، والمفكرون يتحدَّثون عن ما يفتقدونه، سيد قطب أو أبو الأعلى المودودي على سبيل المثال تحدَّثا عن الحاكمية، ولم يتحدَّثا عن الرؤية الكلية الشاملة للإسلام، أو ممارسة الإسلام أو وجود الإسلام، لأنهم في دولة مسلمة بالأساس. ومالك بن نبي كذلك تكلم عن شروط النهضة، والأزمات المتعلقة بنهضة الأمة.

- نشأ بيجوفيتش في الأجواء الصوفية، لكنه كذلك نشأ -كما قال في مذكراته- مع

الشبان المسلمين، وكان هدفها الحفاظ أكثر على الوجود المسلم، ووجود العقيدة أكثر من معارضة النظام والدعوة إلى إسقاطه أو تغييره.

■ المحور الثاني: فكر بيجوفيتش وكتاب "الإسلام بين الشرق والغرب"

تثار بعض القضايا الإشكالية فيما يتعلّق بفكر بيجوفيتش وكتابه (الإسلام بين الشرق والغرب)، ولكن هذا لا يقلّل من تمثيل هذا الكتاب أهمية فكرية كبيرة، بالرغم من أن كثيرين ممّن يقرّونه، يقرّون الطبعة التي كتب مقدمة لها الدكتور عبد الوهاب المسيري فيقرّون المقدمة والجزء الأول من الكتاب؛ وهو الجزء الذي يمثّل الفكر النقدي لبيجوفيتش لكلّ التصورات الموجودة في حينه، لذلك يميلون لنظارة المسيري في قراءة الكتاب، ونظارة المسيري نظارة قائمة على النظر الازدواجي، وهي ذات بُعدين؛ إما بُعد مادي أو ديني روحاني.

أما نظارة بيجوفيتش: فهي مختلفة تمامًا، وهي نظارة مكوّنة من ثلاثة عُيون؛ شرق وغرب وإسلام متعالٍ، وربما أخذ بيجوفيتش فكرة الإسلام المتعالِي هذه من كتب محمد عبد الله دراز، لأنه كان يقرأ بالفرنسية. وفكرة الإسلام المتعالِي هذه هي الجامع بين الشرق والغرب، أو بين الروحانية والمادية، وعلى مستوى الدولة نجده جامعًا بين كونها مدنية وأخلاقية.

وحينما نتابع قراءة الكتاب ونصل للباب الثاني، نجد بيجوفيتش اختلف عن غالبية المفكرين الإسلاميين والشيوعيين السابقين أو الماركسيين السابقين الذين جاؤوا بعده في أنه كان يمدح الثقافة الأنجلوسكسونية، يمدح على سبيل المثال ويليام جيمس وغيره، بعكس غالبية الإسلاميين، كان بيجوفيتش ينظر نظرة متوازنة؛ يأخذ بين الشرق والغرب ثم يتعالى على ذلك بالإسلام.

وذكرت الدكتورة نادية مصطفى في تعقيب لها على هذا الطرح أن بيجوفيتش ليس وحده من ذكر الإسلام المتعالِي، فمثله مثل تيار كبير من الإسلاميين -غير التقليديين- الذين يجمعون علومًا أخرى غير العلوم الإسلامية، هم دائمًا ما تكلموا عن هذه

الثنائِيَّة؛ المادة والروح، أو النص والعقل، ويجعلون هذه الازدواجية كما لو كان الغرب كله (مادة)، والشرق كله (قيماً)، وهذا غير صحيح.

والدكتورة منى أبو الفضل حين تكلمت عن الأنساق المتقابلة، ذكرت أنها ليست جغرافية، ليس محكوماً على الشرق أن يكون قيمياً ولا على الغرب أن يكون مادياً، إنما هذه النماذج توجد في مواضع مختلفة.

المهم هو ما يسمونه بالتكامل المعرفي أو الربط بين القيمي والمادي، بيجوفيتش وصفها بما هو أفضل حينما استخدم تعبير "الإسلام المتعالي": فيرى أنه يقدم شيئاً ليس من قبيل التوفيق أو التلفيق أو الجمع أو الجسر بين هذين الجانبين، وهو في هذا مثل كثيرين آخرين يرفضون هذه المقابلة ما بين الشرق والغرب، أو المقابلة بين العلوم الاجتماعية العلمانية الحديثة من جهة والعلوم الاجتماعية من روى جديدة مقارنة أو نقدية أو حضارية من جهة أخرى، ففي الغرب ذاته توجد هذه الرؤى النقدية، وهناك درجات أخرى من الربط.

وتساءلت الدكتورة نادية مصطفى حول فكرة أن المفكرين الإسلاميين الذين كانوا ماركسيين سابقين لا ينظرون باحترام إلى الفكر الغربي: هل المقصود هو الفكر الغربي أم الحضارة الغربية، أم الخبرة الاستعمارية الغربية؟ فالغرب ليس كتلة صماء.

ولو خصصنا الأنجلوسكسونيين، والذين هم مركز الغرب الآن، بأي مستوى منهم: المستوى الفكري أم الأكاديمي أم السياسي، ولو كان المستوى السياسي، فنحن جميعاً ننتقدهم، وننتقد ما يتصل بسياساتهم المهيمنة الجديدة، التي نُعاني منها في المنطقة العربية والعالم الإسلامي منذ النهضة الأوروبية الحديثة، بعد أن انتقل مصدرها للأنجلوسكسون بالولايات المتحدة، لكن ومع ذلك هناك اتجاهات كما سبق وذكر في نقد الوضعية الكاملة، أو الواقعية الكاملة أو المصلحة الضيقة.

فهاتان قضيتان فكريتان وأكاديميتان منهجيتان مهمتان، نهتم بهما حين نتكلم عن الحوارات الأكاديمية والفكرية وحوارات الحياة.

● نظرة بيجوفيتش للقضايا والمصطلحات:

المفاهيم هي إطار الأفكار؛ ومن ثم جوهر الفكر. وقد كان لدى بيجوفيتش نظرة للأمور خاصة به ومصطلحات، فمن خلال كتابه المنهجي هذا نجد أن القضية المحورية في معظم كتاباته هي قضية الحرية؛ والحرية ليست مسألة سياسية أو حقوقية فحسب، وإنما أيضًا هي مسألة علمية، فرأى أن قانون السببية الحتمي قانون خطير، قد يؤدي إلى الحتمية العلمية، ونجد مفكرًا غربيًا هو كارل بوبر -والذي تبنت أفكاره في مصر د. يمني طريف الخولي وأحسنه الكتابه عنه- نجده أنكر قانون الحتمية كله، والذي ينبع منه قانون السببية، وكارل بوبر ليس من التيار اليساري الماركسي وإنما من التيار المضاد الليبرالي الأنجلوسكسوني.

من المصطلحات الخاصة لدى بيجوفيتش مصطلح الدين، فعنده نظرة للإسلام، فهو حينما يقول "الدين" -خصوصًا في القسم الأول من الكتاب- فهو يقصد الدين المجرد، أي دين من الأديان. أي روحانية من الروحانيات. ثم يقول إن ما يُقابلها هو المادية، ثم يرى أن الدين تَمَّت أسلمته، ليس فقط أسلمة المعرفة، وإنما أيضًا أسلمة الدين.

فكان هناك أديان وهناك ماديّة، ثم هناك إسلام جامع بين هذا وذاك، والإسلام لا يقارن بشيء من هذا أو ذاك، فالإسلام دين خاص، بمفاهيم خاصة. وقليل من يستوعب هذه القضية عند بيجوفيتش فيجمعه مع مفكرين عاديين، وبيجوفيتش هو مفكر ليس بعادي.

وهذه الأفكار كلها أدخلها بيجوفيتش في جميع مجالات الحياة؛ في الشعر وفي الأدب وفي غير ذلك، وبالأخصّ قضايا الدولة بعد ذلك، وكيف أن الإسلام حينما يتبنّى تصوّر "الدولة" فهو يتبنّى مفهوم التحرير والتحرُّر والحرية كما كان يقول دراز، أو يتبنّى فرض الحرية كما قال سيد قطب في الظلال أو في غيره؛ فالإسلام عنده يفرض الحرية على الناس حتى يكون إيمانهم عن بينة وعن تعبد.

ويرى البعض أن المفاهيم عند بيجوفيتش بها إشكال، يبدو على سبيل المثال في القسمة الثلاثية لبيجوفيتش (الديني - المادي - الإسلامي)، فنجد أن اللغة العربية والفكر الإسلامي عادة لا يقبل أن كلمة "الديني" تكون في قبالة "الإسلام"، حيث تصبح لدينا إشكالية عند استخدام المفاهيم بين المفكرين والعوام، فالإسلام دين، فلو أصبح الديني مختلفًا تحصل مشكلة.

ومن ثمَّ كان ينبغي تحرير النص من حُرْفِيَّتِهِ، فلو وُضِعَت "الروحاني" بدلا من "الديني" قد تصبح أفضل (الروحاني - المادي - الإسلام)، على أساس أن الإسلام هو الذي سَمَّاهُ ثنائي القطبية الجامع.

والكتاب أخذ مجموعة مفاهيم: الدين - الروحي - الجواني - النية المخلصة - الواجب - الفن - الأخلاق في جانب، والمادة - العالم - العلم - الطبيعة - الأرضي - البراني، في جانب آخر، والقسم الأول ليس هو القسم الإبداعي، بل هو قسم نقدي موجود في الفكر الإسلامي كله، لا يختلف فيه بيجوفيتش إلا في روعة الحجة.

لكن الأمر المهم هو الجمع والتمييز بين القسم الأول والقسم الثاني في الكتاب، حيث إن القسم الأول إنما هو مقدّمات تمهيداً للفكرة الجامعة في الجزء الثاني، وبالتالي فقد يكون لدينا إشكالية في تداول مفاهيم علي عزت بيجوفيتش بإطلاق.

رأيي آخر يرى أن القضية مع بيجوفيتش أكبر من مجرد مصطلحات وتحديد مدرّكاتها. فإن للمصطلح حقيقة، الحقيقة هي التي يجب أن نتشَبَّثَ بها، فيمكن أن نستعمل أي مصطلح ونقول لا مشاحة في الاصطلاح.

ومسألة الدين والإسلام عند بيجوفيتش مسألة أساسية، الذي يُكْمَلُ الفكرة شخصان، شخص قبله وشخص بعده، الذي قبله هو محمد عبد الله دراز؛ حين تكلم مثلا في كتابه (مدخل إلى القرآن الكريم) عن نظرية الباعث، وصار يقارن بين المسيحية والمهودية وكيف أن الإسلام يحتوي الدينين ثم يتعالى عليهم وهو فعل نفس الشيء في دستور الأخلاق.

والذي جاء بعده من المفكرين المعاصرين هو أبو يعرب المرزوقي، وحين نتأمل تاريخ الأديان نجد أن الإسلام احتوى الأديان السابقة ثم تعالى عليها بأسلمة جديدة، لأنه دين الله الخاتم في النهاية، ومن الثنائيات عندنا الجمع بين التقليد والاجتهاد في الإسلام.

ومسألة تعريف الدين -خاصة مع مطلع القرن العشرين- نجد أنه ما جاء مفكر إسلامي، إلا وواجه إعادة تعريف الدين، يحمل رايتها الآن من الأحياء طه عبد الرحمن، فهو يعرف الدين والديني بالغبي والإنساني والمعنوي.

قد لا تكون هناك مشاحة في الاصطلاح، لكن يثار الإشكال حين لا يُراعى الاصطلاح اللغة العامة المستعملة، وخاصة أن الأستاذ بيجوفيتش له مستويان؛ مستوى الفكرة الأساسية وهي الحجة الناقدة للأحادية، سواء "الدينية"، أو "المادية" الغربية، والرؤية البنائية المتعلقة بجامعة الإسلام.

إن كثيرًا من العبارات وال فقرات التي تُقرأ وحدها، تُحدث لبسًا كبيرًا، كمفهوم الحضارة، ومفاهيم داخل الدين، أو حتى مفهوم الدين الذي استُخدم في سياقات لا يمكن أن تأتي إلا كوصف إما للروحانية أو للمسيحية.

الدكتور محمد عبد الله دراز له كتاب (الدين)، يُمكن أن يؤخذ منه ما يُفهم به بيجوفيتش، عرّف فيه الدين بعمومه بما يشمل البوذية والأديان الوضعية ثم عرّف الدين السماوي، ثم تعرّض للإسلام، يخاطب المسلمين ويتكلّم من داخل الدائرة، وهي ملاحظة مهمّة ذكرها د. محمد يوسف عدس في مقدمة كتاب الإسلام بين الشرق والغرب، وهي أن بيجوفيتش يكلم الغرب بمفاهيمه ومصطلحاته.

بيجوفيتش في النص الإنجليزي -والذي لم يكتبه أيضًا- يستخدم مصطلح Religion، والذي يُترجم على أنه (دين)، لكن الحقيقة أن مصطلح Religion في الغرب هو ما وصفه علي عزت بيجوفيتش في وصف الدين، فهو يصف ما ينظر إليه الغرب باعتباره دينًا، يخاطب الغرب بلغته، فيقول إن الدين كذا وتنقصه جوانب أخرى، وهو أمر يثير تحدّيًا في مسألة الترجمة، كيف نُترجم كلمة Religion بمعنى غير الدين، وهو ما يشكّل معضلة

بين فهمنا لمعنى الدين عندنا ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: ١٩]، ومعنى الدين في الغرب.

وبناءً على هذا؛ نخلص إلى أن بيجوفيتش يحتاج -كما ذكرنا- إلى قراءة جديدة ربما تستحق أن توضع كمقدمة أخرى لكتابه (الإسلام بين الشرق والغرب)، تتناول ما ذكرناه عن كيف أن المفاهيم المستعملة تُفهم في إطار مخاطبة الفكر الغربي بلغته واختياراته، وهناك فجوة بين المفاهيم ودلالاتها هناك، والمفاهيم ودلالاتها هنا؛ فتكون مقدمة مفقودة أو منشودة للمزيد من فهم بيجوفيتش.

يقترح البعض أن عرض المصطلحات لدى بيجوفيتش ربما يحتاج معجماً يُرفق بكتبه وتحت مراجعة المختصين في اللغة العربية؛ فيختارون من اللغة العربية الثرية ما يناسب المعنى الذي يذكره بيجوفيتش.

سياق الكاتب أثر كذلك في حديثه عن العلاقة بين الحرية والمسؤولية، إذ يتبادر إلى ذهننا دائماً في المنطقة العربية أن الحديث عن الحرية مرتبطٌ بتضادٍ مع الاستبداد. لكن رغم أن بيجوفيتش شخصياً تعرّض لتجربة السجن، لكن يبدو أنه كان أقرب إلى علي شريعتي في حديثه عن الحرية بمعنى الوعي، وليس فقط الحرية المادية.

وهذا يأخذنا إلى نقاش حول القيمة الأساسية في الإسلام؛ هل هي العدل أم التوحيد؟ فهناك من يرى أن التحرر ليس مادياً فحسب، ولكن أيضاً فكرياً، وعندما تتحقق هذه المعادلة المتعلقة بالحرية نصل إلى مرحلة المسؤولية، ولكن غير الحر؛ سواء فكرياً أو مادياً لديه مشكله في أداء مسؤولياته وواجباته.

بيجوفيتش تحدّث عن الحرية في إطار التحرر من الأيديولوجيا، وفي سياق من الصراع ضدّ الدين، فكان لا بدّ من التحرر الفكري في هذا الاتجاه لكي يصل إلى المسؤولية التي نادى بها، لأن الفعل غير الواعي قد يضر أحياناً بالإسلام أو بالمسلمين، وبمنظرة غير المسلمين للإسلام بشكل عام.

تحدّث بيجوفيتش كذلك عن وجود ثلاث وجهات نظر متكاملة عن العالم: النظرة الدينية - النظرة المادية - النظرة الإسلامية.

النظرة الدينية كانت هي النظرة المسيحية، والنظرة المادية هي النظرة الشيوعية، أما النظرة الإسلامية فلم يجد لها وصفًا سوى أنها "نظرة إسلامية" لا يمكن أن تعرف إلا بذاتها.

كان هذا إدراكًا من بيجوفيتش لكيف أن الإسلام يحمل في طياته الخلاص للبشرية، وأدرك هذا الأمر وهو لم ينشأ في بيئة إسلامية أو مجتمع يُعَلِّي من قيمة الإسلام بالمعنى الشامل الذي ذكره، وعلى الرغم من ذلك أدرك هذا الإدراك وحمله للعالم، من خلال كتاب (الإسلام بين الشرق والغرب) ومن خلال فعله، ويمكن أن نقارن هنا بين موقفه وبين موقف من يروا أن الإسلام عبء عليهم، فهم يرون أنهم حُمِلُوا القرآن كمن حُمِلُوا التوراة ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا﴾ [الجمعة: ٥]. بينما الإسلام فيه هذا التوازن والتكامل والخلاص للبشرية.

فإلى من يوجّه هذا الفكر المتميز؟

هل الأولوية أن نتوجّه بهذا الخطاب لغير المسلمين كما فعل بيجوفيتش، لأنه كان يخاطب بهذا الخطاب غير المسلمين بالأساس. أم أن المسلمين يحتاجون أولاً للاقتناع بدينهم ومعرفة فضائله، قبل أن نتوجّه لغير المسلمين، أم أنه "كل ميسر لما خلق له"، فيتوجّه البعض للمسلمين والبعض لغير المسلمين.

وحول مخاطبة غير المسلمين جدير بالذكر أن نضرب مثالا آخر وهو كتاب (الحلال والحرام) الذي ألفه الدكتور القرضاوي لغير المسلمين فصار من أهم الكتب الفقهية للمسلمين.

يمثل بيجوفيتش سياحةً فلسفيةً وفكريةً، نقديةً وبنائيةً، دائرة حول مسألة العالم والإنسان والإله. ويمثل ما قدّمه اجتهادًا عصريًا في طرح مسائل عقيدية، خاصة وإن كنا في حاجة إلى علم كلام معاصر، فهو قدّم إسهامًا ربما كان غير مقصود في طرح مسألة الإيمان والعقيدة برؤية مختلفة، لا ينطلق من نصوص دينية بقدر ما ينطلق من الفكر والفلسفة، وواضح من الاستشهادات والاقتباسات في كتابه أنه يتحرّك بين الكتابات الفلسفية الغربية التي سبقته والتي عاصرها.

إن مسألة العالم والإنسان، هي فكرة أساسية في الكتاب، ما هي الحاجة التي حوّلت هذا الإنسان لأن لا يكتفي بهذا الجزء المادي ويتجاوزه، وتظهر منه تصرّفات أخرى تتجاوز كونه مجرد آلة أو حيوان، وظهر هذا في كلّ النماذج والأشياء المتجاوزة للشعور الحيواني العادي، كالفن والأشياء الجمالية، أو حتى خروجه للصيد ومسألة التضحية. فالوصول لشكل وكيان هذا الإنسان، وارتباطه بأنواع العوالم المتضاربة؛ العالم المادي والعالم الروحي، وتقديمه للإسلام في الجزء الثاني من الكتاب لمحاولة الجمع بين الطريقتين. هو الفكرة المركزية في الكتاب.

وإثناءً على جهود الترجمة، فإن جيل التسعينات تأثّر بشدّة بلحظة صدور الكتاب ونقله للعربية، وتقديمه للقراء العرب، وهو ما يذكّرنا بالثناء على المترجمين الذين قدّموا كتابًا آخرين، مثل د. إبراهيم الدسوقي شتا مع د. علي شريعتي، وأيضًا د. عبد الصبور شاهين مع مالك بن نبي، حيث كانت إسهاماتهم في الترجمة سدًا لثغور أساسية في الاطلاع على الفكر الإسلامي الناطق بغير العربية. وهو ما أحدث نقلة كبيرة في الفكر الإسلامي العربي.

وبعد انهيار الاتحاد السوفيتي سُمّي مسلمو البلقان ومسلمو آسيا الوسطى بأنهم المسلمون المنسيّون، فكان لكلّ من د. محمد حرب المتخصّص في الدراسات التركية، ومحمد يوسف عدس، دورٌ في تعريف الناس بالمسلمين في البلقان وما يحدث لهم من إبادات.

وبالتالي فإن محمد يوسف عدس وغيره فتحوا للعرب -كما ترجم غيرهم للإيرانيين والأتراك- نافذة على خبرات متنوّعة للوجود المسلم والفكر المسلم، المتمسّك إما بالبقاء، في البلقان كانت مسألة وجود وليس مسألة سياسة، فهم يتحدثون عن الإسلام كوجود وكعقيدة وجذور اجتماعية، كوجود حضاري بغضّ النظر عن مرجعية الدولة. إن بيجوفيتش بأفعاله قبل كلماته أثر كثيرا في تكوين جيل التسعينيات الذي كان في الجامعة وقت حرب البوسنة، وكان رواد المنظور الحضاري من أوائل من قدّموا علي عزت بيجوفيتش بوصفه مفكراً وليس فقط رئيس دولة، لطلابهم وشجّعوهم للقراءة له.

من إصدارات مركز الحضارة للدراسات والبحوث

- ١- نادية محمود مصطفى (تحرير)، موسوعة العلاقات الدولية في الإسلام، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات والبحوث، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ٢٠٢٢).
- ٢- نادية محمود مصطفى (تحرير)، مدخل في علم السياسة، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات والبحوث، الطبعة الثانية، ٢٠٢٣).
- ٣- مروة فكري، مدخل إلى العلاقات الدولية: أزمة العولمة وآفاق العالمية، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات والبحوث - دار الكتاب المصري، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ٢٠٢١).
- ٤- ناهد عز الدين، مدخل إلى علم السياسة المقارنة، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات والبحوث، ٢٠٢٤).
- ٥- نادية محمود مصطفى (تحرير)، نحو مدرسة حضارية في حقل العلاقات الدولية [مؤتمر دولي - فبراير / مارس ٢٠٢١]، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات والبحوث، ٢٠٢٣).
- ٦- مجموعة من المؤلفين، مائة عام على إسقاط الخلافة، سلسلة أمتي في العالم، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات والبحوث، ٢٠٢٤).
- ٧- مجموعة من المؤلفين، منهج النظر الحضاري في قضايا الأمة.. قراءة في فكر طارق البشري، سلسلة أمتي في العالم، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات والبحوث، الدار البيضاء: الدار المغربية، ٢٠٢٣).
- ٨- مدحت ماهر (حوار)، حوارات مع طارق البشري، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات والبحوث، دار البشير للثقافة والعلوم، ٢٠٢٠).
- ٩- مجموعة من المؤلفين، نحو دراسة النظم السياسية من منظور حضاري مقارن: مداخل منهجية، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات والبحوث، مفكرون الدولية للنشر والتوزيع، ٢٠١٨).
- ١٠- مجموعة من المؤلفين، النظم السياسية في التاريخ الإسلامي (أ)، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات والبحوث - دار الكتاب المصري، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ٢٠٢٢).
- ١١- مجموعة من المؤلفين، النظم السياسية في التاريخ الإسلامي (ب)، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات والبحوث - دار الكتاب المصري، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ٢٠٢٤).

- ١٢- مجموعة من المؤلفين، النظم السياسية في الإسلام: نظريات ومفاهيم، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات والبحوث - دار الكتاب المصري، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ٢٠٢٣).
- ١٣- نادية محمود مصطفى، في الذاكرة التاريخية للأمم.. تحولات ومآلات حضارية معاصرة، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات والبحوث، ٢٠٢٣).
- ١٤- نادية محمود مصطفى (تحرير)، قراءة في فكر أعلام الأمة: في رؤية ومنهاج الدكتور عبد الحميد أبو سليمان، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات والبحوث - فرجينيا: مركز الإسلام في العالم المعاصر بجامعة شناندوا، ٢٠٢١).
- ١٥- ماجدة إبراهيم عامر (تحرير)، قراءة في فكر أعلام الأمة.. العطاء العلمي والفكري للدكتور طه جابر العلواني.. في الاجتهاد المعرفي والتجديد الحضاري، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات والبحوث، ٢٠٢٤). [متاح إلكترونياً]
- ١٦- مجموعة من المؤلفين، السيبرانية.. واقع وتحولات، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات والبحوث، ٢٠٢٢). [متاح إلكترونياً]
- ١٧- مجموعة من المؤلفين، من أجل القدس والأقصى.. مقاومة حضارية ممتدة، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات والبحوث، ٢٠٢٢). [متاح إلكترونياً]
- ١٨- مجموعة من المؤلفين، جائحة كورونا.. سياسات وأزمات عالمية وإقليمية، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات والبحوث، ٢٠٢١). [متاح إلكترونياً]
- ١٩- مدحت ماهر، سمية عبد المحسن (تحرير)، في تحديات وآفاق باحثي العلوم الاجتماعية (ملتقى الحضارة لشباب الباحثين)، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات والبحوث، ٢٠٢٤). [متاح إلكترونياً]

■ مشروع تجديد نشر مؤلفات الدكتور/ حامد ربيع (متاح إلكترونياً)

● دراسات في النظرية السياسية:

١- نظرية التطور السياسي.

٢- أبحاث في النظرية السياسية.

٣- مقدمة في العلوم السلوكية.

● دراسات في الظاهرة الصهيونية:

٤- فلسفة الدعاية الإسرائيلية.

- ٥- الثقافة العربية بين الغزو الصهيوني واردة التكامل القومي.
- ٦- العنصرية الصهيونية ومنطق التعامل السياسي.
- دراسات في الشؤون العربية:
- ٧- نظرية الأمن القومي العربي والتطور المعاصر للتعامل الدولي في منطقة الشرق الأوسط.
- ٨- التعاون العربي والسياسة البترولية.
- ٩- البترول العربي واستراتيجية تحرير الأرض المحتلة.
- ١٠- الحوار العربي الأوروبي ومنطق التعامل الدولي الإقليمي.
- ١١- سوف أظل عربياً... مقالات في الفكر والواقع الاستراتيجي العربي.
- دراسات في الأمة الإسلامية:
- ١٢- الإسلام.. والقوى الدولية.
- ١٣- مستقبل الإسلام السياسي.
- دراسات في المسألة المصرية:
- ١٤- مصر والحرب القادمة.

رقم الإيداع: ٢٠٢٤/١٧٨٠١

الترقيم الدولي: ISBN: 978-977-9627-03-8