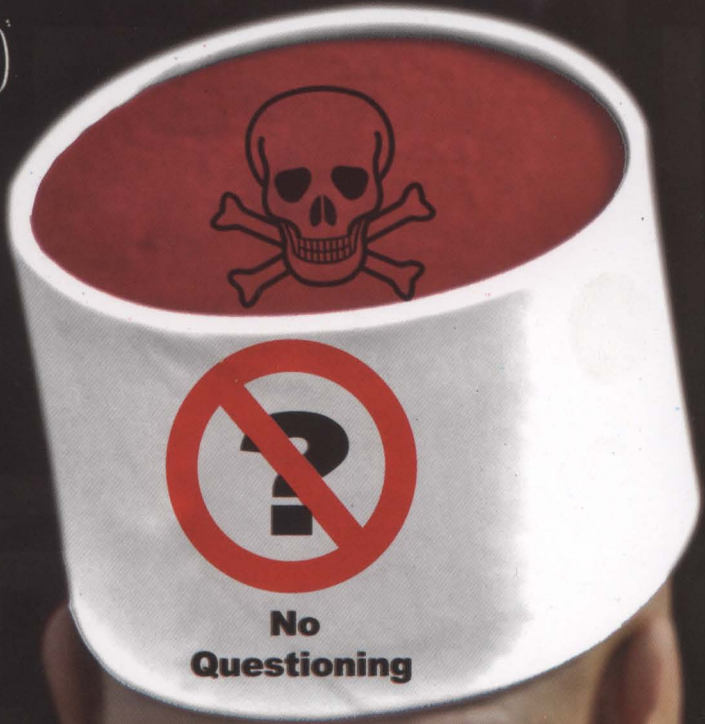
رؤية

د. محمد النويهي

نحو ثورة في الفكر الديني

الغلاف حسين جميل



لكي نحقق الثورة الثقافية المنشودة لابد لنا من أن ندخل تغييرًا جذريًا على فهم الناس لماهية الدين ودوره ومدى سلطانه باعتباره - كما يرى الخصوم - حجر عثرة في سبيل التقدم الإنساني . وإن هذا ينطبق بنوع خاص على الأديان التي تسمى نفسها «الأديان السماوية» . وهذا ناشئ في أساسه من محض اعتقاد كل منها أنه منزّل من عند الله . فهو كلمة الحق النهائية التي لا تحتمل تبديلاً ولا تقبل جدلاً . لكن الذي ضاعف الخطب هو أن كلاً منها نشأت فيه طبقة كهنوتية ادعت أن الدين الذي تمثله هو المصدر الوحيد للأحكام . لأن الذات الإلهية هي المنبع الوحيد للشرع أو القانون . فالله هو المشرع الوحيد . وكان هذا مقدمة لادعائها أنها هي وحدها التي يجب أن يوكل إليها الحكم في كل الأمور .

كما أن رجال الدين يعارضون دائمًا كل تجديد في الفكر والمجتمع ويسعون في محاربته ويسمونه بدعة . لكن محاولتهم مستحيلة مناقضة لسنة الحياة المستمرة التغير . ولو نجحوا فيها لما فعلوا أكثر من تجميد المجتمع في حالة راكدة عفنة تنتهي إلى الانقراض المحتوم . لأن المجتمع كجدول الماء إن وقف تعفن .

في كل الأقطار العربية جميعًا . سواء منها ما ظل تحت الحكم الرجعي وما صار إلى حكم ثوري . لا يزالون يستخدمون سلطان الدين في تعزيز الرجعية الفكرية . ومحاربة الفكر الجديد . ومعارضة دعوات التغيير الاجتماعي . أي أنهم لا يزالون يتخذون الدين وسيلة للتجميد والتحجير لا للتجديد والتغيير .

فالأعوام القليلة الماضية شهدت معارضتهم ومصادرتهم لعدد من الكتب التي تعرض آراء تخالف الآراء الرائجة في بعض مسائل الدين . وكتب أخرى لا تتناول مسائل دينية مباشرة . لكنها تحتوي آراء تقدمية عدّوها مخالفة للدين .

لهذه الإشكاليات وغيرها تكمن اهمية الكتاب . الذي يفند مزاعم ما هو سماوي ويسعى لتحقيق انطلاقة حقيقية لوعينا الديني .

منتدى العقلانيين العرب

مرايا الكتاب

الكتاب : **نحو ثورة في الفكر الديني**

تأليف : **د/ محمد النويهي**

المدير المسؤول : رضا عوض

رؤية للنشر والتوزيع

القاهرة 012/3529628

٨ ش البطل أحمد عبد العزيز - عابدين

تقاطع ش شريف مع رشدي

Email: Roueya@hotmail.com

فاكس : 25754123

هاتف : 23953150

الإخراج الداخلي : حسين جبيل

خطوط الغلاف : محمد العيسوي

جمع وتنفيذ : القسم الفني بالدار

الطبعة الأولى : 2010

رقم الإيداع : 14441 / 2009

الترقيم الدولي : 977-6174-91-4

جميع الحقوق محفوظة لـ رؤية

منتدى العقلانيين العرب

نحو ثورة في الفكر الديني

د/ محمد النويهي

منتدى العقلانيين العرب

نحو ثورة في الفكر الديني

للنشر والتوزيع

2010

منتدى العقلانيين العرب

■ تقديم ■

نحن في حاجة ماسة إلى ثورة ثقافية، عربية شاملة في السياسة والفلسفة والدين والاقتصاد والاجتماع والآداب وشتى علوم المعرفة، وهذا الكتاب في الأصل مجموعة مقالات كتبها المفكر المصري الدكتور المرحوم/ محمد النويهي في سبعينات القرن الماضي - وبالرغم من مرور سنوات عديدة على صدور هذه المقالات إلا أن موضوعها لا يزال شديد الأهمية حتى اليوم في أعقاب التراجع الثقافي والمعرفي الذي نعاني منه الآن.

لذلك تحرص دار «رؤية» أن تقدم هذه الفصول إسهامًا منها في عودة الوعي لعالمنا العربي ليصبح قادراً على تجاوز الهزيمة والمحنة والتراجع ومناهضة روح الاستسلام.

الناشر

الفصل

الأول

1

إلى الثورة الفكرية

«إني لأشعر أن النكسة لابد أن تضيف إلى تجربتنا عمقًا جديدًا، ولابد أن تدفعنا إلى نظرة فاحصة وأمينة على عملنا، على كثير من جوانب عملنا».

الرئيس عبدالناصر في رسالته إلى مجلس الأمة، 10 يونيو 1967

حقيقة لم يعد سبيل إلى تجاهلها: أن هزيمة الأيام الستة لم يكن سببها مجرد ضعفنا العسكري، أو أية أخطاء استراتيجية وتكتيكية ارتكبها قواد جيوشنا، فإن هذا الضعف وهذه الأخطاء نفسها لم تكن سوى الحاصل النهائى لضعف عام عميق شمل كل نواحي كياننا العربي، الماديّ والروحيّ، السياسيّ والاجتماعيّ، الاقتصاديّ والفكريّ والدينيّ والأخلاقيّ. ومغزى هذا أن ما

نحتاجه لتلافي آثار هذه الهزيمة، والمضيّ منها إلى الانتصار، ليس مجرد البناء العسكري، على أهمية هذا ولزومه، بل هو البناء الحضاري الشامل لكافة أركان حياتنا المعاصرة، وهذا لن يتحقق بمجرد بذل المحاولات وإصدار التشريعات التي تهدف إلى إصلاحات جزئية فى كل المجالات المذكورة على حدة، بل يحتاج إلى المواجهة المباشرة للحقيقة الجذرية التى لا مناص من مواجهتها مهما تكن قاسية: وهي أن «الإنسان العربيّ» نفسه ليست حالته الراهنة بالحالة التي تمكنه من الفوز في معترك البقاء الحديث.

لقد كان الخطأ الكبير في تلك الحرب أننا حشدنا المعدات الحربية الحديثة، من آخر طراز وحشدناها بكميات ضخمة، ثم غرَّتنا ضخامة كمياتها وحداثة طرازها، فظننا أنها ستحقِّق النصر أو ترهب العدو بنفسها، ولم نلتفت إلى إعداد الأفراد الذين سيتولون

تحريكها واستعمالها. وهذا الإعداد له ناحيتان ضروريتان لا تغني إحداهما عن الأخرى: الإعداد العلمي التكنولوجي، والإعداد الروحي النفسي. ومن هذا التقصير في الإعداد نجم كل ما نجم من انهزام فاق كل ما كان متصوَّرًا حتى قال أحد كبار كتابنا السياسيين «إن ما قام به العرب لهزيمة أنفسهم كان إسهامُهم في النصر الإسرائيلي أكبر من أيِّ جهد قامت به إسرائيل» (الأستاذ محمد حسنين هيكل، الأهرام، ٢٥-٤-١٩٦٩).

على من تقع مسؤولية تلك الهزيمة؟ لا أحاول أن أبرّىء قيادتنا من نصيبها من المسؤولية، وهي نفسها لم تحاول ذلك. فحين قرر رئيس جمهوريتنا في التاسع من يونيو ١٩٦٧ أن يتنحَّى عن كل مناصبه، أعلن أنه يتحمل وحده على كتفيه مسؤولية كل الأخطاء التي ارتكبت، ولم يحاول التخلص منها بإلقائها على هذا أو ذاك من قواد جيشنا المصري، دعك من أن يوقعها على أي جيش عربي آخر. فلما أعلنت الجماهير الغفيرة - لا في مصر وحدها، بل في مختلف أركان العروبة - أنها مصرة على الاحتفاظ به زعيمًا لها، فقد عبرت بهذا عن يقينها بأنه برغم كل ما حدث لايزال أصلح من يقودها من عقابيل النكسة إلى مرحلة النقاهة ثم خاتمة النصر.

إذا كانت قيادتنا قد أدت واجبها في الاعتراف وتحمل المسؤولية، فإن علينا أن نعترف بحقيقة أبعد مدى وأعمق توغلاً: وهي أنَّ وزْر تلك الهزيمة يعود علينا كلنا، نحن العرب، لا حكامًا

فحسب بل محكومين أيضًا، لا في قُطْر واحد بعينه من أقطار العروبة بل في كلها جميعًا. المسؤولية الكاملة إذن هي مسؤولية العرب كلهم أجمعين، ولا سبيل لهم إلى التخلص منها بإلقائها على فرد بعينه أو قطر بعينه. وما داموا يحاولون أو يحاول بعضهم هذا التخلص، وما داموا يتلمَّسون كبش الفداء الذي ينجيهم من خطيئتهم الجماعية، فإن هذا دليل على أنهم لم يعوا بعد تمام الوعي درس تلك الهزيمة الفاجعة، أو أن وجدانهم الوطني لم يرتفع بعد إلى مستوى الكارثة الصادعة. وما داموا كذلك فأنَّى لهم أن يتلافوا عقابيل الهزيمة، دعك من أن يمضوا منها إلى الانتصار الأكيد؟

لكن ما كُنْه هذه المسؤولية؟ هو أننا لم نفهم فهمًا كاملاً حقيقة الصراع القائم بيننا وبين إسرائيل، إما لأننا لم يكن لدينا العمق الفكري الكافي لإدراك تلك الحقيقة، أو لأننا لم تكن لدينا الشجاعة الأدبية الكافية لمواجهتها والاعتراف بكل نتائجها اعترافًا تامَّ الأمانة.

ما حقيقة هذا الصراع إذن؟ حقيقته أنه ليس مجرد صراع سياسي، ليس مجرد التنافس العادي بين دولتين حول مسألة محددة، هذا التنافس الذي من المستطاع أن تتم فيه المصالحة أو التراضي على حل وسط، ومن المستطاع أكثر من ذلك أن تفوز فيه إحدى الدولتين بهدفها دون أن يسبب هذا للأخرى ضررًا باقيًا أو يعرِّض مجرد كيانها للزوال. هذا هو ما يحاول الآن أن يقنعنا به

بعض الناس، عن حسن قصد أو عن سوء نية، فيؤكدون لنا أنَّ من الممكن أن نقبل استمرار إسرائيل بدعوى أنه سيأتي وقت «تتأقلم» فيه وتصير مجرد دولة «ليفانتية» أي إحدى دول حوض البحر الأبيض المتوسط، أو إحدى دول الشرق الأوسط، تغلبها الصبغة الثقافية والاجتماعية السائدة في هذا الركن من أركان الأرض فلا تشكل مصدر خطر على باقيها، بل يرجح عامل التفوق العددي الضخم لباقي الدول العربية عليها فتصير جزءًا ضئيلاً لا يؤْبه به.

أما حقيقة الصراع فهو أنه صراع حضاري شامل، بين طرازين مختلفين بل متناقضين من المجتمع البشري يقوم كل منهما على عدد من الأوضاع المادية، والعلاقات الاجتماعية، والمفاهيم الفكرية، والقيم المعنوية، يستحيل أن يوجد بينها تعايش دائم في قلب رقعة واحدة من الأرض، وإن وجد بينها تهادن مؤقت. بل لابد أن يغلب أحدهما، وتكون غلبته إيذانًا بانقراض الطراز الآخر انقراضًا تامًا. ولن تكون الغلبة في هذا الصراع إلا لأصلحهما للبقاء بمقتضى النواميس الطبيعية الموضوعية والقوانين التاريخية المحايدة.

* * *

لكي نزداد بهذا بصيرة نسأل: ما الحجة الكبرى التي تتذرع بها إسرائيل للبقاء، والتي تكتسب بها القوة الراجحة للرأي العالمي إلى الآن؟

ليست هذه الحجة - كما لايزال أكثر كتّابنا يصوِّرون - أن أجداد اليهود كانوا يسكنون هذه الأرض من آلاف السنين، وأن لهم إذن الحق القانوني في العودة إلى وطنهم الأصلي بعدما ألحق بهم من التشتُّت في أركان الأرض. فتلك حجة لم يعد مفكر جاد يحفل بها، ولم تعد تثير سوى السخرية، وإسرائيل نفسها لم تعد تكثر من استعمالها، لما فيها - بصرف النظر عن مغالطاتها وأخطائها التاريخية - من الخطل الواضح، فإنها لو طبقت في مختلف أقطار الدنيا لأدت إلى انقلاب سكاني عظيم في الكثير منها، وإلى طرد سكان قد رسخوا في البلد منذ قرون ليحل محلهم أناس قد انقطعت صلتهم الفعلية به من زمان بعيد.

أما حجتها التي تلح في تكرارها، فهي أنها القبس الوحيد من نور القرن العشرين في خضم يحيط بها من ظلمات قرون التخلف والانحطاط. أنها الدولة الوحيدة في الشرق الأوسط التي تمثل قوى التطور والتقدم والعصرية، بينما حولها تسود الجهالة والرجعية والتأخر وتخنق بقبضتها أنفاس الآدميّين.

وطالما استعمل دعاتها وأنصارها هذا السلاح بمهارة، ونجحوا في تغطية الأساس الذي قامت عليه من الاعتداء والغدر والذي لا تزال تقوم عليه من اغتصاب الحقوق الطبيعية لسكان البلاد المطرودين. حتى وجدنا هذه الظاهرة العجيبة: أنه ما من قضية في العالم لها وجاهة القضية الفلسطينية وعدالتها الساطعة، ومع ذلك يغضُّ الرأيُ العالميُّ نظره عنها ويجد الضمير العالمي أمرًا سهلاً

عليه أن يتناسى ما تسببه من استمرار الظلم والمآسي الفظيعة. وإذا كانت أعداد من المثقفين الغربيين قد بدأوا الآن ينتبهون إلى حقيقة ما ارتكبته إسرائيل من الغدر والاغتصاب وإلى بطلان ادعائها عن رغبتها في السلام والتعايش مع جاراتها، فإن هذا لم يصل بعد إلى إقناع الرأي العالمي وتحريك الضمير العالمي، لأن حجة إسرائيل لاتزال قائمة ولايزال دعاتها يستغلونها بحذق.

فهم لا يفتأون يضربون على ذلك الوتر الحسَّاس، ويلفتون الأنظار إلى ارتقاء إسرائيل العلمي والفكري والاجتماعي، ومسايرتها تطورات الفكر الحديث وتشبعها بروحه وتطبيقها الكامل له في تعمير صحرائها وتنمية مرافقها وفي إنتاج ثقافتها وتطوير فنونها غير معوَّقة بمخلفات القرون المظلمة، هذا مع أنها لا تخلو هي نفسها من قطاع لا يستهان به من الساخطين على هذا التجديد العصري، الراغبين في الارتداد إلى المعطيات الدينية والأخلاقية والاجتماعية العتيقة.

ثم يقارن أولئك الدعاة بين إسرائيل وبين جاراتها العربيات في هذه الميادين جميعًا، فيتهكَّمون ما شاء لهم التهكُّم على تأخُّر هذه وخضوعها لتراث الإقطاع وخمودها تحت وطأة الرجعية ورفضها مسايرة المدنية المعاصرة - اللهم إلا في الغناء التافه والبهرج السطحي. ويتصايحون: أمن العدل أن نسمح لهذه الدول الجاهلة المتخلفة بأن تقضي على هذا القبس الوحيد المنير في دنيا الشرق الأوسط؟ هل نقضي بالزوال على دولة هذه حالها وهذه وجهتها

لننصر دولاً لايزال الحكام في أغلبها يهدرون كرامة الآدميين، ويصرون على اتخاذ العبيد والاحتفاظ بالجواري والمحظيات في صميم القرن العشرين برغم تكذيبهم الرسمي الذي يعلنونه في المجامع الدولية حين يواجهون بهذا الاتهام، ويرتكبون في قصورهم من وراء أستارهم فظائع الفجور والتحلل والشذوذ، ويطلقون العنان لتهتُّكهم في عواصم أوروبا وأمريكا، تهتكًا سافرًا تشهد عليه الصور الفوتوغرافية التي التقطت لهم في مباذلهم، والحوادث المسجلة التي لا سبيل إلى إنكارها، تهتكًا ينفقون فيه بإسراف جنوني ما ابتزوه من ثروات شعوبهم الكادحة المحرومة وما احتكروه من موارد الثروة الطبيعية الغنية في أراضيهم لا يخشون مخلوقًا ولا خالقًا، وإن ارتدوا أقنعة النفاق وتستروا بمسوح الدين وأطالوا اللحى وحملوا المسابح؟

. . . إلى آخر ما قالوا ويقولون في كل أسبوع في كتبهم وصحفهم ومجلاتهم الحافلة بالصور التوضيحية، وفي إذاعاتهم اللاسلكية والتليفزيونية، مستغلين في هذا كله سيطرتهم على وسائل الإعلام في أمريكا وغيرها من دول الغرب. ويكفيهم في هذا المجال أن يركزوا على مثل واحد: وهو ما للمرأة الإسرائيلية من حقوق سياسية واجتماعية تضعها على قدم المساواة مع الرجل في بناء المجتمع وحماية الوطن. بينما أغلب هذه الحقوق في أغلب الدول العربية لاتزال مهدورة، بل في كثير منها ماتزال المرأة ينظر إليها كمجرد أداة خلقت لمتعة الرجل البهيمية. ولا بأس من

أن يحلّوا هذا الحديث بصور أو لقطات لبعض الإسرائيليات في مجال التعمير الزراعي الراقي الذي يقوم على الآلات الحديثة، أو مجال الإنتاج الحربي المتقدم الذي يحتاج إلى إتقان تكنولوجي كبير، ثم يتبعونها بصور ولقطات لنساء عربيات في كدحهن البدائي القاسي، أو من وراء حجابهن الصفيق.

هذه حجتهم الكبرى. وحين ووجه هيوبرت همفري نائب رئيس أمريكا السابق بالحقيقة التي اتضحت من أن إسرائيل كانت هي البادئة بالهجوم في حرب يونيو سنة 1967، وجد مخلصًا سهلاً في أن قال: إن إسرائيل هي «شعلة النور» في الشرق الأوسط. وبهذه الحجة لايزالون يستدرون العطف والتأييد من أكثر المفكرين الغربيين.

فكيف نستطيع أن نناقشها؟ إن الوقت الذي تتكامل لدينا فيه الشجاعة الكافية لمواجهتها والتسليم بمدى ما فيها من صحة، هو الوقت الذى ننتبه فيه إلى حقيقة الصراع القائم بيننا وبينهم. فالحقيقة الدامية هى أن كلامهم ذاك لا يزال ينطبق على جزء عظيم من الوطن العربي. بل باقي هذا الوطن لايزال أمامه شوط بعيد حتى يتم تبرئة نفسه من هذه التهم. فحتى في الأقطار التي تحررت من حكامها الإقطاعيين الفاسقين، وأممت مصادر الثروة فيها، ومضت في التصنيع، وسارت خطوات في التطبيق العملي للنظام الاشتراكي، حتى في هذه الأقطار لايزال أغلب أفراد المجتمع بعيدين عن القبول الحقيقي المقتنع للأساس الصحيح للحضارة

الحديثة. وهو الأساس الفكري الراسخ، المبني على التفكير العلمي السليم، والنظرة الموضوعية النزيهة إلى حقائق الكون ومشكلات الحياة وشؤون المجتمع، غير مشوهة بالخرافات والأوهام.

وما دمنا على هذه الحال، فإن حجة إسرائيل قائمة وخطرها باقٍ. ولا تغرنَّنا في هذا المجال كثرتنا العددية، فإن الكثرة العددية لا مفعول لها في العصر الحديث أمام ذلك التفوُّق الساحق المادي والعلمي والاجتماعي، ومن الممكن جدًا أن تبتلع دولة إسرائيل بسكانها الذين لا يزيدون على ثلاثة ملايين كل الدول العربية بسكانها الذين يناهزون مئة مليون.

* * *

إذا انتبهنا إلى حقيقة الصراع بيننا وبين إسرائيل، فإن هناك حقيقتين أُخريين متصلتين بالنتيجة الحتمية لذلك الصراع لابد أن نتشجع على مواجهتهما. أولاهما أن صراع البقاء لا يحابى ولا يجامل. فالتاريخ المحايد في جريانه وفق قوانينه الموضوعية لا يصانع أمة ولا جنسًا، ولا يقيم وزنًا لماضٍ مجيد في قراره أي الأمم أصلح للبقاء في الظروف الجديدة. وإنما ينظر في حاضرها وما هي عليه. لن نستصدر إذن من التاريخ قرارًا في مصلحتنا لمجرد أننا عرب أو لمجرد أن لنا ماضيًا مجيدًا، فلقد بادت من قبل أمم لم تكن أقل عزة قومية منا ولا أقل حفولاً بالأمجاد السالفة، حين قصّر حاضرها عن ماضيها، واكتفت باجترار ذكرى مجدها الغابر، ولم تنتبه إلى أنَّ تغيّر الظروف والأحوال يحتم عليها

التطوير، بما يفرضه من مقتضيات جديدة للمجد القومي تختلف عن مقتضيات العهود القديمة.

والحقيقة الثانية هي أن مجرد كوْننا على حق لن ينفعنا. فالتاريخ - كما يقول مثل غربي مشهور - «سِجِلّ للحقوق التي ضاعت»، لأن أصحابها لم يتلمَّسوا الوسائل العملية الكفيلة بإحقاقها. وحين التقى سكان أمريكا الأصليون من الهنود الحمر بالفاتحين من البيض الأوروبيين لم ينفعهم أن الحق حقهم وأن الديار ديارهم، ولا شفَع لهم أن هؤلاء الفاتحين كانوا ظاهري الظلم والتعدِّي والاغتصاب. وليست مواجهتنا مع إسرائيل في صميمها إلا نظير تلك المواجهة بين طرازين متناقضين من الاجتماع البشري لا يمكن أن يتعايشا في رقعة واحدة من الأرض.

لا سبيل لنا إذن إلى الانتصار، بل لا سبيل لنا إلى الاحتفاظ بمجرد البقاء، إلا إذا أقبلنا على ذلك البناء الحضاري الشامل الذي أشرنا إليه، والذي نريد أن نُفصِّل القول فيه في مقالنا هذا، بناء يزيل كل مخلفات القرون المظلمة، ويتطرق إلى كافة أركان حياتنا، وزوايا تفكيرنا، ومجموع مفاهيمنا وقيمنا، ومتعدد علاقاتنا الاجتماعية، فيمحِّصها بعلمية مطهرة من النقد الذاتي الفاحص الأمين، مهما تكن عملية التطهير هذه قاسية شديدة الإيلام.

هذه هي السبيل الواحدة التي لا محيد لنا من سلوكها، وحذار من أن نظن أننا نستطيع تجنبها مع ذلك نحتفظ بالبقاء لمجرد أننا عرب أو أننا مسلمون. فإن الإسلام لا يقر لأي أمة من الأمم

عربًا أو غير عرب بأثرة عند الله لمجرد جنسهم. وإنما يأخذ الإسلام الأمم كما يأخذ الأفراد بمقدار صلاحها وطاعتها لسنة الله التي لن تجد لها تبديلاً ولن تجد لها تحويلاً. وحذار من أن نمضي في خداع أنفسنا بالاستشهاد بآيات من كتابنا المجيد نحرفها عن مواضعها ولا نتم اقتباسها. فحين وعدنا سبحانه وتعالى بالنصر لم يكن هذا وعدًا مطلقًا بل كان وعدًا مشروطًا، فالله لن ينصر إلا من ينصره، ولن يكتب الفوز إلا لمن يعدّون لعدو الله وعدوّهم ما استطاعوا من قوة، وحين قال جل وعلا أننا خير أمة أخرجت للناس فقد شرط هذا بشروط نهمل ذكرها في معظم الأحيان التي نقتبس فيها أول الآية الكريمة فلا نتمها. وحين ننعم النظر في هذه الشروط نجد أننا الآن لم نعد خير أمة أخرجت للناس. والحقيقة المرة هي أننا لسنا الآن من العباد الصالحين الذين وعدهم الله بأن يورثهم الأرض. والحقيقة المرة هي أن إسلام معظمنا ليس سوى إسلام اسمي. وكوننا مسلمين اسمًا لن يغنينا فتيلاً ما دمنا نسمح للرجعية باتخاذه عقبة في سبيل التقدم، وتكئة لمطامعها، وحجة لأثرتها وابتزازها ومظالمها، وستارًا لما ترتكب من شنائع الإثم والفسوق. ولقد أنذر الله الناس جميعًا - عربًا وغير عرب - بأنه لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم، وأنذرهم أكثر من مرة بأنهم إن لم يغيروا أحوالهم، فإنه قدير على أن يذهبهم ويستخلف غيرهم، ويأتي بخلق جديد، وما ذلك على الله بعزيز.

* * *

فلنواجهها حقيقةمؤلمة لاذعة الإيلام: أننا لم ننتصر في حرب 1967، كما لم ننتصر قبلها في حرب 1948، لأننا في كلتا المرتين لم نكن الجانب الذي هو جدير بالانتصار، وإننا ما دمنا على ما نحن عليه فلن ننتصر في أي حرب تالية، بل إنَّ مجرد بقائنا معرَّض لخطر الانهيار. وإن سبيلنا إلى المحافظة على البقاء والانتهاء إلى النصر، وسبيلنا الواحدة التي لا سبيل غيرها، هي إحداث التغيير الجذري الشامل في كل مقومات وجودنا، المادية والفكرية، والاقتصادية والاجتماعية، الروحية والأخلاقية.

هنا قد يسأل سائل: لكن ماذا فعلت حكومة الثورة في الأعوام الخمسة عشر الكاملة التي توطَّد فيها حكمها قبل هزيمة 1967؟ أُو لم يعلن ميثاقها الذي صدر قبل تلك الهزيمة بسنوات خمس أنها مقبلة على التغيير الجذري الشامل لكل مقومات حياتنا؟ أو ليست «الجذرية» و«الشمول» هما الصفتين اللتين يوصف بهما التغيير المنشود في أماكن كثيرة في العالم أو لم تعلن في ميثاقها هذا أنها اتخذت الطريق العام ونبذت طريق الإصلاح المتدرج البطيء؟ أو لم تؤكد لنا أن تطهر المجتمع مما يسميه الميثاق «الرواسب المتعفنة للنظام القديم»؟ أو لم تعلن أنها لا تهدف إلى مجرد بناء المصانع، بل هدفها الكامل هو أن تعيد صنع الإنسان في نفسه؟

وهذا يعيدنا مرة أخرى إلى مسؤولية القيادة. فلنكرر أنه ليس

من غـرضنا أن نبرِّءها من كل خـطأ، وهي نفسـها لم تحـاول هذا قط. لكن إذا كـان غـرضنا هـو النقـد البناء لا مـجـرد الهـدم، واستكشاف الأخطاء لعلاجها لا لمجرد التشفي والشماتة والتشهير، فإن علينا أن نبـذل جهدنا لنستكشف الخطأ الأسـاسي الذي وقعت فيـه حكومة الثورة حـتى نتلافاه. لقد كُـتبت عقب الهـزيمة كتب متعددة ومقالات كثيرة في تشريح الأخطاء.. كان على رأسها في مصر مـقالات «بصراحة» التي كشف فـيها كاتبنا الثـوري الأستاذ محـمد حسنين هيكل عن كثـير من الحقـائق التي كانت مخفـية، وأشار أكثر من مرة إلى التعارض الذي كثيراً ما نشب بين ما يسميه «مصر الثورة» وما يسميه «مصر الدولة»، وأعطى أمثلة متعددة على الضرر الذي أوقعته الثانية بالأولى. لكننا نريد أن نركز هنا على ما نعتقد أنه كان الخطأ الأساسي.

وحتى نستكشف هذا «الخطأ الأساسي» لابد من أن نستعرض استعراضًا سريعًا المنجـزات الكبيرة التي أنجزتها حكومة الثورة، لا تلبيـة لداعي الإنصاف وحده، بل لأن اسـتكشاف الخطأ لن يكون إلا بالتأمل في سـجل هذه المنجزات لنتبين أين كانت الثـغرة. كلنا يعلم كيف بـدأت الثورة بإلغاء الدعـائم السياسـية التي كـان يقوم عليها النظام السابق الفاسد، حين طردت الملكية الفاسقة، وأقصت الباشوات المفـسدين، وحولت نظام الحكم إلى النظام الجـمهوري، وحين ألغت الأحزاب البورجوازية والارستقراطية والصور البرلمانية الشكلية التـي كانت تتظاهر بالديمقراطيـة وتخفي تحتـها استـمرار

النظام الإقطاعي الرأسمالي العتيق، وحين ألغت ألقاب البكوية والباشوية وأصحاب المقام الرفيع وأعلنت تساوي كل المواطنين. ثم تجاوزت هذه الإلغاءات فاتخذت خطوتها الإيجابية الأولى نحو إعادة تنظيم المجتمع، وهي تحديد الملكية الزراعية.

في أثناء هذا حققت إنجازاتها العسكرية، فبدأت بتطهير الجيش من عناصر الفساد التي كانت قد تسببت في فضيحة الأسلحة الفاسدة ولم تكن تسمح له بمجال حقيقي للقوة. ثم بدأت في بناء قواتنا المسلحة، وتحرشت بقوى الاحتلال البريطاني وواجهتها حتى تم لها طرد آخر جندي من جنود الاحتلال، وحققت الاستقلال التام للحكم الوطني في داخل البلاد للمرة الأولى منذ مئات السنين. ثم اتخذت خطوتها الجريئة في كسر احتكار السلاح واللجوء إلى دول المعسكر الاشتراكي لاستمداد ما تحتاج إليه من أسلحة. ونكون جد مخطئين إذا سمحنا لهزيمة 1967 أن تنسينا ما حققه هذا كله لمصر أولاً، وللدول العربية جميعًا، من هيبة كبيرة، إذ كانت الثورة قد أكدت شخصية مصر العربية ثم بلغت بها تلك الهيبة ذروتها حين وقفت مصر وقفتها الصامدة أمام قوى العدوان الثلاثي في سنة 1956، واستطاعت أن تدحره وتلحق به الخزي الكبير.

أما في الميدان الصناعي والاقتصادي، فقد بدأت بوضع أسس الانطلاق الصناعي في مصر، وبدأت التصنيع المخطط. وأعادت للعمال الكادحين حقوقهم المسلوبة كما أعادت للفلاحين المستعبدين

أرضهم المنهوبة. ثم أصرت على بناء السد العالي حتى حين سحبت أمريكا وعدها بتمويله. وهنا جاء تأميم القنال، وما تبعه من محاولة الدول الاستعمارية أن تفرض علينا العقوبات الاقتصادية، حافزًا عظيمًا استغلته حكومة الثورة أبرع استغلال في القفز بجهود التصنيع والسعي إلى الاكتفاء الذاتي. وبدأت في تحويل وسائل الإنتاج إلى ملكية الشعب. ولم تلبث أن أعلنت اتخاذها النظام الاشتراكي أساسًا للحكم، وأصدت قوانين يوليو الاشتراكية في سنة 1961، التي قلبت نظامنا الاقتصادي رأسًا على عقب، ومضت في تطبيق تلك القوانين تطبيقًا حازمًا، وفي ضوء النظام الاشتراكي أعادت تنظيم العلاقات الاجتماعية بين طبقات الشعب، فوضعت على القمة تحالف قوى الشعب العاملة. وتوَّجت هذا كله بإصدار ميثاق العمل الوطني في سنة 1962، وفيه دعمت انطلاقتها الاشتراكية وبلورت فلسفتها النظرية. وما نظن مفكرًا منصفًا يقرأ هذا الميثاق إلا منتهيًا إلى أنه أحكم تعبير عن آمال المجتمع الساعي إلى الاشتراكية في ظروفنا العربية الخاصة. واستمرت بعد إصدار الميثاق في خطواتها في التأميم والتصنيع وفي تنمية عتادنا الحربي.

وليست هذه سوى إلمامة سريعة بأهم جوانب إنجازاتها. لكن.. لماذا لم تنجح كل هذه الأعمال في تلافي أسباب نقصنا وفي إزالة الرواسب المتعفِّنة للنظام القديم، حتى منينا بهزيمتنا القاسية في حرب الأيام الستة؟ أين موضع النقص في هذا كله؟

موضع النقص أن حكومتنا لـم تنتبه انتباهًا كافـيًا إلى ضرورة الثورة الفكرية التي يجب أن تـصاحب كل تلك التغيـيرات، برغم ما قيـل في الميثاق عن لزوم الثورة الفكرية - ونحن نـتحدث الآن عن «مصر الدولة» لا عن «مصر الثورة» - وحين أقول إنها لم تنتبه «انتباهًا كافيًا» فإنى أسلم ضـمنًا بأنها انتبهت بعض الانتباه. لكنها في معظم أعمالهـا اكتفت بالتغيير التـشريعي والتنفيذي، أي بسنّ القوانين وبذل الجهد في تطبيقها. وسنشـرح فيما بعد العائق الأكبر الذي حال بينهـا وبين إحداث الثورة الفكرية اللازمـة، وهو عائق البيروقراطية. لكننا نريد قبل هذا أن نشرح لماذا نعتقد بلزوم الثورة الفكرية.

ذلك أن التـغيـير الحـقيـقي للمجـتمع لا يتم بإزالة حكـامه السابقـين، ولا بإلغاء القوانين التـي كانت تسند نظامـهم وإصدار قـوانين جديدة تسن تغـيـيـر الأوضـاع، مهـما تكن هذه القـوانين الجديدة شاملة ومهما يكن تطبيقها دقيقًا حازمًا. إنما يحدث التغيير الحقيـقي إذا استطاعت الثورة أن تدخل تغـيـيراً أساسـيًا على وعي المجتـمع نفسه، بـتغيـير نظرته إلى العلاقـات الأساسـية التي بين الإنسان وعالم المـادة، والتي بين الإنسان وأخيه الإنسـان. وتتمثل هذه النظرة فيما للمجتـمع من مفاهيم وقيم. ونحن نعني بالمفاهيم الجـانب الـفكري، وبالقـيـم الجـانب الروحي والأخـــلاقي، من معتقدات المجتمع وعاداته وممارساته.

تغيير المفاهيم والقيم - هذا هو العمل الذي لابد أن تفعله كل

ثورة، فإن قصرت دونه لم يكتب النجاح لكافة محاولاتها وإنجازاتها. والذي يحقق هذا التغيير هو الثورة الجذرية التي يقوم بها مفكرو الشعب، علماؤه وأدباؤه وشعراؤه وفنانوه، فيخضعون للتمحيص متعدد آرائه السائدة ونظرياته المقبولة وتقاليده الراسخة وعاداته وممارساته التي اكتسبت بالقدم جلالا وقداسة، فينفون عنها ما يجدون أنه لم يعد صالحًا للعهد الجديد، ويحلون محلها ما يؤمنون بأن العهد الجديد يستلزمه، ويقومون بحركة إقناع عظيمة يقنعون بها الشعب بمختلف وسائل الإقناع التى يحسنونها، من تنوير علمي، وجدل فكري، وإنتاج أدبي وفني. أما مجرد إحداث التغيير السياسي والاقتصادي والصناعي بمجرد سنّ القوانين وتطبيقها فليس كفيلاً في ذاته بإحداث التغيير الفكري المطلوب.

لماذا تفشل الثورات إن لم تقم بهذه الثورة الفكرية؟ لأن الشعب يظل قاصرًا عن اكتساب الوعي الثوري الصحيح وعن الاقتناع المخلص بلزوم التغيير. فيظل يمانع هذا الزحف ويعارضه بمختلف أنواع الممانعة مهما يسق إليه، ويظل يمانع هذا الزحف ويعارضه بمختلف أنواع المعارضات الإيجابية والسلبية مهما يكن من وطأة القوانين الجديدة حتى يصل إلى إيقافه وشله ثم القضاء عليه والارتداد إلى أوضاع توافق عقليته القديمة. فليست من ثورة في التاريخ تستطيع أن تنجح إن لم تنجح في اجتذاب الشعب إليها وإقناعه إقناعًا عميقًا بضرورتها له وحاجته إليها. ومهما يكن من

حماسة القائمين بها ومن عزيمتهم وتصميمهم فمصيرهم المحتوم هو الانهزام أمام جمود الشعب وعزوفه عن التغيير، بل هؤلاء الحكام الثوريون سيخضعون إن عاجلاً وإن آجلاً لفتور الشعب وتخاذله، فلا يزيد شأنهم في النهاية عن أولئك المغامرين الانتهازيين الذي لم يقوموا بثورات حقيقية بل قاموا بانقلابات دافعها مجرد شهوة الحكم فلم يحاولوا أن يعالجوا الداء من أساسه. يخضعون هم أيضًا لنفس العلل والظروف التي وقع تحت سلطانها من سبقهم من حكام العهد البائد الذين أقصوهم عن الحكم، وينهزمون هم أيضًا أمام نفس قوى الشر والفساد التي تلوث بها من سبقوهم لأنهم لم يحاولوا أن يجتثّوها من جذورها. ولعلهم يعزون أنفسهم ويلتمسون المعاذير بأنهم قد بذلوا كل ما في وسعهم وأن المجتمع الجامد هو الذي يرفض التطوير والتغيير وهو الذي يخذلهم، فليس أمامهم سوى أن يفعلوا ما يمكن فعله ويرضوا بالتقصير المحتوم. وهكذا يبدون بما يعتقدون أنه «واقعية» حكيمة ويصيرون إلى تشاؤم كلي مرير يملأ نفوسهم بالحقد والقنوط.

* * *

والآن، دعنا نواجه بأقصى صراحة وأمانة نستطيعهما واقع الحال في بلادنا. ما الذي تحقق بعد كل تلك التغييرات السياسية والعسكرية والصناعية والاقتصادية التي فرضتها ثورتنا في مصر؟ هل صحبها تغيير مفهومي جذري في عقول أكثر الناس وتغيير

قيمي عميق في قلوب أكثرهم؟ تغيير لا يقتصر على التسليم الشفوي والطاعة القانونية بل يتجاوزه إلى الاقتناع الفكري الحقيقي والإيمان الروحي العميق فتظهر آثاره في موقفهم العاطفي المشحون وموقفهم النفساني المتغلغل؟

إن الجواب هو بالنفي للأسف الشديد. فإن أكثرنا لا يزالون مرتبطين في صميمهم بطائفة من المفاهيم والقيم المتخلفة عن النظام الإقطاعي الرأسمالي الذي عاشوا وعاش آباؤهم وأجدادهم تحته قرونًا طوالاً. ولايزالون يتشبثون بتلك الرابطة العاطفية والنفسيانية التقليدية القوية برغم ما تحملهم عليه القوانين والتنظيمات الجديدة من معاملات وممارسات اشتراكية. وما داموا هكذا فهم لم يقبلوا الثورة بعد قبولاً عقليًا مقتنعًا وقلبيًا متغلغلاً. ومغزى هذا بصريح العبارة أن الثورة لم تتوطد بعد في نفوس هؤلاء الناس. فإذا زدنا من مصارحتنا اضطررنا أن نسلم بهذه الحقيقة المؤلمة: إن معظم الناس في بلادنا لم يقبلوا الاشتراكية بعد ذلك القبول الذي حدَّدناه. ولايزال موقفهم منها موقف العداء المكظوم، أو موقف التوجس الكبير، أو موقف السخرية والتندر والتشاؤم السام. ولا يغرنا كثرة استعمال هؤلاء للفظ الاشتراكية في كل مناسبة وبدون مناسبة، وكثرة التشدُّق بها واجترار اسمها في كل المجالات والقرارات والإعلانات. بل إن هذا التشدُّق نفسه خليق بأن يريبنا، من المتجر الذي أعلن أنه قد صنع الحذاء الاشتراكي، إلى الدكان الذي علّق على بابه هذا الإعلان: تطبيقًا للاشتراكية الصميمة قرار المحل تخفيض ثمن كيلو

الفسيخ من كذا إلى كذا قرشًا.

والكثرة المخيفة لحوادث الخيانات والاختلاسات والانحرافات الخطيرة في الشركات والمؤسسات المؤممة والجمعيات التعاونية الزراعية والاستهلاكية تشهد بصحة دعوانا. وما نظننا على أي حال بحاجة إلى الإطالة في إثبات دعوانا لكل من يعلم حقيقة الأحوال ويمتلك الأمانة الكافية للتسليم بها. أما من يحجبه عنها الجهل أو يمنعه من الإقرار بها الجبن أو المصانعة والنفاق فلا فائدة في أن نحاول إقناعه. ولكن دعنا نسأل: لماذا لم يقبل معظم الناس الاشتراكية بعد، على رغم كل ما كتب من مقالات بلغت المئات وكتب بلغت العشرات في شرحها وتوضيحها وإثباتها والدعاية لها، مما تحفل به «المكتبة الاشتراكية»؟

السبب هو أن قبول الاشتراكية ليس مجرد اتباع مذهب اقتصادي معين، تسنده حقائق اقتصادية خالصة من الممكن البرهنة عليها، بل الاشتراكية الصحيحة تحتاج إلى دعوة متعددة الجوانب، تشمل مسائل الدين والروح والأخلاق والفن. لأن الاشتراكية الصحيحة تعني تغييراً عميقًا في موقف الفرد الإنساني من الحياة كلها، ومن علاقته بعالم المادة وعلاقته بإخوانه في البشرية. هذا التغيير لابد أن يتناول فهم الفرد للدين نفسه ودوره في المجتمع البشري وما هو داخل فيه وما هو خارج عن نطاقه، حتى لا تحرّف رسالته ولا يستغل في غير ما أنزل له. وفهمه للعلاقة الصحيحة القائمة بينه وبين حقائق المادة وقوانينها التي لا يمكنه أن يتخلص

منها مهما يتسامّ بروحانيته، وإن أمكنه أن يصرفها فيما يريد إذا اتخذ لذلك الوسائل المادية الصحيحة حتى لا يشوه فهمه لها ضباب الخرافات والأوهام فيؤذى نفسه أبلغ إيذاء. ولابد أن يتناول فهمه للتقاليد ومحلها الصحيح في كينونة الأمة حتى يدرك ما يستحق منها أن يبقى وما يجب أن يزال. وفهمه للأخلاق وأساسها ومنبعها ومعيارها الذي يحدد ما هو فضيلة وما هو رذيلة، حتى يدرك حاجتها إلى التعديل والتغيير بتغير الأوضاع والأحوال. وفهمه لتراثه القومي كله وتاريخه القومي كله وكيف يجب أن ينظر إليهما، لكي لا يتوهم أنهما خير محض وروائع مجيدة، وحتى يميز ما يستحق منهما الحفاظ والاعتزاز وما يحتاج منهما إلى الإلغاء والتطهير. وفهمه للوطنية الصحيحة والقومية النافعة الحكيمة وما توجبان عليه من واجبات حتى يدرك تغير مفهوم الوطنية والقومية في العصر الحديث ومدى تلك الواجبات وحدودها. وفهمه للفن ووظيفته الصحيحة في الحياة الإنسانية، حتى يدرك حاجة الفن إلى تغيير أشكاله ومضاربته بتغير الأوضاع، والعلاقة السليمة فيه بين التعبير الفردي والتعبير الجماعي.

وبهذا كله يزداد فهمًا لنفسه هو، مركزه في الوجود وعلاقته بالوطن ودوره في المجتمع ووشيجته بالإنسانية الشاملة.

إذا فهمنا الاشتراكية هذا الفهم - وهو وحده الصحيح - أدركنا طبيعة الثورة الفكرية التي نحتاج إليها، ومدى تعقد هذه الثورة وتعدد جوانبها. وأدركنا أنها ستستلزم صراعًا فكريًا وعاطفيًا

مريراً حتى تتم عملية التطهير التي لا مفر منها، ومدى ما سيكون في هذه العملية من الحدة والإيلام. لكنها لا مفر منها إن أردنا لنظامنا الثوري تمام النجاح والتوطُّد، لأنها هي التي ستحدث التغيير المفهومي والقيمي في أفراد الشعب، وستجلبه إلى كافة مواقفهم الدينية والأخلاقية، الفكرية والعاطفية والنفسانية، الفردية والاجتماعية والقومية. وبهذا التغيير وحده يستطيعون أن يقبلوا عن إيمان صادق فلسفة النظام الجديد ويرتبطوا بها ارتباطًا وثيقًا، ارتباطًا عاطفيًا قويًا ونفسانيًا عميقًا. لكن... كيف تتم هذه الثورة الفكرية، ومن يقوم بها؟

* * *

حين **أقول إن الثورة** يجب عليها أن تقدم على الصراع الفكري **الذي** يستلزمه تغيير المفاهيم والقيم، فمن أعني بالثورة؟ هل أعني قادتها السياسيين؟ هل أريد من هولاء القادة أن يقوموا هم بإثارة المعارك الفكرية والولوج في المجادلات الحامية حول معتقداتنا الدينية، ومقاييسنا الأخلاقية، وروابطنا العاطفية وعقدنا النفسية التي تكمن وراء تقاليدنا وعاداتنا ومواضعاتنا وممارساتنا؟ من الواضح أن هذا يكون تكليفًا لهم بما هو فوق الجهد وفوق المستطاع، لأنهم غير متخصصين فيه وليس من طبيعة وظيفتهم الحاكمة. إنما الذين أعنيهم هم المفكرون والعلماء والكتاب والأدباء والفنانون. أو قل بكلمة واحدة: المثقفون. المثقفون الذين قبلوا الثورة بطبيعتها الثورية ومضمونها الاشتراكي قبولاً صادقًا عقليًا

ووجدانيًا. هؤلاء هم المكلفون بالثورة الفكرية التي وصفتها.

وعندنا من هؤلاء عدد ليس بالقليل. وهم بعلمهم وذكائهم وإخلاصهم وأمانتهم قديرون على إحداث الثورة الفكرية المنشودة. لكنهم لن يؤدوا واجبهم هذا إلا إذا تحقق لهم شرط أساسي: هو ضمان حرية التعبير[1]. ذلك أن صراعهم الفكري مع المجتمع المحافظ سيقودهم إلى كثير من المواقف التي يعارضون فيها هذا المجتمع في طائفة من أعز معتقداته وأحبها إلى قلبه وأقواها تمكنا من صميم نفسيته. وهذا قمين بأن يعرّضهم لكثير من الشكوك والريب والنفور والكراهية والعداء والاتهامات. سيتهمون في دينهم وفي أخلاقهم، وسيتهمون في حبهم للوطن وإخلاصهم للقومية العربية فمن حقهم أن ينتظروا من الدولة - دولة الثورة - أن تحميهم من عواقب هذه الاتهامات الوبيلة. لست أعنى بهذا أن تتدخل الدولة بالضرورة لتنصر جانبهم في الحوار الحاد المرير الذي سيقوم بينهم وبين خصوم التغيير، أنصار المحافظة على المعتقدات والقيم والتقاليد الموروثة، بل أعني أن توفر الدولة لهم كل شروط التعبير الحر، حتى يستطيعوا أن يستخدموا كل وسائل النشر في الإدلاء بآرائهم والدفاع عنها دون تقييد أو كبت، ودون أن يصيبهم سوء في أنفسهم ولا أرزاقهم. فتحميهم الدولة من عواقب ذلك

(1) أريد أن أؤكد منذ البدء أن الحرية التى أطالب بها في هذه المقالة هي حرية التعبير الفكري، لا حرية السلوك العملي، وبين حرية الفكر وحرية العمل فرق عظيم سأشرحه في الخاتمة.

التوجس والكره والاتهام، ومما لابد أن يحدث من الدس والإيقاع ومحاولة تحريض السلطات، ومن المطالبة الصارخة الغاضبة بالمصادرة أو المنع الإداري أو الإبعاد أو الإقالة - أو السجن... وغير هذا من صنوف العقوبات.

أقول: من حق المثقفين أن يضمنوا لأنفسهم حرية التعبير دون مغبة الانتقام أو العقاب. فهل يتوفر لهم هذا الضمان؟ أما إذا رجعنا إلى الميثاق، فإننا نجد فيه تقريرًا ملحًا مكررًا لضرورة الحرية وحرية الكلمة وحرية النقد والنقد الذاتي. فهو يقرر أن الكلمة الحرة ضوء كشاف أمام الديمقراطية الصحيحة السليمة.. «إن حرية الكلمة هي المقدمة الأولى للديمقراطية.. وحرية الكلمة هي التعبير عن حرية الفكر في أي صورة من صوره. ويقرر أن النقد الذاتي من أهم الضمانات للحرية».

فهل هذا مجرد كلام يقال وشعارات جوفاء يقصد بها الخداع؟ إن الذي يدرس النصوص التي وردت في الميثاق عن حرية التعبير ليقتنع اقتناعًا تامًا بأن من كتبوا الميثاق كانوا يؤمنون إيمانًا صادقًا حارًا بما يقولون. والدليل الذي لا يخطىء هو فهمهم الصحيح العميق لأهمية حرية التعبير وضرورتها، ولزومها الخاص في فترات الثورة والتغيير. فالميثاق يقول «إن فترات التغيير الكبرى بطبيعتها حافلة بالأخطار التي هي جزء من طبيعة المرحلة. على أن التأمين الأكبر ضد هذه الأخطار كلها هو ممارسة الحرية» ويقرر «أن ممارسة النقد والنقد الذاتي تمنح العمل الوطني دائمًا فرصة تصحيح

أوضاعه وملاءمتها دائمًا مع الأهداف الكبيرة للعمل. إن أى محاولة لإخفاء الحقيقة أو تجاهلها يدفع ثمنها في النهاية نضال الشعب وجهده للوصول إلى التقدم». ويؤكد «أن الإقناع الحر هو القاعدة الصلبة للإيمان، والإيمان بغير حرية هو التعصب، والتعصّب هو الحاجز الذي يصد كل فكر جديد ويترك أصحابه بمنأى عن التطور المتلاحق الذي تدفعه جهود البشر في كل مكان». ويلح في التقرير «أن حرية النقد البناء والنقد الذاتي الشجاع ضمانات ضرورية لسلامة البناء الوطنى، لكن ضرورتها أوجب في فترات التغيير المتلاحق خلال العمل الثوري. إن ممارسة الحرية على هذا النحو ليست لازمة فقط لحماية العمل الوطني، ولكنها لازمة كذلك لتوسيع قاعدة وتوفير الضمان للذين يتصدون له. فممارسة الحرية على هذا النحو سوف تكون الطريق الفعال لتجنيد عناصر كثيرة قد تتردد قبل المشاركة في العمل الوطني، والحرية هي الوسيلة الوحيدة للقضاء على سلبيتها وتجنيدها اختياريًا لأهداف النضال».

وليس هذا هو كل ما يقوله الميثاق في تقرير حرية التعبير وشرح لزومها، فإنه ينتقل إلى كلام أكثر صراحة حين يشرح طريق الثورة فيما يسميه «التغيير الجذري الشامل»، فيحدد تحديدًا صريحًا دور الفكر الثوري في هذا التغيير، إذ يتحدث بجرأة عن «الفكر الاجتماعي الذي يرسم الطريق إلى صنع المجتمع الجديد وما يمكن لهذا الفكر أن يطوره من قيم أخلاقية جديدة». ويتحدث بنفس

الصراحة والجرأة عن حاجة المجتمع الجديد إلى «علاقات اجتماعية جديدة تقوم عليها قيم أخلاقية جديدة وتعبر عن ثقافة وطنية جديدة». وهو يكرر نفس العقيدة في مواضع متعددة منه. تأمل بنوع خاص في حديثه المكرر عن «قيم أخلاقية جديدة». وأضف إلى هذا حديثه الذي لا يقل صراحة ولا جرأة عن الدين وكيف حرفت الرجعية رسالته واتخذته ستاراً لمطامعها وراحت تتلمس فيه ما يتعارض مع روحه ذاتها لكي توقف تيار التقدم، تدرك أن الميثاق غير راضٍ عن قيمنا الأخلاقية السائدة، وغير راض عن التفسير الشائع للدين والاستخدام السائد له.

هذا ما قرره الميثاق وألحَّ في تقريره. فلماذا تخلَّف مثقفونا عن إحداث التطوير الفكري والأخلاقي والديني الذي يدعو الميثاق إليه؟ ولماذا ترددوا ولا يزالون يترددون حتى الآن عن القيام بواجبهم ولا يجندون له أنفسهم مختارين ويلتزمون السلبية التي حذر منها الميثاق؟ هذا موضوع تناولته في مقالات ثلاث نشرتها لي جريدة «الأهرام» في 2 و 3 و 4 نوفمبر سنة 1964، ناقشت فيها تخلف الثورة الفكرية عن الثورة السياسية والاقتصادية، وانتهيت فيها إلى أن العيب في المثقفين أنفسهم، وأن سببه الوحيد هو خوفهم وقلة شجاعتهم في مواجهة المجتمع المحافظ، فهم يخشون سطوته خشية كبيرة. ومن هنا اتهمتهم بالتخلف عن ركب الثورة ورميتهم بالقعود والتخاذل، ودعوتهم إلى مزيد من الشجاعة حتى يحققوا في مجالهم الفكري نظير ما تؤديه القيادة في

المجالات العملية من تغيير جذري تام الجرأة. وحذرتهم من عواقب تخلفهم ذلك فإنه يضر بالثورة إضرارًا كبيرًا، لأنه لا يحدث من تطوير المفاهيم والقيم ما يحتمه التغيير الجذري القوي الذي يدخله قادتنا على أوضاع المجتمع، الأمر الذي يُعرِّض مجتمعنا إلى خطر ذريع من التناقض والتفسخ، إذ تتعارض معاملاته التي تضطره إليها قوانين الثورة مع موقفه النفساني والأخلاقي الدفين الذي لا يزال يحتفظ به من رواسب الماضي.

ذلك ما قلته في تلك المقالات. لكن المناقشات الشخصية التي تلت نشرها والتي دارت بيني وبين عدد من المثقفين أطلعتني على العامل الحقيقي الذي يخشونه أشد خشية. ليس هذا العامل هو خوفهم من قيادة ثورتنا، فهم واثقون تمام الوثوق من قادة الثورة، مطمئنون كل الاطمئنان إلى ارتباطهم بالميثاق وصدق عزمهم على الاهتداء بهديه والإخلاص في تطبيقه. أما الذي يخشونه فشيء آخر، هو البيروقراطية.

البيروقراطية: هذا الخطر الكبير الذي كان رابضًا أمام حرية الفكر، هو الذي كان يقعد بهم عما دعوت إليه من الإقدام على الثورة الفكرية. فبينهم وبين تطبيق الميثاق والوصول إلى إسماع القادة يقوم ذلك الحاجز الرهيب، الحاجز الضخم الكثيف، حاجز البيروقراطية، تلك الماكينة الضخمة الهائلة الحجم والقوة، تلك الماكينة الرسمية الروتينية الصماء غير الشخصية. وهي بطبيعتها عامل جمود وعقبة كأداء أمام التطوير والتغيير.

حين أقول هذا عن البيروقراطية فإنني لا أنسى - كما ينسى كثيرون ممن يحملون عليها - أنها ليست شرًا محضًا، ولا أنسى كذلك أنها مهما يكن من شرورها ضرورة لازمة لزومًا لا محيد عنه لتسيير دفة الدولة الحديثة المعقدة وتنفيذ القوانين والخطط والمشروعات المتزايدة الكثرة والتعقيد. إنما ينشأ خطرها الحقيقي حين يسمح بتأثيرها الذي يميل بطبيعته إلى الجمود ويعزف بطبيعته عن التجديد والمرونة بأن يصيب الفكر الثوري بالتجميد والوقوف والشلل. القيادة مضطرة اضطرارًا تدفعها إليه طبيعة الحكم الحديث إلى الاعتماد على البيروقراطية لتنفيذ قوانينها وخططها. لكن البيروقراطية بطبيعتها التي شرحتها تؤثر التحفظ والاحتراس وتأخذ نفسها بالحرفية والروتينية والتزمُّت. فهي بهذه الطبيعة معادية - أو على الأقل خائفة حذرة متوجّسة - تجاه الروح الثوري الدائم القلق والتجدد والرغبة في التغيير والسعي في نقل الثورة من مرحلة في الزحف إلى مرحلة. هي تفضل أن تحبس نفسها على تطبيق المرحلة الراهنة، وهي بكتلها الأخطبوطية الهائلة ذات الألف ذراع تمد قبضتها إلى كل مجال من مجالات النشاط في الدولة محاولة أن توقفه وتجمده وتخنقه. فالفكر الثوري المستمر التجدد هو عدوها اللدود.

لست في كلامي هذا أتهم البيروقراطية بفساد النية أو التخريب العامد للثورة، فأنا أفترض بيروقراطية تامة النزاهة والإخلاص صادقة النية والإيمان بضرورة الطريق الثوري. ولا أنا

أدخل في حسابي ما تكتظُّ به بيروقراطيتنا المصرية من مساوىء ومفاسد استبقتها من العهد البائد، بل أفترض بيروقراطية تامة الكفاءة والصلاح. فأقول إنها برغم هذا كله تمثل خطرًا دائمًا على الثورة، وتقف بطبيعتها حاجزًا دون الانطلاق الفكري. لذلك كان من حق المثقفين أن يخشوها ويحذروا منها. فما بالك إذا أدخلنا الآن في حسابنا تينك الحقيقتين، فعلمنا أن بيروقراطيتنا المصرية كانت تحتوي على عناصر تعادي الثورة معاداة فعلية، وأنها كانت تزخر بعدد كبير من مساوئ العهد البائد ومفاسده؟

تكشفت بعض جوانب هذا النقص قبل حرب الأيام الستة، لكنها لم تنكشف تمام الانكشاف إلا بعد هزيمتنا في تلك الحرب، وما أعقبها من موجة قوية من النقد الذاتي أزالت الغطاء عن كثير من النقائص والأخطاء التي وقعت فيها السلطات التنفيذية. فقد حدث غير قليل من الاضطهاد والسجن والتعذيب لعدد من أحرار الفكر الذين ثبت فيما بعد إخلاصهم الثوري، كما أن مأساة المناضل الثائر صلاح حسين، شهيد كمشيش - التي حدثت في سنة 1967 قبيل حرب الأيام الستة - كانت أول إشارة إلى ما دخل أجهزة الإدارة والشرطة والمخابرات من تقصير خطير. فقد أهملت تلك الأجهزة شكاواه المتكررة من تعقب القوى الإقطاعية له بالاضطهاد والإيذاء، وهي لم تهمل شكاواه فحسب، بل صبَّت عليه جام غضبها واتهامها، حتى حدث اغتياله على أيدي قوى الإقطاع المجرمة، وهنا فقط انكشفت المأساة على أتمها.

وكلنا يعلم ما حدث في جهاز المخابرات بعد الهزيمة من أمور أفظع، بلغت حد الانحراف الخطير، بل تمادت حتى وصلت إلى تدبير مؤامرة لاغتيال القيادة نفسها، فألقي القبض على رئيس ذلك الجهاز، وبدأت عملية تطهير شاملة كشفت عن مظالم أخرى متعددة كانت قد أشاعت الإرهاب. ولا حاجة بنا إلى الإطالة في هذا الموضوع، فأكثر القراء لا شك يذكرونه، فنكتفي بالعودة إلى الاستشهاد بتلك المقالات الكثيرة المتتابعة التي كتبها بعد الهزيمة الأستاذ محمد حسنين هيكل، ففصل الحديث في الأخطاء التي وقعت فيها «مصر الدولة»، وضرب الأمثلة المتعددة على تعارضها مع «مصر الثورة»، وحلَّل ما أصاب الأجهزة البيروقراطية من النقص والتقصير، ومن الانحراف البليغ. وما لجأت إليه من الإرهاب، وأشار إلى ما وقعت فيه الصحافة من محنة الكبت والتضييق، وكان المغزى الأكبر الذي وصل إليه من كل تحليله، هو أن الخطأ الأعظم الذي ارتكبته الأجهزة البيروقراطية هو تضييقها على حرية الفكر حتى أشاعت في أحرار الفكر الخوف وحملتهم على الصمت السلبية. وكان أهم درس خرج به من تشريحه لأسباب الهزيمة وجوب السماح بالحرية التامة لكل فرد حتى يقول كل ما يريد قوله بكل صراحة، «بصوت مسموع تمامًا لا هو غمغمة ولا همس سواء».

* * *

في ضوء هذا كله لابد لنا من أن نُسلِّم بوجاهة العذر الذي

قدمه أولئك المثقفون اعتذاراً عن لجوئهم إلى الصمت وإيثارهم للسلبية ولكن... هل يخليهم هذا تمام الإخلاء من نصيبهم من المسئولية؟ هل يبرر ما أصابهم من الضعف والانخذال؟ إنهم من دراستهم لتاريخ حرية الفكر خير من يعلمون أن الحرية تؤخذ ولا تعطى، وأنهم غير جديرين بها إلا إذا سعوا إليها وجاهدوا فى سبيلها وتحملوا في هذا السبيل كل ما قد يفرض عليهم من التضحيات.

والآن... ماذا بعد الهزيمة؟ لقد حاولنا حتى الآن أن نبرهن على أن النقص الأساسيّ الذي اتسمت به ثورتنا هو تخلف الثورة الفكرية عن الثورة العملية، وفي تحديدنا للمسئولية لم نُعْفِ القيادة من نصيبها منها، كما وصفنا بما نعتقد أن فيه الكفاية ما تحمله أجهزة الدولة من وزر الهزيمة نتيجة لما تطرق إليها من الخطأ والتقصير ومن الانحراف والفساد ومن كبت حرية الفكر واضطهاد المفكرين من الأحرار. لكننا بعد هذا كله لابد أن نعود فنلح على مسئولية المثقفين التي لا يستطيعون أن يتخلصوا منها برغم كل ما قررناه وما سلمنا به. وإنما نلح على هذا لاعتقادنا أنهم في المحل الأول هم المنوط بهم تصحيح الأخطاء وكشف الانحرافات وتقويم العوج وإعلان المظالم، ما حدث منها وما سيحدث. هم وحدهم الذين يستطيعون أن يقوموا بما نحتاج إليه من عملية تطهير شاملة عميقة قاسية تضرب إلى جذور عللنا ونقائصنا ومخازينا، ما حدث منها وما سيحدث. هم لا غيرهم الذين تقع عليهم مسئولية

الكشف عن أخطاء البيروقراطية ومقاومة طغيانها وصد اعتداءاتها على حرية الكلمة، ما حدث منها وما سيحدث. وإنما نقول ونكرر «ما حدث منها وما سيحدث» لأننا لا نستطيع أن نضمن لهم أن الأخطاء لن تتكرر، فقد شرحنا طبيعة البيروقراطية التى لا فائدة من التباكي عليها وإنما هي تحتاج إلى المقاومة المتصلة والتصحيح المستمر. ومعنى هذا أنهم سيحتاجون دائمًا إلى التحلى بالشجاعة والمخاطرة والاستعداد للتضحية. ولكن لديهم الميثاق فليتخذوه سندًا وليتشبثوا به أقوى التشبث. ولديهم بالإضافة إليه عدد كبير من الخطب والبيانات والأحاديث والتصريحات التى أدلت بها القيادة في مختلف المناسبات فليتخذوها أيضًا سندهم وحجتهم في لزوم الكلمة الحرة والنقد الجريء. فإن أرادوا حجة واحدة قد تكون بها كفاية الاحتجاج فلأقدّم إليهم النص التالي مما قاله رئيس جمهوريتنا نفسه، وما قاله الأستاذ محمد حسنين هيكل تعليقًا عليه.

ورد هذا النص في مقالة بعنوان «المعنى الحقيقي لكل ما تكشف بعد النكسة» في جريدة الأهرام 8 نوفمبر1968. وفيها يروي الأستاذ هيكل ما دار بينه وبين الرئيس من حديث في يوم من الأيام العصيبة التي أعقبت النكسة. فيقول:

«في ذلك اليوم كان الرئيس جمال عبدالناصر يتحدث عما جرى، وعما تكشف بعدما جرى، وكان سؤالي له بعد ذلك هو: (ما هي الضمانات التي يمكن أن تحول دون تكرار هذا كله؟) وقال

الرئيس جمال عبد الناصر: (لابد أن نوفر أكبر قدر متاح من الضمانات). ثم أضاف الرئيس جمال عبد الناصر بعد وقفة قصيرة جال فيها بفكره - فيما بدا لي - في بعض ما حدث وما تكشف: (الآن يبدو واضحًا أمامنا أن كثيرين لم يتكلموا حين كان واجبهم يقضي عليهم بأن يتكلموا، ومن هنا فلسوف يبقى أهم الضمانات في نظري أن يكون في هذا الوطن دائمًا ذلك الفرد المؤمن الذي يقول كل ما يريد قوله حتى إذا أعطى رأسه ثمنًا لإيمانه).

هذا ما نقله الأستاذ هيكل من كلام الرئيس. والآن نعطي تعقيبه على هذا الكلام: «وبالحق فإنه ليس هناك وقت تشتد فيه حاجتنا إلى أن نتكلم كما تشتد الآن. وأن نتكلم بالتصريح أولى من التلميح وأن نشترك في مناقشات واسعة وأن ندعو إلى مناقشات أوسع بل وأن نحرص عليها تحريضًا إذا لزم الأمر! وفضلاً عن ذلك فلست أعتقد أن رؤوسنا معرضة، بل إن رؤوسنا سوف تكون معرضة إذا لم نتكلم، لأن كل ما حدث سوف يتكرر، كما أن الوطن ليس ملكًا لبعض من فيه دون البعض الآخر. وإذن نتكلم..».

* * *

وليس كلامي الذي قلته آنفًا، والذي سأقوله فيما يلي، إلا تلبية لهذا النداء، واستجابة لهذا التحريض!

سند أخير يستطيع مثقفونا أن يجدوا فيه تمام التشجيع، وهو

الدرس الذي يعلمونه جيدًا من تاريخ حرية الفكر، وهذا هو: أنهم مهما يلاقوا من أذى، ومهما يدفعوا من تضحيات فإنهم في النهاية هم المنتصرون. لأن الكلمة الحرة، إذا وجدت لها من يجرؤ على الجهر بها، ومن يصبر على جهاده في سبيلها ويصابر، ستتغلب على كل محاولات الكبت والمصادرة.

ها هم أولاء فدائيونا البواسل يحملون بنادقهم، ويدفعون في تحرير الأرض المغتصبة ضريبة الدم، ويقبلون طائعين متطوعين مخاطر الجرح والتشويه والموت، بشجاعة باسمة وتضحية راضية، في جهادهم للعدو الخارجي. فليقم مثقفونا بالجانب الآخر من الجهاد، هذا الجانب الذي لا غنى عنه ولا مفر منه إن أردوا الفوز في معركة التحرير، وهو جهاد العدو الداخلي، الرجعية والجمود والبيروقراطية. وليحملوا أقلامهم كما يحمل فدائيونا بنادقهم، بنفس روح الشجاعة والتضحية. حينذاك يكونون قد أدوا واجبهم في المعركة الدائرة حول مصير العروبة، فهي كما شرحنا مواجهة حضارية شاملة، إن لم يقم فيها المثقفون بدورهم في نقل أمتنا العربية من مرحلة التخلف والرجعية إلى مرحلة التحضر

الفصل

الثاني

2

الدين وحرية الفكر

إذا أردنا أن نلحق بإسرائيل - دعك من أن نتفوق عليها - فلابد لنا من إحداث تغيير شامل في كياننا القومي يعيد بناء كافة جوانبه الحضارية.

وهذا التغيير الشامل لن يتحقق بمجرد التغيير العملي عن طريق سن القوانين وتطبيقها، إنما يتحقق إذا استطعنا إدخال التغيير العقلي والقلبي على مختلف المفاهيم والقيم التي يتشبث بها أغلب أفراد مجتمعنا العربي.

والذي يدخل التغيير المطلوب على عقول الناس وقلوبهم هو عملية نقد وتحميص واسعة النطاق متعددة الجوانب يقوم بها مثقفونا فيخضعون فيها كل مفاهيمنا المقبولة وقيمنا لثورة فكرية جذرية تنفي عنها ما لم يعد ملائمًا للمجتمع الجديد الذي نريد بناءه وتحل محلها ما يحتاجه هذا المجتمع من مفاهيم وقيم جديدة.

لكن مثقفينا لكي يقومـوا بهذه الثورة الفكرية الشاملة الجذرية يحتاجـون إلى قدر عظيم من الشجاعة واسـتعداد التضحـية حتى يقابلوا ما سيرميه بهم المجتمع المحـافظ من التهم وما سيثير عليهم من العداوات. ولكي نقدر حق التـقدير مدى ما سيحـتاجون إليه من شجاعـة ومصابرة في عدد من أهم الاتهـامات التي لا مناص من أن يجلبوها على أنفسهم.

هم سيجلبـون على أنفسهم التهم فى ثلاثة جوانب رئيـسية: الجانب الديني، والجانب الأخلاقي، والجانب القومي..

فهم في صراعهم المرير مع الأفكار والمثل التي يصـر مجتمعنا المحافظ على التمسك بها، وفي تحليلهم الصريح المؤلم لما يحفل به هذا المجتـمع من العلل والنقائص التي يسمـيها الميـثاق «الرواسب المتـعـفنة للنظـام القـديم» - لابد أن يدخلوا في جـدل قـوي مع

الخرافات والأوهام التي تختلط بالعقائد الدينية الصحيحة وتتغلب عليها في أذهان الكثرة الغالبة من أفراد المجتمع، ومع التأويلات والتفسيرات القديمة لبعض مسائل الدين التي ربما كانت صالحة لبينات وأحوال ماضية لكنها لم تعد صالحة للمجتمع الحديث. وهنا لن يميز أفراد المجتمع بسهولة بين ما هو خرافات تلبست بالدين، وما هو عقائده الصحيحة، ولا بين ما هو من الأسس التي لا تقبل التغيير وما هو تأويل وتفسير يجوز أن يتغير ويجب أن يتغير. بل سيخيل إليهم أن أولئك المفكرين يعادون الدين نفسه ويحاولون إزالته، ومن هنا تثور اتهامات الكفر والإلحاد أوالزيغ والهرطقة.

سيجتهد المفكرون بالطبع في أن يبينوا للناس أنهم لايحملون على الدين نفسه بل يحملون على تفسيره الخاطىء واستعماله الفاسد الذي يلتوي به عن رسالته السامية ويتخذه أداة للتعويق والجمود بدل أن يتخذه أداة للنهوض والتقدم. لكن لابد أن نتذكر في هذا المجال صراع القوى الرجعية لاستبقاء تفسيرها الذي يناسبها ويكفل لها استبقاء مصالحها وامتيازاتها. وهذا هو السبب الأكبر في الظاهرة التي قلتُ سابقًا أن علينا أن نواجهها ونعترف بها بأمانة، وهي أن أكثر الناس عندنا برغم كل ما قيل وكتب عن اشتراكية الدين الصحيح لا يقبلونها قبولاً عقليًا صادقًا وقلبيًا عميقًا. فالقوى الرجعية لا تزال في شتى أركان العالم العربي تبث فيهم تفسيرًا معينًا لنصوص مقدسة معينة تغالي في مدلولها

وتفسرها بما يلائم مصلحتها. وهو كما نعلم تفسير يبرر الفوارق بين الطبقات ويبرر الظلم والأثرة واستبقاء التفاوت السحيق والرضى بالشقاء والحرمان على وجه الأرض وحبس الأمل على العدل الذي سيتحقق في ملكوت السماء في الدار الآخرة.

ومن هذا يتجلى أن التناوب الجزئي للمسائل المبعثرة لن يكفي لإقناع الناس بقبول الاشتراكية. فمثل هذا التناول تحفل به الكتب التي وضعت حول «اشتراكية الإسلام»، بل يجب أن يجد مثقفونا الشجاعة الكافية ليناقشوا المسألة الأساسية، وهي طبيعة الدين نفسه ودوره في المجتمع وحاجتنا إلى تغيير فهمنا الموروث لهذه الطبيعة وهذا الدور تغييرًا أساسيًا.

أضف إلى هذا في المجال الديني أن المفكرين حين يدعون الناس إلى نظرة أكثر علمية وموضوعية نحو حقائق الكون وطبيعة الإنسان وضرورات الاجتماع البشري، نظرة تسلم بدور المادة في صياغة هذه كلها وتكييفها، سيتهمون بأنهم تجردوا من النظرة الدينية الصحيحة ولم يعودوا يؤمنون بالروح وصاروا يسخرون بالغيب. وذلك أن فهم الناس الغالب للروح والغيب يحتم عليهم الإيمان بالخوارق التي تلغي نواميس الكون، لا على يد الأنبياء وحدهم، بل على يد كل مؤمن يستطيع بإيمانه الصرف أن يبطل سنن الوجود وقوانين المادة.

وأنظر الآن فيما سيتهم المفكرون به من الفساد الأخلاقي، والهدم العامد للفضيلة ونشر الرذيلة؛ حين يتناولون بالنقد علاقاتنا

الاجتماعية التي كـانت تصلح لمجتمع إقطاعي رأسمالي، ولم تعد تصلح لمجتمع يريد اتخاذ النظام الاشتـراكي. من طبيعة العلاقات بين المالك والأجـير، وبين المخـدوم والخادم، وبين الأب وأولاده، وبين الزوج والزوجة، وبين الرجل والمرأة. فمجتـمعنا مستقر على علاقات مـعينة في كل من هذه النواحي، وهو يعتقـد مخلصًا أن من الإثم والفسوق محاولة تغييـرها. كثرته الغالبة في أكثر أقطارنا العربية تعتقد مثلاً أن المرأة أدنى من الرجل مرتبة، وبأنها لم تخلق إلا لخدمـة الرجل وحمل أولاده ورعـاية بيتـه، وبأنها بطبيـعتـها الأنثوية نزّاعة إلى السقوط فـلا يؤمن عليها من الإغراء إلا بالكبت والتضييق، وبأن من فـساد الأخلاق إذن أن تخالط الرجل الأجنبي عنها في مـيادين النشاط الاجتـماعي. هذه هي المعتـقدات التي لا يزال أغلب أفراد مجتـمعنا يحتفظون بها في صـميم أنفسهم. ولا يغرَّنا عنها كثـرة «مظاهر» تحرير المرأة التي نراها. فإن هذه المظاهر لم تحدث إلا برغم ما يريده هؤلاء الأفراد فهم عليها ساخطون في قرارة أنفسهم. أضف إلى هذا كله أن عـددًا غير قليل منهم لايزال على أحط الدركـات في نظرته إلى المرأة، إنما لا يرى فـيهـا سوى أداة لذة جنسيـة للرجل لا أكثر ولا أقل، ومنـهم من يصرِّح برأيه هذا في أقواله وكتاباته.

ومجتمعنا هذا، مجتـمعنا هذا الذي يتشدق كل ذلك التشدق بالفضيلة والأخلاق، قد تراضى علـى قدر عظيم من النفاق؛ فهو يسكت عن عدد من الرذائل الشنعاء التي تتسـتر وراء النفاق المنتشر

وتضرب في جنبات بلداننا العربية فتجعلها مضرب الأمثال في العالم كله في حضيض الدعارة والبهيمية والشذوذ. لذلك سيؤلمه أشدَّ الألم؛ أن يقوم من مفكريه من يكشفون عنه قناع النفاق ويصرون على تشريح آثامه، وسيرفض أن يسلم بأنهم محقون في نقدهم، وسيصب عليهم جام غضبه متهمًا إياهم بأنهم هم الفاسدون الباغون للفساد.

من خلال هذا كله ستثور تهمة أخرى خطيرة، هي اتهام المفكرين الأحرار في قوميتهم ووطنيتهم. هؤلاء الذين يحملون هذه الحملة على أرسخ معتقداتنا وأعز قيمنا، والذين يكشفون هذا الكشف الصريح المؤلم عن متعدد جوانب نقصنا وإثمنا، فيسببون لأفراد مجتمعا كل هذا الإيلام للعواطف والجرح للحساسيات والإيذاء للكرامة، سيتهمون بنقص الروح الوطنية، ومعاداة القومية وجرح الكرامة العربية، والرغبة العامدة في فضحنا وتحقيرنا أمام الأعداء.

وستزداد هذه التهمة حدة حين يأتي مفكرونا إلى إعادة النظرة في تاريخنا وتراثنا العربي الإسلامي، ليستكشفوا حقائقه وينفوا أباطيله. فأغلب أفراد مجتمعنا يتخذون نظرة معينة من هذا التاريخ والتراث، نظرة تبالغ في التقديس الأبله ولا ترى إلا فضائل ومحاسن وصفحات مشرقة بيضاء وأمجادًا غراء محجَّلة؛ فماذا يكون حين يرى بعض مفكرينا أن واجب الأمانة العلمية يضطرهم إلى الكشف عن جوانب النقص والعيوب والجرائم والمخازي.

وحين يرون أن نهضتنا الحديثة لا يمكن أن تقام على تصوير زائف لماضينا وتقديس مفرط لتراثنا. وحين يقررون أن بُرءنا الكامل من رواسب الماضي المتعفنة لن يتحقق إلا بهذا الكشف الأمين والتقويم السليم؛ سيرفض أفراد مجتمعنا هذه الحجة ويرون في هذا العمل مرة أخرى انتقاصًا من الكرامة القومية وتشميتًا للأعداء؛ فتكرر نفس الاتهامات الدينية والأخلاقية والوطنية.

* * *

كل هذا خليق بأن يفهمنا جسامة العبء المُلقى على مفكرينا إن أرادوا أن يقوموا بالثورة الفكرية الصحيحة، ومدى حاجتهم إلى الشجاعة والتضحية؛ لكن الذي أريد أن أركز عليه الآن هو أنهم لن ينجحوا في القيام بهذا العبء، إذا اقتصروا -كما يفعلون الآن- على مسائل جزئية مبعثرة في معتقداتنا الدينية وقيمنا حتى يدخلوا عليها التغيير الذي لا مفر منه. ولأضرب المثل هنا بالمشكلة الأولى، مشكلة الدين.

معظم الناس في بلادنا يعتقدون أن الدين قد جاء بأجوبة محددة وحلول قاطعة لمتعدد مسائلنا ومشكلاتنا البشرية، وأن هذه الأجوبة والحلول ليست مفتوحة إذن للتعديل والتغيير بل هي تقدم نظامًا فكريًا وعمليًا كاملاً نهائيًا ليس علينا إلا أن نتبعه ونطبقه. لهذا لن يحقق مفكرونا نجاحًا حقيقيًا إلا إذا أقنعوا الناس بحقيقتين كبيرتين: إن المسائل التي أعطى الدين عليها أجوبة محددة لا تقبل الخلاف هي مسائل قليلة جدًا، وأن الدين لا يحتوي على نظام

كامل نهائي ندبر به شؤوننا الحيوية ونحل به مشكلاتنا البشرية على ظهر هذه الأرض.

أما الحقيقة الأولى فيكفينا بصددها في مجالنا المحدود الراهن أن نشير إلى أنه في مجال الفكر الديني نفسه، المقتصر على مسائل الدين الخالصة، لا توجد سوى مسائل قليلة جدًا نستطيع أن نعدها أصولاً ثابتة يسلم بها الجميع، وأغلب مسائل الدين يختلف في تقريرها، وفي الإجابة عليها أهل الملة. فبعضهم يعد من الأصول ما لا يعده آخرون أصولاً، وهذه الأصول الثابتة القليلة نفسها... هي لا مجال للخلاف فيها ما دامت تقرر تقريرًا بسيطًا عامًا، لكن ما إن نبدأ في التوسع في فهمها وشرحها حتى تتعدد وجهات النظر فيها هي أيضًا. الله واحد أحد ليس له شريك ولا ولد... هذا مثلا أصل من أصول الإسلام، ومن يخالف هذا يخالف الإسلام. لكن... ما هذا الإله الواحد؟ ما صفاته؟ وما العلاقة بين الموصوف والصفات؟ وما مدى قدرته وهل لها حدود؟ هل يستطيع فعل الشر مثلاً أو قدرته محددة بفعل الخير؟ وما علاقته بالمخلوقين؟ هل يجبرهم على أعمالهم أو يدع لهم حرية الاختيار؟ وما كنه هذه الحرية ومداها؟ وكيف في كل من الموقفين المتعارضين نفسر الآيات التي يبدو أنها تخالفه؟ مسائل تعددت فيها الآراء بين المتكلمين القدامى أنفسهم، واشتد الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة، وفيما بين أهل السنة أنفسهم، الأمر الذي يشهد به ذلك التعدد العظيم للفرق الإسلامية، حتى لم يعد سبيل يجنبهم أن يكفر

بعضهم بعضًا سوى أن تترك الحرية الكاملة لكل منهم في التعبير عن رأيه والتدليل على صحته. وبهذا وحده يمكن تجنب ذلك الخطر الماثل خطر التعصب الديني الضار البغيض.

لكن ذلك الخطر لم يقتصر على أمثال تلك المسائل التي تتعلق حقًا بأصول الدين، بل تجاوزها فشمل مسائل أخرى كان ينبغي أن يدرك الجميع أنها لا تمس الأصول؛ وإنما تتعلق بالفروع التي يجوز فيها اختلاف الرأي. وسبب هذا أن أصحاب كل رأي تقليدي يميلون إلى اعتباره من الأصول الثابتة التي لا يجوز فيها خلاف ولا يحتمل نقاش؛ ويصعب عليهم أن يروا أنه مما يجوز فيه التغيير دون مساس بجوهر الدين. ولقد حدث هذا كثيرًا منذ بدأ الكلاميون والأصوليون وغيرهم من المفكرين الدينيين يتدارسون ويتناقشون في المسائل الدينية الخالصة، من المدارس والمذاهب القديمة، إلى ابن تيمية ومحمد عبده وعلي عبد الرازق، وكثيرين غيرهم ممن ليست لهم شهرة هؤلاء. كانت آراؤهم تتهم في كل حالة بأنها خارجة عن «جوهر» الدين ماسَّةً بأصوله الثابتة المقررة. وكان أصحابها يتهمون بالزيغ والهرطقة بل بالكفر والإلحاد.

هذا في مجال الفكر الديني نفسه. سواء أكان متعلقًا بأصوله أم بفروعه. فلننظر الآن في حقيقة أخرى كبيرة الخطر، وهي ميل رجال الدين أو علمائه إلى بسط سلطانهم على ما هو خارج عن شأن الدين، أصلاً أو فرعًا، ولا علاقة له به.

فلو أن هؤلاء اقتصروا في تقييدهم لحرية الفكر على مراقبة الآراء التي تتناول حقًا مسائل الدين أصلية وفرعية لربما هان الخطب. لكنهم اعتقدوا أن الدين يسمح لهم بالتدخل في العلم والطب، والفلك والجغرافية، والطبيعة والأحياء. وسائر المعارف العلمية، يقررون أيَّ آرائها يطابق الدين وأيها يخالفه. وتاريخ الأديان يفيض بالمآسي التي نجمت من هذا التدخل باسم الدين. فحاربوا القول بكروية الأرض. وحاربوا القول بأنها ليست مركز الكون وبأنها هي التي تدور حول الشمس، وحاربوا التفسير الفلكي لحركة الأجرام السماوية وللكسوف والخسوف. وحاربوا نظرية التطور وأنكروا حقائق التطور التي تجلوها علوم الأحياء. وحاربوا علم النفس التحليلي. وحاربوا الطب الحديث والتخدير قبل العمليات الجراحية وعلاج الأمراض التناسلية، ولايزال الكثيرون منهم يحاربون تحديد النسل، وخلاصة القول: أنه لا يكاد يوجد رأي علمي جديد إلا وقامت عليه قائمة رجال الدين بحجة أنه يخالف الدين. والذي يعنونه أنه يخالف فهمهم الخاص للكون، الذي يبنونه على تفسيرهم الحرفي الضيق المتجمد لنصوص معينة في الكتب المقدسة. وهم يرفضون أن يغيروا فهمهم هذا ويستمرون في الرفض ما وسعهم؛ محاربين الفكر الجديد أقسى محاربة يستطيعونها، مرتكبين أشنع الجرائم في تكميم الأفواه وحرق الكتب وتحريم نشرها وفي الطرد والإقالة والسجن والنفي وفي التعذيب الأليم والحرق والشنق والتصليب، ولا يكفون عن جرائمهم إلا بعد جهاد مرير واستشهاد كبير من أحرار الفكر.

كذلك في سائر ميادين الفكر غير الديني، تكاد لا تجد مذهبًا جديدًا في فلسفة اجتماع أو اقتصاد أو فن أو أدب إلا وقد حاربه هؤلاء باسم الدين وادعوا مخالفته لأصول عقائده. لسنا ننكر في هذا كله أنه كان من بينهم بعض المحررين والمجددين وأنصار التجديد، لكننا نتحدث عن أغلبهم في سجل التاريخ المحفوظ، وهم الذين كونوا الرأي الرسمي الذي فرضته السلطات الدينية بمؤسساتها الرسمية. على أن خطبهم يزداد حين ندرك أنهم في هذا العداء للفكر الجديد؛ لم يكونوا مدفوعين بمصالحهم الخاصة المرتبطة باستبقاء النظام الكائن، ومقاومة التغيير المنشود. ومن هنا نجد أن جميع الحكومات الرجعية لاتزال تسيطر على أقطار كثيرة في الشرق والغرب إنما تستند أساسًا على سلطة الرجعيين من رجال الدين، هؤلاء الذين لايزالون يعقدون مع قوى الإقطاع والرأسمالية والتخلف حلفًا أثيمًا يتقاسم فيه الفريقان ثمرات الظلم والأثرة والاستغلال وتفاوت الطبقات وخنق كل حركة هادفة إلى تنوير عقول الناس وإصلاح أحوالهم وتغيير أوضاعهم إلى ما هو أخلق بالعدل والمساواة والحرية والكرامة والتنور والتقدم.

من هذا كله لا نجد سوى مغزى واحد نستطيع أن نخرج به وهو أننا يجب علينا أن نقاوم كل محاولة لكبت الرأي الجديد باسم الدين، ولابد أن نسمح لهذا الرأي بالنشر والإذاعة وبحق النقاش والجدل مهما بدا لنا مخالفًا لعقيدتنا الدينية. فمن يدري لعل معتقداتنا التي نظنها من الدين الصحيح هي التي تحتاج إلى

تغيير، ولن يحق الحق ويزهق الباطل إلا أن الدرس والنقاش والجدل. وكيف يتأتى لنا هذا إذا كنا سنكبت كل رأي جديد بحجة أنه مخالف للدين؟

* * *

لكن دعنا ننتقل الآن إلى الحقيقة الثانية فنسأل: هل احتوى دين على نظام كامل نهائي يحل كل مشكلاتنا الحيوية ويضع تشريعًا يمكن تطبيقه على كل مسألة نشأت وستنشأ من شؤون معاشنا الدنيوى؟

هذا ما لا يزال يدعيه كثيرون من الخطباء والكتاب في مختلف أقطارنا العربية. والذي يعنونه في حقيقة الأمر أنهم هم بصفتهم متخصصون في تفسير الدين يجب أن ينفردوا بسلطة الحكم، ولو سلمنا لهم بهذا لأتحنا لهم فرصة الحكم الديني المتعصب بكل فظائعه وجرائمه التي سجلها التاريخ. لكن هل يجبرنا الإسلام على أن نسلِّم لهم بدعواهم؟

من هؤلاء من يدَّعي أن القرآن قد احتوى كل التشريعات اللازمة لكل حالة ومشكلة. ومنهم من يحتاط فيضيف السنة أي أقوال الرسول، ومنهم من يضيف آثار الخلفاء الراشدين، وأقوال الصحابة والتابعين، ومذاهب الفقهاء المتقدمين. لكنهم على أي حال مطمئنون إلى أن هذه المصادر الدينية قد سبقت فتضمنت حلَّ كل مشكلة سياسية واقتصادية واجتماعية وشخصية ظهرت ويمكن

أن تظهر إلى يوم القيامة. وأنه ليس علينا إلا أن ننبش في مؤلفات القدامى لنجد جلاء لكل مسألة تقوم أمامنا.

في مواجهة هؤلاء لابد أن نلحّ في تأكيد هذه الحقيقة: إن الإسلام بكل مصادره لم يحاول قط أن يدعي أنه قد وضع للناس نظامًا دنيويًا كاملاً لا يقبل التغيير. فالتغيير وضروراته أصل من أصول التشريع الإسلامي نفسه. ولولا هو لما وضع الرأي بركنيه القياس والإجماع كمصدرين أساسيين للتشريع الإسلامي منذ عهد مبكر. فمغزى هذا المبدأ هو الاعتراف بنشوء حالات ليس فيها تشريع في كتاب ولا سنّة، بعضها يشبه حالات نشأت من قبل فمن الممكن أن نحلها بالقياس، وبعضها لا يشبه شيئًا ظهر من قبل فيكون حله باجتهاد أهل الرأي وما يتفقون عليه من أحكام جديدة يعتقدون أنها صالحة نافعة. وقراءة يسيرة لتاريخ التشريع الإسلامي تجلو ما كان عليه في عصور حيويته من تغير مستمر ونموّ مطرد. وانفتاح التشريع الإسلامي للنمو والتغيير المتصل هو الحقيقة الكبرى التي أدركها عظام رجاله ابتداء من الخليفة عمر بن الخطاب. هؤلاء هم الذين فهموا المغزى الصحيح الكامل لتلك الكلمة الرائعة النزيهة التي قالها الرسول عليه السلام في الخبر المأثور عن أبر النخل. حين نهى الناس عن أبر النخل فأطاعوه فلم يثمر، فلما راجعوه اعترف بخطئه اعترافًا سريعًا تام النزاهة عظيم الشجاعة الأدبية، فقال قولته المشهورة: أنتم أعلم بأمور دنياكم...

فإذا كان الرسول الكريم في أمانته التامة ونزاهته التي لا

تشوبها شائبة قد أقر لأصحابه بأنهم أعلم منه بأمور دنياهم، مع ما كانت عليه أحوالهم من البساطة والسذاجة ومعارفهم من القلة والتحدد، فماذا ترى في حياتنا المعاصرة في النصف الثاني من القرن العشرين، بكل تعقيداتها ومعضلاتها الفكرية، السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتكنولوجية؟

فإذا كنا أعلم بأمور دنيانا من الرسول نفسه، أفلا نكون أعلم أيضًا من الصحابة والتابعين والفقهاء والعلماء الذين انقضى على آرائهم وحلولهم وإجاباتهم ما يزيد على ألف من السنين تطورت فيها الإنسانية تطورًا عظيمًا وتغيرت تغيرًا بعيدًا؟

بلى، نحن أعلم بأمور دنيانا. صدق الرسول العظيم وكذلك كل مدّع جامد العقل يريد أن يقيدنا في هذه الأمور بحدود الأقدمين.

الفصل

الثالث

3

الأخلاق وحرية الفكر

إذا كـان الدين هو أول حجـة تستـخدم في مـقاومـة الأفكار الجديدة، فإن الحجة الأخلاقية هي الحجة الثانية. بل كثيراً ما تمتزج الحجتـان، فيقال عن الرأي الجديد إنه هادم للدين مـفسد للخلق. وقد رفـضا أن يقيـد الفكر الجديد باسم الدين، فـهل نقبل تقيـيده باسم الأخلاق/ فلننظر فيما يقوله من يستعملون هذه الحجة.

يقـولون: كـيف نسمح لمفـكر بأن يعبـر عن آرائه إذا كـانت تناقض الخلق القـويم، وتزعـزع تقاليـد الفـضيـلة، وتبث سمـوم التـحلل الأخلاقي وتدعـو إلى مـا هو رذيلة سافـرة؟ ألا يحق لنا محـافظة على أخلاقنا الطاهرة وقـيمنا الرفيـعة وتقالـيدنا الكريمة، وحفظا لكيـان المجتمع الـذي لا تقوم له قائمـة إذا أهدرت حدود الفـضـيلة وشاع الإثم والـفسـاد، أن نحـرم تداول الآراء المرذولة والمذاهب المفسدة لأخلاق الرجال والنساء؟

وكلامهم هذا يبدو - هو الآخر - وجيها. ألسنا نؤمن حقا بأنه لا بقاء لمجتمع إذا هدرت فيه القيم الأخلاقية؟ لكن أسبابًا كثيرة معقدة تجعلنا نرفضه من أساسه ونرفض أن يتخذ حجة لتقييد الفكر الجديد. أولها وأوضحها استحالة تحديد ما الخير وما الشر والاتفاق على مقياس أخلاقي واحد يفصل بين الفضيلة والرذيلة وبين القيم الرفيعة تبيينا يرضاه الجميع ويقطع كل شك. ومعنى هذا استحالة الوصول إلى حكم قاطع في أي الآراء مفسد للخلق وأيها لا ضير منه على الخلق، أضف إلى هذا سببًا ثانيًا كبير الخطر، هو أن كل مجتمع يعتقد أن أخلاقه وقيمه وتقاليده فاضلة خيّرة كريمة، ويصعب عليه أن يدرك حاجتها إلى التغيير كلما تغيَّرت أوضاعه وأحواله.

فالحق أن القيم التي لا اختلاف فيها هي تعبيرات عامة جدًا ومبهمة جدًا. كلنا يؤمن بأن العدل فضيلة وأن الظلم رذيلة،

ومعظمنا يسلم بأن القسوة شر وأن الرحمة خير، لكن الصعوبة تنشأ في التطبيق، ما هو السلوك العادل في مسألة معينة؟

وهل الحكم الذي أصدره قاضٍ في قضية معينة قاسٍ أو متهاون؟ هنا قد تختلف الآراء وقد تتناقض.

ونحن جميعًا نسلم بأن العفة فضيلة وأن الشهوانية رذيلة، ولا نشك في هذه القيمة الأخلاقية. لكن بعضنا يعتقدون أن العفة لا تتحقق إلا بالزواج بامرأة واحدة، ويتشنعون تعدد الزوجات ويرونه لا يختلف في شيء عن الزنا. في حين أن آخرين لا يرون فيه قبحا. بل منهم من يعدّه فضيلة كبيرة لا يستطيع الرجل بدونها أن يثبت رجولته كما أنها مرتبطة بمحصوله الثقافي المتمثل في مدى إدراكه لحقائق الوجود وحقائق المجتمع البشري والطبيعة البشرية. ففي النوع الأول من المجتمع إذا قام مفكر يدعو إلى السماح بتعدد الزوجات في حالات معينة يرى التعدد فيها ضرورة وخيرًا اتهم بإفساد الأخلاق. وفي النوع الثاني من المجتمع إذا قام مفكر يدعو إلى تقييد هذا الحق المعطي للرجل أو إلغائه أثار قدرًا كبيرًا من الذم والإدانة.

وهناك من الرهبان والنساك من يرون الاتصال الجنسي كله قذرًا ودنسًا، ولا يرضون عنه أي صورة محللة أو محرمة، ولو أسلمنا اليوم إليهم أمرنا لحرموا علينا الزواج تحريما باتا وعجلوا بذلك في انقراض الجنس البشري!

الحقيقة التي يشهد بها التاريخ هي أن القيم الأخلاقية ليست قوالب ثابتة لا يطرأ عليها التغيير، بل هي في تطور دائم وتبدل مستمر. وسر هذا أنها ليست اعتبارات نظرية، بل هي أمور حيوية جدًا، متصلة أشد اتصال بضرورات المجتمع وظروفه، مرتبطة بنظمه السياسية، وأحواله المادية، وأوضاعه الاقتصادية وطرق تحصيله للرزق. فهي تتغير - أو ينبغي أن تتغير - كلما تغيرت هذه الظروف واختلفت هذه الضرورات. لكن الحقيقة هي بالضبط ما لا يدركه أو لا يسلم به كثيرون من أعضاء المجتمع، فهم يصرون على الاحتفاظ بقيم كانت مناسبة لأحوال وأوضاع ماضية وربما لم تعد صالحة للظروف الجديدة. وهم في هذا الإصرار يتخذون مواقف عاطفية مشحونة تجعل من العسير مناقشتهم، فهم يسخطون أقوى السخط على من يدعوهم إلى تغيير قيمهم ويظنون به أسوأ الظنون.

فلنضرب مثلا على تطور القيم الأخلاقية من الانتقال العظيم الذي جاء به الإسلام إلى العرب. فالعرب الجاهليون كانوا يتصفون بعدد من الصفات ويمارسون عددًا من الممارسات يعدونها إما أمورًا عادية لا تثير استنكارًا، وإما فضائل مؤكدة كبيرة القدر في مجتمعهم. مثل التعصب للقبيلة والاعتداء على القبائل العربية الأخرى، والانتقام والأخذ بالثأر، وسفك الدم لمجرد إثبات الشجاعة البدنية والمهارة الحربية، وشرب الخمر ولعب الميسر تفاخرًا بالغنى وإظهارًا للجاه، والكرم المسرف لنفس الغرض، وقدر عظيم

من الإباحة الجنسية، واحتقار الإناث ووأد البنات في قبائل شتى. وكل هذه الصفات والممارسات التي كانت مرتبطة بنظامهم الرعوي الذي يقوم على تسابق القبائل إلى الماء، والكلأ، ويستلزم قدرًا كبيرًا من البأس والصرامة للفوز في التصارع القبلي، ويجعل مكانة القبيلة معتمدة على كثرة أبنائها الذكور.

ثم جاء الإسلام فعدّ بعض هذه القيم والعادات رذائل كبيرة وحرَّمها مثل القتل والخمر والميسر والزنا ووأد البنات، وهبط ببعضها الآخر في سلم القيم، مثل الكرم الذي مازال يعده فضيلة لكنه لم يضعه في المرتبة الأولى، وحذر من الإسراف فيه ودعا إلى التوسط. كذلك الشجاعة إذا استتبعت الاعتداء والقسوة. ثم رسم للعرب طرازًا من القيم الأخلاقية مختلفًا جدًا، أعطى فيه الدرجة العليا للسلم وعدم الاعتداء بين القبائل، والعفو والصفح، واللين والمرحمة، والحلم والاعتدال والصحو (ضد السكر)، والتعفف العملي والقولي، والصدق والأمانة والوفاء بالعهود. وكل هذه كانت صفات وأعمالاً يعدها معظم الجاهليين إما رذائل قبيحة تناقض المروءة والبطولة وتدل على الضعف والمهانة، وإما أشياء لا يوليها معظمهم اعتبارًا كبيرًا. وواضح أن هدف الإسلام كان هو نقل العرب من طور القبلية إلى طور أعلى، يكونون فيه أمة واحدة متعاونة متسالمة. وهو هدف لم يكن من الممكن أن يتحقق لو احتفظوا بقيمهم القديمة التى كانت تناسب مجتمعهم القبلى.

فإذا زدنا هذا المثل إنعام نظر تجلَّى لنا أننا برغم إسلامنا لا

نزال نحتفظ بعدد غير قليل من الصفات والممارسات البدوية القديمة، ولانزال نصدر عن عقلية هي في صميمها عقلية قبلية، الأمر الذي يتجلى بنوع خاص في مظهرين كبيرين: عجزنا حتى الآن عن توحيد العرب في أمة واحدة تعلو على اختلاف القبائل والشعوب، واحتقارنا للأنثى ورفضنا أن نقر لها بمكانة كريمة في المجتمع.

فإذا جئنا إلى أمثلة من التاريخ الحديث، رأينا كم تختلف القيم الأخلاقية التي يعليها النظام الرأسمالي عن تلك التي ينادي بها النظام الاشتراكي ويجاهد في إقرارها.

فالنظام الرأسمالي يمثل بلا شك مرحلة أكثر تقدمًا من النظام القبلي والنظام الإقطاعي، فهو لا يسمح بالتعادي بين أفراد الأمة الواحدة، ويلزمهم جميعًا بالخضوع للقانون. لكنه مع ذلك يجيز أن تعتدي أمة قوية على أمة أخرى ضعيفة فتسلبها مصادر ثروتها الطبيعية، ويبرر هذا الاعتداء باسم التعمير أو الاستعمار، ويحتج له بأن الأمة المغلوبة لا تحسن استغلال مصادرها، ويتشدق بما يسميه واجب الرجل الأبيض في تحضير الجماعات المتخلفة. وهذا في حقيقته لا يختلف عن تزاحم القبائل في النظام الرعوي على امتلاك الماء والمرعى، أو تصارع أمراء المقاطعات في النظام الإقطاعي.

ثم إن النظام الرأسمالي، وإن حرم السرقة والاعتداء السافر من الفرد على الفرد في داخل الأمة، وأخضعهم جميعًا للقانون،

قد صاغ هذا القانون صياغة تعطي بعض الأفـراد امتيازات وحقوقا لا يتمتع بهـا الآخرون. والذين يفوزون بهذه الامتيـازات والحقوق في النظام الرأسـمالي هم الأفـراد الذين يبدون حرصـا زائداً على تجمـيع المال لأنفسـهم. فهذا النظـام يجيز لهم في سـبيل تجـميع ثروتهم ومـضاعـفة رأسـمالهم ألوانا من الممـارسات يراها أنـصار الاشتراكية لا تقل في صميمها أنانية وجشعا ولا تقل ابتزازاً وسرقة عما كان يحدث في النظامين السابقين القبلي والإقطاعي.

وسبب هذا الخـلاف أن الاشتراكـيين يرفضـون الأساس الذي يقيم عليه الرأسماليون نظامهم ويبررون به ممارساتهم، وهو تأسيس النشـاط على حـافـز واحد هو حـافـز الربح الشـخـصى. ويريد الاشـتراكـيون أن يؤسـسوا النشـاط الإنسانى على حـوافز أخـرى مختلفة تماماً يرونها أكثـر إيثاراً وغيرية، إذ تنظر إلى مصلحة الأمة تخطيطا علميا يعيد النظر ولا تتركها مجالا للتنافس والتكالب. ثم تنظر إلى مصـلحة الإنسانيـة كلها دون تفضـيل لجنس على جنس كائنا ما كان نصيب الجنس من القوة أو الضعف.

فإذا أعـدنا النظر فى قيـمنا الراهنة وجدناها خليطـا من بقايا النظام الرعـوي القبلي، والنظـام الإقطاعي، والنظام الرأسمـالي، وفهـمنا لماذا تلقى الدعوة الاشتـراكية ما تلـقى من العناء الشديد. فعن النظام القبلـى ورثنا ما ذكرناه من الانقسام الداخلى واحـتقار المرأة. وعن النظام الإقطاعي ورثنا إساءة الظن بالحكومة وبذل كل جهد في عصيان أوامرها. فـهذا النظام لا توجد به حكومة مركزية

موحدة بل توجد فيه مقاطعات وأقاليم متعادية تسعى كل منها في مصلحتها الخاصة تحت إمرة أميرها. ومن هنا لايزال كثيرون من أفراد مجتمعنا يرفضون أن يصدقوا أن الحكومة في صفهم وأنها تمثل مصلحتهم العامة. فهم يعدونها عدوة لهم ويجيزون لأنفسهم أن يخدعوها ويضيعوا حقوقها ويسرقوا مالها. لذلك قولتهم المشهورة «مال الحكومة حلال». ولذلك كثرت حوادث الاختلاسات في المصالح الحكومية والمؤسسات العامة والقطاعات التى أممت.

* * *

في ضوء هذا كله نستطيع أن نفهم طبيعة المعركة الحامية المريرة التى تنشب حين يقوم بعض المفكرين فيدعون الأمة إلى تغيير في قيمها الأخلاقية. ونفهم بنوع خاص مدى الصراع الذي سيضطر إليه مفكرو أمتنا حين يمضون في ثورتهم الفكرية، فإن أمامهم ميراثا ثقيلا متراكما مخلطا من القيم الجاهلية، والقيم الإقطاعية، والقيم الرأسمالية، التي تقوم عقبة وَعِرَةً دون المجتمع الجديد الذي نريد أن نبنيه، ونريد أن نؤسسه على النظام الاشتراكى في شؤون المادة والفكر.

ومنشأ المشكلة هو أن الوعي الأخلاقي لمعظم أفراد المجتمع يتخلف عن ملاحقة التطور المادي والسياسي والفكري الذي يطرأ على المجتمع وعما يقتضيه هذا التطور من تطوير القيم الأخلاقية. فهم يستمسكون بقيم كانت صالحة لعهد مضى وظروف انقضت، ويعتقدون أنها نهاية الفضيلة وجوهر الخير، ويأبون إباء حارًا عنيفًا

أن يغيروها، لأنهم يظنون أن تغييرها هدم لأساس الفضيلة نفسه. ويتهمون أقبح اتهام من يدعون إلى تغييرها ويظنون بهم شر الظنون. فلو كانت القيم الأخلاقية تتبدل تبدلا تلقائيًا بتبدل الظروف والأوضاع لما كانت هناك مشكلة. ولو كان الناس مستعدين لتغييرها بسهولة لما كانت هنالك مشكلة كذلك. لكنهم يتشبثون بقيمهم المألوفة ذلك التشبث العاطفى العميق والنفساني المعقد فيكون من العسير زحزحتها من مكانتها الوثيقة المحببة في قلوبهم. بل يبلغ بهم الأمر أن يفضلوا الاحتفاظ بها وإن جلبت عليهم أضرارًا مادية بليغة على أن يغيروها ويكتسبوا بهذا التغيير فوائد جليلة لأنفسهم ومجتمعهم.

ولعلك تنجح في أن تثبت لهم ضررها وتقنعهم منطقيًا بفائدة تغييرها، لكنهم مع هذا يتشبثون بها إلى آخر مدى يستطيعونه. ويحتالون حيلا شتى ليحتفظوا لها بقناع الفضيلة التي تتلبس به. وكثيرًا ما يتلمسون لها تبريرًا دينيًا حتى حين تكون في حقيقتها من بقايا وثنيتهم التي سبقت دينهم السماوي.

تأمل مثلاً في ختان البنات، هذه العادة القاسية الضارة التي تنتشر في كثير من الأقطار العربية، والتي تتخذ في بعضها أفظع صورها فيما يسمي الختان الفرعوني. لا شك هناك في أنها من بقايا الجاهلية والمجتمعات المتخلفة التي تظن بالمرأة ظن السوء وتحتقرها وتقسو عليها. ولا شك كذلك في أضرارها الوخيمة الجسمية والنفسانية. وقد كتب بعض أطبائنا وعلماء النفس عندنا

في بيان هذه الأضرار الخطيرة. لكن انظر كيف يعتقد أكثر المسلمين أن الإسلام يفرض ختان البنت برغم فتاوى العلماء، دعك من حملات الأطباء وعلماء النفس. وذلك لأنهم يعتقدون أن ختان البنت ضرورة لازمة لعفتها والتزامها مسلك الفضيلة. فهم يكرهون من يحملون على هذه العادة الوحشية ويرونه داعيا إلى النجس والفجور، ولا يرون فرقا بين دعوته وبين الدعوة إلى التحلل الخلقي والفوضى الجنسية.

وهذه نظرتهم نفسها إلى من يقوم بينهم فيدعو إلى تحرير المرأة من استبداد الرجل الغاشم وإعطائها حقوقها المسلوبة في الحياة الكريمة والمساواة الإنسانية الفاضلة.

هم يعتقدون أن غرضه الخفي ليس إلا إهدار الزوجية وإضعاف رباطها المقدس وتحطيم الأسرة وحمل النساء على التمرد والمروق ونشر الإباحية بين الجنسين. وفي مثل هذه الحالة النفسية من الغضب وسوء الظن يصعب عليهم أو يستحيل أن يقتنعوا بأن إذلالهم للمرأة وما يوقعونه عليها من الظلم والقسوة ليس إلا بقية من نظرتهم الجاهلية إلى الأنثى، هذه النظرة التي صورها القرآن تصويرًا حيًا مؤثرًا حين وصف ما يعْتور وجه أحدهم من الخجل والغيظ حين يبشر بمولد أنثى له.

* * *

إذا كان لكل ما ذكرناه مغزى فهذا مغزاه الواحد: إننا لا يحق لنا أبدًا أن نحرِّم نشر رأي جديد مخالف لقيمنا وتقاليدنا بحجة أنه

مناف للخلق القويم، مهما يبدو لنا أنه ينافي الفضيلة حقا. فمن يدرينا لعلنا نحن الذين نتصف بخصال مرذولة ونمارس عادات قبيحة شريرة. وهذا المفكر المجدد يريد أن يطهر خلقنا ويزكي عملنا وينتشلنا من حمأة الرذيلة التي طال تعودنا عليها، حتى ألفناها وأحببناها ولم نر بها قبحًا ولا شرًا بل ظننا بها الحسن والخير.

فإن أنت قرأت في تاريخ الجهاد الفكري وتدبرت سير الدعاة إلى الإصلاح أو الثورة فإنك واجد أن كل الداعين إلى رأي جديد أو مذهب جديد يخالف ما شاع في مجتمعهم قد اتهموا بأنهم إنما جاءوا ليفسدوا الأخلاق وينشروا الرذيلة ويقوِّضوا أسس المجتمع الفاضل ويشيعوا التحلل الخلقي. تجد هذا في التاريخ الغربي منطبقًا على كل مفكر واعٍ من سقراط إلى برنارد شو. وتجده في تاريخنا الحديث منطبقًا على كبار مفكرينا ودعاة الإصلاح بيننا، مثل جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وقاسم أمين وعلي عبد الرازق وسلامة موسى وطه حسين.

بماذا اتهم هؤلاء حين قاموا يدعون إلى أفكارهم الجديدة؟ ما ترك خصومهم رذيلة خلقية إلا ألصقوها بهم. فما رأينا فيهم الآن؟ وهل تستطيع بلادنا أن تفخر بمن يفوقهم نبل خلق وسلامة طويَّة ونقاء ذيل وحساسية ضمير؟ وماذا كان يحدث لو نجحنا في قتل آرائهم الجديدة التي كنا نراها وقت ظهورها خاطئة ضارة، فاسدة مفسدة؟ أكانت أمتنا العربية تصل إلى ما وصلت إليه من مرحلة التقدم وبدء الإقبال على الثورة الجذرية الشاملة؟

وما مغـزى هذا مرة أخرى؟ أليس مغـزاه أننا لا يجوز لنا أن نكبح رأيا جديدًا بحجة أنه مناقض لقيـمنا وتقاليدنا مهما يكن من هذه المناقضة؟ بلى، ولكن له مغـزى أبعد من هذا بكثير: وهو أننا الآن لا نحتاج إلى نظير تجـديد هؤلاء الذين ذكرناهم فحسب، بل نحن نحـتاج - إذا كنـا جادين في ثورتنا الجـذرية الشـاملة - إلى أضعاف ما استطاعوا في أزمانهم من جرأة على التجديد الفكري. وأن مجتـمعنا إذن يجب أن يكون مستعـدًا لأن يسمع من مفكريه الثوريين حملة لم يعرف لها نظيرًا منذ مجيء الإسلام في معارضة تقاليده الراسخة وقيمه المحببة التي تحتل من قلبه مكانًا عزيزًا.

الفصل

الرابع

4

الوطنية وحرية الفكر

الثـورة الفكرية التي نريـد لها أن تـقوم فـتُـخـضع للنقـاش والتمحيص كافة مفاهيمنا السائدة وقيمنا المقبولة، والتي نرى أنه لا نهوض لأمتنا العـربية من عثرتها إلا بقيامـها، هذه الثورة لن تؤلم مشاعرنا الدينية ومشاعـرنا الأخلاقية فحسب، بل لا مناص من أن تؤلم أيضًا مشاعرنا القومية إلى درجة عميقة من الإيلام. أعني أنها لن تمس مجرد حـساسيتنا من حيث أننا نؤمن بدين سـماوي معين نفسره تفسـيرًا خاصًا، ولا مجرد حساسـيتنا من حيث أننا نرتضي مجموعة مـعينة من القيم الأخلاقية نعتقد بفـضلها وصلاحها، بل هي ستمسُّ كذلك حـساسيتنا من حيث أننا مواطنون نتخـذ موقفا معينا من وطـننا، ونعتنق طائفة من الآراء حول تاريخـه وقضاياه. ونقبل عددًا من المسلّمات حول ميزات أهله ومناقبهم.

وهذه الآراء والمسلمات عزيزة على قلوبنا، شديدة التمكن من نفسياتنا ووجداننا، لأن عاطفة الارتباط بالوطن من أقوى العواطف

الإنسانية في العصر الحديث، ثم إنها تكون على أشد شدتها وأعنف توفرها حين يمر الوطن بمرحلة حرجة من تاريخه يتهدده فيها الأعداء الخارجيون، وهي المرحلة التي يجد وطننا العربي فيها نفسه الآن بين الاستعمار والصهيونية. لذلك يكون إخضاع مسلمات الأمة وآرائها للنقاش والتمحيص الذي سيشكك في كثير منها أو يثبت خطأه عملا لابد أن يجرح شعورنا بالعزة القومية، وأن يثير فينا قدرًا كبيرًا من الإحساس بالذنب وما يتولد عنه من الشعور بالخجل والخزي. فنحاول أن نداوي هذا الشعور المؤلم بالإنكار الغاضب والسخط القوي على من أثاروه فينا. ونجده حلا سهلا وتخلصا مريحا أن نشكك في وطنيتهم وقوميتهم، أي في حبهم للوطن وارتباطهم بقضاياه الكبيرة، فنرميهم بضعف الشعور الوطني وفتور العصبية القومية، ونتهمهم بتعمد إخزائنا لمجرد حبهم جلب الخزي إلينا، وبتعمد إشمات الأعداء فينا، ثم ننزلق

من هذا إلى اتهامهم بتلك السبة الكبرى والجرم الأشنع: الخيانة الوطنية.

الخيانة الوطنية: هذه هي التهمة الأخيرة التي يتعرض لها كل مفكر ثوري جاد في ثوريته يصر على التمحيص الكامل لمفاهيمنا الشائعة وقيمنا الرائجة. ولا أظنني أبالغ إذا قلت أنها - في الموقف الراهن الشديد الحساسية للأمة العربية - أكبر خطرا وأبلغ إيذاء من التهمة الدينية والتهمة الأخلاقية كلتيهما. فهي أشد التهم فعلاً في إثارة الجماهير الغاضبة، وهي لذلك في ظروفنا العسيرة الراهنة أعسر العقبات التي يواجهها المفكر الثوري. فالذي يحرمنا حرية التجديد الفكري هذه الأيام ليس مجرد التقليد الديني الذي يصر على الجمود، ولا مجرد النظرة الأخلاقية العتيقة التي ترفض التطوير، بل ربما كنت مصيبا إذا قلت إن ما نعانيه الآن من جمود ديني وتحجر أخلاقي ليسا في أغلبهما إلا مظهرين من مظاهر حساسيتنا القومية المفرطة التوفّز السريعة التأذيّ.

لكنني وقد أصررت على أن حرية الفكر الثوري هي ضرورة ماسة لابد أن نطلقها من إسار فهمنا الديني الشائع، ومن إسار مواضعاتنا الأخلاقية المقبولة، أصرُّ الآن بالإصرار نفسه، بل بمزيد من الإصرار، على أنها كذلك ضرورة ماسة لابد أن نطلقها من أغلال فهمنا القومي السائد المسيطر. ولست أعني أنها ضرورة ماسَّة لمفكرينا أنفسهم كأفراد مثقفين يجب أن يتمتعوا بحرية التعبير عن أفكارهم الجديدة، بل أعني أنها ضرورة ماسَّة للوطن نفسه،

وأنها أشد ما تكون لزومًا له في محنته الراهنة نفسها، فالحاجة إليها لم تقلّ في ظروف هذه المحنة بل هي قد زادت أضعافًا.

وفي سبيل إثبات هذا، لسنا نحتاج إلى أن نناقش معتقداتنا القومية المتعددة مناقشة جزئية مبعثرة، ولكن نحتاج إلى أن نناقش مناقشة أساسية مفهوم الوطنية الشائع لدينا، حتى نرى حاجته إلى أن نُدخل عليه تغييرًا جذريًا.

كيف يفهم معظمنا معنى الوطنية؟ وماذا ينتظرون حين يقبلون على سماع خطبة أو قراءة قصيدة أو مقالة يعتقدون أنها «وطنية»؟ هم ينتظرون من الخطيب أو الشاعر أو الكاتب ألا يفعل شيئًا سوى أن يتغنى بخصالنا فلا يرى فيها إلا فضائل، ويشيد بأعمالنا فلا يجد فيها إلا مناقب، ويعلي شأن تاريخنا فلا يقرأ في صفحاته إلا مفاخر ومآثر، وأن يعرض سلوكنا الوطني في قضايانا الكبيرة فيجده كله صوابًا لا خطأ فيه، وينسب إلى الآخرين من أعداءٍ وخصومٍ كل الوزر وتمام الجرم وكامل المسئولية فيما يصيبنا من نكسات ونكبات وهزائم، منكرًا في هذا كله أن تكون بخصالنا رذائل أو بأعمالنا مساوىء أو بتاريخنا مخازٍ أو بسلوكنا الوطني أخطاء وخيانات وجرائم.

لكن آن لنا أن ندخل على فهمنا لمعنى الوطنية تغييرًا جذريا يؤدي بنا إلى أن ندرك أن الوطنية ليست مجرد الاعتزاز بالوطن والتفاخر بمحامده وإعلان مزاياه ومناقبه. بل الوطنية الصحيحة، الوطنية الصادقة المخلصة، الوطنية الحكيمة النافعة، هي الرؤية

الواضحة الواعية لحقيقة الأحوال والأوضاع، خيرها وشرها، حسنها وقبيحها. ليس هذا فحسب، بل إن الجزء الأثمن من الوطنية هو الذي يدرك النقائص والعيوب ويعترف بها اعترافًا صادقًا أمينًا. هذا هو الجزء الأكبر نفعا، وهو هو الذي يحتاج إلى نصيب أعظم من الشجاعة والتضحية، فهو أكبر تدليلاً على صدق الرغبة في خدمة الوطن ونفعه.

ذلك أن الاعتراف بالنقص هو الخطوة الأولى التي لابد منها نحو محاولة العلاج. فالمفكر الذي يقبل على سيئاتنا فيشرحها تشريحا تام المصارحة وإن آلم وأوجع، خير لنا ألف مرة من خطيب وشاعر وكاتب يرضي غرورنا ويتملق عواطفنا ويزين لنا كل أخلاقنا وأوضاعنا وعقائدنا ويوهمنا بأنها جماع الفضائل وملتقى المحاسن وعين الصواب. ذلك الأول هو الصديق الصدوق والناصح الأمين مهما تؤلمنا صراحته، وهذا الثاني مهما يشعرنا بالرضى والسعادة والاطمئنان حري به أن يكون عدوًا في ثياب صديق، أو هو على أقل تقدير صديق جاهل يسرنا أكثر بكثير مما يضرنا العدو العاقل.

وهذا هو مفهوم الوطنية الذي انتهت إليه أمم حديثة سبقتنا الآن أشواطًا طويلة في الحضارة الراقية والنضج الفكري والتقدم الوطني. أمم مهما يكن من العداء بيننا وبينهما - أو على الأصح بيننا وبين حكوماتها ورجال سياستها، فنحن لا نعادي أمة من الأمم - فلا شك أننا نستطيع أن نتعلم منها الكثير من الدروس

الفكرية والوطنيـة، لأن أفـرادها لا يمتازون عليـنا بالنضج الفكري فحسب، بل يمتازون علينا بنصيب أكبر من الإخلاص العملي - لا مجرد التـعصب القولي - لأوطانهم ومن السعي الجـاد المتفاني في خدمتـها وتحقيق أسـباب رفاهيتـها مقدِّمين هذا على كل مـصلحة شخصية ضيقة.

إن أنس لا أنس دهشتي الكبـيرة أول ما بدأت دراسـتي الجادة للأدب الإنجليزي حين كنت أقبل على إنتاج شـاعر معين أو كاتب معين يقول النقاد الإنجليز عنه إنه يتميز بقوة الشعور الوطني، أو أن القضية الوطنية تحتل نصيبا كبيرًا من اهتمامه وتشغل حيزا مهما في إنتاجه. فلا أجد ذلك الشاعر أو الكاتب في أغلب ما يقول يتغنى بمحـامد وطنه وأمـجـاده، بل أجده على العكـس تمامًا يكثـر من التنديد بمواطنيـه ومآخذتهم بما فـيهم من نقائص ومـا ارتكبوا من جرائم! وإذا هذا هو المفـهوم الشائع للوطنية في النقـد الإنجليزي. فلما تكررت الظاهرة بدأت أفهم ماذا يعنون بالوطنية. وأدرك كيف يرون دليلها الأكـبر هو مدى شجـاعة الكاتب أو الشاعـر في نقد عيوب مواطنيه ومطالبتهم بتغيير ما يرى خطأه وفساده من عقائدهم وقيمـهم وممارساتهم. ثم بدأت أسأل في حسرة: مـتى يتوفر بيننا نحن العرب نظير هذا التطور في مفهوم الوطنية؟

* * *

لا شك أننا قطعنـا مرحلـة لا بأس بهـا نحو هـذا التغـيـيـر المنشـود، ولكي ندرك ما قطعناه ومـا تبـقى علينا أن نقطعه نعـود

بذاكرتنا إلى الماضي القريب حين كان يحكمنا حكام النظام الإقطاعي الرأسمالي، فلم تكن الوطنية سوى سياسة تخدير.

كان معظم حكامنا في ذلك النظام حكاما جشعين أنانيين لا هم لهم إلا نيل مآربهم الفردية وتكديس ثرواتهم والمحافظة على سيطرتهم وجاههم يستغلونه في إشباع غرائزهم وقضاء شهواتهم. ولم يكونوا يهتمون مثقال ذرة بما نعانيه من جهل وانحطاط وتخلف وضعف، بل كان من مصلحتهم أن نبقى عليها لأنها هي التي تمكنهم من الاحتفاظ بسطوتهم علينا وانتهاب ثرواتنا واستنزاف دمائنا. لذلك كان همهم أن تظل الأمة راضية بحالها متوهمة أنها خير حال. فكان يزعجهم أشد إزعاج أن يقوم من ينبه الأمة إلى فساد حالها ويبغّضها فيما هي عليه من العجز والتخلف.

وكانوا يستخدمون طائفة من الكتاب «الوطنيين» وظيفتهم أن يحذروا الأمة ويحسِّنوا إليها تلك الحالة المزرية، ويحولوا بينها وبين التنبه لحقيقة الأمر. فإذا قام من يحاول كشف القناع عن هذا الكذب والتمويه والنفاق حملوا عليه أعنف حملة ورموه بأنه جارح للكرامة القومية، مزرٍ بالعزة الوطنية ضار بقضية الوطن، فهو إذن خائن يحالف الأعداء ويخدم أغراضهم.

ثم تبدّت تلك السياسة على أتمها في الفضيحة التي كانت في حقيقتها بدء تحرك الضمير العربي وانتباهه إلى جرائم الإقطاعيين والرأسماليين. وهو التحرك الذي قاد إلى انفجار بركان الثورة في يوليه سنة 1952. نعني فضيحة الأسلحة الفاسدة. فحين بدأت

الشائعات المزعجة تنتشر عن سوء حال جيشنا في فلسطين، وعن ضعف استعدادنا العسكري في مختلف النواحي الضرورية وعن فساد ذخيرتنا وكيف اتخذها الملك الفاسق وحاشيته مجالا للربح غير آبهين لخسائر الأرواح، دعك من تحقق الهزيمة وحلول العار الوطني، انبرت تلك الطائفة المأجورة من الكتاب تؤكد لنا أن كل شيء على ما يرام، وأن جيشنا في خير حال وأكمل عدة، ثم تحمل على أولئك «الخونة» مروجي الشائعات والأراجيف الذين غرضهم الحقيقي أن يفتّوا من عضدنا ويضعفوا من روحنا المعنوية حتى يسهل للعدو التغلب علينا. هم إذن عملاء قد رشاهم الأعداء ليشوّهوا سمعة ملكنا الصالح ويلطّخوا شرفنا القومي ويخربوا قضيتنا الوطنية.

ثم كان ما كان من هزيمتنا المخزية في سنة 1948 وضياع فلسطين منا وثبوت حقائق الذخيرة الفاسدة. فاتضح لنا أي الفريقين كان الوطني المخلص الوطنية وأيهما كان الخائن المأجور.

وقد قادت تلك الفضيحة كما قلنا بصفة مباشرة إلى انفجار ثورة يوليه 1952. ومن يومها اتخذ رجالها في حكمهم لنا سياسة المصارحة ونبذوا سياسة التخدير.

فإن أردنا أن ندرك إلى أي مدى وصلت سياسة المصارحة هذه فلنقتبس هنا ما قاله قائد ثورتنا ورئيس جمهوريتنا في تلك الهزيمة نفسها، حين تحدث حديثه التاريخي الجليل إلى أعضاء المجلس التشريعي لقطاع غزة، فكشف لهم عن الأسباب الحقيقية لتلك النكبة

(انظر جريدة «الأهرام» 27-6-1962). فأرجع معظمها إلى تقصير العرب أنفسهم، لم يتخلص منها تخلصا سهلاً بإلقاء وزرها على الاستعمار والصهيونية بل هو قد وضح أنّ الاستعمار والصهيونية لم يفعلا سوى أن استغلا بمهارة ودهاء عيوبنا وأخطاءنا.

في ذلك الحديث الشجاع الذي أعده بداية عهد جديد في تطهر الضمير العربي، أعطى جمال عبد الناصر تحليلاً أمينا لأخطائنا ونقائصنا وخيانة حكامنا، ودلل على أنها هي التي مكنت الاستعمار والصهيونية من الفوز بفلسطين. وصف كيف قصرنا نحن العرب في الاستعداد حتى أخذنا على غِرَّة دون أن يكون لنا أي عذر في ذلك التقصير، فقد قام من بيننا من يحذروننا من ذلك الخطر الماثل. ثم قال دون مواربة «وأنا اعتبر أن سبب النكبة في عام 1948 هم العرب أكثر من اليهود». وسجل على الجانب العربي بجيوشه السبعة ما سجل من ضعف الأخلاق وإضاعة أموال التسليح في غير ما تسليح. وذكر ما حدث من ضياع مواقع بدون قتال وضياع مناطق دون أن تطلق فيها رصاصة واحدة... إلى آخر ما قال في صراحة نادرة المثال، مكررًا الدرس الأليم: «كنا نحن العرب المسئولين عن هذه النكبة، وليس نتيجة 1948 فحسب وإنما نتيجة 1948 وما قبلها». لم يخش في صراحته وأمانته لومة لائم ولم يخش غضبة عربي أو شماتة صهيوني ولم يهمه أن يأخذ كلامه عدو أو خصم ليستغله كما يحلو له.

ومن يومها رفض جمال عبد الناصر أن يخفف من سياسة

المصارحة هـذه، رغم احتجاج من احتـجوا عليها. وفـي أكثر من مناسبة في أحـاديثه أمام مجلس الأمة رفض الحـجة التي تقول إن اعترافنا بأخطائنا ونقائصنا يسر الأعداء إذ يتمكنون من استغلاله في مصلحـتهم. وكـان رده المفحم أن الأعداء يعلمـون تلك الأخطاء والنقائص، فإذا لم نتـحدث عنها فإننا لا نخفيـها عن الأعداء بل نحاول إخفاءها عن أنفسنا.

قلت إن ذلك الحـديث كـان «بداية» عـهد جـديد في تطهـر الضـمير الـعربي، ويؤسـفني الآن أن أضيف أننا نحن العـرب لم نمض في المرحلـة التي بدأها ذلك الحـديث شـوطًا طويلاً. فـإن سئلت عـلى من يقع وزر هذا التقـصير أجـبت بدون تردد: على مثـقفينـا المنوط بأعناقهم القيـام بالثورة الفكرية. فـقد كـان ينبغي عليهم أن يتـخذوا من ذلك الحـديث قدوة صالحـة وفرصة ذهبـية يسـتغلونهـا للتغلغل وراء تـلك الأخطاء والنقائص التي لخـصهـا الرئيس جمال عـبد الناصر، حتى يسـتكشفوا أسبابهـا الدفينة في تاريخنا وأوضاعنا وعـقائدنا وقيمنا وعقـدنا النفسية العمـيقة. ولو فعلوا لربما تجنبنا التردي في هزيمة أشنع ومصاب أفدح، هو حرب الأيام الستة في يونيه 1967.

بهذا نعـود إلى ما أثرته في المقـالة الأولى من هذه المقالات. ومن كلامي هـذا يتجلى للقـارىء أنني أوقع المسئولـية الأولى في تلك الهـزيمة القاسـية على كـاهل المثقـفين العرب. فـإنه إذا كان صحـيحًا أن هزيمتنا تلك لم تنشـأ عن مجرد ضـعف عسكري بل

نشأت عن ضعف شامل مادي وأخلاقي واجتماعي، فإن مثقفينا هم الذين كان عليهم أن ينهضوا بعبء الثورة الفكرية التي تحتاج إليها الأمة العربية، والتي بدونها لن يكتب لثورتنا السياسية والاقتصادية نجاح باق. هم الذين كان عليهم أن ينبهوا الأمة إلى مدى ضعفها وتخلفها وحقيقة الأمر في أحوالها وعقائدها وتقاليدها. وهم الذين كان عليهم أن يتقدموا إلى قادتنا بالنصح الأمين حتى يتجنبوا الاندفاع والزلل. ولا يستطيعون أن يحتجوا بقسوة البيروقراطية وما تضعه أمام حرية التعبير من عقبات في شتى أقطار العالم العربي وفي مصر نفسها. فالحرية كما قلت تؤخذ ولا تعطى، وهي لا قيمة لها ولا مزية فيها إن جاءت سهلة هينة بدون مخاطر وبدون تضحيات. فلنكرر لهم أخيرًا ما قاله جمال عبدالناصر في حديثه عن هزيمة يونية 1967 (انظر جريدة الأهرام 8-11-1968):

«الآن يبدو واضحًا أمامنا أن كثيرين لم يتكلموا حين كان واجبهم يقضي عليهم بأن يتكلموا، ومن هنا فلسوف يبقى أهم الضمانات (لعدم تكرّر ما حدث) أن يكون في هذا الوطن دائمًا ذلك الفرد المؤمن الذي يقول كل ما يريد قوله حتى إذا أعطى رأسه ثمنًا لإيمانه».

ما أصدقها من كلمات! وما أشد حاجة وطننا العربي إلى أمثال هؤلاء الشجعان الذين يصارحون أمتنا بحقيقة رأيهم في أحوالها وممارساتها وعقائدها وتقاليدها وقيمها، مهما يُسْخطوا الأمة - ومهما يُغضبوا الحكام!

الفصل

الخامس

5

حرية الفكر .. وحرية العمل

مهما يَبْدُ لنا الرأي الثوري الجديد مخالفًا لمعتقداتنا الدينية، منافيا لقيمنا الأخلاقية، خارجا على مشاعرنا الوطنية ومفاهيمنا القومية، فإننا يجب أن نسمح لصاحبه بالحرية التامة في التعبير عنه، قولا أو كتابة، دون أن نتتبعه بأي عقاب أو إيذاء أو اضطهاد... هذه هي الدعوة التي حملتها مقالاتنا هذه، لكننا نريد في ختامها أن نوضح أن ما ندعو إليه هو حرية التعبير الفكري، لا حرية السلوك العملي.

فليفكر كل إنسان كما يشاء وليقل ما يشاء وليكتب ما يشاء: هذا ما ننادي به، لكننا لا ننادي بأن يفعل كل إنسان ما يشاء، فهناك فرق بين حرية الفكر وحرية العمل. فبينا حرية الفكر مطلقة أو ينبغي أن تكون مطلقة، إذا بنا نجد من المستحيل إطلاق حرية العمل في المجتمع الإنساني، بل لا مناص من أن يُحدّ العمل

العمل بحدود تمليها قوانين هذا المجتمع ونظمه التي توضع عليها. والكثيرون يخلطون بين هاتين الحريتين فيجلبون بهذا الخلط على حرية الفكر ضرراً كبيراً، ويمدون أعداءها بأسلحة قوية في محاربتها. ولعل خير ما نشرح به الفرق بين الحريتين أن نبدأ ببضعة أمثلة.

هبني أرى أن حكومتنا مخطئة في السماح ببيع الخمر، وأن من واجبها أن تحرم بيعها. فينبغي أن يكون لي الحق التام في التعبير عن رأيي هذا، قولا أو كتابة، في محاضرات أو مناظرات أو في كتب أو مقالات، أهاجم فيها تحليل بيع الخمر كما أشاء، وأبين خطأه وضرره ومخالفته للدين بكل ما تسعفني به قدرتي على البيان. لكن هبني الآن لم اكتف بالتعبير القولي والكتابي عن رأيي، فلجأت إلى حوانيت الخمر أحطهما وأخربها. هنا أكون قد تجاوزت حرية التعبير الفكري إلى حرية السلوك العملي. وهنا

يحق للقانون أن يتدخل فيقمعني ويعاقبني، بصرف النظر عن كونه قانونًا صالحًا أو غير صالح.

وأفرض الآن فرضًا مضادًا. افرض إنني أعتقد أن حكومتنا مخطئة في تحريم الحشيش، وأنه غير ضار بالصحة إلى الدرجة التي يعتقدها من حرّموه - وهذا رأي يرتئيه بعض الأطباء - وأن تحريمه أكثر ضررًا من إباحته. هنا أيضًا ينبغي أن يكون لي الحق الكامل في إعلان رأيي ومحاولة التدليل عليه، ويجب أن يقتصر رد الفعل على رأيي ومحاولة التدليل عليه، ويجب أن يقتصر رد الفعل على رأيي هذا على تفنيده وإثبات خطئه وتبيين الأضرار الوبيلة لتعاطي الحشيش. أما إذا لم أكتف بإعلان رأيي ذاك فاشتريت الحشيش وأخذت أتعاطاه أو بدأت أنشره بين أصدقائي أو أبيعه للناس، فالآن يحق للسلطات أن تقبض عليّ فتعاقبني، لأني هنا أيضًا أكون قد تعديت حرية الفكر إلى حرية العمل.

أو تخيل سودانيا يعتقد أن الحكومة في بلده مخطئة في فرض قانون المرور على الجانب الأيسر من الطريق، متبعة في هذا عادة الأمة البريطانية دون غيرها من أمم الأرض (فقد قررت السويد حديثا نبذ هذه العادة وتحويل المرور إلى الجانب الأيمن)، فيرى أن هذا ليس إلا اتباعًا دليلاً من مخلفات الاستعمار، وأن من الأنفع للسودان اقتصاديا أن تتبع النظام الذي تأخذ به سائر أمم الدنيا، حتى تحرر اقتصادها من ضرورة شراء السيارات من بريطانيا وحدها. هذا رأي يقول به كثير من السودانيين الآن، لكن هب

أحدهم دفعته حماسته لرأيه إلى أن يخرج بسيارته في أحد الشوارع المزدحمة في الخرطوم أو أم درمان ويصر على السير بها على الجانب الأيمن!

وإليك مثلا من بيئة مختلفة تمامًا. تخيل إنجليزيا يؤمن بمذهب العري وفوائده الصحية ومزاياه الأخلاقية، ويرى أن التستر بالملابس هو سبب إثارة الشهوات وحفز الغرائز إلى ذلك السر المحجوب وأن تطهرنا الأخلاقي لن يتم إلا بالعري التام. ثم لا يكتفي بالحرية التامة التي تترك له في انجلترا للدفاع عن رأيه، بل لا يكتفي بالمعيشة في معسكرات العراة التي يسمح بها القانون هناك، فيدفعه تحمسه للعري إلى أن يخرج في أحد شوارع لندن أو غيرها كما ولدته أمه!

وعد بنا إلى بيئتنا لتلتمس أمثلة موازية، ولتحكم بأن إيمان أحدنا بضرر النقاب وخبثه لا يجيز له أن يهاجم النساء اللاتي يرتدينه ليمزقه على وجوههن، وأن إيمان الآخر بشناعة «الميني جيب» لا يجيز له أن يعتدي على الفتيات اللاتي يلبسنه في شوارع القاهرة وبيروت... ولكن لا داعي إلى المضي في ضرب الأمثلة، فإني أعتقد أن القارىء يدرك الآن السبب الذي يجعلنا نقيد السلوك العملي مهما نطلق حرية التعبير الفكري. فالمجتمع الإنساني قائم على تنظيم معين لأعمال الناس، ورسم موضوع لنشاطهم وسلوكهم وتعاملهم، وهو لا يمكن أن يبقى له وجود إذا راح كل فرد يتصرف كما يحلو له، لأنه سرعان ما يختل نظامه وتنتشر فيه

الفوضى ويتعذر على أفراده أن يتابعوا أعمالهم المختلفة، فتتهدم حياتهم الاجتماعية.

فوجودنا في مجتمع، أي أن نحيا حياة مشتركة مع إناس غيرنا، يحد من حقنا في أن نتصرف في كل أعمالنا كما نشاء، ويرغمنا على أن ننزل عن قدر من حريتنا في العمل مراعاة لسلامة الآخرين وصونا لمصالحهم، وإلا أضررناهم ضررًا فعليًا وعرقلنا سيرهم في نواحي نشاطهم. ما دمنا نريد أن نحيا مع الآخرين فإننا يجب علينا أن نكون مستعدين لقبول قدر معين من التقييد لأعمالنا وسلوكنا. فإن كان لنا على مجتمعنا أن يسمح لنا بحرية التعبير التام عن أفكارنا وإن خالفت آراءه المقبولة وعقائده المعززة، وأن يسمح لنا بحق انتقاد نظمه وقوانينه وممارساته والدعوة إلى تغييرها، فإن لمجتمعنا علينا أن نطيع نظمه وقوانينه وأن نلتزم بممارساته ما دامت مفروضة، وألا نزيد على حق نقدها وتفنيدها داعين إلى تغييرها واستبدال أخرى بها. وعلينا أن نظل هكذا إلى أن ننجح في استمالة عدد كاف من الناس إلى صفنا وإقناعهم برأينا، وإذ ذاك نستطيع أن نغير هذه العادة التي نحمل عليها ونسن بقانون عادة أخرى قد اقتنع الآن مجتمعنا أو كثرة من أفراده بصحتها وفائدتها.

وجودنا في مجتمع يفرض علينا إذن أن نحد سلوكنا العملي بحدود ما يقبله ذاك المجتمع. ولعل من الصحيح أن نقول أنه كلما ازداد المجتمع تقدما فازدادت حياته تعقدا زادت القيود التي يفرضها على أعضائه في سلوكهم العملي.

أما إذا أصررنا على الحرية المطلقة أن نفعل ما نشاء فلنغادر المجتمع البشري ولنبحث عن جزيرة موحشة في البحار أو واحة خاوية في الصحراء نعيش فيها وحدنا ونفعل كل ما يحلو لمزاجنا أن نفعله.

والسر في هذ الفرق بين حرية الفكر وحرية العمل هو أن حرية الفكر لا تهدد سلامة أحد ولا تضر بمصلحته المشروعة ولا تعرقله عن عمله، وإنما أقصى ما تفعله أنها قد تؤلم مشاعر الناس أو تحزن قلوبهم. وهذه جميعا آلام عاطفية وليست أضرارًا عملية وليس فيها في ذاتها إخلال بنظام المجتمع أو عرقلة لنشاطه. فواجب المجتمع أن يتحملها في سبيل المنافع العظيمة التي يجنيها حين يسمح بحرية الفكر.

هنا قد يقول القارىء: ولكن إذا أطلقنا حرية الفكر فليس من الممكن أن يؤدي إحراجها لصدور الناس وإيذاؤها لمشاعرهم إلى الإخلال بالنظام واضطراب حبل الأمن، إذ يبلغ غضب الناس على هذا الذي يعبر عن آراء يكرهونها أن يهاجموه ويعتدوا عليه، وربما يكون هو له عدد من الأنصار يرون رأيه فيدافعون عنه فيشيع الهرج وتقوم الفتنة؟

وهذا كله صحيح، وهو الحجة التي تتذرع بها البيروقراطيات الحكومية لتقييد حرية الفكر. لكنها حجة لا نقبلها، والرد عليها هو أن واجب الحكومات في مثل هذا الظرف ليس أن تتدخل فترغم المفكر على الصمت، بل أن تتدخل فتحميه من إيذاء

الغاضبين وتصون حقه في التعبير عن رأيه غير المحبوب، وأن تفهم الجماهير المحافظة أن مصلحتها النهائية هي أن تتحمل هذا الإيذاء العاطفي حتى تمكن مفكريها من أداء واجبهم الحيوي في تمحيص معتقداتها وقيمها ونفي الخاطىء منها وإدخال التغيير الذي يقتضيه تطور الأمة وانتقالها من مرحلة في الاجتماع إلى مرحلة، وإلا جمدت الأمة وتخلفت عن التطور اللازم فتعرضت بذلك لخطر الانقراض.

وهؤلاء المفكرون الثوريون هم دائمًا - في كل عصر وبين كل أمة - قلة عددية، ومن هنا نفهم حاجتهم البالغة إلى الحماية من غضب المحافظين. ومن هذا نستطيع أن نرسم صورتنا للمجتمع المثالي. فالمجتمع المثالي هو الذي يكون فيه هذا الاتفاق المرعي بين الكثرة والقلة. أما الكثرة فتحترم آراء القلة وتدع لها الحق في التعبير عن أفكارها مهما تخالف المعتقدات الشائعة، وتسمح لها بحرية الانتقاد للأوضاع والعادات والقوانين السائدة مهما تكن عزيزة عليها. وأما القلة فتخضع لقوانين الكثرة ولا تخرج خروجا عمليا عليها مهما تظنها خاطئة أو ضارة مكتفية بالنقد والدعوة إلى التغيير ومنتظرة في صبر ذلك اليوم الذي تنجح فيه في إقناع عدد كاف من أفراد المجتمع يمكنها من إحداث التغيير المطلوب بطريقة مشروعة منظمة يسنها القانون.

ذلك مقياس بسيط تستطيع أن تقيس به كل مجتمع لتحكم حكما صائبا على جدارته بالبقاء وفرصته من التطور والترقي.

لكني أريد أن أنبه إلى أن هذا الاتفاق مكون من شطرين متلازمين ولابد من أن ترعى كل من الكثرة والقلة طرفها منه وإلا أخلت به وأباحت للأخرى الخروج عليه. فسماح الكثرة للقلة بحرية التعبير موقوف على طاعة هذه لقوانين المجتمع ما دامت قائمة وإلا كانت القلة قد تجاوزت حرية التعبير المشروعة وحللت للكثرة معاقبتها. وطاعة القلة لقوانين الكثرة موقوف على سماح هذه لها بحرية التعبير المطلقة حتى تنقد من الأوضاع والمفاهيم والقيم ما لا يعجبها وتقوم بتنفيذه قولا أو كتابة داعية إلى تغييره، وإلا صار مباحا للقلة أن تخرج خروجا عمليا على القوانين القائمة.

هكذا يمكننا أن نحدد الظرف الوحيد الذي يجوز فيه للأفراد أن يتجاوزوا حرية الفكر إلى حرية العمل: وهو حين يجدون حقهم في التعبير عن آرائهم بالقول أو الكتابة مسلوبا، فلا يجدون أمامهم مجالا مفتوحا للتعبير عن استهجانهم لتلك الأوضاع سوى تحديها تحديا فعليا بعصيانها ومخالفتها ومحاولة هدمها بالقوة، أو قل في كلمة واحدة: بالثورة.

وهذا هو تبرير الثورة: إنها الطريقة الوحيدة التي يجدها المفكرون ذوو الضمائر الحية والوعي اليقظ حين يهولهم سوء الأحوال ويرون بثاقب نظرتهم الكارثة التي تسير الأمة إليها ولا يجدون وسيلة أخرى لتنبيهها ودفعها إلى إحداث التغيير الضروري لأنه محرم عليهم أن ينبهوا الأمة ويبصّروها بحقيقة الأحوال ويقنعوها بضرورة التغيير.

إذا كان كلامنا هذا صحيحًا فنستخلص الآن مغزاه لأمتنا العربية في كافة أركانها وأنظمة الحكم فيها، سواء منها ما لا يزال يخضع لأنظمة محافظة، وما قد أعلن اعتناقه لأنظمة ثورية. ولنواجه هذا المغزى بأقصى ما نستطيع من مصارحة.

أما الأقطار الأولى فلا تزال حرية الفكر فيها مقيدة بقيود عظيمة تضيق على المفكرين الخناق، ولايزال هؤلاء المفكرون يتحملون العقاب والإدانة بمختلف التهم، من اتهامهم بأنهم كفرة ملحدون، أو متحللون مفسدون، أو مارقون عن العروبة، إلى آخر ما تحتويه تلك القائمة من ألفاظ الإباحية والشعوبية والعمالة إلخ.

وأما الأقطار التى قامت فيها ثورات تحريرية فإنها هي أيضًا لا تزال بعيدة عن توفير الحرية الفكرية الكاملة لمفكريها في نقد الأوضاع والمفاهيم والقيم الدينية والأخلاقية والوطنية الشائعة بين الجماهير المحافظة. بل الظاهرة العجيبة المحزنة أن هذه الأنظمة الثورية قد تكون أكثر حساسية تجاه التهم الدينية والخلقية والقومية من الأنظمة الرجعية، وكأنها تدفع ضريبة تحررها السياسى والعسكرى والاقتصادى بتضييق زائد على مفكريها في شؤون الفكر الديني والأخلاقي والوطني.

وهذا خطأ بليغ يدرك مداه من تابع مقالاتنا هذه. فلا نجاح يبقى لهذه الأنظمة الثورية أن تشفع تغييرها العملي الذي فرضته بسلطة القانون بتغيير جذري عميق في كافة المفاهيم والقيم المتخلفة من النظام القديم، في ثورة فكرية تتناول بالنقد الحر الطليق جميع

معتقداتنا وآرائنا ومسلماتنا وتقاليدنا وعقدنا. هذا وحده هو الذي سيمكن حكوماتنا الثورية في مختلف أركان وطننا العربي من تحقيق هدفها المنشود في انتشال أمتنا من مخلفات قرون التأخر والانحدار والسعي إلى حياة راقية متحررة كريمة تستعيد لها مكانتها العزيزة وتسترد أرضها المغتصبة وحقوقها المضاعة. وبدون هذه الثورة الفكرية تظل كل إنجازاتها العسكرية والسياسية والاقتصادية والتشريعية معرضة لخطر الردة الذي تهددها به القوى الرجعية، تلك القوى التي سلم ميثاقنا بأنها لا تزال كامنة في أعماق مجتمعنا.

الفصل

السادس

6

نحو ثورة في الفكر الديني

إذا كنا جادِّين في سعينا «نحو ثورة ثقافية عربية شاملة» وجـ
علينا أن نبـدأ بمواجهـة هذه الحقـيقة: إن الـعقبـة الأولى في ه
السبيل هي العـقبة الدينية، وأننا لن نصل إذن إلـى الثورة المنشو
إلا إذا ذلّلنا هذه العقبة وأزحناها عن طريقها.

والسبب في ذلك هو أن الحجة الأولى التي تقام دائمًا ضد ك
فكر جديد هي الحـجة الدينيـة، سواء أكان هذا الفكر في مـسائ
الدين نفـسه، أم كـان في مسـائل الأخلاق، أو السـياسـة ونظ
الحكم، أو الاقـتصـاد ونظم الإنتـاج وتوزيع الثـروة، أو المجتـم
بتـقاليـده وعـاداته وممارساته، أو الـعلم والفلسفـة والفن واللغ
والأدب. فالناس في أقطارنا العربيـة لا يزال الاعتبار الديني يغلب
على كل اعتبار عـندهم. ولاتزال وجهة النظر الأولى التي ينظرو
بها إلى كل رأي جديد يعلن عليهم، أو مذهب جديد يدعون إليه

هي وجهة النظر الدينية. هم لا يسألون: هل هذا الرأي في ذاته صحيح أو خاطىء، وهل هذا المذهب في ذاته نافع أو ضار، بل يسألون أولاً: أهو مطابق للدين أم مخالف له؟

ولما كان الموقف الفكري الغالب عليهم هو الموقف المحافظ الجامد، لهذا تجدهم في أغلب الأحوال يعارضون كل رأي جديد ومذهب جديد باسم الدين. لكن هذا الموقف لا يقتصر على الرجعيين الصريحي الرجعية منهم، بل تجد الكثيرين يقولون بكل إخلاص: إننا نؤمن بضرورة تجديد الفكر، وحق المفكرين في التعبير عن آرائهم الجديدة، لكن بشرط ألا يكون فيها مساس بالدين، أو مخالفة لأحكامه، أو خطر على كيانه، فإن وجد فيها أو خشى منها شيء من هذا، فإن لنا الحق في معارضتها وتحريمها ومنع نشرها، محافظة على ديننا وصونا له من التهدم والزعزعة.

وهم يبررون موقفهم هذا بأن يقولوا: ألسنا نؤمن بأن ديننا صواب وبأنه دين الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه؟ كيف تريدوننا إذن أن نسمح بثورة ثقافية مزعومة تؤدي إلى التشكيك فيه وتبثّ آراء ومذاهب تنافي عقائده وتخالف أحكامه؟

هذا موقفهم، فكيف نواجهه؟ هل نكتفي في معالجته بأن ننفق الجهد والوقت كلما أعلنّا رأيًا جديدًا أو دعونا إلى مذهب جديد في أن نثبت لهم أنه لا يعارض الدين بل هو يوافقه؟ هذا ما اقتصرت عليه محاولاتنا في الإصلاح الديني إلى الآن. ولكنه لم يعد يكفي. لم يعد «الإصلاح» يكفي، ولن يكون ناجعًا إذا كنا نرغب حقًا في تحقيق «ثورة ثقافية شاملة»، وإذا كنا نفهم المعنى الحقيقي الكامل لكلمة «ثورة». بل لا مناص لنا من أن نواجه المسألة الشائكة مواجهة أساسية، لكي ندخل تغييرًا جذريًا على فهم الناس لماهية الدين نفسه، وندخل قلبًا تامًا على فهمهم لدوره في المجتمع الإنساني، حتى نقنعهم بألا يتجاوزوا به النطاق المشروع الذي ينبغي أن يقتصر سلطانه عليه. حينذاك لن يكون همهم الأول أن يسألوا: أهذا الرأي أو المذهب مطابق للدين أم غير مطابق، بل سيكون همهم أن يبحثوا في الرأي أو المذهب ذاته ليستكشفوا أهو في حد ذاته صحيح وصالح أم هو خاطىء وطالح. أو قل بعبارة أخرى إنهم حينذاك سيجتازون المرحلة الدينية الضيقة في التفكير إلى المرحلة العلمانية الواسعة في كل شئونهم الدنيوية.

ماذا أعني بـهذا؟ هل أعني أن يتجـه مثـقفونا الـثوريون إلى العمل على اقتـلاع العقيدة الدينيـة من قلوب الناس؟ وماذا عنيت بإزاحة العقبة الدينية عن طريق ثورتنا الثقافية الشاملة المنشودة؟ هل عنيت الحملة على الدين نفسـه ومحاولة تحرير الناس من سطوته؟ ليس هدفي الآن أن أبسط رأيي الـشخـصي في العـقيـدة الدينيـة وصحتها أو فسادها وحاجة الإنسـان إليها أو استطاعته أن يستغني عنها، إنما الذي أحاوله في مـقالتي الراهنة هو أن أصل إلى موقف يتفق على سـداده ونفعه المؤمن وغـير المؤمن. فأقـول: إن موقف المعاداة للدين نفـسه ومحـاولة إلغائه هو ما اتخـذه بعض المحررين وأنفقوا جهودهم فيه في مختلف الثورات التحريرية، وبخاصة في الثورتين العظميين اللتين عـرفهما تاريخ الإنسانية، الثـورة الفرنسية فى آخر القـرن الثامن عشـر، والثورة الشـيوعيـة في أوائل القرن العشرين. فمنيت محاولاتهم بالإخـفاق الكبير، ولم تجرّ على كلتا الثورتين إلا أضرارًا من العرقلة والانتكاس مـا كان أغناهما عنها. ذلك أن أولئك المحررين وقعوا في خطأين جسيمين.

أول الخطأين أنهم لم يقـدروا تقديرًا تامًا مـدى سيطرة الدين على عقول المؤمنين به، وهم كثـرة الناس. وأن هذه الكثرة الغالبة إلى الآن ليست مستعدة للتنازل عن معتقداتها الدينية مهما يقم لها الدليل والبـرهـان على أن هذا التنازل يكون فـي مـصلحـتـهـا، مصـلحتـها الفكرية والمادية مـعًا. فـهي تفضل الاحـتفـاظ بتلك المعتقدات مهما تسبب لها من أضرار في أحوالها المعنوية ومصالحها

المعاشية. بل هي تظن أن تحمل تلك الأضرار في سبيل الاحتفاظ بما تعتقده عن الدين هو سلوك رفيع وتضحية نبيلة تبذلها بطواعية تامة ونفس راضية.

وثاني الخطأين أنهم لم ينتبهوا إلى أن العيب ربما لا يكون في الدين نفسه، بل قد يكون في إساءة فهمه وإساءة استعماله. ومنهم الآن من قادهم تفكيرهم المستأنف وبحثهم الموضوعي إلى أن الأديان الكبرى كانت في بدايتها حركات تحرير عظيمة، تحرير فكري وتحرير معاشي في آن معًا. وأنها إنما صارت أداة جمود وتحجّر وأداة ابتزاز وسلب حين زالت عنها فورتها الثورية الأولى واستولت عليها الطبقات الحاكمة والأثيرة فحولتها إلى وسيلة لاستبقاء الامتيازات الموروثة وعرقلة حركات التجديد في شئون الفكر والتغيير في أوضاع المجتمع. هذه هي الوجهة التي يتخذها الآن عدد متزايد من المفكرين الماركسيين أنفسهم. كما شهدنا في بلادنا حديثا حين استمعنا إلى محاضرات المفكرين الكبيرين غارودي وورودنسون، على ما بينهما من اختلاف في تفاصيل الفكر الماركسي الذي يؤمن كل منهما به. فرأينا إلى أي مدى يحاول هذان المفكران الإقبال على ظاهرة التدين إقبالاً جديدًا وعقد المصالحة معها في سبيل تحقيق ما تنشده الإنسانية من تجديد الفكر وتغيير الأوضاع وإقرار السلام العالمي وإسعاد أبناء البشرية في حياتهم الدنيوية.

الحملة على الدين نفسه ليست إذن سوى محاولة كيخوتية

مبددة للجهود. هذه هي الحقيقة التي ينبغي أن ندركها جميعا، مهما يكن رأينا الخاص في صحة الدين أو خطئه. فلنوجه جهودنا إلى محاولة أرشد وأنفع: كيف نقنع الناس بألا يتخذوا من الدين حجر عثرة يقيمونه أمام كل رأي جديد ومذهب جديد، وكيف - في تحقيق هذا الهدف نتجاوز الإصلاح الجزئي المبعثر الذي انحصرت فيه جهودناحتى الآن، فننتقل إلى تغيير فهم الناس لماهية الدين ورسالته في الحياة الإنسانية؟ كيف نروج بينهم تلك النظرة العلمانية التي ذكرناها؟ هذه هي المشكلة التي أعالجها في مقالتي هذه، قاصرا محاولتي على دين الإسلام، لأنه هو الدين الذي ربما يحقّ لي أن أتحدّث عنه بقدر من المعرفة، ولأنه دين الكثرة في أقطارنا العربية، ولسبب ثالث لا مناص من التسليم به، وهو أنه من بين الأديان السماوية الثلاثة الباقية هو الذي لايزال معتنقوه يكثرون من استعماله أداة لمحاربة التجديد الفكري والتغيير المادي.

والشيء العجيب في هذا الصدد، هو أن الإسلام باعتراف الكثيرين ممن يدرسونه الآن من المفكرين غير المسلمين، كان في بدئه أعظم الحركات التحريرية التي شهدها تاريخ الإنسانية، وأن محاولته التحريرية لم تقتصر على جانب الروح والفكر، بل تعدتها إلى جانب المادة والمعاش الدنيوي. بل إن منهم من يصف حركة الإسلام التحررية بـ«الثورية» و«العصرية». وأمامي الآن نص بحث ألقاه في جامعة هارفارد بأمريكا، أحد كبار أساتذة علم

الاجتماع الأمـريكيين، وهو الأستاذ روبرت بللا[1]، يقرر فيه أن تعاليم القـرآن في هذا المضمار كـانت «عالمية، تقدمـية، بل ثورية أيضًا» ويقرر أن ما منيت به هذه التعاليم من الإخفاق لم يكن سببه أنها كانت في ذاتهـا خاطئة، أو جامدة كـما اتهمها كـثيرون، بل على العكس تمامًا، كان إخـفاقها أنها كانت «آخر أكـثر (عصرية) من أن تنجح» في ذلك الزمان القديم.

إذا فكرنا في هذه الظاهرة الغريبة، وسـألنا كيف تحولت دعوة كانت في مبدأها ثورية تقدميـة عصرية، إلى أداة حَجْرٍ على الفكر وتجميد للمجـتمع، هدانا تفكيرنا إلى علتين لم تكونا في الإسلام الأول، بل ظهرت كلتاهما في عصور انحدار الحضارة الإسلامية، ثم رسـختـا وتوطدتا حتى خـيل للناس أنهـما من أصـول الدين الإسلامي. إحداهما بروز طبقة تحتكر تفسير الدين، وتدّعي أن لها وحدها حق التحـدث باسمه وإصدار الحكم فيمـا يوافقه من الآراء والمذاهب وما لا يوافقه، أي أنها طبقـة كهنوتية وإن لم تتسمَّ بهذا الاسم صراحة. وثانيتهما اعتقاد تلك الطبقة أن ما ورد في المصادر الدينيـة السابقة من تـشريعات وأجـوبة وحلول هي تعاليـم ملزمة يُفرض اتباعها ولا يجوز تعديلها أو تغييرها في كل الأمور جميعًا، سواء ما يختص منها بأمور العقيدة وما يتطرق إلى أمور المعاش.

(1) Professor Robert N. Bellah: "Islamic Traditon and the Problems Colloquimon Tradition and Change in the Middle East, Center for Middle Eastern Studies, Harvard Vniversity, January of Change", 16, 1968.

قلت إننا لكي نحقق الثورة الثقافية المنشودة لابد لنا من أن ندخل تغييرًا جذريًا على فهم الناس لماهية الدين ودوره ومدى سلطانه المشروع. والآن أضيف أننا لن ننجح في هذا إلا إذا ناقشنا العلتين وأثبتنا إلى أي حد هما دخيلتان طارئتان على الإسلام. لكن قبل أن نحاول هذا النقاش يجمل بنا أن نستمع إلى حجة خصوم الدين، وأن نستمع إليها بكل جد واعتناء، فلعل هذا الاستماع يرشدنا إلى أخطاء ارتكبها فعلاً أتباع الدين، فكانت هي السبب في نفور خصومه عنه ورفضهم له، ومن هنا ربما يتسنى لنا أن نستكشف كيف نصحح هذه الأخطاء، الأمر الذي قد يمكننا من أن نعقد الحلف المرجو بين المؤمنين وغير المؤمنين. فماذا يقول هؤلاء الخصوم؟

يقولون: إن الدين بطبيعته حجر عثرة في سبيل التقدم الإنساني. وإن هذا ينطبق بنوع خاص على الأديان التي تسمي نفسها «الأديان السماوية»، وهذا ناشىء في أساسه من محض اعتقاد كل منها أنه منزّل من عند الله، فهو كلمة الحق النهائية التي لا تحتمل تبديلاً ولا تقبل جدلاً. لكن الذي ضاعف الخطب هو أن كلا منها نشأت فيه طبقة كهنوتية ادعت لنفسها الانفراد بتمثيل الدين والتحدث باسمه وادعت أن الدين الذي تمثله هو المصدر الوحيد للأحكام، لأن الذات الإلهية هي المنبع الوحيد للشرع أو القانون، فالله هو المشرع الوحيد. وكان هذا مقدمة لادعائها أنها هي وحدها التي يجب أن يوكل إليها الحكم في كل الأمور، دينيُّها

ودنيويّهـا. واعتقدت أن ما لديهـا من نصوص دينية يشـمل جماع العلم ويتـضمن الإجـابة على كل سؤال ويقـدم الحل الناجع لكل مشكلات الحياة ما ظهر منها وما سـيظهر في مستقبل الزمان. هي إذن تزعم أن لديها نظامًا تامًا كامـلاً مبرَّأ من كل نقص، نهائيًا لا يقبل تغيـيرًا ولا يحتاج إلى إضـافة ولا يجيز مخـالفة. لكن هذا الادعاء يحمل الضرر كل الضرر لفكر الإنسان ومـعاشه معًا. فمن الناحية الفكرية ليـس هو إلا إلغاء للعقل البشري وشـلا له وتثبيطًا له عن أن يفكر في مـسائله ومـشكلاته وأن يجتـهد في تفـهمـها وعلاجها. فما فائدة العـقل وما لزومه إن كان رجال الدين يدعون أن لكل سؤال جوابًا قد نزل من السمـاء ولكل معضل حلاً جاهزًا قد تضمنته الكتب الدينية فليس علينا إلا أن نفتش فـيها لنستخرجه من بطونها؟

وأما من الناحيـة المعاشية فيقـولون: إننا لا نستطيع أن نصدق أن من الممكن أن يأتي مذهب واحـد في عصر محـدد من عصور الإنسانية فيضع نظامًا كاملاً نهـائيًا يمكن تطبيقه على كل العصور. ومن المستحيل علينا أن نصدق أن مـذهبًا يظهر في عصر معين في بيئة معينة يستطيع أن يتنبـأ بالمشكلات الحيوية التي ستظهر في كل العصـور المستقبليـة في مختلف أقطار الأرض وبيـئاتها فيـضع لها الحلول المسبقة الناجعة.

ثم يقـولون: إن مشـكلات الإنسانيـة ومـسائلهـا وحـاجاتهـا وأوضاعها دائمة التبـدل مستمرة التغير بتتابع العـصور وتعدد البيئات

وتطور أحوالها المادية والثقافية، وإن نظامًا كان يصلح لإحداها يستحيل أن يصلح نفس الصلاحية لسائرها. فمحاولة الدين في حقيقتها هي محاولة لوقف عجلة التاريخ وشل المجتمع وتحجيره حتى يبقى في قالب جامد ثابت تنطبق عليه حلول الدين وأجوبته التي ربما كانت جائزة في عصر واحد من عصور البشرية[1]. إن الدين بطبيعته شيء جامد راكد (استاتيك) وهو لهذا مناقض لسير الحياة الإنسانية التي نعلم أنها دائمة التبدل والتطور. وإن الدين بطبيعته قتل للعقل البشري الدائم التوثب والاتساع النازع إلى مواصلة التقدم والنماء. ودليل هذا أن رجال الدين يعارضون دائمًا كل تجديد في الفكر والمجتمع ويسعون في محاربته ويسمونه بدعة. لكن محاولتهم مستحيلة مناقضة لسنة الحياة المستمرة التغير، ولو نجحوا فيها لما فعلوا أكثر من تجميد المجتمع في حالة راكدة عفنة تنتهي إلى الانقراض المحتوم، لأن المجتمع كجدول الماء إن وقف تعفَّن.

(1) من المحزن أن كثيرين من كتابنا الدينيين يثبتون بكتاباتهم أن هذا بالضبط هو فهمهم لرسالة الدين. وإليك مثالاً. لما قال الدكتور طه حسين في معرض الدفاع عن الإسلام في المؤتمر الثقافي الإسلامي المسيحي الذي عقد في البندقية في سبتمبر 1955: «إن أهم خصائص قوانين القرآن هي مرونة أحكامها بحيث تتلاءم مع الأوضاع ملاءمة عملية سواء كان ذلك من الناحية الأخلاقية للفرد أو الناحية الاجتماعية والسياسية والظروف التاريخية»، كتب أحدهم في الرد عليه يقول: «إن القرآن لا يلائم الأوضاع وإنما يعرضها على الوضع الذي لا يرضى به بديلاً ثم يشذبها ويهذبها حتى تسلس له وتنسجم معه». (جريدة «السودان الجديدة»، الخرطوم، 15-11-1955) ما هذا «التشذيب والتهذيب» الذي يريده الكاتب في حقيقته؟ أليس هو ما وصفناه من محاولة لتجميد أوضاع المجتمع ووقف تغيرها؟

فإذا كـان الدين هكذا شلاً للعقـل وتحجيـرًا للفكر وتجمـيدًا للمجتمع وعرقلة للتقدم، فما حاجة الإنسانية إليه وما فائدتها منه؟ أليس خيرًا لها ألف مرة أن تتخلص منه وتنبذه وراء ظهرها لتمضي قدما في إنضاج فكرها وتصحيح أوضاعها وإسعاد معاشها؟

* * *

هذا ما يقوله خصوم الدين. فما رأينا فيه؟

سيبادر كثيرون من القراء بأن يقولوا: هذا إن انطبق على أديان أخرى أقامت طبقـة كهونتية رسميـة، فهو لا ينطبق على الإسلام الذي لم يقم مثل هذه الطبقة ولم يعترف بها.

وقولهم هذا حق لا شـبهة فيـه، لكن الذي يعنينا الآن هو ما حدث فـعلاً وفي واقع الأمر. حـقا: إن للإسـلام هذه الميزة التي اعترف بروعتها عدد من غير المؤمنين به، وحسده عليها كثيرون من مـعـتنقي الأديان الأخـرى، وهي أنه ديـن بلا كـهنوت. وأنه لم يؤسس طبقة خاصة من البشـر يجعلهم حفظة الدين والقومة عليه والمحتكريـن لحق تمثيله وتفـسيره وتطبـيقـه، فهم رجـال «دينيون» وسائر الناس رجال «مدنيون».

ولكن مـاذا حدث؟ وإلاَم صرنا؟ ألم تـنشأ بيننا فـعلاً فـئة من الناس تدعى لنفسها هذا الحفظ والقـيام والاحتكار والتمثيل؟ بلى[1]

(1) إليك مثالاً قد تكون به كـفاية التدليل. لما نشر الشيخ عبد الحـميد بخيت رأيه في فريضة الصيام وحكمتها وعلى مـن يقـع التكليف بها، نشرت «جبهة =

وهى تسمى نفسها في كثير من الأحيان «رجال الدين»، أو تسمح للكتاب بأن يسموها هكذا دون أن تعترض أو تحتج على هذه التسمية، برغم ما كتب في إثبات أنها تسمية دخيلة على الإسلام. ولديَّ من هذا الصنف نصوص كثيرة قصصتها من مختلف الصحف والمجلات العربية. ثم إنها تلتزم زيا لا ترتدي غيره تسميه أيضًا «الزي الديني»[1]. مقلدة في ذلك كهنة سائر الأديان تقليدًا تامًا.

= علماء الأزهر» بيانًا بدأته بقولها: «إن الإسلام هو شرعة الله تعالى التي أنزلها على محمد ﷺ.. وأقام علماء الإسلام في كل عصر حراسا عليه مبلغين له يحافظون على أحكامه وينقلونها لمن بعدهم ويذودون عنها تحريف المحرفين وإنكار المنكرين. وقد شاء الله أن يكون الأزهر حارسًا أمينًا يحافظ على شريعة الإسلام ويبلغها ويذود عنها فكان لزامًا عليه أن يدافع عن أحكامه، وأن يرد عنها تحريف المحرفين وابتداع المبتدعين». (جريدة الأهرام، 5-6-1955). ما الفرق بين هذه الدعاوي وبين دعاوي البابا والفاتيكان؟

(1) العجيب أن هذا «الزي الديني» كان أصله مدنيا بحتا، وليس كرداء الكهنوت في الأديان الأخرى. لكن تمسك علمائنا به، مع انصراف سائر الفئات عنه انصرافًا متزايدًا - بما فيهم شباب الأزهر المتحرر نفسه - هو الذي أعطاه تلك المسحة الدينية المزعومة، التي صار لها أثر كبير في إشعار نفوس العامة بالرهبة تجاه لابسيه. ونحن نرى في بعض مناسباتنا العامة واحتفالاتنا الرسمية، لابسيه من علمائنا يقفون جنبا إلى جنب مع كهنة الأديان الأخرى في أرديتهم الدينية، وكأنهم نظراؤهم في تمثيل الدين! لا جرم أن قال الشيخ بخيت - فكان قوله هذا مما أغضبهم - «إنني لا اعترف بهذه العمامة أو الجبة أو القفطان كزي مميز لرجال الدين، فإن هذا كهنوتية تفرض سلطة دينية لكل من يرتدي هذه الثياب.. والإسلام يجرم هذا ولا يأذن به إطلاقًا والرسول كان يسير عاري الرأس يرتدي جلبابًا بسيطًا وجاكتة أكثر بساطة، ولم يؤثر عنه أنه ارتدى عمامة أو غطاء للرأس إلا في حالات نادرة وللضرورة الملحة. اتقاء لشمس أو تجنبًا لمطر». أنقل هذا عن جريدة «الرأي العام»، الخرطوم 23-6-1955 .

والمهم في هذا كله أنها ما أن برزت إلى الوجود - في عصور الانحلال والرجعية التي أعقبت انهيار الحضارة العباسية - حتى ادعت لنفسها حق تحديد الإيمان والكفر والزيغ، وحق الحكم على كل رأي جديد، ونصبت من نفسها عدوا لحرية التعبير وحرية النقاش، كما ادعت لنفسها حق الحكم على كل مذهب من مذاهب السياسة والاقتصاد والاجتماع، تقرر أيها يقبله الإسلام وأيها يرفضه. وكم ذاق منها أحرار الفكر ودعاة التغيير ألوان العداء والاضطهاد! تتهمهم في دينهم وتدعو إلى تحريم كتبهم وكبت مقالاتهم، وتحرض عليهم السلطات التنفيذية لتنتهي بهم إلى الإقالة والسجن. أي أنها جعلت من نفسها محاكم تفتيش كتلك التي وجدت في أوروبا في القرون الوسطى. والأمثلة كثيرة متنوعة في ماضينا القريب ووقتنا الراهن. ولا شك أن القراء يذكرون عددًا منها.

هذا موضوع كنت تناولته في سلسلة مقالات تحت عنوان «لا كهنوت في الإسلام» نشرت في إحدى صحف السودان[1]. وعددت الأمثلة مما حدث لطه حسين وعلي عبدالرازق إلى ما حدث لخالد محمد خالد ومحمد أحمد خلف الله. فرد عليَّ أحد خريجي الأزهر يعترض على حملتي على رجال الدين - تأمل جيدًا في تسميته إياهم «رجال الدين» - ويدافع عن حقهم في تحريم الكتب التي لا تروقهم بأن يقول: إنهم لا يصادرون الكتب،

(1) ثماني مقالات، جريدة «الرأي العام» الخرطوم، فبراير ومارس وابريل 1951.

بل كل ما يفعلون هو أن يبدوا رأيهم في موافقتها للدين أو مخالفتها له باعتبارهم متخصصين فيه. ويسألني: ألا أريد أن يوجد فريق من الناس يتخصصون في دراسة الدين وهو عبء ثقيل شديد الوطأة فلابد من أن يتخصص قوم في دراساته؟

وقد يحب القارىء أن يعرف إجابتي على هذا السؤال. قلت: «ما كنت أظنه في حاجة إلى هذا السؤال. فالجواب الواضح الذي لا ثاني له هو: بلى، لابد أن يتخصص نفر من أمثال هذه الدراسات ليوفّوها حقها. وليس في مقالاتي كلها ما ينبىء بعكسه. ولكن هذا ليس موضوع الخلاف. بل موضوع الخلاف هو: هل نسمح لهؤلاء المتخصصين أن يتخذوا من تخصصهم هذا دعامة يبنون عليها قداسة كاذبة وروحانية لا أصل لها وعصمة من الخطأ تدفعهم إلى رفض المناقشة وتحريم نشر الكتب ورمي كل من يخالفهم في أي رأي من آرائهم بالزيغ والكفر والإلحاد؟ إن سمحنا لهم بهذه الدعاوي فإنهم لا يعودون مجرد «علماء»، بل يصيرون طبقة كهنوتية بالمعنى الكامل لهذه التسمية.

أما تبريره لما تفعله مشيخة الأزهر في تحريم طبع الكتب ومصادرة نشرها، فرددت عليه قائلاً: «أول ما أقوله ردًا على هذا الكلام العجيب هو أنه حتى لو كان صحيحًا لما أخلى المشيخة من مسئوليتها في كبح الفكر وتكميم الأفواه. فعذرها هو بعينه العذر الذي قدمته ولا تزال تقدمه الكنيسة الكاثوليكية الرومانية عن نصيبها في محاكم التفتيش.

«فهذه الكنيسة تقول: نحن لم نأمر أبدًا بالصلب والحرق والتعذيب، بل كل ما فعلناه هو أننا قررنا بعد مناقشة الزائغ أنه قد زاغ عن الدين السوي وخرج عن طاعة الكنيسة فلا تستطيع الكنيسة أن تحميه. ثم أسلمناه إلى يد القانون المدني ليفعل به ما شاء ولم نوصِ بصلب ولا حرق.

«وكلامها هذا صحيح من الناحية الحرفية. ولكن هل يرى الأستاذ (. . .) أنه يخليها من مسؤولية تلك الجرائم الوحشية الشنعاء؟ بل لا تزال عليها التبعة الأولى والتبعة العظمى.

«وثاني ما أقوله هو أن كلامه ليس صحيحًا. ليس صحيحًا أن المشيخة تكتفي بإبداء الرأي. بل هي تطالب بالمصادرة مطالبة صريحة. ثم لا تكتفي بالمطالبة حتى تتبع الكتاب إلى أن تتم لها مصادرته. ثم لا تكتفى بهذا كله - وآسفا - حتى تتعقب المؤلف بأصناف التشهير والقذف والاضطهاد واستثارة العامة الجهلاء وتحريض الحكام والنواب على رفته أو سجنه. وتأريخ مصر الحديث يغص باضطهادهم هذا.

وحجتي الثالثة هي هذه: لا نستطيع أن نقبل حق المشيخة في المصادرة أو المطالبة بالمصادرة إلا إذا سلمنا لها بأنها في كل رأي تعطيه مصيبة لا تخطيء، فكل كتاب ترى أنه خارج على الدين، فهو لابدّ أن يكون خارجًا على الدين. فهل نسلم لها بهذا الادعاء؟

«دعني أضع هذا في سؤال صريح: هل تدعي مشيخة الأزهر لنفسها من العصمة واستحالة الوقوع في الخطأ ما يدعيه البابا في مسائل العقيدة؟ إن كان هذا فلها أن تفرض رأيها وأن تصادر الكتاب، أي تحرم على المسلمين قراءته ومناقشته.

«أما إن كان رأيها اجتهادًا بشريا عرضة للخطأ، وإن كان علمها لا يزيد على علم البشر المتخصصين في الدراسة الذين لا يدعون وحيًا من الله ولا عصمة، فليس لها الحق أبدًا في المصادرة. فقد يكون رأيها خاطئًا ويكون الرأي الذين تصادره هو الصحيح.. وقد تكون هي التي شطّت عن الدين أو انحرفت عن بعض عقائده أو أحكامه، وصاحب الكتاب يريد أن يردها إلى طريقه القويمة وأصله الصائب.

«وهل سمعت قط بنقابة أطباء أو نقابة مهندسين تحرم طبع كتاب لأنه في نظرها خاطىء؟ بل هي تكتفي بالحجة والتنفيذ. فمن أدراها لعلها هي المخطئة. وهذا هو ما اتضح مرارًا في تاريخ العلم، وهذا هو ما اتضح مرارًا في تاريخ الدين نفسه.

«كم مرة كفرت المشيخة آراء واضطهدت مفكرين اتضح فيما بعد أنهم كانوا على صواب وأن العلماء الذين كفّروهم كانوا هم المخطئين. أجل! لقد كفروا السيد جمال الدين الأفغاني. وكفروا تلميذه الأستاذ الإمام ورموه بالزيغ بل بالإلحاد. وكفروا المراغي وحاربوه طويلا. ولا تزال حربهم العوان على الشيخ مصطفى

عبدالرازق حربا لم يلتزموا فيها حقا ولا أدبًا ولا تعففًا، حتى يقال أنه مات غما وحسرة[1].

إن كان صحيحًا ما يعترف به الأستاذ (. . .) من أن رأى المشيخة يزيد على رأي الدارس المتخصص، فهذا لا يعطيها إلا حق المناقشة والتفنيد بالحجة والمنطق. فيجب إذن أن تترك الكتاب يُنشر ويُقرأ حتى تعطيه المجال الكافي للدراسة والتمحيص ولا تقتله في مهده. وكونها متخصصة في دراسة الدين يكسب رأيها بلا شك وجاهته ووزنه ويستوجب مناقشته بعناية، لكنه لا يعطيه «عصمة». فالبشر جميعًا فيما عدا الأنبياء - وفيما عدا البابوات في الدين الكاثوليكي حين يقررون قرارًا رسميًا في مسألة من مسائل العقيدة

(1) يقال أنه في آخر اجتماع له معهم. انهال عليه بعضهم ضربا بالأحذية، فرجع إلى بيته ولم تمض بضعة أيام حتى مات. وقد أشرت في المقالات المذكورة إلى الأسلوب البذيء الذي يستعمله بعضهم في مجادلة الآراء التي لا تروقهم، كأنهم يظنون أن ما ادعوه لأنفسهم من حماية الدين وحراسته يحل لهم هجر القول، غير مدركين أن الدين الذي يدافع عنه بالسباب لا يستفيد فتيلا بل يتلطخ بالأقذار. لكني لم أعط أمثلة على هذا الأسلوب القبيح، وأكتفي هنا بمثال واحد. لما نشر الأستاذ خالد محمد خالد في جريدة «الجمهورية» خطاباته المفتوحة إلى شيخ الأزهر - ولا حاجة بي إلى أن أقول إنها كانت غاية في الأدب والتعفف - كتب واعظ ديني يرد عليه في مجلة «نور الإسلام» (عدد رجب 1373) فقال: «ولقد سبقك كثيرون أرادوا أن ينالوا من الأزهر ومن الإسلام فباءوا بالفشل ومصّوا بظر أمهاتهم». هذا هو أسلوب بعض حماة الدين وأصحاب الفضيلة في مناقشة الآراء التي لا تعجبهم! لاحظ أن مستعمل هذا الأسلوب أحد الوعاظ الدينيين الرسميين للدولة يكتب في المجلة الرسمية للوعظ والإرشاد، المجلة التي تسمى «نور الإسلام».

- معرّضون للخطأ. وحتى أعلى المتخصصين كعبا فيما تخصصوا بدراسته قد يخطئون ويعترفون بخطأهم.

واضح أن مشيخة الأزهر لا تستطيع أن تدعي لنفسها عصمة نبوية. فهل تدعي لنفسها عصمة بابوية؟

«ولكن مشيختنا قد سحبت من الشيخ علي عبد الرازق علميته وطردته من جماعتها ثم عادت فردت إليه حقه المغصوب. فماذا كان معنى هذا[1] إن لم يكن اعترافا بالخطأ؟».

(1) يؤيد هذه الحقيقة أنه في كل مرة التجأ فيها صاحب الفكر الجديد إلى القضاء يشكو ما أوقع على فكره من المصادرة أو على شخص من العقاب، أصدر قضاؤنا العادل النزيه حكمه برفع المصادرة وإلغاء العقاب. وقصة كتاب «من هنا نبدأ» معروفة وقد سجلها الكتاب نفسه في طبعاته التي صدرت بعد أن ألغى القضاء أمر المصادرة. ولكن نثبت هنا ما حدث للشيخ عبد الحميد بخيت، المدرس في كلية أصول الدين. كان قد نشر في جريدة «الأخبار» عدد 9-5-1955 مقالة قال فيها إن فرض الصيام مشروط على الطاقة بعدم مشقّة وإرهاق وعدم تعويق عن أداء العمل الواجب أداؤه. وحمل على النفاق السائد في التظاهر بالصيام مع الاضطرار إلى الافطار، وفضل على هذا النفاق أن يجاهر هؤلاء المضطرون بالإفطار مع تقديم الفدية المفروضة على أمثالهم بالتصدق عن كل يوم يفطرونه بإطعام مسكين أو قيمته. ولا شك أن المقالة احتوت على بعض العبارات الحادة، لكن جوهرها لا يخرج عما قدمناه، وتلك العبارات الحادة نفسها لا نظن منصفا ينعم النظر فيها إلا يوقن بأنها صدرت عن حمية دينية تمقت النفاق لا عن استخفاف بالدين ومحاولة لهدمه. فماذا فعل علماء الأزهر؟ قامت قيامتهم عليه وأصدروا البيانات والاحتجاجات مطالبين بـ«أخذه بذنبه»، الضرب على يده، للتعجيل بتأديبه تأديبًا رادعًا، إلخ.. وأهالوا عليه التهم: «زلزلة عقائد العامة، إذكاء الفتنة بين المسلمين، الكفر والارتداد، الفسق، والإلحاد، الخروج على الإسلام وأحكامه =

ثم مضيت في تعداد الأمثلة. والمقالات المذكورة تحتوي

= والتهجم على تعاليمه، الأفكار الهدامة، تضليل الناس، الدعوة إلى التحلل، التمويهات الفاسدة، الطرق الضالة، العبث والمروق، بيع نفسه لأعداء الشريعة لإرادة الشهرة وذيوع الاسم عن طريق الإلحاد والزندقة والإباحية باسم الحرية والتجديد، إلخ. . (انظر جريدة الأهرام أعداد 11-5 و 2-6 و 5-6 و 5-7 سنة 1955).

واجتمعت هيئة التأديب العليا بالأزهر فعقدت مجلسا تأديبيا حكم عليه بعقوبة التنزيل من وظيفته بإقصائه عن وظائف التدريس وما يتعلق بها ونقله إلى وظيفة كتابية. وقال المجلس في حكمه إن الشيخ بخيت كان يستحق أقصى عقوبة وهي الفصل ولكنه عامله بالرحمة لأنه نشر في جريدة «الأخبار» بتاريخ 13-6-1955 ، يعلن أن المقال الذي أثار الضجة ليس فيه سوى بعض كلمات وجمل ربما كانت من ثورة القلم. (وهي في نظري ثورة على النفاق الديني لا على السلوك الديني الصحيح).

فرفع الشيخ بخيت ضد الجامع الأزهر قضيتين مطالبا بوقف تنفيذ القرار الصادر من مجلس التأديب بوقفه من وظيفة التدريس ونقله إلى وظيفة أخرى من غير وظائف التدريس وما يتصل بها، وبوقف تنفيذ القرار الصادر بنقله كاتبًا بمعهد دمنهور الابتدائي.

فحكمت محكمة الإداري بتاريخ 17-11-1955 أولاً برفض الدفع الذي قدمه الجامع الأزهر بأنها لا يجوز لها وقف التنفيذ وقررت أنها مختصة بالنظر في القضية لأن القرار الذي صدر ضد الشيخ بخيت من القرارات التي تمسّ السمعة أو الاعتبار أو العقيدة أو الحرية وهذه داخلة في اختصاصها. وحكمت ثانيًا بوقف قرار نقله لأن القرار المذكور حكم عليه بالانحراف وهذا مما يمس سمعته الدينية.

أي أن المحكمة المذكورة، برغم كل ما قاله العلماء في بياناتهم، وبرغم قرار مجلس التأديب الأزهري، حكمت بأنه ليس في مقالة الشيخ بخيت ما يبرر المساس بسمعته الدينية وما يبرر الحكم عليه بالانحراف، هذا حكمها العادل على كل الاتهامات الفظيعة التي صبها عليه علماؤنا أصحاب الفضيلة وحماة الدين.

بالإضافة إلى هذا الموضوع موضوع «الحلف الأثيم» الذي كان قائمًا بين جماعة كبار العلماء وبين حكامنا الظالمين الجشعين، وكيف تمدهم الجماعة بالنصوص والفتاوى التي تبرر لهم المضي في استبدادهم وعسفهم وفي احتكارهم للثروة وابتزازهم لخيرات الشعب.

* * *

تلك مقالات كتبت منذ تسعة عشر عامًا. فهل تغيرت الأمور منذ ذاك تغيرًا كثيرًا، أو تغيرًا أساسيًا؟

حقا إن حكومة الثورة في مصر قد استطاعت أن تنزع منهم سلاح استعمال الدين في تأييد الإقطاع والرأسمالية والابتزاز والاحتكار. وأن تحملهم على المسايرة لخطوطها الرئيسية السياسية والاقتصادية. فصرنا نسمع الآن منهم عن «الاشتراكية» وموافقتها للدين حديثًا نرجو أن يكونوا فيه مخلصين. لكن في الأقطار العربية التي لاتزال تخضع لحكومات رجعية هم لا يزالون يستعملون سلطان الدين في سند الرجعية السياسية والاقتصادية. ثم إنهم في كل الأقطار العربية جميعًا، سواء منها ما ظل تحت الحكم الرجعي وما صار إلى حكم ثوري، لايزالون يقومون بالدور نفسه في تعزيز الرجعية الفكرية، ومحاربة الفكر الجديد، ومعارضة دعوات التغيير الاجتماعي، أي أنهم لا يزالون يتخذون الدين وسيلة للتجميد والتحجير لا للتجديد والتغيير.

فالأعوام القليلة الماضية شهدت معارضتهم ومصادرتهم لعدد من الكتب التي تعرض آراء تخالف الآراء الرائجة في بعض مسائل الدين، مثل ترتيب السور في المصحف، وطرق قراءة القرآن، والقصص فيه. وكتب أخرى لا تتناول مسائل دينية مباشرة، لكنها تحتوي آراء تقدمية عدّوها مخالفة للدين. ولا يزال الخوف من غضبهم وهجومهم مهيمنا على عقول رؤساء تحرير الصحف، يدفعهم إلى الاعتذار عن عدم نشر شتى البحوث والمقالات. بل نحن إذا تأملنا واقع الحال في مصر مثلاً، وجدنا أن سطوة «رجال الدين» في كبت الفكر الجديد ومصادرته قد زادت عما كانت في النصف الأول من هذا القرن.

هذه هي الحقيقة الغريبة المحزنة التي لابد من مواجهتها والاعتراف بها. وإن مراجعة سريعة لكتب المازني والعقاد وطه حسين التي كتبت في العشرينات والثلاثينات من هذا القرن كفيلة بأن تذكر القارىء بعدد من الآراء الجريئة التي لا يستطيع الآن كتّابنا أن ينشروا ما يماثلها. وكأن حكومتنا الثورية، مقابل نجاحها في حمل «رجال الدين» في مصر على مسايرة خطها السياسي والاقتصادي الرئيسي، قد دفعت ضريبة باهظة في احترام آرائهم في سائر شئون الفكر والمجتمع، فهي تشعر بحساسية زائدة نحو كل مسألة قد تثير جدلا دينيا من قريب أو بعيد. وهذه مسألة سأعود إليها في ختام مقالتي، معطيًا مثلاً يقطع كل شك.

أما وقد ناقشنا ما يدعيه رجال الدين أو علماؤه من حق الحظر على الآراء التي لا تروقهم، فلننظر الآن في ادعائهم أن لديهم في كتبهم الدينية نظامًا يصلح لكل مكان وكل زمان دون أن يحتاج إلى تغيير أو إضافة، نظاما قد شمل كل كبيرة وصغيرة لا في مسائل العقيدة وحدها بل في شئون الدنيا وحاجات الحياة أيضًا[1].

(1) نكتفي مما يقولون في هذا الصدد بمثالين، فإن الأمثلة لا عدّ لها. قال أحد كبار العلماء وهو رئيس لجنة الإفتاء: «والكتاب شرع التشريع الذي يكفل حياة الناس حتى تقوم الساعة، لا لأمة واحدة ولا لزمن واحد، ويقول سبحانه وتعالى «ما فرطنا في الكتاب من شيء» (جريدة الأهرام، عدد 30-4-1967). إذا كان الحديث عن «الحياة» لا عن العقيدة وما يتصل بها من شعائر العبادة، فإن القرآن كما سندلل في هذه المقالة، لم يشرع إلا التشريع الذي يكفل حياة أمة واحدة، هي أمة العرب، في زمن واحد، هو زمن الرسول عليه السلام. أما الاستشهاد القرآني الذي ساقه ذلك العالم الكبير، فإنه فعل به ما يفعلون دائمًا في أمثال هذه الاستشهادات، فهو يأخذ جزءًا واحدًا من الآية القرآنية، مهملا باقيها، فيحرفه عن موضعه ويعطيه معنى خلاف معناه، أو متجاوزا معناه. فإن الكتاب المعني في قوله تعالى «ما فرطنا في الكتاب من شيء» ليس القرآن، بل هو اللوح المحفوظ، كما يتجلى لك إذا قرأت الآية كلها وقرأت تفاسير المفسرين لها، وهي الآية رقم 38 من سورة الانعام: «وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم إلى ربهم يحشرون» فهل يحتوي القرآن على كل أجناس الدواب والطيور؟ بل هذا مسجل في اللوح المحفوظ. واللوح المحفوظ لا يحتوي على القرآن وحده، بل يتضمن كل مخلوقات الله وأقدارها وآجالها وأرزاقها. وقوله تعالى إن القرآن «في لوح محفوظ» (الآيتان الأخيرتان من سورة البروج) لا يعني أن القرآن هو كل ما في اللوح المحفوظ. =

وهو ادعاء لا يفتأون ينشرونه ويكررونه، ويستشهدون له بآيات أو أجزاء من آيات يحرفونها عن مواضعها، ويحمِّلونها فوق ما يحتمل معناها. كاستشهادهم بقوله تعالى «ما فرطنا في الكتاب من شيء»، وقوله «تبيانا لكل شيء»، وقوله «وتفصيل كل شيء»، وقوله «اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي».

ينسون أن الحديث في الآية الأولى ليس عن القرآن بل عن اللوح المحفوظ، ويرفضون أن يسلموا بأن المقصود في الآيات الأخرى أصول العقيدة التي بها يتميز الإسلام عن سائر الأديان، فيصرون على أن المراد فيها أيضًا كل ما تحتاجه حياة البشر من قوانين ومعاملات. ومنهم من يمضي فيدعي أن بالقرآن سجلا لكل العلوم والمعارف التي استكشفها

= وكتب أحد الكتاب يتحدث عن «ما أنزل الله من آيات بينات في كتاب لم يترك كبيرة أو صغيرة في الحياة الدنيا أو الآخرة (ما فرطنا في الكتاب من شيء)، ولكم في حياتنا من أمور الدنيا والدين التي تحتاج إلى معرفة رأي الدين فيها. وفي الكتاب الكريم جواب على كل سؤال (ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء). (الأهرام عدد 26-4-1967). قوله على سبيل الاقتباس «كتاب لم يترك كبيرة أو صغيرة»، يحرف آية لا تتحدث عن القرآن بل عن كتاب الأعمال التي سيوضع يوم القيامة في يد كل امرىء مسجلا أعماله في الحياة الدنيا (سورة الكهف الآية رقم 49). إما استشهاده بالآية الأخيرة فقد رددنا عليه في نص المقالة مبينين ما فيه من تجاوز غير معقول. يتضح لك هذا التجاوز إذا رجعت إلى الآية (89 من سورة النحل) فوجدت أن التبيان المراد هو الفصل فيما اختلف فيه أصحاب الأديان. ويزداد اتضاحا إذا رجعت إلى الآيات 159 من البقرة و15 من المائدة و63 و64 من النحل فوجدتها تؤكد هذا المعنى.

الإنسان[1]، ثم يعدد هؤلاء ما وجدوه في القرآن من الحقائق العلمية فإذا بها تدخل في الفلك والطبيعة والأحياء والطب والهندسة والصناعة وغيرها من العلوم. وإذا بها تشمل استدارة الأرض، ودورانها حول نفسها، ودورانها حول الشمس، والجاذبية النيوتونية، والتطور الدراويني، والنسبية الاينشتاينية، وتحطيم الذرة، وتفجير القنبلة الهيدروجينية، والوصول إلى القمر، وتكوين الجنين، وتلقيح النبات، وتشييد الخرسانة المسلحة، وتحقيق بصمات الأصابع - وهلم جرا.

(1) إليك هذا الإعلان الذي نشر في جريدة «الأهرام» عدد 10-4-1967» عن كتاب عنوانه «القرآن والعلم الحديث» يقول: «للقرآن الكريم فضل السبق على العلم، فلقد أوردت آياته كل الحقائق العلمية (تأمل قوله كل) التي وصل إليها الإنسان، وأن نشر هذه الحقائق وإثبات معجزة القرآن الكريم العلمية له أثره في محاربة الإلحاد وتثبيت عقيدة الإيمان في النفوس ونشر الدعوة الإسلامية». والكتاب المذكور لا يصل إلى ما يزيد من الفهم للآيات إلا بتحريفها عن مواضعها وليّها ليا شنيعًا وتحميلها فوق ما يحتمل تفسيرها وإعطاء الألفاظ معاني لا يمكن أن تعنيها والوقوع في عدد من الأخطاء وإنصاف الحقائق. ولست أدري كيف أقنع الكاتب الفاضل - الذي أكثر في السنين الأخيرة من تأليف مثل هذه الكتب الرائجة - إن كتابه هذا وأمثاله لن يكون لها الأثر الذي يعتقده، بل سيكون أثرها زيادة سخرية الآخرين منا واحتقارهم لديننا وتقوية نزعة الإلحاد في عقول النازعين إليه. أما تثبيت الإيمان في قلوب المؤمنين فلا يتم إلا إذا كان قراؤها على درجة عظيمة من الجهل والغباء وفساد المنطق. وما أقل جدوى إيمان هؤلاء وما أبعده عن الإيمان الصحيح. وهذا موضوع خطير أرجو أن أتناوله في مقالة قادمة إذا وفقني الله، وأكتفي الآن بالاستشهاد مرة أخرى بالمثل القائل: عدو عاقل خير من صديق جاهل.

ولو صدقنا هؤلاء لما كانت بنا حاجة إلى إضاعة الوقت الطويل وبذل الجهد المضني وإنفاق الأموال الطائلة في تعلم العلوم الحديثة واكتساب التكنولوجيا الحديثة ودراسة المذاهب الحديثة في الاجتماع والاقتصاد والسياسة والفلسفة والتاريخ والقانون. ولعل هذا هو ما يرمون إليه حتى يريحونا من العناء وينقذونا من التلوث بتلك العلوم والفنون والمذاهب الأجنبية الكافرة. أو لم يكونوا يحتجون إلى عهد قريب بأن القرآن فيه علم الله، وعلم الله أوسع من علم البشر، إذن لا حاجة بنا إلى علم البشر ما دام عندنا كتاب الله؟ أو لا تزال حججهم هذه تستخدم بنوع خاص في الأقطار التي ما برحت خاضعة لحكومات رجعية في محاربة النظام الاشتراكي، لكي يقنعوا جماهيرهم بأنهم لا حاجة بهم إلى هذا النظام الدخيل المستورد من الكفار والملحدين، فإن لديهم في القرآن والسنة ما يغني عنه وما يفوقه كمالا وسدادا؟

لو قبلنا كلام هؤلاء لأثبتنا على الإسلام التهمة نفسها التي يرميه بها أعداء الدين عموما وأعداؤه خصوصًا. فبهذا الموقف نكون قد ألغينا حقا عقلنا البشري فلا حاجة بنا أبد الآبدين إلى أن نفكر تفكيرًا جديدًا أو نبتكر حلاً جديدًا، بل كل ما نحتاج إليه كلما جابهتنا مشكلة ما، مهما يكن من جدتها واختلافها، هو أن نفتش في آيات القرآن ثم في أحاديث الرسول ثم في آثار السلف حتى نعثر على الحل المطلوب.

ولو قبلنا كلامهم لكنا حقًا من أتباع الجمود ودعاته في

المجتمع الإنساني. ولحق على فهمنا للاجتماع البشري تهمة أنه فهم راكد، لا فهم حيوي متجدد. لأننا نعتقد في تلك الحال أن كل العصور والبيئات ستظل في قالب ثابت ولن تنشأ فيها مشكلات جديدة وإنما ستبقى دائمًا في حالة مشابهة أو مقاربة لحالة المجتمع العربي في القرن السابع الميلادي بحيث نستطيع أن نستمد من حالة ذلك المجتمع المعين قوانين تصلح للتطبيق على جميع البيئات والعصور التي نشأت وستنشأ حتى يرث الله الأرض ومن عليها.

ولو قبلنا كلامهم لجعلنا الإسلام دينًا جامدًا رجعيًا بالمعنى الصحيح لكلمة «رجعي»، دينًا لا ينظر إلى الأمام ولا يدفع الإنسانية إلى هذا النظر ولا يحملها على التطلع إلى التطور والتحسن وزيادة الاقتراب من الكمال في المستقبل واستمرار التقدم المتصل لآفاق من الكشف والتحقيق. بل ينظر بها إلى الوراء ويعتقد أنها قد بلغت في وقت مضى أقصى ما تستطيع أن تبلغ من كمال وأن كل ما تحتاج إليه هو أن ترجع إلى ذلك الماضي الذهبي وتحاول إعادته كما كان بكل أوضاعه وظروفه. وتلك هي «الرجعية» بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة.

* * *

ولكن هل كلامهم صحيح؟ وهل نحن مضطرون إلى قبوله؟

إن هؤلاء الذين تطغى حماستهم على عقلهم فيدعون أن القرآن والسنة ومذاهب القدامى قد سبقت كل التشريعات والقوانين

والنظم الحديثة إلى وضع الجواب على كل سؤال والحل لكل معضل - هؤلاء يدلون على جهلين كبيرين.

أولهما جهل بعلم القانون الحديث والتشريعات والنظم المعاصرة ومدى سعتها وضخامتها وتعقدها وتعدد الأقوال والمذاهب والشروح فيها. ولو أنهم ذهبوا إلى طالب حقوق في إحدى كليات الحقوق في جامعاتنا فاستعاروا منه منهجه في فرع واحد من فروع القانون ثم قرأوا مجرد رؤوس الموضوعات وعناوين الأبواب والفصول، ثم ألقوا مجرد نظرة على ترقيم المواد القانونية في الفرع الواحد ليروا كيف يصل عددها في الفصل الواحد إلى العشرات وفي الباب الواحد إلى المئات وفي الفرع الواحد إلى الآلاف، ثم في مجموع فروع القانون إلى عشرات الآلاف - لو أنهم فعلوا هذا لكفاهم هذا في اطلاعهم على مبلغ جهلهم.

ولو أنهم عادوا بعد هذا إلى آيات التشريع في القرآن لما وجدوها تزيد على خمسمائة في أشد الإحصاءات تكثرًا. بل هؤلاء لا يفهمون معنى (القانون) أساسًا. فالقانون لابد أن يحدد مقدما وبنصوص قاطعة حدود الالتزامات وجزاء مخالفتها سواء في النطاق الجنائي وفي النطاق المدني. ومن المعروف المشهور أن الحدود التي وضعها القرآن قليلة جدًا لا تزيد على أصابع اليد الواحدة. وهي الحدود الخمسة المعروفة: حد القتل، وحد قتل الطريق وإخافة السبل، وحد السرقة، وحد الزنا، وحد القذف أي سب العفيف والعفيفة بنسبة الزنا إليهما. دعك الآن مما فيها من

الاختلاف بين مختلف المذاهب والمدارس، مثل خلافهم هل توبة السارق تمنع من إقامة الحد، ورأى بعضهم أن يفوض الأمر في هذا إلى وليِّ الأمر. ومثل اعتقاد بعض الخوارج أن الآية بجلد الزاني ونفيه نسخت السنّة بالرجم. ودعك من الدخول الآن في بحث مدى تطبيقها الفعلي في التاريخ الإسلامي الطويل. ولكن من الواضح من هذا الحصر للحدود أن القرآن لم يحدد عقوبة لمعظم الجرائم التي نهى عنها، ومنها شرب الخمر مع أنه يعدها من الكبائر، لذلك جعلوا عقوبتها من باب التعزيرات التي توكل إلى الإمام[1].

هذا عن الجرائم الكبيرة التي نسميها الآن جنايات، فما بالك بالجنح وبالمخالفات الصغيرة التي لابد أن يشملها كل قانون يستحق أن يسمى قانونا فيحدد فيها هي أيضًا حدود العقوبة على ارتكابها. بل إن المتأمل في هذه الحقيقة يرى أن الكثرة الغالبة لأحكام القرآن هي أقرب إلى أن تكون قيما أخلاقية منها إلى كونها قوانين بالمعنى الدقيق.

لكن منهم من يحتاط ضد هذه الحقائق التي لا يمكنه نفيها، فيضيف إلى القرآن السنّة أي أقوال الرسول وأعماله، ثم قد يضيف

(1) من الثابت المروي عن علي بن أبي طالب ﷺ: «ما كنت لأقيم حدا على أحد فيموت فأجد في نفس (أي حزن على موته) إلا صاحب الخمر فإنه لو مات وديته (أى أعطيت ديته) وذلك لأن رسول الله ﷺ لم يسنه». صحيح البخاري، كتاب الحدود. وانظر اختلافهم في جلد الشارب بين أربعين وثمانين جلدة في صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب حد الخمر.

آثار الخلفاء الراشدين وأقوال الصحابة والتابعين ومذاهب الفقهاء المتقدمين. لكنهم على أي حال مطمئنون إلى أن هذه المصادر الدينية فيما بينها قد سبقت فاحتوت على جواب كل مسألة وحل كل مشكلة سياسية واقتصادية واجتماعية وشخصية ظهرت ويمكن أن تظهر إلى يوم يبعثون.

وهنا يكشفون عن جهلهم الثاني الكبير، وهو جهلهم بتاريخ التشريع الإسلامي نفسه وما مر به من مراحل النمو والتغيير وما أظهره من حيوية ومرونة وسعة صدر في عصور نهضته.

بدأ هذا النمو والتغيير في عصر القرآن نفسه، وتضمنه القرآن نفسه بما يحتوي من آيات منسوخة حكما، دعك من الآيات التي **نزلت ثم نسخت لفظا**. وما نظننا نحتاج إلى أن نذكر لقارئنا أمثلة **من نمو التشريع** وتعديله وإلغائه وتغييره في سور القرآن. لكن دعنا **نسأل**: هل احتوى القرآن - بكل ما فيه من نمو وتغيير في مسائل **التشريع** - على تشريع كامل يقدم للمسلمين كل ما يلزمهم في دينهم ودنياهم.

لو كان هذا لما كانت هناك حاجة إلى سنة رسول الله ﷺ. وكل مسلم يعلم أن السنة تضيف كثيرًا مما لم يرد أصلاً في القرآن، كما توسع من الأصل القرآني وتشرحه في بعض المسائل التي جاء فيها موجزا أو مشتبها يحتاج إلى مزيد من التفصيل والإيضاح.

ولو احتوى القرآن والسنة معا على كل شيء في التشريع الإسلامي لما احتاج المسلمون إلى أقوال الخلفاء الراشدين وغيرهم من الصحابة ثم التابعين. ولو كانت هذه المصادر الثلاثة جميعها كافية لما احتاج الإسلام إلى قيام المذاهب الفقهية المتعددة سواء الأربعة السائدة والمذاهب القليلة الانتشار والمذاهب العديدة التي انقرضت[1] وما بينها من اختلاف في أمور العبادة وأمور المعاش، وما يوجد في داخل كل منها من اختلاف المدارس والأقوال بين راجحة ومرجوحة. والمهم في هذا كله أنهم لم يضيقوا ذرعًا بهذا الاختلاف - فيما عدا بضعة أحاديث نسبت كذبا إلى الرسول وهي ظاهرة الوضع - ولم يحاربوه ويحاولوا إلغاءه، بل قبلوه بسماحة ورحبوا به، وقالوا قولتهم الرائعة: اختلاف الأئمة رحمة. ووضعوا أيضًا هذا المبدأ الجليل: ناقل الكفر ليس بكافر، ليحموا به المفكرين والمتجادلين من بطش العامة وتنكيل الحكام.

بل نسأل الآن: ما مغزى إضافة الرأي بركنيه القياس والإجماع كمصدرين مقبولين من مصادر التشريع الإسلامي في

(1) لابد أن نشير هنا إلى الكثرة العظيمة لتلك المذاهب الفقهية في داخل نطاق السنة، دعك من كثرة المذاهب خارج نطاقها. وقد كانت كل تلك المذاهب متساوية في الصحة وجواز الاتباع، ثم اندثر معظمها وبقيت المذاهب الأربعة المعروفة لأسباب تاريخية شتى. ومع هذا ظل علماؤنا إلى عهد قريب يقصرون على المذاهب الأربعة حق القاضي في استمداد حكمه، ويلزمون كل قاض بأن يطبق أحكام مذهبه فقط ولا يتعداه إلى المذاهب الثلاثة الأخرى. وسنرى في آخر هذه المقالة الخطوات التي تجاوزنا بها هذا التقييد منذ زمن قريب لا يزيد على سنة 1915.

عهد مبكر؟[1] أليس المغزى هو اعتراف المسلمين بأنه قد طرأ على حياتهم نوعان من المشكلات الجديدة: نوع يشابه مشكلات قد شرع فيها القرآن أو السنة فهم يشتقون له حكما بواسطة القياس، ونوع من طراز تام الجدة والاختلاف فهم يتعارفون فيما بينهم باجتهاد أهل الرأي فيهم على وضع أحكام جديدة يعتقدون أنها صالحة نافعة؟ بلى، ومما لا شك فيه أن الكثرة الغالبة للأحكام في التشريع الإسلامي مبنية على الرأي بقسميه، لا على التطبيق المباشر لنصوص القرآن أو السنة.

وهذا التطور المستمر قد حدث فعلاً في التاريخ الإسلامي المبكر. تغيرت حياة المسلمين في المدينة بعد وفاة رسول الله عما كانت عليه في أثناء حياته، وجدّت مسائل كثيرة في زمن الخلفاء الراشدين وأولي العلم في عصرهم. ثم تغيرت حياة المسلمين في الشام عما كانت في الحجاز. ثم تغيرت في العراق عن هاتين الحياتين. ثم تغيرت في فارس ومصر وغيرهما من الأقطار المفتوحة. وظلت تتغير في كل من هذه الأقطار بتعاقب الأجيال

(1) في إقرار هذه الحقيقة المسلمة والتدليل على حاجة المسلمين إلى اجتهاد أهل الرأي حتى في زمان النبي نفسه، يروي القدماء قصة معاذ حين أرسله الرسول عليه السلام إلى اليمن وسأله بم يحكم إذا لم يجد في الكتاب ولا في السنة ما يحكم به، فقال معاذ: اجتهد رأيي لا آلو، أى لا أقصر، فأعجب بذلك الرسول وحمد الله. كما أنهم يروون عن سعيد بن المسيب عن علي: قلت يا رسول الله الأمر ينزل بنا لم ينزل فيه قرآن ولم تمض فيه منك سنة. قال علي عليه السلام: اجمعوا له العالمين (بكسر اللام) من المؤمنين فاجعلوه شورى بينكم ولا تقضوا فيه برأي واحد.

وتطور الأوضاع واختلاف الظروف. ولذلك ظل الفقه الإسلامي في عصور حيويته ينمو ويتطور ويتسع ويتغير حتى يلائم هذا التغير المستمر.

لهذا نجد في عصر مبكر اختلافات جوهرية بين علماء الحجاز وعلماء العراق أنتجها اختلاف الأحوال بين القطرين، كالاختلاف في تحليل النبيذ والغناء أو تحريمهما، وهذا اختلاف جوهري لأن ما حرمه قوم حلله آخرون، فإن لم يكن هذا اختلافا جوهريا فما الاختلاف الجوهري؟ ومن المعروف أن مذهب الشافعي تغير تغيراً كبيراً حين رحل إلى مصر واختار الإقامة فيها فرأى اختلاف طبيعتها وأحوالها ونظامها الاقتصادي ومشكلاتها الخاصة عما كانت عليه الأحوال في الأقطار التي عرفها من قبل، وهي الشام والحجاز والعراق. ثم لما تم للعرب فتح الأقطار الأعجمية المختلفة وصار إليهم حكمها وتدبير شؤونها وعاشوا فيها وخالطا أهلها ورأوا اختلاف أوضاعهم عما كانوا يألفون في شبه جزيرتهم، ماذا فعلوا؟ أخذوا من قوانين الأعاجم ونظمهم في التشريع والقضاء والحكم والدواوين والجيش والنقد والبريد وغيرها. لم يقولوا إنها نظم كافرة ولم يقولوا إننا نستطيع أن نستمد من القرآن والسنة كل النظم والقوانين التي تلزمنا لحكم هؤلاء وتدبير اقتصادهم وإدارة أمورهم.

والحقيقة التي يقنع بها كل دارس نزيه هي أن أولئك المشرعين لم يستنبطوا أحكامهم من مصادر التشريع السابقة في الإسلام،

كما يزعم بعض من يتحدثون بيننا عن تاريخ التشريع الإسلامي
بل كانوا يأخذونها من تشريعات الأمم المفتوحة ومعاملاتها ث
يعرضونها على الكتاب والسنة ليلتمسوا فيهما حجة وتبريرًا
اختاروا من قوانين الأعاجم ونظمهم. تمامًا كما أخذوا من فلس
الإغريق وعلومهم وثقافة الفرس وآدابهم وحكمة الهند وقصص
وفنون بيزنطة وصناعاتها، وغير هذه من العلوم والمعار
والصناعات والفنون الأجنبية، ولم يقولوا إنها ثقافات غير إسلام
تلوث إسلامنا إذا استجلبناها، ولم يقولوا إن بالقرآن كل ما يل
العقل البشري ويجعله في غنى عن ثقافات الكافرين.

ذلك ما كان يحدث وما ظل يحدث في قرون الإسلام الأو
حين كان التشريع الإسلامي محتفظًا بحيويته وديناميكيته، وقبل
تأذن الحضارة الإسلامية بالتوقف والنضوب ثم الجمود والتح
وإغلاق باب الاجتهاد. وسؤالنا الآن هو: إذا كانت الحياة
تطورت وتغيرت حتى في خلال القرن الهجري الأول، ثم عف
اختلافها في القرن الثاني ثم الثالث والرابع عما كانت عليه
عهد الرسول والخلفاء الراشدين فأدى هذا إلى نمو التشريع ذل
النمو وتطوره ذلك التطور البعيد، فهل نصدق أن الحياة البش
بعد تلك الأجيال قد جمدت فجأة وتحجرت وانتهى تطو
واستقرت في قالب ثابت يكفي في علاج مسائله الرجوع إ
المذاهب الأربعة أو غيرها من المذاهب المنقرضة دون ما حاجة إ
ابتكار في التشريع وملاءمة لاختلاف الظروف وتغير الأوض

واستفادة من تشريعات الأمم الأخرى التي استمر احتكاكنا بها وتضاعف تأثرنا بأوضاعها ونظمها ومعاملاتها؟

* * *

إلى هنا أعتقد أن مناقشتي ينبغي أن تقنع معظم القراء بدون صعوبة كبيرة، فإن كل ما قدمت من حجج مبني على حقائق معروفة لست أول من استكشفها ولست أول من ذكرها. إنما الذي ندر أن يفعله الكتّاب هو أن يواجهوها مواجهة صريحة ليستخرجوا مغزاها الحقيقي وليقدموه لقرائهم صريحا جليا دون مواربة. ولكن حان أن ننتقل خطوة جديدة في النقاش.

نمهد لهذه الخطوة بأن نسأل: إذا كان الإسلام لم يحاول قط أن يضع تشريعا كاملاً لتنظيم المجتمع الإنساني وتدبير حاجاته المعاشية وحل مشكلاته الحيوية، فهل معنى هذا أن الإسلام لا يهتم بأحوال الناس في الحياة الدنيا، وأنه كأديان أخرى غيره دين آخرة فقط لا دين دنيا، وأن كل ما يعنيه هو الخلاص الروحي للإنسان وسعادته في الدار الآخرة؟

هذا ما حاول أن يدعيه بعض مصلحينا، فكانوا فيه جدَّ مخطئين، وارتكبوا مناقضة بينة لحقائق التاريخ. فالذي لا شك فيه أن الإسلام لا يهتم بفوز الناس في الحياة الآخرة وحدها، بل يهتم أيضًا أكبر اهتمام وأوثقه بصلاح أحوالهم في هذه الحياة الدنيا، لا يؤجلهم إلى سعادة الجنة، بل يريد لهم السعادة والرغد والفلاح،

ويريد لهم العدل والمساواة والكرامة، على ظهر هذه الأرض. وهو قد اتخذ إلى هذا عدداً من الوسائل، ووضع عدداً من التشريعات، التي كانت ممكنة وكانت لازمة، في عصره الأول. لكن ليس معنى هذا أنه وضع لهم نظاما دنيويا كاملاً نهائيًا.

ولكن قبل أن نمضي في البرهنة على هذه الحقيقة نعود فنسأل: إذا كان الإسلام لم يحاول قط أن يضع تشريعًا كاملاً يكفي لكل الظروف والأحوال، نهائيًا يغني عن كل إضافة وتغيير، فهل كان هذا العجز من الله عن أن يخلق مثل هذا التشريع؟ كلا لم يكن ذلك لعجز منه سبحانه، تعالى عن كل عجز علوا كبيراً بل كان لحكمة نستطيع أن نفهمها بقدر من التفكير، وهي أن مثل ذلك التشريع كان يلغي فائدة العقل الذي شاء ربنا أن ينعم به على الإنسان، وإن يكرم به الإنسان ويرفعه على جميع المخلوقات الأخرى. مثل ذلك التشريع كان يحوِّل الإنسان إلى مجرد مخلوق آليّ أشبه بالاوتومان أو الروبوت، لا يفعل شيئًا سوى أن يطيع الأوامر القاطعة التي تصدر إليه ويلبي الإرشادات الكاملة التنظيم والدقة التي تطبع على خلاياه. أو يرتد به إلى درك الحشرات التي تصدر في كل سلوكها عن محض الغريزة، وليس في الطبيعة مجتمع أكمل ولا أدق ولا أتم نظاما ولا أبعد عن الخطأ من مجتمع النمل الأبيض.. (ترمايت) أو مجتمع النحل، ولكن هل هذا ما كان يريده خالق الكون والحياة لأرفع مخلوقاته؟

ماذا فعل الإسلام إذن؟ هل - بالإضافة إلى تقريره لأصول

العقيدة وما يتعلق بها من شعائر العبادة - قد فعل شيئين اثنين: أولهما أنه نصب الغايات الأخلاقية السامية التي على المسلمين دائمًا أن يحاولوا تحقيقها في كل تشريع يسنونه، تلك الغايات الخالدة التي عليهم دائمًا أن يسعوا إلى بلوغها قدر استطاعتهم البشرية، وقدر ما تمكنهم ظروفهم وأحوالهم مع اقتراب متصل إلى الكمال المبتغى. لكنه ترك لهم، وأوجب عليهم، أن يضعوا هم الوسائل ويبتكروا الطرائق التي تسعى بهم إلى تلك الغايات، وأن ينوّعوا منها بحسب ما يحتاجون في بيئاتهم المختلفة وعصورهم المتعاقبة. والإسلام إذ فعل ذلك دلل على حكمته وعدم تناقضه ودلل حقا على قدرته على دوام التجدد وأحقيته لذلك باستمرار البقاء. فذلك هو المعنى الوحيد الذي نفهمه ونقبله للصلاحية لكل مكان وزمان، وهو قابلية التجدد لملاءمة كل مكان وزمان.

وثانيهما أنه في عهد الرسول عليه السلام قد شرع للمسلمين الحد الأدنى من التشريعات المدنية التي كانوا إليها في حاجة شديدة، سواء عن طريق الوحي أو بسنة الرسول. لكنه اقتصر في هذا على القدر الضروري الذي لا مناص منه. وكانت حكمة ذلك واضحة: أنه في حقيقة الأمر يفضل أن يترك للناس ابتكار حلولهم باستعمال تفكيرهم وتنمية معارفهم وتدريب ذكائهم ومهارتهم والاستفادة من تجاربهم. أما والعرب في زمن النبي عليه السلام كانوا يحتاجون إلى بعض الحلول العاجلة في مشكلاتهم التي نجمت من تغير مجتمعهم ذلك التغير المفاجيء بمجيء الإسلام وإلغاء النظام

الجاهلي وإقامة الدولة الجديدة في المدينة، فإن الإسلام قدم إليهم بذينك المصدرين، الكتاب والسنة، ذلك الحد الأدنى الذي لزمهم في زمانهم.

لابد أن نكرر ونلح في التكرير أن الإسلام في مصدريه هذين اقتصر على الحد الأدنى الذي كان العرب يحتاجون إليه حاجة عاجلة. فالذي يدرس هذا الموضوع يجد أن الوحي والسنة لم يكونا يضعان الأحكام إلا في الضرورة الملحة. وقد نهيا الناس - في القرآن وفي الحديث معا - عن الإكثار من السؤال والإسراف في تطلب الأحكام. ويقول المفسرون والعلماء القدامى إن حكمة النهي هي أن الكتاب والسنة لم يريدا أن يضيقا على الناس بقيود لا يمكنهم بعد انتهاء زمان الوحي أن يتخلصوا منها. اقرأ تفسير المفسرين للآيتين 101 و102 من سورة المائدة، اللتين تبدآن: «يأيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء أن تبد لكم تسؤكم». ثم راجع سيرة النبى ترى كيف كان عليه السلام يضيق ذرعا بإكثار بعضهم من سؤاله وينهاهم عن الإلحاح في السؤال ويحذرهم من مغبته. وانظر في هذا صحيح مسلم «كتاب الفضائل، باب توقيره ﷺ وترك إكثار سؤاله عما لا ضرورة إليه أو لا يتعلق به تكليف وما لا يقع نحو ذلك». تجد هذه الأحاديث:

- ما نهيتكم عنه فاجتنبوه وما أمرتكم به فافعلوا منه ما استطعتم فإنما أهلك الذين من قبلكم كثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم (تأمل جيداً قوله عليه السلام : افعلوا منه ما استطعتم).

- ذروني ما تركتكم (وفي رواية ما تركتم بالبناء للمجهول) فإنما هلك من قبلكم (ثم ذكروا بقية الحديث كما في الحديث السابق).

- أن أعظم المسلمين جرما من سأل عن شيء لم يحرم على المسلمين فحرم عليهم من أجل مسألته.

من هذه الأحاديث الصحيحة نستشف روح الإسلام الحكيمة في عدم اللجوء إلى وضع القيود وتحديد الوسائل والحلول إلا في الضرورة القصوى. وفي السماح للعقل البشري بل مطالبته بأن يفكر هو ويجتهد في استكشاف الأجوبة على أسئلته الكثيرة. ظن الناس أنهم ما دام فيهم رسول الله فلا حاجة بهم إلى إجهاد عقولهم وتمييز الصحيح من الخطأ والنافع من الضار، فأرادوا أن يهرعوا إليه ليجيب على كل مسألة ويحل كل مشكلة. لكنه لم يرد لهم أن يحولوا أنفسهم إلى مخلوقات آلية صماء أو يرتدوا إلى حشرات غريزية بكماء. أمَّا وهذه هي روح الإسلام البينة فاعجب ما شاء لك العجب من أناس يدعون أن الكتاب الذي بلغه أو السنة التي وضعها بهما «الجواب على كل سؤال» وأنهما «لم يتركا كبيرة أو صغيرة من أمور الدنيا والدين».

هذا موقف من الرسول يعرفه كل مطلع على سيرته الزكية، لكن مغزاه التام لا يتدبره أو لا يصرح به المفكرون والباحثون. فلنأتِ الآن إلى موقف آخر معروف، لكنه أيضًا لا يستنبط منه تمام مغزاه.

في تلك الأحوال التي ألقى فيها رسول الله إلى الناس بقول من أقواله في خارج نطاق العبادات، هل كان يفرض عليهم رأيه وينتظر منهم الموافقة التامة والطاعة السريعة بدون نقاش أو اعتراض؟ الجواب يعرفه كل قارىء لسيرة الرسول الأمين، ثلة معروفة على مراجعة أصحابه له ورجوعه هو عن رأيه الذي أدى به واعترافه بأن رأيهم أصح وأنفع. انظر مثلاً ما يتكرر في متعدد الغزوات إذ يختار عليه السلام مكانا أو طريقا، فيعترض أصحابه على اختياره حين يخبرهم أنه لم يكن بوحي أنزل إليه، فيقبل اقتراحهم البديل.

لكنه توج أحاديثه الرائعة في الاعتراف الأمين بخطئه وصوابهم بما قاله في خبر أبر النخل. مر عليه السلام بقوم يأبرون النخل (أي يلقحونه بأن يقطعوا جزءًا من النخلة الذكر فيغرسوه في طلع النخلة الأنثى). فقال ما أظن أن يغني ذلك شيئًا. أو قال لعلكم لو لم تفعلوا كان خيرًا. أو قال لو لم تفعلوا لصلح. فتركوه فنفضت أو فنقصت. أو خرج شيعا أي بسرا رديئًا إذا يبس صار حشفا. فذكروا له ذلك.

فماذا فعل حين راجعوه؟ هل أخذته الكبرياء الكاذبة أو استبد به الغضب؟ بل اعترف بخطئه اعترافًا سريعًا عظيم الشجاعة الأدبية، فقال: «إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر». وفي رواية أخرى قال: «أنتم أعلم بأمر دنياكم». (انظر صحيح مسلم، كتاب

الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعا دون ما ذكره ﷺ من معايش الدنيا على سبيل الرأي).

فهل وقف المسلمون وقوفا كافيا أمام تلك القولة الخالدة ليستنبطوا منها تمام مغزاها؟ لو فعلوا لما وجدنا منهم أناسًا يعتقدون أن علينا أن نلتزم بكل ما قاله الرسول في كل مسألة دون اقتصار على أمور العبادة بل بتعميم على أمور الدنيا. ولكن إذا كان الرسول الأمين قد أقر لأصحابه بأنه أقل منهم علما بأمور دنياهم، مع ما كانوا عليه من السذاجة، وما كانت عليه حياتهم من البساطة، فماذا ترى في حياتنا المعاصرة في النصف الثاني من القرن العشرين، بكل تعقيداتها ومعضلاتها، المادية والفكرية، السياسية والاجتماعية؟

وإذا كان أصحابه ﷺ قد راجعوه في أمور فأقر لهم بحقهم في المراجعة، وزاد على هذا فاعترف بأنهم كانوا أكثر إصابة، فماذا ترى موقفه يكون لو راجعناه نحن الآن في أمور أخرى كثيرة من أمور دنيانا؟ أكان يغضب وتأخذه العزة بالخطأ، حاشا لصدقه وأمانته! ذلك الذي كانت لديه النزاهة الكافية والشجاعة الأدبية الكافية ليقر بأنه لم يعلم بأمر بسيط شائع في تلك البيئة الصحراوية، وهو حاجة النخل إلى الأبر لكي ينضج ثمره، أكان يجادلنا بالباطل في أمور أشد صعوبة وتعقيدًا وأكثر حاجة إلى العلم المتخصص؟ حاشا لنزاهته وشجاعته. بل هم الجامدون المتزمتون ضيقو العقول، الذين لا يدرون ما يجرونه على الإسلام من ضرر المسلمين وسخرية الخصوم.

فإذا كنا أعلم بأمور دنيانا من الرسول نفسه، أفلا نكون أعلم بأمور دنيانا أيضًا في مسائل كثيرة من الصحابة والتابعين والفقهاء والعلماء الذين انقضى على أقوالهم وآرائهم وحلولهم وإجاباتهم[1] ما يزيد على ألف من السنين تطورت فيها الإنسانية تطورا عظيما، وتغيرت تغيرا بعيدًا في عمقه واسعًا في شموله؟

إذا كان المغزى واضحًا قاطعًا، فلماذا نجد مشرعينا المعاصرين - حتى أكبرهم شجاعة على التجديد - يلتزمون دائمًا بأن يستكشفوا لكل حكم يرتؤونه سندا وتبريرًا في فقرة ما من صفحة ما من كتاب ما من كتب الفقهاء السابقين؟ لكن هذه مسألة سنعود إليها بعد، فلا نتعجل مواجهتها الآن، بل نمضي قدما في التفكير فنسأل السؤال الآتي:

تلك المسائل التي لم يراجع الصحابة فيها الرسول لأن أقواله

(1) ربما يكفي في التدليل على علمهم المحدود اعتقادهم أن مدة حمل الجنين يمكن أن تدوم زمنا اختلفوا في تقديره بين سنتين وسبع سنوات. لاحظ أنني لا أضرب هذا المثل للسخرية منهم أو التنديد بجهلهم، فليس من العدل أن يطالبوا في عصورهم بأكثر مما كان مستواهم الفكري يمكنهم من بلوغه. إنما أخص بانتقادي فقهاءنا المعاصرين الذين ظلوا يتمسكون بما قاله أولئك القدامى. وحتى حين اضطرت حقائق العلم الحديث مشرعينا إلى عدم الأخذ بأقوال الفقهاء القدامى في هذه المسألة، لم يجدوا الشجاعة الكافية لتخطئتهم بصراحة، بل لجأوا إلى حيلة «عدم السماع»، فقرروا في قانون الأحوال الشخصية سنة 1929 أنه لا يجوز للمحاكم أن تسمع دعوى الميراث إذا ادعت المرأة أن حملها استمر أكثر من سنة بعد وفاة زوجها أو تطليقه إياها. وسنشرح فيما بعد رأينا في حيلة عدم السماع هذه.

كانت صالحة لأحوالهم حين أدلى بها: إذا تغيرت الأحوال بعد ذلك فلم تعد تلك الأقوال صالحة لها، أفلم يكن من حقهم أن يعودوا إليه فيراجعوه فيها؟ أم تحسب أنه كان ينكر عليهم هذه المراجعة؟ أو ليس من مبادىء التشريع القرآني نفسه أخذ الناس بالتدرج في فرض الأحكام، مثل ما حدث في خطوات تحريم الخمر؟ أما نزلت في القرآن نفسه أحكام ثم عدلت أو ألغيت ونسخت؟ فماذا كان يحدث لو طالت حياة الرسول وزاد تغير الأحوال وجدّت أمور أخرى كثيرة؟

هنا سيسرع بعضهم برد جاهز، وهو أن حكمة الله شاءت ألا يتوفى الرسول إلا وقد أكمل الله للمسلمين دينهم، مستشهدين بالآية المعروفة. لكن هذا يعود بنا مرة أخرى إلى معنى الإكمال المقصود، فنقتنع بعد تفكير يسير، وبعد مراجعة سريعة لما أشرنا إليه من قبل من نمو التشريع الإسلامي بعد زمن القرآن والسنة، إلى أن الإكمال المقصود لا يمكن أن يكون المعنى الذي يظنه من يعتقدون أن القرآن قد احتوى على كل القوانين اللازمة للمعاش الدنيوي. بل هو إكمال العقيدة وما يلزمها من شعائر العبادة. وعلى المسلمين بعدها أن يجتهدوا هم في ابتكار ما يحتاجون إليه من قوانين وفي تنويعها وتغييرها كلما احتاجت إلى تنويع وتغيير.

إن قدراً من التفكير في هذا المجال يقنعنا بأن منطق تطور الأحوال من أهم المبادىء التي التزمها التشريع القرآني. ومغزى هذا المنطق إن واجهناه بأمانة هو أن من حقنا أن نستكمل التشريع

القرآني في الأمور التي لم يستوفها ما دمنا نلتزم غاياته السامية، وهذا هو الشرط الوحيد المفروض علينا في هذا الاستكمال. لا ليس هذا الاستكمال من حقنا فحسب، بل هو واجبنا كمسلمين. إليك مسألة الرق مثلاً، هذه المسألة التي اتخذها بعض خصوم الإسلام سلاحًا من أسلحتهم في مهاجمته. حقا إن القرآن لم ينته إلى تحريم الرق تحريما باتا، لكن لا أظن قارئًا معاصرًا يحتاج إلى أن أقنعه بأن هذا كان بدون شك هو الهدف الذي سعى نحوه الإسلام وخطا نحوه خطوات واضحة بقدر ما سمحت به الأحوال في حياة الرسول. وهي خطوات كثيرة ما وضحها الكتاب فلست أحتاج إلى تعديدها هنا.

كذلك في مسألة التوزيع العادل للثروة وحد حق الملكية الفردية بحدود. صحيح أن الكتاب والسنة اقتصرا من ناحية على ذم الطمع واكتناز المال وعلى حض الأغنياء وترغيبهم في الإنفاق، ومن ناحية أخرى على حلول نراها الآن غير كافية، مثل الزكاة. وهذه هي الحجة التي يكررها خصوم النظام الاشتراكي. لكن وجهة الإسلام هنا أيضًا واضحة لا خفاء فيها لكل من لم تتغش المصلحة الفردية أو الطبقية نظرته بغشاوة. وهو ما شرحه كتّاب متعددون، وإن لم أجد منهم من يستقصى التدليل فيصل إلى إبراز المغزى الكامل لهذه الحقيقة.

أنصار الاحتفاظ بالرق، وأنصار المحافظة على حق الملكية الفردية مطلقا لا تحده حدود، يحتجون بأن التشريع القرآني لم

يحرم الرق ولم يقصر الملكية على حد معين. وحجتهم هذه قائمة على اعتقادهم أن ما عده القرآن حلالا لا يجوز لأحد أن يحرمه، فليس لأحد أن يحرم الحلال. كما أنه ليس لأحد أن يحلل الحرام، لكن هل تستقيم هذه الحجة مع منطق الإسلام التدرجي في فرض الأحكام، وهل تستقيم في مسألتي الرق والملكية مع روحه السافرة؟ فإذا سلمنا بأنه ليس لأحد أن يحلل حراما، فهل العكس صحيح بالضرورة؟

بل أعتقد أن تفكيرنا الديني قد وصل الآن إلى درجة من الاستبصار ينبغي أن تمكننا من أن نعلن بصراحة أن من حق ولي الأمر مسترشداً برأي أولي الرأي أن يحرم بعض الإباحات إذا اقتنع بأن تغير الأحوال يقتضي هذا التحريم لتلافي الضرر ودفع الفساد. ومثل هذا الحق نستطيع أن نطبقه في مسائل أخرى تحتاج الآن إلى تقييد ما لم يقيده التشريع الأول، كحق الرجل في الطلاق وفي تعدد الزوجات.

ثم أضيف الآن أن هذا الحق قد استعمل فعلاً في تاريخ التشريع الإسلامي. وفي تبيان هذه الحقيقة ننتقل إلى مرحلة جديدة من هذا النقاش، فنسأل: حتى في المسائل التي عرض لها القرآن، هل كل أحكام القرآن نفسه نصوص قاطعة في الإلزام بالفرض أو بالتحريم؟

* * *

نبدأ في الإجابة على هذا السؤال بحقيقة نجد الكثيرين إما يجهلونها وإما يتجاهلونها، ومن السهل البرهنة عليها. وهى أن أوامر القرآن ونواهيه ليست كلها فروضا ملزمة وتحريمات ملزمة كما يعتقد الكثيرون أو ويدعون. هؤلاء يقولون أن كل ما استعمل القرآن فيه صيغة «افعلوا» فإننا مفروض علينا أن نفعله. هؤلاء يريدون أن يحصروا كل أوامر القرآن ونواهيه في بابين اثنين فقط، باب الفرض وباب التحريم، لكن الرجوع إلى مراجع الأصول والفقه يرشدنا إلى أن العلماء القدامى أنفسهم قسموا أوامر القرآن ونواهيه إلى أبواب خمسة. باب الفرض وهو ما نلزم بفعله ونعاقب على تركه. وباب الواجب وهو ما يجمل بنا أن نفعله ولكن لا نعاقب على تركه وإنما نلام على تركنا السلوك الأمثل. وباب المباح وهو يعني التخيير المطلق دون ما تفضيل للعمل أو للترك. وباب المكروه وهو ما ينبغي أن نتركه لكنه غير محرم ولا يستتبع فعله عقابا. وأخيرًا باب الحرام وهو ما يلزمنا تركه ويحق علينا العقاب إذا فعلناه.

وأمثلة كل باب من هذه الأبواب الخمسة معروفة متداولة في كتب الأصول والفقه. لكن السؤال الذي أريد أن أسأله الآن هو: هل نحن ملزمون بأن نأخذ دائمًا وفي كل حال بأقوال العلماء القدامى في تحديد أي الأحكام ينتمي إلى كل باب من تلك الأبواب؟ أو لم يختلف العلماء القدامى أنفسهم في درجات الوجوب والإباحة والكراهة بين مندوب ومستحسن ومستقبح

ومكروه كراهة تحريم ومكروه كراهة تنزيه؟ أو لم يختلفوا أيضًا فيما كان من الأوامر والنواهي خاصا بالرسول عليه السلام وما كان مكروها كراهة تحريم له وكراهة تنزيه لأمته؟

لا يقع علينا هذا الإلزام بأقوال العلماء القدامى إلا إذا اعتقدنا أن لهم وحدهم حق التمييز والاجتهاد وليس لأحد ممن جاء بعدهم، واعتقدنا أنهم كانوا معصومين من الخطأ عصمة اختصوا بها دون غيرهم. لكني لست ممن يعتقدون أحد هذين الاعتقادين. وهنا سأستغني عن الجدل الطويل بالإشارة مرة أخرى إلى حقيقة يعلمها الكل ولست أول من استكشفها أو استشهد بها، لكني لم أجد من يواجه مغزاها الكامل مواجهة صريحة. وهي ما فعله الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضي الله عنه ببعض أحكام القرآن.

فقد تجرأ هذا الرجل الشجاع والمسلم الصادق الإسلام على أن يحكم أحكاما تخالف بدون شك حرف التشريع القرآني. لكن فهمه لروح الإسلام الحقة جعلته لا يجبن عن الحكم بها حين اعتقد أن الحاجة إليها ماسة، وأن تغيير الظروف والأحوال لا يسمح بالتطبيق الحرفي للحكم القرآني. ومن كل الأمثلة المتعددة أكتفي هنا بمثلين، إسقاطه حد السرقة في بعض الأحوال، ورفضه أن يعطي الأموال للمؤلفة قلوبهم.

أما إسقاطه حد السرقة[1]، كما فعل في عام المجاعة، وحين وجد الأغنياء لا ينفقون إنفاقا كافيا، أو وجد بعض رجال الأعمال لا يعطون عمالهم الأجر الكافي، فإنه حكم تام الجدة لم يجد له نصا في الكتاب أو السنة. لكنه جرؤ على أن يستعمل عقله ويتفهم حكمة الإسلام حين وضع ذلك الحد الصارم، فاعتقد أنه إنما وضع للأحوال التي يكون فيها الرزق ميسرا والأغنياء منفذين لأمر القرآن بالإنفاق السخي والعمال يحصلون على أجورهم العادلة من

(1) انظر كتاب أعلام الموقعين لابن قيم الجوزية 3:22-23 في إسقاط عمر القطع عن السارق في عام المجاعة. وموافقة أحمد بن حنبل والأوزاعي على هذا الإسقاط. كذلك رفض عمر أن يطبق القطع على غلمة حاطب بن أبى بلتعة إذ سرقوا ناقة لرجل من مزينة، وقوله لعبد الرحمن بن حاطب: أما والله لولا أنى أعلم أنكم تستعملونهم وتجيعونهم حتى أن أحدهم لو أكل ما حرم الله عليه حل له لقطعت أيديهم، وأيم الله إذ لم أفعل لأغرمنك غرامة توجعك. ثم سأل المزني ما ثمن ناقته، فقال أربعمائة، فأمر عمر عبد الرحمن بن حاطب أن يعطي المزني ثمانمائة!

كذلك يروي أنه في عام المجاعة نادى القادرين على أن يبذلوا من أموالهم ما يزيد على المفروض في الزكاة، فلما حاولوا الوقوف عند الرفض أعلن إسقاط القطع عن السارقين. فاضطر الأغنياء إلى إعطاء ما طلبه خوفا من استيلاء الفقراء على أموالهم.

ما أروعك يا بن الخطاب! وبعد هذا كله يصر أعداء الاشتراكية على أن القرآن والسنة لم يحددا الملكية ولم يفرضا أكثر من الزكاة بمقاديرها المعروفة، كأن هذه المقادير - العشر أو نصف العشر أو ربع العشر - تكفي لتحقيق العدل الاقتصادي في أوضاعنا الحديثة، وبعد هذا كله يعتقد المتمتعون بأرباح البترول الطائلة أنهم يطبقون الإسلام بما فيه الكفاية إذ يقطعون يد السارق، ويتباهون بهذا القطع دليلاً على إسلامهم المتين.

أصحاب الأعمال. وأبى أن يسلم بأن عدل الله يرضى بتطبيق هذا الحد حين تعم الضائقة ويقل الإحسان ويقع الظلم في إعطاء الأجور.

وأما المثل الثاني فلعله أكبر ثورية. فإن القرآن يقرر للمؤلفة قلوبهم سهما في الغنائم (سورة التوبة الآية 60). لكن عمر الشجاع مرة أخرى فكر بعقله في حكمة هذا النصيب الذي قرره لهم القرآن في عهد الرسول. فانتهى إلى أنه إنما كان لازما في مرحلة معينة حين كان الإسلام لا يزال مهددًا لم يتم توطيد وجوده وتدعيم سلطانه. ورأى أنه الآن في زمانه لم يعد يحتاج إلى أن يستميل شيوخ العرب وزعماء القبائل ويدفع شرهم بالعطايا والهدايا. فلما رأى هذا الرأي وجد في إيمانه الشجاعة الكافية لكي يلغي السهم الذي قرره لهم القرآن. فلما جاءوا إليه يطالبونه به رفض أن يعطيهم إياه.

فأي شيء هذا إن لم يكن إلغاء لتشريع قرآني حين اعتقد أن الظروف المتغيرة لم تعد تجيزه؟ لكن هل يجرؤ علماؤنا وكتابنا على مواجهة هذه الحقيقة الصريحة؟ بل هم يحاولون أن يلتمسوا للتخلص منها تأويلات متعددة. كأن يقولوا إن ما فعله عمر كان من باب درء الحدود بالشبهات الذي ورد فيه حديث مشهور. لكننا نرفض هذا التفسير الذي يميّع ما فعله عمر من شجاعته وجدته، فإنه لم يكن هناك شك في أن المواضع التي أسقط عنها العقوبة كانت تخضع للعقوبة حسب التشريع السابق. أو هم يدعون أن ما

يجوز للخلفاء الراشدين أو للصحابة أن يفعلوه لا يجوز لغيرهم. لكننا نرفض هذه المواربات التي يلجأون إليها ونرفض قصر هذا الحق على الخلفاء الراشدين أو الصحابة وحدهم. لأننا نرفض الخوف الكبير الذي يدفعهم إلى هذه التعللات والمواربات، وهو خوفهم أن يتهم عمر بأنه خرج على الإسلام وهدم تعاليمه حين فعل ما فعل. ولسنا نرى هذا البتة بل نرى أنه قد دلل على فهمه الصائب لروح الإسلام وقدم البرهان على منطقه الحي المتطور بتطور الأحوال. لكن المسلمين منذ عهود انحدارهم واستيلاء الرجعية السياسية والاقتصادية والفكرية عليهم هم الذين عجزوا عن مسايرة هذا المنطق والاستمرار في تطبيقه، فصاروا إلى تجميد الإسلام وشل روحه وتحويله حقا إلى أداة تحجير ورجعية في المجتمع.

* * *

بقيت حقيقة أخرى نريد أن نذكرها قبل أن ننتهي إلى تقرير المغزى الذي طالما أشرنا إليه ودعونا مفكرينا إلى مواجهته. وهي أن هذا المغزى هو بلا شك ما كان يهدف إليه مصلحنا الديني العظيم الإمام محمد عبده، وتلامذته وأتباعه في مدرسة المنار، الذين ميزوا في الدين بين الأصول والفروع، وجعلوا الأولى خاصة بشيئين: العقيدة وما يتعلق بها من شعائر العبادة، والأخلاق أو الغايات السامية الخالدة التي نصبها الإسلام. أما الفروع فتشمل شؤون المعاملات، وما يقوم بين الناس من علاقات اجتماعية، مثل

الملكيـة، والرق، وفوائد الأمـوال المودعـة في البنوك، والمواريث، وتشـمل أيضًا الطلاق وتعـدد الزوجـات، فالأصـول هي التي لا يجوز لنا تغييرها، أما الفروع فمن حقنا أن ندخل عليها من التغيير ما يستلزمه تطور الأحوال.

وفي الثلاثينات من هذا القـرن كرر التصريح بهـذا الرأي أحد علماء الأزهر الذي لا يـرتقى شك إلى تدينهم وسلامـة طويتهم، وهو المرحوم الأستاذ عبد المتـعال الصعيدي، لكنه حورب واضطد وحرم عليه المضي فـي بسط رأيه، ونقل من التدريس النظامي إلى القسم الـعام بالأزهر[1]، والله وحده يعلم كم غـيره من المفكرين يرون الرأي نفسه ولا يجرؤون على الجهر به.

هذا هو رأينا الذي نصـرح به: إن كل ما في القـرآن وما في السنة - دعك من مـذاهب الفـقـهاء - من تشـريعـات لا تتناول العقيـدة وما يتعلق بها من شـعائر العبادة، بل تتنـاول أمور الدنيا ومعاملاتـها وتنظيمها وعلاقـاتها، كل هذه التشريعات جمـيعًا بلا استـثناء واحد، ليست الآن ملـزمة لنا في كل الأحوال، حـتى ما كان منهـا في زمان الرسول من بـابي الفرض والتحـريم، لم يعد الآن بالضـرورة كذلك، بل لنا الحق فـي أن ننقله إلى بابي الندب والكراهة، إن لم ننقله إلى باب المباح وهو التخيير المطلق. لنا الآن هذا الحق إذا اقتنـعنا بأن تغير الأحـوال يستلزم تطبـيقـه، وما دمنا نلتزم بالغايات الأخلاقية العليا التي نصبها القرآن.

(1) هذا القسم الـعام، الذي سمـوه «القسم المنهـجي»، كان المنفى التقـليدي لكل عالم من علماء الأزهر يستشعرون منه جدة في التفكير وشجاعة في الاجتهاد.

أما وقد وصلنا إلى هذا التقرير، فلنقف برهة لنستذكر خطوات النقاش التي مررنا بها حتى وصلنا إليه. وها هي ذي:

1- الإسلام لم ينشىء قط، ولا يعترف البتة، بفئة خاصة من الناس تدعى الانفراد بتمثيله وتحتكر تفسيره والتحدث باسمه، وتحجر على الآراء التي تظنها مخالفة له. ومعنى هذا أن حق النقاش وإبداء الرأي في كل المسائل مفتوح لكل المفكرين، دون مصادرة أو عقاب أو اضطهاد يوقع بهم. ومهما يكن من تخصص تلك الفئة في دراسة الدين، فهذا لا يكسب آراءها عصمة، بل تظل عرضة للخطأ البشري.

2- الإسلام بلا شك يهتم أعظم اهتمام بصلاح أحوال الناس في دنياهم، وليس دين آخرة فحسب أو دين خلاص روحي فحسب. لكنه لا يتضمن نظامًا كاملاً نهائيًا للمجتمع الإنساني، ولم يحاول قط أن يضع مثل هذا النظام، ولم يدّع قط أن الله وحده هو مصدر القوانين كلها، دينيّها ودنيويّها، لأنه يقرر مبدأ تطور الأحوال ولا يريد أن يقوم عائقًا أمام هذا التطور، ولا يريد أن يشل عقول البشر.

3- المصدران الأساسيان للإسلام، القرآن والسنة، لا يحتويان كل ما يلزم البشرية من تشريع في أمور دنياها، ولا يتضمنان حل كل مشكلة والإجابة على كل مسألة.

4- على العكس تمامًا، نجد أن روحهما البينة في وضع التشريع، هي الاقتصار على الحد الأدنى الذي كانت توجبه الظروف

الملحة في عهد الرسول ﷺ . وقد رفض في أحوال كثيرة أن يزيد على هذا الحد، حتى حين كان الناس يلحون عليه بالسؤال.

5- الرسول الأمين نفسه، فيما عدا مسائل العبادة، لم يكن يفرض رأيه، ولم يدّع أنه أرجح الآراء، بل اعترف في مواطن متعددة بخطئه وصواب غيره، وأقر بأن معاصريه من عرب القرن السابع الميلادي كانوا أعلم بأمور دنياهم. وهذا ينطبق من باب أولى على علمنا بأمور دنيانا في النصف الثاني من القرن العشرين، وهي أكثر تعقيداً وأشد حاجة إلى العلوم الدنيوية العميقة والدرايات الفنية الدقيقة.

6- إذا كان هذا صحيحًا على أقوال الرسول، ولم تكن تلك الأقوال ملزمة لنا، فهو ينطبق من باب أولى على أقوال الفقهاء والعلماء القدامى في مختلف مذاهبهم ومدارسهم. فمن الخطأ البين أن يقال إننا ملزمون باتباع آرائهم، أو محاولة استخراج كل آرائنا في مشكلاتنا الجديدة من بطون كتبهم.

7- تزداد هذه الحقيقة اتضاحا وتأكداً حين نستعرض ما كان في تاريخ التشريع الإسلامي في عصور نهضته وحيويته من اتصال النمو والتغيير، منذ العصر القرآني نفسه، إلى أن أصيبت الأمة الإسلامية بما أصابها من انحدار سياسي ومادي وفكري. كما يشهد بهذه الحقيقة ما كان بين المذاهب والمدارس الكثيرة من اختلاف كثير كاد يشمل كل مسألة

عرضوا لها. وهذا الاختلاف لم يكن شيئًا أسفوا له وحاولوا إزالته، بل كان شيئًا رحبوا به ووجدوا فيه حكمة رائعة تتفق مع روح الإسلام الرحيمة السمحة الواسعة. حتى قالوا إن اختلاف الأئمة رحمة، وحتى وضعوا هذا المبدأ الجليل: «ناقل الكفر ليس بكافر»، ليضمنوا به الحرية التامة في إبداء الآراء ويحموا به المفكرين من العقوبة والاضطهاد.

8- معظم الأحكام الدنيوية التي وضعها المشرعون القدامى، لم يستخرجوها من الكتاب والسنة، بل أخذوها من تشريعات البلدان المفتوحة ومعاملاتها ونظمها، حين تأكدوا من أنها لا تخالف المثل الإسلامية العليا التي قررها القرآن والحديث. فإذا كانوا قد لجأوا إلى هذا الأخذ حين واجهوا ما طرأ على المجتمع الإسلامي من النمو والتحول بعد الفتوح والاختلاط بالأعاجم، فنحن أشد إليه حاجة في عصرنا هذا الذي يشهد تحولا أكبر جسامة وأكثر سرعة في كل شؤون دنيانا.

9- ما يحتويه القرآن نفسه من أوامر ونواهٍ، قد قرر الأصوليون والفقهاء القدامى أنها ليست على درجة واحدة من الإلزام، وقسموها إلى الأبواب الخمسة التى ذكرناها، الفرض والواجب والمباح والمكروه والحرام. ثم اختلفوا ذلك الاختلاف الذي أشرنا إليه في درجات الوجوب والإباحة والكراهة.

10- حتى تلك الأحكام القرآنية التي كانت في عهد الرسول ملزمة، جرؤ الخليفة الراشد عمر بن الخطاب على أن يوقف تطبيق بعضها أو يلغيه إلغاء تامًا، حين رأى أن تغير الأحوال في عصره لا يجعلها صالحة للتطبيق، ولا يجعلها مؤدية إلى تحقيق الغايات السامية التي نصبها القرآن. ولسنا نعتقد أن هذا الحق مقصور على عمر أو سواه من الخلفاء الراشدين والصحابة، بل نعتقد أنه مفتوح لنا أيضًا، إذا اقتنعنا بضرورة تطبيقه في أي مسألة من مسائلنا الدنيوية.

11- من هذا كله انتهينا إلى رأينا أن كل التشريعات التي تخص أمور المعاش الدنيوي، والعلاقات الاجتماعية بين الناس، التي يحتويها القرآن والسنة - دعك من سائر مراجع التشريع الإسلامي - لم يقصد لها الدوام وعدم التغير، ولم تكن إلا حلولا مؤقتة احتاج لها المسلمون الأوائل وكانت صالحة وكافية لزمانهم وبيئتهم، فليست بالضرورة ملزمة لنا، ومن حقنا - بل من واجبنا - أن ندخل عليها من الإضافة والحذف والتعديل والتغيير ما نعتقد أن تغير الأحوال يستلزمه، وما نعتقد أنه الآن أكفل بتحقيق الغايات الإسلامية العليا.

12- حتى تلك الأحكام القرآنية التي كانت في عهد الرسول من بابي الفرض والحرام، ليس من الضروري أن تبقى كذلك، بل يجوز لنا - ويجب علينا - أن ننقلها إلى بابي الندب والكراهة، أو باب المباح، ما دمنا في هذا كله لا نخالف الغايات التي رفع القرآن منارها.

ولما كان هذا التقرير الأخير ربما يبدو أكثرها ثورية، لذلك أبادر بمحاولة التدليل على أنه - برغم ثوريته على الرأي السائد الآن - لا يخالف هو أيضًا روح الإسلام، بل على العكس يتفق مع مبدأ مقرر ثابت في المصادر القديمة نفسها، وهو مبدأ المصلحة.

فمبدأ المصلحة - بمعنى المصلحة العامة للأمة لا المصلحة الفردية الضيقة - يقف دائمًا وراء كل تشريع كما يقرر الفقهاء أنفسهم. ومن هنا قولهم الجليل «الضرورات تبيح المحظورات»، وتقريرهم مبدأ أن دفع الضرر مقدم على جلب المنفعة[1].

ومبدأ المصلحة هذا هو أيضًا شيء تحدَّث به الكثيرون، وتشدق به الكثيرون، لكن هل وقفوا أمامه ليدركوا إدراكا كاملا مدى ثوريته الحقة؟ أليس معناه أنه إذا تغير وجه المصلحة فعاد ضارًا ما كان نافعا جاز لنا - بل وجب علينا - أن ندخل التغيير اللازم على التشريع؟ أو ليس مغزاه الكامل أننا في إدخال هذا التغيير لا ننظر إلا في شيء واحد فقط، هو ما تقتضيه مصلحة

(1) نضيف هنا مبدأ أخر متصلا بالموضوع، نفسه، وهو يعمل للأفراد ما يعمله مبدأ المصلحة للجماعة، ذلك هو مبدأ الطاقة. فالأحكام الدينية كلها بدون استثناء مشروطة على طاقة الفرد لها. فإن لم يطق حكمًا منها سقط عنه تكليفه. والمرجع الوحيد في هذا هو ضمير الفرد نفسه.

وبرغم هذه المبادىء الجليلة كلها، مبدأ المصلحة العامة، ومبدأ الطاقة الفردية، وأن الضرورات تبيح المحظورات، وأن دفع الضرر مقدم على جلب المنفعة، نجح الجامدون في أن يكونوا روح الإسلام السمحة، ويحولوه إلى أداة عسر وتضييق، وشل وتعوق!

الأمـة، ولا يحق لأحد أن يعـترض عـلينا بأي شيء في مصـادر التشريع الإسلامي القديمة ولو كان نصًّا قاطعًا محكمًا غير متشابه في القرآن نفسـه؟ إن لم يكن هذا هو مغزاه فما مـغزاه إذن؟ وفيم كثرة التحدث به والتشدق به؟

حين أقول هذا القول فإني لا أقوله عابثـا مستهترا، ولا أدعو إلى أن يطبـقه المطبـقون بطيش واسـتخـفاف، فإني لأدرك مـبلغ خطورته ووجوب الحـذر في تطبيقـه وتجنب ما يحـمله من مزالق الاندفاع ومغريات الاستهانة والتسرع. لكني أعني به استعماله بعد تفكيـر جاد وتبـصر رزين، بعـد تدارس للمـسائل الجـديدة بروية وإنعـام نظـر وإطالة تقليب للـفكر وتبـادل حـر لمخـتلف الآراء ووجهات النظر في متعدد الجوانب والاحـتمالات. فإذا انتهينا بعد هذا إلى أننا نحـتاج إلى إضـافة أو تقيـيد أو حـذف أو تغيـير في التـشريع القـائم تقدمنا برأينا إلى ولاة الأمـور في شجـاعة أمـينة وشجعناهم على سن القانون الجديد.

لا أريد أن أكتـفي في هذه المسألة الخطيـرة الحسـاسة بالكلام العام دون أن أضرب مثلا معينا. فإن كثيرًا من قرائنا ما دام الكلام الذي يقرأونـه عامًا غـير محـدد يوافقـون عليه ويهـزون رؤوسهم إعجابًا به. يوافقون على القول بـأن الإسلام حي ديناميكي متجدد يساير تطور الأحوال في المجتمع الإنساني إلخ.. حتى إذا عرضت عليـهم مسـألة محـددة بدأوا يحـتاطون ويتـراجعـون ويتذمـرون ويعترضون. والمثل الذي اخترته هنا هو نصيب المرأة من الميراث.

فلنلاحظ أولاً أن هذه المسألة ليست من مسائل العقيدة والعبادة، بل هي دون أدنى شك من مسائل المعاش الدنيوي والتنظيم الاجتماعي، فينبغي أن يكون من حقنا - ومن واجبنا - أن ندخل عليها من التعديل والتغيير ما نعتقد بعد دراسة جادة متأنية بأن ظروفنا المتغيرة توجبه. وعلى هذا الأساس أقول:

حين قرر القرآن للأنثى نصف نصيب الذكر فقد كان هذا في ذاته تقدما عظيما في ذلك العصر الذي لم تكن الأنثى فيه تتمتع بأي حق ثابت في الميراث. ووجهة الإسلام المبينة التي لا خفاء فيها هي تحسين حال النساء ورفع وضعهن الاجتماعي والعمل على مساواتهن بالرجال إلى أقصى حدود ممكنة في ذلك الزمان وتلك البيئة. وقد اتخذ فعلاً إلى تلك الغاية السامية كل الخطوات التي كانت ممكنة. لكن اقتصاره عليها لا يحدنا نحن بها ولا يضطرنا إلى الوقوف عليها - كما سبق أن قلنا في مسألتي الرق وتحديد الملكية - بل لنا أن نهتدي بروح الإسلام النيّرة في العدل والمساواة وفي رفع كرامة المرأة وإحقاق حقوقها فنضيف إلى تشريعه أو نعدله بما يكفل زيادة الاقتراب من غايته السامية التي نصبها للبشرية.

المعوّل إذن في معالجة هذه المسألة ينبغي أن يكون اقتناعنا أو عدم اقتناعنا بأن أحوالنا الاجتماعية والاقتصادية قد تغيرت تغيرا يستلزم تعديل التشريع القرآني. وفي هذا الصدد نلاحظ أنه حين قرر القرآن للأنثى نصف نصيب الذكر فإن ذلك لم يكن لأن القرآن يعد الأنثى نصف الرجل في القيمة الإنسانية أو يعدها لا تستحق

إلا نصف مستوى الرجل من الحياة الكريمة. فإنه ليسوِّي بين الجنسين تسوية تامة في درجتها من الإنسانية واستحقاقهما لعزة النفس وكرامة العيش. وفي تبيين هذه الحقيقة كتب كثير من الكتّاب. وإنما كان السبب أن أوضاع المجتمع في ذلك الزمان كانت تفرض على الرجل في القبيلة فروضا خاصة لا تفرضها على المرأة، فروضا تستهلك جزءًا كبيرًا من ماله. مثل نصرة الحليف وحماية المولى ورعاية الجار (وهؤلاء فئات ثلاث لكل منها حقوق معينة معلومة)، ودفع الديات، وأداء المغارم (وهي ما تغرمه القبيلة الأولى أو أحد أفرادها بالقبيلة الثانية)، وحمل الحمالات (وهي الديون التي لا يكون الرجل نفسه مدينا بها، بل يتحملها عن صديق له ويضمن أداءها إذا عجز الصديق، وكان هذا يحدث كثيرًا)، دعك من إنفاق كبير في إكرام الضيفان وإيواء أبناء السبيل بلغ درجة الإسراف.

لم يكن الرجل إذن مسؤولا عن ديونه الشخصية وحدها، بل كان مكلفا بأداء نصيب مما يقع على أقاربه الأدنين وسائر أفراد قبيلته من ديون وتكاليف، وكلما علت منزلته في القبيلة زاد النصيب المفروض عليه. وكانت هذه الفروض توقع تكليفا ماليا باهظا على كل رجل لا يريد أن يسقط سقوطا تاما في عين قبيلته، دون أن تتحمل المرأة ما يماثلها. فإذا توفيت عن ابن وابنة، كان الابنُ وحده هو الذي عليه أن ينهض بتلك التكاليف الجماعية. فكان من العدل في تلك الأوضاع أن ينال الرجل ضعف نصيب المرأة من ميراث أبويه أو أقاربه.

فهل بقيت الحال الآن على ما كان عليه؟ هذه هي المسألة التي يجب علينا أن ندرسها بروية، وكل ما سأفعله الآن هو أن أدلي برأيي الذي اكتسبته من مشاهداتي وقراءاتي. وهو أن الأحوال قد تغيرت تغيراً كبيراً حتى في تلك الأطراف من وطننا العربي التي لا تزال تغلب عليها مسحة البداوة. ففي تلك الأطراف لا يزال الرجال حقا مكلفين بإكرام الضيوف، لكن سائر التكاليف القديمة التي ذكرناها قد رفعت. أو لم تعد تحدث إلا في القليل النادر. أما غير هذه الأطراف البدوية من أقطار العالم العربي، فقد تغيرت فيه الأوضاع تغيرا تاما. لم يعد المصري مثلا مكلفا بحمل ديون أخيه، دعك من ديون أبناء عمومته الأقارب والأباعد. حتى قرانا التي لا تزال تحتفظ بقدر كبير من قرويتها، لم يعد «العمدة» فيها مكلفا بما كان يقع على عاتقه في الجيل السابق لجيلنا من إقامة «دوار» يخصصه لنزول الضيوف والغرباء ويتكفل بإطعامهم وإكرامهم ما داموا نازلين فيه. ولم يعد ما يتكلفه المصري الذي يعيش في قرية أو في مدينة في إكرام الضيوف يزيد - أو يزيد كثيراً - على ما يتكلفه رب البيت الكريم في بلد من البلدان الغربية. ولم يبق على الفرد من التكاليف الجماعية التي يتحتم عليه أداؤها سوى الضرائب التي يؤديها للحكومة، وهي عبء يقع على صاحب الكسب ذكرا كان أو أنثى على تمام المساواة.

ولنلاحظ الآن هذه الملحوظة الهامة: أن الإسلام نفسه كان يعمل منذ سنته الأولى على إسقاط تلك التكاليف. بسعيه في

تغيير الأوضاع الاجتماعية والقيم الأخلاقية التي اقتضتها. فالمتأمل في التكاليف المذكورة يجد أنها تكاليف قبلية يلتزم بها الفرد لقبيلته في الطور القبلي من الاجتماع البشري، دفاعا عن كيانها وتثبيتا لمنزلتها وجدارتها بالسبق في التنافس القبلي. لكن الإسلام جاء يذم العصبيات القبليّة ويحمل على وحدة القبيلة ويعمل على تذويب الفوارق وتوحيد القبائل جميعًا في وحدة أعم هي وحدة الأمة، أي يعمل على نقلهم من الطور القبلي إلى طور أعلى من الحياة الاجتماعية، وفي سبيل هذا يحرم الحروب القبلية ويفرض السلام والأمن بما يلغي الحاجة إلى معظم تلك التكاليف. هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى جعل مسؤولية الفرد عن كل عمل يعمله هي مسؤوليته الفردية هو لا مسؤولية آخرين مهما يكونوا أقرب أقاربه. ومن ناحية ثالثة حمل على الكرم المسرف الذي كانوا يتباهون به وحض على التوسط بين الإسراف والتقتير. وبتعاون كل هذه العوامل أخذت تقل تلك المسؤوليات المالية التي كان عبؤها يقع على الرجال دون النساء. وجاءت الزكاة فرضا على الرجل والمرأة بمساواة تامة.

لا عجب إذ أن نجد التكاليف القديمة قد زالت في معظم أركان العالم العربي. لكني أكرر أن هذا هو ما أعتقده من محصول مشاهداتي وقراءاتي في أحوال عالمنا المعاصر، والموضوع يحتاج كما قلت إلى بحث مفصل متثبت تستخدم فيه طرق الدراسة الحديثة الاجتماعية والإحصائية والمقارنة. لكن المهم هو أن

اخصائيينا الاجتماعيين يجب أن يقوموا بهذا البحث، فإذا ثبت منه أن الأوضاع قد تغيرت فعلاً هذا التغير الذي وصفته، وأن الرجل لم يعد يتكلف في ماله مثيل ما كان الرجل يتكلف في زمان التشريع القرآني، فحينئذ لا يعود لزامًا علينا أن نحتفظ بذلك التشريع، بل يصير من حقنا - ومن واجبنا - أن نغيره بما يحقق العدل الذي رفعه الإسلام غاية من أهم غاياته وأسماها.

فلنلاحظ في هذا الصدد أن رجالنا لم يعودوا يلتزمون بهذا التشريع في حالة معينة مشهورة، وهي حين لا يخلف الرجل بنين ويكون كل خلفه بنات. حينئذ يأبى الرجل أن يدع التشريع القرآني يأخذ مجراه، لأنه يستنكر أن لا تنال بنته سوى الثلث أو بناته **سوى الثلثين من تركته** ويؤول الباقي إلى إخوته أو غيرهم من **أقاربه. والذي يفعله** في هذه الحالة هو أن «يكتب» كل ما يملك لبنته أو بناته، أي يقصره عليهن بعقد بيع ليس بيعا حقيقيا. أفليس هذا شعورًا من رجالنا بأن التشريع القرآني لم يعد مناسبا وأن تطبيقه لا يحقق العدل للبنات في أوضاعنا الراهنة؟

فإلامَ نضطر رجالنا إلى اللجوء إلى هذا التحايل على التشريع، وهو تحايل لا يأتونه إلا مضطرين كارهين، لأنهم لا يزالون يعتقدون أن التشريع القرآني في المواريث هو الذي يلزمهم اتباع حرفه بدون تعديل، فهم يشعرون في صميمهم بالذنب. فإلام نتركهم على ظنهم أنه فرض لا يمكن تغييره؟ ولم لا نجد من أنفسنا الشجاعة الكافية لتغييره بقانون إذا اقتنعنا بأنه يحتاج إلى

التغيير؟ وهل يكون ما نفعل في هذا الشأن مختلفا أي اختلاف عما فعله الخليفة الراشد عمر بن الخطاب حين اقتنع بأن تغير الأحوال في عصره - عصره الذي بدأ بعد سنتين اثنتين فقط من انتهاء عصر القرآن - يقتضي إلغاء النصيب الذي قرره القرآن في الغنائم للمؤلفة قلوبهم، إلغاؤه إلغاء تاما، لا تعديله فحسب؟

كلا، لن يكون فعلنا مختلفا في شيء عن فعل عمر الشجاع الحكيم، بل نكون قد سلكنا مسلكه في الاهتداء بروح التشريع لا التقيد بحرفة، وفي تطويره بما يسمح له بالسير المتصل نحو تحقيق المثل العليا التي رفعها القرآن منارا تستضيء به البشرية في سعيها الدائب نحو العدل والمساواة، والعزة والكرامة، والرغد والسعادة، والأمن والسلم لكل أفرادها، ذكورًا وإناثًا.

حينئذ لا يكون أحد محقا في احتجاجه إذا احتج علينا بنص القرآن في توزيع المواريث، ولا يكون محقا إذا اتهمنا بالخروج على تعاليم الإسلام وهدمها... إلى آخر ما قد يتهمنا به، وما ننتظر أن يتهمنا به الجامدون. وهل خرج عمر على تعاليم الإسلام أو هدمها حين أبى أن يتمسك بروحه؟ بل هو الذي أعطى للإسلام دفعة جديدة ديناميكية تحثه على طريق متصل التجدد دائم الحيوية، وأما الذين يهدرون روح الدين في سبيل التمسك بحرفه فهم الذين يؤدونه حقا، ويعملون على قتله حقا، أكثر مما يستطيع خصوم الدين وأعداؤه، ورب صديق جاهل أضرّ من عدو عاقل.

* * *

جاءت الأديان الكبرى إلى الإنسانية لتعريفها بالإله الواحد الحق الذي لا تدركه الأبصار، ولتطهير إيمانها بالروح وتدعيمه، ولتثبيت يقينها باليوم الآخر الذي ترجع فيه إلى الله فتلقى جزاء ما قدمت في حياتها الدنيا، ولتبصيرها بالقيم العليا التي ينبغي لها أن تستضيء بها في كل ما تعمل، وأن تسعى إليها سعيا لا يني ولا يفتر، تلك القيم التي ترفع الإنسان على أصله الحيواني. لكنها لم تأت إلى الإنسانية لتلقنها علوم الدنيا ومعارفها، ولا لتضع تنظيما كاملا نهائيا لأمور دنياها ولوازم معاشها وأوضاع اقتصادها وطبيعة علاقاتها الاجتماعية. فإن كان بعضها قد احتوى قدرًا من هذا التنظيم فلم يكن ذلك إلا لحاجة مؤقتة ملحة، ولم يكن يقصد له الدوام والاستمرار بدون تغيير، مهما يكن من حرف النص الديني الذي يفرضه. فكل النصوص الدينية بلا استثناء يجوز لنا أن نتجاوز حرفها في كل ما يتعلق بعلومنا ومعارفنا الدنيوية وأوضاعنا الاقتصادية ومعاملاتنا الحيوية وعلاقاتنا الاجتماعية، ما دمنا نستهدف المثل الروحية العليا التي نصبها الدين لنا.

هذا هو التفسير الجديد[1] للدين ورسالته للإنسانية ودوره

(1) لابد أن أضيف هنا أن هذا التفسير أن يكن جديدًا على الفكر الغربي، فإنه ليس تام الجدة على تاريخ الفكر الإسلامي. فإليه كان يهدف فيلسوفنا العظيم ابن رشد، حين قال أن العقل يجب أن يقدم دائمًا على النقل. فحيثما قام تعارض بين العقل وبين المعنى الحرفي للنص الديني، وجب علينا أن نلجأ إلى «تأويل» معنى النص بحيث لا يتعارض مع العقل. حقا إننا لم نعد نكتفي بهذه الوسيلة، ولم نعد نرضى بمجرد اللجوء إلى «التأويل»، بل نقرر صراحة أن مثل هذا النص كان محدودا بحدود زمانه الفكرية والمادية، وأنه لم يعد =

الصحيح في المجتمع الذي انتهت إليه أمم سعيدة الحظ استطاعت أن تحتفظ بتدينها وأن تمضي قدما في سبيل التطور والارتقاء دون أن ترى بين الاثنين أيّ معارضة أساسية. هكذا يفسِّر الدين ووظيفته كثير من المؤمنين الذين احتفظوا بجوهر إيمانهم صادقًا حارًا قويًا، وبهذا التفسير يمنعون الدين من أن يتخذه الجامدون أداة لوقف تقدم الفكر وعرقلة تطور المجتمع.

وهذا التغيير الجذري في فهم ماهية الدين وإدراك رسالته ودوره هو ما تحتاجه أمتنا أمسَّ احتياج. أما الاقتصار على الإصلاح الجزئي المبعثر، فإنه لم يعد يكفي، ولم يعد يغني عن المواجهة الثورية الجذرية على صعيد الفكر الديني نفسه. بل إن

= ملزما لنا. لكن لا شك أن ما قاله ابن رشد كان خطوة جريئة باهرة في الاتجاه السديد. ومما يؤسف له أن المبدأ الذي وضعه أهمل أو حورب في تاريخ الفكر الإسلامي، بينما أثمر ثماره القيمة في تاريخ الفكر الغربي، حين بدأ يتحرر من سطوة رجال الدين عليه، فكانت فلسفة ابن رشد من أهم الأصول التي نما منها الاتجاه العقلاني في أوروبا الحديثة.

وربما ينبغي علينا في المجال نفسه أن نشير ولو إشارة عابرة إلى ابن خلدون. ومذهبه في تفسير التاريخ ودراسة الاجتماع البشري، الذي سعى به إلى أن يقدم تفسيرًا عقلانيًا علمانيا مقنعا يغني عن اللجوء إلى التفسير بالخوارق وتدخل القوى الغيبية في أحداث التاريخ، ويوفي العوامل المادية حقها من التأثير مع احتفاظه بعقيدته الدينية المخلصة. وهو أيضًا عبقري من عباقرتنا الذين أهملناهم وغمطناهم حقهم من الدراسة، حتى جاء الباحثون الغربيون فاستكشفوه وقدروه حق قدره، فبدأنا نلتفت أخيرًا إلى قمته الفكرية الباذخة، وإن كنت حتى اليوم لم أقرأ في العربية بحثا واحدا يجرؤ على أن يبسط القول في المغزى الحقيقي الكامل لمذهبه الفكري.

ذلك الإصلاح الجزئي يحمل على الأمة الإسلامية أفدح الخطر، خطر التناقض والتفسخ بين ما لا تزال تعتقده عن الدين ووظيفته، وما تضطره إليها الأوضاع الحديثة من قوانين ومعاملات تعتقد الأمة أنها مخالفة لدينها.

والحق أن المتأمل في الحالة الراهنة للأمة الإسلامية يجدها عظيمة الشر. فهي من الجانب العملي قد اضطرتها الأحوال المتغيرة إلى أخذ قوانينها الأجنبية في شتى شئونها المدنية والتجارية والجنائية، ولم تحاول في تقنين هذه القوانين أن تستمدها من المصادر الفقهية الإسلامية. بل إنها اضطرت إلى الخروج على كثير من الأحكام وتقييد عدد من الإباحات التي وضعتها مصادر التشريع السابقة. لكنها من الجانب النظري لا تزال تعقد بلزوم تلك الأحكام والإباحات، لأن مفكريها لم يجرؤوا بعد على المواجهة الجذرية التي شرحناها. فهي تحقد على الظروف الجديدة التي اضطرتها إلى وقف التشريعات القديمة وتحلم بالعودة إليها وإلى الأوضاع الماضية التي كانت تطبقها. وهي في معظم أقطارها - ما عدا أشدها تخلفا - لا توقع حد السرقة مثلاً، ولا تستبقي حق الاسترقاق. وفي بعض أقطارها قد قيدت حق الملكية، وفي بعضها قيدت حق الطلاق، وفي بعضها قيدت حق تعدد الزوجات أو ألغته إلغاء تامًا، لكنها في كل هذه الأقطار المختلفة لم تقتنع بعد بأن ما فعلته لا ينافي الدين، فهي معذبة حانقة، متناقضة متفسخة، يخالف واقعها مثالها ويعارض سلوكها عقيدتها، وما أشنعها من حالة تعيشها أمة من الأمم!

بدأت هذه الحالة الشريرة منذ سنة 1850[1] ، حين اضطرت الأمة الإسلامية أمام الظروف الجديدة إلى إدخال القوانين الحديثة التي أخذتها من التشريعات الأجنبية المدنية والتجارية والجنائية، ولكنها استبقت الأحكام الفقهية القديمة في الأحوال الشخصية. ثم ازدادت تفاقما جيلا بعد جيل بازدياد اتصالها بتلك الدول الأجنبية واستمرار أحوالها المادية والاجتماعية في التغيير نتيجة ذلك الاتصال، وإصرارها برغم كل ذلك التغير المادي والاجتماعي على الاحتفاظ بالأحكام الفقهية القديمةفى الأحوال الشخصية. إلا أن ضغط الظروف المتغيرة أرغم مشرعيها على البدء بإدخال التعديلات في هذا المجال نفسه. لكن ماذا فعل مشرعوها وماذا يفعلون حتى يومنا هذا لتبرير تلك التعديلات؟ هل حاولوا ذلك التغيير الجذري

(1) في سنة ١٨٥٠ بدأ صدور الإصلاحات القانونية المعروفة بـ«التنظيمات» في الدولة العثمانية. وكان أول صدورها في القانون التجاري المأخوذ أغلبه من مصادر أوروبية. وتبعه في سنة 1858 القانون الجنائي المأخوذ من نفس المصادر. وجاءت بعد ذلك قوانين أخرى، ووكل تطبيق هذه القوانين إلى المحاكم الأهلية المسماة بالمحاكم النظامية. وقصر اختصاص المحاكم الشرعية على النظر في قضايا الأحوال الشخصية وعلاقات الأسرة. ثم توالى في مختلف الأقطار العربية في مختلف السنين إدخال القوانين المدنية والتجارية والجنائية المأخوذة أخذا مباشرا من المصادر الغربية. وبخاصة من قانون نابليون، والقانون العام الإنجليزي، والقانون الهندي (الذي وضعه البريطانيون للهند). وبهذا بدأ ينهار انهيارا عمليا ذلك الادعاء بأن المذاهب الفقهية القديمة فيها ما يكفي كل الاحتياجات الدنيوية المعاصرة، ولم يبق إلا الأحوال الشخصية والأسرية مجالا لتطبيقها. وسنرى بعد قليل رأينا في كفاية تلك المذاهب لحاجاتنا الحديثة في هذا المجال نفسه.

على فهمها للدين ووظيفته؟ بل لجأوا إلى حيل وموارباتٍ متعددة. لجأوا أولاً إلى ما يسمى «عدم السماع»، و«الأمر الإدارى»، أي تنفيذ القانون الجديد بمجرد السلطة الإدارية، وعدم السماح للقاضي بالنظر في دعوى المدعي إذا خالفت القانون الجديد، وإن كانت مقبولة في التشريع القديم، وهذه الحيلة تقوم على ادعاء أن التشريع القديم لا يزال هو التشريع الصحيح الأمثل الذي ينبغي لنا الأخذ به، لكن أحوالنا الناقصة هي التي تمنع من تطبيقه، فنحن إذن لا نلغيه، بل نوقف تطبيقه إيقافاً مؤقتاً حتى تعود الأوضاع إلى حالها المثالي الذي كانت عليه في الزمان القديم فتسمح لنا مرة أخرى بتطبيقه. وهي كما ترى حيلة تقوم على النفاق التام. فإنه لا عودة البتة إلى الأوضاع القديمة فتسمح لنا مرة أخرى بتطبيقه. وهي كما ترى حيلة تقوم على النفاق التام. فإنه لا عودة البتة إلى الأوضاع القديمة كما كانت، هذا مجرد حلم واهم لن يتحقق بل ستستمر الأوضاع في تغيرها وتمضي الأحوال في تحولها، ولن ينجع معها إلا تشريع مستمر التبدل بتبدلها.

وهي حيلة لا نزال نلجأ إليها في مصر في مسائل متعددة[1]. على ما فيها من النفاق والمواربة. ومن تلك الحيل أيضًا ما يسمى

(1) أعطينا في الهامش رقم 10 مثلاً على هذه الوسيلة «عدم السماع». نضيف إليه عدم سماع الدعوى الناشئة من الزواج العرفي الذي لم يسجل كما يقتضي القانون الحديث. وعدم سماع دعوى الوصية في التركة المتنازع عليها إذا كان سندها الوحيد شهادة الشهود ولم تستند على وثائق مكتوبة، مع أن المعول الوحيد في التشريع القديم هو شهادة الشهود. لكن مشرعينا لم يقولوا =

«التلفيق»، وهو أن يأخذ القاضي أحد ركني حكمه من مذهب فقهي معين، ويأخذ الركن الآخر من مذهب فقهي آخر، فيضمهما أحدهما إلى الآخر ليستنبط منهما حكما لا يرضي عنه المذهب الأول ولا المذهب الثاني، ولسنا نظننا محتاجين إلى أن نبين ما في هذا الاحتيال من جبن أخلاقي ذميم. وإن كان من واجبنا أن نضيف أنه أثار جدلاً كبيراً بين العلماء، فكان منهم من لم يوافقوا عليه.

والذي يوقعنا في هذا الجبن الأخلاقي البشع هو اعتقادنا أننا ملزمون في إصدار أي حكم باتباع قول قديم لأحد الفقهاء القدامى. وانظر الآن ما ألجأنا إليه هذا الاعتقاد من تبريرات متعاقبة تكاد تكون مضحكة لولا أنها محزنة مبكية، في اضطرارنا المتعاقب لتغيير التشريع وإصرارنا في كل خطوة نخطوها على أننا لا نزال ملتزمين بحرف تشريع قديم. كنا ولا نزال نلتزم في إصدار أحكامنا المذهب الحنفي، لأنه لا يزال المذهب الرسمي لحكومتنا منذ الفتح العثماني، فقد كان المذهب الحنفي هو مذهب الأتراك العثمانيين. وكنا لا نلتزم المذهب الحنفي فحسب بل نلتزم «القول الراجح» فيه، ثم ضاق بنا القول الراجح وعجز عن تقديم الأحكام الصالحة لنا في أحوال كثيرة، فبدأنا نأخذ بالأقوال المرجوحة في

= صراحة أن ذلك المعول القديم لم يعد يصلح كحجة قانونية، بل اكتفوا بحظر سماع القضايا في مسائل معينة إذا قامت على شهادة الشهود فقط.

ذلك المذهب[1]. وسرعان ما اتضح لنا أن هذا أيضًا غير كاف في القيام بحاجاتنا التشريعية الجديدة، فأخذنا نلجأ إلى القول الراجح في المذاهب الثلاثة الباقية المنتشرة من مذاهب السنة، وهي المذهب المالكي والمذهب الشافعي والمذهب الحنبلي. ثم جعلنا نفتش في الأقوال المرجوحة في هذه المذاهب الثلاثة لنعثر في أحدها على تبرير لقانوننا الجديد. ثم لجأنا إلى المذاهب البائدة من مذاهب السنة. ثم اضطررنا إلى أن نخرج على مذاهب السنة جميعها، منتشرها وغير منتشرها، باقيها وبائدها، فلجأنا إلى المذاهب الأخرى التي كنا من قبل نرفض صحتها، مثل مذهب الشيعة الإثنا عشرية، والمدرسة الأباضية من مذهب الخوارج[2].

(1) لم يبدأ هذا إلا في سنة 1915، مع أن الشيخ محمد عبده كان على رأس من حملوا على الاقتصار على القول الراجح في المذهب الحنفي. ففي السنة المذكورة أخذنا بقول مرجوح في المذهب الحنفي يقر حق الزوجة في الطلاق من زوج مصاب بمرض خطر إذا لم تكن تعلم بمرضه قبل زواجها منه. ثم توالت بعد هذا خطوات التوسع في الأخذ من المذاهب، في سنين مختلفة في مختلف أقطار العروبة. ولتتبع أهم خطوات التجديد في التشريع الإسلامي المعاصر في مختلف الأقطار الإسلامية، انظر بحث الأستاذ ج. ن. أندرسون. الذي ترجمته في كتابي «بين التقليد والتجديد: بحوث في مشاكل التقديم». ويحزنني أن أقول إني لم أجد مؤلفا عربيا واحدا يهتم اهتمام هذا الباحث الإنجليزي في مؤلفاته المتعددة بهذا الموضوع الحي، أو يحيط مثل إحاطته - ولا قريبا منها - بدقائق تفاصيله في مختلف البلدان والمذاهب والمدارس والقوانين واللوائح الإسلامية المعاصرة.

(2) من الاثنا عشرية أخذنا حق المورث في أن يوصي بما لا يزيد على الثلث من تركته إلى أحد ورثته وإن لم يوافق سائر الورثة. ومن الأباضية بالصيغة =

فمتى نستجمع الشجاعة الكافية لكي نعترف أمام أنفسنا ونعلن أمام الأمة أننا لسنا مقيدين في إصدار تشريعاتنا الجديدة بالتماس تبرير لها مما قاله فقيه قديم في مذهب قديم، راجحا أو مرجوحا، منتشراً أو غير منتشر، باقيا أو بائداً، داخل السنة أو خارجها، وأن كل ما يلزمنا هو أن نتحقق من أن التشريع الجديد يدفع الضرر ويحقق المصلحة، وأنه ما دام يدفع الضرر ويحقق المصلحة فإنه هو الذى يتمشى مع روح الدين ويسعى إلى تحقيق غاياته.

* * *

في مقابلة سابقة[1] تحدثت عن حاجتنا إلى ثورة فكرية شاملة تتناول بالنقد والتمحيص جميع مفاهيمنا وقيمنا الموروثة، فتنفي منها ما لم يعد صالحًا لأوضاعنا الراهنة وتحل محله من المفاهيم والقيم ما ينسجم مع تحولنا الكبير الذي نسعى في تحقيقه. وقلت إن هذا التحول لن يتم تحقيقه إلا إذا قام مفكرونا بتلك الثورة الفكرية اللازمة فأقنعوا الناس في بلادنا بضرورة ذلك التغيير

= التي وضعها ابن حزم - أخذنا الوصية الواجبة، وهي أن يرث الأحفاد من جدهم النصيب الذي كان يستحقه والدهم المتوفى لو لم يمت قبل وفاة الجد، فيما لا يتجاوز ثلث التركة. ويطبق هذا على الجدة كما يطبق على الجد، وعلى أحفاد الوالدة المتوفاة، ذكورا وإناثا، كما يطبق على أحفاد الوالد المتوفى. وهذه الوصية الواجبة كانت من أهم الإصلاحات التي حققها تجاوزنا للمذاهب السنية، لأنها تلافت مآسي أليمة كانت تحدث كثيراً في بلادنا.

(1) «والآن... إلى الثورة الفكرية»، مجلة الآداب، بيروت، في عددي فبراير ومارس 1970.

المفهومي القيمي. ثم ادعيت أن هزيمتنا الكبيرة التي منينا بها في حرب الأيام الستة كان سببها الأساسي العميق هو تخلف ثورتنا الراهنة في ميدان التغيير الفكري، واكتفاءها بالتغيير السياسي والاقتصادي دون أن يصحبه تغيير حقيقي في المعتقدات التي يعتقدها الناس والقيم التي يرتضونها.

وها أنذا في مقالتي الراهنة قد دللت على أن الثورة الفكرية المنشودة لن تتم إلا إذا أدخلت تغييرًا جذريًا على فكرنا الديني، فبدونه لن يتسنى لها إحداث التغيير المطلوب في سائر الميادين التي ذكرتها هذه المجلة في إعلانها عن موضوعات هذا العدد الممتاز، حين أعلنت أنه سيعالج «مختلف الموضوعات المتصلة بالدعوة إلى ثورة ثقافية عربية شاملة في السياسة والفلسفة والدين والأدب والاجتماع والاقتصاد».

في هذه الميادين كلها جميعًا نجد أن المفتاح إلى إدخال التغيير المنشود هو تغيير فهم الناس لماهية الدين وتغيير تقديرهم لدوره الذي يحق له أن يؤديه في المجتمع الإنساني. وقد تناولت في مقالتي هذه رؤوس الموضوعات التي يجب أن نطرقها في الجانب الديني من ثورتنا المنشودة، وعددت خطوات النقاش التي يحتاج مفكرونا إلى اتخاذها في هذا السبيل. وفي مقالة سابقة[1] وصفت ذلك الحدث الذي كاد يفوق حد التصديق: كيف استولت الأقلام

(1) «من دروس الأيام الستة: حركة الشعر الجديد في ضوء الهزيمة»، مجلة الآداب، بيروت، يونيو 1969.

الرجعيـة على مجلتين تصدرهما وزارة الثقافـة والإرشاد القومي، وظلت شهوراً طـوالاً تتخذ منهما مـنبراً لمحاربة التجديـد الشعري والحـملة على شـعـرائه وأنصـاره، تـصب عليـهم تهم الإلحـاد، ومـهاجـمة الإسـلام، والانحـراف عن الخط العربي الإسـلامي، وخـدمة مـخطط التبـشيـر الصليـبي، والإباحيـة، والفوضـوية، والشيـوعية... إلخ. داعـية في هذا كله إلى الثـبات على الإطار الشعـري الموروث وعدم تغـييـره. وأريد الآن أن أعطي مثـلاً آخر أختم به هذه المقالة. وأظنه كافيا للـبرهنة على أن الرجعية السائدة في فكرنا الدينـي هي التي تقـوم عائـقا أمـام كل مـحـاولاتنا في التحول الثـوري الثقافي والمادي الذي نريد إدخاله على مجـتمعنا. وهذا المثل هو مـا حـدث في المحاولة التـي قامت بهـا حكومـتنا الثورية لتحسين حالة المرأة المصرية ورفع وضـعها الاجتماعي، وما دار حول هذه المحـاولة من نقاش في الأشـهر الخمـسة الأولى من سنة 1967، وهي الأشهر التي سبقت حرب يونيو.

كانت حكومتنا الثـورية تدرك بطبيعة الحال مـدى الحاجة إلى تغييـر وضع المرأة فى المجتمع، ومدى ارتبـاط هذا بالثورة الجذرية الشاملة التي تريد تحـقيقهـا والتي أعلنت في الميثاق عن أركـانها. ولهـذا شكلت منذ سنوات لجنـة خاصـة لإعـادة النظر في قـانون الأحوال الشخصية، سمـيت «لجنة تعديل مشروع قانون الأسرة». وكـان الكثيـرون قد عـقـدوا على هذه اللجنة آمـالهم في التقـدم بمشروع القانون اللازم لإنصاف المرأة ورفع كـرامتها وإزالة ما يوقع

عليهـا من الغبن واستلاب الحقوق وامـتهان الكرامة البـشرية باسم الدين والدين الصحيح من كل هذا براء.

لكن اللجنة ظلت سنوات تـتلكأ في تقديم تقـريرها المرتقب، حتى كاد صبر المنتظرين له ينفد. فلمـا قدمته بعد طول التلكؤ جاء مخيـبًا للآمال. فإذا اسـتثنينا إلغاء بيت الطاعة، وعـددًا قليلاً من التعديلات الطفيفة، لم نجده يحتوي على أي من التغييرات اللازمة التي كان الكتاب المتحررون يطالبون بها. بل جاء في صميمه سنداً لاستبقـاء الأوضاع الرجَعية المتخلفة التي ورثناها من عـهد ما قبل الثورة.

كيف حدث هذا؟ وكيف حدث في ظل حكومة ثورية؟ كيف صدر ذلك التقـرير من لجنة شكلتها حكومـتنا الثورية التي أعلنت عن تصميمـها على إحداث التغيير الـثري الجذري الشامل في كل جنبات حياتنا وأوضاع مجـتمعنا؟ قبل أن أحاول الإجابة على هذه الأسـئلة، وخشـية أن يظن القـارىء أنني مـتحـامل على التقـرير المذكور وأنني أغمطه حـقه من التقدير، ربما يحـسن بي أن أقتبس هنا ما كـتبه كاتب مـعروف برزانة التفكير والحكمـة العملية فـيما يكتب، وهو الأستاذ عـلي حمدي الجمال، من كـبار المحررين في جـريدة الأهرام. كتب الأسـتاذ الجـمال في بابه «حـديث الناس» يقول:

«من البديهي أن إصدار قانون جديد للأحـوال الشخصية يعني أن القانون القديم لم يعد يلائم المجتمع الجديد، ولم يساير التطور

الذي وصل إلى كل ناحية من نواحي حياتنا. ومع ذلك، فإن مشروع القانون الجديد لم يحقق الأمل الذي عقد عليه، ولم يعبر تعبيراً صادقًا عن المجتمع الجديد، ولم يتحرك بالطريقة المطلوبة لحماية الأسرة... وهو يدل بشكل قاطع على أن الفكرة التي سيطرت على الذين وضعوا القانون هي الفكرة نفسها التي سيطرت على الذين وضعوا القانون القديم، وأن التعنت والعناد وشهوة سيطرة الرجل على المرأة كلها عوامل لعبت الدور الرئيسي في صياغة القانون وإحاطة المرأة بسياج من عدم الإنسانية وعدم الاعتراف بشخصيتها وكرامتها. ونحن عندما نطالب بقانون ثوري ينظم الأحوال الشخصية لا نهدف مطلقا إلى الخروج عن أسس الدين ومبادئه وأخلاقياته، ولكننا نطالب بأن يكون القانون الجديد متفهما لروح الدين بعقلية متطورة وواقعية في الوقت نفسه». (الأهرام 15-4-1967).

كيف حدث هذا إذن؟ وكيف، بعد خمس عشرة سنة من توطد حكومتنا الثورية في مصر، تأتي هذه اللجنة التي شكلتها حكومتنا الثورية، فتقدم تقريراً يحكم عليه هذا الكاتب المعروف بولائه التام لثورتنا الاشتراكية، بأن الفكرة التي سيطرت على واضعيه هي الفكرة نفسها التي سيطرت على الذين وضعوا القانون القديم، منذ أكثر من أربعين عامًا[1]، في صميم عهد الرجعية

(1) ليس هذا فحسب، بل تزيد دهشتنا وحسرتنا أضعافا، حين نقارن مشروع القانون الذي اقترحته اللجنة، بالقانونين المصريين السابقين للأحوال =

والملكية والإقطاع والرأسمالية؟

قد أشرت من قبل إلى «الحساسية الشديدة» التي تشعر بها حكومة ثورتنا إزاء كل مسألة قد تثير جدلاً دينيًا. أو إن شئت مزيدًا من الصراحة فقل إنها تعوزها الشجاعة الكافية. وقد كان تشكيل اللجنة المذكورة خير شاهد على هذا. فإن أكثر أعضائها كانوا من الرجعيين أو من المحافظين على أحسن تقدير. يتضح هذا من عرض صحفي نشرته جريدة الأهرام (9-4-1967) لتاريخ اللجنة وعضويتها وسير المناقشات فيها وموقف أعضائها من قضية المرأة، يتضح من ذلك العرض أنه وإن كان بعضهم بلا شك من أنصار تحرير المرأة فإن أكثرهم للأسف الشديد كانوا من أعدائه. بل أحدهم يفخر بأنه عدو للمرأة ولا يجد في هذا داعيا للاعتذار.

فاعجب ما شاء لك العجب من لجنة تشكلها حكومة الثورة للنظر في تعديل قانون الأحوال الشخصية فتختار أغلب أعضائها من غير المؤمنين بقضية تحرير المرأة. إني لا أرفض أن يكون بعض

= الشخصية، قانون سنة 1920 وقانون سنة 1929، فنجدهما أكثر جرأة على الإصلاح والتجديد بمراحل شاسعة، فهذان القانونان هما اللذان يتضمنان كل التحسينات التي أدخلت على وضع المرأة في عصرنا الحديث، ولم نزد عليهما خطوة واحدة، وهما يمثلان قفزة عظيمة الشجاعة على التشريعات التي كانت تطبق قبلهما. ثم تأتي تلك اللجنة الموقرة التي شكلت في عهد الثورة فلا تقاربهما شجاعة، دعك من أن تزيد عليهما. ولهذا كتم ولاة الأمر عندنا تقريرها ولم ينشروه، لما رأوا مدى سخط مفكرينا الأحرار عليه حين اطلعوا على نسخة منه.

أعـضاء اللجنـة من الذين يمثلون النظرة القـديمة، لأني لا أريد أن أحرم الرجعيين أنـفسهم من حقهم في التعبـير عن رأيهم. أما أن يكون «أكثر» الأعضاء من هذا الصنف، فـقد كنت أفهمه في لجنة تشكل في بعض الأقطـار التي لا تزال تحكمـها قـوى الرجـعيـة، السيـاسية والاقتـصادية والفكرية. لكن أن يحدث هذا في «مـصر الثورة» - هذا هو العجب العجاب!

هذا مع أن عندنا من عـلماء الديـن أنفسـهم عـددًا من ذوي العقول المتحـررة. ثم كانت قاصمة الظهر أن السـيدة الوحيدة التي اختـيرت للتعـبير عن رأي المرأة وتمثـيلها في اللجنة لم تخـتر من نصيـرات التحرير، وهن كثـيرات يجمـعن بين الحماسة الصـادقة والحجة القوية، بل اختيـرت ممن يتراوح موقفهن من مطالب تحرير المرأة بين العداء السافر والبرود غير المكترث، ويكفي أن تعرف أنها عارضت رأي أولئك الـرجال من أعضـاء اللجنة الذين رأوا تقيـيد حق الرجل في تعدد الزوجات! (لاحظ أن الاقتراح لم يكن بإلغاء هذا الحق إلغاء تامًـا، بل بتقيـيده فقط). لا عـجب أن امتدحـها الأعضاء الآخرون بأنها «سيدة عاقلة ومتزنة!»، وكانت حجتها أنها يهمـها مصلحـة الأسرة قبـل كل شيء، كأن مصلحـة الأسرة لا تتـحـقق إلا بإعطاء الرجـل الحق المطلق غـيـر المقـيـد في تعـدد الزوجات، ولو كان الدافع إليه محض الشهوة البهيمية.

لقد كان تقرير الـلجنة مؤكدًا لكل دعوى ادعيتهـا في مقالتي هذه، وبرهانا على حاجـتنا إلى مواجهة جـذرية للتفسيـر الرجعي

السائد للدين ودوره في المجتمع قبل أن نستطيع أن ندخل على مجتمعنا أي تغيير حقيقي، فبعض أعضاء اللجنة، لما سئلوا لماذا لم يوافقوا على اشتراط وقوع الطلاق أمام القاضي، أجابوا بأن هذا تقييد لم يرد في مصادر الشرع وأن الشرع يعطي الرجل حق التطليق دون رجوع إلى القاضي! فهل بعد هذا دليل على حاجتنا إلى إقناعهم بأن مصادر الشرع القديمة لم تضع التشريع الكامل النهائي الذي لا يصح تغييره، وإقناعهم بأننا غير ملزمين في كل تشريع نصدره بأن نتلمس له تبريرًا في أحد الكتب الفقهية القديمة، وإقناعهم بغير هاتين من الدعاوي التي عرضتها مقالتي هذه؟

والعجب أن هؤلاء أنفسهم لما سئلوا عن موقف الدين من مطالب التحرير أجابوا بأن الدين لا يرضى بالجمود بل يقر التحرير والتجديد. ليس هذا فحسب، بل استعمل اثنان منهم لفظ «التطور»! وهذا يشهد بصحة ما ادعيته من أن هذه مجرد ألفاظ يتفوهون بها ولا يدركون مغزاها وليسوا مستعدين لأن ينفذوا ما تقود إليه من نتيجة منطقية حين تواجههم مسألة معينة لا يكفي فيها التشدق بألفاظ التحرير والتجديد والتطوير وعدم الجمود ويطلبون فيها بأن يدلوا برأيهم المحدد في المسألة المعروضة بعينها. والسيدة نفسها التي أشرنا إليها من أعضاء اللجنة قالت إن أحكام الدين «متطورة» كفيلة بتحقيق مصالح الزوجة والزوج والأولاد، ولم تنتبه إلى أنها لا تكفل شيئًا من هذا إلا إذا كانت «متطورة»، وأين التطور في رفضها تقييد حق الرجل في تعدّد الزوجات لا لسبب إلا لأنه لم يرد في أقوال الفقهاء القدامى؟

هل نحتاج بعد هذا إلى دليل على مدى العرقلة والتعويق الذي يفرضه الفكر الديني الرجعي على كل محاولاتنا لتغيير مجتمعنا؟ فلأعد مرة أخرى إلى تعزيز كلامي بما كتبه الأستاذ علي حمدي الجمال، حين عاد إلى الموضوع بعد نحو شهر من كتابته السابقة. فقال: «المناقشة التي دارت في لجنة الدستور يوم الأربعاء حول قانون الأحوال الشخصية أبرزت أن الهوة بين رجال الدين وبين غيرهم من المهتمين بالأحوال الشخصية واسعة لأقصى الحدود، وأن رأي الجانبين متعارض تعارضا كاملا. ليس ذلك فقط، بل أن التقاء الرأيين والفكرين حتى في منتصف الطريق لا يبدو - في ضوء المناقشة التي جرت - أمرًا ممكنًا».

لعلك قد لاحظت كيف يسميهم الأستاذ الجمّال نفسه «رجال الدين». أليس هذا دليلاً على حاجتنا إلى الإلحاح في جهودنا لإثبات أنهم ليسوا «رجال الدين»، وإن الإسلام لا يخصهم بتمثيله والتحدث باسمه؟ لكن نستمر في اقتباس كلام الأستاذ الجمال لنرى ماذا يقترح، ولنرى كيف يدل اقتراحه هذا على يأسه التام من تلك اللجنة، فهو يقول: «وهذا يحتم الرأي الذي سبق أن طالبت به، وهو التروّي وعدم الإسراع في إصدار القانون الجديد للأحوال الشخصية، بل لابد أن يستمر الحوار على أوسع مدى وأعمّ نطاق، حتى يمكن أن تتقابل الأفكار وتتفق على ما فيه الخير لمستقبل الأسرة» (الأهرام 12-5-1967).

لو استمر الحوار حول قانون الأسرة مائة عام دون أن يجابه

المشكلة الأساسية التي عرضتها مقالتنا هذه، ليحقق الثورة المنشودة في الفكر الديني نفسه، لما أفاد مثقال ذرة ولما أدى إلى تقابل الأفكار واتفاقها. لكن الحوار لم يستمر على أيّ حال، فبعد هذا الكلام بأربعة وعشرين يومًا حلت بنا الطامَّة الكبرى، ولقينا الجزاء المحتوم على تلكؤنا وترددنا وجبننا في شن الثورة الفكرية التي أدى تخلفنا فيها إلى انهيار كل ما كنا قد حققناه في الجوانب الأخرى من ثورتنا، ولات حين مندم.

* * *

كلمة أخيرة أتوجَّه بها إلى قادتنا السياسيين في جمهوريتنا العربية المتحدة:

حين قلت إنهم يشعرون بالحساسية الزائدة، أو لا يستجمعون الشجاعة الكافية، في مواجهة أي مسألة قد تثير جدلاً دينيًا - وهي حقيقة تشهد بها شهادة كافية تلك القصة المحزنة للجنة تعديل مشروع قانون الأسرة - فإني لم أنْسَ الظروف الدقيقة المحيطة بهم في العالم العربي. لم أنسَ أنّ قوى الرجعية التي لا تزال مسيطرة على أقسام كبيرة من هذا العالم متربصة بهم الدوائر، تنتهز كل فرصة وتستغل كل تكأة للتشكيك في إيمانهم الديني واتهامهم بالزيغ والكفر ومخالفة الملحدين. فهم كانوا يخشون أن تتخذ هذه القوى الرجعية أي خطوة جادة يخطونها لتحرير المرأة سلاحًا جديدًا في جملة الاتهام والتشويه التى واجهوها منذ قاموا بثورتهم في سنة 1952، والتي ازدادت سعارًا منذ أعلنوا الاشتراكية نظامًا لثورتهم في سنة 1961.

لكن لينظروا أي ضريبة فادحة دفعوها ولا يزالون يدفعونها في محاولتهم مداراة تلك القوى الرجعية واتقاء تشهيرها. ليفكروا إلى أي مدى أضر هذا بثورتنا إذ حرمها من قيام الثورة الفكرية مساندة ومرسخة للثورة السياسية والاقتصادية. وقد حاولت في مقالاتي الأخيرة التي نشرتها لي هذه المجلة أن أدلل على أنه بدون إحداث الثورة الجذرية في مفاهيم الناس، وقِيَمًا نبنيها في المجالات الأخرى هو بناء على الرمال.

وهل يتعقدون على أي حال أنهم مهما يفعلوا في مداراة تلك القوى الرجعية سيستأصلون عداءها؟ بل عداؤها لهم أطغى وحقدها عليهم ارسخ من أن تصالحه أي مداراة. فهم لا يكسبون شيئًا من تلك المداراة. فلينظروا الآن كم تخسر ثورتنا بسبب ذلك التردد وعدم الشجاعة من حزب أنصارها الصادقين وأساهم وخيبة أملهم. وكيف لا يحزنون ولا يأسون ولا يشعرون بخيبة الأمل وهم يرون أن أحرار الفكر لا يتمتعون في حرية التعبير عن آرائهم الثورية الجذرية بنصيب أكبر مما كان متاحًا للجيل السابق لهم تحت حكم الملوك والباشوات والإقطاعيين والرأسماليين في العهد البائد؟ ليس هذا فحسب. بل إن ما يتاح لهم من حرية التعبير في مجال الفكر الديني أقل فعلاً مما كان يتمتع به ذلك الجيل. وكم من الكتب قد منع طبعها أو تداولها ومن المقالات التي رفض نشرها لخشية المسئولين من أن يغضبوا الرجعية الدينية.

ثم ليفكروا في الضرر البليغ الذي يوقعه بثورتنا الاشتراكية الجذرية الشاملة هذا التردد في هذه القضية بالذات، قضية تحرير المرأة. وهل نستطيع أبدا أن نقيم اشتراكية صحيحة بدون تحرير المرأة؟ وهل ننجح أبدًا في تحويل مجتمعنا كله تحويلاً جذريًا بدون تحرير المرأة؟ وليفكروا أيضًا كم تسخر الثورة من التأييد الكامل المتحمس الذي يمكن أن تناله من المرأة نفسها. وتأييد المرأة للثورة هو عامل من الخطأ الكبير أن نهوِّن من شأنه حتى في أوضاعنا الاجتماعية الراهنة. وهو عامل محتوم له أن يزداد أهمية وخطورة، بل ربما لا يكون من المبالغة أن نقول إنه سيأتي يوم يكون فيه هو العامل الحاسم في إحداث التغيير الجذري المطلوب.

وما لنا نلجأ إلى التنبؤ بالمستقبل وهذا هو الأمس القريب خير شاهد على صحة ما ندَّعي؟ أفلم يكن من أوثق العوامل التي انتصرت بها إسرائيل علينا ذلك النصر المذهل ما تتمتع به نساؤها من مساواة كاملة تمكنهن من مشاركة الرجال في بناء الاقتصاد، وتحويل المجتمع ومن الإسهام بنصيب لا يستهان به في المجهود الحربي نفسه؟

لقد سمعت بأذني في الأسابيع التي أعقبت هزيمة يونيو 1967 الناس العاديين في شوارع القاهرة يتعجبون مما بلغهم عن الفتيات الإسرائيليات اللاتى يقدن العربات المصفحة، ويطرن بالطائرات، ويحملن البنادق والمدافع الرشاشة. ثم يقولون في حسرة: لا عجب أن ننهزم أمام جيش تقوم فيه النساء بهذه الأعمال.

والنتيجة الحاصلة على أي حال هي أن مصر الثورة قد سبقتها في ميدان الإنصاف القانوني للمرأة أقطار عربية أخرى كنا نعتقد أن مصر أكثر منها تقدمًا فكريًّا واقتصاديًّا وسياسيًّا[1]. وكفى بهذه حقيقة شعرنا - نحن الثوريون الاشتراكيون - بالخزي الذي لا يطاق.

(1) تعدد الزوجات مقيد في الأردن وسورية والمغرب والعراق بقيود متعددة. وقد حظرته تونس حظرا باتا في سنة 1957، إلا أنها عادت فقررت أنه وإن يكن جائزا شرعا فإنه لا تترتب عليه أي آثار قانونية، أي أنها لجأت إلى «عدم السماع».

أما في الطلاق ففي سورية والمغرب يحكم القاضي بتعويض مالي للزوجة التي يطلقها زوجها بدون سبب معقول. وفي تونس لا يعترف بالطلاق الذي لا يقع أمام القاضي ولا تترتب عليه أي آثار قانونية، كما أن الزوج الذي يطلق زوجته بدون موافقتها وبدون سبب من الأسباب التي حددها القانون نفسه، يحكم عليه بتعويض مالي لزوجته. والقانون نفسه ينطبق على الزوجة التي تطلق زوجها أمام القاضي. لكن على المحكمة في كل الأحوال أن تحاول أولاً الإصلاح بين الزوجين. تنفيذًا للحكم الذي تضمنته الآية رقم 35 من سورة النساء (وهو حكم لم تقم حكومة إسلامية من قبل بسنه بقانون ملزم. هكذا نرى كيف أن الرجال - ومنهم أولئك السادة الذين يقولون إن كل أحكام القرآن ملزمة - يأبون أن ينفذا من أحكام القرآن ما يحد من سيطرتهم المطلقة على النساء).

أما في الجمهورية العربية المتحدة فلا يوجد أي تقييد البتة على حق الرجل المطلق في الطلاق وهي تعدد الزوجات (ما عدا التقيد بأربع زوجات بطبيعة الحال).

■ الفهرس ■

الموضـــوع	الصفحة

مقدمة 5

الفصل الأول

إلى الثورة الفكرية 9

الفصل الثاني:

الدين وحرية الفكر 45

الفصل الثالث:

الأخلاق وحرية الفكر 61

الفصل الرابع:

الوطنية وحرية الفكر 75

الموضـــــوع	الصفحة

الفصل الخامس:

حرية الفكر وحرية العمل 87

الفصل السادس:

نحو ثورة في الفكر الديني 99