

ماهر الشريف*

من الإصلاح الديني إلى الإسلام السياسي:

هل شكّل الإسلام السياسي امتداداً للإصلاح الديني؟**

تنطلق هذه الدراسة من افتراض أن الإسلام السياسي الذي تجسد في "جماعة الإخوان المسلمين" والتنظيمات التي تفرعت منها، قطع الصلة مع تيار الإصلاح الديني، وأجهض بالتالي وعود التغيير كلها التي حملها هذا التيار، وكان من العوامل التي تسببت بنكوص التنوير في الفكر العربي.

ولتزكية هذا الافتراض، تبدأ هذه الدراسة بعرض الدور الذي أداه المصلحون الإسلاميون في التحديث الفكري، من خلال دعوتهم إلى إسلام عقلاني منفتح على العلم ومتوافق مع متطلبات الحداثة، ثم تتوقف عند تبلور أيديولوجيا الإسلام السياسي، وتنتهي، بعد أن تبين مخاطر الخطاب المتزمت واللاعقلاني الذي يوظف الدين في السياسة، إلى إبراز مواقف المصلحين الجدد، من باحثين وعلماء دين، الذين يؤكدون أن الإسلام ينسجم مع العلمانية والديمقراطية والعلم الحديث، ويدعون إلى إحياء الإصلاح الديني والتحرر من أسر فقه القرون الوسطى.

جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، قد تواصل من خلال مدرسة مجلة "المنار" التي أصدرها الشيخ محمد رشيد رضا، ليفضي إلى تشكيل "جماعة الإخوان المسلمين" على يد حسن البنا^١.

بيد أنني أنطلق، خلافاً لهذا الرأي، من افتراض أن الإسلام السياسي الذي تجسد في "جماعة الإخوان المسلمين" والتنظيمات التي تفرعت منها، قطع الصلة مع تيار الإصلاح الديني الذي نشره كل من الأفغاني وعبده، وأن الشيخ محمد رشيد رضا الذي

عدد من المختصين العرب
ينظر
والغربيين بالدراسات

الإسلامية إلى الإسلام السياسي بصفته امتداداً للإصلاح الديني، معتبرين أن تيار "الإحياء والتجديد" الذي أطلقه كل من

* باحث في مؤسسة الدراسات الفلسطينية.
** تستند هذه الدراسة إلى كتابي مؤلف هذه المقالة: "رهانات النهضة في الفكر العربي" (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر بالتعاون مع مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، ٢٠٠٠)؛ "تطور مفهوم الجهاد في الفكر الإسلامي" (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، ٢٠٠٨).

بين الإسلام والفلسفة، منذ إحراق مؤلفات فيلسوف قرطبة ابن رشد، معتبراً أنه لا بد من محاكمة الأفكار الدينية بمنظار العقل وروح العصر، وأن الإسلام لا يمكنه مخالفة الحقائق العلمية، وأنه في كل مرة يظهر فيها تناقض بين العلم والنص الديني يجب العودة إلى التأويل.^٢

ومن أجل فتح آفاق واسعة أمام العقل، والبحث العلمي والفكر الحر، أكد جمال الدين أهمية الاجتهاد، وعارض بشدة كل من يعتقد بغلق باب الاجتهاد في الإسلام، إذ ينقل عنه محمد المخزومي قوله: "ما معنى باب الاجتهاد مسدود؟ وبأي نص سدّ باب الاجتهاد؟ أو أي إمام قال لا ينبغي لأحد من المسلمين بعدي أن يجتهد ليتفقّه بالدين، أو أن يهتدي بهدي القرآن وصحيح الحديث، أو أن يجدّ ويجتهد لتوسيع مفهومه منهما والاستنتاج بالقياس على ما ينطبق على العلوم العصرية وحاجيات الزمان وأحكامه ولا ينافي جوهر النص؟"^٣

وعلى قاعدة التمييز الذي أقامه بين الإسلام الحقيقي والإسلام المزيف، أكد محمد عبده، تلميذ جمال الدين، أن الإسلام الحقيقي صالح لأن يكون الأساس لمجتمع حديث، باعتباره ديناً يعلي شأن العقل ويفسح صدره للعلم ويدعو "إلى استقلال الإرادة واستقلال الرأي والفكر". وانطلاقاً من اقتناعه بأن الفكر لا يكون فكراً إلا إذا كان "مستقلاً"، انبرى الإمام المصري لتفسير القرآن، فأكد، بداية، وجوب التخلي عن رؤية السابقين من المفسرين لكونها ارتبطت، في رأيه، بالمستوى العقلي ودرجة العلم التي بلغوها في زمانهم، وشدّد على أن القرآن هو كتاب دين في جوهره، أنزل كي يهدي الناس إلى الطريق السوي، ولا يمكن النظر إليه بالتالي باعتباره كتاباً للعلوم الطبيعية أو التاريخ. أمّا مرجع العلوم والأمور الدنيوية

تنكّر لأفكار أستاذه في المرحلة الثانية من حياته، قد هيأ شروط هذه القطيعة التي أجهضت وعود التغيير كلها التي حملها الإصلاح الديني بصفته تياراً رئيسياً من تيارات النهضة، وكانت أحد مظاهر نكوص التنوير في الفكر العربي.

دور المصلحين الإسلاميين في

التحديث الفكري

ترتبط حركة الإصلاح الديني ارتباطاً وثيقاً بمشاريع الإصلاح الاجتماعي التي ظهرت في القرن التاسع عشر في ثلاثة مراكز عربية هي مصر وبلاد الشام وتونس، وشجّع على ظهورها التوجه الإصلاحية في السلطنة العثمانية، وخصوصاً بعد تبني "التنظيمات" الإصلاحية بدفع من الدول الأوروبية. كما كانت ولادة الإصلاح الديني نتيجة بروز المثقف التنويري الحديث، بين رجال الدين، والفصل الذي تحقق بين مجالّي الدين والعلم، وذلك بعد دخول الأفكار الأوروبية الحديثة إلى البلاد العربية، عن طريق البعثات العلمية والمدارس الحديثة والترجمة والرحلات إلى أوروبا.

إذا رجعنا إلى كتابات السيد جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩ - ١٨٩٧)، والإمام محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥)، والشيخ عبد الرحمن الكواكبي (١٨٥٥ - ١٩٠٢)، نجد أن تيار الإصلاح الديني ينطلق من فكرة أن المجتمعات الإسلامية تعيش وضعية تأخر لن يكون في وسعها تجاوزها إلا من خلال مشروع إصلاح مجتمعي، تكون رافعته إسلاماً عقلياً منفتحاً على العلم، ومتوافقاً مع متطلبات الحداثة.

وبغية تجميع الشروط الضرورية لظهور مثل هذا الإسلام العقلاني، سعى جمال الدين لكسر الحواجز التي كانت قد أقيمت

دينه أن "يرمي الآخر بالمروق منه لأدنى سبب؛ وكلما ازدادوا جهلاً بدينهم ازدادوا غلواً فيه بالباطل، ودخل العلم والفكر والنظر - وهي لوازم الدين الإسلامي - في جملة ما كرهوه."⁷

ومن منطلق اقتناعه بأن التفرقة الدينية هي نتيجة أخرى من نتائج الجهل بالإسلام الصحيح، دعا عبده إلى التأليف بين الأديان التوحيدية الثلاثة، وشكّل - بحسب بعض المصادر - خلال إقامته في بيروت، بالتعاون مع عدد من الشخصيات الإسلامية، جمعية سرية غرضها التأليف بين الإسلام والمسيحية واليهودية، وكان من أعضائها قس إنجليزي، يدعى إسحق طيلر، أصبح داعية لها في بريطانيا. وفي إحدى رسائله إلى هذا القس، أكد عبده أن نشاط هذه الجمعية ضروري كي يتم "نور الله في أرضه، ويظهر دينه الحق على الدين كله."⁸

إن الإسلام الصحيح لا ينهى عن الغلوفى الدين، ويدعو إلى مودة المخالفين في العقيدة والتأليف بين أهل الكتاب، ولا يضمن حرية التفكير والاعتقاد فحسب، بل إنه أيضاً - ومثلما أشار عبده - يعلي شأن حرية التعبير. فصفة الإنسانية لا تنطبق على الإنسان إلا بعد تمتعه بـ "حرية اللسان"، وهي حرية لم تتمتع بها الأمم الغربية إلا "بعد أن تصارعت أرواحها مع جيوش الظلمة قروناً عديدة." وعلى أساس هذه الأفكار، أقام الإمام المصري جسراً بين الإسلام الصحيح وبين أفكار التنوير الأوروبي، ممهداً الطريق أمام قيام تفاعل إيجابي بين المسلمين والأوروبيين، إذ أحل أخذ الأفكار والخبرات النافعة عن هؤلاء الأخيرين وأفتى بجواز الاستعانة بهم "على ما فيه خير ومصلة المسلمين"، معتبراً أن الذين "يعمدون إلى هذه الاستعانة لجمع كلمة المسلمين وتربية

فهو، في نظره، العقل الإنساني، الذي هو، كما كتب، "من أجل القوى، بل هو قوة القوى الإنسانية وعمادها، والكون جميعه هو صحيفته التي ينظر فيها وكتابه الذي يتلوه."⁹

والواقع، أن محمد عبده الذي اهتم - كما يلحظ علي زيعور - بالإنسان الحر، ووضعه في مركز اهتمامه، شجّع إلى أبعد الحدود الاجتهاد المعتمد على العقل، وأباح إعادة تأويل النص المقدس على أساس مبدأ المصلحة، مبطلاً احتكار النص على يد جماعة واحدة وحصر تفسيره بفئة واحدة، وناقلاً العقيدة "من الرؤية الواحدة المنغلقة على نفسها إلى الرؤية المتعددة الزوايا والمفتوحة الأفاق."¹⁰ فعند تعديده أصول الإسلام، في مناظرته الشهيرة مع المفكر العلماني فرح أنطون، أشار الإمام المصري إلى أن الأصل الثالث للإسلام هو البعد عن التكفير، معتبراً أنه "إذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مئة وجه ويحتمل الإيمان من وجه واحد حُمل على الإيمان ولا يجوز حمله على الكفر." وأكد، عند تطرقه إلى الأصل الخامس للإسلام، المتمثل في قلب السلطة الدينية، أن الإسلام لم يدع لأحد، بعد الله ورسوله، سلطاناً على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه، ولم يُسوِّغ لقوي ولا لضعيف أن يتجسس على عقيدة أحد، إذ "ليس يجب على مسلم أن يأخذ عقيدته أو يتلقى أصول ما يعمل به عن أحد إلا كتاب الله وسنة رسوله"، من دون توسيط أحد من سلف ولا خلف.¹¹

وربط محمد عبده بين تفسّي الجهل بأصول الإسلام الصحيح، وبين بروز "ولع المسلمين بالتكفير والتفسيق ورمي زيد بأنه مبتدع وعمرو بأنه زنديق"، ملاحظاً أن تولي "الجهال" شؤون المسلمين قد تسبّب بحدوث الغلوفى الدين وسمح لكل جاهل بأصول

رجال مختلفي العقيدة والمذهب، وجميع النصارى واليهود وكل من يحترق أرض مصر ويتكلم بلغتها منضم إليه، لأنه لا ينظر إلى اختلاف المعتقدات، ويعلم أن الجميع إخوان وأن حقوقهم في السياسة والشرائع متساوية. وأكد، في مناسبة أخرى، أن أحداً لا يستطيع أن يشك في كون جهاد المصريين "وطنياً صرفاً"، وذلك "بعد أن أزره رجال من جميع الأجناس والأديان، فكان يتألب المسلمون والأقباط والإسرائيليون لنجدته بحماس غريب وبكل ما أوتوه من حول وقوة، لاعتقادهم أنها حرب بين المصريين والإنجليز."^{١٢}

كما عالج محمد عبده في كتاباته السياسية والاجتماعية مسألة الجهاد، فاعتبر أن الجهاد بالنفس، بمعنى القتال، أو الجهاد بالمال، لم يشرعه الله للمسلمين إلا "للدفاع عن الحق وأهله وحماية الدعوة"، الأمر الذي يبطل، في نظره، "ما يهذي به أعداء الإسلام، وحتى من المنتمين إليه، من زعمهم أن الإسلام قام بالسيف". فالاعتداء حرّمه الإسلام الذي انتشر - كما تابع - "بالحجة والبرهان لا بالسيف والسنان"، وذلك وفقاً لما ورد في آيات القرآن: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (سورة البقرة، الآية ٢٥٦): ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْفِرُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (سورة يونس، الآية ٩٩). ولم تنحرف حروب الصحابة في صدر الإسلام عن هذا التوجه، إذ كانت هي الأخرى من أجل حماية الدعوة و"منع المسلمين من تغلب الظالمين"؛ فالروم كانوا يعتقدون على حدود البلاد العربية التي "دخلت حوزة الإسلام"، وكان الفرس "أشد إيداءً للمؤمنين منهم". أما ما كان بعد ذلك من الفتوحات الإسلامية، فقد "اقتضته طبيعة الملك، ولم يكن كله موافقاً لأحكام

أيتامهم وما فيه خير لهم، لم يفعلوا إلا ما اقتضته الأسوة الحسنة بالنبي."^{١٣} وأرجع محمد عبده التسامح الذي ميّز المسلمين في تعاملهم مع المخالفين لهم في العقيدة إلى إيمانهم بأن "دين الله هو دين واحد، لا يختلف إلا في صورته ومظاهره؛ وأما روحه وحقيقته، ممّا طولب به العالمون أجمعون على ألسن الأنبياء والمرسلين، فهما لا يتغيّران"، وكذلك إلى اعتقادهم أن الإسلام جاء ليجمع البشر كلهم وإزالة الخلاف الواقع بين أهل الكتاب ودعوتهم إلى الاتفاق والإخاء والمودة والائتلاف."^{١٤} وفي المناظرة التي دارت بينه وبين المؤرخ والوزير الفرنسي غابرييل هانوتو، تطرق الإمام المصري إلى مسألة تعامل المسلمين مع المخالفين لهم في العقيدة، استناداً إلى المثال المصري، فذكر أن المصريين يثقون بالمسيحيين العثمانيين، ويشاركون في العمل مواطنهم من الأقباط في جميع مصالح الحكومة ما عدا المحاكم الشرعية الخاصة بالمسلمين، وهم معهم على غاية الوفاق، حتى إن الإسلام أباح للمسلم أن يتزوج الكتابية، نصرانية كانت أو يهودية، وجعل من حقوق الزوجة الكتابية على زوجها المسلم أن تتمتع بالبقاء على عقيدتها، والقيام بفروض عبادتها، ولم يفرّق في الحقوق بين الزوجة المسلمة والزوجة الكتابية.^{١٥} وعالج الإمام المصري، في كتاباته السياسية، قضية الرابطة الوطنية التي تجمع بين المصريين جميعاً، والتي تتغلب، في نظره، على الرابطة الدينية، إذ تتضمن تلك الكتابات نص البرنامج الذي وضعه محمد عبده، في ١٨ كانون الأول / ديسمبر ١٨٨١، ليكون قاعدة لسياسة الحزب الوطني المصري، والذي ورد فيه: "الحزب الوطني حزب سياسي لا ديني، فإنه مؤلف من

الدين.^{١٣}

قومه "من المسلمين والمسيحيين" إلى الاقتداء بهذه الأمم، وإلى التصدي "لمثيري الشحناء من الأعجام والأجانب"، وجعل الأديان "تحكم في الأخرى فقط"، وإلى الاجتماع في الدنيا على قاعدة "كلمات سواء، ألا وهي: فلتحيا الأمة، فليحيا الوطن، فلنحيا طلقاء أعزاء."^{١٥}

محمد رشيد رضا أو القطيعة في

مسار الإصلاح الديني

مرّ تفكير الشيخ محمد رشيد رضا (١٨٦٥ - ١٩٣٥) بمرحلتين: بدأت الأولى مع صدور مجلة "المنار" في القاهرة في سنة ١٨٩٨، وانتهت تقريباً مع نهاية العقد الأول من القرن العشرين، وفيها بقي رضا وفيماً، إلى حد كبير، لأفكار أستاذه الإمام محمد عبده وتعاليمه؛ انطلقت الثانية مع مطلع العقد الثاني من القرن العشرين وانتهت برحيل رضا في سنة ١٩٣٥، وفيها كان الافتراق واضحاً بين "المريد" و"الأستاذ"، وخصوصاً بعد أن كوّن الأول شخصيته الفكرية المستقلة، وأخذ يشيع فكراً إسلامياً متمسماً بالانغلاق والمحافظة والتزمت. وقد ساهم عاملان في بلورة تفكير محمد رشيد رضا، تمثل الأول في تكوينه الثقافي التقليدي، إذ كان صاحب "المنار" - كما يلحظ الباحث محمد صالح المراكشي^{١٦} - متقفاً تقليدياً ذا نصيب وافر من العلوم النقلية القديمة من دون أن يكون لديه ما يوازيها من الثقافة الإنسانية الحديثة، قطع مع التراث العقلاني في الفلسفة العربية الإسلامية، ولم تتح له فرصة الاحتكاك المباشر بالحضارة الغربية ولا فرصة تعلم لغات أوروبية. وتمثل العامل الثاني في الأوضاع السياسية التي أحاطت بحياته، والتي تميّزت بتصاعد الهجمة الاستعمارية الغربية على البلاد

وإذا كان الإمام محمد عبده قد ركّز على الحرية الفردية، وحرية العقيدة والفكر والتعبير، فإن الشيخ الحلبي عبد الرحمن الكواكبي اهتم بصورة خاصة بالحرية السياسية. فلدى تحليله ظاهرة الاستبداد، وجد أن الاستبداد، باعتباره السبب الرئيسي في تأخر المجتمعات الإسلامية، يكمن في أصل كل فساد، فهو "يُضغط على العقل فيفسده، ويلعب بالدين فيفسده، ويحارب العلم فيفسده [و] يغالب المجد فيفسده ويقيم مقامه التمجيد." وتكمن خطورته في أنه يتحوّل في ظل الحكومة التي تمارسه إلى ممارسة عامة، إذ تكون الحكومة المستبدّة "مستبدّة في كل فروعها، من المستبد الأعظم إلى الشرطي إلى الفرّاش إلى كناس الشوارع"، ويكون العوام، في ظل سيطرة الجهل على الأمة، "هم قوت المستبد وقوته بهم، عليهم وصول وبهم على غيرهم يطول."^{١٤} وانطلاقاً من تحليله المعمّق لظاهرة الاستبداد، درس الكواكبي مسألة الحرية السياسية وأهمية إصلاح النظام السياسي على قواعد دستورية، داعياً المسلمين إلى تبني نماذج الحكومات الدستورية والعادلة، التي تقوم على الفصل بين السلطات وتضمن الاستقلال الذاتي لمواطنيها. فهذه الحكومات، توفر للإنسان، في نظره، أن يعيش في وطنه "حياة تشبه الحياة التي تعدّه بها الأديان في الجنة." كما حدّر الكواكبي من الخلط بين حقلي السياسة والدين، ونبّه إلى مخاطر "الاتجار" بالدين واستغلاله في إنكاء النزاعات الطائفية والتفرقة الدينية. واستشهد، في هذا الصدد، بالأمم الغربية التي "هداها العلم لطرائق شتى وأصول راسخة للاتحاد الوطني دون الديني، والوفاق الجنسي دون المذهبي، والارتباط السياسي دون الإداري"، داعياً

أحوالهم وشؤونهم." فالفائدة الأولى، من هذه المخالطة، كانت إدراك أهمية استقلال الفكر والإرادة، وذلك بعد أن تعلم المسلمون الطريقة الأوروبية، "طريقة البحث والاستدلال والاستنباط والاستنتاج، وأنشأوا يستنشقون نسيم الاستقلال ويتوجهون إلى طلب الكمال." أما الفائدة الثانية، فكانت تعلم كيفية الخروج من الاستبداد، إذ اندفع المسلمون "إلى استبدال الحكم المقيّد بالشورى والشرعية بالحكم المطلق." وتمثلت الفائدة الثالثة في إدراك المسلمين أهمية تشكيل الجمعيات، بصفتها "السبب الأول والعلّة الأولى لكل ارتقاء"، والأداة التي صلحت بها العقائد والأخلاق والحكومات في أوروبا وارتقت بها علومها وفنونها.^{١٨} لقد كانت "المنار" في زمن الرعاية المباشرة للإمام محمد عبده، مقتنعة بأن "طبائع الأمم متشابهة وسنن الخلق واحدة"، ومدركة أن نجاح الإصلاح الديني في البلاد الإسلامية لن يتحقق إلا بعد أن يسير على الطريق نفسها التي سار عليها الإصلاح الديني في أوروبا، طريق العقل والعلم والعمل. ففي مقالة بعنوان: "أوروبا والإصلاح الإسلامي"، نُشرت في سنة ١٩٠٠، أشارت المجلة إلى أن الأوروبيين واجهوا في الماضي الأوضاع التي يواجهها المسلمون اليوم، ولم يتسنّ لهم الإصلاح الديني "إلا بعدما وضعوا تلك الحواجز الحديدية دون الكتب الخرافية التي أفسدت العقول، وغلّت الأيدي عن العمل، وقيدت الأرجل دون السعي، وجعلت زمام إرادة العامة في أيدي رؤساء الدين." واستغربت "المنار" كيف أن المسلمين، الذين كان لهم سلف "لم يكن للمسيحيين مثله"، صاروا "يعادون كل علم لأجل الدين ويقاومون كل إصلاح باسم الدين"، وبات علماءهم يرون في الدعوة إلى تعلم العلوم الطبيعية والفنون

العربية والإسلامية، وتفكك الإمبراطورية العثمانية، وإلغاء "الخلافة" الإسلامية وقيام دولة علمانية حديثة في تركيا. إن القطيعة التي مثلها محمد رشيد رضا في مسار الإصلاح الديني لم تتم إذاً دفعة واحدة، وإنما عبر سيرورة انطلقت شيئاً فشيئاً في الفترة التي أعقبت رحيل الإمام محمد عبده في سنة ١٩٠٥. ففي المجلدات الأولى من مجلة "المنار"، كان من الممكن أن نلمس بسهولة بصمات محمد عبده على موضوعات ومضامين المقالات التي احتوتها، إذ احتوى المجلدان الأول والتاسع ثلاث مقالات عن "التعصب" لم تختلف، في توجهاتها، عن المقالات التي نشرتها مجلة "العروة الوثقى" الباريسية، التي أصدرها كل من الأفغاني وعبده، بشأن الموضوع ذاته. فالغلو في الدين، وهو ما "يطلق عليه أهل العصر التعصب"، نهى عنه الدين الإسلامي صراحة، ونفته آداب الإسلام وأحكامه، كما أن المسلمين، حتى في شبيبة دينهم وعنفوان قوتهم، كانوا يحترمون مخالفيهم في الدين ويساؤون بينهم وبين أنفسهم في الحقوق. أما مثار التعصب الذي أخذ يبرز في البلاد الإسلامية - كما لاحظت "المنار" - فهو أوروبا وسياستها وليس الإسلام نفسه، والمسلمون إذ يتعصبون للرابطة الدينية التي تجمعهم "في حدود العدل"، يبدوون استعدادهم لضمان الوفاق والجمع بين مصالحهم ومصالح الأوروبيين، شريطة أن يتخلى هؤلاء الأخيرون عن "التسلط والافتيات على المسلمين"، وعن "الاستئثار بالمصالح والمنافع."^{١٩} وذهبت "المنار"، في سلسلة مقالات نشرتها ما بين أيار / مايو وتموز / يوليو ١٩٠٧، إلى حد تبين الفوائد التي استفادها المسلمون عبر "مخالطة الأوروبيين والاتصال بهم واقتباس علومهم ومعرفة

التوجّه العلماني في سياسة جمعية "الاتحاد والترقي". فالعدوان الإيطالي على ديار الإسلام كشف، في رأيه، القناع عن وجه أوروبا، وأظهر ما تخفيه من قصد إزالة سلطان المسلمين والقضاء عليهم وتقسيم ولاياتهم بين دولها. وبعد أن كان صاحب "المنار" قد حدّر، منذ سنة ١٩١٠، من مخاطر سياسة "الاتحاديين" إزاء العرب، صار منذ مطلع سنة ١٩١٣، وبعد أن ضعفت سطوة "الاتحاديين" بتأثير هزائمهم في حرب البلقان، يتهم هؤلاء الأخيرين بمحاربة الدين الإسلامي والعبث بالجامعة الإسلامية وبمقام الخلافة. ومنذ ذلك الحين، بات الشغل الشاغل لـ "المنار" مهاجمة "المتفرنجين من دعاة التقاليد الإفرنجية"، الذين كانوا يشكّون، كما أشارت في مقالة صدرت في كانون الثاني / يناير ١٩١٤، جيشاً داخلياً أنكى وأضرّ "من جيش دعاة النصرانية الخارجي"، وخصوصاً أن جلّ أفراده من "المارقين" الذين يعدّهم المسلمون منهم "وما هم منهم". أمّا هدف هؤلاء "المتفرنجين" فهو هدم الدين وتغيير أصول الشريعة عبر الدعوة إلى توحيد القضاء، وإدخال القوانين المدنية، وفصل الدين عن الدولة، وفرض "تهتك" النساء باسم تحرير المرأة.^{٢١}

وبموازاة هذه الحملة على "المتفرنجين"، شنت "المنار" هجوماً واسعاً على من سمّتهم "الملاحدة"، وخصوصاً في الآستانة ومصر. واتخذ هجوماً على هذين "الفريقين" بعداً جديداً في إثر التغيرات التي شهدتها تركيا في أعقاب الحرب العالمية الأولى، والتي نجم عنها إلغاء الخلافة الإسلامية وتشكيل حكومة جمهورية على قاعدة الفصل التام بين الدين والدولة، وهذا ما تجلّى في الموقف الذي اتخذته محمد رشيد رضا من كتابي علي عبد الرازق "الإسلام وأصول الحكم"،^{٢٢} وطه

الرياضية، والنظر في التاريخ وتقويم البلاد، محاولة لهدم الدين وصد المسلمين عن علومه.^{١٩}

وتبدى هذا التوجه العقلاني، المنفتح والمتسامح، لصاحب "المنار" أكثر ما تبدى في الفترة التي أعقبت مباشرة وصول "الاتحاديين" إلى السلطة في تركيا في صيف سنة ١٩٠٨، وإعادتهم العمل بالدستور. ففي خطبة ألقاها في اجتماع نظّمته جمعية "الجامعة العثمانية" في بيروت، خلال رحلته إلى الشام، تحدث محمد رشيد رضا عن الوسائل الكفيلة بتحقيق نهضة الأمة العثمانية، فاعتبر أن هذه النهضة تحتاج إلى كثير من العلوم والأعمال، لكنها تتوقف على "أمر عظيم" لن تحدث من دونه، هو الحرية الشخصية واستقلال الفكر في الموقف من جميع المسائل، بما فيها المسائل الدينية: "فإذا كانت أفكار العقلاء والأذكىاء مضغوطة ممنوعة من الحركة والنمو، فإنها لن تكون مستقلة، والأمة لن تخطو خطوة واحدة إلى الأمام إلا إذا أطلقنا العنان لحياد الأفكار تجول في ميادين الكتابة والخطابة بلا حجر ولا ضغط، لا فرق في ذلك بين المسائل الدينية والاجتماعية والسياسية وغيرها." وبما أنه لا يخاف على دينه من حرية البحث "إلا من لا ثقة له بدينه"، شدّد صاحب "المنار" على ضرورة احترام المخالفين في الرأي وإباحة شرعية الاختلاف، وذلك من منطلق "أن الفلاح متوقف على ظهور الحقائق، وظهورها يتوقف على استقلال الأفكار وحرية البحث والكتابة والخطابة."^{٢٠}

غير أن محمد رشيد رضا لم يستمر طويلاً على هذا الموقف، وأخذ التحول يطرأ على تفكيره في مطلع العقد الثاني من القرن العشرين، ولا سيما بعد اعتداء إيطاليا، في سنة ١٩١١، على طرابلس الغرب، وبروز

والتطلع إلى العدل، ووجهاً سلبياً تمثل في الظاهرة الاستعمارية وفي بعض العادات غير الملائمة لأهل الشرق وللمسلمين، لم يرَ حسن البنا في الحضارة الغربية سوى مظاهر الإلحاد والشك في الله، والإباحية والتهاافت على اللذة، والظلم والجور والطغيان والتخبط، وهي أمور أنتجت، كما تصوّر، فساد النفوس، وضعف الأخلاق، وانتشار الجرائم وظهور المبادئ الهدامة. صحيح أنه اعترف بأن مدينة الغرب "زهت بجمالها العلمي حيناً من الدهر، وأخضعت العالم كله بنتائج هذا العلم"، إلا أن أصولها السياسية والاقتصادية والاجتماعية ما لبثت أن "أفلست" و"أنهدمت"، و"لم يبقَ إلا أن تمتد يد شرقية قوية، يظللها لواء الله وتخفق على رأسها راية القرآن ويمدّها جند الإيمان القوي المتين، فإذا الدنيا مسلمة هانئة".^{٢٥} إن التفاعل الإيجابي بين الحضارات لم يعد وارداً إذًا، وإنما صار من واجب المسلمين أن يعملوا على إشاعة حضارة عالمية جديدة، تستلهم نموذج الدولة الإسلامية الأولى التي اندفعت، باستنادها إلى المبادئ القرآنية، على طريق فتح العالم، إذ "طاردت هذه المبادئ القرآنية الوثنية المنحرفة في جزيرة العرب وبلاد فارس فقضت عليها، وطاردت اليهودية الماكرة فحصرتها في نطاق ضيق وقضت على سلطانها الديني والسياسي قضاء تاماً، وصارعت المسيحية حتى انحصر ظلها في قارتي آسيا وأفريقيا وانحازت إلى أوروبا".^{٢٦} وبات على الأمة الإسلامية، كونها تحتل مرتبة "الأستاذية" في العالم، أن تندفع لملاحقة حضارة "المادة والمتع والشهوات" الغربية وتغزوها في عقر دارها "حتى يهتف العالم كله باسم النبي، وتوقن الدنيا كلها بتعليم القرآن، وينتشر ظل الإسلام الوارف على الأرض؛ وحينئذ يتحقق للمسلم ما ينشده ويكون الدين كله لله".^{٢٧}

حسين "في الشعر الجاهلي".^{٢٣} ففي حملته القاسية على مؤلفي هذين الكتابين، تبدت، بصورة ساطعة، القطيعة التي وقعت في مسار تطوره الفكري، وتجلي انقلابه ليس على أفكار أستاذه الإمام فحسب، بل على الأفكار التي روج لها هو نفسه أيضاً في مرحلة سابقة.

تبلور أيديولوجيا الإسلام السياسي

شكلت مواقف الشيخ محمد رشيد رضا هذه إحدى الركائز الفكرية التي استندت إليها دعوة حسن البنا (١٩٠٦ - ١٩٤٩) الذي كان من قرّاء مجلة "المنار" الأوفياء، ومن الذين تأثروا بأفكار صاحبها، تلك الدعوة التي تُوجت، في سنة ١٩٢٨، بتأسيس النواة الأولى لـ "جماعة الإخوان المسلمين" في مدينة الإسماعيلية. لقد برز حسن البنا بصفته مثقفاً دينياً تقليدياً، ظل غريباً عن التراث العقلاني في الفلسفة العربية الإسلامية وعن أفكار التنوير الأوروبي؛ بدأ دعوته، التي قامت على الأفكار المبسطة والوعظ الأخلاقي، في مرحلة شهدت، على الصعيد الدولي، انفجار أزمة اقتصادية خطيرة، وتنامي النزعات الفاشية والنازية في أوروبا، وتزايد استفزاز مشاعر المسلمين في أكثر من بلد، وشهدت، على الصعيد المحلي، تفاقم المشكلات الاقتصادية والاجتماعية وتعثّر التجربة البرلمانية المصرية. وفي أوضاع كهذه، اندفع المثقف الديني التقليدي على طريق التعصب، والدعوة إلى الوقوف الحازم في وجه تأثيرات الحضارة الغربية، والتطبيق الصارم للشريعة الإسلامية.^{٢٤}

وخلافاً لرواد الإصلاح الديني الذين رأوا في الحضارة الغربية وجهين: وجهاً إيجابياً تمثل في العلم والعقلانية وحب العمل

ورأى مؤسس "جماعة الإخوان المسلمين" أن الخطوة الأولى للوصول إلى هذه الغاية تتمثل في إصلاح أوضاع المسلمين الداخلية، عبر الوقوف في وجه "غزو الحضارة الغربية لبلادهم ونفوسهم، وإعادة إحياء الفكرة الإسلامية والعادات الإسلامية في حياتهم الاجتماعية، والقضاء على العادات "الأعجمية" في جميع مظاهر الحياة "ومن ذلك التحية واللغة والتاريخ والزي والأثاث ومواعيد العمل والراحة والطعام والشراب والقدوم والانصراف والحزن والسرور". وإلى ذلك، لا بد من تصفية المؤسسات التي اقتبست عن الغرب، وخصوصاً في ميداني التعليم والقضاء، والعمل على توحيد القضاء واعتبار الشريعة الإسلامية هي "وحدها مصدر التقنين"، وتوحيد التعليم، ولا سيما في مراحلها الأولى، على "أساس التربية الإسلامية". وبغية تحقيق هذا الهدف على مستوى المجتمع بأسره، دعا حسن البنا "الأخ المسلم" إلى مقاطعة المحاكم الأهلية وكل قضاء غير إسلامي، وكذلك الأندية والصحف والجماعات والمدارس والهيئات التي تناهض "الفكرة الإسلامية"، مقاطعة تامة.^{٢٨}

لقد طمح حسن البنا إلى أداء دور سياسي فاعل في المجتمع المصري، فلجأ إلى أسلوب المناورة، وإلى اتخاذ مواقف متناقضة، عكسها موقفه من حرية الاعتقاد وممارسة الشعائر الدينية، من جهة، وموقفه من النظام البرلماني، من جهة ثانية. ففي حين أكد البنا أن الإسلام "يعلن الحرية ويزكيها"، دعا، في معرض حديثه عن الإصلاح الاجتماعي المطلوب، إلى "اعتبار دعوة الحسبة ومؤاخذه من تثبت عليه مخالفة شيء من تعاليم الإسلام أو الاعتداء عليه كالإفطار في رمضان وترك الصلاة عمداً"^{٢٩}، مخالفاً في ذلك ما كان قد أكده كل من

جمال الدين ومحمد عبده من أن لا إكراه في الدين، وأن العلاقة بين الإنسان وربه هي علاقة مباشرة لا تحتاج إلى وسيط ولا رقيب. وبينما رأى البنا أن النظام البرلماني السائد في مصر لا يتنافى مع القواعد التي وضعها الإسلام لنظام الحكم، ركز، في معرض حديثه عن الإصلاح السياسي المطلوب، على مضار التعددية السياسية، باعتبار أن "وحدة الأمة" هي "قرين الإيمان"، وطالب بتصفية الحزبية والعمل على تجميع قوى الشعب المصري في حزب واحد، فكتب: "لقد انعقد الإجماع على أن الأحزاب المصرية هي سيئة هذا الوطن الكبرى، وهي أساس الفساد الذي نصطلي بناره الآن... وبديهي أن بقاء الأحزاب على هذا المنوال يقسم البلاد شيعاً وأحزاباً ويثير الشقاق بين الأفراد والأسرات... ولا مناص بعد الآن من أن تُحل هذه الأحزاب جميعاً وتُجمع قوى الأمة في حزب واحد يعمل لاستكمال استقلالها وحريتها، ويضع أصول الإصلاح الداخلي العام."^{٣٠}

وأصبحت أيديولوجيا "جماعة الإخوان المسلمين" أكثر تشدداً وانغلاقاً مع سيد قطب (١٩٠٦ - ١٩٦٦) الذي انضم إلى الجماعة في سنة ١٩٥٢ أو ١٩٥٣، كما يُعتقد، قبل أن يصبح واحداً من أبرز زعمائها ومنظرّيها. وخلافاً لحسن البنا، كان قطب مثقفاً حديثاً، نال شهادة البكالوريوس في الآداب وعمل مدرساً في مدارس وزارة المعارف، ثم أصبح مفتشاً للتعليم وأوفد في سنة ١٩٤٨ إلى الولايات المتحدة الأميركية للاطلاع على مناهج التعليم الحديثة. وقبل أن تُعدمه السلطات المصرية في سنة ١٩٦٦، أنتج قطب، خلال سنوات سجنه الطويلة (١٩٥٤ - ١٩٦٤)، ثم (١٩٦٥ - ١٩٦٦)، فكراً إسلامياً متميزاً، بات يشكل إحدى الركائز الفكرية للتيار "الجزري

العقلاني الذي تبناه الإمام محمد عبده في زمانه، أخذاً على هذا الأخير جعله العقل البشري نداً للوحي في هداية الإنسان، ومنعه وقوع خلاف بين مفهوم العقل وما جاء به الوحي. كما انتقد موقف الإمام الداعي إلى تأويل النص الديني ليوافق مفهوم العقل، ورأى في هذا الموقف خطراً كبيراً على العقيدة الإسلامية.^{٣٣}

وبشأن العلاقة بين المسلمين وأهل الكتاب، خالف قطب موقف رواد الإصلاح الديني الذين دعوا إلى التآلف بين الأديان السماوية الثلاثة، فانطلق من أن الدين عند الله هو الإسلام الذي دعا إليه النبي محمد، وأن "من تولى عن الإسلام، فقد تولى عن دين الله كله". وقدر أن الجماعة المسلمة انخرطت، منذ تشكلها في "صراع أصيل" بشأن العقيدة مع أهل الكتاب، وهو صراع لم يفتر منذ ظهور الإسلام، نتيجة الاختلاف على "حقيقة التوحيد". فبينما قام الإسلام على "توحيد الألوهية والقوامة"، وجدنا أهل الكتاب - كما كتب - "يخلطون بين ذات الله - سبحانه - وذات المسيح عليه السلام، كما يخلطون بين إرادة الله وإرادة المسيح أيضاً".^{٣٤}

واستناداً إلى الفصل الذي أقامه بين "الإسلام" و"الجاهلية"، و"الإيمان" و"الكفر"، اندفع سيد قطب على طريق تكريس الواحدية، معتبراً أن هناك منهجاً واحداً للتفكير، وحبباً واحداً، ودينياً واحداً، وحقيقة مطلقة واحدة. ففي معارضة مناهج التفكير البشري كلها، وضع قطب ما سماه "منهج الله"، ورأى أن الناس إما أن يعيشوا بهذا المنهج "فهم مسلمون"، وإما أن يعيشوا بأي منهج آخر من وضع البشر "فهم في جاهلية".^{٣٥} وأكد، من جهة أخرى، أن الإسلام جاء إلى البشرية ليقرر أن هناك حزباً واحداً لا يتعدى، هو "حزب الله"، وأحزاباً أخرى

الانقلابي"، أو "الجهادي" الإسلامي. فقد انطلق سيد قطب من التشديد على أن ظهور الإسلام كان تعبيراً عن "مولد جديد" للإنسان، إذ نجح هذا الدين في تسلم قيادة البشرية بعد ما "فسدت الأرض، وأسنت الحياة وتعفنت القيادات". لكن ما لبثت أن وقعت تلك "النكبة القاصمة"، ونجحت الجهود الجبارة التي بُذلت في تنحية الإسلام عن قيادة البشرية وحصره "في دائرة الاعتقاد الوجداني والشعائر التعبدية، وكفّه عن التدخل في نظام الحياة الواقعية"، وخصوصاً بعد قيام مصطفى كمال بإلغاء الخلافة الإسلامية وفصل الدين عن الدولة. وبتنحية الإسلام، عادت "الجاهلية" مرة أخرى، في صورة من صورها الكثيرة، لتولي قيادة البشرية، و"الجاهلية" هي - كما عرّفها قطب - "كل وضع وكل حكم وكل مجتمع لا تحكمه شريعة الله وحدها، ولا يفرد الله سبحانه بالألوهية والحاكمية". وترافق ذلك مع توجيه ضربات "وحشية" إلى طلائع "البعث الإسلامي" في كل مكان على ظهر الأرض، تشاركت فيها "كل المعسكرات المتخاصمة التي لا تلتقي على شيء في مشارق الأرض ومغاربها إلا على الخوف من البعث الإسلامي الوشيك".^{٣٦}

وميزّ قطب، في معرض تطرّقه إلى علاقة التفاعل والتصادم بين الإسلام والغرب، العلوم البحتة وأثارها التطبيقية من العلوم الإنسانية والاجتماعية، فأباح للمسلمين، في سعيهم لبناء مجتمع إسلامي "صلب العود"، أن يأخذوا عن الغربيين علومهم البحتة، وأن ينتفعوا بها وبآثارها في الحياة المادية، لكن دعاهم إلى الاحتراس من علومهم الإنسانية والاجتماعية.^{٣٧} كما طالب المسلمين صراحة بنبذ كل ما أُطلق عليه "الفلسفة الإسلامية" وجميع مباحث "علم الكلام"، معلناً معارضته الموقف

في الأرض "من العبودية للعباد"، إنما يدعو إلى الثورة الشاملة على "حاكمية البشر" بجميع صورها وأشكالها وأنظمتها، معتبراً أن الإسلام لا يُقرّ سوى "حرب مشروع" واحدة، هي الحرب "التي تهدف إلى تقرير ألوهية الله على الأرض ونفي غيرها من الألوهيات المدعاة"، وهو بالتالي "في جهاد دائم لا ينقطع أبداً لتحقيق كلمة الله في الأرض"، وهو مكلف "ألا يهادن قوة من قوى الطاغوت على وجه الأرض"، وأن يواجه القوى التي تعترض طريقه "بوحدة من ثلاث: الإسلام، أو الجزية أو القتال".^{٣٦} فالإسلام، في نظره، يتميز من الأديان الأخرى في كون الحركة هي "قوامه"، بحيث إنه لا يمكن أن يفقهه ويستوعب معانيه "إلاّ الذين يتحركون به، ويجاهدون لتقريره في واقع الناس وتغليبهم على الجاهلية بالحركة العملية." أمّا الذين لا يندمجون في الحركة بهذا الدين فهم لا يفقهونه "مهما تفرغوا لدراسته في الكتب دراسة باردة"، لأن فقه الإسلام "لا ينبثق إلاّ في أرض الحركة، ولا يؤخذ عن فقيه قاعد حيث تجب الحركة." ولهذا، جاءت النصوص في القرآن "حركية مواكبة لحركة الدعوة وواقعها، وموجهة كذلك لحركة الدعوة وواقعها"، وهو ما يُغفل عنه عدد كبير من الباحثين الإسلاميين الذين "يزاولون البحث ولا يزاولون الحركة".^{٣٧}

وبشأن الموقف من السلم، ولدى تفسيره الآية ٦١ من سورة الأنفال التي ورد فيها: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾، خالف قطب مواقف المصلحين المسلمين الذين اعتبروا أن السلم، وليس الحرب، هو الأصل في الإسلام، مقدراً أن هذه الآية كانت تشير إلى أوضاع مؤقتة، وأنها لم تكن تتضمن "أحكاماً نهائية في العلاقات الدولية الإسلامية"، وأنها عدلت

"كلها للشيطان والطاغوت"، وأن هناك داراً واحدة، هي "دار الإسلام" التي تقوم فيها الدولة الإسلامية، وما عداها فهو "دار حرب".^{٣٨} أمّا الحقيقة المطلقة الواحدة فتمتلكها وتحتكرها "الطليعة المؤمنة"، أو "العصبة المؤمنة" التي تعيش بـ "منهج الله"، وتمضي "في خضم الجاهلية الضاربة الأطناب في أرجاء الأرض جميعاً"، وتنظر إلى كل من يخالفها في العقيدة أو الرأي أو التصور بصفته "جاهلياً" وخارجاً عن الدين، وتكون أولى خطواتها، على طريق البعث الإسلامي، الاستعلاء على المجتمع "الجاهلي" وقيمه وتصورات، ورفض قبول أنصاف الطول معه، مشدداً على أهمية أن "تنفصل هذه العصبة، عقدياً وشعورياً ومنهج حياة، عن أهل الجاهلية من قومها"، باعتبار "أن المعركة بين المؤمنين وخصومهم هي في صميمها معركة عقيدة وليست شيئاً آخر على الإطلاق... إمّا كفر وإمّا إيمان، إمّا جاهلية وإمّا إسلام".^{٣٧} وأشار سيد قطب إلى أن الإسلام باعتباره "آخر رسالة من الله إلى البشر" يحتل موقع "الوصي" على روح البشرية وحياتها، وأن وصايته هذه تكلف المسلمين، بصفته "شعب الله المختار"، تبعات تجاه البشرية بأسرها، وتفرض عليهم، تالياً، إعداد القوة اللازمة كي يتحملوا تبعات هذه "الوصاية"، ويكونوا قادرين على ردع "الشاردين" عن الحق وردهم إليه؛ فالناس: "هم الناس، لا بد أن يزيغوا إذا لم يجدوا الرادع القوي الذي يحفظ الحدود ويحميها، فلا بد أن تكون هنالك قوة يحسبون حسابها، ولو لم تمد إليهم يدها؛ والهدي الأعزل مهمل، والخير الضعيف منبوذ".^{٣٨}

ورداً على من يحصر الجهاد في الإسلام بـ "الحرب الدفاعية"، أكد قطب أن الدين الإسلامي، إذ يمثل إعلاناً لتحرير الإنسان

في الإسلام وأهداف الحروب الأخرى التي يعرفها الناس في جاهلياتهم، والتي عرفتها أوروبا في تاريخها كلها.^{٢٢} وشنّ العلياني، في هذا السياق، هجوماً حاداً على الإمام محمد عبده، ومن هم "على شاكلته من أهل الدفاع ومودة الكافرين"، واتهمه بـ "إماتة الروح الجهادية" في الإسلام، و"تحريف" العقيدة الإسلامية، ووضع "لبنات العلمانية والإنسانية والتعايش السلمي"، والدعوة "إلى زمالة الأديان".^{٢٣} وخلص إلى أن رواد المدرسة العقلية في الإسلام "كانوا على تفاهم مع الاستعمار وأدواته، من الصهيونية والماسونية"، وأن هدفهم تمثل في "صرف المسلمين عن المفاهيم الصحيحة وتقريب المفاهيم الإسلامية من المفاهيم الأوروبية."^{٢٤}

لا بديل من إحياء الإصلاح الديني

تزكّي النتائج التي توصلت إليها هذه الدراسة الافتراض الذي انطلقت منه، فحواه أن الإسلام السياسي لم يكن امتداداً للإصلاح الديني، وإنما شكّل قطيعة معه، مهد لها انقلاب الشيخ محمد رشيد رضا، في المرحلة الثانية من حياته، على أفكار أستاذه الإمام محمد عبده. وهذا الاستخلاص تؤكد، في الواقع، دراسات باحثين آخرين اهتموا بدراسة تفكير صاحب "المنار" وتطوره، ومنهم وجيه كوثراني الذي يقدر أن الشق "السلفي" في فكر محمد رشيد رضا تغلب على الشق "الإصلاحي" فيه نتيجة عاملين: أولاً، كون صاحب "المنار" أكثر تشبهاً بالثقافة الفقهية وأقل إماماً بالثقافة الفلسفية والاجتماعية والسياسية من المصلحين الدينيين، وثانياً، انشاده "الطوبوي" نحو الخلافة باعتبارها "المخلص" في وضعية تاريخية اتسمت

فيما بعد تعديلات متوالية، حتى "استقرت في الأحكام التي نزلت في سورة براءة"، والتي انتهى بها الناس إلى أن يكونوا مع الإسلام: "إمّا محاربين يحاربون، وإمّا مسلمين تحكّمهم شريعة الله، وإمّا أهل ذمة يؤدون الجزية وهم على عهدهم ما استقاموا... وهذه هي الأحكام النهائية التي تنتهي إليها حركة الجهاد الإسلامي."^{٢٥} أفكار سيد قطب هذه هي بمثابة المرجع الرئيسي للمنتمين إلى "الأصولية الجهادية" التي تمارس العنف في وقتنا الحاضر ضد المسلمين وغير المسلمين. وقد تطوّرت أفكاره فيما بعد على يد فقهاء أصوليين، مثل الفقيه الدكتور علي بن نفيح العلياني، الذي رأى أن أمر الجهاد استقر في القرآن "على قتال المشركين حتى يُسلموا، وقتال أهل الكتاب والمجوس حتى يُسلموا أو يدفعوا الجزية مع الذل والصغار"، معتبراً أن الإسلام ظهر بصفته ديناً قتالياً منذ عهد الرسول الذي "كان يدعو للإسلام وهو شاهر سيفه ويأمر بذلك قواده"، ومنذ عهد الصحابة والتابعين الذين "امتشقوا الحسام لدعوة الناس إلى الإسلام"، ومؤكداً أن من سُمّاهم "تلاميذ الاستشراق" هم الذين روجوا فكرة "أن المسلمين لم يحملوا السيف لأجل نشر الإسلام وإخضاع أمم الكفر للإسلام، وإنما حملوه لدفع الكفار عن بلادهم وأنفسهم". ففكرة قصر الجهاد "على جهاد الدفع فقط"، ظهرت - كما تابع - بين صفوف تلاميذ "المدرسة العقلية الحديثة التي من أشهر رجالها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده"، الذين أعجبوا بما عند الغرب من مفاهيم، في الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية، فسعوا لنفي التهمة عن الإسلام في كونه ديناً انتشر بالسيف، وزعموا "أن الإسلام لا يستخدم السيف إلا للدفاع فحسب"، وغاب عن أذهانهم "الفرق بين أهداف الجهاد

بالضياع والتشتت والسيطرة الأجنبية؛ وهذه الوضعية كانت "البيئة الممهدة لتواصل الشق السلفي عند رشيد رضا مع فكر حسن البنا ومشروع الإخوان المسلمين الذي تغلب".^{٥٥}

والواقع، أن مشروع الإسلام السياسي هذا، الذي انتعش في الأربعينيات، انكفأ على نفسه في زمن المد القومي والاشتراكي في النصف الثاني من الخمسينيات ومطلع الستينيات، لكنه عاد وانتعش عقب هزيمة حزيران / يونيو ١٩٦٧ ورحيل جمال عبد الناصر، والتحول الذي شهدته مصر في اتجاه "نزع الناصرية". وقد استغلت القوى السياسية التي حملته تفاقم الأوضاع الاجتماعية، وراحت تسعى، عن طريق الجمعيات الخيرية والدعوية التي أقامتها بمباركة السلطات الحاكمة، للتخفيف من حدة ظواهر الفقر والتهميش والبطالة، ونجحت، عن طريق المساجد والجوامع والمدارس الدينية، في تعبئة المتعاطفين وتجنيد الأنصار وزيادة ثقلها الشعبي، مستفيدة من الأزمة التي صارت تواجهها الأيديولوجيات التغييرية القومية والاشتراكية والقوى المعبرة عنها.

فمنذ السبعينيات، صارت أزمة الفكر القومي العربي تتفاقم أكثر فأكثر، في ظل سيادة منطلق العمل القطري سيادة شبه مطلقة على منطلق العمل القومي، وقيام مصر بإبرام اتفاقية سلام منفرد مع إسرائيل، وتراجع الدور الذي كانت تؤديه القضية الفلسطينية في تعزيز التضامن العربي، وانتقال الفرقة والتناذب إلى صفوف الشعوب العربية. أمّا أزمة الفكر اليساري العربي، ولا سيما الماركسي، فبرزت بوضوح في إثر انهيار الاتحاد السوفياتي وفشل تجربة بناء الاشتراكية وانتشار موجة الانجذاب نحو الليبرالية

السياسية على مستوى العالم، الأمر الذي تسبب بجعل القوى اليسارية المعبرة عن هذا الفكر تواجه أزمة هوية، وتنجرف مع التيار الذي ركز على الديمقراطية السياسية واختزلها إلى انتخابات برلمانية ومشاركة في السلطة، متجاهلاً حقيقة أن الديمقراطية قيمة إنسانية متعددة الأبعاد السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

واليوم، تتبين مخاطر الخطاب المترمتم واللاعقلاني، الذي يوظف الدين في السياسة، وخصوصاً بعد أن صارت الصراعات الطائفية والمذهبية، الناجمة عن هذا التوظيف، والتي تتخذ طابعاً مسلحاً فيما يشبه الحروب الأهلية، تهدد بتفكيك كيانات العديد من الدول العربية، وبتفسيخ الوحدة الوطنية لشعوبها. كما تبين، من جهة أخرى، إخفاق تجربة الحكم التي مارستها القوى السياسية التي تحمل هذا الخطاب.

ففي مصر، على سبيل المثال، تهاوى حكم "الإخوان المسلمين"، قبل أن تسقطه الاحتجاجات الشعبية المدعومة من الجيش، جزءاً السياسة التي اتبعوها خلال عام من حكمهم، إذ نزعوا إلى الأفراد بالسلطة والاستحواذ على جميع مفاصلها، وسعوا لـ "أخونة" أجهزة الدولة كلها، ودخلوا في صراعات مع القضاء ومع الإعلام ومع مؤسسة الشرطة، كما حاولوا فرض دستور يتوافق مع فهمهم للإسلام. ونتيجة افتقارهم إلى الخبرة بشؤون الحكم، أخفقوا في طرح حلول حقيقية لمشكلات المجتمع السياسية والاقتصادية، وراحوا يستنسخون السياسات السابقة للنظام الذي كانوا ينتقدونه ويهيجون الناس ضده، الأمر الذي أدّى إلى مفاقمة مشكلات البطالة ونقص الوقود والكهرباء وانعدام الأمن.

وأكد هذا الإخفاق عدم واقعية الدعوة إلى إقامة دولة دينية تستند إلى الشريعة، وزكى،

فكانت كلها "بشرية"، لأنه أصبح "متعذراً، بل مستحيلاً، بعد انقطاع الوحي، معرفة حكم الله في أي قضية أو نازلة أو مشكلة"، ولا سيما أن البشر يختلفون في تفسير النصوص المقدسة "لاختلاف مداركهم ومشاربهم ونزعاتهم ومصالحهم ومكانتهم في المجتمع"، ولأن من يزعم منهم أن تأويله "هو الأصح، المطابق لإرادة الرب الذي أنزل النص، أو الرسول الذي قال الحديث، فإنه يكون متعسفاً"، وهذا ما تنبّه إليه - كما يتابع - الإمام علي بن أبي طالب "عندما وصف القرآن بأنه حمّال أوجه، أي متسع لعدة تفسيرات، قابل لشتى التأويلات."^{٥٧} وفي الاتجاه نفسه، يرفض المفكر الإسلامي محمد شحرور مفهوم "الدولة الإسلامية"، معتبراً أن الدولة هي "عقد بين أفراد في مجموعة إنسانية، له بنود وشروط تسري ضمن رقعة جغرافية هي الوطن"، بينما "ميثاق" الإسلام هو "ميثاق إنساني لا يتغيّر من مكان إلى آخر، ولا تحدّه رقعة جغرافية".^{٥٨} وعليه، لا يمكن أن تكون الدولة سوى "مدنية بحتة تأخذ شرعيتها من ميثاق إنساني اجتماعي عام، وعقد بين السلطة والشعب الذي ينتخب السلطة بنفسه". أمّا النظام الوحيد الذي يمكنه حماية المثل العليا الإسلامية فهو، في نظره، النظام الديمقراطي "القائم على التعددية الحزبية، ومبدأ تداول السلطة، وحرية الرأي والرأي الآخر، وحرية الصحافة والقلم والتعبير عن الرأي بكل الوسائل السلمية". بيد أن المسلمين أهملوا هذه الديمقراطية - كما يتابع - واستعاضوا عنها بمفاهيم مثل "إجماع الجمهور، وإمام المسلمين، والخليفة، وأهل الحل والعقد"، وكلها مفاهيم "تاريخية" فرضتها "ظروف مكانية وزمانية معينة أصبحت اليوم لا معنى لها"، وبقي المعنى الذي يتعين على المسلمين تبنيّه هو "ولاية

في المقابل، الدعوة إلى العلمانية التي تقوم على فصل الدين عن الدولة، وإحلال مفهوم المواطن، المستقل بشخصيته وتفكيره، محل مفهوم الرعية، والنظر إلى العلاقة بين الإنسان وربه بصفاتها علاقة فردية لا تحتاج إلى وسيط ولا رقيب، وإباحة حرية الاعتقاد والضمير لكل مواطن في المجتمع، والدعوة إلى الابتعاد عن التكفير، وضمان حرية التفكير والبحث في جميع المسائل، وضمها المسائل الدينية.

وخلافاً لما يدعيه أنصار حركات الإسلام السياسي، من أن الإسلام يتعارض مع العلمانية ويختلف عن الأديان الأخرى في أنه "دين ودولة"، كان للعلمانية - كما رأينا - حضور في كتابات رواد الإصلاح الديني الذين أشاعوا مبادئها، حتى إن لم يلجأوا إلى المصطلح. وعلى خطى أولئك الرواد، فإن دعاة تجديد الفكر الإسلامي، من باحثين وعلماء دين، يحاولون اليوم تأكيد حقيقة أن الإسلام يتوافق مع الحداثة، وينسجم بالتالي مع العلمانية والديمقراطية والعلم الحديث.

فقد أقام العلامة الشيعي اللبناني محمد حسن الأمين، ومنذ أعوام، تمييزاً بين "علمانية مؤمنة" و"علمانية ملحدة"، معتبراً أن الإسلام لم يحدد نظاماً معيناً للحكم، وأن فصل الدين عن الدولة لا ينفي الدين، بل يؤكد أن السلطة هي شأن بشري، وأن البشر أحرار في التشريع لأنفسهم.^{٥٩} بينما قدّر الشيخ المصري الراحل خليل عبد الكريم، في كتابه: "الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية"، أن الحكومة الدينية لم تتحقق في تاريخ الإسلام إلا على يد النبي محمد، لأن حكمه كان "مؤيداً بالوحي يدلّه على حكم الله في كل واقعة، ويهديه إلى الصواب في كل مشكلة". أمّا الحكومات التي جاءت بعده، بما فيها حكومات الخلفاء الراشدين،

الشريعة في البلاد الإسلامية، يخلق تربة خصبة لإشاعة روح الإكراه التي تأصلت لدى المسلمين منذ قرون، وولدت العنف بين صفوفهم.^٩

بيد أن الدور الذي يضطلع به هؤلاء العلماء والباحثون من المصلحين الجدد يبقى من دون تأثير ما لم تتوافر بيئة ملائمة تسمح بنشر ثقافتهم التنويرية على نطاق واسع، وتمكنهم من الوصول إلى مخاطبة جمهور المؤمنين عن طريق وسائل الإعلام الجماهيرية، وما لم يتم إصلاح مؤسسات التعليم الديني، وإعادة النظر في مناهجها ومقرراتها الأساسية، وإدراج الدراسات المقارنة والنقدية لتاريخ الأديان فيها. ■

الأمة على نفسها، وأنه لا وصاية على الشعب، وأن الشعب ينتخب سلطاته بنفسه.^٨ ويؤكد هؤلاء المصلحون الجدد ضرورة إحياء الإصلاح الديني وإعادة حرية الاجتهاد كاملة، ويسعون لتأويل النصوص المقدسة بما يتلاءم مع التطور التاريخي، ويعلون قيم التسامح واحترام الاختلاف بين البشر، ويعتقدون بنسبية المعرفة، ويدعون إلى التحرر من أسرفه القرون الوسطى، الذي صيغ في الفترة العباسية الأولى عندما كانت الدولة الإسلامية أقوى دولة في العالم، والذي قام على أساس تقسيم الدنيا إلى دار إسلام ودار حرب، معتبرين أن هذا الفقه الذي تتبناه الجماعات الإسلامية المسلحة، والذي لا يزال يُدرّس في كليات

المصادر

- ١ يعبر عن هذا الموقف، على سبيل المثال، المفكر الإسلامي المصري محمد عمارة والباحث الفرنسي في حركات الإسلام السياسي فرانسوا بورغا.
- ٢ ينقل محمد المخزومي عن جمال الدين قوله: "عمّ الجهل وتفشى الجمود في كثير من المتردين برداء العلماء حتى تخرصوا على القرآن بأنه يخالف الحقائق العلمية الثابتة، والقرآن بريء مما يقولون. أثبت العلم كروية الأرض ودورانها، وثبات الشمس دائرة على محورها؛ فهذه الحقيقة، مع ما يشابهها من الحقائق العلمية، لا بد من أن تتوافق مع القرآن... فإذا لم نر في القرآن ما يوافق صريح العلم والكليات، اكتفينا بما جاء فيه من الإشارة ورجعنا إلى التأويل إذ لا يمكن أن تأتي العلوم والمخترعات بالقرآن صريحة واضحة، وهي في زمن التنزيل مجهولة من الخلق كامنة في الخفاء لم تخرج لحيز الوجود".
- انظر: محمد المخزومي، "خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني" (بيروت: المطبعة العلمية ليوسف صادر، ١٩٣١)، ص ١٦١.
- ٣ المصدر نفسه، ص ١٧٦ - ١٧٩.
- ٤ محمد عبده، "رسالة التوحيد" (القاهرة: دار المنار، ط ١٠، ١٣٦١ هـ)، ص ١٨١ - ١٨٤.
- ٥ علي زيعور، "الخطاب التربوي والفلسفي عند محمد عبده: دراسة بالشاهد للقطاع المحدث في الذات العربية" (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٨)، ص ٢١ - ٢٢.
- ٦ محمد عبده، "الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية" (القاهرة: مطبعة المنار، ط ٣، ١٣٤١ هـ)، ص ٥٩، ٦٠.

- ٧ المصدر نفسه، ص ١٤٧.
- ٨ انظر: محمد عمارة (تحقيق وتقديم)، "الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده" (بيروت: القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٣)، الجزء الثاني، ص ٣٥٥ - ٣٥٨.
- ٩ المصدر نفسه، الجزء الأول، ص ٤٩، ٨٣٧ - ٨٤٣.
- ١٠ المصدر نفسه، الجزء الثالث، ص ٣١٠ - ٣١١، ٢٩٥ - ٢٩٦.
- ١١ المصدر نفسه، ص ٢٥٢.
- ١٢ المصدر نفسه، الجزء الأول، ص ٤٠٤، ٥٠١.
- ١٣ المصدر نفسه، الجزء الرابع، ص ٤٦٩ - ٤٧٥.
- ١٤ عبد الرحمن الكواكبي، "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد" (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٣١)، ص ٣٠ - ٣١.
- ١٥ المصدر نفسه، ص ١١٠ - ١١١.
- ولمزيد من التفاصيل بشأن هذا الموضوع، انظر: ماهر الشريف، "مشروع الإصلاح المجتمعي لدى عبد الرحمن الكواكبي: قراءة في طبائع الاستبداد وأم القرى"، "الطريق" (بيروت)، العدد الخامس، السنة ٦١ (أيلول / سبتمبر - تشرين الأول / أكتوبر ٢٠٠٢)، ص ٧١ - ٨٦.
- ١٦ محمد صالح المراكشي، "تفكير محمد رشيد رضا من خلال مجلة المنار، ١٨٩٨ - ١٩٣٥" (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٥).
- انظر أيضاً: وجيه كوثراني، "مختارات سياسية من مجلة المنار" (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠).
- ١٧ انظر: "التعصب"، "المنار" (القاهرة)، المجلد الأول، العدد ٢٦ (٢٦ ربيع الثاني ١٣١٦ هـ)، ص ٤٨٣ - ٤٩٣؛ المصدر نفسه، العدد ٢٧ (٣ جمادى الأولى ١٣٦١ هـ)، ص ٥٠٤ - ٥١٥؛ "التعصب وأوروبا والإسلام"، المصدر نفسه، المجلد التاسع، العدد ٦ (٢٣ تموز / يوليو ١٩٠٦)، ص ٤٢٧ - ٤٣٨.
- ١٨ انظر: "منافع الأوروبيين ومضارهم في الشرق"، المصدر نفسه، المجلد العاشر، الجزء الثالث (١٢ أيار / مايو ١٩٠٧)، ص ١٩٢ - ١٩٩؛ المصدر نفسه، المجلد العاشر، الجزء الرابع (١١ حزيران / يونيو ١٩٠٧)، ص ٢٧٩ - ٢٨٤؛ المصدر نفسه، المجلد العاشر، الجزء الخامس (١١ تموز / يوليو ١٩٠٧)، ص ٣٤٠ - ٣٤٤.
- ١٩ انظر: "أوروبا والإصلاح الإسلامي"، المصدر نفسه، المجلد الثالث، الجزء الحادي عشر (١٩ حزيران / يونيو ١٩٠٠)، ص ٢٤١ - ٢٤٥.
- ٢٠ انظر: "الحرية واستقلال الفكر"، المصدر نفسه، المجلد الثاني عشر، الجزء الثاني (٢٢ آذار / مارس ١٩٠٩)، ص ١١٣ - ١١٧.
- ٢١ انظر: "مفاسد المتفرنجين في أمر الاجتماع والدين"، المصدر نفسه، المجلد السابع عشر، الجزء الثاني (٢٦ كانون الثاني / يناير ١٩١٤)، ص ١٥٦ - ١٦٠.
- ٢٢ رأى محمد رشيد رضا أن علي عبد الرازق ألف كتاباً هو "شر مما كتب جميع أعداء الإسلام لهدم الإسلام وتمزيق شمل جامعته الدينية والدينيوية"، وذهب، في مقالة نُشرت في "المنار"، إلى حد اتهام الشيخ علي عبد الرازق بالدعوة إلى الإلحاد وترويج "مفاسد التفرنج"، معتبراً أن الإسلام لم يخسر بـ "خسارة" هذا الرجل شيئاً، لأن "أكثر هؤلاء الملاحدة فساق مجان سكيرون مقامرون، وليس فيهم من له قيمة أخلاقية إلا نفر معدودون على أنهم مراؤون مذبذبون".
- انظر: "المسيو علي عبد الرازق ينزع العمامة ويودعها ويفتري على الأستاذ الإمام وعلينا"، "المنار"، المجلد السابع والعشرون، الجزء التاسع (٥ كانون الأول / ديسمبر ١٩٢٦)، ص ٧١٥ - ٧١٧.

- ٢٣ في سلسلة من التعليقات على كتاب "في الشعر الجاهلي"، اتهم محمد رشيد رضا طه حسين بمحاربة الإسلام وترويج الدعاية إلى "الإلحاد والزندقة"، وتكذيب "الله ورسوله وأفضل البشر بعد الرسل كالخلفاء الراشدين وأئمة العلم والدين"، واستبدال أقوالهم بنظريات أو "ضلالات اخترعتها مخيلات ملاحدة الإفرنج وكذا دعاة النصرانية الذين تعلموا ورَبُوا على الطعن بالإسلام". انظر: "الإلحاد في الجامعة المصرية (كتاب في الشعر الجاهلي) ورأي لجنة علماء الأزهر فيه"، "المنار"، المجلد السابع والعشرون، الجزء الثاني (١٣ أيار / مايو ١٩٢٦)، ص ١٢٨ - ١٣٢؛ "الدعوة إلى الإلحاد بالتشكيك في الدين (كتاب في الشعر الجاهلي)"، "المنار"، المجلد السابع والعشرون، الجزء الثامن (٥ تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٢٦)، ص ٦١٩ - ٦٣٠؛ "كتاب في الشعر الجاهلي" دعاية إلى الإلحاد والزندقة والطعن في الإسلام"، "المنار"، المجلد السابع والعشرون، الجزء التاسع (٥ كانون الأول / ديسمبر ١٩٢٦)، ص ٦٧٨ - ٦٨٧.
- ٢٤ لمزيد من التفاصيل بشأن هذا الموضوع، انظر: رفعت السعيد، "حسن البنا مؤسس حركة الإخوان المسلمين: متى.. كيف.. ولماذا؟" (بيروت: دار الطليعة، ط ٢، ١٩٧٩).
- ٢٥ حسن البنا، "الرسائل الثلاث"، في: "مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا" (بيروت: دار الأندلس، ١٩٦٥)، ص ١٦٨ - ١٦٩.
- ٢٦ حسن البنا، "بين الأمس واليوم"، المصدر نفسه، ص ٢٠٧.
- ٢٧ حسن البنا، "الإخوان المسلمون تحت راية القرآن"، المصدر نفسه، ص ٣٠٨ - ٣٠٩.
- ٢٨ حسن البنا، "رسالة التعاليم"، المصدر نفسه، ص ٢٣.
- ٢٩ البنا، "الرسائل الثلاث"، مصدر سبق ذكره، ص ١٩٦.
- ٣٠ البنا، "مشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي"، المصدر نفسه، ص ٣٧٢ - ٣٧٣.
- ٣١ سيد قطب، "في ظلال القرآن" (بيروت: القاهرة: دار الشروق، ط ١٠، ١٩٨٢)، المجلد الأول، ص ١٥ - ١٦؛ سيد قطب، "المستقبل لهذا الدين" (القاهرة: مكتبة وهبة، ط ٢، ١٩٦٥)، ص ٥ - ٧.
- ٣٢ سيد قطب، "العدالة الاجتماعية في الإسلام" (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ط ٥، ١٩٥٨)، ص ٢٤٣ - ٢٤٤.
- ٣٣ سيد قطب، "خصائص التصور الإسلامي ومقوماته" (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٢)، ص ٨، ١٨ - ٢١.
- ٣٤ قطب، "في ظلال القرآن"، مصدر سبق ذكره، المجلد الأول، ص ٤٢١.
- ٣٥ قطب، "المستقبل لهذا الدين"، مصدر سبق ذكره، ص ١٠ - ١١.
- ٣٦ سيد قطب، "معالم في الطريق" (القاهرة: مكتبة وهبة، د.ت.)، ص ١٣٦ - ١٣٧.
- ٣٧ المصدر نفسه، ص ١٨٨.
- ٣٨ قطب، "السلام العالمي والإسلام" (القاهرة: مكتبة وهبة، ط ٤، ١٩٦٥)، ص ٢٨.
- ٣٩ المصدر نفسه، ص ٢١ - ٢٥، ١٧٠ - ١٧٥.
- ٤٠ قطب، "في ظلال القرآن"، مصدر سبق ذكره، المجلد الثالث، ص ١٧٣٥؛ المجلد الرابع، ص ٢٠٧١.
- ٤١ المصدر نفسه، المجلد الثالث، ص ١٥٣٨ - ١٥٤٠، ١٥٤٥.
- ٤٢ علي بن نفيح العلياني، "أهمية الجهاد في نشر الدعوة الإسلامية والرد على الطوائف الضالة فيه" (الرياض: دار طيبة، ١٩٨٥)، ص ٣١٨ - ٣١٩.
- ٤٣ المصدر نفسه، ص ٣٥٠ - ٣٥٨، ٤٥٠ - ٤٥١.
- ٤٤ المصدر نفسه، ص ٣٢١ - ٣٢٥.

- ٤٥ وجيه كوثراني، "مشروع النهوض العربي أو أزمة الانتقال من الاجتماع السلطاني إلى الاجتماع الوطني" (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٥)، ص ١٦٢ - ١٦٦.
- ٤٦ السيد محمد حسن الأمين، "حول الدين وحق الاختلاف"، "السفير" (بيروت)، ١٨ و ١٩ أيلول / سبتمبر ١٩٩٦؛ انظر أيضاً: السيد محمد حسن الأمين، "وجهات نظر في موضوع العلمانية المؤمنة"، في: "تيار الإصلاح الديني ومصائره في المجتمعات العربية"، إشراف ماهر الشريف وسلام الكواكبي (دمشق: المعهد الفرنسي للشرق الأوسط، ٢٠٠٣)، ص ٦٥ - ٦٩.
- ٤٧ خليل عبد الكريم، "الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية"، في: "الأعمال الكاملة" (القاهرة: دار مصر المحروسة، ٢٠٠٤)، المجلد ١، ص ٦٨.
- ٤٨ محمد شحرور، "الإسلام والإيمان، منظومة قيم" (دمشق: دار الأهالي، ١٩٩٦)، ص ٣٩٦ - ٣٩٧.
- ٤٩ انظر: محمد شحرور، "لا أمل في إصلاح سياسي دون إصلاح ديني" (حوار مع "دويتشه فيله" في ١٤ أيلول / سبتمبر ٢٠٠٤)، في الموقع الإلكتروني لمحمد شحرور: www.shahrour.org

المراجع

- الأمين، السيد محمد حسن. "حول الدين وحق الاختلاف". "السفير" (بيروت)، ١٨ و ١٩ أيلول / سبتمبر، ١٩٩٦.
- "وجهات نظر في موضوع العلمانية المؤمنة". في: "تيار الإصلاح الديني ومصائره في المجتمعات العربية". إشراف ماهر الشريف وسلام الكواكبي. دمشق: المعهد الفرنسي للشرق الأوسط، ٢٠٠٣، ص ٦٥ - ٦٩.
- البناء، حسن. "مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا". بيروت: دار الأندلس، ١٩٦٥.
- رضا، محمد رشيد. "الإلحاد في الجامعة المصرية (كتاب في الشعر الجاهلي ورأي لجنة علماء الأزهر فيه)". "المنار" (القاهرة)، المجلد السابع والعشرون، الجزء الثاني (١٣ أيار / مايو ١٩٢٦)، ص ١٢٨ - ١٣٢.
- "أوروبا والإصلاح الإسلامي". "المنار" (القاهرة)، المجلد الثالث، الجزء الحادي عشر (١٩ حزيران / يونيو ١٩٠٠)، ص ٢٤١ - ٢٤٥.
- "التعصب". "المنار" (القاهرة)، المجلد الأول، العدد ٢٦ (٢٦ ربيع الثاني ١٣١٦ هـ)، ص ٤٨٣ - ٤٩٣؛ العدد ٢٧ (٣ جمادى الأولى ١٣٦١ هـ)، ص ٥٠٤ - ٥١٥.
- "التعصب وأوروبا والإسلام". "المنار" (القاهرة)، المجلد التاسع، العدد ٦ (٢٣ تموز / يوليو ١٩٠٦)، ص ٤٢٧ - ٤٣٨.
- "الحرية واستقلال الفكر". "المنار" (القاهرة)، المجلد الثاني عشر، الجزء الثاني (٢٢ آذار / مارس ١٩٠٩)، ص ١١٣ - ١١٧.
- "الدعوة إلى الإلحاد بالتشكيك في الدين (كتاب في الشعر الجاهلي)". "المنار" (القاهرة)، المجلد السابع والعشرون، الجزء الثامن (٥ تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٢٦)، ص ٦١٩ - ٦٣٠.
- "كتاب في الشعر الجاهلي دعاية إلى الإلحاد والزندقة والظعن في الإسلام". "المنار" (القاهرة)، المجلد السابع والعشرون، الجزء التاسع (٥ كانون الأول / ديسمبر ١٩٢٦)، ص ٦٧٨ - ٦٨٧.

- _____ "المسيو علي عبد الرازق ينزع العمامة ويودّعها ويفتري على الأستاذ الإمام وعلينا" "المنار" (القاهرة)، المجلد السابع والعشرون، الجزء التاسع (5 كانون الأول/ديسمبر 1926)، ص 715-717.
- _____ "مفاسد المتفرنجين في أمر الاجتماع والدين" "المنار" (القاهرة)، المجلد السابع عشر، الجزء الثاني (26 كانون الثاني / يناير 1914)، ص 156-160.
- _____ "منافع الأوروبيين ومضارهم في الشرق" "المنار" (القاهرة)، المجلد العاشر، الجزء الثالث (12 أيار / مايو 1907)، ص 192-199؛ الجزء الرابع (11 حزيران / يونيو 1907)، ص 279-284؛ الجزء الخامس (11 تموز / يوليو 1907)، ص 340-344.
- _____ زيغور، علي. "الخطاب التربوي والفلسفي عند محمد عبده: دراسة بالشاهد للقطاع المحدث في الذات العربية". بيروت: دار الطليعة، 1988.
- _____ السعيد، رفعت. "حسن البنا مؤسس حركة الإخوان المسلمين: متى.. كيف.. ولماذا؟" بيروت: دار الطليعة، ط 2، 1979.
- _____ شحرور، محمد. "الإسلام والإيمان: منظومة قيم". دمشق: دار الأهالي، 1996.
- _____ "لا أمل في إصلاح سياسي دون إصلاح ديني". حوار مع "دويتشه فيله" في 14 أيلول / سبتمبر 2004، الموقع الإلكتروني لمحمد شحرور: www.shahrour.org
- _____ الشريف، ماهر. "رهانات النهضة في الفكر العربي". دمشق: دار المدى للثقافة والنشر بالتعاون مع مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، 2000.
- _____ "مشروع الإصلاح المجتمعي لدى عبد الرحمن الكواكبي: قراءة في طبايع الاستبداد" وأم القرى". "الطريق" (بيروت)، العدد الخامس، السنة 61 (أيلول / سبتمبر - تشرين الأول / أكتوبر 2002)، ص 71-86.
- _____ "تطور مفهوم الجهاد في الفكر الإسلامي". دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2008.
- _____ الشريف، ماهر وسلام الكواكبي (إشراف). "تيار الإصلاح الديني ومضارره في المجتمعات العربية". دمشق: المعهد الفرنسي للشرق الأوسط، 2003.
- _____ عبد الكريم، خليل. "الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية". في: "الأعمال الكاملة". المجلد 1. القاهرة: دار مصر المحروسة، 2004.
- _____ عبده، محمد. "الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية". القاهرة: مطبعة المنار، ط 3، 1341 هـ.
- _____ "رسالة التوحيد". القاهرة: دار المنار، ط 10، 1361 هـ.
- _____ العلياني، علي بن نفيح. "أهمية الجهاد في نشر الدعوة الإسلامية والرد على الطوائف الضالة فيه". الرياض: دار طيبة، 1985.
- _____ عمارة، محمد (تحقيق وتقديم). "الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده". بيروت، القاهرة: دار الشروق، 1993.
- _____ قطب، سيد. "العدالة الاجتماعية في الإسلام". القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ط 5، 1958.
- _____ "خصائص التصور الإسلامي ومقوماته". القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1962.
- _____ "السلام العالمي والإسلام". القاهرة: مكتبة وهبة، ط 4، 1965.
- _____ "المستقبل لهذا الدين". القاهرة: مكتبة وهبة، ط 2، 1965.
- _____ "في ظلال القرآن". بيروت، القاهرة: دار الشروق، ط 10، 1982.
- _____ "معالم في الطريق". القاهرة: مكتبة وهبة، د. ت.

- الكواكبي، عبد الرحمن. "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد". القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٣١.
- كوثراني، وجيه. "مختارات سياسية من مجلة المنار". بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠.
- "مشروع النهوض العربي أو أزمة الانتقال من الاجتماع السلطاني إلى الاجتماع الوطني". بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٥.
- المخزومي، محمد. "خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني". بيروت: المطبعة العلمية ليوسف صادر، ١٩٣١.
- المراكشي، محمد صالح. "تفكير محمد رشيد رضا من خلال مجلة المنار، ١٨٩٨ - ١٩٣٥". تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٥.



صدر حديثاً عن مؤسسة الدراسات الفلسطينية

(القضية الفلسطينية / آفاق المستقبل - ٨)

الفكر الصهيوني في مآهات التجديد والتحديث

جدلية التناقضات الداخلية وانعكاساتها العملية

أمل جمال

٩٨ صفحة ٨ دولارات



صدر حديثاً عن مؤسسة الدراسات الفلسطينية

اليد ترى والقلب يرسم

سيرة تمام الأكل وإسماعيل شموط

تمام الأكل

تحرير غانم ببيبي تقديم الياس خوري

٢٨٤ صفحة ١٢ دولاراً

